

د. عبد الواسع الحميري

فِي آفَاقِ الْكَلَامِ وَتَكْلِمْ النَّصْرِ



٨١٠
ف

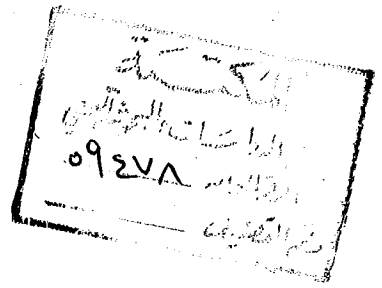
في آفاق الكلام
وتكلم النص

د. عبد الواسع الحميري



في آفاق الكلام وتكلم النص

دار الزمان



في آفاق الكلام وتكلم النص

تأليف: د. عبد الواسع الحميري

الطبعة الأولى : 2009

الناشر: دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع

دمشق - سوريا : ص.ب 5292

تلفاكس: 00963 11 5626009

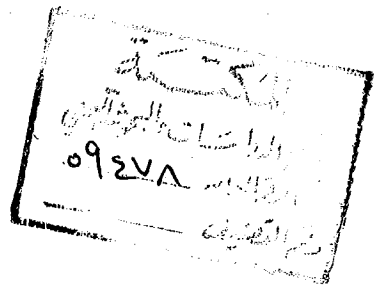
موبايل: 00963 932 806808

E.mail: zeman005@yahoo.com

E.mail: zeman005@hotmail.com

الإخراج الداخلي: دار الزمان

تصميم الغلاف: م. جمال الأبطح



في آفاق الكلام وتكلم النص

تأليف: د. عبد الواسع الحميري

الطبعة الأولى : 2009

الناشر: دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع

دمشق - سوريا : ص.ب 5292

تلفاكس: 00963 11 5626009

موبايل: 00963 932 806808

E.mail: zeman005@yahoo.com

E.mail: zeman005@hotmail.com

الإخراج الداخلي: دار الزمان

تصميم الغلاف: م. جمال الأبطح

بسم الله الرحمن الرحيم

ربّ يسرّ وأعنّ

إشارة أولى

يجب الإشارة - بادئ ذي بدء - إلى أن ما يستهدفه الباحث في هذه الدراسة هو، في الأساس، البحث في ظاهرة "التكلم"؛ تكلم المتكلمين الأحياء، وتكلم كلامهم الحي، وهو ما اقتضي منه تكريس جهده فيما به يكون تكلم الكلام الصادر عنا (نحن المتكلمين الأحياء عموماً) أو عن كلامنا الحي عموماً، ومن ثم، فيما به يتكلم الكلام عموماً، والكيفية التي بها يتكلم.

فبعد أن صار همنا النقدي - في هذا البحث - متركزاً حول "تكلم الكلام" وما به يكون تكلم الكلام عموماً، والكيفية التي بها يكون تكلمه عموماً، ولم يعد همنا الأول الكشف عن أدبيّة الكلام (الأدبي عموماً)؛ لأنّ حقل الأدبيّة يعدّ حقلاً محدود المدى، محصور الأهمية والفاعلية؛ كونه يتعلّق بقطاع محدود من الكلام، هو الكلام الأدبي فقط. كما لم يعد همنا الكشف عن شعرية الكلام (الشعري)؛ لأنّ الشعرية ليست إلاّ سمة نوعيّة متحقّقة أيضاً في جنس خاصّ من الكلام هو الكلام الشعري، وإن تسرّبت هذه السمة إلى بعض الأجناس القوليّة الأخرى، فصرنا نسمع اليوم بـ "شعرية القصة" و "شعرية الرواية" و "شعرية السرد" وما إلى ذلك من فنون القول الأخرى.

كما لم يعد همنا الأساس، فضلاً عمّا سبق، الكشف عن "نصوصيّة النصّ" في ذاتها، إلّا من حيث هي (النصوصيّة) المقوّم الأبرز من مقوّمات التكلّمية في الكلام الحيّ أو (المتكلم) عموماً - فقد آثرنا أن نسلط الضوء - في هذه الدراسة، ودراسات أخرى، على ظاهرة "تكلم الكلام الحيّ" وما به تكون حياته وحيويّته، فضلاً عن الكيفية التي بها يتكلم الكلام الحيّ كلامه الخاصّ عموماً؛ لأنّ من شأن تسليطنا الضوء، على ما نسميه بـ "تكلم الكلام الحيّ" عموماً، أنّه يفضي بنا، في نهاية المطاف، إلى الكشف عمّا به يكون الكلام ذاته، لا سواه، أو عمّا به يكون هو هو، لا غيره، أي عمّا به يتكوّن الكلام ويكوّن، أو عمّا به يتشكّل ويُسكّل، ليفضي، من ثمّ، إلى الكشف عن أشكال تكلّمه/وجوده الخاصّ، وهذا يقتضي أنّنا إنّما نبحث في أخصّ خصوصيّات نصوص الكلام عموماً، أو فيما هو في أساس ماهية تلك النصوص، أو عمّا يشكّل جوهر

هويّتها النصّية، وذلك لأنّ الأصل في نصوص الكلام أنّها إنّما تستمدّ وجودها/قيمتها - فقط - من شكل تكلمها، أو من طريقته في تكلم كلامها الخاصّ عموماً. وهو ما اقتضى من الباحث تناول قضايا البحث في قسمين رئيسين:

- أ- قسم أوّل تناول فيه ظاهرة الكلام عموماً.
- ب- وقسم ثان تناول فيه تكلم نصّ الكلام عموماً.

-2-

وعلى مستوى القسم الأوّل من هذه الدّراسة، فقد تناول الباحث ظاهرة الكلام عموماً، في محورين رئيسين:

1- تناول في المحور الأوّل: ظاهرة الكلام في الفكر المفكّر فيه؛ قديماً وحديثاً، بدءاً ممّا يكونه الكلام في فكر اللّغويين العرب، فممّا يكونه الكلام في فكر الأصوليين وعلماء الكلام والفلاسفة عموماً، ليرصد الباحث ثلاثة اتّجاهات رئيسة في الفكر المفكّر في الكلام عموماً:

- اتّجاه يحدّد ماهية الكلام بـ"الملفوظ" أو بالعبارة: الدّالة، أو غير الدّالة، أي بالشكل اللّغويّ المنجز؛ منطوقاً، أو مكتوباً، مفيداً، أو غير مفيد.
- واتّجاه يحدّد ماهية الكلام بـ"عملية التلقّظ" أو بعملية الدّلالة أو التعبير.
- واتّجاه يحدّد ماهية الكلام بـ"إرادة التلقّظ" أو «القابل للتلقّظ»، أي بمدلول العبارة القائم في نفس المتكلم.

وقد تناول الباحث هذه الاتّجاهات الثلاثة بالتفصيل، كلاً في محور خاصّ، على النحو الذي ستكشف عنه الدّراسة.

2- أمّا في المحور الثّاني من الدّراسة، فقد تناول الباحث، ما أسماه بـ"آفاق التكلّم"، موضحاً، في هذا السّياق، أنّ الكلام المتكلم عموماً، عبارة عن نوعين؛ نوع يتكلّمه المتكلم الحيّ، ونوع يتكلّمه كلامه الحيّ، ليشير - بعد أن ميّز بين النوعين - أنّ الكلام الذي يتكلّمه المتكلم الحيّ (النوع الثّاني) عبارة عن ثلاثة أنواع؛ لأنّه:

- 1- إمّا أن يتكلّمه المتكلم الحيّ من أفق انفتاحه على عالم ما يتكلّم عنه (موضوع الكلام)، وبه (لغة الكلام)، وفيه (مقام الكلام وسياقه)، وله (مقاصد الكلام وغاياته)، وإليه (من يتوجّه إليه الكلام)، وحضوره في حضرته.

2- أو يتكلّمه من أفق انغلاقه دون عالم ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه،
وتعالیه عليه.

3- أو يتكلّمه من أفق سقوطه في عالم ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه،
وتبعيته له.

ما وضع الباحث إزاء ثلاثة آفاق لتكلّم الكلام عموماً، ينتج عنها ثلاثة أشكال
من «نصوص الكلام» عموماً:

1- أفق الإنغلاق دون عالم التكلّم، وينتج عنه نصّ الكينونة المتعالية.

2- وأفق الانفتاح على عالم التكلّم، في كليته وانفتاحه، وينتج عنه نصّ
الكينونة المتفاعلة أو الجدلية.

3- وأفق السقوط في عالم التكلّم، وينتج عنه نصّ البيئونة/السقوط.

وقد تناول الباحث «ظاهرة التكلّم» من هذه الافاق الثلاثة بالتفصيل، كلاً في
محور خاص، على النحو الذي ستكشف عنه الدراسة لاحقاً.

-3-

أمّا في القسم الثاني من هذه الدراسة، فقد حاول الباحث الإجابة عن سؤالين
رئيسيين: لماذا تكلّم النصّ؟ وكيف يتكلّم النصّ؟ متضمناً: ما الذي به يكون تكلّم
النصّ عموماً؟ وكيف يتكلّم؟ ومن ثمّ، من أين يستمد النصّ طاقته في التكلّم؟
وكيف يُصرف تلك الطاقة؟ متضمناً السؤال: مَنْ ذا يتكلّم في كلام النصّ؟ وإلى مَنْ
يتكلّم؟ وكيف يتكلّم... إلخ؟

وقد حاول الباحث الإجابة عن هذه التساؤلات وسواها كلاً في محور خاص،
على النحو الذي ستكشف عنه الدراسة.

-4-

على أنّه يجب أن نعترف أخيراً أنّنا لا ننوي - خلال دراستنا هذه - تقديم
معرفة يقينية عن «ظاهرة التكلّم»، وإنّما نحاول تقديم تأويل خاص لهذه الظاهرة
ولما قيل عنها، وهذا يقتضي أنّ ما سيتكلّمه كلامنا عن ظاهرة التكلّم - في هذه
الدراسة - لن يكون هو الكلام الأخير، ولا نزعّم أنّه سيكون كذلك، بل لا نطمع له

أن يكون كذلك، ولا شيئاً قريباً من ذلك، وكلّ ما نتمنّاه له أن يقع في الطّريق إلى هذه الظّاهرة، أو في مفتتح الطّريق إليها.

الفسر الأول في آفاق الكلام

سؤال البدء

ونحن نحاول اكتناه ماهية الكلام، ينبغي أن ننطلق من سؤال التكلم في الكلام: كيف نتكلم في الكلام؟ من أي زاوية ننظر إليه؟ وكيف نحدد ماهيته؟ هل نحدد ماهية الكلام؛ انطلاقاً مما يكونه هو ذاته، أعني كما هو، أو كما يبدو لنا في خبرتنا المباشرة، بدون واسطة؟ أي كما نحس به أو نمارسه، الآن - هنا، في سياق علاقتنا المباشرة به؟ أم نحدد ماهيته انطلاقاً مما يكونه في وعي المتكلمين عنه؟ أعني انطلاقاً مما قيل ويقال عنه، أو مما نقوله عنه اللغة، عبر وساطة الفكر المتكلم عنه؛ فكر من فكروا في الكلام، من لغويين، ونحويين، وعلماء أصول وفلاسفة، ومفكرين آخرين؟ بتعبير آخر:

هل ندرك الكلام، بوصفه هذا الكلام المتكلم عن نفسه في حضوره العيني المباشر؟ فتتعرف على هويته، انطلاقاً مما يكونه هو ذاته، أعني كما يتكلم هو ذاته عن ذاته، أو كما يفصح هو نفسه عن نفسه؟ أم ندركه كما أدركه الآخرون الذين سبق لهم خوض غماره، أو كما تكلم عنه الآخرون الذين فكروا فيه من قبل، وأفاضوا فيه حديثهم؟!

غير أن من حقنا، قبل ذلك أن نسأل: ولكن هل ما نهدف إليه حقاً، على الأقل في القسم الأول من هذه الدراسة، هو التعرف على الكلام كمفهوم، أو كدال ناجز الدلالة، يحيل على مدلول أو على عدد من الدلالات المحددة؟ أم نهدف إلى التعرف عليه، كماهية، أو كحقيقة، أو كدلالة أو كشكل من أشكال الوجود أو التواصل اللغوي التي تختلف وظيفته، وغاية من متكلم إلى آخر؟

على أنه يجب الإشارة - بادئ ذي بدء - إلى أن ماهية الكلام لا تكمن - فقط - في مادة التكلم/اللغة التي نتكلمها، ولا - فقط - في تلك الصورة المجردة التي حملناها عن الكلام، أو التي يمكن أن نتخيلها عنه، وإنما تكمن ماهيته أو تتكشف في الممارسة الفعلية لفعل التكلم نفسه؛ فالمتكلم عند ما يمارس فعل التكلم، بشكل عيني مباشر، هنا فقط، يكون الكلام - حسب هيدجر - ما هو عليه، أي يتكشف أسلوبه في الوجود، بوصفه كلاماً متكلاً/كلامه/هويته الخاصة، شكل وجوده الخاص؛ فمهما حاولنا أن نتخيل الكلام، أو أن ننظر إليه فارغاً؛ بعيداً عن فعل

التكلم نفسه، في حضوره العيني المباشر، فإنه لن يكون بمقدورنا اكتشاف ماهيته⁽¹⁾ كما هو في الحقيقة.

وهذا يعني أن علينا، إذا أردنا حقاً، التعرف على ماهية الكلام، أن نحضر في حضرته، وأن ننظر إليه في حضوره العيني المباشر، بوصفه هذا الكلام المتكلم حضوره الخاص (ماهيته الخاصة) في عالمنا الخاص، نحن الذين نكلمه الآن-هنا، بمعنى نصغي إليه ونحاوره.

على أن من شأن الكلام المتكلم حضوره الخاص، أو ماهيته الخاصة في عالمنا، أنه الكلام الذي تنهض فيه إمكانات التكلم، بشكل عام، أعني إمكانات التكلم إلينا نحن الذين نكلمه - الآن - هنا لحظة تكلمه؛ نحن الذين نصغي إليه ونحاوره، وإمكانات التكلم إلى كل من يمكن أن يكلمه في كل مكان وأن.

وهذا يقتضي القول في وصفه: إنه الكلام الذي يمكننا الإصغاء إلى كلامه ومحاورته في كل مكان وأن؛ بحكم أنه الكلام الذي تنهض فيه إمكانات الإصغاء والحوار، أو إمكانات التكلم إلينا، وإلى كل من تنهض فيه إمكانات مكالمته: الإصغاء إليه ومحاورته.

لذلك يمكن القول في وصفه: إنه الكلام الحي والحيوي الذي تنهض فيه طاقة الاتصال والتواصل الحي والحيوي مع الآخرين، ومن ثم، إمكانات التجدد (التفرد) والاختلاف، أو لنقل: إنه الكلام الذي يتكلم المختلف بطريقة مختلفة، أو الذي تنهض فيه إمكانات الإبانة عن الجديد المختلف في كل مرة، بطريقة جديدة مختلفة، وهي - كما سنرى لاحقاً - إمكانات تتفاوت قوة وضعفاً، ظهوراً وخفاءً، حسب مستويات الكلام؛ طبقاته، وطرائق تكلمه.

وعلى الرغم من إدراكنا لهذه الحقيقة، ووعينا بأهميتها، وأنه ما من طريق لإدراك ماهية الكلام على حقيقته، غير هذا الطريق، إلا أننا، مع ذلك، سنحاول النظر إلى الكلام، ليس فقط من هذه الزاوية المهمة التي يجب أن تكون لها الأولوية في كلامنا، بل من زاوية ما يكونه في الكلام المتكلم عنه، أو في الفكر المفكر فيه عموماً، بدءاً مما يكونه الكلام في فكر اللغويين والبيانين، على النحو الذي ستوضحه الفقرة الآتية.

¹ - (ينظر: الخبرة الجمالية، سعيد توفيق، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط أولى، 1992م: 98).

الكلام في وعي اللغويين

فالكلام، في لسان العرب، الإفصاح، ويطلق على القول، وعلى ما يفهم من حال الشيء أو الشخص مجازاً، وعلى حدث التكلم والتكليم والمكالمه، وعلى جنس ما نتكلم به عموماً؛ أكان ملفوظاً، أم غير ملفوظ؛ مفيداً، أم غير مفيد؛ فيطلق على اللفظ المفرد؛ كلمة كان، أم حرفاً، مهماً أم مستعملاً. كما يطلق على اللفظ المركب؛ أفاد أو لم يفد. كما يطلق على المعنى القائم في نفس المتكلم، وعلى العبارة الدالة عليه، أو المعبرة عنه، فهو (الكلام) قد يطلق، ويراد به الملفوظ: قل أو كثر، أفاد أو لم يفد.

وقد يطلق ويراد به: فعل التلفظ، بوصفه فعلاً خاصاً من أفعال الحي القادر على الإبانة والإفصاح عما في ضميره من الاعتقادات والإرادات^(١).

وقد يطلق ويراد به: إرادة التلفظ، حتى ولو لم تصبح إرادة متحققة بالفعل؛ فتكلم الرجل تكلاً وتكلاماً وكالمه: ناطقه، وكليمك الذي يكالمك، وكالمته: إذا حدثته، وتكالم المتقاطعان: كل واحد منهما صاحبه، وهذا رجل تكلام: جيد الكلام، كثيره؛ فصيح أو منطيق. والكلم - بسكون اللام - الجرح، والجمع كلوم. والكلام - بضم الكاف - ما غلظ من الأرض، أو طين يابسة^(٢).

فالكلام، وفق ما سبق، اسم لكل ما نتكلم به، أو ننطق؛ شريطة أن يفيد، وأن يستقل بنفسه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن من شأن هذا الما نتكلم به، أو ننطق، أنه - بحسب تصرف مادته - قد يرق ويشف عما وراءه، أو عما نريد أن نتكلم عنه، فيسمى حينئذ كلاماً - بفتح الكاف - وقد يغلظ ويتكثف، أو يتركب بعضه فوق بعض، حتى يحجب ما وراءه، أو لنقل حتى يصعب رؤية أو إدراك ما وراءه، فيمكن أن يسمى حينئذ كلاماً - بضم الكاف. وفي كلتا الحالتين، فقد يجري الكلام من الشيء أو الشخص الما نتكلم عنه مجرى الذم (الجرح) فيسمى حينئذ كلاماً - بسكون اللام^(٣).

¹ - (الكليات لأبي البقاء الكفوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1993 م 756).

² - (مادة «كلم» في لسان العرب).

³ - وقد تناولنا هذا النوع تحت مسمى «القاله» ينظر: الفصل الرابع من هذه الدراسة.

ما يعني أنّ الكلام - بفتح الكاف - هو، في الأصل، الملفوظ، أو القابل للتلفظ، في سياق التّواصل (المباشر)؛ في مقام التّمثيل، أو التّعبير أو إرادتهما. أمّا الكلام - بضم الكاف - فيمكن أن يطلق ويراد به الملفوظ أو القابل لأنّ يلفظ خارج سياق التّواصل (المباشر)، أي في مقام الإيحاء أو التّرميز أو إرادتهما. ومن هنا يمكن اعتباره (الكلام) معادلاً رمزياً للملفوظ الخطاب الإبداعي (غير المباشر) الذي يتوافق في بعض شروطه، مع شروط ومقومات التّكلم بالكلام - بالضمّ.

على أنّه يمكن التّمييز بين الفاعل، في الأوّل، والفاعل في الثّاني، أي بين المتكلم في الكلام - بالفتح، والمتكلم في الكلام - بالضمّ، من حيث إنّ الفاعل في الأوّل خاضع لشروط المتكلم إليه (المخاطب) من جهة، ولشروط الكلام العامّة، أو المشتركة، من جهة ثانية. أمّا الفاعل في الثّاني، فمتحرّر من شروط المتكلم إليه (الخاص)؛ لأنّه، في الأصل، ليس موجّهاً إلى متكلم إليه بعينه، أي إلى مخاطب مباشر، أو فعليّ، بل إلى مخاطب من شأنه أنّه ضمّنيّ، أو افتراضيّ (متعدّد ولانهائيّ).

كما يمكن التّمييز بين: أداة التّكلم في الأوّل، وأداة التّكلم في الثّاني، فأداة التّكلم في الأوّل، دوالّ اللّغة المباشرة، إشاراتها، مفرداتها. أمّا في الثّاني، فمدلولات اللّغة، المعاني الأوّل للألفاظ أو الرّموز.

كما يمكن التّمييز بين: طريقة التّكلم في الأوّل، وطريقة التّكلم في الثّاني؛ باعتبار أنّ الأولى محكومة بمنطق العضويّة والتلقائيّة، أمّا الثّانية، فمحكومة بمنطق الإرادة والقصد أو بمنطق التّحريك والصّنع.

كما يمكن التّمييز بين: مقومات إنتاج الكلام - بالفتح، ومقومات إنتاج الكلام - بالضمّ، ومقومات تلقي الأوّل، ومقومات تلقي الثّاني، إضافةً إلى الأهداف والدّوافع الكامنة وراء عمليّة الإنتاج والتّلقي لكلّ منهما. وهذا ما سنحاول القيام به لاحقاً، وإن بصورة غير مباشرة.

هذا عن مفهوم الكلام، في الوعي اللّغوي، بشكل عام.

الكلام في الفكر المفكر فيه

وبقراءة سريعة في فكر من فكّروا في الكلام عموماً؛ أكانوا من المتكلّمين، أم من علماء اللغة، أم من النّحاة، أم من المفكرين والفلاسفة، أم من الأدباء والنّقاد والشّعراء، نجد أنّهم قد انقسموا، في تحديد ماهية الكلام إلى مذاهب: فمنهم من حدّد ماهية الكلام بـ«الملفوظ» عموماً، أو بشرط: التركيب والإفادة. ومنهم من حدّد ماهية الكلام بـ«عملية التلفّظ» أو النّطق عموماً. ومنهم من حدّد ماهية الكلام بـ«إرادة التلفّظ» أو النّطق، حتى ولو لم تكن قد أصبحت إرادةً متحقّقةً بالفعل. ومنهم من رأى أنّ الكلام وصف يصحّ إطلاقه على كلّ ذلك، أي على كلّ من الملفوظ، والتلفّظ، أو إرادته.

ثلاثة اتجاهات رئيسة إذن في الفكر المفكر في الكلام عموماً:

1. اتّجاه يحدّد ماهية الكلام بالملفوظ، أو بالعبارة: دالة أو غير دالة، أي بالشّكل اللغويّ المنجز؛ منطوقاً أو مكتوباً، مفيداً، أو غير مفيد.
2. واتّجاه يحدّد ماهية الكلام بعملية التلفّظ، أو بعملية النّطق أو الدّلالة.
3. واتّجاه يحدّد ماهية الكلام بكونه القابل لأن يلفظ، أي بمدلول العبارة القائم في نفس المتكلّم.

ولأنّ هذه الاتجاهات الثلاثة تتداخل فيما بينها، وتتقاطع، فقد رأينا تناولها في إطار تيّارين كبيرين؛ يمثّل أولهما التّوجه الأوّل، ويمثّل ثانيهما التّوجه الثّاني.

الفصل الأول

الكلام بوصفه ملفوظاً

-1-

فالآتجاه الأول إذن يحدّد ماهية الكلام بالمتكلّم، أو بالملفوظ. أي بما نسمعه أو نقرؤه من كلام منطوق أو مكتوب، أو بكلّ ما من شأنه أن يقع عليه فعل التلفّظ أو النطق أو الكتابة؛ قلّ أو كثر، أفاد، أو لم يفد. ويندرج في إطار هذا الاتجاه تعريف اللّغويين والنحاة للكلام بأنّه: "اللفظ المركّب المفيد فائدةً يحسنُ السّكوت عليها". وهو تعريف تبعهم فيه جمهور من علماء الأصول؛ فهؤلاء - كما أولئك - ما انفكوا يشترطون في الكلام عموماً، التّركيب والإفادة، ما دفع الزّركشي إلى القول بـ «حصول ماهية (حقيقة) الكلام بمجرد الإسناد الذي يصحّ معه سكوت السّامع»^(١) وإلاّ لزم أن تكون القضايا البديهيّة كلّها ليست كلاماً، وهو باطل لوجوب انتهاء جميع الدّلائل إليها.

كما يندرج في هذا الاتجاه أيضاً، قول بعض اللّغويين عن الكلام: «إنّه اسم جنس يقع على القليل والكثير. أمّا الكلم، فلا يكون أقلّ من ثلاث كلمات؛ لأنّه جمع كلمة، والكلمة تقع على الحرف الواحد من حروف الهجاء، وتقع على اللفظة المؤلّفة من مجموعة حروف، كما تطلق على القصيدة بكاملها، وعلى الخطبة بأسرها»^(٢).

كما يندرج في إطار هذا الاتجاه أيضاً، تعريف بعض المتكلّمين للكلام بأنّه عبارة عن: «صوت مقتطّع، مفهوم، يخرج من الفمّ، ولا تدخل فيه القراءة والتّسييح في الصّلاة، أو خارجها؛ لأنّ الإنسان يسمّى، حينئذ، قارئاً، ولا يسمّى متكلّماً»^(٣) أو بكونه عبارة عن: «حروف منظومة، تدلّ على معنى» أي بكونه من جنس الحروف والأصوات المقطّعة والمنظومة. وهذا ما ذهب إليه أيضاً، بعض الفرق الإسلاميّة التي تكلمت في الكلام كالمعتزلة والكراميّة، وإن خالفتهم، في ذلك، بعض الفرق

¹ - (ينظر: البحر المحيط، في أصول الفقه، بدر الدّين الزّركشي، تحقيق محمد تامر، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1: 1/ 438).

² - (مادة كلم في القاموس المحيط).

³ - (الكليات: 757).

الأخرى كالأشعرية مثلاً؛ فقد ذهبت الأشعرية إلى القول: إنّ الكلام بمفهومه هذا، أي بوصفه حروفاً وأصواتاً... إلخ، لا يستقيم في كلامه تعالى؛ لأنّ كلامه تعالى، في منظور هؤلاء، صفةً أزليّةً، قائمة بذاته تعالى، وليست من جنس الحروف والأصوات، ومعنى كونه تعالى متكّلاً، عند هؤلاء، أنّه تعالى محلّ للكلام؛ لا أنّه تعالى يُوجدُ الكلامَ، كما تزعم المعتزلة^(١).

-2-

ومن هنا وجدنا الأشعريّ يحدّد ماهية الكلام بأنّه: «ما أوجِبَ محلّ كونه متكّلاً». وقال أبو أسحاق: الكلام هو القول القائم بنفس (المتكلم) الذي تدلّ عليه العبارات^(٢). وردّ هذا بأنّه (ص) قال: «إنّ الله تجاوز عن أمّتي ما حدثت به نفسها، ما لم تكلم أو تعمل» فالحديث يفرّق بين حديث النّفس والكلام^(٣).

وهو ما أكّده الإمام الجوينيّ حين ذهب إلى القول: "إنّ الكلام الحقّ، قائم بنفس المتكلم، وهو ليس حروفاً ولا أصواتاً، بل هو مدلول العبارات والرقوم والكتابة، وما عداها من العلامات"^(٤). وعنده أنّ العبارة لا تسمّى كلاماً إلاّ تجوّزاً وتوسّعاً؛ فالعبارة -حسب الجويني- دلالة على الكلام، وليست بعين الكلام، إنّها نازلة منزلة الرموز والإشارات المُفهمّة للمخاطبين، وكذلك طُرق المكاتبات والاتصالات والأمارات المنصوبة لإفهام الكلام القائم بنفس المتكلم^(٥).

وقد أشار الجوينيّ إلى اختلاف موقف بعض علماء الكلام في تسمية العبارات كلاماً، مؤكّداً، في هذا السياق، أنّ كلام النّفس جنسٌ ذو حقيقة كالعلم والقدرة ونحوهما، وإذا كان كذلك، فالجنس الذي هو كلام (بعينه هو القائم بالنفس) والعبارات ليست في نفسها على حقيقة الكلام^(٦).

^١ - (نفسه: 758).

^٢ - (ينظر: الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله): البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط3، 1999م: 139/1).

^٣ - (ينظر: البحر المحيط، مرجع سابق: 1/ 440).

^٤ - (البرهان: 1/ 149).

^٥ - (نقلاً عن التلخيص: 1/ 242).

^٦ - (البرهان: 1/ 149).

أما المعتزلة فينفون صفة الكلام عما أسماه الجويني بـ «كلام النفس» ويثبتون صفة الكلام - فقط - لملفوظ العبارة^(١)، مؤكدين، في هذا السياق، أن الكلام ليس جنساً متميزاً بحقيقة ذاتية، لذلك فلا نجد بداً من ذكر ما يقع الاستقلال به في كلام النفس^(٢).

وفي اختيار أبي منصور الماتريدي أن الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلم؛ ولا يتفاوت بين الشاهد والغائب، فالكلام في الحقيقة ليس من جنس الحروف والاصوات^(٣).

-3-

على أنه يجب الإشارة هنا إلى أنه لا خلاف بين الأشعرية والماتريدية في أنه تعالى متكلم بكلام نفسي، هو صفة له تبارك وتعالى، قائمة به، وإنما الخلاف في أنه تعالى متكلم لم يزل مكلماً؛ فعند أكثر متكلمي الحنفية أن معنى المكلمية إسماع لمعنى قوله تعالى: «اخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طوى»^(٤) مثلاً، ولا شك في انقضاء هذه الإضافة التي عرضت خاصة للكلام القديم بإسماعه (لمخاطب) مخصوص، بانقضاء (عملية) الإسماع.

وعند الأشعرية أن المتكلمية والمكلمية مأخوذان من الكلام؛ لكن باعتبارين مختلفين؛ فالمتكلمية باعتبار قيامها بذات الباري، وكونها صفة له، وهذا محلّ وفاق، والمكلمية باعتبار تعلّقها أولاً بالمكلف؛ بناءً على ما ذهب إليه (الأشعري) هو وأتباعه، من تعلّق الخطاب أولاً بالمعدوم، وأنه (الخطاب) واحد غير متجزئ، وليس بعربي ولا عبراني، ولا سرياني، وإنما العربية والعبرانية والسريانية عبارات عنه، وهذه العبارات حروف وأصوات، وهي محدثة في محلّها، وهي الألسنة واللّهوات^(٥).

وقد أكد هذا الرأي سفيان الثوري، حين ذهب إلى القول: إن الوحي (الذي هو كلامه تعالى على وجه الحقيقة) لم ينزل إلا بالعربية، ثم ترجم كل نبي لقومه

¹ - ينظر: التلخيص: 1/242

² - ينظر: البرهان: 1/149، 150

³ - (الكليات: 758)

⁴ - (طه: 12).

⁵ - (نفسه: 759).

بلغتهم، وإنَّما سمِّي (الوحي) قرآنًا، لتضمُّنه معنى الجَمْع، و(سمِّي) كلام الله؛ لأنَّه يتأدَّى بها، والكتابة الدَّالة عليه (الوحي) مكتوب في مصاحفنا، والقرآن الدَّال عليه مقروء بالسُّنَّتِنا، والألفاظ الدَّالة عليه محفوظة في صدورنا، لا ذاته كما يقال: اللهُ مكتوبٌ على الكاغد، لا يراد به حلول ذاته تعالى فيه، وإنَّما يراد به ما يدلُّ على ذاته، ومحصله أنَّ ما قام بذاته تعالى قديمٌ، وهو متكلِّمٌ به في الأزل، حيث لا سامع ولا مخاطب، وهذا لا يوصف بالنزول والحدوث، وهو الذي يُتلى في الصَّلَاة^(١).

أمَّا المتأخِّرون فمَنهم من قال بحدوث لفظ (القرآن). ومنهم من قال: بقدم لفظ (القرآن)، وهو المتلو، أمَّا التَّلَاوة فحادثة، وهو المأثور عن السَّلف، بأنَّ القرآن كلام الله القديم، المحفوظ في صدورنا، المتلو بالسُّنَّتِنا، فعلى هذا الوصف بالحدوث بالنظر إلى التَّعلُّقات، وحدوث الأزمنة، وليس بالنظر إلى ذاته^(٢).

-4-

هذا على أنَّه يجب الإشارة هنا إلى أنَّ المعتزلة والكرامية، قد استندوا في قولهم: إنَّ كلامه تعالى (القرآن) حادثٌ إلى عدد من الأدلَّة، أبرزها:

1. أنَّ الكلام (كلامه تعالى) دليل كمال، لا دليل نقص، فالمتكلِّم أكمل من غير المتكلِّم^(٣).

2. أنَّه تعالى متَّصف بالعلم؛ ومَنْ علِمَ شيئاً يستحيل ألاَّ يخبر به، فإنَّ العلم والإخبار متلازمان، والإخبار إنَّما يكون بالكلام^(٤).

3. أنَّ المتكلِّم هو مَنْ فَعَلَ الكلامَ، لا مَنْ قام به الكلامُ، لذلك فالكلام من أفعاله تعالى، وليس صفةً من صفات ذاته^(٥).

4. أنَّ النُّصوص السَّمْعِيَّة قد دلَّت على حدوث القرآن، والكلام الإلهي المنزَّل محدثٌ، فكيف يكون صفةً ذاتيةً قائمةً بذاته تعالى^(٦).

1 - (نفسه).

2 - (نفسه: 759).

3 - (الآمدي وآراؤه الكلامية: 272).

4 - (نفسه: 272).

5 - (نفسه: 272).

6 - (نفسه).

5. أن القرآن المجمع على أنه كلامٌ، هو المسموع المفوظ، كما صرح القرآن نفسه بذلك في قوله تعالى: "وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله" (١) فهو إذن لفظ وصوت حادثان، والحوادث لا تقوم بذاته تعالى (٢).

6. أن الكلام أمرٌ ونهيٌ وخبرٌ واستخبارٌ، فكيف يكون الأمر، ولا مأمور في الأزل، والخبر ولا مخبر عنه، إن هذا يفضي إلى الكذب (٣).

7. أن الكلام أمرٌ ونهيٌ وخبرٌ واستخبارٌ، فإن كان كل ذلك قديماً تعددت القدماء، فكيف يقال القديم واحد (٤).

هذا وقد ردّ الفريق الآخر؛ القائل بعدم خلق القرآن (وهم الأشعرية)، على الدليل الأول بالقول: إن الكلام أنواع؛ فهو إما أن يكون من قبيل الكلام اللساني العادي، وهو عبارة عن تقطيع الأصوات، وهذا ممتنع في كلامه تعالى؛ لأنه يقتضي أن يكون الباري جَرَمًا. وإما أن يكون من قبيل الكلام النفسي، وهو غير خارج عن صفة القدرة والإرادة، والعلم، وهذا ليس بصفة جديدة يمكن إثباتها له تعالى.

• وردوا على الدليل الثاني، بأن العلم إنما يتعلّق بما يتعلّق به الأمر والنهي، وبما لا يتعلّقان به، فالعلاقة بينهما العموم والخصوص المطلق، ما يعني أن العلم غير الكلام، فلا يقاس عليه (٥).

• وردوا على القول بأن المتكلم هو مَنْ فَعَلَ الكلام، وليس هو من قام به الكلام بأنه قولٌ متعارضٌ مع نطق المحموم في هذيانه، ومخاطبة الحجر و(...) المسموم للنبي (ص) فقد سمّي ذلك كله كلاماً، مع أنه ليس من فعل المتكلم طبقاً لأصول المعتزلة أنفسهم (٦).

• وقد ذهب صاحب المغني إلى تأكيد حقيقة أن المتكلم هو مَنْ وُجِدَ الكلام من جهته، وبحسب قصده وإرادته، فقد علم أن أهل اللغة متى علموا وقوع الكلام بحسب قصد زيد وإرادته ودواعيه وصفوه بأنه متكلمٌ، ومتى لم يعلموا ذلك من

1 - (التوبة: 6)

2 - (نفسه).

3 - (نفسه).

4 - (نفسه).

5 - (نفسه: 277).

6 - (نفسه).

حاله لم يصفوه به، فيجب أن يكون وصفهم له بأنّه متكلم يفيد أنّه من فعل الكلام^(١)، لا من تعلّق به الكلام.

• أمّا القول بدلالة النصوص السّمعية على حدوث القرآن ، من قبيل قوله تعالى: (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا)^(٢) فردّ بأنّه يمكن حمل هذه النصوص على معانٍ آخر، فالجعل في الآية، كما يمكن أن يفسّر بالإبداع والتّصيير، يمكن أن يفسّر بالوصف والتّسمية.

• وردّ على الدّليل الخامس بالقول: إنّنا نتفق معكم على القول: إنّ القرآن الذي هو الكلام اللفظي، هو المعجز، وفي أنّه ليس بقديم، ولكنّا مختلفون معكم فيما وراء ذلك الكلام اللفظي، وهو الكلام النفسي بذاته تعالى، والكلام النفسي - حسب الآمدي - عبارة عن المعاني التي قد يعبر عنها بالإشارات والرموز ونحوها، وهو يختلف عن حوادث النفس التي هي تقديرات العبارات اللّسانية، أو هي عبارة عن كلام لفظي، غير أنّه يتمّ وينظّم في الضّمير، وإن لم يصاحبه صوت، فإنتم لا تقولون (بوجود) شيء وراء الألفاظ المسموعة مع أنها منقضية، لا بقاء لها عندكم، وإذن فما نقرؤه الآن (الكلام اللفظي) هو على مثال كلام الله (القديم)، وليس هو بكلامه تعالى^(٣).

وهذا يقتضي أنّه لا خلاف (بين الفريقين) في أنّ ما جاء به الرّسول (ص) من الحروف المنتظمة والأصوات المقطّعة معجزة له، وأنّه يسمّى قرآناً وكلاماً، وأنّ ذلك ليس بقديم، وأنّما الخلاف في مدلول تلك العبارات، وهل هي صفة قديمة أم لا.

لذلك رأينا الآمدي يقترح طريقة للخروج من هذا الخلاف الأخير، تتمثّل في تفريقه بين التّلاوة/التلفّظ والمتلوّ/المفوظ، والقراءة والمقروء، فالأوّل (التلاوة) - وهو المعجزة - حادث، والآخر (المتلوّ) قديم^(٤).

• أمّا القول بأنّ القرآن المعجز مجمع على أنّه ألفاظ وأصوات، وهي حادثة، وغير قائمة بذاته تعالى؛ لأنّ ذاته تعالى منزّهة عن حلول الحوادث بها، فردّ أنّنا نوافقكم على كلّ هذا. أمّا قولكم لو لم يكن كلامه تعالى صوتاً لما سمعه موسى

1 - (المغني: 7/ 48، نقلا عن التّفكير اللّساني: 295).

2 - (الزّخرف: 3).

3 - (نفسه: 278).

4 - (نفسه: 278، 279).

(عليه السّلام) فإنّما يرجع الخطأ فيه إلى تفسيركم معنى السّماع بالإدراك بالأذن، مع أنّه قد يطلق ويراد به معنى الطّاعة والخضوع، وقد يطلق ويراد به الفهم والإحاطة، وإذا عرف ذلك فمن الجائز أن يكون قد سمع موسى كلام الله القديم، بمعنى أنّه تعالى قد خلق له فهمه والإحاطة به؛ إمّا بواسطة، أو بغير واسطة، والسّماع بهذا الاعتبار لا يستدعي صوتاً^(١). فالخلاف إذن حول مدلول القرآن بما هو كلام لفظي، لا حول الكلام اللفظي للقرآن.

-5-

القابل للتلفّظ وحقيقته

هذا وقد اختلف علماء الكلام حول ما أسموه بـ"كلام النّفس" فمنهم من ذهب إلى أنّ المراد به الفكر الذي يدور في خلد المتكلّم، وتدلّ عليه العبارات، وما يصطلح عليه من الاشارات^(٢)، والدليل على ثبوت الكلام بهذا المفهوم، أنّ العاقل إذا أمر عبده بأمر وجد في نفسه اقتضاء الطّاعة منه وجداناً ضرورياً، ثمّ إنّّه يدلّ على ما يجده ببعض العبارات أو بضروب من الاشارات، أو برقوم مكتوبة^(٣).

ومنهم من ذهب إلى أنّ المراد بـ"كلام النّفس" الخواطر، بوصفها من جنس ما يُسمّع ويدرك^(٤).

وقال أبو الحسن: إنّ لفظ الكلام يقع على كلام النّفس، وعلى الكلام المؤلّف من الحروف بالاشتراك. وقال قوم يطلق على الأوّل بالحقيقة، وعلى الثّاني بالمجاز، وقال قوم: بالعكس من ذلك^(٥).

أمّا الغزاليّ فقد ميّز بين الكلام المنجز فعلاً (الملفوظ) وحديث النّفس (القابل للتلفّظ)، متّخذاً من القصد معياراً للتّمييز بينهما، فبعد أن أدرج جنس الخبر ضمن أقسام الكلام القائم بنفس المتكلّم، لاحظ أنّ العبارة ليست إلّا أصواتاً

١ - (نفسه: 279).

٢ - (تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، تأليف: الخواجة نصير الدّين الطّوسي: دار

الاضواء، بيروت، ط ثانية، 1985م: 170)

٣ - (نفسه).

٤ - (نفسه).

٥ - (نفسه: 171).

مقطعة تحكي صيغتها صيغة ما هو قائم في نفس المتكلم، لينتهي إلى تقرير أن هذا ليس خبراً لذاته، بل يصير خبراً بقصد القاصد إلى التعبير عما في نفسه^(١).

وبنفس المقياس عرف ابن حزم الكلام جملةً، فجعل القصد المؤشر المبدئي في نظام بلاغي تواصلية مما يجعل القصد مبدأً علامياً مطلقاً، أما الصوت الذي يدل بالقصد، فهو الكلام الذي يتخاطب به الناس فيما بينهم، ويتراسلون بالخطوط المعبرة عنه في كتبهم، لا يصال ما استقر في نفوسهم من عند بعضهم إلى بعض^(٢).

وذهب الكفوي إلى أن كلام النفس: كل ما يحصل في النفس من حيث يدل عليه بعبارة أو إشارة أو كتابة فهو كلام النفس؛ سواء كان علماً أو إرادة أو إزعاناً أو خبراً أو استخباراً أو غير ذلك. وليس كلام النفس نوعاً من المعاني مغيراً لما هو حاصل في النفس باتفاقهم^(٣).

-6-

وفي الرسالة العرشية أن وصفه تعالى بكونه متكلماً لا يرجع إلى ترديد العبارات، ولا أحاديث النفس والفكر المختلفة التي صارت العبارات دلائل عليها، بل يرجع إلى فيضان العلوم منه تعالى على (لوح) قلب النبي (ص) بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بـ «العقل الفعال» وعليه فكلامه تعالى، وفق هذا التصور، عبارة عن العلوم الحاصلة للنبي (ص).

والعلم لا تعدد فيه ولا تكثر، بل التعدد (في) حديث النفس والخيال والحس. فالنبي (ص) يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك، وقوة التخيل (تتلقى) تلك العلوم وتتصورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة، وتجد لوح الحس فارغاً فتبتقش تلك العبارات والصور فيه؛ فيسمع منها كلاماً منظوماً، ويرى شخصاً بشرياً (فذلك هو الوحي) فيتصور في نفسه الصافية صورة الملقى، والملقى، كما يتصور في المرأة المجلوة، صورة المقابل؛ فتارة يعبر عن ذلك المنتقش بعبارة العبرية،

¹ - (المستقصى من علم الأصول، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ط1: 1/55).

² - (ابن حزم التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأسئلة الفقهية، تحقيق:

إحسان عباس، بيروت، 1959م: 12).

³ - (الكليات: 742).

وتارةً بعبارة العرب، فالمصدر واحد، والمظهر متعدد، فذلك هو سماع كلام الملائكة ورؤيتها^(١) وكل ما عبر عنه بعبارة قد افترنت بنفس التصور فذلك هو آيات الكتاب.

وكل ما عبر عنه بعبارة نفسية فذلك هو إخبار النبوة، فلا يرجع هذا إلى خيال بذهن محسوس مشاهد؛ لأنّ الحس تارةً يتلقّى المحسوسات من الحواس الظاهرة، وتارةً يتلقّاها من المشاعر الباطنة، فنحن نرى الأشياء بواسطة الحس، والنبى (ص) يرى الأشياء بواسطة قواه الباطنة، ونحن نرى ثمّ نعلم، والنبى يعلم ثمّ يرى^(٢) وهكذا.

١ - (الكليات: 937).

٢ - (نفسه: 938. هذا وقد أوجز الكفوي موقف علماء الكلام عموماً من كلامه تعالى، وهل هو قديم أم حادث؟ فقال: "واعلم أنّهم لما رأوا أنّ ههنا قياسين متعارضين:

- أحدهما: أنّ كلامه تعالى صفة له، وكل ما هو صفة له، فهو قديم، فكلامه تعالى (إذن) قديم.
- وثانيهما: أنّ كلامه تعالى مؤلف من أجزاء مترتبة في الوجود، وكل ما هو كذلك فهو حادث، فكلامه تعالى (إذن) حادث. فافترق المسلمون أربع فرق؛ بعدد مقدمات القياسين السابقين: فرقتان منهم، وهم المعتزلة والكرامية، ذهبوا إلى حقيقة القياس الثاني، إلّا أنّ المعتزلة قدحوا في صغرى القياس الأول، والكرامية في كبراه. وفرقتان منهم، وهم الأشاعرة والحنابلة، ذهبوا إلى حقيقة القياس الأول، إلّا أنّ الحنابلة قدحوا في كبرى القياس الثاني، والأشاعرة قدحوا في صغرا (الكليات: 938). وقد علّق الكفوي على موقف هذه الفرق قائلاً: إذا علم ذلك فنقول: إنّ ما أداه الأنبياء إلى أمهم مما أخبر الله عنه، أو أمر به أو نهى عنه، إلى غير ذلك، هو (عبارة عن) أمور ثلاثة:

١. معان معلومة.

٢. وعبارات دالة عليها معلومة أيضاً.

٣. وصفة يتمكّن بها من التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات لإفهام المخاطبين، ولا شكّ في قدم هذه الصفة، وكذا في قدم صورة معلومية تلك المعاني والعبارات، بالنسبة إليه تعالى، فإنّ كان كلامه تعالى عبارة عن تلك الصفة، فلا شكّ في قدمه، وإن كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات، فلا شكّ أنّها، باعتبار معلوميته تعالى أيضاً قديمة، لكن لا يختصّ هذا القدم بها، بل يعمّها وسائر عبارات المخلوقين ومدلولاتها، لأنّها كلّها معلومة لله تعالى أزلاً وأبداً.

وعليه فما أثبتته المتكلمون (له تعالى) من الكلام النفسي، فإنّ كان عبارة عن تلك الصفة، فحكمه ظاهر، وإن كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات المعلومة، فلا شكّ أنّ قيامها به (تعالى) ليس إلّا باعتبار صور معلوميتها، وليس صفة برأسه، بل هو من جزئيات العلم، وأمّا المعلوم فسواء كان عبارات أو مدلولاتها ليس قائماً به سبحانه، فإنّ العبارات بوجودها الأصلي من مقولات الأعراض غير القارة، وأمّا مدلولاتها فبعضها من قبيل الذوات، وبعضها من قبيل الأعراض، فكيف يقوم به سبحانه؟ والحاصل أنّ كنه هذه الصفة وكذا سائر صفاته (تعالى) محجوب عن العقل كذاته تعالى، فليس لأحد أن يخوض في الكنه، بعد معرفة ما يجب لذاته وصفاته (الكليات:

الفصل الثاني

الكلام بوصفه تلفظاً

-1-

أمّا الاتجاه الثاني، فقد حدّد ماهية الكلام بـ «التلفّظ» أو «التكلّم» بالآخرى؛ التكلّم بما هو فعل أو فاعليّة ينجزها فاعلٌ هو: المتكلّم الحيّ، أو كلامه الحيّ، ويجسّد، في الآن نفسه، حضور المتكلّم الحيّ، أو حضور كلامه الحيّ.

1. 1. وهذا يقتضي أنّ الكلام/التلفّظ، في هذا المنظور، نوعان:

أ-نوع يتكلّمه المتكلّم الحيّ، وهو ما سنتناوله في هذا القسم من الدراسة.

ب-نوع يتكلّمه كلامه الحيّ، وهو ما سنتناوله في القسم الثاني من هذه الدراسة.

على أنّ الأصل في الكلام الذي يتكلّمه المتكلّم الحيّ عموماً، أنّه عبارة عن ثلاثة أنواع، لأنّه لا يخلو:

• إمّا أن يتكلّمه من (أفق) انفتاحه على عالم ما يتكلّم عنه (موضوع الكلام)، وبه (لغة الكلام)، وفيه (مقام الكلام وسياقه)، وله (مقصديّة الكلام والغاية النهائيّة منه)، وحضوره في حضرته.

• أو يتكلّمه من (أفق) انفلاقه دون عالم ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه، وتعالیه عليه.

• أو يتكلّمه من (أفق) سقوطه في عالم ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه، وتبعيته له.

ما يضعنا - في هذا السّاق - في مواجهة ثلاثة (آفاق) لتكلّم الكلام عموماً، ينتج عنها ثلاثة أشكالٍ من «نصوص الكلام» عموماً:

1. أفق انغلاق الذات المتكلّمة (انكفاء على الذات) دون عالم التكلّم، وينتج عنه نصّ الكينونة المتعالية.

2. وأفق انفتاح الذات المتكلّمة (بوصفه افق تخارج من الذات) على عالم التكلّم، في كليته وانفتاحه، وينتج عنه نصّ الكينونة المتفاعلة (الجدليّة).

3. وأفق سقوط الذات المتكلمة في عالم التكلم، وينتج عنه نصّ
البيئونة/السقوط.

على أنه يجب الإشارة هنا إلى أنه سيتمّ تناول أشكال هذه النصوص كلاً في
محور خاصّ في القسم الثاني من هذه الدراسة.

-2-

لذلك رأينا أصحاب هذا الاتجاه، يتفاوتون في نظرتهم لحدث التكلم/التلفظ
الصادر عن المتكلم الحي، بشكل عام، تفاوتاً أكد اختلاف مواقفهم منه، واختلاف
زوايا نظرهم إليه:

2. 1. فمن ناظر إليه من زاوية علاقته بالفاعل المتلفظ، وما يمثله من
خصوصية خاصة بهذا الفاعل، أي بوصفه، فعلاً خاصاً من أفعال الحي القادر، أو
بوصفه السمة المميزة للإنسان؛ إذ الإنسان - في هذا المنظور - هو وحده الكائن
القادر على التكلم، أو لنقل: إنه هو وحده الكائن الذي ينطوي على طاقة التكلم
التي لا تنفد، هذه الطاقة التي ليست، فقط إحدى طاقات الكائن البشريّ العديدة
الأخرى، بل هي الطاقة الوحيدة التي تحدّد الكائن البشريّ بوصفه كذلك⁽¹⁾، أي
بوصفه هذا الكائن الذي يقيم في الكلام، ولدى الكلام.

2. 1. 1. لذلك فالأصل في الكلام، وفق هذا المنظور، أنه إنما يمثّل الخصوصية
القصوى للكائن البشريّ؛ ليس فقط، لأنه يمثّل أسّ التفكير الذي يستقيم عليه عقله؛
إذ هو يعقل، فيدرك، فيتكلم أو يعبر، بل لأنّ حدّ الكائن البشريّ، ببعده اللغويّ، لا
يتنزّل بثقله المبدئيّ، إلّا في كونه مخالطاً للكون، وفاعلاً فيه فعله، والكلام هو، في
المحصلة النهائية، فعل الكائن المتكلم في الكون، وهو فعله، بالمعنى الحقيقيّ لكلمة فعل⁽²⁾
أو بالمعنى الذي للمصدر؛ لا للاسم بالوضع الأوّل⁽³⁾.

لذلك رأينا المنظرين اللغويين يؤكّدون ارتباط فاعلية الإنسان في الكلام بمدار
تنظيمه، ونسيج أبنيته، بل رأينا رواد النظر المجرد، يؤكّدون نفي الحال عن
الإنسان، بموجب الكلام، فالإنسان يكون مشتهياً، أو مريداً، أو قادراً، أو عالماً؛ لأنّ

¹ - (ينظر: هيدجر(مارتن): إنشاد المنادى، تلخيص وترجمة. بسام حجار، المركز الثقافي
العربي، ط 1، 1994م: 35).

² - ينظر في هذا: التفكير اللساني، مرجع سابق: 290).

ذلك ممّا يقتضيه اتّصافه بتلك الأوصاف، وهو ما لا يتأتّى في شأن الكلام. وممّا يدلّ على ذلك - حسب القاضي عبد الجبار^(١) - أنّ كلّ معنى أوجب للحيّ حالاً، صحّ أن يُعلّم الحيّ عليه، وإن لم يعلم ذلك المعنى. ولذلك يصحّ أن نعلمه قادراً، أو لا نعلم القدرة، ونعلمه عالماً، قبل أن نعلم العلم، وقد ثبت أنّنا لا نعلم المتكلّم متكلّماً، إلّا وقد عرفنا كلامه، كما لا نعلمه محرّكاً، وضارباً، إلّا بعد العلم بالحركة والضرب على جملة أو تفصيل.

2. 1. 2. لذلك وجدنا بعض الباحثين المعاصرين ينظرون إلى فعل التكلّم بوصفه مجرد نشاط إنسانيّ دالّ؛ خاصّ بالإنسان؛ وهذا انطلاقاً من أنّ الإنسان هو وحده الكائن الذي يتكلّم ويدلّ، وهو يتكلّم في كلّ مرّة لغةً خاصّة.

ومن هنا أيضاً وجدنا بنفيسست^(٢) يؤكّد أنّ اللّغة أو الكلام عموماً مشروطٌ بالقصدية، أو بالإرادة الواعية للإنسان؛ أي بالتّحيين اللّسانيّ لفكره، ما جعل هذا الباحث يميّز بين السّيميائيّ، بوصفه خاصيّة اللّغة (المستخدمة في عمليّة التكلّم أو الدّلالة)، وبين الدّلاليّ، بوصفه النّاتج عن نشاط المتكلّم (الفرد) الذي يستخدم اللّغة^(٣)؛ باعتبار أنّ العلامة السّيميائية توجد في ذاتها، وتؤسّس حقيقة اللّغة، وإن كانت لا تستوجب تطبيقات خاصّة.

ومن هنا رأينا هذا الباحث يربط بين الكلام والجملّة - بما هي نشاط إنسانيّ خاصّ - إذ هي (الجملّة) تعبير الدّلالة، ولا تكون إلّا خاصّة بمتكلّم خاصّ؛ فبالعلامة السّيميائية إذن، نصل إلى الحقيقة الباطنيّة للّغة. أمّا بالجملّة، فنظّل مرتبطتين بالأشياء خارج اللّغة.

ومن هنا يمكننا أن نعرّف الكلام، انطلاقاً من موقف بنفيسست السّابق، بأنّه في حدّه الأدنى، العبارة الدّالة، أو بأنّه: كلّ نشاط دالّ، ينهض به الإنسان، معبراً به، أو من خلاله، عن إرادته وقصده.

2. 1. 3. وإذا سلّمنا، وفقاً لهذا المنظور، أنّ الكلام عبارة عن حدث صادر-فقط- عن المتكلّم الحيّ، فهذا يعني أنّه: قد يأخذ من الإنسان المتكلّم شكل التكلّم. وقد يأخذ، شكل التّكليم. وقد يأخذ شكل المكالمّة. على أنّ الفرق بين حدث التكلّم

¹ - ينظر: المغني: 7/ 43، 44، نقلاً عن السابق: (290).

² - (الشّكل والمعنى في اللّغة، نوافذ، ع30، ديسمبر 2004م ص46).

³ - (نفسه).

والتَّكليم والمُكالمَة، أنَّها جميعاً، مأخوذة من الكلام، ومشتقة من مادته، لكن باعتبارات مختلفة؛ فالتكلم، باعتبار تعلُّق الكلام بالفاعل المتكلم، وكونه صفةً له، أو سمةً خاصَّةً من سمات كينونته، والتكليم، باعتبار تعلُّق الكلام بالمتكلم إليه، أو بمن يتوجَّه إليه الكلام (المخاطَّب) وخضوعه لبعض شروطه، أمَّا المُكالمَة، فحدث مُفاعلة، وهو ممَّا يتعلَّق بالمتكلم، والمتكلم إليه، في آن معاً، ما يعني أنَّه يتضمَّن الحوار بين طرفين متكافئين، وخضوع كلِّ طرف لشروط الطرف الآخر، لذلك فهو يعبر عن فنِّ المحادثة⁽¹⁾.

ثلاثة أشكال رئيسة إذن لتكلم الكائن الحي:

- شكل التكلم.

- وشكل التكليم.

- وشكل المُكالمَة.

2. 1. 4. على أنَّ الأصل في فعل التكلم، بشكل عام أنه:

أ - قد يكون فعلاً فيزيائياً من أفعال البدن (فعل نطق أو كتابة).

ب - وقد يكون فعلاً ميتافيزيقياً من أفعال الوعي أو التفكير (كلام داخلي، وهو ما سبق تناوله تحت مسمَّى «الكلام النفسي»، في مقابل ما سبق تناوله تحت مسمَّى «الكلام الحسي»، حيث الفكر في الحديث نفسه، في الكلمات المنطوقة، وفي الأوَّل تكون الكلمة جزءاً من عالم المتكلم اللغوي وأداة من الأدوات التي يستعين بها البدن في الاتصال بعالم الكلام.

2. 1. 4. على أنه يجب الإشارة هنا إلى أنَّ الأصل فيما يتكلَّمه المتكلم الحيَّ أنَّه لا يخلو؛ إمَّا أن يجريه مجرى الكلام السَّابق، وإمَّا ألاَّ يجريه مجرى الكلام السَّابق، فإن أجراه مجرى الكلام السَّابق، فهو كلام المحاكاة، وإن لم يجره مجرى الكلام السَّابق فهو كلام الإبداع والابتداع.

وما نغنيه بكلام المحاكاة هنا، محاكاة البنية اللفظية والدلالية، في نفس الوقت، فاستساخ الكلام هو ضرب من إحياء المقول وبعثه، ولا يكون إلاَّ بمحاكاة نظامه ونسقه التأليفي. فالحكاية، في نهاية المطاف، تقوم محورياً على انبعاث البنية اللسانية للخطاب، إذ لا تتكرَّر بنية من البنى اللغوية (المفوضية) إلاَّ تكرَّرت

¹ - (ينظر: الكليات: 756).

معها منظومتها الدلالية، بينما قد يعتمد الإنسان إلى سرد مضمون الدلالة دون أن يقتضي أثر بنيتها التركيبية فيكون قد حاكى الحدث دون أن يحكيه، نقول هذا انطلاقاً من القاضي عبد الجبار، حيث يقول: وقد يقال (عن شخص): إنه حاكٍ لكلام غيره متى أتى بمعنى كلامه، وإن لم يأت باللفظ على الوجه الذي أورده^(١).

-3-

- ومن ناظر إليه (فعل التَّكَلَّمَ/التَّلَفُّظ) من زاوية علاقته بالفاعل المتكلم، وطريقته الخاصة في بناء كلامه. فقد أشار صاحب المغني إلى طبيعة العلاقة بين المتكلم و(كلامه) خطابه؛ تبعاً لكونه واضحاً له، أو حاكياً إيّاه؛ ذلك أن ما وقعت عليه المواضعة من كلام وغيره ففاعله قد يأتي به على جهة الحكاية والاحتذاء، فلا يحتاج إلّا إلى العلم بكيفية المواضعة، وهو أن يكون عالماً بالحروف ونظمها على وجه تتألف به الكلمات وتتضم^(٢). فالحكاية- التي هي ترديد واستتساخ- غير عملية الابتداء الذي هو تصرفٌ وابتكارٌ، وبهذه الخصوصية يتفرد الكلام عن سائر الملكات الصناعية الأخرى^(٣).

ومن هنا رأينا عبد القاهر الجرجاني يشترط في الكلام عموماً، وفي الكلام الإبداعي أو الشعري خصوصاً، الاستخدام الخاص للغة الكلام عموماً، لذلك وجدناه يفرق بين المتكلم، وواضع اللغة، مؤكداً، في هذا السياق، أنه لا يكون متكلماً متكلماً حتى يستعمل أوضاع لغة على ما وضعت هي عليه^(٤)، وأن نسبة الكلام إلى متكلم بعينه، لا تصح، أو بالأحرى، لا تسوغ، إلّا أن يكون لذلك المنسوب إليه اختصاص به، من جهة ما، أو أن يكون قد أحدث في بنيته ونظمه تصرفاً ما؛ فتصرف فيه بعض التصرف؛ ذلك لأنه لما كان نظم الكلام - حسب عبد القاهر - هو تأليفه، وسبكه في قوالب النحويين، فإن فعل التكلم (بالنسبة إلى متكلم بعينه) هو بناء نظامه الكلي الخاص عند ذلك المتكلم، لذلك وجدنا الجرجاني يخلص إلى القول: «إن إضافة الكلام إلى متكلمه (قائله) ليست إضافة له، من حيث هو كَلِمٌ

¹ - (المغني: 7/ 204، نقلاً عن التفكير اللساني: 283).

² - (ينظر: نفسه: 7/ 203، نقلاً عن نفسه: 284).

³ - (نفسه).

⁴ - (ينظر: دلائل الإعجاز، مرجع سابق: 308).

وأوضاع لغة (معجمية) ولكن من حيث هو كَلَمٌ، توخّي فيها (المتكلم) النظم والتركيب (الخاص)، وهذا يقتضي توخّي معاني النحو في معاني الكلم^(١).

على أن عبد القاهر قد أخذ يوضح ذلك في موضع آخر، مؤكداً، في الوقت نفسه، أن ارتباط المتكلم بفعله الكلامي، في ميدان التعبير اللغوي، لا يمس المادة الخام (للكلام)؛ في وجودها، أو عدمها، وفي تماثلها، أو تباعدها، وإنما يمس ممارسة المادة الأولى (من جهة العمل والصناعة)^(٢)، وهذا يقتضي أن يلتحم المتكلم - خلال عملية التكلم - بعالم كلامه، حتى أنه لا يتصور أن تقتصر المعاني المدلول عليها بالجمل والمؤلفة في الكلام إلى دليل يدل عليها، خارج بنية الكلام ذاته، وهو ما يفسره الجرجاني، بكون العلم بمقاصد الناس، في محاوراتهم، هو من صنف المعرفة الاضطرارية^(٣) وليس من صنف المعرفة الاختيارية.

لذلك يمكن القول، انطلاقاً من عبد القاهر الجرجاني، إن من شأن فعل التكلم، أنه عبارة عن فعل تكلم خاص بمتكلم خاص، أو لنقل: إنه عبارة عن فعل لغوي خاص، ينجزه فاعل لغوي خاص، وهذا يقتضي أنه عبارة عن فعل إنتاج خاص للغة الكلام السائدة، في لحظة تاريخية بعينها، هي لحظة التكلم الراهنة.

-4-

4. 1. على أن باحثين آخرين معاصرين قد نظروا إلى فعل التكلم/التلفظ من زاوية علاقته بالعالم المتكلم عنه وفيه، أي باعتبار أنه عبارة عن فعل استحواذ وسيطرة على عالم الكلام (بأشياءه وأشخاصه وأوضاعه)؛ بدليل ما نلاحظه في الطقوس السحرية التي غالباً ما نلجأ فيها إلى لعبة التكلم (عن الأشياء أو حولها) للاستحواذ عليها، وفرض شروط سيطرتنا عليها؛ سعياً إلى تغييرها؛ بحسب معتقداتنا، وما نهوى أن تكون عليه، وهي (لعبة التكلم) تعدّ من أهمّ مميزاتنا، نحن البشر؛ إذ نحن حقاً، الكائنات الوحيدة التي تتكلم، وترمز، وتصرف بأقوالها الأشياء (عن أوجهها)، محاولة قلب الأوضاع، وتغيير الحقائق، فهي تهدم عوالم قديمة، لتبني من أنقاضها عوالم جديدة، ليس هذا فحسب، بل إنها - فضلاً عن

1 - (نفسه: 235).

2 - (نفسه).

3 - (نفسه: 271).

ذلك - تصرّف بالكلام القلوب وتستميلها (إنّ من البيان لسحراً)^(١).

لذلك فليس غريباً أن ينظر هؤلاء الباحثون إلى فعل التكلّم الإبداعيّ أو التخيليّ عموماً، بوصفه فعلاً فاعلاً في عالم التكلّم، نعيد خلاله تشكيل ذلك العالم، عبر إمكانات المخيلة؛ فإذا كان الكاهن أو السّاحر، قد استخدم طريقة التّعزيم، بما هو رقى وتعاويز، لطرد الأرواح الشريرة عن عالم الإنسان بواسطة الكلمات، فإنّ أحد الباحثين قد رأى أنّ ما يفعله المحلّل النفسيّ ليس سوى طرد الكوابيس (عن عالم المريض) عن طريق ألفاظ اللّغة نفسها أيضاً؛ فكلّهما إذن يلجأ إلى لعبة التكلّم لغرض العلاج، لذلك فالتّحليل (النفسيّ) وفق هذا المنظور، يتقاطع، هو أيضاً، مع التّعزيم؛ الجوهر واحد، وإن اختلفت طرائق المعالجة عند كلّ، فالمحلّل النفسيّ ساحر إذن، أو يمارس السّحر (بالكلمات)، لكن بطريقة أخرى مختلفة عن طريقة الكاهن أو السّاحر، إنّهُ ساحر يفكّك أحاديث المريض، ليرمّم الذات بعد انخلاعها، بينما الشّخص السّاحر، يرمّم أنقاض الأحداث بواسطة الأحاديث لبناء الذات^(٢).

-5-

5.1. على أنّ باحثين آخرين، يتقدّمهم سارتر، قد نظروا إلى فعل التكلّم/التلفّظ عموماً، بوصفه "لحظة خاصّة من لحظات الفعل الإنسانيّ في العالم، وأنّه لا معنى لهذا الفعل خارج ذلك النّطاق"^(٣). لذلك وجدنا سارتر يقرّر أنّ (الكلام) ليس مجردّ: "تسيم يجري لطيفاً على سطح الأشياء (التي نتكلّم عنها، وفيها)، ويمسّها مسّاً رقيقاً، دون أن ينالها بتغيير"^(٤). إنّهُ عبارة عن فعل "تسمية للأشياء (التي نتكلّم عنها، وفيها) وكلّ شيء يسمّيه الكلام لا يعود"^(٥) على وجه الدّقة ذاته أو هو هو، بل إنّهُ يفقد، بهذه التّسمية، هويّته (فطرته) الخاصّة التي كان عليها؛ فإذا سمّيت سلوكك إنساناً ما (مثلاً)، فقد أوحيت به نفسه إليه، فجعلته يرى نفسه (في

¹ ينظر: حرب (علي): لعبة المعنى، فصول في نقد الإنسان، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991م: 38).

² - (نفسه: 55، 56).

³ - (ينظر: ما الأدب؟ ترجمة: محمّد غنيمي هلال، دار العودة، بيروت 1984م: 12).

⁴ - (ينظر: نفسه).

⁵ - (نفسه).

الوقت ذاته الذي جعلتنا نراه نحن أيضاً)، وبما أنك (قد كشفت) هذا السلوك لنا نحن الآخرين، كما له، فهذا يعني أنك قد جعلته يدرك أنه قد غدا كائنًا مرثياً (منّا جميعاً) في اللحظة ذاتها التي غدا يرى فيها، هو نفسه، سلوكه ذاك، وأن ما كان ينحدر إلى عالم النسيان من حركات خفية، قد اكتسب، الآن-هنا، وجوداً فسيحاً، لا حدود له، وجوداً بات يعلمه الجميع، فوجدت تلك الحركات سبيلها إلى الموضوعية لدى العقول، وزاد بذلك سلطان امتدادها، واكتملت لها حياة جديدة (في وعي الأنا والآخر على السواء)، ما يحتّم على صاحب ذلك السلوك المتكشّف في الكلام، أن يغيّر موقفه (دوماً)، وأن يختار: بين أن يستمرّ على ما هو عليه؛ عن عناد ووعي كامل، أو أن يتخلّى عن ذلك السلوك، وهذا يقتضي أن المتكلّم الحيّ، يستطيع، خلال فعل التكلّم الخاصّ الذي ينجز-حسب سارتر^(١)- أن يكشف عن (حقيقة) المواقف الإنسانية (التي يتبنّى تغييرها) وأن ينفذ إلى كلّ جوانبها، فيجلوها أمام الأعين، وعند ذاك، يكون قد أصبح صاحب الكلمة الفصل فيها^(٢).

وبهذا يكون الكائن المتكلّم كلامَ كتابة (الكاتب الملتزم) - كما يقول سارتر - قد سلك في تغيير العالم، طريقاً غير مباشر، هو طريق الكتابة الالتزامية التي يكشف، خلالها الكاتب عن العالم الذي يطمع في تغييره، وهذا انطلاقاً من أن المتكلّم (الكاتب) الملتزم، يدرك - كما يقول سارتر^(٣) - أن فعل التكلّم (الكتابي) هو فعل كشف عن العالم الذي يطمع في تغييره، ويدرك، في الوقت نفسه، أن فعل الكشف عن العالم يتضمّن عملية تغييره، أو هو بالأحرى، الطريق إلى تغييره.

5. 2. وهنا يمكننا أن ندرك السرّ الذي جعل رموز النظام الإمامي المتوكليّ-الذي ظلّ جاثماً على صدر الشعب اليمنيّ حتى قيام ثورة 26 سبتمبر 1962م- يرفضون فكرة التجديد، أو فكرة التكلّم - شعراً أو نثراً - بالجديد (وهي الفكرة التي كان قد تبنّاها أحرار اليمن، وفي طليعتهم الشّاعر الشهيد محمد محمود الزبيري) حتى ولو جاء ذلك في صورة شعر، يمدح تلك الرموز ويمجّدها، كما كان قد صرّح بذلك الزبيري نفسه، حين قال مؤكّداً هذه الحقيقة المرة^(٤): «لقد كان

¹ - (نفسه: 18).

² (نفسه).

³ (نفسه).

⁴ - ثورة الشّع: ديوان الزبيريّ، دار العودة، بيروت، ط أولى 1987م: 95.

هؤلاء الحكّام يكرهون النّور، ويرفضون التّجديد، حتى ولو جاء في صورة شعر يمدحهم ويمجّدهم، ويتغنّى بآمال الشّعب فيهم».

وفي كلام الزّيري هذا ما يؤكّد حقيقة أنّ هؤلاء الحكّام إنّما كانوا يرفضون التّجديد في الخطاب الموجّه إليهم أو الدّائر حولهم، لعلمهم أنّ التّجديد، في الخطاب الموجّه إليهم، يقتضي، بالضرورة، تجديداً في عقولهم، أو على الأقلّ، في الصّورة المخيّلة لهم في وعي الجماهير اليمنيّة، وهذا يقتضي أو يتطلّب، التّجديد في صورتهم الواقعيّة التي عهدهم عليها الشّعب، والتّجديد في صورتهم الواقعيّة، يتطلّب تجديداً في سياساتهم، وطرائق تعاملهم مع جماهير الشّعب الخاضعة لشروط سلطتهم المطلقة، وهذا ما لا يقبل به هؤلاء الحكّام الرّموز، كما يتطلّب، فضلاً عن ذلك، تجديداً في المخاطب به (في لغة الخطاب التي تعودوا أن يخاطبوا بها من لدن جماهير الشّعب)، وتجديداً في المخاطب فيه، أي في سياق التّخاطب القائم حينذاك). وهذا يتطلّب تجديداً في شبكة العلاقات التي كانت قائمة حينذاك بين أطراف العمل السّياسي في اليمن؛ رعاة ورعيّة. وهذا ما ظلّ يرفضه رموز ذلك النّظام جملةً وتفصيلاً؛ لأنّ فيه تقويضاً لكلّ ما كانوا قد بنوه طوال قرون، وتخلياً عن كلّ ما كانوا قد أسسوا له، أو رسّخوه في وعي الجماهير اليمنيّة الجاهلة، من أفكار وتصورات، تقدّسهم وتجعلهم الوساطة بين الخلق والخالق، أو بين الأرض والسّماء.

وبما أنّ الأصل في فعل التكلّم (الكتابي) الملتمز، أنّه عبارة عن فعل فاعل في العالم؛ موضوع التكلّم، فهذا ما جعل المتكلّم الكاتب الالتزاميّ يتخلّى أخيراً - كما يقول سارتر - عن ذلك الحلم المتعذّر التحقيق، والمتمثّل في رسم صورة للمجتمع، أو للحالة الإنسانيّة، دون تحييز فيها، وهذا انطلاقاً من وعيه الذي أخذ يترسّخ، يوماً بعد يوم، أنّ الإنسان هو وحده الكائن الذي لا يكفّ عن تغيير العالم (عبر إمكانات اللّغة التي يتكلّمها) أو هو الكائن الذي لا يكون بمقدوره الاحتفاظ، إزاء موجود ما، بالحيدة، حتى الله (جلّ في علامه)، فإنّه قد بدا، في عين بعض المتصوّفة، ذا وضع خاصّ في علاقته بالإنسان.

وهذا يقتضي أنّ الإنسان هو وحده الكائن الذي لا يمكن أن يرى حالة (من حالات الوجود) دون أن يغيّرها، إنّّه الكائن الوحيد الذي يخترق بنظرته (عالم الوجود) ويسجّل، أو يهدم ويبني، أو يصوّر وينشئ، إنّّه يفعل بنظرته فعل الأبدية في تمثيل الأشياء، وردّها إلى حالتها هي (أي إلى حالة الأبدية)⁽¹⁾.

¹ - (ينظر: سارتر: ما الأدب 18s).

2. 5. على أن ثمة باحثين آخرين، في طليعتهم ميشيل فوكو، قد نظروا إلى فعل التكلّم بوصفه، في آن واحد، (فعل تمثيل العالم) بإشارات معيّنة، وإعطاء هذه الإشارات تركيباً موجّهاً، بواسطة فعل الكون^(١). وبما أن فعل الكون - في منظور فوكو - هو فعل الإسناد (اللّغوي)، فهذا ما جعل من هذا الفعل دعامةً وشكّل جميع المحمولات، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ فعل الكون/الإسناد موجود في جميع العبارات والقضايا؛ لأنّه لا يمكن القول: إنّ شيئاً ما، هو على هذا النحو، دون أن نقول عنه، مع ذلك، إنّّه موجود، ولكن كلمة (موجود) هذه (المقدرة بالضمير هو) الموجودة في جميع قضايا (التّفكير) هي دائماً، جزء من المحمول. إنّها، على الدوام، بداية المحمول وأساسه، وهي الصّفة العامّة المشتركة^(٢).

ومن هنا رأينا أنّ جميع أدوات الرّبط (اللّغويّ) في الكلام قد مثّلت - في هذا الوعي - الطّريقة التي بها تتّصل الأشياء فيما بينها، وتتمفصل في تمثيلات (لها)^(٣).

ومن هنا يمكن القول، انطلاقاً مما سبق: إنّ تكلّم الأشياء أو كتابتها، ليس مجرد قول لها أو عنها، أو مجرد تعبير عن الذات القائلة، أو مجرد لعب مع اللّغة، ولكنّه السّير نحو الفصل السيّد الحرّ للتّسمية؛ إنّّه الذّهاب عبر اللّغة، حتى المكان، حيث تتربط الأشياء والكلمات، في جوهرها المشترك، أو حيث الموضع الذي يسمح بإعطائها اسماً، وهو الاسم الذي ما إن نعلن (عنه في كلامنا) حتى تكون اللّغة التي قادت إليه، أو التي اجتزناها لنصل إليه، تتلاشى فيه وتختفي^(٤).

أمّا من وجهة نظر براغماتيّة^(٥)، فقد تمّ النّظر إلى "التكلّم/التلفّظ" من زاوية علاقته بالمتكلّم إليه (المخاطّب)؛ باعتبار أنّنا حين نتكلّم فإنّ ذلك لا يعني أنّنا

¹ - (الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م: 97).

² - (نفسه).

³ - (نفسه).

⁴ - (نفسه: 113).

⁵ - والبراغماتيّة في أشهر تعريف لها هي "دراسة العلاقات القائمة بين العلامات ومستخدميها".

نتبادل، مع محادثينا، صنوفَ المعلومات، بل يعني أننا، فضلاً عن ذلك، نتجزّ فعلاً؛ تحكمه قواعد مضبوطة، وتكون غايته: تغيير وضع المتلقي، وتعديل نظام أفكاره، فضلاً عن سلوكه.

وهذا يقتضي أن فهم ملفوظ ما يتوقّف، بالإضافة إلى تحديد ما يحتويه من معلومات، على تحديد غايته البراغماتية، أي على تحديد دلالاته، وقوّته اللاقوليّتين^(١). يدل على ذلك أنّك ترى للجملة، من جهة أولى، بعداً دلاليّاً، هو مجمل المحتوى الإخباري الذي تتضمنه أو تقيده، وترى لها، من جهة ثانية، بعداً براغماتياً، هو هدف الكلام، وقوّته اللاقوليّة؛ فقولك لمحدثك، على سبيل المثال: «الطقس جميل هذا اليوم» له محتوى دلاليّ؛ يتمثّل في: جمال الطقس اليوم، مقابل ردايته بالأمس. وله، في الوقت نفسه، هدف براغماتيّ^(٢) يتمثّل في قولك: إذن لنخرج إلى النزهة، أو لنستأنف ما كنّا قد بدأناه بالأمس من عمل، أو: أين وعدك إيّاي بالخروج إلى النزهة، إذا تحسّنت أحوال الطقس؟ إلى غير ذلك، من الإفادات اللاقوليّة التي يقتضيها وضع المتحدّثين التلقّي، وهو ما يعني أنّ بعد الكلام البراغماتيّ مرتبط جوهريّاً بمقام التكلّم، إذ هو الذي يحدّد أهداف الكلام، وغايته اللاقوليّة^(٣).

-8-

على أنّ ثمة باحثين آخرين قد نظروا إلى الكلام من زاوية علاقته بالعالم المتكلّم عنه، وأنّه عبارة عن حدث تمثيل لذلك العالم، أو حدث تعبير (صوتيّ أو كتابيّ) عن موقفنا منه؛ أي بوصفه:

8. 1. حدث إبانة وإفصاح عمّا في ضمير المتكلّم (الحيّ) من الاعتقادات والإرادات. ومن هنا جاء في تعريف الكلام بأنّه: «كلّ ما ينافي الخرس والسكوت»^(٤). أو بوصفه حدث إخبار ونقل لمعنى جاهز من ذهن المتكلّم، إلى ذهن المخاطب، لذلك فالكلام، بهذا المعنى، يتطابق مع معنى الحديث^(٥). أو بوصفه حدث تصوّيت؛ ملفوظ للفكرة، بواسطة أعضاء النطق^(٦).

1 - (نقلا عن نفسه).

2 - (نفسه).

3 - (نفسه: 234).

4 - (الكليّات: 757).

5 - (معجم مصطلحات الأدب، مجدي وهبه: 115).

6 - (ينظر: إنشاد المنادي، مرجع سابق: 9، 10).

8. 2. على أن ثمة من نظر إلى التكلّم بوصفه عملية «تخريج» لما يعتمل في نفس المتكلّم، أو بوصفه حدث «تلفيظ»؛ نطق وتصويت، فلكي تتكلّم، يجب أن تتلفّظ، أن تصوّت؛ لأنك إذا تلفّظت، فقد لفّظت؛ أي فقد أخرجت إلى الوجود ما كان يعتمل في داخلك (نفسك)، يجب عليك أن تصوّت، أن تتنطق بأصوات اللّغة (حروفها أو فونيماتها)؛ لأنّ من شأن نطقنا بأصوات اللّغة، أنّه يظهر ويبين نبرات أصواتنا الخاصة التي تظهر وتبين، بدورها، ما يعتمل في نفوسنا التي تظهر، بدورها، الأشياء التي ما تنفك تمارس ضغطاً علينا من داخلنا. وهذا انطلاقاً من أرسطو الذي تحدّث، في معرض تفسيره لفعل الكلام والكتابة، عمّا يسمّيه «الإبانة» أو «الإظهار» موضّحاً، في هذا السياق، أنّ ما يظهره الإنسان إلى العيان، خلال فعل التكلّم، إنّما هي البنية (الكلاسيكيّة) التي يظلّ فيها الكلام، بما هو تكلّم في كمنه، فالحروف تُظهر نبرات الصّوت الإنساني (النّاطق)، ونبرات الصّوت الإنساني (النّاطق) تظهر ما يعتمل في نفس (الإنسان النّاطق) التي تظهر، بدورها، الأشياء التي تصيبها (في الصّميم)⁽¹⁾.

-9-

على أن من شأن فعل التكلّم - فيما يرى هيدجر⁽²⁾ - أنّه ليس مجرد عملية «تخريج» لما يعتمل في نفس الكائن المتكلّم، ولا هو مجرد «تمثيل» للفكرة بالصّوت؛ لأنّه ليس مجرد تعبير؛ مسموع أو مكتوب عمّا ينبغي توصيله إلى الآخرين؛ تصريحاً أو تلميحاً، بل هو، في نفس الوقت «إصغاء». وهذا يقتضي أنّ الكلام، في أساس ماهيته إظهار وحجب، في آن معاً؛ فهو ليس، فقط عملية كشف و(إظهار)، بل هو أيضاً عملية حجب وإخفاء؛ إنّهُ عملية كليّة مركّبة، أي عبارة عن عملية تصويت/إظهار، وصمت/حجب، وهذا إنّما يرجع - حسب هيدجر⁽³⁾ - إلى طبيعة الوعي الإنساني المتكلّم، وأنّه لا يكون وعياً بكلّ شيء، في نفس الوقت، فالأصل في الوعي البشري (المتكلّم) أنّه وعي بشيء ما محدّد، والوعي بشيء ما محدّد، يمنع أن يكون وعياً بغيره. وهذا يقتضي أنّ ثمة شيئاً ما، يبقى في حالة التّخفي أو

¹ - (ينظر: إنشاد المنادى: 38).

² - (ينظر: في ماهية اللّغة وفلسفة التّأويل، د. سعيد توفيق، المؤسسة الجامعية (مجد) بيروت،

ط 1، 2002م: 38).

³ - (نفسه: 35).

الكمون في المجال المفتوح للوعي البشري (المتكلم)، بينما يبقى خارج المجال مختفياً أو محتجباً، ولذلك فإنّ انفتاح مجال الوعي (المتكلم) الذي يحدث فيه التكتشف والخفاء، هو الشرط الميتافيزيقي المسبق لحدوث الحقيقة.

ومن هنا وجدنا هيدجر ينفي أيضاً، أن يكون الكلام مجرد تمثيل أو تعبير، أو مجرد نشاط يقوم به الإنسان، لتحقيق أغراض نفعية معينة؛ تقع خارج ذاته، ويرى أنّ الكلام، في أساس ماهيته متكلم، ومن هنا أيضاً وجدناه يكتف البحث في الكيفية التي بها يتكلم الكلام، وبخاصة الكلام الشعري (كلام القصيدة)، أي أنّه قد أخذ يكرس جهده في البحث عن حقيقة الكلام في الكلام ذاته (أعني في الكلام الذي تتكلمه القصيدة، أو الذي يتكلمه كلامها في حضوره العيني المباشر) رافضاً، في الوقت عينه، البحث عن حقيقة الكلام فيما نحن المتكلمين عموماً، وبغض النظر عن هويّتنا، ومن نكون. ومن هنا، رأينا هيدجر يحدد ماهية التكلم في كلام القصيدة، بكونه نداءً وتسمية؛ أي بكونه فعل نداء للأشياء المتكلم عنها، بأن تجيء إلى العالم، وللعالم بأن يجيء إلى الأشياء، فإن تسمي الأشياء معناه، أن تناديهما بالاسم، وأن تناديهما بالاسم، فهذا معناه أن تخاطبها، أن تدعوها بالاسم، وهذا يقتضي أن تجعل مناداك (منها) أقرب إليك، لا بمعنى أن تجعله حاضراً في دائرة الحاضر وطمأنينته - كما يقول هيدجر⁽¹⁾ - بل بمعنى أن تستدعي حضوره، أو أن تدعوه، كي يحضر، وأن تدعوه كي يحضر، فهذا معناه، أنّه لا يزال غير حاضر، من جهة، أو أنّه لا يزال في حالة الغياب، أو في موقع البعد، وأنك، من ثمّ، قد صرت تحاول أن تتزعه من موطن البعد (كي يصبح في موضع القرب)، وهذا يقتضي أن النداء الذي نطلقه - خلال فعل التكلم - لا يزال ينادي في ذاته، أو أنّه لا يزال يراوح بين الذهاب إلى المنادي، والعودة منه إلينا نحن الذين نطلق صوت النداء، فهو بمثابة دعوة مفتوحة للقدوم والانصراف، أو للحضور والغياب، في الوقت نفسه⁽²⁾.

لذلك فمن شأن حضور الأشياء التي تنادي في الكلام، أو خلال فعل التكلم، أنّه يختلف عن حضورها المائل خارج عالم الكلام/النداء (في عالم الغرفة مثلاً)؛ من حيث إنّ حضورها في عالم الكلام الذي يناديها ويسمّي، يعدّ أقوى وأقوى من حضورها المائل لأبصارنا خارج عالم الكلام/النداء، وذلك من جهة أنّ في النداء

¹ - ينظر: إنشاد المنادي: 15.

² - (نفسه: 16).

نفسه موضعاً ليس أقلّ عرضةً لأنّ يكون هو نفسه منادى، إنّهُ موضع قدوم الأشياء، كأنّهُ حضور يقيم في قلب الغياب، كما يقول هيدجر^(١).

-10-

ومن هنا يصبح الكلام (وبخاصّة الكلام الشعريّ) الذي أسّس له هيدجر، بمثابة ممارسة كيانية، أو بمثابة "تأسيس للوجود باللغة"؛ فباللغة يظهر الكائن المتكلّم ما هو، وبها يتأسّس وجوده ووجود الأشياء. إنّهُ (الكلام) شكل وجود الكائن المتكلّم باللغة، قبل أن يكون شكل تواصل، أو لنقل، إنّ اللغة، بتعبير آخر نقتبسه من أدونيس^(٢): "لم تكن - بالنسبة للإنسان - الشكّل الأساس لتواصله، إلّا لأنّها كانت الشكّل المبيّن لوجوده" لذلك فالمتكلّم الشاعراً مثلاً، لا يكتب عن الشّيء، وإنّما يكتب الشّيء نفسه، إذن فاللغة ليست للإنسان، لكي يقول ما هو واقع وحسب، وإلّا تساوت غيرها من الأدوات، وإنّما هي أيضاً، وقبل ذلك، لكي يقول الوجود؛ كينونةً وصيرورةً^(٣).

ومن هنا أيضاً كانت لغة الكلام، عند هيدجر، هي التي تتكلّم الوجود، وليس الإنسان هو الذي يتكلّم الوجود. وهذا يقتضي أنّ اللغة هي التي تتكلّم الإنسان، أو من خلاله، وليس الإنسان هو الذي يتكلّم اللغة، أو من خلالها. ما جعل علاقة المتكلّم بالكلام، أو بلغة التكلّم، في هذا الوعي، علاقةً إنّيّةً متراهنّةً، أو متزامنةً مع لحظة الانجاز على خطّ الزّمن الفيزيائي^(٤).

وعليه فقولنا عن الإنسان - مثلاً - إنّهُ كائن متكلّم، يتضمّن معنى قولنا عن الإنسان: إنّهُ كائن كينونته في فعل التكلّم/الانجاز في حضوره العينيّ المباشر، أي في عالم الكلام الذي يتكلّم الآن هنا. وهذا يقتضي أنّ الإنسان كائن ينطوي على طاقة التكلّم التي لا تنفد، بوصفها طاقة توليد وتفريد في آن معاً، لذلك فهو - في كلّ لحظة - يفرغ تلك الطّاقة، بطريقة مختلفة، يثبت من خلالها، تفردّه واختلافه عن كلّ كائن متكلّم آخر، وهذا معناه أنّ الإنسان كائن كينونته كائنّة في فعل التكلّم الخاص؛ أي متحقّقة الوجود، في عالم الكلام الخاصّ.

¹ - (نفسه: 14).

² - (أدونيس: سياسة الشعر، دار الآداب بيروت، ط1، 1985م: 79، 80).

³ - (ينظر: نفسه: 80).

⁴ - (ينظر: التفكير اللّسانيّ في الحضارة العربيّة: 281).

وهذا يقتضي أن من سمات الكينونة الإنسانية المتكلمة عموماً: إنها - بالمقابل، وفي الوقت نفسه - كينونة صامتة، فمن يتكلم، لا بد أن يصمت، أو لنقل: إن من تنهض فيه إمكانات التكلم، لا بد أن تنهض فيه إمكانات الصمت، والتوقف عن الكلام، أو إمكانات الصمت؛ إصغاء لكلامه وللکلام الذي يتلقى عن الآخر، وهذا يقتضي أن الإنسان هو وحده الكائن الذي ينطوي على خاصيتي التكلم والإصغاء، في آن معا، لذلك فنحن عندما نقول عن شخص ما: إنه صامت، فإننا لا نعني بذلك - حسب جادامير^(١) - أنه ليس لديه شيء ما يقوله، بل نعني عكس ذلك تماماً؛ إذ الصمت في حقيقته نوع من الكلام. وفي اللغة الألمانية نجد أن كلمة stumm (صامت) لها صلة وثيقة بكلمة stammen (يتلثم أو يتمتم).

ومن المؤكد أن حيرة المتمتم، لا تكمن في أنه لا يكون لديه شيء ما يقوله، بل تكمن في أنه، خلافاً لذلك، يريد أن يقول الكثير جداً، في وقت واحد، ولا يكون بمقدوره الحصول على الكلمات التي تسعفه في التعبير عن تلك الثروة الضاغطة من الأشياء التي تدور في ذهنه^(٢).

وعلى النحو نفسه، فإننا عندما نقول عن شخص ما: إنه أبكم، أو خيم عليه الصمت، فإننا نقصد، ببساطة، أنه كف عن الكلام^(٣). وعندما نحتار في أن نجد الكلمات المعبرة، على هذا النحو، فإن ما نريد أن نقوله، يكون، بالفعل، قد أصبح قريباً منا، على نحو خاص؛ باعتباره شيئاً ما يكون علينا أن نبحث عن كلمات جديدة (مناسبة) لتعبّر عنه^(٤).

وهذا يقتضي أن ماهية الكلام، كما هي ماهية الإنسان، لا توجد، أو بالأحرى لا تتحقق فقط، في (الما) يقال، لأن - هنا، بل تتحقق أيضاً في (الما) لا يقال، أو الذي لا يزال في حالة تحجب؛ لسبب ما أو آخر.

على أنه ينبغي القول - تبعاً لهيدجر^(٥) - إن الأصل في الكائن الإنساني، أنه

¹ - (في ماهية اللغة وفلسفة التأويل: 33).

² - (نفسه).

³ - (نفسه).

⁴ - (نفسه).

⁵ - (ينظر: إنشاد المنادي، مرجع سابق: 29).

إنما يصغي لقول المقال الذي (من شأنه أن) يحرر نمط الوجود الإنساني في خصوصيته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن من يتكلم الآن - هنا، لا بد أنه يتكلم عن أشياء ويسكت عن أشياء أخرى، وما يتكلم عنه الآن - هنا، قد يكون هو نفسه الذي تكلمه قبل الآن - هناك، وقد لا يكون، بل الأصل ألا يكون هو، بل غيره، وهو ما يدفعنا إلى التسليم بحقيقة أولية مفادها: أنه لا يمكن لكلام الكائن المتكلم، أن يكون كلاماً متكلاً كل شيء، في وقت واحد؛ فالأصل فيمن يتكلم إلينا - نحن الذين نكلمه: نصغي إليه ونحاوره - أنه سيتكلم عن بعض الأشياء التي تعيننا، وتعينه، وسيسكت عن بعض الأشياء التي لا تعيننا، ولا تعنيه، على الأقل الآن - هنا، في لحظة مكالمته، أو تعاطي الكلام معه، ولا يمكن أن يتكلم إلينا، عن كل شيء، وفي كل وقت.

وهذا يقتضي القول: إن من سمات الكينونة المتكلمة عموماً: أنها إنما تتكلم الكلام الذي به تكون كائنة (متحققة الوجود) في كوننا الخاص أو العام، أي في كوننا الداخلي الخاص، أو في كوننا الخارجي العام، أعني أنها إنما تتكلم الكلام الذي به تكون متحققة الوجود/الحضور في زمان-مكان مكالمتنا لكلامها، وهذا يقتضي أنها تتكلم الكلام الذي به تفرض حضورها الخاص في كوننا الخاص؛ نحن الذين نكلمها. وما نعنيه بكوننا الخاص، ما أطلقنا عليه في موضع لاحق كون الأكوان الذي به نكون نحن، ويكون، في الوقت نفسه، من (أو ما) نكلمه؛ ما (أو من) نصغي إليه ونحاوره. والكلام الذي تتكلمه الكينونة المتكلمة (أكانت إنسانية أم نصية) وبه تكون كائنة في كوننا الخاص، بالمعنى المحدد آنفاً، هو الكلام الذي يعيننا ويعنيها، أو الذي يستجيب لحاجتنا وحاجتها، في الوقت نفسه، أو لنقل: إنه الكلام الذي يفرض حضورنا جميعاً؛ كلاً في حضرة الآخر، ويفتح هويتنا بعضنا على بعض، بحيث نصير في حال من الصيرورة والجدل، وهذا يقتضي أنه الكلام القادر على مكالمتنا كلنا كالمناه (أصغينا إليه وحاورناه) أو لنقل: إنه الكلام القادر على تلبية حاجتنا، وإشباع رغباتنا، في كل مرة نصغي إليه ونحاوره.

-12-

وهذا يقتضي القول: إن من سمات الكينونة الإنسانية المتكلمة، فضلاً عما سبق: إنها بالضرورة، كينونة كلية ديناميّة مفتوحة؛ زمنياً ومكانياً؛ فهي كينونة متحوّلة بصورة مستمرة، إنها تتكلم تفردها واختلافها، في كل مرة، وهذا يعني أنها فاعلة في الكلام الذي تتكلمه (فعلها في ذاتها، وفيما هي متكلمة فيه، وفيما هي

متكلمةً به، وفيما هي متكلمةً له أو لأجله، وفيما (أو من) هي متكلمةً إليه) ومنفعلةً به، صائرةً فيه، ومصيرةً له، منتجةً له، وناتجةً عنه، في آنٍ معاً.

لذلك فلا غرابة إذن أن يعرف الإنسان بأنه، قبل كل شيء، كائنٌ ناطقٌ أو متكلمٌ، وأنه لا وجود له إلا في عالم التكلم: نطقاً أو كتابةً. ما يعني أن الإنسان يظل كائناً غير كائن⁽¹⁾ أو بالأحرى، غير متمكّن، حتى يتكلم، فإذا ما تكلم، كان، أي تحققت كينونته، على هذا النحو أو ذاك، في هذا الكون أو ذاك، بهذا القدر أو ذاك.

-13-

وهو ما يسمح لنا بالقول - تبعاً لذلك - إن الإنسان، في أساس ماهيته، كلامٌ متكلمٌ باستمرار، وليس هو مجرد شكل مميز، أو مجرد تكوين جسدي، له خصوصيته واستقلاليته. إنه هذا الكائن الذي يكون في عالم الكلام، ويكون داخل هذا العالم الذي ينتمي إليه بكلّ جوارحه، تمثيلات يعيش بفضلها، ويمتلك من خلال تلك القدرة الغريبة على تمثّل الحياة بالذات⁽²⁾. لذلك فهو بوصفه هذا الكائن الناطق الذي من داخل اللغة التي تحيط به ويتمثّل، حين ينطق، معاني الكلمات في العبارات التي يتلفّظ بها، وينتهي في آخر المطاف إلى تشكيل تمثيل للغة ذاتها⁽³⁾.

فبالكلام إذن يظهر الكائن المتكلم ما هو (ماهيته)، وبه أو من خلاله، يؤسّس ماهيته.

-14-

غير أن السؤال الذي علينا طرحه في هذا السياق:
لكن ما المراد بالكلام الذي هذا شأنه، أو الذي يؤسّس لماهية الإنسان المتكلم؟ وهل كلّ كلام يتكلمه الإنسان يعدّ داخلياً في أساس ماهيته؟
وهنا يمكن القول: إن الكلام الداخلي في أساس الماهية الإنسانية، أو المؤسّس لماهية الإنسان المتكلم عموماً، ليس هو الكلام بمفهومه العام أو الشائع، أي الكلام

¹ - بمعنى كائن مصمت، ولا أقول: كائن صامت؛ لأن الصمت - كما سبقت الإشارة - ضرب آخر من الكلام.

² - (ينظر: الكلمات والأشياء، مرجع سابق: 289).

³ - (نفسه: 290).

بوصفه عملية نطق أو تصويت، أو بوصفه عملية تمثيل لما هو ممثّل، أو عملية تعبير مسموع أو مكتوب؛ منطوق أو مقروء، عمّا هو معبر عنه، أو عمّا ينبغي تمثيله، أو التعبير عنه للآخرين عموماً، وإيصاله إليهم؛ إيحاءً أو تصريحاً، بل هو الكلام الخاص المتكلّم خصوصية الإنسان المتكلّم ذاته، والكلام المتكلّم خصوصية الإنسان المتكلّم، هو الكلام الذي من شأنه أنّه يتكلّم حضور الكائن المتكلّم في كلية الكون، والكلام الذي يتكلّم حضور الكائن المتكلّم في كلية الكون، هو - كما سبقت الإشارة - الكلام الذي يجسّد حضور الكائن المتكلّم في حضرة "كون الأكوان".

ويبقى السؤال:

لكن ماذا نعني بالكون هنا؟ و«بكون الأكوان»؟ وكيف يتحقّق للكائن المتكلّم الحضور في حضرة «كون الأكوان» هذا؟

-15-

الكيونة المتكلّمة والكلام

الكون في الوعي العرفاني، حجاب الكيونة وشرطها، في آن معاً، لذلك فهو (الكون) ما يرفضه الكائن العارف، ويسعى دوماً، إلى تجاوز وضعه الأنطولوجي في إطاره. ويتجلّى هذا الموقف العرفاني من الكون، بهذا المفهوم أوضح ما يتجلّى، في موقف كثير من العرفانيين أبرزهم:

15. 1. أبو حيان التّوحيديّ الذي ما انفكّ يكابد هذه المهمة الصّعبة، ويعمل بكلّ طاقاته الممكنة على الإفلات من قبضة ما أسماه بـ «الكون» وتجاوز وضعه الأنطولوجي في إطاره، محذراً في خطابه من مغبة السّقوط فيه، ومحرّضاً، في الوقت نفسه، على ضرورة تجاوزه، فقال في إشاراته الإلهية؛ موجّهاً خطابه إلى ذاته، أو إلى أحد مريديه السّالّكين الذين يحرص على هدايتهم⁽¹⁾: «وأيّاك وملابسة الكون، فإنّها تؤدّيك إلى الفرقة والبين».

ويقول في موضع آخر⁽²⁾: «إذا سما بك العزّ إلى علياء التّوحيد، فتقدّس، قبل

¹ - (الإشارات الإلهية، تحقيق وتقديم، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت، دار القلم، بيروت، ط أولى، 1981م: 259).

² - (نفسه).

ذلك، من كلِّ ما له رَسْمٌ في الكون، وأثرٌ في الحسِّ، وبيانٌ في العيان». ويقول أيضاً؛ محدداً طريق السَّعادة: «فالسَّعيد من لبس الأعيان بحقائقها، وعَرِيَ عن الأكوان وعلائقها»^(١).

فنحن نلاحظ أنَّ التَّوحيديَّ، قد حذَّر مخاطبه في خطاب المقولة الأولى، من ملابس الكون؛ لأنَّ من شأن ملابس الكون، في وعيه العرفانيِّ، أنَّها تؤدي بالعارف إلى الفرقة (فرقته عن محبوبه الأوَّل، أو عن ذاته، أو عن عالمه المثال الذي به يكون ذاته، أو يكون هو هو) والبيِّن (بمعنى الانفصال عن الذات، أو عما به يكون ذاته، أو يكون هو هو، ولا يكون غيره).

أمَّا في المقولة الثَّانية، فيبيِّن التَّوحيديُّ لمخاطبه أنَّه ما من طريق أمامه إلى الحضور في الحضرة الإلهيَّة، أو في مقام كمال التَّوحيد، إلَّا طريق واحد وحيد: أن يحضر أولاً: في مقام كمال التَّجريد، بوصفه حضوراً في مقام النَّقدس، أو النَّظْهر من كلِّ ما له صلة بالكون؛ لأنَّ التَّحلية، يجب أن تسبقها التَّخلية، وكأنَّ التَّوحيديَّ قد أخذ يقول لمخاطبه، بمقتضى هذا: إنَّ عليك، لكي تكون أنت، أن تتخلَّى عن كلِّ ما ليس أنت.

أمَّا في المقولة الثَّالثة، فيبيِّن التَّوحيديُّ أنَّه ما من طريق إلى السَّعادة، والفوز بالحضور، أو التَّحقُّق في مقام الكمال، إلَّا طريق واحد: أن نلبس الأعيان في ذاتها؛ أن تتماهى بالذَّوات الكاملة، أو بالأشياء في ذاتها، وما من طريق إلى أن نلبس الأعيان في ذاتها إلَّا طريق واحد فقط: أن ننخلع أو نعري عن الأكوان وعلائقها؛ فلكي تتمكَّن من أن تلبس الأعيان، أو من أن تتحقَّق في عالم الأعيان في بذاتها، أو بحقائقها، يجب عليك أولاً أن تعري - بمعنى أن تتسلخ أو تتجرَّد من الأكوان وعلائقها، فلكي تتمكَّن من تحقيق وجودك الخاصِّ والخالص، كينونتك الخاصَّة والخالصة في عالم الكمال الخالص، أو لكي تكون أو تصير أنت، يجب عليك، أن تتخلَّى أولاً عما لست أنت، أو عما لا تكونه أنت ذاتك.

على أنَّ ما يؤكِّد هذا، من جهة ثانية، أن التَّوحيديَّ قد قال، في موضع آخر، واصفاً مكابداته الروحية، وسعيه الدَّائب باتِّجاه ما يحقِّق له تجاوز وضعه الأنطولوجيِّ في إطار الكون، وما لا يكونه، أعني في إطار عالم الغير أو السَّوى الذي يحجب كينونته الخاصَّة أو الخالصة: «واعلم إنِّي في حساب لا ينتهي، وعتاب لا ينقضي؛ لأنِّي ألوح كالبرق المنتشر؛ فلا أضيء، ولا أستضيء؛ أتوارى في الظَّلام

¹ - (نفسه: 208).

كالمستتر؛ فلا أُغْنَى، ولا أُغْنِي، وقد عرفت آفتي، ووقفت على علتي، وفطنت لمحتي، وهي أشياء؛ فأعلاها وأعدها "الكون"؛ لأنه محطّ البلاء، ومغار الحدثان، ومجلب الصّروف^(١).

فالكون بمقتضى هذا الوعي عبارة عن عالم الشّر والفساد الذي يأتي، عند التّوحيديّ، نقيضاً لعالم الخير والصّلاح، لذلك فهو (الكون) ينطوي على كلّ ما يستلب الأنا أنها، أو على كلّ ما يصادر على الوجود حرّية جوده الخاصّ والخالص، إنّه عبارة عن كلّ ما يحول بين الكائن الحرّ، وإمكانات حرّيته/كينونته الحرّة، ويجعله عاجزاً عن الكشف عن أناه الحقّ، أو عن إمكاناته الخالصة، فهو (الكون) إذن نقيض الكينونة، أو لنقل: إنّه حجاب الكينونة الخالصة، ومنطلقها، أو الطّريق إليها، في الآن نفسه.

15. 2. على أنّ ما يؤكّد موقف التّوحيديّ هذا، ويؤازره من الكون، موقف عرفانيّين آخرين منهم: النّفريّ، وابن عربيّ، وسواهما، فالنّفريّ مثلاً، قد أخذ ينظر إلى "الكون" بوصفه "كلّ ما سوى الله^(٢)" لذلك فهو "ما تحرقه نار الوقفة"، وهو ما «يتجاوزه الواقف (في وقفته) بين يدي ربّه»^(٣).

ومن هنا وجدناه يقول، في المواقف والمخاطبات: «وقال لي: من تعلّق الكون عرض له الكون^(٤). وقال لي: كلّ جزئية من الكون موقف^(٥)».

15. 3. ومثّل النّفريّ بن عربيّ الذي نظر إلى الكون، هو الآخر، بوصفه كلّ «ما يحول بين الخلق والحق»^(٦) ولذلك فهو (الكون) ما على الخلق أن يجوزوه في رحلتهم إلى الحق. ومن هنا وجدناه يقول، موجّهاً خطابه إلى ذاته، أو إلى كلّ مريد أو سالك: «إذا سافرت في بحر الكون (بوصفه وسيطاً بين الحق والخلق) فارفع شراعك (كناية عن الاستعداد للرّحيل، ومكابدة الرّحلة)، وإذا سافرت في بحر

1 - (نفسه: 213، 214).

2 - (المواقف والمخاطبات: 133)

3 - (نفسه: 82).

4 - (نفسه: 133).

5 - (نفسه: 133).

6 - (رسائل ابن عربي، 2/35).

الحق، فلا ترفع شراعاً: سفينة نوح لما لم يكن لها شراع مرفوع قال فيها الحق «تجري بأعيننا»^(١).

ويقول في موضع آخر^(٢): «فمن وقف مع الكون حرم مشاهدة العين، ومن وقف مع الهبات حرم لذة السمات، ومن وقف مع المعرفة حرم وجود الموصوف في الصفة». ويقول أيضاً، داعياً إلى اختيار سبيل البقاء الذي ينسبنا إلى الله، على الفناء الذي ينسبنا إلى الكون^(٣): «البقاء ينسبك إلى الله، والفناء ينسبك إلى الكون، فاختر لنفسك لمن شئت».

15. 4. أمّا الجرجاني، فقد عرّف الحجاب بأنه: «كل ما يستر مطلوبك، وهو عند الحق، انطباع الصّور الكونيّة، في القلب المانعة لتجلّي الحق»^(٤). لذلك فهو يعرف الكون بأنه: «اسم لما حدث» (في القلب) أو هو عبارة عن «حصول الصّورة (الكونيّة) في المادة، بعد أن لم تكن حاصلة فيها»^(٥).

فهو أعني الكون، اسم لما يتكوّن (في القلب) أو يصير، بفعل امتزاج الصّورة بالمادة^(٦). وهذا يقتضي أنّ الكون يتطابق، في مفهومه، عند الجرجاني، مع مفهوم الحجاب؛ لأنّه إذا كان قد عرّف الحجاب بأنه «كل ما يستر مطلوبك»، فقد عرّف الكون بأنه عبارة «عمّا يحدث في القلب، من انطباع الصّور الكونيّة، أو من صور الكائنات في القلب، على نحو يجعله غير أهل لتجلّي الحق في صفحته».

15. 5. على أنّ الكون، عند أهل التحقيق عموماً - كما يقول الجرجاني^(٧) - ويقصد بهم المتصوّفة، عبارة عن «وجود العالم من حيث هو عالم (موجود في ذاته)، لا من حيث هو حق (أو من حيث هو موجود لغيره)».

فالكون بمقتضى تعريفه، عند أهل الحقيقة، عبارة عن عالم الوجود الخارجي المتحقّق وجوده في عالم الدّاخل، أو المنطبعة صورته في قلب الكائن، أو

1 - (نفسه).

2 - (نفسه: 106).

3 - (نفسه: 210).

4 - (التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م، 82).

5 - (نفسه: 188).

6 - (نفسه).

7 - نفسه: 188.

في ذهنه، أو في وعيه، بغض النظر عن هويته. أو لنقل: إنه عبارة عن العالم الغفل، أي قبل أن يصبح عالماً لوجودي أنا، أعني قبل أن يصبح مكوناً لكيونوتي، أو طرفاً في علاقة وجودية مباشرة مع أناي. والكون، بهذا المفهوم، يتطابق مع مفهوم العالم الذي يعرفه الجرجاني نفسه بأنه كل: "ما يعلم به الشيء، أو هو عبارة عن كل ما سوى الله، من الموجودات. وقد سمّي عالماً؛ لأنه يعلم به الله من حيث أسماؤه وصفاته^(١)."

لذلك فكون الكائن، بمقتضى تعريف الجرجاني لكل من الحجاب والكون والعالم، هو عبارة عن حجاب الكينونة وشرطها، في آن معاً، أو هو عبارة عما به يكون الكائن ذاته، أو لنقل: إنه عبارة عما يبين (من البينونة) الكائن عن ذاته، ولكنه يفرض عليه، في الوقت نفسه، أن يكون ذاته، أو أن يسعى - بكل همّة وإخلاص - إلى امتلاك ذاته، أو إلى بناء كينونته الخاصة والخالصة.

وهذا يقتضي أنه (الكون) يمثل عالم الكائنات/الموجودات التي تقع خارج الكائن المتكلم (في الأعيان أو في الأذهان) وتفرض شروط وجودها عليه، أو لنقل: إنه بصورة ما، ما يمثل ضرورة الكائن المتكلم التي توازي حريته، أو بالأحرى التي تفرض شروط حريته في كلامه، أو لنقل: إنه، بكلمة واحدة، كل ما يقف الكائن المتكلم في مواجهته، سعياً إلى تجاوز وضعه الأنطولوجي في إطاره، عبر كلامه. وهذا يقتضي أنه ما يستهدفه الكائن المتكلم بكلامه، سعياً إلى تجاوزه في كلامه، أو خلاله.

ولذلك فإننا نفهم الحرية هنا، ونحدد معناها، كما فهمها الجرجاني، وحدد معناها، عندما قال: "الحرية، في اصطلاح أهل الحقيقة، الخروج من رق الكائنات (التي يتألف منها كوننا الخارجي) وقطع جميع العلائق (بتلك الكائنات) والأغيار^(٢). وهي على مراتب: حرية العامة: عن رق الشهوات^(٣). وحرية الخاصة: عن رق المرادات؛ لفناء إرادتهم في إرادة الحق. وحرية خاصة الخاصة: عن رق الرسوم والآثار، لانمحاقهم في تجلّي نور الأنوار^(٤)."

^١ - (نفسه: 145).

^٢ - الأغيار، كل ما ليس من جنس الأنا، أو كل ما يمثل نقيضاً للأنا من الموجودات المادية وغير المادية.

^٣ - المراد برق الشهوات: مطالب الجسد، ضرورات الكون المادي (الأرضي) وهذا يقتضي التحرر من رق كائنات الكون الداخلي، المادي أو الجسدي، الرغائب، أو الغرائز الجسدية.

^٤ - (نفسه: 86).

على أنه يجدر بنا التوقف عند هذه المرتبة الثالثة من مراتب الوجود العرفاني الحر؛ أو من مراتب التحرر العرفاني، وأعني بها حرية خاصة الخاصة التي تعني - كما عرفها الجرجاني -: خروج الكائن الحر من رقّ الرسوم والآثار.... الخ، أو من رقّ صور الكائنات الكونية المنطبعة في قلب الكائن الساعي إلى تحرير قلبه، أو روحه من رقّ تلك الصور. فالمراد بالرسوم والآثار هنا، الصور الكونية المنطبعة في قلب الكائن، أو بقايا صور الكائنات الكونية المنطبعة في قلب الكائن الحر، أو الساعي إلى تحرير قلبه، وتطهيره من تلك الصور المانعة له من التحقق الحر (في عالم الحرية المطلق)، أو من تجلّي نور الحق في قلبه. وكأنّه ما من طريق لتحرر العبد أو لتجلّي نور الحق في قلبه، إلّا طريق واحد فقط: أن يجلو الكائن مرآة قلبه، أو أن يحرر قلبه من رقّ تلك الصور، أن يخلص قلبه من كلّ ما علق به من صور الكائنات الكونية المنطبعة على صفحته.

وهذا يقتضي أن الحرية التي سعى لها العرفانيون، وكابدوا، كي يصلوا إليها، تعدّ من نصيب الرّوح/القلب، ولا حظّ فيها للجسد، أو لكيانهم البشريّ ككلّ، فهي عندهم حرية الدّاخل: القلب/الرّوح من ضغوط الخارج: عالم المادّة/الجسد، أو من ضغوط كائنات الكون الدّاخلّي، عالم النّزوات والشّهوات، أو الغرائز، ومن ضغوط كائنات الكون الخارجيّ، عالم العلائق والأغيار، بشكل عام.

ولعلّ الحرية بمفهومها هذا، وهي التي تعني في ما تعني التحرر من رقّ الكائنات الكونية، أو من رقّ صور الكائنات الكونية المنطبعة في قلب الكائن العارف - أكانت آتية من الخارج، أم من الدّاخل - هي المرتبة القصوى التي ظلّت تمثّل طموح كثير من العرفانيّين، ومحطّ أنظارهم، ما جعلهم يكابدون البحث عنها دوماً، فيصلون إليها حيناً، ويخفقون في الوصول إليها أحياناً أخرى.

لذلك يمكن القول، انطلاقاً من كلّ ما سبق: إنّ الكون هو ما يمثّل ضرورة الكينونة المتكلّمة، وشرطها في الوقت نفسه، فهو قيد الحرية، والدّافع إليها، أو باتّجاهها، أو لنقل: إنّّه ما يفرض على الكائن المتكلّم أن يكون ذاته في كلامه، أو هو بتعبير آخر، ما به يكون الكائن المتكلّم، ويكوّن، أو ما به يصير، ويصير؛ المراد: ما به يصير ذاته، وليس أي ذات أخرى، ويصير كائنات الكون الدّاخلية في تكوين كينونته/شخصيته؛ يصيرها كائنات (أشياء) من جنس ذاته؛ فهو عبارة عمّا به، أو من خلاله تتحقّق كينونة الكائن المتكلّم، ما به يظهر، ويُعرف، أو ما به يختلف ويتميّز، فيصير ذاته غير القابلة للاستساخ على الدّوام.

15. 6. لذلك نجد أنّ تجاوز الكون مشروط، في الوعي العرفاني، بحضور الكائن العارف في أحد المقامات الآتية:

15. 6. 1. بحضوره فيما أسماه النَّفْرِيّ بـ"الْوَقْفَة"؛ حيث الوقفة - حسب النَّفْرِيّ «نار الكون» وحيث لا يقرّ الكائن الواقف على كون، ولا يقرّ عنده كون، أي حيث يكون بمقدور العارف نفْيَ نفسه عن كائنات الكون، أو نفْي كائنات الكون عن قلبه^(١).

15. 6. 2. أو بحضوره في مقام "التَّجْرِيد" بوصفه إمالة السَّوَى والكون من القلب والسرّ.

15. 6. 3. أو بحضوره في مقام «الغيبية» بمفهومها المحدّد عند الجرجاني، أي بوصفها غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق، بل غيبته عن أحوال نفسه، بما يرد عليه من الحق؛ إذا عظم الوارد، واستولى عليه سلطان الحقيقة، فهو حاضرٌ بالحق، غائبٌ عن نفسه، وعن الخلق^(٢).

وممّا يشهد على ذلك - كما يذكر الجرجاني - قصّة النّسوة اللّاتي قطعن أيديهن؛ حين شاهدن يوسف؛ فإذا كانت مشاهدة جمال يوسف قد أدّت إلى مثل هذا، فكيف يكون غيبة مشاهدة نور ذي الجلال^(٣).

15. 6. 4. وقد يتمّ تجاوز الكون من خلال حضور الكائن العارف في مقام "السُّكْر والفناء" والسُّكْر، عند أهل الحقيقة، عبارة عن غيبة بوارد قويّ، وهو يعطي الطّرب والالتذاذ، وهو أقوى من الغيبة، وأتمّ منها^(٤). والسُّكْر هي حالة الغياب عن الوعي وعن الجسد، في آنٍ معاً^(٥)؛ فهو سكر روحيّ، وما ينتج عنه لا ينتج بتأثير من غياب الجسد، بل ينتج، على العكس، بتأثير من الحضور الروحيّ الذي غيّب، من شدّة سطوعه، حضور الجسد^(٦). فهي عبارة عن حالة مكاشفة بين الصّوفيّ واللّه؛ حيث يكشف اللّه سرّه للرّوح؛ فيصير هوّ هي، وتصير هي هوّ^(٧).

1 - (المواقف والمخاطبات: 82).

2 - (التعريفات: 163).

3 - (نفسه).

4 - (نفسه: 120).

5 - (شطحات الصّوفيّة: 31).

6 - (الصّوفيّة والسّريائيّة: 121).

7 - (شطحات الصّوفيّة: 18).

15. 6. 5. أو بحضوره في مقام «الفناء» عن عالم السّوى، بوصفه الطّريق إلى الحضور في مقام «البقاء» في الحضرة الإلهيّة.

-16-

هذا على أنّه يجب الإشارة هنا إلى أنّ لكلّ كائن كونين: خارجيّ وداخليّ، والكون الخارجيّ، هو الكون الذي به يكون الكائنُ واحداً من أفراد جنسه، لا يختلف عن أيّ منها البتّة، ومن ثمّ، فهو الكون الذي به ندرك كيانه الخارجيّ العام، وجوده العلائقيّ العام، أو المشترك، في إطار الكائنات الأخرى من جنسه، ومن غير جنسه، لذلك فهو يمثّل إطاراً لعلاقات الكائن الخارجيّة بغيره من الكائنات وشرطها، في آن معاً، إنّه، بعبارة أخرى، ما به تتحقّق الكينونة العامّة أو المشتركة للكائن بشكل عام.

أمّا الكون الدّاخليّ، فهو الكون الذي به يكون الكائنُ ذاته الخاصّة المغلقة، أو هو الكون الذي به يتعالى الكائن على وضعه الأنطولوجيّ (العلائقي) في إطار الكائنات الأخرى، من جنسه، ومن غير جنسه، لذلك فهو الكون الذي به أو من خلاله، ندرك كيانه الدّاخليّ الخاص، إنّه ما يمثّل خصوصيّة الكائن؛ سماته الشخصيّة الخاصّة التي بها يكون ذاته الخاصّة الفرديّة المفردة، المغلقة والمعزولة، أو هو الكون الذي به يكون الكائن هذا الفرد المفرد المنفرد.

على أنّ ما يميّز الكائن البشريّ عموماً عمّن سواه من الكائنات الأخرى، أنّ له ثلاثة أكوان تتحقّق فيها، أو خلالها، كينونته على وجه العموم:

- كون خارجيّ، يمثّل كونه الاجتماعيّ العام، أو المشترك، أو عالم الوجود "مع" أو بـ"الاشتراك" مع الآخرين. وهذا يقتضي أنّه الكون الذي من شأنه أنّه يحتوي الكائن المتكلّم ويحوّله إلى غيريّته، أو لنقل: إنّه الكون الذي به يكون الكائن المتكلّم كائناً اجتماعياً: عضواً وظيفياً قطيعياً.

- وكون داخليّ، يمثّل كونه الخاصّ، غير المشترك الذي به، أو من خلاله، يكون ذاته الفرديّة المفردة، أو الذي به يكون هذا الكائن العاكف على ذاته، بوصفه هذا الكائن اللاّعضويّ، اللاّوظيفيّ، اللاّقطيعيّ، وهذا يقتضي أنّه الكون الذي يمثّل نسق الوجود الفرديّ المنفرد، العاكف - خلال فعل التكلّم الذي ينشئ - على ذاته، المنغلق دون الآخرين.

- وكون خارجي/داخلي=كُلِّي، به يكون كائناً كلياً مركباً، أي بوصفه كائناً مزدوجاً الهويّة؛ عضويّاً، ويرفض العضويّة، وظيفيّاً، ويتمردّ على الوظيفة، قطعيّاً، ويخرج على القطيع. لذلك فنحن ندرك من خلال فعل التكلّم من هذا الكون، حضور الكينونة المتكلّمة الكلّ في إطار الكلّ، أعني أنّنا ندرك كليّة الوضع الكينونيّ للكائن الإنسانيّ المتكلّم، في كليّة الكون، أو العالم؛ الداخلي الخاص والخارجي العام.

وهذا يقتضي أنّه الكون الذي به نكون هذه الكائنات المتكلّمة وسواها، في آن معاً.

ويبقى السّؤال:

ولكن كيف نميّز بين هذه الأكوان جميعاً؟ وكيف يتحقّق لنا، بما نحن كائنات متكلّمة، الحضور - خلال فعل التكلّم - في حضرتها جميعاً، أو في حضرة أيّ منها على حدة؟

-17-

وهنا يمكن القول: إنّ حضور الكائن المتكلّم في الكون الأوّل، وتكلّمه من هذا الكون، أو من أفق حضوره في حضرة كائناته، تتحقّق كينونته العامّة أو المشتركة؛ وجوده - مع، أو «بالاشتراك» بوصفه - كما سبقت الإشارة - كائناً عضويّاً، وظيفيّاً، قطعيّاً؛ يفكر كما يفكر باقي أفراد الكيان الاجتماعيّ الذي ينتمي إليه، ويمثّل أحد أعضائه، ويتكلّم كما يتكلّمون. وهذا يقتضي، أنّه (الكائن المتكلّم) يكشف لنا خلال عمليّة تكلّمه، من هذا الكون، وضعه الكيانيّ (العلائقيّ) في إطار كونه/عالمه الاجتماعيّ الذي يحتويه، ويؤطره، أو لنقل: إنّّه يكشف لنا الكينونة الجزء/العضو (والحامل لصفات الكلّ) في إطار الكلّ؛ أعني في إطار علاقته بباقي أفراد المجموعة الاجتماعيّة التي ينتمي إليها، ويتكلّم بلسانها، أو بباقي أعضاء الكيان الاجتماعيّ الذي يمثّل هو أحد أعضائه.

ويحضور الكائن المتكلّم في الكون الثّاني (الدّاخليّ الخاص)، وتكلّمه من هذا الكون، أو من أفق حضوره في حضرة كائناته، تتحقّق كينونته الخاصّة المغلقة؛ وجوده الفرديّ المفرد، أو المعزول عن باقي أفراد مجتمعه التّخاطبيّ. وهذا يقتضي أنّنا ندرك خلال تكلّم الكائن من هذا الكون، أو خلال فعل التكلّم الصّادر عنه،

انطلاقاً من هذا الكون، الكينونة الجزئية في إطار الجزء، أعني في إطار علاقته بذاته، أو بإمكاناته الخاصة، بما هو كائن (فردى مفرد) قائم بذاته، معزول عن غيره، إننا ندرك وجوده العاكف على ذاته، بمعزل عن عالم السوى.

وبحضور الكائن المتكلم في حضرة الكون الثالث الكلى، وتكلمه، انطلاقاً من هذا الكون الذي أطلقنا عليه "كون الأكوان" تتحقق كينونته الكلية المركبة أو المزدوجة، بوصفه؛ هذا الكائن الكلى المنفتح على عالم الكلام، في كليته وانفتاحه، أي على عالم الخارج والداخل في آن معاً، ومن ثم، على عالم الواقع (الاجتماعي أو التاريخي) وما يعلى عليه، أو يحقق مسعى تجاوزه، في الوقت نفسه، ومن ثم، فهو يتكلمه بوصفه هذا الكائن غير المكتمل (في كلامه، وخارج كلامه، أو في إطار علاقاته الخارجية والداخلية، بكائنات كونيته: الخارجي والداخلي، أو بكل ما هو خارجي عنه، أو داخلي فيه) ولكنه، مع ذلك، الباحث، في الوقت نفسه، عن اكتمال ممكن، خلال كلامه، أو خلال فعل التكلم الذي ينشئ، الآن-هنا، بما ينشأ عنه، ومن خلاله، من علاقات جديدة ممكنة.

لذلك فنحن ندرك خلال فعل التكلم الذي ينشئ، انطلاقاً من هذا الكون، حضور كينونته الكلية المركبة أو المزدوجة، بوصفه، هذا الكائن المتأرجح بين: ما هو، وما يريد أن يكون، أو بوصفه هذا الكائن الممزق الهوية بين: ما هو كائن وما يتوقع أن يكون، ومن ثم، بوصفه: هذا الكائن الذي ما يَبْنِي خلال فعل تكلمه الخاص- كينونته (الخاصة والعامة) باستمرار.

-18-

غير أن السؤال:

ولكن كيف يبني الكائن المتكلم كينونته في كلامه، أو خلال فعل تكلمه الخاص؟ ما الطريق الذي عليه أن يسلكه، كي يكون بمقدوره بناء كينونته بصورة مستمرة؟ وهنا نعتقد أنه ما من طريق أمام الكائن البشري، كي يكون بمقدوره بناء كينونته المتكلمة بصورة مستمرة، إلا طريق واحد: أن يفتح وعيه المتكلم على كلية وضعه الأنطولوجي (الوجودي أو العلائقي) فيما مضى من أمره: في عالم الذاكرة واسترجاع المواقف⁽¹⁾ وفيما سيأتي من أمره: في عالم الخبرة التخيلية، واصطناع المواقف.

¹ - ليس فقط بهدف إعادة النظر فيها وتقييمها، بل بهدف تفكيكها وإعادة تركيبها، على نحو يحقق تجاوزه، وبناء مواقف جديدة، تلائم حاضر الكائن المتكلم ومستقبله.

وهذا يقتضي انفتاح وعي الكائن المتكلم - خلال فعل تكلمه الخاص - في اتجاهين متعاكسين:

• فيما به كان باثنا (من البينونة) عن ذاته = فيما به كان ناقصاً؛ لأنه تورط في قول ما لا يعنيه، أو لأنه تمكن من قول ما يعنيه، لكن بشروط غيره، أو بطريقة قيّدت حريته، وجعلته عاجزاً حتى عن (مجرد) الإبانة عما في ضميره، بصورة صحيحة، تجعله راضياً عن نفسه؛ كونه قد قال ما يرضي ضميره، ويخلي مسؤوليته.

• وفيما به سيكون (من الكينونة) ذاته، ولن يكون أحداً سوى ذاته؛ لأنه سيكون بمقدوره قول ما يعنيه، وفق شروطه هو؛ لا وفق شروط غيره.

على أننا نعتقد أنه ما من سبيل أمام الكائن المتكلم، كي يكون بمقدوره الانفتاح على كلفة وضعه الأنطولوجي في كلفة ما ذكرنا، إلا أن يتمكن من الحضور، فضلاً عن ذلك، وفي سبيله، في حضرة ما أسميناه بـ «كون الأكوان»؛ إذ هو الكون الوحيد الذي يمكننا نحن البشر، أو الذي نتمكن خلاله - من الانفتاح على كلفة وضعنا الكينوني: فيما مضى من عوالم الكلام، وفيما سيأتي من تلك العوالم، وبناء كينونتنا الكلفة المركبة، انطلاقاً منه، أو من وضعنا في إطاره.

-19-

لذلك يمكن القول، انطلاقاً من كل ما سبق، إن ما يميز ما أسميناه بـ «كون الأكوان» عن الكون بمفهوميّه الآخرين، أنه عبارة عن الكون - البرزخ الذي يفصل بين ما يكونه وضع الكائن المتكلم في الكونين: الداخلي والخارجي، الخاص والعام، ليُطل من خلاله، أو لينفتح عبره، على عالم التكلم في الكونين، في صيرورتهما وتحولهما.

وهذا يقتضي أنه الكون الذي به، أو من خلاله يتمكن الكائن المتكلم من الإصغاء والتّحاور مع عالم الكلام في الكونين (أو انطلاقاً منهما) وصياغة كلامه/وضعه الأنطولوجي (علاقاته الكلفة/الكيانية) في إطار كائناتهما (المتكلمة، أو المتكلم عنها). فمن «كون الأكوان» إذن، أو من خلاله، يطل الكائن المتكلم، أو ينفث وعيه المتكلم - خلال فعل التكلم الحي - على عالم الكلام في كليته وانفتاحه، أو في تحوله وصيرورته. ومن «كون الأكوان» أيضاً أو من خلاله، نعيد صياغة وتكوين علاقاتنا (الخاصة والعامّة): بكل ما هو خارج عنّا، أو داخل فينا، ومن ثمّ، بكل ما يسهم في تشكيل كينونتنا (هويتنا) المتكلمة في كلامنا؛ الداخلي والخارجي؛ الفردية،

أو الجماعية؛ الخاصة والعامة أو المعممة، فهو إذن الكون الذي يمكن الكائن المتكلم، أو الذي يتمكن خلاله، من الحضور في حضرة «الأبدية» أو في حضرة عالم الكلام في كليته وانفتاحه، ومن ثم، في وحدة الكينونة المتكلمة، حيث لا يعود عالم الكلام المتكلم من هذا الكون، بالقياس إلى الكائن المتكلم - وكما ذهب إلى ذلك رامبو^(١) - مؤلفاً من داخل وخارج، أو من خاصّ وعام، أو من مادة وروح، أي من مادة جامدة، ومادة حيّة، ومن ثم، من عالمين متناقضين: عالم الكون الخارجي، وعالم الكون الداخلي، أو عالم الإدراك الحسي، وعالم الإدراك الروحي؛ الشعوري أو العاطفي، بل يصبح عالماً واحداً، هو بمثابة «وحدة في حضور حيّ واحد»؛ حيث تبطل - حسب أدونيس^(٢) - معايير التمييز بين الوعي واللاوعي، أو بين الموت والحياة، ولا يعود الموت أو اللاوعي نقيضاً للحياة، أو انقطاعاً عنها، بل يصبح - والتعبير لا يزال لأدونيس - وجهها الآخر، أو نوعاً آخر من الحياة، في هذه الوحدة، وفي حضورها الكوني، وهي الوحدة التي يسميها السرياليون «النقطة العليا»^(٣).

لهذا يمكن القول، في وصف هذا الكون المحقق للكائن المتكلم الحضور في هذه الحضرة/الوحدة، بأنه الكون الذي يمكننا (نحن البشر) أو الذي نتمكن خلاله، من العلوّ على ذواتنا الجمعية التاريخية المعممة، وعلى ذواتنا الفردية المفردة، في سبيل إعادة بناء ذواتنا الكلية المركبة: الجمعية والفردية في الآن نفسه، أو هو ما يمكننا، بتعبير آخر، من العلوّ على وضعنا السوسيوأنطولوجي، في عالم الضرورة، في سبيل تجاوز وضعنا السوسيوأنطولوجي في إطار العالم نفسه، أو في سبيل الكشف عن ذواتنا في عالم الحرية، أو لنقل إنّه، بتعبير آخر، عبارة عما يُعلينا على وضعنا الكينوني في إطار كلّ ما من شأنه أن يُبيننا (من البينونة) عن ذواتنا الخاصة والخالصة، في سبيل الكشف عن وضعنا الكينوني في إطار كلّ ما من شأنه أن يُكوّننا، أو أن يبني كينونتنا الخاصة والخالصة، وهذا يقتضي القول، في وصف هذا الكون، فضلاً عما سبق: إنّه الكون الذي به نُكونُ ونُكونُ، أو الذي به نصير، ونُصير، أي الذي به نصير ذواتنا، وليس أحداً سوانا، ونصير ما نحن صائرون به، وفيه، إلى ما نحن، أعني إلى شيء من جنس ذواتنا (المتكلمة).

^١ - (الصوفيّة والسرياليّة، دار الساقي، بيروت، ط أولى، 1992م: 61).

^٢ - ينظر نفسه: ٢.

^٣ ينظر: نفسه.

إنَّه في حالة الكلام الشّعريّ أو الإبداعيّ، على الأقلّ، الكون الذي به نصير شعراء (في أصل كينونتتا/هويتتا) وشاعرين (من الشّعور)، في الوقت نفسه، بما نتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله أو لأجله، وإليه. وهذا يقتضي القول في وصفه: إنَّه عبارة عن الكون الذي به نكون - خلال فعل تكلّمنا - أو لا نكون، أي الذي به تتحقّق كينونتتا الخاصّة، أو لا تتحقّق البتّة.

غير أنّ السّؤال الذي لا يزال يطرح نفسه، في سياق ما نحن فيه هنا: لكن ما حقيقة هذا الكون؟ وكيف نعيشه، أو نكشف عن كينونتتا المتكلّمة خلاله؟

-20-

وهنا يجب الإشارة إلى أنّ هذا الكون عبارة عن «كون رمزيّ، برزخيّ، خياليّ، نلّوذ به، كلّما فرض علينا وضعنا السّسيوأنطولوجي في إطار الآخرين ذلك. وبما أنّه عبارة عن كون رمزيّ برزخيّ، فهذا يعني أنّ كلّ المعاني والأشياء التي يفتح عليها وعينا المتكلّم خلاله، أو التي نستهدفها بفعل التكلّم، تصبح هي الأخرى، كائنات كونيّة رمزيّة برزخيّة؛ لا هي من جنس كائنات كوننا الداخليّ (الأمريّ)؛ لأنّها - على حدّ تعبير بن عربي⁽¹⁾ - ظاهرة في الصّور (المرئيّ)، ولا هي من جنس كائنات كوننا الخارجيّ (المرئيّ)؛ لأنّ ظهورها فيما ظهرت فيه من صور مرئيّة، أمرٌ عارضٌ، على الأقلّ، بالقياس إلينا نحن الذين نعيها ونتكلّمها أو نتكلّم عنها - الآن - هنا، لا بالقياس إليها هي ذاتها.

ومن هنا كان هذا الكون الرمزيّ البرزخيّ - في الوعي العرفانيّ، على الأقلّ- أوسعّ الأكوان جميعاً، وأقدرها على فرض شروط التأثير على كائنات ومكوّنات الكونين الآخرين، لذلك فهو الكون الذي يمكّن الكائن المتكلّم الواعي من الجمع، في كلامه، أو خلال فعل تكلّمه، بين ما يكونه وضعه الأنطولوجي في الكونين، وفرض شروط التأثير الكلامي على كائناتهما. إنّه، على حدّ تعبير ابن عربي⁽²⁾ بمثابة «مجمع البحرين»؛ بحر مجرّدت (الداخل)، وبحر محسوسات (الخارج)، وفيه أو

¹ - (الخيال عالم البرزخ والمثال، جمع وتأليف: محمود الغراب، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق

1984م: 13).

² - (نفسه).

من خلاله، تتحوّل الكائنات المتكلمة، والمتكلم عنها، وبها أو من خلالها، ويعاد بناء كينونتها الكلية، بصورة مستمرة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّه بحضور الكائن المتكلم في حضرة هذا الكون الرمزيّ البرزخيّ، يتحقّق له استحضار كلّ ما يمثّل موضوعاً لهمّه من الكائنات الموجودة في الكونيّن، مما يشكل أصلاً لوضعه الكينونيّ، وشرطاً لتجاوز وضعه، وفرض حضوره النوعيّ عليها بطريقة مختلفة، تحقّق له ولها الصيرورة والتجاوز الدائمين.

لذلك فمن شأن هذا الكون، أنّه يحقّق الكونية للكائن المتكلم المتحقّق حضوره في حضرته، أو في حضرة كائناته، ويمنحه، في الوقت ذاته، خصوصيّة، لذلك فهو يعدّ كوناً خاصاً بكلّ كائن كونيّ فريد؛ ذي مشروع خاصّ، أعني أنّه كونٌ يلازم كلّ كائن كونيّ فريد، أي له مشاريعه الخاصة، من جهة، وله إمكاناته الخاصة في صياغتها، من جهة ثانية.

وهذا يقتضي أنّه كون خاص بكلّ كائن مبدعٍ خلاقٍ في أيّ مجال من مجالات الحياة كافّة؛ فهو كون خاص بكلّ فرد متفرد؛ مختلف (عن باقي أفراد جنسه) اختلاف تميّز وعبريّة، في الأساس⁽¹⁾. وهذا يقتضي أنّه الكون الذي به، أو من خلاله، يحقّق المبدعون إبداعهم، أو الذي به أو من خلاله يكشف المبدعون عن عبقريتهم. إنّه - بحق - مجلّى الوجود الإبداعيّ الخاصّ بكلّ كائن مبدعٍ بامتياز.

فهو الكون الذي به أو من خلاله، يتمكّن الكائن الفرد المتفرد من صياغة وضعه في إطار ما هو متفرد به، أو من صياغة مشاريعه الخاصة، بطريقة توافقية؛ تحقّق له ولها قدراً من التناغم والانسجام مع ذاته، ومع الآخرين الذين يختلف عنهم، ويتوجّه إليهم، في الوقت نفسه، بمشاريعه.

وهذا يقتضي أنّه الكون الذي به، أو من خلاله، تعاد صياغة أكوّنا/أوضاعنا الداخليّة والخارجيّة؛ الخاصّة والعامة، بطريقة تؤدي إلى تجديدها وتجديدها؛

¹ - وليس خاصاً بمجرد الأفراد المفردين؛ لأنّ ثمة فرقاً بين الفرد المفرد، والفرد المتفرد، فالفرد المتفرد، هو الفرد المتميّز، بذاته وبصفاته، أو بما تتهض فيه من إمكانات الاختلاف، والتميّز عن باقي أفراد جنسه، أمّا الفرد المفرد، فهو الفرد الذي أفرد نفسه (عزلها) أو أفرده غيره، أي أنّه الفرد المعزول، أو المنفي عن عالم الآخرين، من قبل أفراد القطيع، أو الجماعة التي ينتمي إليها في الأصل.

باعتبار أنه الكون الذي يمكن الكائن الفرد من إعادة النظر في الأشياء، والأشخاص، والأوضاع، وإعادة صياغتها، أو صياغة وضعه في إطارها، بطريقة تحقق لها وله التفرد والاختلاف، لذلك فهو الكون الذي به، أو من خلاله، نتمكن من رتق الفتق، أو من ردم الصدع؛ صدع الاختلاف الذي بيننا وبين الآخرين الذين نختلف عنهم ومعهم، أو لنقل: إنه الكون الذي به، أو من خلاله، نحقق لأنفسنا قدراً من التوازن والانسجام، في علاقتنا بذواتنا وبالآخرين.

وهذا يقتضي القول، في وصف هذا الكون أخيراً: إنه الكون الذي يمكننا، أو نتمكن من خلاله، من كونية ذواتنا، وفردية الكون، لذلك فهو الكون الذي به، أو من خلاله، نكون كائنات كونية، وبه أو من خلاله، تكون كائنات أكوانا (الداخلية والخارجية التي نتكلم عنها وبها وفيها ولها) كائنات ذاتية (مذوّتة). لذلك فهو الكون الذي به، أو من خلاله، نكون كائنات متمكنة (متحققة الوجود) في كلية الكون: العام والخاص، على السواء.

غير أن السؤال:

لكن كيف يتحقق للكائن المتكلم الحضور في حضرة أي من هذه الأكوان، أو في حضرتها جميعاً؟ وما طبيعة الكلام الناتج عن حضوره في حضرتها جميعاً أو في حضرة أي منها على حدة؟

وحتى نتمكن من الإجابة عن هذه التساؤلات وسواها، بصورة علمية دقيقة، نعتقد أنه يلزمنا العودة مرة أخرى، إلى الكلام في أصل وجوده، أو إلى الكلام في درجة الصفر، وطرح سؤال الماهية عليه، من جديد: ما الكلام؟ المراد: ما الكلام، في أصل وجوده؟ وكيف يتشكل؟ متضمناً: ما الفرق بين الكلام وبين القول؟ وبين القول والمقال والقال؟

الفصل الثالث

الكلام والقول

-1-

وبالعودة مرة أخرى إلى مادة «ك - ل - م» في لسان العرب، نجد أن الكلام قد يطلق ويراد به: الإفصاح، وقد يطلق ويراد به، القول، وقيل: الكلام ما كان مكتفياً بنفسه، وهو الجملة، والقول ما لم يكن مكتفياً بنفسه، وهو الجزء من الجملة، ومن أدل الأدلة على الفرق بين الكلام والقول إجماع الناس على أن يقولوا: «القرآن كلام الله»، ولم يقل أحد من الناس إنه «قول الله»؛ لأن هذا - كما يقول صاحب اللسان - موضع ضيق متحجر؛ لا يمكن تحريفه، ولا يسوغ تبديل شيء من حروفه. لذلك عبر عنه بالكلام الذي لا يكون إلا أصواتاً تامة مفيدة⁽¹⁾.

أما فعل القول: «قال» فلا يقع في كلام العرب - كما يذكر سيبويه - إلا على ما كان كلاماً، لا قولاً، على معنى أنه يطلق على ما يكون بمثابة الجمل التامة المفيدة. ويسمى الرأي والاعتقاد قولاً، وإن لم يعبر عنه بصوت؛ باعتبار أن ذلك مما يخفى، ولا يعرف إلا بالقول، أو بما يقوم مقامه من شاهد الحال، والجمع أقوال وأقاويل. ومنه: القال والقيل والمقال والمقالة. ومقوال: حسن القول، لسن، ويقال: كثر القال والقيل. والقال بين الناس: كثرة القول، وإيقاع الخصومة بين الناس بما يحكي البعض عن البعض، ومنه الحديث: «ففشيت القالة بين الناس». والمقول: اللسان (أداة القول ووسيلته). والقيل: الملك من ملوك حمير في اليمن، يقول ما يشاء. وأصله: قيل، وجمعه أقوال وأقوال؛ سموه بذلك كونه ممن يعتمد على قوله، ويقتدى به، ولكونه متقيلاً لأبيه. قال ابن الأثير: الأقوال جمع قيل، وهو الملك النافذ القول والأمر. والقول: يستعمل في معنى الحكم، والعرب تجعل القول عبارة عن جميع الأفعال (لعله يريد: جميع الأفعال الواعية المعبرة عن نسق فكري أو أيديولوجي، كما سنرى لاحقاً)، وتطلقه على غير الكلام باللسان، أو على غير ذي لفظ⁽²⁾ كقوله: فقالت له العينان سمعاً وطاعة، وقال الحائط: سقط. وقال به:

¹ - ينظر: لسان العرب، مادة (كلم).

² - ينظر: مادة (القول) في لسان العرب.

حَكَمَ واعتقد واعترف وغَلَبَ. وقال عنه: رَوَى. وقال له: خَاطَبَهُ. وقال عليه: كذب وافترى، كقوله تعالى: «وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»^(١). وقال فيه: اجتهد. وقال بيده: أهوى بها. وقال برأسه: أشار. وقال برجله: مشى. وقال بثوبه: رفعه. وإذا دخل على القول حرفُ الاستفهام صار مشكوكاً فيه، فأشبهه الظن^(٢).

-2-

ومن جملة ما سبق يتضح أنّ القول، قد يطلق:

- ويراد به المفوض المركّب من الحروف المبرز بالنطق؛ مفرداً كان أو مركباً (جملةً).

- وقد يطلق ويراد به القابل لأن يلفظ، بوصفه المعنى المتصور في نفس الكائن المتلفظ قبل أن يبرزه باللفظ، أو بالأحرى قبل أن يلفظه إلى الخارج، بدلالة قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ﴾^(٣). فجعل تعالى ما يتردد في نفوسهم من كلامٍ داخليٍّ معبرٍ عن معتقدهم قولاً.

- وقد يستعمل (القول) للدلالة على مقالة المتلفظ، أي على معتقده أو مذهبه في الحياة، أو على طريقته في النظر إلى الأشياء والحكم عليها، متضمناً طريقته في التفكير وفي التعبير عموماً. ومنه قولهم: فلان يقول بقول أبي حنيفة، بمعنى يحذو حذوه في النظر إلى الأشياء والحكم عليها، أو يجري قوله في الأشياء أو الأوضاع مجرى قوله، أو يسير في طريقته.

- وقد يستعمل للدلالة على المَقُول، أو بالأحرى على (ما يوحى به حال الشيء). ومنه قول الشاعر^(٤):

امتلاً الحوض وقال: قَطَنِي مهلاً رويداً قد ملأت بطني

- وقد يطلق ويراد به مجرد العناية الصادقة بالشيء، ومنه قولهم: فلان يقول بكذا، أي يهتم ويعتني، أو يجري قوله في الشيء مجرى من يهتم به، ويحرص عليه.

¹ - (البقرة: 169).

² - (الكليات: 711).

³ - [المجادلة / 8].

⁴ - (من بحر الرجز. ولم يعرف قائله، وهو في اللسان (مادة قول). وفي الخصائص 23/1).

ما يعني أنّ القول، قد يطلق على الملفوظ، وقد يطلق على القابل للتلفّظ (أي على ما تتعلّق به إرادة المتلفّظ ليلفظه، وإن لم يكن قد لفظه بالفعل).

على أنّ ما نعنيه بالملفوظ هنا، كلّ ما يقع عليه فعل التلفّظ، أو هو كلّ ما ننجزه أو نعبر عنه بلفظ؛ من لَفَظَ يلفظ لفظاً، فهو لافظٌ، واللاّفظُ في الأصل: البحر؛ لأنّه يلفظ خلال حركة الموج ما في جوفه إلى الشّطوط؛ بمعنى يقذف به ويرمي، وهذا يقتضي: أنّه يظهره للعيان، من جهة، ويتخلّى عنه، من جهة ثانية. واللاّفظَةُ: هي أيضاً الرّحى؛ سميت بذلك، لأنّها تلفظ ما تطحنه. ولفظُ الرّجل: إذا فارقت روحه جسده (مات).

فالملفوظ إذن هو ما نلفظه أو ما ننجزه خلال فعل تلفّظنا؛ ما نخرجه من حيّز الوجود بالقوّة إلى حيّز الوجود بالفعل، أو من حيّز الخفاء إلى حيّز التّجلي، وهو ما نوثر فيه ونغيّره، لنغيّر من خلاله؛ بنطق أو كتابة. إنّ ما نعبر عنه بلفظ مكتوب أو منطوق، من نطق ينطق نطقاً: أفصح وأبان؛ ومن فهم من شيء ما معنى؛ فذلك الشيء، بالنسبة له ناطق، وإن كان صامتاً، ولكنّه بالإضافة إلى من لا يفهم عنه صامت، وإن كان ناطقاً⁽¹⁾.

هذا عمّا نعنيه بالملفوظ.

أمّا القابل للتلفّظ، فهو ما يعتمل في أعماق المتلفّظ من عوالم (فكرية أيديولوجية، أو انفعالية شعورية تملي عليه شروط التلفّظ بها، وتجعله جاهزاً لأن يتكلّمها، في كلّ مرّة، بطريقة مختلفة، أو هو بتعبير آخر، ما يعتمل في أعماق المتكلّم من كلام (نفسى) داخلي؛ غير متكلّم به بعد، ولكنّه الجاهز لأن يغدو متكلّماً به في أيّة لحظة، إنّّه اللامُتكلّم بوصفه -حسب هيدجر⁽²⁾- لما يمنح صوتاً ولغة، أو بوصفه لما يتّخذ مظهراً يقال من خلاله شيء ما، لذلك فهو يشمل جميع المواقف والأفكار والمعتقدات والتصورات والرؤى والمشاعر والأحاسيس قبل أن تتحيّز، أو بالأحرى قبل أن تأخذ طريقها إلى الوجود في عالم الآخرين، أو قبل أن تتخذ شكلاً من أشكال الوجود الفيزيائي في عالمنا نحن الذين نقلّقها، أو قبل أن تصبح منطوقاً بها، أو معبراً عنها، في كلام مسموع أو مكتوب.

¹ - (مادة (لفظ) في اللسان).

² - (في ماهية اللغة وفلسفة التّأويل: 32).

وهذا يقتضي:

- أن القول هو الملفوظ بوعي اللفظ وإرادته، بوصفه المعبر عن مقالته؛ عن عقيدته، أو عن رؤيته للعالم، أو عن مذهبه أو طريقته في فهم الأشياء والحكم عليها، أو هكذا يجب، بدليلين:

- الدليل الأول قوله تعالى: "ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد"⁽¹⁾ إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد (17) ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد (18).

ففي الآية إشارة إلى حقيقة الكلام المتكلم داخلياً الصائر قولاً ملفوظاً، وكيف يبدأ رحلة الوجود أو التحقق؛ حيث يبدأ كلاماً نفسياً داخلياً، أي كلاماً وسوسة في نفس الكائن المتكلم، لينتهي إلى كلام متكلم خارجياً (يتكلمه كيانه)، أي إلى قول ملفوظ، فقوله تعالى: «ونعلم ما توسوس به نفسه... إلخ» فيه إشارة إلى كمال علمه تعالى وإحاطته، ليس فقط، بما نقوله للآخرين، أو بما نتكلمه إليهم من كلام مسموع أو مقروء، بل بما نتكلمه داخلياً من كلام نفسي، أو بما نقوله أنفسنا التي بين جنبينا لنا. المراد: إننا نعلم ما نُكَلِّمُ به الإنسان نفسه من كلام داخلي (كلام وسوسة). أو إننا نعلم ما يعتل في دخیلة الإنسان من كلام داخلي خاص (حديث النفس)، إلا أننا، على الرغم من علمنا بذلك، لا نؤاخذه عليه، أو لا نأمر الملائكة الرصَاد برصد ذلك عليه.

وفي الآية إشارة إلى واحد من أهم دواعي الكلام المتكلم خارجياً (ملفوظ القول)، وكأن الأصل في الكلام المتكلم خارجياً أنه يبدأ كلاماً متكلماً داخلياً؛ تتكلمه نفس الكائن المتكلم إليه كي يفعل ما تؤمره به نفسه، أو يكف عن فعل ما تنهاه نفسه عن فعله من دواعي الوسواس الخناس، ما يوحي بأن الإنسان مدفوع إلى القول/الكلام بدواعٍ ودوافعٍ داخليةٍ صرفةٍ؛ رغبة، رهبة، حرص... إلخ. أو لنقل: إنه مجرور إليه بالرغبة والرهبة والهوى، وإن كانت الآية، قد أقرت أو قررت، بالأحرى، أنه تعالى لا يؤاخذ الإنسان على ما يعلمه من كلام داخلي تتكلمه (أو توسوس به) نفسه، مهما جمح به أو اشتط، أي حتى وإن قارب خلاله المحظور، أو

¹ - (ق: 16).

شارف على الوقوع فيه، وإنما يؤاخذنا تعالى، فقط، على جنس خاص من (ملفوظاتنا/كلامنا) المتكلم خارجياً، هو الكلام (الملفوظ) المعبر عن وعي المتلفظ وإرادته، أو هو الكلام (المقالي) المعبر عن حضور مقالات المتلفظين، أي عن حقيقة موافقهم ومعتقداتهم.

- الدليل الثاني: قوله (ص) مخاطباً أصحابه: "قولوا بقولكم، أو بعض قولكم، ولا يستجربنكم الشيطان"⁽¹⁾.

إذ المراد: قولوا بمقالة أهل دينكم وملتكم (مقالة أهل الإسلام والإيمان في أنبيائهم)؛ بمعنى: أجروا قولكم المدحي في مجرى القول المعتاد من أهل دينكم وملتكم، أي سموني نبياً ورسولاً، كما سماني الله، ولا تسموني ملكاً أو سيِّداً، كما تسمون رؤساءكم وزعماءكم؛ لأن القوم كانوا يحسبون السيادة بالنبوة كالسيادة بأسباب الدنيا. وقوله «بعض قولكم» المراد: المطلوب منكم الاقتصاد في القول، وعدم الإسراف فيه؛ قال ذلك (ص)؛ لأنهم كانوا قد أجروا قولهم فيه مجرى المدح المبالغ فيه، أو مجرى الإفراط في المدح، أو لأنهم كانوا قد مدحوه، وبالفحش في مدحه، كما يبالغ أتباع الملوك في مدح ملوكهم، فنهاهم (ص) عن ذلك. فكأنه (ص) أراد أن يقول لأصحابه: أجروا في ما يحضركم من القول المدحي، ولا تتكلفوا فيه، كأنتكم وكلاء الشيطان تنطقون بلسانه⁽²⁾.

-4-

هذا على أن الأصل في القول-كما سبقت الإشارة-أنه عبارة عن ملفوظ القيل (رمز السلطة السياسية أو الاجتماعية) المعبر عن سلطته الفعلية (النافذة) في الآخرين (المتسلط عليهم)، أو عن إرادته في التسلط عليهم. فالقيل - كما تقول معاجم اللغة - هو السيد الشريف في قومه، النافذ فيهم قوله، أو هو الملك من ملوك حمير؛ يقول ما يشاء، ليقتدى بقوله، وينفذ.

وهذا يقتضي أن القول، في الأصل، عبارة عن ملفوظ السلطة أو إرادة التسلط؛ إنه الملفوظ من موقع العلو أو التعالي، أو من موقع القوامة والقيومية. وهذا يقتضي أنه من موقع مفارقة الكائن المتلفظ وبينوته عما عنه يتلفظ، وعما

¹ - الحديث في لسان العرب (مادة قول).

² - (ينظر: نفسه).

به، وفيه، وله أو لأجله، وإليه، يتلفّظ، ومن ثمّ، من موقع الأمر والنهي، أو التّكليف والإلزام، بدلالة قوله تعالى مخاطباً نبيّه (ص): «إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً»^(١). حيث الذات الإلهية المتكلّمة بكلام هذه الآية، مُفارقة ذاتاً وصفات للأنت (المخاطب المباشر) في خطاب هذه الآية، ممثلاً في نبيّنا محمّد (ص). هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّه تعالى قد خاطب نبيّه (ص) بصيغة الجمع «إنا» الدّالة على عظمة المتكلّم، أو على تعظيمه نفسه جلّ وعزّز. ثمّ قال بعد ذلك: «سنلقي» بصيغة الجمع، ولم يقل: «سألقي» بصيغة الإفراد، ليؤكد فكرة التّعظيم المشار إليها، وأنّه هو وحده المتفرد بالأمر والنهي، من حيث هو وحده المخاطب بخطاب التّكليف، بوصفه خطاب الأمر والنهي والإباحة والندب و...الخ.

على أنّه تعالى قد قال، فضلاً عن ذلك: «سنلقي» من الإلقاء. ولم يقل: سننزل، أو سنرسل، أو سنقول لك قولاً من شأنه أنّه ثقیل. إلخ، ومعلوم أنّ الإلقاء: - لا يكون إلاّ من علّ، أو من الموضع العالي بالفعل، أو الذي يفترض فيه أنّه كذلك. هذا فضلاً عن أنّ الإلقاء:

- لا يكون إلاّ للشّيء المحسّ؛ المرئيّ أو المتخيّر، أي الذي له وجود حسيّ، ويشغل حيّزاً زمانياً مكانياً (في فضاء الرؤية)، أو الذي له حضور فعليّ، أو وظيفيّ فاعلٌ فيمن هو ملقى إليه وعليه، أي أنّه لا يكون إلاّ للشّيء الثّقيل، أي الذي له وزن، أو قدرة على التأثير الماديّ أو المعنويّ، أيّ له قيمة ماديّة أو معنويّة، أو له تبعاتٌ وآثارٌ تلحق من هو ملقى عليه، بحكم أنّه (القول) يتضمّن مطالب إنجازيّة؛ فهو يلزمه بفعل أشياء، وتجنّب فعل أشياء أخرى.

- ثمّ قال تعالى ثانياً: «سنلقي عليك» فجعل فعل الإلقاء (بملفوظ القول) من علّ فعل إلقاء عليه (ص)، ولم يجعله فعل إلقاء إليه؛ فلم يقل مثلاً: إنا سنلقي إليك، فاختار حرف الجرّ الدّال على الاستعلاء (على) دون حرف الجرّ الدّال على انتهاء الغاية (إلى)، ليؤكد فكرة العلوّ والتّعالى المشار إليها آنفاً، ويرسخها.

على أنّ الأمر، في خطاب هذه الآية، لم يقف عند هذا الحدّ، بل تجاوزه، فوصف تعالى قوله المتعالي الذي سيلقيه على النبيّ (ص) بأنّه "ثقیل"، فزاده ثقلًا على ثقله، وقوّة (في التأثير) على قوّته.

¹ - (المزمل:4).

وهنا يكون الخطاب القرآنيّ قد أشار، في هذه الآية، إشارةً واضحةً، إلى حقيقة ملفوظ القول، وأنّه، في الأصل، عبارة عن الملفوظ من موقع العلوّ أو التّعالى، أي من موقع السّلطة أو إرادة التسلّط. وهذا يقتضي أنّه من موقع القوامة والقيوميّة؛ قوامة الكائن المتلفّظ على عالم ما يتلفّظ عنه، وفيه، وبه، وله أو لأجله، وإليه، وقيوميّته عليه.

وبما أنّ الأصل في القول، أنّه الملفوظ من موقع القوامة والقيوميّة، فهذا يقتضي أنّه الملفوظ من موقع الإلقاء والتلقّي (التبادل) الجاهز (إلقاء وتلقّي الملفوظ الجاهز، أي المصوغ صياغةً نهائيّةً). لذلك فهو (ملفوظ القول) من جنس ما يلقي (يلفظ من سلطة علياً) على المتلفّظ إليهم إلقاءً، ويتلقّى منهم تلقياً؛ لأنّ من مقتضيات مقام الإلقاء (إلقاء ملفوظات الأقوال) أنّه أيضاً مقام تلقّ؛ فمن يلقي إليك بملفوظاته النّاجزة إلقاءً، لاشكّ أنّه يكون قد تلقّى تلك الملفوظات تلقياً، لذلك فهو يلقيها إليك كما تلقّاها من غيرك. يصدق هذا، على الأقلّ، على حالنا نحن البشر كافّة، لذلك وجدنا العرب تقول: لا تُقول فلاناً ما لم يقل، بمعنى لا تدّع عليه أمراً لم يفعله، أو لا تسب إليه قولاً لم يقله، أو لا تفرض عليه شروط قولك. ويقولون: "قُولني فلانٌ حتى قلتُ" بمعنى فرض عليّ شروط قولك، أو بمعنى علّمني وأمرني أن أقول ما يريد مني أن أقول.

وقد روي عن عليّ عليه السّلام: أنّه سمع امرأةً تتدبّ عمر رضي الله عنه^(١) فقال: أمّا والله ما قالتُهُ، ولكن «قُولتُهُ» بمعنى لقننتُهُ وعلّمتُهُ، أو ألقى على لسانها من عالم الغيب، يعني أنّه من جانب الإلهام، وهذا يقتضي أنّه (عمر) حقيقٌ بما قالت فيه المرأة. ومنه قوله تعالى: «ولو تقول علينا بعض الأقاويل»^(٢).

-5-

على أنّ القول (في القرآن) قد يطلق، ويراد به الملفوظ النّاجز (في الأزل) أو السّابق في الوجود على وجود المتلفّظ إليهم، وهنا يتطابق، في معناه، مع معنى الخطاب عند بعض الفرق الإسلاميّة التي أجازت أن يطلق على كلامه تعالى، في الأزل، خطاباً حتى قبل وجود المخاطبين به^(٣). ويصدق هذا بخاصّة، على خطاب

^١ - بمعنى تجري ملفوظ قولها فيه مجرى الحزن والبكاء عليه، أو مجرى التوجّع والتّحسّر.

^٢ - (الحاقة: 44).

^٣ - لمزيد من إيضاح هذه النّقطة ينظر كتابنا: الخطاب والنّص: المفهوم - العلاقة - السّلطة - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (مجد) بيروت، ط1، 2008م: 34.

الوعد والوعيد الإلهي المعبر أو المجسد حضور العدل الإلهي أو إرادته، وهو الخطاب/القول الذي وصفه تعالى بالثبات والرسوخ وعدم التبدل، فقال مؤكداً هذه الحقيقة: «ما يُبدلُ القولُ لديّ وما أنا بظلامٍ للعبيد»^(١). إذ المراد بالقول هنا، خطاب الوعد والوعيد (أو ملفوظه) المتضمن تقرير الثواب والعقاب المستحقين للمكلفين على أعمالهم.

إذا صحّ هذا وثبت عن القول، صح القول، تبعاً لذلك: إنّ القول هو كلّ ما نقوله - ما نُفصِحُ عنه ونُبَيِّنُ بوعي وإرادة - في كلامنا، أو خلال فعل تلفّظنا، أو هو ما نلقيه إلى الآخرين، ونتلقاه من كلامهم؛ أو لنقل: إنّ كلّ ما يتبادله القائلون، أو يتداولونه فيما بينهم حول موضوع ما بعينه، بدلالة قوله تعالى أيضاً: «ولو ترى إذ الظّالمون موقوفون عند ربّهم يرجعُ بعضهم إلى بعض القول يقول الذين استضعفوا للذين استكبروا لولا أنتم لكنا مؤمنين»^(٢).

فالآية تشير إلى طبيعة القول، وأنّه عبارة عمّا يتبادله القائلون حول موضوع ما يُهمُّهم جميعاً، عبر إمكاناتهم في الكلام أو التلقّظ. والمراد بقوله تعالى: (يرجع بعضهم إلى بعض القول...) أي يتراجعون في الكلام فيما بينهم باللوم والعتاب، أو يتداولون مقالة اللوم والعتاب فيما بينهم.

فالقول إذن هو ما يتكلّمه كلامنا الواعي المسؤول، أو هو ما يتردّد رجّعه/صداه في ملفوظاتنا، وهذا يقتضي أنّه ما يجب البحث عنه في كلامنا الذي ننجز، ما يجب فهمه واستيعابه، أو قراءته وتدبره بالأحرى، بدلالة قوله تعالى: «أفلم يدبّروا القول أم جاءهم ما لم يأت آباءهم الأولين»^(٣). وهذا يقتضي أنّه (القول) هو دليلنا إلى الحقّ أو إلى الحقيقة المضمّنة في كلامنا، أو المعبر عنها في كلام الله تعالى النازل على نبيه محمد (ص) بدلالة قوله تعالى: «ولقد وصلنا لهم القول لعلّهم يتذكّرون»^(٤). وقوله تعالى: «وهُدّوا إلى الطيّب من القول وهدّوا إلى صراط الحميد»^(٥).

¹ - (ق: 17).

² - (سبأ: 30).

³ - (المؤمنون: 67).

⁴ - (القصص: 50).

⁵ - (الحج: 23).

وبما أنّ الأصل في القول أنّه قد وجد مرتبطاً بالسلطة المعبر عنها، ومنفصلاً عن قائله، في الوقت نفسه، فهذا ما جوّز نسبته إلى قائله الحقيقي، أو إلى راويه، أو ناقله، لذلك فالقول هو قول الراوي، كما هو قول المروي عنه (صاحب القول، أو منشئه ذاته) بدليل قوله تعالى: "إنّه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعرٍ قليلاً ما تؤمنون" (١). فقد نسب تعالى القول (القرآن) الذي هو قوله، في الأصل، إلى رسوله محمد (ص) المبلغ عنه تعالى، وهذا ممّا يجوز في ملفوظ القول، خلافاً للمفوظ الكلام الذي لا تجوز نسبته إلّا - فقط - لمتكلّمه الأساس، أي لمنشئه أو مبدعه في الأصل فقط، لذلك فأنت لا تقول: هذا كلام فلان، إلّا إذا كنت تعني أنّ فلاناً هذا هو من تكلّمه، لا غيره.

وهذا يقتضي أنّ فعل القول عموماً يختلف عن فعل التكلّم عموماً، من حيث إنّ أحدهما قد يتكلّم، ويواصل فعل التكلّم لفترة طويلة - حسب هيدجر (٢) - لكن دون أن يكون قد قال لنا شيئاً، وبالعكس يحدث أحياناً أنّ أحدهما قد يصمت، ولا يتكلّم، ويكون في إحجامه عن الكلام، قد قال لنا الكثير.

وهو أمر من شأنه أن يؤكّد أنّ فعل القول يتضمّن - بالضرورة - الإبانة والإظهار. أمّا فعل التكلّم فلا يتضمّن ذلك بالضرورة. فالقول يتيح لشيء ما أن يظهر، أن يكون مرئياً ومسموعاً، أو مدرّكاً بإحدى وسائل الإدراك القائمة في كلّ منّا.

وإذا استقام لنا وصف القول عموماً بأنّه عبارة عن الملفوظ أو القابل لأن يلفظ؛ فإنّه سيستقيم لنا وصف الكلام عموماً، بأنّه، في الأصل، عبارة عن عملية التلفّظ. وهذا يقتضي أنّ الأصل في فعل التكلّم/التلفّظ، أنّه يتضمّن، فعل القول كنتيجة له، أي بوصفه أحد مكوناته الأساسية الضرورية، وهذا انطلاقاً من أن أفعال التكلّم، وفقاً لـ «زيسيسلاف زورزنيالك» (٣) - تعدّ أفعالاً كليّة مركّبة؛ إذ هي تتكوّن، في الأغلب الأعم، من ثلاثة أفعال جزئية:

¹ - (الحاقّة: 40، 41).

² - (ينظر: إنشاد المنادى: 44).

³ - (ينظر: مدخل إلى علم النص: 23).

- 1- من فعل التحقق التلفّظي؛ النّطقي، أو الخطّي (الكتابي).
 - 2- ومن الفعل الانجازي (القضوي)؛ أي من الدور الانجازي للملفوظ.
 - 3- ومن الفعل القولّي المنطوي، دوماً على فعل الإحالة (على موضوع ما أو على عدّة موضوعات)، وعلى فعل الحمل (أو التخصيص).
- وهذا يقتضي أنّ كلّ فعل تكلم (تلفّظ) إنّما يقوم في الأساس، على قاعدتين رئيسيتين:

- الأولى: القضية؛ حيث كلّ فعل تكلم (تلفّظ) يجب أن يرتبط بمضامين قضويّة، أو يجب أن تشكّل في مجموعها قضيةً ما (أو حكماً).

ومن هنا نفهم سرّ تعريف الجرجاني للقول، بأنّه: "اللفظ المركّب في القضية الملفوظة، أو هو المفهوم المركّب العقليّ في القضية المعقولة"⁽¹⁾.

- الثّانية: الاختلاف والتفرّد؛ حيث كلّ فعل (تكلم) يجب أن يختلف عن كلّ فعل (تكلم) آخر (سابق أو معاصر)⁽²⁾، وإن كان هذا لا يمنع - حسب د. فوندرليش⁽³⁾ - أن يكون لكلّ فعل تكلم علاقة عرفيّة بالأفعال الكلاميّة الأخرى من جنسه (السّابقة واللاحقة). وهذا يقتضي، على الأقل، حسب رأي هذا الباحث، أن لكلّ فعل تكلم علاقة (ما) بعمليات (أخرى) ذات طبيعة غير تواصليّة، وأن كلّ فعل كلامي مفرد يفضي، في نهاية الأمر، إلى تأسيس علاقات التزام خاصّة⁽⁴⁾.

-8-

وهذا يقتضي أنّ القول عبارة عن كلّ ما يقال في كلامنا المركّب، أو هو عبارة عن كلّ ما يصاغ لغويّاً عبر إمكانات تكلمنا الخاصّ، إنّّه عبارة عما يتكلّمه كلامنا في كلّ مرّة، بطريقة مختلفة.

أمّا الكلام/التلفّظ فعبارة عن عمليّة الصّوغ (الكلية المركّبة) التي ننهض بها في كلّ مرّة بطريقة مختلفة. لذلك فإنّ يكلم بعضنا بعضاً، فهذا يعني أنّ نتناول قول

¹ - (التعريفات (القول): 180).

² - (ينظر: مدخل إلى علم النّص: 38).

³ - (نفسه: 28).

⁴ - (نفسه: 29).

شيء ما في كلامنا؛ أن يظهر بعضنا للبعض الآخر ما يقوله ذلك الشيء عن نفسه، أو ما يقوله كلامنا نحن عنه، إنَّه يعني-حسب هيدجر^(١) إظهار ما لم يكن ظاهراً من قبل، أو هو جماع قول شيء ما، وأن يأنس كل منا بدوره إلى ما هو مقول.

لذلك نجد أن ما يتكلّمه كل منا في كلامه، يختلف باختلاف طرائقنا في تكلمه، وباختلاف غرضنا من تكلمه؛ فما نتكلّمه في كلام المحادثة يختلف جذرياً عما نتكلّمه في كلام المحاضرة أو في كلام الخطبة أو النصيحة أو الموعظة... وهكذا.

-9-

ومن هنا يمكن القول: إننا في أفعال التكلم/التلفظ نعيد إنتاج الأقوال المقولة من قبل، أو نعيد بالأحرى إنتاج الأقوال والمقولات والمقالات، وكلّ منجز سابق؛ نفكّكها ونعيد تركيبها بطريقة تدلّ علينا: ما يحتم علينا الإصغاء والحوار مع منطلق تلك الأقوال، وإعادة صياغتها، على نحو يمنح مقالنا طاقة التكلم الدائم.

فإذا كان امرؤ القيس مثلاً قد تكلم كلامه الشعريّ قبل عشرات القرون، إلّا أنّ كلامه الشعريّ ذاك لا يزال يتكلّم إلى كلّ منّا (مقالته) بطريقة مختلفة، أو لنقل: إنَّه لا يزال يقول لنا الكثير ممّا لم يكن قد قاله لغيرنا من قبل، فهو لا يزال يتكلّم إلى كلّ منّا، في كلّ مرة، كلاماً جديداً.

ومن هنا يمكن القول: إنّ القول هو ما نعيد إنتاجه بواسطة فعل التكلم/التلفظ الحرّ الخاصّ بنا في كلّ مرة، لأنّ الأصل في فعل التكلم أنّه كلّيّ؛ فرديّ وجمعيّ؛ عام وخاصّ. أمّا فعل القول، فالأصل فيه أنّه جمعيّ عامّ أو عموميّ.

فعل القول معياريّ؛ يخضع لمعايير جاهزة، ويعبّر عن قيم اجتماعيّة ثابتة^(٢). أمّا فعل الكلام، فالأصل فيه أنّه مزيج من المعيار واللامعيار، لذلك فهو بدئيّ، حادث، غير قابل للمحاكاة والتكرار.

¹ - (ينظر: إنشاد المنادي: 44).

² - (ينظر: اللسان والمجتمع، هنري لوفيفر، تر: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1983م: 357).

على أن الأصل في فعل التكلّم/التلفّظ، أنّه يتكلّم، خلافاً لفعل القول، وضع الكائن المتكلّم في إطار عالم الكلام في كليّته؛ علاقاته الزمكانيّة = التاريخيّة والفوق تاريخيّة؛ تألّق حضوره الكليّ في كليّة الكون بكائناته المختلفة.

إنّه فعل من شأنه أنّه (يَوْقَعُن) الفاعل المتكلّم، أنّه (يُؤرّخُهُ)، بمعنى يجعله كائناً بكيئونة واقعيّة تاريخيّة بامتياز. لذلك نجد أنّه يلزمنا، حين نتناول موضوع الكلام المتكلّم عموماً، تخصيص كلامنا، وأرّخنته، بمعنى جعله كلاماً بعينه، في كلام بعينه، لتكلم بعينه، في مقام بعينه، لتحقيق غاية بعينها، أي من حيث أنّه يلزمنا جعله كلاماً عن كلام خاص بمتكلّم خاص، وليس كلاماً عن أي كلام لأيّ متكلّم، لأنّه لا يمكننا أن نتكلّم عن أيّ كلام لمتكلّم ما، يحتلّ موقعاً اجتماعياً ما (من عليّة القوم أو من سفّلتهم)، كما هو الحال بالقياس لأفعال القول التي تتفصل دوماً عن أحوال قائلها، وتتعالى عليهم، محوّلّة إليّاهم مجرد كائنات فوق تاريخيّة أو "فوق زمنيّة" وساعية، في الوقت نفسه، إلى فرض سلطتها على التّاريخ، أو إلى قولنّة التّاريخ، وبخاصّة تاريخ بعض الأفراد الذين أفردوا ذواتهم عن باقي أفراد مجتمعهم، بحيث يغدو تاريخ صراع مع تلك الأقوال "المتجوّية" أو المتعالية على تاريخهم، أو على تاريخ الحياة التي عاشوها، وهو صراع من شأنه أنّه قد يفجر طاقة التكلّم الحرّ عند بعض هؤلاء الأفراد الخلاقين، ويدفعهم باتجاه إنتاج نوع آخر من الكلام الخاص، أو بالأحرى إلى بدء كلامهم الخاص الذي يتكلّمون، انطلاقاً من تلك الأقوال السلطويّة المتجوّية، ما قد يؤدّي في النهاية - كما حدث لبعض الفنّانين والمبدعين من الشعراء والمفكرين أو الفلاسفة - إلى نفي هؤلاء الأفراد وسلخهم عن عالم كياناتهم الاجتماعيّة التي ينتمون إليها، ويحيون في إطارها، ليجدوا أنفسهم خارج أطرهم الاجتماعيّة (على نحو ما حدث لفئة الشعراء الصّعاليك تحديداً)، وهي وضعيّة من شأنها أنّها ظلّت تثير حفيظة هؤلاء الأفراد، وتدفعهم دوماً - وبخاصّة أولئك الذين ما فتئوا يشعرون أنّهم قادرون على تجاوز أوضاعهم في إطار تلك الأقوال، بإنتاج كلامهم الخاص - إلى بدء كلامهم الخاص انطلاقاً من تلك الوضعيّة المأزومة، سعياً إلى تجاوزها، وأدّى بهم، بالتّالي، إلى إنتاج نوع من الكلام الخاص الذي ما انفك يوطّد علاقتهم بكلّ متكلّم حيّ.

-11-

وهو ما يسمح لنا بالقول، تأكيداً لما سبق: إنَّ من شأن فعل التكلُّم/التلفُّظ الحيّ، أنّه يُوقِّعُ المتكلِّمَ الحيّ، أنّه يُورِخُهُ. أمّا فعل القول فيجويّه، فيعليه على التّاريخ؛ أحداثاً ومحدثين؛ ما يجعل وجوده في عالم الكلام بمثابة سياحة في فراغ العالم؛ بعيداً عن عالم الكائنات والأشياء؛ خارج إطار الزمكان التاريخيّين؛ شأن الكثير من مثقفي النّخب السّياسيّة الحاكمة، أو المعارضة في عالمنا العربيّ؛ هذه النّخب التي تدّعي أنّها تسعى لتغيير الواقع الاجتماعيّ أو التّاريخيّ الذي تحكّم أو تُعارض، ولكنّها تجهل، مع ذلك، أنّها تعيش خارجَه؛ في عالم الأقوال المقولة عن ذلك الواقع، لا في عالم الأفعال الفاعلة فيه، بما في ذلك أفعال الكلام الحيّ المباشر؛ فهي تعيش في عالم الأقوال المعبّرة عن مقالات قائلها/صاغتها، ولا تعيش عالم الواقع ذاته، أو على الأقلّ، عالم مقالته، ومن ثمّ، فهي تعيش عالم الكلام المتكلّم؛ المردّد المعاد باستمرار (حدّ التّثرة والهدر).

-12-

لذلك فالأصل في فعل التكلّم الحيّ (خلافاً لفعل القول) أنّه عبارة عن فعل فاعل في نفسه فعلاً فيما هو فعلٌ فيه، وفيما هو فعلٌ به، وفيما هو فعلٌ له أو لأجله، أي أنّه فعلٌ فاعلٌ في موضوع التكلّم، وفي لغة الكلام، وفي مجرى الكلام (وسياقه). وهذا يقتضي أنّه عبارة عن فعل إنتاج لمعنى، أو فعل بحث عن معنى، وليس فعل تقرير لمعنى، أو فعل نقل أو عرض أو تبادل لمعنى جاهز، شأن فعل القول الذي يقع - دوماً - على مقربة ممّا هو مقول، أو ممّا هو قول فيه، ومما هو قول به، ومما هو قول له ولأجله، لذلك فهو(القول) لا يحتاج، لكي يقول مقالَه إلى موقف، أو إلى مقام تواصلٍ فعليٍّ مشتركٍ آخر سوى هذا القرب مما ذكرنا⁽¹⁾.

لذلك فالقول يقوم على مبدأ «المُحاياة»؛ باعتبار أنّ ذاكرة القول تحيل إلى المقول، والمقول يحيل إلى القول، وكلّ عنصر من عناصر القول يحيل إلى عنصر آخر(من جنسه)، وكلّ علامة تحيل إلى أخرى؛ بدون بداية ولا نهاية، ما يجعلنا(في القول) ندور في حلقة مفرغة من الأقوال والمقولات الجاهزة⁽²⁾ وهو لا يتوقّف عن

¹ - (ينظر: اللسان والمجتمع: 357).

² - (نفسه: 360).

الدوران، وإن بدا لنا - في لحظة ما - أنه قد توقّف - عن الحركة المتجوّبة في الفراغ - بفعل الإشارة إلى شيء ما حاضر (بمؤشر)، أو بفعل عرض صورة ما معاصرة (أيقونة)، فإنّه (القول) لا يتوقّف توقّفاً حقيقياً، لأنّه لا يمكن أن يفتح على أي شيء يقع خارج ما قيل ويقال، أو خارج مقاله الخاصّ الذي ما ينفكّ يفتح عليه، ليعيد قوله باستمرار، لذلك فهو ما ينفكّ يستأنف جريانه الآلي على السنة القائلين، وأطرده اللغويّ أو التكراريّ حدّ الهذر^(١).

-13-

ومن هنا يغدو فعل القول، خلافاً لفعل التكلّم، معياراً اجتماعياً؛ تنتظم بمقتضاه أفعال القائلين وأوضاعهم، تماماً مثلما تنتظم أشيائهم وحاجاتهم المعيشيّة أو اليوميّة، لذلك فهو يمثّل منظومةً إحاليّةً مشتركةً جاهزةً، من شأنها أن تسهم في برمجة وعي القائلين وتأطيرهم اجتماعياً، على نحو ما نلمس ذلك بخاصّة في حياة بعض الفئات الاجتماعيّة التي تبدو وكأنّها قد فقدت كلّ رابطة اجتماعيّة أخرى عدى رابطة القول الجامع، بوصفه القول (المصنّم) المقول باستمرار^(٢). حيث لا يعود القول يحيل على واقع اجتماعيّ بعينه، أو على واقعة تاريخيّة محدّدة، بل تزول الفوارق الطبقيّة بين فئة القائلين، وتنهار المواقع الاجتماعيّة، وتتلاشى المسافات بين الأفراد والجماعات، ويتحوّل كلّ شخص إلى شيء من جنس الشّخص الآخر، لمجرّد أنّه قد أخذ يردّد قول مقاله الخاصّ.

لذلك نجد أنّه بالقول أو بواسطته، يصبح الطّفّل راشداً قبل الأوان، ويعود الرّاشد طفلاً، ويتذكّر كلّ مؤنّث (من النّساء)، ويتأنّث كلّ مذكّر (من الرّجال) لمجرّد أن كلّاً منهم قد صار يقول بقول الآخر المعبر عن مقاله.

-14-

وهو ما يعني أنّ الأقوال عموماً من صياغة مقالات القائلين عموماً، لا من صياغتهم هم أنفسهم، أي أنّها من إنتاج إيديولوجيا النّقافة السّائدة في مجتمع ثقافيّ معيّن، لذلك نجد أنّ القول يتضمّن دوماً الوظيفة الإحاليّة إلى المقال، ويجسّد تلك الإحالة بامتياز، ما يجعله يبدو، ولو ظاهريّاً، على الأقل، إيجابياً على

¹ - (نفسه).

² - (نفسه: 361).

نحو أكمل، لتبدو لغته، من ثم، لغة العقل والمنطق السليم⁽¹⁾. في حين تحليل أفعال التكلم الحي على أوضاع المتكلمين أنفسهم في الأصل، أو على كلفة أوضاعهم التي يعانونها لحظات تكلمهم.

في فعل القول، نقول ما هو طبيعي؛ ما هو معياري، ما هو أنموذجي، ما هو مفيد ونافع، ما هو قيم وقائم (بالفعل أو بالقوة)، ما هو عام وسائد. أما في فعل التكلم الحي فنتكلم ما هو خاص وخصوصي، ما هو مختلف ومخالف؛ ما لم يقل بعد ولن يقال، إننا نتكلم دخائلاً؛ ذواتنا، أوضاعنا؛ آمالنا وآلامنا، أحلامنا وتطلعاتنا، اختلافنا ومخالفتنا؛ فرادتنا وتفرّدنا.

في فعل التكلم الحي نتكلم ما نحن، وفي فعل القول نقول ما ليس نحن. في فعل القول نقول المؤتلف المطابق؛ ما قيل وما يقال دائماً، لذلك فتحن في القول نعارض استعمال اللغة على نحو مختلف أو مخالف للمعيار.

في الأقوال نقول مقالاتنا المعبرة عن مواقفنا ومعتقداتنا، وفي الكلام نتكلم ذواتنا، إمكاناتنا؛ اختلافنا وتفرّدنا، مواقفنا الخاصة مما نتكلم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه، ويدخل في ذلك موقفنا من كل ما قيل ويقال؛ فهمنا الخاص له، طريقتنا الخاصة في فهمه، وفي قوله، وبهذا يصبح كلامنا كلاماً متكلاً مقالاتنا الخاصة؛ أعني أنه يصبح منتجاً لمقالاتنا الخاصة، ونتاجاً عنها، في الآن نفسه.

ما يعني أننا في فعل القول نكون واقعين تحت سطوة المقال، أو قل إننا نكون مستلبين بشروط ما قيل ويقال، لنقوله كما هو، وعلى نحو قد نتحوّل معه أو خلاله إلى مجرد أدوات، أو مجرد أجهزة بثّ لقول مقاله.

هذا عن حال القائل مع المقال في القول، أما عن حال المتكلم مع المقال في فعل التكلم الحي، فيختلف تماماً؛ لأننا في فعل التكلم نكون في حالة إصغاء وحوار مع قول المقال، أو في حالة إصغاء وصوغ لقول المقال، وهذا يقتضي أننا نكون في حالة انفتاح/انغلاق، أو في حالة اتصال/انفصال = صراع وجدل مع ما نتكلم عنه، وبه، وفيه، وله أو لأجله، على نحو يتحوّل معه كلامنا الذي نتكلمه من هذا الأفق إلى كلام متكلم باستمرار، وهو يتكلم، في الأصل، كلفة حضورنا في عالم الكلام الذي يتكلمنا ونتكلمه، في الوقت نفسه.

¹ - (ينظر: نفسه: 358).

على أنه يمكن وصف الكلام الذي نتكلمه من أفق القول، أو من أفق ما قيل ويقال، بأنه كلامٌ يتكلّم استلابنا؛ تبعيتنا وخضوعنا لشروطه، ما يجعلنا منطوقين به، لا ناطقين؛ متكلّم بنا، لا متكلّمين له؛ تابعين لا متبوعين، بائنين (من البينونة) عن عالم الكلام الذي يتكلّمنا، لا كائنين فيه، أو متمكّنين منه.

لذلك فالقول، خلافاً للكلام يعرّى من الرّموز، ويعجز عن ابتكارها؛ لأنّه يتوطّد دوماً كمعيار اجتماعي^(١).

في القول نَمْتَلُ ونُمْتَلُ ونُمْتَلُ (نَمْتَلُ في العالم المقول لنمّثله جاهزاً كما هو). أمّا في الكلام فنَمْتَلُ ونَمْتَلُ، وهذا يقتضي أنّنا في الأوّل نحكي ونحاكي، أمّا في الثاني فنخيّل ونخيّل، نرمز ونرمز؛ نفكّ ونركّب، فالمخيّلة مستبعدة من عالم القول، وإن ظلّ يعتمد إلى حدّ ما، على صور الخيال الجماعي. لذلك فالكلام يجسّد الرّمنية أو الراهنية بامتياز؛ راهنية الكينونة المتكلّمة، وراهنية كلامها/لغتها. في حين القول يجسّد لا زمنية الكائن القائل، ولا زمنية مقوله.

لذلك نقول: إنّ القول، بشكل عام، هو ما يقوله كلامنا، بشكل عام؛ ما يتفوّه به أو يفصح - في حال كان كلاماً مباشراً - وما يوحي به أو يلّمح - في حال كان كلاماً غير مباشر. إنّ ما نعيد قول مقاله باستمرار، وبأشكال مختلفة، أو لنقل: إنّ ما نتكلّمه في كلامنا مراراً، ويطرائق مختلفة. والقول الشعريّ لشاعر ما، انطلاقاً من ذلك، هو ما يتكلّمه ذلك الشّاعر في كلّ مرّة، أو في كلّ قصيدة من قصائده المنجزة، أو لنقل: إنّ ما يعيد ذلك الشّاعر إنتاجه في كلّ نصّ من نصوص كلامه الشعريّ كافّة، أو لنقل: إنّ ما يعيد الشّاعر إنتاجه عبر إمكانات كلامه الشعريّ الخاص الذي ما ينفكّ يتكلّمه في كلّ قصيدة من قصائده.

ومن هنا فالقول الشعريّ لشاعر ما، هو ما يمثّل الجانب القارّ في كلام ذلك الشّاعر، أو هو ما يمثّل بنية كلامه الشعريّ الذي يتكلّمه باستمرار؛ إنّ ما يمثّل رؤيته للحياة، موقفه الإيديولوجيّ منها؛ عقيدته (رؤياه للعالم)؛ مقالته التي ينطلق منها في كلّ قول شعريّ يقوله، لذلك فهو (القول الشعريّ) بمثابة الشّيء الذي يعاد إنتاجه شعريّاً، في كلّ مرّة، بواسطة فعل التكلّم الشعريّ ذاته، أو لنقل: إنّ بمثابة

¹ - (نفسه: 359).

مادّة الكلام الشعريّ ونواته، أو خلفيّة المرجعيّة، ويدخل في تكوين الخطاب الشعريّ، بوصفه ما يخاطب به الشّاعر باستمرار.

الكلام، في جوهره الحقّ، هو ذلك الشّيء الذي يظلّ في كلّ لحظة عابراً، فهو في ذاته ليس أثراً، بل هو فاعليّة إنتاج حيويّة⁽¹⁾.

-16-

على أنّ الأصل في القول عموماً، أنّه ملفوظ نتوجّه به إلى الآخرين، أمّا الكلام فالأصل فيه أنّه ما نواجه به أو من خلاله وضعنا الكينونيّ في إطار الآخرين. لذلك فالأصل في الكلام أنّه ما يتكلّمنا إلى الآخرين، ويتكلّم الآخرين إلينا؛ بحكم أنّه يدفعهم، على الدّوام، إلى فضول التكلّم في كلامنا، ما يجعلنا نتعرّف عليهم خلال عمليّة تكلّمهم. أمّا القول فعبارة عما نتكلّمه نحن إلى الآخرين؛ ما نقوله لهم بوعي وإرادة كاملين.

الكلام هو ما يفرض علينا وضعنا السّوسيوأنطولوجي في إطار الآخرين أن نتكلّمه؛ لذلك فهو ما نقيم فيه، وبه، وله، ولديه؛ إنّه عبارة عما يتكلّمنا إلى أنفسنا وإلى الآخرين من خلالنا، وهذا يقتضي أنّه عبارة عما يُعلينا، بمعنى يُظهرنا أو يميّزنا عن الآخرين، أو لنقل: إنّه ما يبرزنا مختلفين عن الآخرين، ويبرز الآخرين مختلفين عنّا. وهذا خلافاً للقول الذي من شأنه أنّه عبارة عما يسقطنا في الآخرين، أو عبارة عما يماثلنا بالآخرين، ويماثّل الآخرين بنا؛ لذلك فالأصل في الكلام - كلامنا - أنّه يفرض حضورنا على الآخرين. أمّا القول فيفرض حضور الآخرين علينا، ما يجعلنا مجرد تابعين لهم؛ متكلّمين كلامهم، على نحو قد نتحوّل معه إلى مجرد أجهزة بثّ لقول مقالهم، ليس إلّا.

لذلك فالقول عبارة عما نتكلّمه في كلامنا، بشكل مباشر أو غير مباشر، إنّه ما نعبر عنه أو نكشف عنه في كليّته كبنية ذهنيّة مجردة، أو كمعنى كليّ.

-17-

على أنّه يمكننا أن نميز بين الكلام عموماً والقول عموماً، بالقول، تلخيصاً لكلّ ما سبق: إنّ الكلام عموماً يحمل بصمات المتكلّم عموماً، وهو ما يفرض رقابة

¹ - (ينظر: إنشاد المنادى: 39).

المتكلم عليه، ويجعله بمنأى عن التحريف بالزيادة أو النقص، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن فعل التكلم، خلافاً لفعل القول، دليلنا إلى الفاعل المتكلم، ودليل الفاعل المتكلم إلينا، فهو، من جهة، يعدّ طريقنا إلى معرفته، أو إلى التعرف على هويته ومن يكون، فنحن نتعرف على هوية الكائن المتكلم، انطلاقاً مما يكونه في كلامه الذي يتضمن - بالضرورة - الدلالة على كماله أو نقصه. ولذلك فهو - بالنسبة للمتكلم - بمثابة المرآة التي تعكس حقيقته وما يكون، أو حقيقة وضعه وما يعاني.

ومن هنا جاء قوله تعالى، حكايةً عن ملك مصر مع يوسف عليه السلام: «وقال الملك انتوني به استخلصه لنفسي فلما كلمه قال: إنك اليوم لدينا مكين أمين»⁽¹⁾. فقد جعلت هذه الآية من فعل التكلم الصادر عن يوسف عليه السلام في حضرة الملك - جعلت منه الطريق الوحيد إلى معرفة حقيقة يوسف وما قيل عنه، وثبت ما ادّعي له من صفات الكمال والعصمة التي أهّلته - فيما يبدو - لتبوء ما تبوأ من مكانة مرموقة عند الملك.

-18-

وهذا يقتضي أنّ الأصل في فعل التكلم أنّه يُمرّئي المتكلم في كليته. أمّا فعل القول فيمرّئي موقفَ القائل ممّا يقول، وموقفه ممن يتوجّه إليهم بقوله، إنّهُ يمرّئي فكرَ القائل وعقله، فأفعال القول مرّئي العقول، أمّا أفعال الكلام فمرّئي النفوس والشعور.

• الكلام مجلى وجود المتكلم في كليته. والقول مجلى وجود الحقيقة/السلطة.

• في الكلام نعبّر عن ذواتنا، أو عن هويتنا وما نكون، وفي الأقوال نعبّر عن آرائنا ومعتقداتنا، أو عن مواقفنا وتصوّراتنا.

• الكلام دليل انفتاح المتكلم علينا، والقول دليل سلطته علينا.

• الكلام دليل المتكلم إلى ذاته، طريقه إلى الكشف عن ذاته، أو إلى اكتشاف إمكاناته. والقول دليل القائل والمقول له إلى المقول، ودليله إلى الحقيقة، إلى السلطة.

¹ - (يوسف: 54).

• الكلام يستمدّ سلطته، في الأصل، من ذاته ومن الكائن المتكلّم فيه، والقول يستمدّ سلطته، في الأصل، من سلطة المقال، أو من سلطة الحقيقة المعبر عنها، أو من سلطة الفكر والأيدولوجيا.

• الكلام منسوب إلى المتكلّم، في الأصل، ولذلك فهو يتضمّن، بالضرورة، دلائل النسبة إليه، بوصفها عناصر المفوضية. والقول منسوب إلى السلّطة، ولذلك فهو يتضمّن، بالضرورة، دلائل النسبة إليها، بوصفها عناصر الإيجاز، والتركيز أو التّكثيف، والقوّة والتّماسك، وسرعة النّفاذ في المتلقي.

• الكلام - كلامنا - قناع الرّغبة، والقول قناع السلّطة، الحقيقية.

• فعل التكلّم: مشروط بالتلقائية أو العفوية. وفعل القول مشروط بالتكلف والصنعة؛ فالمقولة، كما نعلم، هي العبارة الدّالة على حقيقة علمية، ولذلك فغالبا ما توصف المقولة بالعلمية؛ فيقال: هذه مقولة علمية، وهذا يعني، أنّ وصف المقولة بالعلمية يعدّ وصفاً راجعاً إلى مضمون العبارة، من جهة، وإلى طريقة بنائها، من جهة أخرى، أي بالنّظر إلى ما تتضمّن العبارة من حقيقة علمية، وبالنّظر إلى طريقة بنائها باللغة؛ من حيث إنها تخضع في بنائها لقوانين اللّغة المعيارية الصّارمة: اختياراً وطريقة بناء، ما يعني أنها (العلمية) صفة راجعة إلى المدلول من جهة، وإلى طريقة بناء الدّلالة، من جهة ثانية.

• أمّا قولنا، هذا كلامٌ علميٌّ، فمعناه أنّه ينطوي على قدر من الدّقة والموضوعية، ولا يعني بحال، أنّه ينطوي على حقيقة علمية، وعليه فالأقول أو المقولات تعدّ أدلّة بثبوت الحقائق، أمّا الكلام فيعدّ دليل إثبات الهويّات.

-19-

وقد تردّد لفظ القول، بصيغة المصدر في القرآن الكريم كثيراً، وتمحورت دلالته حول عدد من الدّلالات أبرزها: الحُكْم النّافذ، والقضاء اللازم، والمفوض المعبر عن الإرادة النّافذة في الخلق والأمر، فهو (القول) ملفوظ السلّطة النّافذ في المتسلّط عليهم، إنّهُ ملفوظ القيل، النّافذ في الآخرين، أو لنقل: إنّهُ ملفوظ القيل المتضمّن أمراً، أو نهياً، أو حكماً نافذاً في الآخرين. إنّهُ ملفوظ السلّطة المعبر عن إرادتها النّافذة في المتسلّط عليهم. أو لنقل إنّهُ بتعبير آخر، أكثر دقّة: الملفوظ المعبر عن سلطة، أو عن إرادة التسلّط.

• أمّا الكلام فهو، في الأصل، التلفّظ المعبر عن وضع الالفاظ عموماً، أو في سياق عمليّة التلفّظ خصوصاً. وهذا يقتضي أنّ الكلام - خلافاً للقول - يمثّل ضرورة المتكلّم؛ وهو يمثّل ضرورة وجود، وضرورة إيجاد، في الوقت نفسه. يؤكّد هذا ويدلّ عليه دلالة مباشرة، أنّه تعالى جعل عقوبة نبيّه زكريا - حين تكلم بكلام زائد عن الحاجة، أو متجاوز حدّ الضرورة، أي حين طلب إليه تعالى أن يريه الآية الدالّة على صدق ما بشرته به الملائكة - جعل عقوبته حبس لسانه عن الكلام التواصلي مع قومه مدّة ثلاث ليال، فقال تعال مقررّاً هذه الحقيقة: «قال ربّ اجعل لي آية قال آيتك ألاّ تكلم النّاس ثلاث ليال سوياً»^(١). قال بعض المفسرين، تعليقاً على الآية: اعتقد لسانه عن التكلّم إلى الآخرين، من غير مرض ولا علّة. وقال زيد ابن أسلم: كان يقرأ ويسبح، ولا يستطيع أن يكلم قومه إلاّ إشارة^(٢). وقال الشوكاني في تفسير الآية الآتية: «قال ربّ اجعل لي آية قال آيتك ألاّ تكلم النّاس ثلاثة أيّام إلاّ رمزا»^(٣) المراد: علامتك أن يحبس لسانك عن تكليم النّاس، لا عن غيره من الأذكار. ووجه جعل الآية هذا، لتخلص تلك الأيام لذكر الله سبحانه، شكراً له على نعمائه عليه، وقيل: إنّ ذلك كان عقوبة من الله له بسبب تكلمه بما لا يليق، وسؤاله الآية بعد أن شافهته الملائكة^(٤).

• ما يعني أنّ القول، في الأصل، عبارة عن الملفوظ من طرف واحد. أمّا الكلام فعبارة عن حوار بين طرفين.

• الكلام مرجعه وضع الكائن المتكلّم؛ شبكة العلاقات (المتأينة أو المتزامنة) التي تربطه بالآخرين، والقول مرجعه المقول، في الأعيان أو في الأذهان.

• القول - في الأصل - هو الملفوظ المعبر عن موقف الالفاظ (القائل) الثابت والرّاسخ من الآخرين.

• والقول هو المعتقد، أو هو الملفوظ المعبر عن معتقدات المتلفّظين ومواقفهم، وآرائهم، وكلّ ما من شأنه أن يثاب عليه الالفاظ أو يعاقب.

• القول ما به تثبت براءة القائل أو إدانته، ولذلك فهو مناط الثّواب والعقاب.

¹ - مريم (10).

² - (ينظر: ابن كثير، مكتبة النهضة الحديثة، القاهرة ط1، 1965م: 3 / 120).

³ - آل عمران: (41).

⁴ - (فتح القدير، دار المعرفة، بيروت: 1 / 338).

- الأقوال موضوعاتها مواقف القائلين ومعتقداتهم، ولذلك فهي تتشابه تشابه المواقف والمعتقدات المعبر عنها.
- أمّا الكلام، فموضوعه وضع المتكلم الخاص في سياق التكلم الخاص، ولذلك يختلف الكلام بحسب اختلاف أوضاع المتكلمين، ودوافع تكلمهم.
- القول دليل صدق المتكلم أو كذبه، والكلام دليل حضور المتكلم وفاعليته.
- القول مرتبط بالحقيقة، أو بإرادة التعبير عنها، على الأقل. على معنى أن القائل لا يقول إلا ما هو حقيقي، أو ما يعتقد أنه كذلك.
- الكلام دليل حضور المتكلم فينا، والقول دليل سلطته علينا.
- القول دليلنا إلى قلب القائل وعقله، دليلنا إلى معتقداته وأفكاره وتصوّراته، وما يخفي أو يبطن من المعتقدات والمواقف والآراء.
- أمّا الكلام فدليلنا إلى الكائن المتكلم في كليته، في عقله وقلبه، في روحه وشعوره، في وعيه ولا وعيه.
- القول الملفوظ الذي له ظاهر وله باطن، ومن شأن الظاهر أنه قد يتطابق مع الباطن، وقد لا يتطابق، ومن هنا يأتي وصفه بالزيف، أو بعدم الصدق.
- الأصل في القول، أنه الملفوظ المعبر - بصورة مجردة - عن حقيقة المواقف والمعتقدات والآراء التي يتبنّاها القائل.
- أمّا الكلام فهو الملفوظ المعبر - كما قلنا - عن وضع اللافظ في سياق التلفظ، وهذا يقتضي القول عن الكلام، إنّه دليلنا إلى المتكلم في كليته، في ظاهره وباطنه أو في سرّه وعلنه، أو في وعيه ولا وعيه، أمّا القول فدليلنا إلى عقل القائل وقلبه فقط.
- القول - في أصل نشأته وتكوينه - هو الملفوظ المعبر عن إرادة اللافظ النافذة في الآخرين، ولذلك فكلّ استهداف للقول بالتحريف أو التغيير، يعدّ استهدافاً لإرادة القائل، وخروجاً عن طاعته أو سلطته في الآخرين.
- أمّا الكلام فهو الملفوظ المعبر عن هويّة اللافظ، ولذلك فكلّ استهداف لكلام المتكلم بالتحريف أو التغيير، يعدّ استهدافاً لهويّة المتكلم نفسه بالتشويه أو المسخ.

• وقد دلّ على الأوّل قوله تعالى: «فبما نقضهم ميثاقهم لعنّاهم وجعلنا قلوبهم قاسيةً يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظاً مما ذكروا به ولا تزال تطلع على خائنة منهم إلاّ قليلاً منهم»^(١) فالكلم المحرّفة هنا: جمع كلمة، قيل: إنهم كانوا يبدّلون ألفاظ كلمه تعالى، ويغيّرونها عن مواضعها في نصوص أقواله تعالى المعبرة عن إرادته^(٢). وقيل: إنّ ذاك كان من جهة معاني ألفاظ كلمه تعالى، بحملها على غير ما قصد به تعالى واقتضاء منطوق قوله، وهذا - حسب الرّأغب^(٣) - أمثل القولين، فإنّ اللفظ إذا تداولته الألسنة، واشتهر يصعب تبديله. وفي هذا إيحاء أنّ الكلام قد يصبح نسقاً متكماً يسكننا، ويصعب علينا تبديله أو الخلاص منه.

• القول في الأصل المفوظ المفحم الذي لا يقبل الحوار أو الجدل، باعتباره المتضمّن حقيقة ثابتة، أو حكماً لا يقبل النّقض، أو أمراً لا يقبل التّراجع.

• القول - خلافاً للكلام - يتضمّن الفعل، أو يقتضيه، ولذلك فقد يحلّ الفعل محلّه، ويغني عن ذكره.

• أمّا الكلام فلا يتضمّن الفعل بالضرورة، ولذلك فلا يحلّ محلّه شيء، ولا يغني عن تكلم كلامه شيء غير ذاته.

• القول، في الأصل، موسومٌ بالأحادية؛ أحادية موقع القائل، وأحادية الفاعل القائل، وأحادية الموضوع، وأحادية الرؤية والصّوت، وأحادية التأويل والقراءة، وأحادية الخصائص والسّمات، ولذلك يمكن وصفه - كما سبقَت الإشارة - بأنّه يتضمّن خطاب السّلطة النّافذ في المتسلّط عليهم.

• في حين الأصل في فعل التّكلم الحيّ أنّه موسومٌ بالتعددية التي تشمل: تعددية مواقع التّكلم، وتعددية الفاعل المتكلم، وتعددية الصّوت المتكلم، وتعددية أشكال التّكلم... لذلك يمكن وصف الكلام بأنّه ينطوي في الأصل على خطاب

¹ - (النّساء: 13).

² - (ينظر: تفسير ابن كثير: 2/ 62. قيل: نزلت في قوم من اليهود قتلوا قتيلاً وقالوا: تعالوا حتى نتحاكم إلى محمد، فإن حكم بالديّة فاقبلوه، وإن حكم بالقصاص فلا تسمعوا منه. وقيل بل نزلت في يهوديّين زنيا، وكانوا قد بدّلوا كتاب الله الذي بأيديهم من الأمر برجم من أحسن منهم فحرّفوه، واصطلحوا فيما بينهم على الجدل مائة جلد... (ينظر: نفسه).

³ - (مادة كلم في معجم ألفاظ القرآن للرّأغب الاصفهاني: 457، 458).

المعارضة، أو خطاب الفرد في مواجهة السلطة، أو في مواجهة خطاب السلطة التي تفرض أقوالها على الناس، أو التي تقول الناس ما لم يقولوا.

• إنَّه (القول) يمثِّل خطاب الاستتباع، أو خطاب فرض التبعية وتنظيمها، ولذلك غالباً ما تنسب الأقوال، في النهاية، إلى من يمثِّلون رموز السلطة: السياسيَّة، والاجتماعيَّة، أو العقليَّة، أو القانونيَّة، من الملوك والحكماء والفلاسفة والمشرِّعين القانونيين، فيقال: هذه أقوال الملوك، وأقوال الحكماء، وأقوال المنظرين القانونيين.

• فالأقوال إذن، تمثِّل خطاب السلطة العملي الذي يلزم الناس بفعل شيء ما أو تركه، ولذلك فهو خطاب جارٍ على ألسنة رموز السلطة، أو الممثِّلين الحقيقيين لها، أي على لسان القليل، أو من يرمز له تحديداً، أو على ألسنة الكهنة والمنجمين، فهي ما يُقوله الناس، أو ما يجري على ألسنتهم دون اختيار منهم.

• على أنَّه (القول) قد يكون كلام الوحي أو الإلهام الصَّادر عن الملهم (الله) ولكنه الجاري على ألسنة بعض أولياء الله.

• الأقوال قد يتمّ تداولها عبر إمكانات الكلام (اللسان - اللغة). وقد يتمّ تداولها عبر إمكانات الفعل (السُّلوك أو الممارسة)، أي من خلال تمثِّل مضمونها في واقع الحياة اليوميَّة.

• القول ملفوظ السلطة الموسوم بالإيجاز والتركيز أو التكتيف، القوَّة والتماسك، سرعة التَّفاد في المتلقي، سرعة الانتشار والتداول.

• أمَّا الكلام فهو ملفوظ الذات الحيِّ أو الحيويِّ الذي يستمدُّ حياته وحيويَّته من حياة وحيويَّة المتكلِّم؛ حياته وحيويَّته على أرض الواقع، أو على أرض الخيال أو اللغة.

• الكلام - خلافاً للقول - مشروط بحضور المتكلِّم من جهة (بحضوره في حضرة كلامه؛ متضمناً حضوره في حضرة ما يتكلَّم عنه، وفيه، وبه، وإليه) أعني في حضرة ما يتحقَّق حضوره في إطاره، باعتبار أنَّه ما يعنيه أو ما يهيمه بالذَّات، كلِّما تكلم، أكان من البشر، أم من الحجر، فما يعنيه أو يمثِّل موضوعاً لهم هو ما يدفعه إلى التكلُّم باستمرار.

• في الكلام تستمرُّ الصِّلَة بين المتكلِّم والكلام أو بين الباثِّ والمبثوث، الملفوظ واللاَّفْظ.

• وهذا بخلاف القول الذي تنقطع فيه الصلة بين القائل والمقول؛ فهناك فرق بين أن أقول: هذا كلام فلان، وأن أقول: هذا قول فلان، فقولنا هذا كلام فلان، يتضمن معنى قولنا: إنّه كلامه الذي لا يزال يتكلّمه، أو الذي لا يزال يمثل شرط وجوده. أمّا قولنا هذا قول فلان، فيتضمّن القول، إنّه قوله الذي قاله وانتهى، وهذا يعني أنّ فعل التكلّم الحيّ مرتبط أو مشروط بحضور المتكلّم، على معنى أنّه يستمدّ فاعليّته؛ قوّته وتأثيره من عنصرين اثنين: من المتكلّم، ومن سياق التكلّم، وهذا بخلاف القول الذي يستمدّ قوته؛ سلطته، وتأثيره من المقول، أو من طريقة القول (من الشكّل أو من المضمون) أو منهما معاً.

• فالكلام إذن يستدعي - عند تحليله - استحضار صورة المتكلّم، إضافةً إلى سياق التكلّم، وهذا بخلاف القول الذي يستدعي - عند تحليله - استحضار صورة المقول، صورة الحقيقة، أو صورة المعنى المعبر عنه.

• لذلك فالكلام أكثر انفتاحاً على المتكلّم منه على المخاطب. وهذا خلافاً للقول الذي يعدّ أكثر انفتاحاً على المقول له من القائل.

-20-

وهذا يقتضي القول: إنّ بنية القول تعدّ (بنية نصيّة)، لذلك فهي لا تتطوي - بالضرورة - على عنصر القائل، في حين بنية الكلام تعدّ (بنية خطابيّة) لذلك فهي تتطوي - بالضرورة - على عنصر المتكلّم، بوصفه محور الكلام ودائرته.

• بنية القول تتطوي - بالضرورة - على عنصر التأثير والقوّة؛ قوّة التأثير في الآخرين. في حين بنية الكلام لا تتطوي - بالضرورة - على عنصر التأثير والقوّة (نود الإشارة هنا إلى أنّه في حال غياب هذا العنصر، على مستوى بنية الكلام كملفوظ، يحلّ محله عنصر المتكلّم، باعتبار حضور المتكلّم في كلامه هو الذي يفرض سلطة الكلام علينا؛ قوّته وتأثيره فينا).

• بنية القول تتطوي - بالضرورة - على عنصر المقول له، السّامع أو المخاطب المباشر والفعليّ، فلا قول دون مقول له/مخاطب، في حين بنية الكلام لا تتضمّن - بالضرورة - عنصر المتكلّم إليه، كمخاطب فعليّ أو مباشر، وإن كانت تتضمّنه كمخاطب ممكن أو ضمنيّ.

- بنية القول تفتقر إلى عنصر التّحديد أو التّعيين، أمّا بنية الكلام فتعدّ بنية مضمّة بعناصر التّحديد أو التّعيين.
- بنية القول هي بنية الكلام الأدائيّ، أي النّافذ أو الذي صار في حكم النّافذ، ولذلك فهو لا يحتاج إلى متابعة ورعاية قائله (بنية مغلقة دون القائل).
- وخلافاً لذلك بنية الكلام التي تعدّ بحقّ بنية مفتوحة على المتكلّم، فهي بنية في طور الإنجاز الدائم.
- بينة الكلام بنية حوار صريح أو ضمنيّ، أو قل إنّ بنية الكلام تتطوي - بالضرورة على العنصر الحواريّ بامتياز، في حين بنية القول لا تتطوي - بالضرورة - على العنصر الحواريّ.
- بنية الكلام تتطوي - بالضرورة - على عنصر التّفاعل والفعل، أو التّأثير والتّأثير (الجدل). في حين بنية القول لا تتطوي - بالضرورة - على عنصر التّفاعل والجدل بالمفهوم المحدّد آنفاً، بل تتطوي على عنصر السّلطة، أي على عنصر التّأثير وتوجيه الإرادة فقط، أو على قوّة التّأثير النّاتجة عن قوّة الصّيغة، أو الرّاجعة إلى سلطة المرجع.

-21-

- ما يسمح لنا بالقول خلاصةً لما سبق: إنّ أفعال التكلّم تعدّ أفعالاً كليّة مركّبة، أمّا أفعال القول فتعدّ أفعالاً جزئيّة بسيطة؛ غير مركّبة؛ أفعال التكلّم بدئيّة دوماً، متجدّدة دوماً، متكلمة كلامها الخاصّ دوماً، لذلك فهي مختلفة دوماً، أمّا أفعال القول فمردّدة معادة دوماً، متطابقة أو متماثلة مع أفعال قول سابقة دوماً.
- يبقى فعل التكلّم، مقارناً بفعل القول، بدئياً ووحيداً باستمرار، وإن أخذ النّاس يكرّرونه ويحاكونه باستمرار. ما يعني أنّ فعل التكلّم غير قابل للتكرار للإعادة، بخلاف فعل القول الذي يفرض علينا أن نكرّره، أن نعيده، وأن نستعيده باستمرار.
 - ما يعني أنّ فعل القول عبارة عن فعل محاكاة لفعل التكلّم الحيّ المباشر، وليس هو فعل تكلّم حيّ مباشر، بالمعنى المشار إليه آنفاً.
 - لذلك فالقول لا يضمن تبادل العواطف والمشاعر، بل ولا حتى تبادل الأفكار، وإنّما يضمن فقط تبادل السّلح، وحفظ القواعد ودوام النّماذج.

• لذلك يمكن القول: إنّ ما يستلبنّا دوماً، لا يأتي من اللسان، ولا من الكلام، بل من القول؛ ففي القول وبه يستلَب الناس (القائلون)، ويبعدون عن صلاتهم الإنسانية الحميمة^(١).

• على أنّنا بالكلام - في مقابل ذلك - نواجه استلبنّا، إنّنا نتحرّر مما يستلبنّا، فبالعودة إلى الكلام الحيّ قد نتجاوز الاستلاب، وهذا هو مشروع المحلّين النفسيين، ومشروع الشعراء كذلك^(٢). وعليه فالكلام هو العلاج الطّبيعي، وهو الملاذ الآمن لكلّ كائن متكلم.

• على أنّ ما نعنيه بالكلام في كلّ ما ذكرنا، الكلام الحيّ البكر، أو الذي نسمّيه "ابتكاراً" "تكوّناً" أو كلاماً خلاقاً"، وهو قبل كلّ شيء، عمل يحدّد في الممارسة الاجتماعية^(٣).

-22-

غير أنّ سؤالاً مهماً، بعد هذه الرحلة الشّاقة والمضنية مع كلّ من الكلام والقول، لا بدّ أن يطرح نفسه علينا بقوة: لكن ما الذي به يختلف الكلامُ بعضه عن بعض ويتمايز؟ وهنا نعود بالكلام عن الكلام إلى بدايته أو إلى حيث كنّا قد حدّدنا للكلام في الفكر المفكّر فيه ثلاثة اتجاهات، اتّجاه يحدّد الكلام بالملفوظ، وقد فصلّنا فيه القول على النحو الذي آل إليه حديثنا هنا، بعد أن جرّنا الكلام عن ملفوظ الكلام - موضوع بحثنا - إلى الكلام عن ملفوظ القول. واتّجاه يحدّد الكلام بعملية التلفّظ، وهو ما سنفصّل فيه القول هنا، لكن بعد أن نكون قد حاولنا الإجابة عن سؤالين رئيسيين؛ يتعلّق أولهما بالكيفية التي بها يتحوّل الكلام إلى قول مقول؟ ويتعلّق ثانيها بالكيفية التي بها يتحوّل القول إلى مقال أو قالة. وهما سؤالان يمكن صياغتهما على النحو الآتي: كيف يتحوّل الكلام؟ وكيف يتمكّن القول؟ بمعنى كيف يصير الكلام قولاً؟ والقول مقالاً أو قالة؟

وفيما يتعلّق بالسؤال الأوّل: كيف يتحوّل الكلام؟ بمعنى كيف يتحوّل الكلام إلى قول؟ يمكن القول - انطلاقاً من حازم القرطاجني^١ -: إنّ الكلام عموماً: إمّا أن يجري مجرى (المحاكاة) والتّمثيل، وإمّا ألاّ يجري مجرى (المحاكاة) والتّمثيل، فإن

¹ - (ينظر: اللسان والمجتمع: 368، 369).

² - (نفسه: 369).

³ - (نفسه).

جرى الكلام مجرى (المحاكاة) والتمثيل، فهو القول (بدءاً وختاماً)، وهو يختلف باختلاف ما يمثله، وباختلاف طريقته في التمثيل، وإن لم يجر مجرى (المحاكاة) والتمثيل، فهو الكلام البدئي الحي الحر.

فإن جرى الكلام مجرى التمثيل القياسي أو البرهاني، فهو القول الحجائي أو القياسي (الذي من أبرز مقوماته - حسب حازم^(١) - الطول والتكرار، لذلك لم يجد البلاغيون بدءاً من أن يعدلوا مقداره، ويميطوا تكراره؛ لأن الكلام إذا خف واعتدل، حسن موقعه من النفس، وإذا طال وثقل، اشتدت كراهية النفس له.

وإن جرى الكلام مجرى التمثيل الخطابي - وهو الحكم على جزئي بحكم موجود في جزئي آخر يماثله، نحو قول أبي تمام:

أخرجتموه بكره من سجيته والنار قد تنتضى من ناضر السلم

فهو القول الخطابي، لذلك فالأقاويل التي بهذه الصفة (تعد أقوالاً) خطابية بما يكون فيها من إقناع، وشعرية بكونها متلبسة بالمحاكاة والخيالات^(٢).

وهذا يقتضي أن الكلام، في عمومته، إما أن يأتلف من مقدمة ونتيجة، فهو قول، وإما ألا يأتلف من مقدمة ونتيجة، فهو كلام، فإن ائتلف من مقدمة صادقة، فهو قول برهاني، وإن ائتلف من مقدمة مشهورة، فهو قول جدلي، وإن ائتلف من مقدمة مظنونة مترجحة الصدق على الكذب، فهو قول خطبي، فإذا وقع تحييل ومحاكاة في أي من هذه المقدمات، فهو قول شعري، لأن الشعر لا تعتبر فيه المادة، بل ما يقع في المادة من التخيل^(٣).

وقد قال أبو علي ابن سينا: "الأقاويل الشعرية مؤتلفة من المقدمات المخيلة من حيث يعتبر تخيلية، كانت صادقة أو كاذبة"^(٤).

على أن من شأن القول الصادق، أن منه القول المطابق للمعنى على ما وقع في الوجود، ومنه المقصر في المطابقة، بأن يدل على بعض الوصف، ويقع دون الغاية التي انتهى إليها الشيء من ذلك الوصف^(٥).

^١ - (منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق، محمد الحبيب الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية 1981م: 65).

^٢ - (نفسه: 67).

^٣ - (ينظر: نفسه، 83).

^٤ - (نفسه).

لذلك فالأقاويل الشعريّة منها ما هو صدقٌ محضٌ، ومنها ما هو كذبٌ محضٌ،
ومنها ما يجمع فيه بين الصدق والكذب. والأقوال الكاذبة منها ما يعلم أنّه كذب
من ذات القول، ومنها ما لا يعلم كذبُه من ذات القول، فالذي لا يعلم كذبُه من ذات
القول ينقسم إلى: ما لا يلزم علمُ كذبِه من خارج القول، وإلى ما يُعلم من خارج
القول أنّه كذب ولا بد^(١).

أمّا الأقوال الخطبيّة: أكانت اقتصاديّةً أو احتجاجيّةً، فمن سماتها أنها غير
صادقة، ما لم يعدل بها عن الإقناع إلى التصديق؛ لأنّ ما تتقوم به، وهو الظنّ
منافٍ لليقين^(٢).

ولمّا كانت الأقوال الصادقة لا تقع في الخطابة، بما هي خطابة إلاّ بأنّ يعدل
بها عن طريقتها الأصليّة، وكان ما وقع منها في الشعر غير مقصود من حيث هو
صدقٌ، كما لا تكون الأقاويل الكاذبة فيها مقصودة من حيث هي كذبٌ، بل من
حيث هي أقاويل مخيّلة (.....). على الخطيب كما على الشاعر، أن يعرف الوجوه
التي بها تصير الأقاويل الكاذبة موهمةً أنها صدق^(٣).

وإنّما يصير القول الكاذب مقنعاً وموهماً أنّه حقّ (وصدق)، بتمويهات
واستدراجات ترجع إلى القول (ذاته) أو إلى القول له، وتلك التّمويهات
والاستدراجات قد توجد في كثير من الناس بالطبع والحنكة والحاصلة باعتبار
المخاطبات التي يحتاج فيها إلى تقوية الظنون في شيء ما، إنّّه على غير ما هو عليه
بكثرة سماع المخاطبات في ذلك والتدرب في احتذائها^(٤).

على أنّ التّمويهات تكون في ما يرجع إلى الأقوال. أمّا الاستدراجات فتكون
بتهيؤ المتكلّم بهيئة من يُقبل قوله، أو باستمالته المخاطب، واستلطافه له بتركيته
وتقريظه، أو باطبائه إيّاه لنفسه، وإحراجه على خصمه حتى يصير بذلك كلامه
مقبولاً عند الحكم، وكلام خصمه غير مقبول^(٥).

¹ - (نفسه: 79).

² - (نفسه: 76).

³ - (نفسه: 62).

⁴ - (نفسه: 63).

⁵ - (نفسه).

⁶ - (نفسه: 64).

أما التّمويهات فتكون بطيّ محلّ الكذب من القياس عن السّامع، أو باغتراره إيّاه ببناء القياس على مقدّمات توهم أنها صادقة لاشتباها بما يكون صدقاً، أو بترتيبه على وضع يوهّم أنّه صحيح لاشتباهاه بالصّحيح، أو بوجود الأمرين معاً في القياس، أعني أن يقع فيه الخلل من جهتيّ المادّة والترتيب معاً. أو بإلهاء السّامع عن تفقّد موضع الكذب، وإن كان إلى حيّز الوضوح أقرب منه إلى حيّز الخفاء بضروب من الإبداعات والتّعجيبات تشغل النّفس عن ملاحظة محلّ الكذب والخلل الواقع في القياس من جهة مادّة أو من جهة ترتيب، أو من جهة المادّة والترتيب معاً⁽¹⁾.

-23-

ومما سبق يتّضح أنّ الكلام يتّحوّل، بمعنى يتحوّل إلى قول، فقط عندما يفقد هويّته الخاصّة؛ ولا يعود يتكلّم إلينا ذاته، شرط تكلمه الخاص، بل وظيفته، شكل وجوده الجاهز، عندها يصبح مجرد سلعة، ويخضع لقانون العرض والطلب (التّبادل).

وهذا يعني أنّ الكلام يتّحوّل، فقط، عندما يتّسلّعن أي عندما يغدو مجرد سلعة، أو بالأحرى مجرد جزء من رأسمال المتكلّم (القائل) يتبادل مع ذاته ومع الآخرين في كلامه.

ويبقى السّؤال: لكن متى يتّسلّعن الكلام؟

وهنا نقول، يتسلّعن الكلام (يتحوّل إلى مجرد سلعة) فقط عند ما يفقد قيمته-كشكل- وجوده الحيّ، بعده الرّمزيّ، ويغدو مجرد علامة؛ تستمد قيمتها من استعمالها أو من قيمتها التّبادليّة، أو مجرد معادل رمزيّ لسلطة عليا هي التي تعطيها القيمة، وتمنحه شرعيّة التّداول، عندها يغدو الكلام موضوع تبادل، بوصفه ثروة، ويتّخذ شكلاً مزوداً بوجود اجتماعيّ، يكسبه شرعيّة. فهو يتقولن إذن عندما يغدو مجرد جزء من منظومة شبكة الاتّصال/الخطاب المتداول، المعترف به رسمياً، أو عندما يدخل في علاقة مباشرة مع زمر الأقوال المقولة الأخرى التي تشكّل في مجموعها نسقاً، مجرّة، منظومة، مقالة واحدة، يندرج في إطارها، ويأخذ قيمته بواسطتها-عند ذاك، يغدو الكلام قولاً مقولاً؛ مردداً معاداً إلى ما لا نهاية.

هذا عن الكيفيّة التي بها يتحوّل الكلام إلى مجرد قول.

أما الكيفيّة التي بها يتمكّن القول، أي التي بها يصير القول مقالاً أو قاله، فهو ما سنتناوله بالتّفصيل، في المحورين التّاليين:

¹ - (نفسه: 64).

الفصل الرابع

القول والقالة

-1-

القالة ضرب من القول يأخذ شكلاً خاصاً من أشكال التبادل والتأثير، فقد ورد في لسان العرب: أن القالة كثرة القول، وما يشيع بين الناس من أقوال⁽¹⁾ يكون الهدف منها: إيقاع الخصومة بين الناس. ومنه قوله (ص): «ففشيت القالة بين الناس». وقوله (ص): «ألا هل أنبئكم ما العضة؟ هي النميمة: القالة بين الناس». رواه مسلم.

و «العضة»: بفتح المهملة وسكون المعجمة -حسب الرّمخشري- أصلها العضة فعلة من العضة، وهو البهت؛ فحذفت لامه، كما حذفت من السنة والشفة، وتجمع على عضين. وهي: النميمة، فأطلق عليها العضة؛ لأنها لا تنفك من الكذب والبهتان غالباً. ولأن النمام والكذاب يفسدان في ساعة ما لا يفسد السّاحر في سنة⁽²⁾.

وعليه فالأصل في القالة أنها عبارة عن قول بدون قائل أو هي قول نجهل قائله، فهي (القالة أو القالات) عموماً عبارة عن أقوال تشاع أو يتردد صداها على أسماعنا فتجري أقوالاً على ألسنتنا. ما يعني أنها في منشئها، أقوالٌ مقولةٌ في أشخاصٍ بأعيانهم، ولكنها في منتهاها آثارٌ تلحق من أجريت فيهم من الأشخاص.

وهذا يقتضي أن للقاتلات أصلاً ومنتهى؛ فهي في أصل منشئها أقوالٌ تستهدف بها الأشياء أو الأشخاص؛ أو نجريها في الأشياء أو الأشخاص مجرى الذم المبالغ فيه، فإذا ما شقت طريقها في الأشياء والأشخاص، أو أسست مجراها فيهم، بحيث تصير جاريةً فيهم مجرى العادة، أو يصير جريانها فيهم جريان إعادة واستعادة، عندها تصير تلك الأقوال المقولة في الأشياء أو الأشخاص بمثابة قالة ما تنفك تراكم أقوالها فيهم، مولدةً منها أقوالاً جديدةً باستمرار.

وهنا يصدق عليها وصفنا القائل: إنها تصبح بمثابة الأثر/العرض/المرض الذي يصيب الشيء، أو الشخص في ذاته، ويلزمه محدثاً فيه في كل مرة أثراً

¹ - ينظر: مادة (القول) في كل من لسان العرب لابن منظور، والعين للخليل بن أحمد الفراهيدي: 213 / 5.

² - ينظر: تفسير ابن كثير القرشي، مكتبة النهضة الحديثة، مصر، ط اولى 1965م: 604، 605. وتفسير فتح القدير، محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت (د ت) 3 / 143.

جديداً، على نحو يجعله يقول ما به (مرضه) باستمرار، ويطرق مختلفة.
إنها(القالة) تغدو بمثابة النصّ اللازم الذي ما ينفكّ ينصص سياق قوله باستمرار.

-2-

على أنّ من شأن أقوالنا المعتبرة التي نجريها في الأشياء أو الأشخاص، أو التي تؤسّس مجراها في الأشياء أو الأشخاص أنّها: إمّا أن تكون قد جرت منهم مجرى المدح، أو مجرى الذمّ، فإن كانت قد جرت منهم مجرى المدح، فقد أسّست لمقالة المدح التي من شأنها أنّها، قد تجري منهم مجرى الواقع، أو مجرى الإمكان. وإن كانت قد جرت منهم مجرى الذمّ، فقد أسّست لقالة الذمّ التي من شأنها أنّها قد تجري منهم مجرى الواقع، أو مجرى الإمكان، أي مجرى الوصف بما يكون في الشيء أو الشخص الموصوف واجباً أو ممكناً أو ممتنعاً، أو مستحيلاً⁽¹⁾، لذلك فالوصف بالمستحيل أفحش ما يمكن أن يقع فيه جاهلٌ أو غلطٌ في هذه الصناعة - على حدّ تعبير حازم القرطاجني⁽²⁾ - والممتع قد يقع في الكلام، إلّا أن ذلك لا يستساغ إلّا على جهة من المجاز. والفرق بين المستحيل والممتع - حسب حازم⁽³⁾ - أنّ المستحيل هو الذي لا يمكن وقوعه (من الموصوف) ولا تصوّره منه؛ كأن يوصف المرء - مثلاً - بأنّه طالعٌ نازلٌ، في أنّ معاً. والممتع هو الذي يتصوّر، وإن لم يقع، كتركيب عضو من حيوان على جسدٍ من حيوانٍ آخر.

ما يعني أنّ القالات، في منشئها، عبارة عن أقوالٍ نحن من يجريها في الآخرين مجرى الذمّ في الأصل، فإذا ما سلكت فيهم، أو ترسّخت، أو أسّست مجراها فيهم، وصارت لازمةً لهم لزوم الصّفة للموصوف، عند ذلك تصير بمثابة قالات هي التي تجري قولها فيهم على السنتنا، أو قل هي التي تفرض شروطاً قولها علينا بصورة واعية ولا واعية.

هنا تصبح القالة عبارة عمّا نُقولُه في الآخرين اضطراراً، لا عبارة عما نقوله نحن في الآخرين اختياراً؛ أو هي عبارة عمّا نُقولُه في الآخرين ابتداءً، ليقول نفسه على السنتنا وعلى السنة الآخرين انتهاءً.

¹ - (ينظر: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، مرجع سابق: 133).

² - (نفسه).

³ - (ينظر: نفسه).



إنها عبارة عما نقوله نحن في الآخرين، وما يلحق بهم جرأ قولنا فيهم، أو هي عبارة عما يشيعه أو يذيعه قولنا المعتبر في الآخرين، كما أنها عبارة عما يشيعه أو يذيعه قول الآخرين فينا، فهي عبارة عما يصيبنا جرأ قول الآخرين فينا، وما يصيب الآخرين جرأ قولنا فيهم، ليس هذا فحسب، بل إن الأصل في القالة أنها عبارة عما نشيعه أو نذيعه نحن أنفسنا عن أنفسنا حين نعرض أنفسنا لقالة السوء.

وهذا يقتضي أنها عبارة عن قول، لكن بدون قائل (معتبر، يمكن محاسبته ومعاقبته)، أي أنها بدون أصل أو مرجع محدد، وإلا بقيت قولاً، ولم تتطور لتصبح قالة؛ لأن الفرق بين القالة والقول - كما سبقت الإشارة قبلاً - أن القول قائله معلوم، أو لا يكون إلا من قائل معلوم، في مقام معلوم، لغاية معلومة؛ فهو معلوم الأصل والمصدر، ومعلوم الغاية والوظيفة والغرض، لذلك فهو ينسب، في الغالب، إلى قائل بعينه، هو من قاله في البداية، من صاغه وأنشأه بالضرورة، لذلك نجدنا نقول دوماً: هذا قول فلان، نقصد: فلاناً الذي صاغه على هذا النحو أو ذاك، لتحقيق هذه الغاية أو تلك، فجعله يقول ما يقول لا غيره، أو نقصد فلاناً الذي رواه أو نقله عن فلان الآخر، أو الذي تبنى قول مقالته، أو العمل بمقتضاه.

أما القالة فالأصل فيها أنها، وإن صدرت - في البداية - عن قائل بعينه، إلا أننا نظل نهمل قائلها تماماً، وإلا بقيت قولاً، لذلك فهي ليست منسوبة إلى قائل بعينه، وإن كثر نسبتها إلى من هي قالة فيه (أي لمن وقع ضحيتها).

وهذا يقتضي أن القالة ليست ضرورة القائل بقدر ما هي ضرورة من هي قول فيه، أعني أنها مما يتعلق به، ويعلق به (بمعنى يلزمه)، وليست مما يتعلق أو يعلق بالقائل، فالضرورة هنا ضرورة تعلق وعلوق أو لزوم، لا ضرورة اختيار وإرادة.

-3-

تقوم القالة، في الأصل، على ادعاء أن أصلها ومرجعها كامن فيمن هي قالة فيه، أي على ادعاء أن واقع حال الشخص الموصوف (المذموم) في كلام القالة هو الذي أجرى ويجري كلام الوصف على ألسنة واصفيه. وهذا انطلاقاً من الوعي بالقائل: إن واقع حال الشخص الموصوف، هو الذي يجري القول الواصف على ألسنة الواصفين له، أو يمنعه من الجريان، أي أنه هو الذي يُنطق الأخرس، وهو الذي يُخرس الناطق، أو لنقل: إنه هو الذي يجري الكلام الواصف مجراه؛ هو الذي يفرض شروط الكلام في شخصه الموصوف، ويحدد مساراته.

لذلك فليس بغريب على الشاعر العربي أن يجعل زمام قوله المدحي في يد ممدوحيه من أفراد عشيرته؛ فيجعلهم هم الذين ينطقونه بحسن الثناء عليهم، وهم الذين يخرسونه أو يجروونه عن مجرد النطق، هم الذين يشعلون فيه صوت المدح ويوهجونه، وهم الذين يخفتون فيه ذلك الصوت ويطفئونه، فقال مُعَذِّراً إلى من لعله لامة على طول صمته، وعدم مبادرته إلى مدح قومه الذين لم يبادروا إلى فعل ما يوجب عليه مدحهم:

فلو أن قومي أنطقني رماحهم نطقت ولكن الرماح أجرت

وهذا يقتضي أن القالة أصلها القول، منه تتبثق، وعنه تتحول، فهي في الأصل قولٌ موجهٌ ضدَّ آخر، أو هي بالأحرى قولٌ، أو كلامٌ يؤسس مجراه في كَلَمِ الآخر، وإعادة كَلَمه، أو في جرحه وإعادة جرحه، أي في اختراق كيانه/ شرط كينونته وإعادة اختراقه، أو في تقويض ما بناه وإعادة تقويضه، أي في العود الأبدي لهذا الفعل الفاعل فيمن هو قولٌ فيه، المقوِّض لما بناه أو يحاول بناءه بصورة مستمرة.

على أن هذا لا يلزم منه: أن كلَّ قول نتوجه به ضدَّ الآخر، أو نجريه مجرى كَلَمِ الآخر، يمكن أن يصير قالةً (قول ذمٍّ لازم) في هذا الآخر، إلا أن يتوافر ذلك القول على شروط: الإقناع والإمتاع، أو الإثارة في آن. أي على شرط التبادل السلعي: المفيد والمتع في آن، ما يحتّم صياغته بطريقة مثيرة وقابلة للتصديق، في الوقت نفسه، وهذا يتطلّب:

1- أن يكون صادراً عن قائلٍ معتبرٍ.

2- وأن يتوجه به ضدَّ آخر معتبرٍ أيضاً، أي ضدَّ شخص من ذوي المكانات العالية في المجتمع، أو ينظر إليه بوصفه كذلك).

3- وأن يصاغ بطريقة معتبرة؛ تحقق له الحد الأدنى من مقومات القبول العقلي، من جهة، وتوفّر له شرط الإقناع والإمتاع أو الإثارة، من جهة ثانية، وهي إثارة نابعة من كونه يلبي رغبةً مكبوتةً في نفوسنا نحن الذين نتبادله، ما يجعله بمثابة السلعة الجيدة التي تحوز على ثقة المتبادلين؛ وتلبي حاجةً في أنفسهم؛ كونها تحقق لهم النفع، وتجلب لهم المتعة...أو الخ.

4- على أنه يشترط في قول الذم المتحول إلى قالة، فضلاً عما سبق: أن يتمّ قوله أو تداوله أو إجراؤه في غفلة من الشخص الذي هو قولٌ فيه. وأن يتمّ تبادله بشكلٍ سرّيٍّ أو إسراريٍّ (أي عن طريق المسارة)؛ باعتبار أنه لا يزال سراً، ويجب أن

يبقى كذلك، حتى لا يعلم به الشَّخص المَقول فيه، فيبادر إلى تكذيبه، وبيان زيفه أو التَّشكيك في صدقيَّته على الأقلّ.

وهذا يقتضي أنّ القالة هي ما نقوله نحن في الآخرين ابتداءً، ليقول نفسه على ألسنتنا انتهاءً. إنها عبارة عن القول نجريه نحن في الشَّخص ابتداءً، ليجري نفسه على ألسنتنا انتهاءً، أو لنقل: إنها قول في آخر يقول نفسه على ألسنتنا باستمرار، فهي إذن ما يوصم به الشَّخص باستمرار؛ ما يتجدّد قوله على ألسنتنا في الشَّخص، كلّما ذكرناه أو تذكّرناه، أو جرى في خاطرنا طيفه أو اسمه، إنها قول مشاع في آخر، يتداوله القائلون، دون وعي منهم أو إرادة.

هنا تصبح القالة في الشَّخص بمثابة الشرّ المستطير الذي يحقق حياة الشَّخص، وبِحياة الجماعة أو المجموعة التي ينتمي إليها الشَّخص، ليس فقط، لأنها تحدث صدعاً في حياته وفي حياة الجماعة التي ينتمي إليها، وإنّما لأنها فضلاً عن ذلك، تظلّ تقوِّض - باستمرار - كلّما يبينه ذلك الشَّخص أو يهّمّ ببنائه.

-4-

إذا علم هذا، وصحّ ما قلناه عن القالة والقول والفرق بينهما، صحّ القول، بالتّالي، عمّا قيل في أمّ المؤمنين عائشة (رضي الله عنها): إنّه لم يكن، في حقيقتها، سوى قول إفك في عائشة، تحوّل (أو كاد) على ألسنة جمهور المؤمنين - ربّما بسبب تلقّيهما السّليبيّ له - إلى قالة إفك كادت تُلزم عائشة، لولا تنزّل الوحي من السّماء لتبرئتها، وإثبات كذب تلك القالة وزيفها. وثمة - كما نعلم - فرق بين قول الإفك، وقالة الإفك، على الأقلّ، من حيث إنّ قول الإفك عابرٌ فيمن هو قولٌ فيه، أمّا قالة الإفك فلازمةٌ لمن هي قالةٌ فيه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ الأصل في قول الإفك - خلافاً لقالة الإفك - أنّه لا يكون إلّا من قائل بعينه، في سياق (أو مقام) بعينه، لتحقيق غاية بعينها. وهذا يقتضي أنّ القول الإفك يمكن مواجهته من الشَّخص المأفوك به ذاته أو ممّن يهّمّه أمره، والتخلّص من تبعاته، بقول آخر، يدحضه أو يتضمّن تصحيحاً له أو دمجاً لقائله، أو بمحاصرته ما قد يجعله يتراجع عن قوله.

هذا ما نلمسه من أسلوب معالجة القرآن الكريم لهذه المشكلة التي كادت تعصف بالصفّ الإسلاميّ في جملته، وتعرّض وحدته لخطر التصدّع والانهايار، لولا تدخّل السّماء؛ حسماً لهذه القضية، وقطعاً لدابر الفتنة التي أوشكت تصل إلى كلّ

بيت مسلم؛ فقد واجه القرآن هذه المشكلة بكلّ حسم وقوّة، مقررّاً أنّ ما قيل في عائشة لم يكن، في حقيقته، سوى قول إفك⁽¹⁾؛ إفكه ظاهرٌ للعيان؛ على الأقلّ:

4. 1. لأنّ قائله - صاغته أو منشئه الأصليين - أفأكون، وإفكم ظاهرٌ للعيان؛ فالكلّ يعرف قائلها تلك القالة التي قيلت في عائشة، والكلّ يميّزهم، والكلّ يعرف أهدافهم ونواياهم، ولا يخفى حالهم على أحد من المؤمنين، بمن فيهم أولئك الذين ردّوا قائلهم في عائشة، وأجروها على أسنتهم، دون وعي منهم أو إرادة.

وهذا يقتضي أنّ ما قيل في أمّ المؤمنين عائشة لم يكن من جنس القالات التي تقال في الأشخاص، وقد يخفى حال قائلها، وربما حال من هي قالةٌ فيهم، فيتلبس أمرها على جمهور المؤمنين، ولا يعود بمقدورهم أن يميّزوا: أقالةٌ هي (معلومة الكذب)؟ أم قولٌ؟ (يحتمل الصدق والكذب)؛ لأنّ ما يميّز القالة عن القول-كما سبقت الإشارة- أنّ القالة عبارة عن قول معلوم كذبه، أمّا القول فيحتمل الصدق والكذب.

4. 2. وهذا يقتضي أنّها (أي قالة الإفك التي قيلت في عائشة) ليست من جنس القالات التي قد تقال فينا، أو قد تستهدف بها من لدن آخرين لمجرد أنّنا نحن من عرضنا أنفسنا لقائلهم، أو بحكم أنّ واقع حالنا قد صار هو الذي ينطق بقالة الآخرين فينا - فكُنّا بهذا كمن يجري قالة الآخرين في نفسه، أو كمن يستطلق الآخرين كي يصبحوا ناطقين بما فيه، أو كي يجروا قالة السوء فيه، وهنا

¹ - فالإفك من أفك كضرب وعلم إفكاً بالكسر والفتح والتّحريك، وأفوكا: كذب، وأفك يافكه إفكاً: صرفه وقلبه أو قلب رأية، وأفك فلاناً: جعله يكذب، وحرمه مراده، والمؤتفكات: مدائن قلبت على قوم لوط، والرياح التي تقلب الأرض، أو تختلف مهاجها (مادّة الإفك في القاموس المحيط). والإفك كما يذهب إلى ذلك المفسّرون: أسوء الكذب وأقبحه، لأنّه مأخوذ من أفك الشّيء، إذا قلبه عن وجهه؛ فالإفك هو الحديث المقلوب أو الذي يستهدف قلب الحقائق وتزييف الوعي بها، وقيل هو البهتان، وإنّما وصف القرآن ما قيل في عائشة بأنّه إفك-كما يذهب إلى ذلك المفسّرون-لأنّ المعروف من حال عائشة رضي الله عنها أنّها في الحقيقة، على خلاف ما قيل فيها في قالة الإفك. ومعنى القلب في قالة الإفك - كما يذهب إلى ذلك بعض المفسّرين - أنّ عائشة كانت تستحقّ أن يقال فيها ما هي عليه في واقع الحال من العفة والحصانة وشرف النّسب والحسب؛ لا أن يقال فيها عكس ما فيها؛ فتقدّفت بالفحش والفجور؛ فكأنّ الذين رموها بالسوء قد قلبوا الأمر عن وجهه؛ فتعتوها بنقيض ما يجب أن تتعت به من كريم الخصال (ينظر في هذا:فتح القدير:1/12).

تكون قالة السوء الجارية فيمن هذا حاله من الأشخاص بمثابة القالة التي يجريها الشخص نفسه في نفسه، لكن على السنة الآخرين الذين عرض نفسه لقاتلهم - وإنما هي من جنس القالات التي تملئها مقامات قائلها وأحوالهم. أي أنها من جنس القالات المبيّنة التي يستهدف بها أشخاص بأعيانهم أشخاصاً آخرين بأعيانهم، ليحققوا من وراء ذلك أهدافاً بعينها، لذلك فهي من جنس القالات التي يجب على كافة المؤمنين التصدي لها، ومواجهتها بكل وسيلة ممكنة.

على أن ما يؤكّد هذا، فضلاً عن ذلك، دليان آخران:

- الدليل الأول: يرتبط بصاغة القول؛ فما قيل في عائشة لم يكن من صياغة الفرد البريء، بل من صياغة (العصاة) الجماعة أو المجموعة المتجانسة المشبوهة؛ المتّفقة في ما بينها موقفاً ورؤيةً. وقد أشار إليهم القرآن في مطلع الآية بلفظ العموم الجمعيّ "الذين" في قوله تعالى: (إنّ الذين جاءوا بالإفك عصبةٌ منكم لا تحسبوه شراً لكم بل هو خيرٌ لكم لكلّ امرئٍ منهم ما اكتسب من الإثم والذي تولى كبره منهم له عذابٌ عظيمٌ)⁽¹⁾ ثم أخبر عنهم بلفظ الوصف "عصبة" متبوعاً بوصف آخر "منكم" أي بكونهم عصبة تنتمي إليكم أنتم أيّها المؤمنون، أو تدّعي أنها لا تزال منكم. ومعلوم أنّ العصبة، هم الجماعة أو المجموعة التي يتعصّب بعض أفرادها لبعضهم الآخر، أو هي المجموعة المتجانسة؛ فكراً ورؤيةً وموقفاً، أو رؤيةً ومصيراً، أي التي تربط بين أفرادها مصالح مشتركة ومصائر مشتركة، ليصف عصبتهم بأنّها: "منكم" أي بأنها لا تزال - بحسب الظاهر على الأقلّ - تنتمي إليكم وترتبط بكم برباطة النسب، أو برباطة الإيمان والدين، لذلك فإنّتم تعرفون أفراد هذه المجموعة التي أجرت قالة الإفك في عائشة فرداً فرداً، كما تعرفون أنفسكم وأبناءكم، ولا يخفى عليكم أمرهم ودوافعهم، ليؤكّد القرآن بهذا، أنّ قالة الإفك التي قيلت في عائشة، لم تأت عفويّاً من بعض الأفراد، وإنّما كانت بتدبير مجموعة من الموتورين الحاقدين، صاغوها بدقّة، ليستهدفوا بها الإساءة للرّسول (ص) شخصياً. ما يعني أنّ القول المقول في عائشة من إنتاج الجماعة المجتمعة على أمر واحد، وليس من إنتاج الفرد المفرد، وهو من تدبير الجماعة في سبيل تحقيق أهدافها الخفية والمبيّنة.

¹ - (النّور: 11).

وهذا يقتضي أنه قول صادر عن قائل غير بريء، أو غير حسن النية.

هذا عن الدليل الأول.

- أما الدليل الثاني: فيرتبط بمقام الصوغ (صوغ قوله الإفك في عائشة)؛ انطلاقاً من واقع حال الصاغة في علاقتهم بمن صيغ فيه قولهم، فالقول -كما نعلم - قد صيغ في أم المؤمنين عائشة، وعائشة زوجة النبي (ص). وهؤلاء الأشخاص الصاغة أو بعضهم، على الأقل، لهم موقفٌ عدائيٌّ معروفٌ من النبي، أو بالأحرى من نبوة النبي (ص) التي محورت الناس حوله دونهم، ما جعلهم يفقدون مواقعهم التي كانوا يحتلونها على الصعيد الاجتماعي، فمقال الإفك في عائشة قد صيغ إذن من مجموعة أشخاص؛ يجمع بينهم؛ أنهم لا يؤمنون حقيقة نبوة النبي، أو أنهم بالأحرى يشكّون ويتشكّكون في صدق نبوته، ولأنهم يشكّون أو يتشكّكون في نبوة النبي (ص)، فلم يجدوا بداً إلا أن يهتبلوا الفرصة التي وقعت فيها أم المؤمنين عائشة زوجة النبي، عندما تأخّرت عن ركب المسلمين لتلحق بهم - بعد ذلك - صعبة رجل من سواد المسلمين، فيشيعوا فيها قالة السوء؛ أملاً في التشكيك في نبوة زوجها؛ إذ لو كان نبياً حقاً لما وقعت زوجته فيما قالوا -زوراً وبهتاناً- أنها قد وقعت فيه.

وهذا يقتضي أن القالة التي استهدفت بها أم المؤمنين عائشة، إنما استهدفت، في الأساس، نبوة النبي؛ إذ لو كان نبياً حقاً -في منظور أفراد هذه العصابة- لما فعلت زوجته ما فعلت، أو بالأحرى لما وقعت فيما قيل أنها قد وقعت فيه، لتستهدف، من ثم، إيمان المؤمنين بنبوة النبي.

4. 3. هذا وقد أشار خطاب القرآن إلى مقام الصوغ وحال الصاغة بأكثر من مؤشر صياغي، ومن تلك المؤشرات: أنه اختار الفعل الماضي الجمعي "جاءوا بالإفك" للدلالة على أنهم قد صاغوا قالة الإفك في عائشة في الخفاء، وباتفاقهم جميعاً، وهذا يقتضي أنهم قد اشتركوا جميعاً في صياغة تلك القالة، بعيداً عن أعين الآخرين الذين يعتقدون أنهم لا يشاركونهم أهدافهم ونواياهم، بطريقة اعتقدوا أنها تحقق أهدافهم جميعاً، وبعد أن تمّ لهم ما أرادوا من صياغة ذلك القول الإفك، وصار جاهزاً للبت حملوه إلى عموم المؤمنين لبثّه، أو لتداوله ونشره بين جمهور المؤمنين، فنحن لا نجيء بالشيء، أو لا نحمله، أو لا نتحمل تبعاته، إلا بعد أن يصير - بالنسبة إلينا - جاهزاً للحمل، أي بعد أن يصير كلاً مكتملاً؛ من جنس ما يمكننا حمله؛ كلاً متماسكاً، عندها يصبح قابلاً للحمل أو للتقل والتداول، أما قبل ذلك فلا.

هذا عن المؤشّر الأوّل.

أمّا المؤشّر الثاني، فيتمثّل في أنّه اختار لفظ «عُصْبَة» للدّلالة على حقيقة العلائق التي تربط بين مجموعة الصّاعِ، وتوحّدُهم أو تجمع بينهم، وأنهم عبارة عن مجموعة متجانسة؛ توحّدُهم مصالحهم المشتركة، ومصائرهم المشتركة، لذلك فلا غرابة أن يجمعوا على صياغة تلك القالة الكاذبة في عائشة بالطريقة التي بها صاغوها، وأن يخرجوا بها إلى النّاس كي يقنعوهم بصدقيتها، فيروّجوا لها، وينشروها.

على أنّ اللّافت في خطاب الآية، فضلاً عمّا سبق، أنّه قال: "جاءوا بالإفك" ولم يقل: "جاءوا بالقول الإفك"، أو بالقول الكذب، أو بالقول الزّور أو البهتان، أو نحو ذلك، فجعل مجيئهم جميعاً مجيئاً مباشراً بالإفك، وليس بقالة الإفك أو بمقاله، ليوحي- من جهة - أنهم قد صاغوا قالة الإفك في الخفاء، وباتّفاق منهم جميعاً، ليأتوا بها بعد ذلك، أو بعد أن صاغوها بصورة نهائية، وصارت جاهزةً للبتّ في أوساط المؤمنين، كما هي، أو كما اتّفقوا عليها أو أرادوها، أي بعد أن صاغوا تلك القالة صياغةً نهائيةً، ليسوّقوها أو ليشيعوها في أوساط المؤمنين، وليوحي- من جهة ثانية- بحقيقة الجرّم الذي اقترفوه في حقّ أنفسهم، وفي حقّ أم المؤمنين عائشة التي اتهموها زوراً وبهتاناً بالفاحشة، فكأنّه أراد أن يقرّر أنّ ما افتروه في حقّ عائشة ليس من جنس ما ينقل إلى الآخرين عبر اللّغة، أو لنقل: إنّّه ليس مجرد قول من جنس الأقوال التي يمكن أن تقال في بعض الأشخاص الأبرياء، إنّ من حيث وزنه وثقله عند الله، أو من حيث دقّة التدبير وبراعة الصّوغ، وما بيّتوه من وراء مقالتهم تلك، إذ أنهم إنّما استهدفوا بذلك قلب الحقيقة، وتشويه الصّورة الحقيقيّة لزوجة النبي (ص)، ثمّ جعل مجيئهم بالإفك مجيئاً جمعياً في هيئة عصابة تتآمر، وتحمل إلى الآخرين ما تأمرت به (القول المصوغ) بكلّ وقاحة.

-5-

وإذا كانت هذه هي حقيقة القالة التي قيلت في أمّ المؤمنين عائشة؛ لأنّ تلك كانت هي حقيقة قائلها الأفاكين، وكانت تلك هي حقيقة من قيلت فيه، وكانت تلك هي حقيقة أهداف أولئك ألقائليها، فإنّ السّؤال الذي يطرح نفسه بقوة، في هذا السّياق:

فهل يجوز بعد ذلك، لمن علّم هذا أو بعضه من المؤمنين، هل يجوز له أو بالأحرى، هل يصحّ منه أو يليق به، أن يتبنّى قالة السّوء تلك التي قيلت في عائشة، ويجريها على لسانه، كما حدث من بعض المؤمنين؟ هل كان يليق بالمؤمنين أن

يغمضوا أعينهم عن كل تلك الحقائق التي ألمح إليها القرآن، وألاًّ يتنبهوا إلى أنّ ما قيل في أمّ المؤمنين عائشة لم يكن سوى أكذوبة اصطنعتها مجموعة من الأفّاكين الحاقدين، فيردّدوها على ألسنتهم كما هي. أو كما اصطنعتها تلك العصابة، دون أن يتأمّلوها، ويعملوا نظرهم فيها؛ تدقيقاً وتمحيصاً؟! أما كان ينبغي على المؤمنين أن يتلقّوا قالة الإفك تلك تلقياً إيجابياً؛ يقوم على الشك، وإثارة الأسئلة حول حقيقتها: ممّن قيلت؟! وفيمن قيلت؟! وكيف قيلت؟! ولماذا قيلت؟! المراد: كان عليهم أو يلزمهم - إن كانوا مؤمنين حقاً - أن يثيروا عدداً من الأسئلة، على الأقلّ، حول هويّة القائل الحقيقي لتلك القالة، وهل هو من ذوي النّقة والعدالة؟ أو من ذوي النّوايا الحسنة على الأقلّ؟! أم أنّه من غير أولي النّقة والعدالة، ومن ذوي النّوايا السيئة؟

وهنا يأتي الجواب حاسماً بالإنكار، وأنّ ذلك الموقف من جنس ما لا يجوز حصوله، بل هو من جنس ما لا يتوقّع وقوعه من عاقل بحال، فكيف بهذا العاقل إن كان مؤمناً؛ إذ كيف يعقل من عاقل مؤمن يعلم حقيقة من صدرت عنه تلك القالة في عائشة بدءاً، وأنّه أفّاك، وما يقوله محض إفك، كيف يصحّ منه أن يصدّق ذلك القائل الأفّاك، وأن يردّد قالة الإفك الصّادرة عنه في حقّ أمّ المؤمنين عائشة، لا شكّ أنّ ذلك من جنس ما لا يعقل حصوله من مؤمن عاقل؛ لأنّ عقل العاقل، فضلاً عن إيمانه، لا ريب سيعصمانه من الوقوع في مثل هذا الخطأ الفادح الذي لا يمكن حصوله من مثله أبداً، بدليل توجّه الخطاب، في الآيات، إلى جمهور المؤمنين مباشرة - بعد أن قرّر تلك الحقيقة - بالتّقرّيع والتّوبيخ، لا لشيء إلاّ لأنهم قد أغمضوا أعينهم عن رؤية كلّ تلك الحقائق والملايسات التي أكّدت، وتوكّد كذب تلك القالة وزيفها، فأخذوا يجرونها على ألسنتهم، بوعي أو بدون وعي، غير مكرّثين بما قد يترتب عليها من شقّ لصفّ المؤمنين.

-6-

وقد تجلّى هذا الموقف السّلبيّ أوضَحَ جلاء في قوله تعالى، مبيناً موقف عموم المؤمنين ممّا قيل في عائشة رضي الله عنها، وكيف أنّهم قد تلقّوه تلقياً سلبيّاً كاد يتحوّل - بسبب ذلك - إلى قالة سوء ربّما لزمت عائشة، وأسهمت في تقويض وحدة الصّفّ الإيمانيّ، على النّحو الذي تصوّره الآيات الكريّمات: "لولا إذ سمعتموه ظنّ المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً وقالوا هذا إفكٌ مبينٌ" (٤٦) لولا جاءوا عليه

بأربعة شهداء فإذا لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون (٥) ولولا فضل الله عليكم ورحمته في الدنيا والآخرة لمسكم فيما أفضتم فيه عذابٌ عظيمٌ (٦) إذ تلقونه بألسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هيناً وهو عند الله عظيمٌ (٧) ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتانٌ عظيمٌ (٨) يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبداً إن كنتم مؤمنين (٩).

فنحن نلاحظ أن الخطاب القرآني في هذه الآيات قد توجه، في عمومته إلى المؤمنين في عمومهم؛ مقررراً - بادئ ذي بدء - حقيقة ما قيل في أم المؤمنين عائشة، من لدن جماعة من المنافقين، يتزعمهم عبد الله بن أبي، وكيف أن هذا ألماً قيل في عائشة من لدن هذه الجماعة قد كاد يتحول - بفعل التلقي السلبي له من عموم المؤمنين - إلى حالة سوء في عائشة، بل لقد تحول فعلاً إلى حالة إفك ما انفكت تجري على كل لسان مؤمن، وتفرض شروط تلقيها وإرسالها = تداولها (السلبي) على كل لسان مؤمن، إلى أن تنزل الوحي من السماء، ليضع حداً لهذه القالة الخطيرة المهزلة التي تفشت في وسط جمهور المؤمنين، قبل أن يستفحل شرها، ويعظم خطرهما، وتصيب الصف الإسلامي في مقتل.

فهو يشير أولاً إلى حقيقة ذلك الذي قيل في عائشة، وأنه لم يكن، في حقيقته، سوى حالة إفك، على الأقل لأن:

6. 1. قائلها معلوم؛ معلوم عند الله، كما عند عموم المؤمنين؛ وهو معلوم بذاته ومعلوم بصفاته، فهو معلوم بإفكه وكذبه، ومعلوم بحقه على النبي وحرصه على تشويه صورته والنيل منه، كلما سنحت له فرصة.

6. 2. ومقولاتها مزعومة؛ باعتبار أنه (مقول تلك القالة) من جنس ما يزعم أو يدعى ثبوته في من هي حالة فيه، وليس هو من جنس ما هو ثابت، أو متحقق الثبوت في من هو قول فيه، لذلك فهو من قبيل ما يحتاج إلى إثبات أو دليل ثبوت، وإلا عوقب قائله أو مدعيه على الترويج له وإشاعته. وهذا يقتضي أنه من جنس ما تقوله القالات المبيته التي يستهدف بها أشخاص بأعيانهم أشخاصاً آخرين بأعيانهم، لأهداف في أنفس قائلها، أي أنه من جنس ما يفترى على الأشخاص، بهدف الإساءة إليهم، وتشويه صورته الحقيقية.

6. 3. ومن قيلت فيه (وهي عائشة) معصوم؛ يعصمه، من الوقوع فيما قيل أنه قد وقع فيه إيمانه، من جهة، وما يتمتع به من كرم النسب، وشرف الحسب،

من جهة ثانية. وهذا يقتضي أن ما قيل فيه هو عبارة عن محض افتراء، ولا أساس له من الصّحة.

4.6. وهدفها مفهوم؛ فمن يعلم حال مدبري تلك القالة، ومن قيلت فيه، وهي أمّ المؤمنين عائشة، يعلم هدف القائلين من وراء بثّ تلك القالة وإشاعتها في وسط المؤمنين، ويتمثّل ذلك الهدف - كما سبقت الإشارة - في نفي العصمة عن أمّ المؤمنين عائشة، زوج النبي، لنفي العصمة عن النبي نفسه؛ لأنّ نفي العصمة عن زوج النبي، يلزم منه نفي العصمة عن النبي، ونفي العصمة عن النبي، يلزم منه نفي نبوة النبي (أو إثبات بطلانها)؛ إذ لا يعقل أن يكون نبياً معصوماً من تكون زوجته غير معصومة، ونفي نبوة النبي يلزم منه أن ينفض النّاس من حوله، وأن ينفض النّاس من حول النبي يلزم منه أن يعودوا إلى حالة الموالة التي كانوا عليها في الجاهليّة.

وكأنّي بمنشئ هذه القالة في عائشة، قد أخذ يستهدف نبوة النبي، ليستهدف، بالتّالي، إيمان المؤمنين بنبوة النبي، وهم السّواد الأعظم من المسلمين، أو بالأحرى من أهل المدينة الذين خسر رأس العصبة (عبد الله بن أبي) ولأهم وتبعيتهم له، بعد أن صاروا، في منظوره على الأقلّ، تابعين للنبي محمّد(ص). وكأنّ الغاية النهائيّة من صياغة قالة الإفك في عائشة، البحث عن أتباع، أو بالأحرى، استرجاع التّبعيّة المفقودة؛ أو محرّرة الآخرين حول الذات من جديد، بعد أن لم تعد الذات محوراً لهم، بل بعد أن كادت الذات ذاتها تذوب أو تتلاشى أو تتمحور هي نفسها حول محور النبوة. يصدق هذا، على الأقلّ، بالنّسبة إلى رأس المنافقين عبد الله بن أبي الذي كنّت عنه الآيات، فيما بعد ب"الذي تولّى كبره منهم".

وهذا يقتضي أن ما قيل في عائشة قد جسد -على الأقلّ، بالنسبة إلى قائله الأصليين- صراع الإرادات بين قوى الخير ممثّلة في قوى الإيمان بالنبوة التي صارت لها الغلبة، وقوى الشرّ المشكّكة في حقيقة النبوة التي تريد أن تكون لها الغلبة هذه المرّة، على الأقلّ، بحكم ما أتيح لها من فرصة الطّعن في عرض النبي، وصولاً إلى التّشكيك في صدق نبوته، وهو صراع كادت تتغلّب فيه هذه المرّة، كفة فريق الشرّ، رغم قلته، على فريق الخير، رغم كثرته، لولا تدخّل السّماء، وتنزّل الوحي لدحض هذه القالة-الضّرية، وإبراز زيفها.

6. 5. ومُذِيعَهَا فِي الْآخِرِينَ - إِنْ كَانَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ - مَرْجُومٌ؛ المراد: معاقب بالرجم حداً؛ أي قصاصاً منه في الدنيا، وتطهيراً له حتى لا يعذب في الأخرى. أما غير المؤمن فقد أرجئ عقابه إلى الآخرة؛ لأنَّ عذاب الآخرة أشدَّ وأقسى.

-7-

لذلك رأينا القرآن يقرع المؤمنين، وينعى عليهم موقفهم؛ لا لشيء إلا لأنهم قد تلقوا تلك القائلة الظاهرة الإفك بحسن نية، ولم يتنبهوا إلى ما تتطوي عليه من كذب وتزييف للحقيقة، وما ترمي إليه من أهداف خطيرة تستهدف وحدة صفهم، وتمزيق جماعتهم إلى مجموعات أشتات.

ففي قوله تعالى "لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا" إشارة إلى موقف التلقي السلبي أو المتخاذل الذي اتخذه عموم المؤمنين عند سماعهم قول الإفك في عائشة الذي تحول (أو كاد) على ألسنتهم إلى قالة إفك، وعدم مبادرتهم لمساءلته، أو مساءلة ذواتهم في ضوئه، إن كان يجوز أو يصح أن يقال فيهم ما قيل في عائشة، أو أن يقع منهم ما قيل إنه قد وقع منها، أم لا؟ فإن كان يجوز أن يقال فيهم ما قيل في عائشة، ردوا أو أشاعوا ذلك الذي قيل، وإلا توقفوا أو امتنعوا عن إجراء مثل ذلك القول في عائشة على ألسنتهم.

فهي (الآية) تتضمن تأنيباً لعموم المؤمنين وتقريعاً لهم؛ لأنهم لم يتخذوا الموقف النقدي الصحيح من تلك القالة، أو لأنهم لم يحسنوا قراءة ما قيل في عائشة، ولا قراءة أنفسهم في ضوئه، على نحو صحيح؛ يمكنهم من الوقوف على حقيقة ما قيل بأنفسهم؛ دون أن يكونوا بحاجة إلى انتظار الوحي حتى يتنزل من السماء، فيبين لهم تلك الحقيقة، ويظهر لهم زيف ما ادّعوا في عائشة وكذبه؛ فهو يقرعهم في الآية؛ لأنهم لم يتخذوا موقف التلقي الصحيح؛ القائم على الشك وإثارة الأسئلة حول ما قيل في عائشة؛ فإن لم فحول ذواتهم هم أنفسهم؛ وهل يصح أن يقال فيهم هم أنفسهم ما قيل في عائشة.

فكان الخطاب القرآني يأخذ عليهم أنهم لم يسلكوا طريق المعرفة الواعية أو المسؤولة، ولم يتفوهوا، من ثم، بما كان ينبغي أن يتفوهوا به، من قول واع ومسئول إزاء ما سمعوا، في عائشة، من قول كاذب؛ فلا هم وضعوا ما قيل في عائشة موضع تساؤل؛ ولا هم موضع ذواتهم في أفق التساؤل؛ المراد أنهم لم يتساءلوا حول ما

قيل في عائشة: ممن قيل؟ وفيمن قيل؟ وكيف قيل؟ ولماذا قيل؟ ولم يتموضعوا هم أنفسهم في أفق التساؤل نفسه، وهذا يقتضي أنهم قد فشلوا في قراءة تلك القالة من داخلها، ومن خارجها، في الوقت نفسه؛ فلا هم قرءوا تلك القالة من زاوية ما هي وما تكون في ذاتها، ولا هم قرءوها من زاوية ما هم، وما يكونون في ضوئها. المراد: أنهم لم يقرءوها قراءة نقدية صحيحة داخلية حتى يكتشفوا ما فيها من زيف. ولم يقرءوها قراءة نقدية خارجية، في ضوء واقع حالهم هم أنفسهم، على الأقل، وما يصح أن يقال فيهم، فكأنه قد أخذ يقرعهم ويؤنبهم؛ لأنهم تخلوا عن وضعهم في "أفق التساؤل" بوصفه شرطاً إنسانيتهم، من جهة، وشرطاً المعرفة الواعية أو المسؤولة، من جهة ثانية (وإن لم تتوافر هذه المعرفة على شرط الصحة؛ لأن الصحة مرهونة بالنتائج، والمهم في مثل هذا النوع من المعرفة أن تكون المقدمات سليمة، والخطوات صحيحة، ولا يلزم، بعد ذلك، أن تكون النتائج صحيحة، أو مطابقة للواقع بالفعل) ليفقدوا، من ثم، شرط وجودهم الواعي والمسؤول؛ لأنهم لم يضعوا ما قيل في عائشة موضع تساؤل، ولم يوضعوا أنفسهم في أفق التساؤل، على معنى أنهم لم يثيروا الأسئلة حول ما قيل، ولم يتساءلوا حول أنفسهم، وهل يصح أن يقع منهم ما قيل (في حديث الإفك) أنه قد وقع من أم المؤمنين عائشة، فيكون من نتيجة هذا التساؤل أن يتوصلوا إلى نتيجة منطقية مفادها: إنه إن كان لا يصح أن يقع منهم، فمن باب أولى ألا يصح أن يكون وقع من أم المؤمنين عائشة.

-8-

على أن اللافت في خطاب الآية الكريمة، أنه قال: (لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً) بصيغة الغائب، ولم يقل: ظننتم بأنفسكم خيراً" وذلك لتذكيرهم بحقيقة ما هم، ومن يكونون (هويتهم الإيمانية)، وأنهم، في الأساس، مؤمنون، أو محصنون بحقيقة الإيمان، وأن من حقيقته الإيمان، لا بد أن يشك أو يتشكك فيما يطلقه أعداء المؤمنين من إشاعات مغرضة تستهدف إيمان المؤمنين عن طريق تشكيكهم في نبوة نبيهم وصدقه. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن من كانت حقيقته الإيمان، فلا يمكن أن يقع في الفاحشة، ولا أن يروج أو يشيع الفاحشة فيمن حقيقته كحقيقته، أي فيمن هو مؤمن كإيمانه، فكيف به إن كان بمثابة أمه، أو بمثابة أم كل المؤمنين، أو لنقل: إن من شأن من تكون حقيقته الإيمان ألا يقع في فاحشة القول أو الفعل، على السواء.

وكأنّ القرآن قد أخذ يقرّر، بمقتضى هذا الكلام، أنّه ما من طريق أمامنا نحن البشر الأسوياء إلى الوجود الواعي المسؤول، أو بالأحرى، إلى المعرفة الواعية والمسؤولة، إلّا طريقاً واحداً وحيداً: أن نضع الأشياء (التي نحاول التعرّف على حقيقتها، أو إقامة علاقة مباشرة معها) موضع تساؤل، أو أن نتموِّضَ نحن أنفسنا في أفق التساؤل، وهذا يعني أنّه يتوجّب علينا إثارة الأسئلة: إنّ حول الأشياء التي نحاول التعرّف عليها، وإقامة علاقة مباشرة معها، أو حول ذواتنا العارفة أو الساعية إلى معرفة ممكنة لتلك الأشياء.

-9-

وهذا يقتضي أيضاً، أنّ للحقيقة التي نطمح في معرفتها، مصدرين لا ثالث لهما: الإنسان العارف، أو الأشياء المعروفة نفسها؛ فنحن إمّا أن نكتشف الحقيقة في الأشياء (الواقعة خارج ذواتنا) أو نسقطها (من ذاتنا) على الأشياء، وما من وجود للحقيقة خارج هذين المصدرين.

لذلك فليس الإنسان، في حقيقة الأمر إلّا هذا الكائن القادر على محاورة الأشياء في ذاتها، واكتشاف حقيقتها؛ كما هي في ذاتها، ومن حيث هي، أو كما هو، ومن حيث هو في ذاته، أعني أنّه (الكائن) القادر على اكتشاف صور الأشياء في الأشياء ذاتها، أو كما هي، أو على منحها صوراً ممكنة من عنده، أو لنقل: إنّ الكائن القادر على اكتشاف الصور الحقيقية للأشياء، أو على منحها صوراً ممكنة من عنده. الأمر الذي كان يحتمّ على متلقّي قالة الإفك التي قيلت في أمّ المؤمنين عائشة ألاّ يتلقّوها بحسن نية، بل كان عليهم أن يسألوا، وأن يتساءلوا: أن يشكّوا فيها هي ذاتها، فإن لم يشكّوا فيها هي ذاتها، فليشكّوا أو فليتشكّوا في قائلتي هذه القالة، في نواياهم المبيتة ضدّ رسول الله (ص) ومناوأتهم له، فإن لم يشكّوا، لا في هذا ولا في ذاك، فليشكّوا، أو فليتشكّوا في أنفسهم، على الأقلّ، وهل يصحّ أن يكون منهم ما قيل إنّ قد كان من عائشة، أم أنّه لا يصحّ؟ لا أن يجزّموا ويقطعوا بصحّته فيرددوه كما هو، أو كما سمعوه دون وعي منهم أو إرادة، فكأنّ القرآن بهذا إنّما أراد أن يقول للمؤمنين: مؤثّباً وموحيّاً: هلاًّ كان منكم، أيّها المؤمنون، وأنتم تتلقّون تلك القالة الكاذبة التي قيلت في أمّ المؤمنين عائشة أن تظنّوا بها خيراً، وألّا تسيؤا الظنّ بها؛ لأنكم إن أسأتم الظنّ بها، فقد أسأتم الظنّ بأنفسكم، وهذا ممّا لا يقبله عاقل. لذلك قال تعالى: "ظنّ المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً". ولم يقل: ظنّ المؤمنون والمؤمنات بأمّ المؤمنين عائشة خيراً؛ باعتبار أنّها هي من قيلت فيها تلك

القاله؁ لا المؤمنين في جملتهم؁ كأنه أراد أن يقول لهم: لئن كان ممتعاً أو مستبعداً أن يقع منكم ما قيل أنه قد وقع من عائشة؛ لأنكم مؤمنون. فهو منها أشد امتناعاً واستبعاداً؛ كونها الأكثر إيماناً منكم؁ أو لأنها بمثابة أمكم جميعاً. و"لولا" هنا للحث والحض؁ والمراد: تأكيد التوبيخ والتقريع والمبالغة في لوم وعتاب تلك الفئة من المؤمنين الذين لم يتورعوا عن إشاعة قول الزور والإفك في عائشة؛ فقال لهم جلّ وعزّ: كان ينبغي عليكم عند سماعكم قالة الإفك في عائشة ألا تسيؤوا الظن بها؛ لأنكم إن أنتم أسأتم الظن بها- وهي الأعلى قدماً في الإيمان منكم- فقد أسأتم الظن بأنفسكم؁ أو كنتم كمن يسيء الظن بنفسه. المراد: كان ينبغي أن تقيسوا الأمر على أنفسكم؁ فإن كان ما قيل أنه قد وقع من عائشة؁ من جنس ما يصح وقوعه منكم؁ قبلتموه وصدقتموه؁ ورددتموه على ألسنتكم؁ وإن كان من جنس ما لا يصح وقوعه منكم؁ ردّدتموه في وجه قائله؁ لأنه إن كان يبعد وقوعه من قبلكم؁ فهو من قبل أم المؤمنين أبعد⁽¹⁾.

-10-

لذلك جعل القرآن من تمام كلام المؤمنين المفترض أن يقولوا: «وقالوا هذا إفك مبين» (٥) في إشارة إلى أنه ما كان ينبغي لهؤلاء الخائضين في حديث الإفك في عائشة؁ أن يقولوا بقالة السوء التي قيلت فيها؁ بل كان عليهم أن يواجهوها بمقالة الخير؁ وأن يقولوا - عند سماعهم قالة السوء تلك - قول الحق والصدق الذي يجب أن يتضمن تكذيباً لما قيل أنه قد وقع من عائشة؁ واستبعاداً له أن يقع؁ كأنه أراد أن يقول لهم: كان عليكم أن تواجهوا تلك القالة الأكذوبة التي قيلت بدحضها؁ وإعلان البراءة منها؛ ليس فقط لأنها محض افتراء؁ وإنما لأنها؁ قد قيلت أصلاً لتحقيق هدف مبين؁ هو الإساءة للنبي؁ والتشكيك في صدق نبوته؁ فهي إذن من جنس القالات التي يستهدف بها الأبرياء المعصومون لبهتهم؛ لذلك كان عليكم أن تردوها في وجه قائلها؁ لا أن تردوها وتشيعوها كما هي؛ أو كما صيغت؁ أو كما سمعتموها دون تمحيص؁ كأنه أراد أن يقول لهم: كان يجب أن يكون من تمام قولكم - عند سماع قول الزور ذاك - هذا القول؁ أو ما نقوله نحن لكم في هذه الآية؁ لا ما قولتموه أو ردّدتموه من كلام باطل على ألسنتكم؁ ليس هذا فحسب؁ بل كان يجدر بكم أن تقولوا ما هو أكثر من

¹ - (ينظر: فتح القدير؁ محمد بن علي الشوكاني؁ دار المعرفة؁ بيروت (د.ت): 4/ 13).

هذا: أن تطلبوا من قائل تلك القالة الكاذبة إثبات صدق قائلهم في عائشة بأربعة شهود، وإلا طالبتم بإزالة العقوبة بهم على دعواهم الباطلة.

-11-

قوله: (ولولا فضل الله عليكم ورحمته لمسكم) المراد: لأصابكم إصابة مباشرة في أرواحكم وأبدانكم (فيما أفضتم فيه) أي بسبب ما خضتم فيه وأكثرتم فيه أو أسرفتم من كلام كاذب في عائشة (عذاب عظيم (14) في الدنيا بالجلد حداً أو تعزيراً، وفي الآخرة عذاباً لهم في نار جهنم).

قوله «إذ تلقونه بالسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علمٌ وتحسبونه هيناً وهو عند الله عظيم» (&) تأتي هذه الآية لبيان الكيفية التي بها تناقل المؤمنون تلك القالة التي قيلت في عائشة، ومن ثم، لبيان سبب العذاب الذي كان لا محالة حالاً بهم، لولا فضل الله عليهم وسبق رحمته بهم، أي أنها قد جاءت بمثابة الإجابة عن سؤال ضمني: كيف أفاضوا في قول قالة الإفك؟ في عائشة؟ أو كيف تلقوا تلك القالة؟ هل تلقوها تلقياً إيجابياً؛ بالتدقيق فيها وتمحيصها أو مساءلتها؟ أم تلقوها تلقياً سلبياً؛ ليقولوها كما هي، أو ليلقوها إلى الآخرين، كما تلقوها أو كما سمعوها، دون زيادة فيها أو نقص؟ هنا تأتي الآية لتجيب عن هذا السؤال مقررّة، أنهم قد تلقوا تلك القالة تلقياً سلبياً، بدليل أنهم جعلوا من موضع جريان الأقوال الملقاة إلى الآخرين، أو من أداة الإرسال (وهي اللسان) أداة لتلقي ذلك القول الزور، أو لاستقباله؛ ما جرّدهم من هويّتهم الإنسانية، وأحالههم مجرد أدوات نقل، أو أجهزة بث لقول قالة الإفك تلك، أو لتكلم كلام (الزور والبهتان) ليس إلا، ما يعني أنهم - بموقفهم السلبيّ ذاك - قد تجرّدوا من كلّ مقومات إنسانيتهم، وعطّلوا كلّ طاقاتهم في الوعي والإدراك عدا طاقة البثّ المباشر التي أحالتهم، أو تحوّلوا بسبب جهوزيتها العالية، مجرد أدوات بثّ يستخدمها الآخرون في تحقيق مآربهم المشبوهة.

على أن ما يؤكّد هذا، من جهة أخرى، تعدّد القراءات التي اتخذته صيغة الفعل (تَلَقَّوْهُ)؛ فقد قرأ الجمهور (إذ تلقونه) من التلقي، وأصل الكلام - حسب بعض المفسرين - (تَلَقَّوْهُ)، فحذفت إحدى التاءين، والمعنى، حسب هذه القراءة، إذ يرويه بعضكم عن بعض، قال الكلبي: وذلك أن الرجل منهم كان يلقي الرجل فيقول له: بلغني كذا وكذا، ويتلقونه تلقياً. قال الزجاج: معناه يلقيه بعضكم إلى بعض. وقرأ بضم التاء وسكون اللام، وضم القاف (تَلَقَّوْهُ) من الإلقاء، ومعنى هذه القراءة واضح. وقرأ ابن عباس وعائشة وعيسى بن عمرو ويحيى بن يعمر وزيد بن

علي - بفتح التاء وكسر اللام وضم القاف (تَلْقُونَهُ)، وهذه القراءة مأخوذة من قول العرب: وَلَقِيَ فلان يلقى ولقاءً: إذا كذب، قال الخليل وأبو عمرو: أصل الوَلَق: الإسراع (في الكذب)، ويقال: جاءت الإبل تلق: أي تسرع. وقال أبو البقاء: أي يسرعون في حديث الإفك⁽¹⁾ وهذه اللَّفْظَةُ، أي تلقونه على القراءة الأخيرة مأخوذة من الوَلَق، وهو الإسراع بالشَّيْء بعد الشَّيْء كالعدد إثر عدد، والكلام في إثر كلام.

أمّا قوله: (وتقولون بأفواهكم ما ليس في قلوبكمالخ) ففيه تأكيد لما سبق، وأنّ ما تبادلوه من أقوال لا يعدو أن تكون مجرد كلام تتكلّمه أفواههم، أو مجرد أقوال يقولونها أو يلوكونها في أفواههم، أو يجرونها على ألسنتهم دون وعي منهم أو إرادة، فضلاً عن أن يكون لها أصل صحيح في الخارج، أو تصديق في قلوبهم.

-12-

وهكذا يكون القرآن قد عالج بأسلوب فريد واحدة من أعقد المشكلات التي تعرّض لها الصّفّ الإسلامي في مرحلة تعدّ من أعقد وأصعب مراحل بناء هذا الصّفّ؛ مرحلة نزع الولاء (من ضمير الفرد) للقبيلة، بما هي كيان، أو للفرد (زعيم القبيلة) الذي ظل طوال قرون طويلة يعد رمز الانتماء القبلي، مقابل غرس الولاء للإيمان بالنبوة، وقيم الدين الجديد، وقد رأينا من مظاهر أسلوب المعالجة القرآنيّة الفريدة لهذه الإشكاليّة الدّقيقة:

1- دعوته المؤمنين إلى ضرورة إعادتها (القالة) إلى أصلها الأوّل، وهو القول، والنّظر إليها بوصفها كذلك. وهذا يقتضي البحث في حقيقة القائل الأصل، حتى يسهل البحث في الدّوافع الأصليّة لقولها، وهنا يسهل تفكيكها ومعرفة حقيقتها، وما تتطوي عليه من صدق أو كذب.

2- استخدامه لغة الإشارة والتّلميح حين كان يتحدّث عن قوى الشرّ التي ما انفكت تحاول إعادة الأمور إلى ما كانت عليه قبل نزول الوحي، مقابل استخدامه لغة التّصريح حين يتحدّث عن قوى الخير ممثّلة في عموم المؤمنين.

3- استخدام لغة الغياب بالنّسبة إلى الفريق الأوّل، واستخدام لغة الحضور بالنّسبة إلى الفريق الثّاني، فأبرز هؤلاء كمخاطبين فعليّين، وأولئك كمخاطبين ضمنيّين تارة، وبوصفهم موضوعاً للخطاب تارة أخرى.

¹ - (فتح القدير: ج4 / 13).

الفصل الخامس

القول-المقال-المقام

أولاً: القول في علاقته بالمقال

وإذا كنّا قد تمكّنا-حتى الآن- من الكشف عن علاقة الكلام بكلّ من: القول والقالة، فإنّنا، في هذه الفقرة، سنحاول الكشف عن علاقة القول بالمقال.

وهنا يمكن القول: إنّ الأصل في المقال، أنّه عبارة عن موضع جريان أقوال البشر وأفعالهم؛ باعتبار أنّ أقوال القائلين وفعالهم إنّما تجري في مجاري مقالاتهم (معتقداتهم وتصوّراتهم)؛ بوصفها مجاري لأقوال الخير، أو لأقوال الشرّ، أو باعتبار أنّ مقالات القائلين هي التي توجّه إرادتهم في القول وفي الفعل، أو لنقل: إنّها هي التي تصوغ أقوالهم، وتوجّه إرادتهم وفعالهم.

وهذا يقتضي أنّ المقال (في أصل نشأته) عبارة عن قول مركّب من عدّة أقوال (معتبرة)؛ تتمحور حول موضوع ما واحد محدّد، وتسهم في تشكيل ملامح صورته/هويّته، أو لنقل: إنّهُ قول مركّب من عدّة أقوال (معتبرة) يجمع بينها أنّها تدور، في جملتها، حول موضوع ما واحد، أو حول قضية ما واحدة، وتشكّل-في جملتها-نسقاً فكريّاً أو إيديولوجيّاً واحداً، ما يفتأ يفرض شروط تكلمّه باستمرار. فهو(المقال) ما يجري فيه القول، ويندفع باتجاهه.

إنّهُ ما ينتظم أقوال القائلين وينظّمها، أو ينظّم سيرورتها، ما يحدّد اتّجاهاتها وعلاقاتها. وهذا يقتضي أنّه ما يصوغ وعي القائلين، ويحدّد مسارات أقوالهم وأفعالهم، إنّهُ عبارة عن موجّهات الأقوال والأفعال ومؤطّراتها.

لذلك جاء في تعريفنا للقول: إنّهُ عبارة عن الملفوظ المعبر عن موقف المتلقّظ، أو عن مقاله، أي عن مذهبه، أو إيديولوجيّته أو رؤيته للعالم، وينتظم في سلك المقال، أو القالة، ما يعني أنّه (القول) عبارة عن ملفوظ المقال، لا القائل ذاته.

والأقوال المقولة: المردّدة المعادة، والمصوغّة بإحكام حول شيء ما، أو التي تقول، أو تظهر، أو ترسّخ صورة شيء ما محدّد، هي أقوال تقول، في جملتها، مقالة ذلك الشيء(ترسم لنا ملامح صورته التي يجب علينا وضعها في الاعتبار، عند ما

نتحدث عنه، أو نصف ماهيته)، أو لنقل: إنها أقوال تسهم في تشكيل مقالة ذلك الشيء المعبرة عن هويته؛ باعتبار أنها قد صارت، في الجملة، تقول لنا ما يجب علينا أن نعتقه، أو أن نتصوره عن ذلك الشيء، لتقول لنا، من ثم، ماذا يجب علينا أن نقول عن ذلك الشيء، وكيف نقول.

ومن هنا ارتبط مفهوم المقال أو المقالة بالملّة أو النحلة أو العقيدة الراسخة، وشاع في كلام العرب قولهم: فلان صاحب مقالة، يعنون: صاحب مذهب أو ملّة أو نحلة أو عقيدة ما ينفك ينافح عنها، ويدعو إليها، ويممحور كلامه حولها.

وهذا يقتضي أن الأقوال ترتبط بالمقالات ارتباطاً فرعياً بأصل، جزءاً بكل، أو ارتباطاً صفة بموصوف، عرض بجوهر، وجود بوجود؛ فهي علاقة تلازمية، وضرورية في أن معاً. لذلك فالمقالات تعدّ بُؤراً للأقوال والأفعال ومجاريها؛ عنها تنتج، وفي مساراتها تجري، ويسمّيها تدمغ، وعلى رسمها تتحقّق.

لذلك فإن ما يميّز المقال عن القول، فضلاً عما سبق، أن المقال عبارة عن نسق فكري مجرد، يسكن عالم القائل، ويبرمج وعيه، ويوجّه إرادته وسلوكه، لذلك فهو ما نحيل عليه في القول، أو هو عبارة عن خلاصة ما يقوله القول، أو هو مجموعة الأقوال التي تتمحور لتصوغ، أو لتعبّر عن موقف ما موحد، أو عن رؤية ما جاهزة، أو عن تصور ما، أو اعتقاد ما، فالمقال نسق مجرد من الأفكار والرؤى والتصورات. أمّا القول فتجسيدٌ لذلك النسق المجرد، أو تعبير عنه.

المقال بنية ذهنية مجردة، تصوغها أو تعبّر عنها مجموعة أقوالنا المتجانسة التي نقولها-كلّ بطريقته- في مقام ما، حول شيء ما، لتحقيق مقصديّة ما.

ومن هنا يرتبط القول-على الأقلّ من حيث نشأته وصيرورته-بالقائل المفرد، أي بوصفه التحقّق الفرديّ للمقال الذي يرتبط بجملة القائلين (الفئة الاجتماعية المتجانسة تفاعلاً ورؤية وسلوكاً) ويتحقّق عبر إمكاناتهم الخاصة، وهذا انطلاقاً، من أن مفهوم القول، في تقديرنا، يوازي مفهوم الكلام عند سوسير، ومفهوم المقال، يوازي مفهوم اللغة، عند سوسير نفسه، أي باعتبار أن القول فرديّ، والمقال جمعيّ، أو باعتبار أن القول هو التحقّق الفرديّ للمقال، أو بوصفه أحد مظهرات المقال، أو أحد تحقّقاته الممكنة، أو لنقل: إنه أحد إمكاناته في التحقّق؛ لذلك يجب أن نلاحظ، أن مرجع الكلام في القول (فيما قيل ويقال)، ومرجع القول في المقال، أمّا مرجع المقال ففي المقام، كما سنلاحظ ذلك لاحقاً.

ما يحتم علينا طرح السؤال:

لكن: ما المراد بالمقام هنا؟ وكيف يستحضر المقام مقالته؟ أو بالأحرى كيف يفرض شروطه/حضوره على القائل؟ ما أشكال تجلّي المقام في المقال؟ أو كيف يقول المقام مقالته؟ وما الفرق بين المقام والحال؟

ثانياً: المقام ودلالاته

-1-

قبل أن نتعرّف على كُنه المقام، علينا أن نشير أولاً إلى طبيعة علاقته بالمقال، وأنها من جنس علاقة القول بالمقال، فإذا كان من شأن علاقة القول بالمقال أنها ضرورية أو تلازميّة، فإنّ من شأن علاقة المقام بالمقال أنها هي الأخرى ضرورية أو تلازميّة؛ باعتبار أنّ المقام هو شرط المقال وضرورته، أو لنقل: إنّ المقام هو الذي يستدعي المقال، ويفرض شروطه كضرورة له؛ فلكي تنتج مقالاً حقيقياً، يكتسب الديمومة والاستمرار، ويكون ذا مصداقيّة؛ يجب عليك أن تتموضع في مقام، وهو ما يسمح لنا بالقول:

إنّ المقامات، بما تمثّله، من أوضاع سسيوثقافيّة - انطولوجيّة (ثابتة أو راسخة) هي التي تستدعي أقوالنا، وتصوغ مقالاتنا (أفكارنا وتصوّراتنا، شبكة علاقاتنا، ورؤانا لعالم الوجود) التي تصوغ هي الأخرى، بدورها، أقوالنا وفعالنا، أو لنقل: إنها (المقامات) هي التي تفرض علينا أن نقول أقوالها، فتجعلنا نتكلّمها، كما هي، أو نقول قولها كما هو.

-2-

على أن الأصل في المقام، أنّه - بحسب دلالاته اللّغويّة والبيانيّة - عبارة عن موضع الإقامة والقيام والمقاومة والقوامة والقيوميّة^(١).

أمّا المَقامة - بفتح الميم، فهي الإقامة في المكان، متضمّناً: ملازمة المكان، وعدم مغادرته إلى غيره. وقيل: بل هي الجماعة (المقيمة في المكان)، ومنه قول الشّاعر:

وفيهم مقامات حسانٌ وجوههم.....^(٢).

أمّا الاستقامة فتطلق، ويراد بها: الطّريق الذي يكون على خطّ مستوٍ، واستقامة الإنسان: لزومه المنهج الصّحيح المستقيم، ومنه قوله تعالى: «إنّ الذين قالوا ربّنا الله ثم استقاموا»^(٣).

¹ - (ينظر: مادة القوم في القاموس المحيط).

² - (معجم ألفاظ القرآن (قوم) 432 وما بعدها).

وتقويم الشيء: تثقيفه، ومنه قوله تعالى: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم»^(٢) ففي الآية إشارة إلى ما خصّ به الإنسان من بين الحيوان من العقل والفهم، وانتصاب القامة الدالة على (كمال خلقته) واستيلائه على كلّ ما في هذا العالم. وتقويم السلعة: بيان قيمتها.

على أنّ المقام قد غدا أخيراً: من الألقاب الخاصة بالملوك؛ فقد صار الناس، في العصور المتأخرة، يكتّون بذلك عن السلطان؛ تعظيماً له عن التّفوّه باسمه^(٣).

-3-

أنواع المقام

ولأنّ ما يعنينا، في سياق ما نحن فيه هنا، هو تحديد ماهية مقام التكلّم ومكوناته، من حيث علاقته بالمتكلّم، ودوره في صياغة كلامه عموماً، فإنّه يمكن القول، في تحديد ماهية مقام التكلّم هذا: إنّهُ يتفاوت ويختلف، باختلاف أحوال المتكلّمين، وقدرتهم على التّفاعل والاستجابة، أو الجدل مع شركائهم خلال عمليّة التّواصل، إضافة إلى اختلاف دوافعهم الكامنة خلف عمليّة التكلّم:

- فقد يكون مقام التكلّم بمثابة موضع لممارسة السّلطة، والتكلّم من طرف واحد (الكلام الخطبويّ أو المنبري).

- وقد يكون بمثابة موضع لتبادل الكلام، أو تعاطيه بين أكثر من طرف (الكلام الحواريّ أو كلام المحادثة المحكوم بمنطق التّبادل المتكافئ).

- وقد يكون بمثابة موضع لتلقّي الكلام المتكلّم وإلقائه، أو لتلقي الأقوال المقولة وإلقائها إلى الآخرين، كما هي، أو كما قيلت من قبل، أي دون تدخّل من القائل، بزيادة أو نقص.

ما يعني أنّه (أي مقام التكلّم/التّخاطب:

9. 1. قد يكون- بالنّسبة إلى بعض المتكلّمين- بمثابة موضع للإذعان والتّبعيّة، أو للإقامة المقيمة؛ إقامة كلّ طرف من أطراف العمليّة التّخاطبيّة فيما هو محدّد له أن

¹ - (فصّلت:30).

² - (التّين:4).

³ - (البرد الموشّى في صناعة الإنشاء، موسى بن حسن الموصلي، تحقيق د/ عفاف سيد صبرة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط أولى، 1990م:46 هامش:4).

يقيم فيه، أو في ما يمثل موضعاً لإقامته؛ متضمناً لزوم كل طرف من أطراف العملية التواصلية ما يجب عليه أن يلزمه من مجاري الكلام، وأن يلتزم به (من أنظمة ومعايير).

9. 2. وقد يكون - بالنسبة إلى متكلمين آخرين - بمثابة موضع للإقامة والمقاومة، في آن معا، أو بمثابة موضع للإقامة والقيام؛ حسياً ومعنوياً: حسياً بوقوف الكائن المتكلم أمام مخاطبيه (على المنبر) ليلقي عليهم أقواله المعبرة عن مقالته، أو ليلبغهم خطاباً (رسالته)، ومعنوياً بأداء الكائن المتكلم ما يجب عليه أدائه نحو من يتكلم إليهم أو يخاطبهم، ونحو ما يتكلم عنه (موضوع الكلام)، وما يتكلم به (لغة الكلام)، وفيه (مقام الكلام وسياقه)، وله أو لأجله (غرضه من الكلام) في كلامه؛ فهو موضع قيام الكائن المتكلم؛ حسياً ومعنوياً بما يجب عليه القيام به نحو ذاته المتكلمة، من جهة، ونحو الأطراف الأخرى التي يتبادل معها، أو يصوغ لأجلها كلامه، من جهة أخرى.

وهنا يغدو مقام التكلم الذي هذا شأنه، بمثابة موضع إقامة وقيام، ومقاومة، في آن معا؛ فهو من جهة، موضع إقامة فيما يجب على الكائن المتكلم أن يقيم فيه؛ أعني موضع لزوم والتزام؛ موضع لزوم لما يجب عليه أن يلزمه من قضايا الكلام وموضوعاته، وموضع التزام بما يجب عليه أن يلتزم به من شروط وقواعد (أو سنن) هي التي تحدد له مسار الكلام واتجاهاته، أو فيما يجب عليه أن يتموضع فيه، من أنظمة وأطر وأنساق ثقافية ومعرفية، هي التي تحدد لكل طرف من أطراف العملية التواصلية، وظيفته، وموقعه في سلم علاقته بالطرف الآخر، وأن يثبت عليه من مبادئ وأهداف، هي التي تحدد لكل طرف دوره، وهو، من جهة أخرى، موضع قيام كل طرف من أطراف العملية التواصلية، فيما يجب عليه أن يقوم به، وفيه، نحو ذاته، ونحو الطرف الآخر الذي يخاطب، أو يتبادل معه الكلام.

فهو (المقام) بالنسبة إلى الطرف الأول، في هذه العملية، وهو المتكلم (أو القائل)، موضع قيامه الحسي أو المعنوي؛ الداخلي أو الخارجي، الكلي أو الكياني، بما يجب عليه القيام به، في كلامه، نحو من يتكلم إليه، ونحو ما يتكلم عنه، وبه، وفيه، وله أو لأجله، أعني نحو من يتوجه إليه بكلامه، ونحو ما يتكلم عنه في كلامه (موضوع الكلام) ونحو ما يتكلم به أو من خلاله (لغة الكلام ونظامه) ونحو ما يتكلم فيه (مقام التكلم وسياقه)، ونحو ما يتكلم له أو لأجله.

وهو بالنسبة إلى الطرف الثاني المشارك في إنجاز عملية التواصل (طرف المخاطب) موضع قيامه الحسي والمعنوي، بما يجب عليه القيام به نحو ذاته، من جهة، ونحو من يكلمه، من ناحية أخرى، أو بالأحرى نحو ذاته، ونحو الكلام الموجه إليه عموماً، ما يحتم عليه القيام بواجب الإصغاء لكلام المتكلم، ومحاورته بطريقة عادلة، أو متوازنة، تمكنه من قول مقاله الخاص، عبر مقال الآخر الذي يتبادل معه الكلام.

وهنا يغدو المقام، بالنسبة إلى هذا الفريق من المتكلمين، عبارة عن موضع تفاعل وجدل مع كل أطراف عملية التواصل بدون استثناء.

9. 3. وقد يكون-بالنسبة إلى فريق آخر ثالث من المتكلمين- بمثابة موضع للقوامة والقيومية، أي بمثابة موضع لممارسة السلطة، وفرض الإرادة من طرف واحد فقط، هو المتكلم، أو من يمثله، أو يرمز إليه، أو يتكلم باسمه، ومن ثم، فهو بمثابة موضع لتعالى الكينونة المتكلمة على عالم الكلام برمته، وممارسة السلطة على عالم ما تتكلم عنه، وفيه، وبه، وله أو لأجله، وإليه.

على أن ما أعنيه بالكائن المتعالى هنا، الكائن المفارق بذاته وصفاته لما هو قائم به، ولما هو قيوم عليه، في الوقت نفسه، أي لمن يتكلم إليه، ولعالم الكلام الذي يتكلمه، في الوقت نفسه. وهذا انطلاقاً من أن فعل القوامة والقيومية يتضمن، أو يستلزم فعل التعالى، كضرورة له، أو لنقل: إن ممارسة السلطة مجسداً فعل القوامة والقيومية يقتضيان أن يكون القائم بهما أو من يمارسهما كائناً متعالياً؛ بمعنى مفارقاً بذاته وصفاته لما هو قائم به، ولما أو من هو قيوم عليه.

وهذا يقتضى القول: إن الأصل في مقام التكلم عموماً، أنه قد يمثّل، بالنسبة إلى بعض المتكلمين أو للسواد الأعظم منهم، موضعاً للاستلاب والتبعية؛ تبعية الكائن المتكلم لما يتكلم عنه، وبه، وفيه، وله أو لأجله، وإليه، وخضوعه في كلامه لشروطه كاملة، ما يحيل الكائن المتكلم، في هذا المقام أو انطلاقاً منه، مجرد أداة تابعة، أو ناطقة باسمه، بحكم أنه قد بات يمثّل «مركز الشعور الجمعي للفرد المتكلم» ليس إلا، لذلك فهو بهذا يعمّق، أو يعزّز من شعور المتكلم الفرد بانتمائه العضوي الوظيفي القطيعي، بما هو فرد تابع للجماعة، أو المجموعة الكيانية المغلقة التي ينتمي إليها، وينطق بلسانها، ما يجعله مجرد تابع، أو مجرد ناطق باسمها لا أكثر.

وهنا يغدو مقام التكلم، بالنسبة إلى هذا الفريق من المتكلمين، بمثابة موضع لتألق الحضور الاجتماعي، لا أكثر.

على أنّ المقام قد يمثّل، بالنسبة إلى فريق آخر من المتكلمين (هم المتكلمون الفاعلون غير المنفعلين الذين يتبنّون الموقف الرومانسي، على الأقلّ) موضعاً لتألّق حضورهم الفرديّ المنفرد؛ بحكم أنّه يمثّل مركزاً لشعورهم الفرديّ بذواتهم الفرديّة المفردة، ولشعورهم - من ثمّ - بفرادتهم وتفرّدهم، دون باقي أفراد جنسهم (المقام بوصفه موضعاً للقوامة والقيوميّة).

على أنّ المقام قد يمثّل، بالنسبة إلى فريق ثالث من المتكلمين (هم المتكلمون الفاعلون المنفعلون = الجدليّون) موضعاً لتألّق حضورهم الكليّ أو الكيانيّ المركّب؛ بحكم أنّه يمثّل موضعاً لانفتاحهم وتفتحهم على كليّة أوضاعهم الخاصّة والعامّة، في عالم ما يتكلّمون عنه وبه وفيه وله وإليه، أي في عالم الكلام الكليّ المنفتح، في تفتحّه وانفتاحه.

ما يعني أنّ المقام قد يكون بمثابة موضع لانطلاق المتكلّم وتحرّره، وقد يكون بمثابة موضع لتعالّي المتكلّم وتسلّطه؛ وقد يكون بمثابة موضع لسقوط المتلفّظ واحتوائه، أو لتأطيره واستلابه، أي أنّه قد يكون بمثابة موضع لمفارقة الوضع المشترك للمتلفّظ، أو بمثابة موضع لتخلّي المتلفّظ عن شروط التلفّظ العام أو المشترك، ومحاولة فرض شروط تلفّظه الخاصّ، بدلاً عن ذلك. وقد يكون بمثابة موضع للزوم الوضع المشترك، والتّعبير عنه، أو تمثيله كما هو. وقد يكون بمثابة موضع للتّفاعل والجدل، بين أطراف العمليّة التّخاطبيّة.

فنحن إذن إزاء ثلاثة مقامات للتلفّظ عموماً؛ تنتج، أو ينتج عنها ثلاثة أنواع من الملفوظات (المقالات) والنصوص التي تجسّد، في جملتها، حضور ثلاثة أشكال من أنظمة التّفاعل (السّوسيوثقافيّ) على النّحو الآتي:

1. مقام هو عبارة عن موضع لإقامة المتلفّظ (للزومه والتزامه) وسقوطه في عالم ما يتلفّظ عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه. ويمكننا اعتبار المقام الذي هذا شأنه، بمثابة موضع لتألّق الغياب، أو لتألّق الحضور التّبعيّ أو الوظيفيّ للكينونة المتلفّظة، بشكل عام.

2. ومقام هو عبارة عن موضع لإقامة المتلفّظ ومقاومته، أو لتفاعل المتلفّظ وجدله مع عالم ما يتلفّظ عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه. ويمكننا اعتبار المقام الذي هذا شأنه، بمثابة موضع لتألّق الحضور الكليّ أو الجدليّ للكينونة المتلفّظة، بشكل عام.

3. ومقام هو عبارة عن موضع لإقامة المتلفّظ وقوامته، أو قيوميّته (ممارسته السّلطة) على عالم ما يتلفّظ عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه، ويمكننا اعتبار المقام الذي هذا شأنه بمثابة موضع لتألّق الحضور المتعالّي أو المتسلّط للكينونة المتلفّظة، بشكل عام.

المقام ... تألق الغياب

-1-

على أن من شأن مقام التكلّم، بمفهومه الأوّل المشار إليه، أي الذي وصفناه بأنه عبارة عن موضع لإقامة الكينونة المتكلّمة، أنّه يشكّل موضعاً لاحتواء الكائن المتكلّم وتأطيره، أو موضعاً لاستلاب الكائن المتكلّم وتبعيته؛ سقوطه في عالم ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه، وتبعيته لكل ذلك. لذلك فهو: عبارة عن موضع لتمثيل نسق الكلام السائد، وإعادة تمثيله، أو عبارة عن موضع لإعادة الكلام الممثل واستعادته ممثلاً، كما هو، أو كما سبق تمثيله من قبل، دون تغيير في بنيته التمثيلية؛ وهذا يقتضي أنّه عبارة عن موضع حضور فيما يغيب حضور الكائن المتكلّم، أو فيما يخفي ويحجب كينونته المتكلّمة، أو لنقل: إنّّه عبارة عن موضع للإخفاء والحجب؛ حجب الكائن المتكلّم المقيم فيما يحجبه، ويستتره من عوالم الكلام وأنظمتها السابقة في الوجود على وجوده، أو فيما يحتويه ويؤطره من تلك الأنظمة والعوالم، أو فيما يستلبه إرادته، ويصادر حرّيته في تكلّم الكلام الحرّ، ليصادر، من ثمّ، حقّه في الحركة والحرية، أو في الظهور وفرض الإرادة، أو في قول ذاته، على نحو يبرز شخصيته/خصوصيته في قوله.

لذلك يمكن النّظر إلى مقام التكلّم الذي هذا شأنه، بوصفه موضعاً لسقوط الكينونة المتكلّمة: الآن - هنا، في عالم الكلام المتكلّم من قبل، أو في نسق التكلّم الجاهز، وإجراء كلامه مجرى هذا النسق، وهذا انطلاقاً من أنّ مجاري الكلام/أنساقه جاهزة؛ ولغة الكلام وأنظمتها جاهزة أيضاً، وما على الكائن المتكلّم: الآن - هنا، إلّا أن يجري كلامه في مجاري الكلام السائد والمألوف. فالسقوط، هنا يعدّ سقوطاً في نسق التكلّم الجاهز؛ موضوعات وطرائق تعبير.

-2-

على أنّه يجب الإشارة هنا، إلى أنّ الأصل، في الفعل «أقام في المكان - موضع الإقامة..» أنّه ينطوي - بما هو فعل سلبيّ - على معنى الفعل «سقط»، أو معنى الفعل «أصق» بالمكان، بمعنى لزم المكان أو لازمه، بقي فيه، ولم يفارقه إلى مكان آخر، عبر زمن آخر. المراد: لم يستطع تجاوز وضعه الكينونيّ في إطار ما هو مقيم (متكلّم) فيه، وبه، أو ما يمثل موضعاً لإقامته. لذلك فمقام التكلّم، وفق هذا المنظور:

2. 1. عبارة عن إطار سوسيوتقائي حضاري، من شأنه أنه يحوي ويحتوي، أو ينظم وينتظم؛ ينظم أحوالنا (نحن المتكلمين) وتنظم خلاله علاقاتنا بعضنا ببعض، ويصوغ تفكيرنا، بطريقة تلائم انتماءنا، أو تسهم - بالأحرى - في ترسيخ وعينا الاجتماعي المبرمج، أو لنقل: إنه يسهم في ترسيخ انتمائنا العضوي الوظيفي القطيعي إلى الآخرين الذين نتخاطب معهم. وهذا يقتضي أنه:

2. 2. عبارة عما يُمَوِّضُنا في إطار الآخرين، أو لنقل: إنه عبارة عما يُوَطِّرنا، ويصوغ وعينا المؤطر اجتماعياً وثقافياً، إنه عبارة عما يبرمجنا، أو لنقل: إنه عبارة عن موضع تنظيم دوافعنا، وكبح جماح رغباتنا، إنه موضع لزوم أنظمة الاتصال والتواصل، وموضع التزام بما ترسخ من تلك الأنظمة والسُّنن، أو القوانين. وهنا يصبح مقام التكلّم الذي هذا وصفه:

2. 3. بمثابة موضع لاستلاب الكائن المتكلم بشروط الكلام الجاهز؛ أو بمثابة موضع لتلقّي الأقوال والمقولات والقرارات الجاهزة، وإلقائها إلى الآخرين، كما هي، أو كما قيلت من قبل، دون تدخل منّا بزيادة أو نقص، بل - ربما - دون وعي منّا، أو إرادة، لذلك فهي تقال وفق شروطها، لا وفق شروطنا.

2. 4. إنه موضع التكلّم الوصفيّ عن الشّيء موضوع الوصف، أو موضع لإجراء الكلام الوصفيّ على الشّيء الموصوف من خارجه؛ موضع وصف للشّيء المتكلم فيه بما هو فيه، من صفات واقعية، أو بما يمكن أن يكون فيه من صفات ممكنة. وهذا يقتضي:

2. 5. أنه عبارة عن موضع لتمثيل الكلام، وإعادة تمثيله، أو لإجراء الكلام مجراه، وليس موضعاً لإنشاء الكلام الخاصّ بالكائن المتكلم، وخلق شروط جديدة لكلام جديد، أو قل إنه موضع لتلقّي الكلام الجاري مجرى العادة، وإجرائه في مجاريه السابقة، كما هو، لأنّ من شأن فعل الإقامة في مقام التكلّم السابق، أنه عبارة عن فعل استظهار، فعل استرجاع، استدكار، استعادة، تكرار، رقص في سلاسل ما قيل ويقال، وهذا بخلاف فعل القيام والمقاومة الذي يعدّ فعل ظهور وإظهار، أو فعل اختلاف (تفرّد) وتجاوز (لما قيل) في الوقت نفسه.

-3-

على أنّ الأصل في مقام التكلّم الذي هذا شأنه، أنه يتفرّع، هو الآخر، إلى ثلاثة أفرع؛ لأنّه:

3. 1. قد يكون بمثابة موضع لإقامة الكينونة المتكلمة الإتيّة، في لحظة التكلّم الجاهز، وأثناءها فقط، ما يحيل لحظة التكلّم الجاهز لحظة إقامة مقيمة، في نسق التكلّم الخاصّ (بالتكلّم) والجاهز، أعني لحظة استسلام وإذعان لشروط الكلام المنجز، والسّابق في الوجود على وجود الكائن المتكلّم، أو لحظة سكون واستقرار في عالم الكلام الخاصّ بالتكلّم. وينتج عن حضور الكينونة المتكلمة في مقام التكلّم، بهذا المفهوم، مقالُ الإقامة الإتيّة المقيمة، أو نصّ الاستقرار الإتيّ الجاهز الذي يجسد «تألّق الحضور التّبعي» لنصّ القول الجاهز، أو بالأحرى «تألّق الحضور الوظيفي» للكينونة المتكلمة، في عالم كلامها المتكلّم باستمرار. وبعدّ أدونيس أنموذجاً لهذا النّمط من الحضور التّبعي المستبدّ.

3. 2. وقد يكون بمثابة موضع لإقامة الكينونة المتكلمة الزّمانية أو التاريخية، وينتج عن حضور الكينونة المتكلمة في مقام التكلّم، بهذا المفهوم، مقالُ الإقامة الزّمانية، أو نصّ الاستقرار الزّمنيّ أو التّاريخيّ الذي يجسدّ، في الأصل «تألّق الحضور الاجتماعيّ»؛ العضويّ الوظيفي، أو التّبعي (العلائقيّ) في عالم الزّمكان الاجتماعيّين أو التّاريخيّين.

3. 3. وقد يكون بمثابة موضع للإقامة المقيمة، في هاوية (نسق) الخطاب المطلق، حيث لا يمكن للكائن المتكلّم، المقيم في هذا الأفق، أو الموضع، مفارقة وضعه الكينونيّ، في إطار ما هو مقيم فيه، أو ملازم له، أو ملتزم به (من قواعد وسنن)، وتأخذ الإقامة هنا، معنى الاستلاب الدائم، حيث لا يكون بمقدور الكائن المتكلّم، من هذا الأفق، مفارقة وضعه الكينونيّ، في إطار عالم الكلام العام (أو المشترك) باستمرار، أي في إطار ما هو ملتزم به (من مواقف وأفكار ورؤى) وملازم له من أنظمة، وأنساق، وأطر تعبيرية، ولغويّة جاهزة، هي التي تبرمجه، وتفرض عليه منطق كلامها الخاصّ؛ بحكم أنّه قد اختار أو فرض عليه أن يبقى في هاوية عالم الكلام اللّازمانيّ- اللّامكانيّ؛ اللّاتاريخيّ، المطلق أو المتعالي على قيد الزّمكانية، وينتج عن حضور الكينونة المتكلمة في مقام التكلّم، بهذا المفهوم، مقال الإقامة المطلقة الدائمة.

-4-

4. 1. على أنّه يجب الإشارة هنا إلى أنّ المقام بهذا المفهوم يتألّف من مكونات عالم الكلام المتكلّم من قبل، أي من عناصر العالم الإدراكيّ المشترك؛ عالم

المدركات الحسيّة والمجرّدة، في الوقت نفسه، بوصفه عالم الحقائق والوقائع، وقد انعكست، في الوعي الجمعيّ للأفراد المتكلّمين، بما ينطوي عليه هذا العالم من رموز إدراكيّة مشتركة، وأنظمة ترميز مشتركة؛ تشير أو ترمز، في جملتها، إلى ماهيات وجواهر، أو إلى كينونات جاهزة (وليس إلى علاقات) تعدّ مقبولة لدى الجميع؛ لأنها متداولة، أو من جنس ما يمكن تداوله، لذلك فمن سمات هذا العالم الإدراكيّ المشترك الذي يمثّل موضعاً لإقامة المتكلّم الجمعيّ، أنّه يمثّل عالماً للكلام العام أو المشترك، المعروف والمتداول، المكرّر والمعاد.

4. 2. لذلك فإنّ من شأن هذا العالم الإدراكيّ، أنّه يبدو لكلّ منّا، أو بالنسبة إلى الكائن المتموّض فيه، أو في إطاره، متشابهاً إلى حدّ كبير؛ لأنّه بسيط جداً، ولا يمكن لحيوات الإنسان أن تختلف، بما فيه الكفاية، داخل مدى ضيق بعينه⁽¹⁾. لذلك فالوعي المتكلّم، من هذا الأفق، أو من هذا المقام، يعدّ وعياً مشروطاً بالعلاقات الاجتماعية التي دخل في إطارها مع أشخاص آخرين، والتي فرضت عليه فرضاً، ولم يخترها، بل ولد ضمنها⁽²⁾. لهذا تأخذ الحقيقة، في هذا الوعي المتكلّم، شكل الإدراك، أي ما يأخذه من الواقع بحواسّه، وشكل "الذاكرة" ما هو نشيط، في آية لحظة من لحظات الإدراك السّابق، والذي يؤثّر على الإدراك الحالي⁽³⁾.

إنّ من شأن سيادة العالم الإدراكيّ المشترك على وعينا المتكلّم، أنّه هو الذي يصوغ وعينا المشترك، في مرحلة معيّنة، فيجعلنا نفكر، ونشعر(ونتكلم) بطريقة واحدة موحّدة. وهو يتألّف من عدد من المكوّنات والعناصر التي تمثّل، في جملتها، مكوّنات العالم الإدراكيّ المشترك، بوصفه عالماً ينطوي على:

4. 2. 1. وحدة المرئيّ المشترك؛ الأفق الزمكانيّ المحيط بأطراف العمليّة التخاطبيّة.

4. 2. 2. وعلى نظام الرّؤية، أو الإدراك، أو المعرفة المشتركة بين تلك الأطراف جميعاً.

4. 2. 3. وعلى منظومة القيم المشتركة التي نؤمن بها جميعاً، وبموجبها نقيّم الأشياء والأشخاص، ونحكم عليها، سلباً أو إيجاباً، أو قلّ إنّه ينطوي على(بنية)

¹ - (ينظر: الوهم والواقع:159).

² - (ينظر: نفسه:144).

³ - (نفسه:146).

النظام (الثقافي والأخلاقي) الذي بموجبه نتخذ موقفاً من الأشياء والأشخاص الداخلة في عالم كلامنا؛ سلباً أو إيجاباً، حباً أو كرهاً، قبولاً أو رفضاً، رغبةً فيها، أو عنها، ما يحصر كلامنا المتكلم من هذا المقام أو الأفق، بمقتضى ذلك في: المرئي، المعروف، المحبوب أو المرغوب فيه، أي فيما نراه، لأننا نعرفه، ونحبه، أو نرغب فيه، ونميزه.

وهذا يقتضي أنه يتألف من جملة العناصر التي تشكل أو يتشكل منها وضعنا السوسيوانطولوجي المشترك، بوصفه:

- ما نعانیه جميعاً، أو ما يهمنّا جميعاً، ما يفرض حضوره علينا جميعاً.
- ما نعرفه جميعاً، ونميزه.
- ما نقبله، أو نرفضه جميعاً.

وهذا يعني أنه يتألف: من عالم الهمّ المشترك في حياتنا، ومن الإطار المشترك لتفكيرنا، ومن النظام المشترك لتعبيرنا. ما ينتج عن الكلام من هذا المقام أو الأفق، مقال البينونة/السقوط الذي يجسد في الأصل، شكل التفاعل السلبي؛ اجتماعياً ولغوياً.

المقام.. تألق الحضور

-1-

1. 1. أما مقام التكلم بمفهومه الثاني؛ أي بوصفه موضعاً لإقامة الكينونة المتكلمة وقيامها أو مقاومتها، أو لجدلية السقوط/العلو، فالأصل فيه، أنه ينطوي على بنية كلية مزدوجة، ويجسد، في الوقت نفسه، حضور "وحدة الثبات والتغير" أو وحدة الإقامة والقيام، السكون والحركة، الفعل وردّ الفعل، أو الانفعال، القبول والرفض، الانغلاق والانفتاح، الاتصال والانفصال، السقوط في هاوية الآخرين، بما يفرضونه من شروط والتزامات؛ متضمناً سقوطنا في هاوية ما نتكلم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه، وعلوّنا، في الوقت نفسه، فيما يحقق تجاوز وضعنا في إطار كل ذلك، وهذا يقتضي أنه ينطوي على ما به يكون المتكلم ذاته، وغيره، في الوقت نفسه، أو على ما به يكون (من الكينونة) ذاته، وعلى ما به يبين (من البينونة) عن ذاته، أي أنه ينطوي على مقومات السقوط والتبعية لعالم الكلام، وعلى مقومات العلو في عالم الكلام، وتجاوز التبعية، وهذا يقتضي أن كل فعل تكلم من هذا

الأفق، أو المقام يتألف من جزأين؛ جزء لفظي مدرك أو متحقق، وجزء متضمن أو غير مدرك^(١). أي أنه يتألف - بما أنه مقام تكلم نصي (كلي) - من مجموعة التقاليد الأدبية أو النصية (الكتابية/القرائية)، وهي عبارة عن مجموعة من الاستراتيجيات التي تعمل على مستوى المحتوى والشكل الحاوي، فهو ينطوي على جهاز من المعلومات الخارج نصية المعقودة في نص الكلام الأدبي كتقليد أدبي، أو كافتضاء سياقي^(٢). لذلك نجد من سمات مقام التكلم هذا:

1. 2. أنه عبارة عن موضع انفتاح كلي على عالم الكلام في كليته؛ في انفتاحه وتفتحه، أو لنقل: إنه بمثابة موضع للشعور بالموقف الأصلي نحو الذات، واختيار عالم الحرية، بدلاً عن عالم الضرورة، أو في مواجهة عالم الضرورة، أو لنقل: إنه عبارة عن موضع ممارسة فعل التحرر المجسد تألق الحضور الكلي للكائن المتكلم، انطلاقاً من أن الأصل، في فعل القيام أنه فعل إيجابي، حركي، عمودي، باتجاه ما يعلي الكائن المتكلم القائم على موضع إقامته (الزمكان الاجتماعي) سعياً إلى تجاوزه، أو إلى تجاوز وضعه الانطولوجي في إطاره، ما يعني أنه عبارة عن فعل اختيار الحرية في مواجهة واقع الضرورة الذي ما ينفك يملئ شروطه على الكائن المتكلم الحر، أو قل: إنه عبارة عن موضع ممارسة الفعل الكلي الجامع شرطي: الحرية والضرورة في آن معاً، المجسد تألق الحضور الكلي في عالميهما معاً، باعتبار أن فعل القيام، فعل مشروط بحضور الفاعل القائم في حضرة ما هو قائم به، وفيه، وما هو قائم له أو لأجله، أي بحضور فعله الإيجابي أو الحركي، بما هو فعل عمودي باتجاه ما يعلي على الزمكان الاجتماعي، وبحضور ما هو فعل فيه، أو في إطاره، سعياً إلى تجاوزه، إضافة إلى حضور ما هو فعل له أو لأجله (الغاية أو الوظيفة).

-2-

هذا ويتألف المقام الذي هذا شأنه من مكونات العالم الإدراكي المشترك (في الأعيان أو في الأذهان)، ومن مكونات عالم الإدراك الداخلي؛ العاطفي أو الشعوري (مكونات تجربتنا/خبرتنا الداخلية الخاصة عن العالم الشعوري). لذلك يمكن القول: إنه، كما يكون بمقدورنا إيصال جزء من تجربتنا (الخاصة) عن الواقع الخارجي إلى الآخرين، بسبب وجود عالم الإدراك المشترك ذي الرموز المتفق عليها

¹ - (باختين، المبدأ الحوارية: 60).

² - (ينظر: لسانيات النص: 309).

بيننا وبينهم، فإنّه يكون بمقدورنا أيضاً- وبالطريقة نفسها- أن نوصل مشاعرنا، أو جزءاً من تجربتنا عن العالم الشعوريّ إلى الآخرين، بسبب وجود عالم الشعور المشترك ذي الرموز المتفق عليها بيننا وبينهم، وهذا العالم الإدراكيّ المشترك ليس سوى عالم الحقائق أو الوقائع، وقد انعكست في الوعي الجمعيّ لكلّ منّا، لذلك يمكن النّظر إلى العالم العاطفيّ المشترك، بوصفه لاشيء سوى الآنّا التي يبينها كلّ منّا، نتيجة تجاربه الاجتماعية^(١).

على أنّه يجب القول: إنّ لا العالم الإدراكيّ المشترك، ولا الآنّا (العامّة) المشتركة التي يبينها كلّ منّا، هما اللذان يجعلاننا نفكر، ونشعر بطريقة واحدة موحّدة، بل العكس هو الصّحيح، فهما الوسيلة التي يحقق بها الإنسان (الفرد) اختلافاته الفرديّة. وبالنسبة إلى أفراد جنس حيوانيّ بعينه، فإنّ العالم يبدو متشابهاً إلى حدّ كبير، لأنّه عالم بسيط جدّاً؛ ولا يمكن لحيواتهم أن تختلف كثيراً، داخل مدى ضيق بعينه.

أمّا بالنسبة إلى كائن بشريّ مولود في مجتمع متمدّن وراق، فإنّ العالم سيكون شديد التعقيد، والتركيب (التفصيل) إلى حدّ أنّ حياته يمكن أن تكون فريدة في نوعها، بحكم أنّها تحقّق له فرديّته التكوينيّة، وبالطريقة نفسها، فإنّ الحيوانات من جنس بعينه، لا بدّ أن يكون لها حياة عاطفيّة شديدة التشابه: فعالمها العاطفيّ (الانفعاليّ) بسيط جدّاً، لكن الآنّا الاجتماعية قد أرهقت وشدّبت إلى حدّ كبير، مع مرور أجيال عديدة من الفنّ والتّجربة، بحيث أصبح بمقدور الفرد الإنسانيّ أن يحقق خصوصيّاته الانفعاليّة إلى أقصى حدّ ممكن داخل إطار هذه الآنّا^(٢).

ولأنّ العالم الاجتماعيّ المعقّد، والآنّا الاجتماعية، يوفّران لنا مثل هذه الإمكانيّات لتحقيق فرديّتنا، فإنّنا نسمع، في المدينة المعاصرة، تذرّرات كثيرة، تتعلّق بخلق المجتمع للفرديّة، وإن كنّا لا نسمع بمثل هذه الشكاوى، في مجتمع بدائيّ، لأنّ إمكانيّات الحرّيّة لم توجد بعد (بما فيه الكفاية)^(٣).

-3-

ولأنّ الأصل في بنية التكلّم من هذا المقام، أو الأفق، أنّها تتألف من ستة عناصر رئيسية: المتكلّم، والمتكلّم عنه، والمتكلّم فيه، والمتكلّم به، والمتكلّم إليه،

1 - (ينظر: الوهم والواقع: 158).

2 - (نفسه: 159).

3 - (نفسه).

والتكلم له أو لأجله، فإنَّ السَّؤال: فكيف تأتلف هذه العناصر في بنية التكلم/التلفظ من هذا المقام؟

وهنا يمكن القول: تأتلف هذه العناصر في بنية التكلم، من هذا الأفق، في إطار ثلاث علاقات رئيسة-أشار إليها غريماس-هي:

3.1. علاقة الرُّغبة:

وما نعينه بالرُّغبة هنا-وفقاً لغريماس أو انطلاقاً منه- الرُّغبة في...، أو الرُّغبة عن...، وهي علاقة من شأنها أنها تجمع أو توحد بين طرفين: أحدهما راغبٌ، والآخر مرغوبٌ فيه، أو مرغوبٌ عنه، أي بين الذات المتلفظة، وموضوع (عالم) تلفظها، بوصفه ما ترغب فيه، أو ترغب عنه الذات، وبين الذات المتلفظة، وما تتلفظ فيه، وبه، وله أو لأجله، وإليه، ما يجعل علاقة الرُّغبة الرئيسة هذه متجذرة في أساس الملفوظات السردية البسيطة، وهذا يقتضي تشطّي الذات المتكلمة، أو المتلفظة إلى ذاتين: ما يسميه غريماس بـ"ذات الحالة"، وما سيميه بـ"ذات الإنجاز" والأولى(ذات الحالة) تتجه نحو موضوع له قيمة، وتكون هذه الذات- حسب غريماس- في حالة اتصال بـ (عالم التلفظ الذي) ترغب عنه، أو في حالة انفصال عن (عالم التلفظ الذي) ترغب فيه؛ فإذا كانت في حال اتصال، فإنها ترغب في الانفصال، وإذا كانت في حال انفصال، فإنها ترغب في الاتصال⁽¹⁾.

على أن من شأن ملفوظ الذات الأولى(ذات الحالة) أنه ينجم عنه تطوّر ضروري، يقوم فيما يسميه غريماس "ملفوظات الإنجاز"، وهذا الإنجاز، يصفه غريماس، بأنه "الإنجاز المحوّل" ومن الطبيعي أن يكون هذا الإنجاز: إما سائراً في اتجاه الاتصال، أو في طريق الانفصال، وذلك حسب نوعية رغبة ذات الحالة⁽²⁾.

على أن من شأن الإنجاز المحوّل أنه يفضي أيضاً-باعتباره يعمل على تطوير الحكي- إلى خلق ذات أخرى يسميها غريماس "ذات الإنجاز" التي من شأنها أنها قد تكون هي نفسها الشخصية الممثّلة لذات الحالة، وقد لا تكون، وهنا يصبح الأمر متعلقاً بشخصية أخرى، ويصبح العامل (الذات) في هذه الحالة ممثلاً، في الحكي بشخصيتين، يسميها غريماس ممثّلين، والتطور الحاصل، بسبب تدخل

¹ - (ينظر: بنية النصّ السردّي، حميد لحميداني، المركز الثقافي العربي، بيروت ط 1، 1991م، 34).

² - (ينظر: نفسه: 34).

ذات الإنجاز يسميه غريماس البرنامج السردّي، ولهذا أخذ جان ميشال أدام يميّز-
استناداً إلى غريماس- بين تناوبين:

3. 1. 1. تناوب (يتحقّق) على مستوى ملفوظات الحالة وفق الترسّيم الآتية:

ملفوظ الحالة

ذات الحالة----- موضوع له قيمة

الاتصال----- الانفصال

وبتأمّل هذه الترسّيم ندرك أنّ ملفوظ الحالة لا بدّ أن يحتوي على ذات الحالة،
وهي ذات تتجّه-كما سبقت الإشارة-صوب موضوع له قيمة(ترغب الذات في الانفصال
عنه أو في الاتصال به). وهذا التوجّه (أو الاتجاه) هو الذي يحدّد رغبة الذات،
وتتناوب ملفوظ الحالة حالتان، وهذا انطلاقاً من أنّ ذات الحالة: إمّا أن تكون في
حالة اتّصال مع موضوع التلفّظ، وإمّا أن تكون في حالة انفصال عن موضوع التلفّظ.

3. 1. 2. تناوب على مستوى ملفوظ الإنجاز:

ملفوظ الانجاز

ذات الانجاز

تحوّل انفصاليّ تحوّل اتصاليّ

ويقراً هذا التناوب على النحو الآتي: إنّ ملفوظ الانجاز يمكن أن يأتي في
شكل تحوّل اتصالي، فيكون البرنامج السردّي مجسّداً في الانجاز المحوّل، وممثلاً
بذات الانجاز، عاملاً على تحويل حالة الانفصال إلى حالة الاتصال⁽¹⁾.

وهكذا نرى أنّ علاقة الرّغبة بين الذات المتلفّظة وعالم التّلفّظ⁽²⁾ تمر
بالضرورة عبر ملفوظ الحالة الذي يجسّد حالة اتّصال الذات أو انفصالها، كما
تمرّ، بعد ذلك، عبر ملفوظ الانجاز الذي يجسّد تحوّل اتّصاليّ أو انفصاليّ⁽³⁾.

¹ - (نفسه:35).

² - نحن هنا نستبدل بالحديث عن علاقة الذات بالموضوع الحديث عن علاقة الذات بالعالم،
باعتبار أنّ ثمة فرقاً بين ما يمثّله الموضوع للذات، وما يمثّله لها العالم، إذ العالم شرط وجود
الذات، ولأنّه شرط وجود الذات، فهذا يقتضي أنّ العلاقة التي يمكن أن تنشأ بينها وبينه يجب
أن تختلف، وأن تتنوّع، ولا يجوز أن تأخذ شكلاً واحداً تقف عنده، ولا تتعدّاه.

3. 2 علاقة التّواصل:

إنّ فهم علاقة التّواصل ضمن بنية التلّفظ (الحكي) ووظيفة العوامل عند غريماس، يفرض (علينا) مبدئياً (تصوّر) أنّ كلّ رغبة من لدن «ذات الحالة» لا بدّ أن يكون وراءها محرّك أو دافع (راغب) يسمّيه غريماس «مرسلاً». كما أنّ تحقيق الرّغبة (من لدن ذات الحالة) لا يكون ذاتياً بطريقة مطلقة، ولكنّه يكون موجّهاً أيضاً إلى عامل آخر (أو محكوماً بشروط طرف آخر) يسمّى «مرسلاً إليه». ومن شأن علاقة التّواصل بين المرسل والمرسل إليه، أنها إنّما تتمرّ، بالضرورة، عبر علاقة الرّغبة، أي عبر علاقة الذات بالعالم (الذات بالموضوع)، وعلى النّحو الآتي:

المرسل ————— المرسل إليه

الذات ————— الموضوع (العالم)

على أنّ من شأن ذات المتلفّظ (المرسل) أنها هي التي تجعل (ذات الحالة) ترغب في شيء ما، ومن شأن المرسل إليه (ذات المتلقي) أنّه هو الذي يعترف لذات الإنجاز بأنها قامت بالمهمّة أحسن قيام.

3. 3 علاقة التّوتر والصّراع:

وينتج عن هذه العلاقة -حسب غريماس- إمّا منع حصول العلاقتين السّابقتين (علاقة الرّغبة وعلاقة التّواصل) وإمّا العمل على تحقيقها. وضمن علاقة الصّراع هذه، يتعارض طرفان (عاملان)؛ أحدهما يدعى المساعد، والآخر يدعى المعارض، الأوّل يقف إلى جانب الذات، والثّاني يعمل دائماً على عرقلة جهود الذات، من أجل الحصول على الموضوع. وهكذا نحصل من خلال العلاقات الثّلاث السّابقة على الصّورة الكاملة للنّمودج العامليّ، عند غريماس والمتمثّل في الآتي:

المرسل ————— المرسل إليه

الذات ————— الموضوع

المساعد ————— المعارض

وهو أنموذج يتكوّن، كما هو ملاحظ، من ستّة عوامل رئيسة هي التي تشكّل البنية المجرّدة الأساسيّة في كلّ (عملية) حكي، بل في كلّ خطاب على الإطلاق^(٢).

¹ - (نفسه).

² - (نفسه: 36).

على أنّه يجب الإشارة، تبعاً لغريماس، إلى أنّه يمكن لعامل واحد أن يكون ممثلاً في الحكي بممثلين أو أكثر، كما أنّ ممثلاً واحداً يمكن أن يقوم بأدوار عامليّة متعدّدة^(١).

-4-

لذلك نجد أنّ ما يميّز مقام التكلّم الذي هذا شأنه، فضلاً عمّا سبق:

4. 1. أنّه أولاً: عبارة عن أفق علاقة، لا سلطة، وأفق علاقة قائمة على مبدأ "الرغبة"، أو محكومة بمنطق الرغبة/الحرية، وليس بمنطق المنفعة/السلطة. على أنّ ما نعيّنه بالرغبة هنا، رغبة الذات المتكلّمة في عالم الكلام (الذات بالموضوع) متضمّناً؛ رغبتها في الاتّصال بما تتكلّم عنه، وفيه، وبه، وله أو لأجله (هذا في حال غيابه عن عالمها) أو رغبتها في الانفصال عنه (هذا في حال حضوره المهيمن في عالم الذات).

4. 2. وأنّه ثانياً: عبارة عن أفق اتّصال أو تواصل حيّ، ما يعني أنّه أفق علاقة، وأفق علاقة تحكمها الرغبة، ونتوجّه بها أو خلالها، إلى طرف ثالث، هو من نتوجّه إليه بملفوظنا، من نستهدفه بكلامنا؛ لأنّ من شأن علاقة التّواصل بين المرسل والمرسل إليه، أنها تمرّ-حسب غريماس في نظريّة العامل- عبر علاقة الرغبة.

4. 3. وأنّه ثالثاً: أفق توتر وصراع بين المتكلّم وعالم كلامه، أي بين الذات المتكلّمة، وما تتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه، وبما أنّه أفق توتر وصراع بين هذه الأطراف (العاملة أو الفاعلة في سياق التكلّم) جميعاً، فهذا قد يؤدي إلى تحقيق علاقة الرغبة/التّواصل، أو إلى الإخفاق في تحقيق تلك العلاقة.

-5-

لذلك نجد من سمات مقام التكلّم هذا: توتر وضع الكائن المتكلّم في إطار ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله (أو لأجله) أو لأجل السيطرة عليه وامتلاكه، لذلك نجد أنّ الأوليّة في نمط التكلّم من هذا المقام/الأفق «للأنا» المتكلّمة، لا «للأنت» أو «الهو» (الهو كذوات، والهو كموضوعات)، ولأنّنا المتكلّمة، لا كتصريح أو كإعلان، وإنّما كتلميح، أو كرغبة مكبوتة في التحرّر من كلّ سلطة^(٢) أو في تجاوز كلّ وضعيّة

¹ - (نفسه).

² - على أنّ ما اعنيه بكلمة سلطة في هذا السياق، ليس السّيطرة على إطلاقها وإنّما اعني كلّ سلطة يشعر الإنسان أنّها تستلبه إرادته، وتصادر حرّيته في التفكير والتّعبير.

استلاب، ما يحيل مقام التكلّم أو أفقه، ساحة مواجهة وصراع مع كلّ ما من شأنه أن يستلب حرّية هذه الأنا، ويلغي، أو يصادر، أو يهّمّش دورها على أي مستوى من مستويات علاقاتها المشار إليها آنفاً؛ أكان هذا الما يستلب، أو يلغي، أو يصادر، أو يهّمّش، وضعاً اجتماعياً، أم نظاماً أم شخصاً مخاطباً، أم لغة، أم فكراً جاهزاً، أم منجزاً سابقاً. ويرجع هذا بدرجة أساسية، إلى أنّ الأنا المتكلّمة، في هذا النمط من الكلام/الخطاب، تعدّ أنا قلقّة متوتّرة، رافضة، أو على الأقلّ، غير راضية، أو غير مطمئنة إلى وضعها في إطار الآخرين، فهي ممزّقة بين ما هي، وما تودّ أن تكون، أي بين واقع تحياها، وممكن ما تنفكّ تتطلّع إليه⁽¹⁾، ما يحيل لغة التكلّم من هذا الأفق، إمكانيّة مواجهة مفتوحة مع وضع الأنا المفتوح في إطار الآخرين، أي بوصفها إمكانيّة هرب، أو انكفاء على الذات (تداخل في الذات)، وإمكانيّة "تخارج" عن الذات، وانفتاح على الآخرين الذين ترفضهم هذه الذات، وتسعى إلى تجاوز وضعها السوسيوأنطولوجي في إطارهم، ومن ثمّ، بوصفها إمكانيّة اشتباك مباشر مع الآخرين، أو مع وضعها في إطارهم، أو بوصفها إمكانيّة «تمويه» و«تكتّم» على حقيقة موقفها من الآخرين، ورغبتها في تجاوز وضعها في إطارهم.

لذلك فنحن إذن نسلّم مع فرويد أنّ الوظيفة الرّسّية لخطاب الفنّ عموماً، إنّما تتمثّل في التّمويه، والتكتّم على رغبة مكبوتة لأنّ المتلفّظ (الفنان)، أو في إشباع رغبات الفنّان المكبوتة بطريقة تؤدّي إلى إعادة التّوازن إليه، إلّا أنّنا نختلف مع فرويد، في الوقت نفسه، من جهة أنّه يحصر مفهوم الرّغبة المكبوتة، في الرّغبة الجنسيّة (اللبّيدو) فقط، ولا يراها تتجاوز حدود هذا الأفق. أمّا نحن فنرى أنّ رغبة الفنّان تتجاوز مفهوم الرّغبة الجنسيّة لتشمل، بالإضافة إلى الرّغبة الجنسيّة، الرّغبة في تغيير الواقع القائم أو في تجاوزه إلى واقع بديل، والرّغبة في التّحرّر من كلّ سلطة، أو في تجاوز كلّ وضعيّة استلاب، فنحن نرى إذن أنّ خطاب الفنّ يشبع رغبة الفنّان في تجاوز كلّ ما من شأنه أن يعيق، أو يحول دون تحقيق رغبته في أيّ شيء يمكن أن تتعلّق به رغبته، وفي مقدّمة ذلك، رغبته في تجاوز وضعه السوسيوأنطولوجي في إطار الآخرين، أو في نفي واستلاب كلّ ما من شأنه أن يستلب إرادته، وبقيد حرّيته.

فالخطاب الفنيّ إذن يخفي رغبة الكائن المخاطب به في الانتصار على هذا الما يستلب أو يصادر، ويسعى، من ثمّ، إلى التّعبير عن تلك الرّغبة بطرق ملتوية

¹ - (ينظر: الحميري (عبد الواسع): الذات الشاعرة في شعر الحداثة العربيّة: 12).

تتفاوت - من حيث درجة الغموض أو الوضوح - بحسب درجة حضور ما يرغب هذا الكائن المتخاطب في مواجهته سعيًا إلى تجاوزه.

-6-

وإذا صحَّ القول عن ملفوظ خطاب الكينونة (الجدل) أنه، في الأصل، ملفوظ موجه ضدَّ كلِّ ما من شأنه أن يستلب حرية الأنا المتلفَّظة، وصحَّ القول عن اللُّغة المستخدمة لإنتاجه، تبعاً لذلك، إنها بمثابة إمكانية مواجهة مفتوحة مع كلِّ ما يتوجَّه ضده هذا الخطاب، فإنَّه، يصحَّ القول عن ملفوظ هذا الخطاب أيضاً:

6. 1. إنَّه من موقع المواجهة والصِّراع مع أوضاع الكينونة المتلفَّظة في الخطاب، أي مع أوضاع الأنا المتلفَّظة في عالم التلقُّظ/الخطاب، والفاعلة فيه سعيًا إلى تجاوز وضعها في إطاره، وخارج إطاره، أي في سياق علاقتها بما هي متلفَّظة به، وعنه، وفيه، وإليه، وله أو لأجله)، ومن ثمَّ في سياق علاقتها بذاتها (إمكاناتها) وبالأخرين؛ الآخرين كذوات، والآخرين كموضوعات)، وهو ما يحيل فضاء (مقام) التَّخاطب، أو ساحته، ساحةً مواجهةً وصراعٍ على أكثر من صعيد، وبأكثر من وجه أو طريقة:

6. 2. فقد يبدو (مقام التلقُّظ) ساحةً مواجهةً وصراعٍ داخليٍّ بين أنوات الكائن المتلقَّظ المختلفة أولاً؛ أي بين أناه الواعية، أو المسؤولَّة، وأناهُ الأخرى؛ غير الواعية، وغير المسؤولَّة، ومن ثمَّ، بين "أناهُ" التي تريد أن تخاطب، أو تتلقَّظ على هواها، و«أناهُ» الأخرى التي تريد أن تتلقَّظ، أو تخاطب على هوى الآخرين (الذين تمثلُّهم هذه الأنا)؛ أي بين الأنا التي تريد أن تبوح بالسرِّ، وأن تفضي بالرَّغبة المكبوتة، كما هي دون قناع، والأنا التي تريد أن تكتم السرِّ، وألاً تظهر تلك الرَّغبة، ومن ثمَّ، بين الأنا التي تحاول أن تتكلَّم اللامتكلم من قبل؛ والأنا التي تحاول أن تتكتم، وألاً تتكلَّم الكلام اللامتكلم من قبل، ومن ثمَّ، بين هاتين الأنوين، من جهة، وأنا أخرى ثالثة، من شأنها أنها تصغي لكلام الأنوين السَّابقين، وتعيد صياغته، بطريقة معيَّنة، تجعل منه كلاماً مقبولاً من لدن تينك الأنوين السَّابقتين كليهما، ومن لدن كلِّ أنا أخرى (خارجية) يمكن أن تقف على كلام هذه الأنا الثالثة.

6. 2. 1. ويمكننا النَّظر إلى هذه الأنا الثالثة - انطلاقاً من باختين⁽¹⁾ بوصفها أنا داخليةً، متخيَّلةً أو مفترضةً، من شأنها - كما أشرنا آنفاً - أن تتلقَّى

¹ - (المبدأ الحوارى: 48).

الخطاب الصّادر أو الذي يفترض أنّه قد صدر عن أيّ من الأنوين السّابقتين (بوصفه خطاب الرّغبة في البوح والإفصاح = التّحرّر) الصّادر عن الأنا الثّانية، وخطاب السّلطة، أو الكبت الصّادر عن الأنا الأولى)، وأنّ تعيد صياغته، بطريقة كلّية مميّزة (فنية) تحقّق من خلالها التّوافق وإعادة التّوازن بين الأنوين السّابقين، وتجعله مقبولاً من لدنهما معاً، ومن لدن كلّ من يتلقّاه من الآخرين.

لذلك فنحن نصف هذه الأنا التي تقوم بدور الإصغاء وإعادة الصّيغة، أو بعملية تنظيم الرّغبة، وإعادة صياغة الخطابات الصّادرة عن الأنوين السّابقين على النّحو الذي أوضحنا، بـ «أنا التّلفّظ» أو «أنا الكلام/الخطاب» بحكم أنّها «أنا» منسوبة إلى عالم التّلفّظ/الخطاب؛ إنتاجاً وتلقياً؛ أعني أنّها منسوبة إلى كلّ ما يكون به الكلام أو الخطاب خطاباً، بوجه عام.

على أنّه يمكننا، أن نطلق عليها، مصطلح الأنا المتلفّظة في ملفوظ الكلام، أو الأنا المتكلّمة في الكلام؛ أكان كلاماً نطق، أم كلاماً كتابة؛ فهي إذن الأنا الكاتبة أو النّاطقة؛ أعني أنّها الأنا المتكلّمة - داخلياً وخارجياً - كلاماً نطق أو كتابة، لذلك فهي «أنا» مولّدة للكلام/الملفوظ، ومتولّدة عنه؛ منتجة له، وناطقة عنه، في آنٍ معاً.

6. 2. 2. أمّا الأنا الأولى؛ الواعية أو المسؤولة، فهي أنا خارجيّة جمعيّة معمّمة، تسكننا جميعاً (ككائنات متكلّمة) وتمثّل حضور صوت/خطاب الآخر فينا، ورقابته علينا (رقابة العقل الجمعيّ أو الضّمير الأخلاقيّ). ويمكننا أن نطلق عليها مصطلح «أنا المتلفّظ»، أو أنا المتكلّم/المخاطب، وهي أنا موازيّة لأنا الوعي، أو الضّمير الجمعيّ؛ الدّينيّ أو الأخلاقيّ، لذلك فهي أنا منسوبة إلى الشّخص المتكلّم، كمؤلّف حقيقيّ أو كسارد خارجيّ، له حضور فعليّ على المستوى الاجتماعيّ أو التّاريخيّ، لذلك فهي أنا خارجيّة جمعيّة معمّمة، ما يجعل من صوت الكلام الذي تتكلّمه هذه الأنا، صوت العقل والحكمة، أو صوت الضّمير الجمعيّ؛ الدّينيّ أو الأخلاقيّ، أو لنقل: إنّهُ يمثّل صوت الكلام/الخطاب السّائد بامتياز.

6. 2. 3. أمّا الأنا الثّانية؛ اللاّواعية أو اللّامسؤولة، فهي أنا داخلية فردية مفردة، ويمكننا أن نطلق عليها مصطلح «الأنا» اللاّواعية، حسب فرويد، أو «أنا» الرّغبة، الشّهوة، الغريزة = الجسد.

-7-

على أنّنا إنّما ننطلق في عمليّة التّمييز، بين هذه الأنوات الثّلاث، من باختين

الذي نظر إلى «اللاوعي» الفرويدي، بوصفه «الوعي غير المسؤول» تمييزاً له عن «الوعي المسؤول»، لينظر، من ثم، إلى الفرق بينهما، أي بين الوعي واللاوعي، بوصفه فرقاً بين أنموذجين خطابيين مختلفين^(١).

فباختين يرى، خلافاً لفرويد، أن الوعي واللاوعي، شيئان متعارضان تماماً، ولا يمكن أن يجتمعا في (إطار خطاب) واحد. ويرجع هذا التعارض - حسب باختين - إلى أن العمق الإنساني مسكونٌ بـ «الآخر» وليس بـ «الهذا» (id) كما يذهب إلى ذلك فرويد^(٢). وإن كنتُ أخالفه الرأي، معتقداً أن العمق الإنساني مسكونٌ بالاشتين معاً، أي بـ «الآخر» و «بالهذا» على حدٍ سواء. وهذا يعني أن الوعي واللاوعي قد يجتمعان في (إطار) خطاب واحد، ليسهما في عملية إنتاجه بصورة متبادلة، وربما متكافئة، ويتجسد هذا أوضح ما يتجسد في ملفوظ الخطاب الإبداعي (بخاصة الحداثي) الذي يجسد حضور الوعي واللاوعي في آنٍ معاً.

أما الفرق بين الأنا (ego) و «الأنا العليا» -super- ego عند فرويد، فهو بالنسبة لباختين، بمثابة الفرق بين المرسل sender والمرسل إليه (المتلقي) المتخيل الذي يصبح داخلياً، بالقياس إلى المرسل^(٣).

-8-

على أنه يمكننا التمييز بين هذه الأنوات الثلاث، وتحديد هوية كل منها، ودورها، انطلاقاً من علاقة كل منها بعالم التلفظ/الخطاب، أي من علاقة الأنا الأولى/اللاوعية، أنا الغريزة/الجسد بعالم الأقوال اللامقولة، من حيث إنه يمثل المخزون اللاوعي لهذا النمط من الخطاب. ومن علاقة الأنا الثانية/الواعية أو المسؤولة بعالم الكلام المتكلم خارجياً (بخطاب السلطة/الكبح أو المنع) ولكنها، على الرغم من ذلك، تسكن العمق الإنساني للكائن الحي المتكلم، وتلعب دور الممثل الشرعي للآخر، أو لقوى الخارج في الداخل، لذلك فهي تمثل مستودعاً لكلام الآخر (للخطاب السائد)، أو للكلام الرسمي المتكلم خارجياً.

¹ - (ينظر: المبدأ الحوارية: 48، 49).

² - (نفسه: 50).

³ - (ينظر: نفسه: 48، 49).

وعلاقة الأنا الثالثة بما يطفح عن الأنوين السَّابِقين من كلام متعارض ومتناقض، تحيله هذه الأنا (الثالثة) إلى مشروع تحرر للأنوين المتكلمتين كلتيهما، أو إلى نوع من خطاب التحرر المفتوح على كلية الوضع الكينوني الذي تعيشه الأنوان السَّابقتان كلتاهما .

• لذلك يمكن القول، في وصف الأنا الأولى: إنَّها الأنا اللاواعية أو اللامسؤولة، ووصف كلامها الذي تتكلَّمه هذه الأنا داخلياً-وقد تتكلَّمه خارجياً حين يتاح لها فرصة ذلك-بأنَّه كلامٌ غير متكلم، أو غير مسؤول، أي باعتباره الكلام الذي يعلو على كل رقابة داخلية أو خارجية، فهذه الأنا إذن، هي أنا متكلمة داخلياً، بكلام الدَّاخل الفطريِّ الغريزيِّ = الجسديِّ، أي باسم خطاب الدَّاخل الفرديِّ الخاصِّ، لذلك فهي أنا تنتمي إلى الكون الدَّخليِّ للكائن المتكلم، وتكون مسكونةً بخطاب الرِّغبة الغريزة، وناطقةً باسمه، وهذا يقتضي أنَّها أنا كائنةٌ، أي متحقَّقةُ الوجود في عالم الكون الدَّخليِّ الفطريِّ أو الغريزيِّ الخاصِّ بالكائن المتكلم.

• ووصف الأنا الثَّانية (الواعية) بأنَّها أنا خارجيَّة متكلمة- داخلياً- بكلام/خطاب الخارج الجمعيِّ أو الاجتماعيِّ؛ الشرعيِّ أو الأخلاقيِّ (التدائليِّ المقنن)، ووصف الكلام الذي تتكلَّمه هذه الأنا، بأنَّه الكلام الأيديولوجيِّ، الرِّسميِّ، الشرعيِّ الذي يجب على كلِّ منَّا أن يتكلَّمه، وسلوك سبيله بكلِّ صراحة ووضوح. لذلك فهي أنا تنتمي إلى الكون الخارجيّ للكائن المتكلم، ويتحقَّق وجودها في هذا الكون، أي في عالم الوجود- «مع» أو بـ «الاشتراك» مع الآخرين (في الأعيان أو في الأذهان)، فهي إذن أنا خارجيَّة، وكلامها خارجيٌّ بالضرورة، أو لنقل: إنَّها أنا عامَّة وكلامها عامٌّ.

• ووصف الأنا الثَّالثة، بأنَّها أنا كليَّة جامعة؛ كونها مزيجاً مركَّباً: من الأنا الأولى والثَّانية، من جهة، وكون كلامها/خطابها الذي تتكلَّم، أو تصوِّغ -خارجياً وداخلياً - كلاماً/خطاباً كلياً جامعاً بين شرطي: التكلُّم العامِّ والخاصِّ، أو بين شرطي: الحرِّيَّة والضرورة، في الوقت نفسه، لذلك فهو يمثِّل خطاب التَّحرُّر، المتحوِّل، في وقت واحد، عن: خطاب الحرِّيَّة/الرِّغبة المطلقة، وخطاب السَّيطرة/الكبت المطلقة، وهذا يقتضي أنَّها: أنا كونيَّة كائنة - أي متحقَّقة الوجود- في كليَّة الكون الإنسانيِّ، أو فيما أسميناه سابقاً بـ «كون الأكوان». ما يعني أنَّها(أنا التلَفُّظ/الخطاب الثَّالثة) لا تكون أو لا يتحقَّق وجودها في أيٍّ من الكونين المشار

إليهما آنفاً على حدة: في الكون الداخلي الخاص، أو في الكون الخارجي العام، بل تكون فيهما معاً، وفي وقت واحد. وهذا يقتضي أنها أنا كلية مفتوحة على كلية الوضع الكينوني للكائن الإنساني (المتكلم) في كلية العالم البشري، أي في عالم الداخل الخاص، وفي عالم الخارج العام، أو في عالم الكلام/الخطاب بمستوياته: الفردي والجماعي؛ المتكلم، واللامتكلم؛ المقول من قبل، واللامقول من قبل، لذلك فهي أنا كلية مفتوحة، وكلامها الذي تتكلم كلي مفتوح، أو لنقل: إنها أنا كونية مزدوجة، وكلامها/خطابها الذي تنشئ، هو الآخر، كوني مزدوج.

• على أن من شأن هذه الأنا الكلية المزدوجة أو المفتوحة، أنها قد تتوجه بكلامها/خطابها - ضمن ما أو من تتوجه ضده - أنا المتكلم الخارجية العامة؛ سعياً إلى تفكيكها وإعادة تركيبها، أو إلى محاورتها ومساءلتها، على نحو يجعلها معرضة لشمس الحرية التي تنعم بها هي، دون سواها من أنوات المتكلم الأخرى، لذلك فمن شأن هذه الأنا:

• إنها أنا تجريبية؛ منخرطة في تجربة التلقظ وممارسته، بصورة دائمة، وهي بذلك، ذات مادية غير محايدة، لذلك فهي فاعلة في تحديد مسار التاريخ، وهي تمارس سلطة الخرق والازاحة للغة التكلم السائدة، ومن خلالها، لذلك فهي تتكون بالكلام/الكتابة، وفي الكلام/الكتابة. إنها أنا مؤسسة ومؤسسة، في آن معاً؛ فهي تؤسس للكلام/الخطاب، ويؤسسها الكلام/الخطاب، لذلك فهي بمثابة ذلك المبعد الذي ما ينفك يسترد خصيصته، ويتوه بعيداً عن الطارئ والعابر.

• وهذا يقتضي أن الأنا الأولى (اللاواعية) تتكلم انتماء الكائن المتكلم إلى ذاته الفردية المفردة، أو إلى أنه الداخلي الخاصة والخالصة، أو إلى كونه الداخلي الخاص الذي به يكون الكائن المتكلم ذاته الفردية المفردة أو المعزولة عن باقي أفراد المجموعة البشرية التي ينتمي إليها، أو لنقل: إنها أنا التي بها يكون ذاته المتعالية على التاريخ.

• أما الأنا الثانية (أنا الوعي) فمن شأنها أنها تتكلم انتماء الكينونة المتكلمة إلى الكون الخارجي العام الذي به يكون الكائن المتكلم ذاته الاجتماعية أو التاريخية، أو الذي به يكون، بالآخرى، كائناً عضوياً وظيفياً قطيعياً بامتياز.

• أمّا الأنا الثالثة (أنا التلقّظ/الخطاب) فمن شأنها أنها تتكلّم انتماء الكينونة المتكلّمة إلى كليّة الكون، أو إلى "كون الأكوان" الذي فصلّنا القول فيه فيما سلف، وهذا يقتضي أنّ من شأن هذه الأنا، أنّها تنهض في أفق الانفتاح/الانغلاق، أو في أفق الإصغاء والصوّغ الجماليّ القائم على التّخيّل والتّخييل.

• فألانا الأولى إذن، هي الأنا البيولوجيّة التي تتكلّم البعد البيولوجيّ للكائن المتكلّم، والأنا الثّانية هي الأنا الاجتماعيّة، أو التاريخيّة التي تتكلّم البعد الاجتماعيّ (العلائقي) للكائن المتكلّم. الأولى تتكلّم الكينونة المتكلّمة بما هي هذه الكينونة البيولوجيّة المجرّدة، أي المتحقّق وجودها خارج الكون الاجتماعيّ، ومن ثمّ، خارج الشّروط الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة (الموضوعيّة). ما يعني أنّها تتكلّم الحياة النّفسية الدّاخلية، تكلّمًا يقوم على التّداوي الحرّ، ويعكس في التلقّظات الحرفيّة ديناميّات الرّوح الفرديّة، ولا يعكس ديناميّات علاقات التّفاعل الاجتماعيّ بين الكينونة المتكلّمة والآخر، أو بين (الأنا) و(الأنت) شأن الأنا الثّانية. لذلك فهي أنا مقموعة-دوماً-بقوى الخارج، مصادرة الحقّ في التكلّم الحرّ، ومستتلة الإرادة، في الوقت نفسه.

• في حين تتكلّم الأنا الثّانية الكائن المتكلّم، بما هو هذا الكائن الاجتماعيّ المجسّد، أي الكائن داخل الكون الاجتماعيّ، ومن ثمّ، داخل الشّروط الاجتماعيّة والاقتصاديّة الموضوعيّة، أي بوصفه هذا الكائن العضويّ الوظيفيّ القطعيّ بامتياز. لذلك فمن شأن هذه الأنا الخارجيّة العامّة، أنّها تنتمي إلى عالم/خطاب الخارج، وتتكلّم باسم قواه الفاعلة فيه أو باسم مؤسّساته النّافذة على عالم الدّاخل، لذلك فهي "أنا" سطحيّة هامشيّة مهمّشة (وإن ظلت متماسكة)، لا ماضي لها، ولا حاضر، ولا مستقبل. إنّها أنا مشلولة، سجيّة المتعاليات النّسقيّة، تتكلّم الكلام المتكلّم باستمرار، وتعيد إنتاج الأقوال المقولة باستمرار، فهي مقيدة بجمل الأمر والنّهي وقوالب الكلام الجاهز، وصيغ الرّدع والرّجر⁽¹⁾.

• أمّا الأنا الثّالثة، فمن شأنها أنّها أنا كليّة فاعلة منفعة؛ داخليّة وخارجيّة في آن معاً، خاصّة وعامّة، واعية ولاواعية، لذلك فهي أنا تشكّلها نصوصُ الخبرة التّخيليّة، واستدعاء المواقف، أو اصطناعها، وهذا يقتضي أنّها تتطوي على قدرة

¹ - (ينظر: بنيس(محمد): حادثة السّؤال:32).

فائقة على التمثّل والتمثّل (تمثّل المواقف وتمثيلها) أو على التّخيل والتّخيل؛ المراد: تخيل الكلام المتكلّم سابقاً، وتمثيله، وهذا يقتضي قدرتها على تفكيك الخطابات، وإعادة تركيبها على نحو يحقق تجاوزها.

• لذلك فصوت الأنا الأولى، هو صوت الفرد المفرد أو المنفرد، إنّه صوت الرّغبة الشّهوة الغريزة (التّوحش). في حين صوت الأنا الثّانية، هو صوت الجماعة، أو المجموعة الاجتماعيّة التي ينتمي إليها الفرد، ويمثّل أحد أفرادها. أمّا صوت الأنا الثّالثة، فيمثّل صوت الأنا الكليّة المتكلّمة في الكلام؛ الفاعلة في الكلام، والمنفصلة به؛ المنتجة له والناجمة عنه، في الوقت نفسه. الأولى تتكلّم بلسان الفرد البيولوجي؛ الفطريّ الغريزيّ، وتتكلّم الأنا الثّانية بلسان الجمع، وتعبّر بلسان الجماعة الثقافيّة. وهذا يقتضي أنّ الأولى والثّانية، تتكلّمان بلسان التّفارقة، في حين تتكلّم الثّالثة بلسان الجمع والوحدة - حسب المصطلح الصّوّفيّ - الأولى تتكلّم الأنا، من زاوية الأنا، والثّانية تتكلّم الأنا، من زاوية الهو، أو الأنت، أمّا الثّالثة، فتتكلّم الأنا والهو من زاوية الأنا والأنت، أو الهو، في وقت واحد، الأولى تتكلّم - داخلياً - الكينونة البيولوجيّة المتعاليّة/المجرّدة للكائن المتكلّم، وتتكلّم الثّانية - داخلياً أيضاً - الكينونة الاجتماعيّة التّاريخيّة المجسّدة للكائن المتكلّم. أمّا الثّالثة فتتكلّم - داخلياً وخارجياً - الكينونة الكليّة للكائن المتكلّم.

-9-

على أنّ من شأن هذه الأنوات المتكلّمة جميعاً، كلّ بطريقتها الخاصّة، أنّها تتنازع الكائن/الكيان المتكلّم، محاولةً فرض شروط كلامها عليه، فأبها غلبت، تكلمت، أو أجرت كلامها على لسانه، أو على لسان أناه الكليّة المتكلّمة - خارجياً - كلام نطق أو كتابة؛ حيث الأنا الأولى، تحاول أن تتكلّم الرّغبة، بلغة الرّغبة، أو لنقل: إنّها تحاول أن تجري على لسانه، كلام الرّغبة/الحرية الخالصة، بلغة الرّغبة/الحرية الخالصة نفسها، أعني بلغة الجسد، أو بلغة الشّهوة والمتعة الغريزة، أي بلغة التكلّم الحرّ المباشر، وهذا يفضي بالأنا الثّانية إلى أن تتدخل في الحال، محاولةً منع هذه الأنا من الكلام، وإسكات صوتها، إلّا وفق شروط التكلّم المتعارف عليه في الخارج، أو لنقل: إنّ هذه الأنا سرعان ما تستيقظ فتدخل محاولةً فرض شروط كلام السّلطة الخارجيّة على الكيان المتكلّم، وهنا لا يسع أناه الثّالثة، إلّا أن تتدخل، فتصغي لكلام الأنوين المتصارعين؛ لتصوغ منه كلامها الخاصّ، أو لتصوغ

من كلام كلّ منهما، على حدة، كلاماً خاصاً، فتتكلّم الرّغبة مثلاً، لكن بلغة، هي مزيجٌ من لغة الرّغبة/الحلم، ولغة الواقع، أي بلغة كليّة (رمزيّة) مفتوحة؛ غير مباشرة، أو بلغة سرّيّة قناعيّة مموّهة؛ تموّه الرّغبة، وتحجبها، في حين أنّها قد تتكلّم السّلطة؛ سلطة الكلام المتكلّم في الخارج، بلغة غير سلطويّة، أو متحرّرة من السّلطة إلى حدّ بعيد؛ وقد تتكلّم تلك السّلطة بلغة السّلطة ذاتها، أي بلغة التكلّم الجاهز، ومن ثمّ، بلغة الوضوح والتّقرير، ورفض الغموض، وقد تتكلّم الرّغبة والسّلطة في آن، بلغة تحقّق الرّغبة، وتجاوز السّلطة في آن معاً، أي بلغة تفكّك السّلطة، وتسعى إلى حجبها.

وهذا يقتضي أنّ الدّور الذي تنهض به هذه الأنا (الثالثة)، قد يقتصر أو يقف عند حدود الإصغاء والتّمثيل؛ الإصغاء لكلام أيّ من الأنوين المتكلّمين داخلياً، وتمثيله خارجياً، كما هو، عبر إمكانات التكلّم الخارجي؛ بوصفها إمكانات النّطق أو الكتابة، وقد يتجاوز دورها حدود الإصغاء والتّمثيل، إلى الإصغاء والصّوغ⁽¹⁾؛ الإصغاء لكلام أيّ من الأنوين السّابقين، أو كليهما، وصوغه - داخلياً وخارجياً - أي صوغاً حوارياً، يقوم على الانفتاح عليه/عليهما، وإعادة إنتاجه/إنتاجهما، بطريقة كليّة مركّبة تحقّق الغاية المتوخّاة منهما، أو كليهما، فهي تصغي لكلام الأنوين المتكلّمين داخلياً، لتصوغ من كلامهما المتناقضين والمتعارضين، كلاماً آخر؛ داخلياً ↔ خارجياً، يحقّق شرطهما، من جهة، ويختلف عنهما، من جهة ثانية، ما يعني أنّ كلام هذه الأنا الثالثة، إنّما يأتي، في الغالب، لردم الهوة، أو لرتق الفتق الحاصل بين تينك الأنوين جرّاء صراعهما، ومحاولة كلّ منهما، فرض شروطها/كلامها على الأخرى، وإيجاد نوع من التّوازن بينهما، أو تحقيق قدر من التّوافق والانسجام الدّاخلي، أو من الرّضى التّفسي.

-10-

غير أنّ السّؤال الذي يفرض نفسه في هذا السّياق:

لكن هل نحن حقّاً، مسكونون بهذه الأنوات المتكلّمة جميعاً؟ هل يعتبر كلّ منّا

¹ - أعني الإصغاء لكلام الدّاخِل الّلامتكلّم خارجياً، والإصغاء لكلام الخارج المتكلّم داخلياً، وصوغهما معاً في كلام آخر جديد، يتألّف منهما، ويختلف عنهما، في الوقت نفسه، فيه من خصائص الجزء، بقدر ما فيه من خصائص الكلّ.

مسكون، حقاً بهذه الأنوات الثلاث جميعاً؟ وهل يتمتع كل من هذه الأنوات بنفس القدر من الحضور والفاعلية في أعماقنا؟ وهل يكون بمقدور كل منا أن يصغي لكلامها مجتمعةً لينتج كلاماً خاصاً من مجموعته؟

وإذا كان كل من هذه الأنوات تتمتع بنفس القدر من الحضور والفاعلية في أعماقنا، فكيف يكون بمقدور كل منا أن يصغي إليها مجتمعةً؟

فيما يتعلق بعملية الحضور، يمكن القول: إن من سمات هذه الأنوات؛ أو على الأقل، من سمات حضور كلامها، أنه يمتاز بالتناوب والتعارض، من حيث إن كلاً منهما من استدعاء الآخر وشرطه، أو باعتبار أن حضور الكلام الذي تتكلمه الأنا الداخلية الخاصة (اللاواعية)، يستدعي حضور الكلام الذي تتكلمه الأنا الخارجية العامة (الواعية) لنفسه، أو لإحلال ذاته محله، لذلك نجد أن من شأن صوت الأنا الداخلية، أو صوت الكينونة الداخلية، أنه يستدعي صوت الكينونة الخارجية العامة، ليفرض حضوره، بل لطمسه من عالم الوجود، أو لنفسه وتغييره عن عالم الكلام، أو لنقل: إن رغبة التكلم الداخلي تستدعي سلطة الكلام المتكلم خارجياً.

لذلك نجد من سمات التلفظ/الخطاب الناتج عن تفاعل هذه الأنوات جميعاً، وتجاوزها جميعاً، أنه يتكلم انفتاح الكينونة المتكلمة في الكلام على عالم التكلم في كليته وانفتاحه؛ أي على عالم الكلام المتكلم واللامتكلم، في جدلهما وصيرورتهما، أو في انفتاحهما وتكلمهما، أو في تكلم كل منهما، بما يليق به إلى الآخر.

الفصل السادس

مقامات التلفظ وأنماط الخطاب عند ابن حجاج

-1-

على أنه يمكننا أن نرى الفرق بين هذه الأنوات جميعاً، وما تنتجه كل منها من كلام مختلف عن كلام الأنا الأخرى، من خلال توقُّفنا عند حكاية ابن حجاج الشَّاعر العبَّاسيِّ مع ذي الكفَّائتين (ابن العميد). وهي الحكاية التي رواها التَّوحيدي، حيث كان قد قال (التَّوحيدي)؛ نافياً أن يكون هذا الشَّاعر (ابن حجاج) من زمرة ابن نباتة السَّعديِّ الذي جاء في وصف التَّوحيديِّ له^(١):

أ. «وأما ابن نباته فشاعر الوقت، لا يدفع ما أقول إلاَّ حاسدٌ، أو جاهلٌ، أو معاندٌ، قد لحق عصابة (سيف الدولة) وعداً معهم ووراءهم؛ حسنُ الحدوِّ على مثال سكَّان البادية، لطيف الائتِمام بهم، خفيَّ المغَاصِ في واديهِم، ظاهر الإِطلال على ناديهِم؛ هذا مع شعبة من الجنون، وطائِف من الوسواس».

• ثمَّ قال التَّوحيدي، إثر ذلك مباشرة، واصفاً ما كان عليه حال الشَّاعر ابن حجاج في مقامين مختلفين من مقامات التلفُّظ، أو في سياقين مختلفين من سياقات الإنتاج التلَفُظيِّ؛ سياق الإنتاج الهزليِّ، وقد ارتبط، في وعي هذه المرحلة، بالشَّعر (بالخطاب غير المباشر)، وسياق الإنتاج الجدِّي، وقد ارتبط، في وعي هذه المرحلة، بالنثر (بالخطاب المباشر) حيث يقول التَّوحيدي:

«وأما ابن حجاج، فليس من هذه الزُّمرة بشيء^(٢)؛ لأنَّه سخيْف الطَّريقة^(٣) بعيد عن الجدِّ، قريعٌ في الهزل، ليس للعقل من شعره منال، ولا له في قرضه مثال».

«على أنَّه (الشَّاعر ابن حجاج) قويِّم اللَّفْظ، سهل الكلام، شمائله نائية بالوقار

¹ - (ينظر هذه الحكاية في: الإمتاع والمؤانسة: 1/ 137، وما بعدها).

² - حكم يتضمن نفياً أن يكون الشَّاعر ابن حجاج داخلاً في زمرة الشَّعراء الذين حذا حذوهم ابن نباتة السَّعديِّ الشَّاعر المفضلُّ عند التَّوحيديِّ، وهو ملفوظ يشير إلى طبيعة الوعي البياني التَّصنيفي الذي يتحلَّى به الرَّأوي المتلفُّظ.

³ - في إشارة إلى علَّة الحكم السَّابق المتضمَّن نفياً أن يكون هذا الشَّاعر داخلاً في طبقة من أشار إليهم، وأنَّه كان، في كلامه الشَّعري منحرفاً عن جادة القول الجادِّ/ السَّويِّ.

عن عادته الجارية في الخَسَار^(١)؛ وهو شريك ابن سَكْرَة في هذه الغرامة (الخسران)؛ إذا جَدَّ أَقْعَى، وإذا هزل حكى الأفعى».

«ومن حكايته: أنه لما ورد ذو الكفائيتين (ابن العميد) سنة أربع وستين (ومأتين) إلى بغداد، وهزم الأتراك مع أفتكين، وكان من الحديث ما هو مشهور، فقد سأل ذو الكفائيتين عن ابن حجاج^(٢) وكان متشوّقاً له، لما كان يُقرأ عليه من قوافيه^(٣) فأحبّ أن يلقاه^(٤)؛ لأنّه ليس الخبر^(٥) كالمعانيّة^(٦)، والمسموع^(٧) والمبصر^(٨) كالأنثى والذكر^(٩)؛ ينزع كلّ واحدٍ منهما إلى تمامه؛ فلما حضره أبو عبد الله (يعني ابن حجاج) احتبسه للطعام،

^١ - المراد حين يجري كلامه مجرى الخطاب الشعري.

^٢ - المراد: سأل عنه من يعرفه من الناس؛ أين هو؟ وما السبيل إلى لقيه، أو إلى رؤية شخصه، والإنصات إليه بشكل مباشر، كي يتعرّف على حقيقته، دون وساطة الخطاب الشعري غير المباشر.

^٣ - بصيغة المبني للمجهول، يُقرأ له، في إشارة إلى اشتهاار الشاعر وكثرة المتداولين لشعره، فأحبّ أن يلقاه؛ كي يتعرّف عليه عن كثب، وأن يسمع منه كلامه مباشرة، بعد أن كان قد حاول التعرف عليه عبر قراءة ديوانه الشعري. وفي هذا إشارة إلى أننا في الكلام إنما نتكلّم هويّتنا وما نكون، لذلك يبقى الكلام هو دليلنا إلى المتكلّم ودليل المتكلّم إلينا، بدليل ما كان من محاولة ذي الكفائيتين التعرف على هويّة الشاعر خلال خطابه الشعري (غير المباشر) ولما التبست هويّة المتكلّم الشاعر في كلامه الشعري الملتبس أصلاً؛ فقد حاول البحث عن المتكلّم بذاته، واللقاء به مباشرة كي يتعرّف عليه خلال ملفوظ خطابه المباشر غير الملتبس.

^٤ - ليقف على حقيقة الرّجل، وما يقال عنه، بنفسه، بدل أن يسمع عنه من الآخرين.

^٥ - المراد بالخبر هنا: ما يقال عن شخص الشاعر من الآخرين الذين عرفوه شخصياً، وشهدوا له أنّه خارج شعره يختلف عنه في شعره، أو أنّ ما يقوله شعراً، يختلف عمّا يقوله نثراً.

^٦ - المراد ليس الخبر عن الشّخص (الشاعر) أو في وصفه كمعانيّة الشّخص ذاته، أو كشهوده عياناً بياناً، كأنّه أراد أن يقول: إنّ المعرفة بالشّخص النّاتجة عن الخبر عنه في غيابه، تختلف من حيث الصّحة والدّقة، والإحاطة، عن المعرفة النّاتجة عن شهود الشّخص في حضوره العينيّ المباشر، من خلال حضورنا المباشر في حضرته.

^٧ - المراد بالمسموع هنا: المدرك من حال الشّخص من خلال ما نسمع عنه من كلام يتضمّن الإخبار عن حاله، أو هو الشّخص الذي ندرك هويّته وما يكون من خلال ما نسمع من أخباره، أو من خلال ما ينقل إلينا من وصف متعلّق به، شريطة ألاّ نكون قد وقفنا على عيانه/أو على حقيقته بأنفسنا مباشرة.

^٨ - المراد: المدرك حسياً عن طريق البصر، أو عن طريق الرّؤية المباشرة أو عن طريق الحضور في حضرته وشهوده في كليّته.

^٩ - أي أنّ حالهما، بالنسبة للمدرك السّامع أو المبصر، يكون بمثابة الذكر والأنثى اللّذين يحاول كلّ منهما فرض شروطه علينا كلّ بطريقته الخاصّة.

وسمع كلامه^(١) وشاهد سمته، واستحلى شمائله، فقام من مجلسه؛ فلما خلا به قال(له): يا أبا عبد الله، لقد والله تُهتُّ، عَجَباً منك! فأما عجبِي بك، فقد تقدّم؛ لقد كنت أَقْلِي ديوانك^(٢)، فآتمنّي لقاءك^(٣) وأقول: من صاحب هذا الكلام! أَطيشُ طائشٍ، وأخفّ خفيفٍ، وأغرَم غارمٍ؛ وكيف يجالس من يكون في هذا الإهاب؟ وكيف يقارب من ينسلخ من ملابس الكتاب^(٤) وأصحاب الآداب؛ حتى شاهدتك الآن، فتهاكت على وقارك، وسكون أطرافك(هدوئك ورزانتك)، وسكوت لفظك، وتناسب حركاتك، وفرط حيائك، وناظر ماء وجهك، وتعادل كلّك وبعضك؛ وإنك لمن عجائب خلق الله، وأطرف عباده، والله ما يصدّق واحدٌ أنّك صاحب ديوانك^(٥) وأنّ ذلك الديوان لك، مع هذا التّناهي الذي بين شعرك وبينك، في جدّك».

• فقال أبو عبد الله (يعني ابن حجاج): أيّها الأستاذ، وكان عَجَبِي منك، دون عَجَبِك مِنِّي، لو تقارعنا على هذا، لفَلَجْتُ عليك بالتعجّب منك. قال: لأنّي قلت: إذا ورد الأستاذ، فسألني منه جلفاً جافياً، وفظاً غليظاً، وصاحب رواسير، وأكل كوامخ^(٦) وجلباً دليماً متكاتياً، متعاضماً، حتى رأيتك الآن، وأنت ألطف من الهواء،

¹ - المراد: سمع كلامه الذي تبادله معه أثناء جلوسه إلى جانبه وتناول الطّعام معه، وفي هذا إشارة إلى أنّه قد تعمّد إجلاسه لتناول الطّعام معه كي يتمكّن من الإصغاء إلى كلامه/خطابه المباشر، والتعرّف على هويّته من خلاله، أي دون وساطة من لغة شعريّة/خياليّة، أو فكر مضلّل، فضلاً عن أنّه سيكون بمقدوره قراءة شخص الشّاعر من خلال لغة الفعل الذي سيمارسه، بمعنى أنّه سيكون بمقدوره ملاحظة الكيفيّة التي بها سيأكل، ويتصرّف خلال فترة بقائه معه في مجلس الطّعام، فكأنّه أراد أن يتعرّف على الشّاعر، وأن يكتشف حقيقة هويّته بكلّ وسائل المعرفة الممكنة، كما عبّر عن ذلك في الجملة التّالية (وشاهد سمته)؛ فسمت الشّخصيّة ما به تكون الشّخصيّة ذاتها لا غيرها. أو ما به يكون الكائن ذاته أو هو هو لا غيره) واستحلى شمائله، ما يوحي بأنّ ابن العميد قد حاول التعرّف على هويّة المخاطب في الخطاب الشعري (غير المباشر)، انطلاقاً مما يكونه سمته خارج هذا الخطاب.

² - المراد: أبحث في كلامك الشعري المكتوب عن حقيقتك، وما أنت عليه.

³ - المراد: كي استدللّ منك على حقيقتك، أو كي أراك على حقيقتك، كما أنت، لا كما يقال عنك، أو كما قلت أنت عن نفسك خلال شعرك.

⁴ - كناية عن الحياء والحرص على ستر العيوب.

⁵ - المراد: ما أحد يصدّق أنّك أنت المتكلّم الآن-هنا هو أنت نفسك المتكلّم قبل الآن-هناك في نصوص كلامك الشعريّ.

⁶ - جمع كامخ، وهو أدام يؤتدم به، يقال له المريّ، ويقال هو الرّديئ منه، وقيل: هو خبز بخلّ معرّب "كامه" بالفارسيّة.

وأرق من الماء، وأغزل من جميل بن معمر، وأعذب من الحياة، وأرزن من الطود، وأغزر من البحر، وأبهى من القمر، وأندى من الغيث، وأشجع من الليث، وأنطق من سحبان، وأندى من الغمام، وأنفذ من السهام، وأكبر من جميع الأنام. فقال أبو الفتح، وتبسّم: هذا أيضاً من ودائع فضلك، وبواعث تفضلك، ووصله، وصرفه".

-2-

وبالنظر في ملفوظات هذه الحكاية المهمة التي حرصت على اقتباسها كاملة رغم طولها؛ سواء منها الملفوظات الداخلة في نسيج الحكاية، بشكل مباشر، أم تلك التي سقناها لبيان سياق الحكاية، وما تضمنته من مواقف، أو عبرت عنه من أفكار ورؤى، نجد أن هذه الملفوظات قد انقسمت -عموماً- إلى:

1. ملفوظات خطابية (حجاجية)، حيث المتلفّظ فيها يتبنّى وجهة نظر محدّدة، أو موقفاً ما محدّداً من أحد الأطراف الفاعلة في الحكاية، ويسعى إلى الدّفاع عنها، وإقناع الآخر بها؛ محاججاً بها أو مجادلاً، وتشمل ملفوظات الراوي المباشر (أبوحيان) في الفقرة (أ) والفقرة (ب).

2. ملفوظات سردية؛ يغلب عليها الطابع الخطابى الحجاجي؛ تسرد أحداثاً ووقائع من موقع الانحياز لهذا الطرف ضدّ ذاك، أو من موقع الحياد.

3. ملفوظات وصفية تقريرية تعبيرية. وهي- بحسب المتلفّظين بها وفيها- عبارة عن ثلاثة أنواع، لأنّ:

3. 1. منها ملفوظات المتلفّظ بها وفيها الراوي السارد (أبو حيان).
3. 2. ومنها ملفوظات المتلفّظ بها وفيها المروي عنه (أ) ويتمثّل في بن العميد.
3. 3. ومنها ملفوظات المتلفّظ بها وفيها المروي عنه (ب) ويتمثّل في الشّاعر بن حجاج.

-3-

وبالنظر في ملفوظات هذه الحكاية عموماً، وبخاصّة تلك التي حرصنا على اقتباسها لبيان سياق الحكاية (ونعني بها تلك التي حاجج بها الراوي (أبو حيان) وجادل لإثبات أسبقية ابن نباته السعدي على ابن حجاج، وساقها، من ثمّ، تمهيداً لمسروداته المباشرة (الجارية على لسانه) وغير المباشرة (التي أجراها على لسان

إحدى شخصياته) في الحكاية، يمكن القول: إن هذه المفوضات قد أشارت في عمومها إلى عدد من الحقائق أبرزها:

3. 1. الحقيقة الأولى: أن الكلام في عمومه نوعان:

3. 1. 1. نوع يتكلّمه المتكلّم الحيّ (في مقام التكلّم الحضوريّ) أي خلال حضوره العينيّ المباشر في حضرة من يكالمهم، أو يتبادل معهم الكلام، وهو هنا الكلام المباشر الذي تكلّمه ابن حجّاج في حضرة أبي الفتح ابن العميد، وحاز على إعجابه، ونال عليه المكافأة.

3. 1. 2. ونوع يتكلّمه كلامه الحيّ (الشّعريّ، المخيل؛ المكتوب/المقروء، غير المباشر). وثمة فرق كبير بين ما يتكلّمه المتكلّم الحيّ الذي هو، في سياقنا هذا، ابن حجّاج بلحمه وعظمه، وما يتكلّمه لنا كلامه الحيّ، ممثلاً في ملفوظات كلامه/خطابه الشّعريّ الهزليّ الساخر الذي كتبه في عزلة وانفراده، فصار الناس يتداولونه منذ ذلك الحين، متسائلين حوله ومتعجبين منه، من حيث إن الأصل في الكلام الذي يتكلّمه المتكلّم الحيّ، أنّه يمثل نوعاً من الكلام المقاميّ (المباشر) الجاري مجرى عادة المتكلّمين، أمّا الكلام الذي يتكلّمه كلامه الحيّ (غير المباشر)، فالأصل فيه أنّه يمثل نوعاً من الإنزياح والعدول عن نظام التكلّم السائد، أو عن مجرى الكلام الجاري عموماً، لذلك نجد من مظاهر هذا الانحراف والعدول؛ عدم جريانه مجرى الجدّ، أو تأبّيه عن الجريان في مجرى الكلام الجادّ أو العمليّ (الذي يتطابق فيه القول مع الفعل)، وأن يتأبّى عن الجريان في مجرى الجدّ، أو مجرى القول العمليّ، فهذا يقتضي أنّه قد أخذ يؤسّس مجراه في مجرى القول الهزليّ، أو أنّه قد صار - حسب عبارة التّوحيديّ - بعيداً عن الجدّ، قريباً في الهزل؛ أي ضليعاً في مجرى الهزل أو موغلاً فيه، لا ينفكّ عنه، ولا يحيد عن سبيله، وأن يكون قد أسّس مجراه في مجرى الهزل، فهذا يقتضي أنّه قد صار بعيداً عن قول الحقيقة، أو ما يعتقد أنّه كذلك، وأنّ كلامه، من ثمّ، قد صار من جنس الكلام المزدوج الهوية الذي بات يقول - في وقت واحد - الصدق والكذب، الحقيقة ونقيضها، وأن يصير من جنس الكلام المزدوج الهوية الذي هذا شأنه، فهذا يعني أنّه قد صار من جنس الكلام التجريبيّ الذي من شأنه أنّه يؤسّس مجراه في غير ما مجرى، أو بمنأى عن كلّ مجاري الكلام السابقة، لذلك فلا غرابة أن يوصف الكائن المتكلّم بما هذا قبيله من الكلام، فيقال فيه: إنّّه قد صار يسير، في كلامه،

على غير هُدًى من عقل أو عرف؛ إذ هو لا يسلك فيه سبيل المعقول من الكلام، ولا سبيل المنقول منه، أو المتعارف عليه.

هذا على أنه لا يجوز أن ننسى العلاقة العضوية بين الهزل والسخرية، فالهازل، في كلامه، ساخر بالضرورة، والساخر رافض أو متمرد، أو له موقف مما منه يسخر، أي من العالم موضوع التكلم، هذا إن لم يكن له موقف من عالم الكلام برمته، وبحيث يشمل، بالإضافة إلى العالم موضوع التكلم، لغة التكلم، ومقام التكلم أو سياقه، فضلاً عن المتكلم إليه.

لذلك فنحن لا نلجأ إلى الهزل أو السخرية في كلامنا، إلا لأننا قد صرنا نرفض أمراً ما من تلك الأمور، أو نرفض تلك الأمور مجتمعة، ولأننا قد صرنا نرفض، فهذا يقتضي أننا قد صرنا نسخر، أو نعبر عن رفضنا لما نرفض بالسخرية، وأننا، من ثم، قد صرنا نقول: الشيء وضده، أو نقول شيئاً ونريد غيره، في الوقت نفسه.

-4-

4. 1. الحقيقة الثانية: وهي تلك التي تقول: إن للكلام/الخطاب الشعري (غير المباشر) في هذه المرحلة على الأقل، حقيقتين ظاهرتين: حقيقة - ظاهرة - في عين نفس المتكلم الشاعر الذي هو هنا الشاعر ابن حجاج، وحقيقة - ظاهرة - في عين نفس متلقي كلامه الشعري، أو في عين نفس قارئ نصوصه الشعرية (وهو هنا أبو الفتح بن العميد) الذي نعرف أنه ينتمي إلى فئة ذوي الأقدار في المجتمع العباسي.

وقد تجلّى ذلك من جهة أن الخطاب الشعري لم يعد - في عين المخاطب الشاعر - في خدمة الحقيقة أو الواقع، بأي معنى من معانيهما، بدليل أنه لم يعد لتقرير الهوية الحقيقية التي للمتكلم الشاعر (بن حجاج) أو التي للمتكلم عنه (المعنى) في ملفوظ كلامه/خطابه.

وهذا يقتضي أن المتكلم في الكلام الشعري لم يعد يتكلم - خلال كلامه الشعري - ذاته المتكلمة على حقيقتها، أو كما هي في الواقع، إلى الآخرين، أو لنقل: إن كلامه الشعري لم يعد يعكس حقيقته، أو حقيقة موقفه من الوجود والعالم الذي يتكلم عنه كشاعر.

في حين أنّه (كلام الشّاعر الشّعريّ) لا يزال في عين المتلقّي (بن العميد) هو دليله إلى الهوية الحقيقيّة للمتكلّم الشّاعر، بدليل أنّه أخذ يَقلّي ديوان الشّاعر، بحثاً فيه أو من خلاله، عمّا تكونه هويّته الشّخصيّة الحقيقيّة، فلمّا أخفق في الوصول إلى تلك الهوية، خلال عمليّة الفلّي (البحث المتكرر) تلك، لم يجد أمامه من سبيل إلى معرفة هويّته الحقيقيّة، إلّا أن يطلبها في شخصه، أو أن يبحث عن شخصه هو نفسه، كي يتمكّن من التعرّف إلى هويّته الحقيقيّة، انطلاقاً ممّا يكونه شخصه، أو ممّا يكونه هو ذاته، من خلال مكالمته إيّاه مباشرة، والإصغاء إلى كلامه/خطابه المباشر.

4. 2. وهنا يكون الكائن المتكلّم كلامَ كتابة شعريّة (بن حجاج) قد تمكّن من إجراء كلامه عموماً في مجريين من مجاري الكلام عموماً، لينتج لونين مختلفين من نصوص الكلام؛ أحدث خلالهما، أو بسبب اختلافهما، وتفاوت مستواههما الصارخ، نوعاً من المفارقة الضدّيّة في هويّته الشّخصيّة المتكلّمة، أو في وضعه الماهويّ، خلال علاقته بالآخر (متلقّي كلامه). ما أحاله، في عين متلقّي كلامه (بن العميد) كائناً مزدوج الهوية؛ إذ كيف يعقل - في منظور هذا المتلقّي على الأقل - أن يكون الكائن المتكلّم في نصوص الكلام (الشّعريّ) هو نفسه الكائن المتكلّم في ملفوظ الكلام الشّفاهيّ (النثريّ)، أو بالأحرى: كيف يكون الكائن المتكلّم في ملفوظ الكلام المقاميّ (المباشر)، هو نفسه الكائن المتكلّم في ملفوظ الكلام الشّعريّ أو المقالّي (غير المباشر)؟ أيعقل أن يكون هذا هذا؟ بمعنى أن تكون هويّة الكائن المتكلّم في كلا الكلامين واحدة، رغم ما بينهما من اختلاف يصل حدّ التناقض التام؟ وكأني بهذا المتلقّي (بن العميد)، قد أخذ يسأل أو يتساءل بالأحرى: هل يمكن لكلامين مختلفين؛ هويّة ووظيفة، أن يعبراً أو أن يعكسا حضور هويّة متكلّم واحد يتكلّمهما، أو يتكلّم فيهما أو خلالهما؟

هذا - فيما يبدو - ما أثار دهشة بن العميد وحيرته واستغرابه، ما حداه إلى إطلاق التّساؤل تلو التّساؤل - كما سنلاحظ لاحقاً - عن الأسباب الكامنة وراء هذا التّفاوت والاختلاف، غير واعٍ - ربّما - بحقيقة المواقف التي يتّخذها الفنّان (الشّاعر) في سياقات مختلفة من كلامه.

4. 3. على أنّه يمكن وصف ردّ فعل متلقّي ملفوظات ذينك الخطابين المختلفين هويّة ووظيفة (ممثلاً في سياقنا هذا بآبن العميد) على فعل التلفّظ

الصّادر عن الكائن المتكلّم؛ كلامَ نطقيّ أو كتابيّة، ممثلاً في بن حجاج عموماً، أنّه قد جاء بهدف البحث عن نصّ الكاتب/الشّاعر الحقيقيّ المعبر، بشكل مباشر، عن هويّته الشّخصيّة الحقيقيّة، أي عن نصّ الخطاب المباشر الذي من شأنه أن يجلي أو أن يعكس-بشكل مباشر-حقيقة الكائن المتكلّم، وحقيقة كلامه؛ فينصص بشكل مباشر(بمعنى يظهر ويبرز) الهوية الحقيقيّة للكينونة المتكلّمة في نصّ الكلام/الخطاب الشّعريّ (غير المباشر).

فقد حاول هذا المتلقّي (بن العميد) العثور على نصّ الهوية الجاهزة للكائن المتكلّم كلاماً شعريّاً، في نصوص كلامه الشّعريّ نفسه، فلم يجده، أو لم يتمكّن من العثور عليه، نظراً لما أحاط بهذا النصّ من ضباب كثيف. ولما لم يتمكّن هذا المتلقّي (بن العميد) من العثور على هذا النصّ، في نصّ الكلام الشّعريّ (غير المباشر) فقد حاول-جاهداً - أن يجده في نصّ الخطاب النثريّ (المباشر) الذي تلقّاه عنه بشكل مباشر، أملاً في أن يكتشف حقيقة هويّته الشّخصيّة من خلاله.

-5-

5. 1. الحقيقة الثّالثة: ونلاحظها من ملفوظ الراوي (أبو حيّان) الذي يقول فيه عن المرويّ عنه (الشّاعر) أنّه: "كان قويم اللفظ، سهل الكلام، شمائله نائية بالوقار عن... إلخ" إذ يشير ملفوظ هذه العبارة إلى حقيقة الكائن المتلفّظ في ملفوظ الخطاب الشّعريّ (السّاخر) وأنّه في الأصل (أي في أصل تكوينه الثّقافيّ وما يكونه في ذاته؛ خارج إطار خطابه الشّعريّ غير المباشر) ذو طبيعة مختلفة تمام الاختلاف عما تكونه طبيعته (هويّته) داخل خطاب الشّعر، وأنّ الأصل في ملفوظ خطابه المباشر الذي يتلفّظه في مقام التلفّظ الحضوريّ (المباشر) في حضرة ذوي الأقدار:

5. 2. جريانه في مجرى الجدّ، وأن يجري ملفوظ خطابه في مجرى الجدّ، فهذا يقتضي جريانه مجرى القول العمليّ، وأن يجري مجرى القول العمليّ، فهذا يقتضي جريانه مجرى المعقول من الكلام، أو مجرى المنقول منه، وهذا يقتضي جريانه مجرى ما قيل ويقال، أو مجرى ما قيل، ويمكن أن يقال؛ لأنّه يمكن قياسه على ما قيل ويقال من كلام، ومن هنا جاء وصفه باستقامة اللفظ وسهولة الكلام، ووضوح الغرض، لذلك فهو، بسبب ذلك، أكثر صدقاً، في دلالته على هويّة الكائن المتكلّم من أيّ كلام آخر.

وهذا يقتضي أن من سمات هذا الملفوظ الجاري مجرى الجد:

5. 2. 1. تكلم تألق الحضور الاجتماعي أو التبعية للكائن المتلفظ، لذلك فهو من جنس الكلام الذي يتكلم حضور أنا الكائن المتلفظ الواعية أو المسؤولة، الخارجية الجمعية المعممة، إنه يتكلم الانتماء العضوي الوظيفي القطيعي للكائن المتكلم، بوصفه هذا الكائن المنتمي إلى الجماعة، بشكل صارم، المعبر عن انتمائه إليها بشكل صارم.

-6-

6. 1. الحقيقة الرابعة: لذلك نجد من الحقائق المتعلقة بطبيعة الكائن المتكلم في الكلام عموماً؛ تلك الحقيقة التي تفرض علينا أن نميز بين نمطين من المتكلمين؛ يتجلى حضورهما في نمطين من الكلام؛ نمط المتكلم في كلام السخرية الشعري (غير المباشر). ونمط المتكلم في الكلام الجدّي أو العملي (المباشر)؛ باعتبار أن المتكلم في الكلام الأوّل الشعري (غير المباشر) هي الأنا الكلية المركبة للكائن المتكلم؛ كلام كتابة، بوصفها الأنا التي تنتمي إلى كلية الكون (الخاصّ والعامّ، الواعي واللاواعي)، لتمثله ككلّ، أو لتمثّل انتماءها إليه في كليته، وحضورها في حضرته، ونطقها باسمه، وليست أيّاً من أنوات الكائن المتكلم الأخرى الجزئية التي تمثّل جزءاً من كيانه، أو شطراً من كينونته الكلية المركبة؛ شطر كينونته الداخلية الفردية المفردة (الخاصّة)، أو شطر كينونته الخارجية الجمعية أو الاجتماعية العامة أو المعممة.

في حين المتكلم في الكلام الجدّي أو العملي (المقامي) الخارجي هي الأنا الواعية أو المسؤولة التي تنتمي إلى عالم الآخرين، وتتكلم باسمهم أو على هواهم، أي وفق شروطهم بما يحقق التناغم والانسجام بينها وبينهم، لذلك فمن شأن كلام هذه الأنا الخارجية العامة (التي تكلمت ابن حجّاج، أو التي تكلم بن حجّاج باسمها أثناء حضوره في حضرة ابن العميد في بغداد) أنّه الكلام الذي يرضي الآخرين عنّا، ويجعلنا محلّ قبولهم وتقديرهم. وهي الحقيقة التي ظلت - فيما يبدو - غائبة، أو على الأقلّ، ملتبسة، في وعي التلقّي السائد في مرحلة تلقّي رسالة الشاعر/بن حجّاج؛ هذا الوعي الذي ظلّ يجهل الفرق بين حقيقة المتكلم في الكلام الشعري (غير المباشر) وحقيقته في الكلام المباشر، بدليل:

6. 2. قول الراوي (أبو حيّان): «وهو شريك بن سَكْرَة في هذه الغرامة (الخسران)» ففي هذا القول إشارة إلى أنّ هذا الشاعر (بن حجاج) الموصوف بـ «سخف الطريقة» يشترك مع شاعر آخر، هو بن سَكْرَة، في هذا الوصف/المفارقة، واتّساع الهوة بين ما يقولانه شعراً، وما يقولانه نثراً، ومن ثمّ، بين ما يكون عليه حالهما؛ في مقام القول شعراً، وفي مقام القول نثراً، وهي المفارقة نفسها التي من شأنها أنّها قد حطّت-في عيون قرائهما-من قدرهما، ومن قدر كلامهما، وما يقولانه في المقامين المختلفين على السواء؛ وكأنّ الراوي (أبو حيّان) بهذا قد أخذ يطلب من الشاعر أن يوحد طريقتيه في القول، وأن يجري كلامه، في كلّ الأحوال، في مجرى واحد فقط، هو مجرى القول الجادّ، أو العمليّ فقط، فلا يحيد عنه؛ لا في شعر، ولا في نثر.

-7-

الحقيقة الخامسة: ونفهمها من ملفوظ الراوي الذي يقول فيه: «إذا جدّ أقعّا، وإذا هزّل حكى الأفعى» ففيه إشارة إلى ما يكونه حال الكينونة المتكلّمة في مقامين مختلفين من مقامات التكلّم؛ في مقام التكلّم الجادّ، وفي مقام التكلّم الساخر (غير الجاد).

1. 7. في مقام التكلّم الجاد:

وعلى المستوى الأوّل يمكن القول: إنّ ملفوظ الراوي: «إذا جدّ أقعّى» يشير إلى أنّه (الشاعر) كان إذا تكلّم في موقف الجدّ، أو إذا أراد أن يتكلّم كلام جدّ، أقعّا، بمعنى لَزِمَ موضع تكلّمه/مجرى كلامه؛ لا يحيد عنه، ولا يبرحه البتّة حتى يصل فيه إلى الغاية، بحيث يصير حاله في سياق تكلّمه هذا، حال مَنْ يقعي في جلوسه؛ أو حال مَنْ يصير في جلوسه مقعياً، أي هاجعاً ساكناً، من جهة، ومستنداً في جلوسه/هجومه إلى شيء ما، ثابت أو راسخ من شأنه أنّه يمكنه من الثبات والاستمرار، أو من البقاء ملازماً موضع تكلّمه/مجرى كلامه، لا يبرحه، ولا يحيد عنه. وهذا يتطلّب منه أن يجري كلامه في مجرى واحد فقط؛ لا يفارقه، ولا يزيد عليه حتى يوقّيه حقّه، ويصل فيه إلى الغاية.

وذلك لأنّ الإقعاء من القَعْو، والقَعْو: البَكْرَة، تكون من خشب، أو المحور من الحديد، وقعا الفحل على الناقة قَعَوْاً وقَعَوْاً: أرسل نفسه عليها، ضربها أو لم يضربها. ورجل قَعْو العجيزتين: أَرَسَخَ أو غليظهما، أو ناتئهما؛ غير منبسطهما (ما

يجعله قليل الحركة، بطيئها). والمرأة القَعَوَاءُ: الدَّيْقَةُ النَّحِيلَةُ الفخزين، وأقعا الرجل في جلوسه: تساند إلى ما وراءه، وأقعا الكلب: جلس على استه⁽¹⁾.

لذلك فإن يوصف متكلم ما بأنه مقع في كلامه أو خلال فعل تكلمه، فهذا معناه أنه قد لَزِمَ موضعاً/موضوعاً واحداً للكلام؛ لا يحيد عنه، ولا يزيد عليه، وهذا يقتضي أنه قد بات يجري كلامه في مجرى واحد؛ من مبتدئه إلى منتهاه، أو أنه قد سار به في اتجاه واحد، وعلى وتيرة واحدة، دون توقّف، من جهة، ودون تعرّج، أو تشعيب، من جهة ثانية.

ومن هنا فإقعاء الكائن المتكلم خلال عملية تكلمه مشروط:

7. 1. 1. أولاً: يلزم موضع/موضوع التكلم الذي نقعي فيه، أي بمجرى واحد محدّد للكلام الذي يقيم فيه ويسكن (من السّكون، وليس من السّكنى) أو يتموّضّع، وهذا يقتضي أن يلزم الكائن المتكلم خلال عملية التكلم الجادّ، طريق الأحاديّة التي تشمل:

7. 1. 1. 1. أحاديّة الما يتكلم عنه (موضوع الكلام)؛ فهناك موضوع واحد للكلام، لا يخرج عنه المتكلم، أو يبرحه أو يغادره إلى غيره إلاّ بعد أن يكون قد وقّاه حقّه من الكلام، وهذا يقتضي أنه لا يجوز، في مقام التّكلم الجادّ، الاستطراد والخروج بالكلام من مجرى/الموضوع الأساسي أو الرّئيسيّ إلى مجرى/موضوع آخر؛ فرعيّ، أو أن نشعّب في الموضوع الرّئيسيّ للكلام، فندخل في تفصيلات، أو في تفرّيعات قد تتسبب الخطأ الرّئيس للكلام (لبّ الموضوع)، وقد تطوّح بنا، فنصبح خارجه تماماً؛ فلا نتمكّن من العودة إليه إلاّ بعد أن نكون قد فقدنا السّيطرة عليه، ويئسنا أو نسينا ما كنّا فيه، أو بعد أن يكون قد أدرك متلقّي كلامنا الملل من طول المتابعة، وطول الانتظار، ولم يعد بمقدوره الاستمرار والمتابعة.

7. 1. 1. 2. وأحاديّة الما يتكلم به، وفيه، أو من خلاله؛ ما يعني أنه يلزم الكائن المتكلم كلاماً جدياً (وفق هذا التّصوّر) لُزِمَ طريقة واحدة أو نسق أسلوبيّ واحد في التّكلم، ومن ثمّ، في النّظر إلى موضوع التّكلم، ومعالجته، أو السّير فيه، وفي استعمال لغة الكلام.

¹ - (مادة (القعو) في القاموس المحيط).

7. 1. 1. 3. وأحادية الما يتكلم له أو لأجله؛ أعني أحادية الغاية أو الوظيفة (أو المقصدية) التي لأجلها يساق الكلام؛ فهناك غاية واحدة فقط تقف خلف عملية التكلم، يغلب فيها الرغبة في التملك والسيطرة، أو إرادتهما، أو إظهار استحقاقهما، أعني إظهار أنه (المتكلم) جدير بأن يملك وسيطر؛ أن يملك قلوب الآخرين يتكلم إليهم وعقولهم، إضافة إلى بعض ما عندهم من (عرض) مال أو جاه.

وهذا يقتضي أن على الكائن المتكلم كلاماً جدياً، أن يلزم طريق الأحادية التي تشمل: أحادية الما يتكلم عنه، وأحادية الما يتكلم به، وأحادية الما يتكلم فيه، وأحادية الما (أو المن) يتكلم إليه. ما يعني أنه يلزمه اختيار موضوع واحد للكلام، والتوجه إلى مخاطب واحد؛ من شأنه أنه أحادي الثقافة والاتجاه والتوجه واللغة والأسلوب، والسير في طريق واحد أو على منهج واحد (النسج على منوال واحد للكلام).

7. 1. 2. ومشروطاً ثانياً: بالالتزام مجرى واحد محدّد من مجاري الكلام السابقة، وهذا يقتضي اختيار الموضوع/المجرى المناسب الذي تتموضع فيه خلال عملية التكلم، واختيار الأداة، أو الطريقة التي بها أو من خلالها تتموضع، أو التي عليها نستند في عملية التّموضع/التكلم.

وهذا يقتضي أن الإقضاء، خلال علمية التكلم، مشروط بلزوم الموضوع/الموضوع المحدّد، وبالالتزام النظام المحدّد للتّموضع في الموضوع/الموضوع المحدّد نفسه.

لذلك نجد أنه يشترط فيمن يكون حاله - خلال عملية التكلم - حال من يقعي-الاستناد إلى ما قيل ويقال عن الشيء؛ موضوع التكلم، وهذا يقتضي أن نجري كلامنا في الشيء مجرى ما قيل ويقال عنه، أي مجرى الكلام السابق عنه، فلا نتكلم الشيء كما هو في ذاته، ومن حيث هو في ذاته، بل كما هو في كلام الآخرين ممن سبقنا إلى التكلم عنه، وإبراز صورته عموماً.

على أن من شأن اختيارنا هذا - كمتكلمين نحاول السيطرة على عالم كلامنا، ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً - أنه لن يقع، وما يكون له أن يقع-ما دمنا لا نحاول المغامرة والتجريب - إلا فقط على كل ما هو معلوم ومقدور عليه، في الوقت نفسه، من عوالم التكلم، وهذا يقتضي أننا لن نتمكن من إجراء كلامنا الذي نجرب، إلا فقط، حيث كان قد جرى، أو يمكن أن يجري، بمقتضى ما كان قد جرى، أو قياساً عليه، ليس هذا فحسب، بل إننا لن نتمكن من إجراء كلامنا، إلا حيث كان قد جرى الكلام، أو يمكن أن يجري كما كان قد جرى، أو كما يمكن له أن يجري، أي وفق نظام التكلم/الجريان السابق (لذلك يتختر كلامنا دوماً، ويأسن دوماً).

7. 1.2. 1. ما يعني أنّ ثمة مجريين، فقط، للكلام الجادّ الذي هذا سبيله:
مجري الكلام الذي كان قد جرى بالفعل، أو مجري الكلام الذي يمكن أن يجري
قياساً عليه: أعني مجري الواقع كما جرى، أو مجري الممكن على ضوء ما جرى؛
بمقتضاه، أو قياساً عليه.

ما يجعلنا في عملية التّكلم (الجادّ) التي ننجز إزاء خيارين فقط: أن نجري
كلامنا مجري الكلام الجاري فعلاً في الواقع، أو مجري الكلام الذي يمكن أن
يجري، ليصبح واقعاً (مجري الإمكان). وفي الأوّل فإنّنا نتذكّر، أو نسترجع، أو
نستعيد ما قيل ويقال، كما هو، دون زيادة فيه أو نقص. أمّا في الثّاني، فإنّنا
نستعمل طريقة القياس والمماثلة؛ مماثلة الفرع بالأصل، أو قياسه عليه.

وهذا يقتضي أن نجري كلامنا في الشّيء أو من الشّيء (موضوع التّكلم) في
نفس المجري السّابق، أو في مجري محاذ له؛ شبيه به، أو قريب منه. وعندها يمكن
القول: إنّّه إذا صارت اختياراتنا - بما نحن كائنات متكلّمة - جاهزةً ومحدّدة؛ لأنّ
اختياراتنا أصلاً قد باتت كذلك، جاهزةً ومحدّدة⁽¹⁾ - فلم يبق أمامنا من طريق، أو
من خيار، إلّا خيارٌ واحدٌ وحيدٌ: أن نستسلم لشروط ما قيل ويقال، أو نقاوم
الاستسلام. ومن يستسلم منّا، فقد أسلم نفسه/قيادته للجهاز من الكلام⁽²⁾ المتكلّم
داخلياً وخارجياً، ومن يسلم نفسه/قيادته للجهاز من الكلام، فقد قنع بهذا

¹ - بحكم أنّ اختياراتنا الممكنة أو المتاحة هي التي تحدّد، أو تملي شروط اختياراتنا، فإذا كان أفق
الخيارات مفتوحاً (على المتعدّد واللاتّاهي) فقد انفتح أفق الاختيارات على متعدّد الإرادات
والمقاصد والأغراض، وإذا انغلق أفق الخيارات على المحدّد والمحدود (النهائي) فقد انغلق في
وجهنا أفق اختياراتنا، لذلك يجب تأمّل طبيعة العلاقة الجدليّة بين: الاختيار والخيار، أو بين
اختياراتنا واختياراتنا، بوصفها علاقة بين الحرّيّة والضروريّة؛ أو بين الحرّيّة وقيدها، أو بالأحرى
بين الحرّيّة وإمكاناتها، أي بين الحرّيّة كمفهوم مجرد، أو كهدف نسعى إليه، ونعمل على تحقيقه،
وإمكانات التّحرّر، أي والحرّيّة كفعل نمارسه على أرض الواقع، أو كتجسيد عمليّ للحرّيّة، ومن
ثمّ، بين الحرّيّة كنشاط نقوم به نحن، وأفق لذلك النّشاط، إذ أنّه لا حرّيّة حقيقيّة، أو لا ممارسة
حقيقيّة للحرّيّة إن لم يكن ثمة ما نتحرّر منه، وما نتحرّر به، أو من خلاله، وطريقة بها أو من
خلالها نمارس تحرّرينا ممّا يقمعنا.

² - على أنّه يجب التّسليم بأنّ طريق الاستسلام هذا هو طريق كلّ تكلم جاد فيما يبدو، وهو
طريق جمهور المتكلّمين أو مستخدمي لغة الكلام العامّ أو الشّائع، على الأقلّ في الوعي العربيّ
بصورة خاصّة، في حين طريق المقاومة هي طريق القليل من شعرائنا ومفكرينا الأفذاذ قديماً
وحديثاً.

الجاهز، ومن يقنع بهذا الجاهز، فقد كفى نفسه عناء البحث عن شروطٍ جديدةٍ للكلامِ جديدٍ، ومن كفى نفسه عناء البحث عن شروطٍ جديدةٍ للكلامِ جديدٍ، فقد كلف نفسه عناء السَّير في خطا الجاهز واستقصاء دروبه، ومن يكلف نفسه عناء السَّير في خطا الجاهز من الكلام، فقد صار تابعاً، لا متبوعاً، متكلاً به، لا متكلاً، مستهلكاً نفسه، ومعطلاً طاقاته في التَّجديد والإبداع، وهنا يكون حاله حال من يقعي؛ أعني حال من يلزم ويلتزم ويلازم موضعَ تكلمه؛ لا يحيد عنه ولا يبرحه، أو ينحرف إلى موضع آخر البتة؛ مجرياً كلامه فيه، أو في إطاره فقط؛ لأنَّ معنى «إذا جدّ أفعلاً»: إذا جدّ في كلامه أظهر وأبان عن حقيقته، أو عن حقيقة موقفه وما يريد أن يقول في كلامه بكلّ دقّة ووضوح وشفافية.

هذا عن حال من يستسلم منّا لمنطق التَّكلم الجاهز، بوصفه منطق الكلام الجادّ، حسب هذا التَّصور.

أمّا من يقاوم الاستسلام والتسليم، فيكون حاله حال الأفعى، أعني حال من يروغ عن الجاهز من الكلام ويراوغه باستمرار؛ حال من يُنوّصُ عنه (يفرّ أو ينسحب) لِنَيْصِهِ، ولينيص ذاته من خلاله، ومن ثمّ، حال من يحاور ويناور، في آنٍ معاً.

وكأنّ التوحيدِيّ، بمقتضى وصفه السَّابق، قد أخذ يقول لنا: إنّ طريق التَّكلم الجادّ هو طريق السَّلامة، فمن أراد السَّلامة في كلامه وعدم التعرّض لنقد الآخرين، فعليه أن يسير في طريق الجدّ، أو في طريق الكلام الجادّ. ومن أراد المقاومة وركوب المخاطر - خلال عمليّة التَّكلم - فعليه أن يختار طريق السَّخريّة والهزل، بوصفه طريق الرُّوغ والمراوغة.

هذا على أنّ الإقعاء قد يحقّق لنا، أو نحقّق خلاله وظيفةً أخرى، هي الترقّب والانتظار، لذلك يصح القول: إنّ الإقعاء:

7. 1. مشروطٌ رابعاً: بالترقّب والانتظار (ترقّب المتكلم المقعي وانتظاره) لما يأتيه منّا، أو من قبلنا، نحن المخاطبين، أي لما يستجدّ من أحوالنا كمخاطبين فعليّين، كي يخاطبنا بما يتناسب مع ما يستجدّ من تلك الأحوال.

لذلك ومن خلال ما سبق، نستطيع القول: إنّ من مقتضيات الإقعاء في الكلام:

- لزوم موضع/موضوع التَّكلم الواحد وملازمته، وهذا يتطلّب السَّكون وعدم الحركة. ولزوم موضع/موضوع التَّكلم الواحد، استناداً إلى نظام التَّكلم السَّائد، وهذا يتطلّب:

• الإبانة والإظهار، أو الشَّفَافِيَّة والوضوح في الكلام.

وهذا يقتضي تحوّل مقام التكلّم الجادّ - بالنسبة للكائن المتكلّم من هذا الموقع - إلى موضع إقامة مقيمة؛ موضع ملازمة ولزوم، مع شيء من الترقّب والانتظار، يأخذ الكائن المتكلّم المقيم فيه شكل الالقعاء؛ أو يكون حاله فيه، أو خلاله، حال الكائن الذي يقعي، أعني الذي يضع عجيزته إلى الأرض، ويستند، في الوقت نفسه، على شيء ما حائط، أو وسادة أو أي شيء يكون من شأنه أن يحقق له قدراً من الثبات والاستقرار والتوازن.

7. 2. في مقام التكلّم الساخر:

وهذا خلافاً لما يكون عليه حال الكائن المتكلّم في مقام التكلّم الشعريّ/الهزليّ، بوصفه مقام/موضع إقامة وقيام ومقاومة، في آن معاً، أو بوصفه أفق تفاعل وفعل/جدل، في الآن نفسه، إنّه عبارة عن موضع انفتاح كليّ للكائن المتكلّم على كليّة الكون (الكون الخارجي العام، والكون الداخلي الخاص) انطلاقاً من كون الأكوان، كما كنت قد فصلت القول سابقاً.

7. 2. 2. لذلك نجد مقام التكلّم الساخر هذا يتحوّل إلى موضع روغ ومراوغة، أو موضع نوص وإناصة ومناوصة؛ أي إلى أفق كليّ مفتوح لحركة كليّة مفتوحة باتجاهات مفتوحة (متعددة ولانهائية) لتحقيق متعدد الأغراض والغايات، لذلك جاء في وصف ما يكون عليه حال الكينونة المتكلّمة في مقام التكلّم هذا، قول أبي حيان: «وإذا هزل حكى الأفعى» إذ المراد: وإذا تكلّم كلام سخرية وهزل، صار حاله، عندئذ؛ بما هو كائن متكلّم، حال الأفعى التي من أبرز مقومات كينونتها/شخصيتها: الروغ والمراوغة؛ نظراً لما تتمتع به من فائض النشاط، فهي تتحرّك حركة كليّة مفتوحة؛ يميناً ويسرةً، أماماً وخلفاً؛ لتحقيق جملة من الأغراض، لعلّ من بينها تصريف فائض ذلك النشاط، فضلاً عن أنّها تأتي، في طبيعة الكائنات/الزواحف التي تتحلّى بإرادة الحركة الرّاحفة دوماً؛ بحثاً عما يقيم حياتها، أو هرباً مما يتهدّد حياتها بالخطر، ما يحيل حياتها حياة في أفق الحركة الدائمة المستمرة بوصفها:

7. 2. 3. حركة كليّة مفتوحة؛ فهي أولاً: حركة كليّة مفتوحة على كليّة كيائها المتحرّك بكلّ أعضائه، أو بكلّ عناصره ومكوناته، أي أنّها - وبحكم أنّها حركة زحف - بكليّة كيائها المتحرّك، لا بجزء منه، أو ببعض أعضائه الفاعلة، فالكائن الزّاحف (بخاصّة الأفعى) هو كائن كليّ الكيان، كليّ الكينونة أو الحركة، لا جزئيّ

الكيونة أو الحركة، أي أنّ حركته تعدّ حركةً كليّةً مفتوحة؛ لأنها بكيانه كلّ، لا ببعض أعضائه كيانه، أو بجزءٍ منه.

ما يعني أنّه كائن يتحرّك حركةً كليّةً، تطال كلّ عضو من أعضائه كيانه، لذلك نجد أنّه قد يفقد بعض أعضائه، ومع ذلك، لا يفقد شرط كينونته الكلية أو الحركية، لذلك فمن شأن حركته الكلية هذه، أنّها تجدد الحياة، أو تعيدها إلى كلّ عضو من أعضائه كيانه/جسده، بما في ذلك تلك الأعضاء التي قد تتعرّض لمخاطر الخدش أو البتر الجزئي، أو الإتلاف؛ إذ نلاحظ سرعة عودة الحياة إلى تلك الأعضاء مهما تكن أهميّتها، أو درجة حساسيّتها، إلّا أن يتعلّق الأمر بالرأس. لذلك وجدنا الشّاعر ينوّه برأس الأفعى، ناسباً إليه القدرة على الفعل والتأثير، دون باقي أجزاء كيانه الهشّ، قائلاً:

لا تقطعنَ ذنب الأفعى وترسلها إن كنت شهماً فأتبع رأسها الذنبا

7. 2. 4. وهي ثانياً: حركة كليّة مفتوحة على كليّة المكان وعلى كليّة الزّمان، أي أنّ الأفعى - في حركتها - تتجاوز حدود المكان الواحد، والاتّجاه الواحد، إلى متعدّد الأمكنة، والاتّجاهات؛ فهي تتحرّك إذن حركةً كليّةً مفتوحةً على المنفتح من الأمكنة والأزمنة، أو لنقل: إنّها تتحرّك حركةً كليّةً مفتوحةً باتّجاهات متعدّدة، لتحقيق أغراض متعدّدة، لعلّ من بينها - كما سبقت الإشارة- تصريف فائض الطّاقة، إضافة إلى رفض الثّبات، ومقاومة الاستقرار؛ فهي ترفض أن تبقى في مكان واحد، أو أن تتحرّك باتّجاه واحد؛ بل تتحرّك حركةً كليّةً مفتوحةً باتّجاهات متعدّدة، إنّ حين تريد أن تهاجم، أو حين تريد أن تقاوم، أو أن تتخلّص من خطرٍ مدهمٍ. ما يعني أنّها تفارق المكان لتعود إليه أكثر من مرّة، وبأكثر من طريقة أو كيفة، لذلك فهي إذن تلوذ بأسلوب الرّوغ والمراوغة، بما يمثّله من إستراتيجية دفاع/هجوم في آن معاً، فضلاً عمّا يمثّله من منهج في الحياة يمكّنها من تصريف فائض النّشاط الذي تنطوي عليه، ويحقّقان لها الصّيرورة والتّجاوز الدائمين لوضعها.

7. 2. 5. على أنّ من مقوّمات شخصيّة الأفعى، فضلاً عن ذلك: التّلون بلون الكون/المكان؛ موضع وجودها الدينامي المتحرّك، على نحو يعكس قدرتها الفائقة على التّفاعل والجدل مع كائناته، من جهة، ويكسبها قدرةً فائقةً على التّكرّر والتّموه على شخصيّتها، أو إخفاء وجودها في المكان، كي يسهل عليها خداع الفريسة، والنّيل منها على غرة.

هذا عن حال الأفعى.

7. 2. 6. أما عن حال الكينونة المتكلمة في موقف السخرية والهزل، بوصفها الكينونة التي يكون حالها، في موقف التكلم الساخر هذا، حال الأفعى، فيمكن القول في وصفها: إن من أبرز المقومات الشخصية لهذه الكينونة: القلق والتوتر الدائم؛ كونها مسكونة بهم يؤرقها، ويدفعها دوماً إلى البحث عن إمكانية ما لتجاوز واقعهم الذي تعاني، ما يجعلها تلوذ دوماً بمقام/موضع التكلم المفتوح؛ بحثاً عن كل منفذ من العوالم واللغات، معتمدة في ذلك، تقنية الانفتاح/الانغلاق، أو تقنية التّوص/الإناسة والمناوصة؛ فهي تتوص وتناوص، أو تحفي وتظهر، في نفس الوقت: المراد تخفي حقيقة موقفها وما تريد أن تقول، وتظهر تلك الحقيقة، أو جزءاً منها، في الوقت نفسه، ما يجعلها في حال من الرحلة والرحيل الدائم؛ بحثاً عن الجديد المختلف باستمرار، وسعيًا إلى تجاوز القديم المتألف (الأسن) باستمرار.

-8-

8. 1. الحقيقة السادسة: وهي الحقيقة المتمثلة في مفارقة الحال الواقعة للمتكلم الشاعر لحاله المتوقعة، ونلاحظ هذه الحقيقة من ملفوظ بن العميد الذي يقول فيه "لقد والله تهت عجباً منك... الخ" إذ يشير ملفوظ هذه العبارة إلى مفارقة الحال التي بدا عليها الكائن المتكلم (بن حجاج) الآن - هنا لحظة التكلم المباشر، عن الحال التي كان قد توقع بن العميد أن يراه عليها حين يلقاه بشخصه؛ فقد لاحظ بن العميد ما يتحلى به الكائن المتكلم (بن حجاج بلحمه وشحمه) من خلال حميدة؛ أبعدت صورته الواقعة كثيراً عن صورته المتوقعة التي كانت ملامحها قد تشكلت في وعيه خلال قراءته ديوان شعره.

ومن أبرز تلك الخلال: خلنا الصمت والهدوء الموحيتان بالرزانة والمهابة وسمو المكانة وعلو القدر. فقد لاحظ ابن العميد ما بدا على شخص الشاعر من هدوء ووقار، وأعجب بكل ما رآه فيه، أو سمعه من صفات دلت - دلالة مباشرة - على اتساع الهوة بين صورته الشعرية التي كانت قد ارتسمت ملامحها في وعيه القارئ، خلال عملية قراءته ديوانه الشعري، وبين صورته الحقيقية التي تشكلت ملامحها الآن - هنا لحظة حضوره في حضرته وتكلمه المباشر إليه. وهنا يكون هذا القارئ (ابن العميد) قد توصل خلال لقائه المباشر بالشاعر إلى صورة أخرى مغايرة لتلك

الصورة التي كانت قد تشكلت في وعيه خلال عملية القراءة السابقة للمفوضات خطابيه الشعري، وبقيت محلّ تساؤل حتى هذه اللحظة؛ لحظة مثوله الآن - هنا بشخصه في حضرته، بوصفها لحظة قراءة كلية لشخص الشاعر (بن حجاج) قائلاً ومقولاً، في آن معاً، أو بوصفها بالأحرى، لحظة شهود وسماع في آن معاً؛ لحظة شهود لشخصه (سمته) متكلاً، وما به كان هو هو (وما يختص به من صفات يتفرد بها دون غيره)، فضلاً عما تمثله من لحظة إصغاء لكلامه المباشر الذي توجه به إلى بن العميد، أو إلى أي من الحاضرين في حضرته، حيث انجلى له الأمر عن مفارقة أخرى كشفت له عن شخصية أخرى للشاعر؛ هادئة، رزينة، وقورة، لا علاقة لها البتة بتلك الشخصية الماجنة التي كانت قد ارتسمت ملامحها في وعيه القارئ خلال قراءته لمفوضات خطابيه الشعري، ما أصابه بالحيرة والدّهول.

على أنّ ما ضاعف من حيرة هذا القارئ (ابن العميد) الحاضر - الآن - هنا، في حضرة نصّ الشخص (الشاعر) المقروء (ممثلاً في شخص بن حجاج بلحمه وعظمه، أو في إطار شبكة علاقات التكلّم والحضور التي تربطه بالآخرين) أنّه لم يصل إلى هذه النتيجة التي زادته إلى حيرته حيرة، وإلى دهشته دهشة، إلا بعد أن كان قد حاول جاهداً أن يتعرّف، خلال فعل القراءة الذي كان قد نهض به سابقاً، على هويته الشخصية الحقيقية لكن دون جدوى، ما جعله يلوذ بنصّ شخصه المتكلّم للتعرف على شخصيته الحقيقية عن كتب، أو من خلال ملفوظات خطابها المباشر.

8. 2. ما يوحى بأنّ الكلام/الخطاب عموماً، وفي طليعته الخطاب الشعري، كان ولا يزال - في وعي متلقّي هذه المرحلة، على الأقلّ، هو دليل هذا المتلقّي إلى هويّة الكائن المتكلّم الشاعر، أو إلى حقيقته وما يكون في كلامه، إذ يبدو من تلفّظات ابن العميد (المسرودة في الحكاية) أنّه كان قد حاول التعرف على الهوية الشخصية للمتكلّم الشاعر (الموسوم بابن حجاج) خلال نصوص كلامه الشعري الماجن. غير أنّه لم يفلح - كما يبدو - في الوصول إلى شيء ممّا كان قد أمّل، ولم يتمكن من معرفة تلك الحقيقة التي سعى إلى معرفتها، من خلال نصوص ذلك الخطاب؛ بحكم أنّ نصوص هذا الخطاب الشعري الماجن تعدّ نصوصاً كلية مفتوحة (ملتبسة)؛ فهي لا تسمّي الأشياء بأسمائها الحقيقية، أو لنقل: إنّها تسمّي وتروغ في التسمية، في الوقت نفسه، ولأنّها نصوص ملتبسة، وتتكلم الكلام الملتبس، بهذا المعنى، فقد التبست هويّة الكائن المتكلّم فيها، في عين متلقّي كلامه؛

فلم يعد بمقدور هذا المتلقّي أن يميّز من ذا يكون هذا المتكلّم في نصوص هذا الكلام (الشّعري) الملتبس؟ وماذا تكون هويته؟ أهو من فئة الكتاب (+ الشعراء) الذين يتعاطون الشعر (لا عن رغبة ولا رهبة) بل لمجرد التظرف والمتعة، وإظهار البراعة في القول، لذلك فهم - في وعي نقاد البيان ومتلقّيه لا يحاسبون محاسبة الشاعر الذي الشعر صناعته، والمديح بضاعته¹ على حدّ تعبير صاحب العمدة^(١)؟ أم هو من فئة الشعراء المجان مجوناً حقيقياً (أي الذين يمارسون المجون قولاً وفعلًا، أو الذين يحترفون شعر المجون، ويجرون تلفّظاتهم الشعرية، في مجاري خطاب المجون بالفعل؟ أم هو من فئة الشعراء المتصنّعين للمجون لغرض ما في أنفسهم؟ لذلك فهو (هذا المتلقّي) لمّا لم يتمكّن من التعرف على الهوية الحقيقية لشخصية المتكلّم الشاعر، انطلاقاً من كلامه الشعري الملتبس نفسه، أو الجاري مجرى السخرية والمجون، لم يجد أمامه من سبيل إلا أن يحاول التعرف على هويته الشخصية الحقيقية، انطلاقاً ممّا تكونه هذه الشخصية في ذاتها (أي في حضورها العيني المباشر)، أو ممّا تكونه في تلفّظات خطابها (النثري المباشر)؛ غير الملتبس، أو الجاري مجرى الوضوح والشفافية (الجد).

على أن ما يؤكّد حصول هذه الإرادة لدى هذا المتلقّي لكلام الشاعر:

8. 3. عملية الرصد والمراقبة التي يبدو أنّ هذا المتلقّي (ابن العميد) قد نهض بها خلال فترة احتباسه للشاعر، وإجلاسه إياه إلى جانبه لتناول طعامه في بغداد، ما مكّنه من شهود سمته، والإصغاء لكلامه المباشر، وهي عملية يبدو أنها قد طالت المقول والقائل، وطريقة القول، على السواء.

على معنى أنّه (ابن العميد) قد ظلّ طوال فترة (إحتباسه) للطعام يرصد طريقته في القول، وفي الفعل، ومن ثمّ، في الجلوس والأكل، والتعامل مع الأشياء التي تعامل معها بشكل عام، متحرّياً رصد ملامح شخصيته، في كلّ ذلك، علّه يصل إلى معرفة هويته الشخصية الحقيقية التي كانت قد التبست عليه خلال عملية تلقّيه لنصّ كلامه الشعريّ الماجن.

8. 4. عملية المصارحة أو المكاشفة التي تلت (مباشرة) عملية الرصد تلك، وهي العملية المعبر عنها في ملفوظ الراوي (أبو حيّان الذي ساق لنا أحداث

¹ - ينظر: القيرواني (ابن رشيق): العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط4، 1972م: 110.

الحكاية من موقع الراوي العليم) بقوله: "فلما قام (بن العميد) من مجلسه، وخلا به، قال له: يا أبا عبد الله! لقد، والله، تُهتُّ عَجَباً منك... إلخ" حيث يشير بقوله "فلما قام من مجلسه وخلا به" إلى أنَّ عملية رصد الملامح الحقيقية لشخصية الشاعر⁽¹⁾ قد تمت في (المجلس) حيث موضَّعة تلك الشخصية في الإطار العام لشبكة العلاقات (الاجتماعية) التي يفترض أنَّها قد نشأت بين الشاعر وبين الآخرين الذين التقاهم وتكلَّم إليهم في مجلس الرجل، وجسدت - في الوقت نفسه - حميميَّة تلك العلاقة. وهذا يقتضي أنَّه قد رصد أوَّل ما رصد سلوك الشاعر التَّواصلي (العلائقي) مع الآخرين الذين ضمَّهم المجلس وإيَّاه، أو لنقل: إنَّه قد حاول التَّعرُّف على هويَّة الأنا الجمعية للشاعر، وكيف ستتصرَّف هذه الأنا مع الآخر الذي بدا - في تلفُّظات خطابه الشعري - موضع سخريَّته اللاذعة.

8. 5. أمَّا عملية المصارحة أو المكاشفة فقد تمَّت في العزلة والخفاء (أي بعيداً عن سمع وبصر الآخرين). وهي عملية من شأنها أنَّها قد تضمَّنت اعتراف بن العميد الصَّريح والمؤكَّد بدهشته حدُّ الحيرة والتَّيه من الحالة المفارقة التي بدا عليها الشاعر الآن - هنا، لحظة التَّخاطب المباشر معه، مقارنةً بتلك الحالة التي كانت قد تكشَّفت له قبل الآن - هناك، وهو يقرأ ديوانه الشعري السَّاخر؛ لأنَّ قوله: "تُهتُّ" من التَّيه، وهو، في الأصل، التَّردُّد والحيرة بين أمرين، لا يدري أيُّهما يختار. وتناهَّى الرجل: ضلَّ طريقه؛ إذا افتقد الدليل، أو تشعَّبت به السَّبل، فصار لا يدري في أيِّها يسير؟ ولا كيف يسير؟!

8. 6. قوله: «عَجَباً منك» المراد: اندهاشاً وحيرةً من حالك، وما رأيتك عليه الآن - هنا؛ حين رأيتك، وقد تلبَّستَ شخصية النَّاسك الرَّاهد، بعد أن كنتَ قد تلبَّستَ، قبل الآن - هناك، وأنت تكتب نصوص شعرك - شخصية الفاسق الماجن، أي وقد تلبَّست الآن - هنا شخصية هي النقيض المتطرَّف لتلك الشخصية الماجنة المستهترة؛ في إشارة إلى مبعث حيرته ودهشته، وأنَّ مرجع ذلك إلى مفارقة الحال التي بدا عليها الكائن الشاعر الآن - هنا، عن الحال التي كان قد بدا عليها خلال تلفُّظات خطابه الشعري السَّابق.

¹ - الذي جسَّد بتلفُّظاته وحسن تصرفه تألَّق حضوره الاجتماعيَّ في حضرة من حضر في حضرتهم في مجلس بن العميد.

وكأنَّ (بن العميد) أراد أن يقول للشاعر (بن حجاج): إنَّ مفارقة الحال التي ظهرت بها الآن - هنا عن الحال التي كنتَ قد ظهرتَ (لي) بها قبل الآن - هناك، وأنا أقرؤك في نصوص خطابك الشعريِّ، هو والله ما أثار حيرتي فيك، ودهشتي منك؛ إذ كيف يصدِّق من يحضر في حضرتك، ويصغي لكلامك المباشر، أنكَ أنتَ بالفعل المتكلِّم في كلام ديوانك، أو كيف يصدِّق من يراك الآن - هنا، عياناً بياناً (بشخصك) وأنتَ في هذه الحال المباينة لحالك لحظة التكلُّم الكتابيِّ في ديوانك، أنكَ أنتَ - بالفعل - صاحب ديوانك، أو أنكَ أنتَ - لا سواك - الكائن المتكلِّم في كلام ديوانك الشعريِّ؟ كأنَّه أراد أن يقول للشاعر: أنَّى لي أن أصدِّق، وأنَّى لي أن أعرف حقيقة هويَّتكَ ومن تكون بالفعل، وقد كان منك ما كان من التَّمويه والظُّهور في هَيْئَتَيْن، أو من الحلول والتلبُّس بشخصيَّتين مختلفتين تمام الاختلاف، بل متناقضتين تمام التناقض؛ شخصيَّة النَّاسِك الرَّاهِد التي تتلبَّسها الآن-هنا، وشخصيَّة الفاسق الما جن التي كنت قد تلبَّستها قبل الآن - هناك، وأنت تكتب نصوص شعرك؟ ما هذا الذي أنت فيه؟ ولماذا كلُّ هذا الذي أنت فيه من التلبُّس والتَّمويه؟ ألا يكفيك تمويهاً، وتزييفاً لوعينا الذي يستهدف معرفة حقيقتك ومن تكون؟! كأنَّه أراد أن يقول له: ألا تبادل فتكشف لنا الحقيقة؛ حقيقتك التي طالما بحثنا عنها، وكلَّما ظننا أننا قد وصلنا إليها أو اقتربنا منها ازددنا عنها بعداً، وصرنا بها أكثر جهلاً.

هذا ما يوحي به قوله: هذا عن عجبي منك.

8. 7. أمَّا قوله "فأمَّا عجبي بك فقد تقدَّم فالمراد به: قد تقدَّم حصوله ووصفي له أو تعبيرى عنه، عندما كنت ما أزال أحاول التعرُّف على هويَّتكَ ومن تكون، في غيابك، من خلال قراءتي ديوان شعرك. في إشارة إلى أنَّه (بن العميد) كان-عند لحظة التلقِّي الشعريِّ - قد انتابه شعور بالعجب من شخص الشاعر (ابن حجاج)، كيف ساغ له أن يقول ما قال، بطريقة القول الغريبة أو الشاذَّة التي بها قال شعره، أو لنقل: إنَّه (بن العميد) كان قد عاش لحظة العجب من الشاعر فقط، ونظر إليه من الزاوية نفسها فقط، في حين أنَّه قد صار ينظر إليه-الآن-هنا، في لحظة شهوده الكليِّ، من زاوية العجب منه والإعجاب به، في الوقت نفسه؛ باعتبار أنَّ أمر الالتباس الحاصل في هويَّته الشخصيّة قد تطوَّر الآن - هنا، وازداد تعقيداً إلى تعقيد، فصار الآن مصدر عجب، وبؤرة إعجاب به، في الوقت عينه.

ومعلوم أنّ ثمةً فرقاً كبيراً بين العجب من الشيء والإعجاب بالشيء؛ فالعجب من الشيء يكون مثاره الحيرة الباعثة على الدهشة من الحال المفارقة غير المتوقعة التي بدا عليها الشيء عند لحظة بُدوّه لنا، من حيث إنّه قد بدا لنا في هيئةٍ، أو في شكلٍ لم يكن نتوقّعه، أو كنّا قد توقّعنا تقيضه، لذلك فنحن نجهل سبب حصوله بهذه الهيئة الغريبة (غير المتوقعة) وكيف حصل.

أمّا العجب بالشيء، فيتضمّن الإعجاب به، بسبب ما يتلبّسه من حالٍ مُعجبة؛ جعلت منه هذا الشيء المثير لاهتمامنا وإعجابنا به دوماً.

8. 8. قوله «لقد كنت أقلي ديوانك» المراد: لقد كنت خلال قراءتي ديوانك أفتش في ثنايا نصوصه باحثاً عنك، أو عن هويّتك الشخصية الحقيقية متسائلاً: من أنت؟ ومن تكون؟ أو ماذا تكون؟ غير أنّي لم أتمكن من العثور عليك، أو من الحصول على مؤشّرات حقيقية تدلّني على هويّتك الشخصية الحقيقية التي تكونها، فقد ظلت أحاول خلال قراءاتي المتكرّرة لديوانك الشعريّ معرفة تلك الحقيقة التي ازدادت الآن- هنا خلال حضوري في حضرتك، وشهودي إيّاك، وإصغائي لكلامك المباشر، غموضاً إلى غموض، وإشكالاً على إشكال، فأنت، كما تبدو لي الآن - هنا، لست أنت التي كنت قد تصوّرتها عند ما كنت قد طرحت على كلامك الشعريّ السؤالَ تلو السؤال: ترى من يكون هذا الكائن المتكلّم في كلام هذا الديوان الماكن هذا الحدّ من المجون، الساخر (من الآخرين) ذلك الحدّ من السخرية؟ وباسم من يكتب أو يتكلّم هذا المتكلّم الكاتب؟ أكتب باسم ذاته الفردية المفردة حقيقة؟ أم باسم ذات أخرى تلبّسها أو تقمصها، وحاول التكلّم باسمها أو على لسانها؟ أكتب أو يتكلّم باسم فئة الكتاب (+ الشعراء) الذين يتمتعون بقدر من الحرية تمكّنهم من قول ما يرغبون في قوله (شعراً) بالطريقة التي يرغبون، دون رقابة من أحد عليهم؟ أم يكتب باسم فئة المجان المستهترين في المجتمع على وجه الحقيقة والدقة؟ أم يكتب باسم ذات/أو فئة أخرى لا نزال نجهلها، ولا نعلم عنها شيئاً حتى الآن على الأقل؟

8. 9. وكان بن العميد، بمثل هذه التساؤلات المفترضة التي يوحى بها سياق تلفّظاته في الحكاية، إنّما أراد أن يقول للشاعر (بن حجاج): لقد حاولت أن أتعرف، خلال عملية البحث في كلامك الشعريّ الماكن عن حقيقتك، أو عن حقيقة المجون فيك؛ وهل هو (المجون) أصيلٌ فيك (أو في شخصك) أصالته في ملفوظات شعرك

التي قرأت؟ أم أنه غير أصيل فيك أو في شخصك، بل هو مصطنع؛ اصطنعت في ملفوظات شعرك فقط؛ ربما لأنك تريد أن تموه على الآخرين (بخاصة من يقرؤك من ذوي الأقدار) كي يحذروك ويحاذروك، أو كي تخوفهم لسانك، وما قد يتعرضون بسببه من أذى، فتحصل منهم على ما تريد، أو لأنك تريد -ربما- أن تُظهر به أو من خلاله فرادتك وتفرّدك/اختلافك عن الشعراء الآخرين من أهل زمانك الذين استهواهم المال، وأغرثهم الوجاهات والمناصب، فأمعنوا في المديح، وسقطوا في شرك التبعية للآخرين من ذوي الأقدار؛ قانعين بما يحصلون عليه منهم من فتات، وهنا يكون الرجل (بن العميد) قد سأل أو تسأل إلى الشاعر عما إذا كان مستعداً لأن يصحبه، وأن يكون من خاصته وندمائه، فكأنه (ابن العميد) بعد أن شعر أن الرجل (ابن حجّاج) من جنس الأشخاص الذين يجب اتقاء شرهم، وشراء ألسنتهم بالمعروف، وشعر، في الوقت نفسه، أن كلامه الشعريّ تحديداً من جنس الكلام الصالح للمنادمة والمسامرة عموماً.

8. 10. وذلك باعتبار أن خطاب المنادمة عموماً مشروط بالتّمجّن (تكلف المجون) أو يجب أن ينطوي على قدر ما معقول من المجانة (من الخفة والطّيش، واختلاق الأكاذيب) وكلّ ما من شأنه أن يثير السّخرية والضّحك، ويدخل السّرور إلى نفوس من ننادمهم، ويزيل عنها الرّتابة والملل، بحيث تستعيد نشاطها وحيويّتها، وتغدو أكثر قدرة على العمل عند معاودته؛ لذلك فلكي تكون أهلاً لمنادمة الآخرين (أي لمسامرتهم وإدخال السّرور إلى نفوسهم) يجب أن تتمتع بشخصيّة تتوافر على الخفة والدّمائة وسرعة البديهة، شأن شخصيّة المهرج أو البهلوان الذي يحاول أن يضحك الآخرين بكلّ وسيلة ممكنة، بما في ذلك، اختلاق الأكاذيب حول الأشياء والأشخاص، وإصاق التّهم بهم، وقذفهم بما ليس فيهم من قبيح الصّفات.

8. 11. على أن من سمات خطاب المنادمة: البساطة وعدم التّكلف، ومن ثمّ، الارتجال والقول على البديهة، إضافة إلى شفافيّة اللّغة ووضوحها، ما قد يتطلّب منه التّكلم بلغة الفئات المهمّشة اجتماعياً، أعني باللّغة المفارقة للغات ذوي الأقدار الرّسميّة، بوصفها "لغة الرّزّانة والرّصانة؛ لغة الوقار المرتبطة بالسلّطة أو إرادة التّسلّط، وهي اللّغة التي من شأنها أن تفرض هيبتهم/سلطتهم على الآخرين، وتعبّر، في الوقت ذاته، أو يعبرون خلالها عن انتمائهم إلى المؤسّسة الرّسميّة التي

يستمدون منها سلطتهم ونفوذهم في المجتمع، وهي بالطبع اللغة التي بها يتواصلون مع الآخرين، ويطمعون من الآخرين أن يتواصلوا معهم عبرها، أو من خلالها.

أما كلام/خطاب المنادمة؛ فلأنه كلام/خطاب الخلوة (خلوة النديم بنديمه من ذوي الأقدار، وانفراده به، في المكان الخاص الخالي من رقابة الآخرين) فهو خطاب متحرر من رقابة الآخرين، وبخاصة أولئك الذين ما تنفك نحاول أن نقمعهم بكلامنا الرسمي، فنتصنع لهم، خلاله، الملائكية، بدل أن نتكلم إليهم حقيقتنا البشرية، وما نحن به، وفيه، في الحقيقة من نقص.

8. 12. ولأنه كلام/خطاب متحرر من رقابة الآخرين - وبخاصة أولئك الذين نريد أن نتسلط عليهم عبر كلامنا الذي نحاول خلاله أن نتكلم إليهم فائض قوتنا، مقابل فائض ضعفهم، وفائض كمالنا، مقابل فائض نقصهم (وذلك حتى لا يقووا علينا، فيصبحوا منافسين لنا) - أقول لأن كلام/خطاب المنادمة متحرر من رقابة الآخرين الذين تربطنا بهم هذا الجنس من العلاقة-فهو يتكلمنا، كما نحن في الحقيقة، بمعنى أنه يتكلم هويتنا الحقيقية؛ ضعفنا وقوتنا، كمالنا ونقصنا، في آن معاً، بل قل: إنه يتكلمنا، أو يتكلم حضورنا في حضرة ما كنا قد حرمانا منه، ومنعنا من قوله، ما يعني أنه يتكلم هويتنا الحقيقية، بوصفها مزيجاً من الضعف والقوة، من الكمال والنقص، ولا يتكلم هويتنا الزائفة أو المصطنعة التي نحاول خلالها أن نتصنع الملائكية (ما ليس نحن)؛ فنتظاهر بالكمال، ونحن عین النقصان.

8. 13. ولأن من شأن كلام/خطاب المنادمة أنه يتكلمنا كما نحن في الحقيقة، فهذا يعني أننا نقول، خلاله، ما لا يقال في الظاهر أو في العلن: في حضور الآخرين، ممن نرغب في التسلط عليهم، أو ممن نخاف على سلطتنا/موقعنا في السلم الاجتماعي منهم؛ كونهم يشكلون مصدر تهديد مستمر لسلطتنا/موقعنا تلك، لنقوله في الباطن أو الخفاء (في العزلة) خلال ما نسميه كلام المنادمة، لذلك يظل هذا الما نقوله في الخفاء (خلال كلام المنادمة) هو في أصل ما نقوله جميعاً، أو من جنسه، أو من جنس ما يتردد بخاطرنا، ويدور بخلدنا جميعاً.

8. 14. وإذا كنا نعتقد أن بن العميد لم يتفوه بمثل هذا الكلام الذي تفوه به للشاعر (ابن حجاج) إلا لأنه كان يرغب في معرفة المزيد عن شخصية الشاعر وما إذا كان لديه الاستعداد والجاهزية لأن يكون من خاصته وأحد نداماه، إلا أننا، نعتقد، مع ذلك، أنه ما كان لكلام الشاعر الشعري الموسوم بالمجون أن يحدث ردّ

الفعل هذا لدن هذا المتلقّي الذي نعلم - كما يعلم الشّاعر - أنّه من ذوي الأقدار في مجتمع الشّاعر، لو لم تكن صورة النّديم، في وعي هذا المتلقّي، وما ينبغي أن يتوافر في شخصيّته، قد ترسّخت في وعيه إلى درجة أنّه لم يعد يرى في كلام الشّاعر الشّعريّ سوى ملامح تلك الصّورة التي حاول أن يتعرّف عليها خلال حضوره في حضرة شخصه الحقيقيّ الماثّل أمامه الآن - هنا، أو في حضرة شخصيّته الحقيقيّة التي التقاها وأصغى لكلامها وشاهد سميتها، على حدّ تعبيره.

8. 15. على أنّ ما يؤكّد ثبوت هذه القناعة، ورسوخ تلك الرّغبة عند هذا المتلقّي (= بن العميد) أنّه - وبحكم رسوخ صورة النّديم تلك في وعيه إلى درجة أنّها قد صارت تمثّل أفقاً لتوقّعات تلقّي الصّورة الحقيقيّة لشخص الشّاعر خلال مثوله في حضرته مباشرة، وسماعه منه كلامه المباشر - لم يعد ينتظر أن يرى في شخصيّة الشّاعر الحقيقيّة التي توخّى أن يتعرّف عليها مباشرة خلال لقائه به، وإصغائه لكلامه المباشر، سوى تلك الصّورة النمطيّة لشخصيّة النّديم، ولم يكن يتوقّع، أنّه قد يرى فيه صورة أخرى مغايرة لتلك الصّورة. على معنى أنّه (= بن العميد) لم يكن يتوقّع أن الصّورة الحقيقيّة التي قد يكتشفها للشّاعر، ستختلف قليلاً أو كثيراً، عن صورته النمطيّة التي تشكّلت في وعيه منذ فترة، فضلاً عن صورته الشّعريّة التي سبق له أن اكتشفها خلال عمليّة قراءة ديوانه، أو التي ارتسمت ملامحها في وعيه جرّاء عمليّة القراءة تلك التي أخذت صورة البحث وإعادة البحث، أو صورة التأمّل وإعادة التّظن (صورة الفلّي) كلّما شعر بالحاجة للبحث، وهي الصّورة التي يبدو أنّها قد هيمنت في وعيه هيمنةً لازمته، ليس فقط طوال فترة التّلقي الشّعريّ لديوانه، بل ربّما طوال فترة انتظار لحظة اللّقاء المرتقب الأخيرة التي جمعتها بالشّاعر خلال زيارته بغداد، بدليل أنّه أعقب فعل التّلقي الباحث عن الهويّة، أو عن ملامح الشّخصيّة الحقيقيّة للشّاعر، انطلاقاً من الهويّة الشّعريّة، والمعبر عنه بالفعل "أفلي ديوانك" - أقول إنّّه قد أعقب، أو بالأحرى قد حايت بين: فعل القراءة الباحث في المقروء الشّعريّ عن هويّة جاهزة للكائن الكاتب الشّاعر، والفعل المعبر عن رغبته وتطلّعه؛ تمنّي لقائه، مشفوعاً بفعل القول المفتوح على حاضر القائل ومستقبله (فأتمنّى لقاءك، وأقول: من هذا... الخ) هذا الفعل المعبر عن دهشة بن العميد وحيرته من واقع حال الكاتب الشّاعر (بن حجّاج) التي بدا عليها خلال فعل الكتابة، وتطلّعه، من ثمّ، إلى أن يراه، على أرض الواقع، على

خلاف ما قرأه، أو توقّعه، أي أن يرى فيه شخصية النديم التي كان قد تمثّلها خلال كلامه الشعريّ.

8. 16. على أنّ اللفّت في كلام المتلقّي القارئ (بن العميد) الذي جاء بمثابة ردّ الفعل على فعل القول الشعريّ المكتوب للشاعر (بن حجاج)، أنّه قد تضمّن فعل التّساؤل المتعجّب عن هويّة الكائن القائل الكاتب في ذلك القول، ممثلاً في شخص بن حجاج: «فقلت مَنْ صاحب هذا الكلام؟» مقروناً بالإجابة عن ذلك التّساؤل مباشرة: «أطيش طائش، وأخفّ خفيف، واغرم غارم...» إلخ، فجاء السّؤال بـ «مَنْ» بحثاً عن الهوية الحقيقيّة لشخص الكائن الكاتب مثل ذلك الكلام الشعريّ المكتوب، ليأتي جوابه متضمناً أهمّ ثلاث صفات يعتقد ضرورة توافرها في شخصية النديم، هي صفات: الخفّة والطيش النّاجمتين عن صفة ثالثة هي صفة الغرام، أو المتسببتين عنها، وكلّهما صفات تتناقض جذرياً مع صفات: الرّزانة والهدوء، أو مع صفات السّكينة والوقار التي لم يكن يخطر لهذا المتلقّي القارئ على بال أنّها ستكون هي الصّفات الحقيقيّة الملازمة لشخصيّة الشاعر الماثلة الآن-هنا، لحظة شهود هذا المتلقّي إيّاه في كليّته، الأمر الذي من شأنه أنّه قد أثار دهشته وحيرته، حين لم يجده كما كان قد توقّعه، خلال عمليّة قراءته شعره، بل وجده على خلاف ما كان قد توقّعه، بدليل ما أضفاه عليه من صفات تشير في جملتها (بخاصّة صفة الوقار وسكون الأطراف) إلى اتّساع الهوة بين الصّورة الواقعة للشاعر وصورته المتوقّعة.

8. 17. هذا على أنّ اللفّت في كلام/خطاب ردّ الفعل هذا على فعل الكتابة الشعريّة المجنونيّة (السّاخرة) للشاعر (بن حجاج)، أنّ المتكلّم في كلام ردّ الفعل هذا (وهو بن العميد) كان قد قال-وهو يقرأ ديوان الشاعر-فضلاً عمّا سبق، متسائلاً تساؤل تعجّب واستبعاد (تعجّب من تحول حال هذا الكائن الكاتب نصوص هذا الديوان، وانسلاخه-خلال فعل الكتابة الشعريّة التي نهض بها-عن هويّته الأصليّة ككاتب، أو بما هو كائن ينتمي، في الأصل، إلى فئة الكتّاب، أصحاب الأداب)، واستبعاد أن يكون مَنْ هذا حاله، أو مَنْ يتحوّل حاله-في سياق الفعل الكتابي السّاخِر-ذلك الحدّ من التحوّل-أن يكون بمثابة مَنْ يمكن أن يجالس (يلازم) من لدن ذوي الأقدار، أو أن يقرب منهم، ومن هنا جاء قوله: «وكيف يجالس من يكون في هذا الإهاب، وكيف يقارب من ينسلخ عن ملابس

الكتاب، وأصحاب الآداب، حتى شاهدتك الآن فتهاكت على وقارك، وسكون أطرافك...الخ».

وهنا يجب الإشارة إلى أن «الإهاب» هو الجلد، أو الشَّكل الدَّال على الهوية الجاهزة، والمراد: كيف يسامر وينادم من يكون حاله حال المتكلم بمثل ذلك الكلام الشعريّ الماجن؟ أو كيف يصير حال مَنْ يسامر وينادم من يكون حاله في مثل الحالة التي رأيتك عليها، خلال قراءتي إياك في ديوانك، حين كنت قد لبست، أو تلبّست ذلك الإهاب، المناقض لإهاب الكتاب؟ وكيف يقارب من ينسلخ من ملابس الكتاب، وأصحاب الآداب، كأنه أراد أن يقول للشاعر: إنني كنت قد تساءلت-إذ ذاك- قائلاً: هل يجوز أن ينادم، أو يسامر ويخادن من يتلبّس من الكتاب (مثلك) هويةً غير هوية الكتاب، وأصحاب الآداب، وما به كانوا ويكونون ذواتهم التي بها يُعرفون، وبسببها يُقربون من ذوي الأقدار؛ فلا تكون هويته كهويتهم، وذاته من جنس ذواتهم.

8. 18. هذا على أن اللَّافَت في كلامه هذا أنه قال: وكيف يقارب؟ ولم يقل: كيف يلزم وينادم، فأقام فعل المقاربة أو الاقتراب، مقام فعل المنادمة أو المسامرة، ليوحي باستبعاد أن يكون من يقدم على كتابة مثل ما كتب الشاعر، والتكلم بمثل ما تكلم في شعره، بمثابة من يمكن أن يُكلم من أحد من ذوي الأقدار (المعبر عنهم بأصحاب الآداب)، أو بمثابة من يمكن أن يجالس وينادم من أيّ منهم، فكأنه بهذا الاختيار أراد أن يؤكّد النَّمِّي؛ نَمِّي أن يكون ذلك قد حصل من أيّ من ذوي الأقدار، أو من جنس ما يمكن أن يحصل من أيّ منهم؛ لأنّ من لا يمكن مقاربتة أو مجرّد الاقتراب منه في الحياة العامّة، لا يمكن بالضرورة، أو لا يجوز، من باب الأولى، منادمته أو مخادنته في الحياة الخاصّة.

8. 19. غير أن في قول بن العميد للشاعر «حتى شاهدتك الآن، فتهاكت على وقارك...الخ» ما يشير إلى أن لحظة شهود (الأنا) لشخص (الأنت) الحاضر الآن- هنا في حضرة الأنا، قد مثّلت لحظة تحوّل جذريّ في علاقة (الأنا) بشخص (الأنت) وتحوّل شخص (الأنت) إلى شيءٍ من جنس ما تتمنّى الأنا؛ فبعد أن كانت أناي القارئة في نصوص شعرك الماجن تتفرّج منك (وتتفرّجني منك أنت في كليتك كشخص كاتب، يفترض أنه يتمثّل ما يكتب) أو من أناك الكاتبة تلك النصوص أشدّ ما يكون النّفور، وتستبعد أن تكون (أنت كشخص كاتب) أو أناك الكاتبة تلك النصوص من جنس الأشخاص أو الأنوات التي يمكن الاتّصال بها والتّواصل معها،

ها أنا ذا الآن قد صرت، بعد أن شهدت أحوالك كلها (متكلماً وسامعاً أو مصغياً، وأكلاً..و.إلخ) بكياني كله، أو بالأحرى، بعد أن تحقق لي شهودك في كليتك، صرتُ مجذوباً إليك بكل كياني، ومعنى تهالكت على الشيء: أحببته ورغبت فيه رغبةً شديدة، صرت معها مجذوباً إليه بكياني كله، مشدوداً نحوه بكل جوارحي، بحيث لم يعد بمقدوري كبح جماح رغبتي فيه، المراد: تهالكت رغبةً فيك، وما أنت عليه من كريم الصفات، فضلاً عما تتمتع به من صفات إضافية جعلت منك هذه الشخصية الفريدة التي جعلتني أعلق في حبها متمنياً ألا تفارقني البتة، نظراً لما تتمتع به من صفات توحدك بي، وتطابق بينك وبينني، أو تجعلك أهلاً لأن تتادمني وتخدمني بصورة دائمة.

8. 20. على أن في قوله: "على وقارك، وسكون أطرافك، وسكوت لفظك...الخ" إشارة إلى أن انخفاض الصوت عند المتكلم وسكون الأطراف، هو دليل رزانة المتكلم ووقاره، وكرم أصله، وعدم سكون الأطراف، وارتفاع الصوت عند التكلم هو دليل الخفة والطيش، وهما الصفتان اللتان كان قد توقعهما صفتين لازمتين لشخص الكاتب (مؤلف الديوان) في كل موقف له وحالة.

وفي قوله "وسكوت لفظك" إشارة إلى أنه (شخص الكاتب/الشاعر) كان قد لزم جانب الصمت والعزوف عن الكلام كثيراً، أو أن كلامه قد كان قليلاً من جهة، وخفيض الصوت من جهة ثانية، ما جعله دالاً دلالة واضحة على هويته الشخصية الحقيقية التي ما انفك يبحث عنها الرجل. وهذا يقتضي أن طبيعة اللغة التي استخدمها الشاعر في كلامه المباشر الذي تبادله مع بن العميد كانت لغة واضحة شفافة حاول خلالها تكلم ذاته الجمعية (العلائقية) العضوية الوظيفية كما هي، أو كما ينبغي أن تكون في وعي متلقي خطاب هذه الذات (بن العميد) أو كما يحلو له أن يراها.

8. 21. أما قوله "وتناسب حركاتك" ففيه إشارة أخرى إلى أنه (الشاعر) قد صار يتمتع بكيونة خطابية، أو لنقل إنه قد صار كائناً خطابياً بامتياز؛ يتوافر على شروط التخاطب البياني القائم على إحكام العلاقة أو تناسبها بين إشارة المتكلم وعبارته.

أما قوله "وفرط حيائك، وناظر ماء وجهك" ففيه إشارة إلى كرم أصل الكائن الشاعر الموصوف بهذه الصفات، وأصاله محتده، وما يتمتع به من مقومات السيادة والشرف.

8. 22. أمّا قوله بعد ذلك "وتعادل كلّ وبعضك" ففيه إشارة دالّة إلى وحدة الكينونة المتكلّمة في الكلام الحضوريّ المباشر، وعدم تشظّيها، أو انشطارها إلى كيانات متصارعة متعارضة، كما هو حال الكينونة المتكلّمة كلامَ كتابةٍ (شعريّة).

8. 23. قوله «وانّك لمن عجائب خلق الله وأطرف عباده» كونه قد وفقك لتجمع (في شخصك) كلّ تلك المتناقضات، ليكون بمقدورك أن تمثّل كلّ تلك الأدوار المتعارضة المتصارعة. ومن هنا جاء قوله: "والله ما يصدّق أحدٌ أنّك صاحب ديوانك، وأنّ هذا الديوان لك مع هذا التّناهي الذي بين شعرك وبينك في جدك" إذ المراد: لا أحد ممّن عرفك خلال ديوانك، أو خلال كلامك الشعريّ، يصدّق أنّك أنت هذا الشّخص الذي أراه الآن - هنا في كليّته، مع هذا البون الشّاسع بين ما يقوله عنك شعرك، وما تقوله أنت عن نفسك، أو بين ما تكونه كينونتك في الشّعْر، وما تكونه كينونتك خارج خطاب الشّعْر، ومن ثمّ، بين الكلام الذي يتكلّمك، بشكل غير مباشر، والكلام الذي يتكلّمك، بشكل مباشر. إذ كيف يصدّق أحدٌ أنّك صاحب ذلك الديوان الذي يرسم لك صورةً هي نقيض الصّورة التي أشهدها لك الآن-هنا. كيف يصدّق أنّك أنت صاحب ذلك الكلام الشعريّ المتكلّم طيشَ متكلّمه وخفّته وغرامه، والحقيقة أنّك لست كذلك، بل أنت على النّقيض من ذلك تماماً.

8. 24. وهنا يكون بن العميد قد وجد في شخض الشّاعر (ابن حجاج) ضالّته حين اكتشف أنّه يتمتّع بقدرة فائقة على تمثيل الأدوار المختلفة والمتناقضة في الحياة، فكأنّه (بن العميد) اكتشف - بمقتضى موقف الشّاعر هذا- أنّ الحياة مسرحٌ (هزليّ)، وأنّ النّاس مجرد ممثّلين في مسرح الحياة، ليكتشف، من ثمّ، أنّ الإنسان النّاجح، هو بالضّبط، الممثّل النّاجح في هذا المسرح، أي الذي يكون بمقدوره، على الدّوام، تبني مواقف لا يؤمن بها أصلاً، وتقمّص شخصيات أخرى لا علاقة حقيقية تربطها به، إلّا أنّه قد قرّر أن يمثّل دورها في مسرح الحياة لا أكثر، وهي - كما يبدو من سياق كلام بن العميد عموماً- قدرة تجسّد ما ينبغي أن تتحلّى به الشّخصيّة المثاليّة للنّديم من قدرة على التّوازن والتّكيّف، فيعطى كلّ مقامٍ (من مقامات الصّحبة) ما يليق به من الأقوال والفعال؛ فيظهر السّكون والوقار والرّزانة حيث يجب أن يكون وقوراً ساكناً، ويظهر الخفة والطّيش والمرح في موضع الخفة والطّيش، فهو (بن العميد) إذن لا ينكر على الشّاعر أنّه كان قد تقمّص- في نصوص كلامه الشعريّ - شخصيّة الماغن، وتحلّى بما يتحلّى به المجان

عموماً من صفات السّفه والخفّة والطّيش التي بدا (من كلامه الشّعري) أنّها في أسّ شخصيّته، كما أنّه لا يغبطه الآن لمجرّد أنّه قد رآه على خلاف ما كان قد توقّع أن يراه، أيّ لأنّه قد صار الآن يتمتّع بصفات الرّزانة والوقار التي قلّما رآها مجتمعةً في غيره، وإنّما لأنّه استطاع أن يمثّل ذلك الدّور المزدوج في مسرح الحياة، أو لأنّه استطاع، بالأحرى، أن يمثّل دورين مختلفين (حدّ التّناقض) في موقفين مختلفين (حدّ التّناقض) على مسرح الحياة؛ دور التّأسك الزّاهد، ودور العرييد الماجن، كما بات واضحاً من كلامه المعبر عن حقيقة موقفه.

-9-

9. 1. الحقيقة السّابعة؛ على أنّنا نعتقد أنّ في جملة ما سبق من كلام ابن العميد الذي أجراه مجرى المدح في الشّاعر (بن حجاج) ما يوحي برغبته في استمالة الشّاعر ذي الهويّة المشكّل، ومحاولة استتباعه إيّاه، أو جرّه، على الأقلّ، إلى حلبة القول المعبر عن إعجابه به هو شخصياً، ليتسنى له-ربما-جرّه إلى حلبة خطاب الإعجاب بالأشياء والأشخاص والأوضاع التي كان يرفضها الشّاعر، والدّوران في فلك خطاب المديح الذي كانت له السيّادة المطلقة في هذه المرحلة، والإعلاء من شأن الأشياء والأشخاص والأوضاع، بدل أن يبقى الشّاعر دائراً في فلك خطاب الدّم والتّهجين (السّخرية)؛ تلك الدّائرة التي يبدو أنّها كانت قد أحاطت بالشّاعر فجعل لا يفلت من قبضتها.

9. 2. وقد تجلّى ذلك من جهة أنّ من يجري كلامه فيك مجرى العجب منك والإعجاب بك ((وبخاصة إنّ كان من ذوي الأقدار، شأن بن العميد الذي بدا من حاله أنّه قد حاول أن يستجدي ثناء الشّاعر الخارج عن نسق الخطاب المدحيّ برمّته)) فقد أثنى عليك بما أنت أهله وبما لست أهله، أو بالأحرى، فقد أغدق عليك بفائض المدح، فأعطاك منه ما تستحقّ وما لا تستحقّ، ومن يغدق عليك بفائض المدح أو الثّناء، فقد ألزّمك بواجب الشّكر وردّ الجميل، وهذا يقتضي أن تغدق عليه بمثل ما أغدق عليك، أو أن تبادله الثّناء بالثناء (من باب الجزاء على الحسنة بمثلها، هذا إذا لم يكن ينتظر منك أن تجزيه على الحسنة بعشر أمثالها، أو أن تضاعفها له إلى مائة ضعف). وإن كنّا نعتقد أنّه لا يروي ظمأه منك إلّا أن يصبح لسانك جارياً بمدحه، أو أن يصبح هو مجرى قولك، فلا يزال لسانك رطباً بذكره، فإذا ما جرى لسانك في مدحه هذا المجرى، فقد جرى في مجرى المدح

عموماً، داخلاً فيه مدح الآخرين ممن يستحق المديح، وممن لا يستحق، وهنا يكون قد جرى استدراجك إلى حلقة الخطاب المدحي الذي يبدو أن بن حجاج كان عازفاً عنه كل العزوف، نافراً منه كل النفور، متمرداً عليه أشد ما يكون المتمرد.

9. 3. وهنا تبدو لنا كلمات الإطراء التي صيغت بدقة متناهية من لدن بن العميد ليتوجّه بها إلى هذا الشاعر (بن حجاج) المتمرد، بمثابة المجسّ الذي حاول خلاله بن العميد جسّ النبض عند الشاعر، لمعرفة ما إذا كان ممكناً تغيير مجرى قوله الشعري باتجاه خطاب المدح، ولو للحظة واحدة في مجرى الزمن الطبيعي من حياة الشاعر الذي عرف بجموحه عن منطق هذا الخطاب، ونزوعه الدائم باتجاه خطاب السخرية والمجون، هذا إن لم تكن تلك الكلمات قد مثّلت نوعاً من محاولة ترويض الشاعر، علّه يعود إلى رشده، فيلزم جادة القول السوي، بوصفه القول المادح، بعد أن كان قد عدل عن تلك الجادة، فسقط-كما يوحي بذلك ملفوظ الراوي (أبو حيّان)- في فحش القول، كما دلّ على ذلك ديوانه الذي يطفح بمثل قوله ساخراً من أحد مخاطبيه:

ولقد عهدتك تشتهي	قربي وتستدعي حضوري
وأرى الجفا بعد الوفا	مثل الفسّا بعد البحور

.....

يا (.....) الشيخ المجلّ	بين حُساد حضور
يا نتن رائحة الطيبخ	إذا تغيّر في القدور
يا عشّ بيض القمل فرّخ	في السّوالف والشّعور
يا بول صبيان الفطام	ويا (....) في الحجور
يا بغض تدخين الجشا	في الصّوم من تخم السّحور

.....

يا ذلّة المظلوم أصبح	وهو معدوم النصير
يا حيرة الشيخ الأصمّ	وحسرة الحدث الضّرير
يا قرحة السّل التي	هدّت شراسيف الصّدور

يا خيبة الأمل الذي أمسى يعلل بانغورور
يا غلمة المتخدرات وراء أبواب القصور
يا ملتقى سمع الأيور على عراجين البطور
يا وحشة الموتى إذا صاروا إلى ظلم القبور

9. 4. على أن ما يقوي من احتمالية ما ذهبنا إليه بخصوص دلالة كلمات الإطراء التي حاول أن يضيفها بن العميد على الشاعر، ووعي الشاعر - ربما - بهذه الحقيقة، ما جعله يجري تلفّظاته في بن العميد مجرى التصنّع والتكلف، أو بالأحرى، مجرى المجاملة والمصانعة - عدد من الأمور، نلاحظها في تلفّظات الشاعر (بن حجاج) التي جاءت كردّ فعل على تلفّظات بن العميد فيه، وما سمعه منه من كلام معسول، فقال ما قال، معقّباً على جملة ما سمع من كلام بن العميد:

9. 5. الأمر الأوّل: تبادل مواقع التكلّم معه: ويتجلّى هذا، من جهة أن المتكلّم الشاعر قد نسج كلامه المدحيّ في بن العميد على منوال الكلام المدحيّ نفسه الذي كان قد أجراه بن العميد نفسه فيه، سواءً بسواء، وهذا يقتضي أنّه (الشاعر) قد أجرى كلامه المدحيّ في بن العميد مجرى كلام بن العميد المدحيّ فيه، وإنّ قصر عنه فيه، حين أجراه فيه - فقط - مجرى العجب منه، ولم يجره منه مجرى العجب منه، والإعجاب به، في الوقت نفسه، كما كان قد فعل بن العميد من قبل، حين كان قد نظر إلى الشاعر بعين العجب منه (الباعث على) الإعجاب به، في حين نجد أن الشاعر لم ينظر إلى (بن العميد) إلّا - فقط - بعين العجب منه.

9. 5. 1. وهذا يقتضي أن الشاعر (بن حجاج) قد قصر في مدح مادحه (بن العميد)، فلم يوفّه حقّه الذي استحقّه من المدح؛ على الأقلّ، لأنّه أجرى تلفّظات (خطابه) المدحيّ فيه في مجرى واحد فقط من المجريين اللذين كان مادحه (بن العميد) قد أجرى فيهما كلامه المدحيّ فيه.

فعلى الرغم من أن ردّ فعل الشاعر (بن حجاج) قد جاء سريعاً وحريصاً، في الوقت نفسه، على أن يكون من جنس فعل القول المدحيّ الذي كان قد أجرى فيه ملتزماً حدوده، إلّا أنّه قد أخفق في الوصول إلى ما كان قد أمل؛ إذ لم ير الشاعر (الممدوح) في مادحه (بن العميد) المتحوّل في سياق تلفّظاته إلى ممدوح له،

إلا بعض ما كان قد رأى فيه ذلك المادح، أو - ربّما - نقيض ما كان قد رأى فيه ذلك المادح، بدليل أنّ الشّاعر (الذي يبدو أنّه كان قد حاول - جاهداً - تمثّل موقف المديح نفسه الذي كان قد انطلق منه مادحه (بن العميد) ليجري فيه من صفات المدح مثل ما كان ذلك المادح قد أجراه فيه منها، إلّا أنّ الشّاعر قد أخفق - فيما يبدو - في تمثّل ذلك الموقف المدحيّ تماماً؛ باعتبار أنّه قد أجرى قوله من الممدوح (بن العميد) - فقط - مجرى التّعجب منه أو من الحالة التي بدا عليها (للشّاعر) بالفعل، مقارنةً بالحالة التي كان الشّاعر قد توقّع أن يراها عليها، أعني أنّ الشّاعر (بن حجّاج) قد أجرى قوله مجرى التّعجب من وضع الممدوح (بن العميد) في مقام المدح، أو في موقف المفارقة التي أثارت ممدوحه (الشّاعر) ودفعته إلى أن يمدحه؛ أعني مجرى التّعجب من الحالة المفارقة التي بدا عليها الممدوح/الشّاعر في عين مادحه (بن العميد)، مقارنةً بالحالة المفارقة التي بدا عليها الكائن المادح (بن العميد) في عين الشّاعر بن حجّاج، أو لنقل: إنّ (الشّاعر) قد أجرى كلامه المدحيّ في بن العميد مجرى التّعجب من الحالة المفارقة لهويّة كلّ منهما في عين الآخر؛ أو من الهويّة الشخصيّة التي كان كلّ منهما قد توقّع أن يراها لصاحبه، وفي صاحبه، والهويّة الشخصيّة التي تحقّق لكلّ منهما رؤيتها لصاحبه، وفي صاحبه، على أرض الواقع بالفعل، على نحو يوحي بأنّ الشّاعر - ربّما - كان قد أراد أن يحصر حديثه المدحيّ في مادحه - فقط - في مجرى حديث المجاملات الجاري مجرى العادة، أو القائم على أساس الاستعادة؛ استعادة الأسس نفسها التي قام عليها كلام من نجامل، وإن كان (الشّاعر) قد أقرّ - ضمناً - أنّ ما أثار عجبه (دهشته وحيرته) من صاحبه (بن العميد) لا يرقى إلى مستوى ما كان قد أثار عجب صاحبه منه.

9. 5. 2. وهذا يقتضي أنّه (الشّاعر) قد أجرى كلامه (في شخص بن العميد) مجرى التعبير عن الانفعال والدهشة من المفارقة الحاصلة بين ما هو واقع بالفعل من حال المخاطب/بن العميد، وما كان قد توقّع الشّاعر أنّه واقع لا محالة، ومن ثمّ، بين الصّورة المتوقّعة لهذا المخاطب، والصّورة الواقعة له، أي بين الصّورة المرسومة له في وعي الشّاعر أو ذاكرته خلال المسموع من أخباره، والمتداول من أحواله، وبين صورته الحقيقيّة أو الواقعيّة الماثلة الآن - هنا للشّاعر، خلال اتّصاله المباشر به ووقوفه على حقيقة.

9. 5. 3. لذلك وجدناه (الشاعر) يندفع إلى القول رداً على ما سمعه من ثناء بن العميد عليه: «أيها الأستاذ؛ وكان عجبي منك دون عجبك مني... الخ» وفي هذا إشارة إلى أن الشاعر أراد أن يقول له: لئن كنت أنت قد عجبت من حالي المفارقة (في خطاب الشعر) لوضعي خارج (خطاب) الشعر، فقد كان ما أدهشني منك، وحيرني فيك أنا أيضاً: حالك المفارقة أنت أيضاً، وإن كان عجبك من حالي المفارقة، دون عجبي من حالك المفارقة؛ ربما لاتساع هوة المفارقة بين حالتَيْكَ اللتين ظهرت خلالهما، وضيق تلك الهوة بين حالتَيْي أو ربما لوضوح أمري، على الأقل، بالنسبة لك، مقابل خفاء أمرك، بالنسبة لي، بدليل قول الشاعر له إثر ذلك «ولو تقارعنا على هذا لفلجتُ عليك بالتعجب منك» إذ المراد: لو تجادلنا بالحجة، أو لو دخلنا حلبة الصراع بالكلام لإثبات أننا كان أكثر إثارةً لحيرة صاحبه من الآخر ودهشته - لكنت أنا فارس الميدان في هذه الحلبة، ولغلبتك في كلامي، أو لانتصرت عليك بالحجة؛ المراد: لتعجب منك في كلامي بطريقة تحقق لي تفوقاً عليك؛ أو لأجريت فيك كلامي مجرى العجب منك بطريقة تثبت أحقيتي بهذا العجب، أو بهذا الوصف العجيب، أو بسبقك إليه، وقدرتي في التفوق عليك فيه، أي لأثبت لك أنني أنا الحقيق بإجراء الكلام/الخطاب فيك هذا المجري الغريب (أي مجرى التعجب منك ومن حالك المفارقة) لا أنت.

9. 5. 4. وكأنَّ الشاعر (بن حجاج) بهذا إنما أراد أن يصرف حديثه في بن العميد، عن مجرى (خطاب) الجد الذي كان بن العميد قد شقه في الشاعر إلى مجرى (خطاب) الهزل والسخرية الذي كان الشاعر قد تعود أن يجري كلامه فيه، فيحوّل الحديث الجاري مجرى العجب من الحالة المفارقة التي بدا عليها وضعه ووضع صاحبه (بن العميد) إلى حديث جارٍ مجرى العجب من حديث العجب نفسه، أي إلى حديثٍ ساخرٍ من جريان الحديث - بينه وبين صاحبه (بن العميد) - في هذا المجري الغريب أصلاً، على نحو يوحي بأنَّ الشاعر - ربما - كان قد صار يسخر من تكلفه حديث الثناء الذي جرى فيه مجرى العجب، أو الذي لم يجد فيه ما يثني به على صاحبه سوى أن يتعجب من مفارقة حاله الواقعة لحاله المتوقعة، بدليل قوله-بعد ذلك- في وصف حال صاحبه (بن العميد): «لأنِّي قلت: إذا ورد الأستاذ فسيلقاني منه... الخ» إذ المراد، لأنِّي كنت قد قلت لنفسني محدثاً إيّاها، وشارحاً لها توقّعاتي للحال التي ستلقاني بها أنت أيّها الأستاذ.

على أن في قوله هذا إشارة إلى أن الأستاذ (بن العميد) كان هو من رغب في القدوم (الورود) على الشاعر، أو في استقدامه، كي (ينهل من موره) ويتزود بفائض ما عنده من علم وفضل، أو كي يحظى بشرف الاتصال به والتعرف على حاله، أو على هويته الشخصية الحقيقية؛ وليس الشاعر هو من رغب في هذا اللقاء الذي ضمه وإياه، ومكّنه من التعرف عليه عن كثب.

9. 5. 5. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن في قول الشاعر: "فسألني منه جلفاً جافياً، وفضلاً غليظاً، وصاحبَ رواسير، وأكلَ كوامخ⁽¹⁾ وجبلياً ديلمياً متكاتباً متعاضماً" إشارة دالة إلى أن كلامه هذا الذي أخذ يجريه: الآن - هنا، في بن العميد، مجرى الحكاية، كان قد أجراه فيه قبل أن (يرد) عليه، مجرى التوقع لما سيكون واقعاً من حاله، ليجريه فيه: الآن-هنا، بعد أن تحقق وروده عليه، مجرى الحكاية لما كان قد توقع أن يقع من حال صاحبه (بن العميد)، فلم يقع لسبب ما خارج عن محظ إرادته أو اختياره.

9. 5. 6. على أن ما يميز كلام الشاعر (في بن العميد) الجاري مجرى التوقع، عن كلامه الجاري (فيه) مجرى التحقق ممّا وقع، أن الأول قد جرى في المتكلم عنه (بن العميد) مجرى ذمه والخط من شأنه؛ استناداً إلى معطيات الواقع المعاش، في حين أن الثاني قد جرى - بعد أن تحوّلت الصورة في عين المتكلم الشاعر - مجرى المدح، استناداً إلى معطيات فوق واقعية، أو إلى معطيات طارئة على الواقع، وليست أصيلة فيه أصالة الواقع بمعطياته التي كانت قد استدعت من الشاعر أن يجري كلامه في بن العميد مجرى الذم.

9. 5. 7. ما يعني أنه (الشاعر) كان قد أجرى حديثه في بن العميد مجرى الكلام الداخلي (حديث النفس) المتضمن ذم المتحدث عنه، في لحظة انتظار اللقاء المرتقب على ما يبدو، وهو حديث أثاره الوعد باللقاء، ليجريه الشاعر: الآن-هنا (بعد أن كان قد أجراه منه مجرى الذم، وصار المتوقع واقعاً) مجرى حديث المدح الظاهري، أو بالأحرى مجرى الكلام المزدوج الهوية؛ الذي من شأنه أن يقول الحقيقة ونقيضها، أو يسمي شيئاً ويريد غيره؛ فهو كلام ظاهره مدح بن العميد، وباطنه ذمه أو الخط من قدره، فكأن الشاعر أراد أن يقول لابن العميد: لقد كنت

¹ - (الكوامخ: جمع كامخ بفتح الميم، وهو إدام يؤتد به).

أجريت فيك كلامي الدّاخليّ الذي طالما تكلمت به إلى نفسي في غيابك، أو قبل أن أشهد حضورك، مجرى ذمّك، والخطّ من قدرك، إذ أخذت أحدث نفسي فيك حديثاً كنت قد أسأت فيه ظنيّ فيك؛ لا لشيءٍ، إلّا لأنني كنت أعتقد أنّك لا زلتَ كما أنت، أو - كما عهدتك، على أصلك البدويّ، وما يفرض عليك ذلك الأصل/الوضع أن تكونه، أو أن تتمتّع به من فضاضة في الخلق، وجلافة في الطّبع، وأنّك لم تتغيّر بعد؛ فيرقّ طبعك، ويلين جانبك، ويسلس قيادك على النّحو الذي رأيته عليه الآن - هنا .

لذلك فقد كنت أعتقد، قبل أن ألتقيك، أنّني سألقى منك جفوةً وغلظةً وسوءَ معاملة، ليس لأنني قليلُ القدر، أو لا أستحقّ منك الاحترام والتّقدير الذي لقيته منك بالفعل، وإنّما لأنني كنت أعتقد أنّك لا زلتَ كما كنتَ؛ على طبعك الذي عرفتَ به، وعلى أصلك الذي نشأت عليه، فلا تزال تعيش مرحلة البداوة والتوحّش، مرحلة ما قبل حياة المدنيّة والحضارة؛ حيث كنتَ لا تزال كائنًا متوحّشاً تعيش في قمم الجبال، وتأكّل كوارع الفرائس، فضلاً عمّا تهينُ لك من أسباب التّعالم والتّعاظم على النّاس ممّا لم يتهياً لغيرك ممّن هم -ربّما- خيرٌ منك، وأجدر بذلك منك؛ لهذه الأسباب الموضوعيّة والمنطقيّة التي تنسب، في جملتها، النّقص والقصور إليك، ولأسباب أخرى كثيرة غيرها ربّما - كنتُ قد توقّعتُ منك ما ذكرتُ من جفوةٍ في الخلق، وغلظةٍ في الطّبع، وفضاظةٍ في القول، وأنّك لن تعاملني بما أنا أهله، أو بما أستحقّ من كريم المعاملة.

غير أنّ ما أدهشني منك، وحيرني فيك؛ سرعة استجابتك لحياة التّحضّر، وأنّك لم تعاملني بما كنت أتوقّعه منك، ممّا أنت أهله، أي بما هو في أصل طبيعتك وتكوينك، بل حاولتَ ربّما - وقد نجحتَ - أن تعاملني بما أنا أهله، أي بما يليق بمقامي، وبسموّ مكانتي، من كريم المعاملة؛ فكنتَ لي، خلال لقائنا هذا (ألطفَ من الهواء، وأرقّ من الماء و.....الخ، وكأنّ الشّاعر، بحرصه على سرد كلّ هذه الصّفات للرّجل، إنّما أراد أن يقول له أو لمن يعتقد أنّه سيصلهم خبر لقائه بابن العميد: إنّ الفضل كلّ الفضل، في هذا التحوّل الحاصل في سلوك هذا الرّجل المعروف ببداوته ووحشيّته، وفضاضة طبعه، وتطاوله على ذوي الفضل من أمثالي (أنا الشّاعر) إنّما يعود لي أنا الذي استطعت (بسلطة لسانی) ترويضه، وإجباره على احترام الآخرين (وفيّ طليعتهم أنا الشّاعر بن حجّاج) والاعتراف بفضلهم؛ إذ

لولا خوفه من سطوتي، وسلطنة لساني، ورغبته في استمالي، وإسكات صوتي الذي يخاف أن يعلو ضده، لما كان قد تصرف معي على هذا النحو الذي هو حاصل الآن، فبدا لي الآن (لاحظ كلمة «الآن» في خطاب الشاعر الموجه إلى بن العميد) على خلاف عادته في القول والفعل «الطف من الهواء» بعد أن كان - قبل الآن - أصلب من الحديد، و"أرق من الماء" بعد أن كان أخشن من الصخر، وأغزل من جميل" بعد أن كان أهجى من جرير أو الفرزدق؛ يريد أن يقول: إنه قد صار يستميل قلبي الآن بالمديح، كما كان الشاعر (جميل بثينة) يستميل قلب محبوبته الصادة عنه بقصائد الغزل، أو لنقل: إنه قد بات الآن يظهر حباً للشاعر، ورقة في كلامه نحوه، كما يتغزل الشاعر الموئل بمحبوبته الصادة أو المعرضة عنه.

9. 5. 8. وهنا يكون الشاعر (بن حجاج) قد حاول أن يجامل مخاطبه (بن العميد) فيجري كلامه فيه مجرى القول المادح الذي كان قد أجراه فيه بن العميد نفسه، أملاً في أن يؤدي نحوه بعض ما يجب عليه أدائه، من واجب الشكر، حتى لا يتهم بالفجاجة والغرور، وأنه لا يحترم من يحترمه، أو لا يجازي على الحسنة بمثلاً؛ فحاول في البداية، أن يستجيب لشروط تلك الإرادة، وأن يجري كلامه في بن العميد مجرى المدح الجاري في زمنه، فما كان من كلامه إلا أن جرى منه (ومن كلامه المادح) مجرى الهجاء، أو مجرى الهزل والسخرية؛ وذلك لأن الطبع كان قد غلب التطبع من جهة، ولأنه لم يعد لكلامه من مجرى إلا مجرى واحد وحيد، هو - كما بدا من كلامه - مجرى الهزل والسخرية، أو بالأحرى مجرى الكلام المزدوج الذي من شأنه أن يجري من الأشياء والأشخاص (بمن فيهم شخص بن العميد) مجرى المدح والذم، في آن معاً، وإن بقي صوت الذم هو الصوت الأقوى والمهيمن (في هذا الخطاب) من صوت المدح.

9. 5. 9. على أن ما يؤكد حرص الشاعر - في بادئ الأمر - على أن يجري كلامه في (بن العميد) مجرى المدح نفسه الذي كان بن العميد نفسه قد أجرى كلامه فيه - على الأقل في لحظة الاستجابة المباشرة/التلقي المباشر لكلامه المادح - أنه (الشاعر) لم يبد أي دهشة أو استغراب إزاء الكلام الذي سمع من بن العميد، بل تلقاه تلقياً طبيعياً، بحكم أنه من جنس الكلام المتوقع سماعه من لدن كل من يقرأ شعره، ويشهد، في الوقت نفسه، شخصه، أو يقف على حقيقته، كما هي، أو كما حاول أن يمثلها له لحظة لقائه به، وتكلمه المباشر إليه.

وكأنَّ الشَّاعر بهذا، إنمَّا أراد أن ينسب الفضل في ثناء بن العميد عليه لنفسه، أي للأنَّا التي تمكَّنت من أن تخادع الآخرين، وأن تمثِّل أو تلعب أمامهم كلَّ الأدوار، وليس للآخر (بن العميد) الذي ما انفكَّ يحاول: الآن - هنا، بمثل تلك الكلمات المعسولة، استمالة الشَّاعر، وجَّره إلى حلبة خطاب المديح، وإيقاعه في فخَّ التَّبعية له، فالفضل إذن للأنَّا التي استطاعت أن تملي شروطها على الآخرين (وفي طليعتهم بن العميد) كي يقدِّروها حقَّ قدرها، وينزلوها المنزلة اللائقة بها، وهي لعبة، يبدو أنَّ الشَّاعر، كان قد وعَّاها، وأدرك خطرها، منذ وقت مبكَّر، ولذلك فلم يسعه إلَّا أن يعلن موقفاً رافضاً عبَّر عنه بوسائل وأساليب مختلفة في شعره.

9. 6. الأمر الثَّاني: أنَّه (الشَّاعر) ظلَّ يتعاطى النقيض المغاير تمام المغايرة لخطاب المدح الذي ما انفكَّ الآخرون يستميلونه إليه، ويدفعون به صوبه أو باتِّجاهه؛ وأعني بالخطاب النقيض هنا؛ خطاب الهجاء المقذع مع أيِّ كان، ولأَيِّ سببٍ كان، وهو الخطاب الذي رأينا أنموذجاً له في المقطع السَّابق.

9. 7. الأمر الثَّالث: على أنَّه يمكننا أن نرى من مظاهر التكلُّف وعدم الصِّدق في خطاب الشَّاعر: طغيان السَّجْع وإرادة التَّجْنيس، إضافةً إلى تكرار بعض الكلمات دون ضرورة تذكُّر، اللهمَّ إلَّا مجرد الرِّغبة في استقصاء الوصف، ومن ذلك تكرار كلمة (أندى) مرَّتين، كما رأينا.

الفصل السابع

أفق التّكلم الكتابي وأفق التّكلم الشّفاهي

-1-

وبتأمل مجمل ما سبق يمكن القول: إنّ ما يميّز أفق التّكلم الكتابي عن أفق التّكلم الشّفاهي: أنّ أفق التّكلم الكتابي يعدّ أفق انفتاح على المنفتح في انفتاحه وتفتّحه، أمّا أفق التّكلم الشّفاهي فأفق انغلاق على المنغلق في انغلاقه. ويرجع هذا، بدرجة أساسية، إلى أنّ الأصل في أفق التّكلم الكتابي، أنّه أفق اتّصال أو تواصل إنسانيّ حيّ مع الإنسان من حيث هو إنسان؛ تربطه بالتّكلم الكاتب همومٌ مشتركة، ومصائرٌ مشتركة، وتجاربٌ مشتركة.

لذلك فما يميّز الكلام الكتابي المتكلم من هذا الأفق، أنّه غالباً ما يكون كلاماً متكلماً تجارب البشر العامّة أو المشتركة؛ همومهم ومعاناتهم المشتركة، وهذا خلافاً للكلام المتكلم من أفق التّكلم الشّفاهي الذي غالباً ما يكون كلاماً متكلماً عن قضايا ومواقف وأحداث منفصلة عن تجارب الإنسان ومعاناته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ ما يميّز أفق الاتّصال الإنسانيّ عن أفق الاتّصال الإعلاميّ أو الإعلانّي: أنّ الأوّل لا يكون، خلافاً للثاني، ذا اتجاه واحد، ولا يستدعي هذا الاتّصال استجابةً فحسب، ولكنّه يصاغ دائماً في شكله الخاصّ ومضمونه من خلال الاستجابة المتوقّعة⁽¹⁾.

على أنّ هذا لا يعني أنّ الكينونة المتكلّمة كلامٌ كتابةً تدرك مسبقاً الكيفيّة التي سوف يستجيب بها الآخر لما تقول، وإن كان عليها أن تكون قادرةً على أن تحدد المدى الممكن من الاستجابات، ولو بطريقة مبهمّة على الأقلّ. عليها أن تكون بطريقة ما، داخل ذهن الآخر...⁽²⁾. فلكي تتمكّن من التّكلم إلى الآخر، وإيصال رسالتك إلى ذهنه، عليك أن تدخل، بكيفيّة ما، إلى ذهنه، كما على الآخر أن يكون داخل ذهنك؛ فلكي تصوغ أيّ شيء، يجب أن يكون لديك شخص آخر، أو مجموعة

¹ - (الكتابيّة والشّفاهيّة: 302)

² - (نفسه).

أشخاص حاضرون في ذهنك حضورك في ذهنهم. وهذه إحدى المفارقات التي تكتنف التواصل الإنساني.

-2-

إنّ التواصل الإنسانيّ، خلافاً للتواصل الإعلاميّ، موسومٌ بالذاتية والدّخليّة؛ فهو تواصل ذاتيّ داخليّ. لذلك فالكتابة تفتح أمام الكلمة المكتوبة، وأمام الوعي الإنسانيّ الكاتب إمكاناتٍ لا يمكن حصرها، أو تخيلها من دون فعل الكتابة نفسه^(١).

لذلك نجد أنّ ما يميّز أفق الاتّصال الإعلاميّ أو الإعلانيّ عن أفق الاتّصال والتّواصل الكتابيّ أو الإنسانيّ، أنّ الأوّل يتمّ عبر وسيطٍ للتّواصل هي وسائل الإعلام أو الإبلاغ التي تعمل كأنيوب مباشر لنقل وحدات من موادّ، هي عبارة عن "معلومات" من مكان لآخر^(٢).

لذلك فالأوّل (أفق التّكلم الكتابيّ) يتطلّب تغذيةً مرّتدة؛ متوقّعةً لكي يحدث في المقام الأوّل. أمّا الثّاني فلا يتطلّب ذلك.

• في أفق التّكلم الشفاهيّ تتحرّك الرّسالة من موقع محدّد، هو موقع المرسل (المخاطب) إلى موقع محدّد، هو موقع المرسل إليه (المخاطب).

• أمّا في أفق التّكلم الكتابيّ (الإيمائيّ) فالأمر يختلف تماماً؛ باعتبار أنّه ليس على المتكلم الكاتب أن يكون، فقط، في موقع من يرسل ملفوظ الخطاب، بل عليه أن يكون، في الوقت نفسه، في موقع من يتلقاه؛ فلكي تتكلم (كلاماً كتابيّة) عليك أن تتوجّه بكلامك المكتوب إلى آخر، أو إلى آخرين، وهذا يقتضي أنّ عليك أن تستحضر آخر أو آخرين، وأن تتوجّه إليهم بملفوظ خطابك الذي تكتب.

• إنّ عليك، حتى وأنت تتكلم مع نفسك أو تكتب لنفسك، عليك أن تتظاهر بأنّك قد صرت أنت ومنّ تكلمه، في آن معاً؛ لأنّ ما تقوله في كلامك، إنّما يعتمد في الأساس، على ما تشعر به، خلال فعل التّكلم من حقيقة أو وهم في العالم المحيط من حولك^(٣).

¹ - (نفسه).

² - (نفسه: 303).

³ - (نفسه).

• وهذا يقتضي أن عليك لكي تكتب، أن تكون بصورة ما في تواصل فعلي مع العقل الإنساني الذي أنت بصدد مخاطبته. وقبل أن تبدأ عملية الكتابة، عليك أن تشعر بشيء ما في ذلك العقل الآخر الذي يمكن أن يتصل به قولك، فعلى الرغم من أنه لا وجود لمتلق حقيقي (قارئ) لمكتوبك حاضر في حضرة ما تكتب في اللحظة ذاتها التي يتخلق خلالها نصك المكتوب، إلا أن وعيك الكاتب نفسه مسكون بمستوى خاص من التلقي الافتراضي، أو الخيالي، وإلا فلم يتم إنتاج النص؛ ما يحتم على المتكلم الكاتب، وهو المعزول عن عالم الأشخاص الحقيقيين، أن يستحضر شخصاً أو مجموعة أشخاص خياليين؛ فجمهور الكاتب إذن هم من صنع الخيال دوماً، والمتلقي الحقيقي، بالنسبة إليه، يكون عادةً غائباً (ولو كان المتلقي حاضراً عرضاً، فإن تدوين الرسالة نفسها يستمر كما لو كان ذلك الشخص غائباً، وإلا فلم الكتابة، وما يجعل فعل الكتابة صعباً إلى هذا الحد، هو عملية تخيل القراء هذه، لذلك فعملية الكتابة معقدة، ومشحونة بالكثير من المحاذير. وعلى الكاتب أن يعرف التقليد أو التناص،.. وذلك لكي يكون بمقدوره أن يبدع للقراء الحقيقيين أدواراً خيالية؛ يكونون قادرين على القيام بها، وراغبين فيها، في الوقت نفسه.

-2-

• لذلك نجد أن ما يميز أفق التكلم الكتابي عن أفق التكلم الشفاهي عند أبي حيان التوحيدي:

• أن الأول أفق اختيار وحرية، أمّا الثاني (أفق التكلم الشفاهي) فأفق اضطرار وتبعية. يدل على هذا، ويؤكد قول التوحيدي⁽¹⁾؛ مميّزاً بين الكتاب والخطاب: «والكتاب يتصفح أكثر من الخطاب؛ لأن الكاتب مختار، والمخاطب مضطر، ومن يرد عليه كتابك، فليس يعلم أسرعت فيه أم أبطأت، وإنما ينظر: أصبت فيه، أم أخطأت، وأحسن، أم أسأت، فإبطاؤك غير إصابتك، كما أن إسراعك غير معف على غلطتك». وهذا يقتضي:

• أن أفق التكلم الكتابي - خلافاً لأفق التكلم الخطابي - عبارة عن «أفق انفتاح على المتعدد واللا نهائي» بدليل قول التوحيدي، في موضع آخر؛ موضحاً الفرق بين تكلم القلم، وتكلم اللسان، وأن من شأن تكلم القلم أنه - خلافاً لتكلم

¹ - (الإمتاع والمؤانسة: 65/1).

اللسان - يأتي على جميع الإمكان في كل مكان، ومعلقاً، في الوقت نفسه، على مسرود لأحد الناس، حيث يقول: "هذا منتهى كلامه على ما علقه الحفظ، ولقنه الذهن؛ ولو كان مأخوذاً عنه بالإملاء (الكتابة) لكان أقوم وأحكم، ولكن السرد باللسان لا يأتي على جميع الإمكان في كل مكان"^(١).

• وكان التوحيدي قد قال، بمقتضى هذا الكلام: إن هذا خلافاً للسرد بالقلم الذي من شأنه أنه يأتي على جميع الإمكان في كل مكان.

• ويقول التوحيدي، في موضع آخر^(٢) مؤكداً هذه الحقيقة: «والخوض في الشيء بالقلم مخالف للإفاضة (فيه) باللسان؛ لأن القلم أطول عناناً من اللسان، وإفضاء اللسان أخرج (بمعنى أضيّق) من إفضاء القلم».

• ويقول موضعاً الفرق بين كلام القلم وكلام اللسان^(٣): «قال ابن التّوأم: خطّ القلم يقرأ بكل مكان، وفي كل زمان، ويترجم بكل لسان، ولفظ اللسان لا يجاوز الآذن، ولا يعمّ الناس بالبيان (...). وإنما اللسان للشّاهد لك، والقلم للغائب عنك، ولماضي والغابر بعدك، فصار نفعه أعمّ، والدواوين إليه أفقر».

• وقال إسماعيل بن صبيح النّقفى: «عقول الرّجال تحت أسنان أقلامها»^(٤). وقال النمري: الأقلام مطايا الفطن، وبرد القرائح، وطلائع الأبواب^(٥).

• وقال حبل بن يزيد: القلم لسان البصير؛ يناجيه بما استتر من الأسماع، ويناجيه بما استثار من الطّباع، ويحثّه بما حدث، وإن كان في البقاع^(٦).

• وقال ابن المقفّع: القلم بريد العلم، يخبّ بالخير، ويجلي مستور النّظر، ويشحذ كليل الفكر، ويجتني من مشقّه ثمرة الغير والعبر^(٧).

• وقال أبو دلف العجلي: القلم صائغ الكلام، يفرغ ما يجمعه القلب، ويصوغ ما يسبكه اللب^(٨).

1 - (نفسه: 3/ 144).

2 - (نفسه: 1/ 201).

3 - (رسائل التّوحيدي: 256).

4 - (نفسه).

5 - (نفسه: 257).

6 - (نفسه).

7 - (نفسه).

• وقال إبراهيم ابن العباس الصّوليّ: القلم ينطق عن السّاكت، ويخبر عن الباهت، ويترجم عن القلوب، ويطلّع على الغيوب، ويشافه على بعد الدّار، وتثائي المزار، لا تتقطع أخباره (في إشارة إلى أنّه يتكلّم باستمرار)، ولا تدرس آثاره؛ (فهو) ناطق ساكت (في إشارة إلى طريقته المزدوجة في تكلم الكلام)، مقيم مسافر، شاهد غائب، ناء حاضر؛ إن استهض بادر، وإن وعي أحضر، كتوم السرّ، مأمون الشرّ^(١).

• على أنّ من شأن وصف التّوحيديّ القلم بـ «طول العنان» في العبارة السّابقة، أنّه يوحي بصعوبة ترويض القلم (بوصفه رمزاً للفعل الكتابي)، ويتضمّن، في الوقت نفسه، معنى المجد والرّفعة والدّوق والخبرة، كما يوحي أيضاً بالراحة والمتّسع وسهولة التّحكّم؛ فالقلم إذن يجري في حلبة عريضة، والكاتب مختار يبني نصّ كلامه لبنّة لبنّة، ويعاود النّظر فيما يكتب، ويغيّر منه ويبدّل، بحسب ما يعبّ له، وتهديه إليه قريحته، وتدعوه جبلّته؛ فهو في حلّ من كلّ ملابسات الكلام التي ترهق المتكلّم، وتضطرّه إلى القول على البديهة، أو بحسب ما يساق إليه الحديث. لذلك كان هذا مضطراً. وإن من أكبر المرهقات التي لا يعرفها الكاتب - حسب أحد الباحثين^(٢) - سياق القول وزمنه، فالكتاب لا يقاس بالسّرعة والبطء، شأن الخطاب المنطوق، وإنّما يقاس بالخطأ والصّواب، والقبح والحسن.

• إنّ الكاتب ليس مجبراً على الاستجابة الفوريّة لأيّ داعٍ من الدّواعي، وليست تلك حال المخاطب، لذلك كانت حالة هذا الأخير أشدّ حرجاً من حال الكاتب بكلّ ما في كلمة حرج من معاني مضايقات السيّاق ومقتضيات ظروف المتكلّم.

-3-

لذلك نقول، خلاصةً لما سبق، ومتابعةً له: إنّ ما يميّز أفق التكلّم الكتابي/النصيّ عن أفق التكلّم الخطابيّ (الشفاهي) ما يأتي:

• أفق التكلّم الكتابيّ يعدّ أفق إرجاء واختلاف وهو اختلاف من شأنه أنّه لا يعود أو يعزى إلى طبيعة لغة الكتابة ذاتها، أو إلى «بنية اللّغة» بوصفها نسقاً (مزدوجاً) يقوم على ثنائية الأنا والأنت؛ حيث الضمير «أنا» مثلاً لا وجود له بدون الضمير

¹ - (نفسه).

² - (نفسه: 265).

³ - (ينظر: حمّادي صمود في: تجلّيات الخطاب الأدبي: 28).

«أنت» الذي يختلف عنه)، بل يعود إلى «بنية التّواصل» التي تنهض على جدليّة الاختلاف التي تميّز الأنا عن الأنّ؛ إذ لا وجود للتّواصل خارج إطار هذه الثنائية التي من شأنها أن تفجّر التّواصل، وتؤسّس له، في الوقت نفسه.

• وهذا يقتضي أنّه لا مكان للتّواصل خارج الخطاب (كبنية تواصلية) ولا خطاب بدون أرضيّة الاختلاف التي يقف عليها⁽¹⁾.

-4-

لذلك نجد من سمات أفق التكلّم الكتابي، فضلاً عمّا سبق:

4. 1. أنّه قد يكون بمثابة أفق مواجهة وصراع مع واقع التكلّم الاجتماعي والتّاريخي، وهي مواجهة قد تأخذ شكلاً إيجابياً؛ جدلياً (شكل النّفي الجدليّ المتبادل). وقد تأخذ شكلاً آخر سلبياً (غير جدليّ). وهذا راجع -حسب أدورنو- إلى أنّ الكتابة الفنيّة والواقع يقعان على مسافة من بعضهما، وأنّ هذه المسافة تمنح العمل الفنيّ موقعاً ممتازاً؛ يمكنه من نقد الواقع⁽²⁾.

وتنشأ هذه المساحة النقديّة من حقيقة أنّ الأدب يمتلك قوانين شكلية خاصّة به، وينطوي على إجراءات وتقنيات تقوم، هي بدورها، بـ «تفكيك» مادّة موضوعه، وإعادة ترتيبها⁽³⁾.

وهذا يقتضي أنّ من شأن أفق التكلّم الكتابي، عند أدورنو نفسه، أنّه يعدّ:

4. 2. أفق مواجهة مفتوحة مع وضع الكائن الكاتب الأنطولوجي في السّياق الاجتماعيّ أو التّاريخي، وذلك عبر تقنية «المونولوج الدّاخليّ». ويتجلّى ذلك بشكل خاص، في خطاب أدب الحداثة؛ حيث الكتاب الحداثيون الذين ما فتئ لوকাশ يقرّعهم على «ذاتيتهم» المفترطة، إنّما يضعون أنفسهم على مسافة من الواقع، لكي يقوم عملهم بنقده بصورة فعّالة⁽⁴⁾ وذلك من خلال اعتمادهم على تقنية «المونولوج الدّاخليّ»؛ هذه التقنيّة التي من شأنها أنّها، في منظور أدورنو - لا تفصل العمل الأدبيّ عن الواقع - كما كان قد ذهب إلى ذلك لوكاتش - بل من شأنها أن تصل الواقع بالفنّ،

¹ - (ينظر: عرفة (عبد العزيز): الدّال والاستبدال: 54، 55).

² - (نفسه: 285).

³ - (ينظر: نفسه: 286).

⁴ - (نفسه).

وتكشف طريقة وجود الواقع فعلياً، فالانفصال عن العالم، والتأكيد على الذاتية الذي يتأتى من المنولوج الداخلي هما صورة صادقة للواقع في « حالته الذرية الشاملة»؛ حيث يسيطر الاستلاب على الناس، ويحيلهم إلى مجرد ظلال لأنفسهم^(١).

لذلك فالعمل الأدبي المحدث العظيم، في منظور أدورنو، هو بالتحديد، العمل الذي ينجح في كشف هذا التناقض بين المظهر والمخبر (الواقع)، وعندما يلوذ الكاتب بـ «المنولوج الداخلي» فإنه إنما يلوذ به، ليعرض لنا الذات مستلبة ومعزولة عن المجتمع، لكنه، في الوقت نفسه، يضع هذه الذات ضمن سياق اجتماعي؛ يعيد تأسيس المنظور الصحيح الذي يظهر الذات المفردة مجرد جزء من الكلية (الاجتماعية) وهو بذلك، يكشف لنا الواقع المتناقض الذي يغطيها، ويستلبنا (فالاستلاب حالة حقيقية، لكن الفرد المستلب لا يزال مرتبطاً موضوعياً بالكلية الاجتماعية)^(٢).

وهذا يقتضي أن من سمات أفق التكلم الكتابي، عند أدورنو أيضاً:

3. 4. أنه عبارة عن أفق معرفة سلبية بالواقع (أو عبارة عن أفق معرفة بالواقع ونفي له). وهذا انطلاقاً من أن خطاب الفن، عند أدورنو، ليس مجرد انعكاس أنيق القالب للواقع ومعرفة به، بل إنه فعل في الواقع، وهو فعل في الواقع؛ بهدف الكشف عن تناقضاته، ومن هنا جاء قوله: الفن هو المعرفة السلبية بالعالم الحقيقي^(٣).

على أنه يجب الإشارة هنا إلى أن أدورنو لا يعني بالمعرفة السلبية هنا، عدم المعرفة أو اللامعرفة بالواقع، بل يعني بها "المعرفة" القادرة على نقض حالة زائفة أو مشيئة من حالات الوجود الواقعي ونفيها، وهذا النوع من المعرفة، هو ما يعده أدورنو فعلاً في استخدام بروسست وجويس للمنولوج الداخلي^(٤). فباستخدام تقنية المنولوج الداخلي، يتمكن الكاتب من مواجهة وضع الاستلاب الذي يعانيه، ويحقق له تجاوز تلك الوضعية، بوصفه الذات الفردية؛ ضمن كلية اجتماعية تتمتع بأفضلية عليها^(٥).

لذلك نجد من سمات أفق التكلم الكتابي، فضلاً عما سبق:

1 - (نفسه: 187).

2 - (ينظر: نفسه: 287).

3 - (ينظر: نفسه: 288).

4 - (نفسه).

5 - (نفسه).

4. 4. أنه يعدّ أفق مواجهة وصراع مع آفاق التّلقّي السّائدة، أو مع عادات الاستجابة السّلبية السّائدة لنصوص الكتابة. وهذا انطلاقاً من أنّ الفنون تحدّد ردود فعلنا تجاه أشكال الحياة، وتعرّزها عن طريق زعزعة عادات الاستجابة القائمة، وفق حالة من التّوازن في داخلنا من النّوع الذي يتعدّر على أنواع من التّجربة الأخرى أن تحدّثه⁽¹⁾.

ما يحيل أفق التّكلم الكتابي/التّخيليّ، على الأقل وفق ماشرية:

4. 5. أفق صهر وتحويل (كلّ منتج/مكتوب سابق) إلى منتج جديد، أي إلى نصوص أدبيّة جديدة، ويحيث يصير كلّ ما يدخل في بنية النّص - خلال كتابته - عرضةً للتّحوّل إلى شيءٍ من جنس ذاته؛ تماماً مثلما يبدّل الفولاذ الذي يدخل في صناعة مروحة الطّائرة مظهره ووظيفته بعد قطعه ولحمه وصقله وتركيبه في جسم الطّائرة إلى جانب الأجزاء الأخرى⁽²⁾. ويأتي هذا الموقف من نظرة ماشرية إلى المؤلّف الكاتب، بوصفه شخصاً يفعل من الدّاخل - في عالم من العلامات، والمدوّنات، ما يحيل المؤلّف نفسه مكتوباً بهذه اللّغة أثناء عمليّة كتابته لها⁽³⁾.

لذلك نجد من سمات أفق التّكلم الكتابي (الإبداعيّ)، فضلاً عمّا سبق:

4. 6. أنه بمثابة أفق صوغ وإعادة صياغة، أو أفق إنتاج تخيليّ، ليس فقط لأيديولوجيا الكاتب (الفرد)، وإنما لأيديولوجيا المجتمع برمّته؛ داخلاً فيها أيديولوجيا الكتابة السّائدة (أو ما أسميناه في موضع آخر بـ"نصّ الكتابة/القراءة"⁽⁴⁾).

وهذا يقتضي أنّ ملفوظ الخطاب الأدبيّ ينتج الأيديولوجيا خلال عمليّة تلفّظه/كتابته لها، مانحاً إيّاها شكلاً ومحيطاً ما كان لها أن تمتلكها كأيديولوجيا لولا انجازها ذلك الفعل بشكل مستمرّ. لذلك فالنّصّ إذ يقوم بذلك، يجوّف الأيديولوجيا عازلاً صورتها التّخيليّة عن الأيديولوجيا نفسها، قبل أن تدخل النّصّ... وحسب عبارة ماشرية: ثمّة صراع داخل النّصّ، بين النّصّ ومحموله الأيديولوجيّ: "إنّ الأدب يتحدّى الأيديولوجيا باستخدامه لها"⁽⁵⁾.

1 - (نفسه:128).

2 - (ينظر: سلدن(رامان): النظرية الأدبية الحديثة، ترجمة: سمير مسعود:264).

3 - ينظر: في الطّريق إلى النّصّ، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر(مجد)بيروت، ط1، 2008م، الباب الثّاني، الفصل الثّاني.

4 - (ينظر: النّظرية الأدبية الحديثة، مرجع سابق:269).

5 - (نفسه:270)..

لذلك نجد من سمات أفق التكلّم الكتابي:

4. 7. أنه بمثابة أفق توتر وصراع بين الأنا والآخر، أو بين الأنا المتكلّمة كلام كتابة وإمكانات التكلّم العاديّ من جهة، وبين الأنا المتكلّمة وإمكانات التكلّم الخطابّي (الشّفاهيّ) من جهة أخرى (بوصفها إمكانات الارتجال والقول على البديهة) وبين هذه الأنا وإمكانات التكلّم الكتابيّ العاديّ، من جهة ثالثة، ما يحيل أفق التكلّم الكتابيّ، بشكل عام، أفقاً للتمرد ومحاولة الخروج على كلّ أنظمة التكلّم (التّواصل) الأخرى، أو بالأحرى، أفق إزاحة وخرق لكلّ أنظمة التّواصل السائدة والمستقرّة:

4. 7. 1. فهو أولاً: أفق إزاحة وخرق لنظام التكلّم العاديّ، وهي إزاحة وخرق دافعها أو الداعي إليها: الاستجابة لداعي الحرية الداخليّ، أو إطاعة (صوت) الوسواس، والخضوع لسانح الوهم، على حدّ تعبير التّوحيديّ الذي يقول⁽¹⁾ واصفاً ما آل إليه حاله، بعد أن تحوّل من أفق التكلّم الشّفاهيّ (الخطابيّ) في كتابه الإمتاع والمؤانسة، إلى أفق التكلّم الكتابيّ بالكلام نفسه الذي كان قد تكلمه أو ألقاه مشافهةً⁽²⁾: «فقد بُعدت - جعلني الله فداك - عن منهج القول وسنن الحديث، وأطعت داعية الوسواس، وذهبت مع سوانح الوهم».

حيث يشير كلام التّوحيديّ هذا إلى أنّ من شأن أفق التكلّم الكتابيّ الذي تحوّل إليه، أنّه يختلف عن أفق التكلّم (الشّفاهيّ)؛ من حيث أنّه (الأوّل) يعدّ أولاً: أفق رغبة، لا سلطة، ومن حيث أنّه يعدّ ثانياً: أفق إزاحة وخرق لنظام الكلام الكتابيّ العاديّ والخطابيّ على السّواء.

لذلك نجد من سمات أفق التكلّم الكتابي/النّصي، على الأقلّ عند التّوحيديّ:

4. 7. 2. أنّه بمثابة أفق لترويض جموح الكلام الخطابيّ/الشّفاهيّ، يدلّ على هذا، ويؤكدّه قول التّوحيديّ⁽³⁾: «والكلام ذو جيشان، والصّدّر ذو غليان، والقلم ذو نفيان⁽⁴⁾ ومُتدَفِّقه لا يُستطاع رده، ومُنْبَعِثُهُ لا يقدر على تسهيله، وخطبه غريب،

¹ - (الإمتاع والمؤانسة: 2/ 186).

² - يجب الإشارة إلى أنّ التّوحيديّ قد تكلم بهذا في كتابه الإمتاع والمؤانسة، وهو الكتاب الذي كان قد سبق له أن ألقى جملة ما ورد فيه على مسامع الوزير (ابن مسعدة) في (42) مجلساً، ليضطرّ، بعد ذلك، إلى إعادة كتابة كلّ ذلك في كتابه المشار إليه آنفاً.

³ - (الإمتاع والمؤانسة: 2/ 118).

⁴ - من نفت السّحابة الماء إذا نحتّه، أو من نفت الرّيح التّراب: إذا اطارته.

وشأنه عجيب، وإنما يعرف دقّه وجلّه، من يذوق حلوه ومرّه.

إذ المراد بـ «الكلام» في قول التوحيدي: «والكلام ذو جيشان» كلام الرّغبة أو الغريزة، أو كلام الدّاخل الانفعاليّ أو العاطفيّ، أي الذي تتكلّمه أناه الدّاخلية الخاصّة التي تريد أن تتكلّم على هواها، قبل أن يشقّ الكلام طريقه إلى عالم الخارج، عبر إمكانات كيانه الخارجيّ (الماديّ أو الجسديّ)؛ نطقاً باللسان أو كتابةً بالقلم (أو الرّيشة)؛ أي قبل أن يصبح كلاماً متكلّماً إلينا (نحن الذين نكلمه) في الخارج، ومن ثمّ، قيل أن يتحيّز، أو قبل أن يأخذ شكلاً؛ مرثياً أو مسموعاً؛ ملفوظاً أو مكتوباً، أو قبل أن يتحقّق وجوده بالفعل (في عالمنا نحن الذين نكلمه) ويصبح كلاماً مجسّداً في شكل؛ منطوق أو مكتوب؛ مسموع أو مقروء.

وهذا يقتضي أنّه الكلام الذي لا يزال يغلي ويفور في صدر الكائن المتكلّم (في عالمه الدّخليّ) بحرارة التّجربة الانفعاليّة أو العاطفيّة، محاولاً فرض شروط تكلّمه عليه خارجياً عبر إمكانات النّطق/الصّوت، لذلك فهو ما ينفكّ يحاول الاندفاع بقوة وبسرعة صوب عالم الخارج، عبر إمكانات النّطق/الصّوت. غير أنّه (المتكلّم) ما ينفكّ يتصدّى له عبر إمكانات الفعل الكتابيّ مرموزاً له بالقلم (تقول: جاش البحر والقدّر، يجيش جيشاً وجيوشاً وجيشاناً: غلى. وجاشت العين: فاضت بالماء (أو بالدموع) وفاض الوادي: زخر، والجياش: الفرس الذي إذا حرّكته بعقبك تحرّك وجاش⁽¹⁾).

على أنّه يمكننا أن نفهم حركة الكلام الموصوف في كلام التوحيدي وفق التّرسّيمة الآتية:

– الكلام الانفعاليّ الدّخليّ (كلام الأنا الدّاخلية) ← يجيش ← في صدر الكائن المتكلّم، أو في عالمه الدّخليّ).

– صدر الكائن المتكلّم ← يغلي بالكلام الانفعاليّ أو العاطفيّ (الدّاخلية).

– الكائن المتكلّم المنفعل ← يلوذ بإمكانات الفعل الكتابيّ، مرموزاً له بالقلم.

– إمكانات الفعل الكتابيّ ← تنفي من الكلام المتكلّم داخلياً ما لا يصلح للتّكلم به خارجياً، ويبقى على ما يصلح.

• قوله: «والصدّر ذو غليان» المراد: ذو فوران، فهو يغلي بحرارة التّجربة الانفعاليّة، أو بحرارة الكلام الانفعاليّ الذي يجيش في صدر المتكلّم، أي بكلام

¹ – (مادة جاش في القاموس المحيط).

التَّجْريَّة الانفعاليَّة المعبَّر عن عاطفة جيَّاشة، دون رقيب من عقل أو ضمير. ما يوحي بأنَّ الصَّدْر (صدر المتكلم) لا بدَّ أن يضيق بالكلام الذي يزخر به وفيه، لذلك فهو ما ينفكُّ يحاول التخلُّص منه، بدفعه إلى الخارج، أو بجعله يتدفَّق عبر جهاز التكلُّم الخارجيّ: النَّطق/الكتابة. وهو ما يفسِّر لنا من بعض الوجوه قول بعض الحكماء: «من ضاق صدره اتَّسع لسانه» إذ المراد: من ضاق صدره بالكلام العاطفيِّ أو الانفعاليِّ، اتَّسع لسانه/مجرى خروجه؛ تدفَّقه بالقول، فضيق صدر الكائن المتكلم بالكلام المتكلم داخلياً يؤدِّي، بالضرَّورة، إلى اتَّساع لسانه/مجرى خروجه النَّاطق بكلامه، أو لنقل: إنَّه يفرض على لسانه النَّاطق أن تتَّسع له، كي يتمكَّن من النَّطق به دفعةً واحدةً، أي بقوة وكثافة من شأنها أنَّها قد تؤدِّي إلى تداخل بعض أجزائه في بعض، على نحو قد يفضي إلى التباسه وجعله غير مفهوم.

• ما يعني أنَّ الكائن المتكلم كلامَ انفعال وعاطفة يصبح واقعاً تحت سطوة الكلام، خاضعاً لمشيئته، عاجزاً عن ضبط إيقاعه، أو عن تنظيم سيل تدفَّقه، إلَّا أن يلوذ بأفق الكتابة، ويستخدم القلم الذي جاء في وصف أبي حيان له، إثر ذلك الوصف مباشرةً بأنَّه: «ذو نفيان» إذ المراد: إنَّه ذو قدرة على النفي، أو على الغريلة والاختيار، أي على نفي ما يجب على الكائن المتكلم نفيه من عالم كلامه المتكلم داخلياً (الذي لا يزال يجيش في صدره) والإبقاء على ما يجب عليه الإبقاء عليه منه، أي أنَّه (القلم) ذو قدرة على نفي ما لا يليق (بالمتكلم) أن يتكلَّمه من الكلام، والإبقاء على ما يليق(به) أن يتكلَّمه منه، كي يتكلَّمه خارجياً إلى كلِّ من يمكن أن يكلمه، فهو هنا يشير إلى طبيعة الفعل الكتابي بالقلم أو الرِّيشة، وأنَّ من شأن هذا الفعل أنَّه، هو وحده، القادر على نفي ما يجب على المتكلم الكاتب نفيه من عالم الكلام المتكلم داخلياً، مقابل الإبقاء على ما يجب عليه الإبقاء عليه من ذلك العالم، ما يعني أنَّ القلم يمتلك القدرة على التَّمحيص والغريلة والتَّمييز بين ما يليق به أن يتكلَّمه إلى الآخرين عموماً، وما لا يليق به أن يتكلَّمه إلى الآخرين عموماً، ومن ثمَّ، التَّمييز بين ما يجب أو يجوز أن يقال، وما لا يجب أو لا يجوز أن يقال، بين ما يجب أن يبقى وأن يثبَّت على الصَّفحة الفضاء (النَّص) وما يجب أن يذهب ويزاح عن عالم النَّص، ما يجعله، أي الفعل الكتابي بالقلم بمثابة الإمكانية الوحيدة التي تمكَّننا، أو نتمكَّن خلالها، من ضبط إيقاع تدفَّق الكلام الكامن في أعماقنا، وتحريرنا من سطوته، ليس هذا فحسب بل إنَّه يحرِّر الكلام المتكلم نفسه من سطوة الانفعال الذي قد يفسده.

• لذلك رأينا التّوحيديّ يقول، متابِعاً عمليّة الوصف هذه؛ وصف كلام الصّدر المتكلّم داخليّاً، أو ربّما كلام القلم المتكلّم خارجيّاً قائلاً: ومُتَدَقِّقَه لا يستطيع رده: المراد بقوله متدقّقه: ما يتدقّق من كلام الصّدر أو من كلام القلم على القرطاس، ما يفيض من القلم من كلام كتابيّ، أو ما يفيض من صدر المتكلّم من كلام خطّابيّ؛ فهذا الضّرب من الكلام الذي يتكلّمه القلم أو الفعل الكتابيّ كأثر من آثاره، لا يستطيع أحد رده، أو إيقاف سيل تدقّقه.

• وكذلك قوله: «ومُنَبِّئُهُ» بصيغة اسم الفاعل، المراد به: الكلام المنبعث من القلم أو من الصّدر أو من الفعل الكتابيّ النَّاتِج عن استخدام القلم. وقوله: «لا يقدر على تسهيله» المراد: لا يقدر أحد على ترويضه، أي على جعله كلاماً مألوفاً مأنوساً لدى مستقبله؛ كونه لا يزال كلاماً جامحاً، شديد الجموح، يندفع بقوة وبشراسة غير معهودة. إنّه لا يزال شديد الاندفاع والشمّوس والغربة والوحشيّة، وليس بمقدور أحد من المتكلّمين أن يوقف جموحه أو أن يحدّ أو يلطّف من وحشيّته، أو من نفوره واندفاعه، بحيث يبدو كلاماً مألوفاً مأنوساً.

• وفي هذا كلّ إشارة واضحة إلى طبيعة الدّور المزدوج الذي يلعبه القلم/الفعل الكتابيّ، بالقياس إلى الكائن الكاتب؛ فالقلم الذي وصف بأنّه «ذو نفيان» أي ذو قدرة على نفي ما يجب على الكاتب نفيه من عالم الكلام المتكلّم، ومن ثمّ، ذو قدرة على تحرير الكاتب من سطوة الكلام المتكلّم في أعماقه، يصبح هو نفسه، في كلام العبارة الثّانية (ومتدقّقه لا يستطيع... إلخ) ذا قدرة على نفي الكاتب نفسه عن عالم كلامه الخاصّ، وهذا يقتضي أنّه (القلم) هو نفسه، يتحوّل في مجرى الفعل الكتابيّ الذي ينهض به، ليفدو- بعد أن كان يلعب في عبارة (ذو نفيان) دور الوسيط المحرّر (الوسيط بين المتكلّم الكاتب وكلامه) صار يلعب (في كلام العبارة الثّانية) دور الطّرف المتسلّط أو القامع، أو لنقل صار يلعب دوراً مزدوجاً، بالقياس إلى المتكلّم الكاتب؛ فهو من جهة يحرّره من سلطة الكلام المتكلّم داخليّاً، أو من سلطة الكلام المنطوق، ولكنّه من جهة ثانية، يقمعه بسلطة كلامه المكتوب (الخاصّ) بوصفه الكلام الجديد المتجدّد دوماً، المختلف دوماً، إنّه ينفي ويثبت، يغيب ويبسط؛ يغيب كلام الآخرين (المتكلّم من قبل) ويبسط كلامه الخاصّ.

• فضلاً عمّا سبق، فإنّ في قول التّوحيديّ: «والقلم ذو نفيان» إشارة أخرى إلى تصارع أنوات الكائن المتكلّم في الكلام، ومحاولة كلّ منها فرض شروط كلامها

على الأنا الأخرى؛ فهناك الأنا الداخليّة الخاصّة، اللاّواعية أو اللاّمسؤولة التي تتكلّم كلاماً داخلياً على هواها، وتريد في الوقت نفسه، فرض شروط كلامها الداخليّ هذا على أنا المتكلّم الأخرى الخارجيّة؛ الواعية أو المسؤولة التي تريد أن تتكلّم على هوى الآخرين (الذين تمثّلهم أو تنطق باسمهم) وأن تخاطب بخطابهم، لذلك فهي غالباً ما تتدخّل كي تمنع تلك الأنا الأولى وتقف في وجهها حتى لا تفرض شروط كلامها عليها، أو على كيان المتكلّم؛ فهي أنا تمنع أن يتدفّق كلام الأنا الأولى إلى الخارج إلّا وفق شروط الآخرين، أو بمقتضى الكلام الجاري على ألسنتهم وأقلامهم.

• وهناك أنا الكلام الخاصّ، الأنا الكاتبة (أنا الفنّ والإبداع بوصفها أنا كليّة؛ داخلية ↔ خارجيّة) التي تنهض فيها إمكانات الإصغاء والصّوغ، لذلك فهي ما تفكّ تمسك بالقلم، وتكتب مشدّبةً ومهدّبةً ما يملأ عليها من كلام أيّ من تينك الأنوين السّابقين.

• على أن ما يؤكّد جملة ما سبق، من جهة ثانية، قول التوحيديّ، في موضع آخر^(١) حكايةً عن ابن المقفّع قال: "كان ابن المقفّع يقف قلمه كثيراً؛ ف قيل له في ذلك^(٢) فقال: إنّ الكلام يزدحم في صدري، فيقف قلّمي لأتخيّره.

• ويقول في موضع آخر^(٣) موضّحاً حقيقة الكلام المتكلّم داخلياً، وما يكونه في أصل ماهيته، قبل أن يصبح كلاماً متكلّماً خارجياً عبر إمكانات النطق/الكتابة، أو عبر إمكانات التكلّم الخارجيّ؛ نطقاً باللسان، أو كتابةً بالقلم أو الرّيشة، وأنّه (الكلام) في الأصل: «صلفٌ تيّاه، لا يستجيب لكلّ إنسان، ولا يصحب كلّ لسان؛ وخطره كثير، ومتعاطيه مغرور، وله إرنّ (نشاط) كإرنّ المهر، وإباءٌ كإباء الحرّون، وزهو كزهو الملك، وخفق كخفق البرق؛ وهو يتسهّل مرّةً، ويتعسّر مراراً، ويذلّ طوراً، ويعزّز طوراً؛ ومادّته^(٤) من العقل^(٥) والعقل سريع الحؤول (التحوّل)، خفيّ الخداع؛

1 - (نفسه: 65/1).

2 - المراد: قيل له قولاً يتضمّن الاعتراض عليه، أو سؤاله عن الأسباب التي تدعوه لذلك التوقّف.

3 - (الإمتاع: 6/1، 7).

4 - في إشارة إلى أنّ مادّة الكلام الفكر، كما هو في اللّغة، لا اللّغة وحدها، أو بمعزل عن الفكر، ما يعني أنّه (الكلام) يقوم على وساطة الفكر، ولا يقوم على اللّغة بشكل مباشر.

5 - على أنّه قد يعني بالعقل هنا، الوعي القاصد أو الإدراك، وهنا يمكن القول: إنّ مادّة الكلام من العقل، وطريقه الوهم، ومجرّاه على اللسان، ومستملّاه من الحجا.

وطريقه الوهم، والوهم شديد السيّلان، ومجرّاه على اللّسان، واللّسان كثير الطّغيان: وهو مركّب من اللفظ اللّغويّ، والصّوغ الطّباعيّ، والتّأليف الصّناعيّ، والاستعمال الاصطلاحيّ، ومستملّاه من الحجا، ودريه (أي علمه) بالتمييز؛ ونسجه بالرقّة، والحجا في غاية النّشاط، وبهذا البون يقع التّباين ويتّسع التّأويل، ويجول الذّهن، وتتمطّى (تتطاول) الدّعوى^(١).

-5-

لذلك نجد من سمات أفق التّكلم الخطابيّ عند التّوحيديّ:

5. 1. أنّه أفق استلاب وتبعيّة؛ يدلّ على هذا، ويؤكّده قوله^(٢) واصفاً ما كان عليه حال كلام الإمتاع والمؤانسة قبل أن يلوذ بأفق الكتابة: "فقد رأيت - أيّها الشّيخ - أن أختم الكلام في هذا الجزء الأوّل - بما انتهى إليه، وأشفعه بالجزء الثّاني - على سياج ما سلف نظمته ونثره، غير عائجٍ على ترتيبٍ يحفظ صورة التّصنيف على العادة الجارية لأهله، وعذري في هذا واضح، لمن طلبه؛ لأنّ الحديث كان يجري على عواهنه، بحسب السّانح الدّاعي، وهذا الفن (فنّ الحديث الجاري على عواهنه) لا ينتظم أبداً؛ لأنّ الإنسان لا يملك ما هو به وفيه، وإنّما يملك ما هو له، وإليه.

ويقول في موضع آخر (...): «وإنّما نثرت بالقلم ما لاق به، فأما الحديث الذي كان يجري بيني وبين الوزير، فكان يجري على قدر الحال والوقت والواجب، والاتّساع يتبع القلم، ما لا يتبع اللّسان».

5. 2. هذا ويشير كلام التّوحيديّ السّابق إلى طبيعة الفرق بين فعل التّكلم الكتابيّ وفعل التّكلم الخطابيّ (الشّفاهيّ)، وأنّ الأوّل عبارة عن فعل صادر عن فاعل حقيقيّ هو الأنّا (أنا الكاتب)، فهو عبارة عن فعل اختيار حرّ، أو فعل إرادة حرّة وواعية، لذلك قال: «نثرت بالقلم». في حين يعدّ الثّاني فعلاً بدون فاعل حقيقيّ، أو بفاعل حقيقيّ، هو مقام التّكلم وسياقه الذي يتألّف - حسب التّوحيديّ نفسه - من ثلاثة عناصر رئيسة هي: الحال والوقت والواجب. لذلك فالأوّل عبارة عن فعل فاعله الأنّا، وأداته القلم أو الرّيشة وإنّما نثرت بالقلم فهو فعل انتثار أداته قلم الكاتب، في حين الثّاني عبارة عن فعل بلا فاعل، أو هو الفاعل

¹ - (نفسه: 8، 9، 10).

² - (الإمتاع والمؤانسة: 226/1).

في نفسه، وهو فعل أداته لسان المتكلم (جهاز النطق القائم في المتكلمين) فهو كلام يجري على ألسنة المتكلمين، فافرضاً شروط تكلمه عليهم، دون وعي منهم أو إرادة أو اختيار.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التوحيدي قد أشار في كلامه السابق إلى ما كان عليه دوره خلال فعل التكلم الشفاهي بحديث الامتاع والمؤانسة (إلى وزير الدولة ابن مسعدة)، وما أصبح عليه دوره الآن- هنا في عملية إنتاج الكلام، أي بعد أن تمكّن (التوحيدي) من التحول من أفق التكلم الخطابي (الشفاهي) المباشر، إلى أفق التكلم الكتابي (النصي)؛ فبعد أن كان مستتب الإرادة في الأول؛ مجروراً بشروط الكلام الجاري على لسانه، وعلى لسان الوزير- صار الآن هو (لا سواه) من يجري الكلام على لسان قلمه؛ مخضعاً إياه لشروطه.

3. 5. على أن ما يؤكد هذا، من جهة ثانية، أن التوحيدي قد قال في كلام العبارة الأولى، معللاً ما كان عليه حاله في مقام التكلم الشفاهي: «لأن الحديث كان يجري على عواهنه، بحسب السانح الداعي» إذ المراد: كان حديث الإمتاع هو الذي يجري على لساني وعلى لسان الوزير، ولم أكن أنا أو الوزير من يجريه على لساني أو لسانه، وهذا يقتضي أنه (حديث الإمتاع) كان هو الذي يشق طريقه أو يحدد مجراه، ولم أكن أنا أو الوزير من يحدد مجراه. وهذا يقتضي أنه كان هو الذي يتكلمني، ويتكلم الوزير، ولم يكن أي منّا هو الذي يتكلمه، كان هو الذي يملئ شروطه علينا، ويجري كلامه على ألسنتنا، دون إرادة منّا أو اختيار، ولم نكن نحن من يملئ شروطه أو يحدد مجراه.

على أن اللاف في كلام التوحيدي السابق أنه قد قال عن حركة حديث الإمتاع الشفاهي: يجري على عواهنه، بحسب السانح الداعي فجعل جريان ذلك الحديث جرياناً حراً طليقاً دون قيود أو شروط مسبقة، أو دون أية عوائق أو محددات مسبقة، إلاّ محدّد واحد فقط: ما يطرأ أو يستجد، أو يلمح من أحوال المتحدث إليه (المخاطب بخطاب الامتاع) الذي كان هو هدف الخطاب وغايته.

وكأن التوحيدي قد أخذ يقول لنا، بمقتضى عبارته السابقة: إن حديث الإمتاع والمؤانسة الذي كان يتوجه به (مباشرة) إلى وزير الدولة بن مسعدة، أو يتبادل معه، قد كان يسير في مجرى واحد، وباتجاه واحد وحيد؛ يتمثل في إمتاع المخاطب (الفعلي) وإيناسه من وحشته، أي باتجاه ما يرضيه، أو يحقق له اللذة

والمتعة، وأنه (التوحيدي) لم يكن ليحاول كبح جماح ذلك الكلام، أو تغيير مساره إلاً فقط، عند ما يلمح تغييراً في حال المتحدث إليه؛ فكلاً ما تغيّر حال (من أحوال) المتحدث إليه، تغيّر مجرى الحديث إليه، وكأني بالتوحيدي قد أخذ يقول لنا، خلال هذه العبارة:

5. 5. إن كلام الإمتاع والمؤانسة الذي كنت قد تكلمته إلى الوزير أو تبادلتَه معه (شفاهاً)، لم أكن أنا من يتكلمه حقيقةً إلى الوزير، أو يجريه على لسانه، بل كان مقام الوزير (المتكلم إليه) وأحواله المتحوّلة هي التي تصوغ خطاب الإمتاع، وتوجّه مساراته (أعني ما يستجدّ أو يطرأ من تلك الأحوال، إضافةً إلى مقامه كوزير، وما يليق به من واجب الخدمة، كان هو الذي يتكلم كلام الإمتاع، أو يجريه على لساني، ويفرض عليّ شروط تكلمه، لذلك فقد كتبت أغير من مجرى كلامي واتجاهاته؛ كلاً ما تغيّر حال من أحوال الوزير المتكلم إليه بذلك الكلام، أو بالأحرى، كلاً ما طرأت عليه حال جديدة من أحواله.

لهذا يمكن القول: إنّ المتكلم الحقيقي في كلام الإمتاع والمؤانسة (قبل أن يكتب) ليس هو أبو حيّان؛ كاتب كتاب الإمتاع والمؤانسة، ولا هو، فضلاً عن ذلك، من نقل عنهم، أو تكلم باسمهم أبو حيّان، بل هو الوزير الذي حادثه أبو حيّان، أو توجه إليه بحديث الكتاب بغرض إمتاعه ومؤانسته، أو لنقل إنّه، بالأحرى، مقام الوزير المشار إليه، وسياق التحدّث إليه، وأحواله، بما فيها تلك الأحوال الناشئة عن الحديث إليه، أو المتسببة عنها.

ومن هنا جاء قول التوحيدي في وصف حديث الإمتاع ذاك: "كان يجري على قدر الحال" إذ المراد: كان يجري مطابقاً لحال الوزير المتحدث إليه، أي ملبياً حاجته ورغبته التي كان يعبر عنها بشكل مباشر أو ضمنّي في بداية الحديث.

على أن من شأن (الحال) أنّه مرتبط بالرغبة أو بعدم الرغبة، وهذا يقتضي القول: إنّ من شأن كلام الإمتاع والمؤانسة، أنّه بمثابة كلام الفطرة بامتنان، أو لنقل: إنّّه بمثابة كلام الحرية الطليق من كلّ قيد، إلاّ - فقط - قيد تحقيق مبدأ الإمتاع والمؤانسة، وهذا يتطلّب مراعاة الوقت وواجب الخدمة. ومن هنا جاء قوله "وبحسب الوقت".

على أن المراد بالوقت هنا: زمن جريان حديث الإمتاع، بما يرد فيه من واردات تستدعي تغيير مجرى الحديث، أي بما يطرأ في ذلك الوقت بالذات، أو يستجدّ من

أحوال المتحدث إليه، بتأثير الحديث، أو بفعل عوامل أخرى قد تتدخل وتترضض شروطها عليه، كأن يعتري المتحدث إليه فتور أو ملل على نحو من شأنه أنه قد يفضي إلى عدم رغبته في استمرار الحديث، أو في تغيير مجراه، أو قطعه، وعدم الاسترسال فيه، لسبب ما من الأسباب؛ كأن يداهمه النوم، أو الفتور والإعياء، كل ذلك مما له علاقة بالوقت، أو مما تتضمنه دلالتة، صراحة أو ضمناً.

على أنه يجب الإشارة هنا إلى أن الوقت، عند المتصوفة، يرتبط بالسَّماع (سماع الإيقاع وكل ما يطرب) والسَّماع مرتبط بحال السَّماع، وحال السَّماع مرتبط بطبيعة المسموع، أو بما ينتظر السَّماع من مفاجآت، أي بما قد يفجئ قلبه من واردات روحانية (تريطه بالحديث)، أو شيطانية، تصرفه عن الحديث. وهكذا.

أما قول التوحيدي: «بحسب الواجب» ففيه إشارة إلى مقام التكلّم بكلام الإمتاع، وما يتطلّبه من التزام أدبي وأخلاقي بواجب خدمة المخاطب (الكاتب) للمخاطب (من ذوي الأقدار) خلال عملية مخاطبته إيّاه؛ وحرصه على إمتاعه، وإذهاب الملل عنه.

-6-

وهنا يكون التوحيدي قد حدّد ثلاثة محدّدات رئيسة لجريان كلام الإمتاع والمؤانسة، أو قل: إنّه قد جعل كلامه الممتع للوزير (بن مسعدة) في الإمتاع والمؤانسة كلاماً موجّهاً بثلاثة موجّهات رئيسة: 1- حال المتحدث إليه. 2- ووقت الحديث إليه. 3- وواجب خدمته.

غير أن ثمة سؤالين يجب طرحهما على كلام التوحيدي المشار إليه آنفاً، وبخاصّة الذي يقول فيه: «وهذا الفن لا ينتظم أبداً؛ لأنّ الإنسان لا يملك ما هو به وفيه، وإنما يملك ما هو له وإليه»:

6. 1. السؤال الأوّل: يتعلّق بما يعنيه التوحيدي بكلمة «الفن» في كلام العبارة السابقة، وإلى أيّ فنّ يشير التوحيدي؟ هل يشير به إلى «فنّ الكتابة» التي تستهدف ترتيب المنطوق في صورة المكتوب؟ أم يشير به إلى فنّ القول أو الكلام الممتع عموماً، لاسيّما ما يدور منه مشافهةً بين المتخاطبين؟ ولمّ النّفي القاطع (لا ينتظم أبداً)؟ وهل يتضمّن هذا النّفي إقراراً (ضمنياً من التوحيدي) بسلطان الكلام على الكتابة، واستعصاء الفوضى على النّظام - كما يتساءل حمّادي صمود⁽¹⁾؟

¹ - ينظر: في تجليات الخطاب الأدبي: 46.

على أنني لا أعتقد أن التوحيديّ أراد بلفظ «الفن» هنا «فن الكتابة» التي تستهدف ترتيب المنطوق في صورة المكتوب، بل أراد به فن الكلام الخطابي أو الشفاهي (المقامي) الذي هدفه الإمتاع والمؤانسة، على وجه الخصوص، أو الجاري مجراهما؛ فهو يرى أن لهذا الضرب من الكلام سطوة على المتكلم الكاتب يحيلانه عاجزاً عن ترويضه عبر إمكانات الكتابة، غير قادر على فرض النظام والترتيب عليه. هذا عن السؤال الأول.

6. 2. أمّا السؤال الثاني، فيتعلّق بدلالة التفسير، وهو الذروة في نصّ عبارة التوحيديّ السابقة: «لأنّ الإنسان لا يملك ما هو به وفيه» فإن كان المراد بالملك هنا⁽¹⁾ السيطرة والقدرة على فرض النظام والترتيب، فإنّ الصلة في المفعول به محيرة، على حدّ تعبير صمود⁽²⁾ لعموميّتها، وكثرة الضمائر فيها: «ما هو به وفيه» فهل في الظرف الأول تضمين لتعريف الإنسان بالفكر واللغة؟

على أنني لا أعتقد أن التوحيديّ أراد بقوله: «ما هو به وفيه» مجرد اللغة والفكر، أو الفكر/اللغة (اللّوجوس) كما ذهب إلى ذلك حمّادي صمود، بل أراد به فنّ الكلام المتكلم في مقام المؤانسة والإمتاع عموماً، أو فنّ الحديث (المقامي) الجاري على عواهنه، بحسب السانح الداعي-كما يقول التوحيدي- أي بحسب ما يطرأ على ذهن المتكلم لحظة التكلّم؛ فهو (التوحيدي) يرى أنّ هذا الضرب من الكلام، ممّا يصعب السيطرة عليه وتسييجه، أو محاولة فرض النظام والترتيب عليه، فهو خارج عن إرادة المتكلم، دوماً، جار على طبيعته، دوماً، وهذا يقتضي أنّ ضمير الغيبة المجرور بالباء (به) وفي (فيه) إنّما يعود على هذا النمط من الكلام الجامع المتأبّي على الترتيب والنظام اللذين تفرضانهما الكتابة، وهنا يكون معنى قول التوحيدي: «إنّ الإنسان لا يملك ما هو به وفيه» إنّ الإنسان المتكلم الكاتب لا يكون بمقدوره التصرف أو السيطرة والتحكم، أو فرض إرادة النظام والترتيب على مثل هذا الضرب من الكلام الجامع؛ المتأبّي - بطبيعته - على التّأطير والتسييج؛ لأنّ من شأن مثل هذا الضرب من الكلام أنّه ممّا يتعالى على وعي المتكلم وإرادته، وهذا يقتضي أنّه من جنس الكلام الفوقيّ الماورائيّ الذي يتكلّمه مقام التكلّم، لا الكائن القائم فيه؛ فهو من جنس الكلام الذي يندفع إليه الإنسان إندفاعاً، دون

¹ - (ينظر: نفسه).

² - (ينظر: نفسه).

وعى منه أو إرادة، أو لنقل: إنَّه من جنس الكلام الذي يتكلَّم الإنسان المتكلِّم، فارضاً عليه شروطه، وليس هو من جنس الكلام الذي يتكلَّمه الإنسان ذاته، إنَّه من جنس الكلام الذي يحتوي الإنسان المتكلِّم، ويملي شروطه عليه؛ فيكون به وفيه، وليس هو من جنس الكلام الذي يملئ الإنسان شروطه عليه، فيكون كلاماً مملوكاً (له) ومنسوباً (إليه). إنَّه من جنس الكلام الذي يُكوِّن الكائن المتكلِّم أو الذي يصوغ كينونته وفق شروط الكون الخارجيِّ العام (فيكون الكائن المتكلِّم به وفيه)، وليس من جنس الكلام الذي يُكوِّن الكائن المتكلِّم وفق شروطه الخاصة.

وهذا يقتضي أنَّه من جنس الكلام الخطابيِّ (النسقيِّ) الذي من شأنه أنَّ يصوغ وضعيَّة المتخاطبين به وفق شروط الصَّوغ العامَّة أو المشتركة، لا من جنس الكلام النَّصيِّ الذي من شأنه أنَّ يصوغ حياة المتكلِّم النَّاص وفق شروطه الخاصة. وهذا باعتبار أنَّ القول غلاب، والخطاب يظهر على صاحبه، فينساق إليه؛ لأنَّ قوَّته لا تردُّ، وعنفوانه لا يحدُّ، فإنَّ المتكلِّم - كما يقول حمَّادي صمَّود^(١) - مجرور بالكلام، واقع في دائرة سحره وتأثيره، فاعل منفعل مفعول، سيطر عليه خطابه، لذلك فالكلام الذي هذا شأنه يحضر مجراه على ما يريد تدفِّقه، لا على ما قدَّر له المتكلِّم به من رسم. وهو أمر من شأنه أنَّ يؤكِّد ضعف الإنسان والحدَّ من صلفه، والتَّخفيف من غلواء اعتقاده الواهم في السيطرة على ما ينشئ ويخلق، كما أنَّه يفتح على ما للموجودات - وإن كان واجدها - أو بها موجود، من استقلال وحرية وسلطان، وأنَّ اللِّغة التي بها يكتب، هي التي تكتبه أيضاً^(٢). فالقول خلافاً للكتابة - عنفوان وتوتُّب، وعفويَّة، وهو فيض الطَّبيعة؛ بما فيها من مشارب وأهواء. والانفعال، غير مصفَّى، ولا محكَّك، يتلبَّس بالمقامات، فيخرج على أقدارها، ويؤدِّي الانفعالات، بحسب قوَّتها وضعفها^(٣).

ومن هنا وجدنا التَّوحيدي يقول، في موضع آخر، مؤكِّداً هذه الحقيقة: «والحديث ذو شجون، وله نزوة من القلب على اللِّسان، ودبيب على اللِّسان من القلب، والاحتراس منه يقلُّ، والغلط فيه يعرض، وحفظ الكلام على سننه من الكلف الشَّاقة والأمور الصَّعبة».

^١ - (نفسه: 44) ..

^٢ - (نفسه).

^٣ - (نفسه).

على أنّه يمكن أخيراً إيجاز الفرق بين أفق التّكلم الكتابي، وأفق التّكلم الخطابّي (الشّفاهي)، على النحو الآتي:

- أفق التّكلم الكتابي-----أفق التّكلم الشّفاهي
- أفق انفتاح وتفتح-----أفق انغلاق واستغلاق
- أفق صمت وتأمّل-----أفق ضجيج وصخب
- أفق انفتاح كليّ على العالم في كليّته-----أفق انحصام كليّ عن العالم
- أفق علوّ في عالم الكلام وعليه-----أفق تعالي على عالم الكلام
- أفق تحوّل وصيرورة-----أفق سكون وجمود
- أفق إنتاج لمعنى-----أفق كشف عن قناع المعنى
- أفق رغبة وحرية-----أفق طاعة وتبعية
- أفق تحرّر واختيار-----أفق إذعان واضطرار
- أفق حضور في حضرة العالم-----أفق حضور في حضرة المخاطب
- أفق إرجاء واختلاف-----أفق تطابق وائتلاف
- أفق خرق لنظام المحاكاة والتّمثيل-----أفق محاكاة وتمثيل
- أفق تشويه للفكر-----أفق محافظة على الفكر
- أفق انتهاك لقوانين الكلام-----أفق محافظة على قوانين الكلام
- أفق إبداع وابتداع-----أفق تقليد وإتباع
- أفق تفكيك المنطوق-----أفق تبعية للمنطوق
- أفق تعدّد واختلاف-----أفق أحادية وائتلاف
- أفق بناء يوتوبيّة الكلام-----أفق تبعية لشروط الكلام

الفهم الثَّقَنِي تَكَلُّم النَّصِّ

وفي هذا القسم سيحاول الباحث الإجابة عن ثلاثة تساؤلات رئيسية:

- لماذا تكلم النص أولاً؟
- ما الذي به يكون تكلم النص؟
- كيف يتكلم النص؟ وماذا يتكلم؟

وفي سبيل الإجابة عن السؤال الأول: «لماذا تكلم النص؟»! يجب الانطلاق من سؤال التعددية والاختلاف في زوايا النظر إلى النص - وبخاصة نص الكلام الأدبي - خلال مناهج التحليل النقدي المعاصرة المختلفة لهذا النص.

وهنا يجب الإشارة إلى تعدد زوايا النظر إلى النص، واختلافها، ابتداءً بالنظر إلى النص بوصفه «مرآة»، ثم النظر إليه بوصفه «بنية»؛ مغلقة على ذاتها، في مرحلة، ثم بوصفه «بنية» مفتوحة على بنية اجتماعية، هي التي أنتجت (جولدمان) في مرحلة لاحقة، ثم النظر إليه بوصفه انبثاقاً؛ وليس بنيةً، وتشكلاً، وليس شكلاً، وتخلقاً وليس خلقاً (بارت).

إلى الانطلاق ثانياً: من السؤال المتعلق بالمنطق الذي ظل يحكم، أو يتحكم في مسيرة تلك التعددية والاختلاف، في زوايا النظر إلى النص عموماً، وهو سؤال يتعلق بالخلفية التاريخية والفلسفية التي أفضت إلى تلك التعددية، وفرضت شروطها على الواقع النقدي والثقافي، وحددت مسارات الوعي بالنص، وهو سؤال يمكن صياغته على النحو الآتي:

لماذا الاختلاف والتعدد في زوايا النظر إلى النص الأدبي عموماً، على الرغم من أن المنظور إليه (وهو النص) في حقيقته واحد؟ هل يعود ذلك الاختلاف والتعدد إلى طبيعة النص نفسه، أو إلى طبيعته هو ذاته؟ أم يعود إلى أسباب أخرى تقع خارجه، وتُملي عليه شروطها من خارجه؟ بتعبير آخر، هل تعود إلى أسباب ذاتية، تتعلق بطبيعة النص نفسه، بوصفه كائناً بكيونة مختلفة؛ متعددة أصلاً، أو بوصفه كائناً كينونته في اختلافه وتعدديته؟ أم يرجع إلى سياق النظر إليه، ودوافع التكلم عنه وتحليله؟ وأي تلك المنظورات أقرب إلى روح النص؟ أو إلى حقيقته النصية، وما يكونه في ذاته؟ أو لنقل أي تلك المنظورات تسلم بوجود النص، كما هو، وتحترم وجوده في ذاته، وتقربه من ذاته، أو من أصل ماهيته، ولا تفرض عليه شروطاً غريبةً عنه من خارجه؟!

10

11

12

13

14

15

16

17

18

19

الباب الأول

الفصل الأول: لماذا تكلم النص؟

-1-

وحتى نتمكن من الإجابة عن مثل هذه التساؤلات، ينبغي الانطلاق من سؤال آخر؛ يتعلق بحقيقة النص، وما يكونه في ذاته، أو في أصل ماهيته: ما النص في الحقيقة؟ أو في أصل ماهيته؟ ما الذي به يكون النص ذاته، أو هو هو؟

ولأن الأصل في سؤال الماهية؛ ماهية أي شيء، أنه يعدّ - في الأصل - سؤالاً عن شكل الوجود الذي عليه الشيء الذي نسأل عن ماهيته، فإن سؤال الماهية المطروح على النص، يمكننا تحويله ليصبح سؤالاً عن شكل الوجود النصي الذي يكون عليه النص، أو عن الطريقة التي بها يتحقق وجوده/حضوره في حضرتنا نحن القراء الحاضرين في حضرته، أو الذين نتبادل معه الحضور، ويمارس كل منا من خلال الآخر دوره؛ إذ الأصل، في النص أنه - حسب دلالة اللغوية على الأقل⁽¹⁾ - عبارة عما ينصص؛ بمعنى يبرز ويظهر الاختلاف والتفرد؛ اختلاف وتفرّد كينونته النصية الناصّة، واختلاف وتفرّد ما تنصصه كينونته الناصّة من أشياء وأوضاع، وهذا يقتضي أن ماهية النص قد تتحقق في شكل الوجود الذي يكون عليه الشيء (المنصوص) الشاخص أو البارز للعيان بشكل عام، وبغض النظر عن المادة التي يتألف منها، أو يصاغ خلالها وجوده. وقد يأخذ شكل الوجود اللساني أو التلفظي؛ مسموعاً أو مقروءاً.

ولأن ما يعيننا في هذا السياق، هو فقط نصّ الكلام اللغوي عموماً؛ ملفوظاً كان أو مكتوباً، فإن هذا يعيننا من الاستطراد في الكلام عن كل وجود نصي خارج لغوي، أو خارج - لساني، أي عن النص الذي لا يتحقق وجوده في اللغة، ومن خلالها، وبمنحنا الحق في أن نركّز اهتمامنا - في هذا السياق - فقط على النص في تحقّقه اللغوي، أو بما هو شكل وجود لساني؛ يأخذ طابع الفردية والاختلاف.

¹ - ينظر في تفصيلات دلالة (النص) وما تنطوي عليه من محمولات فكرية وفلسفية، كتابنا: الخطاب والنص: المفهوم - العلاقة - السّلطة" مرجع سابق..

وبما أنَّ الأصل في النَّص - بهذا المعنى - أنَّه عبارة عن كلام ينصص، بمعنى يظهر ويبرز اختلاف وتفرّد شيء ما، قد تكون ذاته النَّاصّة؛ شكل وجوده الخاص، وقد يكون شيئاً ما آخر يتجاوز هذه الدّات أو يقع خارج حدودها، كأن ينصص، على سبيل المثال وظيفته، أو وظيفته الخاصّة في إطار نصوص الكلام عامّة، فهذا يعني أنَّه - وبخاصّة نص الكلام الأدبيّ - عبارة عن كلام متكلم ذاته/كلامه الخاصّ في الأصل؛ سعياً إلى تجاوز ذاته، أو لنقل: إنّه كلام يتكلّم حضور كلامه في أفق الاختلاف والتّفرد، بشكل عام.

وبما أنَّه عبارة عن كلام متكلم حضور كلامه الخاصّ بشكل عام، فهذا يقتضي أنَّه لا يجوز النّظر إليه من أيّ زاوية أخرى تغيب، أو تلغي هذه الحقيقة، ولا تنظر إليه من هذه الزّاوية، أو - على الأقلّ - لا تجعل الأولويّة في النّظر إليه من هذه الزّاوية، بل يجب، وفقاً لهذه الرّؤية أو التّصور، جعل الأولويّة لوجهة النّظر التي نتبنّاها هنا، وننتقل منها؛ بحكم أنَّها تحترم وجود النصّ في ذاته، وتنظر إليه، انطلاقاً ممّا يكونه في ذاته، أي من زاوية أنَّه كلامٌ متكلمٌ ذاتُه في الأصل، أو من زاوية أنَّه كلامٌ يتكلّم - إلينا نحن الذين نكالمه - حضور كلامه الخاصّ، وألاً ننظر إليه - فقط - من زاوية أنَّه مجرد شيء (مرآة) يعكس وجود شيء آخر يقع خارجه، أو مجرد موجود يعكس (لون أو شكل أو ظلّ) وجود آخر؛ قد يكون من جنسه، وقد يكون من غير جنسه، أعني أنَّه لا يجوز النّظر إلى نص الكلام الإبداعيّ - على الأقلّ - من زاوية أنَّه مجرد مرآة، أو مجرد سطح؛ ناعم، شفاف؛ مقعّر أو محدّب؛ يعكس (أو يشفّ بشكل آليّ) لون أو شكل أو ظلّ الوجود الماهويّ الجاهز للشيء أو للشّخص أو للوضع المتمرّئي فيه أو خلاله؛ لأنّ الأصل في المرآة، أو فيما حاله (من النّصوص) حال المرآة أو حال هذه الأسطح، أنَّها عبارة عن أشياء جامدة (فاقّدة للحياة وللحيويّة). هذا فضلاً عمّا تمثّله من أشياء أدائيّة أو وظيفيّة؛ وظيفتها أن تعكس - بطريقة آليّة جامدة - الوجه أو الهويّة الجاهزة للشيء (المعنى) أو لصاحبها. في حين أنَّ النصّ (وبخاصّة نصّ الكلام الإبداعيّ) عبارة عن كلام حيّ وحيويّ، مفتوح على المتعدّد واللّانهائيّ، كما سنلاحظ ذلك لاحقاً.

-2-

هذا على أنّنا لا نحبذ النّظر إلى النصّ (الإبداعيّ) فضلاً عن ذلك، من زاوية أنَّه مجرد «بنية لغويّة»؛ أكانت «بنية مغلقة» على ذاتها (تيار البنيويّة الشّكلانيّة) أم

«بنية مفتوحة» على بنية أخرى (تيار البنيوية التكوينية)؛ لأن من شأن مفهوم البنية أنه مفهوم غامض وفضفاض، ويمكن أن ينطبق على أشياء أخرى غير النص، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن نص الكلام الابداعي، ليس مجرد «بنية» بل هو، قبل ذلك وبعده «عملية انبناء» تتطوي على «بنية» أي على عناصر ومكونات يربط بينها نظام من شأنه أنه يجمع ويفرق، يوحد ويباعد، في الوقت نفسه؛ فهو (نظام النص) من جهة، يلمّ شمل عناصر البنية/مكونات النص، ولكنه، من جهة أخرى، يفرّقها، أو يعيد بناءها وتوزيعها، على نحو يحقق لها الانسجام، من جهة، ويمنحها طاقة الاختلاف والتفرد، من جهة ثانية. ما يعني أننا حين ننظر إلى نص الكلام الأدبي بوصفه «بنية لغوية» فإننا لا نكون قد قدّمنا الكثير عن النص، أو لا نكون، بالأحرى، قد نظرنا إلى النص من زاوية خصوصيته، وما به يكون ذاته، أو هو هو. بل نكون قد نظرنا إليه من زاوية شئنيته، وأنه مجرد شيء له بنية، أو تكمن خاصيته في بنيته التي ينطوي عليها.

-3-

كما أننا لا نحبذ النظر إلى النص من زاوية تجريدية، أي من زاوية أنه عبارة عن «بنية ذهنية مجردة» كما يحلو لبعض علماء النص، وفي طليعتهم فان ديك أن يراه - ولا من زاوية أنه عبارة عن «انبناء»، وليس بنية - كما يحلو للنقد البارتي أن يراه - تشكّل، وليس شكلاً، أي بوصفه عملية تدليل متعالية؛ قلّما يأخذ تحقّقها شكلاً كلامياً ما يمكن وصفه، أو بوصفه «عملية إنتاج» كلامي دائم العطاء، وليس شكلاً من أشكال الكلام.

إننا لا نحبذ النظر إلى النص من أي زاوية من الزوايا المشار إليها، لأن النص، في أساس ماهيته - على الأقلّ بحسب دلالاته اللغوية التي نحرص على الانطلاق منها في النظر إليه وتناول قضاياها - أنه ليس شيئاً واحداً ممّا ذكرنا؛ فلا هو مجرد شكل مرآوي؛ يعكس حقائق الوجود، كما هي (في الأعيان أو في الأذهان). ولا هو مجرد بنية لغوية مجردة أو مجسدة، كما أنه ليس مجرد انبناء يخلو أو لا ينطوي على أية بنية، بل هو كلّ ذلك وزيادة، أو مضافاً إليه، طاقة التكلّم (التي لا تنفد) التي أغفلها الكثير من الباحثين، ولم يأبه لها إلا بشكل عرضي، وهي السمة التي تشكّل - حسب اعتقادنا - جوهر النص الإبداعي، وتدخل في صميم أساس ماهيته النصية.

غير أن سائلاً قد يسأل:

لكن لماذا سمة «التكلمية» في نصّ الكلام عموماً، وليس سمة «الأدبية» أو «الشعرية» أو حتى «سمة النصية» على الأقل؟ لماذا الأولية، في منهجنا النقديّ التحليلي، لظاهرة التكلمية في نصّ الكلام عموماً، وليس لظاهرة «الشعرية» أو «الأدبية» أو حتى «النصية»؟ ما الفرق بين سمة التكلمية، وكلّ واحدة من هذه السمات (النوعية) المهمة أو المعدول عنها في منهجنا على حدة؟ لأنّ سمة «التكلمية» تعدّ السمة الأبرز للنص، بكلّ أنواعه وأشكاله؛ ولأنّها السمة الأبرز للنص، فهي السمة الأجدر بالدراسة والتحليل؟ أم لأنّ سمة «التكلمية» تعدّ أساس ماهية الأدبية والشعرية والنصية؟ أم لأنها تعدّ أعمّ وأشمل، وربما أدقّ في دلالتها من أيّ مصطلح آخر من تلك المصطلحات؟ هل لأنّ مفهوم التكلمية، بما هو مفهوم اجرائيّ أدقّ في الدلالة على ما نريد من النص، وأشمل من حيث المحتوى، أو من حيث التطبيق، أو من حيث انفتاحه على عدد كبير من أفراد جنسه، بخلاف الأدبية التي تعدّ خاصية مغلقة على نصّ الكلام الأدبيّ، ونبحث عنها في نصوص الكلام الأدبيّ فقط، وبخلاف الشعرية التي تعدّ خاصية الكلام الشعريّ تحديداً، ونبحث عنها (بما هي خاصية جمالية) في نصوص الكلام الشعريّ على وجه الخصوص؟ أم لأنّ التكلمية سمة انفتاح شامل (يمكن البحث عنها وتحليلها أو الكشف عن تجلياتها في كلّ نصوص الكلام؛ دون استثناء، وإن بمستويات مختلفة). لذلك فهي بمثابة سمة وجود وإيجاد متجدّد على الدوام؟ ولماذا تكلم النص؟ أو بالأحرى لماذا التكلمية كسمة نوعية في النص، أو في الكلام النصّي خصوصاً، وليس في الكلام المتكلم بشكل عام؟ لماذا جعل سمة التكلم سمة متحققة في النص، أو منسوبة إليه، أو إلى كلّ ما يمكن أن يتحقّق فيه معنى النصية، أو شرطها، أي إلى كلّ كلام جامع شرط النصية؟ وليس إلى الكلام بأيّ مفهوم كان، أو أيّاً كان شكله أو جنسه؟

وهنا يمكن القول: إنّ ما نستهدفه خلال منهجنا النقديّ (ليس) هو البحث في سمة «التكلم» عموماً؛ أكان صادراً عنّا (نحن المتكلمين الأحياء) أو عن كلامنا الحيّ، بل نستهدف فقط سمة التّكلم في الكلام الحيّ، وهذا يقتضي البحث فيما به يكون تكلم الكلام الصّادر عنّا، أو عن كلامنا، أو البحث، بالأحرى، فيما به يتكلم الكلام،

والكيفية التي بها يتكلم، أو البحث فيما به يكون حضور الكلام؛ حضوره الشخصي؛ متضمناً البحث في مقومات التكلم/الحضور والكيفية التي بها تتحقق تلك المقومات أو يتجسد ذلك الحضور في الكلام المتكلم عموماً؟ إذن فنحن لا نستهدف البحث في ظاهرة «الشعرية»؛ شعرية الكلام أو شاعرية المتكلمين الشعراء، أي أننا لا نستهدف البحث فيما به يكون الكلام الذي نبحت فيه كلاماً شعرياً؛ لأنَّ حقل الشعرية يعدُّ حقلاً محدودَ المدى، محصور الأهمية والفاعلية؛ كونه يتعلق بقطاع محدودٍ من الكلام، ولا يشمل جميع حقول الكلام ومجالاته.

كما أننا لا نستهدف، فضلاً عن ذلك، البحث في «أدبية الكلام الأدبي»؛ أي فيما به يكون الكلام (الأدبي) الذي نبحت فيه (أو الذي نستهدف نصوصه بالمسألة والحوار) كلاماً أدبياً، بل نبحت أو نستهدف بالبحث «ظاهرة تكلم الكلام الحي» عموماً، وما به تكون حياته وحيويته عموماً، أو في تكلم الكلام النصي بشكل عام، وما به تكون نصيته.

وهذا يقتضي أننا نستهدف - في الأصل - البحث فيما به يكون تكلم النص، والكيفية التي بها يتكلم، أي البحث في مقومات التكلم النصي عموماً، بوصفها مقومات النصية عموماً.

لقد صار همنا النقديّ متركزاً حول ظاهرة «تكلم الكلام»؛ ما به يكون تكلم الكلام عموماً، والكيفية التي بها يكون تكلمه عموماً، ولم يعد همنا الكشف عن أدبية الكلام الأدبي، لأنَّ ذلك ممَّا يتعلق بجنس خاص من الكلام، هو - فقط - الكلام الأدبي. كما لم يعد همنا الكشف عن شعرية الكلام الشعري؛ لأنَّ الشعرية ليست إلاَّ سمةً نوعيةً متحققة الوجود أيضاً في جنس خاص من الكلام أو القول، هو القول الشعري، وإن تسربت هذه السمة إلى بعض الأجناس القولية الأخرى، فصرنا نسمع بـ «شعرية القصة» و «شعرية الرواية» و «شعرية السرد» وما إلى ذلك. كما لم يعد همنا الأساس ثالثاً: الكشف عن نصوصية النص في ذاتها إلا من حيث هي (النصوصية) المقوم الأبرز من مقومات التكلمية في الكلام النصي.

-6-

وهذا يقتضي أن من شأن تسليطنا الضوء، خلال منهجنا، على ما نسميه بـ «تكلم النص» أنه يفضي بنا، في النهاية، إلى الكشف عما به يكون النص ذاته، لا سواء، أو عما به يكون هو هو، لا غيره، أي إلى الكشف عما به يتكوّن ويكون، أو

عمّا به ينوجد ويوجد، أي عن أشكال تكلم النصّ/أساليب وجوده، وهذا يقتضي أنّنا نبحث عمّا هو في أساس ماهية النصّ المتكلم عمومًا، أو عمّا يشكل جوهر أصله، وذلك لأنّ الأصل في النصّ، أنّه يستمدّ وجوده فقط من شكل تكلمه، أو من طريقته في تكلم كلامه.

على أنّ من شأن القول بـ «تكلم النصّ» أنّه يقتضي منّا القول، فضلاً عمّا سبق: إنّ النصّ عبارة عن كائن تتحقّق كينونته في أفق التكلم الدائم والمستمرّ، أو هو بالأحرى، عبارة عن كينونة لغويّة متكلمة، وليس كائناً لغوياً متكلماً، فنحن نستخدم مصطلح كينونة - هنا - بدلاً عن مصطلح كائن أو كيان؛ لأنّ مصطلح كينونة يحيل أو يتضمّن معنى «الوجود الكلّي» بوصفه جسداً وروحاً، شكلاً ومضموناً، مادةً ومعنى، داخلاً وخارجاً.

لذلك فمن شأن بحثنا في «تكلم النصّ» أنّه: يعدّ بحثاً فيما به يتكلم النصّ كلامه الخاصّ، أي في الكينونة المتكلمة في النصّ، أو بالأحرى في الكينونة النصّية، بوصفها كينونةً متكلمةً كلامها الخاصّ باستمرار، إنّها بحث فيما به يكون النصّ نصّاً متكلماً كلاماً حقيقياً؛ يمكن الإصغاء إليه ومحاورته، أو تبادل الكلام معه باستمرار.

وما به يكون النصّ نصّاً بامتياز، هو - في اعتقادنا - لا شيء سوى تكلمه الكلام الخاصّ، أو لنقل: إنّ لا شيء سوى انطوائه على طاقة التكلم المفتوح على المتعدّد واللائيهائي، لذلك فنحن ننظر إلى النصّ بوصفه كلاماً وعمليةً تكلم، في أنّ معاً، أو بوصفه كلاماً متكلماً طاقة التّكلم أو إرادته باستمرار، أو بوصفه لغةً تلغو باستمرار.

لذلك فالمنهج الذي نستهدف خلاله «تكلم النصّ» ينطلق من التسليم بأنّ النصّ عبارة عن كلام حيّ حياته في تكلمه، أي في إفضائه - الدائم والمستمرّ - بأسراره وبأسرار صاحبه، وبما أنّه عبارة عن كلام حيّ، بالمعنى المشار إليه، فهذا يقتضي البحث فيما به تكون حياته وحيويّته، أي في مقوّمات تلك الحياة والحيويّة، لذلك فنحن من خلال هذا المنهج، نحاول اكتناه النصّية في كلّ نصّ، بوصفها طاقة حياة وحيويّة، أو بوصفها طاقة اختلاف وتفرّد، أو طاقة تفرّد وتفيد.

لذلك فالبحث في «تكلم النصّ» يعدّ بحثاً فيما به يتكلم النصّ، وفيما عنه يتكلم، وفيما له ولأجله وإليه يتكلم، أي أنّه بحث في طاقة التّكلم في النصّ؛ مصادر تلك

الطّاقة، وكيف تعمل، أو تنتج كلامها الخاصّ، ما يضعنا في مواجهة السّؤال المركزيّ
دوماً: من أين يستمدّ النصّ طاقته في التّكلّم؟ وكيف يصرف تلك الطّاقة؟

-7-

ومن هنا فإنّ من شأن منهجنا الهادف إلى اكتناه «تكلّم النصّ» أنّه يعدّ منهجاً
نصّياً، في الأساس. غير أنّه يحاول أن يتجاوز كلّ المناهج النصّية الأخرى الشّائعة أو
المتداولة اليوم في السّاحة النقديّة المعاصرة؛ فهو يحاول أن يتجاوز المنهج النصّي
البارتيّ، والمنهج النصّي التّفكيكيّ الذي دعا إليه، ونظر له جاك دريدا؛ لأنّه يرفض
النّظر إلى النصّ بوصفه «مادّة تجريبية»؛ يمكن النّظر إليها كثيراً، أو بوصفه منتجاً
تكنولوجياً كتابياً أنتجته الآلة - الطّباعة، أو بوصفه نتاج تكنولوجيّة الكتابة/ الطّباعة.
كما يرفض، في الوقت نفسه، النّظر إلى النصّ على أنّه مجرد «أيقونة لغويّة»
تُرى (بالعين) ولا تُسمع بالأذن، أي بوصفه شكلاً لغوياً غير متكلّم؛ جسداً بلا روح،
أو كائناتاً بلا كينونة.

على أنّه لا ينبغي أن يفهم من كلامنا هذا أنّنا بتنا نعطي الأوليّة - في
منهجنا - لمركزيّة الصّوت؛ لأنّنا نرفض أصلاً القول بأيّ من مركزيّة الكلمة أو
الصّوت، ونرى أنّ المركزيّة، على الأقلّ، في نصّ الكلام (الإبداعيّ/ الكتابيّ) لكليهما
معاً، أو للعلاقة الجدليّة الناشئة بين كليهما، أي بين المرئيّ واللامرئيّ في النصّ، أو
بين الحاوي والمحتوى؛ فكلاهما حاضر في النصّ، وكلاهما يفرض حضوره، كلّ
بطريقته الخاصّة، أو لنقل: إنّ الكلّ يجب أن يتكلّم، وأن يتبادل الكلام مع الآخر،
في حركة كليّة تخلق توتراً.

وهو (منهجنا) يتجاوز المنهج النصّي التّشريحيّ؛ لأنّ مفهوم التّشريح مرتبط
بمفهوم الموت، أو بالقول بموت المؤلّف، وهو قول من شأنه أنّه يتضمّن، بالضرورة،
القول بموت النّصوص المؤلّفة، وتحوّلها إلى مجرد جثث هامدة؛ نبحث فيها عن
آثار لحياة كانت ذات يوم، ثمّ غادرتها، وهو ما يحتمّ النّظر إلى النّصوص بوصفها
جثثاً هامدة، يجب أن تخضع لمبضع النّاقّد التّشريحيّ الذي يبحث عن آثار الحياة،
وما به كانت تلك الحياة، بوصفه العارف مسبقاً بما تكون عليه حياة النّصوص
عموماً. لذلك فنحن لا نحبّذ هذا التّوجّه في تناول النصّ؛ ليس فقط، لأنّه يتضمّن
حكماً مسبقاً بما تكون عليه حياة النّصوص، وكيف تكون، ولا لأنّه يصادر على
النّصوص حقّها في الحياة؛ أو في الاختلاف والتّفرد، ويحكم عليها بالموت سلفاً، بل

لأنّه، فضلاً عن ذلك، يمنح النّاقِد/المشرّح حقّ التصرّف المطلق بالنّصوص واستخدامها كما يشاء، ولأيّ غرض يشاء، ما يعني أنّه يمنحه الحقّ في المعرفة المسبقة بالنّصوص، وفي أن يجرب معها العلاقة التي يشاء، لتحقيق الغاية التي يشاء، على نحو قد تتحوّل معه علاقة النّاقِد بالنّصوص إلى علاقة سلطويّة من طرف واحد فقط، هو النّاقِد، لذلك يصبح كلام النّاقِد التّشريحيّ عن النّص كلاماً على كلام النّص، لا كلاماً في كلام النّص، أو مع كلام النّص، وهذا يقتضي أنّه يغدو كلاماً من أفق الانغلاق دون كلام النّص، أو من أفق التّعالّي على كلامه، لا كلاماً من أفق العلوّ في كلام النّص، ونحن لا نريد لكلامنا النّقديّ الذي نؤسّس له، أن يكون كلاماً على كلام النّصوص، أو عن نصوص الكلام من أفق التّعالّي عليها، بل نريد له أن يكون كلاماً في نصوص الكلام من أفق العلوّ فيها وعليها، من أفق الإصغاء والحوار، لا من أفق التسلّط وفرض شروط الكلام.

فنحن إذن نحاول أن نتجاوز كلّ تلك المناهج النّصيّة، بما تتطوي عليه أو تعبر عنه من مفاهيم سابقة للنّص؛ لأنّنا في منهجنا النّصيّ لا ننطلق، ولا نريد أن ننطلق من خارج النّص، أو ممّا لا يكونه النّص في ذاته، أي من مفهوم للنّص سابق في الوجود على وجوده في ذاته، بل نريد أن ننطلق ممّا يكونه النّص في ذاته، سعياً إلى الكشف عن ذاته، أو عما يشكل أساس ماهيته.

-8-

لذلك فمنهجنا إذن لا يتبنّى مقولة «تفكيك النّصوص»؛ لأنّ النّصوص، في تقديرنا، ليست من جنس ما يُفكّك، أعني أنّها ليست من جنس الأشياء الآلات أو الأدوات التي تصنع ويقع عليها فعل التّفكيك، ولا يتبنّى مقولة «تشرّيح النّصوص» لأنّ النّصوص ليست مجرد جثث هامدة، لا روح فيها ولا حياة، ولأنّ مفهوم التّشريح مرتبط بحقل معرفيّ معيّن هو حقل الطّب الشّرعيّ تحديداً، بل نتبنّى مقولة «تكلّم النّص»، وأن نتبنّى مقولة «تكلّم النّص» فهذا يقتضي أنّنا نتبنّى مكالمة النّص، وأن نتبنّى مكالمة النّص، فهذا يعني أنّنا نتبنّى مقولة الإصغاء لكلام النّص ومحاورته أو الدّخول في سجال تناصيّ وإيّا كلامه، والدّخول في سجال تناصيّ وإيّا كلام النّص، يقتضي الحضور في حضرة كلّ النصوص التي تناصّ معها النّص أو انفتح عليها كلامه، وأسهمت بشكلٍ أو آخر في تشكيل هويّته النّصيّة.

على أن ما نعينه بالإصغاء هنا، الإصغاء لكل الأصوات المتكلمة في النص، أو لصوت كل الكائنات النصية المتناصّة معه وفيه؛ متضمناً كل الدّوال المستخدمة فيه أو الدّاخلّة في بنائه (مفردةً ومركّبةً) وتبادل الكلام معها حول كل ما يمكن أن تكون قد تكلمت عنه، وبه، وفيه، وله أو لأجله، وهذا يقتضي أنّه يتوجّب علينا الإصغاء لما تقوله تلك الأصوات في ذاتها، ومقارنة ما تقوله بعضه ببعض لمعرفة أوجه الاختلاف وأوجه الاتفاق، من جهة، ولمعرفة ما هو أصل أو أصيل في تكلم النص، وما هو غير أصل ولا أصيل في تكلم النص، ولذلك فهو لا يتكلم باسم النص حقيقة، بل باسم شيء آخر يقع خارج النص المتكلم.

وأن نتبنّى "مكالمة النص" بهذا المعنى، أو الإصغاء والحوار مع كلامه، على النحو المشار إليه، فهذا يقتضي أنّنا، من جهة أولى، نتبنّى الكشف عن الكينونة النصية المتكلمة في النصوص، وأنّنا، في الوقت نفسه، نستبدل بفكرة القراءة الأحادية (غير التفاعلية ذات الاتجاه الواحد) المرتبطة بفكرة الكتابة، فكرة القراءة التفاعلية (الجدلية) القائمة على الإصغاء والحوار مع نصّ الكلام في كليّته وانفتاحه.

-9-

وهنا يمكن القول: إنّ من شأن «تكلم النص» أنّه:

9. 1. يمثّل السبيل الوحيد لتوريطنا في «مكالمة النص» أو في تعاطي الكلام معه ومحاورته، ما يجعل من كلامنا، نحن القراء النقاد، كلاماً كلياً مركّباً من كلام النص، ومن كلامنا الخاص.

على أن ما نعينه بفكرة التكلم والحوار هنا، ليس الحوار النطقي أو الشفاهي، بل الحوار الكتابي بوصفه، نوعاً من الحوار الصامت، أو بوصفه نمطاً من الحوار القائم على الإصغاء والتأمل، أو على تبادل مواقع التكلم والصمت في الكلام.

9. 2. ويأتي في مواجهة حالة «اغتراب النص» في الشّكل المجرد، وضياع هويّته الخاصة، وفقدان بعده الأنطولوجي، ودوره التاريخي؛ لأنّنا نلاحظ أنّ جميع اتّجاهات الحداثة الشائنة، في مجال الأدب والنقد، من بنيوية وسميوطيقية، باتت تختزل النصّ الأدبيّ، وتُموّضعه داخل نسق من العلامات الرّمزية؛ تتوارى فيه خصوصية النصّ وإمكاناته التعبيرية عن واقع الحياة الإنسانية الذي يصبح هو الآخر مختزلاً داخل النسق الرّمزي نفسه⁽¹⁾.

¹ - (ينظر: ماهية اللغة وفلسفة التّأويل: 116).

ويتجلى ذلك، من جهة أنّ السّميوطيقا (علم العلامات) - تدرس العلامات اللفظية؛ باعتبارها جزءاً داخلياً في نظام العلامات^(١) بصفة عامّة. لذلك فإنّ هذا العلم يهدف، في النهاية، إلى التّوصّل للقواعد العامّة التي تحكم العلاقات بين العلامات وجنسها ورموزها ودلالاتها، وهذا التّصوّر السّميوطيقى للغة الوثيق الصّلة بالتّصوّر البنيويّ، من حيث توجّهاته العامّة، يفضي في النهاية، إلى ضياع هويّة اللّغة، ومن ثمّ، إلى ضياع هويّة النّص الأدبيّ ذاته، واختزاله داخل نسق من العلامات الرّمزيّة^(٢). على نحو من شأنه أنّه قد أفضى، في نهاية المطاف، إلى إسقاط تاريخيّة النّص، وسلخه عن هويّته التاريخيّة (الشّخصيّة) والنّظر إليه كما لو كان (كياناً متعالياً) يخاطب قارئاً لا زمنياً، من خلال الشّكل الأدبيّ^(٣) القارّ أو الرّاسخ.

على أنّ النّص - في حدود علمنا - ليس مجرد شكل مجرد؛ يخاطب قارئاً مجرداً، بل هو ذو طبيعة زمنيّة (تاريخيّة) لذلك فهو يخاطب قارئاً زمانياً، أي قارئاً يحيا في إطار تاريخيّ، قد يكون مغايراً لتاريخيّة النّص، ما يسمح بإمكانية تعدّد تفسير النّص؛ بناء على تعدّد دور القارئ في فهمه، وتمثّله لقيمه النّصيّة^(٤).

-10-

ومن هنا فإنّ من شأن منهجنا الذي نستهدف خلاله «تكلّم النّص» أنّه يسهم في «أرحنة نصوص الكلام ووقعاتها» فضلاً عن أنّه يفتح حدود تلك النّصوص على التعدديّة واللّانهائية؛ فبدلاً من أن ينظر إلى النّص (الأدبيّ) من زاوية أنّه عمل؛ له حدود متناهية، يجب علينا النّظر إلى النّص بوصفه «لحظة في حوار بالغ الطّول»، وهو حوار من شأنه أنّه يولّد فينا وعياً بإمكاناته التاريخيّة المفتوحة، ووعياً (بفردته وتفرده) وأنّه لا يشبه شيئاً متميّزاً، ما يجعله يظهر - وفق سارتر - بما هو شيء «موجود لذاته في ذاته»^(٥). وهنا نكون قد حقّقنا للنّص تجاوز مشكلة (الحدود المغلقة) وفتحناه على المتعدّد واللّانهائيّ.

¹ - (نفسه).

² - (نفسه).

³ - (ينظر: نفسه: 142).

⁴ - (نفسه).

⁵ - (ينظر: نفسه).

وهذا يقتضي أن من شأن «تكلّم النص» أنّه يأتي في مواجهة الأزمة المنهجية في تناول النص، بوصفها إحدى أهمّ أزمت الفكر النقديّ الحداثيّ المعاصر.

وما نعنيه بالأزمة المنهجية هنا، تلك الأزمة التي يتمّ خلالها «تأطير النص» وإخضاعه لجملة من المبادئ والقواعد النظرية العامة التي يراد بها، ومن خلالها، الاستحواذ على البنيات العامة للنصوص الأدبية، وتسكين النصّ الأدبيّ المراد فحصه داخلها، وبذلك يتمّ (ترويض) النصّ، وإخضاعه لجملة من القواعد التي تحكم لعبة التشكّل والتشكيل اللغوي^(١).

ونجد عملية «تأطير النص» هذه معلنة في الكتابات الدائرة حول السميوطيقا والبنويّة دونما انتباه إلى أزمتها المنهجية؛ إذ نجد تأكيداً دائماً من قبل الدارسين، على أنّ السميوطيقا تدرس النصّ الأدبيّ؛ باعتباره ظاهرة، أو بوصفه مادةً تجريبيةً تخضع لقوانين عامة؛ تحكم تداخلها وتقاطعها مع الأنساق الأخرى في المحيط العام الذي تظهر فيه، أي أنّها تهدف إلى دراسة البنيات العامة للنصوص الأدبية؛ من خلال طرح تصوّر عام مجردّ للبنيات الكامنة وراء صياغة النصّ الأدبيّ. ثمّ من خلال تطبيق هذا التصرّو على النصّ الأدبيّ، أو مجموعة النصوص الأدبية^(٢).

وهو ما يعني النظر إلى النصّ الأدبيّ من زاوية أنّه مجردّ «مادة تجريبية» يمكن إخضاعها لقوانين عامة تحكم النصوص اللغوية، وهو ما يفضي إلى إغفال هويّة النصّ الأدبيّ المراد فحصه في ذاته، وضياع خصوصيّته التي تميّزه عن غيره، ما يسمح بإمكانية أن يكون أيّ نصّ أدبيّ، موضوعاً أو مادةً تجريبيةً للنقد، وإن كان ضئيل القيمة، طالما أنّ الهدف لم يعد هو النصّ في ذاته، وإنّما التناول المنهجيّ أو عملية التأطير المنهجيّ له^(٣) ما يؤدي إلى أن تختفي شخصيّة النصّ بإدخاله في قوالب وأطر جاهزة جامدة؛ يقاس عليها، ويحكم عليه من خلالها^(٤).

^١ - (ينظر: نفسه: 116).

^٢ - (نفسه).

^٣ - (نفسه: 120).

^٤ - (نفسه).

ومن هنا فإنّ من شأن «تكلّم النّص» أنّه إنّما يأتي لمواجهة حالة النزوع المنهجيّ الحديث نحو "تأطير النّص" ومحاولة السّيطرة عليه، وإخضاعه لنوع من التّفكير الموضوعيّ الذي يستند إلى القواعد والإحصاءات والتّحليلات، وهو نزوعٌ - نعتقد - أنّه نحو نوع من التّفكير الاستراتيجيّ الذي يختفي فيه منطق الانفتاح على النّص، من أفق انفتاحه على العالم، والحوار معه من أفق حوارهِ مع العالم^(١).

-12-

وهذا يقتضي أنّ من شأن «تكلّم النّص» أنّه يحرّر النّص من حيّزه الأصليّ، من موقعه في إطار شبكات علاقات القوة، ويصحّح هذا الموقع بالنّسبة إلى الخطاب الذي ينتمي إليه النّص أو لا ينتمي، ما يعني أنّ النّص يظلّ يتكلّم - ضمن ما يتكلّم - تاريخيّته كوثيقة، أي أنّه يظلّ يستحضر - خلال تكلّمه - قصّة تكوينه، وتحديد برهته الخاصّة من مجمل زمن الخطاب (الممتد) وتاريخيّته الخاصّة؛ باعتبار أنّ (النّص) الثّمرة المتدلّية من الغُصن، لا تدرك فقط، بالنّسبة إلى موقعها في إطار غيرها من الثّمار والأغصان والأوراق، بل إنّها تحمل معها، في الآن نفسه، سيرة تكوّن الغُصن الذي تتدلّى هي منه، كما تحمل، فضلاً عن ذلك، قصّة الشّجرة الحاملة للغُصن وصولاً إلى جذرها المنغرس في أعماق الأرض الثّقافيّة^(٢).

-13-

وهذا يقتضي أنّ من شأن «تكلّم النّص» أنّه يأتي في مواجهة القول بـ «شيئيّة النّص» وأثريّته، ما أدّى إلى شيوع بعض العبارات التي تتحدّث عن النّص (القصيدة) بوصفه «قارورة محكمة الصّنع» أو بوصفه «أيقونة لفظيّة» أو بوصفه - حسب ريتشاردز في كتابه «العلم والشّعْر»^(٣) - «هيكلاً لجسم من الخبرة» أو «نظاماً تراكمياً من القواعد والمعايير»^(٤).

ومن هنا وجدنا ت. س. اليوت يؤكّد في مقالته «التّقاليد والموهبة الفرديّة» النّظر إلى النّص (القصيدة) من حيث هو «أثر». وقد أخذ يعالج التّقاليد (الأدبيّة)

¹ - (ينظر: الحميري (عبد الواسع): الدّات الشّاعرة في شعر الحداثة العربيّة: 9).

² - (ينظر: نقد العقل الغربيّ: 268).

³ - (ينظر: جدل المعادل السّمعي والمعادل الموضوعيّ في النّقد الأدبيّ، والترج. اونج، ترجمة حسن البناء عزّ الدين، فصول مجلد 1/10، 2، يوليو 99م: 230).

⁴ - (ينظر: نفسه).

دون اهتمام واضح بتشكّلها اللفظي في حدّ ذاته، أو بخاصيّته السّمعية الجذريّة؛ بوصفه حواراً بين إنسان وآخر؛ يحقّق فيه كلّ تعبير لفظي وجوده، لذلك فالائتلاف مع التقاليد الأدبيّة، عند إليوت، ليس مجرد ائتلاف أو مجرد لحن مصاحب، ولكنّه أشياء يتلاءم بعضها مع بعض، ما يعني أنّ العملية الإبداعية هنا متخيّلة خارج عالم الصّوت في مصطلحات "الأشياء" الكيميائيّة المتفاعلة^(١).

-14-

وهذا يقتضي أنّ «تكلّم النّص» يحقّق لنا نوعاً من «التّواصل التّاريخي» مع نصوص الكلام عموماً، ويمكننا، في الوقت نفسه، من تجاوز حالة اغتراب الوعي الجماليّ والوعي التّاريخي؛ باعتبار أنّ الوعي الحديث قد بات يمثّل أنموذجاً لاغتراب هذا الوعي الذي لا يزال ينظر إلى النّص (الفنيّ على الأقلّ) من خلال خاصيّته الجماليّة فقط، ضارباً صفحاً عن دوره التّاريخيّ الذي كان، ولا يزال ينهض به في واقع الحياة المعاصرة، وما يكشف عنه أو يتفاعل معه من حقائق تاريخيّة^(٢).

لذلك فمهمّتنا في «تكلّم النّص» إنّما تكمن في تجاوز حالة الاغتراب هذه؛ بجعل ماهية النّص ودوره التّاريخيّ أمراً حاضراً ومفهوماً، بالنّسبة إلينا، ومندمجاً في عالمنا.

-15-

على أنّ من شأن «تكلّم النّص» أنّه يفضي إلى تعميق ديمقراطيّة القراءة والتحليل النصّي، ويجسّد، في الوقت نفسه، مبدأ «النّاقد المدني» ويؤسّس، من ثمّ، لمنطق الحوار مع النّص، بوصفه (الحوار) علاقةً تبادليّةً بين طرفين متكافئين (ذات ← موضوع) وتصحيح مسار العلاقة التي ظلّت تربطنا بالنّص؛ لأنّ الأصل في «تكلّم النّص» والإصغاء لكلامه، والحوار معه، أنّه عبارة عن علاقة تبادليّة بين: «الأنا» و «الأنت» مع ضرورة فهم هذه «الأنت» بوصفها شخصاً مخاطباً؛ قادراً - بذاته - على أن يصغي ويحاور «الأنا»^(٣) ويتبادل معها الكلام.

¹ - (ينظر: نفسه: 230).

² - (ينظر: نفسه: 105).

³ - (ينظر: نفسه: 154، 155).

على أنه يجب الإشارة إلى أنّ عمليّة الإصغاء والتّحاور مع النّص، لا تسير في اتّجاه واحد فقط؛ من «أنا» القارئ إلى «أنت» النّص (من كلام الأنا إلى كلام النّص)، بل تسير في اتّجاهين متعاكسين: من الأنا إلى الأنت، ومن الأنت إلى الأنا، في الوقت نفسه، وإن ظلت الأنا هي التي تملك زمام المبادرة لتحقيق هذه العمليّة الجدليّة على نحوها الصّحيح، عندما تفتح على الآخر (نصّ الكلام)، وتتيح له فرصة أن يتحدث إليها: أن يصغي إلى كلامها ويحاورها، مثلما تتيح لنفسها فرصة أن تنصت هي إليه وتحاوره، وكأنّها بذلك تتبادل معه (كذات متكلمة) مواقع التّكلم؛ فلا تتعامل معه على أنّه مجرد موضوع؛ تسعى إلى السّيطرة عليه وامتلاكه، ولا تعامل نفسها كما لو كانت ذاتاً محايدة، أو ذاتاً مفكّرة تتعامل مع نصّ الكلام (موضوع التّفكير) باعتبارها كياناً منفصلاً عنه، ولا يتردّد صدها في أعماقها⁽¹⁾.

وهو ما اقتضى منّا النّظر إلى النّص بوصفه كينونة تتكلّم وتصمت، أو تتكشف وتختفي، ومن ثمّ، بوصفه كلاماً حوارياً متبادلاً - على الأقلّ - بين «أنا» الكاتب و «أنت» القارئ، أو بين «أنا» الكتابة و «أنت» القراءة، لذلك فهو يكشف المحتجب من خلال اللامحتجب، والخفيّ من خلال الجليّ، ما لم يقله النّص من خلال ما يقوله، أو من خلال ذلك التوتّر القائم بين التّكشف والتّججّب، أو بين لحظة التّكلم والصّمت.

-16-

ومن شأن «تكلّم النّص» أنّه يمكّننا من الكشف عن الطّبيعة الكليّة للنّص، بوصفه كلاً مركّباً من الكتابيّ (المرئيّ) والشفاهيّ (السمعيّ)، أو بوصفه لحظة حوار مع عالم الكلام في كليّته؛ المرئيّ واللامرئيّ، المعلوم والمجهول. وهذا يقتضي أنّ من شأن «تكلّم النّص» أنّه يمكّننا من الكشف عن دخيلة النّص الغامضة الملتبسة، بوصفه كلاماً يتكلّم إلى كلّ منّا - نحن الذين نكلمه، كلاً بطريقته الخاصّة، وهذا انطلاقاً من أنّ النّص ليس (مجرد) موضوع، بل هو كلام خاصّ لتكلّم خاص (شخص تاريخي) في زمان ما خاصّ (لمواجهة وضعيّة تاريخيّة ما خاصّة).

لذلك فإنّ علينا - لكي نتمكّن من رؤية النّص في وجوده الأوّليّ (السمعيّ) - أن ندخل، بشكل أكثر عمقاً، في عالم الصّوت في حدّ ذاته، بوصفه عالم الأنا/أنت؛ حيث

¹ - (ينظر: نفسه).

يتواصل الأشخاص مع الأشخاص، من خلال ذلك الرنين المليء بالأسرار التي يزودنا بها الصوت على أفضل وجه، واصلين بين هذه المادة المكتوبة ودخائنا بعضنا ببعض، بطريقة لا يمكن لأحد منا أن يصل بها إلى داخله شيء ما على الإطلاق.

على أن ما نغنيه بكلمة "دخيلة" هنا، ذلك المعنى الذي عناه اللغويون، وأشارت إليه معاجمهم، فداخله الرجل: باطن أمره، ودخيلته، باطنيته الداخلية، ونيته، ومذهبه، وخلده، ويطانته، ما يخفيه من أمره؛ لأن ذلك كله يداخله، وهو مفهوم يستخدمه "أونج" في مقابل مفهوم السطح؛ فهو ما ليس له سطح على الإطلاق، ولا يمكن أن يكون له سطح أبداً.

أما كلمة "داخله" فقد استخدمها في السياق الذي يوحى بالتمثيل المكاني لفهوم الدخيلة، وهو معنى ملموس في دلالة الكلمة الاسمية في نظر سيبويه^(١).

وهذا يقتضي أن النص عبارة عن أفق يلتقي فيه شخص ما بـ «دخيلة» شخص ما آخر، وهذه الدخائل؛ لكونها بلا مكان، تؤسس علاقة حضور متبادلة بين: «أنا/أنت»؛ بدلاً من علاقة الغياب بين: «أنا/هو» التي هي سمة (خطاب) العلم^(٢)؛ فالكلمات التي يتألف منها النص أو يبنى، تحتفظ لنفسها، وبشكل حتمي، بشيء من مسرى ميلادها الداخل في باطن تلك الدخيلة التي هي دخيلة شخص ما. وبدلاً من النظر إلى النص بوصفها مظاهر سطحية أو شكلية لهذه الدخيلة، صار بالإمكان النظر إلى النص بوصفها "مظاهر فيض لتلك الدخيلة، أو مظاهر إنجاز لها، بالأحرى.

لذلك فبدلاً من أن تختزل الكلمات إلى أشياء (أيقونات) نعتقد أنه يجب علينا النظر إليها على نحو ما هي عليه في الحقيقة، وبشكل أكثر جوهرية، أي بوصفها «صيحات» فكل فعل للقول، بخاصة فعل القول الأدبي، لهو جذرياً بمثابة صيحة أو بمثابة صوت ينطق من داخله شخص ما، تكيف وفقاً لتنفس الإنسان؛ زفيراً يحتفظ بالصلة الوثيقة بالحياة التي نجدها في التنفس ذاته، والتي تسجلها اللغة في اشتقاق كلمة «نفس» بسكون الفاء بمعنى «نفس» بفتح الفاء، لذلك يمكن القول: إن من يفقد نفسه (الخاص) يفقد كذلك منطقة (الخاص)، شكل وجوده الخاص.

¹ - (ينظر: لسان العرب مادة دخل).

² - (جدل المعادل السمعي، مرجع سابق: 229).

إنَّ الصَّيْحَةَ التي تَفَاجَأُ أذْنَا، وَلَوْ كَانَتْ صَيْحَةَ حَيَوَانٍ، لَهِيَ، بِنَاءً عَلَى ذَلِكَ، عِلَامَةٌ عَلَى شَرْطٍ دَاخِلِيٍّ، وَهِيَ فِي الْحَقِيقَةِ، شَرْطٌ لَتِلْكَ الْبُورَةِ أَوْ ذُرَّةِ صِفَةِ الدَّاخِلِيَّةِ الْخَاصَّةِ بِالْوُجُودِ الَّذِي نَدْعُوهُ حَيَاءً، إِنَّهَا غَزَوْ كُلَّ الْمَحِيطِ الَّذِي يَلْفُ الْكَائِنَ الْحَيَّ مِنْ خِلَالِ الْحَالَةِ الدَّاخِلِيَّةِ لَهُ، وَغَزَوْ لِمَحِيطِ الْإِنْسَانِ مِنْ خِلَالِ وَعِيهِ الدَّاخِلِيَّ ذَاتِهِ، وَدَخِيلَةَ الْإِنْسَانِ لَا تَظْهَرُ نَفْسُهَا بِشَكْلِ كَلِّيٍّ، وَلَا تَفْقَدُ جَوْهَرَهَا الدَّاخِلِيَّ خِلَالِ هَذَا الْغَزْوِ، بَلْ عَلَى الْعَكْسِ تَمَاماً، إِنَّهَا تَحْتَفِظُ بِهِ، وَبِرِيَاطَةٍ جَاشَهَا فِي الصَّيْحَةِ، وَتَعْلَنُ لِكُلِّ مَا يَوْجَدُ خَارِجَهَا، أَوْ مِنْ حَوْلِهَا، أَنَّ هَذِهِ الدَّخِيلَةَ مَوْجُودَةٌ هَاهُنَا، إِنَّهَا تَظْهَرُ نَفْسَهَا لِلْآخَرِينَ رَافِضَةً التَّخْلِيَّ عَنْ ذَاتِهَا.

إنَّ صَيْحَةَ الْإِنْسَانِ الْأَسْيَانَ الَّذِي يِعَانِي، تَغْزُو مَا يَحِيطُ بِهِ مِنْ كَائِنَاتٍ، وَتَلْحُ عَلَى أَوْلَئِكَ الَّذِينَ يَصِلُ إِلَيْهِمْ صَوْتُهَا؛ ذَلِكَ لِأَنَّ الْمَجْرُوحَ لَا يَتَخَلَّى أَبَداً عَنْ نَفْسِهِ الَّتِي بَدَاخِلِهِ. وَلِأَنَّ هَذَا الْغَزْوَ، أَوْ الْغَارَةَ أَوْ الْهَجُومَ الْمَفَاجِئَ عَلَى دَخَائِلِ الْآخَرِينَ يَكُونُ كَذَلِكَ بِمَثَابَةِ فِعْلٍ جَازِبٍ بِشَكْلِ غَرِيبٍ، فَإِنَّهُ لَا يَتَضَمَّنُ قَدِيراً كَبِيراً مِنْ فِعْلِ الْخُرُوجِ إِلَى الْآخَرِينَ، بِقَدَرِ مَا يَتَضَمَّنُ مِنْ فِعْلِ جَذْبٍ دَخَائِلِ أُخْرَى إِلَى تَخُومِ وَجُودِهِ.

لِذَلِكَ فَإِنَّمَا نَقُولُ، إِنَّ صَوْتَ الْكَائِنِ الْإِنْسَانِيِّ الَّذِي بَرَّحَ بِهِ الْأَلَمُ «يَأْسُرُ» اهْتِمَامَ الْآخَرِينَ؛ يَأْسُرُ أَنْفُسَهُمْ ذَاتَهَا، وَيَوْرِطُهُمْ مَعَهُ مِنْ خِلَالِ جَذْبِهِمْ إِلَى دَاخِلِيَّتِهِ، وَاجْبَارَهُمْ عَلَى مِشَارَكَتِهِ حَالَتِهِ الْأَسْيَانَةَ تِلْكَ الْمَقَابِلَةَ لَهُمْ^(١).

-17-

وَهَذَا يَقْتَضِي أَنَّ الْبَحْثَ فِي "تَكَلُّمِ النَّصِّ" يَعْدُ بَحْثاً فِي كُنْهِ الصَّوْتِ أَوْ جَمَلَةِ الْأَصْوَاتِ الْمُتَكَلِّمَةِ فِي النَّصِّ؛ مُتَضَمِّناً الْبَحْثَ فِيْمَا عَنْهُ يَتَكَلَّمُ هَذَا الصَّوْتُ، وَفِيْمَا فِيهِ، وَفِيْمَا لَهُ، وَإِلَيْهِ أَوْ لِأَجْلِهِ يَتَكَلَّمُ، وَهَذَا يَقْتَضِي أَنَّهُ يَعْدُ بَحْثاً فِي غَمُوضِ الْكَلَامِ النَّصِّيِّ عَمُوماً، وَهُوَ بَحْثٌ يَسْتَهْدَفُ، فِي الْأَسَاسِ، الْكَشْفَ عَنْ أَسْرَارِ هَذَا الشَّيْءِ الْغَامِضِ، وَعَمَّا بِهِ كَانَ هَذَا الْغَمُوضُ فِي النَّصِّ، نَقُولُ هَذَا انْطِلَاقاً مِنْ وَعَيْنَا بِأَنَّ كُلَّ تَعْبِيرٍ لَفْظِيٍّ، وَبِصِفَةِ خَاصَّةٍ، كُلُّ نَصٍّ أدَبِيٍّ حَقِيقِيٍّ، يَظَلُّ إِلَى الْأَبَدِ شَيْئاً غَامِضاً، تَكْتَفِيهِ الْأَسْرَارُ، وَذَلِكَ بِالنَّظَرِ إِلَى دَخِيلَتِهِ غَيْرِ الْأَصْطِفَائِيَّةِ الْمُتَّصِلَةِ بِهَذَا الْاِقْتِصَادِ الْمَرَاوِغِ، وَغَيْرِ الْقَابِلِ لِلَاخْتِرَالِ وَالِدَاخِلِ لْعَالَمِ الصَّوْتِ، إِضَافَةً إِلَى مَا

^١ - (نفسه: 230، 231).

ينطوي عليه من فراغات وفجوات؛ فالكلمة مثل النفس أو الشخص-ترفض أن تخضع بشكل كامل لأي من تلك المعايير الخاصة بالوضوح أو التجدد، كما ترفض أن تكون واضحة أو مميزة على نحو كلي⁽¹⁾.

لذلك، وبما أن الأصل في النص أنه عبارة عن كلام متكلم، فهذا يعني أنه - وبخاصة النص الأدبي - «ذو عمق» أو لنقل إنه ذو دخيلة خاصة، ومفهوم الدخيلة -كما نعلم- يختلف عن مفهوم العمق؛ من حيث إن مفهوم العمق يتبدد في مفهوم السطح؛ بخلاف مفهوم الدخيلة، حيث اللغة تحتفظ بهذه الدخيلة؛ لأنها هي والمفاهيم التي تولد معها، تبقى دائماً الوسط الذي يكتشف فيه الأشخاص مرة بعد أخرى، أنهم أشخاص (حقيقيون)، أعني أنهم يكتشفون دوائهم وأنفسهم الحقيقية.

وعليه فالأشخاص الذين لا يتعلمون (بطريقة أو بأخرى) كيف يتكلمون كلاماً خاصاً يظلون غير قادرين على الدخول إلى عوالم ذواتهم، فضلاً عن عوالم الآخرين⁽²⁾.

وعلى الرغم من حقيقة أن حدث التكلم نفسه ينبغي أن يكون دائماً ذا مرجعية ما، على الأقل، بشكل غير مباشر، إذ هو يشير إلى حقيقة ما خارجية، بالإضافة إلى مرجعيته الداخلية، فإنه لا يمكن التخلص من طبيعته الصوتية، أي من طبقة الصوت المتكلم الذي ينطلق نحو داخلية الكائن المتكلم، فضلاً عن داخلية القارئ أو السامع الذي يعيد، في داخلته، كلمات المتكلم نفسه، وبهذا يفهمها، وبسبب هذه المرجعية المزدوجة للغة التي تحيل إلى الشخص، وإلى الشيء، في الآن نفسه، فإن عبارة «إياك لا أفهم» يمكن أن تكون معادلة لعبارة «الأشياء التي تقولها لا أفهمها» أو: «لا أفهم كلامها»⁽³⁾.

لذلك يمكن القول: إنه إذا كانت اللغة إجمالاً توجه البعض نحو داخل الإنسان متكلاً؛ كان أو سامعاً، فإن نصوص الكلام الأدبي، من بين كل كائنات اللغة، تحوز من بعض النواحي، على أعظم قدر من الدخيلة؛ لأنها توجد متميزة من كل أشكال التعبير الأخرى؛ داخل وسط الكلمات نفسها، ولا تسعى إلى الهرب من هذا الوسط. ذلك في حين أن معظم أشكال التعبير الأخرى، إن لم يكن جميعها، تطمح بمعنى ما إلى مثل هذا الهرب (لذلك فهي لا تتكلم ذاتها بقدر ما تتكلم وظيفتها)،

¹ - (ينظر: نفسه: 231).

² - (ينظر: نفسه).

³ - (ينظر: نفسه).

والتعبير العلمي السائر، بشكل نمطيّ على هذا المنوال؛ يحيط الكلمات بتعريفات وحواجز من كلّ نوع، لكي تحفظها إلى مدى بعينه من أن تدلّ على حياتها الخاصة؛ المنطقية داخل عالم التواصل الداخليّ الخفيّ بين الأشخاص. فالتعبير العلميّ يسير نحو الشرح الكامل، وهو يلوي (أعناق) الكلمات نحو أغراض عرضيّة على حساب أهداف جوهرية؛ بمعنى أنّه يحاول أن يحتفظ بمرجعية الكلمات إلى الواقع (الخارجي) الموضوعي تحت نوع من التحكم الخارجي. إنّ العلم يستند، بكلّ ثقله، إلى الرسوم البيانية، أو إلى مفاهيم ذات أشكال تخطيطيّة^(١).

أمّا الكلام النصّي (الأدبي) فليس - على حدّ تعبير اليوت - تعبيراً عن الشخصية، وإنّما هو عبارة عن "هروب" من الشخصية. غير أنّه ليس هروباً إلى موضوع، أو إلى شيء ما؛ يمكن إدراكه إدراكاً صحيحاً، ولو على سبيل التشبيه، في اصطلاحات الأسطح، والإدراكات المرئية أو الملموسة، فالنصوص (الأدبية) تتكوّن من كلمات، والكلمات في نصوص الأدب، تحتفظ في نفسها بشيء من دخيلة (متكلمها الأوّل) من تاريخ ميلادها داخل تلك الدّاخلّة التي هي داخله شخص ما يتكلّم، بوصفها صيحات تنطلق إلى الخارج، ولكنّها ليست امتدادات أو إسقاطات للدّخيلة، بل من حيث هي "مظاهر فيض" أو بوصفها "مظاهر إنجاز لدخيلة (إنسانية) ما"^(٢).

إنّ كلّ الكلمات التي يطلقها الكائن الإنسانيّ المتكلّم تبقى، بشكل ما، مرتبطة بدخيلته، بوصفها دعوة لدخيلة إنسانية أخرى كي تشارك داخله الكائن المتكلّم. إنها دعوة إلى الدّخول فيها، وليس للنظر إليها من الخارج^(٣).

ولمّا كانت نصوص الكلام الأدبيّ، بمقياس ما، أحداثاً كلاميّة؛ تعبيرات منبثقة من النّفس الإنسانية، فإنّها كذلك تتمّ عن هذه الدّخيلة، وحتى أعمال النّحت والخزف تتكوّن بهذا المعنى من كلمات مرّدة لأصداء الحياة الإنسانية؛ وذلك لأنّ النّحات يستمرّ في تشخيص خبرته بالنّحت؛ من حيث هو أداة للتّواصل بين الأشخاص^(٤).

1 - (نفسه: 231).

2 - نفسه.

3 - (نفسه: 232).

4 - (نفسه: 233).

وهذا يقتضي أن «تكلّم النص» يجعل المتكلّم/الكاتب والمستمع/القارئ في قلب عملية التّواصل، بوصفها عملية حيّة متجدّدة على الدّوام؛ فنحن لا نتصوّر قيام عملية تواصل حقيقية بدون حضور أو استحضار الأطراف المشاركة فيها، وهذا يقتضي أنّه لن يتسنّى لنا تأويل كلام النصّ إلّا من خلال موضعيته في سياقه التّواصليّ؛ زماناً ومكاناً وكائناتٍ مشاركة.

وهذا انطلاقاً من اعتقادنا الرّاسخ بأنّ المتكلّمين (كلام كتابة) هم الذين يملكون المواضيع والافتراضات المسبقة، والمستمعون/أو القراء هم الذين يؤوّلون، ويقومون بالاستدلالات، وبمعنى أعمّ فإنّ النّاس هم الذين يتواصلون لتحقيق مآرب وأغراض متعدّدة.

لذلك فنحن باعتماد «تكلّم النص» نعيد للكائن المتكلّم في النصّ، بوصفه في قلب عملية التّواصل، سلطته اللغويّة التي جرّده منها بعض الاتجاهات اللّسانية بتركيزها على اللّغة وحدها كأشكال، أي باتّخاذها اللّغة هدفاً أولاً وأخيراً، ومن ثمّ، فنحن ننطلق من موقف واضح نميّز خلاله بين محلّل لسانيّ يتعامل مع اللّغة كتّاج، وبين محلّل (نصيّ) يتعامل مع لغة النصّ (في حضورها العيانيّ) بوصفها عملية إنتاج⁽¹⁾، أي إنّنا نميّز بين ما يجب على المحلّل اللّسانيّ أن يفعله، من حيث أنّه يتعامل مع اللّغة بوصفها نتاجاً، وما يجب علينا نحن كمحلّلين للنّص أن نفعله، من حيث أنّه يتوجّب علينا التّعامل مع اللّغة بوصفها عملية إنتاج دائمة العطاء.

وهو ما يتطلّب منّا الكشف عن سياق «تكلّم النصّ». ولكي نتمكّن من الكشف عن سياق تكلّم النصّ، فهذا يقتضي أنّه يلزمنا، انطلاقاً من «ليتّش» التوجّه إليه بالتساؤلات الآتية:

- من ذا يتكلّم في كلام النصّ؟ وإلى من يتكلّم؟ وكيف يتكلّم؟ فضلاً عن السّؤال: ماذا يتكلّم؟!

على أنّه يمكننا الكشف عن هويّة كلّ ما ذكرنا، انطلاقاً من مجموعة معيّّات، أو من عددٍ من المؤشّرات التي تشير إلى الشّخص الفاعلة في النصّ، وسياق فعلها.

¹ - (ينظر: لسانيّات النصّ: 48، 49).

وعلى فرض أن النص الذي نستهدفه بالتّحليل هو نصّ ابن حجّاج (الشّاعر العباسيّ الذي عاش في القرن الثّالث الهجريّ)، فإنّ السّؤال الذي علينا طرحه على نصّ هذا الشّاعر هو: هل المتكلّم في كلام نصّ ابن حجّاج هو شخص بن حجّاج (بلحمه وعظمه) أي بوصفه هذا الكائن الاجتماعيّ أو التّاريخيّ الذي عرفناه خارج النصّ/القصيدة؟ أم هو بن حجّاج آخر (ضمنيّ) عرفناه ونعرفه - فقط - من كلام نصّ القصيدة الشعريّة (الماجنة)؟.

وهنا يأتي الكلام عن «ذات الحالة» و «ذات الإنجاز»، وهذا يتطلّب منّا طرح السّؤال بصيغة أخرى: من أيّ موقع يتكلّم إلينا في كلام نصّه الشعريّ؟ من موقع انتمائه إلى ذات الحالة المتحوّلة في النصّ؟ أم من موقع انتمائه إلى ذات الإنجاز، حسب ليتش، أو من موقع انتمائه إلى أنه الخارجيّة العامّة، وهذا انطلاقاً من ليتش أيضاً الذي ذهب إلى أن كلّ قول يحصل بشكلٍ نمطيّ في مقام خطابيّ يتضمّن العوامل الآتية:

السياق المقاميّ الذي يظهر فيه الخطاب

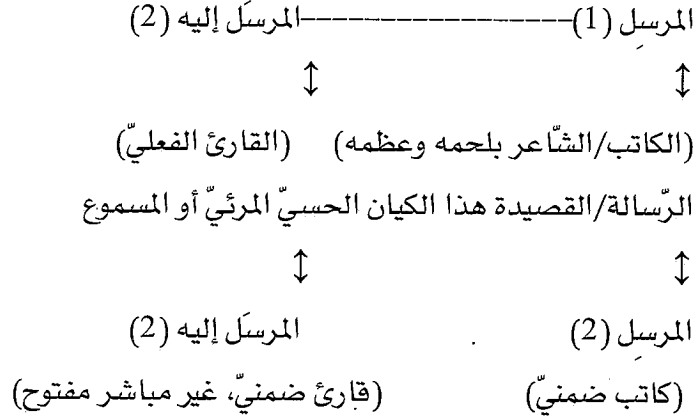
مرسل ← رسالة ← مرسل إليه

ويعني الرّسم أعلاه أنّ عمليّة إنتاج وتلقّي رسالة ما منظومة يقع عادةً في مكان واحد، وإذا كان المتخاطبان في الكلام الخطابيّ (الشفاهيّ) أو في التّبادل اليوميّ يعرفان بعضهما بعضاً، ومن ثمّ، يسلكان (في عمليّة التكلّم) سبيلاً متعارفاً عليه؛ تتحكّم فيه مقتضيات الأحوال، فإنّ الأديب/الكاتب لا يعرف، في معظم الأحوال، شيئاً عن متلقّي مكتوبه المفترضين، أو أنّ ما يعرفه عنهم، ضئيلٌ جداً مقابل ما يجهله، كما أنّه يجهل المقام الذي سيتلقّون فيه ملفوظ خطابه، وهذه أمور تنعكس على الخطاب نفسه، إذ يلجأ (المخاطب الكاتب) إلى الإطناب، ومن ثمّ، يميل الكاتب الروائيّ؛ بهدف التّيقن من نجاعة التّواصل إلى قول ما قيل ويقال بطرق كليّة مفتوحة⁽¹⁾.

ونظراً لصعوبة إسناد دور المتكلّم ودور المخاطب إسناداً مباشراً إلى شخص ما بعينه في الخطاب الأدبيّ، يقترح الباحثان الحديث عن كاتبٍ ضمنيّ، وقارئٍ ضمنيّ

¹ - (ينظر: نفسه: 302).

(مفترض)، لا يتقاسم مع الكاتب معرفةً خلفيةً فحسب، بل يتقاسم معه أيضاً مجموعةً من الافتراضات والآمال والمعايير حول ما هو ممتعٌ، وما هو مؤذٌ، وما هو جميلٌ، وما هو قبيحٌ، وما يعدُّ صحيحاً، وما ليس كذلك، وهذا ما يوضّحه الرّسم الآتي:



رسالة- ثانية كلية مفتوحة متعددة ولانهائية.

ونظراً لكون الشاعر متحرراً من قيود السياق التي تحدّد استعمالات أخرى، وكونه قادراً - وهو مرغّم في الواقع - على استعمال خياليّ لمقتضيات السياق من أجل خلق مقامات داخل قصيدته، فقد أخذ الباحثان: ليتش وشورت، يميّزان بين الخطاب الأدبيّ والخطاب غير الأدبيّ، ليميّز الأوّل، من ثمّ، السياق المعطى والسياق المستبطن (أو السياق الداخليّ: العالم الذي يخلقه الشاعر داخل القصيدة).

وبما أنّ النصّ الشعريّ فعل تواصلٍ يخضع لقانون العرض والطلب (سوق القراءة)، فإنّه لا محالة متوقّف على سياق (إنتاج محدّد) قد يكون خارجياً، وقد يكون داخلياً، وإنّ السياق (الذي تنشئه خلال عملية القراءة) يعدّ بمعنى ما، حجر الزاوية في عملية التأويل، فنحن لا نستطيع أن نعرف «حول» أيّ شيء تدور القصيدة ما لم نحدّد بعض مؤشّرات العالم الذي تصوّره⁽¹⁾.

غير أنّ السّؤال:

لكن كيف يمكننا أن نحدّد تلك المؤشّرات؟

انطلاقاً من النصّ نفسه؛ فإذا كان قولٌ ما، يحيل بشكلٍ مباشرٍ إلى سياقاتٍ

¹ - (ينظر: نفسه: 305).

فيزيائية قابلة للإدراك، فإن النصوص الأدبية بالذات تنشئ مقاماتها التلفظية الخاصة بواسطة لعبة علاقات داخلية في النص^(١).

وإذا صحَّ أن النص الأدبي يشيد مقاماته الخاصة، معتمداً على نفسه، فإن السؤال:

فهل تقدم على قراءة النص الأدبي وأذهاننا في حالة فراغ؟ أم تقدم على قراءته، ونحن مدججون بمعرفة معينة قادرة على الإفادة؟!

نعتقد أن ثمة سياقاً أشمل تقرأ في ظلّه كل النصوص الأدبية عموماً، وهو ما يسمّى عادة: «التقاليد الأدبية» وقد أطلقنا عليه في موضع آخر «نص الكتابة.. القراءة»^(٢) الذي يعني «مجموعة من الاستراتيجيات» التي تعمل على مستوى: المحتوى والشكل، وتسمح للنص بأن يتعرّف عليه ضمن مجموعة أخرى من النصوص تشبهه، وهو ما يفرض علينا استدعاء مفهومات من قبيل الجنس والنوع، أو التيارات الأدبية، أعراف الطليعة... الخ، لمعرفة ما إذا كان النص يتوافق مع بعض تلك الاستراتيجيات، وما إذا كان يختلف معها ويخرقها^(٣). فمن المهم أن يتوافر القارئ على زاد معرفي عام عن النص المقروء، ممّا يسهل عليه استبعاد معلومات، واستحضار أخرى للتكيف مع مقتضيات النص الذي يروم فهمه، وهذا يقتضي القول: إن السياق بالنسبة إلى النص الأدبي، عبارة عن جهاز من المعلومات الخارج نصيته؛ المعقودة في النص كتقليد أدبي أو كافتضاء سياقي^(٤).

على أنه يجب الإشارة إلى أن العناصر الأساسية التي تشكّل سياق نص خطاب ما هي: المتكلم، والمخاطب، والمشاركون، والموضوع، والقناة، والمقام، والسّنن، وجنس الرسالة، والحدث، والمقصد، تلك هي العناصر السياقية حسب تصنيف هايمس^(٥).

على أنه ليس من الضروري الاحتفاظ بكل هذه العناصر، ومن ثم، يمكن حسب بروان ويول- الاكتفاء بما يلي من تلك العناصر: المتكلم، والمخاطب،

1 - (نفسه).

2 - ينظر: في الطريق إلى النص " المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2008م: 85.

3 - (لسانيات النص: 309).

4 - (نفسه).

5 - (ينظر: نفسه: 297).

والرسالة، والزمان، والمكان، ونوع الرسالة، وكلّما توافر المتلقّي على معلومات عن هذه المكونات تكون أمامه حظوظ قويّة لفهم الرسالة وتأويلها، ومن ثمّ، وضعها في سياق معيّن من أجل أن يكون لها معنى^(١).

إنّ على محلّل نصّ الخطاب الأدبيّ أن يأخذ بعين الاعتبار السيّاق الذي يرد فيه جزء من خطاب، إذ هناك بعض الحدود اللغويّة التي تتطلّب معلومات سياقيّة أثناء التّأويل، ومن هذه الحدود المعيّنات مثل: هنا، الآن، أنا، أنت، هذا، ذلك... إلخ.

وحتى نتمكّن من تأويل هذه العناصر، حين ترد في نصّ خطاب ما، فإنّه من الضّروريّ أن نعرف، على الأقلّ، من هو المتكلّم، ومن هو المستمع، وزمان ومكان إنتاج نصّ ذلك الخطاب، هذا هو المبدأ العام الذي يحدّد أهميّة السيّاق، ودوره في فهم وتأويل نصوص خطاب معيّن^(٢).

وفي حال كان الكلام عن نصّ الخطاب الشعريّ، فإنّه يمكن القول: إنّ الشّعريّ ليس وحدةً متجانسةً في كلّ زمان ومكان، فإذا نظرنا إلى النّصوص الشعريّة العربيّة القديمة، وخاصّةً في المؤلّفات التي تتخذ لها الشّعريّ موضوعاً، وجدنا أنها لا تروي النّصّ معزولاً عن محيط إنتاجه، بل تضع كلّ نصّ؛ مقطوعةً كان أم قصيدةً، في سياقه، حتى إنّ النّصوص لتبدو، وكأنّها قد غدت أحداثاً تؤرّخ لأحداث (واقعيّة).

ولكي نوضّح ما نريد بهذه المسألة، يمكننا الإشارة إلى ما ذكر في مقدّمة قصيدة مجنون ليلي التي يتوجّه بها إلى من أسماهم بـ «رعاة اللّيل» وقيل إنّهم يمثّل سبب قول تلك القصيدة. فقد أورد الرّواة في سبب هذه القصيدة ما نصّه: «بينما هو يدور هائماً على وجهه إذ رأى ناراً على سفح أكمة، فإذا هم قومٌ رعاة»، فقال^(٣):

رعاة اللّيل ما فعل الصّباح؟ وما فعلت أوائله الملاح؟

فنحن نلاحظ أنّ التّقديم الذي وضعه الرّواة لهذا النّص، يزوّدنا بمعلومات إضافية عن سياق إنتاج النّص، يظهر من خلالها أنّ المتكلّم الشّاعر (المجنون) قد توجّه بكلامه في نصّ القصيدة إلى متكلّم إليه (متلقّي فعليّ أو حقيقيّ) هم رعاة

¹ - (نفسه).

² - (نفسه: 297).

³ - مجنون ليلي، دراسة أدبيّة لشعره وشرح ديوانه، مؤسّسة عزّ الدين للطباعة والنّشر، بيروت، ط 1، 1993م: 140.

اللَّيْلِ، والمناسبة هي محاولة السُّؤال والبحث عمّا عندهم من أخبار تهمّه...الخ، وهذا يقتضي أن راوي القصيدة (القديمة) قد قيّد إنتاجها بزمان ومكان محدّدين، وحدث وشخصيّات معلومة (موثوقة)، بحيث وضع لكلّ قصيدة (ملفّاً خاصّاً) يساعد على فهمها، هذا عن النّص القديم^(١).

أمّا النّص الحديث فنادرٌ ما يوفّر مثل هذه المعلومات، وحين يوجد بعضها يغيب جلّها، ما يفتح الطّريق واسعاً أمام المتلقّي للحدس والتّخمين، أو للافتراض والاختبار.

على أن السُّؤال:

ولكن هل يتميّز النّص عن سياقه؟

وهنا يمكن القول: إنّ السّياق هو ما يرافق النّص، وهو أيضاً خارج النّص، فهو إذن شيءٌ آخر غير النّص، ولكنه في آخريته هذه يكون سياقاً فقط، لأنّ النّص يشير إليه كمرافق له، إنّّه (السّياق) ذلك الشيء الذي يجعل النّص نصّاً، إذن فالسّياق يبني جزءاً من النّص الذي هو ليس جزءاً من النّص، والذي يبقى شيئاً آخر غير النّص؛ فقد يكون سياق النّص سياقاً سياسيّاً وتاريخيّاً وأدبيّاً وثقافيّاً واجتماعيّاً، وهلمّ جرّاً، ورغم ذلك فإنّ العديد من سمات السّياق تعدّ، بشكلٍ أنموذجيّ، سماتٍ عرضيّة، بالنّسبة إلى النّص، وهي تقع خارج النّص ذاته^(٢).

-20-

لذلك فنحن باعتماد «تكلّم النّص» نتمكّن من اكتشاف نصيّة النّص، أو تاريخيّته، أو قل نكتشف سياقيّة النّص. وفي رأي ليتش، فإنّ إنشاء سياق نصّ ما يقتضي طرح الأسئلة السّابقة على النّص، وهي الأسئلة التي يمكن إعادة طرحها على نصّ عبد العزيز المقالح، في مجموعته الشعرية «أبجدية الروح» على نحو أكثر تفصيلاً من ذي قبل، وعلى النّحو الآتي:

• من المتكلّم في كلام نصّ الأبجدية؟ أهو المقالّح الإنسان الذي عرفناه خارج القصيدة، خلال علاقتنا المباشرة به، أعني كما هو في كلامه اليوميّ المباشر الذي

¹ - (لسانيّات النّص، مرجع سابق: 299).

² - (ينظر: نصيّات، مرجع سابق: 133).

يتكلّمه إلينا مباشرة، أو كما هو في كلامه النثريّ أو المقالّي الذي يتكلّمه إلينا عبر مقالاته؛ مكتوبة منشورة في إحدى الصّحف أو المجلّات التي تعود أن يكتب إلينا، أو أن يخاطب قراءه خلالها؟ أي بوصفه هذا الكائن الاجتماعيّ الذي نختلط به ونخاطبه، أو نتخاطب معه، أو الذي نعيش وإيّه هذا الكون الاجتماعيّ المشترك، وتبادل معه الكلام حول ما يهمّنا ويهمّه من قضايا الحياة اليوميّة، أي بوصفه هذا الكائن الجمعيّ أو الاجتماعيّ الذي ننتمي وإيّه إلى كونٍ واحدٍ مشترك، ونتمتع وإيّه بكيئونة جمعيّة مشتركة، لذلك فهو ما ينفكّ يتكلّم إلينا - في هذا السّياق - بلغة الكيان أو الكيئونة/ الوجود المشترك؟ أم هو المقالح الشّاعر كما لم نعرفه من قبل قطّ في كلامه؟ أي بوصفه هذا الكائن الشّعريّ أو الشعوريّ، أي الذي يعيش كونه الخاصّ في عالم الشّعور أو الشّعور، أي الذي ينتمي إلى عالم الكلام الشعريّ الخاصّ، بوصفه الكلام اللّامتكلم من قبل؛ لا من لدنه، ولا من لدن الآخرين الذين ينافسونه قول الشّعور؟ أم هو المقالح بوصفه هذا الكائن المزيج المركّب من هذا وذاك، أو من كلّ ما سبق؟ أي بوصفه هذا الكائن ذا الكيئونة الكليّة المفتوحة على عالم الكلام في كليّته وانفتاحه؛ المتكلّم واللامتكلم في آن معاً؟

• وصوت المتكلّم في كلام نصّ القصيدة، أهو صوت المقالح الفعليّ الذي عهدناه ونعده خلال اتّصالنا به وتواصلنا معه؟ أم هو صوت المقالح الضّمنيّ، أو صوت مقالح آخر؛ ضمنيّ ينطوي عليه صوت المقالح الفعليّ الأوّل، ويتحوّل عنه، وبسببه باستمرار؟.

ولكي يكون بمقدورنا الإجابة عن هذه التساؤلات، وتحديد هويّة الكيئونة المتكلّمة في كلام نصّ قصيدة المقالح، علينا أن ننطلق من السّؤال: من أيّ موقع يتكلّم (المقالح) في كلام نصّ القصيدة؟ من موقع انتمائه إلينا نحن الذين يكالنا ونكاله بشكل يوميّ وعفويّ؟ أم من موقع انتمائه إلى ذاته وإلى مخاطبين آخرين ضمنيّين؛ فوق واقعيّين، قد نكون نحن (قراء شعره) من ضمنهم، أو داخلين في عدادهم، وقد لا نكون بالضرّورة كذلك؟ أيكتب - بتعبير آخر - من موقع انتمائه إلى الكون العامّ أو المشترك؟ أي من موقع انتمائه إلى أناه العامّة أو المشتركة التي تربطنا بها علاقة من نوع ما؛ صداقة..نفور؟ أم من موقع انتمائه إلى الكون الخاصّ غير المشترك؟ أم يتكلّم من موقع انتمائه إلى كليّة الكون؟ أو إلى «كون الأكوان» بوصفه عالم الخيال الذي يتمكّن خلاله الكائن المتكلّم - على الدّوام - من

الانفتاح على كليّة وضعه الكينونيّ في كليّة العالم، أي على وضعه في الكون الخارجي (الاجتماعي) العام، وفي الكون الداخلي الخاصّ.

• ومن ثمّ، هل يتكلّم (المقالج) من موقع انتمائه إلى عالم الكلام المتكلّم، بالفتح (المشاع والمتداول)؟ أم من موقع انتمائه إلى عالم الكلام اللامتكلّم (الخاص)؟ أم من موقع انتمائه إلى عالم الكلام في كليّته وانفتاحه، أي في تعدديّته ولانهاثيّته، بوصفه عالماً للكلام المتكلّم واللامتكلّم، في الوقت نفسه؟!

• وما يتكلّمه (المقالج) في كلام هذا النصّ الموسوم بـ «أبجديّة الرّوح»؛ أكان من الموقع الأوّل، أو الثّاني، أو الثّالث، كيف يتكلّمه المقالج؟ هل يتكلّمه من موقع (علوّه في عالم الكلام)؛ متضمّناً انفتاحه على عالم ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله أو لأجله، وإليه؟ أم يتكلّمه من موقع (تعالّيه على عالم الكلام) متضمّناً: انغلاقه دون عالم ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله أو لأجله، وإليه؟ أم يتكلّمه من موقع (سقوطه في عالم الكلام)؛ متضمّناً سقوطه في عالم ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه وتبعيّته له؟ بوصف الموقع الأوّل موقع علاقة (تفاعليّة أو جدليّة)، موقع مواجهة وصراع (اشتباك مباشر مع عالم الكلام) يؤسّس لعلاقة تبادليّة؛ تفاعليّة جدليّة بين المتكلّم وما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه. وبوصف الثّاني موقع سلطة وتسلّط (قوامة وقبوميّة) على عالم ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه. وبوصف الثّالث موقع خضوع وتبعيّة لعالم ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه.

ما يعني أنّ ثمة ثلاثة آفاق لتكلّم الكلام عموماً، ينتج عنها ثلاثة أشكال من نصوص الكلام عموماً:

• موقع يحقّق مبدأ (العلوّ - في - عالم التكلّم) في لحظته الرّاهنة. وينتج عنه ما يمكن تسميته بـ «نصّ الكينونة المتفاعلة (الجدليّة)».

• وموقع يحقّق مبدأ (التّعالّي على عالم التكلّم) في لحظته الرّاهنة. وينتج عنه ما يمكن تسميته بـ «نصّ الكينونة المتعالية».

• وموقع يحقّق مبدأ (السّقوط - في - عالم التكلّم) في لحظته الرّاهنة. وينتج عنه ما يمكن تسميته بـ «نصّ البينونة/السّقوط».

وسيتم تناول كلّ شكل من أشكال هذه النصوص كلّاً في محور خاصّ في نهاية هذه الفقرة.

على أنه يتوجّب علينا، بعد أن نكون قد تمكّنا من الإجابة عن السؤال الخاص بموقع المتكلّم في نصّ الكلام - طرح سؤال آخر: يتعلّق بمن يتوجّه إليه الكلام:

• إلى مَنْ يتكلّم؟ وكيف؟ أيتكلّم إلى متكلّم إليه بعينه (إلى مخاطب خاصّ محدّد ومحدود، مغلق؟! وهو سؤال يتضمّن: من هم المشاركون في عملية التكلّم؟ هل يتوجّه بكلامه إلى متكلّم إليه خاصّ أو محدّد، أي إلى شخص بعينه في سياق بعينه، لتحقيق غاية بعينها؟ أم يتوجّه به إلى متكلّم إليه عام، غير محدّد، أي إلى آخر مفتوح، أو إلى مخاطب ضمنيّ؟ وحين يتعلّق السؤال بنصّ الكلام الشعريّ، عند المقالح، فإنّه يمكننا طرح السؤال بصيغته الآتية: فالى من يتوجّه (المقالح) بكلامه الشعريّ (من هذا الموقع)؟ أيتوجّه به إلينا نحن الذين نكلمه أو نتبادل معه الكلام يومياً، أي نحن الذين نخالطه ونخاطبه بشكل يوميّ؟ أم يتوجّه به إلينا نحن الذين نكلمه، وإلى كلّ من يمكن أن يكلمه كلامه؛ من يصغي إليه ويحاوره؟!

على أنه يمكننا القول، في سبيل الإجابة عن هذا السؤال، إنّّه يتوجّه بكلامه إلى مخاطب ضمنيّ، من أبرز سماته أنّه: كليّ مزدوج؛ داخليّ وخارجيّ، خاصّ وعامّ، متخيّل وواقعيّ، في آن معا.

وهذا يقتضي أنّ متلقّي مثل كلام نصّ المقالح (أبجديّة الرّوح مثلاً) ليس هو المتلقّي المستمع، أو لنقل: إنّّه ليس من جنس المتلقّي المستمع، أي الذي يستمع الكلام بأذنيه، فيعيه أو يدرك مراميه ومقاصده مباشرة، بل هو من جنس المتلقّي القارئ الذي يتأمّل ما يقرأ، ويعاود فيه النّظر مراراً وتكراراً، وهذا يقتضي أنّ من يتوجّه إليهم كلام الشّاعر في النصّ، ليسوا من جنس من يعرف المقالح، أو يتوقّعون كلامه، أي أنهم ليسوا من جنس من يتكلّم إليهم أو يخاطبهم على الصّعيد اليوميّ أو الحياتيّ الاجتماعيّ، ما يحتمّ علينا طرح السؤال عن هويّتهم، ومن أو ما يكونون، انطلاقاً من نصّ كلامه الشعريّ الذي يتوجّه به إليهم، أو كما يرسمها لهم خطابه الشعريّ، أو كما يكشف عنها خطابه في هذا النصّ.

وإذا تقرّر أنّ صوت الكلام في نصّ القصيدة لا يتكلّم إلى آخر محدّد أو محدود، بل يتكلّم إلى آخر من شأنه أنّه مفتوح؛ متعدّد ولا نهائيّ، فإنّ السؤال الذي علينا طرحه في مثل هذا السياق: فَعَمَّ يتكلّم صوتُ هذا الكلام الذي يتكلّمه المقالح إذن؟

أيتكلّم وضع كينونته (المتكلّمة) في إطار نصّ الكلام الشعريّ نفسه؟ أم يتكلّم وضع كينونته المتكلّمة في إطار عالمه العامّ؛ خارج إطار نصّ الكلام الشعريّ الذي يتكلّم؟ أيتكلّم - بتعبير آخر- وضع كينونته المتكلّمة في إطار ما نتكلّم عنه جميعاً؛ لأنّه يمثّل ضرورة وجودنا جميعاً؛ ومن ثمّ، فهو يمثّل موضوعاً لهمّنا جميعاً؟ أم يتكلّم وضع كينونته المتكلّمة في إطار ما لا نتكلّم عنه جميعاً؛ لأنّه لا يمثّل موضوعاً لهمّنا جميعاً، أو لأنّه يمثّل فقط همّ النّخبة منّا (النّخبة الثقافيّة الشعريّة)؟ أم يتكلّم وضع كينونته المتكلّمة في إطار عالم الكلام في كليّته وانفتاحه، أو في تعدديّته ولانهاثيّته؟!

-22-

على أنّ ثمة سؤالاً آخر يمكننا أن نطرحه على نصّ الكلام الذي نبحث في طبيعة تكلمه؛ يتعلّق بخلفيّة تكلمه من هذا الموقع أو ذاك، وهو سؤال يمكن طرحه على النحو الآتي:

• لماذا يتكلّم المتكلّم في نصّ الكلام من هذا الموقع دون ذاك؟ ولماذا يتكلّم بهذه الطّريقة دون تلك؟ متضمّناً: ما هي وظيفة الكلام: الإخبار أو التّعليم، الإقناع والتأثير؟ الكشف والتّكشّف ..أو...الخ؟

• وإذا تقرّر أنّ المتكلّم (المقالج) في كلام نصّ الكلام الشعريّ، لا يتكلّم - فقط - وضع كينونته المتكلّمة في إطار عالمه الخاصّ أو المفرد، بل يتكلّم وضع كينونته المتكلّمة في إطار عالم الكلام الكليّ أو المركّب، فإنّ السؤال الذي علينا طرحه في مثل هذا السياق:

• فلماذا إذن يلجأ الشّاعر إلى مثل هذه الطّريقة في تكلم ذاته (الكليّة المركّبة) أو في تكلم وضعه الكينونيّ في إطار ما ذكرنا؟ أو بالأحرى لماذا يختار الشّاعر أن يتكلّم كليّة وضعه الكينونيّ في إطار كليّة الكون إلى كليّة المخاطبين؟ وبأيّة طريقة أو لغة يتكلّم ذلك العالم؛ بلغة النّطق/الصّوت؟ أم بلغة الكتابة/الصّمت؟!

هذا عن السؤال الأوّل الذي حاولنا الإجابة عنه في هذا القسم من الدّراسة:

لماذا تكلم النصّ؟!

أمّا عن السؤال الثّاني: فما الذي به يكون تكلم النصّ؟ فسنحاول الإجابة عنه في الفصل التّالي:

الفصل الثَّانِي

ما الذي به يتكلَّم النص؟

-1-

يجب الإشارة - بادئ ذي بدء - إلى أن الأصل في الكلام أنه - بحسب ماهيته/شكل وجوده - ثلاثة أنواع:

-متكلَّم أو ناطق.

-ومتكلَّم أو منطوق.

-لا متكلَّم ولا متكلَّم؛ أو لا ناطق ولا منطوق.

والكلام المتكلَّم، بفتح اللام، هو الكلام الذي تتكلَّمه أنوات المتكلَّم الحي؛ داخلياً وخارجياً، لذلك فهو الكلام الذي نتكلَّمه/نتداوله جميعاً، أو هو الكلام الذي يفرض شروطه علينا جميعاً لتتكلَّم كلامه، كلُّ بلغته أو بطريقته الخاصة، أو بلغة التكلَّم العامة أو المشتركة، فهو إذن الكلام العام، أو المشترك الذي تفرضه ضرورة الحياة الاجتماعية أو الثقافية المشتركة التي يحياها أفراد المجموعة الاجتماعية المشتركة، وهذا يقتضي أنه الكلام الذي يتكلَّمه الإنسان، بشكل عام. فهو إذن الكلام الأصل الذي يستمدُّ منه الكلام المتكلَّم مادته الأساسية، أو هو الكلام المنطوق أو المقول الذي نتكلَّمه بأجهزة التكلَّم/البث/النطق أو الكتابة القائمة فينا، فهو إذن بمثابة الكلام الأصل الذي عنه يتحوَّل الكلام بشكل عام، إلى كلامٍ متكلَّم، بشكلٍ عام. فالأوَّل هو الكلام اللُّغة/القول/الخطاب، والثَّاني هو الكلام اللُّغة النص، فالكلام بمفهومه الأوَّل هو مادة الكلام بمفهومه الثَّاني، وهذا يعني أنه ما من كلامٍ متكلَّم، إلَّا وهو متحوَّلٌ عن كلامٍ متكلَّم.

وخلافاً له الكلام المتكلَّم الذي الأصل فيه، أنه يعدُّ وليد علاقة جدليَّة بين أنوات المتكلَّم جميعاً؛ أي بين ما تتكلَّمه أناه الواعية أو المسؤولة، وما تتكلَّمه أناه اللاواعية أو اللامسؤولة، ومن ثم، بين الكلام المتكلَّم، والكلام اللامتكلَّم، أو بين ما قيل، وما لم يقل، ولن يقال، لذلك فهو يجسِّد، في الأساس، جدليَّة الحضور/الغياب، أو جدليَّة الغموض/الوضوح، أو حالة الحجب/الإظهار.

على أن الأصل في الكلام المتكلم، أنه يتكلم شيئاً ما، وما يتكلمه هذا الكلام المتكلم، بشكل عام، يختلف ليس فقط باختلاف نوايا متكلميّه (منشئيه) وطرائق تكلمهم (طرائق كتابتهم، وعرضهم لنواياهم)، إضافة إلى اختلاف سياقات تكلمهم، بل يختلف باختلافنا نحن الذين نكلمه: نصغي إليه ونحاوره، وباختلاف لحظات مكالمتنا له، ومقاماته، لذلك فهو يتعدّد بتعدّد المتلقين له، ويتعدّد مواقف التلقي وسياقاته، ما يعني أن ما يتكلمه الكلام المتكلم عموماً، ليس واحداً محدداً، بل متعدداً غير محدد، ولا نهائي، فما يتكلمه لنا الآن - هنا، لا ريب أنه يختلف عما كان قد تكلمه لنا قبل الآن - هناك، وعما يمكن أن يتكلمه لنا بعد الآن - هنا، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن ما يتكلمه الكلام المتكلم عموماً، قد يكون ممّا يتكلمه، على وجه الحقيقة، وقد يكون ممّا يمكن أن يتكلمه، ممّا يجوز أن يتكلمه لنا، أو لغيرنا في المستقبل. لذلك يمكن القول، في وصف الكلام المتكلم عموماً، إنه عبارة عن كائن، أو كيان كينونته في التكلم، أو في إرادته، أي في العود الأبديّ-بتعبير نيتشة الشهير-لفعل التكلم المستمر، أو لفعل الإبانة والإظهار الذي ينهض به في كلّ مرة، نحاول الإصغاء إليه ومجاورته.

على أن ما نغنيه بالعود الأبديّ هنا، ليس مجرد تكرار فعل القول، أو فعل الإبانة والإفصاح عن شيء ما خفيّ أو غامض، بل بوصفه، فضلاً عن ذلك، الفعل الذي يُذكر بحضور الكينونة المتكلمة في الكلام، أو بوصفه ذلك الفعل المفتوح الذي يعيد تثبيت حضور الكينونة المتكلمة في كلامها المتكلم باستمرار.

لذلك نجد أن شرط تكلم الكلام المتكلم، أن يتكلم ذاته؛ أن يتكلم إمكاناته في التكلم المستمر، في الأساس، بما هو كلام متكلم كلامه الخاص، وشيئاً زائداً عن ذاته، هو ما يتكلمه - صراحةً أو ضمناً - كلامه الخاص إلينا كلّما كالمناه: أصغينا إليه وحاورناه.

أمّا الكلام المتكلم (أي الذي يتكلمه الخطاب المتداول عبرنا، أو من خلال أجهزتنا في البثّ) فشرطه، ألا يتكلم ذاته (حضوره)، بل وظيفته، بما هو كلام أدائيّ وظيفي في الأساس، من شأنه أن يؤدي وظيفة معيّنة، هي: تمثيل المتكلم عنه، أو التعبير عنه، في لحظة معيّنة، وكفى (وظيفة تمثيلية تعبيرية = بلاغية).

لذلك نجد أن ما يشدنا نحو هذا الضرب من الكلام غير المتكلم، هو ما يتكلمه (موضوع كلامه)، ما يقوله لنا؛ صراحةً، أو ضمناً، حول شيء ما محدد،

وليس كلامه ذاته، أو طريقته في تكلم ما يتكلم عنه. لذلك فهو كلامٌ بلا كونٍ ولا كينونة (أي بلا هويّة خاصّة أو شكل وجود خاص؛ لأنّه بلا ذاكرة، أو بلا عالم مركّب ينطوي عليه) فهو كلامٌ لم يعد له من صفة التكلم إلا - فقط - تلك الصفة التي منحت له لحظة تكلمنا له، أو لحظة إنجازنا إيّاه، بوصفه ذلك الحدث العابر، أو ذلك الشّيء الذي تكلم كلامه وانتهى، أو بوصفه ذلك الشّيء الذي أنجز وظيفته في لحظة معيّنة وانتهى، فهو إذن الكلام العمليّ، أو الوظيفيّ أو الأدائيّ، أي الذي أدّى وظيفته في موقف معيّن، أو في لحظة بعينها، هي لحظة تكلمه، وانتهى. إنّهُ كلامٌ مستهلكٌ، أو مستنفذ الغرض والوظيفة والدلالة، فدلالته واحدةٌ محدّدة مباشرة، وإمكاناته في التكلم محدودة، ووظيفته أنيّة لحظويّة عابرة، لذلك فهو في وجوده، يشبه وجود الأشياء المُصمّمة، أو بالأحرى، وجود الأشياء الأداة الوظيفيّة المستهلكة، أعني وجود تلك الأشياء التي استخدمت كأداة، أو التي أدّت وظيفتها في لحظة معيّنة، هي لحظة استخدامها، وانتهى دورها.

وإذا صحّ النّظر إلى الكلام الذي هذا شأنه، على أنّه كلام أدائيّ وظيفيّ، فهذا يعني أنّه كلامٌ غير متكلم، في الأصل، وإذا تكلم، فإنّه إنّما يتكلم أداءً وظيفته، أو عدم قدرته على أداء وظيفته، وهذا يقتضي القول، في وصفه، إنّهُ كلامٌ تتكلمه قرائن الأحوال والمقامات، ولا يتكلم نفسه بنفسه، لذلك رأينا من سماته الأساسيّة: الحضوريّة والاستعجال؛ لأنّ من شأن هذا النوع من الكلام الذي يتكلمه المتكلم الحيّ أنّه، في توارده على السّامع، فوريّ النّفاذ، لا يقبل التّأجيل، ولا طاقة لمتلقيّه أن يتدبّر أمره في إدراك رسالته الدلاليّة، ولا أن يعتزم التّأخير جزئيّاً أو كليّاً⁽¹⁾.

ومن هنا رأينا القاضي عبد الجبار⁽²⁾ يقرّر أنّ (مثل هذا) الكلام، إنّما يدرك، في الحقيقة، عند وجوده (في لحظة تكلمه)؛ لأنّه ممّا لا يصحّ أن ينتقى، لذلك فهو يدرك في حال واحدة، ودلالته تعدّ دلالة أنيّة بالضرورة، ويجب أن تكون واقعة في حال واحدة، أو أن تجري هذا المجرى. أمّا ما قد يتأخّر من إدراكنا لبعض شحناته (الدلاليّة)، فذلك راجع؛ إمّا إلى عوارض خارجيّة عن ذات الكلام، كتشويش في البثّ، أو إلى ضبابيّة في التّركيب، أو إلى استدلالات عقلية، تحوّل الكلام عن بنيته بالتّخريج والاستبطا⁽³⁾.

¹ - ينظر: المسدّي (عبد السّلام): التّفكير اللّساني في الحضارة العربيّة: 303.

² - (ينظر: المغني: 84/7، نقلاً عن نفسه).

³ - (التّفكير اللّساني: 34).

لذلك نجد أن من شأن هذا النمط من الكلام غير المتكلم، أنه عبارة عن أنواع:
فمنه الكلام المحادثة، ومنه الكلام السرد، أو الخبر، ومنه الكلام الإنشائي
الطليبي؛ الخطبي أو الخطبوي، أي المنسوب إلى الخطبة والمحكوم بشروطها: إنتاجاً
وتلقياً، لذلك فهو الكلام المشروط بالتلقائية والارتجال؛ الارتجال الذي يتطلب من
المتكلم إظهار سيطرته على لغة التكلم، واللياقة في تنظيمها، في شكل خطاب
يكتسب به أو من خلاله، احترام المخاطبين، وثقتهم.

ومن هنا نجد أن من سمات هذا الكلام الخطاب/المباشر، أنه يتكلم (بمعنى
يعكس بشكل آلي) الخطاب/نظام التكلم السائد، ويتكلمه الخطاب، بوصفه «جهازاً
إبلاغياً» أو «إخبارياً» أو بوصفه «بنية تواصلية» تقوم على خمسة عناصر رئيسية:
مخاطب، ومخاطب، ومخاطب به (نظام تخاطب)، ومخاطب فيه، ومخاطب له أو
لأجله، فهو إذن كلام مشروط بحضور مخاطب بعينه، في حضرة مخاطب بعينه،
في مقام (سياق) بعينه، لتحقيق غاية بعينها، وهذا يقتضي القول في وصفه، فضلاً
عما ذكرنا، إنه عبارة عن كلام مقامي، لا مقالي، خطابي (أو شفاهي)، لا نصي
(أو كتابي)، أعني أنه يتكلمه المقام، أو الموقف، لا المقال أو النص.

-2-

على أن ثمة فرقاً بين الكلام الخطابي (المقامي)، والكلام المقالي أو النصي،
باعتبار أن الأول يتكلم مقام التكلم، ويتكلمه مقام التكلم، والمقام، في الغالب،
اجتماعي. أما الكلام المقالي أو النصي، فيتكلم المواقف الكلية أو الكيانية للقائلين،
بوصفها مزيجاً مركباً من (دخائل) المتكلمين وخارجهم، من عالمهم الفردي
الخاص، ومن عالمهم (الاجتماعي) العام، لذلك فالأول تتكلمه، في الغالب، قرائن
الأحوال والمقامات، أعني أحوال المتكلمين ومقامات تكلمهم، فهو كلام مباشر، ولأنه
كلام مباشر، فهو- في جزء منه، أو في بعض مظاهره- ممّا يتعلّق بحركات الجسد
المتكلم وطريقته في التكلم، أي بحركة النطق/الصوت الصادر عن جهاز النطق
لديه. أما الثاني (الكلام المتكلم) فتتكلمه أقوال المتكلمين ومقالاتهم/نصوصهم
المكتوبة/المقروءة. وهذا يقتضي أن الأول قد يتكلمه المتكلم الحي بلغة التكلم/البث
الحي (المباشر)؛ نطقاً باللسان، أو إشارة باليد أو الرأس أو العين أو الحاجب أو
المنكب، على نحو ما يفصح عن ذلك، قول الشاعر:

وعين الفتى تبدي الذي في ضميره وتعرف بالتجوى الحديث المغمساً^(١) وقد يتكلمه بلغة العبارة؛ منطوقة أو مكتوبة، أي بحركة اللفظ/الصوت، أو بحركة اللفظ الخط أو الكتابة؛ بلسان النطق، أو بلسان القلم، وقد قالوا: «القلم أحد اللسانين»^(٢). وقد يتكلمه - فضلاً عن ذلك - بلسان الحال أو النصبية. والنصبية - كما يعرفها الجاحظ^(٣) - هي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد؛ لأنه متى دل الشيء على معنى، فقد أخبر عنه، وإن كان صامتاً، وأشار إليه، وإن كان ساكناً^(٤).

-3-

ومن هنا يمكن القول: إن التكلمية هي السمة الرئيسة التي تميز نص الكلام الحي الذي يستهدفه الناقد بفعله النقدي. لذلك قلنا في موضع آخر^(٥) في تحديد ماهية النقد، إنه كل كلام في كلام متكلم، أي أنه كل كلام جامع شرط التكلمية، أي شرط الإبانة والإظهار لمعنى (مقصد) في موقف تواصل؛ اجتماعي ثقافي معين، بطريقة خاصة تظهر في كل مرة خصوصيته واختلافه عن كل كلام آخر من جنسه.

لذلك فإننا هنا نعيد طرح السؤال:

فما الذي به يكون تكلم الكلام إذن؟ أو بالأحرى ما الذي به يتحقق شرط التكلمية في كل كلام متكلم عموماً؟ وكيف؟

وهنا يمكن القول: إن التكلّم عموماً، سمة انفتاح، وسمة الانفتاح في نصّ الكلام؛ قد تكون سمة انفتاح داخلي؛ ينطوي عليها الكلام في ذاته، أي بوصفها مكوناً ذاتياً، أو داخلياً له، أو بوصفها ممّا ينطوي عليها نصّ الكلام ذاته، ممّا يعني أنّها قد تكون سمة انفتاح دلالي، أو إيقاعي، أو تشكيلي، أو بنائي.

1 - المغمساً: الخفي).

2 - (البيان والتبيين: 1/103).

3 - (نفسه: 1/104).

4 - (نفسه: 1/105).

5 - ينظر: كتابنا: في الطريق إلى النص، مرجع سابق: 15.

وقد تكون سمة انفتاح خارجي، أي يكتسبها نصّ الكلام من سياق التلقي الخارجي له، أو من خلال علاقته بمن يكلمه؛ لذلك يمكن القول: إنّ من شأن الكتابة، أنها تمثّل الشرط الأوّل والضروري لانفتاح الكلام داخلياً وخارجياً، أو لانفتاحه خارجياً فقط، فهي (أعني الكتابة)، قد تمنح الكلام المكتوب، ليس فقط سمة الانفتاح الخارجي، بحيث تجعله في متناول كلّ القراء، بمختلف مشاربهم الثقافية، وفي كلّ وقت، ما يجعله مفتوحاً على متعدد السياقات القرائية لكلّ القراء وفي كلّ وقت، بل إنها (الكتابة) قد تمنح الكلام المكتوب سمة الانفتاح الداخلي والخارجي، في آن معاً، وهذا لا يتأتى، بالضرورة، إلّا حين يكون فعل التكلّم هو نفسه، فعلاً ناتجاً عن فعل الكتابة، وفعلاً منتجاً له، في الوقت نفسه، أو لنقل حين تكون الكتابة هي نفسها التي تتكلّم الكلام، لذلك يمكن القول: إنّ الكلام - في علاقته بالكتابة - نوعان:

- نوع يتكلّمه (ينتجه) الفعل الكتابي، لا الفاعل الكاتب، ويتكلّمه الفعل الكتابي، بوصفه هذا الفعل الكلي المركّب الذي تمّ انجازه بواسطة القلم أو الريشة، على الصّفحة الفضاء، لا فعل القول أو النطق الذي ينتهي بانتهاء عملية النطق أو التلفظ.
- ونوع يتكلّمه الفاعل الكاتب ذاته؛ لا فعله الكتابي الذي قد يصبح لاحقاً لفعل النطق أو التكلّم. والأوّل هو الكلام الكتابي، المنسوب إلى عالم الكتابة، والمحكوم بشروطه؛ إنتاجاً وتلقياً، وهو كلام متكلّم بطبيعته ضرورة، فالكتابة تمنحه القدرة على التكلّم، أو لنقل: إنها تمنحه سمة الكينونة المتكلّمة بامتياز. أمّا الثاني، وهو الكلام المكتوب، فيعدّ كلاماً غير متكلّم في الأصل، وإذا تكلّم فلا يمرّ عارض فيه، طارئ عليه.

لذلك فالفرق بين الكلام الكتابي، والكلام المكتوب، أنّ الأوّل من إنجاز فعل الكتابة/القراءة ذاته، لذلك فهو يظلّ باقياً ما بقي الفعل القرائي/الكتابي، أعني أنّه يظلّ خالداً بخلود فعل القراءة/الكتابة، أو ما بقي هناك قارئ/كاتب واحد. أمّا الثاني من إنجاز الفاعل الكاتب/القارئ، عبر إمكاناته القرائية الكتابية، أو عبر إمكاناته في النطق/الصوت، لذلك فهو يموت، أو تنتهي حياته (كلامه) بمجرد موت المتكلّم الكاتب، أو بانتهاء عملية النطق أو التصويت.

الكتابة/تكلّم النصّ

وقد ظلّت الكتابة تلعب دوراً كبيراً في عمليّة تكلّم الكلام، حتى في ذلك الوعي التقليديّ القديم الذي ما انفكّ ينتقص من قيمة الكلام المكتوب، ويقلّل من أهميّته، مقابل الإعلاء من قيمة الكلام المنطوق، أو الشفاهيّ، أعني منذ أفلاطون الذي ميّز بين الكلام المنطوق، والكلام المكتوب، وفنّ الرّسم، تمييزاً انتقص فيه من قيمة الكلام المكتوب، على النّحو الذي يكشف عنه قوله: "ليس بإمكانني-يا فندريس-أن أومن بأنّ الكتابة، ولسوء الحظّ⁽¹⁾ تشبه الرّسم؛ وذلك لأنّ إبداعات الرّسام لها موقفٌ من الحياة، ومع ذلك، فإنّها تلتزم صمتاً مهيباً، إذا ما وجّهت إليها سؤالاً. والشّيء نفسه، يمكن أن يقال عن الكلام المنطوق، ويخيّل إليك أنّه يفكر، ولكنك إذا ما استجوبته، بقصد استيضاح أمرٍ ما، فإنّه يقول الشّيء نفسه دائماً، وحين يكتب فإنّه يساق إلى هؤلاء الذين يفهمونه، وأولئك الذين لا يفهمونه، فليس له تحفّظ، أو توارٍ تجاه طبقات الأشخاص المختلفة، وإذا ما عُرِضَ أو أُسيءَ فهمه ظلماً، فإنّه يحتاج إلى أبيه⁽²⁾ لكي يحمي ذريّته؛ فهذه الذّريّة لا تستطيع الدّفاع عن نفسها⁽³⁾.

هذا ويشير كلام أفلاطون الآنف الذي حرصنا على اقتباسه كاملاً، إلى عدد من الحقائق، أبرزها:

-2-

- الحقيقة الأولى: أنّ فنّ الكتابة، لا يشبه فنّ الرّسم، لسببين:

1. الأول: لأنّ فنّ الرّسم يلتزم موقفاً من قضايا الحياة الإنسانيّة. في حين فنّ الكتابة، لا يلتزم موقفاً من قضايا الحياة، وهذا يقتضي أنّ الأول، هو فنّ مواجهة قضايا الحياة بامتياز. أمّا الثّاني، فهو فنّ اللّعب، أو العبث، أو فنّ المتعة

¹ - في إشارة إلى أنّ فندريس هذا ربّما كان كاتباً أو منحازاً إلى فنّ الكتابة، دون فنّ الرّسم، أو الكلام عموماً.

² - على أنّ ما يعنيه أفلاطون بلفظ الأب- كما يذهب جين ب. تو مبكنز- القارئ/ النّاقّد الذي تحتاج إليه الكلمة المكتوبة، قصد وقاية نفسها ضدّ مساوئ القراءة الرديئة، فالنصوص المكتوبة ذاتها تخلق حاجتها إلى الشّرح، بحكم أنها تساق إلى هؤلاء الذين يفهمونها، وأولئك الذين لا يفهمونها.

³ - (نقلا عن نقد استجابة القارئ:344).

والإمتاع بامتيان، الأول فن الالتزام بقضايا الحياة الواقعية. أما الثاني، فيمثل فن الهرب من عالم الحياة الواقعية، أو فن الخروج والتمرد، فن الحرية والمتعة الفردية.

وبما أن فن الرسم فن ملتزم بقضايا الحياة، فهذا يقتضي أنه فن متكلم، أو فن يتكلم موقف الفنان من قضايا الحياة الواقعية التي يعيش أحداثها ويتكلمها، فهو إذن فن واقعي، وليس فناً متعالياً على الواقع، وهذا بخلاف فن الكتابة، الذي يعدّ - في وعي أفلاطون - فناً غير ملتزم بقضايا الحياة، على الأقل، الحياة الجماعية أو الاجتماعية، وهذا يقتضي أنه فن غير واقعي، أو يتنافى مع الواقعية، ولذلك فهو يتكلم تعالي الفنان الكاتب على عالم الواقع، وسلبيته تجاهه، أو عدم مشاركته في صنع أحداثه ووقائعه.

على أن من شأن فن الرسم، أنه - كما يلتزم التكلم عن قضايا الواقع الحياتي - فإنه يلتزم، مع ذلك، جانب الصمت، حين لا تكون ثمة حاجة داعية للتكلم، وهذا يقتضي أنه - وكما تنهض في هذا الفن إمكانات التكلم عن قضايا الواقع الحياتي، فإنه تنهض فيه، في الوقت نفسه وبالقدر ذاته، إمكانات الصمت المعبر عن وضع الذات المتكلمة؛ إمكانات الصمت؛ إصغاء لكلام من يكلمه، أو إمكانات التوقف عن التكلم لأي كان، ولأي سبب كان، وهذا يقتضي أنه لا يثرثر، أو لا يتوجّه بكلامه إلى أي كان، ولأي سبب؛ شأن فن الكتابة، أعني أنه لا يبتذل نفسه، بالتكلم إلى من يفهمه، وإلى من لا يفهمه، أو إلى من يقدر كلامه حق قدره، وإلى من لا يقدر كلامه حق قدره، بل يتكلم فقط - إلى من يقدره، أو كلامه حق قدره، وهو ما اقتضى منه، نظراً لندرة من تنهض فيهم القدرة على مكاملة كلامه الملتبس الهامس، أن يؤثر الصمت على الكلام، وأن يؤثر الصمت المهيّب، أعني الصمت الناطق بمكانة هذا الفن، أو المعبر عن جلال قدره، وسمو مكانته بين سائر الفنون المتكلمة الأخرى.

وهذا يقتضي أنه (فن الرسم) يتكلم الكلام الذي يفرض هيئته، حضوره كفن، سيادته على باقي الفنون الأخرى، فهو إذن فن متكلم، في الأساس، كلام من يفكر ويتأمل في الأشياء، لا كلام من يلقي ويرتل الكلام عن الأشياء. إنه يتكلم كلام من يفكك الأشياء، ويعيد إنتاجها في كلامه، أو كلام من يستحضر الأشياء، ويفرض حضورها في كلامه، لا كلام من يصف الأشياء بكلامه، ومن ثم، فهو يتكلم كلام من يتعاطى الكلام مع الآخرين ومع الأشياء التي يتكلم عنها وبها وفيها، في الوقت نفسه، كلام من يصغي إلى كلام الكل، ويحاور الكل، لا كلام من يفرض كلامه على

الآخرين، كلام من يستجيب في كلامه لحاجة الآخرين لكلامه، لا كلام من يستجيب في كلامه لرغبته هو نفسه في التكلم (الهذر) بما يفيد، وبما لا يفيد .

لذلك فهو يتكلم الكلام الذي يزيد من قدره عند من يكلمه، لا الكلام الذي يحط من قدره، وهذا يقتضي أنه كلام موجه، من ناحية (إلى من يفهمون كلامه فقط، ويقدرّون قدره فقط) وهو، من جهة ثانية، كلام صامت (لا يتكلم) أو (يتكلم لكن بصوت خافت؛ لا يسمعه، أو يفهم مراده إلا - فقط - من يصغي لكلامه ويحاوره.

وهذا يقتضي أنه يتكلم بلغة كلية مفتوحة، لذلك فهو يتكلم كلاماً غير مبین، في الأصل، وإذا أبان شيئاً، فإن ما يبين عنه، بادئ ذي بدء، ليس سوى ذاته، أو لنقل: إنه ليس سوى إمكاناته الخاصة في تكلم كلامه الخاص، وهي الامكانيات ذاتها التي امتاز بها عن سائر الفنون الأخرى جميعاً.

لذلك يمكن القول: إن ما يميّز فنّ الرّسم عموماً - انطلاقاً من منظور أفلاطون هذا - أنه يعدّ فنّ تكلم الكلام بامتياز، بدليل أننا لو موضّعنا لوحة الفنّان التشكيليّ (الرّسام) في أفق التّساؤل النقديّ، وتوجّهنا إليها - على سبيل المثال - بالسّؤال: عمّ تتكلم مثلاً؟ وإلى من تتكلم؟ ومتى؟ وكيف تتكلم؟ لجاءت إجابتها عن السّؤال الأوّل: ماذا تتكلم:

- إنها تتكلم عالم الكلام المشروع، والضّروريّ، في كلّ مكان وأن؛ ما يمثّل موضوعاً لكلام كلّ ذي كلام، وهماً لكلّ ذي همّ (لكلّ كائن إنسانيّ متكلم) ودافعاً له إلى التّكلم على الدّوام، وهذا يقتضي أنّها تتكلم كلّ ما هو عام ومشترك، كلّ ما هو إنسانيّ وإيجابيّ، فهي إذن تتكلم موقف الفنّان الرّسام من قضايا الحياة الإنسانيّة التي نعيشها، ونفعل بها ونفاعل معها جميعاً، أعني أنّها تتكلم رؤية الفنّان الرّسام لقضايا الواقع الاجتماعيّ أو التاريخيّ؛ متضمنةً أو مصحوبةً بإرادة تغييره.

هذا في حال توجّهنا إلى نصّ اللّوحة بالسّؤال: ماذا تتكلم؟ أو عمّ تتكلم؟ أمّا في حال توجّهنا إليه بالسّؤال: فألى من تتكلم؟ أو تتوجّه بكلامك/خطابك إذن؟ فستأتي إجابته: إلى كلّ من يكلمني، أي إلى كلّ من يصغي إلى كلامي ويحاورني.

وفي حال سئل: فمتى تتكلم؟ لجاءت إجابته: عندما يطلب منّي من يكلمني ذلك، أو عندما يكون من يكلمني بأمر الحاجة إلى كلامي، أي عند ما يكون كلامي بمثابة الضّرورة والبلسم لمن يكلمني، وهذا يقتضي: عندما يكون في كلامي حلاً لمشكلة، أو زيادة في معرفة...أو..الخ.

أما إذا سألناه: فكيف تتكلم إلى من يكلمك إذن؟ بأية لغة؟ وكيف لتضمنت إجابته القول: إنه يتكلم بلغة الصمت، من جهة، وبلغة الصمت المهيّب، من جهة ثانية، أي بلغة الصمت الناطق أو المعبر عن ذاته، أو عن إمكاناته في التكلم، من جهة، والمعبر عن جلال قدره، وسمو مكانته بين باقي الفنون التعبيرية الأخرى، وهذا يقتضي أنه (نص اللوحة) إنما يتكلم الكلام الذي يفرض حضوره وسيادته على باقي الفنون الأخرى.

هذا عن السبب الأول.

2.2. أما السبب الثاني، فيتمثل في أنّ فنّ الرسم، خلافاً لفنّ الكتابة، لا يعدّ فناً ملتزماً بقضايا الحياة الواقعية فقط، بل يعدّ، فضلاً عن ذلك، فناً ملتزماً بقضايا الفنّ نفسه؛ فنّ تكلم الكلام ذاته، فهو فنّ صامت؛ لا يتكلم، في الأصل، وإذا تكلم، فإنه لا يتكلم إلى أيّ كان، ولأيّ سبب، وإنما يتكلم - فقط - إلينا نحن الذين نكلمه: نصغي إليه ونحاوره، وما يتكلمه إلينا، نحن الذين نكلمه، من ثمّ، ليس سوى صمته المهيّب.

وهذا يقتضي أنه (فنّ الرسم) لا يتكلم إلى الكلّ بلغة الكلّ، شأن الكلام الكتابي، أو المكتوب، كما سنرى، وإنما يتكلم كلامه الخاص، إلى متلقّيه الخاص، في الموقف الخاص، بطريقته الخاصة، وعلى نحو يكشف خلاله، عن خاصيته هو، أو عن حضوره الفنيّ الخاص، بطريقته الخاصة.

وهذا يقتضي أنّ ما يميّز الكلام الذي يتكلمه فنّ الرسم (أو نصوص الفنّان الرسّام) عن الكلام الذي يتكلمه فنّ الكتابة (نصوص الكلام المكتوب) - حسب أفلاطون - أنّ الأوّل يتكلم الكلام الخاص، في الموقف الخاص، للشخص (المتلقّي) الخاص، بالطريقة الخاصة، لتحقيق الغاية الخاصة، بدلالة وصف أفلاطون إبداعات الرسّام (إنها تلتزم صمتاً مهيّباً، إذا ما وجّهت إليها سؤالاً).

فهذا الوصف يشير، في جملته، إلى أنّ من شأن فنّ الرسم، أو لوحات الرسّام، أنّها لا تتكلم كلام لغويّ وهذر؛ إلى أيّ كان، ولأيّ سبب، وإنما تتكلم - فقط - إلى من يكلمها: إلى من يصغي إليها ويحاورها، أو إلى كلّ من يستحقّ أن تكلمه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنّها حين تتكلم إلى من يكلمها، أو إلى من يستحقّ أن تكلمه، فإنّها لا تكلمه بلغة الكلام (الخطاب) المبين، بل بلغة الكلام (الخطاب) غير المبين، أي بلغة الكلام الذي يوحي ويلمّح، لا بلغة الكلام الذي يفصح ويصرّح،

ومن ثمّ، بلغة الكلام الذي يخترق ليخترق؛ الذي يخترق الأشياء والأوضاع، ليخترق نظامها، أو نظام العلاقة بينها وبين الأشياء الأخرى، أي بلغة الكلام الذي يفكك الأشياء المتكلم عنها وبها وفيها ولها أو لأجلها ويعيد تركيبها، لا بلغة الكلام الذي يصف الأشياء (وصفا خارجياً) كما هي.

هذا على أنّ من شأن زيادة «ما» بعد «إذا» في هذه الجملة (إذا ما وجّهت إليها سؤالاً) أنّه يوحي باستبعاد أن يكون من متكلم ما (ناقد) كلام ما محدّد، يتضمّن توجيه سؤال محدّد إلى مثل هذا الفنّ (فنّ الرّسم) المتكلم كلاماً مفتوحاً غير محدّد، أو إلى مثل هذا الكلام المتكلم بهذه الطّريقة الكلّية المفتوحة، فكأنّه يشير إلى أنّ الأجدر بنا (نحن القراء النّقاد) في مواجهة نصوص (لوحات) هذا الفنّ المتكلم كلاماً كلياً مفتوحاً على المتعدّد واللّانهائيّ - أن نفتح معه في حوار كليّ شاملٍ حول أشياء كثيرة، من بينها، قضايا الذات والواقع في انفتاحهما وجدلها.

أمّا قول أفلاطون في الجملة الثّانية (ويخيّل إليك أنّه يفكر) فيشير إلى طبيعة الكلام المنطوق، قبل أن يكتب، وأنّه عبارة عن كلام غير متكلم أو غير ناطق، أو لا يمتلك، في ذاته، طاقة التّكلم، فهو (أفلاطون) ينفي أن يكون للكلام المنطوق تكلم في الواقع، أو أن يكون ذا قدرة على الكلام أو النّطق، وإذا خيّل لمن يحاول مكالمته، أنّه قد صار يتكلم أو ينطق؛ لأنّه قد تبدّى له كما لو أنّه يفكر، فذلك مجرد وهم ليس إلّا، ولا يغرنّه ذلك، أو لا يصدق خياله، وما يتوهم من حال هذا الفنّ، وإذا أنت أردت أن تتأكّد من صدق ما نقول لك عن هذا الكلام، فعليك أن تموضّعه في أفق التّساؤل النقديّ، وتتوجّه إليه - فقط - بسؤال محدّد، أو أن تطلب منه الإجابة عن تساؤل ذلك، فإنّك إن فعلت ذلك، فلن تجد عنده سوى كلام واحد، يتضمّن - فقط - إجابة واحدة محدّدة عن كلّ سؤال تطرحه عليه، هي نفسها الإجابة التي يجيب بها عن كلّ عمليّة تساؤل أو استجواب.

لأنّ قوله: «يخيّل إليك أنّه يفكر» يتضمّن معنى قوله: «يخيّل إليك أنّه يتكلم، لأنّه يفكر، أو أنّه يمتلك طاقة التّكلم، لأنّه يمتلك طاقة التّفكير؛ فمن يمتلك طاقة التّفكير، لا بدّ أنّه يمتلك طاقة التّعبير».

على أنّ اللافّ في كلام هذه العبارة: «أنّه قال» يخيّل إليك أنّه يفكر، ولم يقل: يخيّل إليك أنّه يتكلم، فنسب إليه فعل التّفكير، ولم ينسب إليه فعل التّكلم، ليوحي باستبعاد أن يكون منه فعل التّفكير، فضلاً عن فعل التّكلم، وأنّه من جنس ما لا يمكن حصوله منه البتّة.

-الحقيقة الثانية: أن فنّ الكلام المنطوق، يختلف، هو الآخر، ليس فقط عن فنّ الرسم، وإنما يختلف، فضلاً عن ذلك، عن فنّ الكتابة، أو عن فنّ الكلام المكتوب عموماً، لذلك فهو(فنّ الكلام المنطوق) لا يشبه أيّاً منهما البتّة؛ فهو لا يشبه فنّ الرسم، من جهة أن فنّ الرسم، يعتبر فناً ناطقاً، أو فناً متكّلاً كلاماً كلياً مفتوحاً(على المتعدّد واللأنهائي). أمّا هو(فنّ الكلام المنطوق) ففنّ أخرس، أو غير ناطق البتّة، وإن بدا، في الظاهر، أنه يشبهه، فهو(فنّ الكلام المنطوق) وإن خيل إليك، أنه قد بات - كفنّ الرسم، أو كأعمال الرسّام - يفكر فيما تفكر فيه (أنت أيّها القارئ)، أو أنه قد بات يصغي إلى تساؤلاتك (النقدية التي قد تتوجّه بها إليه)، كي يردّ عليها، إلا أنه، يظلّ يفجؤك، على الدوام، بتكرار نفسه، أو بقول ما سبق له قوله كما هو، وينفس الطريقة.

وهذا يقتضي أنّه (الكلام المنطوق) عبارة عن كلام غير متكّلم، أو لنقل إنّه كلامٌ يكرّر نفسه؛ كلامه السّابق، كاللبّغاء الذي يعيد عليك ما سمعه منك، كما هو، ودون تدخّل، بزيادة فيه، أو نقص.

على أن اللافت في قول أفلاطون عن فنّ الكلام (المنطوق) عموماً: «ولكنك إذا ما استجوبته، بقصد استيضاح أمر ما، فإنّه يقول الشيء نفسه دائماً» أنّه قال، في كلام هذه العبارة: «إذا ما استجوبته» ولم يقل: إذا ما وجّهت إليه سؤالاً، كما كان قد قال، في كلام العبارة السابقة التي وصف فيها حال الكلام الناطق الذي تتكلّمه نصوص (أعمال) الرسّام عموماً، فأتى بـ «ما» الزائدة هنا بعد إذا «الشرطيّة»؛ داخلة على فعل الاستجواب (استجوبته) وليس على فعل التّساؤل، ليوحي باستبعاد أن يكون من متكّلم عاقل (يعرف حقّه على الكلام، وحقّ الكلام عليه) كلاماً أو تكّلم مع كلام من شأنه أنّه غير متكّلم أصلاً، أو ليوحي بالأحرى، بنفي أن يكون من متكّلم عاقل كلاماً أو مكالمّة: إصغاء وحوار مع كلام من أخصّ خصائصه أنّه غير متكّلم.

وكأن أفلاطون بهذا أراد أن يقول لمن يمكنه الوقوف على حقيقة كلامه: إن الأصل في الكلام المنطوق (غير المكتوب) أنّه كلام غير ناطق، ومن ثمّ، فهو كلام غير مستطوق، إلا في حدود معيّنة: أن يطلب منه النطق -فقط- إجابة عن السؤال المحدّد الذي

وضع، في الأصل للإجابة عنه منذ البدء، لذلك فهو إذن من جنس الكلام الذي يمكن استجوابه فقط (طلب الإجابة المحددة عن السؤال المحدد)، وليس هو من جنس الكلام الذي يمكن مساءلته والتّحاور معه، أي أنّه من جنس الكلام المغلق الذي لا يمكن مكالمته، بمعنى الإصغاء إليه ومحاورته، وإذا صدر عنك ما ظاهره أنّه كلامٌ موجّه إلى مثل هذا الكلام غير المتكلّم، فلا أقلّ من أن يوصف كلامك إليه في هذا السياق، بأنّه عبارة عن استجواب، وهذا في حدّ ذاته، قليل أو نادر؛ إذ قلّما يحدث من متكلّم عاقل أن يكالم كلاماً غير متكلّم، أو لا تنهض فيه إمكانات التكلّم أو طاقته؛ إذ كيف يصحّ من كائن ناطق أن يستتطق موجوداً غير ناطق، إلّا أن يكون الهدف من عملية الاستتطاق، طلب الإجابة المحددة عن السؤال المحدد.

كأنّه أراد أن يقول، خلال كلام هذه العبارة: إنّ الأصل في الكلام المنطوق، أنّه كلامٌ غير ناطق، وهذا يقتضي أنّه، بالضرورة، غير مستتطق. المراد: غير مطلوب منه أن ينطق أو أن يتكلّم بكلام مفتوح، لأنّه لا تنهض فيه إمكاناته أصلاً، إلّا أن يكون ذلك بحدود طلب الإجابة المحددة عن السؤال المحدد الذي وضع أصلاً للإجابة عنه أو للدلالة عليه منذ البدء، فهذا ممكن.

هذا عن دلالة زيادة «ما» بعد «إذا» في هذه العبارة التي تشير إلى حقيقة الكلام المنطوق (قبل أن يكتب) وأنّه من جنس الكلام غير النّاطق، كما قلنا.

أمّا زيادة «ما» بعد «إذا» في العبارة التّالية التي تشير إلى حقيقة الكلام الكتابي النّاطق، وما يمكن أن يفضي إليه نطقه من مواقف متباينة إزاءه، وهي العبارة التي يقول فيها أفلاطون: «وإذا ما عُرضَ، أو أُسيءَ فهمه... الخ» فتوحي باستبعاد أن يكون لمثل هذا الكلام المتكلّم معارضةً من أحد، أو أن يُساءَ فهمه من أحدٍ إلّا أن يكون هذا الأحد مدفوعاً بإرادة العدوان عليه، والرّغبة في الإساءة إلى كلامه.

وكأنّ أفلاطون بهذا أراد أن يقول لنا بمقتضى كلام العبارة هذه: إنّ من شأن الكلام (المنطوق) بعد أن يكتب أو بعد أن يصبح كلاماً مكتوباً، أنّه يغدو كلاماً قادراً على التكلّم إلى كلّ أحد، يرغب في مكالمته، كلّ بحسب إمكاناته، لذلك فليس ثمة ما يدعو (من يعلم مثل هذه الحقيقة) إلى معارضته، أو إساءة فهم كلامه، إلّا أن يكون ذلك بدافع التجنّي عليه، ومحاولة الإساءة له أو العدوان عليه، وهو ما لا يصحّ حصوله من عاقل منصف.

الحقيقة الثالثة: وفيها يشير إلى طبيعة الفرق بين الكلام المنطوق، قبل أن يكتب، أو قبل أن يتعرض لفعل الكتابة، وبينه بعد أن يكتب، أو بعد أن يخضع لفعل الكتابة، وأن من شأن الكلام المنطوق أنه يغدو (منذ لحظة خضوعه للفعل الكتابي بوصفه، فعلاً فاعلاً فيه، مغيراً له، وفاتحاً إياه على المتعدد واللاتهائي) كلاماً مسوقاً/موجّهاً من متكلّم/كاتبٍ ما إلى مخاطبٍ/قارئٍ ما .

وهذا يقتضي أنه يغدو- بسبب فعل الكتابة- كلاماً متكلّماً كلام كتابة إلى كل كائن متكلّم كلام قراءة، أو قل: إنه يصير حينئذٍ كلاماً متكلّماً (ناطقاً) إلى كل أحد، وبحسبه، أو بحسب لغته/ثقافته، أو بحسب قدرته على مكالمته .

ويتجلى ذلك من جهة أنه (الكلام المنطوق) بعد أن كان مسوقاً، أو موجّهاً إلى المخاطب الفعلي (أي إلى من يفهمون كلامه فقط من المخاطبين، ويقدرّون كلامه حقّ قدره، لذلك فهم يلتزمون دلالته الحرفيّة، ولا يلجأون إلى تأويل كلامه، وتقويله ما لم يقل، ما قد يفضي إلى ابتذال كلامه، أو إلى جعله كلاماً متكلّماً كل شيء، وإلى كل أحد، أي دون تحفّظ أو توار - حسب تعبير أفلاطون - ما يعرضه للنقد، وسوء الفهم أو التفسير) - فإنّه يصير - منذ لحظة كتابته/قراءته- مسوقاً، أو موجّهاً إلى مخاطب، من شأنه أنه ضمني؛ ولأنّه ضمني، فهذا يقتضي أنه مفتوح على المتعدد واللاتهائي. لذلك نجد أنه قد يكون ممّن يفهم كلامه، فلا يحتاج إلى تأويل كلامه، وقد يكون ممّن لا يفهم كلامه، فيحتاج إلى تأويل كلامه، ما يجعل الكلام الكتابي الموجه إلى هذا المخاطب (المخيّل) المتعدد والمتنوع عموماً، كلاماً متكلّماً كلامه الخاص إلى كل أحد، وفي كل وقت.

وهذا يقتضي أن الكلام المنطوق ينخلع - بفعل الكتابة - عن هويّته السابقة انخلاعاً كاملاً، فيصبح كلاماً مقالياً؛ يتكلّمه المقال، لا ذات القائل، أو مقام قوله، لغة الوجود، لا الوجود ذاته، بعد أن كان كلاماً مقامياً، أي بعد أن كان كلاماً يتكلّم المقام (الأنّي، المحدود والمحدّد) ويتكلّمه المقام، أعني أنه يصير كلاماً متكلّماً مقامه الخاص إلى كل منّا، وبحسبه، أو قل: إنه يصير - بفعل الكتابة - كلاماً متكلّماً كلامه الخاص إلى كل كائن تنهض فيه إمكانات مكالمته، في كل مكان وآن، ما يعني أنه يصير كلاماً متكلّماً إلى الكل بلغة الكل، أو كلاً بلغته الخاصة التي يتكلّمها، أو

لنقل: إنّه يصير كلاماً يتكلّم إلى الكلّ، بلغة كليّة مفتوحة مراوغة؛ تسمّى وتروغ في التّسمية، في الوقت نفسه، تقول ولا تقول، في الآن ذاته.

-5-

وهذا يقتضي أنّ من شأن الفعل الكتابيّ - بمقتضى ما سبق - أنّه:

- يفتح أفق التكلّم؛ سياق التّوجيه/الإرسال على المنفتح (المتعدّد والالتهائيّ) من المتلقّين/القراء، وهو انفتاح يتمخّض عنه انفتاح سياق التّلقّي بالضرورة.

- ويفتح لغة الكلام/الكتابة على المنفتح (المتعدّد والالتهائيّ) من المعاني والدلالات. وهذا يعني أنّه:

- يحرّر الكلام (المنطوق) الذي نتكلّمه من قبضة الآنيّ العابر؛ المحدّد والمحدود، من حيث إنّّه ينزع من الكلام المنطوق/الشّفاهيّ صفة المقاميّة، فلا يعود يتكلّم الآنيّ المحدّد في الزّمكان المحدّد، ليمنحه صفة المقاليّة، وهذا يقتضي أنّه:

- يفتح الكلام (المكتوب): زماناً ومكاناً وإمكانات، أي داخليّاً وخارجيّاً، أو دلاليّاً وتداوليّاً؛ (دلالياً) على متعدّد المعاني والدلالات، و(تداوليّاً) على سياق التكلّم/التّلقّي المفتوح (على متعدّد الأزمنة والأمكنة = المتلقّين).

وهذا يقتضي أنّه (الفعل الكتابيّ) يقوم بوظيفة مزدوجة إزاء الكلام الخطابيّ (الشّفاهيّ)، من حيث إنّّه يفتحه على المتعدّد والالتهائيّ من المخاطبين، ليخاطبهم بالمتعدّد والالتهائيّ من المعاني والدلالات.

لذلك يمكن القول، إنّ من شأن الفعل الكتابيّ، أنّه يحيل الكلام (الخطاب) المتكلّم إلى كلامٍ نصيّ متكلّم، أو لنقل إنّّه يحيل الكلام المنطوق إلى كلامٍ ناطقٍ، أو بالأحرى إلى كلامٍ ناطقٍ ومنطوقٍ، في آنٍ معاً.

على أنّ ما نغنيه بالكلام النّاطق هنا الكلام الذي ينطوي على طاقة النّطق أو إرادته بصورة دائمة دون انقطاع، وبأشكال مختلفة⁽¹⁾.

¹ - على أنّه يجب الإشارة إلى أنّنا لا نعني بالكلام النّاطق هنا المعنى الذي عناه ميرلوبونتي عند ما ميّز بين الكلام النّاطق والكلام المنطوق بالقول: إنّ الكلام النّاطق هو الكلام الذي يتكلّم مغزى المتكلّم، بصورة مباشرة، من خلال الكلمات، والإيماءة والسّلوك الجسديّ عموماً، أمّا الكلام المنطوق، فهو نتاج ثقافيّ، يدخل، ليس فقط، في نسيج الكلام النّاطق، بل في نسيج الأشكال الأدبيّة، والجماليّة الأخرى بعامّة، مثل الرّسم والكتابة والنّحت... الخ، ما يعني أنّ الكلام المنطوق - وفقاً

لذلك نجد من سمات نصّ الكلام المكتوب:

1. 1. غياب سياق التكلّم الخارجي؛ بحكم أنّه (الكلام المكتوب) لم يعد يساق - على حدّ تعبير أفلاطون - إلى أولئك الذين يفهمونه فقط، بل يغدو مسوقاً - على الدوام - إلى هؤلاء الذين يفهمونه، وإلى أولئك الذين لا يفهمونه، وهذا يقتضي أنّه يصبح مسوقاً إلى كلّ أحد على الإطلاق، وهو ما يؤدي - دوماً - إلى غياب أو إلى تبدّد سياق التلقّي الخارجي المحدّد (في إطار الزمّكان المحدّدين)، مقابل حضور سياق تكلّمه الداخلي (الخاص)، ومن ثمّ، حضور منطق كلامه الخاص، مقابل غياب منطق الكلام العام.

وهذا يقتضي أنّه (نصّ الكلام المكتوب) يغدو كلاماً متكلّماً تعاليه، أو تعالي كلامه على سياق التكلّم الخارجي، أو المرجعي، ليتكلّم في المقابل، سياق تكلّمه الخاص، منطق كلامه الداخلي.

لذلك نجد من سمات تكلّم نصّ الكلام الكتابي/القرائي:

5. 2. التكلّم بلغة كليّة مفتوحة، طليقة من (قيود) السّياق (الخارجي)؛ لأنّ الأصل في الكتابة أنّها تؤسّس لما يسمّيه بعض الباحثين لغةً طليقةً من (قيود) السّياق وهي لغة تؤسّس بدورها، لنوع خاصّ من الكلام (الخطاب) المستقلّ، وهو كلام (خطاب) لا يمكن مساءلته، أو معارضته، على نحو ما يحدث في الخطاب الآنيّ العابِر (الشفاهي)؛ ذلك لأنّ الأصل في الخطاب المكتوب، أنّه ينفصل - دوماً - عن مؤلّفه⁽¹⁾ وعن السّياق المباشر لتأليفه.

لذلك نجد أنّ حالة الكلمات تختلف، في نصّ ما مكتوب، عن حالتها في نصّ ما منطوق. فعلى الرّغم من أنّ الكلمات المكتوبة تشير إلى الأصوات، ولا يكون لها معنى إلّا إذا أمكن وصلها - ذهنياً أو ظاهرياً - بالأصوات، وعلى نحو أدقّ، بالفونيمات التي تحوّلها إلى رموز، فإنّها تظلّ معزولةً عن السّياق الكامل الذي تبرز

لميرلوبونتي - متضمّن قبلاً في الكلام النّاطق، وداخل في نسيجه (ينظر: نصّيات: 271). وبما أنّ الأصل في الكلام النّاطق - حسب ميرلوبونتي - أنّه ناطق بشيء ما، أو يريد أن ينطق بشيء ما، وما يريد الكلام النّاطق قوله، هو تعبير، والإيماء هي شكل من أشكال التّعبير، هي طريقة من الطّرائق التي يتّخذ فيها وجودياً المتجسّد في العالم شكلاً في تكلّم الكلام المنطوق (ينظر: نفسه).¹ - (الشفاهية والكتابية: 357).

من خلاله الكلمات المنطوقة إلى الوجود، فالكلمة في موطنها الشفاهي الطبيعي تمثل جزءاً من حاضر وجودي حقيقي، والقول المنطوق إنمّا يصدر عن شخص حقيقي حيّ إلى شخص أو أشخاص آخرين حقيقيين أحياء في لحظة بعينها، في موقف تواصل حقيقي؛ يتضمّن دائماً ما يتجاوز مجرد الكلمات. فالكلمات المنطوقة، هي دائماً تعديلات على موقف، يضمّ أموراً غير الكلام أيضاً، فهي لا تقوم أبداً بذاتها، في سياق لا يشمل سوى الكلمات^(١).

أمّا في نص الكلام الكتابي، فتقف الكلمات بذاتها^(٢). وذلك بحكم أنّ الكاتب يستمدّ (مكتوبه) من مصادر لا واعية، ويخضعه لتحكّم أكثر وعياً من الراوي الشفاهي، ذلك أنّ الكاتب تجد كلماته المكتوبة قابلة لإعادة النّظر والمراجعة، ولغير ذلك من أنواع التحكّم، حتى يطلقها في النهاية، لتؤدّي عملها، كذلك يتبدّى النصّ، تحت عين المؤلّف، بمقدمته ووسطه وخاتمته، على نحو يشجّعه على أن يفكر في عمله على أنّه تامّ، في ذاته، وأنّه وحدة، متفرّدة متّسمة بالاكتمال^(٣).

لذلك يمكن القول: إنّ من شأن كاتب النصّ الذي ندعوه المؤلّف، أنّه يكتسب - كلّما نضجت خبرة العمل مع النصّ بما هو نصّ - شعوراً تجاه التعبير، والتّظيم مختلفاً، بشكل ملحوظ، عن ذلك الشّعور الذي يجده المنشد الشفاهي أمام جمهور حيّ، فيستطيع المؤلّف (الكاتب) أن يقرأ قصص الآخرين في عزلة، ويستطيع أن يعمل من خلال بطاقات، بل يستطيع أن يخطّط لقصة ما، قبل الإقدام على كتابتها.

ومن هنا نجد أنّ من شأن غياب سياق التكلّم الخارجي (عن نصّ الكلام الكتابي)، أنّه يجعل عملية الكتابة، ومثلها عملية القراءة، نشاطاً مقلّماً ومرهقاً، في الوقت نفسه؛ لأنّ الأصل في جمهور الكاتب، أنّه دوماً جمهور قارئ، وبما أنّه جمهور قارئ، فهذا يقتضي أنّه جمهور متخيّل، لذلك فالكاتب مطالب بأن يهيئ دوراً يمكن لقرائه الغائبين، وغير المعروفين غالباً، أن يقوموا به، ليس هذا فحسب، بل إنّ الكاتب مطالب، فضلاً عن ذلك، حتى وهو يكتب إلى صديق حميم، أن يخلق حالة مزاجيّة له، وأن يتوقّع منه تلبّس تلك الحالة، كما أنّ على القارئ، أن يتخيّل الكاتب، وأن يصطنع له حالة مزاجيّة شبيهة بحالته^(٤).

¹ - (نفسه: 192).

² - (نفسه: 192، 193).

³ - (ينظر: نفسه: 259، 260).

⁴ - (ينظر: نفسه: 194).

وهو ما يضاعف من معاناة الكاتب وعذاباته، وهي معاناة مصدرها شعور الكاتب بضرورة توخّي الدقة في التعبير والتحليل، فعلى الرغم من أنّ الكلمات المكتوبة تشحذ التحليل، لأنّه يطلب منها أن تصنع ما هو أكثر، إلّا أنّه يتوجّب على الكاتب، لكي يكشف عن نفسه دون إشارة بالوجه، أو تعبير أو تغيم بالصوت، أو مستمع حقيقيّ، يتوجّب عليه أن يتنبّأ بحذر بكلّ المعاني الممكنة التي يمكن أن تحملها عبارته لأيّ قارئ ممكن، وفي أي وقت ممكن، عليه أن يجعل لغته فاعلةً، بحيث تصبح متكلمةً (واضحةً) بذاتها دون سياق وجوديّ يضمّنها. وهذه الحاجة إلى هذا الحذر الشّدِيد يجعل الكتابة عذاباً، كما يعرف ذلك من يمارسها عادةً^(١). وما يدعوه جودي: «إنعام النّظر إلى الخلف» يجعل من الممكن في الكتابة، التخلّص من المتناقضات، كما تمنح المفاضلات بين الكلمات، وفقاً لعملية انتخاب تأملية، الفكر والكلمات قدرات جديدة على التمييز بين الأشياء^(٢).

وهنا يمكن القول: إنّ من سمات أفق التكلّم الكتابي: أنّه أفق إنكفاء وعزلة على عالم الدّاخل، أو لنقل إنّهُ أفق استبطان باطنيّ للوجدان، فالكتابة والقراءة من الأنشطة التي يمارسها الفرد منفرداً، إنّهما يستغرقان النّفس في فكر متّقد، داخليّ ذي طابع فرديّ لا يتاح للكشف الشفاهي، وفي العوالم الخاصّة التي يولدانها، يولّد الشّعور بالحاجة إلى الشخصية الإنسانية «المكتملة» التي تلمس حوافرها في أعماقها، وتستمدّ قوّتها بشكل غامض، ولكنّه مؤكّد من الدّاخل^(٣).

- 7 -

غير أنّ السّؤال الذي يمكن طرحه على كلام أفلاطون السّالف أخيراً: لكن ما الذي عناه أفلاطون بكلمة «أب» في سياق كلامه السّابق؟ هل عنى بها النّاقّد، أو القارئ المتخصّص عموماً؟ أم عنى بها مؤلّف النّص أو كاتبه الأساس؟ وإذا كان قد أراد بها النّاقّد، على وجه الخصوص، فما الذي جعل أفلاطون يمنح حقّ الوصاية/الأبوة على نصّ الكلام المكتوب للنّاقّد بالذّات؟!

نعتقد أنّه أراد بها النّاقّد بالذّات، ويرجع ذلك، في تقديرنا، إلى أنّه قد رأى في النّاقّد الشّخص المؤهّل أو القادر - باستمرار - على فكّ شفرة النّص، واكتشاف

1 - (نفسه: 197).

2 - (نفسه: 97).

3 - (نفسه: 267).

أسرارها، والوقوف - من ثم - على حقيقة نواياها، أو على حقيقة الخطر القادم من النص (بخاصة نص الكلام الأدبي) على المجتمع، ليبدو الناقد بهذا، وقد غدا يمثل - في وعي الرجل - صمام أمان المجتمع، وجامي حمى مؤسسات الدولة.

على أن ما يؤكد هذا، من جهة ثانية، أن أفلاطون كان هو المفكر الوحيد الذي اتخذ موقفاً من خطر الشعر، ذهب فيه إلى حد إقصائه من النظام المدني بسبب احتمالية تأثيره الضار في حياة المجتمع. ومن هنا رأينا المفكرين الإغريق (عموماً) يجمعون إجمالاً على أن قوة اللغة الشعرية يجب أن تسخر (في خدمة الدولة)^(١) ولمصلحة المجتمع.

وكان أرسطو قد أظهر حكمة شائعة عندما جعل إحدى شخصياته، في الضفادع، تعلن أن التراجيدي يجب أن يقدم نصيحة حكيمة من أجل خلق مواطنين صالحين^(٢) ما جعله ينظر إلى القارئ العادي، في الثقافة القديمة، بوصفه مواطناً في الدولة، لينظر إلى المؤلف بوصفه المجسد للأخلاقية المدنية.

أما الناقد فقد نظر إليه (أفلاطون) بوصفه حارساً للمصلحة العامة (للمجتمع والدولة)، فالأدب إذن ومنتجوه، ومستهلكوه جميعاً، قد نظر إليهم في ضوء مستلزمات نظام الدولة ككل^(٣). باعتبار أن ثمة نظاماً كلياً شمولياً (مطلقاً) هو نظام الدولة الذي يجب أن ينطوي على عدد من الأنظمة الكلية أو الشمولية الأخرى، ومن بينها جميع أنظمة القول السائدة، في مرحلة اجتماعية معينة، بوصفها أنظمة تواصل تراتبي، أي تعتمد مبدأ التراتب القهري، وتصنيف الناس - على مستوى عملية الإرسال والتلقي - إلى ثلاث فئات:

1- فئة المبدعين/الكاتب؛ منتجو(نصوص) الكلام الإبداعي المتسلط (بوصفهم من تهض فيهم سلطة البيان المهددة سلطة ذوي الأقدار في المجتمع). ومهمة هؤلاء يجب أن تقتصر - حسب أفلاطون - فقط على تجسيد الأخلاقية المدنية التي تتبناها، أو تتبنى إقامتها الدولة، وإن لم تكن قد أقامتها، بالفعل.

2- فئة القراء العاديين من ذوي الثقافة المحدودة الذين لا يدركون مكر الفئة الأولى، وقدرتها على تسخير سلطة القول في تحقيق مآرب خاصة بها؛ فهم لا

¹ - (ينظر: نقد استجابة القارئ: 342).

² - (نفسه: 343).

³ - (نفسه).

يتملكون وعياً كافياً كوعي أي من أفراد الفئة الأولى (الكتاب) أو الثالثة (فئة النقد)، وهؤلاء تقع مسؤولية حمايتهم من خداع الفئة الأولى - وتحصينهم ضد الفساد، وسوء الفهم، أو ضد تشويش الذهن، وتزييف الوعي الذي قد تحدثه القراءة القاصرة لنصوص الكلام (الأدبي) التي ينتجها أفراد الفئة الأولى-على أفراد الفئة الثالثة (النقاد) الذين يعملون ضمن مؤسسات الدولة، ويتوجيه وإشراف مباشرين من رموزها .

3- ثم فئة القراء المحترفين (النقاد) البصراء باللغة؛ القادرين دوماً على فك شفرتها، وجميع أنظمة القول الذين تنهض فيهم إمكانات المبدعين أنفسهم وزيادة، أو الذين يملكون خبرة في قراءة نصوص الأدب لا تقل عن خبرة الكتاب أنفسهم⁽¹⁾ بل تزيد عن خبرة الكتاب أنفسهم، من حيث إن معرفتهم، يجب أن تشمل جميع نصوص القراءة في لغة الكتابة، أو من حيث إنهم تسكنهم نصوص القراءة/الكتابة (المعيارية) في لغة معينة، وتظل حاضرة في وعيهم حضوراً طاعياً، يجعل لها الأولوية دون غيرها من النصوص، لذلك فهم الأقدر- دوماً- على حفظ كيان/نظام الدولة والمجتمع من التفكك، بحكم أنهم الأقدر-دوماً- على حفظ أنظمة/أبنية القول/التفكير السائدة في النطاق الاجتماعي لتلك الدولة؛ فلكي نحفظ أو نحافظ على نظام العلاقات الاجتماعية القائمة بين أفراد المجتمع، علينا أن نحفظ أو نحافظ على بنية/نظام التفكير/التعبير السائدة في ذلك المجتمع، فهم (أي النقاد) يحرسون أنظمة الدول/المجتمعات، من خلال حراستهم لأنظمة التفكير/التعبير السائدة في إطار تلك الدول أو المجتمعات، لذلك فهم يعملون دوماً، بوصفهم جزءاً أساسياً من النظام الاجتماعي العام للدولة، أو من المؤسسة الرسمية للدولة. ومن ثم، فلا غرابة إذن أن ينيط بهم أفلاطون دور الرقابة على ما يجري في سوق التداول الثقافي، وتوجيه مساره في الاتجاه الصحيح الذي يحفظ مصلحة الأمة، إضافة إلى دورهم في رسم ملامح المستقبل، على الأقل، بالنسبة إلى الشعراء، ومراقبة حركة سيرهم صوبه؛ وذلك بحكم أنهم (النقاد) الفئة الأقدر على تمثيل المثال، وترسيخ صورته في الوعي الجمعي لأفراد المجتمع الذي ينتمون إليه كافة؛ لأن من شأن المثال (النص الشعري السابق) أنه يكشف للشاعر المبتدئ ما ينبغي عليه أن يحاكيه، وما ينبغي عليه تجنّبه، فالناقد يتّجه - خلال فعله النقدي - نحو

¹ - مثل النقد في ذلك - حسب أحد النقاد الألمان المعاصرين - مثل حيوان الدّشّهْد الذي يرى خصيصاً لاكتشاف حيوان الغرّير، بوصفه المعادل الرمزي للشاعر.

المستقبل، ويكتب لكي يساعد الشعراء على إنتاج عمل جديد. ويقدر ما يلتفت الناقد إلى الوراء، فإن ذلك يكون، فقط، من أجل تقديم نماذج بلاغية لأعمال لم تكتب بعد، فليس للنص، بوصفه موضوعاً للدراسة والتأمل النقدي، أهمية في هذا المنظور النقدي، وذلك لأن الأدب لا ينظر إليه كغاية في ذاته، بل من زاوية ما يؤدي إليه من نتائج على مستوى السلوك الإنساني، فليس العمل الأدبي موضوعاً للتأمل (النقدي)، ومن ثم، ليس وحدة قوة تمارس سلطتها على العالم باتجاه معين، والمدى أو الأفق الذي يُشَيِّأ فيه الخطاب في شكل نص مكتوب، هو مقياس ضعفه؛ إذ يتجمد هذه المرة في حروف، ولن يعود بإمكان الكلام (المكتوب طبعاً) أن يدافع عن نفسه بمواجهة استعمال، أو تكيف عباراته لأناس متنوعين، يرغب في مخاطبتهم، فهو (نص الكلام المكتوب) لا يستطيع أن ينتهز الفرص، أو أن يحبط عصياناً (ضدّ قوله). وباختصار، فإنّه، بسبب افتقاره إلى القدرة على التكيف، مع الظرف، يفقد قدرته على صياغة الظرف، حسب صورته الخاصة^(١).

لذلك يمكن القول، خلاصةً لما سبق: إنّ الحطّ من قيمة الكلمة المكتوبة، كما يتّضح من كلام أفلاطون السّابق، إنّما يمثّل النّقد الموجه لاستجابة القارئ، في نمطها الكلاسيّ؛ فموقف أفلاطون من الاستجابة (النصيّة أو التّأصيليّة) وموقفه من النصّ المكتوب، يسيران متوازيين؛ فالاستجابة، بالنسبة له، تعني ما يحدثه النصّ على السلوك الإنسانيّ من تأثير.

وهذا يقتضي أنّ الاستجابة عند أفلاطون، إنّما هي استجابة سلوكيّة، وليست استجابة لغويّة، أي أنها ليست من جنس فعل التكلّم اللغويّ نفسه، وما هو مهمّ أساساً، بالنسبة إلى الناقد، في منظور أفلاطون هذا، هو السلوك الإنسانيّ النّاجم عن تأثير نصّ الكلام، وليس النصّ نفسه، أو في ذاته^(٢). أي أنّ مركز الفعاليّة النقديّة القديمة لم يكن نصّ الكلام في ذاته، بل ما يترتّب عليه، أو ما يحدثه من أثر سلبيّ في الآخرين (بوصفهم مواطنين) في الدّولة التي تنيط مسؤوليّة الدّفاع عنهم، وحمايتهم من تضليل الشعراء وخديعتهم بالنّقاد، بوصفهم جزءاً من مؤسّسة الدّولة^(٣).

^١ - (نفسه).

^٢ - (ينظر: نفسه: 344).

^٣ - وخلافاً للموقف النقديّ القديم هذا، فإنّ نصّ الكلام المكتوب/المقروء والنّاجز، قد بات هو الذي يشغل مركز الفعاليّة النقديّة المعاصرة؛ فلا تنصبّ عناية النقد المعاصر الرّئيسة على ما بيديه الجمهور من سلوك، بل على (دلالة النصّ) التي تشي بها لغته. كما أنّ فاعليّة الناقد

المركزيّة لا تكمن في سنّ معايير للمضمون الأخلاقي للأعمال الأدبيّة، أو في تقديم نصيحة للمؤلّفين الذين يرومون إنتاج أعمال جديدة، بل تكمن في توضيح نصوص من الماضي، وهذا المقترّب لا يتجاهل كثيراً مسألة البعد الاجتماعي عندما يربّتها؛ مفترضاً أنّه حتى لو أمكن فهم النصّ، بصورة صحيحة، فإنّه لا يمكن تقيّمه. إنّ وظيفة النّاقد (المعاصر) هي أولاً: أن يؤوّل النصّ، ومن ثمّ، يحكم فحسب، فهو مسؤول عن الانطباع الذي يخلفه الأدب على المجتمع، لا لأنّه أخير المؤلّف بكيفية خلق ذلك الانطباع، أو كيفية تأسيس شفرة رقابة خاصّة، وإنّما لأنّه قد أخبر القارئ بما يعنيه النصّ، وبالنتيجة قال أفلاطون: إنّ النّاقد هو «الأب» الذي تحتاج إليه الكلمة المكتوبة قصد وقاية نفسها ضدّ مساوئ القراءة الرديئة (نفسه: 345). فالنصّ المكتوب ذاته يخلق الحاجة إلى الشّرح، بما أنّه يمكن أن يساق إلى هؤلاء الذين يفهمونه، وأولئك الذين لا يفهمونه (نقد استجابة القارئ: 345).

إنّ موقف النّاقد المعاصر من النصّ، هو موقف المفسّر، من حيث إنّ النصّ، كان ولا يزال -كما نستشفّ من كلام أفلاطون الأنف- في موضع العاجز عن الإبانة والإفصاح، عمّا يعمل في داخله، فلم يعد في وضع يستطيع (معه) أن يوضّح فحواء بصورة مباشرة. وبذلك فإنّ عمل النّاقد يكون، بطريقة أو بأخرى، مع التّأويل دائماً. وهذا الموقف من النصّ تشترك فيه مدارس النّقد المعاصرة التي تظهر، بطريقة أو بأخرى، متصارعة بشدّة: فالنقد الجديد، ونقد التحليل النفسي، والنقد البنيوي، والنقد الأسطوري، ونقد الأنواع الأدبيّة، والنقد الأسلوبيّ جميعها، تتطوي على العلاقة التفسيرية نفسها، فيما يتعلّق بالنصوص التي تدرسها؛ لأنها جميعاً تشترك في الافتراض القائل: إنّ النصوص هي موضوعات ينبغي تحليلها، وتفكيك شفرتها. وبهذا الخصوص، لا يختلف نقد استجابة القارئ عن النقد الشكلايّ الذي يدعي معارضته، أو عن أي مقترّب نقديّ آخر، معاصر للأدب. إنّ الاختلاف يكمن، فقط، في أنّه، بدلاً من بلوغ معنى أدبيّ، بوساطة استخدام المعجميّة المنبثقة من الشكلايّة، واللّسانيّات، ونظرية الأنواع، أو الأسطورة، فإنّ نقاد استجابة القارئ يستعينون بالأنظمة التّأويليّة، في وصف الأنواع المختلفة للفعاليّة الدّهنيّة، على نحو يؤكّد أن موضع المعنى قد تحوّل، ببساطة، من النصّ إلى القارئ. ويبدو هذا التّحوّل جذرياً في نطاق ضيق؛ لأنّه يقوِّض مفهوم موضوعيّة النصّ. بيد أن تحويل المعنى من النصّ إلى القارئ يبدو مفزعا، فقط، ضمن افتراضات المنظور الحدائويّ الضيقة؛ إذ على الرّغم من أنّ القرّاء الموجهين للقارئ يتحدثون عن القصيدة، بوصفها حدثاً، وعن الأدب بوصفه "خبرة" فإنّ المعنى ما زال، بالنسبة إليهم، هو موضوع الفعل النقديّ (نفسه: 345). وفضلاً عن ذلك، يتخذ هذا الفعل نفس الشّكل، في نقد استجابة القارئ، كما يظهر في أي تحليل نقديّ معاصر (نفسه: 346).

وعلى الرّغم من أنّ وصف خبرة النّاقد قد تغير، مع كلّ قراءة للنصّ، وعلى الرّغم ممّا قد يقال، من أنّ النصّ يستنفد نفسه أو يتوارى، وأنّ القارئ يكتب نصّه الخاص، فإنّ النّاقد يمثل لتقليد في التفسير/ في القراءة يتخذ من النصّ المفرد الواحد وحدة معيارية للتّأويل. وقد يكون للنصّ مجرد ظلّ، إلّا أنّه ما يزال يفسح عن طريق المواضع الفضاء الذي يضمّنه يؤدّي ناقد القارئ دوره (نفسه).

وعليه، وبالعودة إلى كلام أفلاطون السابق، يمكن القول: إن الناقد القديم قد استمد مكانته/سلطته النقدية على النصوص، من سلطوية النصوص (الشعرية) ذاتها، في وعي الثقافة القديمة المهيمنة، أي من ذلك التصور السائد للغة، ودورها المؤثر والفاعل في العالم الاجتماعي، بوصفها قوة مؤثرة في العالم (بدلاً من كونها سلسلة من العلامات، يجب الكشف عن دلالاتها) والنظر إلى النص الشعري، من ثم، بوصفه، هو الآخر، تجسيداً (حيّاً) لسلطة خالصة. ومن هنا رأينا أرسطو يحدّد مفهوم الشعر، بوصفه أداة سلطة، تقاس قيمته، بقوة الانطباع الذي يحدثه^(١) في الجمهور المتلقي.

وعلى نهجه سار لونجينيوس الذي نظر إلى اللغة، بوصفها شكلاً من أشكال السلطة^(٢). وذهب إلى أن الغرض من دراسة نصوص من الماضي، هو اكتساب المهارات التي تمكن المرء من استخدام السلطة بنجاح... وأن الغرض من دراسة الأدب، بشكل عام، حسب رأيه، هو أن يصبح الدارس بارعاً في تقنية (سلطوية) معينة^(٣).

وإذا كنّا قد توقّفنا خلال تحليلنا نصّ كلام أفلاطون السابق على بعض مقوّمات تكلم النص، وفي طليعة تلك المقوّمات مقوم الكتابة وما تقضي إليه من انفتاح دلالي وتداولي، على المتعدّد واللانهائي، فإننا نحاول، فيما يلي التوقّف عند مقوّمات أخرى تجد سندها أو مرجعيّتها أو خلفيّتها المرجعيّة بالأحرى، في بعض المقولات التي جرت على ألسنة بعض أرباب الكلام، وفي طليعتهم أبو تمام وأبو حيّان التوحّيدي، إضافة إلى عبد القاهر الجرجاني الذي أثرى بفكره النقديّ الناضج هذه القضية، حيث يمكن الحديث - في هذا السياق - عن مقوّمات (تكلم) نصيّة مستفادة أو مستتبطة من كلام أرباب الكلام هؤلاء، كما يمكن الحديث عن مقوّمات نصيّة داخلية (أو تداخلية، ينطوي عليها نصّ الكلام في ذاته، بما هو كائن له كيانه الكلي الخاص) أو إنتاجيّة تتعلّق بعملية إنتاج الكلام النصّي أو تتحقّق خلال عملية إنتاجه، وعن مقوّمات نصيّة/قراءة خارجيّة أو تخارجيّة، بحكم أنّها ممّا يكتسبه

¹ - (نقد استجابة القارئ: 340).

² - (نفسه).

³ - (نفسه).

النّص خلال عمليّة تخارجه؛ انفتاحه على قارئه أو متلقّيه، بوصف الأولى (المقومات النصّية الإنتاجية) سمات نوعيّة تتحقّق خلال عمليّة الإنتاج/الكتابة، وبوصف الثّانية سمات نوعيّة تتحقّق خلال عمليّة القراءة النصّية للنّص.

-10-

وحتى نتمكّن من بلورة ملامح هذه القضية يمكننا التوقّف عند مقولتين شهيرتين لأبي تمام تتمثّل أولاهما في قوله^(١) ردّاً على من سأله محتجّاً: "لم لا تقول (من الشّعْر) ما يفهم؟" فقال له أبو تمام: "ولم لا تفهم (من الشّعْر) ما يقال؟". وتتمثّل ثانيتهما في قوله^(٢): ردّاً على من سأله محتجّاً أيضاً: لم تتقل قصائدك المدحيّة من ممدوح إلى آخر؟ أو بما معنى سؤاله: لم تتوجّه بقصيدتك المدحيّة الواحدة إلى أكثر من ممدوح؟ فما كان من الشّاعر إلّا أن قال ردّاً على هذا السّائل: "هَنْ (يعني قصائده المدحيّة) بُنيّاتي أُنكحهنّ مَنْ شِئتْ".

حيث تشير مقولة أبي تمام الأولى «ولم لا تفهم ما يقال» إلى عدد من الدّلالات المتعلّقة بنصوص الكتابة الشّعريّة، أبرزها:

• التّوجيه المفتوح؛ باعتبار أنّ الـ«ما يقال» شعريّاً لم يعد، في وعي أبي تمام على الأقلّ، قولاً موجّهاً توجيهاً مباشراً إلى مقول له محدّد، على معنى أنّه لم يعد يمثّل خطاباً مغلقاً على مخاطب بعينه، في سياق (مقام) بعينه، لتحقيق غاية بعينها، بل غدا خطاباً مفتوحاً على أكثر من مخاطب، أو على متعدّد المخاطبين، من جهة، في أكثر من سياق، لإنتاج أكثر من دلالة، ولتحقيق أكثر من غرض أو وظيفة، وبما يعني أنّ المخاطب في خطاب أبي تمام، لم يعد يخاطب الواحد بل المتعدّد، وهو لا يخاطب المتعدّد المؤتلف، بل المتعدّد المختلف، في اختلافه، أعني في سياق تناقضه وتصارعه، وعلى نحو يجعل من خطاب الشّاعر، خطاباً موجّهاً من المخاطب/الشّاعر إلى كلّ من يمكن أن يتلقّى خطابه، أو إلى كلّ من تتوافر فيه شروط التلقّي الايجابي القائم على التفاعل والجدل.

وهذا يعني أنّ المخاطب الفعليّ (الممدوح) لم يعد، عند أبي تمام، عنصراً فاعلاً في الخطاب الشّعريّ، وشروط هذا المخاطب، بوصفها شروط الحال

¹ - ينظر: العمدة: 1/33.

² - ينظر: نفسه: 2/143.

والمقام، لم تعد هي الشُّروط المتحكِّمة في عمليَّة إنتاج الخطاب، على نحو يؤكِّد أنَّ أبا تمام - قد عمل على تحرير خطابه، من قبضة المخاطب المباشر، ليحرِّره، من ثم، من شروط تحقيق إرادة هذا المخاطب في المعنى والصُّورة (الشَّكل والمضمون) إضافةً إلى الزَّمن والوظيفة.

• الوظيفة المفتوحة؛ ويرجع هذا، بدرجة أساسية، إلى أنَّ الـ «ما يقال» في قول أبي تمام الشَّعري، لم يعد يقال - فيما يبدو - لتحقيق غاية محدَّدة تقع خارجه، بل غدا يقال من أجله نفسه، أو من أجل غرض في نفس القائل، يعني أنَّه لم يعد يقال لتحقيق غاية محدَّدة، هي فقط الإقناع والتأثير في المخاطب، بل غدا يقال من أجل فعل القول ذاته، أو لما يحقِّقه فعل القول ذاته، للمخاطب والمخاطب، المرسل والمتلقِّي من متعة وامتاع؛ المتعة للمخاطب، والامتاع للمخاطب.

• الأوليَّة للأنا، لا للأنث، أو. الهو؛ الهو كذات وكموضوع، فالأوليَّة، في خطاب أبي تمام، وكما توحى عبارته المشار إليها، لم تعد - كما قلنا آنفاً - للمخاطب الفعليِّ من ذوي الأقدار، وإنَّما أصبحت الأوليَّة للذَّات، أو للأنا، ولأنَّ لا فقط كمنظور، أو كزاوية للرؤية، وإنَّما أيضاً، كموضوع وكهم، أو بالأحرى كرجبة مكبوتة في التَّحرُّر من كلِّ سلطة، وتجاوز كلِّ وضعيَّة استلاب، فبعد أن كان المخاطب، من ذوي الأقدار، في خطاب جرير والفرزدق، وشعراء آخرين عاصروا الشَّاعر، هو محور الخطاب وموضوعه، أصبح هذا المخاطب، في خطاب أبي تمام أو أبي نواس، أو المتنبِّي، من بعدهما مجرد أداة، أو مجرد وسيلة من وسائل الشَّاعر في التَّعبير عن همومه ومشكلاته، أو في الكشف عن أناه بصورة تمكِّنه من تجاوز وضعه المستلب.

• إنتاج المختلف (الغامض) بطريقة مختلفة، باعتبار أنَّ الـ «ما يقال»، بالنسبة إليه، على الأقلِّ، ليس محاكاةً وتقليداً، وإنَّما هو إبداع واختلاف، والأ كان مفهوماً، وبما يؤكِّد أنَّه لم يعد، من حقِّ المتلقِّي أن يطلب من الشَّاعر أن يعيد إنتاج ما أنتجه الآخرون، وبنفس الطَّريقة، بل يجب عليه أن يطلب منه أن يتجاوز، أن يبدع شيئاً جديداً، ويطرق وأساليب جديدة، بتعبير آخر، لا يجوز للمتلقِّي أن يطلب من الشَّاعر، أن يقول ما هو معروف بطريقة القول المعروفة، وإنَّما يجب عليه أن يطلب منه قول ما ليس معروفاً، أو ما لم يقل من قبل، بطريقة جديدة⁽¹⁾.

¹ - ينظر: أدونيس (عليَّ أحمد سعيد) صدمة الحداثة: 310.

وكانَّ أبا تمام بهذا القول، قد أخذ يستهدف، وإن بصورة غير مباشرة - تقويض سلطة الخطاب البياني - وكما نظَّرت له، وفرضت شروطه نظرية البيان^(١) - لكن عن طريق تقويض سلطة المخاطب الفعلي أو المباشر، بغض النظر عن هويته، ومن يكون، أو عن طريق تقويض الركن الثاني من أركان النظرية البيانية، وأعني به ركن المبيِّن له، بوصفه - كما أشرنا قبلاً - المخاطب من ذوي الأقدار الذي كنَّا قد عرفناه في موضع آخر^(٢) بأنَّه "من صيغ لأجله الخطاب وفقاً لشروطه" لأنَّه، أي الشاعر، إن تمكَّن من تقويض هذا الركن الذي قامت لأجله نظرية البيان، وسعت إلى ترسيخ سلطته، فإنَّه يكون قد تمكَّن من إقامة باقي الأركان الأخرى، وبخاصة الركن الأول من أركان هذه النظرية، وأعني به ركن المبيِّن؛ من حيث إنَّه يكون قد تمكَّن حينئذ، من إعادة التوازن إلى هذه الأركان، وجعلها جميعاً حاضرة وفاعلة في بنية الخطاب، وهنا يكون الشاعر قد تمكَّن من إقامة أسس جديدة لبناء خطاب جديد، تبلورت ملامحه عند الشاعر وأطلقنا عليه، في موضع آخر «خطاب الضد»، ونطلق عليه هنا الخطاب النصي أو النصوصي، أي المنسوب إلى النص والمحكوم بشروطه: إنتاجاً وتلقياً.

على أنَّ ما أعنيه، بفكرة تقويض الركن الثاني (ركن المبيِّن له) ليس هدم هذا الركن، وإلغاء وجوده بصورة كلية ونهائية، وإنَّما أعني بذلك، عدم اشتراط حضوره بصورة فعلية مباشرة، أي كمخاطب فعلي أو حقيقي (حاضر بلحمه وعظمه) وإن كان هذا لا يمنع اشتراط حضوره بصورة ضمنية، أي بوصفه مخاطباً ضمناً، أو ممكناً.

وهنا يكون الشاعر أبو تمام، قد سعى إلى تأسيس سلطة الخطاب، أو إلى فرض شروط الخطاب نفسه على المخاطب، لكن على أنقاض خطاب السلطنة البياني، أو بالأحرى، على أنقاض سلطة المخاطب، أو لنقل إنَّه قد جعل يعمل على إدالة دولة المخاطب الفعلي الذي ما فتئ يفرض شروطه على المخاطب والخطاب، ليقيم من أنقاضهما ليس فقط دولة المخاطب، وإنَّما، وهذا هو المهم، ليقيم دولة الخطاب نفسه. وكانَّ الشاعر، إنَّما أراد أن يقول لنا، بمقتضى هذه العبارة

^١ - وهي النظرية التي بلورنا ملامحها والأسس التي قامت عليها في كتابنا: شعريَّة الخطاب في التراث النقدي والبلاغي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (مجد) بيروت، ط1، 2005م.

^٢ - ينظر: الحميري (عبد الواسع) شعريَّة الخطاب في التراث النقدي والبلاغي، مرجع سابق: 5.

السَّابِقَة: إنَّ علينا إذا أردنا أن نقيم دولة الخطَّاب، وأنْ نمُنحه الحضور والفاعليَّة، في الزَّمان والمكان، علينا، أنْ ندِيل دولة المَخاطَب المُحدَّد، وهذا يقتضي: أنْ ننتج النَّص، أو الخطَّاب النَّصِّي، بوصفه خطَّاباً يتمرَّد على سلطنة المَخاطَب، وعلى كلِّ أنواع السُّلْط/الشُّروط الأخرى التي تفرض عليه من خارجه، ويسعى، في الوقت نفسه، إلى تأسيس سلطته هو في الوقت نفسه، أو إلى فرض شروطه هو نفسه، من حيث هو خطَّاب متجدِّد الحضور والفاعليَّة في الزَّمان والمكان المتجدِّدين.

ومن هنا نفهم السِّر أو السَّبب الذي جعل أبا تَمَّام يصف قصائده المدحيَّة في مقولته الثَّانية: «هُنَّ بُنَيَّاتِي أَنْكُحَن مِنْ شَتِّ».

حيث تشير هذه العبارة إلى أنَّ أبا تَمَّام قد تبنَّى موقفاً شعريّاً، أو إبداعياً خالصاً، رفض خلاله مبدأ «التَّبعية» لأيِّ كان ولأيِّ سبب، وسعى، في الوقت نفسه، إلى فرض شروط الاستقلاليَّة، وترسيخ أسسها: في خطابه، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، فإنَّ هذه العبارة، تشير إلى أهمِّ مقوِّمات النَّصيَّة التي تتوافر عليها نصوص خطابه الشعريِّ، ليس فقط على مستوى عمليَّة إنتاجها، وإنَّما أيضاً على مستوى طَبِيعَة وجودها، بما هي ملفوظات متجدِّدة الحضور والفاعليَّة في عوالم كلِّ من يتلقاها، فهي تشير في حقيقة الأمر، إلى أهمِّ وأبرز مقوِّمات النَّصيَّة أو النَّصوصيَّة الواجب توافرها في كلِّ كلام نصِّي أو نصوصيِّ، على المستويين المشار إليهما كليهما.

ولكي نوضِّح هذا، يمكن القول: إنَّه إذا كان أبو تَمَّام قد أشار بقوله في الشُّطر الأوَّل من العبارة «هُنَّ بُنَيَّاتِي» إلى أهمِّ مقوِّمات الوجود النَّصيِّ، إضافة إلى أهمِّ مقوِّمات الإنتاج النَّصيِّ، فإنَّ أبا تَمَّام، قد أشار، بقوله، في الشُّطر الثَّاني من العبارة: «أَنْكُحَن مِنْ شَتِّ» إلى أهمِّ مقوِّمات التلقِّي النَّصيِّ.

ولنبداً أوَّلاً بإيضاح أهمِّ مقوِّمات الإنتاج النَّصيِّ، وكما توحى لنا بها جملة «هُنَّ بنياتي».

أوَّلاً: الإنتاج النَّصيِّ:

توحى عبارة أبي تَمَّام «هُنَّ بنياتي» بالتَّصغير، إلى أولى سمات الإنتاج النَّصيِّ وأنَّه عبارة عن:

9. 1. عمليَّة إنتاج المختلف بطريقة مختلفة، باعتبار أنَّ أبا تَمَّام لا ينتج القصيدة الشَّيْء، أو القصيدة السُّلعة، بل ينتج القصيدة الكائن ذا الكيان

(الجسديّ) المختلف، أو القصيدة الكيان الحيّ/البنيّة، أي التي يشبه وجودها وجود البنيّة- تصغير بنت؛ فكما أنّ لكلّ بنية من بنيّات الشّاعر وجودها الماهويّ الخاصّ والمميّز، كذلك لكلّ قصيدة من قصائده وجودها الماهويّ الخاصّ والمميّز. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ وجود القصيدة من قصائد الشّاعر أبي تمام، قد بات يشبه، في وعي الشّاعر نفسه، وجود البنية من بنيّاته؛ من حيث إنّ كلّاً منهما يتمتّع بالاستقلاليّة وعدم التبعية، وبالحرية والحيويّة والتطوّر... إلخ.

على أنّ من شأن هذا الوجود المختلف لقصائد أبي تمام المختلفة، أنّه إنّما يرجع في الأساس، إلى طريقة أبي تمام المختلفة في إنتاج قصائده؛ فلكي تنتج المختلف من النصوص، عليك أن تسلك الطّريقة المختلفة في عمليّة الإنتاج النصّيّ. والطّريقة المختلفة، عند أبي تمام، وكما توحى لنا عبارته الآتية، هي طريقة "تخليق نصوص القصائد" بدلاً عن طريقة "حياكة القصائد" أو نسجها على منوال الآخرين.

وهذا يعني أنّ السّمة الثّانية التي تميّز بها عمليّة الإنتاج النصّيّ، عند أبي تمام، أنها عبارة عن:

9. 2. عمليّة تخليق، أو توليد، يتماهى خلالها الكائن الخالق في إمكانيّة الخلق، أي في إمكانيات اللّغة والخيال، أو في إمكانيات اللّغة والإبداع من فكر وخيال. وهذا يعني أنّ عمليّة إنتاج القصيدة التّماميّة، لم تعد عمليّة مشروطة بشروط الإنتاج من أجل الاستهلاك، أي بشروط المنفعة المتبادلة بين المنتج والمستهلك، بل بشروط الإنتاج من أجل الإنتاج، أو بشروط الإنتاج من أجل المتعة والإمتاع⁽¹⁾.

هذا يقتضي عدم حضور الكائن (الشّاعر) المنتج في حضرة المستهلك المباشر الذي هو في الأصل، المخاطب المباشر (بوصفه الشّخص الممدوح) وحضوره، بدلاً عن ذلك، في حضرة موادّ الإنتاج من لغة وفكر وخيال.

على أنّ من شأن حضور الشّاعر المنتج في حضرة إمكانيات الإنتاج هذه، أنّه ينهض، في الأصل، في أفق الحبّ وتبادل المتعة بينه وبين هذه الأشياء. وهذا بعينه ما جعل الشّاعر أبا تمام بالذّات يعمد، دوماً، إلى أنسنة هذه الأشياء وشخصنتها، وبالذّات عناصر اللّغة ومفردات الفكر، ومعنى أنسنة هذه الأشياء وشخصنتها،

¹ - المتعة بالنسبة إلى المنتج الشّاعر، والإمتاع بالنسبة إلى متلقّي الإنتاج.

جعلها أشخاصاً إنسانيةً حيةً متحرّكةً، وذلك حتى يتمكن من الحضور في حضرتها، وإقامة علاقة حبّ مباشرةٍ معها.

وعليه، وانطلاقاً من مفهوم الأنسنة أو الشخّصنة هذا، يمكن القول: إنّ أبا تمام قد جعل ينظر إلى قصائده المدحية بالذات، على أنّهم مولودات، أو ناتجات عن عملية اتّصال حيّ وحيويّ؛ فطريّ أو غريزيّ (متعويّ) مع الأشياء، وبالذات أشياء اللّغة، وأنّ عملية الاتّصال أو التّواصل الفطريّ أو الغريزيّ مع هذه الأشياء، قد تحقّقت، أو يجب أن تتحقّق بمعزل عن رقابة الآخر، كمخاطبٍ فعليٍّ وكموضوعٍ لخطابه، ممّا يعني استبعاد فكرة المخاطب المباشر، من جهة، واستبعاد فكرة المنفعة المتبادلة بين المتكلّم (الشّاعر)، وهذا المخاطب، من جهة ثانية، لتحلّ محلّها فكرة المخاطب الضّمّنيّ، من جهة، وفكرة إمتاع هذا المخاطب الضّمّنيّ. إضافة إلى فكرة المتعة المتبادلة بين المتكلّم وإمكانات كلامه.

على أنّ من شأن فكرة تبادل المتعة الأخيرة أنّها قد سيطرت على تفكير أبي تمام إلى درجة أنّه جعل يماهي بين العملية الإبداعية والممارسة الجنسية؛ باعتبار أنّ في كليهما تجسيداً أسمى لمفهوم المتعة المتبادلة، وفي كليهما اختراق، أو افتضاض لبكارة الأشياء التي لم تفتضّ بكارتها بعد؛ لبكارة أشياء اللّغة في الأولى، ولبكارة (أشياء) المرأة في الثانية، إضافة إلى أنّ كلتا العمليّتين إنّما تتمّ في الخفاء؛ في العزلة، في فضاء الحرّيّة؛ بعيداً عن رقابة الآخرين. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ كلتا العمليّتين تفضي إلى ولادة حتميّة: للقصيدة في الأولى، وللبنّيّة-تصغير بنت- في الثانية.

ومن هنا جاء قول أبي تمام؛ محدّداً هويّة الشّعـر- إبداعاً وتلقياً- بشكل عام:

والشّعـر فرجٌ ليست خصيصته طول الليالي إلا لمفترعه⁽¹⁾

حيث نلاحظ أنّ الشّاعر قد أخبر عن (خطاب) الشّعـر عموماً، بأنّه (فرجٌ) لم تُفتضّ بكارته بعد، بدليل قوله واصفاً الخبر (فرج الشّعـر): «ليست خصيصته طول الليالي إلا لمفترعه»، وأنّ يخبر الشّاعر عن (خطاب) الشّعـر بأنّه فرجٌ لم تُفتضّ

¹ - هذا البيت من قصيدة للشّاعر يمدح بها الحسن بن وهب: انظر الديوان ضبط وشرح: شاهين عطية، دار الكتب العلميّة بيروت ط1 1987م، ص 185، والمفترع: من مفترع البكر، إذا افتضها، أي أزال غشاء بكارتها.

بكارته، معناه أن الشاعر قد صار يثبت لخطاب الشعّر - إن بالنسبة إلى مبدعه، أم بالنسبة إلى متلقيه - صفة الفتنة والإغراء، ومن ثمّ، إمكانية المتعة والإمتاع الدائم والمتجدّد، وهذا معناه أن الشاعر قد حصر وظيفة (الخطاب) الشعريّ في تحقيق المتعة والإمتاع للمتلقّي، وحصر إمتاع الشعّر، من ثمّ، في افتضاض بكاره الأشياء؛ أكانت أشياء اللّغة؛ مفرداتها، نظامها، أم أشياء الشاعر، موادّ تفكيره.

وهذا أمر من شأنه أن يؤكّد أن أبا تمام قد صار ينظر إلى مقوّمات نصويّة نصوصه الشعريّة (شعريّة خطابه الشعريّ) من زاوية مقوّمات اللذة أو المتعة (النشوة الروحيّة)، وصار ينظر إلى مقوّمات اللذة أو المتعة من زاوية افتضاض بكاره الأشياء التي تتوحد بها خلال عملية الكتابة/القراءة الشعريّة.

ويبقى السؤال الذي يمكن طرحه على الشاعر في هذا السياق:

لكن كيف يفتضّ الشاعر بكاره الأشياء؛ وبخاصّة أشياء اللّغة؟

بأن يجردّها من دلالاتها السّابقة، ويمنحها دلالات جديدة، وهذا يقتضي:

1- النّظر إلى الأشياء بشكل عام، من زاوية الأشياء الأخرى المختلفة، أو المؤتلفة معها، أي التي تربطها بها علاقات تضادّ أو تشابه، أو تماثل، أو تجاور، أو كليّة أو جزئيّة... إلخ.

2- والنّظر إلى الأشياء والأشياء الأخرى من زاوية أشياء نفس الشاعر التي عبّر عنها عبد القاهر الجرجانيّ بالمقاصد والأغراض. وهذا يعني أنّنا في عملية الإنتاج النصيّ إزاء رؤية كليّة للأشياء؛ يتمّ خلالها اختراق الوعي الرائي إمكانات اللّغة، بإمكانات الفكر، واختراق إمكانات اللّغة، وإمكانات الفكر بإمكانات الذات المفكّرة⁽¹⁾. وهكذا.

وهذا يقتضي أن من سمات الإنتاج النصيّ، عند أبي تمام، إضافة إلى ما

سبق:

9. 3. أنّه يمثّل ضرباً من الجدل بين الأنا والآخر، وبين الأنا واللّغة، وهذا يعني أنّه: عبارة عن تجسيد فنيّ حيّ لجدليّة الحضور والغياب بين أنا المتكلّم/الكاتب، وإمكانات كلامه/كتابه، أو بين أنا المتكلّم/الكاتب وعالم ما

¹ - ينظر: الحميري (عبد الواسع) في الموقف الشعري العربيّ: من بنية الخطاب إلى انبناء النصّ، مجلّة دراسات يمانية، ع 83، أكتوبر- ديسمبر 2006م.

يتكلّم/يكتب عنه (موضوع كلامه)، وبه (لغة كلامه) وفيه (مقام تكلمه)، وله (مقاصده وأغراضه)، وإليه (من يستهدفه بكلامه). إنّه بتعبير آخر:

9. 4. عبارة عن عملية نسج بأكثر من منسوج، أي بأكثر من مادّة أو شيء. فليس هو بمادّة اللّغة وحدها، ولا بمادّة الفكر وحده، بل بمادّة اللّغة وبمادّة الفكر، في آنٍ معاً.. وهذا يعني أنّ من أخص خصائص النّسيج النصّي، عند أبي تمام، على الأقلّ:

9. 5. أنّه عبارة عن نسيج مركّب أو مزدوج؛ باعتبار أنّه تتداخل فيه إمكانات اللّغة بإمكانات الفكر والخيال؛ إمكانات الذات بإمكانات الموضوع، تداخلاً يفضي إلى «كثافة النّسيج» من جهة، وإلى «غموض المنسوج» من جهة ثانية. ومن هنا رأينا أبا تمام يصف نسيج قصائده بأنّه «موضوع» أي ممتلئ ببعضه فوق بعض، وذلك في قوله واصفاً قصائده المدحية⁽¹⁾:

ينبوعها خَضَلٌ وحَلِي قريضها حَلِي الهدى و نسيجها الموضوعون⁽²⁾
أو بأنّه عبارة عن «لُحْمَة مُوشَّعة» أي ملفوفة بعد ندّف، وذلك في قوله أيضاً؛ واصفاً قصيدته التي يمدح بها محمد بن عبد الملك الزيات⁽³⁾:

الجدّ والهَزَلُ في توشيع لُحْمَتِها والنَّبلُ والسَّخفُ والأشجان والطَّرب
هذا عن الإنتاج النصّي عند أبي تمام.

-11-

أمّا الوجود النصّي فمن شأنه، في وعي أبي تمام على الأقلّ، وكما توحى عبارته المشار إليها آنفاً:

10. 1. أنّه عبارة عن وجود مختلف لموجود مختلف. ودليلنا على اختلاف هذا الوجود، في وعي أبي تمام على الأقلّ، أشياء كثيرة، نعلّ من بين أهمها:

10. 1. 1. جسديّته أو كيانيّته؛ أنّه وجود جسديّ أو كيانيّ؛ يشبه الوجود الجسديّ أو الكيانيّ الذي للبنية من بُنات الشّاعر أبي تمام، فكما أنّ لكلّ بنية من

¹ - الديوان: 312، 313.

² - خضل، ندى يرتشف نداء، وخضل كفرج، واخضلّ، وأخضله: بلّّه، ويطلق على النّعمة والرّي، والرّفاهية والزّوجة، والمرأة النّاعمة (مادة الخضل) في القاموس المحيط.

³ - الديوان: 53.

بُنَيَّاتِ الشَّاعِرِ وجودها الجسديّ أو الكيانيّ الخاصّ والمختلف، عن الوجود الجسديّ أو الكيانيّ الذي لغيرها، بما في ذلك أخواتها الأخريات، كذلك لكلّ قصيدة من قصائد الشَّاعِرِ وجودها الجسديّ الخاصّ والمختلف عن الوجود الجسديّ الذي لباقي قصائده الأخرى، عن القصائد الأخرى لغيره.

هذا وتفيض فكرة الكيانيّة أو الوجود الجسديّ للنّص، عند أبي تمام:

10. 2. 1. من كَوّنَ هذا الوجود وجوداً لموجود واحد؛ تتشابك أجزاءه، وتتداخل مكوناته بعضها في بعض، بحيث تشكّل بمجموعها كيّاناً واحداً موحدّاً، هو كيّان نصّ القصيدة الذي لا يمكن فصل بعض أجزائه عن بعض، أو الاستغناء ببعض أجزائه عن بعض، أو إحلال بعض أجزائه محلّ بعضها الآخر.

ونفهم هذا ليس فقط، من مجرد تشبيه الشَّاعِرِ أبي تمام قصائده ببُنَيَّاتِهِ، بل نفهمه فضلاً عن ذلك، من وصفه نسيج قصائده المدحيّة؛ تارّة، بأنّه "موضون" أي مثبّيّ بعضه على بعض، كما في بيته الآنف:

ينبوعها خَضِلٌ، وحلّي قريضها حلي الهدى ونسيجها الموضون

وتارةً بأنّه عبارة عن «لحمة موشّعة» أي ملفوفةً بعد ندفٍ، على نحو ما رأينا ذلك في قوله من بيته السّابق أيضاً:

الجدّ والهزل في توشيع لحمتها... الخ

كما نفهم ذلك أيضاً من قول الحاتميّ، واصفاً ما ينبغي أن تكون عليه أجزاء القصيدة من تلاحم وترابط "فمن حكم النّسيب الذي يفتتح به الشَّاعِرُ كلامه أن يكون ممزوجاً بما بعده من مدحٍ، أو ذمٍّ، متّصلاً به، غير منفصلٍ عنه، فإنّ القصيدة مثلها مثل خلق الإنسان في اتّصال بعض أجزائه ببعض، فمتى انفصل واحد عن الآخر، وباينه في صحّة التّركيب غادر بالجسم عاهةً تتخون (تنقص) محاسنه، وتغفي معالم جماله⁽¹⁾.

أمّا عند عبد القاهر الجرجانيّ، فمن شأن هذه الكيانيّة أو الجسديّة، أنّها ناتجة عن تعلّق أو تعالق معاني الكلام بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، يقول الجرجانيّ معلّقاً على بيت بشار:

¹ - ينظر: العمدة: 2 / 117.

كَأَنَّ مُتَّارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْيَافُنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبَهُ

فبیت بشار(هذا) إذا تأملته وجدته كالحلقة المفرغة التي لا تقبل التقسيم، ورأيت أنه قد صنع في الكلم التي فيه ما يصنعه الصانع، حين يأخذ كسراً من الذهب فيذيبها، ثم يصبها في قالب، ويخرجها لك سواراً أو خلخالاً، وإن أنت حاولت قطع بعض ألقاظ البيت عن بعض، كنت كمن يكسر الحلقة، ويقصم السوار، وذلك أنه لم يرد أن يشبه النقع بالليل على حدة، والأسياف بالكواكب على حدة، ولكنه أراد أن يشبه النقع والأسياف؛ تجول فيه بالليل في حال ما تتكدر الكواكب، وتهاوى فيه، فالمفهوم من الجميع مفهوم واحد، والبيت من أوله إلى آخره كلام واحد^(١). وإذا ثبت لك اتحاد هذه الكلم التي هي أجزاء هذا البيت، وتقرر، بالتالي، أن هذا الاتحاد الذي تراه، إنما هو في معاني الكلم، وليس في ألفاظها، فإنه ينبغي أن تنتظر إلى الذي به اتحدت المعاني، في بيت بشار، فأنت إذا نظرت لم تجدها اتحدت إلا بأنه جعل مثار النقع اسم كان، وجعل الظرف الذي هو "فوق رؤوسنا" معمولاً لمتار، ومعلّقاً به، وأشرك الأسياف في «كأن» بعطفه لها على «متار» ثم بأن قال: «ليلٌ تهاوى كواكبه» فأتى بالليل نكرة، وجعل جملة قوله: «تهاوى كواكبه» له صفة، ثم جعل مجموع: «ليل تهاوى كواكبه» خبراً لكان، فانظر هل ترى شيئاً كان اتحاد به غير ما عددنا، وهل تعرف له موجباً سواه^(٢).

على أن ما يؤكّد هذا، من جهة ثانية، أن الجرجاني قد نظر إلى عملية التكلم عموماً بوصفها عملية صوغ (صهر وتحويل) لمعنى، أو بوصفها عملية تفكيك وإعادة تركيب؛ صياغة = تصوير للمعنى المقصود، يقول الجرجاني، مؤكداً هذه الحقيقة^(٣): «ومعلوم أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة، وأن سبيل المعنى الذي يعبر عنه (في الكلام) سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه، كالفضة والذهب؛ يصاغ منهما خاتم أو سوار، فكما أن محالاً إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم، وفي جودة العمل وردائه، أن تنتظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة أو الذهب الذي وقع فيه العمل وتلك الصنعة، كذلك محال، إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام، أن تنتظر في مجرد معناه، وكما أننا لو فضلنا خاتماً على

^١ - (دلائل الإعجاز: 317).

^٢ - (نفسه: 318).

^٣ - (نفسه: 196، 197).

خاتم، بأن تكون فضة هذا أجود، أو فضة أنفس، لم يكن ذلك تفضيلاً له، من حيث هو خاتم، كذلك ينبغي، إذا فضلنا بيتاً على بيت من أجل معناه، ألا يكون تفضيلاً له، من حيث هو شعرٌ وكلامٌ، وهذا قاطعٌ فاعرفه».

ويقول في موضع آخر، مؤكداً هذه الحقيقة، وموضحاً، في الوقت نفسه، طبيعة الفرق بين المتكلم وواضع اللغة^(١): «واعلم أن مثل واضع الكلام مثل من يأخذ قطعاً من الذهب أو الفضة، فيذيب بعضها في بعض حتى يصير قطعة واحدة، وذلك أنك إذا قلت: ضرب زيد عمراً يوم الجمعة ضرباً شديداً تأديباً له: فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم كلها على مفهوم، هو معنى واحد، لا عدة معانٍ، كما يتوهم الناس؛ وذلك لأنك لم تأت بهذه الكلم، لتفيده أنفس معانيها، وإنما جئت بها لتفيده وجوه التعلق التي بين الفعل الذي هو «ضرب» وبين ما عمل فيه، والأحكام التي هي محصول التعلق^(٢)... وإذا كان ذلك كذلك، بان منه وثبت، أن المفهوم من مجموع الكلم، معنى واحد، لا عدة معانٍ، وهو إثباتك زيدا فاعلاً ضرباً لعمرو في وقت كذا، وعلى صفة كذا، لغرض كذا، ولهذا المعنى تقول: إنّه كلام واحد»^(٣).

10. 2. 2. من الطّبيعة الكتابيّة لهذا الوجود(النّصي)، فالكتابة- كما يذهب بارت^(٤)-جسدٌ مغرٍ يجد فيه كلّ عشّاقه على اختلاف ثقافتهم ومستوياتهم الثقافيّة ما يرغبون.

على أن هناك نوعاً من الكتابة الواقعيّة التي تسعى^(٥) إلى القبض على إيقاعات الجسد الغريزيّة، وتحرّض على استخدام اللّغة المغطّاة ببشرة بشريّة خالقة نصّاً نسمع فيه رنين حنجرة المتكلّم، وطلاوة صوته، وحلاوة منطوقاته، ويحيث يبدو كلّ شيء فيه تجسيم صوتيٍّ لإيقاعات الجسد الغامض^(٦). ويرجع هذا، بدرجة أساسيّة، إلى أن النّص، لا يطلق عنان الرّغبة فحسب، بل يمنح الرّغبة كلّ الأقنعة الممكنة، أي كلّ إمكانات التّعبير الملتوية التي يحيل إليها مفهوم

¹ - (نفسه: 316).

² - (نفسه).

³ - (نفسه: 316، 317).

⁴ - ينظر: لدّة النّص: 67.

⁵ - ينظر نفسه .

⁶ - بارت: نفسه: 67 .

الانحراف في الأسلوب، وعلى نحو يجعل من النص - كما يذهب بارت أيضاً^(١) - لا مجرد قناع للرغبة، بل يجعل منه مصيراً للغريزة.

ومن سمات الوجود النصي فضلاً عما سبق:

11. 1. الكلية والتركيب: أنه وجود كلي مركّب، في الأساس، وتفيض كلية الوجود النصي:

11. 2. من طبيعة التجربة الكلية التي يجسدها النص، فليس النص، كما يقول ديوي^(٢) سوى تجسيد حي لتجربة كلية قوامها الاندماج النشط في العالم (بكليته)، وهذه التجربة الكلية، في المنظور نفسه أيضاً، ليست إلا لحظة جمالية، هي عبارة عن لحظة (كلية) مفتوحة للمعرفة.

11. 3. من طبيعة الدلالة (الكلية) المزدوجة في النص؛ فهو (النص) يتكلم الشيء وضده، أو الواقع وما يعلي عليه أو يحقق تجاوزه؛ إنه يتكلم الشيء/المعنى وصورتها/ظله؛ الواقع والممكن؛ الممكن بوصفه ظلاً من ظلال الواقع الواجب (الوجود)، أو بوصفه صورة من بين صوره الكثيرة (المتعددة واللانهائية)، وهذا يقتضي أنه يتكلم العلاقة، لا السلطة؛ الرؤيا، لا الرؤية؛ الرؤيا بوصفها - كما يذكر التوحيدي^(٣) - ظلّ اليقظة (صورة الوجود الواعي، لا الوجود الواعي ذاته)^(٤)، أو بوصفها واسطة بين اليقظة والنوم (أي بين الوجود الواعي والوجود اللاواعي)، أو بين ظهور الحس بالحركة، وبين خفائه بالسكون والنوم، ومن ثم، بين الحياة والموت؛ الموت بوصفه واسطة بين البقاء الذي يتصل بالشهود، وبين البقاء الذي يتصل بالخلود^(٥).

هذا على أنه يجب الإشارة هنا إلى أن كروتشه قد ظلّ ينظر إلى طبيعة التعبير الفني في النص، من زاوية كليته، وأن المحاكاة التي يقدمها الفن تعانق الكل، وينعكس عليها الكون، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن كل شيء في النص

¹ - شعرية الأثر المفتوح: 22، 21.

² - ينظر: تحليل اللغة الشعرية، امبرتو ايكو، في أصول الخطاب النقدي الجديد، تر: أحمد المديني، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط أولى 1978م: 82.

³ - (الإمتاع والمؤانسة: 1/216).

⁴ - وظل الشيء - كما يذهب التوحيدي - ينقص ويزيد، إذا قيس إلى الشخص/الشيء نفسه.

⁵ - (نفسه/217، 218).

ينبض بحياة الكلّ، والكلّ موجود في حياة أيّ شيء؛ إنّ أبسط محاكاة فنيّة، هي- في آن واحد- ذاتها والعالم؛ العالم في شكله الفرديّ... ففي كلّ نبرة من نبرات الشّاعر، وعند كلّ مخلوق من مخلوقات خياله، يكمن مصير الإنسانّيّة مجتمعة؛ كلّ الآمال، كلّ الأوهام، كلّ الأفراح والأتراح، والأمجاد والمآسي البشريّة، كلّ مأساة الواقع الذي لا يكفّ عن سيرورته وتبلوره، بالنّقد وبالأسى..

11. 4. ومن طبيعة الوجود النصّيّ نفسه، أي من كونه وجوداً كلياً مركّباً لموجود كليّ مركّب، فعلى الرّغم من أنّ للنّصّ بدايةً ونهايةً، إلّا أنّ وجوده، مع ذلك، يظلّ وجوداً مفتوحاً على توليد دائم لعلاقات داخلية؛ يجب على كلّ واحد منّا اكتشافها واختبارها⁽¹⁾. هذا فضلاً عن أنّ كلّ حدث في النّصّ، وكلّ كلمة، يمكن أن يوضع في علاقة مع كلّ الأحداث والكلمات، والتّأويل الدّلاليّ لأيّ كلمة ينعكس على مجموع الكلمات⁽²⁾.

على أنّ من مقتضيات جسديّة الوجود النصّيّ- عند أبي تمام، فضلاً عمّا سبق:
12. 1. الحيويّة والتّفنّح (الاعتمال)؛ أنّه وجودٌ جسديّ، أو كيانيّ لكائن حيّ حياته حيويّة متفتّحة أو متجدّدة باستمرار.

وهذا ما يجعلنا نستبعد من فكرة الجسديّة المثبّته للنّصّ، في هذا السّياق: الجسد (الفاني) الخاضع لشروط علماء التّشريح، ووظائف الأعضاء، أي الجسد الذي يصطنعه العلم، ويتّخذ منه وسيلةً للكشف عن حقائقه الغامضة، فهذا يمثّل- في منظور بارت⁽³⁾- نصّ التّحويين والنّقاد، والشرّاح، وفقهاء اللّغة، ولا علاقة لجسد هذا النّصّ بجسد النّصّ الإبداعيّ الذي ينبغي النّظر إليه من زاوية ما يتمتّع به من حيويّة وتفتّح، أو من زاوية أنّه- في الأساس- جسد للرّغبة، للمتعة. وهذا يقتضي: أنّه جسد حيّ، من جهة، وأنّ حياته حيويّة طبيعيّة كطبيعة الوجود الجسديّ الحيّ الحيويّ الذي للّبنيّة من بُنيّات الشّاعر أبي تمام.

على أنّنا لا نفهم فكرة الحيويّة والتّفنّح - فقط - من طبيعة الوجود الحيويّ الحيّ الذي للّبنيّة من بُنيّات الشّاعر، بل نفهمها، فضلاً عن ذلك، من طبيعة وصف الشّاعر لنصوصه المدحية بالثّيه والغرور، فضلاً عن وصفه إيّاها بالسيرورة

1 - ينظر: شعريّة الأثر المفتوح: 116.

2 - ينظر: نفسه.

3 - ينظر: بارت: لذّة النّصّ: 27.

والارتحال الدائم والمتجدد، دون توقّف، كما يوحي بذلك قوله، في مدح خالد بن يزيد الشيباني^(١):

وسيّارة في الأرض ليس بنازح على وخدّها حَزَنٌ سحيقٌ ولا
تذرْ ذُرُورَ الشَّمْسِ في كلّ بلدة وتمشى جموحاً ما يردّ لها غَرْبُ
إذا أُنشدتْ في القوم ظَلَّتْ كأنها مسرّةٌ كبر، أو تداخلها عَجَبُ
مفصّلة باللؤلؤ المنتقى لها من الشعر إلاّ أنّه اللؤلؤ الرطب

فالسيّارة، هي النّاقة القويّة التي لا تكفّ عن المسير، والوخد: سير النّاقة السّريع، والنّازح: القصيّ البعيد، والحَزَنُ: الصّعب، والسّهَب: السّهْل، والذّرور: الارتحال، وذرور الشّمس: المنتشر من نورها.

ووصف الشّاعر قصائده المدحيّة، في البيتين الأوّلين، بالسيّارة، أي بالنّاقة القويّة التي تخترق - لسرعتها - السّهْل والجبل، لتصل إلى كلّ مكان، مهما كانت سهولته أو وعورته، أو لتحلّ في كلّ مكان يصل إليه نور الشّمس (ذرورها) - أقول: إنّ وصف الشّاعر قصائده المدحيّة بذلك الوصف، ثمّ وصفه إيّاها، في البيتين الثّالث والرّابع، بأنّها تبدو - عند إنشادها - حسناءً فاتنةً، أو الحسناء الفاتنة التي غالباً ما يصيبها الزّهو والغرور، وبالذّات حين تستعرض مفاتها أمام الآخرين - أقول: إنّ وصف الشّاعر قصائده بكلّ هذا، ليدلّ دلالةً قاطعةً على أنّ الشّاعر قد غدا ينظر إلى نصوص قصائده المدحيّة، بوصفها كائنات حيّة؛ حياتها حيويّة متجدّدة، ومن ثمّ، على أساس أنّها قد غدت مادّة للذّة والمتعة والعطاء المتجدّد واللامحدود، أو على أساس أنّها قد غدت بمثابة إمكانيّة مفتوحة للمتعة والتّجاوز، وهي إمكانيّة تفيض - في النّص/القصيدة - من منابع متعدّدة أبرزها:

12. 2. أنّ القصيدة/النّص - تقوم في الأساس، على الإزاحة والخرق؛ خرق نظام القول، ونظام العلاقة بين أشياء العالم المقول، ومن شأن هذا الخرق، أنّه يمثّل نظام اللّذة النصيّة التي هي، في الأساس، لذّة ثقافيّة فنيّة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ القصيدة/النّص - تتطوي فضلاً عن ذلك، على عنصر «المفارقة» أو «الإقحام» ومن شأن هذا العنصر أنّه يمثّل مصدر اللّذة وشكلها^(٢).

^١ الديوان: 39.

^٢ ينظر: بارت: لذّة النّص: 23.

12. 3. أن القصيدة/النص - تنهض في «فضاء التعددية» الذي يشمل تعددية مواقع التكلم في النص، وتعددية الفواعل المتكلمين، وتعددية الصوت المتكلم، وتعددية وظائف الكلام ودلالاته، بل وتعدّد مواقع تلقّيه وقراءاته. ومن شأن فضاء التعددية هذا، أنّه يمثّل فضاء للذة والمتعة، دون ريب.

12. 4. من حيوية الوجود النصي، وأنّ النص، لم يعد، كما أشرنا، مادة استهلاك، أي مجرد أداة، أو سلعة يتم إنتاجها لمن يستهلكها، بل غدا - كما يقول بارت⁽¹⁾ «عنصر لذة» وإنفاقاً بلا مقابل، أي مادة لعلاقة من نوع ما، أي للمحبّة، أو للرغبة والمتعة، وقد يكون مادة للكراهية، فكأننا يعرف - كما يذهب د. الغدّامي⁽²⁾ - أنّ النصوص حيوات ونفسيات وأمزجة - وهي ليست كذلك، لأنها نصوص مقروءة فحسب، أي لأنها واقعة تحت سلطة فعل القراءة والاستهلاك، ولكن لأنها (فضلاً عن ذلك) نصوص قارئة، أي فاعلة، تفعل في قرائها، وتتدخل فيهم، مثلما تتداخل معهم، ومن هنا يتحوّل النصّ المقروء إلى نصّ قارئ؛ يقرؤنا، ويعيد صياغتنا مثلما فعل نصّ (وا معتصماه) بالمعتصم، حيث أعاد صياغته، وغير خارطة تفكيره، وحوّله من مترف متخيم طاعم كاس، إلى مجاهدٍ محرر، لقد حرّره النصّ من نفسه، ومن دعتة.

وهذا يعني أننا في الأصل، إزاء كائنات لغوية تتكوّن بالنصوص، ومن النصوص، لأنّ النصّ معنى، وليس حامل معنى، ولأنّ النصّ - والكلام لا يزال للغدّامي⁽³⁾ - جسد حيّ، وليس مجرد نقالة عفشي (عفشي المعاني).

على أنّ من شأن متعة النصّ، أنّها قد تفيض من طبيعة الوجود النصي نفسه؛ كون النصّ قد كتب بلذة، أو كون منتج قد خضع، في عملية إنتاجه، لشروط المتعة، ولم يخضع لشروط المنفعة التي تأتي تالية للمتعة، ومتحققة بشروطها.

فضلاً عن أنّها قد تفيض من طبيعة الشّرخ العميق الذي يحدثه النصّ/الجسد، في جسد اللّغة - نظامها - نفسها، وفي الزّمن البسيط المخصّص لقراءته⁽⁴⁾.

وهذا يعني أنّ من أخص خصائص الوجود الجسديّ للنصّ؛ فضلاً عما ذكرنا:

1 - ينظر: نفسه: 10.

2 - ينظر: مقدمته لكتاب بارت: لذة النصّ، تر: محمد خير البقاعي، المجلس الأعلى للثقافة، 1998: 6.

3 - ينظر: نفسه.

4 - ينظر: نفسه: 23.

13. 1. العذرية والبيكاره؛ أنه وجود جسدي؛ حي وحيوي عذري.

وتتجلى فكرة العذرية والبيكاره، بالنسبة للوجود النصي، ليس فقط من طبيعة الوجود الجسدي البكر الذي تتمتع به كل بُنيّة من بُنَيَات الشاعر أبي تمام، فالبُنيّة - بالتصغير - هي البُنْتُ في سنّ البلوغ، أو في سنّ الزّواج، لكن قبل أن تتزوَّج، أمّا بعد أن تتزوَّج أو تنكح فلا تسمّى بُنيّة - بل تتجلى فكرة العذرية من إلحاح الشاعر على وصف نصوصه المدحية بالعذرية، أو بالبيكاره.

على أن من شأن هذا الوصف أنه قد يأتي-عند الشاعر - وصفاً لقصائده المدحية بشكل عام، على نحو ما نرى في قوله مادحاً أبي جعفر محمد بن عبد الملك الزيات (الشاعر)^(١):

أما القوا في فقد حصنت غرّتها . فما يُصابُ دمٌ منها ولا سلبُ
منعت إلا من الأكفاء ناكحها . وكان منك عليها العطف والحدب
ولو عضلت عن الأكفاء أيّمها . ولم يكن لك في إظهارها إربُ
كانت بنات نصيب حين ضنّ بها . على الموالى ولم تحفل بها العرب

وقد يأتي وصفاً لمعانيه التي تتطوي عليها قصائده المدحية، على نحو ما نرى في قوله، في سياق مدحه أبي عبد الله أحمد بن أبي دؤاد^(٢):

إليك بعثت أبقار المعاني يليها سائق عجلٍ وحاد
وقوله أيضاً مادحاً الواثق بالله^(٣):

أما المعاني فهي أبقار إذا نُصّت، ولكن القوا في عون^(٤)

فمعاني قصائد أبي تمام إذن أبقار (أي جديدة متجددة = مختلفة في أعين متلقّيها دوماً). غير أن بكارتها تظلّ رهن وجود القارئ الفحل أو المتمرس في القراءة النصية، إنها تظلّ كامنة، ولا تظهر للقارئ، إلا إذا تناصّ معها لينصصها، أو ليرزها في نصّه القارئ، أي إلا إذا عمل على إناصتها عبر إمكانات اللغة النقدية

1 - الديوان: 52.

2 - نفسه: 82.

3 - الديوان: 312.

4 - العون: جمع عون، وهي التي كان لها زوج.

الشَّارحة أو المؤوِّلة، بمعنى إذا أبرزها إبرازاً يوضِّح الفرق بينها وبين غيرها من المعاني التي تبدو وكأنها تشبهها، أو تتماثل معها (المنصّة هي كرسيّ ترفع عليها العروس في جلّائها لترى من بين جميع النِّساء)، وكأنني بالشَّاعر يريد أن يقول: إنّ من شأن بكاره معاني نصوصه أنّها مشروطةٌ بجهد القارئ، أو بوجود المتلقّي القادر على البحث عنه أو على الغوص وراءه في نسيج قصائده الكثيف، والكشف عنه بلغة توضح بكارته؛ اختلافه وتميُّزه عن غيره من المعاني.

على أنّ من شأن وصف أبي تمام قصائده أو معاني قصائده بالبكاره، أنّه يرتبط، دوماً، بوصفها بالجمال، بوصفه (الجمال) شرطاً لتحقيق الإغراء والمتعة الكاملة لمن يتلقّاها.

يؤكد هذا أنّ أبا تمام قد أخذ يصف قصائده المدحّية بعدد من الصفات التي توحى بفكرة الجمال، ومن تلك الصفات، مثلاً، صفة «زهراء» في قوله مادحاً أبا الحسين بن الهيثم بن شبانه^(١):

زهراء أحلى في الفؤاد من المنى وألذّ من ريق الأحبّة في الفم

ما أحال النصّ عند أبي تمام - وكذا عند التوحيديّ أيضاً - إلى نصّ للمتعة واللذة، أو إلى نصّ يتكلّم، في الأساس، حضور (أو تحقّق) اللذة والمتعة المتبادلة بينه ومن يتناصّ معه من القراء، ولا يتكلّم المنفعة أو الفائدة المتبادلة بين المبدع الكاتب والقارئ، يدلّ على ذلك، فضلاً عمّا سبق، قول التوحيديّ، تبعاً لابن طرارة، مميّزاً بين النثر والنظم، وأنّ: «النثر كالحرّة، والنظم كالأمّة، والامّة، قد تكون أحسن وجهاً، وأدمت شمائل، وأحلى حركات، إلّا أنّها لا توصف بكرم جوهر الحرّة، ولا يشرف عرقها، وعنت نفسها، وفضل حبائها»^(٢).

هذا ومن خصائص الوجود الجسديّ للنصّ، عند أبي تمام، فضلاً عمّا سبق:

14. 1. الاستقلاليّة وعدم التبعية: فبعد أن تكتمل ولادة النصّ تصبح له كينونته الخاصّة، أو قل: إنّّه يغدو كائناً له كيانه الخاصّ المستقل والفاعل في عالم الآخرين، غير التابع لأيّ كان، ولأيّ سبب، أي يصبح له كيانه الخاصّ والمستقل عن كلّ كيان آخر من جنسه.

¹ - الديوان: 296.

² - (الإمتاع والمؤانسة: 134/2).

هذا ونفهم هذه السمة ليس فقط من طبيعة الوجود المستقل الذي يتمتع به الوجود الإنساني؛ ممثلاً في البنية من بُنَيَات الشاعر، لاسيما بعد أن تتجاوز مرحلة الطفولة، وتدخل في سن البلوغ؛ فالبنية - وهي البنت في سن البلوغ - كما أشرنا آنفاً - لا تحتاج، بعد أن تتجاوز مرحلة الطفولة، وتدخل في سن البلوغ، إلى حضن أمها ورعاية أبيها، بقدر ما تحتاج إلى حضن ورعاية كائن آخر، هو زوجها؛ فكما أن لكل بنية من بُنَيَات الشاعر، وجودها المستقل عنه، غير التابع له، كذلك لكل نص من نصوص قصائده وجودها المستقل عنه، وغير التابع له - بل نفهم ذلك أيضاً، من إلحاح أبي تمام على وصف قصائده المدحية بأنها كائنات مستقلة، على نحو ما نرى قوله، مخاطباً أبا الحسين محمد بن الهيثم بن شبانة⁽¹⁾:

خذها فما زالت على استقلالها مشغولة بمثقف ومقوم

فهو يصف قصائده المدحية بأنها ما زالت وستظل مستقلة بنفسها، غير تابعة لغيرها، مشغولة بما يحقق للممدوح بها شرط المدح، أو الفائدة منه.

على أن من شأن إثبات سمة الاستقلالية للنص، أنه يقتضي إثبات صفة أخرى هي صفة: الحرية؛ حيث القصيدة - كما سبق القول أكثر من مرة - لم تعد سلعة يملكها من يمدح بها، أو من يخاطب بها، ويدفع ثمنها. على معنى أنها لم تعد قولاً من أجل الآخر، بل من أجل الذات القائمة في الأصل، ولذلك فهي جزء من الذات الحرة، ولا يمكن أن تنفصل عنها انفصال طلاق أو بيع شأن السلعة أو (حتى) الزوجة التي يمكن استبدالها بغيرها، بل انفصال البنت/ الزوجة عن أبيها وأمها، فهو من جهة انفصال محكوم بشروط الاتصال، ومعزز لأواصره، وهو من جهة ثانية، محكوم بحرية الاختيار؛ اختيار الأب من يراه أهلاً للزواج من ابنته/ قصيدته، واختيار البنت/ القصيدة، من تراه جديراً بالزواج منها، فضلاً عن خضوع الطرفين (الأب والزوجة) لعقد يحدد حقوق وواجبات الطرفين المتعاقدين، فهي إذن (البنت/ القصيدة) لا تنفصل عن أبيها/ مبدعها، ليتخلّى عنها، أو لتصبح ملكاً لغيره، بل ليعزز من ملكيته لها، أو لتصبح ملكاً له وحده، بشهادة الآخرين الذين ينكحهم إياها، أو الذين يشهدون هذا النكاح. فهو إذن ينفصل عنها، ولكن ليحقق لها الاتصال (القرائي) الشرعي بغيره، أو لينكحها من غيره نكاحاً شرعياً؛ يحقق لها وله الوجود الحي الحيوي الخلاق، ويضمن لها وله المكانة المرموقة،

¹ - الديوان: 296.

إضافة إلى الحفظ والصّون؛ صونها هي بالذّات عن أعين المفتونين بها من الشّعراء الذين ما يفتأون يتطلّعون إلى السّطو عليها، وبيعها (سبايا) في سوق الأعراب؛ وعلى نحو ما فعل محمّد بن يزيد الذي عرّض به الشّاعر؛ لأنّه تمكّن من الإغارة على نصوص قصائده إغارة صوّرها الشّاعر بسخرية لاذعة في قوله^(١)

غارة أسخنت عيونَ القوا في واستحلت محارمَ الآداب
لو ترى منطقي أسيراً لأصبحَ عتَ أسيراً ذا عبرة واكتئاب
يا عذارى الكلام صرتنّ بعدى سبايا تبعن في الأعراب
عَبَقَات بالسّمع تبدى وجوهاً كوجوه الكواعب الأتراب
قد جرى في متونهنّ من الإفرند ماءً نظير ماء الشّباب
إنّ ذمّي محمّد بن يزيد في الذی قاله لغير صواب
دعه يحضی عند الوری باختیاری في قصیدی فذاك أيسر باب
على أنّ من أبرز الأدلّة على اختلاف الوجود النصي، في منظور أبي تمام:

1. 15. غرائبيّة هذا الوجود؛ أنّه وجود غريب أو غرائبيّ، أي غير معهود أو مألوف.
وتفويض غرائبية الوجود النصي:

1. 15. من طبيعته الكلية أو المركّبة، أو المزدوجة، أي من كونه وجوداً لموجود مركّب أو مزدوج الهويّة؛ فهو من جهة معروف ومألوف، وهو من جهة ثانية، غير معروف، ولا مألوف، وهذا بعينه ما جعل أبا تمام ينظر إلى قصائده من الزاوية نفسها، بدليل قوله، في وصف قصيدته التي مدح بها الواثق بالله^(٢):

حذيت حذاء الحضرميّة أرهفت وأجابها التّخصير والتّلسين^(٣)
إنسيّة وحشيّة كثرت بها حركات أهل الأرض وهى سكّون

¹ - الديوان: 500.

² - نفسه: 313.

³ - حذيت: ألبست الحذاء في رجلها، والحضرميّة: نعل ملسّنة. وأرهفت: رقق حدها، والتّخصير: التّدقيق، فيقال: نعل مخصّرة، أي مستدقّة الوسط والقدم المخصّرة: التي تمسّ الأرض من مقدّماتها وعقبها. والتّلسين: جعل طرف الشّيء كاللسان، ومنه: نعل ملسّنة، أي فيها طول ولطافة كهيئة اللسان، وامرأة ملسّنة القدمين كذلك.

ينبوعها خضل وحلى قريضها حلى الهدى ونسيجها موضوعون
فقصيدة أبي تمام - انطلاقاً من هذا التصوّر - عبارة عن كائن مركّب، أو
مزدوج الهوية، فهي من جهة إنسيّة، أي معروفة، أو مألوفة (مأنوسة) ولكنّها، من
جهة ثانية، وحشيّة، أي غير معروفة ولا مألوفة، وهي من جهة، ساكنة، على الأقلّ،
في ظاهرها، ولكنّها، من جهة ثانية، تمرّ بالحيويّة وبالحركة في باطنها، أي
مسكونة بحركات أهل الأرض، وهذا يقتضي أنّها كائن يعتمل طوال الوقت، ودون
توقّف.

على أنّ من شأن غرائبيّة الوجود النصّي أنّها ترتبط بسمة أو بمقوم نصّي
آخر، هو مقوم:

15. 2. التعدّدية: التي تعني- فيما تعني - انفتاح النصّ على المتعدّد
واللأنّها، متضمّناً:

15. 2. 1. تعدّد أشكاله وتمظهراته؛ كونه وجوداً لموجود تتعدّد أشكاله
ومظاهر وجوده بتعدّد زوايا النّظر إليه.

على أنّه يجب الإشارة إلى أنّ من شأن هذا التعدّد في مظاهر الوجود النصّي
أنّه إنّما يرجع إلى طبيعة النصّ نفسه، وأنّه- حسب بارت⁽¹⁾- عبارة عن «تتّاص» مع
نصوص أخرى تتحدّ معه، وتترأى فيه بمستويات متفاوتة، وبأشكال ليست عصيّة
على الفهم، إذ تعرّف في النصّ على نصوص الثقافة السّالفة والحاليّة، ممّا جعل
بارت ينظر إلى النصّ بوصفه نسيجاً من استشهادات سابقة، تعرض موزّعة في
النصّ بوصفها: قطع مدوّنات، وصيفاً، أو نماذج إيقاعيّة، ونُبدأ من الكلام
الاجتماعي⁽²⁾ فالكلام كلّ، سابقه وحاضره ينصبّ في النصّ، ولكن ليس وفق
طريقة متدرّجة معلومة، ولا بمحاكاة إراديّة، وإنّما وفق طريقة متشعّبة، أو وفق
صورة تمنح النصّ وضع الإنتاجيّة، وليس إعادة الإنتاج.

ويتجلّى هذا الموقف أوضح ما يتجلّى، في صنيع أبي تمام الذي تعدّد لحظة
الإبداع الشعريّ عنده، لحظة تتّاص شعريّ أو شعوريّ مع نصوص سابقه من
الشّعراء، ما أحال أفق الكتابة عنده أفق مواجهةٍ وصراعٍ مع المكتوب من قبل. يدلّ

¹ - ينظر: نظريّة النصّ، مجلّة العرب والفكر العالمي: 96.

² - ينظر: نفسه.

على هذا ويؤكدده، ما رواه صاحب العمدة^(١) قال: «حكى بعض أصحاب أبي تمام قال: استأذنت على أبي تمام، وكان لا يستتر عني^(٢) فأذن لي؛ فدخلت عليه، فإذا هو في بيت مُصَهَّرَجٍ، قد غُسل بالماء، يتقلب يميناً وشمالاً، فقلت: لقد بلغ بك الحرّ مبلغاً شديداً، فقال: لا، ولكن غيره، ومكث لذلك ساعة، ثم قام كأنما أطلق من عقال؛ فقال: الآن وردت، ثم استمرّ وكتب شيئاً لا أعرفه، ثم قال: أتدري ما كنت فيه؟ قلت: كلا! قال: قول أبي نواس: كالدَّهر فيه شراسةً ولياناً^(٣) أردت معناه فَشَمَسَ عليّ حتى أمكنني الله منه، فصنعت:

شَرِسْتُ بِلِ لَنْتَ، بِلِ قَانَيْتَ ذَاكَ بَذَا فَأَنْتَ لَا شَكَّ فِيكَ السَّهْلُ وَالْجَبَلُ

فهذا القول لأبي تمام يوحى بما يصير عليه حال النَّاصِ الكاتب الشَّاعر لحظة الكتابة الإبداعية، وأنَّ أفق الكتابة الشعريّة عنده قد غدا أفق حضور في حضرة المكتوب من قبل، أو بالأحرى أفق حضور في حضرة نصّ الكتابة الإبداعية السابق في الوجود على وجوده الإنّي(الكتابي). ما أحال لغة الكتابة، عند الكاتب الشَّاعر، مادةً خلق وإبداع، لا أداة نقل وإبلاغ، لذلك فإنّ من ينعم النّظر في خطاب أبي تمام الشعريّ يدرك أنّ اللّغة لم تكن تمثّل، بالنّسبة إليه، سوى مادة خلق وإبداع ليس إلّا، وهذا خلافاً لما كان عليه حال اللّغة في خطاب الشعراء التقليديّين الذين تعاملوا معها بوصفها أداة نقل وإبلاغ، ما أحال النصّ عند أبي تمام، من ثمّ، بوصفه تجسيداً فنياً حياً لجذليّة الحضور/الغياب المتبادل بينه وبين المخاطب من ذوي الأقدار، وهذا يقتضي أنّه عبارة عن تجسيد حيّ لظاهرة تناوب المواقع بين المتكلّم والمخاطب في خطاب النصّ.

15. 2. 2. وتعدّد مواقع التكلّم في كلام النصّ: وهذا إنّما يرجع إلى أنّ المتكلّم في الكلام النصّي لا يتكلّم إلينا، أو لا يخاطبنا- في الأصل- من موقع واحد محدّد، هو موقع انتمائه إلينا، وخضوعه لشروطنا(نحن المخاطبين) التي يفرضها عليه

¹ - (العمدة: 209/1).

² - ما يوحى بأنّ لحظة الكتابة الإبداعية، تعدّ لحظة تعريّ أو لحظة كشف وتكشف، لذلك فهي لحظة مشروطة بالخولة والعزلة التامة عن أعين الآخرين أو رقابتهم.

³ - في إشارة إلى طبيعة الكلام النصّي الذي تناصّ معه الشَّاعر، أو الذي جدّ في طلب القبض على معناه، وأنّ من سماته الأساسية الازدواجيّة والتركيب؛ حيث تضمّن وصف الدَّهر بصفتين متناقضتين؛ الشَّراسة واللّين في آن معاً.

وضعنا السوسيوثقافي، بل يتحدث إلينا أو يخاطبنا من موقع انتمائه إلى ذاته، ولذلك تتعدد ((مواقع التكلّم)) في الكلام النصّي بتعدد مواقع المواجهة مع أوضاع المتكلّم النَّاص الذي عرفناه في موضع آخر⁽¹⁾ بأنه "كائن اجتماعي" تنهض فيه إمكانات التفرد، فهو، أي المتكلّم النَّاص (الشاعر) من جهة، يحيا عضواً في جماعة إنسانية ينتمي إليها، ويدخل في سلسلة من التنظيمات التي أوجدتها ضرورات الاجتماع البشري في مرحلة معينة من مراحل التطور الاجتماعي، وليس، بالضرورة، حاجة الفرد نفسه، ككائن بيولوجي، أو حتى ككائن اجتماعي، ويرث أوضاعاً اجتماعية سابقة على وجوده، منها ما يرجع إلى الأسرة، ومنها ما يرجع إلى مجتمع الحي أو القرية، أو المدينة التي يعيش فيها، ومنها ما يرجع إلى الأمة، أو الجنس البشري بعامّة، وهذه الأوضاع منها ما هو اقتصادي، وما هو سياسي، وما هو ثقافي، أو ديني، وما هو نفسي، وما هو لغوي، وكلّها تتداخل وتتشابك بحيث يجد نفسه، في كلّ لحظة من لحظات حياته، فيما يشبه المتاهة، ولكنّه، من جهة ثانية، لا يزال ذاتاً متفرّدة لها عالمها الخاص، فليلاً يبتلع ذلك الخضمّ من القوى الخارجية، يلزمه أن يعيد بناء ذاته بصورة مستمرة، والمراد بإعادة بناء ذاته، أن يحتوي التجارب التي ترد عليه من الخارج، ويحيلها إلى شيء من جنس ذاته⁽²⁾.

وهو ما يسمح لنا بالقول هنا، في تعريف مواقع التكلّم في الكلام النصّي، بأنّها: مواقع المواجهة مع أوضاع المتكلّم بالكلام، أو بأنّها مواقع مواجهة المتكلّم لأوضاعه بالكلام. وبما أنّ أوضاع المتكلّم النَّاص، لاسيّما تلك التي تستدعي منه التكلّم، أو تلك التي تفرض عليه ضرورة مواجهتها بالكلام، قد غدت مفتوحة، أي متعددة ولا نهائية، فإنّ مواقع التكلّم، في الكلام النصّي، قد غدت، هي الأخرى، رهناً ليس فقط بتعدد الأوضاع التي تفرض نفسها على المتكلّم؛ بل بتعدد الحالات التي تتاب المتكلّم، في سياق الكلام ذاته، وهو ما جعل من فضاء التكلّم، في الكلام النصّي عموماً، فضاءً مفتوحاً للمواجهة والصراع مع أوضاع المتكلّمين التي يعانونها في سياق الكلام نفسه.

وهذا يعني أنّ كلام المتكلّم النَّاص، قد يغدو كلاماً من موقع المواجهة والصراع مع أوضاع المتكلّم النَّاص في إطار ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه، أي من موقع المواجهة مع موضوع الكلام، إضافةً إلى لغة الكلام، ونظامه، وأغراضه ومقاصده.

¹ - الذات الشاعرة في شعر الحداثة العربية: 12.

² - ينظر: عياد (شكري): دائرة الإبداع، دار الياس المصرية، القاهرة (د. ت): 99.

ويتجلى هذا أوضح ما يتجلى في قول طرفة: (١)

وَمَا زَالَ تَشْرَابِي الخُمُورَ وَلَذَّتِي وَيَبْعِي وَأَتَفَاقِي طَرِيفِي وَمَتَلَدِي
إِلَى أَنْ تَحَامَتْنِي الْعَشِيرَةُ كُلُّهَا وَأَفْرَدْتُ إِفْرَادَ الْبَعِيرِ الْمُعَبَّدِ
رَأَيْتُ بَنِي غِبْرَاءَ لَا يُتَكْرُونَنِي وَلَا أَهْلُ هَذَاكَ الطَّرَافِ الْمُمَدَّدِ
أَلَا أَيُّهَا اللَّائِمِيُّ أَحْضَرَ الْوَعَى وَأَنْ أَشْهَدَ اللَّذَاتِ هَلْ أَنْتَ
فَإِنْ كُنْتَ لَا تَسْطِيعُ دَفْعَ مَنِيَّتِي فَدَعْنِي أَبَادَرَهَا بِمَا مَلَكَتْ يَدِي

فنحن نلاحظ، أن فضاء التكلّم، في أبيات طرفة هذه، هو فضاء مواجهة المتكلّم طرفة لأوضاعه السّوسيوأنطولوجيّة؛ ليس فقط في إطار من أنكره من النّاس، وهم جميع أفراد عشيرته الشّرعيّة (إلى أن تحامتي العشيرة كلّها)؛ بل في إطار من لم يُتكره من النّاس، وهم نداماه الذين كنّى عنهم في (ب.3) بـ «بنى غبراء» و «بأهل هذاكَ الطّراف الممدّد» (٢) إضافةً إلى وضعه في إطار كلّ من كان السبب في إنكار من أنكره من النّاس، وهو اللّائِم أو الزّاجر، أو الواشي به إلى القبيلة، إضافةً إلى وضعه في إطار الموت الذي فرض عليه كلّ هذه الأوضاع السّوسيوأنطولوجيّة مجتمعة (٣).

على أن من شأن التعدديّة في مواقع التكلّم في كلام النص، أنّه يقتضي:

15. 2. 3. تعدّد مواقع مكالمة كلام النّص، أو مواقع تلقّي كلامه، بما يلزم ذلك أو يتضمّنه من تعدّد المتكلّم إليهم (المخاطبين) في كلام النّص.

ويرجع هذا إلى أنّ النّص لم يعد مكرّساً لقول ما يرضي الآخر، أو لقول ما يحقق النّفع للآخر، مهما تكن مكانة هذا الآخر، أو موقعه في السّلّم الاجتماعيّ، بل غدا مكرّساً لقول موقف الذات من الآخر، أو من الوجود والعالم، على نحو يؤكّد تحوّل أفق الكتابة (النصيّة) إلى ساحة مواجهة وصراع بين الأنا النّاصة أو الكاتبة، والأنت المكتوب له أو أنت المخاطب الفرد، أو الواحد عموماً؛ نزوعاً إلى

1 - (ديوان طرفة، المكتبة الثقافية، بيروت (د.ت): 31).

2 - من حيث إن المراد بالطّراف الممدّد: البيوت من الأدم، كما يذكر الشّراح، يقيم فيها الإنسان الرّاحل أياً ما ثمّ يرحل عنها.

3 - لمن أراد متابعة تحليل هذا النّص يمكن العودة إلى كتابنا: مقدّمة في تحليل الخطاب، الفصل السّابع، التعدديّة في الخطاب الشّعري، تعدّد مواقع التلفّظ.

مخاطبة المتعدد عموماً، أو رغبةً في مخاطبة الكلّ، بدلاً من الجزء، وهنا يغدو خطاب الكتاب، خطاباً موجّهاً، في الأصل، ضدّ من هو موجّه إليه في الظاهر، أي ضدّ المخاطب الفعليّ الذي يبدو ظاهرياً - على الأقلّ - أنّ الخطاب قد توجه إليه، وإلى ما يكونه في الأصل.

ويمكننا رؤية هذا الشّكل من أشكال الصّراع بين المخاطب والمخاطب (الفعليّ على الأقلّ) في الخطاب الشعريّ المدحيّ، وبالذات عند أبي تمام والمتنبّي قديماً، وعند بعض الشعراء المعاصرين، أمثال الشّاعر الشّهيد محمد محمود الزّبيريّ، بخاصّة في قصائده المدحية التي مدح بها الإمام يحي حميد الدّين ووليّ عهده أحمد، وأسماها الشّاعر فيما بعد "الوثنيّات"، حيث يبدو من ظاهر خطاب هؤلاء الشعراء، أنّه لا يزال خطاباً موجّهاً من هؤلاء الشعراء إلى مخاطبين بأعيانهم، هم الأشخاص الممدحون بقصائد تلك الخطابات والذين ذكروا بأسمائهم في مقدّماتها، فبدت قصائد تلك الخطابات وكأنّها لا تزال خاضعة لشروط أولئك المخاطبين وجارية مجرى مدحهم.

على أنّ هذا ما يبدو من ظاهر تلك الخطابات. أمّا ما تخفيه تلك الخطابات المدحية الشعريّة، فيختلف تماماً؛ إذ هي في الحقيقة خطابات موجّهة ضدّ أولئك المخاطبين، أو من بدا أنّهم قد حُوطبوا بها، حيث برزت ساحة التّخاطب، في هذه الخطابات ساحة مواجهة وصراعٍ كامنٍ بين أنواتهم التي تخاطب، وأنوات مخاطبيهم، وهي مواجهة أخذت في خطاب هؤلاء الشعراء، أشكالاً مختلفة، لعلّ أبرزها على الإطلاق:

- شكل النّفي المتبادل بين أنوات هؤلاء المخاطبين، وأنوات مخاطبيهم.

- وشكل الانتفاء عن عالم مخاطبيهم الفعليّين.

على أنّ من شأن نفي هذا المخاطب عن عالم المخاطب الشّاعر، أنّه يقتضي الجدل معه، أمّا الانتفاء عنه، فلا يقتضي الجدل، بل يقتضي مجرد الانسحاب من عالمه، وهذا يعني أنّنا نصير في خطاب هؤلاء الشعراء، إزاء شكلين رئيسين من أشكال المواجهة والصّراع مع مخاطبيهم:

أ- شكل النّفي الجدليّ، ويتمثّل هذا الشّكل في نفي الأنا المخاطب، لأنّنا المخاطب من ساحة التّخاطب نفياً جدليّاً، أي قائماً على تبادل مواقع الحضور

والغياب بين الآنأ والأنت، على نحو من شأنه أنه يفضي - على الدوام - إلى تعددية الأنوات: المخاطبة والمخاطبة على السواء، وبمكننا رؤية هذا الشكل بوضوح في خطاب أبي تمام الذي يقول فيه مادحاً عيَّاش بن لهيعة الحضرمي⁽¹⁾:

همامٌ كنصل السيِّف كيف هزرتَه وجدتُ المنايا منه في كلِّ مضرب
تركتُ حطاماً منكَبَ الدهرِ إذ نوى زحامى لما أن جعلتكَ منكبي
وما ضيق أقطار البلاد أضافني إليك ولكن مذهبى فيك مذهبى

حيث نلاحظ أن الشَّاعر قد قام، في خطاب هذه الأبيات الأنموذج، بنفي المخاطَبِ الفعليِّ؛ ممثلاً في الممدوح ظاهراً، وهو عيَّاش بن لهيعة الحضرمي، من موقع الحضور الفعليِّ وممارسة السُّلطة إلى موقع الغياب، وتلقَّى أثر السُّلطة، وهو ما اقتضى منه النَّظر إلى الأنت/المخاطَبِ الممدوح، من زاوية الـ (هُوَ) أي من زاوية الممدوح الغائب عن مقام المدح، لينظر إلى "الأنأ" من ثمَّ، من زاوية "الأنت" أو ليحلَّ الأنأ محلَّ الأنت.

غير أن الشَّاعر قد عاد، بعد ذلك (من قوله لما أن جعلتكَ منكبي إلى نهاية البيت الثالث)، لينظر إلى الأنت، من زاوية الأنت، وإلى الأنأ، من زاوية الأنأ.

وهذا يعني أن الشَّاعر، في هذه الأبيات، قد تحوَّل - بشكل عام - من موقع التحدُّث إلى الممدوح، إلى موقع الحديث عنه، وهو تحوُّل اقتضى من الشَّاعر، نفي الممدوح المخاطَبِ في الأوَّل، وتجريده من هويَّته الشَّخصيَّة؛ كشخص فاعل ومؤثِّر بذاته في الحياة الاجتماعيَّة، والنَّظر إليه على أنه مجرد أداة، أو وسيلة أو شيء يستمدُّ تأثيره من ممدوح آخر، هي الذاتُ المادحة التي حلَّت - في بنية خطاب أبي تمام المدحيِّ بشكل عام - محلَّ الآخر، كممدوح، لتنهض بدوره ذاته الذي ما فتئ ينهض به هذا الممدوح في سياق خطابه المدحيِّ بشكل عام.

وهو ما يضعنا في خطاب الشَّاعر هذا، إزاء ثلاثة مواقع رئيسة للخطاب؛ موقعين لتأكيد الحضور، وموقع لتأكيد نفي الحضور، والموقعان اللذان لتأكيد الحضور، هما الموقعان اللذان يمثلهما (أو يحيل عليهما) ضميرُ المتكلِّم، وضميرُ المخاطَب، أو قل: إنهما الموقعان اللذان يحتلُّهما كلُّ من المتكلِّم والمخاطَب في الخطاب؛ باعتبار أنه يشترط في كليهما حضور كلِّ منهما في حضرة الآخر.

¹ - الديوان: 28.

أما الموقع الذي لنفي الحضور، فهو الموقع الذي يمثّله ضمير الغائب (هو)، وهو الموقع الذي نفى إليه الشّاعر أو غيّب المخاطب الفعليّ، بوصفه عيّاش بن لهيعة، بطريقة تؤكّد قيام الشّاعر بنفي مخاطبه الفعليّ من موقع الحضور ومباشرة السّلطة على الآخرين، إلى موقع الغياب وتلقّي أثر السّلطة، أو قل، إنّهُ بتعبير آخر، قد قام بنفي الحضور الفعليّ الذي يتمتّع به عيّاش بن لهيعة على أرض الواقع، ليستحضر، بدلاً عن ذلك، الغياب المفروض عليه هو نفسه، أو ليفرض حضوره المغيب، بدلاً عن ذلك.

ب- شكل النّفي السّلبيّ: ويتمثّل هذا الشّكل في نفي أنا لأنت، أو الأنتم من ساحة التّخاطب، أو بالأحرى، نفي أنا لأنّاه من ساحة الحضور الفعليّ لأنت (كمخاطب فعليّ) نفيّاً نهائياً، وبحيث يبدو خطاب أنا، وكأنّه لم يعد خطاباً موجّهاً إلى مخاطبٍ بعينه، بل يبدو وكأنّه قد غدا خطاباً موجّهاً إلى كلّ أحد على الإطلاق. ويمكننا رؤية أنموذج لهذا في خطاب الشّنفرى ممثلاً في لاميتّه (لامية العرب) التي يقول في مطلعها⁽¹⁾:

أقيموا بني أمّي صدور مطيكم فإني إلى قومٍ سواكم لأميل

فالشّاعر في خطاب نصّ هذه القصيدة، وإن بدا أنّه قد توجه بخطابه إلى قومه (بني أمّي)، إلا أنّه، يعدّ في حقيقة الأمر، خطاباً موجّهاً ضدّ قومه، أو في مواجهة وضعه في إطار قومه الذين تخلّوا عن نصرته، وأخلّوا، من ثمّ، بواجبات الانتماء إليهم، ولذلك فإنّ خطاب الشّاعر هذا ينتهي ليصبح مجرد مونولوج داخليّ، أو مجرد خطابٍ موجّه من الشّاعر إلى ذاته، أو من أناه إلى أناه؛ على الأقلّ، من أناه الفرديّة المفردة، أي التي أفردت عن القطيع، أو التي قطعت صلتها بصورة نهائيّة بالجماعة، إلى أناه الجمعيّة الأخرى التي لا تزال تهفو أو تتطلّع إلى التّوحد بالجماعة.

ولذلك فقد تميّز خطاب الشّاعر الموجّه ضدّ قومه، في نصّ هذه القصيدة:

-أنّه من موقع الانفصام عن قومه، ورفض الانتماء إليهم، مقابل الانتماء إلى منظومة القيم التي آمن بها قومه، ورفعوها شعاراً، ولكنهم عجزوا عن تمثّلها واقعاً. على معنى أنهم قد عجزوا عن الوفاء بما تفرضه عليهم تلك القيم من التزامات، أو بما ترتّب عليه من استحقاقاتٍ إزاء الفرد من أفرادهم، وهذا بعينه

¹ - ديوان الشّنفرى، إعداد وتقديم: طلال حرب، دار صادر، بيروت، ط1، 1996م: 55.

ما منح الكائن الشّاعر الفرد- المخاطب في خطاب هذه القصيدة-حقّ التمرّد والخروج على كيان/الجماعة الخارجة أصلاً عن منظومة القيم، ومحاكمتها في ضوء ما تزعم أنّها تؤمن به، أو تنتمي إليه من خطاب تلك القيم، ليمنحه، من ثمّ، حقّ التأسيس لانتماء جديد إلى جماعة أخرى جديدة، من شأنها-حسب خطاب الشّاعر-أنها تتمثّل تلك القيم في حياتها اليوميّة، ولو لم يكن أفرادها من جنس أفراد القبيلة التي طالما انتمى إليها الشّاعر، لكن دون أن تحقّق له نصراً، أو ترفع عنه ضيماً، أو تردّ له اعتباراً.

ونفهم معنى الضديّة، أو معنى المواجهة مع وضعه في إطار قومه، من عدد من الظواهر اللّغوية الأسلوبية، لعلّ أبرزها:

1- ظاهرة التوجّه إلى قومه بالخطاب الأمر "أقيموا" ومطالبته إيّاهم، خلال هذا الفعل، بإقامة صدور مطيهم استعداداً للرّحيل ومفارقة المكان؛ كونه قد غدا عنهم من الرّاحلين، وهو المعنى نفسه الذي-ربما- التقطه المتنبّي وعبر عنه صراحةً فيما بعد حين قال مخاطباً سيف الدّولة:

إذا ترحّلت عن قوم وقد قدروا ألاّ تفارقهم فالرّاحلون همّ

2- ظاهرة تحقيرهم والسّخريّة منهم، حين نسبهم إلى أمّه (بني أمي) دون أبيه، فهو بهذه النّسبة قد أخذ يوحى بموقفه السّاخر من قومه؛ كونهم قد خذلوه، أو فرطوا بدم أبيه، ولم يساعدوه على الأخذ بثّاره من قاتليه، فكأنّه أراد أن يقول: إنّ قومه أبناء علّات (أولاد...)، ولا ينتمون إلى أصل واحد؛ إذ لو كانوا ينتمون إلى أصل واحد، هو الأصل الذي ينتمي إليه أبوه (المغدور به)، لما تخلّوا عن نصرته، ولتأروا له من قاتليه، إنّ بهذا القول ينفي عنهم فكرة الأصل الواحد، لينفي عنهم، من ثمّ، شرف النسب، وأن يكون لهم أصل، أو أن يكونوا أصلاء، لينفي عنهم، من ثمّ، أن يكون لهم عرض يسان، أو كرامة وشرف.

3- المبادرة بإعلان خلعه إيّاهم (نفهم عن عالمه) بدل أن يبادروا هم إلى خلعه(نفه عن عالمهم)كما كانوا قد فعلوا في الواقع، وإعلان رفضه إيّاهم أو التّخلي عنهم، وتسويغ هذا التّخلي بأنّه راجع إلى رغبته في الانتماء إلى قوم آخرين، من غير جنسهم:

فأنّي إلى قوم سواكم لأميل..

4- ظاهرة التّمويه والإخفاء على قومه، ويتجلّى هذا-على سبيل المثال - من جهة أنه قال:

فقد حُمّت الحاجاتُ واللّيل مقمر وشدّت لطيات مطايا وأرحل

5-رفضه أن يكون تابعاً لأيّ كان، ولأيّ سبب؛ مقابل رغبته في استتباع الآخرين، وجعلهم مجردّ تابعين له، فهو من جهة أولى، يرفض أن يكون تابعاً للجماعة (للقبيلة) التي تستلب الفرد بشروطها، وتجعله مجردّ أداة، أو مجردّ كائنٍ عضويّ وظيفيّ قطيعيّ ليس إلّا، وهو، من جهة ثانية، يرفض التبعية للآخر، بشكل عام، بوصفه الواهب المتفضّل عليه بالرزق والمال:

وأستفّ تربّ الأرض كي لا يرى له عليّ من الطّول امرؤ متطوّل

وهو، من جهة ثالثة، يرفض التبعية حتى للمرأة، بما في ذلك المرأة الحبيبة/الزّوجة التي تمثّل، بالنسبة للإنسان، جزءاً منه، أو شطر كينونته الآخر:

ولست بعلّ شرّه دون خيره يروح ويغدو داهناً يتكحلّ

ولا جبّاً أكهى مرب بعرسه يطالعا في شأنه كيف يفعل

فضلاً عن كونه يرفض التبعية لنمط الحياة المألوفة القائمة على الاستقرار في المكان، وإشباع رغبات الجسد، وهذا يقتضي أنّه يرفض حالة الاستلاب الشّامل التي عانى منها الشّاعر في إطار قومه؛ الاستلاب بالنظام القبليّ الذي ما ينفكّ يستتبع الفرد لصالح الجماعة، ويجعله - كما أشرت آنفاً - مجردّ كائنٍ عضويّ وظيفيّ قطيعيّ، والاستلاب بشروط التبعية للنظام القبليّ، وبشروط التبعية للمكان، بوصفه المكان الذي تقيم فيه القبيلة، ويحتوي وجودها، لذلك فهو يتجاوز وضعه الانطولوجيّ في عالم قومه، أو في إطار الزّمكان الاجتماعيّ أو التاريخيّ، إلى وضع له خارج الزّمكان، في عالم بديل عن عالم قومه؛ هو عالم الحيوان المفترس الذي عبّر عنه الشّاعر بقوله:

ولى دونكم أهلون: سيّد عمّلس وأرقط زهلول وعرفاء جيّال

همّ الأهل لا مستودع السرّ ذائع لديهم ولا الجاني بما جرّ يخذل

لذلك فالشّاعر يقيم من عالم الحيوان المفترس بديلاً عن عالم الإنسان الأليف أو الذي يفترض فيه أنّه كذلك.

15. 2. 4. وتعدّد الإحالات والمراجع (مراجع النص الداخلي): ويرجع هذا بدرجة أساسية إلى تلاشي ما يمكن تسميته بـ «المقام الجامع» بوصفه الذات المركزية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ الأصل في الملفوظ النصي (الشعري)، أنّه يتمتّع بمرجعية داخلية: كلية مفتوحة على متعدّد النصوص، أو قل على جملة النصوص التي أنتجته أو التي يأتلف أو يختلف معها النص، أو التي يتشكّل منها، ويشكّل بسببها، لأنّ الأصل في النص أي نص، أنّه يحيل على عدد من النصوص، بما في ذلك تلك النصوص التي تصوغ أحداثاً ووقائع خارجية، فهو أي النص يصوغ أحداثاً ووقائع خارجية، ولا يحيل على أحداث ووقائع خارجية مباشرة. ما يعني أنّ النص يحيل على مراجع نصية أو نصوصية (سابقة في الوجود على وجود النص طبعا) تشكّل، في جملتها، مجموع النصوص (مراجعته السابقة) التي يتقاطع معها النص أو يتشكّل منها، بما في ذلك نصوص الوقائع والأحداث الخارجية، وهذا يقتضي أنّ إحالة النص إلى الوقائع والأحداث الواقعة (أو التي يمكن أن تقع) ليست إحالة لغوية مباشرة، أي عبر وساطة اللغة المباشرة فقط، وإنّما هي إحالة نصية: غير مباشرة، أو قل إنها إحالة كلية مركّبة، كونها تتمّ عبر وساطة النصوص الأخرى التي ينطوي عليها أو يتشكّل من مجموعها نصّ الكتابة/القراءة التي سبق إنتاجها في السياق نفسه، أو التي سبق لها أن نصّت تلك الأحداث والوقائع ذاتها، وهذا يعني أنّ إحالة النص الجديد - بما في ذلك نصّ الوقائع والأحداث، لا تتمّ أو لا تتحقّق في أفق الخضوع والتبعية: خضوع النص الجديد لشروط النص أو جملة النصوص السابقة، وتبعيته لتلك الشروط، وإنّما تتمّ في أفق الحوار والجدل مع تلك النصوص، أي في أفق اختراق تلك النصوص، وتجاوز كلّ إحالة نصية سابقة، وكلّ محال عليه سابق، وهذا يقتضي أنّ نصّ الواقع الجديد - إذا سلّمنا أنّ ثمة نصّاً واقعياً أو وقائعيّاً جديداً - يجب عليه أن يتناصّ، أن يتقاطع، أن يتداخل وأن يتخارج مع كلّ نصوص الواقع القديمة، مع كلّ ما قيل ويقال في الموضوع ذاته، فما نقوله الآن - هنا، أو نتكلّمه عن موضوع ما، أو في موضوع ما بعينه، يجب أن يتناصّ مع كلّ ما قيل سابقاً (بمعنى يجب أن يتداخل وأن يتخارج، أن يتّصل وينفصل، يخترق كلّ ما قيل سابقاً)، لينصص/يظهر اختلافه عن كلّ ما قيل سابقاً، ويقال حاضراً.

15. 2. 5. وتعدّد المعاني والدلالات؛ كون النص - حسب التّوحيدي يتكلّم - في الأصل - صورة الشّيء/المعنى المتكلّم عنه، لا الشّيء/المعنى المتكلّم عنه ذاته، وهذا

يقتضي أنه يتكلم وضعه في إطار التجاوز والاختلاف؛ اختلاف الكلام النصي المتكلم نفسه، واختلاف الما يتكلم عنه هذا الكلام، واختلاف الما يتكلم به (لغة الكلام)، والما يتكلم فيه (مقام التكلم وسياقه)، والما يتكلم له أو لأجله (مقصد المتكلم وغايته)، والما يتكلم إليه (المخاطب)، وهذا راجع في وعي التوحيدي^(١) إلى "أن كل شيء له صورة، فإنه لا يقبل صورة أخرى، من جنس صورته الأولى البتة، إلا بقدر مفارقتها الصورة الأولى، مثال ذلك، أن الجسم مثلاً، إذا قبل صورة أو شكلاً، كالتثليث مثلاً، فليس يقبل شكلاً آخر من التريب والتدوير، إلا بعد مفارقة الشكل الأول، وكذلك إذا قبل نقشاً، أو مثلاً فهذا حاله، وإن بقي فيه من رسم الصورة الأولى شيء لا يقبل الصورة الأخرى على النظم الصحيح، بل تنقش فيه الصورتان، ولا تتم واحدة منهما، وهذا يطرد في (كل مادة صنع) كالشمع مثلاً أو الفضة، إذا قبل صورة نقش في الخاتم، ونحن نجد النقش تقبل الصورة كلها على التمام والنظام من غير نقص ولا عجز، وهذه الخاصة ضد لخاصية الجسم، ولهذا يزداد الإنسان بصيرة كلما نظر ويبحث وارتأى وكشف".

15. 2. 6. وتعدد التأويل والقراءات؛ وهي تعددية ناشئة:

أ- من القول بمبدأ «إنية المعنى» في النص؛ حيث لم يعد المعنى - في هذا الوعي التعددي - شيئاً يسكن النص، بوصفه مادة غامضة، أو بوصفه عمق ذلك الكيان العجيب المسمى شكلاً، والذي يقوم فعل القراءة بإزالة الحجاب عنه وكشفه^(٢). وهذا يقتضي أن هذه الظاهرة ناتجة عن رؤية للمعنى على أنه نتيجة علاقة تناصية (لقاء) بين ثلاثة نصوص على الأقل؛ النص القارئ، والنص المقروء، ونص القراءة.

ب- من طبيعة الاستخدام الرمزي للغة، فاللغة في النص تستخدم بوصفها تعبيراً غير محدد عن معان خفية ومتعددة، لا تتضمنها أي موسوعة، ولا تبني على أي نظام في العالم، ولذلك تظل كل التأويلات التي يتعرض لها النص في خدمته، ولا تستنفد إلا جزءاً من إمكاناته، مما يجعل النص كائناً غير مستنفد (مستهلك) بسبب غموضه^(٣).

¹ - (الإمتاع والمؤانسة: 202/1).

² - (ينظر: آفاق التناصية: 159).

³ - (ينظر: شعرية الأثر المفتوح: 92).

على أن الأمر في النص لا يتعلق بالغموض السلبي، ولكنه يتعلق بنوع من الغموض الإيجابي الذي يفرضه الوضع الاجتماعي في سبيل مواجهته والتحرر من قمعه. إن الأمر، في النص، متعلق بذلك النوع من الغموض الإيجابي الذي يمكن إدراكه حسياً، بحكم أنه ناتج عن غموض الدلالة على المعنى في النص، لا عن غموض المعنى المدلول عليه، في النص نفسه.

هذا إضافة إلى أن النص لم يعد مكاناً لفكرة محددة واضحة، أو لمجموعة من الأفكار نراها ونلتقطها بوضوح؛ واحدة واحدة، بل هو - كما يقول أدونيس^(١) - أفق مفتوح من الدلالات المتعددة، إنه أفق لإنتاج المعنى، ولإنتاج المعنى بالمشاركة من لدن الكاتب والقارئ، أو المتلقي، وليس أفقاً لقول المعنى، إنه أفق للتدليل على المعنى، بالمعنى البارتي، وليس أفقاً للدلالة على المعنى، بالمعنى نفسه.

ولذلك فمن شأن هذا النوع من الغموض الذي يكتنف النص، أنه يثير الكثير من الجدل، ويفتح الباب واسعاً أمام النقاش، وطرح الأسئلة تلو الأسئلة، على نحو قد يؤدي إلى حل الكثير من المشكلات المطروحة في الساحة، وهي حلول يجب أن تتولد في وعي الجمهور القارئ، ولا يجوز أن تفرض على وعي الجمهور. ومن هنا عدّ هذا النوع من غموض النصوص وسيلةً تربويةً، أو ثوريةً^(٢).

هذا وقد أشار الجرجاني إلى هذا الغموض الناجم عن الاستخدام الرمزي للغة، وما يفضي إليه من اتساع آفاق التأويل، وتشعب أودية التفسير، حين قال^(٣): "واعلم أن الفائدة تعظم في هذا الضرب من الكلام، إذا أنت أحسنت النظر فيما ذكرت لك، من أنك تستطيع أن تنقل الكلام في معناه عن صورة إلى صورة؛ من غير أن تغير من لفظه شيئاً، أو تحول كلمةً من مكانها إلى مكان آخر، وهو (ما) وسّع مجال التأويل والتفسير، حتى صاروا يتأولون في الكلام الواحد تأويلين أو أكثر، ويفسرون البيت الواحد عدة تفاسير^(٤)".

وفي هذا إشارة واضحة إلى أن من شأن تعددية النص، أنها تعددية ناتجة، في الأساس، عن: غموض الدلالة واحتمالياتها؛ وهو غموض ناجم عن بعض ظواهر

1 - ينظر: صدمة الحداثة: 311.

2 - ينظر: شعرية الأثر المفتوح: 97.

3 - (دلائل الإعجاز: 286).

4 - (نفسه).

الإزاحة الدلالية والنحوية والتركيبيّة. ومن تلك الظواهر، ظاهرة التقديم والتأخير، وبخاصّة تقديم ما حقه نحوياً أن يؤخّر، لذلك رأينا عبد القاهر يقول^(١): «واعلم أنّه إذا كان بيناً في الشّيء أنّه لا يحتمل إلّا الوجه الذي هو عليه، حتى لا يشكل، وحتى لا يحتاج في العلم بأنّ ذلك حقّه، وأنّه الصّواب، إلى فكر وروية، فلا مزية، وإنّما تكون المزية (في الكلام) ويجب (له) الفضل، إذا احتمل في ظاهر الحال غير الوجه الذي جاء عليه وجهاً آخر، ثمّ رأيت النّفس تتبو عن ذلك الوجه الآخر، ورأيت للذي جاء عليه حسناً وقبولاً بعدّ مهماً إذا أنت تركته إلى الثّاني. ومثال ذلك قوله تعالى: «وجعلوا لله شركاء الجن»^(٢) فليس بخاف أنّ لتقديم الشّركاء حسناً وروعةً ومأخذاً من القلوب، أنت لا تجد شيئاً منه، إن أنت أخرت، فقلت: وجعلوا الجنّ شركاء لله، وأنت ترى حالك حال من نقل عن الصّورة المبهجة، والمنظر الرّائق والحسن الباهر، إلى الشّيء الغفل الذي لا (تحكي) بكثير طائل، ولا تصوير النّفس به إلى حاصل. والسّبب في أن كان ذلك كذلك، هو أنّ للتّقديم فائدة شريفة، ومعنى جليلاً لا سبيل إليه، مع هذا التّأخير، بيان ذلك، أنا وإنّ كنّا نرى جملة المعنى ومحصوله أنهم جعلوا الجنّ شركاء وعبدوهم مع الله تعالى، وكان هذا المعنى يحصل مع التّأخير حصوله مع التّقديم، فإنّ تقديم الشّركاء يفيد هذا المعنى، ويفيد معه معنى آخر^(٣)، هو أنّه ما كان ينبغي أن يكون لله شريك؛ لا من الجنّ، ولا (من) غير الجنّ، وإذا أخّر، فقليل: جعلوا الجنّ شركاء لله، لم يفد ذلك، ولم يكن فيه شيء أكثر من الإخبار عنهم بأنهم عبدوا الجنّ مع الله تعالى. فأما إنكار أن يعبد مع الله غيره، وأن يكون له شريك من الجنّ وغير الجنّ، فلا يكون في لفظ (الكلام) مع تأخير الشّركاء دليل عليه، وذلك أنّ التّقدير يكون مع التّقديم أنّ «شركاء» مفعول أوّل لجعل، و«لله» في موضع المفعول الثّاني، ويكون «الجنّ» على كلام ثان، وعلى تقدير أنّه كأنّه قيل: فمن جعلوا شركاء لله تعالى؟ فقليل: الجنّ. وإذا كان التّقدير في «شركاء» أنّه مفعول أوّل، و«لله» في موضع المفعول الثّاني، وقع الإنكار على كون شركاء لله تعالى على الإطلاق من غير اختصاص شيء دون شيء، وجعله من ذلك، أنّ اتّخاذ الشّريك من غير الجنّ، قد دخل في الإنكار دخول اتّخاذ من الجنّ؛ لأنّ الصّفة إذا ذكرت مجرّدة غير مجرّاة على شيء كان الذي يعلّق

^١ - (نفسه: 221).

^٢ - (سورة الأنعام: 101).

^٣ - (الدلائل: 221).

بها من النَّفي عاماً في كلِّ ما يجوز أن تكون به صفة، فإذا قلت: ما في الدَّار كَرِيمٌ كنت (قد) نفيت الكينونة في الدَّار عن كلِّ من يكون الكرم صفة له، وحكم الإنكار أبداً حكم النَّفي، وإذا أحرَّ فقيلاً: وجعلوا الجنَّ شركاء لله كان «الجنَّ» مفعولاً أوَّلاً، والشُّركاء مفعولاً ثانياً، وإذا كان ذلك كذلك، كان الشُّركاء مخصوصاً غير مطلق، من حيث كان محالاً أن يجري خبراً على الجنَّ، ثمَّ يكون عاماً فيهم، وفي غيرهم، وإذا كان كذلك، احتمل أن يكون القصد بالإنكار إلى الجنَّ خصوصاً أن يكونوا شركاء، دون غيرهم، جلَّ الله عن أن يكون له شريك، وشبيه بحال، وإذا علم ذلك، فانظر الآن إلى شرف ما حصل من المعنى بأنَّ قدَّم الشُّركاء واعتبره^(١)، فإنَّه ينبهك لكثير من الأمور، ويدلُّك على عظم شأن النِّظم، وتعلم به كيف يكون الإيجاز به، وما صورته (في إشارة إلى ضرورة تكثيف الدلالة)، وكيف يزداد في المعنى من غير أن يزداد في اللَّفظ؛ إذ قد ترى أن ليس إلاَّ تقديم وتأخير، وأنَّه قد حصل لك بذلك من زيادة المعنى ما إن حاولته، مع تركه، لم يحصل لك واحتجت إلى أن تستأنف له كلاماً، نحو أن تقول: وجعلوا الجنَّ شركاء لله، وما ينبغي أن يكون شريك، لا من الجنَّ، ولا من غيرهم، ثمَّ لا يكون للمعنى إذا عقل من الكلامين من الشُّرف والفضامة، ومن كرم الموقع في النَّفس ما تجده له الآن، وقد عقل من هذا الكلام الواحد^(٢).

هذا ويشير كلام الجرجانيِّ هذا إلى أن من سمات الكلام النصيِّ: أنَّه يتكلَّم فائض المعنى (أو الدلالة)، ولا يتكلَّم أصل المعنى (أو الدلالة)، وهذا يقتضي ضرورة التَّكثيف الدَّلاليِّ، على نحو من شأنه أنَّه يؤدي إلى تفجُّر دلالة الكلام وتعدُّدها، على النَّحو الذي فصلنا فيه القول آنفاً.

15. 2. 7. وتعدَّد المقاصد والأغراض (الوظائف النصيَّة):

ويتجلَّى هذا أوضح ما يتجلَّى في موقف أبي تمام الذي ما انفكَّ ينظر إلى نصوصه المدحيَّة، بالذَّات على أنها بمثابة "إمكانية مفتوحة" يجد فيها كلَّ قارئ أو كلَّ متلقٍ ما يريد، وهذا ما نلمسه في وصفه نصوصه المدحيَّة، فنصوصه المدحيَّة، وإن بدت في الظَّاهر، نصوص مدح للملوك، إلاَّ أنها -تمثِّل بالنسبة إلى هؤلاء الممدوحين - إمكانية مواجهة مفتوحة مع أوضاعهم الانطولوجيَّة، وكلَّ ما يطمعون

¹ - (نفسه).

² - (نفسه: 223).

في تجاوزه، وعلى نحو ما يصور ذلك قوله في مدح جعفر الخياط^(١):

وما المال أحمى عنك من نصل مدحة لها بين أبواب الملوك عساكر
تحلّ بقاء المجد حتى كأنّها على كلّ رأس من يد الدهر مغفر
لها بين أبواب الملوك مزامر من الذكر لم تتفخ، ولا هي تزمز
إذا ازورّ عنها الوغد أصغى بسمعه إليها امرؤ عنه المكارم تتشر
فقصائد أبي تمام إذن، لا تتطوي فقط على إمكانات دفاعية عن
ممدوحيه (كما يوحي بذلك الشطر الثاني من البيت الثاني)، بل تتطوي أيضاً على
إمكانات هجومية. غير أنّ هذه وتلك، تظلّ في رأي أبي تمام، إمكانات كامنة في
نصوصه حتى يوجد الممدوح/القارئ الكفو، أو بالأحرى حتى يتحقّق وجود القارئ
المثال الذي سيكون بمقدوره تفجير طاقاتها الكامنة، والاستفادة منها فيما يحقّق
أغراضه وأغراض الممدوحين الآخرين؛ فهي إذن سلاح الملوك الفتاك في مواجهة
خصومهم؛ فيها يواجهون أعداءهم، وبها يتّقون هجمات أعدائهم، إنها تتطوي على
إمكانات دفاعية (مغفر من يد الدهر) والمراد: تقيهم من ضربات الدهر، كما
تتطوي، في الوقت نفسه، على إمكانات هجومية على الآخرين (سيف وصلت على
رقابهم).

وهذا يقتضي أنّ بإمكان كلّ ممدوح/قارئ لها، أو بالأحرى كلّ مخاطب أو
متلقٍ فعليّ (أو ضمّنيّ) أن يتّخذ منها وسيلة/مادّة لتحقيق وجوده الفرديّ
والجماعيّ، في آن معا؛ وجوده الفرديّ من جهة أنها تحقّق له اللذة والمتعة، ووجوده
الجماعيّ، من جهة أنها تحقّق له الشهرة والمكانة في المجتمع.

على أنّه يجب الإشارة إلى أنّ من شأن التعددية بكافة أشكالها وتجلياتها
السابقة أنها تفضي أو تتضمن: لا نفاذ دلالات النص المتعدد، ولا نفاذ مدلولاته،
بدليل آخر؛ يتمثّل في موقف عبد القاهر الجرجانيّ الذي أخذ يرفض القول: إنّّه
يجب في التفسير، الذي هو بيان للمفسّر، ألاّ يبقى من معنى المفسّر شيئاً لا يؤدّيه
التفسير، ولا يأتي عليه (بأجمعه)^(٢).

على أنّ من خصائص الوجود النصّيّ - عند أبي تمام - إضافة إلى ما سبق:

¹ - (الديوان: 313).

² - (نفسه: 327).

16. 1. الدينامية والتجدد، أنه وجود دينامي متجدد، لموجود دينامي متجدد، يتجدد وجوده بتجدد الدواعي لقراءته، ومن ثم، بتجدد زوايا النظر إليه. لذلك نجد أن الدينامية هنا مشروطة بالتغير والتناقض والعلائقية؛ باعتبار أن النص، عند أبي تمام، عبارة عن كائن له كينونة كلية أو كليانية؛ روحية وجسدية، في آن معا، وهي كينونة تتماثل مع الكينونة الإنسانية التي للمرأة الفاتنة، أو للبنيّة من بنيات من الشاعر.

يقول أبو تمام مؤكداً هذه الحقيقة^(١):

كشفت قناع الشعر عن حرّ وجهه وطيرته عن وكره وهو واقع
بغرّ يراها من يراها بسمعه ويدنو إليها ذو الحجي وهو شاسع
يودّ وداداً أن أعضاء جسمه إذا أنشدت شوقاً إليها مسامع
ويقول أيضاً^(٢):

جاءتك من نظم اللسان قلادة سمطان فيها اللؤلؤ المكنون
أحذاكها صنع الضمير يمدّه جفر إذا نضب الكلام معين
حرّ الوجه: ما أقبل عليك منه، وقيل هو الوجنة، ومنه: لطم حرّ وجهه، بغرّ: أي بقصائد غرّ، صنعتها كيت وكيت، المراد: كشفت قناع الشعر عن حرّ وجهه، وهو أكرمه وأعلامه، وطيرته عن وكر ذلك الشاعر الذي أشار إليه بقوله قبل هذا البيت:

فكم شاعر قد رامني فقذفته بشعري فأمسى وهو خزيان ضارع
قوله: «وهو واقع» المراد: لا يقدر على الطيران في هذا الجوّ بقصائد غرّ صفتها كيت وكيت. وقوله: «أحذاكها» المراد: أعطاكها، والجفر: البئر، والصنع: بالتحريك وبالكسر: الماهر في صنعه.

ويقول أبو تمام أيضاً^(٣):

إليك أرحنا عازب الشعر بعد ما تمهل في روض المعاني العجائب
غرائب لاقت في فنائك أنسها من المجد فهي الآن غير غرائب

¹ - (نقلا عن الدلائل: 394).

² - (نقلا عن نفسه: 395).

³ - (نقلا عن الدلائل: 395).

ولو كان يفنى الشَّعر أفناه ما قرت حياضك منه في السَّنين الدَّواهب
ولكنَّه صوب العقول إذا انجلت سحائب منه أعقبت بسحائب
ومعنى العازب: العازب من الأنعام، هي البعيدة المرعى، لا تأوي إلى المنزل إلَّا
في اللَّيل، وأصل العازب، الكلأ البعيد المطلب، فسَمِّي ما رعاه عازباً، وأراح الأنعام
والمواشي، ردها إلى المراح مساءً، أي بعد الرعي، يريد أنَّه ردَّ إلى الممدوح الشَّعر ذا
المعاني البعيدة المرمى التي لا يهتدي إليها إلَّا الفحول من الشَّعراء مثله، وتَهملُ:
تمكث، وتأتى: كأنَّ شعره لا يفارق روض المعاني إلى الممدوحين، لأنَّه لا يجد له
أهلاً^(١).

هذا على أنَّ من شأن فكرة ديناميَّة الوجود النَّصي، أنَّها تفيض، فضلاً عمَّا
سبق، من ديناميَّة الفاعل النَّصي (منتج النَّص) كون هذا الفاعل- في منظور بارت^(٢)-
بمثابة تعددية من نصوص أخرى، أو من مدونات أخرى، لا متناهية. فهو (الفاعل
النَّصي) وإن بدا أنَّه ينطلق في عملية الإنتاج، من موقف محدّد، أو من تصوّر محدّد
للوجود والعالم، إلَّا أنَّ التَّصوّر غير الإنجاز، فكلَّ إنجاز، أو تنفيذ يطرّو العمل، دون
أن يستنفده، ومن هنا تعتبر التَّفيزات المختلفة للعمل بمثابة تحقيقات تكميلية
ممكَّنة له^(٣)- ولا تفيض، فقط من "ديناميَّة مواقع الإنتاج النَّصي" أي من كون مواقع
الإنتاج النَّصي مواقع مفتوحة، أي متعدّدة ولا نهائية، بل تفيض هذه الفكرة، فضلاً
عن ذلك، من طبيعة الوجود النَّصي نفسه؛ كون النَّص- كما يقول بارت^(٤)- كائناً
يوضع في شبكة لا نهائية من العلاقات مع كلِّ الأحداث والكلمات الممكنة، وهذا
بعبارة ما يجعل التَّأويل الدَّلالي لأيِّ كلمة ينعكس على المجموع^(٥).

هذا فضلاً عن أنَّ بنية النَّص- تعدّ بنيةً مفتوحةً، أي بمثابة بناء مفتوح
ومتحرِّك، ليس فقط على مستوى المعنى المنتج في النَّص، بل على مستوى عناصر
الإنتاج، بوصفها عناصر النَّحو والتركيب، والتَّظيم الطَّباعي... الخ^(٦).

1 - (نفسه، ها: 2، 395).

2 - ينظر: شعرية الأثر المفتوح: 97.

3 - ينظر: نفسه.

4 - ينظر: نفسه.

5 - ينظر: نفسه.

6 - نفسه، ص 101، 100.

ومن خصائص الوجود النصي فضلاً عما سبق:

17. الفيضانية الذاتية، أو التلقائية، أنه وجود ذاتي، أو تلقائي، بمعنى أنه - على حدّ تعبير أبي تمام - ليس آتياً من الكتب، أو من أيّ مصدر آخر. يقول أبو تمام، واصفاً قصائده المدحية، في سياق مديحه لمحمد بن عبد الملك الزيات (الشاعر)⁽¹⁾:

لا يستقي من خفير الكتب رونقها ولم تزل تستقي من بحرها الكتب
فقصائده، كما يوحي قوله هذا، فيض، أو ينبوع ذاتي، أو تلقائي التدفق.
على أنه لا يحوز أن ننسى - أخيراً - أن من مقومات النصية عند الجرجاني:

18. القصديّة؛ باعتبار أنه كلام ينطوي على قصد، أو يعبر عن قصد، أو تصوغه، بالأحرى، مقاصد متكلميه وأغراضهم. ويتجلّى ذلك من قول الجرجاني، مؤكداً هذه القضية⁽²⁾: «وجملة الأمر أنه لا يكون ترتيب في شيء حتى يكون هناك قصد إلى صورة وصفة، إن لم يقدم فيه ما قدّم، ولم يؤخّر ما أخر، وبدئ بالذي ثني به، أو ثني بالذي ثلث به، لم يحصل لك تلك الصورة، وتلك الصفة (الصنعة)، وإذا كان كذلك، فينبغي أن ينظر إلى الذي يقصد واضع الكلام أن يحصل له من الصورة والصنعة، في الألفاظ يحصل له ذلك؟ أم من معاني الألفاظ؟ وليس في الإمكان أن يشكّ عاقل، إذا نظر أن ليس ذلك في الألفاظ، وإنما الذي يتصور أن يكون مقصوداً في الألفاظ هو الوزن، وليس هو من كلامنا في شيء؛ لأننا نحن فيما لا يكون الكلام كلاماً إلّا به، وليس للوزن مدخل في ذلك».

¹ - الديوان: 53.

² - (دلائل الإعجاز: 278).

الباب الثلثي

ماذا يتكلم النص؟ وكيف يتكلم؟

-1-

وإذا كنّا قد تمكّنا - حتى الآن - من عرض أهمّ خصائص نصّ الكلام عموماً، وأهمّ مقومات تكلمه/نصيّته عموماً، فإنّ السؤال الذي علينا أن نسأله في سياق هذا العرض:

لكن: ماذا يتكلم نصّ الكلام عموماً؟ وكيف يتكلم؟!

وهنا يجب القول: إنّ الكلام تتعدّد أشكاله بتعدّد وظائفه، وطرائق تكلمه، فالكلام بما هو فعلٌ لغويّ أداته اللّغة، تختلف صوره وأشكاله، بحسب أغراض المتكلمين، وطرائق تكلمهم، لذلك نقول: إنّ الكلام - بحسب علاقته بما يتكلمه، أو بما هو كلامٌ فيه وله - أنواعٌ:

- فمنه كلامٌ يشقّ مجراه في عالم الأشياء التي نتكلم عنها وبها وفيها ذاتها، علاقاتها بعضها ببعض، فهو يتكلم الأشياء في ذاتها، في حضورها العينيّ المباشر، كما يدركها الكائن المتكلم: الآن - هنا، أو بالأحرى، كما يعيشها أو يحياها الآن - هنا، في لحظة التكلم الحيّ، أو كما تبدو له - الآن - هنا في أفق التحوّلات التي تبدو عليها، بما يجعلها قادرةً على النطق أو التكلم باسم وجودها الشّيئيّ المختلف والمميّز باستمرار، وهذا يقتضي القول في وصف هذا النمط من الكلام: إنّهُ الكلام الذي يعيد صياغة الأشياء التي يتكلمها أو يتكلم عنها، من خلال مَوْضَعَتِهَا في أفق التّحوّلات، بما يجعلها في حالة من التكلم الدائم، أو من الصّيرورة والجدل، الأمر الذي يجعل الكلام المتكلم من هذا الأفق، شاهداً حياً على صيرورة الأشياء المتكلم عنها وفيها، وجدلها مع ذاتها، ومع أشياء أخرى، أو على حضور الكلام والأشياء في جدلها وصيرورتهما، كلّ في حضرة الآخر.

- ومنه كلامٌ يتكلم الكلام عن الأشياء؛ لا الأشياء ذاتها في ذاتها، ما قيل ويقال عنها؛ لا ما تقوله هي نفسها عن نفسها الآن - هنا، في حضورها العينيّ

المباشر. وفي الحالة الأولى التي يشقّ الكلام مجراه في الأشياء ذاتها، أو التي يتكلّم فيها الكلامُ الأشياءَ ذاتها، تصبح الأشياء هي المتكلّمة في الكلام، ويغدو الكلام مجردّ شاهد على حضور الأشياء المتكلّمة أو المتكلّم عنها أو باسمها، في الكلام. أمّا في الحالة الثّانية التي يشقّ فيها الكلام مجراه - فقط - في الما قيل ويقال عن الأشياء، أي في نصوص الكلام المتكلّم من قبل عن الأشياء، فتبدو الأشياء المتكلّم عنها مجردّ شاهد على حضور الكلام المتكلّم عنها وفيها من قبل.

- ومنه كلامٌ يتكلّم كليّة الكون أو (الكيونة المتكلّمة في الكلام) ومن ثمّ، كليّة الكلام عن الأشياء (يشقّ مجراه في كليّة العالم: في عالم الأشياء في ذاتها، وفي عالم ما قيل أو يقال عنها) أي كما هي في عالم الإدراك، أو في عالم الفكر المفكّر من قبل.

هذا عن الكلام، بحسب علاقته بما يتكلّمه.

-2-

أمّا الكلام، بحسب علاقته بأناي المتكلّمة فيه، أو في كلامه، فأنواع ثلاثة أيضاً؛ لأنّه لا يخلو:

- إمّا أن يتكلّم أناي.

- وإمّا أن يتكلّم سواي.

- وإمّا أن يتكلّم أناي وسواي، في آن معاً.

والكلام الذي يتكلّم أناي لا يخلو: إمّا أن يتكلّم أناي بما هي كينونة مغلقةٌ دون عالم السّوى، وإمّا أن يتكلّم أناي بما هي كينونةٌ مفتوحةٌ على عالم السّوى، والأوّل هو كلام الكينونة المتعالية على الكون؛ بمفهومه العرفاني المشار إليه سابقاً، لذلك فهو يتكلّم تعالي الكينونة المتكلّمة في عالم الكون الداخلي الخاصّ بالمتكلّم، وانغلاقها، بالتّالي، دون عالم الكون الخارجي العام. أمّا الثّاني فهو كلام الكينونة الكائنة في كليّة الكون، لذلك فهو يتكلّم علو الكينونة المتكلّمة/حضورها في كليّة الكون، وهذا يقتضي انفتاحها على عالم الكون الداخلي الخاصّ والخارجي العام، إضافةً إلى ما نطلق عليه بـ «كون الأكوان».

أمّا الكلام الذي يتكلّم سواي، فهو الكلام الذي يتكلّم سقوط كينونتي المتكلّمة في عالم السّوى، أو في عالم «الوجود - مع» أو بالاشتراك مع الآخرين الذين ننتمي وإياهم إلى كون سوسيوثقائيّ واحد مشترك.

على أنّه يمكننا أن نطلق على الكلام بمفهومه الأوّل، كلام الكينونة المتعالية، أو كلام الكينونة الخالص، وعلى الكلام بمفهومه الثّاني "كلام الكينونة التّفاعليّة (الجدليّة)، أو كلام الكينونة الجدليّ؛ جدل الكائن المتكلّم/الكون، أو جدل الكينونة/البينونة. وعلى الكلام بمفهومه الثّالث "كلام البينونة/السّقوط".

على أنّ من شأن كلام الكينونة المتعالية، أي الذي يتكلّم أناي بما هي كينونة متعالية، أو مغلقة دون عالم السّوى، أنّه يتكلّم حريّتي الخالصة؛ حريّتي في اختيار موضوعات كلامي، وحريّتي في اختيار طريقة تكلمي عن تلك الموضوعات، وحريّتي في اختيار زمن تكلمي ومكانه، وحريّتي في تحديد وظيفة كلامي، إنّّه -خلافاً لكلام البينونة/السّقوط - الكلام الذي أتكلّم فيه ما أنا على النّحو الذي يحقّق لي أناي الخالصة، أو لنقل: إنّّه الكلام الذي أتكلّم فيها بما أريد، بالطّريقة التي أريد، في الوقت الذي أريد، لتحقيق الغاية التي أريد، فهو إذن الكلام الذي يحقّق إرادتي الحرّة في المعنى والصّورة والزّمن والوظيفة، لذلك يمكن القول: إنّ السّوى ليس موجوداً بالقياس إلى الأنا المتكلّمة في هذا النّمط من الكلام، إلّا بقدر ما يتخلّى هذا السّوى عن هويّته الأصليّة، ويتحوّل إلى (مجرد) شيء من جنس الأنا المتكلّمة، أو إلى مجرد مكوّن من مكوّنات الأنا المتكلّمة، أو بقدر ما ينصهر في إثنية الأنا المتكلّمة، ما يعني أنّ الأنا قد تستحضر السّوى لتفرض شروط حضورها عليه، فتحوّله جزءاً منها، أو مجرد مكوّن من مكوّناتها الشّخصيّة، وقد تنبذه، لكي تنفصل عنه، وهو ما يحيل أفق التكلّم الذي هذا شأنه⁽¹⁾ مستودعاً لركام من «التّناوب والتّناهي». لذلك يمكن القول وصفاً لهذا النّمط من الكلام الذي يتكلّم أناي على هذا النّحو: إنّّه الكلام الذي يتكلّم نسق وجوديّ الخاصّ والخالص، ونسق كلامي الخاصّ والخالص بالتّالي.

أمّا كلام البينونة السّقوط الذي يتكلّم سواي، فمن شأنه أنّه يتكلّم السّلطة، لا العلاقة، الانفصال، لا الاتّصال، نسق الوجود العام للكائن المتكلّم، ليتكلّم، من ثمّ،

¹ - (الصّوفيّة والسّورياليّة: 166).

خضوع الكائن المتكلم وتبعيته لما يتكلم عنه، وبه، وفيه، وله أو لأجله، وإليه، وهذا يقتضي أنه يتكلم السوى على لسان الأنا، أو لنقل: إنه يجري كلام السوى على لسان الأنا. لذلك فإن الفاعل الحقيقي في الكلام الذي هذا شأنه، ليس هو أنا المتكلم في الكلام، وإنما هو السوى الذي يحضر في الكلام كنسق فكري إيديولوجي لغوي هو الذي يوجه الكلام ويحدد مساراته، لذلك فهو يحضر في الكلام بوصفه موضوعاً للكلام، أو أداة له، أو خلفية مرجعية له، أو سبباً دافعاً نحوه، أو طريقة خاصة من طرائق تكلمه.

لذلك يمكن القول: إن الكلام الذي يتكلم السوى، هو في الأساس، كلام أدتي وظيفي، سلطوي قمعي، وهو يتفرع - بحسب وظيفته المهيمنة، ومجالات تسلطه - إلى عدة أفرع:

- فمنه كلام يتكلم، في الأساس، سلطة المتكلم عنه على الذات المتكلمة فيه؛ سلطة الأشياء أو الأفكار؛ بما هي أشياء أو أفكار ثابتة راسخة محددة، جاهزة ونهائية، أو سلطة الفكر أو الأيديولوجيا التي يعبر عنها المتكلم في كلامه، بوصفها إيديولوجيا ثابتة راسخة، لا تتغير ولا تتطور.

- ومنه كلام يتكلم، في الأساس، سلطة المتكلم به؛ أعني سلطة اللغة كمحمول ثقافي، أو إيديولوجي جاهز، أو كذاكرة ثقافية جمعية عامة، أو كنسق تكلم جاهز وراسخ.

- ومنه كلام يتكلم، في الأساس، سلطة المتكلم فيه؛ أي سلطة المقام أو السياق أو المرجع في الكلام الخطبي أو الخطابى، حيث الخطيب أو مقام الخطبة هو الذي يملئ على الخطيب شروط خطبته، ومن ثم، هو الذي يتكلم كلام الخطبة، لا الكائن الخطيب نفسه.

- ومنه كلام يتكلم، في الأساس، سلطة المتكلم إليه، أعني سلطة المخاطب (من ذوي الأقدار) على المخاطب والخطاب، بوصفه الممدوح في الخطاب المدحي، فهو يتكلم حضور المتكلم عنه وإليه كسلطة تفرض شروطها على المتكلم، وتحدد مصير كلامه⁽¹⁾.

¹ - ينظر: نمط هذا الخطاب في كتابنا: شعريّة الخطاب في التراث النقدي والبلاغي، مرجع سابق: 9 وما بعدها.

- ومنه كلامٌ يتكلّم، في الأساس، السّلطة بمفهومها المطلق، أي العامّ والشّامل، المتكامل والمتداخل، أي بوصفها مزيجاً مركّباً من كلّ ما ذكرنا، أو بعضه.

وهذا يقتضي القول في وصف هذا النمط من الكلام: إنّهُ الكلام الذي يتكلّم خضوع الكينونة المتكلّمة (في الكلام) وتبعيّتها لما تتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه، وهي تبعيّة ناتجة أو راجعة، كما قلنا، إلى طبيعة رؤية الكائن المتكلّم لما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه؛ فما يتكلّم عنه/موضوعات التكلّم، عبارة عن موضوعات جاهزة؛ كاملة مكتملة؛ مطلقة ولا متناهية. وما يتكلّم به/لغة الكلام بكما لها واكتمالها، أي بوصفها الأداة القادرة، دوماً، على استيعاب تلك الموضوعات الكاملة المكتملة؛ المطلقة أو اللّامتناهية، والإفصاح عنها، بكلّ يسر وسهولة، ما يحيل الكائن المتكلّم من أفق التكلّم هذا مجرد جسر أو مجرد وسيط بين ذلك اللّامتناهي الصّامت، وهذا اللّامتناهي النّاطق، أي بين المقول الجاهز والقائل/اللغة الجاهزة.

وهذا يقتضي القول: إنّ من سمات هذا النمط من الكلام، أنّه يتكلّم السّلطة المطلقة، أو التبعيّة الكاملة، ويتجسّد هذا أوضح ما يتجسّد في خطابنا النّقديّ

ولكي أوضح ما أعنيه بهذه السّلط جميعاً، يمكن الإشارة إلى إحدى تجاربي الخاصّة، حيث طلب إليّ في إحدى المناسبات الرّسمية تقديم أحد أعلام النّقد العربيّ المعاصر إلى جمهور مزيج من المثقّفين والسّاسة الذين تداعوا إلى إحدى قاعات المحاضرات لحضور محاضرة لهذا النّاقّد الضيّف عن حاضر النّقد العربيّ، غير أنّي فوجئت بمجرّد صعودي إلى المنصة لتقديم ذلك النّاقّد الضيّف، بأنّي قد صرت ضحيّة عدد من السّلط، أتذكّر من بين تلك السّلط:

- سلطة الخطاب الرّسميّ كبنية مهيمنة يجب عليّ تمثّلها وتمثيلها، أو تجسيدها خلال فعل التكلّم الحيّ الذي حاولت أن أنشئ.

- سلطة الكلام الجاهز(النّص المكتوب) الذي يتوجّب عليّ مجرّد قراءته، أو على الأقل تمثّل أهمّ الأفكار والقضايا الواردة فيه، إذ أكر في هذا السياق أنّي تلقّيت ورقة بقلم النّاقّد الضيّف، ضمّنتها نبذة عن حياته، وأهم إنجازاته العلميّة..

- سلطة الحضور الرّسميّ، وما يتطلّب هذا الحضور من كلام يجب فيه مراعاة مقاماته وحاله.

- وسلطة الزّمن الذي حدّد لي من الجهة المنظّمة للقاء بثلاث دقائق إلى خمس دقائق فقط.

- يضاف إلى ذلك سلطة المتكلّم الرّئيس(النّاقّد الضيّف)الذي يتطلّب أن يكون كلامي في خدمته، وفي خدمة كلامه بشكل دقيق وصارم.

وهو أمرٌ من شأنه أنّه لم يصادر فقط حريّتي في التّفكير وفي التّعبير، بل لقد استلبني القدرة عليهما. لقد أغلق في وجهي باب الكلام، وشلّ في كلّ إمكانيّة لممارسته على نحو لائق بي وبمقام صديقي الضيّف.

والبلاغيّ القديم الذي عبّر عن هذه السّلطة أوضح تعبير، من خلال ما تبناه من معايير نقدية صارمة، أو من خلال ما أخذه النّقاد على الشّعراء من مآخذ تعدّ، في جملتها، مآخذ على الشّعراء خروجهم على هذه السّلطة.

هذا عن كلام البيونة - السّقوط الذي يتكلّم سواي.

أمّا الكلام الذي يتكلّم أنايَ وسواي، في وقت واحد، أو كليّة وضعي الكينونيّ في عالم الأنا وفي عالم السّوى، فهو الكلام الذي يتكلّم الأنا المتكلّمة في صراعها وجدلها مع آلانت، أو الهو؛ صراع الأنا مع السّوى، وسعي كلّ طرف إلى فرض شروطه على الطّرف الآخر، إنّّه الكلام الذي يتكلّم الوضع الكينونيّ للكائن المتكلّم، وصراعه - في كلامه - مع ما يتكلّم عنه (موضوع الكلام)، وبه (لغة الكلام)، وفيه (مقام الكلام)، وله أو لأجله (مقصديّة الكلام)، وإليه (المخاطب في خطاب الكلام)، فهو إذن يتكلّم الكينونة الجدليّ؛ جدل الكائن المتكلّم/الكون، أو جدل الاتصال/الانفصال، الانفتاح/الانغلاق، وهذا يقتضي أنّه الكلام الذي يتكلّم: العلاقة، لا السّلطة؛ علاقة الكائن المتكلّم بما هو به كائن، وبما هو به بائن، في الآن نفسه⁽¹⁾ متضمناً علاقة الكائن المتكلّم بعالم ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله أو لأجله، وإليه، لا سلطة التّعالّي الجاهز على عالم ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه، لذلك فهو يتكلّم حضور الكينونة المتكلّمة في كليّة الكون، أو فيما أسميناه سابقاً بـ"كون الأكوان" بوصفه - كما سبقت الإشارة - الكون الذي يمكّن الكائن المتكلّم من الحضور في كليّة الكون، أو في كليّة الوضع الكينونيّ في كليّة العالم؛ أعني في عالم الدّاخل والخارج، الخاصّ والعام، انطلاقاً من عالم الخيال، أو من موقع الرؤية الكونيّة المزدوجة للوجود والعالم، وهذا بخلاف كلام البيونة/السّقوط الذي من شأنه - كما المحنا آنفاً - أنّه يتكلّم سقوط الكينونة المتكلّمة في عالم الكون الخارجيّ، وبخلاف كلام الكينونة المتعالية الذي من شأنه أنّه يتكلّم حضور الكينونة المتكلّمة في عالم الكون الداخليّ فقط، أو في ما يعلي الكائن المتكلّم فقط.

لذلك فلئن كان كلام الكينونة التفاعليّة (الجدليّة) يتكلّم حضور الكينونة المتكلّمة في كليّة الكون، أعني في عالم الدّاخل والخارج، انطلاقاً من كون الأكوان، أو

¹ - المراد: علاقته بما هو به كائن متكلّم ما يروق له، وبما هو كائن غير متكلّم ما يروق له، في الوقت عينه.

من عالم الخيال، أو من موقع الرؤية الكونية المزدوجة، فإنّ من شأن كلام الكينونة المتعالية، أنّه يتكلّم حضور الكينونة المتكلّمة في عالم الكون الداخليّ فقط، في ما يعلي الكائن المتكلّم فقط، أو في ما هو به عال، بما يجعله كلاماً متكلّماً الكينونة الفردية المفردة أو المعزولة للكائن المتكلّم، إنّ كلام يتكلّم وجوده الخاصّ في عالمه الخاصّ.

أمّا كلام البينونة/السقوط، فمن شأنه أنّه يتكلّم سقوط الكينونة المتكلّمة في عالم الكون الخارجيّ فقط، في ما يسقط الكائن المتكلّم فقط، بما يجعله كلاماً متكلّماً الكينونة العامة أو المشتركة للكائن المتكلّم؛ وجوده-مع، أو بالاشتراك مع الآخرين، أعني أنّه يتكلّم حياته العامة أو المشتركة؛ انتماء العضويّ الوظيفيّ القطيعيّ إلى الآخرين ليس إلّا.

-3-

وهذا يقتضي أنّ ثمة ثلاثة آفاقٍ لتكلّم الكلام عموماً، ينتج عنها ثلاثة أشكالٍ من نصوص الكلام عموماً:

- أفق العلوّ في عالم الكلام وعليه. وينتج عنه ما يمكن تسميته بـ"نص الكينونة المتفاعلة (الجدليّة)".
- وأفق التّعالّي على عالم الكلام. وينتج عنه ما يمكن تسميته بـ"نص الكينونة المتعالية".
- وأفق السّقوط في عالم الكلام. وينتج عنه ما يمكن تسميته بـ"نص البينونة/السقوط".

على أنّه يجب الإشارة هنا إلى أنّنا في النصّ الأوّل (نص الكينونة المتفاعلة أو الجدليّة) نبني كينونتنا الكلية المركّبة، بما نحن كائنات فردية وجماعية في آن معا. وذلك بحكم أنّه النصّ الذي به نكون ذواتنا الكلية المركّبة، ولا نكون أحداً سوى هذه الذات.

أمّا في النصّ الثّاني (نص الكينونة المتعالية) فنبنّي كينونتنا الداخليّة الخاصّة المتعالية على الإدراك والوعي، أو لنقل إنّنا بهذا النص، أو من خلاله نعيد بناء كينونتنا الفردية المفردة (الشخصيّة) الخاصّة. في حين أنّنا في النصّ الثّالث (نص البينونة/السقوط) نبني أو نعيد بناء كينونتنا الاجتماعية العامة أو المشتركة التي

ينطوي عليها نصّ التّواصل الاجتماعيّ، أو قلّ إنه النّصّ الذي نعيد خلاله بناء
كينونتنا العضويّة الوظيفيّة القطعيّة العامّة، لذلك فمن شأن هذا النّصّ أنّه النّصّ
الذي يبيّننا (من البيّنونة) عن ذواتنا الفرديّة المفردة، أو قلّ إنه النّصّ الذي من
شأنه أنّه - بحكم أنّه نصّ سابق في الوجود على وجودنا الإثنيّ - يحتوي
ويؤطرنا (يبرمجنا من داخلنا)، إنه يوجّه كتابتنا/قراءتنا باتجاهات معيّنة؛ نبدو
خلالها كائنات عضويّة وظيفيّة قطعيّة، لذلك فهو نصّ من شأنه أنّه ينصص
انتماءنا الكيانيّ العضويّ الوظيفيّ القطعيّ إلى الكيان الاجتماعيّ الذي يحتوي
ويؤطرنا، لذلك فهو نصّ يمكن وصفه بأنّه نصّ التّمثيل (تمثيل الكينونة الممثّلة،
وتمثيل الكينونة الممثّلة، وإعادة التّمثيل، أو لنقل إنه «نصّ الكينونة التّمثيليّة الممثّلة
بامتياز».

وفيما يلي سنتناول بالتّفصيل هذه الأنماط الثلاثة من نصوص الكلام كلّاً في
محورٍ خاصّ:

الفصل الأول

نص الكينونة التفاعلية (الجدلية)

-1-

يجب الإشارة - بادئ ذي بدء- إلى أن الأصل فيما هذا نمطه من نصوص الكلام أنه يمثل نص الكينونة⁽¹⁾ الإبداعية بامتياز، أو هو النص المجسد حضور خطاب الفن أو الإبداع عموماً؛ داخلاً فيه: خطاب الشعر، والرواية، والقصة، والمسرحية، والمقالة، وكل فنون القول المخيلة، لذلك فهو يشمل-حين نطلقه- نص القصيدة، ونص الرواية، ونص القصة، ونص المسرحية، إضافة الى نص اللوحة التشكيلية، ونص الصورة، فضلاً عن نص الكلام الجامع أهم مقومات النصية المشار إليها في الفصل السابق... إلخ.

وبما أنه نص الكينونة الإبداعية بامتياز، فهذا يقتضي أنه نص الكينونة المتكلمة بامتياز، أي الذي ينطوي على طاقة التكلم التي لا تتفد، ولأنه نص الكينونة المتكلمة بامتياز، فهذا يقتضي أنه عبارة عن نص الكلام الذي ينصص، بمعنى يعلي ويبرز أو يظهر الاختلاف والتفرد؛ اختلاف ذاته النصية الناصة، واختلاف وتفرد ما به كانت ذاته، بما هو كلام متكلم، متضمناً: اختلاف وتفرد الما يتكلم عنه (موضوع تكلمه)، واختلاف وتفرد الما يتكلم به (لغته)، واختلاف وتفرد الما يتكلم فيه (مقام تكلمه الخاص أو سياقه)، واختلاف وتفرد الما يتكلم له أو لأجله (مقاصد التكلم ووظيفته)، واختلاف وتفرد المن يتكلم إليه (المرسل إليه أو متلقي كلامه).

وهذا يقتضي أنه يتكلم تألق الحضور الكلي (المركب) لكل من الكائن الناص والمنصوص والمنصة والمنصوص له أو لأجله، أو لنقل: إنه يتكلم التفرد والاختلاف بكل مستوياته، وبصورة دائمة ومستمرة.

¹ - يجب الإشارة هنا إلى أن الكينونة نقيض البينونة، والكينونة صفة الكائن المجسدة وضعه الأنطولوجي الآن-هنا، وهي مشتقة من فعل الكون "كان" بمعنى تحقق وجوده في زمان-مكان معين، وكينونة الكائن هي سمته المميزة، شكل وجوده الخاص الذي به أو خلاله يكون هو هو، أي هذا الكائن ذاته، لا غيره.

وهذا يقتضي أنه يتكلم خاصيته؛ حقيقة النصية، بوصفها تفرّداً واختلافاً. على أن ما نعينه بحقيقته النصية هنا، طريقته في الوجود، أو أسلوبه في تكلم ذاته أو في تكلم كلامه الخاص عن عالم وجوده الخاص، فإذا كانت حقيقة الوجود النصي أو ماهيته تتجلى من خلال أسلوبه في الوجود، أو من خلال طريقته في التكلم، أو في الكشف والتكشف، فإن ذلك يعني أن الوجود النصي نفسه يتجلى في إظهار ماهية الوجود (النصي) ذاته⁽¹⁾.

-2-

ومن هنا نجد أن هذا النص قد يتكلم (بمعنى يبرز اختلاف وتمييز) الحقيقة؛ حقيقة الكينونة (النصية) الناصّة أو المتكلمة فيه وحقيقة كلامها النصي؛ متضمناً الكشف عن حقيقة ما تتكلم عنه وبه وفيه له وإليه، وقد يتكلم (بمعنى يبرز اختلاف وتمييز) خبرة الكشف عن تلك الحقيقة، أو عن مقال الخبرة المباشرة بالعالم النصي أو النصوصي، بوصفه عالماً مركباً من ثلاثة نصوص (كلية) على الأقل⁽²⁾.

ومن هنا فإن الفرق بين كلام النص/الفن، وكلام النص/الفلسفة/العقل-على سبيل المثال-أن نصّ الفلسفة يصف حقائق الموجودات (كما هي في الأعيان أو في الأذهان). أمّا نصّ الفن فيكشف عن حقائق الموجودات (يكشف عنها بلحمها وعظمها في حضورها العيني المباشر).

لذلك نجد من سمات هذا النص-أنه يتكلم الاختلاف الكينوني للكائنات النصية، بأن يظهر حقيقتها في نصّ الكلام، أو أسلوب وجودها/حضورها في عالم الكلام. فضلاً عن أنه يتكلم أو ينصّ ذات المتكلم في نصّ الكلام، وهو يتكلم أو ينصّ ذات المتكلم بأن يضعها في كلامها هي نفسها-حسب ميرلوبونتي⁽³⁾-موضع تساؤل، وهو لا يُمَوِّضُهَا بصورة انعكاسية، ولا بالعودة إلى ذواتها المتكلمة نفسها، وإنما بالعودة إلى الأشياء التي تتكلم عنها وبها وفيها ذاتها، أو بتفحص الأشياء والنظر فيها وتمحيصها في ذاتها.

¹ - (ينظر: الخبرة الجمالية، مرجع سابق: 106).

² - كلية من حيث إنها تمحور أو تستقطب حولها عدداً من النصوص الجزئية المفردة، وتمثل في ذاتها، أنظمة في تضديد الأدلة وتنصيبها، ولمعرفة المزيد عن هذه النصوص يمكن العودة إلى كتابنا: في الطريق إلى النص.

³ - (ينظر: نصيات، مرجع سابق: 78).

على أن الأصل فيما نطلق عليه «نص الكينونة المتفاعلة (الجدلية)» عند عبد القاهر الجرجاني (بوصفه نص الكلام الشعري الخاص بمتكلمه الشاعر):

-أنه يتكلم ذاته، في الأساس، نصيبته؛ خصوصيته، اختلافه وتمييزه؛ فرادته وتفرده في تكلم ذاته، وفي تكلم ما يتكلم عنه، وبه، وفيه، وله أو لأجله، وإليه، يؤكد هذا، ويدل عليه دلالة مباشرة، قول الجرجاني^(١) نافياً أن تكون المزية في نص الكلام الشعري أو الإبداعي عموماً راجعة إلى علم الكائن المتكلم فيه بأنفس الفروق والوجوه التي تكون في لغة الكلام عموماً، ويرى أنها (المزية) إنما ترجع إلى خبرة الكائن المتكلم (الفرد) بمواضع تلك الفروق والوجوه، وطرائقه الخاصة في استعمالها (تمثلها) أو في الخروج عنها، لترجع، من ثم، إلى سلوك الكائن المتكلم في كلامه وحسن اختياراته لما يختار، بحيث يعرف لكل من ذلك موضعه في كلامه. لذلك وجدنا الجرجاني يقول، مؤكداً هذه الحقيقة: «إن المزية لو كانت تجب (في الكلام) من أجل اللغة وعلم (المتكلم) بأوضاعها، وما أراده الواضع فيها لكان ينبغي ألا تجب إلا بمثل الفرق بين «الفاء» و«ثم» و«إن» و«إذا»، وما أشبه ذلك، مما يعبر عنه وضع لغوي، فكانت لا تجب بالفصل وترك العطف، وبالحذف والتكرار، والتقديم والتأخير، وسائر ما هو هيئة يحدثها لك التأليف، ويقتضيها الغرض الذي تؤم، والمعنى الذي تقصد، وكان ينبغي ألا تجب المزية بما يبتدئه الشاعر والخطيب في كلامه من استعارة اللفظ للشيء لم يستعير له، وألا تكون الفضيلة إلا في استعارة قد تُعورفت في كلام العرب، وكفى بذلك جهلاً»^(٢).

وهذا يقتضي: أن من أخص خصائص الكينونة المتكلمة في نص الكلام الشعري هذا: تكلم خصوصية الكائن المتكلم به وفيه، وخصوصية كلامه، متضمناً خصوصية لما يتكلم عنه وبه وفيه، بدليل قول الجرجاني: موضعاً طبيعة كلام المعارضة (معارضة الكلام اللاحق للكلام السابق) وما ينبغي أن يتوافر في (نص الكلام اللاحق) من شروط تمنحه المزية والفضل على (نص الكلام السابق)^(٣):

^١ - (دلائل الإعجاز: 193).

^٢ - (نفسه: 192، 193).

^٣ - (نفسه: 201).

"وإنّا لنراهم يقيسون الكلام في معنى المعارضة على الأعمال الصنّاعية، كنسيج الدّيباج، وصوغ الشّنف والسّوار، وأنواع ما يصاغ (من المعادن)، وكلّ ما هو صنعة وعمل يد، بعد أن يبلغ مبلغاً يقع التّفاضل فيه، ثمّ يعظم حتى يزيد فيه الصّانع (اللاحق) على الصّانع (السّابق) زيادةً يكون له بها صيتٌ، ويدخل في حدّ ما يعجز عنه الأكثرون، وهذا القياس، وإن كان قياساً ظاهراً معلوماً، وكالشّيء المركّوز في الطّباع، حتى ترى العامّة فيه كالخاصّة، فإنّ فيه أمراً يجب العلم به، وهو أنّه يتصوّر أن يبدأ هذا، فيعمل ديباجاً، ويبعد في نقشه وتصويره، فيجئ آخر ويعمل ديباجاً آخر مثله، في نقشه وهيئته، وجملة صفته حتى لا يفصل الرّائي بينهما، ولا يقع لمن لم يعرف القصّة، ولم يخبر الحال إلّا أنّهما صنعة رجل واحد، وخارجان من تحت يد واحدة، وهكذا الحكم في سائر المصنوعات، كالسّوار يصوغه هذا، ويجئ ذاك فيعمل سواراً مثله، ويؤدّي صنّعه، كما هي، حتى لا يغادر منها شيئاً البتّة، وليس يتصوّر مثل ذلك في الكلام؛ لأنّه لا سبيل إلى أن تجيئ إلى معنى بيت من الشعر، أو فصل من النّثر فتؤدّيه بعينه، وعلى خاصّيته وصنّعه بعبارة أخرى، حتى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من تلك؛ لا يخالفه في صفة، ولا وجه، ولا في أمر من الأمور. ولا يغرنك قول النّاس: قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه، فأدّاه على وجهه، فإنّه تسامح منهم، ومرادهم: أنّه أدّى الغرض (منه)، فأما أن يؤدّي المعنى بعينه، على الوجه الذي يكون عليه في كلام الأوّل، حتى لا تعقل ههنا، إلّا ما كنت قد عقلته هناك، وحتى يكون حالهما في نفسك حال الصّورتين المشبّهتين في عينك، كالسّوارين والشّنفين، ففي غاية الإحالة، وظنّ يفضي بصاحبه إلى جهالة عظيمة، وهي أن تكون الألفاظ مختلفة المعاني إذا فرقت، ومتّفقتها إذا جمعت وألّف منها كلام، وذلك أن ليس كلامنا فيما يفهم من لفظتين مفردتين نحو «قعد وجلس» ولكن فيما يفهم من مجموع كلام، ومجموع كلام آخر، نحو أن تتظر في قوله تعالى: «ولكم في القصاص حياة»^(١) وقول النّاس: قتلّ البعض إحياء للجميع، فإنّه، وإن كان قد جرت عادة النّاس بأن يقولوا في مثل هذا: إنّهما عبارتان معبرهما واحد، فليس هذا القول قولاً يمكن الأخذ بظاهره، أو يقع لعاقل شكّ أن المفهوم من أحد الكلاميّين، المفهوم من الآخر^(٢).

^١ - (البقرة: 179)

^٢ - (نفسه: 202).

ليقول في موضع آخر، مؤكداً هذه الحقيقة^(١): «فلو أن قائلًا قال: رأيت الأسد . وقال آخر: لقيت الليث، لم يجز أن يقال في الثاني: إنه صور المعنى في غير صورته الأولى، ولا أن يقال: أبرزه في معرض سوى معرضه، ولا شيئاً من هذا الجنس. وجملة الأمر أن صور المعاني لا تتغير بنقلها من لفظ إلى لفظ حتى يكون هناك اتساع ومجاز، وحتى لا يرد من ألفاظ الكلم ظواهر ما وضعت له في اللغة، ولكن يشار بها إلى معانٍ أخرى»^(٢). وهذا غير متأت، ما دام نظم الكلام واحداً (لم يتغير) فأما إذا تغير نظم الكلام، فلا بد حينئذ من أن يتغير المعنى^(٣)، لذلك فأنت ترى أن ليست المزية التي تجدها لقولك: «كأن زيدا الأسد» على قولك: «زيد كالأسد» خارجاً عن التشبيه الذي هو أصل المعنى، وإنما هو زيادة فيه، وفي حكم الخصوصية في شكل (الكلام)، نحو أن يصاغ خاتم على وجهه، وآخر على وجه آخر، تجمعهما صورة الخاتم، ويفترقان بخاصة وشيء يعلم، إلا أنه لا يعلم منفرداً^(٤).

ويقول في موضع آخر موضحاً دور المتكلم في عملية صياغة شكل المعنى المتكلم عنه وفيه، وإبراز خصوصيته في كلامه^(٥): «واعلم أن سبيل المعاني (المنظومة) سبيل أشكال الحلي، كالخاتم والشنف والسوار، فكما أن من شأن هذه الأشكال أن يكون الواحد منها غفلاً ساذجاً، لم يعمل صانعه فيه شيئاً أكثر من أن يأتي بما يقع عليه اسم الخاتم، إن كان خاتماً، والشنف، إن كان شنفاً، وأن يكون مصنوعاً بديعاً، قد أغرب فيه صانعه، كذلك سبيل المعاني أن ترى الواحد منها غفلاً ساذجاً عامياً موجوداً في كلام الناس كلهم، ثم تراه نفسه، وقد عمد إليه البصير بشأن البلاغة، وإحداث الصور في المعاني، فيصنع فيه ما يصنع الصانع الحاذق حتى يغرب في الصنعة، ويدق في العمل، ويبذل في الصياغة، وشواهد ذلك حاضرة لك كيف شئت، وأمثله نصب عينيك من أين نظرت؛ تنظر إلى قول الناس: الطبع لا يتغير، ولست تستطيع أن تخرج الإنسان عما جبل عليه: فترى معنى غفلاً عامياً معروفاً في كل جيل وأمة، ثم تنظر إليه في قول المتنبّي:

^١ - (نفسه: 204).

^٢ - (نفسه).

^٣ - (نفسه: 205).

^٤ - (نفسه).

^٥ - (نفسه: 324).

يراد من القلب نسيانكم وتأبى الطباع على النّاقل

فتجده قد خرج في أحسن صورة، وتراه قد تحوّل جوهرةً، بعد أن كان خرزّةً، وصار أعجب شيءٍ، بعد أن لم يكن شيئاً»^(١).

-4-

وهذا يقتضي أنّ من سمات نصّ الكينونة المتفاعلة (الشّعريّ) المتكلّم عند الجرجاني:

- أنّه يتكلّم خصوصيّة في ذاته ولذاته، ومن حيث نسبته إلى ذات قائله، لذلك وجدناه يقول مؤكّداً هذه الحقيقة^(٢): «واعلم أنّا إذا أضفنا (الكلام) الشّعريّ، أو غير الشّعري من ضروب الكلام إلى متكلّمه (قائله) لم تكن إضافتنا له، من حيث هو كَلَمٌ وأوضاعٌ لغة، ولكن من حيث توخّى فيها (المتكلّم) النّظم الذي بيّنا أنّه عبارة عن توخّي معاني النّحو في معاني الكَلَم؛ وذلك لأنّ من شأن الإضافة الاختصاص؛ فهي تتناول الشّيء (الكلام المضاف) من الجهة التي تختصّ منها بالمضاف إليه (المتكلّم)، فإذا قلت: غلام زيد، تناولت الإضافة الغلام من الجهة التي يختصّ منها بزيد، وهو كونه مملوكاً، وإذا كان الأمر كذلك، فينبغي لنا أن ننظر في الجهة التي يختصّ منها (كلام) الشّعري بقائله، وإذا نظرنا وجدناه يختصّ به من جهة توخّيه في معاني الكَلَم التي ألفه منها ما توخّاه من معاني النّحو، ورأينا أنفس الكَلَم بمعزل عن الاختصاص، ورأينا أنّ حالها معه حال الإبريسم مع الذي ينسج منه الدّيّاج، وحال الفضّة والذهب مع من يصوغ منهما الحليّ؛ فكما لا يشته الأمر في أنّ الدّيّاج لا يختصّ بناسجه من حيث (المادّة) الإبريسم، والحلي بصائغها من حيث الفضّة والذهب (كمادّة)، ولكن من جهة العمل والصّنع (التي طالت تلك المادّة)، كذلك ينبغي ألاّ يشته الأمر أنّ الشّعري لا يختصّ بقائله من جهة أنفس الكَلَم وأوضاع اللّغة، ويزداد تبيناً لذلك، بأن ينظر في القائل إذا أضفته إلى الشّعري، فقلت: امرؤ القيس قائل هذا الشّعري، من أين جعلته قائلاً له؟ أم من حيث نطق بالكَلَم، وسمعت ألفاظها من فيه؟ أم من حيث صنع في معانيها ما صنع، وتوخّى فيها ما توخّى؟ فإن زعمت أنّك جعلته قائلاً له من حيث أنّه نطق بالكَلَم، وسمعت ألفاظها من فيه

¹ - (نفسه).

² - (نفسه: 276، 277).

على النَّسق المخصوص، فاجعل راوي الشَّعر قائلاً له، فإنَّه ينطق بكلمه، ويخرجها من فيه على الهيئة والصَّورة التي نطق بها الشَّاعر، وذلك ما لا سبيل لك إليه، فإن قلت: إنَّ الراوي، وإن كان نطق بالشَّعر على الهيئة والصَّورة التي نطق بها الشَّاعر^(١) فإنَّه لم يبتدئ فيها النَّسق والترتيب، وإنما ذلك شيء ابتدأه الشَّاعر، فلذلك جعلته القائل له، دون الراوي، قيل لك: خبرنا عنك! أترى أنَّه يتصوَّر أن يجب في ألفاظ الكلم التي تراها في قوله:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل.....

هذا التَّرتيب، من غير أن يتوخَّى في معانيها ما نعلم أن امرأ القيس توخَّاه، من كون «نبك» جواباً للأمر، وكون "من" معديةً له إلى «ذكرى» وكون «ذكرى» مضافةً إلى «حبيب»، وكون "منزل" معطوفاً على «حبيب»، أم ذلك محال^(٢).

-5-

وهذا يقتضي أن من سمات نصِّ الكينونة المتفاعلة (الجدلية) عند الجرجاني، فضلاً عما سبق:

- أنه يتكلَّم صورةً المعنى (المتداول) المتكلَّم عنه وفيه، ولا يتكلَّم المعنى ذاته، أو قل: إنَّه يتكلَّم (بمعنى ينتج) شكل المعنى المتكلَّم عنه (المنصوص)، شكل وجوده النصي، بمعنى أنَّه ينتج صورته المختلفة دوماً، المتجددة في عيون متلقّيه دوماً، لذلك وجدنا عبد القاهر يستبعد في "نظرية النظم" الكلام عن لفظ ومعنى، ويرى أن الكلام - في النظم الشعريّ على الأقلّ - يجب أن يكون كلاماً عن المعنى وصورته، فقال مؤكداً هذه الحقيقة: «إنَّ من شأن المعاني أن تختلف عليها الصُّور، وأن تحدث فيها خواصّ ومزايا من بعد ألا تكون، فإنَّك ترى الشَّاعر قد عمد إلى معنى مبتذل فصنع فيه ما يصنع الصَّانع الحاذق، إذا هو أغرب في صنعة خاتم، وعمل شنفأ، وغيرهما من أصناف الحلّي»^(٣).

ويذهب في موضع آخر^(٤) إلى القول: إنَّ العلماء قد جعلوا كالمواضعة فيما بينهم أن

¹ - (نفسه: 277).

² - (نفسه: 278).

³ - (نفسه: 368).

⁴ - (نفسه).

يقولوا: «اللفظ» وهم يريدون «الصورة» التي تحدث في المعنى والخاصة التي حدثت فيه^(١).

-6-

وهذا يقتضي أن من سمات نص الكينونة المتفاعلة، فضلاً عما سبق:

- أنه يتكلم نسق تكلمه الخاص (شكل وجوده الخاص) بوصفه نسق اختلاف وتفرّد، بدليل قول الجرجاني، مؤكداً هذه الحقيقة، وأنا^(٢): «إذا تأملنا (كلام الناظم) وجدنا الذي يكون في الألفاظ من تقديم شيء منها على شيء، إنما يقع في النفس أنه نسق إذا اعتبرنا ما توخى من معاني النحو في معانيها، فأما مع ترك اعتبار ذلك، فلا يقع، ولا يتصور بحال».

ليقول، في موضع آخر، موضحاً حقيقة المحاكاة الإبداعية في نص الكلام الشعري، وما ينبغي على الشاعر فعله كي يتمكن من تجاوز نسق التكلم الجاهز، وإنشاء نسق كلامه (الشعري) الخاص^(٣): «واعلم أن الاحتذاء عند الشعراء، وأهل العلم بالشعر وتقديره وتمييزه، أن يبتدئ الشاعر في معنى له وغرض، أسلوباً- والأسلوب الضرب من النظم والطريقة فيه- فيعمد شاعر آخر إلى ذلك الأسلوب؛ فيجيب به في شعره، فيشبهه بمن يقطع من أديمه نعلًا على مثال نعل، قد قطعها صاحبها، فيقال: قد احتذى على مثاله^(٤)، فأما أن يجعل إنشاد الشعر وقراءته احتذاءً فمما لا يعلمونه، كيف وإذا عمد عامدٌ إلى بيت شعر فوضع مكان كل لفظة لفظاً في معناه، كمثّل أن يقول في قوله:

دع المكارم لا ترحل لبغيته واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي

ذر المآثر لا تذهب لمطلبها واجلس فإنك أنت الآكل اللابس

لم يجعلوا ذلك احتذاءً، ولم يؤهّلوا صاحبه لأن يسمّوه محتذياً، ولكن يسمّون هذا الصنيع سلباً ويردّونه، ويسخّفون المتعاطي له^(٥)، ما يعني أن الاحتذاء، إنما يكون في تغيير النهج والطريقة (في أسلوب التكلم)، لا في موضوع الكلام، أو مادّته.

1 - (نفسه: 369).

2 - (نفسه: 360).

3 - (نفسه: 361).

4 - (نفسه).

5 - (نفسه: 362، 263).

وهذا يقتضي أن من سمات تكلم نص الكينونة المتفاعلة عند الجرجاني، فضلاً عما سبق:

- خرق نظام المحاكاة والتّمثيل، وذلك بحكم أنّه، في الأصل، كلام بدئيّ، لذلك فهو ممّا تتعدّر فيه المحاكاة والتّمثيل، يقول الجرجانيّ موضعاً هذه الحقيقة⁽¹⁾: "واعلم أنّه لا يصحّ تقدير الحكاية في النّظم والترتيب، بل لن تعدو الحكاية الألفاظ وأجراس الحروف، وذلك أنّ الحاكي هو من يأتي بمثل ما أتى به المحكيّ عنه، ولا بدّ من أن تكون حكايته فعلاً له، وأن يكون بها عاملاً عملاً مثل عمل المحكيّ عنه، نحو أن يصوغ إنسان خاتماً فيبدع فيه صنعه، ويأتي في صناعته بخاصّة تستغرب، فيعمد واحد آخر، فيعمل خاتماً على تلك الصّورة والهيئة، ويجيء بمثل صنعته فيه، ويؤدّيها، كما هي، فيقال عند ذلك: إنّّه قد حكى عمل فلان وصنعة فلان. والنّظم والترتيب في الكلام عمل يعمله مؤلّف الكلام في معاني الكلم، لا في ألفاظها، وهو بما يصنع في سبيل من يأخذ الأصباغ المختلفة، فيتوخّى فيها ترتيباً يحدث عنه ضروب من النّقش والوشى، وإذا كان الأمر كذلك، فإنّا إن تعدّينا بالحكاية الألفاظ إلى النّظم والترتيب أدّى ذلك إلى المحال، وهو أن يكون المنشد شعر امرئ القيس (مثلاً) قد عمل في المعاني وترتيبها واستخراج النتائج والفوائد مثل عمل امرئ القيس، وأن يكون حاله إذا أنشد قوله:

فقلت له لما تمطّى بصلبه وأردف أعجازا وناء بكلل

حال الصّائغ ينظر إلى صورة قد عملها صائغ من ذهب له أو فضّة، فيجيء بمثلها من ذهبه وفضّته، وذلك يخرج بمرتكب من ارتكبه إلى أن يكون الرّأوي للشّعور مستحقّاً لأن يوصف بأنّه استعار وشبهه، وأن يجعل كالشّاعر في كلّ ما يكون به ناظماً، فيقال: إنّّه جعل هذا فاعلاً، وذاك مفعولاً، وهذا مبتدأ، وذاك خبراً، وجعل هذا حالاً، وذاك صفةً، وأن يقال نفى كذا، وأثبت كذا، وأبدل كذا من كذا، وأضاف كذا إلى كذا-وعلى هذا السّبيل، كما يقال ذاك في الشّاعر، وإذا قيل ذلك، لزم منه أن يقال فيه: صدق وكذب، كما يقال في المحكيّ عنه، وكفى بهذا بعداً وإحالةً، ويجمع هذا كلّهُ، أنّه يلزم منه أن يقال: إنّّه قال شعراً، كما يقال فيمن حكى

¹ - (نفسه: 274).

صنعة الصّانّع من خاتم قد عمله: إنّهُ قد صاغ خاتماً^(١). وجملة الحديث أنّا نعلم ضرورة أنّه لا يتأتّى لنا أن ننظم كلاماً من غير رويّة وفكر، فإن كان راوي الشعر ومنشده يحكي نظم الشّاعر حقيقته، فينبغي ألاّ يتأتّى له رواية شعره إلاّ برويّة، وإلاّ بأن ينظر في جميع ما نظر فيه الشّاعر من أمر النّظم، وهذا ما لا يبقى معه عذر للشّاك^(٢).

-8-

وهذا يقتضي أنّ من سمات ما نسمّيه بـ «نص الكينونة المتفاعلة»:

- تكلم خرق نظام الكلام (التّوجيه) البيانيّ، إضافةً إلى نظام الدّلالة والتركيب. وهذا بناء على أنّ الأصل في خطاب الكينونة الإبداعيّ أنّه عبارة عن "نظام مركّب من عدد (لا يحصى) من الأنظمة التّوجيهيّة والتركيبيّة والدّلاليّة، أو لنقل: إنّهُ عبارة عن "نظام خرق واختراق (واعٍ ولا واعٍ في الوقت نفسه) لكلّ الأنظمة التّوجيهيّة والتركيبيّة والدّلاليّة أو التّدليليّة (السّابقة في الوجود على وجوده الإثني) ونظام تجاوز، أو تحرّر- في الوقت نفسه - من كلّ السّلط التي تمثّلها تلك الأنظمة.

لذلك فالأصل في هذا الخطاب أنّه عبارة عن نظام تفاعل (جدليّ) بين الكائن المتكلّم وما يتكلّم عنه وبه وفيه وله وإليه، وبما أنّه عبارة عن نظام تفاعل (جدليّ) بين الكائن المتكلّم وجميع تلك العناصر، فهذا يقتضي أنّه عبارة عن نظام علاقة كليّة مفتوحة (متعدّدة ولا نهائيّة) بين عناصر كليّة مفتوحة (متعدّدة ولا نهائيّة).

-9-

لذلك نجد من سمات نصّ الكينونة المتفاعلة المجسّد حضور هذا الخطاب:

- تكلم إمكاناته النّصيّة؛ قدرته الفائقة على عزل الخطاب السائد في حقل ما من حقول المعرفة (أو على إعادة إنتاجه)؛ ذلك لأنّ من شأن اللّغة النّصيّة (الكتابيّة) أنّها تشكّل مثلاً مذهلاً على قدرة الكتابة على عزل الخطاب، وعلى القدرة الإنتاجيّة الفائقة لمثل هذا العزل، فالكتابة تساعد على فصل العارف عن المعروف، وعلى إيجاد مسافة بينهما، ومن ثمّ، فهي تساعد على تأسيس الموضوعيّة.

¹ - (نفسه: 275).

² - (نفسه: 276).

ومن سمات نصّ الكلام الذي هذا نمطه، فضلاً عما سبق:

- أنه يتكلّم الكينونة المتكلّمة (في كلامه) بوصفها جدلاً بين باطن الكائن المتكلّم وظاهره، بين وعيه ولا وعيه، ومن ثمّ، بين الذات المتكلّمة (في النصّ) وموضوع كلامها، فيما أنّ محتوى اللاوعي مكبوت بقوة الحياة اليومية/الثقافة السائدة، فإنّ نصّ الكلام الذي هذا شأنه^(١) يجسّد نوعاً من الصراع بين الذات/الطبيعة من جهة، والذات الثقافية/المجتمع من جهة ثانية. وهذا يقتضي أنّه يتكلّم وضع الكائن المتكلّم في كليته، بما هو كائنٌ يحدّده بُعدان أساسيان: بُعدُ القبول، وبُعدُ الرّفص؛ بُعدُ القبول الذي يعني التّكيف مع السائد في الخارج، وبُعدُ الرّفص الذي يعني التطلّع نحو المكبوت في الدّاخل^(٢)، والبعد الأوّل ينتمي إلى الكون الخارجيّ العام، أمّا البعد الثّاني فينتمي إلى الكون الداخليّ الخاصّ بالكائن المتكلّم. نقول هذا انطلاقاً من أنّ الأصل في الكينونة الإنسانيّة (المتكلّمة) أنها تتألّف من عدد من القوى الدّاخلية التي تنزع -دوماً- إلى التّحقّق خارجياً، عبر صراعها مع قوى الخارج. فالأصل في قوى الإنسان الدّاخلية من إرادة، وتخيّل، وذاكرة، وفكر... إلخ أنّها تتطلّب نقاط ارتكاز خارجيّة، أمكنة استناد للفعل والتّحقّق، فالإنسان ليس متحقّقاً كشكل يضمّ تلك القوى أو يتألّف من مجموعها، بل إنّ تلك العلاقات النّاشئة بين قواه الدّاخلية وقوى الخارج تكوّن أشكالاً، وتشغل حيّزات في فضاء العالم، وبالتالي يكون لها تاريخ، وتوجد في تاريخ^(٣).

لذلك يمكن القول: إنّ ثمة ظهوراً لما يمكن تسميته بالكينونة الإنسانيّة- شكل الإنسان عندما تدخل قواه الدّاخلية الكامنة في علاقة مباشرة مع قوى الخارج بوصفها قوى الحياة والعمل واللّغة التي تؤلّف جذر المتناهي^(٤) وهي القوى التي تولد عنها، من ثمّ، العلوم الثّلاثة الأساسيّة التي تطبع حداثة القرنين الثّامن عشر والعشرين، ونعني بها: علوم الحياة (البيولوجيا) وعلوم الاقتصاد السّياسي، وعلوم اللّسانيّات؛ فبفضل هذه العلوم الثّلاثة انتقل إنسان العصر من أفق اللّاتناهي

^١ - (أي المتواخر على أهمّ مقومات النّصيّة المشار إليها في الفصل السّابق.

^٢ - (سياسة الشعر: 134).

^٣ - (ينظر: نقد العقل الغربي: 143).

^٤ - (نفسه).

(الداخلي) الذي كان يقيم فيه قواه وقوى العالم بحسب منظوره إلى أفق المتناهي، فأصبح الإنسان واعياً لتناهيته، وأخذ يعقد صلات محدّدة وموضوعية بين قواه (الذاتية) الدّاخلية وقوى العالم من حوله^(١).

-11-

وهذا يقتضي أنّ من سمات نصّ الكينونة المتفاعلة:

- أنّه يتكلّم الجدل بوصفه حركة الكينونة/الهوية خارج ذاتها، لتستعيد ما هو خارج نحو الدّاخل أو لتستوعب الآخر، وتعيد نظام بنائه، وهذا يقتضي أنّه يتكلّم تمفّصل الذات المتكلّمة الذي يحدث لحظة التكلّم بين ما هو خارجي، وما هو داخلي، هذا التّمفصل الذي لا يمكنه أن يتحقّق-حسب دولوز^(٢)- إلاّ على سطوح، وهو تمفّصل متناه، لا يرجع إلى غير ذاته، بل يرجع إلى الحيّزات، إلى اللّحظات النّادرة التي يقع فيها تمفّصل الدّاخل والخارج، بحيث يصبح الإنسان حادثّة واقعية، وليس تجريداً، أو أمراً مطلقاً، معلّماً في الفراغ^(٣) وهنا في لحظة التكلّم/التّمفصل هذه تتفجّر دلالة الكلام، وتندحر الأيديولوجيا، ويتعرّى الفكر من كلّ سلطاته الرّائفية، ويواجه الواقع واقعه، في آن واحد، في حيّز واحد^(٤) فتذهب المقارنة معه، ليس إلى ما سبق أو لما يلحق به، بقدر ما تذهب إلى أقرانه، إلى ما يجاوره ويحيط به؛ فاللسان يصف هذا الشّيء بكونه يختلف عن ذاك الشّيء حتى ولو لم يكن الآخر حاضراً، إلاّ أنّه قابل للحضور والاستدعاء^(٥).

-12-

وهذا يقتضي:

- أنّه يتكلّم جدل الكينونة/البيينونة؛ جدل الحرية/الضرورة، الخارج/الداخل، الخاصّ/العام، عالم الحياة اليومية، وعالم الحياة الفكرية، عالم الواقع، وعالم الخيال، ما يعني أنّه يتكلّم صراع الكينونة المتكلّمة في نصّ الكلام (التكلّم) وتمزّقها بين متطلبات الحرية واستحقاقات الضرورة، بين ما هو كائن، وما يجب أن يكون، ما هو واقع، وما

¹ - (نفسه: 144، 145).

² - (نقد العقل الغربي: 194).

³ - (نفسه).

⁴ - (نفسه).

⁵ - (نفسه: 196).

يجب أو يمكن أن يقع، ما هو متحقق، وما يجب أو يمكن أن يتحقق، ومن ثم، بين واقع الحال والمحال، ومن هنا نجد الكائن المتكلم في كلام هذا النص ينفي نفسه نفياً زمنياً- لا مكانياً- عن عالم ما هو واقع، ليقول-خلق-خلال عملية النفي هذه- ما يجب أن يقع، لتصبح عملية النفي هذه نفسها عملية خلق لما يجب أو لما يمكن أن يقع، أو قل: إنه يقوم بعملية نفي ما هو واقع سعياً إلى خلق ما لم يقع، ولن يقع. على نحو ما ظل يفعل الكثير من شعراء الحداثة، وفي طليعتهم الشاعر عبد العزيز المقالح الذي ما انفك ينفي نفسه زمنياً(في عالم النص) بحثاً عن تجاوز ممكن لما يكونه وضعه الكينوني في عالم المكان/الواقع/الوطن، فهو لم يتخلّ عما هو كائن على أرض وطنه، بحثاً عما يجب أن يكون عليه وطنه في عالم النص، وهذا يقتضي أنه لم يقبل ببتّر شطر من كينونته (المتكلمة في نص الكلام)والإبقاء على شطرها الآخر؛ شطر كينونته الداخلي، على حساب شطر كينونته الخارجي، مكونات أناه الفردية الخاصة على حساب مكونات أناه الجمعية العامة أو المعممة أو العلائقية، أو العكس، أعني أنه لم يقيم ببناء شطر كينونته الواعي أو المسؤول على حساب شطر كينونته الآخر؛ غير الواعي وغير المسؤول، أو العكس، بل حاول أن يزاوج بين شطري كينونته المشار إليهما، وأن يجعل كلاهما في خدمة الآخر، ونطاقاً بلسانه، ما جعله يعيد-خلال فعل النفي الشعري أو التخيلي- بناء كينونته الكلية المركبة بطريقة كلية متكاملة، تمكّن خلالها أن يفكّك هذه بشروط تلك، وأن يقيم هذه من أنقاض تلك، وهذا يقتضي أن الكائن المتكلم في نص كلام الكينونة المتفاعلة هذا يعيد بناء كينونته الكلية الفريدة بطريقة كلية فريدة، يمكن وصفها بأنها تمثّل طريقة الهدم الكلي الشامل؛ سعياً لإعادة البناء الكلي الشامل؛ فهو يهدم شطري كينونته الداخلي والخارجي، ليعيد بناء كينونته(الكلية المركبة) من أنقاض ما هدم، يفكّك هذا بشروط ذاك، ويعيد تركيب ذاك بشروط هذا، وهكذا.

وهذا يقتضي أن الكائن الناص قد سعى-في هذا النص- إلى لمّ شمل كينونته الكلية المتكلمة، وتحقيق الوحدة بين ضفتي وجوده: الداخلي الخاص، والخارجي العام، فلم يتخلّ عن كينونته الخارجية، أو عن شطر وجوده الخارجي في العالم الواعي (الموضوعي)، أو في عالم الحياة الاجتماعية العامة، على حساب كينونته الداخلية الخاصة في العالم اللاواعي، أو في عالم الخيال والشعر أو العكس، بل حاول أن يوائم أو أن يمزج بين شطري وجوده؛ الداخلي والخارجي، أن يفكّك هذا بشروط ذاك، وأن يقيم هذا من أنقاض ذاك، ليقوم من أنقاض هذا وذاك بناءً ثالثاً يمثل وجوده الكلي الخاص، في سياق تكلمه (الشعري) الخاص.

وهذا يقتضي القول: إنّ من سمات ما نسمّيه (نصّ كلام الكينونة المتفاعلة) الذي هذا شأنه:

- أنّه إنّما يتكلّم، في الأصل "إعادة بناء الكينونة المتكلّمة في نصّ الكلام، ولا يتكلّم -شأن نصّ كلام البينونة/السّقوط، أو نصّ كلام الكينونة المتعالية- مبنّى الكينونة المتكلّمة (شكلها الثّابت والرّاسخ) أو معناها، إنّ-خلافاً لنمطيّ التكلّم الآخرين- يتكلّم حضور الكينونة المتكلّمة في كليّة الكون؛ الكون الخارجي والكون الداخلي، أعني فيما كان، وفيما هو كائن، وفيما سيكون، وهذا يعني أنّه يتكلّم حضور الكينونة المتكلّمة في كليّة الزّمكان: الماضي والحاضر والمستقبل على السّواء، متضمّناً حضورها في عالم ما تتكلّم عنه (عالم الواقع كأحداث أو أشخاص أو علاقات وأوضاع) وحضورها في عالم ما تتكلّم به (في عالم اللّغة-الفكر) وحضورها في عالم ما تتكلّم فيه (السياق أو المقام الزّمني- المكانيّ) وحضورها في عالم ما تتكلّم له أو لأجله (كغرض أو كوظيفة أو كمقصديّة تهدف إلى تحقيقها خلال عمليّة التكلّم) وحضورها أخيراً في عالم من (يفترض) أنّها تتكلّم إليه.

ولذلك يمكن وصف نصّ الكلام الذي يتكلّم حضور الكينونة (النصيّة) المتكلّمة في هذه الحضرة، أو في حضرة كلّ هذا، أنّه يمثّل نصّ كلام الكينونة المتكلّمة المفتوح على عالم الكلام في كليّته وانفتاحه، أو في تحوّله وصيرورته. ما يسمح لنا بـ «شهود» الكائن المتكلّم (في كلام هذا النصّ) كائناتاً متكلّماً، ومتكلّماً عنه، ومتكلّماً فيه، ومتكلّماً له وإليه. أي أنّنا نشهده في نصّ كلامه بهذه الأحوال جميعاً، وذلك باعتبار أنّه (في الأصل) نصّ رؤيا، ولأنّه نصّ رؤيا فهذا ما يجعله يتكلّم حضور المتكلّم النّاص الرائيّ رائيّاً، ومرثيّاً، ومرثيّاً فيه، ومرثيّاً له أو لأجله (مخاطباً).

وهذا يقتضي أنّ من سمات نصّ الكينونة المتفاعلة:

- أنّه يتكلّم، من جهة، كينونة متكلّمه/كاتبه الخاصّة، فضلاً عن كينونة الآخرين الذين يكالمونه من جهة ثانية؛ لذلك فهو ما ينفكّ يفضي إلينا بأسراره، وبأسرار الكائن المتكلّم الكاتب فيه، وما ينطوي عليه من رغبات مكبوتة، على نحو يجعلنا (نحن الذين نكالمه) نفضي بأسرارنا إليه وإلى كلّ من يتلقّى كلامنا، ما

يسمح لنا بالقول: إنّه يتكلّم كينونتنا نحن الذين نكالمه: نصغي إليه ونحاوره؛ بحكم أنّه يمكّننا من التكلّم عنه، وفيه، وبه، وإليه؛ كلّ بطريقته الخاصة. وهذا يقتضي القول: إنّّه يتكلّم حضور الكينونة المتكلّمة كلامَ كتابة، وما عنه، وبه، وفيه، وإليه تتكلّم، أي أنه يتكلّم الأشياء والأشخاص والأوضاع التي يتكلّم عنها، وبها، وفيها، ولها، ولا يصفها، وأن يتكلّم الأشياء والأشخاص والأوضاع، فهذا معناه أنّه يسمّي الأشياء والأشخاص والأوضاع، وأن يسمّي الأشياء والأشخاص والأوضاع، فهذا معناه أنّه-حسب هيدجر-يناديها بالاسم، وأن يناديها بالاسم، فهذا معناه أنّه يخاطبها ويخطّبها، أو يخطب ودّها، بمعنى يطلب إليها أن تحضر في حضرة العالم، ويطلب إلى العالم، في الوقت نفسه، أن يحضر في حضرتها؛ من حيث إنّّه لا هي ولا العالم، يمكن أن يتحقّق له الحضور(الفعليّ) بمعزل عن الآخر، أو منفصلاً عنه، بل يجب أن يحضر كلّ منهما في حضرة الآخر، ومن خلاله، وعبر تخلّلهما هذا يخلقان «وسطاً» يكونان فيه في حالة اتّحاد وحميميّة⁽¹⁾.

على أنّه يجب الإشارة إلى أنّ حالة الحميميّة التي يتحقّق خلالها الحضوران؛ لعالم التكلّم وللأشياء المتكلّم عنها، وبها، وفيها، ولها أو لأجلها، ليست انصهاراً من شأنه أن يضيع فيه، أو خلاله، كلّ شيء، بل هو(بمثابة) وحدة⁽²⁾. لذلك فهو يستحضر أشياء العالم ليفرض حضورها، أو بالأحرى، ليؤسّس وجودها(الشّيئيّ) المختلف الذي به تكون ذاتها لا غيرها) بواسطة لغة الكلام.

-15-

وهذا يقتضي أنّه:

- يتكلّم الكينونة الكتابيّة/القرائيّة النّاصّة في كليّتها؛ بمعنى أنّه ينصّصها/يبرز اختلافها وتميّزها عن كلّ كينونة كتابيّة/قرائيّة ناصّة أخرى، وهذا يقتضي أنّه يتكلّم، في الأساس، وضع الكينونة المتكلّمة كلامَ كتابة/قراءة في كليّتها، أعني في إطار شبكة علاقتها بذاتها(إمكاناتها) وبالأخرين، أي في إطار علاقتها بما تتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله أو لأجله، وإليه.

¹ - (ينظر: إنشاد المنادي:15).

² - (نفسه:15، 16).

وهذا يقتضي:

- أنه يتكلم كَلِيَّةً الكلام متضمناً تكلم كَلِيَّةً العالم، بكَلِيَّةِ اللُّغة، أو بلغة كَلِيَّةٍ، يدلّ على هذا ويؤكّده، قول التّوحيدي، واصفاً ما أسماه بـ «خير الكلام»: «وخير الكلام ما أيّده العقل بالحقيقة، وسانده اللفظ بالرقّة، وكان له سهولة في السّمع، ووقع في النّفس، وعذوبة في القلب، وروح في الصّدر؛ إذا ورد لم يحجب، وإذا صدر لم ينس، وإذا طال لم يملّ، وإذا قصر لم يحقر؛ له غنّج كغنج العين، ودلّ كدلّ الحبيب، وجَمَش كجَمَش الغانية، ولذّة كلذّة الغناء، وانقياد كانقياد الدّليل، وتيه كتيه العزيز، ووقار كوقار الشّيخ، وحلاوة كحلاوة العافية، ولين كلين الصّيب، وأخذ كأخذ الخمر، ولولج كولوج النّسيم، ووقع كوقع القطر، وريح كريح العطر، واستواء كاستواء السّطر، وسبك كسبك التّبر، يجمع لك بين الصّحة والبهجة والتّمام»^(١)، ولذلك فهو "ما يتجاذبه التّأويل"^(٢).

ويقول في موضع آخر؛ مبيناً أحسن الكلام: "وأحسن الكلام ما رقّ لفظه، ولطف معناه (بمعنى دق وخفي) وتلألأ رونقه، وقامت صورته بين نظم كأنّه نثر، ونثر كأنّه نظم، يطمع مشهوده بالسّمع، ويمتّع مقصوده على الطّبع"^(٣) حتى إذا رامه مريع (طالب) حلّق، وإذا حلّق أسفّر (يعني بالغ في التّحليق بعيداً من مرام الطّالب)، أعني أنّه يبعد على المحاول بعنف، ويقرب من المتناول بلطف"^(٤).

حيث يشير كلام التّوحيديّ في الفقرتين السّابقتين الذي حرصنا على اقتباسه بطوله، إلى عدد من الحقائق المتعلّقة بنصّ الكلام الإبداعيّ، وأهمّ مقومات نصيّته/إبداعيّته أبرزها:

16. 1. الحقيقة الأولى: أنّ الكلام، في أصل ما هيته، موجودٌ فينا جميعاً، أو يتكلّم في أعماقنا جميعاً، غير أنّه لا يكون موجوداً أو لا يستطيع أن يفرض

¹ - (نفسه: 135).

² - (نفسه: 135).

³ - يريد إنّه يغري متلقّيه أو سامعه ويستدرجه إلى حلبة مكالمته، ولكنّه بعد أن يكون قد أوقعه في شركه، يجمع عنه ويمتّع.

⁴ - الإمتاع والمؤانسة: 145/2).

وجوده/حضوره في حضرتنا جميعاً؛ متكلمين ومخاطبين، إلا إذا توافر على مقومين، أو انطوى على شرطين:

- أن يمدّه عقلنا بالحقيقة، فيصبح كلاماً عقلانياً.

- أن يسانده لفظنا/لغتنا (إمكاناتنا الخاصة في تكلم الكلام) بالرقّة، فيصير كلاماً رقيقاً، له سهولة ونعومة؛ قدرة على اختراق حواجز الخارج؛ مسامح المخاطب والولوج، من ثم، إلى عوالم الدّاخل أو إلى دخيلته، بحيث تصير له قدرة على التّمكّن من الكائن المتلقّي داخلياً وخارجياً، أي في كلّ أكوانه الدّاخليّة والخارجيّة. يؤكّد هذا قوله بعد ذلك: "وكان له سهولة في السّمع، ووقع في النّفس.. إلى قوله: إذا ورد لم يحجب"

وهنا يكون التّوحيديّ قد أشار -بهاتين الجملتين المتعاطفتين- إلى أنّ من مقومات تكلم الكلام ذاته إلينا نحن الذين نكالمه: نصغي إليه ونحاوره: تكلم الحقيقة، أو جريانه مجرى الكلام عن الحقيقة، أعني مجرى الكلام العقليّ المعبر عن الحقيقة، أو السّاعي إلى التّعبير عنها أو تجسيدها، بحيث يغدو، في الظّاهر، على الأقلّ، كلاماً متكلاً الحقيقة، أو إرادتها، أو ناطقاً باسمها.

غير أنّ السّؤال:

لكن ماذا يعني التّوحيديّ بالعقل وبالحقيقة هنا؟ هل يعني بالعقل هنا، عقل الكائن الحيّ (الفرد) متكلاً كان أو متلقياً للكلام، بوصفه هذا الكائن التّاريخيّ (المتناهي) الذي يحيا في إطار الزّمكان التّاريخيّين، ويعقل كائناتهما، وما يجري فيهما من أحداث ووقائع، أو يتصارع فيهما من قوى، أو أفكار ورؤى؟ أم يعني به "العقل الفعّال" الذي تفيض حقائقه على مخيّلّة النّبيّ، أو تبيح نفسها لما يسمّى بـ "العقل المستفاد" الذي ينطوي عليه -حسب اعتقاد بعض التّوجّهات والمدارس- كلّ من الفيلسوف والشّاعر⁽¹⁾؟

¹ - (ينظر: جابر عصفور: استعادة الماضي: 35 وما بعدها. حيث يذهب جابر عصفور إلى القول: إنّ إذا كانت حكمة الشّاعر تصله بالفلسفة، وهي محنة الحكمة، بكلّ ما يقترن بها من تأمل في الطّبيعة، وما وراءها، فإنّ هذه الحكمة تصله -بحسب بعض الفلاسفة كالفارابي وابن سينا- بالنّبيّ، وذلك على أساس من "المخيّلّة" التي تميّز طبيعة إبداع الشّاعر، وطبيعة النّبوة في آن، فتعيد الاتّصال القديم بين الشّعور والنّبوة، ولكن (بوضعه) في سياق جديد، تمكّن خلاله حازم القرطاجنيّ-تلميذ الفارابي وابن سينا- من الحديث عن عجائب "القوّة المتخيّلّة" والمعراج

على أننا نعتقد أن التّوحيديّ قد أراد بالعقل هنا، عقل المتكلّم أو السّامع، أو ما يعقله كلّ منهما من أمور الحياة المشتركة، وظواهرها الخاصّة والعامة، بحيث يبدو كلام كلّ منهما متكّماً الحقيقة أو ناطقاً باسمها. وأراد بالحقيقة هنا، الحقيقة العقليّة أو ما يعقله كلّ من المتكلّم والسّامع من كلام كلّ منهما، أو لنقل: إنّها ما يعقله المرسل أو المتلقّي من نصّ الكلام، ما يفهمه أو يعيه من معنى يبدو، في ظاهره على الأقلّ، أنّه حقيقيّ أو مطابق للحقيقة، أو للواقع، وإن لم يكن في حقيقته كذلك.

وهنا يكون التّوحيديّ قد أشار إلى أنّ على الكلام، لكي يكون بمقدوره تكلم ذاته، وفرض شروط كلامه علينا، نحن الذين نكلمه-أن يستمدّ طاقته في تكلم ذاته، من مصدرين اثنين:

- من طاقة قوله الحقيقة (أو ما يوهّم أنّها) الحقيقة (الواقعيّة/التّاريخيّة) التي يجب أن ينطوي عليها، وأن يعبر عنها بطريقة خاصّة.
- من طاقة اللّغة الإيحائيّة المعبرة عن تلك الحقيقة، أو من الطّريقة الخاصّة في الكشف عن تلك الحقيقة.

16. 2. الحقيقة الثّانية: أنّ الأصل في الكلام النصّي المتكلّم: أنّه يتكلّم ذاته؛ إمكاناته الكليّة المفتوحة (المتعدّدة واللاّنهائيّة) في تكلم ذاته باستمرار؛ بوصفها إمكانات كليّة مفتوحة؛ داخلية وخارجيّة؛ خاصّة وعامة؛ مرئيّة ولا مرئيّة، شكلية ومضمونيّة، بناءيّة وموضوعيّة، ما يجعله يتكلّم إلينا-كلّما كاننا أو حضرنا في

الذي يصعد به الصّاعد إلى عالم الحقائق المطلقة. وعندما نصل بين ما قاله حازم، وما قاله عمر بن الخطاب، وألح إليه النّبيّ الكريم (ص) عندما قال: "إنّ من الشّعّر لحكمة"، ونرجع بذلك كلّ إلى المعتقدات العربيّة الأولى التي وصلت بين الشّاعر والكاهن والعرفان والنبيّ معاً، عندئذ تتجاوب حكمة الشّاعر القديم مع حكمة النّبيّ، على نحو يصل إبداع الشّاعر الحكيم- من حيث مصدره - بقوى علويّة أهمّها "الروح المقدّس" الذي أعان حسان بن ثابت-شاعر الرّسول-على نظم ما نظم من شعر(في مواجهة خصوم النّبيّ الطّاعنين في صدق نبوته).وقد يصل إبداع الشّاعر بقوى إنسانيّة خالصة؛ تقترن بالفتنة والدراية أو العلم والشّعور، أو المخيلة والبصيرة، لذلك تكتسب حكمة الشّاعر الحكيم، طابعاً متعالياً في مستوى من مستوياتها، فتتوجه صوب المطلق (الذّات العليا)، وتسعى إلى ما وراء الطّبيعة، لتصل بين الشّاعر والنّبيّ، وتوحد بين الشّعّر والرّؤيا، مثلما توحد بين الحقّ والحقيقة، عبر وسيط يوحى إليه، وعندئذ يبدو الشّاعر الحكيم صاحب بصيرة، كشف عنه الحجاب، ليرى حقيقة متعالية، تهبط إليه من المحلّ الأرفع، كما هبطت النّفس في عينية ابن سينااء المعروفة، أو تتجلّى، كما تجلّت الحقيقة المطلقة لابن الفارض.

حضرته-حضوره الصوّتيّ مسموعاً، وحضوره البصريّ (الشكليّ) مرئياً؛ إضافةً إلى حضوره الشّمّي والدّوقيّ؛ القلبيّ أو الإشراقيّ أو الحدسيّ في العالم المجهول؛ الباطن الخفيّ الذي يتعدّر الوصول إليه بوسائل الإدراك الحسيّ التي نعرف بها، أو من خلالها، عالم الظّاهر-على حدّ تعبير أدونيس⁽¹⁾، وإنّما يتمّ الوصول إليه بوسائل أخرى؛ القلب، الحدس، الإشراق، الرّؤيا... إلخ. ومن هنا ارتبطت معرفة الحقيقة، في هذا الوعي بالذّات العارفة في تجربتها الخاصّة؛ خارج إطار العقل والنقل، وبما أنّه لكلّ ذات تجربتها المغايرة، فإنّ الحقيقة تتجلّى لكلّ ذات بشكل مغاير، وهذا يعني أنّ تعبير الذّات المتكلّمة في هذا النمط من الكلام، عن عمّا أسماه التّوحيديّ بـ"الحقيقة" لا يستفدها؛ لأنّه لا يقولها، بل يشير إليها، أو يرمز. لذلك فليست الحقيقة-في هذا الوعي - فيما يقال، أو فيما يمكن قوله، بل هي فيما يتعدّر قوله، إنها دائماً في الغامض الخفيّ اللامتناهي. ونحن نعرف - والكلام لا يزال لأدونيس- أنّ التّجربة الصّوفيّة استمرار لتقليد معرّفٍ عريق؛ يرى أنّ الإنسان لا يقدر أن يعرف سرّ الإنسان والأشياء، بدءاً من جلجامش الذي رأى كلّ شيء؛ فرأى أنّ الحقيقة ليست في العقل، ليست فيما عرفه، وإنّما هي فيما يقدر أن يعرفه⁽²⁾.

لذلك نجد من سمات نصّ الكلام الموصوف، في كلام التّوحيديّ، بالخيريّة:

16. 3. أنّه يتكلّم كليّة حضوره في كليّة أكوانا الدّاخلية والخارجية؛ الخاصّة والعامّة، وهو يتكلّم كليّة حضوره بلغة كليّة مركّبة، أو بلغة الحضور الكلّيّ؛ مسموعاً، ومقروءاً، وملموساً، ومشموماً، ومذوقاً، أي بلغة الكلام المنطوق أو المسموع، من جهة، وبلغة الكلام المكتوب أو المقروء، من جهة ثانية. وهذا يقتضي أنّه يتكلّم -حسب وصف التّوحيديّ الأنف - بلغة الإشارة وبلغة العبارة، في آن معاً، وعلى نحو يجعله قادراً على تحقيق كينونته الكليّة المركّبة في كليّة أكوانا القارئة والمقروءة؛ الدّاخلية والخارجية، الخاصّة والعامّة، على السّواء. وهو يحقّق حضوره الكليّ المفتوح في كليّة الزّمان والمكان، أي في الحاضر والماضي والمستقبل.

ومن هنا جاء في وصف هذا النمط من «الكلام» مؤكّداً هذه الحقيقة: «وكان له رقّة في السّمع، وروح في الصّدر... إلخ» في إشارة إلى ما يحدثه نصّ الكلام المتكلّم في صدر من يكامله، من راحة وانسراح؛ فالرّوح: برد التّسيم، وبالصّم: ما به

¹ - (في النّظام والكلام: 67 وما بعدها).

² - (نفسه: 68).

حياة الأنفس، والقرآن، والوحي، والملاك جبريل، وعيسى، والنفخ، وأمر النبوة، وحكم الله، وأمره. وبالفتح: الراحة والرحمة، ونسيم الريح، وبالتحريك: السعة، والراح: الخمر، كالرياح والارتياح^(١)، ما يوحي بأن لهذا الضرب من الكلام النصي، حضوراً داخلياً مريحاً مؤنساً؛ يحقق لمن يكمله تجاوز حالة الضيق والكدر إلى حالة الانشراح والفرح.

على أن ما يؤكد هذا، من جهة ثانية، قول التّوحيديّ بعد ذلك: «إذا ورد لم يحجب، وإذا صدر لم ينس». إذ المراد: إذا حضر- في عالمنا نحن من نتلقّى كلامه- بكلّ أشكال الحضور الماديّ والمعنويّ أو الروحيّ؛ السّمعيّ والبصريّ، المرئيّ واللامرئيّ. وقوله: «لم يحجب»: المراد: لم يمنع أو يصدّ عن موضع وروده، في إشارة إلى أن من سمات الكلام النصي، أنّه ذو سلطة ونفوذ على القارئ لا تردّ، أو لنقل: إنّهُ ذو قدرة أسطوريّة خارقة على فرض حضوره في عالم المتلقّي بوصفه السّامع والقارئ في آن معاً؛ لأنّ الورد: الإشراف على الماء، والموردة: مأناة الماء والجادّة، وأورده: أحضره المورد، كاستورده، والوارد: الشّجاع. ومن الشّعْر: الطّويل المسترسل^(٢).

- أمّا قوله: «وإذا صدر لم ينس» فالمراد: إذا انصرف عن المورد؛ أقلع وكفّ؛ فارق موضع الورد، انصرف أو غاب عن أيّ من أكوان الكائن المتلقّي له. أو أن المعنى: إذا أراد الصّدور، بمعنى مغادرة عالم الكلام الذي كان قد ورد فيه، وهذا يقتضي: إذا أراد الصّمت والتوقّف عن مواصلة التكلّم.

- قوله: «لم ينس» المراد: لم يغب بصورة نهائيّة عن عالم من تمكّن من الحضور- ولو لمرة واحدة- في حضرته من المتلقّين/القراء. ما يعني أنّه يظلّ يعتمل- طوال الوقت- في عالم وعيهم أو لا وعيهم، لذلك فهو يظلّ بمثابة ذلك النّص الغائب الحاضر، أو الحاضر الغائب، أي الذي يفعل في عالمنا (الواعي واللاواعي) حتى في حالة غيابه (عن عالم سمعنا أو بصرنا) وانصرافه عن عالم الحسّ أو الادراك لمن يتلقّاه، فهو يبقى حاضراً في العالم اللاّواعي، أو في أعماق كلّ منّا نحن الذين نكامله حتى بعد غيابه عن عالم أسماعنا/أبصارنا/عالم إدراكنا الواعي.

¹ - (مادة "الروح" في القاموس المحيط).

² - (مادة "الورد" في القاموس المحيط).

لذلك يمكن القول، في وصف نصّ الكلام الذي هذا نسقه: إنّه عبارة عن كائن كينونته في عملية الإقبال والإدبار، أو في عملية الوجود والصدور، أي في عملية التكلّم والصمت أو في عملية التّكشف والحجب، لذلك فهو كائن متأرجح الكينونة بين لحظتين؛ لحظة الصمت ولحظة التكلّم.

- قوله: «إذا طال لم يملّ» المراد: إذا طال حجم نصّ الكلام؛ امتداده في الحيز المكاني - الزماني، أو إذا طال أمد تكلّمه إلينا نحن الذين نكلمه. قوله: «لم يملّ» المراد: لم يملّ هو ذاته، أو لم يملّ كلامه الذي يتكلّمه إلينا؛ لأنّ كلّ ما فيه جديد ومتجدّد، أو لأنّ كلّ شيء فيه يتكلّم الجديد المتجدّد. وهذا يقتضي أنّه يفرض حضوره المتجدّد باستمرار، وبطرائق مختلفة.

- قوله: «إذا قصر» المراد: قصر حجمه، أو أمد تكلّمه إلينا «لم يحقر» المراد: لم يهجن؛ لأنّه لم يأخذ امتداداً أكبر في المكان الحيز، كون امتداداته الزمانيّة تعوّضه عن قصر حجمه المكانيّ.

غير أنّ سائلاً قد يسأل:

لكن كيف يفرض نصّ الكلام الموصوف في كلام التّوحيديّ بـ «خير الكلام» حضوره الكليّ؛ زماناً ومكاناً وإمكانات في عالمنا نحن الذين نكلمه أو نلتقى كلامه؟! وهنا يمكن القول: إنّ التّوحيديّ قد أشار إلى بعض طرائق تكلّم هذا النمط من نصوص الكلام كلامه، أو إلى بعض طرائق هذا النصّ في تكلّم كلامه، وفرض حضوره في عوالم من يتمكّن من الحضور في حضرته ممّن يكالمهم ويكالمونه:

- فهو يشير بقوله: «له غَنَجٌ كَفَنَجِ الْعَيْنِ» إلى واحدة من أهمّ طرق تكلّم هذا النصّ ذاته، أو من طرائق إثبات حضوره المرئيّ في عالمنا، وتتمثّل في طريقة التّثني والتّعطف والترنّج أو التّهادي التي تكشف عن جماليّة (ملاحظة) الشّكل الخارجيّ للنّص⁽¹⁾. وهي طريقة تشبه طريقة الحسنة في الكشف عن ملامح حسناتها وإغراء من تحبّ.

¹ - ينظر في هذا: أخلاق الوزيرين: 140، حيث كان التّوحيدي قد قال، في موضع آخر، مشيراً إلى ما به تكون ملاحظة شكل المرأة الفاتحة، على وجه الخصوص: «وملاحظة الشكل في التحرك والتثني والترنح والتهادي، ومد اليد، وليّ العنق، وهزّ الرأس والأكتاف، واستعمال جميع الأعضاء والمفاصل.

فالغنج -كما نعلم- من صفات المرأة (الحسنة) في الأصل، وهو ضرب من السلوك تلجأ إليه الحسناء كلما شعرت بأن صورتها- في عين محبوبها- قد استهلكت، أو بأن مكانتها عنده قد بدأت تتحسر وتتلاشى، أو بأن الملل قد بدأ يدب إلى نفسه، فهي تلجأ إلى هذا الضرب من السلوك الإغرائي (لتجدد صورتها في عين محبوبها، كي يتجدد حبها في قلبه) بغرض إثارتها، ولفت انتباهه إلى ما تتمتع به من جمال كامن؛ فهي تلجأ إلى عرض مفاتنها مع قدر من التمتع الباعث على المزيد من الرغبة والتعلق.

والعين جمع عينا، وهي المرأة الحسناء؛ واسعة العين؛ شبهت بالبقرة الوحشية المعروفة بتأنيها وتمنعها؛ ليس رغبة عن الفحل/الثور، أو نفوراً منه، بل ربما رغبة في إغرائه، وجره إلى المزيد من الفعل المحقق للذة والمتعة المتبادلة بينها وبينه، أو ربما رغبة منها في خلق أجواء مثيرة للشهوة؛ دافعة نحو المزيد من المتعة، وذلك باستخدامها لغة إشارية جسدية؛ استعراضية مثيرة لشهوة المحبوب ودفعه نحو المزيد من المتعة.

- ويشير بقوله: «ودلّ كدلّ الحبيب» إلى طريقة أخرى-قريبة من الطريقة الأولى- في تكلم نص الكلام (الموصوف بخير الكلام) حضوره المرئي في عالمنا، وهي طريقة يبدو خلالها (نص الكلام المتكلم) كالمرأة الدالة المدلة على حبيبها؛ تريه جرأة عليه، وما بها خلاف معه، ولا نفور منه. وفي هذا إشارة إلى أن لنص الكلام المتكلم شكلاً جميلاً محبباً وفاتناً؛ ما ينفك يدل به علينا نحن الذين نكلمه، وهذا يعني أن له حضوراً مادياً (مدرَكًا)؛ حياً وحيوياً؛ جديداً ومتجدداً؛ يغرينا بالتواصل معه والتوحد به، أو التحقق من خلاله. فدلّ المرأة ودلالها: تدللها على محبوبها؛ تريه جرأة عليه، وما بها خلاف معه في الحقيقة، والدلّ: كالهدي: من السكينة والوقار وحسن المنظر، وأدلّ عليه: أنبسط كتدلّ⁽¹⁾.

فالتوحيدي بمقتضى نص كلام هذه العبارة والعبارة التي قبلها، يشير إلى طبيعة (نص الكلام المتكلم)، وأنه ذو حضور مادي جسدي (كياني) يشبه الحضور المادي الجسدي (الكياني) الذي للغانية الحسناء الدالة المدلة على من تحب، لذلك فهي ما تنفك تكلمه أو تتكلم إليه، بالأحرى بلغة كلية إيحائية إشارية جسدية وعباراتيّه، في أن معاً.

¹ - (ينظر: مادة "الدلّ" في القاموس المحيط).

- ويشير بقوله: «وَجَمَشُ كَجَمَشِ الغانية» إلى طريقة ثالثة من طرائق تكلم نص الكلام المتكلم ذاته؛ وهي طريقة تشبه طريقة تكلم الغانية الفاتنة إلى من هي مفتونة به؛ فهو يتكلم بحضوره السمعي؛ الصوتي أو اللفظي، بصوت جموش؛ خافت ومغر أو جذاب وفاتن؛ يثير شهوة القراءة، ويحرك غريزة التوحد، ويدفع إلى المزيد من الاتصال والتواصل المحقق للذة والمتعة. فالجمش، في عبارة التوحدي هذه، عبارة عن وصف لموصوف هو صوت الكلام الذي يتكلمه نص الكلام الموصوف، في كلام التوحدي بـ «بخير الكلام»، ويمثل شكل وجوده؛ فهو إذن من صفات الكلام/الصوت، ومن صفات المتكلم في الكلام، في الوقت نفسه، كما يعد من صفات الشكل المرئي للكلام المتكلم، أي من صفات الكينونة المتكلمة كلام إشارة (عبر إمكانات الجسد) وكلام عبارة في آن معاً.

وهذا انطلاقاً من أنّ «الجمش» في لسان العرب: الصوت الخفي، والحليب بأطراف الأصابع، والمغازلة، والملاعبة. ورجل جمّاش: متعرّض للنساء، والمرأة الجمّوش: التي تتعرّض للرجال؛ فتغازلهم بقرص أو ملاعبة، أو هي المرأة ذات الحرّ البالغ الضيق والحرارة، يقال: جمش النبات جمشاً: حصده، وجمش رأسه: حلقه، وجمش الجسم: أحرقه. وجمش الضرع يجمشه: حليه بأطراف الأصابع. فالمرأة الجموش إذن هي المرأة البالغة الجمال والفتنة والإغراء، أي التي تتطوي على مقومات اللذة والمتعة الكاملة، أو التي من شأنها أن تحقق اللذة والمتعة الكاملة لكل من يتصل بها أو يتواصل معها.

وفي هذا ما يشير إلى طبيعة الكلام النصي، وأنّه -كما سبقت الإشارة- يتكلم كلية حضوراً في حضرتها- نحن الذين نكلمه- بلغة كلية مفتوحة؛ بلغة الإشارة، وبلغة العبارة، ومن ثمّ، بلغة الإغراء والفتنة الإثارة الداعية إلى التوحد أو المحرّضة عليه. إنّهُ يتكلم كلاماً من شأنه أنّه يشبه كلام المرأة البالغة الجمال والفتنة والإغراء، القادرة، في الوقت نفسه، على أن توقع في شرك حبّها كلّ فحل جامع من الرجال/القرءاء.

على أنّه يجب الإشارة إلى أنّ الأصل في (الغنج) و(الدلّ) أنّهما يعدّان من الصفات الكيانية، أي المتعلقة بالكيان/الجسد الإنساني المتكلم؛ ذكراً كان أم أنثى، وإن كثر تعلّقهما بالكيان الأنثوي بخاصّة، فهما من الصفات التي تتعلّق بالمرأة المحبوبة؛ شكلاً ومعنى، جسداً وروحاً، قلباً وقالباً، لغة كلام، وشكل تكلم، في الوقت نفسه.

أمّا صفات: (الانقياد) التي تتضمن معنى الطّاعة وإسلام القياد، و(التيّه) التي تتضمن معنى النّفور والخيلاء، أو معنى الجموح وعدم الانقياد، و(الوقار) المتضمّن معنى الهدوء والسّكينة، فتعدّ من الصّفات الخلقية والخلقية، أي أنّها من الصّفات العوارض أو هي من الصّفات النّفسية؛ الدّاخلية التي تفرض شروطها على الجسد أو التي يظهر أثرها على الجسد، أو على الشّكل الخارجيّ للكائن الإنسانيّ، إنّها صفات رويّة أو معنويّة (داخلية) تفرض شروطها على الخارج، أي على الشّكل/الجسد، أي أنّ عوارضها ممّا يتعلّق بالجسد والروح، أو بالسلوك والممارسة.

لذلك نجد أنّ في قول التوحيديّ واصفاً (خير الكلام): «له انقياد كانقياد الدّليل، وتيه كتيه العزيز، وقار كوقار الشّيخ» إشارة إلى الهوية المزدوجة لنصّ الكلام المتكلّم، وأنّه (النّص) عبارة عن كائن أو كيان مزدوج الكينونة، وبما أنّه كيان مزدوج الكينونة، فهذا يقتضي أنّه يتكلّم بلغة كليّة مزدوجة هي، من جهة، لغة الشّكل (الجسد) المرئيّ؛ لغة الإذعان والخضوع لشروطنا نحن الحاضرين في حضرته لمكالمته، وهي، في الوقت نفسه، لغة الجسد المتعالي علينا، أو هي بالأحرى، لغة التّيّه والغرور، أو لغة الكبر والضلال، بمعنى الانحراف والخروج عن كلّ معيار سابق في الوجود على وجوده المتكلّم.

- على أنّ في قول التوحيديّ، بعد ذلك: «ولذّة كلذّة الغناء» إشارة إلى أنّ لـ «نصّ الكلام» الموصوف بكلّ ما سبق حضوراً مادياً/صوتياً أو سمعياً منعماً أو موقعاً في عالمنا نحن الذين نكلمه، ما يعني أنّه يتكلّم إلينا - نحن الحاضرين في حضرته - بلغة الكلام الموقع، أي المنظوم (الشّعريّ) أو المسجوع؛ المثير للنشوة أو للخفة والطّرب، لذلك فهو المحقّق للذّة والمتعة.

- أمّا قوله: «له حلاوة كحلاوة العافية» ففيه إشارة أخرى إلى أنّ من خصائص نصّ الكلام الموصوف في كلام التوحيديّ: أنّه ممّا يدرك بالذّوق والإشراق الروحيّ الداخليّ، أو عن طريق الحدس، لذلك فهو يتكلّم إلينا بلغة الوجد والذّوق والإشراق.

- كما أنّ في قوله: «وأخذ كأخذ الخمر، وولوج كولوج النّسيم» إشارة إلى أنّ لهذا الضّرْب من نصوص الكلام، قوّة تأثير خارقة؛ تشبه قوّة السّحر. ما يصحّ معه وصفه، بمقتضى هذا الوصف، بأنّه عبارة عن كلام يتكلّم بلغة الفعل، لا بلغة القول، وبلغة الفعل الكونيّ الخارق، لا بلغة الكلام العاديّ؛ المبتذل أو المتداول.

ومن هنا جاء في وصف التّوحيديّ له بأنّه أخيراً: «ما يتجاذبه التّأويل» ليؤكّد انفتاح نصّ الكلام الموصوف بكلّ ما سبق، على متعدّد التّأويل والمؤوّلين؛ لأنّ المراد بالتّأويل، في كلام هذه العبارة: تأويل المؤوّلين، وتأويل المؤوّل الواحد، في إشارة إلى أنّ من شأن هذا النّمط من التّصوُّص (الذي نطلق عليه هنا نصّ الكينونة المتفاعلة) أنّه من جنس ما يتجاذبه التّأويل من كلّ الجهات أو على كافّة المستويات (التي تحتاج إلى تأويل لغموضها) ومن كلّ الأطراف، أو من كلّ أحد يصادفه، أو يقع عليه طرفه.

-17-

وهنا يكون التّوحيديّ قد أوحى، بمقتضى ما سبق، بأنّ من سمات نصّ الكلام الذي هذا نمطه:

- أنّه يتكلّم كلاماً كلياً مفتوحاً؛ بلا تحفّظ أو توار، بدليل قول التّوحيديّ أيضاً في موضع آخر⁽¹⁾ طالباً إلى أحد من كتب إليهم من أولي ثقته، ألاّ يعرض خطابه المكتوب على أحد الأمراء (أبي سليمان) إلاّ بعد أن يقوم هو (المكتوب إليه) بعملية فرزّه، وترويض ما يمكن أن يكون قد جمع من كلامه المكتوب، حيث يقول: «فإن أحببت أن تعرض خطابي هذا (الذي بحث لك فيه بما لا أحب أن يطّلع عليه أحد غيرك) على أبي سليمان، فافعل، ولكن لا تدع خطّي عنده، بل انسخه له (المراد: أعد كتابته بخطّك أنت حتى لا يعرف أنّه لي، أو أنّي أنا من كتبه) وحصل ما يجيبك به، ويصدق لك بحقيقته، ولخصّه، وزّنه بلفظك السّهل، وإفصاحك البين، وإن وجب أن تباحت غيره فافعل، فهذا هذا؛ وإن كان الرجوع فيه إلى الكتب الموضوعّة من أجله كافياً، فليس ذلك مثل البحث عنه باللسان، وأخذ الجواب عنه بالبيان، والكتاب موات، ونصيب النّاظر فيه منزور، وليس كذلك المذاكرة والمناظرة والمواتاة، فإنّ ما ينال من هذه أغضّ وأطراً، وأهنأ وأمرأ».

-18-

وهذا يقتضي أنّه:

- أنّه إنّما يتكلّم في الأصل-أسطورة الكائن الكاتب/القارئ، بصورة دائمة ومستمرّة، لذلك فهو يتكلّم ذاته الكاتبة/القارئة وتحولاتها، عبر إمكانات التّكلّم

¹ - (الإمتاع والمؤانسة: 107/3).

الكتابي/القرائي الخاص. وهذا انطلاقاً من أنه لا وجود للذات المتكلمة (كلام كتابة/قراءة) خارج إطار عالم كلامها الكتابي/القرائي ذاته، أو خارج إطار عالم الخطاب - كما يقول بنفنست - الذي يعاد تكوينها خلاله، على نحو دائم، وبما يفضي إلى شعور الذات الكاتبة/القارئة بالاغتراب عن عالم الآخرين، وإن ظلَّ فعلها الكاتب/القارئ، مع ذلك، يحقق لها نوعاً من الـ «وحدة العليا» إذ هو يركّز الإحساس بالنفس، ويعزّز مزيداً من التفاعل بين الأشخاص (وعوالمهم)، إن الكتابة تزيد من حدة الوعي بالذات، على نحو يجعل من نص الكاتب نصاً متكلاً: صراع الكينونة المتكلمة (كلام كتابة/قراءة) مع ما تتكلم/تكتب عنه، وبه، وفيه، وله أو لأجله، وإليه، ولأنه يتكلم - في الأصل - صراع الكينونة المتكلمة (كلام كتابة/قراءة) مع كل ما ذكرنا، فهذا يقتضي أنه يغدو نصاً متكلاً علو الكينونة المتكلمة في عالم كلامه وسقوطها، في الآن نفسه، إنه يتكلم نجاحات الكينونة المتكلمة في كلامه وإخفاقاتها، في الوقت نفسه، ما تحقق لها خلال فعل تكلمها الذي أنجزت، وما لم يتحقق.

على أن من شأن هذا النص أنه قد يغدو نصاً متكلاً - فقط - سقوط الكينونة المتكلمة/إخفاقاتها فقط:

- إخفاقاتها في تكلم ذاتها/إمكاناتها، أو في تكلم الكلام الكتابي (النصي) المثال الذي ما انفكت تبحث عنه، وتتطلع إليه أملاً في تكلمه، بوصفه الكلام الشعري الخالق للحياة، أو الباعث لها، أو المعبر عنها، أو المجسّد حضورها، ومن ثم، بوصفه الكلام الذي يسمّي الأشياء والأوضاع التي تريد تسميتها؛ أملاً في تجاوزها، أو في تجاوز وضعها في إطارها.

- وإخفاقاتها في تحقيق ما تريد من الكلام الكتابي-الذي ما تنفك تتكلم-أن تحقق.

وهنا يصبح كلام النص الذي هذا شأنه كلاماً متكلاً (عالم الوجود النصي/الكتابي) العابر الهارب المنفلت (المنسرب) من بين أصابع كف يد الوجود الكاتب-على نحو ما سنرى ذلك عند صلاح عبد الصبور لاحقاً.

وهذا يقتضي أنه يغدو كلاماً متكلاً وضع الكينونة المتكلمة (كلام كتابة) في أفق التحول والصيرورة، أو في أفق التصدّع/التصارع؛ تصدّع الكائن المتكلم كلام كتابة إلى كيانيين متصارعين، ومكابدة المفارقة المساوية؛ حيث مكابدة

العلو/السقوط (علو الكينونة المتكلمة في→عالم ما تتكلم عنه وبه وفيه وله وإليه، وسقوطها في←عالم التكلم نفسه)؛ إرادة التشكل/السقوط في الشكل، البحث عن الاكتمال/السقوط في عالم النقص من جديد، وهكذا.

وهذا يقتضي مكابدة الكينونة المتكلمة كلام كتابة/قراءة وضعها الكينوني في إطار الواقع (واقع معاناة السقوط) وما يعلي عليه، أو يحقق تجاوزه. ما حدى صلاح عبد الصبور إلى القول مصوراً وضعه الكينوني في إطار هذا الموقف المفارق، ورؤيته لما ينبغي أن تكونه كينونته المتكلمة في هذا السياق⁽¹⁾:

احرص ألا تسمع

احرص ألا تتكلم

احرص ألا تلمس

وتعلق في حبل الصمت المبرم

ينبوع القول عميق

لكن الكف صغيرة

من بين الوسطى والسبابة والإيهام

يتسرب في الرمل كلام.

وبما يوحي أن أنا الكائن المتكلم (كلام كتابة)-عبر إمكانات الفعل الكتابي (أصابع كف الكاتب الشاعر) قد غدت غير قادرة على الإمساك بنص الكلام المتكلم وضع كينونته المتكلمة، وتشبيته-بواسطة الفعل الكتابي الذي تنهض به الآن-هنا، على الصفحة الفضاء، وبما يجعل من نص الكلام الكتابي المتكلم وضع الكينونة المتكلمة في إطار ما ذكرنا، نصاً هارياً باستمرار، منفلاً من قبضة الكائن الكاتب باستمرار.

على أن في قول الشاعر: «وتعلق في حبل الصمت المبرم» إشارة إلى أنه ما من طريق أمام الكائن المتكلم كلام كتابة إلى تكلم نص الكلام المتكلم وضع كينونته المتكلمة كما هي، إلا طريق واحد وحيد: أن يلوذ بمقام الصمت، والكف عن تكلم الكلام المشاع أو المبتذل، بحيث يبقى معلقاً بحبل الصمت المبرم الذي يصل بين: عالم القول المقول (المتداول أو المبتذل) وعالم القول اللامقول بعد، ومن ثم،

¹ - الديوان: 265.

بوصفه الرّابط بين ينبوع القول الشعريّ الخاصّ، وما يتردّد أو يقال شعراً على ألسنة الآخرين. لذلك فهو، بهذا القول، يشير إلى طبيعة نصّ الكلام الكتابيّ المتكلّم، وأنّه إنّما يتكلّم- في الأصل، على الأقلّ بالنسبة إلى قائل القول السّابق/صلاح عبد الصّبور- الفعل الكتابيّ نفسه، أو الفعل الناتج عن فعل الكتابة اللّأواعي، بوصفه فعل الكائن الكاتب سعيّاً إلى الكشف عن حقيقة وجوده، أو بالأحرى، عن كينونته المتكلّمة الحقّة، ومن ثمّ، فهو يتكلّم الكلام النّصيّ الناتج عن حضور الكينونة المتكلّمة في مقام الصّمت، وتعطيل فاعليّة كلّ الحواسّ، ولذلك فهو الكلام الذي يتكلّم هذا الحضور للكلام الذي يتكلّمه الكائن الحاضر في هذا المقام، المستلب بشروط الكلام المتكلّم دوماً.

على أنّ في قول الشّاعر: «من بين الوسطى والسّبابة والإبهام... إلخ» إشارة إلى طبيعة الكلام الذي يتكلّمه الفعل الكتابيّ، بوصفه فعلاً محايثاً لفعل القول ومتزامناً معه، وأنّه عبارة عن كلام بدون متكلّم، في الأصل، أو بمتكلّم لكن غير واعٍ، لذلك فهو عبارة عن كلام كليّ: واعٍ، ولا واعٍ في آن معاً؛ مُسيطر عليه، أو على بعضه، ولا مُسيطر عليه أو على بعضه الآخر، ولأنّه كذلك، فهو في طريقه إلى التّلاشيّ والاضمحلال (يتسرّب في الرّمّل كلام). فالكلام الكتابيّ الذي تتكلّمه أصابع كفّ الكائن الكاتب غير قادر على التكلّم بما في ضمير كاتبه، أو على الإمساك بتلابيب قول المقال الذي في نفسه، والقبض على ما يريد أن يقول.

-19-

لذلك نجد من سمات نصّ الكلام الكتابيّ:

19. 1. أنّه يتكلّم مقال الكائن الكاتب بوصفه أسلوباً في القول، وطريقة خاصّة من طرائق الموجود في مواجهة عالم وجوده، وهي طريقة بقدر ما يكون الآخرون قادرين على إدراكها تماماً؛ يراها الكائن الكاتب بصورة طفيفة كظله. وهو أمر من شأنه أنّه قد يفضي بهذا النّص ليغدو نصّاً متكلّماً وضع الكائن المتكلّم (كلام كتابة) في كليّته؛ من حيث هو كائن متشعب الوجود؛ منفتح الكينونة على كليّة وضعه في إطار الواقع وما يعلي عليه، وبطرق مختلفة. وهذا يقتضي أنّه يتكلّمه في حال اليقظة وحضور الوعي، وفي حال الحلم وغياب الوعي، وهو يتكلّمه بصورة دائمة ومستمرّة طالما بقي كلامه مكتوباً أو مثبّتاً على الورق، وفي تناول القراء، وخلافاً له الكلام الخطابيّ (الشّفاهيّ) الذي من شأنه أنّه يتكلّم فقط ما

يتكلّمه الكائن الحيّ في حال اليقظة، أو في حال الوعي، لذلك فهو ما يعبر عن مقال الكائن المتكلّم، أو عن أفكاره وتصوّراته، لذلك فالأوّل يتميّز بحضور تستطيع معه أن تستعيد اسم الكاتب وشخصيّته^(١). وهو يشبه كلام الطّفل الذي يكشف خلاله -الطّفل- عن حاجاته، دون وصاية من أحد، ولكنّه مع ذلك، يختلف، في الوقت نفسه، عن كلام الطّفل، من حيث إنّّه ينطوي على قدر من الصنّعة وإنعام النّظر، لذلك فهو كلامٌ من شأنه أنّه يتكلّمنا ونتكلّمه، يقرؤنا ونقرأه، ينصّنا (بمعنى يظهر اختلافنا وتميّزنا) وننصّه، يقول أو يسمّي صيرورتنا، ونقول أو نسمّي صيرورته، إنّّه يعيد صياغتنا، ونعيد صياغته، على نحو يجعلنا وإياه في حال من الصّيرورة والجدل الدّائمين، على نحو حدّى صلاح عبد الصّبور إلى القول، في موضع آخر، موحياً بطبيعة العلاقة بين القول والمقول، والنّظر إلى المقول بوصفه العالم اللّامتناهي الذي يمتاح منه الشّاعر قوله الشّعري^(٢):

تظلّ حقيقة في القلب توجعه وتضنيه

ولو جفّت بحارُ القول لم يبحر بها خاطر

ولم ينشر شرّاع الظّن فوق مياهها ملاح

وذلك أنّ ما نلقاه لا نبغيه

وما نبغيه لا نلقاه

وهل يرضيك أن أدعوك يا ضيفي لمائدتي

فلا تلقى سوى جيفة.

لذلك نجد من سمات نصّ الكلام المتكلّم كلامَ كتابةٍ، على الأقلّ عند صلاح عبد الصّبور:

19. 2. أنّه كلام رؤيا، أو قل إنّّه كلامُ الرّائي الذي تتكلّمه إمكانات رؤياه حيناً (مرموزاً لها بعيون المتكلّم الكاتب). ويتكلّمه عالم رؤياه حيناً آخر (مرموزاً له بعيون الأشياء التي يتكلّم عنها المتكلّم الكاتب)، يقول من قصيدته «أغنية اللّيل»^(٣):

¹ - (إنشاد المنادى: 11)

² - (مذكرات الصوّف في بشر الحافي: 266)

³ - (الديوان: 206).

عينان سردابان

عميقتان موتاً

غريقتان صمتاً

فإن تكلمتا

تددتا تعاسةً ولوعةً ومقتاً

ينكشف السرداب حينما تدقّ الساعة البطيئة الخطى

معلنةً أن السّما قد انكشف

فقول عبد الصّبور هذا، يوحي أنّ من سمات كلام نصّ الكتابة:

19. 3. أنّه إنّما يتكلّم- في الأصل- رؤيا الكائن الكاتب للأشياء، وعلاقته

المباشرة بالأشياء، لا سلطته على الأشياء، أو تبعيته لها.

على أنّ ما يؤكّد هذا، من جهة ثانية، أنّ الشّاعر قد جعله كلاماً متكّلاً وضع

كينونته في زمن محدّد هو: ليل الرؤيا/الحلم، وغياب الوعي بعالم القول، بوصفه

زمن تفتّح الكينونة المتكلّمة في كليّة الكون، يقول الشّاعر، في «أغنية إلى الله»⁽¹⁾:

الليل سكرنا وكأسنا

ألفاظنا التي تدار فيه نقلنا ونقلنا

الله لا يحرمني الليل ولا مرارته

وإن أتاني الموت، فلأمت محدّثاً أو سامعاً

أو فلأمت، أصابعي في شعرها المجدّد الثّقيل الرائحة

في ركني الليلي، في المقهى الذي تضيق مصابيح حزينة

حزينة كحزن عينيها اللتين تخشيان النور في النّهار.

وفي هذا إشارة إلى طبيعة الكلام الكتابي، وأنّه في الأصل، يتكلّم حضور

الكينونة الكاتبة في عالم الحلم؛ زماناً ومكاناً وإمكانات، أي في ليل الرؤيا/الحلم؛

بحثاً عن نصّ الكتابة الحلم، لذلك فهو ما ينفكّ يكشف عن كينونتنا المتكلّمة في

زمن تفتّح كيّاننا، أو في زمن تكشف كينونتنا، أي في زمن سكر الكائن الكاتب

وفنائه في حضرة عالم القول الذي يكتب.

¹ - نفسه: 200).

أمّا عند عبد العزيز المقالح، فمن شأن نصّ الكينونة المتكلّمة كلامَ كتابة:
- أنّه يتكلّم (بمعنى يسمّي، أو يستحضر ويفرض) حضور الفعل الكتابيّ نفسه، بوصفه فعلاً ثورياً فاعلاً في الواقع الاجتماعيّ أو التاريخيّ، سعياً إلى تغييره، لذلك وجدنا الشّاعر يستحضر-خلال فعل التكلّم الكتابيّ- هذا الفعل الثّوريّ الفاعل في الواقع الاجتماعيّ أو التاريخيّ بوصفه فعلاً:
- أدواته: السيّف، لا القلم؛ السيّف بوصفه رمزاً للقوّة، وأداةً للفعل الثّوريّ المغيّر للواقع التاريخيّ وفق شروط التّغيير المتعارف عليها (تاريخياً)، ومن هنا تحدّدت هويّة سيف الفعل الكتابيّ (القلم) في نصوص الكتابة عند الشّاعر⁽¹⁾ بكونه:

سيف ← الثّائر علي بن الفضل.

وسيف ← الكلمات المسنونة.

وسيف ← الحبّ.

وسيف ← الجياع.

وسيف ← أحلامنا.

فهذه الإضافات، توحى، في مجملها، بأنّ الكائن الكاتب قد غدا يماهي، خلال فعل الكتابة، بين «أناه» الكتابة، و «أنا» الثّائر، أو بين أناه الفاعلة فعلاً كتابياً على الصّفحة الفضاء، وأناه (الأخرى) الفاعلة فعلاً اجتماعياً تاريخياً (ثورياً) على صفحة الواقع الاجتماعيّ أو التاريخيّ، بشكل عام، ليماهي، من ثمّ، بين إمكاناته في الكتابة، وإمكانات الثّائر في الثّورة. وهذا يقتضي أنّه قد أخذ يماهي بين أداة الفعل الكتابيّ التي هي القلم أو الرّيشة، وأداة الفعل الثّوريّ القتاليّ (السيّف)، ليماهي، ومن ثمّ، بين إمكانات اللّغة التي يكتب بها القصيدة؛ لغة الرّفّض والتّجاوز والخروج عن المألوف، وإمكانات السيّف، أو القوّة التي يستخدمها الثّائر في عمليّة الخروج والثّورة ضدّ واقع الجهل والتخلّف والظلم والطّغيان، هذا فضلاً عن مماهاته بين ما يدفعه ككاتب إلى فعل الكتابة، وما يدفع الثّائر إلى فعل الثّورة؛ فكلاهما معمور القلب بحب الآخرين، وكلاهما يسعى-خلال فعله-إلى تحقيق الخلاص للآخرين.

¹ - بخاصّة في دواوينه الأولى: رسائل إلى سيف بن ذي يزن، الكتابة بسيف الثّائر عليّ ابن الفضل، الخروج من دوائر السّاعة السّليمانية، أوراق الجسد العائد من الموت.

ويتجلّى هذا أوضح ما يتجلّى، في قول الشاعر مخاطباً فاتة القلب (صنعاء..
التّاريخ.. الأرض.. القصيدة.. الحلم) حاثّاً إيّاها ومحرّضاً على النّهوض بفعل
التّغيير المنشود، عبر إمكانات الفعل الكتابيّ بالسيف، يقول المقالح⁽¹⁾:

خذي السّيف من جوعنا واكتبي

فالكتابه بالسّيف باب إلى الخبز

نافذة تتألّق أسرارها حين تمسك بالمقبض الشّمس

تخضّر نار الكتابة، ينهمر اللّمعان على جفنه مطرا

والحروف-على-حدّه تتألّأ عارية كدم الفجر

ظامئة

تتناسل أرغفة وصناديق حلوى، وأغنية ترتقي

كلّ حرف لسان من الماء، حنجرة يتوقّد فيها

الحنين إلى الفعل

فنحن نلاحظ أنّ الكينونة المتكلّمة في كلام هذا النّص/المقطع قد أخذت
تماهي بين المحبوبة: صنعاء - الحلم، القصيدة، اللّغة، المرأة، وصنعاء - الأرض،
الواقع، الإنسان، لتطلب منها مباشرة الفعل الكتابيّ/الثّوري، بوصفه طريقاً إلى
الخلاص من واقع المعاناة بكلّ أشكاله، واكتشاف أسرار الوجود الإنسانيّ الحرّ.
هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ الكينونة المتكلّمة في كلام هذا النّص/المقطع
قد أخذت تماهي-في نصّ كلامها- بين الحرّية أو الحقيقة أو الثّورة، والشّمس،
وبين لغة التّكلّم والسّيف، أي بين إمكانات اللّغة التي بها تكتب، وإمكانات القوّة
(السّيف)، أو بين إمكانات الفعل الكتابيّ على الصّفحة الفضاء، وبين إمكانات
الفعل الثّوريّ على صفحة الواقع الملموس، بعد أن ماهت بين القلم، بوصفه أداة
الفعل الكتابيّ، والسّيف، بوصفه أداة الفعل الثّوريّ الجالب للعدالة الاجتماعيّة،
والمحقّق للرّخاء الاقتصاديّ والاجتماعيّ في ربوع الوطن.

ومن هنا رأينا تحوّل لحظة الفعل الكتابيّ (الدّاخلي) عند الفاعل الكاتب، إلى
لحظة فعل ثوريّ قتالي (خارجي)، أي لحظة منازلة لأعداء الثّورة؛ خونة الوطن

¹ - الكتابة بسيف الثّائر علي ابن الفضل:46.

الذين وقفوا-ولا يزالون-في طريق تحرّر الجماهير، ويحاولون، في الوقت نفسه، قمع المناضلين، وصدّهم عن تحقيق حلم الجماهير في الخلاص من ثالوث: الفقر والجهل والمرض.

- ومادّته: الدّم، لا الحبر. على أنّ ما نعنيه بالدّم هنا؛ دم الثّورة الرّاعف من جسد الثّائر والمثور ضدّه؛ دم الكاتب والمكتوب فيه، والمكتوب ضدّه، لذلك فهو الدّم الرّاعف من جسد الذات الكاتبة، ومن جسد الموضوع المكتوب فيه، إضافة إلى الدّم الرّاعف من جسد الضّحيّة؛ ضحيّة الفعل الكتابي/الثّوري، بشكل عام. إنّ دم الثّورة/الثّوار المراق من أجل تحقيق الخلاص الممكن للثّائر/الكاتب، ومجتمعه الذي لأجله يثور/يكتب.

وهذا يقتضي أنّه فعل:

- ضحيّته: الثّائر والمثور ضدّه، على السّواء، أي الذات الكاتبة (كتابة شعريّة حدثيّة ثوريّة) والموضوع المكتوب فيه، أو لأجله (الأنا والآخر). على أنّ ما نعنيه بـ «الأنا» هنا؛ الأنا الفاعلة في الفعل الكتابي وفي الواقع، في الوقت ذاته، لذلك فهي أنا اللّغة، وأنا الشّعْر، وأنا الفكر، أو الثّقافة، أو أنا الوعي والتّصوّر، أي الحاوية لإمكانات اللّغة وإمكانات الشّعْر، وإمكانات الفكر والثّقافة بوجه عام. أمّا الآخر فنعني به كلّ ما ليس من جنس الأنا، أو كلّ ما يمثّل طرفاً في ثنائيّة ضديّة مع الأنا، بمفهومها السّابق.

- ومجاله: الأرض والإنسان؛ بمفهومهما المطلق والشّامل، وبحيث يشمل، بالنّسبة إلى الإنسان، إنسان اللّغة والفكر، وإنسان الواقع الاجتماعي أو التاريخي، أي الإنسان الذي تخلقه اللّغة، ويصنعه الخيال أو الفكر، والإنسان الذي يخلق اللّغة، ويخلق باللّغة، وبحيث يشمل، بالنّسبة للأرض؛ أرض اللّغة، وأرض الواقع، وأرض الخيال. وهذا يقتضي أنّه فعل:

- غايته:

1. استيلاء الثّائر أوّلاً: بوصفه من ينهض بالفعل الكتابي/الثّوري، ويحقّقه على أرض الواقع، وقد رمز له المقالح بـ «سيف بن ذي يزن، وعليّ ابن الفضل»، وسواهما من رموز التمرّد والثّورة، على مرّ التاريخ العربيّ عموماً، والتّاريخ اليمينيّ على وجه الخصوص.

2. واستيلاد المثور له أو لأجله ثانياً، ممثلاً في نصوص الشاعر بـ «صنعاء» ومرموزاً له بـ «شمس الثورة» على نحو ما يوحي بذلك قول الشاعر⁽¹⁾:

من بين أصابعه تخرج شمس الثورة

تدخل شمس الثورة

ما بين خروج الشمس

وبين دخول الليل

لحظة إخصاب

لحظة إنجاب

من يضمن أن المولود ذكر

ليس المولود حجر؟!

أنثى عذراء

لم يطمثها في رحم الأم بشر؟!

3. واستيلاد إمكانات الثورة ثالثاً، ليس فقط في أعماق التأثر، بل أيضاً في واقعه المعيش، بوصفها إمكانات الحلم؛ حلم الخلاص من واقع الفقر والتخلف والجهل والقهر والظلم.

4. إضافة إلى تنوير اللغة، وتنوير الإنسان الذي يتكلمها؛ تحقيق الخلاص للإنسان عبر إمكانات اللغة التي يتكلمها، أو يكتب بها. ومن هنا رأينا تحول الفعل الكتابي، عند المقالحي إلى:

- فعل مركّب، من جهة، ومتعدّد الفواعل، من جهة أخرى؛ وهي تعددية ناتجة، ليس فقط، من طبيعة الفعل الثوري الذي لا يمكن أن ينجزه - في الواقع الملموس - إلاّ فاعل جمعيّ (هو من نطلق عليه الطليعة أو النخبة)، بل إنّها ناتجة من طبيعة الفعل الكتابي نفسه، باعتبار أنّه لم يعد، في وعي الكائن الكاتب، من إنجاز الفاعل الكاتب وحده، بل من إنجازهم، ومن إنجاز كلّ من أو ما يتوحد به أو ينفتح عليه وعيه، خلال فعل الكتابة، سعياً إلى تنويره، أي إلى جعله تائراً فاعلاً من جنس فعله.

¹ - نفسه: 43.

يقول المقالح من قصيدة له بعنوان: «قراءة أولى في كتاب التّحدي»⁽¹⁾:
أيّها المستحمّون بالوحد صوت الهوى في دم العاشقين كتاب عن الحلم
يفضحكم

العيون المليئة بالصّمت خلف المشانق تفضحكم
جسد العاشق المتأرجح في زحمة اللّيل يفضحكم
أين؟

أين تولّون أديباركم؟
ساعة الدّم دقّت

وطفل يسمّونه العدل
طفل يسمّونه الغد

ينمو

على شجر الجوع تمتدّ أذرعه
وتصير له عضلات من الصّخر
ها هو ذا قادم

إنّ لحظة الكتابة عند المقالح، وكما يوحي بذلك، هذا المقطع، تعدّ لحظة
اشتباك مباشر مع خونة الوطن، لنفيهم من عالم الوطن المثال الذي ما ينفكّ
يبحث عنه المقالح خلال فعل القول، كما تعدّ، في الآن نفسه، لحظة ولادة لعالم
الثّورة، بوصفه عالم العدل ضدّ الظّلم، وعالم الحرّيّة في مواجهة عالم العبوديّة،
وعالم الأمل والتطلّع نحو المستقبل ضدّ عالم اليأس والانكفاء على الماضي؛ ماضي
الضعف والتخلّف.

ما أحال لحظة الفعل الكتابي، عند المقالح، لحظة حوار مفتوح مع رمز
الخلاص التّاريخيّ (سيف بن ذي يزن) أو بالأحرى لحظة استيلاء له، ولحظة
خلاص تاريخيّ على يديه، في الوقت نفسه، أو على يد كلّ من يمثّل، في وعي
الشّاعر، رمزاً له.

¹ - الخروج من دوائر السّاعة السّليمانية: 30.

يقول المقالح من قصيدة أخرى عنوانها: «الكلمة وضافدع الموسم»^(١):

كنت بين الحضور وبين الغياب

أحاور "سيف بن ذي يزن"

وبماء المحبة أغسل جبهته من غبار الزمان

وأخلع كلّ الملوك بكلّ الصّعاليك

بالكلمات الحروف أتابع فتح الثغور

فهي (لحظة الكتابة) لحظة حوار (كليّ) مع المخلص التاريخي (سيف ابن ذي يزن) ولحظة غسل لجبهته من غبار الزمان، وهي فضلاً عن ذلك، في الوقت نفسه، لحظة إزاحة (خلع) لكلّ رموز السلطة السياسية والاجتماعية (كلّ الملوك) القائمة للجماهير، بكلّ الصّعاليك، أي بكلّ رموز التحرر والخلاص من أنواع تلك السلط، فضلاً عما تمثله من لحظة تحرير وفتح (تجاوز) - بإمكانات اللغة الرافضة- لكلّ المعازل والحصون (الثغور)، لذلك فهي تعدّ لحظة تحرر كلية مفتوحة على متعدد الوقائع والأحداث التي من شأنها أن تسهم في تحقيق الخلاص للأرض والإنسان.

لذلك رأينا صوت الشاعر في هذا السياق يمثل صوت الأرض؛ أرض اللغة، وأرض الواقع؛ الوطن؛ صوت الثورة والتحرر؛ تحرر الإنسان من كلّ أنواع السلط التي تقمعه، وتستلب إرادته. يقول المقالح من قصيدة عنوانها: «البحث عن عبلة في مدينة الرصاص والرّماد»^(٢):

جسدي زنزانة أفكاري

ضيّعني جلدي

قتلتني الرغبة في قتل الألوان

يا صوت الأرض..

وهكذا تحوّلت تجربة الفعل الكتابي، عند المقالح، تجربة مواجهة كلية مفتوحة مع كلّ أعداء الوطن والثورة، وهو ما اقتضى تحوّل هذه التجربة إلى تجربة حوار

1 - نفسه : 54.

2 - نفسه : 89.

مفتوح مع رموز الخلاص الوطني والتاريخي، وأفضى بها، في الجملة، لأن تغدو تجربة استيلاء شامل لكل ما غاب أو فقد من حياة الشاعر الخاصة والعامة؛ فهي تجربة استيلاء للعدل الغائب من حياة الجماهير، وللحرية كذلك، فضلاً عما تمثله من تجربة استيلاء لحياة أفضل في المستقبل، بوجه عام.

على أن من شأن حضور الكائن الكاتب في حضرة الفعل الكتابي الشعري أنه قد يغدو - عند المقالح - حضوراً في حضرة الموت صلباً؛ فداءً وتضحيةً من أجل الآخرين، ليغدو فعل الكتابة/الخط أو الرسم بالقلم، على الصفحة الفضاء الذي تمارسه ذات الكاتب المصلوب، في هذا السياق، فعلاً خلاقاً لاواعياً؛ تنجزه أصابع كفها المتدلي من على صليب الحياة/القيامة. ويتضح هذا من قول المقالح، مشيراً إلى ما يكون عليه وضعه الكينوني في سياق الفعل الإبداعي الكتابي^(١).

كم طفل حملته أصابع هذا الكف المتدلي كرها

وضعته كرها

لم ينطق...مات من الصمت!

كم أنثى....

حملت في رحم الأم المختوم سفاحا

نزل الأولاد المشبهون قبيل نزول الأم!!

نادوا بالحب فمات

نادوا بالعدل فمات

نادوا بالحرية

(أيتها الحرية كم من الجرائم ترتكب باسمك)

فنحن نلاحظ أن الكاتب (المقالح) قد نسب في هذا القول المكتوب وظيفة الحمل والولادة التي تنجزها أناه الكاتبة خلال فعله الكتابي، إلى أصابع كفها الكاتبة (أصابع هذا الكف) ثم جعل كفها الحامل لأصابعه الكاتبة كفاً متديلاً، في إشارة إلى حالة الصلب أو الموت، أو الاستغراق في عالم الحلم ومفارقة الوعي بالواقع التي يجب - في منظور الشاعر - أن يكون عليها الكاتب المبدع لحظة الكتابة

¹ - نفسه: 43.

الإبداعية، حيث يغدو مسيحاً، أو في حالة تشبه حالة المسيح (حالة الميت صلباً) أو بالأحرى حالة النائم؛ المستغرق الإرادة والوعي؛ بحثاً عن خلاص ممكن، عبر إمكانات حلم اليقظة الشعري.

-21-

ومن جملة ما سبق يتّضح أنّ من سمات نصّ الكينونة المتكلم كلام كتابة:
- تكلم الفعل الكتابي نفسه، لا بوصفه إنتاجاً للكلام، ولا مصاحباً له، وإنما بوصفه، عند دريدا، نقش الاختلاف بين الكلام والكتابة، أو بين كلام المتكلم الخاص، وكلام اللغة/العام، ومن ثمّ، بين الكلمة والصورة، بين المحسوس والمعقول⁽¹⁾. لذلك فهو يتكلم الكتابة بوصفها عند دريدا⁽²⁾ نقشاً لهوية الكاتب، ووسماً لخصوصيته... وهذا انطلاقاً من أنّ الكتابة عند دريدا ليست مجرد حدث تواصل عادي، وإنما هي "حدث إمضاء" يجعل نصاً، وإنّ جعل حدث إمضاء ما نصاً، يعني تحديد تعبير ما بطريقة تسمه بوسم المؤلف، ويعني نقش خصوصية لإحلال الإمضاء محلّ الشخص الذي يمضي، فالإمضاء يحتلّ مكان الشخص الذي يمضي، فمقاربة الإمضاءات الموجودة على الصكوك المصرفية سوف يكون كافياً لتحديد الهوية، لذلك فالإمضاء ينهض بمهمة التواصل⁽³⁾.

-22-

وهذا يقتضي أنّ من سمات هذا النصّ فضلاً عمّا سبق:
- تكلم دلالة أسلوب الكلام (الكتابي) بكلّ الوسائل المنطوقة والمكتوبة، بوصفها (دلالة الأسلوب) ذلك الميدان التعاطفي الذي لا يضطلع فيه بالأولية، لا فعل التعبير، ولا المعبر عنه، ولا يتصدّر فيه لا المرئي، ولا اللامرئي، إنّ الدلالة هي نفسها نسيج لعلائقية الإدراكي والتجربي، ولكون الدلالة تتشكّل من خلال اللغة غير المباشرة واللغة المباشرة، فإنّها تكتسي أسلوباً في الكتابة، وتعبّر عنها ممارسة الكائن المتجسّد في العالم.

¹ - (ينظر: نصيّات، مرجع سابق: 269).

² - (نفسه) ..

³ - (نفسه: 273)

لذلك نجد أنّ ما يتكلّمه نصّ الكلام الكتابي- عند ميرلوبونتي^(١)- هو الأسلوب بوصفه "ما يجعل من الدلالة بأسرها أمراً ممكناً، أو بوصفه هذا الذي يكون عند «أصل الدلالة» أو أصل القول، أو بوصفه هذا الذي يشترط الدلالة بأسرها^(٢) ومن ثمّ، بوصفه «طريقة خاصّة في الصياغة» بقدر ما يكون الآخرون قادرين على إدراكها بوضوح تام، يراها الكاتب بصورة طفيفة كظله، أو كإيماءاته المألوفة، أي بوصفها "تكويناً لما لم يتكوّن بعد، وإضفاء شكل على ما لم يتشكّل بعد، وتحديد على ما لم يتحدّد بعد، وهيئة على ما لم يتّخذ هيئة بعد. إنّهُ (الأسلوب) ما يمنح الكتابة شكلاً؛ فالكاتب يكتب، وفي الكتابة يتحقّق الأسلوب، وتحقيق الأسلوب هو ليس نتاجاً لموضوع، ولا ابتكاراً لمفهوم، وإنّما هو إحياء لتوجّه كليّ نحو العالم، ونحو الثقافة، ونحو الأشخاص، ونحو خبرة الإنسان الخاصّة بالعالم، وبالتّجارة وبالأخريين^(٣). إنّهُ (الأسلوب) طريقة خاصّة في مواجهة الوجود والعالم، أو لنقل: إنّهُ طريقة خاصّة من طرق استحضار الموجودات، وفرض حضورها/وجودها هي نفسها في عالم التجربة/الكتابة، وهو في الوقت نفسه "يتيح للغة أن تتكلّم بطريقة معيّنة، كما يتيح للماضي المكتوب أن يتكلّم بهيأة جديدة؛ يمكن التعرف عليها حتى بعد وفاة الكاتب^(٤)."

-23-

ومن سمات نصّ الكينونة الكتابيّ أخيراً:

- أنّه إنّما يتكلّم تناصّه؛ انفتاحه على المتعدّد والالّنهائيّ من النّصوص التي أسهمت في تشكيله، أي أنّه يتكلّم شبكة العلاقات التي انفتح خلالها على عدد لا يحصى من النّصوص، وهذا يقتضي أنّه إنّما يتكلّم ذاته، بوصفه تمثيلاً (ممكناً) للغة^(٥) أو بوصفه- حسب إنجاردن^(٦)- "صياغة تخطيطيّة" (نضيف لبنية خطابيّة عليها). وهو يتكلّم ذاته على نحو تتابعيّ من جهة، وعلى نحو تدريجيّ، من ناحية

1 - (نفسه).

2 - (نفسه: 266).

3 - (نفسه: 267).

4 - (نفسه: 268).

5 - (نفسه: 90).

6 - (الخبرة الجماليّة، مرجع سابق: 444).

أخرى؛ لذلك نجد أن "بنية" هذا النص "تتطوي (دوماً) على (بعض الفجوات) أو على مواضع من الالتحدد؛ وهي مواضع توجد في بعض طبقات النص، وتظهر بوضوح في طبقة الموضوعات الممثلة بوجه خاص، فكل موضوع مصوّر (أو ممثّل) في النص ينطوي على عدد كبير من (الفجوات) أو من مواضع الالتحدد، وخاصة فيما يتعلّق بأوصاف الأحداث التي تحدث للناس والأشياء، ومواضع الالتحدد لا تتمثّل فحسب في هيئة فجوات في المتّصل الزماني الذي يوجد فيه الأشخاص والأحداث، فعادة ما تكون هناك فترات زمنية في حياة الأشخاص المصوّرة، غير محدّدة بوضوح، أو غير مشار إليها (نهائياً أو بشكل كاف في النص) ما يؤدّي إلى أن تصبح السجّايا المتغيرة لهؤلاء الأشخاص غير محدّدة؛ فنحن نعرف فقط من خلال إشارات ضمنية في النص أن شخصاً ما قد وجد في لحظة زمنية معيّنة. غير أن النص قد يبقى صامتاً فيما يتعلّق بما فعله ذلك الشخص، أو بما مرّ بخبرته في تلك اللحظة^(١).

وهنا يجب الإشارة إلى أنّه يتوجّب على قارئ النص أو متلقّيه، لكي يتمكن من تعيين طبقة الموضوعات الممثلة في النص، أن يجسّد هذه الموضوعات (في حضورها) بأن يحدّد (ما لم يحدّد النص) ويكمل ما لم يكتمل من بناء الشخصيات والأحداث، وأن يملأ تلك الفجوات في المتّصل الزماني للأحداث، وبذلك يربطها. وهذا يعني أن القارئ في عملية التّعيين يتجاوز النص من خلال نشاط إبداعيّ مشارك (للمؤلف)^(٢).

وإن بقي علينا أن نشير أخيراً إلى أن مواضع الالتحدد في نصّ الكلام الذي هذا نمطه، ليست أمراً عرضياً أو اتفاقيّاً، أو نتاجاً لتأليف خاطئ، وإنما هو أمر يتعلّق ببنية النص نفسه؛ فمن المستحيل - حسب إنجاردن- أن يؤسّس المؤلف، بشكل صريح، وعلى وجه الحصر، الكثرة اللانهائية من تحديدات الموضوعات الفردية التي يصوّرها؛ لأنّ هذا يتطلّب قدرّاً لا نهائياً من الكلمات والجمل^(٣).

¹ - (ينظر: نفسه).

² - (نفسه).

³ - (نفسه: 444، 445).

الفصل الثامن

نص الكينونة المتعالية

-1-

التَّعَالِي فِي الْأَصْل، إِرَادَةُ الْعُلُوِّ، وَنَصُّ الْكَيْنُونَةِ الْمُتَعَالِيَةِ، هُوَ النَّصُّ الْمَعْبَرُ، أَوْ الْمَجْسَدُ إِرَادَةُ عُلُوِّ الْكَائِنِ الْمُتَكَلِّمِ فِي نَصِّ الْكَلَامِ أَوْ خِلَالِهِ. أَمَّا الْعُلُوُّ فِي ذَاتِهِ، فَهُوَ إِرَادَةُ مُتَحَقِّقَةٍ، لِذَلِكَ فَنَصُّ الْعُلُوِّ هُوَ النَّصُّ الَّذِي يَعْبَرُ أَوْ يَجْسَدُ عُلُوَّ الْكَيْنُونَةِ الْمُتَكَلِّمَةِ فِي نَصِّ الْكَلَامِ عُمُومًا⁽¹⁾.

عَلَى أَنَّنَا لَا نَعْنِي بِتَعَالِي الْكَيْنُونَةِ الْمُتَكَلِّمَةِ فِي نَصِّ الْكَلَامِ أَنَّ الْكَائِنَ الْمُتَكَلِّمَ فِي نَصِّ الْكَلَامِ لَا يَقْبَلُ الْإِرْتِبَاطَ مَعَ أَفْعَالِ الْوَعْيِ الْقَصْدِيَّةِ فِي عِلَاقَةٍ مَا، وَإِنَّمَا نَعْنِي أَنَّهُ لَا يَكُونُ مَدِينًا فِي أَسْلُوبِ تَكَلُّمِهِ/شَكْلِ وَجُودِهِ النَّصِّيِّ وَبِنَيْتِهِ (أَيَ مَاهِيَّتِهِ) لِتِلْكَ الْأَفْعَالِ، فَالْكَائِنُ الْمُتَعَالِي لَا يَكُونُ مُتَعَالِيًا - فَقَطْ - عَلَى أَفْعَالِ الْوَعْيِ/التَّكَلُّمِ الْقَصْدِيَّةِ، وَلَكِنَّهُ يَكُونُ أَيْضًا مُتَعَالِيًا عَلَى الْمَعْنَى الَّذِي بِهِ يَكُونُ مَقْصُودًا، أَيْ عَلَى مَعْنَاهُ الَّذِي يُوْهَبُ لَهُ فِي فِعْلِ الْقَصْدِ.

¹ - عَلَى أَنَّهُ يَجِبُ الْإِشَارَةُ هُنَا إِلَى أَنَّ التَّعَالِيَّ فِي فِلْسَفَةِ الْقُرُونِ الْوَسْطَى، صِفَةُ الْمُتَعَالِي، وَالْمُتَعَالِي فِي الْوَعْيِ الْفِلْسَفِيِّ نَفْسُهُ، هُوَ الْمَفَارِقُ بِطَبِيعَتِهِ، أَوْ مَا هُوَ أَعْلَى مِنَ الْمَقُولَاتِ الْأَرْسُطِيَّةِ، مِثْلُ الْوَاحِدِ، وَالْخَيْرِ، وَالْحَقِّ، وَالشَّيْءِ، وَالْمُمْكِنِ، وَالضَّرُورِيِّ.

أَمَّا عِنْدَ كَانْتٍ، فَالْمُتَعَالِي شَرْطُ قَبْلِيٍّ لِلْمَعْرِفَةِ، وَلِذَلِكَ قَابِلُهُ بِالْتَّجْرِييِّ؛ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الْمُتَعَالِي لَيْسَ مُعْطًى لِلتَّجْرِيَةِ، بِقَدْرِ مَا هُوَ الشَّرْطُ الضَّرُورِيُّ لِإِمْكَانِيَّةِ الْمَعْرِفَةِ.

أَمَّا التَّعَالِي عِنْدَ كَانْتٍ، فَهُوَ التَّعَالِي النَّقْدِيُّ الَّذِي يَسُوِّغُ التَّجْرِيَةَ؛ بِمُوَافَاةِ الْعَقْلِ لَهَا، أَيْ قَبْلِيَّةِ التَّصَوُّرِ، وَكَذَلِكَ هُوَ عِنْدَ هُوسِرْلٍ، إِلَّا أَنَّهُ يَقُومُ، عِنْدَ هَذَا الْآخِرِ، عَلَى التَّعْكِيفِ، وَمِنْ ثَمَّ، فَهُوَ يَسْمَحُ بِنَوْعٍ مِنَ الْوُجُودِ، هُوَ الْوُجُودُ الْمُتَعَالِي، بِوَصْفِهِ الْوُجُودُ الْمَطْلُوقُ. وَمِنْ هُنَا تَأْكِيدُهُ عَلَى التَّمْيِيزِ بَيْنَ الْأَنَا النَّفْسِيَّةِ، وَهِيَ أَنَا تَجْرِييَّةٌ مُشَبَّوكةٌ فِي الْعَالَمِ، وَبَيْنَ الْأَنَا الْمُتَعَالِيَّةِ، وَهِيَ أَنَا خَالِصَةٌ تَكُونُ ثَمَرَةً التَّعَالِي الطَّوَاهِرِيِّ. إِنَّ التَّعْكِيفَ هُوَ الَّذِي يَسْحَبُ الْأَنَا مِنْ وَضْعِهَا الطَّبِيعِيِّ، وَيَسْمَحُ لَهَا بِحُضُورِ الْوُجُودِ الْمَطْلُوقِ.

وَيَرَى يَاسْبِرْز أَنَّ الْعُلُوَّ جَهْدٌ لِلتَّعَالِي، وَمِنْ هُنَا اعْتِبَارُهُ الْحَرِيَّةَ سَبِيلًا إِلَى الْحَقِيقَةِ. إِنَّ جَهْدَ التَّعَالِي، فِي نَظَرِهِ، هُوَ الْجَهْدُ الَّذِي يَبْذُلُهُ الْإِنْسَانُ لِلتَّغَلُّبِ عَلَى تَمَرُّقِ الْوُجُودِ، أَوْ لِنَقْلِ: إِنَّهُ جَهْدُ التَّجَاوُزَاتِ الَّتِي تَسْمَحُ بِإِزَالَةِ كُلِّ حُدُودٍ يَفْرُضُهَا الْوُجُودُ الْمَكْسُورُ حَوْلَنَا، وَلَكِنَّهُ يَنْتَهِي إِلَى الْإِخْفَاقِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّيْفِرَةَ هِيَ اللِّسَانُ الْوَحِيدُ الْمُمْكِنُ الَّذِي يَتَحَدَّثُ بِهِ الْعُلُوُّ إِلَى الْمَوْجُودِينَ. وَمِنْ حَيْثُ إِنَّهَا وَحْدَهَا الْكَاشِفُ عَنْ هَذِهِ الشَّيْفِرَةِ، وَمِنْ حَيْثُ إِنَّهَا تَكْشِفُ عَنْهَا دُونَ كَلَامٍ، فَهِيَ تَتْرَكُ لِكُلِّ شَخْصٍ تَقْسِيرَهَا دُونَ طَائِلٍ (يَنْظُرُ: الْفِكْرُ الْوُجُودِيُّ عِبْرَ مُصْطَلَحِهِ: 62، 63).

إنَّ الكائن المتكلِّم في نصِّ كلام التَّعالِي يوجد فقط بقدر ما يكون كائناً (شيئاً) في ذاته، فما يكون الكلام مقصوداً لأجله (أي معناه القصدي) يكون بالفعل غير مطابق له، فالكائن المتعالي هو ذلك الذي يكون في ذاته، وعلى النَّحو الذي يكون عليه، فهو يكون كاملاً مكتملاً، في كلِّ الأوقات، ومحدداً بشكل عام^(١).

-2-

لذلك نجد من سمات نصِّ الكينونة المتعالية:

3. 1. أنَّه ينصص - بمعنى يظهر ويبرز - استبطان الكائن النَّاص لذاته، أو قل: إنَّه يتكلَّم استبطان الذات النصِّيَّة النَّاصَّة، بوصفه رؤياً - إلى الدَّاخل، أو بوصفه انكفاءً ذاتياً للأنا المتكلِّمة في النَّص على ذاتها، أو بوصفه تطلُّعاً نحو جوانبيَّة النَّفس، أو قراءة ذاتيَّة للذَّات، أو بوصفه، بتعبير آخر فلسفيٍّ: موضعة الأنا لأنَّها؛ تحويلها إلى موضوع ماثل - أمام الأنا، واتِّخاذ الذَّات ذاتها موضوعاً لتأمُّلها^(٢).

وهذا يقتضي انقسام الذَّات المتكلِّمة في نصِّ الكلام الذي هذا نمطه، أو النَّاشئة خلاله، وتشظِّيها إلى أنوين (فقط): أنا رائيَّة (متكلِّمة)، وأنا مرئيَّة (متكلَّم عنها) أو إلى أنا ناصَّة، وأنا أخرى منصوصة. وإمكانيَّة الاستبطان تؤكِّد إمكانيَّة الحوار الجواني مع الدَّاخل؛ حوار الأنا - مع نفسها أو إحدى تجليات فعاليتها الممكنة^(٣).

وهذا يقتضي أنَّ من شأن هذا النَّص:

3. 2. أنَّه قد يَنْصُص الوعي الإنِّي الظَّاهراتي، بوصفه "أُسْنَّة بدائيَّة" لاواعية؛ تسقط خلالها الكينونة المتكلِّمة (على نحو ما يفعل الطِّفل) ذاتها الواعية - على الأشياء التي تتكلَّم عنها فتخاطبها وتجاوزها، دون أن تعي أنَّها لا تجيبها، وأنَّها هي التي تقوم بدور السَّائل والمجيب، في آنٍ معاً^(٤).

لذلك فهو (نصِّ التَّعالِي) قد يتيح للكينونة المتكلِّمة أن تقيم حواراً مع الأشياء شبيهاً بحوارات الطِّفولة.

على أنَّه يجب التَّأكيد هنا أنَّه يستحيل تصوُّر حوار ناجح بين متماثلين ذاتياً، لأنَّ الحوار يفترض مسافة بين طرف وطرف آخر.

¹ - (الخبرة الجماليَّة: 322، 323).

² - (ينظر: اللَّحظة العدميَّة المتعالية: 42).

³ - (نفسه).

⁴ - (نفسه: 35).

وهذا يقتضي أن من أخصّ خصائص هذا النصّ:

3. 3. أنه يتكلّم المتعالي فقط، بوصفه: الواحد، لا المتعدّد، المؤتلف، لا المختلف، المتطابق، لا المتناقض، الكامل أو المكتمل، لا الناقص؛ غير المكتمل.

وهذا يعني أنّه يتكلّم تطابق الوعي مع إمكاناته؛ الموجود(الواقع) وإمكانات الوجود تطابقاً كاملاً داخل لغته. وهذا ما تتكلّمه - حسب اعتقادنا - نصوص الخطاب الشعريّ (الرّومانيّ) التي يتحقّق فيها الوعي مع موضوعه تحقّقاً كاملاً داخل لغته، ويكون محايثاً لتلك اللّغة بكليّته، ومعبراً عن نفسه، من خلالها مباشرة وتلقائياً، دون قيود ولا مسافات.

إنّ لغة نصّ التّعالي الذي هذا شأنه هي لغة الكائن النّاص نفسه، لذلك فهو (النّاص) يجد نفسه داخل لغته هذه برمتها، ويدون شريك يقاسمه إيّاها، إنّهُ يستعمل كلّ كلمة، وكلّ شكل تعبيريّ في معناها المباشر، على نحو يؤكّد أنّه يستعمل اللّغة، بوصفها التّعبير الخاصّ والتّلقائيّ عن قصده⁽¹⁾.

-3-

لذلك نجد من سمات هذا النصّ:

4. 1. الأحاديّة التي تشمل:

4. 1. 1. أحاديّة الكينونة المتكلّمة في كلام نصّ التّعالي وعدم تعدديّتها، إضافة إلى أحاديّة الدّلالة النّصيّة، وأحاديّة المعنى النّصيّ، فضلاً عن أحاديّة التّأويل والقراءة؛ باعتبار أنّه (الكائن النّاص، بوصفه الشّاعر عند باختين) يستعمل لغة أحاديّة هي لغته هو نفسه؛ لغته الصّافيّة النقيّة أو الخالصة من (شوائب) أيّة لغة أجنبيّة⁽²⁾. وهو ما يفضي إلى انغلاق هذا النصّ على ذاته؛ إذ هو يكفي ذاته بذاته، ولا يفترض وجود ملفوظات الآخرين خارج حدوده، وأسلوب تلفّظ هذا النصّ - وفقاً لباختين - هو عبارة عن (نسق أحاديّ) مجرّد من كلّ تأثير متبادل مع (نسق) ملفّظات الآخرين، ومن كلّ نظرة نحو(نسق) تلفّظ يصدر عن آخر⁽³⁾. فضلاً عن أنّه يخلو تماماً من وجود أيّة لغة أجنبيّة.

¹ - (ينظر: باختين (ميخائيل): تحليل الخطاب الرّوائي: 50 وما بعدها).

² - (ينظر: نفسه).

³ - (ينظر: نفسه).

وهذا يقتضي أن من سمات هذا النص:

4. 1. 2. أحادية القصد والوظيفة، إضافة إلى أحادية العالم النصي؛ لأن الأصل في عالم نص التّعالّي، أنّه يعلو على التّناقضات والصّراعات اليائسة التي يكتشفها النّاص داخل عالمه، وهو عالم مضاء دوماً بخطاب وحيد، ومستعص على الدّحض، فالتّناقضات والصّراعات والشّكوى، تظلّ - دوماً - داخل الموضوع، ودخل الأفكار والانفعالات، أي داخل مادّة البناء النصّي نفسه، ولا يمكن أن تنتقل إلى لغة النّص ذاتها؛ إذ في هذا النّص يجب أن تكون لغة الشّك لغة أكيدة^(١). ما يبقى الكائن النّاص في خدمة لغة واحدة ووعي لساني واحد، ولا يستطيع أن يجعل وعيه النصّي، ومشاريعه الخاصّة، في مقابل اللّغة التي يستخدمها، ما دام يوجد داخلها كليّة؛ فهو إذن لا يستطيع، في حدود أسلوبه في الكتابة والتّعبير، أن يتّخذ من اللّغة موضوعاً للإدراك والتّفكير؛ لأنّ اللّغة معطاة له فقط من الدّاخل، بقدر ما يشيد نواياه بها، وليست معطاة له من الخارج، بما لها من خصوصيّة نوعيّة، وحدود موضوعيّة.

ومن هنا يمكن القول، انطلاقاً ممّا سبق، إنّ المتكلّم في كلام نصّ التّعالّي يتكلّم، في لغته الخاصّة، بالإضافة إلى عالمه الخاصّ والخالص، بعيداً عمّا هو أجنبيّ عنه، فهو، لكي يضيء عالماً أجنبيّاً، لا يلجأ إلى لغة (أجنبيّة) يمكن اعتبارها أكثر ملائمة لذلك العالم^(٢). بل يلوذ بلغته الخاصّة التي تبدو أداة طيّعة، ملائمة تماماً لمشروعه الإبداعيّ الذي ينشد ويشيد^(٣).

إنّ لغة نصّ التّعالّي، انطلاقاً من باختين، تتحقّق وكأنّها لغة أكيدة، حاسمة، حاضنة كلّ شيء، وعن طريقها، أو بواسطة أشكالها الدّاخلية، يبصر الكائن المتكلّم في النّص، يفهم ويتأمّل، وعندما يعبر عن نفسه، فإنّه لا شيء يستثير فيه الحاجة إلى الاستعانة بلغة أخرى «أجنبيّة» فلفة الجنس الشعريّ (الرّومانسيّ طبعاً) هي عالم بطليموسيّ واحد وفريد، وخارج خطاب هذا الجنس لا يوجد شيء، ولا ينتاب المتكلّم شعور بالحاجة لشيء^(٤).

¹ - (ينظر: نفسه).

² - (نفسه).

³ - (ينظر: نفسه).

⁴ - (ينظر: نفسه).

إنَّ أحاديّة اللّغة ووحدايّتها شرطان لازمان لفردانيّة الأسلوب الشعريّ المباشر (القصديّة) وللإبقاء عليه داخل المونولوج^(١). ومن هنا نستطيع أن نفهم -حسب باختين- السرّ الذي يجعل اللّغة الأدبيّة، أو بالأحرى لغة الأجناس الأدبيّة، تبدو لغةً أمرّة وثوقيّةً محافظةً، تتمترس ضدّ تأثير اللّهجات الاجتماعيّة، غير الأدبيّة^(٢) ونفهم أيضاً السرّ الذي جعل النّاس قديماً، وريماً حديثاً، يميّزون في مادّة الكلام/الشّعريّ: بين "لغة شعريّة خاصّة" و"لغة للآلهة" و"لغة شعريّة نبويّة... الخ".

على أنّه يجب الإشارة هنا إلى أنّ ما يميّز موقف الكائن المتكلّم في هذا النّص عنه في أنماط أخرى من نصوص الكلام، أنّ قضيّته هنا في هذا النّص لا تكون (فقط) مع لغة أحاديّة، بل مع عدّة لغات، وإن تميّز موقفه المنغلق عن الموقف المنفتح لغيره، أنّ موضع كلّ لغة من تلك اللّغات، يكون مشيّدًا بصلابة، وغير قابل للنّقاش، ويكون انتقاله من لغة لأخرى، متوقّعاً وآلياً، بمثل ما يكون عليه انتقاله، من غرفة إلى غرفة أخرى، ولا تتصادم تلك اللّغات داخل وعيه. لذلك فهو لا يحاول أن يربط بينها، ولا أن ينظر إلى إحداها بعيون اللّغة الأخرى؛ شأن الفلاح الأميّ الذي يجد نفسه غارقاً، بسذاجة، وسط وجود يوميّ، يظنّه جامداً أو ثابتاً، غير أنّه يعيش وسط عدّة انساق لسانیّة: بما يجعله يصليّ بلغة، ويغنيّ في أخرى، ويتكلّم داخل الأسرة لغةً ثالثّةً، وعند ما يشرع في إملاء طلب ما على كاتب عموميّ موجّه لسلطات المقاطعة القرويّة، يجد نفسه يجربّ لغةً رابعةً (رسميّةً، سليمةً منبعثةً من ركام الورق القديم)، وقد كانت تلك لغات مختلفة حتى من وجهة نظر العلاقات المجردة الاجتماعيّة واللّهجويّة، لكنّها لم تكن مترابطة حوارياً داخل الوعي اللّساني للفلاح.

فقد كان ينتقل من لغة إلى أخرى، بطريقة آليّة؛ دون أن يعي أو يفكر في ذلك. وكلّ واحدة من تلك اللّغات كانت بالتأكيد في موضعها، وموضع كلّ واحدة (من الأخرى) لم يكن ليناقش في وعي الفلاح^(٣)؛ لأنّ ذلك الفلاح لم يكن يعرف كيف ينظر إلى اللّغة بعيون لغة أخرى، كأن ينظر، مثلاً، إلى اللّغة والعالم اليوميّين، انطلاقاً من (زاوية) لغة الصلّاة، أو من (زاوية) لغة الأغنية، أو العكس.

^١ - (نفسه: 51).

^٢ - (ينظر: نفسه).

^٣ - (نفسه: 57).

وقريباً من موقف الفلاح اللغويّ هذا، موقف الكائن المتكلّم المتعالّي (ممثلاً في موقف الشّاعر الرومانسيّ) المحدّد بفكرة لغة واحدة وحيدة وفريدة، وبملفوظ واحد، منغلّق على مونولوجه، وهذه الأفكار-حسب باختين-محايدة للأجناس الشعريّة التي يلجأ إليها الشّاعر، وهذا ما يحدّد طرائق توجّهه، وسط تعدّد لسانيّ حقيقيّ.

لذلك كان على الكائن المتكلّم المتعالّي (بوصفه الشّاعر عند باختين) أن يمتلك امتلاكاً تامّاً، وشخصياً، لغته، وأن يتحمّل مسؤوليّته عن جميع مظاهرها، وأن يخضع تلك المظاهر اللغويّة لمقاصده الخاصّة، وليس لشيء آخر. ما يحتمّ على كلّ كلمة أن تعبّر تعبيراً تلقائياً، ومباشراً عن قصده، بحيث لا تكون هناك مسافة بينه وبين كلماته. إنّ عليه أن ينطلق من لغته بوصفها كلاً قصديّاً ووحيداً، ما يحتمّ عليه تخليص الكلمات والأشكال بطريقة تجعلها تفقد رابطتها مع بعض الطبقات القصديّة في اللغة، وبعض سياقاتها⁽¹⁾.

وهذا يتطلّب منه أن يغرق في نهر تلفّظاته الرّاهنة كلّ ملفوظ سابق، لينسى حياته السّابقة داخل سياقات/تلفّظات الآخرين، يجب على اللغة، أن تتذكّر فقط، حياتها الخاصّة في إطار قوله الجديد⁽²⁾.

لذلك نجد أنّ من سمات نصّ الكينونة المتعالّيّة هذا:

4. 1. 3. تكلم أحاديّة المنظور (موقع التكلّم): لأنّ المنظور الغيريّ والتعبيريّ لهذا النصّ، ليس هو المنظور المتغيّر، الهارب نحو لانهائيّة الواقع الإنسانيّ لدى كائن حيّ؛ ديناميّ متحرّك، وإنّما هو عبارة عن منظور متجمّد لإنسان يحاول أن يحتفظ دائماً بوضعيّته الثّابتة نفسها، لذلك فهو قد يتحرّك حركةً ما، لكن لا لكي يرى الجديد المختلف، في اختلافه، وإنّما، على العكس، لكي يعرض عمّا هو أمامه، ويمكن أن يقع عليه نظره⁽³⁾.

وهذا يقتضي أنّ من سمات نصّ التّعالّي هذا:

4. 1. 4. أنّه يتكلّم الكائن المتكلّم المتعالّي جاهزاً تامّاً، ويخضعه للاختيار، انطلاقاً من مثل أعلى «جاهزاً تامّاً» هو أيضاً⁽⁴⁾. وهذا بخلاف نصّ الكينونة

¹ - (ينظر: نفسه: 58).

² - (ينظر: نفسه).

³ - (ينظر: نفسه: 127).

⁴ - (ينظر: نفسه: 132).

المتفاعلة الذي من شأنه - كما سبق الحديث عنه - أنه يتكلم صيرورة الكائن المتكلم في كلامه، وتحوّله إلى شيء من جنس ما يتكلم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ من شأن هذا الأخير أنه يتكلم ثنائية الاكتمال/النقص؛ اكتمال الكينونة المتكلمة، ونقصها، في الوقت نفسه، بما هي كينونة حيّة وديناميكية، هذا إضافة إلى بروز الحياة في كلام نصّ الكينونة الذي هذا شأنه - بأحداثها مضاءة بفكر الصيرورة والجدل - بحيث تبدو وكأنّها أرض حيّة للتجربة؛ أو بمثابة مدرسة وبيئة، تصوغ، وتكوّن لأول مرة طابع الشخصية، ورؤيتها للعالم على السواء^(١).

لذلك نجد أنّ من شأن نصّ التّعالّي هذا:

4. 1. 5. أنه يتكلم تعالي المعنى (المنصوص) دوماً، حيث يتمّ النّظر إلى المعنى، في إطار هذا النصّ بوصفه جوهرًا، أو بوصفه ماهية تتطابق فيها الذات مع الموضوع، أو بوصفه كينونة تقوم بذاتها، قبل عملية النّطق، أو الكتابة، إنّه عبارة عن «جوهرة» أو «لؤلؤة» جاهزة تنتظر من يعثر عليها، ويفرغها في قالب ملفوظي دالّ. وهذا يقتضي أنّه كائن موجود وجوده فعليّ؛ ناجز كامل ومكتمل^(٢).

لذلك فاللفظ إنّما يحتاج إليه فقط، من أجل الإعراب عن المعنى المكنون في غياهب الوجود، أو في باطن العقل، أو المرمي به في مكان ما هناك، والفارق بين لفظ ولفظ، أو بين أسلوب وآخر، في منظور هذا النصّ، إنّما يكمن في تفاوت نصّ الكلام، من حيث طواعيته وشفافيّته، أي من حيث قدرته على التّعبير عن ذلك المعنى (الجاهز) والإفصاح عنه، كما هو^(٣).

على أنّه يجب الإشارة هنا إلى أنّ القول بسيادة المعنى وأوليّيته في هذا النصّ، يمثّل الوجه الآخر للقول بتعالي الذات النّاصّة وسيادتها ومركزيّتها. وهذا يقتضي أنّ نظرة كهذه، تقوم على إقصاء الوجود لمصلحة الذات التي لا تنفك تحضر، وتستحضر وتعني وتدلّ، هي تعبير عن مركزيّة الإنسان، أي عن نزوعه الأناسيّ، وعشقه لذاته، ما يفضي إلى "نسيان الوجود" على حدّ تعبير هيدجر^(٤) نسياناً

¹ - (ينظر: نفسه).

² - (ينظر: لعبة المعنى: 186).

³ - (ينظر: نفسه: 188).

⁴ - (ينظر: نفسه: 189).

يتمثل في إحلال الماهية محلّ الشيء، والمدلّول محلّ الدالّ، والمعنى محلّ العلامة، والعرض محلّ الجوهر، والذاتيّ مكان المختلف (الموضوعي) ... ذلك حيث تشغل الأسماء كحدود وماهيات وهويّات. ولذا فإنّ مثل هذه الطّواهر، تعدّ وهماً من أوهام الذات؛ وهم امتلاك العالم، والقبض على أشيائه.

لذلك نجد من أخصّ خصائص هذا النصّ:

4. 1. 6. أنّه يَنْصُصُ- بمعنى يُظْهَرُ ويبرز - نظام تمثّل (الذات النّاصة) للأشياء. وهذا بخلاف نصّ الـبينونة الذي يجسّد- كما سنرى- حضور نظام التّمثيل، ونظام التّمثيل فقط للعالم بأشيائه، وبخلاف نصّ الكينونة المتفاعلة الذي يعدّ مزيجاً مركّباً من نظام التّمثيل والتّمثيل، فالإنسان إذ يتمثّل الأشياء، وينطق بها، ويسمّيها، يعتقد أنّه يمكنه السّيطرة عليها وامتلاكها. غير أنّه لا يملك، في الحقيقة إلّا مفاهيمه الخاصّة عنها، ولا يشهد إلّا ذاته (الفاهمة)، ولا يتيقّن إلّا فقط من نفسه، ولا يدلّ إلّا على رغباته وأهوائه. والدليل على ذلك، أنّ الأشياء، تفلت منه، على الدّوام، وأنّ لغته تتفجّر وتتشظى باستمرار، وأنّه فيما يتعدّى الجوهر والماهية والقصد، يكشف العرض والمغايرة واللاوعي، ولهذا فهو يشعر دوماً وأبداً بالحاجة إلى لأم المعنى الذي يعدّ، في هذا المنظور، ماهيةً مستقلاً بذاته عن بنية اللّغة، وعن نسق الدّلالة، فهو موجود قبل وجوده، أي قبل اختلافه، وقبل العلامة التي تعني وتدلّ عليه، ويمعزل عن النسق الذي يتشكّل فيه أو من خلاله⁽¹⁾.

وهذا يقتضي أنّ من سمات نصّ الكينونة المتعالية هذا، فضلاً عمّا سبق:

4. 1. 7. أنّه يتكلّم تعالي الكينونة النصيّة النّاصة على عوالم نصوصها/ملفوظاتها، بحيث تنصب، أو تنصبّ ذاتها مرجعاً وحيداً للمعنى والدّلالة، ومصدراً للمعرفة والفعل، ولا تعود الذات النّاصة تقرأ المعاني في الأشياء ذاتها، بصورة مباشرة، وعلى نحو عيانيّ ويديهيّ، وإنّما تتأوّل المعنى على نحو يجسّد حضورها المتعالي.

-4-

وحتى نتمكّن من تبيان أهمّ السّمات الرّئيسة لنصّ الكينونة المتعالية، بشكلٍ

¹ - (نفسه: 192).

عياني، يمكننا التوقف عند نماذج من نصوص أدونيس، حيث يقول في أحد هذه النصوص^(١):

ملك مهيار

ملك والحلم له قصرٌ وحدائق نار

واليوم شكاه للكلمات

صوت مات؛

ملك مهيار

يحيا في ملكوت الريح

ويملك في أرض الأسرار

• ويقول في مقطع آخر سابق على هذا المقطع عن قناعه مهيار^(٢):

ليس نجماً، ليس إحياء نبيّ

ليس وجهاً خاشعاً للقمر

هو ذا يأتي كرمح وثيّ

غازياً أرض الحروف

نازفاً يرفع للشمس نزيهه؛

هو ذا يلبس عري الحجر

ويصلي للكهوف

هو ذا يحتضن الأرض الخفيفة

حيث نلاحظ أنّ الكائن المتكلم في كلام المقطعين السابقين، قد أخذ يتكلم وضع
أنه المتكلمة، بوصفها ذاتاً متعالية، أو مكتفية بذاتها حقاً، أي بوصفها ذاتاً خارقة أو
أسطورية. غير أنه، في المقطع الثاني، قد أخذ يتكلم هوية هذه الذات الخارقة،
انطلاقاً من موقع النفي؛ نفي ما لا تكونه تلك الهوية، أو ما يعتقد، في الفكر السائد،
أنه خلفية أو سبب في أسطورية هوية الكائن المتكلم/مهيار/قناع أدونيس،

¹ - (أغاني مهيار، الأعمال الشعرية الكاملة: 54/1).

² - (نفسه).

فمهيّار/قناع أدونيس ليس نجماً؛ لأنّه ليس نقطة ضوء تتلأّأ في الأفق؛ تظهر للعيان ليلاً، وتختفي نهاراً، بمعنى أنّه ليس تابعاً، وليس جزءاً من نظام، ومن أمثاله تتكوّن منظومة، تابعة لكوكب أقوى وأكبر، وهو ليس إحياء نبّي؛ لأنّه ليس عبداً يستمدّ مقوّمات وجوده من معبود^(١)، كما أنّه ليس وجهاً/هويّة خاشعاً للقمر؛ لأنّه لا يتعبّد أصلاً، بل لأنّه ذو هويّة تتناقض - أصلاً - مع هويّة العبادة والخضوع، فهو يأتي كرمح وثني، ولكنّه مع ذلك، إن لم يكن هذا ولا ذاك، فماذا عساه يكون؟!

إنّه، كما يحدّده ملفوظ الشّاعر في بقيّة سطور هذا المقطع «فارس» ولأنّه فارس، فهو يرفض الخضوع، ويعلن التمرد (رمح وثني)، ويشنّ حرباً على اللّغة (أرض الحروف)؛ بحثاً عن عالم الحرّيّة (الشّمس) ونشداناً للبراءة، في عالم الدّاخل (الكهوف).

غير أنّ من شأن هذا التّحديد لهويّة مهيّار/قناع أدونيس بكونه «فارساً، يغزو أرض اللّغة» أنّه يستدعي سؤالاً يتعلّق بماهية السّلطة التي تمنحه حقّ الفعل وممارسة الغزو، على النّحو المشار إليه، وكيف يمارس تلك السّلطة؟. من هنا جاء المقطع الأوّل بمثابة الإجابة عن ذلك التّساؤل، فهو يقرّر أنّه، أي الكائن المتكلّم كلاماً شعريّاً/مهيّار، إنّما يستمدّ شرعيّة فعل الغزو، من ذاته المتعالية، أي من كونه «ملكاً» (لا سلطة تعلو على سلطته) قصره (موضع ممارسته تلك السّلطة) الحلم، ومملكته في أرض الأسرار، وإذن فهو يمارس فعل الغزو، في إطار سلطته، بوصفه «ملكاً» وداخل حدود مملكته «في أرض الأسرار» فهو يغزو إذن «أرض الحروف» في عالم الأسرار، أعني أنّه يفجّر اللّغة (لغة الكلام الشعريّ) في عالم الرؤيا الشعريّة الإسراريّة.

غير أنّ اللاّفت في هذا السّياق، أنّ عمليّة الغزو/التفجير هذه التي يشنّها الملك مهيّار(قناع الشّاعر) على اللّغة، إنّما تتمّ، انطلاقاً من موضع إقامته الدّائم في عالم (القصيدة) الشعريّة، بوصفه عالم الرّفّض والتّجاوز المطلق مرموزاً له بـ «ملكوت الرّيح». ولذلك فهو يقيم في ملكوت الرّيح (رمزاً لعالم الرّفّض والتّجاوز الشعريّ) وهو يغزو من هذا الموضع/الموقع لغة الشّعْر مرموزاً لها بـ «أرض الأسرار» أو الكائنّة، في عالم الرؤيا الشعريّة الإسراريّة^(٢). ما يعني أنّه يتحوّل إلى عالم الرؤيا الإشرافيّة أو الإسراريّة عموماً، ليفجّر لغة الشّعْر عموماً، وهو يتحوّل إلى ذلك

^١ - (لسانيّات النّص: 239).

^٢ - (ينظر: الذات الشّاعرة في شعر الحداثة العربيّة: 233).

العالم، انطلاقاً من موقع محدد، هو موقع الرّفض المطلق، أي من موقع يمكن وصفه بأنّه «ثابت» و «محدد»، «تام» و «جاهز»؛ لأنّه يمثّل الموقف الأيديولوجيّ المفروض على الواقع، لا النّابع من طبيعة الواقع نفسه، المتعالى على الواقع، تجاوزاً لضرورته؛ لا المنبثق عنه، مواجهةً لضرورته، ومن ثمّ، فهو الموقف السّابق عليه، لا اللاحق به، المطلق من كلّ تحديد تقتضيه ظروفه في الزّمكان المحدّدين، لا النسبيّ كما تقتضيه وضعيّته في الزّمكان المحدّدين⁽¹⁾، وهذا يقتضي أنّ الكائن المتكلّم في كلام هذا المقطع، قد غدا كائناً يحيا حياة غير عاديّة (حياة فروسيّة وغزو) في عالم غير عاديّ.

على أنّ ما يؤكّد تعالي الذات المتكلّمة على عالم ما تتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه، قول أدونيس في المقطع الآتي⁽²⁾:

«أنا بيت الضّوء الذي لا يضاء:

قلقي شعلّة على جبل التّيه

وحبيّ منارة خضراء».

وقوله⁽³⁾ موجّها خطابه إلى الآخر(أنتم):

تتقدّمون كالبرص نحوي، أنا المربوط بترابكم، لكن لا شيء

يجمع

بيننا، وكلّ شيء يفصلنا . فلاأحترق وحيداً، ولأعبر بينكم

رمحاً من الضّوء...

وقوله أيضاً⁽⁴⁾:

أنتم وسخّ على زجاج نوافذي، ويجب أن أمحوكم، أنا الصّباح

الآتي، والخريطة التي ترسم نفسها....»

وقوله أيضاً⁽¹⁾:

1 - (نفسه).

2 - (أوراق في الرّيح، الأعمال الشعريّة الكاملة: 112/1).

3 - (مزموّر: نفسه: 1/356).

4 - (نفسه).

«أهيج الضباع فيكم، وأهيج الآلهة، أزرع فيكم الفتنة وأرضع الحمى، ثم أعلمكم أن تسيروا بلا دليل، إنني قطبٌ في استواءاتكم وربيعٌ يمشي. إنني ارتجاجٌ في حناجركم وفي كلماتكم نزيهٌ مني»

فنحن نلاحظ أن الذات المتكلمة في كلام الشاعر السابق، لم تعد مرتبطة بالآخر (المتكلم عنه واليه "أنتم")، من حيث هو آخر إنساني، أو من حيث إنه موجود له وجود آخر، يمكن التفاعل معه، وتحقيق وجودها الفردي من خلاله، بل بوصفه معطى من معطيات تجربتها المتعالية، أو مجرد محيط لمركزية الذات المتكلمة، ومن ثم، فلم يعد هناك ضرورة، في وعي هذه الذات، لأن يأتي هذا الآخر/المعطى في شكل آخر إنساني قادراً على التفاعل والمشاركة في الفعل المحقق وجود الذات، لأن الأصل في الآخر الإنساني - كما نلاحظ في كلام الشاعر - أنه غائب، أو مغيب عن عالم الذات المتكلمة، أو عن عالم كلامها بالآخرى، وإذا حضر هذا الآخر، إلى عالم هذه الذات، فإنه لا يحضر إلا لكي تمارس الذات قمعه واستلابه، أو نفيه وتغيبه عن عالم كلامها، ولتجعل منه مجرد معطى لتجربة التكلم الوجودي الإبداعي الحر، من جهة ثانية⁽¹⁾.

وتتجلى مركزية الذات المتكلمة وتعاليتها في ملفوظ نصّ المقطع الأخير بخاصة، من طبيعة العلاقة التي ينشئها الملفوظ بين الأنا المتلفظة، والأنتم أولاً: فهي علاقة من طرف واحد، هو الذات المتلفظة التي بدت فاعلة، في حين بدا الآخر الجمعي (الأنتم موضوع التلفظ) مفعولاً به، أو إطاراً لفعل الذات فيه، ثم من طبيعة فعل الذات في تلك العلاقة، فهو فعل خارق؛ لأن تأثيره يتجاوز حدود الإنساني الجمعي (الأنتم)، ليس فقط إلى الحيواني، أليفاً كان، أم متوحشاً (الضباع) بل إلى الإلهي الخارق أيضاً (أهيج الآلهة)، وكأن هذه الذات تريد أن تقول: إن فعلها في الآخر الجمعي خارق؛ لأنه يخرق الخارق نفسه، ويخرق نظام الخرق نفسه، وأخيراً من طبيعة الغاية التي لأجلها أنشئت تلك العلاقة الخارقة، فهي علاقة ظلت الذات تهدف من ورائها إلى تحقيق وجودها الخارق ليس إلا.

¹ - (نفسه).

² - (ينظر: الذات الشاعر، مرجع سابق: 76).

وفي ظلّ هذا الوجود الخارق الذي أنشأته الذات المتلفّظة لذاتها، لا يبقى حضور الآخر (الجمعيّ) من معنى، أو من دور يؤدّيه، في سياق تجربة التلفّظ الأدونيسيّ سوى ما يمكن أن يقوم به هذا الآخر من دور أداتيّ، أشبه ما يكون بدور المحيط إزاء مركزه، وهو دور سلبيّ أحال الآخر هذا - لعدم قيامه على التفاعل والجدل، أو المشاركة - محيطاً هشاً وهامشياً ظلّ يستمد قوّته، بل وجوده من قوّة مركزه، ليس هذا فحسب، بل غدا وجوده الهامشيّ ذاك، من ثمّ، مهدداً بالتجاوز أو عرضة للتخطيّ النهائيّ له من لدن هذه الذات المتعالية، وهذا ما حدث فعلاً، في واقع التلفّظ اللاحق لأدونيس، فالذات المتلفّظة، في الملفوظ الشعريّ لأدونيس عموماً، لم تطق أن تتمادي، في علاقتها بالآخر، إلى أبعد من هذا؛ إذ سرعان ما تحوّلت عنه الذات، معلنةً انفصامها النهائيّ عنه، وبراءتها منه، أو قطيعتها النهائيةّ معه، وهو إعلان عبّرت عنه، بوضوح ومباشرة، ملفوظات الشاعر السّابقة التي يقول فيها، مثلاً: تتقدّمون كالبرص نحوي..... إلخ، فهذه الملفوظات تعبّر عن موقف للذات المتلفّظة رافض للآخر، وساع إلى تجاوزه، وهو موقف انطلقت فيه الذات المتلفّظة من رؤية مزدوجة للوجود؛ وجودها الذاتيّ الذي سعت إلى فرض هيمنته على كلّ موجود، ووجود الآخر الذي برز بوصفه - في وعي هذه الذات - عقبةً في طريقها إلى ذلك الوجود، وقد بدا لها (للذات المتلفّظة) أن وجودها - وهو الوجود الحقيقيّ المكتفي بذاته، الخالق لغيره، والسّابق في الوجود على كلّ وجود آخر - لا يمكن له أن يتكئ على وجود السّوى (أو الغير) فضلاً عن أن تتعايش مع وجود للسّوى، يناقض، بل يناهض، من حيث هو وجود زائف، كلّ وجود حقيقيّ لها⁽¹⁾.

لذلك فقد أعلنت الذات المتلفّظة موقفاً نهائياً، ومسوّغاً من الآخر؛ فهي ترفض هذا الآخر لزيّفه، وتتجاوز وجوده، لتتطلق في أسطورة وجودها الفرديّ المفرد بعيداً عن ضغطه.

ولكن كيف؟

إنّ تجاوز الذات المتلفّظة عالم الآخر (الجمعيّ)، من حيث هو كائن أو كيان جمعيّ أو جماعيّ، لا شخصيّ، يعني نفيه عن عالمها، أو بتعبير آخر أدقّ؛ نفي

¹ - (نفسه: 76، 77).

نفسها - مكانياً - عن عالمه، وهو نفي يقتضي، بالضرورة، نفياً زمنياً، تتحوّل بموجببه الذات المتلفّظة إلى عالم الحلم، والنفيان: المكاني والزمني، يقتضيان عالماً بديلاً، تكون الذات المتلفّظة، قد نفت نفسها - مكانياً وزمنياً - إليه، وهذا العالم هو لا شيء سوى عالم الخطاب الشعري المتكلم تعالي الذات الشاعرة فيه أو خلاله، هذا العالم الذي ما انفكت الذات الأدونيسية المتكلمة، تتحوّل عنه وإليه، بحثاً عنه، أو سعياً إليه، في حركة دائمة، ولا نهائية^(١).

على أنّ من شأن موقف التعالي الأدونيسيّ هذا، أنّه يتجلّى، بشكل أكثر وضوحاً في ملفوظ أدونيس الآتي^(٢):

ينجرح

يتّخذ من جراحه آلات لحفر الأعماق ويسأل:

كيف يخرج، وليس له خارج جسده إلا جسده

فنحن نلاحظ، في هذا الملفوظ، أنّ فعل التحوّل الكينونيّ، أو المحرقيّ المسند إلى الذات، والمعبر عنه رمزياً بصيغة المطاوعة "ينجرح" وما بعدها، قد بدا فعلاً:

- أنياً عابراً؛ لأنّه وليد لحظة زمنية، لا لحظة تاريخية.
- وسطحياً هامشياً؛ لأنّه وليد سلطة، لا علاقة.
- وميتافيزيقياً متعالياً؛ لأنّ جذوره في الذات الفردية المتعالية على عالم الواقع الاجتماعيّ أو التاريخي، لا في الواقع الاجتماعيّ أو التاريخي نفسه، في الدّاخل، لا في الخارج، في عالم الحرية الخالص، لا في عالم الحرية المشوب بالضرورة.
- ومن ثمّ، بوصفه فعلاً مختلفاً مفتعلاً، لأنّ الذات تهدف من ورائه إلى اكتشاف مجهول، لا إلى تجاوز معلوم^(٣).

لذلك يمكن وصف ملفوظ الكينونة المتعالية هذا، فضلاً عمّا سبق:

5. 2. أنّه يتلفّظ موقفاً انطولوجياً للكائن المتلفّظ، من شأنه أنّه يعزل الكائن المتلفّظ الفرد عن عالم الآخرين، ويحيل وجوده، خلال فعل التلفّظ المتعالي نوعاً

¹ - (نفسه: 78).

² - ("مفرد بصيغة الجمع: ج 532/2).

³ - (ينظر: الذات الشاعرة: 80).

من الوجود العاكف على ذاته، المتجاوز للآخرين، أو المتجاهل لهم، اللهم إلا بوصفهم عناصر داخلية في تكوين عالم تلفّظه. ما يجعلنا، في تجربة التلفّظ المتعالي هذا، إزاء وجود للموجود المتلفّظ، مركزه أنا، ومحيطه عالم التلفّظ الذي ينهض خلال وجوده، بمعنى أنّه وجود الأنا المتلفّظة المتمركز حول ذاتها، في عالم التلفّظ شرط وجودها.

وهو ما أحال علاقة الأنا المتلفّظة بعالم التلفّظ علاقةً من طرف واحد، أو علاقة سلطة وسلب؛ ظلت الأنا المتمركزة حول ذاتها، تمارس خلالها قمعَ عالم التلفّظ، شرط وجودها، لا الحوارَ معه، والفعلَ فيه، لا التفاعلَ معه، أو الانفعالَ به.

ويتجلّى هذا من جهة أنّ الأنا المتلفّظة، في هذا النمط من الملفوظات، قد برزت بوصفها الأنا التي تحدّد طبيعة العالم؛ عالم التلفّظ، وطبيعة العلاقة التي تنشئها معه خلال عملية التلفّظ، بل طبيعة الغاية التي لأجلها يتمّ استدعاؤه إلى فضاء التلفّظ، من جهة ثالثة، ومن هنا يصبح هذا الوعي بـ «مركزيّة الأنا» أو وعي الأنا المتمركز حول ذاتها بمنزلة الموقع الثابت الراسخ الذي ما انفك يحدّد في تجربة التلفّظ الشعريّ هذه، لا زاوية الرؤية إلى عالم التلفّظ، وحسب، بل طبيعة الرؤية إلى العالم ذاتها، وهو أمر من شأنه أن يضعنا في تجربة التلفّظ الشعريّ هذه، أمام بنية للوجود التلفّظي تبدو منسجمةً أو مستقيمةً، لأنّها تخلو من التناقض، كما تخلو من التوتر والصراع⁽¹⁾.

وهذا يقتضي أنّ من شأن ملفوظ خطاب التعالي هذا - على الأقلّ كما تجلّى عند أدونيس، بشكل عام:

5. 3. أنّه ظلّ يجسّد المفارقة الرومانسيّة، وهي مفارقة أساسها تسلّط الذات المتلفّظة على عالم التلفّظ عموماً، واستلابها حقّه في الوجود، حيث الذات المتلفّظة في ملفوظ خطاب التعالي هذا، هي صانعة المفارقة، ومراقبتها، في آن معاً، ولذلك فضحيّة المفارقة في ملفوظ هذا الخطاب، ما عادت الذات المتلفّظة، بل عالم التلفّظ نفسه؛ موضوع السيطرة والتسلّط أو القمع، بمعنى أنّ المفارقة - ونعني بها هنا مفارقة الكشف عن الذات المتلفّظة طبعاً - لم تبقى نابعةً من موقف للذات الضحية؛ تفرضه ضرورة علاقتها المباشرة - الآن - هنا بعالم التلفّظ، بقدر ما

¹ - (ينظر: نفسه: 223، 224).

هي ناتجة عن موقف للذات المتلفظة المتعالية على عالم ملفوظاتها، يمثلها منطق الرؤية المحددة الجاهزة للعالم؛ فمن خلال هذه الرؤية المحددة الجاهزة تفيض المفارقة الرومانسية، ويتجسد الموقف الغنائي من الوجود والعالم.

وقد تجلّى هذا من جهة أنّ الكائن المتلفظ، وقد تعالى - بمقتضى وعيه بأيدولوجيا العلوّ الجاهز في عالم التلفظ الشعريّ - على معضلة الخلاص الكينونيّ في عالم الواقع المساوي، وتملكه شعور عميق بإمكانية التحقق والخلاص، بل بضرورتهما، في عالم بديل ممكن، هو عالم الوجود الخياليّ (الشعريّ)، ليسيطر عليه همّ واحد وحيد، من ثمّ، هو همّ التحقق والخلاص في ذلك العالم الممكن، انطلاقاً من رؤية الوجود الجاهزة، بمعنى أنّ الكائن المتكلم، في نصوص كلام/خطاب أدونيس، قد ظلّ يواجه- في عالم الكلام الشعريّ، أو في تجربة التّكلم الشعريّ عموماً- مشكلة محدّدة الأبعاد، جاهزة الحلّ، فهو يواجه مشكلة محدّدة، بإمكانات محدّدة، لتصبح النتيجة- في كلّ مرة- واحدة محدّدة⁽¹⁾.

وهو ما وسم ملفوظ خطاب الشّاعر بالأحادية التي تشمل: أحادية مواقع التلفظ، وأحادية الفاعل المتلفظ، وأحادية الصّوت المتلفظ، وأحادية العالم المتلفظ فيه، وأحادية المعنى والدلالة، وأحادية التّأويل والقراءة.

¹ - (نفسه: 251، 250).

الفصل الثالث

نصّ البيّنونة (السّقوط)

-1-

البيّنونة نقيض الكينونة، ونصّ البيّنونة هو، في الأصل، النصّ الذي ينصّ أو ينصص؛ بمعنى يظهر ويبرز بينونة الكائن النّاصّ المتكلّم (كلام نطق أو كتابة) عمّا به يكون ذاته، أو عمّا به يكون هو هو، وسقوطه فيما به يبين عن ذاته واستلابه به، متضمّناً: سقوطه في عالم ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله، وإليه، وتبعيته له تبعيّة مطلقة.

على أنّه يجب الإشارة هنا إلى أنّ ما يميّز نصّ البيّنونة البيانيّ (الخطابيّ) الذي ننطلق منه هنا في تناول ما نسمّيه بـ"نصّ البيّنونة/السّقوط" عموماً: أنّه (الأوّل) ينهض في أفق التّبعيّة المتبادلة بين الكائن المتكلّم في النصّ وما يتكلّم عنه وبه وفيه وله وإليه، أي بين الكائن المتكلّم (في نصّ الكلام) ولغة الكلام، وبينه وموضوع الكلام، وبينه ومقام التكلّم... إلخ حيث كلّ طرف من هذه الأطراف مشروط بذاته وبالأخر، في أنّ معاً، لا قيام لأحد هذه الأطراف دون الطّرف الآخر الذي يتناوب معه الحضور والفاعليّة. ومن هنا طغت في بنية هذا النصّ، ثلاث ثنائيات رئيسة:

1- ثنائية: المتكلّم/المخاطب.

2- وثائية: اللفظ/المعنى.

3- إضافة إلى ثنائية: المقام/المقال. وهي ثنائية جسّدتها المقولة الشهيرة: «لكلّ مقام مقال» التي تداولها البيانويون قديماً وحديثاً، ليدلّوا بها، أو من خلالها، على طبيعة العلاقة القائمة بين طريقتي هذه الثّنائية.

-2-

لذلك يبرز نصّ البيّنونة المجسّد حضور هذه الثّنائيات، بوصفه قولاً موجّهاً توجيهاً مباشراً من قائل بعينه إلى مخاطب بعينه، في سياق بعينه، لتحقيق غاية بعينها، وهذا يعني أنّ هذا النصّ قد بقي خاضعاً أو محكوماً بجملة من الشّروط، فهو من جهةٍ محكوم بشروط المتكلّم المحدّد، أي بمقتضيات الوضع، أو المقام أو

الحالة التي عليها المتكلم في نصّ الكلام؛ إضافةً إلى الموقع الاجتماعي الذي منه يتحدث أو يخاطب، وهو من جهة ثانية، محكومٌ بشروط المخاطب المحدد، أي بمقتضيات الوضع أو الحالة التي عليها المخاطب، إضافةً إلى مقتضيات الموقع الاجتماعي الذي منه يتلقّى الخطاب، ويتفاعل معه، أو يشارك فيه، وهو، من جهة ثالثة، محكومٌ بشروط المقام المحدد، أي بمقتضيات الوضعيّة أو الحالة أو المقام الذي يستدعي من المخاطب أن يتوجّه بخطابه إلى مَنْ يخاطبه، وهو من جهة رابعة، محكومٌ بشروط الغاية (المقصديّة) المحددة التي لأجلها تمّت، أو تتمّ عمليّة التّخاطب، ممّا يعني أنّ شروط التّكلم من أفق هذا النصّ هي شروط الكلام الجاري مجرى القول البيانيّ (الخطابيّ) المغلق، من حيث أنّه صادر من قائل بعينه، إلى مخاطب بعينه، في مقام بعينه، لتحقيق غاية بعينها. ليتمكن تعريف نصّ البيّنونة البيانيّ الذي هذا شأنه، انطلاقاً من ذلك، بأنّه: جنس من القول مشروط بحضور قائل بعينه، في حضرة مخاطب بعينه، في مقام (أو سياق) بعينه، لتحقيق غاية بعينها، أو هو بتعبير آخر: جنس من القول مشروط بحضور جميع أطراف العمليّة التّخاطبيّة - المخاطب (المباشر) والمخاطب (المباشر)، والمخاطب به، والمخاطب فيه (المقام)، والمخاطب له أو لأجله (الغاية أو المقصديّة النهائيّة من الخطاب) - حضوراً متكافئاً، وإجراء الخطاب على أساس ذلك، أي وفق شروط التّعيين واستحضار الهوية الخاصّة بكلّ طرف من أطراف هذه العمليّة على حدة، وبحيث لا تطفئ الهوية الخاصّة بأحد هذه الأطراف على الهوية الخاصّة بباقي الأطراف الأخرى؛ فلا تطفئ الهوية الخاصّة بالكائن المتكلم مثلاً، على الهوية الخاصّة بلغة الكلام عموماً، ولا على الهوية الخاصّة بموضوع الكلام، ومقامه والغاية النهائيّة منه.

-3-

وهذا يعني أنّه يشترط فيما هذا نمطه من نصوص الكلام:

3. 1. أن يكون صادراً من مخاطب، هو عبارة عن خطيب، أي عن شخص أو كائن ينتمي - بشكل صارم - إلى كيان أو كينونة جاهزة ومحددة؛ أي إلى مؤسّسة، أو سلطة، أو جماعة، وينطق أو يتكلم باسم تلك المؤسّسة أو السّلطة أو الجماعة التي ينتمي إليها، لذلك فهو (المخاطب) يمتاز، عن باقي أفراد الجماعة أو المجموعة، بانتمائه الصّارم إلى من يتكلم عنهم أو باسمهم (واليهم)، من جهة،

وبمقدرته العقلية واللغوية (التمثيلية) على تمثيل إنتمائه، من جهة، وعلى تمثيل (وجهة نظر=خطاب) المؤسسة أو السلطة أو الجماعة أو الجهة التي ينتمي إليها، من جهة أخرى.

3. 2. وأن يكون موجّهاً (توجيهاً مباشراً) إلى مخاطب فعلي أو مباشر، يشارك الكائن المتكلم انتماءه إلى ما ينتمي إليه، وقدرته على فك الشيفرة الخاصة التي يتلقاها، ويتفاعل معها. وهو ما يتطلب من الطرفين: التزام سنن التخاطب (الرسمي) وعاداته، وعدم الخروج عن تلك السنن والعادات تحت أي ظرف من الظروف. وهذا يقتضي:

3. 3. أن تكون لغة التخاطب هي لغة التخاطب المستخدمة، أو المتداولة بين أفراد تلك المجموعة، لذلك فهي، بالنسبة إلى الكلام الخطابي الرسمي، لغة الشفافية والوضوح؛ لغة التحليل والشرح أو لغة الأمر والنهي، كما هي لغة التحريض والحث، إنها لغة التواصل القائم على التأثير والإقناع، لغة الفخامة، والجزالة، المبالغة، التي تظهر براعة المتكلم وبلاغته.

3. 4. أن تكون المعاني والأفكار المخاطب بها أو المعبر عنها في ملفوظ الخطاب، من جنس المعاني والأفكار العامة والمشاركة والجاهزة التي يمكن عرضها، وتبادلها في معارض جاهزة.

3. 5. وأن تكون الغاية (أو النتيجة) التي يساق إليها فعل التكلم واحدة؛ واضحة ومحددة، بالقياس إلى كل من المتكلم والمخاطب، على السواء.

فإذا غاب العنصر الأول، وأعني به عنصر المخاطب الخطيب، أي الذي يتمتع بتفويض من المؤسسة أو السلطة أو الجماعة التي ينتمي إليها، وبمقدرة عقلية (بيانية) واستدلالية أو برهانية تجعله قادراً على تمثيلها في تحقيق ما تريد من الخطاب ومن المخاطب، متضمناً: قدرته على التأثير في المخاطب وإقناعه بوجه نظره أو بوجهة نظر المؤسسة أو السلطة أو الجماعة التي ينتمي إليها، وحل محله عنصر المخاطب (الحر) غير الخطيب، أعني غير المنتمي إلى أي مما ذكرنا، وبالتالي، غير الملزم بشروط انتمائه إلى أي مما ذكرنا، لذلك فهو يخاطب: من يهوى، بما يهوى، كما يهوى، ويكتب على مزاجه، أو كما يحلو له، فإننا حينئذ لا نكون في مواجهة قول بياني (خطابي)، بل في مواجهة قول من نوع آخر (يمكن

وصفه بأنه: نصي؛ بحكم أنه ينصص أول ما ينصص حرية الكاتب، أو) بحكم أنه قد فقد مقوماً من مقومات الخطابية فيه.

وكذلك الحال إذا غاب عنه أو منه عنصر المخاطب الفعلي أو المباشر، أي الذي يسمع الخطاب الموجّه إليه، بشكل مباشر، ويتفاعل معه، ويتأثر به ويؤثر فيه، وحلّ محله عنصر المخاطب الضمني (بوصفه المخاطب القارئ، وهو مخاطب كلي؛ مفتوح على المتعدد واللا نهائي) تتحول هوية نصّ الكلام حينئذ .

وإذا غاب عنصر أداة التخاطب الرسمي، لغة التواصل القائم على التأثير والإقناع، لغة الفخامة والجزالة والمبالغة التي تظهر براعة المتكلم وبلاغته، وحلّ محلّها - مثلاً - لغة التواصل الشعري أو الشعوري، أي التي هدفها التأثير الانفعالي أو العاطفي، أو توصيل المشاعر والأحاسيس، فإنّ هوية ملفوظ الخطاب عندئذ تتغيّر.

وكذلك الحال إذا غاب عنصر الأفكار الجاهزة التي يمكن عرضها في معارض جاهزة، وحلّ محلّها الفكر العائم أو الغائم الملتحم باللغة، عندها لا نكون في مواجهة نصّ بياني، بل في مواجهة نصّ من نوع آخر.

وهذا يعني أنّنا ننفي صفة البيانية عن كلّ قول أو كلام لا يتمتّع بصفة التعيين أو التحديد الدقيق لكلّ طرف من أطراف العملية التخاطبية على حدة، وبما يسمح لنا بالقول في تحديد هوية نصّ الكلام المبين أخيراً: إنّه، بكلمة واحدة، ضرب من الكلام المغلق، ويرجع انغلاقه، إضافة إلى ما سبق، إلى عدد من العوامل أهمّها:

-4-

الشفاهية

أنّه في الأصل، ملفوظ شفاهي؛ مسموع أو مقروء، على أنّه لا فرق، في رأينا، بين الملفوظ المنطوق أو المسموع، والملفوظ المكتوب أو المقروء؛ فكلاهما يعتمد على مركزية الصوت، وكلاهما ينهض على أساس تبعيّة اللفظ للملفوظ، الشكّل للمضمون (الألفاظ خدم المعاني). وإنّما الفرق، في رأينا، بين الملفوظ المكتوب (المثبت بواسطة الكتابة) والملفوظ الكتابي (المنسوب إلى الفعل الكتابي والمحكوم بشروطه: إنتاجاً وتلقياً). ويتجلّى هذا الفرق، من جهة أنّ الأصل في الملفوظ المكتوب أنّه ناتج عن فعل القول/النطق السابق في الوجود على فعل الكتابة؛ فالكتابة كمؤسسة اجتماعية، يجب، في هذا المنظور، أن تكون لا حقّة بالكلام، من

حيث إنها- كما يقول ريكور^(١) - موجهة أساساً لتثبيت كلّ تمفصلات الكلام التي تجلّت شفويّاً أولاً.

أمّا الملفوظ الكتابي، فالأصل فيه أنّه ناتج عن فعل الكتابة نفسه، بوصفه فعلاً محايثاً لفعل القول أو قائماً مقامه، وهذا يعني أنّ الملفوظ المكتوب يعيد إنتاج الخطابات الشفوية، ويستعيد أدوارها ومراميتها، ولذلك فهذا الملفوظ يشمل المراسلات، والمذكرات، والمسرح، والكتابات التربوية، وكلّ أنواع الكتابات التي يتوجّه فيها متلفّظ محدد إلى مستمع أو متلقّ محدد، وينظم ما يقوله اعتماداً على مقولات الضمير (ضمير المخاطب، وضمير المتكلّم)^(٢).

أمّا الملفوظ الكتابي، فلا يعيد إنتاج الخطابات الشفوية؛ بل يحل محلّها؛ معيداً إنتاج نفسه أو سلكه بطريقة مُغايرة، الأمر الذي يجعل من فعل الكتابة في الأوّل فعل تثبيت للكلام المتكلّم من قبل، أو فعل محاكاة لفعل القول، وعلى نحو يغدو معه مجرد تكلم لهذا الفعل ليس إلّا.

أمّا في الملفوظ الثّاني فيُعَدّ الفعل الكتابي فعل نقض لفعل القول، أو لفعل الكلام المتكلّم من قبل، وانتهاك لقوانينه.

-5-

الأحادية

وبما أنّ الأصل في ملفوظ الخطاب البياني أنّه ملفوظ شفاهي، بالمعنى المشار إليه آنفاً، فهذا يعني أنّه ينهض في أفق "الأحادية" التي تشمل: أحادية مواقع التكلّم، في كلام هذا النص، وأحادية الفاعل المتكلّم، وأحادية الصّوت المتكلّم، وأحادية المعنى والدلالة، وأحادية التّأويل والقراءة.

5.1. أحادية مواقع التكلّم

على أنّ ما نعيّنه بأحادية مواقع التكلّم، أنّ المتكلّم في كلام هذا النصّ (الذي نطلق عليه نصّ البيّنونة، أو نصّ الخطاب المبين) لا يتكلّم إلينا، أو لا يخاطبنا بالأحرى، من موقع انتمائه إلى ذاته المتكلّمة، أو من موقع انتمائه إلى عالم الكلام الذي يتكلّم: الآن - هنا، انطلاقاً من ذاته المتكلّمة عموماً، بل يتكلّم إلينا أو إلى

¹ - ينظر: يقطين (سعيد): تحليل الخطاب الروائي، مرجع سابق: 27)

² - (نفسه).

مخاطبيه عموماً، من موقع واحد محدّد، هو في كلّ الأحوال، موقع انتمائه إلى عالم الكلام/الخطاب المتكلّم عموماً، وتبعيته له، متضمناً - بادئ ذي بدء - انتماءه إلينا؛ نحن من يتوجّه إلينا بخطابه، وخضوعه (تبعيته) -خلال- عملية التّخاطب، لشروطنا التي يفرضها عليه وضعنا السّوسيوثقافي؛ إنّ كلّاً من ذوي الأقدار في المجتمع، أو من غير ذوي الأقدار في المجتمع؛ فإنّ كلّاً من ذوي الأقدار في المجتمع، خاطبنا بما يليق بأقدارنا، أو بما يزيد من قدرنا في المجتمع، وإن لم نكن من ذوي الأقدار في المجتمع، خاطبنا بما يزيد من قدر ذوي الأقدار فينا، أي بما يصلح حالنا وحال ذوي الأقدار في المجتمع، أي بما يحقق التّوافق والانسجام بيننا وبينهم، حتى لا يسوء حالنا وحالهم. الأمر الذي جعل العلاقة بين المتكلّم والمخاطب، في نمط هذا الخطاب، محكومةً بمنطق التّبعيّة (المتبادلة) أو بمنطق الخضوع من أجل الاختضاع؛ تبعيّة المتكلّم للمخاطب، وخضوعه لشروطه أو المقتضيات وضعه السّوسيوثقافي، على نحو يفرضي إلى استتباعه، أو إلى فرض شروط تبعيته له.

ويمكننا رؤية ذلك، من خلال قول بديع الزّمان الهمذاني، من رسالة بعث بها إلى أحد الرّؤساء، يقول فيها:

"يعز عليّ - أطلال الله بقاء الرّئيس - أن ينوب في خدمته قلّمي عن قدمي، ولساني عن سنّاني، ويسعد برؤيته رسولي، دون وصولي، ويرد مُشرّع الأنس به كتابي قبل ركّابي، ولكن ما الحيلة والعوائق جمّة؟.

وَعَلَيَّ أَنْ أَسْعَى وَلَيْسَ عَلَيَّ إِدْرَاكُ النَّجَاحِ

وقد حضرت داره، وقبّلت جداره، وما بي حبّ الجدران، ولكن شغفاً بالقطّان، ولا عشق الحيطان، ولكن شوقاً إلى السّكان، وحيث عدت العوادي عنه، أمليت ضمير الشّوق على لسان القلم معتذراً إلى الشّيخ على الحقيقة، لا عن تقصير وقع، أو فتور في الخدمة عرض، ولكنّي أقول:

إِنْ يَكُنْ تَرْكِ لِقَصْدِكَ ذَنْباً فَكَفَى أَلَا أَرَاكَ عِقَاباً

حيث يشير ملفوظ هذه الرّسالة إلى المسافة الكبيرة التي ظلّت تفصل، طول تاريخنا بين المواقع الاجتماعيّة التي يجب أن يحتلّها كتاب الرّسائل بعامّة، ومن يكتبون لهم وإليهم، أو باسمهم، أو بالأحرى كلّ طرف من أطراف العمليّة التّخاطبيّة؛ فإذا كان من شأن المخاطب، في خطاب هذه الرّسالة، أنّه من (ذوي الأقدار) في المجتمع، أي من أصحاب السّلطة السّياسيّة (رئيس) فإنّ من شأن

المتكلم/الكاتب، في نصّ كلام الرّسالة أنّه - وإنّ لم يكن من ذوي الأقدار في المجتمع - إلاّ أنّه، كما يوحي بذلك كلام الرّسالة، من ذوي القدرة على الإقناع والتأثير في المجتمع، أي ممّن يمتلك سلطة البيان (من فئة الكتّاب)؛ هذه السّطة التي يجب، في المنظور البيانيّ، أن تُسخّر في خدمة الآخرين من ذوي الأقدار، وأن تخضع لشروطهم، وإلاّ أضرت بمصالحهم، وأتت على أقدارهم/سلطاتهم من القواعد، الأمر الذي جعل المتكلم الكاتب، في كلام هذه الرّسالة، ينطلق في مخاطبته لهذا الآخر، من وعي مزدوج: بذاته من جهة، وبمسؤوليته إزاء ذلك الآخر الذي يخاطب، من جهة ثانية؛ فهو، من جهة، يشعر أنّه ذات، أو بأنّه كائن بكيونة مستقلة، بلّه متميّزة؛ كون كلّ إمكانات الكيونة المستقلة والمتميّزة، تنهض فيه؛ من إمكانات الحركة العاديّة (حركة القدم) إلى إمكانات الفعل غير العاديّ (حركة الدّفاع عن مخاطبه باللسان والسنان)، ومن ثمّ، من إمكانات الفعل والتأثير الحسيّ بالقدم والسنان، إلى إمكانات الفعل والتأثير المعنويّ بالقلم واللسان، ولكنه، مع ذلك، ظلّ يشعر، من جهة ثانية، بأنّه كائن تابع أو مسخّر، ويجب أن يظلّ كذلك؛ كائناً مسخّراً كلّ إمكانات كيونته المستقلة والمتميّزة تلك في خدمة مخاطبه ذاك.

ومن هنا برزت العلاقة بين هذا المتكلم في كلام نصّ الرّسالة، ومخاطبه، في هذه الرّسالة، محكومة - في آن معاً - بمنطق التبعيّة والاستقلال، أو بمنطق الخضوع لهذا (المخاطب) الآخر، سعياً إلى إخضاعه، وفرض شروط كلامه عليه، وعلى نحو جعلنا نقرأ في كلام هذه الرّسالة: الذات وخضوعها؛ إمكانات الذات وخدمتها، استقلالها عن المخاطب وتبعيّتها له، في الوقت نفسه.

هذا على مستوى علاقة المتكلم في كلام الرّسالة بمخاطبه في الرّسالة، أمّا على مستوى علاقة المتكلم بلغة الكلام في الرّسالة، فيمكن القول: إنّ العلاقة التي نشأت بين المتكلم ولغة الكلام في هذه الرّسالة، هي من جنس العلاقة التي نشأت بين المتكلم والمخاطب نفسه؛ باعتبار أنّها (علاقة المتكلم باللغة) محكومة بمنطق التبعيّة للمتكلّم المحكوم، هو نفسه، بمنطق التبعيّة للمخاطب؛ فإذا كان من شأن المتكلم، في كلام هذه الرّسالة، أنّه تابع للمخاطب، أو يجب أن يظلّ تابعاً له، وخاضعاً لشروطه، فإنّ من شأن لغة التكلّم إلى هذا المخاطب، في خطاب الرّسالة، أنّها قد بقيت هي كذلك تابعة للمتكلّم، وخاضعة لشروط خضوعه لهذا المخاطب من ذوي الأقدار.

ومن هنا رأينا اللغة، في هذه الرسالة، خاضعة لشروط الخضوع للمخاطب، تابعة لشروط تبعية المتكلم له، أي لشروط الإبانة البيانية بوصفها، إبانة، في الأصل، عن المعنى اللائق بمقام المخاطب من ذوي الأقدار، وبمقام مخاطبته.

الأمر الذي جعلها تبدو مجرد أداة أو وسيلة استخدمها الكاتب لإظهار براعته، وتبعيته، وأنه لا يزال على الولاء والطاعة لهذا المخاطب من ذوي الأقدار، أي لمجرد الدلالة على أنه (المتكلم) لا يزال متحلياً بشروط التبعية له؛ كونه لا يزال في خدمته (بالقلم واللسان)، وأهلاً لأن يستمر في تلك الخدمة، ما يجعله أهلاً لأن يتبوأ موطن القرب منه.

وهو ما اقتضى من الكاتب أن يستخدم اللغة الأداة بوصفها أداة إبانة عن المعنى المراد، ومادة صنعة وزركشة للمعنى المبان عنه ليس إلا.

لذلك نجد من سمات كلام هذا النص:

- «تمايز المواقع» وهذا انطلاقاً من أن الأصل في الكائن المتكلم في كلام هذا النص، أن يحتل موقعاً غير الموقع الذي يجب أن يحتله المخاطب بالفتح، غير الموقع الذي يجب أن يحتله كل طرف من أطراف العملية التخاطبية الأخرى، فالأصل في المخاطب - بالكسر - أن يحتل موقع المبين البياني، بوصفه - كما أوضحنا آنفاً - الخطيب أو من يمثله أو يرمز له، من يمتلك سلطة البيان التي يجب، في المنظور البياني، أن تسخر لخدمة الآخرين (من ذوي الأقدار) وأن تخضع لشروطهم. والأصل في المخاطب أن يحتل موقع المبين له، بوصفه من ذكرنا. والأصل في اللغة أن تحتل موقع الأداة أو الوسيلة؛ أداة الإبانة المبينة، وهكذا...

2.5. أحادية الفاعل والصوت

على أن من شأن أحادية مواقع التكلم في كلام نص الخطاب المبين (نص البيونة) أنه يقتضي، بالضرورة، أحادية الفاعل المتكلم، وأحادية صوته في الكلام الذي يتكلمه. فالأصل في الفاعل المتكلم في نص هذا الكلام، أنه كائن منتم (إلى عالم الكلام السائد) بشكل صارم، وكائن ملتزم بشروط انتمائه إلى هذا العالم، بشكل صارم.

وهذا يقتضي أنه كائن متكلم، لكن بشروط غيره، وأنه، من ثم، كائن مستلب بشروط ذلك الغير، وهذا يقتضي أنه فاعل غير فاعل في الكلام الذي يتكلمه؛ لأن

الفاعل الحقيقي في نصّ الكلام، هو مَنْ يُملِي عليه رغبة التّكلّم، ويوجّه مسار تكلّمه، أو هو من يفرض عليه شروط الكلام الذي يتكلّمه، ويوجّه مساراته.

وهو ما يضعنا في هذا النمط من نصوص الكلام، في مواجهة فاعل متعال على عالم الكلام الذي نسمعه منه، بشكل مباشر، أو عبر وسيط، هو من يباشر الكائن المتكلّم الكلام باسمه، ويصوغ نصّ كلامه وفقاً لشروطه. وهوما يسمح لنا بالقول، في وصف هذا الفاعل المتكلّم:

• إنّه عبارة عن فاعل ماورائي، جمعيّ أو مؤسّسيّ، ماهويّ؛ هو بمثابة رمز لسلّطة، أو معبر عن سلطة علياً أو متعالية، وهذا يقتضي:

• أنّه فاعلٌ سالمٌ، موحد الكينونة؛ غير منشطر على ذاته، ظاهرٌ، ناطقٌ باسم سلطة ما، أو معبر عن سلطة، أي عن حقيقة ثابتة أو راسخة. ولذلك فهو يستمدّ ثباته، ثقته، طمأنينته، سلطته في كلامه (خطابه) من ثبات ورسوخ تلك السلّطة التي يعبر عنها، أو ينطق باسمها. وهذا يقتضي القول:

• إنّه فاعلٌ تامٌّ ومكتملٌ؛ يحكم أنّه من جهة، يستمدّ كماله واكتماله من كمال واكتمال ما يتكلّم عنه، أو ينطق باسمه، ويحكم أنّه، من جهة ثانية، إنّما ينهض في أفق التّحقّق الكامل، بوصفه تطابقاً كاملاً بين الذات والموضوع، أو بين الوعي وإمكاناته، ومن ثمّ، بين الماهية والشّيء؛ الموجود وإمكانات الوجود، المحمول والحامل، المدلول والدّال، المعنى والعلاقة، العرض والجوهر⁽¹⁾. وبما يؤكّد:

• أنّه فاعلٌ ماهويّ أو رؤيويّ، أو أيديولوجيّ، أي أنّه منسوب إلى الرّؤية الجاهزة، بمعنى الإدراك، أو الوعي أو العقيدة أو الأيديولوجيا، ولذلك فهو، في خطابه يقول الرّؤية، لا الرّؤيا، السلّطة، لا العلاقة، ما يجب قوله، لا ما يمكن قوله، وبما يؤكّد، فضلاً عمّا سبق:

• أنّه عبارة عن فاعلٍ مطلقٍ ومجرّد؛ ليس فقط لأنّه يقول في ملفوظ خطابه، المطلق المجرّد، بل لكونه، هو نفسه، ينهض في أفق تصوّر الكمال المطلق، لا في أفق تحقّق الكمال النسبيّ، وفي أفق تصوّر الكمال المطلق، بوصفه اتّصلاً متعالياً بالمتعالى من المعاني والأفكار أو التّصورات، أي بالمعنى الكليّ المجرّد، أعني

¹ - ينظر: صفدي (مطاع): الحداثة ما بعد الحداثة، الفكر العربي المعاصر، مركز الانماء القومي، ع54، 55، 12.

بالمحمولات الفكرية المجردة المتحوّلة، دوماً، إلى جواهر، أي بكلّ ما هو عامّ وكنيّ ومجرد، لا بكلّ ما هو خاصّ وجزئيّ وعينيّ، أعني بكلّ ما من شأنه أن يعمّم الذات المتكلّمة ويجرّدها من خصوصيّتها؛ من فرديّتها وفرداتها وشخصيّتها⁽¹⁾.

ولذلك نجد من سمات هذا الفاعل أخيراً:

• أنه يمثّل وحدةً كليّةً مجردةً، لاوحدةً كيفيّةً (أو عينيّةً) مشخّصةً، أو مجسّدةً في ملفوظات خطابه. وهو ما يسمح لنا بالقول أخيراً، في وصف هذا الفاعل:

• إنّه الفاعل النّاطق في ملفوظ الخطاب، ولكنّه- في الآن نفسه- المستلب بشروط فعله/نطقه؛ فهو كائنٌ مستلبٌ بشروط النّطق الصّحيح = الفصيح، أو بشروط الكينونة الكاملة والمكتملة التي تتكلّم كلامه أو يتكلّم باسمها.

وإذا كان هذا حال الفاعل المتكلّم في كلام هذا النّص، فإنّ هذا يفضي، بدوره، إلى هيمنة صوت واحد وحيد في كلام هذا النّص، هو صوت الخطيب ولهجته الواثقة المطمئنة، بحكم أنّ ما يخاطب به، إنّما يمثّل، في الأصل، خطاباً للسلطة القادرة على حماية نفسها وتسييج ملفوظات خطابها، أو للجماعة، أو للمؤسسة التي ينتمي إليها الخطيب، ويعبر باسمها أو بلسانها، ومن هنا تكثر في نمط هذا الخطاب صيغ الانشاء والطلب بشكل عام؛ صيغ الأمر والنهي والاستفهام والتّمنيّ والتّعجب والتّداء، مقرونةً بصيغ المبالغة والتّهويل.

5.3. أحادية المعنى والدلالة

فالأصل في دلالة الكلام الذي يتكلّمه هذا النّص، أنها دلالة أحادية مغلقة؛ كونها تنتمي، على صعيد الإنتاج-كما يذهب بارت⁽²⁾- إلى الملفوظ والاتّصال، لا إلى عملية التلقّظ والترميز، إضافةً إلى أنّها تصدر عن تصنيف، لا عن جدل، وتهدف إلى توثيق الكلام، أو إلى تمثيل المعنى، لا إلى تفكيك الكلام، وإعادة إنتاج المعنى. ولذلك فهذه الدلالة تفضي إلى مدلول من شأنه أنّه أحاديّ الاتجاه، قطعيّ، تحدّده صحّة العلامات التي تنقله؛ باعتبار أنّ العلامة، في وعي هذا النّص، وحدةٌ مسيّجةٌ؛ سياجها يضبط المعنى، ويمنعه من الإرتعاش، من الأزواج والهذيان. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنّ من شأن دلالة هذا النّص، أكانت حقيقيّةً أم

¹ - ينظر: الذات الشاعرة في شعر الحداثة العربية: 23.

² - (نظريّة النّص، مجلّة العرب والفكر العالمي، ع 3، صيف 1988م ص 94، 95).

مجازية، أنها في المحصلة النهائية، دلالة عرض للمعنى، أعني دلالة إيضاح وتمثيل للمعنى، من جهة، ودلالة تزيين له من جهة ثانية. وهذا ما يجعلها دلالة مغلقة، محددة؛ تحددها الموسوعات، كما يحددها الاستعمال السابق للغة، ولذلك فرمزيّتها موضوعية مؤسّساتية؛ هدفها توثيق نظام الكلام الذي يتداخل مع نظام المجتمع الخاضع لتوجيهه، ومع القوانين التي تنظم عملية قراءته، وهي القوانين ذاتها التي تتحكم في سلوك الفرد في إطار المجتمع، وتحكم تصرفاته في إطاره⁽¹⁾.

وهذا يقتضي: أن الأوليّة في دلالة هذا النصّ للمعنى، من جهة، ولطريقة عرضه على المخاطب في معارض جاهزة، من جهة ثانية؛ لأنّ المعنى، في هذا النمط من النصوص، كما ألمحنا قبلاً، معنى شرعيّ، جاهز، تام، كامل ومكتمل، وهو ليس جزءاً من عملية الدلالة عليه.

وهذا يعني أنّ دور الذات المتكلّمة في نصّ هذا النمط من الكلام، يقتصر على مجرد الاتصال بالمخاطب، ومن ثمّ، على عملية تمثيل المعنى، فهي إذن ذات واعية مسؤولة، مدركة، أو محكومة بمنطق الفكر الذي تمثّله، أو تعبّر عنه، إنّها ذات خاضعة لشروط المخاطب من جهة، ولشروط الخطاب النّاجز الذي تبلغ عنه أو تخاطب باسمه، من جهة ثانية.

5. 4. وأحادية التأويل والقراءة

ويرجع هذا، بدرجة أساسية، إلى أحادية المعنى والدلالة في هذا النصّ، وما يفرضانه من تأويلٍ وحيدٍ على القارئ.

-6-

6. 1. لذلك نجد من سمات نصّ الكلام الذي هذا نمطه: أنّه لا يتكلّم حضور أيّ من عناصر العملية التّخاطبية المشار إليها في ذاته، بقدر ما يتكلّم حضور السّلطة المطلقة (مقابل غياب العلاقة) بوصفها ممارسةً خطابيةً، سلطويةً عامّةً وشاملةً، لا ترتبط، فقط، بمجرد أنظمة اجتماعية، أو سياسية محددة؛ بل ترتبط بمختلف علاقات (القوّة المهيمنة في عالم) الحياة اليوميّ، ومن هنا ينظر بعض الباحثين إلى الفاشية بوصفها أعلى تعبير (خطابيّ) عن استخدام سلطة اللاتّاهي/التّعالّي، كأسلوب تعامل ذاتيّ موضوعيّ في مختلف العلاقات اليومية،

¹ - ينظر: نفسه.

من نفسية واجتماعية واقتصادية⁽¹⁾.

6. 2. وهذا يقتضي أنه: يتكلم سلطة اللاتاهي التاريخي التي تشمل: لا تاهي الكينونة المتكلمة في نص الكلام، ولا تاهي كلامها، متضمناً لاتاهي الما تتكلم عنه، والمما تتكلم به، والمما تتكلم فيه، والمما تتكلم له أو لأجله، والمما تتكلم إليه؛ باعتبار أن اللاتاهي- المتجسد في كلام هذا النص- هو جوهر الكائن الإنساني، وأساس ماهيته، ولذلك فهو (اللاتاهي) الذي يمنح الإنسان مطلق السلطان، وقيمه الشمولية، عبر الإنسان المتجهر على اللاتاهي، كمحمول على المطلق.

والإنسان الفعلي هذا الكائن المحدود أصلاً الفاني، والقادر قدرة معينة، والمهدد دائماً بكل عوامل النقص والسلبية في تكوينه الحيوي، ووسطه الاجتماعي، تجتاحه من جديد، فكرة لاتاهي تاريخه، حيث يغدو تاريخه مطلقاً، جديداً يكتسح كل معالم التفرد والخصوصية، ويعصف، أو يجرف الأفراد والجماعات والأقوام في عواصف التحققات المطلقة لذلك التاريخ الشمولي الذي لن يغدو تاريخاً لأحد في النتيجة، وإنما هو تاريخ لا تاهي الإنسان عموماً⁽²⁾.

وهذا يقتضي أن من شأن هذه السلطة المطلقة التي يتكلمها كلام نصّ البيبونة هذا، أنها تشمل:

6. 3 . سلطة المتكلم الأول؛ بوصفه المتعالي على الوعي والإدراك، أو بوصفه المطلق، بمعنى الكلي أو الكلياني (كل ما هو منسوب إلى الكلية ومحكوم بمنطقها)؛ أكان منتبهاً إلى عالم الأرض، أم إلى عالم السماء؛ إلى عالم الأعراض (الأفكار والتصورات/ المفاهيم)؛ أم إلى عالم المثل والأخلاق؛ أم إلى عالم الجواهر (الذوات الكلية المطلقة)؛ أم في شبكة المفاهيم الكلية أو "الكليانية" أكانت آتية من فلسفات، أم من منهجيات نفسية واجتماعية، أو مادية، إنما تتشكل، في الواقع، من نظام/أنظمة معرفية واحدة؛ تمثل دوماً سلطة الكلي أو الكلياني؛ بوصفه ما يعلو على الفردي والجزئي، على الخاص والهامشي، وهي تعبر بذلك، عن شبكة علاقات القوة والسلطة، كما يحددها فوكو⁽³⁾.

¹ - (ينظر: صفدي (مطاع): نقد العقل الغربي: 270).

² - (ينظر: نفسه).

³ - (ينظر: الكلمات والأشياء، مرجع سابق: 269).

لذلك نجد أن من شأن الكائن المتكلم في نصّ كلام البيئونة هذا أنه عبارة عن الواحد الذي يجمع المبعثر، ويجانس بين اللامتجانس، ويمحو الاختلافات من نتوءات الأفكار، والأشياء، ولا يعترف بغربة غريب عنه، ويفرض المؤالفة على الجميع، ويكون مبدئياً، نائياً عن الجميع، ثم يغدو الواحد الذي لا ينوب عنه أحد^(١).

6. 4. وسلطة نصّ الكلام الأول؛ بوصفه القديم أو السّابق في الوجود على وجود الكائن المتكلم في نصّ الكلام الجديد عموماً.

يؤيد هذا، ويؤكد، قول بن رشيق، مقارناً بين ما كان عليه حال قديم الشعراء، وما صار عليه حال محدثيهم: "وإنما مثل القدماء"^(٢) كمثّل رجلين؛ إبتدأ هذا بناءً فأحكمه وأتقنه، ثم أتى الآخر فنقشه وزينه؛ فالكفّة ظاهرة على هذا، وإنّ حسن، والقدرة ظاهرة على ذلك، وإنّ خشن^(٣).

لذلك نجد أن الكائن المتكلم في نصّ الكلام اللاحق ليس ذاتاً تتكلم نصّ كلامها الخاص، بقدر ما هو (مجرد) ناطق بنصّ كلام جماعيّ مشترك. وهذا يقتضي أنه ليس موجوداً بذاته في نصّ هذا الكلام، بل هو موجودٌ بغيره، وهو موجودٌ بغيره في إنشائية نصّ الكلام الأول؛ السّابق في الوجود على وجوده النصّي، أي المتحقّق الآن - هنا؛ باعتبار أنّ البعد الأيديولوجي هنا ليس فردياً، وإنّما هو بعد جماعيّ؛ لذلك فالكينونة المتكلمة هنا هي نسق التكلّم السّابق، أو هو النّظام، التّقليد. ومعلوم أنّ النّظام أو التّقليد لا يؤسّس كلاماً جديداً بقدر ما يدعم سلطة الكلام الأول^(٤).

وهنا يغدو المتكلم في نصّ هذا الكلام/النّسق، مجرد أداة، مجرد لسان، أو مجرد صوت لتكلم ما، لهذا يبدو صراعه، في الوجود، وكأنّه في المقام الأول، صراعٌ من يطمح جاهدٌ لكي يكون جديراً بنقل الكلام الأول، بتميق الكلمة الأولى، والشّهادة لها. إنّ جهده ككائن متكلم يتركز، في المقام الأول، على لغة الكلام التي يعمل الجميع على إبقائها دائماً في حيويّة انبجاسها الأول، أي في مستوى شهادتها الأولى لأشياء الكلام الأول^(٥).

¹ - (ينظر: نقد العقل الغربي، مرجع سابق: 298).

² - (المراد: قدماء المتكلمين من الشعراء، منشئي الكلام الشعري أوخطابه والمحدثين في علاقتهما بالكلام/الخطاب الذي ينشأه/يتبادلانه).

³ - (العمدة، مرجع سابق: 1/161).

⁴ - (ينظر: أدونيس: سياسة الشعر: 93).

⁵ - (ينظر: نفسه: 99).

وحين يتأمل المتكلم في موادّ التكلم (اللغة) أو في موضوعات الكلام، فإنّ ذلك لا يعدو أن يكون نوعاً من التأمل في قدرة المتكلم الأوّل، أي في بيانه، ووصف الأشياء بيانياً، إنّما هو في العمق، وصف لهذه القدرة المبينة عن الأشياء، لا وصف للأشياء في ذاتها ولذاتها.

وهنا يغدو كلام الكائن المتكلم الآن - هنا المنبجس من كلام النصّ الأوّل، نوعاً من الكلام على كلام المتكلم الأوّل/الخالق. وخيال هذا المتكلم في كلام هذا النصّ، إزاء الشّيء الذي عنه، وفيه، يتكلم، هو عبارة عن خيال بياني؛ ينبثق من حركيّة اللّغة المبينة سابقاً، وليس خيلاً مادياً؛ ينبثق من طبيعة الشّيء المخيل ذاته. وشيئيّة الشّيء/مادّيته، ليست هي التي تملي لغة الكلام الملائمة، بل إنّ لغة النصّ المبينة، هي التي تملي على الشّيء/المادّة الكلمات التي تلائمة^(١). فالشّيء/المادّة عبارة عن مناسبة عرضيّة؛ ذلك أنّه متغيّر زائل، أمّا اللّغة فباقية ثابتة.

وهذا يقتضي القول: إنّ مبدأ الحقيقة (ومثله مبدأ الواقع) لا يكمن في الشّيء، في المادّة، في حضورها العينيّ المباشر، بل يكمن في اللّغة (المبينة عنه/عنها)، لذلك ليس للشّيء/المادّة، وجود مستقلّ عن اللّغة، الشّيء في وجوده، هو الكلام الذي نطق به^(٢).

وهنا يغدو العالم الإنسانيّ كلّ لغة، كلّ كلاماً متكلاً، وإنّ معنى نصّ الكلام المبين، ليس فيما يمثّله، أو فيما يعبر عنه أو يبين، وإنّما هو في نسيجه البيانيّ. وكلّ شيء في نصّ الكلام المبين (داخلاً في ذلك نصّ القصيدة البيانيّة) ينسلخ عن شيئيّته الموضوعيّة - الماديّة، ينسلخ من واقعيّته، ليكتسب هويّةً بيانيّةً (جاهزة) فوق واقعيّة، أو فوق تاريخيّة.

وهذا يقتضي أنّ العالم في نصّ البيّنونة، بوصفه نصّ الخطاب المبين، لا يستند إلى العالم (الماديّ) الخارجيّ، بقدر ما يستند إلى نسق القيم البيانيّة - الجماليّة الرّاسخة، ما يحيل أشياء العالم المتكلم عنها وكأنّها لم تعد تنتمي، بالفعل، إلى العالم الماديّ - الخارجيّ، وإنّما إلى العالم اللّغويّ الذّهنيّ^(٣).

¹ - (نفسه: 100).

² - (نفسه).

³ - (نفسه: 101).

إنَّ على الشَّيء، لكي يصبح شيئاً إنسانياً، أن يرتقي إلى مستوى اللُّغة المبينة، إلى مستوى اللُّغة التي عليها، هي الأخرى، أن تهبط إلى الشَّيء، لكن لكي تلتصق به، أو تتلبَّس به وتتشيَّأ، بل لكي تعلِّيه، لكي ترفعه إلى عليائها، وتؤنَّسُهُ، وهنا لا تعود اللُّغة المبينة لغةً بالشَّيء الذي يفصح عنها، بل الشَّيء باللُّغة التي تفصح عنه، وتبين^(١).

ومن هنا، فإنَّ نصَّ الخطاب المبين، بحسب هذه النُّظرة، لا يرسم (صورة) الشَّيء، وفقاً لشيئيَّته أو لوجوده الشَّيئيَّ المتجليَّ للكائن المتكلِّم (المبيِّن) - الآن - هنا، لحظةً تكلِّمه، وإنَّما يرسمه، وفقاً لبيانَّته، أي وفقاً لنظام الوجود (البيانيِّ) الجاهز (بوصفه نظام فصل وتصنيف) أو كما هو في نصوص الكلام المبين، والمتكلِّم (المبيِّن) في نصوص الكلام المبين الذي هذا شأنه، لا يتكلَّم، بمعنى لا يبدع أو لا يخلق أو ينتج وصفَ الشَّيء، وإنَّما يعيد، في نسق (بيانيِّ) آخر، بدءاً من النسق الأصليِّ، تقويم الشَّيء الذي كان، ولا يزال مادةً وروحاً، مخلوقاً في أحسن تقويم^(٢).

لذلك نجد أنَّ لغة نصَّ الكلام المبين (لغة الإبانة البيانيَّة) لا تأخذ إيقاعها من واقع التكلِّم الرَّاهن، بل إنَّ الواقع الرَّاهن، على العكس، هو الذي يأخذ إيقاعه من اللُّغة؛ فالواقع أكان تاريخياً، أم اجتماعياً، أم سياسياً، هو دائماً ضيف في بيت اللُّغة^(٣) التي هي وجودياً، حاضرٌ مستمرٌّ، بل هي المستقبل، إنها الأزمنة الثلاثة موحدة في جذر انبثاقها المتعالي (نصَّ الكلام الأوَّل)^(٤).

لذلك نجد من سمات نصَّ البيئونة هذا، انطلاقةً من كلِّ ما سبق:

6. 5. أنَّه يتكلَّم سلطةً علاقات القوى التي تشكِّل نسيجَ الخطاب الناطق باسم تلك القوى، أو المعبر عن إرادتها في (القوَّة) السلطة والهيمنة.

6. 6. ويتكلَّم سلطة المفاهيم الجاهزة، بوصف المفهوم، هذا المعنى الذي أنجز فهمه (للشَّيء)، وتموضع في عبارته، وتواضع الآخرون على قبوله أو تداوله، كما هو، أو كما صيغ أو اصطنع. وهذا يقتضي أنه:

6. 7. يتكلَّم سلطة المفكر فيه من قبل، بوصفه المتداول من قبل أو القابل للتداول، وإعادة التداول؛ بحكم أنَّه المفيد والنافع والضروري لكلِّ من يتداوله أو يتلقاه. وهذا يقتضي:

¹ - (نفسه: 103).

² - (نفسه).

³ - (نفسه: 105).

⁴ - (نفسه).

6. 8. أنه قد يتكلم سلطة الأيدولوجيا/الدينية والأخلاقية (سلطة النظام الديني والاخلاقي)، على نحو ما يعبر عن ذلك أو يشف عنه، قول عبادة بن الصامت في عبارته الشهيرة: «ما تكلمت بكلمة منذ بايعت رسول الله (ص) إلا مزمومةً مخطومةً»⁽¹⁾. وهذا يقتضي أنه:

6. 9. يتكلم سلطة الأعراف والتقاليد، أو بالأحرى سلطة كلام العامة (نظام التواصل اليومي)، سلطة القول المقول من قبل، المتداول من قبل. بدليل قول الجاحظ:⁽²⁾ «وإنما حثوا على الصمت؛ لأن العامة إلى معرفة خطأ القول أسرع منهم إلى معرفة خطأ الصمت، ومعنى الصامت في صمته، أخفى من معنى القائل في قوله، وإلا فالسكوت عن قول الحق، في معنى النطق بالباطل».

فقوله: "أسرع إلى معرفة خطأ الصمت" يوحي بأن للصمت كلاماً أيضاً، ولكن لا يفهم كلامه العامة، أو لنقل: إن العامة لا تفهم ما قد يقع فيه الصامت في كلام الصمت من خطأ، ما يجعلها عاجزة عن تقييمه وإصدار الحكم عليه. وهذا يقتضي أنه:

6. 10. يتكلم سلطة المرجع، في حين نجد نص الكينونة يتكلم غياب أو اضمحلال السلطة بكافة أشكالها وأنواعها، بما في ذلك، سلطة المرجع، أو لنقل: إنه (هذا الأخير) يتكلم حضور التحرر من كل سلطة لأية مرجعية، بما في ذلك، مرجعية الحداثة، بوصفها مرجعية اختلاف وتفرّد. وهذا يقتضي أنه:

6. 11. قد يتكلم سلطة مقام التكلم السابق (مجرى الكلام السابق) لذلك فهو يتكلم المتطابق، أو ما يطابقه من المقالات. بدليل ما جرى على لسان الفرزدق من كلام تطابق، في جملة، مع كلام كان قد جرى - قبل ذلك - على لسان امرئ القيس؛ في سياق التكلم نفسه. فقد ذكر الرواة من حكاية الفرزدق، مع النسوة المغتسلات في الغدير، وكيف أنهن ذكرن الفرزدق بقصة امرئ القيس مع ابنة عمه عنيزة، وصويحياتها في موقعة «دابة جليجل» وعلى نحو يوحي أن المقالان (مقال امرئ القيس السابق، ومقال الفرزدق تالياً له) وإن اختلفا زماناً ومكاناً وقائلاً، إلا أنهما قد التقيا في كثير من الأبنية الخطابية والنصية، وتطابقا تطابقاً، يرجع،

¹ - (البيان والتبيين: 1/215).

² - (نفسه: 1/289).

ليس فقط إلى وحدة المقامات، بما هي (منتجة) ونتيجة للمقالات، وإنما إلى التقاء
البنى الخطائية الكبرى مع البنى النصية الصغرى في الحكاية^(١).

6. 12. وقد يتكلم حضور سلطة نسق التكلم السابق (الجاهز) أو نظامه،
أعني سلطة الخطاب/الكلام الأمر، بوصفه: الخطاب المعبر أو المجسد حضور
سلطة الماضي التراثي؛ ماضي الآباء والأجداد، أكان متمثلاً في نص الخطاب
السياسي، أو الديني، أو الأخلاقي؛ في كلام الأب، أو كلام الكبار: الأساتذة، أو ذوي
الأقدار في المجتمع، لذلك فهو - بما أنه نص كلام سلطة - غير مقنع، داخلياً
للعوي المتلقي، ونقيضه نص الكينونة المتفاعلة المقنع داخلياً، المحروم من كل سلطة
خارجية، وبخاصة سلطة المرجع، لذلك فهذا الأخير، في الغالب، غير مقدّر
اجتماعياً من لدن الرأي العام، ويعدّ محروماً من شرعية التداول^(٢).

ولأنّ ما يعنينا، في هذا السياق، ليس معرفة أنواع السلط التي تعبر عنها، أو
تطوي عليها مثل هذه النصوص، ولا معرفة درجة تسلطها علينا، نحن الذين
نتمثلها، أو نعيد تمثيلها، وإنما التعرف على خصائصها الشكلية، بوصفها
خصائص مشتركة بين جميع مغايراتها، وبين كل درجاتها، لذلك فإنّ ما يميّز
نصوص الخطاب الأمر، عن سواها من النصوص: قدرتها على الجذب
والاستقطاب؛ فكل نص من نصوص (الخطاب الأمر) ينتظم حوله كثيراً من
الأقوال الأخرى (تؤوّله، تطريه، تطبّقه، بهذه الطريقة أو تلك) إلاّ أنه، على الرغم
من ذلك، لا يختلط بتلك الأقوال، ويظلّ معزولاً عنها بوضوح تام؛ متماسكاً
وجامداً؛ وإذا كان مكتوباً، فيجب أن يكتب، بطريقة خاصّة، تميّزه - كمتن - عن
غيره^(٣) ويصعب أن تلحق بنصوص الكلام المتسلط أية تعديلات في المعنى،
بمساعدة السياق الذي يؤطّرها، لأنّ بُنيَتها الدلالية ثابتة، وعديمة الشكل، لكونها
منتهية، وأحادية الدلالة، ولأنّ معناها يستند إلى المعنى الحريّة ويتجمّد.

إنّ نصوص الكلام الأمر تقتضي منّا أن نعترف بها، بدون شروط، لا أن
نستوعبها، ونتمثلها بحريّة، مستعملين كلماتنا الخاصة.. لذلك فإنّ تلك النصوص

¹ - (ينظر: التفاعل بين بنية الخطاب وبنية النص الأدبي، عالم الفكر، مجلد 32، أكتوبر
وديسمبر 192/2003).

² - ينظر: الخطاب الروائي: 96.

³ - ينظر: نفسه.

لا تسمح بأيّ تصرّف في السّياق الذي يتضمّنُها (يتكلّمُها)، فليس هناك استبدالات تدريجيّة متحرّكة، ولا مغايرات حرّة إبداعية وأسلوبية.

إنّ نصوص الكلام الأمر تلج وعينا اللّغويّ مثل كتلة صمّاء متماسكة، غير قابلة للقسمة، ما يحتمّ علينا قبولها كاملةً، أو رفضها كاملةً^(١). لذلك فهي تلتحم التحاماً وثيقاً بالسلطة (السياسيّة أو الدنيّة أو الاجتماعيّة أو الشخصيّة) معها تستمر، ومعها تسقط^(٢). وعندما يفقد نصّ الكلام الأمر سلطته، فإنّه لا يعود سوى مادة هامة، مجرد رفات، أو مجرد شيء لا روح فيه، ولا حياة، ومثل هذا النص لا يدخل في سياق أدبيّ إلّا بوصفه جسماً غير متجانس، فليس هناك من حوله لعب، ولا انفعالات متعدّدة الأصوات، إنّه غير محاط بحوارات حيّة، مضطربة ذات أصداء متعدّدة. وحول نصّ الكلام الأمر يموت السّياق، وتجفّ الكلمات^(٣).

لذلك تظلّ هذه النصوص فاقدة للحياة باستمرار، ومنفلتة من قبضة السّياق الأدبيّ المتكلّم فيه باستمرار^(٤).

-7-

لذلك نجد من سمات نصّ البيّنونة السّقوط، أنّه قد يتكلّم سلطة نسق التّداول الذي يختلف عن نسق التّواصل، من حيث إنّه (نسق التّداول) يمثّل دليل موت اللّغة الحقيقيّة، وجمودها، وليس دليل حياة أبداً، ذلك أنّ التّداول لا يعني الإيصال أو التّواصل إلّا - فقط - بما هو موصّل، وواصل مقدّم، إنّه لا ينقل دلالة، ولكنّه يطلب فعلاً ما، سبق للحسّ العامّ أن أقرّه، وقرّره، ودعم صلاحيّته للشّيوخ والتّداول^(٥).

وهذا يقتضي أنّ من سمات نصّ البيّنونة التّداولي:

7. 1. أنّه إنّما يتكلّم الجزئيّ الجاهز، لا الكليّ المفتوح، ما هو مطروح أصلاً للتّداول، ومشفوعاً بسلطة مصادر الإرسال والتّوجيه والإعلام المتمركزة في مفصليّات الثّقافة والحياة^(٦). وهذا يعني أنّه يتكلّم القول المقول من قبل، وليس

1 - ينظر: نفسه.

2 - ينظر: الكلمات والأشياء: 98.

3 - ينظر: نفسه.

4 - نفسه.

5 - ينظر: نقد العقل الغربي، مرجع سابق: 190.

6 - نفسه.

موضعَ قوله، موضعَ سلطته وتأثيره، لا طريقةَ قوله، والقولُ المقولُ من قبل، ليس هو المدلول، بل هو المأمور به، أو المنهي عنه، إنَّه المطلوبُ قوله أو فعله، المعترف به كذلك، لذلك فهو يصير نسخةً أخرى من ذلك المقول المتداول الذي نجد مرجعه، ليس في اللغة، أو في الدلالة، وإنما في سلطة الحس العام^(١).

ومن هنا فالعبارة المتداولة، لا تقدّم حقيقتها بصحة دلالتها الخاصة، أي بكونها تعبّر عن حكم، أو شعور، أو موقف، بقدر ما تتقل، أو تقدّم أمراً، أو دليل طاعة، تأكيداً له، أو نفيّاً، وتحفل لغة الكلام اليومي بتلك المفوضات المختصرة السريعة التي ما أن ترمي بها شفاء المتلفّظين حتى نكون قد اندفعنا إلى تحقيق إشارةٍ عمليّةٍ ما، حركةٍ ما، تصرفٍ ما، إنَّه الكلام الذي يحثّ على العمل، أو على إنجاز فعلٍ ما، والفعل (الانجائِيّ) في الأصل، مقنّن تحت خانات المسموح به، والمرغوب فيه، أو عدم المرغوب فيه، المطلوب فعله، أو الممنوع فعله، المحبذ...أو المكروه، وهنا يغدو فعل التكلّم بمثابة سلوك أخلاقيّ، يسبق السلوك الفعليّ؛ فهو عنوان السلوك الفعليّ ودليله، وحارسه، وراعيه، وهي كلّها وظائف لنصوص التّداول اليوميّ، غطّت تماماً على وظيفته الأساسيّة، ممثّلة في كونه لغةً للتّفاهم؛ أو للتّواصل؛ لأنّ هذا التّفاهم، لا يقدّم علاقةً جديدةً إلّا على أساس أنّها تطبيق لعلاقة عامّة سابقة^(٢).

لذلك تغدو اللغة في نصوص التّداول، مجرد «إشارات» أو مجرد «رموز خالصة» تترابط فيما بينها، دون حاجة إلى مرتجعاتها الأصليّة، وتتحكّم فيها، لا علاقاتها النحويّة الرابطة بينها، وإنما السيّاقات التعبيريّة، ومنابر القول السائد وأسماءه، وتصنيفاته التاريخيّة، والانفصاليّة، حتى الكائن القائل في نصوص التّداول، وأهميّة الخاصّة، تغيب من وراء اسمه، فإنّ ما تعنيه أسماء من قبيل: «الأب، الأستاذ، النّبيّ، الحاكم، والصّديق، والحبيب...الخ» من دلالات، تحلّ محلّ دلالتها هنا، منفيّة من موطنها الأصليّ.

وهنا يمكن القول: إنّ التّداوليّة تتجاوز العلاقة المألوفة القائمة على أساس أنّ ثمة: مرسل - رسالة - مرسل إليه (متلقّي)، ليس ذلك، فقط، لأنّ المرسل، قد غدا، هو نفسه، في الوقت ذاته، متلقياً للرسالة، وبالعكس؛ بل لأنّ كلّ مرسلٍ، في نمط الخطاب

¹ - ينظر: نفسه.

² - نفسه: 191.

التداولي، هو عبارة عن متلقٍ من مرسل آخر، هو المتكلم/المرسل الأول، الأصلي أو المتعالي، ولن يكون بمقدور أي متكلم في الكلام التداولي، أن يكون مرسلًا حقاً⁽¹⁾.

ما يسمح لنا بالقول: إن التداولية تنهض حيث تغيب العلاقة التواصلية، أو لنقل حيث يتم تجاوز العلاقة التواصلية: "مرسل - رسالة - مرسل إليه (متلق)".

-8-

وهذا يقتضي أن من سمات نص البيونة:

8. 1. تكلم التمثيل ونظام التمثيل. وما أعنيه بالتمثيل هنا، تمثيل المعرفة الجاهزة، أو الفكر الجاهز، وتمثيل الكينونة العارفة أو المفكرة، إضافة إلى تمثيل نظام التمثيل نفسه، وهذا يقتضي أنه يتكلم التمثيل، كوظيفة، ويتكلم التمثيل، كممارسة، وهذا يعني أنه يتكلم سلطة الوضوح والتقرير، أو سلطة التمثيل بوصفه تعبيراً عن القوة/المعرفة أو إرادتهما، وبالذات قوة الإبانة والإفصاح، أو قوة الإحاطة والاستيعاب. وهذا يقتضي أنه:

8. 2. يتكلم وضع الكائن المتكلم في إطار كل ما يستلزم كينونته، ويصادر حريته، أعني في إطار كل ما يستولي عليه ويستبد به، فيحوّله إلى غيريته، أو لنقل إنه يتكلم وضع الكائن المتكلم في إطار كل ما من شأنه أن يروق العين، ويسترق السمع، ويستعير المشاعر، ويحول بينه وبين السرائر-على حد تعبير التوحيدي. لذلك نجد أنه:

8. 3. يتكلم، في الأساس، بينونة الكائن المتكلم في كلامه؛ أعني فرّقته وعزلته (انفصاله) عن كونه الخاص الذي به يكون ذاته، أو هو هو، لذلك فهو يتكلم انغماس الكائن المتكلم (الكاتب) في عالم الكلام المتكلم من قبل، أو في عالم التجارب العامة والمشاركة في عالم الموجودات والأشياء، أو في عالم الأقوال والمقالات؛ حيث كل شيء يحيا حياة عامة، حتى أحلامنا ومخاوفنا تحيا حياة عامة مشتركة، مثلما نحن نحيا حياة عامة مشتركة، وسط مظاهر الضوضاء والزحام، لذلك فالتكلم من هذا الأفق، يتكلم الموجودات، كما هي (في الأذهان أو في الأعيان)، أو كما تدركها حاسته الثقافية بالأحرى.

¹ - ينظر: نفسه: 211.

وهذا يقتضي أنه يتكلّم الموجودات بذاكرة الكلام الجاهز، أو بذاكرة نصّ الكلام الأوّل؛ المتكلّم باستمرار، بذاكرة الأقوال المقولة في الأشياء؛ صياغةً وأبنيّةً، حيث يحلّ نصّ الكلام الأوّل المتكلّم محلّ الأشياء التي يتكلّمها ظاهراً⁽¹⁾ أو محلّ كلّ ما هو كلام عنه، وبه وفيه، وله، وإليه، في الأصل، لأنّه لا يعود حينئذٍ صادراً عن الكائن المتكلّم ظاهراً، بل عن نسق التّكلم السّائد.

وهذا يعني أنّه:

8. 4. يتكلّم تبعيّة الكائن المتكلّم واستلابه بشروط ما يتكلّم عنه، وبه، وفيه، وله أو لأجله، وإليه؛ بحكم إنّه كلام الوعي، أو العقل المعبر عن سلطة خالصة، لذلك فإنّ من شأن الكائن المتكلّم فيما هذا نمطه من النّصوص أنّه يكون في حالة انفصال تامّ -على مسافة ما- من عالم ما يتكلّم عنه (الذّات عن الموضوع)، وعن عالم ما يتكلّم به (لغة الكلام)، وعن عالم ما يتكلّم فيه وإليه.. إلخ.

وهذا يقتضي أنّه:

8. 5. يتكلّم ما هو بائنٌ، لا ما هو كائنٌ، ما هو منفصلٌ، لا ما هو متّصلٌ، ما هو متحقّق الوجود (في الأعيان أو في الأذهان) أو واجبه، لا ما هو كائن الوجود، أو ممكّنه.

وهذا يقتضي أنّه:

8. 6. يتكلّم ما هو بائنٌ من المعاني والأفكار، لا ما هو كائنٌ من المعاني والأفكار. والباين من المعاني والأفكار، هو الجامع شرطي: الظّهور والانفصال، في الآن نفسه، أي أنّه المعنى المحدّد والواضح للمتكلّم، المنفصل عن وعيه، أو عن وضعه، وما يكون في سياق تكلم الكلام (كتابته)، إضافة إلى انفصاله عن لغة الكلام التي بها يتكلّم (تكلم نطق أو كتابة).

وهذا يقتضي أنّه:

8. 7. يتكلّم ما هو موجودٌ (بالقوّة أو بالفعل)، لا ما يمكن أن يوجد، خلال عمليّة التكلّم، وهذا إنطلاقاً من الجاحظ الذي ما انفكّ يؤكّد حقيقة وجود المعاني، منفصلةً عن عالم المتكلّم واللّغة قائلاً: "إنّ المعاني القائمة في صدور النّاس، والمتصوّرة في أذهانهم، المختلجة في نفوسهم، والمتّصلة بخواطرهم، والحادثّة عن

¹ - (ينظر: سياسة الشعر: 90).

فكرهم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة، لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه، والمعاون له على أموره، وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه، إلا بغيره، وإنما تحيا تلك المعاني، في ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إيّاها^(١).

لذلك فالأصل في نصّ الكلام المبين، بشكل عام، أنه، بمقتضى كلام الجاحظ هذا، يعدّ كلاماً ← عن معان، وليس كلاماً في ← معان، وهو كلام ← عن معان موجودة أصلاً، أو متحققة الوجود - بالفعل - في عوالم متكلميها؛ بحكم أنّها قائمة في صدورهم، متصورة في أذهانهم، مختلجة في نفوسهم، وليس كلاماً ← عن معان يمكن إيجادها، عبر إمكانات التكلم الحاصل الآن-هنا.

غير أنّ وجود هذه المعاني، في عوالم متكلميها الداخلي لا يزال يحجبها، عن عوالم المتكلم إليهم/المخاطبين بها، لذلك فهي (المعاني) لاتزال، بالقياس إلى هؤلاء المتكلم إليهم/المخاطبين، مستورة خفية، بعيدة وحشية، الأمر الذي يحتم على المتكلم الحيّ إبرازها إلى الوجود، أو نقلها من حيز الخفاء (في داخله) إلى حيز التجلي؛ من عالم الصدور، إلى عالم السطور، ومن الأذهان، إلى الأعيان، لذلك رأينا الجاحظ يقرّر جريان كلام المتكلمين عموماً، في ثلاثة اتجاهات، يحقق ثلاث وظائف متداخلة أو يفضي بعضها إلى بعض: في اتجاه نقل المعرفة إلى الآخرين. وقضاء حوائج المتكلمين (وظيفة عملية). وإحياء المعاني؛ أو بعث الحياة فيها، ليشير إلى أنّ من شأن هذه الوظيفة الأخيرة، أنّها إنّما تتحقق (أو تؤدي) عبر ثلاثة أشكال من الكلام التي تؤدي في جملتها وظيفة رئيسة واحدة، هي الإبلاغ عن معنى ما موجود في عالمنا الداخلي، إلى الآخرين الذين لا يزالون يجهلون ذلك المعنى، وأنّ وظيفة الإبلاغ عن ذلك المعنى الخفي، أو المجهول، قد تأخذ شكل الذكر، أو الإخبار، أو الاستعمال، أو لنقل: إنّها قد تتحقق، عبر إحدى وظائف التكلم الفرعية الآتية:

- ذكر المتكلمين لها.
- أو إخبارهم عنها.
- أو استعمالهم إيّاها.

¹ - (البيان والتبيين: 1/99، 98).

على أنه يجب التوقف عند دلالة حروف الجر الداخلة على الفعلين المعبرين عن وظيفتي: الذكر والإخبار (اللام) في الأول، و(عن) في الثاني. أما فعل الاستعمال فقد خلا من حرف الجر، وتم إيقاعه (فعل الاستعمال) أو إجراؤه على ما هو فعل مستعمل فيه (على المعاني موضوعة الكلام وهدفه) على نحو يوحى، ليس فقط بتحرر الكلام من سلطة المعاني الجاهزة، وجعله سلطة عليها، بل يوحى، فضلاً عن ذلك، بجهوزية المعاني، وجمودها، ومن ثم، بتصلبها، بحيث غدت، في وعي الجاحظ، على الأقل، بمثابة ما يستعمل من الأشياء، أو بمثابة الأشياء الطبيعية، ومن ثم، القابلة لأن تستعمل من لدن كل من يطمع في استعمالها في كلامه، لغرض ما في نفسه.

وإذا صح القول عن هذا النمط من نصوص الكلام، إنه إنما يتكلم، بمعنى يخبر وبلغ عما هو موجود من المعاني، صح القول، تبعاً لذلك، عن هذه النصوص:

8. 8. إنها تتكلم ما هو بائن من المعاني والأفكار، بما هو بائن من لغة التكلم عموماً، أو لنقل: إنها تتكلم، بمعنى تخبر أو تنقل، أو تبلغ عما هو جاهز من المعاني والأفكار، بلغة الإبلاغ الجاهزة، أو بلغة التكلم الجاهز، ما يحيل لغة التكلم، هنا نسيجاً أمرياً واجبياً، ويحيل عملية التكلم نفسها، من ثم، شبكة تبليغ لأوامر جاهزة، أكثر منها عملية إنتاج حقيقي لدلالات حقيقية.

وهذا يقتضي أنه يتكلم سلطة المفكر فيه من قبل، أو بالأحرى سلطة الفكر اللامتناهي الذي يتكلم، وسلطة اللغة التي بها يتكلم، وسلطة من يتبادل معه الكلام، الأمر الذي يؤدي حتماً إلى تضاول الفعل الكلامي تحت وطأة تلك السلطة، ما يحيله مجرد ترجمة للغة التكلم من قبل، أو مجرد فعل فاعله اللغة ليس إلا، أو قل إنه - كما نظر إليه جيل من الباحثين يأتي في مقدمتهم سوسير - اللغة في حال الفعل، أو في سياق الممارسة، أو هو (الكلام) حالة التلقي الدائمة للغة، كقواعد للقول والتعبير⁽¹⁾.

-9-

لذلك نجد من سمات نص البيونة السقوط فضلاً عما سبق:

- تبعية الاسم فيه للمسمى، وخضوعه، من ثم، لسلطة التسمية (الخطابية) الجاهزة؛ فليس للاسم، أي وجود في ذاته، أو أي استقلال ذاتي أو دلالي عن مسماه،

¹ - (ينظر: نقد العقل الغربي: 189).

لذلك نجد الطّفل يتلقّاه، ويجبر على تعلّمه، كما هو، بحكم أنّه ما يجب أن يتعلّمه الطالب، في المدرسة، وما يجب أن يتلقّظ به الفرد في بيئته، لذلك لا يعود الاسم أو اللفظ يمتلك في ذاته، ملفوظيّته اللّغوية الخاصّة، ولا يعود يمتلك ما يبرّره باستقلال عن قول القائل/الأمر الأوّل: قول الأب، المعلّم، أو الأستاذ... الخ⁽¹⁾.

وهنا لا تعود اللّغة، في مثل هذا الموقف، أداة اتّصال، أو وسيلة تفاهم، بل تغدو وسيلة قمع، ومصادرة لحقّ المتكلّمين بها، في التكلّم الفعليّ الفاعل؛ لأنّ ما يتفاهم حوله النّاس، في مثل هذا الموقف، ليس هو نظام التكلّم السّابق، في الوجود على وجودهم، ولا هي موضوعات الكلام المتكلّم من قبل، أو لنقل: إنّهُ ليس الكلام المتكلّم نفسه: أنظمة وموضوعات، فليس هو نظام الكلام الذي يحتوي المتكلّمين ويؤطّرهم، ولا هو موضوعاته أو دلالاته، بل شبكة أخرى من الأوامر والنّواهي والتّوجيهات، أو لنقل: إنّها اللّغة الأخرى (المتعالية) التي تصنعها كلّ يوم فعاليّة الأوامر والنّواهي الباطنيّة للمجتمع، وهي في حال التحققّ والممارسة.

-10-

وهذا يقتضي أنّه:

- يتكلّم انتماءنا العضويّ الوظيفيّ القطيعيّ (نحن المتكلّمين فيه أو خلاله) إلى الآخرين، أو لنقل إنّهُ يتكلّم انتماءنا الكلّيّ أو الكيانيّ (تبعيّتنا المطلقة أرواحاً وأجساداً) إلى الآخرين الذين يمثلون وحدتنا الكيانيّة. إنّهُ يتكلّم وضعنا الكينونيّ في إطار الكلّ الكيانيّ الذي يحتوينا، ويؤطّرنا (يستلبنا). أو لنقل: إنّهُ يتكلّم كينونتنا المتكلّمة في نصّ الكلام، بوصفها كينونةً عضويّةً وظيفيّةً قطيعيّةً، تعيش ضمن السّرب أو القطيع، وتفكرّ كما يفكر، وتعبرّ أو تتكلّم، كما يتكلّم أو يعبر، لا فرق بيننا وبين أيّ أحد من أفراد المجموعة البشريّة التي ننتمي إليها، وتشكّل كوننا الاجتماعيّ العامّ أو المشترك الذي به، أو من خلاله، نعيد بناء كينونتنا العامّة: العضويّة الوظيفيّة القطيعيّة المشتركة.

¹ - (نفسه: 190).

ثبت المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. أبادي (الفيروز): القاموس المحيط، مؤسسة الحلبي وشركاؤه.
3. ابن حزم (أبو محمد علي): الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة الإمام بمصر، ط2 (د.ت).
4. ابن خلدون (عبد الرحمن): مقدّمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ط6، 1976م.
5. (ابن عربي):
- الخيال عالم البرزخ والمثال، جمع وتأليف: محمود الغراب، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، 1984م.
- رسائل ابن عربي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط1، 1998م.
6. ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين): لسان العرب-بيروت-1968.
7. أبو تمام (حبيب ابن أوس): ديوان أبي تمام: شرح وتعليق د. شاهين عطية، دار صعب، بيروت (د.ت).
8. أبو منصور (فؤاد): النّقد البنيويّ الحديث بين لبنان وأوربا، دار الجيل بيروت، ط أولى، 1985م.
9. ابن كثير (عماد الدّين أبو الفدا): تفسير ابن كثير، مكتبة النهضة الحديثة، القاهرة، ط1، 1965م.
10. الأصفهاني (الرّاعب): معجم ألفاظ القرآن.
11. أدونيس (علي أحمد سعيد):
- الأعمال الشعريّة الكاملة، مجلد (1-2) دار العودة بيروت، ط5، 1988م.
- سياسة الشعر، دار الآداب بيروت، ط1، 1985م.
- صدمة الحداثة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط5، 1986م.
- الصّوفيّة والسّرياليّة، دار السّاقى، بيروت، ط أولى، 1992م.
- النّظام والكلام، دار الاداب بيروت، ط1، 1983م.
12. الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد الله محمد الجبور، مؤسّسة الرّسالة، ط1، 1989م.
13. الباقلائي (أبو بكر محمد بن الطيّب): إعجاز القرآن، قدّم له: محمّد شريف سكر، دار احياء العلوم، بيروت، ط3، 1994م.

14. بحيري (سعيد حسن): علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2004م.
15. بدوي (عبد الرحمن): شطحات الصوفيّة، وكالة المطبوعات-الكويت، ط3، 1978م.
16. بنيس (محمد): حادثة السؤال، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1988م.
17. بن دريل (عدنان): الفكر الوجودي عبر مصطلحه، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1985م.
18. التّوحيديّ (أبو حيّان):
 - الإمتاع والمؤانسة - منشورات دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر (د.ت).
 - رسائل أبي حيّان التّوحيديّ، تحقيق: ابراهيم الكيلانيّ، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق (د.ت).
 - أخلاق الوزيرين، تحقيق، محمد بن تاويت الطنجي، دار صادر، بيروت، ط1، 1992م.
 - الإشارات الإلهيّة، تحقيق وتقديم، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات-الكويت، دار القلم، بيروت، ط أولى، 1981م.
19. توفيق (سعيد):
 - الخيرة الجماليّة، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ط أولى، 1992م.
 - في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط أولى، 2002م.
20. حرب (علي): لعبة المعنى: فصول في نقد الإنسان، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991م.
21. الحميري (عبد الواسع أحمد):
 - الذات الشاعرة في شعر الحداثة العربيّة، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط أولى، 1999م.
 - شعريّة الخطاب في التراث النّقديّ والبلاغيّ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط أولى، 2005م.
- الخطاب والنّص: المفهوم-العلاقة - السّلطة، المؤسسة الجامعية (مجد)بيروت، ط1، 2008م.
 - في الطريق إلى النّص، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2008م.
 - في الموقف الشعريّ العربيّ: من بنية الخطاب إلى انبناء النّص، مجلة دراسات يمنيّة، ع83، أكتوبر - ديسمبر 2006م.
22. لحميداني (حميد): بنية النّص السّرديّ، المركز الثقافي العربي، بيروت ط1، 1991م.

23. الجابريّ (محمد عابد): بنية العقل العربيّ، المركز الثقافي العربيّ، بيروت، ط
أولى، 1986م.
24. الجاحظ (أبو عمر بن بحر):
- البيان والتبيين، تحقيق حسن السندويّ، دار الفكر، بيروت (د.ت).
- الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط2، القاهرة، 1965م.
25. الجرجانيّ (عبد القاهر):
- دلائل الاعجاز. تح: محمّد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1982م.
- أسرار البلاغة، تح: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت (د.ت).
26. الجرجاني (علي بن محمد بن علي): التّعريفات، تح: ابراهيم الأبياري، دار الكتاب
العربيّ ط1، 1985م.
27. (الجنابي) ميثم: حكمة الرّوح الصّوّفيّ، دار المدى للثقافة والنّشر، دمشق، ط1، 2001م.
28. الجوينيّ (إمام الحرمين أبو البقاء): البرهان في أصول الفقه، دار الوفاء، المنصورة،
ط3، 1999م.
29. خطابي (محمد): لسانيات النّص مدخل الى انسجام الخطاب، المركز الثقافي
العربيّ، بيروت/الدار البيضاء، ط1، 1991م.
30. الزّبيريّ (محمّد محمود): ثورة الشّعور، ديوان الزّبيري، دار العودة، بيروت،
ط1، 1986م.
31. الزّايد (محمد): اللّحظة العدميّة المتعالية ميتافيزيقيا الثورة، منشورات عويدات،
بيروت-باريس، ط1، 1982م.
32. الزّركشيّ (بدر الدّين): البحر المحيط، في أصول الفقه، تحقيق محمد تامر، دار
الكتب العلميّة، بيروت، ط1.
33. صفدي (مطاع): نقد العقل الغربيّ: الحداثّة ما بعد الحداثّة، مركز الانماء القوميّ،
بيروت، 1990م.
34. صمّود (حمّادي): تجلّيات الخطاب الأدبيّ، دار قرطاج للنشر والتوزيع، ط أولى 1999م.
35. الشّوكانيّ (محمد بن عليّ): فتح القدير، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت (د.ت).
36. (عرفة) عبد العزيز: الدّال والاستبدال، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993م.
37. عبد الصّبّور (صلاح): ديوان صلاح عبد الصبور، دار العودة، بيروت، 1986م.
38. عياد (شكري محمد): دائرة الابداع، مقدمة في أصول النّقد، دار الياس العصريّة -
القاهرة، 1987م.
39. الغزاليّ (أبو حامد): المستصفى من علم الأصول، المكتبة التجاريّة الكبرى بمصر، ط1.

40. القرطاجني (حازم): منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية 1981م.
41. القيرواني (بن رشيق): العمدة، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط4، 1972م.
42. الكفوي (أبو البقاء): الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993م.
43. مبارك (حنون): دروس في السيميائيات، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1987م.
44. المسدي (عبد السلام): التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس، 1981م.
45. المقالح (عبد العزيز):
- ديوان عبد العزيز المقالح، دار العودة، بيروت، ط1، 1977م.
- الخروج من دوائر الساعة السليمانية، دار العودة، بيروت، ط1، 1981م.
- أوراق الجسد العائد من الموت، دار الاداب، بيروت، ط1، 1986م.
46. الموصلي (موسى بن حسين): البرد الموشى في صناعة الإنشاء، تحقيق د/ عفاف سيد صبرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، 1990م.
47. النفري (محمد بن عبد الجبار): المواقف والمخاطبات، تقديم حمزة عبود، دار العالم الجديد، ط أولى، 1934.
48. وهبة (مجدي): معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان - بيروت (د ط) 1974..
49. يقطين (سعيد):
- تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1989م.
- انفتاح النص الروائي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1989م.
ثانيا : كتب مترجمة:
1. أمبرتو أكو:
- تحليل اللغة الشعرية، في أصول الخطاب النقدي الجديد، تر: أحمد المديني دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط أولى 1978م.
- شعرية الأثر المفتوح، تر: عبد الرحمن بو علي، نوافذ، ع6، ديسمبر 1998م.
2. انجينو (مارك): التناصية، دراسة مترجمة ضمن كتاب: آفاق التناصية" تر: محمد خير البقاعي، الهيئة المصرية للكتاب، 1998م.

3. (أونج) والترج:
- الشّفاهيّة والكتّابيّة، تر: حسن البنا عز الدين، ومحمد عصفور، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1994م.
- جدل السّمعي والمعادل الموضوعيّ في النقد الأدبي، ترجمة: حسن البناء عز الدين، فصول مجلد 1/10، 2، يوليو 99م، ج1.
4. باختين (ميخائيل): الخطاب الرّوائي: ترجمة: محمد برّادة، دار الأمان للنشر والتوزيع - الرياض، ط ثانية، 1987م.
5. بارت (رولان):
- موت المؤلّف، في درس السميولوجيا، ترجمة عبدالسلام بنعبد العال، تقديم عبد الفتاح كيليطو، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1986م.
- لذّة النّص، ترجمة: محمد خير البقاعي، المجلس الأعلى للثقافة: 1998م.
- نظريّة النّص، ضمن كتاب آفاق التّأصية، تر: محمد خير البقاعي، الهيئة المصرية للكتاب، 1998م.
- مبادئ في علم الأدلة، ترجمة محمد البكري، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ط2، 1987م.
6. تودوروف (تزفيتان): المبدأ الحواري، دراسة في فكر ميخائيل باختين، تر: فخري صالح، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط أولى، 1992م.
7. تومبكنز (جين ب): نقد استجابة القارئ، من الشّكلانيّة الى ما بعد البنيوية، تر: حسن ناظم واخرون، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 1999م.
8. جريماس (لألجرداس ج.): السّيميائيات الأدبيّة، د. نزار التجديتي، عالم الفكر، ع1، مجلد: 34، يوليو سبتمبر، 2005م.
9. جفرسون (آن) وروبي (ديفيد): النظرية الأدبية الحديثة، ترجمة سمير مسعود، منشورات وزاة الثقافة، دمشق، 1992م.
10. سارتر (جان بول): ما الأدب؟ ترجمة: محمد غنيمي هلال، دار العودة، بيروت 1984م.
11. سلدن (رامان): النظرية الادبيّة المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، دار الفكر للدراسات والنشر، القاهرة، ط1، 1991م.
12. سلفرمان (ج. هو): نصيّات: بين الهرمنيوطيقا، والتفكيكية، تر: حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002م.

13. سمقيل (ليون): التناصية: المفهوم والمنظور، ضمن كتاب: آفاق التناصية، تر: محمد خير البقاعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: 1998م.
14. زنياك (زتسيسلاف): مدخل الى علم النص، تر: سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ط أولى، 2003م.
15. فوكو(ميشيل):
- الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.
- إرادة المعرفة، ترجمة جورج ابي صالح، مراجعة وتقديم، مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990م.
- المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط أولى 1994م.
- المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، جيل دلوز، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1987م.
16. كرستيفا(جوليا): علم النص، تر: فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء،
17. كودويل (كريستوفر): الوهم والواقع، دراسة في منابع الشعر، تر: توفيق الأسدي، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1982م.
18. مكدونيل(ديان): - مقدمة في نظريات الخطاب، تر: عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط1، 2001م.
19. لوفيفر(هنري): اللسان والمجتمع، تر: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1983م.
19. هيدجر(مارتن): إنشاد المنادى، تلخيص وترجمة. بسام حجار، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1994م.

الفهرس

7	إشارة أولى
11	القسم الأول: في آفاق الكلام:
13	سؤال البدء
15	الكلام في وعي اللغويين
17	الكلام في الفكر المفكر فيه
19	الفصل الأول: الكلام بوصفه ملفوظاً
28	الفصل الثاني: الكلام بوصفه تلفظاً
60	الفصل الثالث: الكلام والقول
89	الفصل الرابع: القول والقالة
107	الفصل الخامس: القول والمقال والمقام
107	أولاً: القول في علاقته بالمقال
109	ثانياً: المقام ودلالاته
110	ثالثاً: أنواع المقام
135	الفصل السادس: مقامات التلطف وأنماط الخطاب عند ابن حجاج
173	الفصل السابع: أفق التّكلم الكتابي وأفق التّكلم الشّفاهي
193	القسم الثاني: تكلم النص:
197	الباب الأول: الفصل الأول: لماذا تكلم النص؟
225	الفصل الثاني: ما الذي به يكون تكلم النص؟
231	الكتابة تكلم النص
285	الباب الثاني: ماذا يتكلم النص؟ وكيف يتكلم؟
293	الفصل الأول: نصّ الكينونة المتفاعلة (الجدلية)
333	الفصل الثاني: نص الكينونة المتعالية
373	ثبت المصادر والمراجع

صدر للمؤلف

- 1- "الذّات الشّاعرة في شعر الحداثة العربيّة" المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر (مجد) بيروت، ط1 1999م.
- 2- "شعريّة الخطاب في التّراث النّقديّ والبلاغيّ" المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر (مجد) بيروت، ط1 2004م.
- 3- "الخطاب والنّص: المفهوم - العلاقة - السّلطة" صدر في طبعته الأولى عن المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر (مجد) بيروت، ط1، 2008م.
- 4- "في الطّريق إلى النّص" صدر في طبعته الأولى عن المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر، بيروت: 2008م.
- 5- "اتّجاهات الخطاب النّقديّ العربيّ وأزمة التّجريب" صدر في طبعته الأولى عن دار الزّمان للدراسات والنّشر والتّوزيع - دمشق - 2008م.
- 6- "خطاب الضّد: مفهومه - نشأته - آليّاته - مجالات عمله" صدر في طبعته الأولى عن دار الزّمان للدراسات والنّشر والتّوزيع، دمشق - 2008م.

صدر عن الدار

- شرفنامه: الجزء الأول: في تاريخ الدول والإمارات الكردية، تأليف: الأمير شرف خان البدليسي، ترجمة: محمد علي عوني.
- شرفنامه: الجزء الثاني: في تاريخ سلاطين آل عثمان ومعاصريهم من حكام إيران وتوران، تأليف: شرف خان البدليسي، ترجمة: محمد علي عوني.
- قواعد اللغة الكردية، تأليف: رشيد كورد.
- تعلم اللغة الكردية، إعداد: عباس اسماعيل.
- مع روائع جكرخوين الشعرية، إعداد وتقديم: عبد الوهاب الكرّمي.
- شذى الطفولة في سانات، أحوال قرية مسيحية في كردستان العراق، مذكرات: أفرام عيسى يوسف، ترجمة: نزار أغري.
- كان يا ما كان، قراءة في حكايات كردية، تأليف: نزار أغري.
- تل حلف والمنقب الأثري فون أوبنهايم، تأليف: ناديا خوليديس - لوتس مارتين، ترجمة: د. فاروق إسماعيل.
- حينما في العلى، قصة الخليفة البابلية، الترجمة الكاملة للنص المسماري للأسطورة، الدكتور نائل حنون.
- مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي 2/1، تأليف: العلامة المرحوم محمد أمين زكي بك، ترجمة: سائحة خانم، راجعه وأضاف إليه محمد علي عوني.
- القبائل الكردية في الإمبراطورية العثمانية، مارك سايكس، ترجمة: أ. د. خليل علي مراد، تقديم ومراجعة وتعليق: أ. د. عبد الفتاح علي البوتاني.
- هكذا عشت في سوريا، في شاغر بازار وتل براك وتل أبيض، مذكرات، أغاثا كريستي، ترجمة: توفيق الحسيني.
- القاموس المنير (Ferhenga Ronak)، كردي - عربي، إعداد: سيف الدين عبدو.
- اللغة كائن حي، رؤية ونظرة فكرية حول اللغة الكردية انموذجاً، د. آزاد حموتو.
- أسرة بابان الكردية، شجرتها التاريخية وتسلسل أجيالها، إعداد: إياد بابان.
- حقيقة السومريين، ودراسات أخرى في علم الآثار والنصوص المسمارية، تأليف: د. نائل حنون.
- قاموس روسي - عربي مدرسي، إعداد: جلال العبدلله.
- اتجاهات الخطاب النقدي العربي وأزمة التجريب، د. عبد الواسع الحميري.
- خطاب الضد، مفهومه، نشأته، آلياته، مجالات عمله، د. عبد الواسع الحميري.
- تاريخ الإصلاحات والتنظيمات في الدولة العثمانية، تأليف: انكه لهارد، ترجمة: أ. د. محمود عامر.

- بلاد الشام في ظل الدولة المملوكية الثانية (دولة الجراكسة البرجية)، 1381 - 1517، تأليف: د. فيصل الثلّبي.
- العراق، دراسة في التطورات السياسية الداخلية، 14 تموز 1958 - 8 شباط 1963، أ. د. عبد الفتاح علي البوتاني.
- إسهام علماء كردستان العراق في الثقافة الإسلامية خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين - الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، د. محمد زكي البرواري.
- سعيد النورسي، حركته ومشرّعه الإصلاح في تركيا 1876-1960 م، د. آزاد سعيد سمو.
- مم و زين، أحمد خاني، شرح وترجمة: جان دوست.
- بوراق، رواية، تأليف: بيان سلمان.
- تلك الغيمة الساكنة (سيرة هجرة)، تأليف: بيان سلمان.
- الإيزيديون، نشأتهم، عقائدهم، كتابهم المقدس، توفيق الحسيني.
- عيد نوروز، الأصل التاريخي والأسطورة، إعداد: عبد الكريم شاهين.
- انطولوجيا شعراء النمسا، ترجمة وإعداد: بدل رفو مزوري.
- جولة وجدانية مع القصائد النورانية، للشيخ نور الدين البريفكاني، تقديم وشرح وتعليق: عبد الوهاب الكرّمي.
- البخار الذهبي، شيركو بيكه س، المنتخبات الشعرية، ترجمة: مجموعة من الأدباء الكرد.
- تاريخ الأشوريين القديم، إيفا كانجيك - كيرشباوم، ترجمة: د. فاروق إسماعيل.
- تاريخ الإمارة البابانية 1784 - 1851 م، عبد ربه إبراهيم الوائلي.
- مشكلة الاتحاد والتعالي في عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي، الأخضر قويدري.
- الكورد والأحداث الوطنية في العراق خلال العهد الملكي 1921-1958 م.
- التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي الحديث، ديندار شفيق الدوسكي.
- الأكراد والدولة العثمانية، موقف علماء كردستان من الخلافة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد الثاني 1876 - 1909.
- التصوف في العراق ودوره في البناء الفكري للحضارة الإسلامية، د. ياسين حسن الويسي.
- درامية النص الشعري الحديث، دراسة في شعر صلاح عبد الصبور وعبد العزيز المقالح، علي قاسم.
- جمهورية مهباد، 22 كانون الثاني 1946 - 17 كانون الأول 1946، دراسة تاريخية سياسية، هوزان سليمان ميرخان الدوسكي.

- اليزيدية، دراسة حول إشكالية التسمية، د. آزاد سعيد سمو.
- الجغرافية التاريخية للعراق الشمالي، دراسة عن المدن القديمة خلال العصور الآشورية، د. نائل حنون.
- الملك الأفضل علي بن صلاح الدين الأيوبي 565 - 622 هـ / 1169 - 1225 م، شفان ظاهر عبد الله الدوسكي.
- الكرد وكردستان، أرشاك سافراستيان، ترجمة: د. أحمد محمود الخليل.
- دراسات في تاريخ الفكر السياسي الاسلامي، د. نزار قادر - د. نهلة شهاب أحمد

تحت الطبع

- نوبهار، قاموس كردي - عربي، للشيخ أحمد خاني، إعداد وتقديم: قاسم عبد الله.
- شوقاً إليك، أبلتُ الزُناجيرَ، مجموعة شعرية، ترجمة: عبدالرحمن عفيف.
- تحليل الخطاب الروائي، مقارنة بنيوية سيميائية في رواية نجمة لكاتب ياسين.
- الملاً الجزري، شرح ونقد لمختارات من ديوانه، عبد الوهاب الكرّمي.
- تاريخ السليمانية وأنحائها، العلامة محمد أمين زكي بك، ترجمة: محمد جميل بندي الروثياني.
- الفلسفة الإسلامية، دراسات في المجتمع الفاضل والتربية والعقلانية، أ. د. علي حسين الجابري.
- الفكر الإسلامي، دراسات في علم الكلام والفلسفة والتصوف، أ. د. علي حسين الجابري.
- العقل العربي المعاصر، قضايا وإشكاليات، أ. د. علي حسين الجابري.
- فلسفة الوجود في الفكر الرافديني القديم وأثرها عند اليونان، د. محمد حسين النجم.
- الرموز الفكرية في حضارة بلاد الرافدين، حكمت بشير الأسود.
- السرد العربي القديم، من الحكاية إلى ما وراء الحكاية، د. قيس كاظم الجنابي.
- الأسر الحاكمة في إيران القديمة، ميترا مهر آبادي، ترجمة: د. مازن النعيمي.
- الحركات الدينية الإيرانية في القرنين الثاني والثالث الهجريين، د. غلام حسين صديقي، ترجمة: د. مازن إسماعيل النعيمي.
- دراسات في تاريخ اليهودية والمسيحية في كردستان، د. فرست مرعي.
- نجم الدين أريكان ودوره في السياسة التركية 1969 - 1996، منال محمد الحمداني.
- كردستان في العهد المغولي والجلائري، د. زرار صديق توفيق.

- الكورد وبلادهم في أعمال البلدانين والرحالة المسلمين 846-1229م،
د. حكيم أحمد مام بكر.
- التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر، تطبيقاً على
الشعراء: (أدونيس، محمود درويش، سعدي يوسف، عبد الوهاب البياتي، عبد
العزیز المقالح، أمل دنقل)، د. أحمد ياسين السليمانی.

