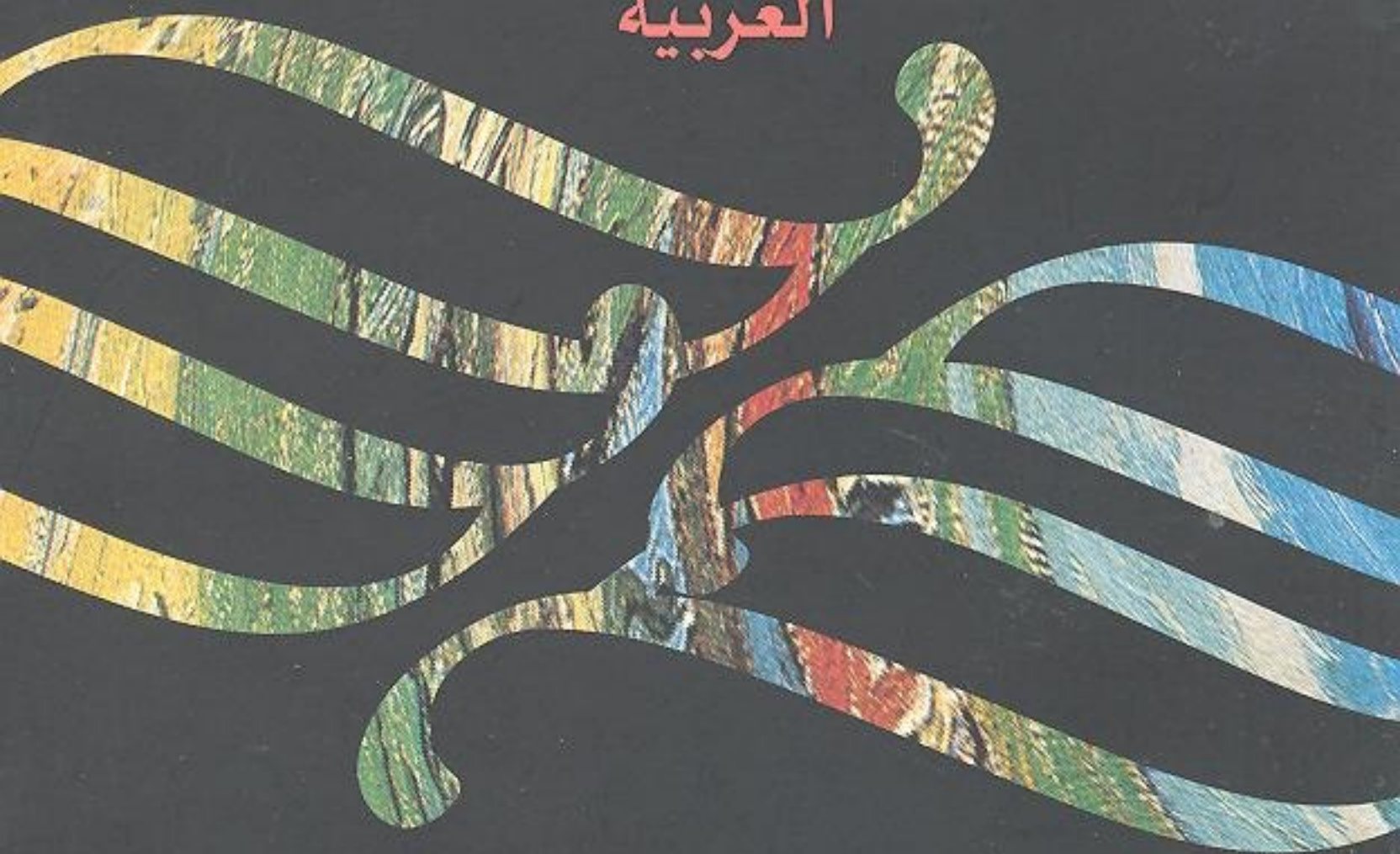


سعيد بنكراد

مسالك المعنى

دراسة في بعض أنساق الثقافة
العربية



مسالك المعنى

دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية

- مسالك المعنى
- سعيد بنكراد
- الطبعة الأولى: 2006
- جميع الحقوق محفوظة ©
- الناشر: دار الحوار للنشر والتوزيع
- سورية - اللاذقية - ص. ب: 1018
- هاتف وفاكس: 422339 - 41 - 963
- البريد الإلكتروني: Soleman@scs-net.org

تم تنفيذ التنفيذ والإخراج الضوئي في القسم الفني بدار الحوار
تصميم الغلاف: ناظم حمدان



All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the publisher.

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من الناشر.



سعيد بنكراد

مساك المعنى

دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية

دار الحوار

:

6.

..

..

الإهداء

إلى الصديق نبيل سليمان

مقدمة

سئل أمبيرتو إيكو عن الدور الذي يمكن أن تلعبه السيميائيات في النضال ضد العنصرية والكراهية، فكان جوابه بسيطاً: علموا الطفل الفرنسي أن كلمة lapin (أرنب) الفرنسية ليست سوى كلمة ضمن آلاف الكلمات المنتمية إلى لغات أخرى تستعمل هي أيضاً من أجل الإحالة على الشيء نفسه في العالم الخارجي.

إن العالم الذي نطلق عليه "الإنساني" ليس كذلك إلا في حدود إحالته على معنى ما. غريماص

I

إن الإنسان كائن رمزي، إنه رمزي بكل المعاني التي يمكن أن تحيل عليها كلمة رمز. فهو يختلف عن كل الكائنات الأخرى من حيث قدرته على التخلص من المعطى المباشر وقدرته على الفعل فيه وتحويله وإعادة صياغته وفق غايات جديدة. ويختلف عنها أيضاً من حيث قدرته على العيش مفصلاً عن الواقع ضمن عوالم هي من نسج أحلامه وآلامه وآماله. فهو قادر على التحكم في "الكم الزمني" ومنحه بعداً إنسانياً من خلال إسقاط عوالم الممكن والمتخيل والمحتمل واستحضار ما مضى من الأزمان أيضاً. "إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يترك وراءه تكريات شاهدة على أنه الوحيد الذي يستخرج من العلامات" علاقات دلالية "ويستخرج من للبنيات علاقات دالة على البناء"⁽¹⁾.

ولم يكن ذلك ممكناً إلا من خلال نحت فعالية تعبيرية جديدة ستكون هي الإشارة الأولى على ميلاد تاريخ جديد خاص بالإنسان وحده. ولقد نشأ هذا التاريخ مع الرمز، وداخله تناسلت كل أشكال التجريد والتمثيلات الاستعارية، وبواسطته انفصل الإنسان عن محيطه المباشر لينشر ذاته أو يخبئها داخل "أشكال رمزية"⁽²⁾ بالغة الغنى والتنوع. أشكال امتد سلطانها إلى كل شيء في حياته، فهي الدين والأخلاق والأساطير والخرافات والقصص، وكل الأشكال التعبيرية الأخرى ذات الأبعاد الاستعارية، ويدخل ضمنها بطبيعة الحال، وربما في المقام الأول، اللسان الطبيعي. بل إن جزءاً من معتقدات الكائن البشري وقناعاته ليست سوى تعبير رمزي عن تجارب لا يمكن الإحاطة بها من خلال تجليها المباشر، ذلك أنه كلما ازداد النشاط الرمزي تراجع للواقع⁽³⁾.

لقد كان ظهور الرمز في حياة الإنسان حاسماً، فمن خلاله وداخله، استطاعت الكائنات البشرية أن تنظم مجمل تجاربها للحياة في انفصال عن العالم. وهذا ما جنب الإنسان للتيه في اللحظة، وحماه من الانغماس داخل عالم بلا أفق ولا ماض ولا مستقبل تأثها ضمن الأبعاد المباشرة لـ "هنا" و"الآن". فكما أن ابتكار الأداة أدى إلى انفصال الإنسان عن الموضوع، فإن الرمز قاده إلى الانفصال عن الواقع⁽⁴⁾. وليست الإحالات الدلالية المتنوعة وطرق إنتاجها وسبل تداولها واستهلاكها سوى حصيلة حركة "ترميزية" دفعت بالإنسان إلى التخلص من عبء الأشياء والتجارب المباشرة اللصيقة بالزمان والفضاء، وقادته أيضاً إلى بناء عوالم متحررة من قيود الواقع وتأليفاته المحدودة، لقد بنى عوالم مطواعة وقابلة للصياغات المتجددة، وقابلة أيضاً للتكيف والتجدد والمسح المطلق. وقد يكون ذلك هو الخطوة الأولى التي قادت الكائن البشري إلى الانفصال عن الكائنات الأخرى التي تركها وراءه بلا تاريخ ترزح تحت نير طبيعة لا تقوم سوى بإعادة إنتاج نفسها.

فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي تعلم كيف يحول الأصوات إلى لغة متمفصلة تستعمل أداة للتواصل وإنتاج الفكر وتداوله، وهو الوحيد الذي استطاع ضبط علاقاته مع غيره من خلال سن القوانين والشرائع والاحتكام إلى الأعراف والأخلاق، وهو وحده الذي تعلم كيف يحتفي بأفراحه وأحزانه من خلال طقوس يخضع لها في حالات الموت والكوارث والزواج والختان، وهو

وحده الذي يسمى آلامه ويتعرف عليها ويميز بينها، وهو أيضاً للكائن الوحيد الذي خلق عوالم جديدة هي غير ما تراه العين لتميز المتخيل عن الممكن والمحتمل والقابل للإسقاط، إنه فعل ذلك كله لأنه اكتشف مع حالات الترميز الموضوعي المتتالية قدراته الهائلة على التصرف في كل ما تمده به الحواس ويأتيه من الطبيعة. لقد خرج عن طوع كل شيء، ولم يعد يكتفي بما تقدمه الطبيعة خاماً، كما لم تعد ترضيه محدودية أعضائه ومجهوداته الحسية للهشة.

وهذا ما يبيح لنا الحديث عن سلوك سميائي يُنظر إليه باعتباره مجموعة من الإكراهات الجديدة المضافة إلى السلوك الطبيعي البيولوجي للإنسان، فهذا السلوك المعطى خارج أية مفصلة مسبقة لا يتجاوز حدود ما تمليه ردود الأفعال الغريزية المشتركة بين كل الكائنات الحية. إن السلوك السميائي شيء آخر، إنه في حدوده البسيطة والعميقة على حد سواء، صياغة جديدة للتجربة الإنسانية خارج إكراهات الحضور المادي للأشياء، لقد اكتشف الإنسان وجهها الآخر مجسداً في العلامات: فمن خلال هذه العلامات أصبح بإمكان الإنسان أن يتحدث عن "مطلوب غائب عن الحواس"، بوساطة ما يحل محله أو يعوضه، أو ينوب عنه في الحضور والغياب على حد سواء، بل أصبح بإمكانه الحديث عن كائنات وأشياء هي من صلب الخيال وعوالمه، لكنها أصبحت مع الوقت جزءاً من ثقافته ومن موجودات عالمه، منها يستمد صوراً دالة على القسوة أو الهمجية أو الحنان والوداعة، أو دالة على التوغل في أقاصي الفضاء والزمان (للغول وجزر الواق واق). إن العلامة اختصار وتهذيب للوجود المادي وتعميم له، إنها تملحنا حرية التحليق خارج إكراهات المراجع الجافة التي لا تحيل سوى على نفسها.

ذلك أن الترميز هو أيضاً صياغة للسلوك الإنساني بعيداً عن إكراهات التوجيهات الأولية للوظائف البيولوجية داخل الجسد الإنساني ذاته. فالعين تبصر وستظل تبصر إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ولكنها لن تنتج أبداً سلوكاً سميائياً، فهي من خلال هذا السلوك المباشر لا تقوم سوى بأداء وظيفة بيولوجية مشتركة بين كل الكائنات الحية، ولكنها حين تغمر، تتزاح عن هذا المعطى البيولوجي المشترك لكي تنتج فعلاً دلاليًا يحتاج إلى معرفة لا علاقة لها بفعل البصر، فهي من المضاف لا من الفطري. لذلك لا يمكن فهم هذه

الحركة البسيطة واستيعاب دلالاتها إلا من خلال استحضار السقف الثقافي الذي جعل من تحريك خاص للعين دالاً على معنى بعينه، ومع هذه الحركة تلج دائرة السلوك السميائي، وحينها — وحينها فقط — تتحرر العين (وكل أجزاء الجسد) من وظائفها النفعية الأولى لكي تمد سلطانها في جميع الاتجاهات.

لقد تعلمت العين كيف تجزئ المدرك البصري وفق تصنيفات دلالية مسبقة استناداً إليها يتحدد "الموقف" من موضوع النظرة. فهي ترنو وتحدج وتحقق وتحملق وترى وتتظر، وفي كل حالة من هذه الحالات تتجاز إلى معنى بعينه، معنى يحتوي فعل البصر ولكنه ينزاح عنه ليضيف تنوعاً دلالياً جديداً. بل إن العين قامت بأكثر من ذلك، لقد أصبحت قادرة على التحكم في حركاتها وأشكال وجودها فتحوّلت إلى أداة حاملة "للقسوة" و"الحنان" و"الوعد" و"التهديد" و"الإغراء" الخ. فكم قتلت العين وعذبت وأشعلت النار في الأفئدة للعاشقة.

وما يصدق على العين يصدق على كل الحواس، فداخل السلوك السميائي تكف هذه المنافذ الأصلية عن التعرف للمحايد على موضوع يوجد خارجها، لتصبح قادرة على إنتاج موضوعات جديدة هي كميات دلالية تضاف إلى البعد الغريزي المباشر. وتلك حالة اليد في اللمس، وحالة الأذن في السمع، وحالة اللسان في الذوق، والأنف في الشم. واستناداً إلى هذه التحولات الحاسمة في حياة الإنسان، ستظهر إلى الوجود أنساق سميائية جديدة هي خزان هائل من الدلالات الإضافية التي لا تكشف عنها الحواس من خلال الوظائف التي تقوم فيها بالتعرف وتبين الطريق وتجنب الأذى وانتقاء الروائح الكريهة، كما لا تقولها الظواهر الطبيعية من خلال تجليها المباشر، فالظواهر الطبيعية في ذاتها لا تقول أي شيء سوى ما علمتها الثقافة الإنسانية أن تقول⁽⁵⁾، إن هذه الدلالات هي حصيلة رغبة الإنسان في إغارة الكون جزءاً من نفسه، واستخراج الأشياء والكائنات إلى مناطق نفوذه. إن الأمر يتعلق بترويض حقيقي حول الأشياء والكائنات إلى معاني.

والحاصل، أن السلوك السميائي هو نتاج عوالم التجريد والتعميم والرمز، ولا يمكن أن يفهم ويستوعب ويؤول إلا باعتباره مسماراً داخل عجلة تجريدية لا تتوقف عن الدوران والحركة. والرمزية في هذا المجال، كما هي

في كل المجالات الأخرى، إحالة على وجود مجرد تمكن من التخلص من الوجه المادي للعالم. وهو وجود يمد شبكته في كل الاتجاهات. فالرمزية المشار إليها أعلاه ليست خاصة بلغة الإنسان فحسب، وإنما تشمل ثقافته كلها. فالمواقع الأثرية والمؤسسات والعلاقات الاجتماعية، والملابس هي أشكال رمزية أودعها الإنسان تجربته لتصبح قابلة للإيلاج والتداول. فوجود الإنسانية مرتبط بوجود المجتمع، ولكننا يمكن أن نضيف أيضاً أن وجود المجتمع رهين بوجود تجارة للعلامات. فيفضل العلامات استطاع الإنسان أن يتخلص من الإدراك الخام، ومن التجربة الخالصة، كما استطاع أن ينفلت من ربقة "هنا" و"الآن". فبدون تجريد لا يمكن الحديث عن مفهوم، ولن يكون هناك، نتيجة لذلك، وجود للعلامات⁽⁶⁾.

ومن هذه الزاوية يجب للتعامل مع العلامة، فهي في نهاية الأمر وبدايته، نتاج سيروية ترميزية نتخلص بواسطتها من إفسار طبيعة لا ترجم، لكي نلج عوالم المفاهيم التي لا تأخذ من الوجود المادي سوى العام والمجرد والقابل للتعميم. لقد حلت للعلامات محل للوجود بأشياءه وظواهره وكائناته وطقوسه. لقد حلت محل عالم يتميز بالتناقض والتعدد والتداخل لا تستطيع مجهودات الإنسان الإدراكية استيعابه والتعرف عليه في كل نسخه، فاقتصرت في نماذج وبنيات عامة هي القانون الضروري الذي من خلاله يُرد المتعدد إلى ضرب من الوحدة.

لقد تمكن الإنسان من خلال العلامات من ترويض كل شيء، لقد روض الغرائز في المقام الأول، فأنسناها، أي أدرجها ضمن ما تمليه الثقافة ويمتدعيه وجود الآخر. فتعلم كل شيء، تعلم كيف يأكل، وكيف ينام، كيف يبتسم ويضحك ويقطب، وتعلم كيف ينظم جنسه ونسله ويميز بين أهله وأقاربه، ويصد أعداءه والمتربصين به، واكتشف أخيراً حميميته التي قادتته إلى ابتكار الأخلاق وبناء الجدران العازلة. وانتبه إلى محيطه وبدأ في ترويضه، فتحكم في آليات الطبيعة، فروض للماء، ومد السواقي والترع والسدود، وحفر القنوات الرابطة بين القارات. وروض النار وحولها إلى "حرارة" مجردة متعددة الأشكال يستثيرها متى شاء وفق أهوائه المندفعة أو استجابة لحاجات البدن البارد. وروض الجبال، وروض البحار، لقد أصبح

سيداً للكون فقط من خلال قدرته على تنظيم تجربته خارج إكراهات اللحظة ومحدودية "هنا".

بل إن الأمر يتجاوز حدود تنظيم خاص بتجربة عامة، فالعلامة هي أداتنا أيضاً في الكشف عن مناطق في النفس البشرية لا ترى بالعين المجردة، فالمرئي منها هو تجل يكشف عن وجود طاقة انفعالية بلا هوية ولا حدود ولا معنى. فالإحساس "سابق في الوجود على التجلي الدلالي"، إنه حالة تشير إلى حياة بلا حجم إنساني غير ما تحيل عليه حالة النبوتية. لذلك فهو "سابق على أي تفصل سمياتي". إنه بذلك موجود خارج حدود الخطاب، الأداة التي من خلالها يمكن تطوير موضوعات تخص أشكال وجوده وتخبر عن حالاتها المتعددة. إنه يعد، وفق هذا الوجود، "الظاهر الأدنى للكينونة"⁽⁷⁾، أو هو الحد الأدنى للوجود الحي الذي لا شيء بعده سوى الموت والفناء المطلق.

إن هذا "الإحساس" لا يمكن أن يصبح مرئياً إلا من خلال تجزيته وتحويله إلى وحدات قابلة للعزل والتمييز، هي ما يطلق عليه في اللغة العادية "الهوى" و"الاستعداد" و"الشعور" و"الميل" و"الحب" و"الكراهية" ... الخ، فكل منطقة من هذه المناطق تحيل على عوالم سلوكية بعينها، وتقتضي أفعالاً وريود أفعال برعت علوم النفس في تحليلها وتمييزها وضبط الفوارق بينها. بل إن التمييز لا يتوقف عند هذا الحد، فكلما توغلنا في الدهايز المظلمة لهذه النفس، امتد التجزيء ليبطال هذه الوحدات ذاتها، فالحب قد يكون "جوى" وقد يكون "هياماً" و"عشفاً"، تماماً كما يمكن للكراهية أن تكون "قلى"، و"مقتاً" و"بغضاً"، وقد يزداد حجمها فتصبح "حقداً" إلى ما هنالك من التدقيقات التي تشير إلى مناطق تتطلب باستمرار تغطية لغوية لكي تفهم وتتميز. بل يمكننا أيضاً، من خلال الإشارة إلى الفعل الملازم لكل حالة انفعالية، الكشف عن المزيد من التنويعات: فقد تكون هذه الحالة مرتبطة "بالرغبة في الامتلاك"، وقد تكون تلك تعبيراً عن الرغبة في "الفناء في ذات المعشوق"، وثالثة مرتبطة "بالازدراء"، والأخرى بالرغبة في "الفنك بالغريم وقتله" وما إلى ذلك.

ولقد شكل هذا الحضور المجسد في وحدات غطاء إضافياً هو نتاج ممارسة ممتدة في زمن لا ينتهي. فالأمر في جميع الحالات لا يتعلق بشخص يحاور نفسه، أو يصوغ فرضيات خاصة لا تصدق إلا على حالته هو، بل

يتعلق بتواصل يجمع بين اثنين ضمن تفاعل متجدد باستمرار. فالاندفاع الانفعالي يتجه دوماً إلى الخارج، ويتشكل باعتباره موقفاً من "آخر" يوجد خارج الذات المنفصلة. لذلك، فإن صورة الملوك السميائي عندما تتخذ شكلاً بيشخصياً قابلاً للملاحظة نكون أمام لغة. ولقد تصور البعض أن هذه اللغة يجب أن تكون في المقام الأول لفظية، فالطابع اللفظي هو شكل الفكر، ومن المستحيل أن نفكر دون كلام. ولهذا السبب، فإن السميولوجيا ستكون جزءاً من اللسانيات (بارث). فعلم اللغة اللفظية هو العلم الوحيد القادر على شرح بنيتنا الذهنية، والقادر أيضاً على شرح بنية لاوعينا⁽⁸⁾.

وهنا مربط الفرس، فخارج التغطية اللسانية كل شيء مماو لنفسه ومنكفي عليها، إنه هنا لا أقل ولا أكثر، جزء من كيان قد يستمر في الوجود طويلاً أو قد يبتلعه النسيان، كما ابتلع ملايين الأشياء والكائنات غيره. فنحن لا نعرف عن العالم إلا ما يسمح به اللسان، وكل ما يأتي إلى الذهن هو بالضرورة من طبيعة لسانية، بل إن ذاكرة الوجود الإنساني في جزء هام منها ذاكرة لسانية. لذلك، فإن العالم لا يتسلل إلى أذهاننا إلا من خلال حدود اللسان ومن خلال طريقته في تقطيع المدرك الموضوعي. إن وجوده "الحقيقي" لا يكمن في ما تقدمه المادة، بل يتجلى من خلال أشكال تحققه داخل اللسان. وهو ما يعني، بعبارة أخرى، أن إدراك العالم مبرمج بشكل مسبق داخل اللغة، فاللسان الذي نتبناه يفرض علينا تقسيمات وتصنيفات ليست كونية، وهو ما تكشف عنه صياغة الزمن والعدد والألوان، وهو ما يكشف عنه التركيب والنبرة أيضاً.

وهذا ليس نغياً للوجود المادي، فذاك أمر تأباه "ماديتنا" ذاتها وترفضه، بل هو اعتراف باستحالة الإمساك به دون وسيط، "لقد تم التشكيك في الأشياء، لا في العلامات كما يقول لوك، فالأفكار ليست شيئاً آخر سوى علامات سيميوغرافية نستعملها من أجل بلورة وتنظيم بعض فرضياتنا حول الأشياء التي نعاملها"⁽⁹⁾. وهذا ما يفسر "رغبة الأشياء في احتلال موقع داخل اللسان (...)" فالواقعي هو القابل للوصف⁽¹⁰⁾.

إن الأمر يتعلق بسلسلة من حالات الترميز الموضوعي التي امتدت من أبسط الأشكال وأكثرها عمومية، وهي أفكار عامة وغامضة بدأ من خلالها

الإنسان يصنف الأشياء والكائنات ويفصل بينها استناداً إلى خصائص عامة كال حجم والشكل واللون، وهي البدايات الأولى للتصنيف العقولي لللاحق، وانتهاء بظهور اللسان باعتباره أرقى أداة في التمثيل والتواصل وإنتاج المعرفة واستقبال الآخر أو صده. إن أشكال الترميز هذه هي التي تفسر "السيرورة التي من خلالها استطاعت اللغة اننشالنا من "طبيعة" نجهل عنها كل شيء، لكي نقذف بنا داخل ثقافة تمنحنا أبعاداً موضوعية. إن الطفل الذي يقرر أن يتعرف على نفسه باعتباره ذاتاً سيكون هو ذات التلفظ. إنه يريد أن يعين نفسه بصفته "أنا"، ولكنه بمجرد ما يدخل مدار اللغة، فإن هذه "الأنا"، التي يقوم ببنائها، تتحول إلى ذات للملفوظ وذات للجملة والمركب اللساني الذي من خلاله يكشف هذا الطفل عن مكون نفسه. إن هذه "الأنا" هي منتج ثقافي (بورس يقول إنها النوع الذي تبلوره الثقافة لكل "الأنات" الممكنة). فعندما تتماهى "أنا" التلفظ مع "أنا" الملفوظ، فإنها تقف بعدها الذاتي، إن اللغة تسجنها داخل غيرية، وعليها أن تتماهى معها لكي تبني ذاتها، ولكنها لن تستطيع التخلص منها بعد ذلك أبداً⁽¹¹⁾. وهي طريقة أخرى للقول إننا أسرى لغاتنا لا فاعلون أحرار داخلها كما قد توهمنا بذلك "ثورات الكلام" المتحركة و"الأداء الحر".

ومن هذه الزاوية كانت الحاجة إلى معرفة خاصة تتولى مهمة البحث في هذه الأنساق، وتكشف عن نمط وجودها ونمط اشتغالها، وتكشف أيضاً عن قدرتها على التجدد والتغير، بل عن مهارتها في التحايل والتزيي بمظهر البراءة الطبيعية التي تبعد عنها كل الشبهات كما كان يحلو لبارث أن يقول وهو يتحدث عن الأنساق الثقافية. فقد تضلنا المظاهر الخارجية للوجود وتوهمنا أننا نتحكم في كل شيء، وقد نتوهم أيضاً أن الوقائع التي تحيط بنا هي كيانات بديهية في الوجود والاشتغال. إن الأمر على خلاف ذلك، لقد بلور المجتمع في سيرورة تشكله الممتدة في أعماق تاريخ لا نعرف عنه إلا الشيء القليل سلسلة من الأنساق والقواعد الضمنية التي توجه كل شيء وتتحكم في اشتغال كل شيء، إنها تتحكم في اشتغال المؤسسات وتوجه السلوك الفردي والجماعي على حد سواء. لقد مكنتنا للمعرفة التي وفرتها العنقائيات من الكشف عن الطريقة التي من خلالها يتسلل المجتمع إلى

العلامات ويستوطنها ويحولها إلى مستودع لأحكامه وتصنيفاته، بل ووجداته أيضاً. فالسمياتيات طريقة جديدة في فهم الظواهر وتأويلها، وهي أيضاً طريقة جديدة في التعامل مع المعنى.

وقد تنبه الفكر الإنساني منذ زمن بعيد إلى هذا الطابع المركب للوجود الإنساني، فأخضعه للتأمل والدراسة رغبة منه في استخراج القواعد التي تتحكم في السلوكات الرمزية للمبهمات التي تتخذ أحياناً شكل خرافات وأساطير وأحياناً شكل لغة قائمة الذات وأحياناً أخرى شكل لقي أثرية تخفي دخلها بعض أسرار الإنسان.

لذلك واستناداً إلى رحلة الترميز الشاقة التي قادت الإنسان من حالة عيش عار من أي غطاء استعاري، إلى حالات الفائض الرمزي الحالي، وجب التعامل مع المعنى باعتباره كياناً هارباً باستمرار من حالات التعيين المباشر ليسكن للظل واللاشعور ورد للفعل المنفلت من كل رقابة. وهذا الهروب الدائم هو الذي يحدد حجمه وسمكه وكامل امتداداته الصريحة والضمنية، التي تتخذ أحياناً حالات تمثيل استعاري مجرد وتتخذ أحياناً حالات تشخيص تحيل على فعل مباشر يوهم بالحقيقة "الحقيقية" للوجود الإنساني كما يتم التعبير عنه من خلال السلوك الفعلي. ففي كل جزئية تعبيرية وفي كل سند القول تختفي إحالات لا رابط بينها وبين التجلي المباشر سوى الإرث الوجداني الذي نسيه العقل، وواصل العيش في الرمزي والاستعاري وكل حالات الإحياء.

إن المعنى ليس كياناً جاهزاً، وليس معطى مرثياً تدركه الحواس دون وسائط، وتصنفه استناداً إلى ما يؤكد أو يثبت أو ينفي أو يرد هذا لصالح ذاك. إنه سيرورة خاضعة في وجودها وفي تحققها لمجموعة من الشروط حاولت السمياتيات — غير الدوغمائية والبعيدة عن الوصفات الجاهزة والبعيدة أيضاً عن المماحكات اللغوية الفارغة من كل مضمون — على تحديد بعضها باعتبارها القواعد الضمنية المتحكممة في الفعل المباشر والمتحكممة في بعده التاريخي وخلفياته اللاشعورية وعمقه الأسطوري.

وذلك هو المدخل الرئيس الذي سيمكننا من التحول من التعرف المباشر على ما يمثل أمام الحواس باعتباره سلسلة من المراجع الخرساء، إلى محاولة

تحديد الهويات الدلالية التي من خلالها يتسلل الشيء والواقعة والكائنات إلى العالم الإنساني. فهذا العالم يتحدد من خلال قدرة كل ما يؤثته على إنتاج الدلالات، وخارج هذه القدرة لن يكون الشيء سوى كيان بلا حول ولا قوة.

وهذه الشروط هي التي أبعدتها عن الأحلام البنيوية الأولى التي اعتقدت أنها يمكن أن تحلل النصوص دون أن تكثر لغطائها الثقافي رغبة في الوصول إلى معنى نهائي يمكن الكشف عنه من خلال "ضربة معلم" لا يخفى عنها أي شيء. لكنها جنبتها أيضاً للسقوط في أوهام التحاليل التي كانت تتصور أن بإمكانها الإمساك بمعنى جاهز يمكن، بقليل أو كثير من الذكاء فصله عن باقي مكونات النصوص. إن الاقتراب من الوقائع رغبة في شق دروب داخلها هو إنتاج لمعرفة تغني هذه الوقائع، وتكشف عن بعض انفعالاتنا التي تختفي في التعبير الاستعاري.

ومن هذه الزاوية يمكن قراءة المقالات التي نقدمها في هذا الكتاب. فلم يكن هاجسنا، ونحن نقرأ هذه النصوص التي تلتقط جزئيات من الحياة الثقافية العربية، الوصول إلى دلالة كلية ونهائية، ولم تكن رغبتنا هي الوصول إلى حقيقة خاصة بهذه الوقائع. إن ذلك يتنافى مع تصورنا ومنطقتنا. فما يمكن قوله بشأن هذه الوقائع هي أنها لا تشتمل على معاني جاهزة، وليست محدودة بأفق واحد للقراءة. إنها، ككل للوقائع متعددة، سلسلة من السياقات التي يمكن تحقيق بعضها استناداً إلى فرضيات للقراءة واستبعاد أخرى إلى أجل مسمى تمليه ظروف أخرى للقراءة. ذلك أن كل فرضية ليست سوى محاولة لتجسيد حالة دلالية من خلال بناء قصيدة جديدة ليست معطاة من خلال التنظيم المباشر للوقائع.

ولم أشأ في هذه المقدمة أن أشرح المقالات، ولا أن أعيد تأويلها ولا أن أقدم المفاتيح النظرية التي قادت إلى هذه القراءات دون غيرها. ذلك أمر لا طائل من ورائه، بل قد يقلل من شأن القارئ الذي لا يكتفي بالاطلاع على مضمون التحليل بل تقوده القراءة إلى اكتشاف القواعد النظرية غير المرئية من خلال سيرورات التحليل. وهذا أمر مخالف لما جرت به العادة. العادة التي وفقها يقدم الباحث نظريته، ثم يحلل في ضوءها مجموع القواعد المتحركة في بناء النصوص. يبدو أننا ندخل مرحلة تتميز بإبدال معرفي

مقدمة

جديد. إبدال ستتغير بموجبه قواعد القراءة والتحليل. يجب أن نعيّننا النصوص أيضاً على فهم النظريات من الداخل، وهو المسيل إلى إغنائها وتطويرها واستنباتها داخل التربة الثقافية العربية. والنصوص العربية في هذا المجال خير وسيلة إلى تلك، فهي لا ترسم حدود حياة "وافية" بل تضمن الغطاء الاستعاري لجزئيات الحياة "الواقعية".

هوامش:

(1) Erwin Panofsky: L'oeuvre d'art et ses significations, p27

(2) انظر:

E cassirer: Philosophie des formes symboliques , éd minuit, trois tomes, 1972

(3) Ernest Cassirer: Essai sur l'homme, éd Minuit, 1975,p43

(4) Molino (Jean): Intrpréter, in l'interprétation des textes, ed minuit, 1989 , p 32

(5) , éd Labor, 1988, p17 Umberto Eco: Le signe

(6) Umberto Eco: Le signe, éd Labor, 1988, p151

(7) - A J Greimas, J Fontanille: Sémiotique des passions, éd Seuil, 1991, p22

(8) Umberto Eco: Le signe, éd Labor, 1988, p152

(9) Umberto Eco: Le signe, éd Labor, 1988, p156

(10) A K Varga: Discours, récit, image, éd Pierre Mardaga éditeur, 1989, p 7

(11) Umberto Eco: Le signe, éd Labor, 1988, p153

قصة الخلق

بين المتصل الزمني والتمثيل السردى
(دراسة في الجنس المقدس)

سأحاول فيما يأتي دراسة التجربة الزمنية في علاقتها بصيغ التمثيل السردية كما تتجسد في "قصة الخلق" التي يشير إليها النص القرآني في مناسبات عدة (وهي القصة نفسها التي يرويها الكتاب المقدس وتتحدث عنها الكثير من الأساطير). وليس المقصود هنا ضبط ماهية الزمن كما تحيل عليها الأبحاث الخاصة بتحديد البدلية المادية للكون وارتباطه بكل التصورات التي ناقشت مادة الخلق وطبيعتها وكيفية انبثاق الشيء عن الشيء أو اللاشيء. فتلك قضايا — رغم أهميتها في سياقات أخرى — لا تشكل، في سياق بحثنا، عنصراً ملائماً قد يفيدنا في التحليل الذي نقرحه لقصة الخلق. وسنتناول في هذه القراءة نقطتين: تتعلق الأولى بما يعود إلى المتصل الزمني الذي يشير إلى كم غير محدود، وتتعلق الثانية بالتحول من الوجه المجرد إلى الأجزاء باعتبارها فواصل تخبر عن المضامين الممكنة التي يختزنها المتصل.

1- الخلق بين المتصل والحاضر الزمني

بما أن منطلقنا هو نصوص لغوية محدودة لا تقديرات فلسفية افتراضية، فإن التجربة التي نقرح دراستها تتلخص إجمالاً، في رصد الصيغ التي يقاس من خلالها المضمون الزمني باعتباره مادة تغذي الفعل وتجعل منه كياناً مدركاً من خلال قيم معبر عنها في سلوك مفترض أو مسقط أو قابل للإسقاط.

فقبل قرار الخلق لم يكن العالم سوى حاضر كلي غير موجه، أي حالة مطلقة في الحجم والوجود والامتداد. لذلك نرى فيه حاضراً في ذاته لا في

علاقته بشيء آخر، وهو حاضر لحظي لا يسقط مستقبلاً ولا يستحضر ماضياً، ذلك أن الحاضر الذي لا يتحدد من خلال حالة تذكر ولا من خلال حالة توقع، هو حاضر لازمني، "فالآن الحاضر هو الآن الخالي من كل حركة، (...) فالسرمدية هي الحضور الدائم، بمعنى الثبات وانعدام الحركة والتغيير (...). وإذا كان الزمان متكوناً من آنات متوالية، فالوجود الحقيقي فيه حاضر باستمرار ما دام موجوداً في الآن"⁽¹⁾. وهو ما يمكن التعبير عنه من خلال صيغة تنفي الوجود الزمني ذاته، ذلك أن الأمر يتعلق بحالة غير مرئية من خلال حدود زمنية مدركة في أفعال بينها مدى محسوس يتضمن سيرورة تشير إلى تتابع خاص بالحالات أو القيم أو السلوك، إنها لحظة أبدية لا تخضع للتغيير أو التحول، إنها تشكل فقط المادة التي تشتق منها كل الصور المؤنثة للكونين الإنساني والطبيعي.

ونحن نفترض، من خلال إحالات النص المباشرة وغير المباشرة، أن هذه الحالة تصور الكون السائد قبل قرار الخلق. فكل الإحالات اللغوية، المباشرة وغير المباشرة، تشير إلى منبع أصلي يوجد خارج الزمن بمفهومه الأرضي، أي باعتباره أفعالاً تتوالى من خلال حالات متعاقبة تعد وعاء تصب داخله كل قيم الإنسان وحالاته الانفعالية. فلا يمكن أن نتحدث، ضمن وضع تلك طبيعته، عن "الحلم" و"الحنين" و"الندم"، ولا يمكن الإشارة إلى "الرغبة" أو "الأمل" أو "التحسر"، فتلك قيم ذات مضامين زمنية، ولأنها كذلك، فإن تصورهما ضمن هذا الحاضر الأبدى أمر مفاف لطبيعة الكون المخصوص الذي تتحرك داخله كائنات تترك خارج منطق الزمن.

فكيف يتصور النص القرآني انبثاق أشكال الحياة الأولى على الأرض عن هذا "الآن" الكلي والقديم الشكل، لتصبح زمناً له حجم وامتداد فيما سيأتي وصدى فيما مضى؟ إن الجواب عن هذا التساؤل يمر عبر تحديد مضمون المتصل ذاته، والمتصل هو للحالة السابقة على العنصر المخصوص. إنه "ما يحضر في الذهن من خلال كايته لا من خلال أجزائه" (لالاند)، لذلك فهو مادة بكماء عمياء لا تدل ولا تحيل — في غياب علامات هي البوابة لإنتاج المعنى وتداوله — على أي شيء سوى ذاتها. فإنتاج للعلامات، أي المعاني، يشترط تحديد ماهية هذا الكيان من خلال أجزائه ووحداته وأشكاله. فلا شيء

قصة الخلق

واضح قبل ظهور المنفصل المجسد في الأشكال والوحدات، ولا شيء مدرك خارج النقطيع للمفهومي الذي يقوم به اللسان .

ومن هذه الزاوية، فإن الزمن مضمون يستوجب إدراكه تحديد ماهيتين مختلفتين في الطبيعة والتجلي والاستغال:

- ما يتعلق بالعملية الخاصة بتحويل المتصل المادي (ما يشار إليه أحياناً بالعماء) إلى شكل يروي حالات للكون المتعددة: الأرض والسماء والكواكب، والنهار والليل. وهذا التحويل يعد الشرط الضروري الذي يجعل من العالم كياناً منتجاً لمعانيه من خلال أشكاله المتعددة لا من خلال مادة تكونه (تعاقب الليل والنهار مثلاً باعتباره حالة تحيل على مضمون زمني من خلال فعل التعاقب ذاته).

- وما يتعلق بتحويل المطلق القيمي (الوجود الأصلي الأحادي) إلى محاور دلالية أو بنيات تترك من خلال علاقات تربط بين الحدود المشكلة للكون القيمي. فخارج هذه العلاقات لا يمكن تصور كون دلالي يغطي مجمل ما يمكن أن يصدر عن الإنسان. فالوجود الوحيد الممكن للقيم هو تقابل هذه القيم فيما بينها. فالإباحة مثلاً كأصل مطلق ليست كذلك إلا في ارتباطها بالتحريم. وفي هذه الحالة، فإن الإباحة دون وجود التحريم لا يمكن أن تدل على شيء اسمه الإباحة.

وبطبيعة الحال، فإن ما يحدد اتجاه بحثنا، في هذا السياق، هو الكيفية التي يُسرب بها الزمن، من خلال فعل الخلق ذاته، إلى كيانات تكشف عن أشكال وجوده باعتباره:

- تنبئها على حاضر مطلق.

- وإمكاناً للتوقع.

- وتنويعاً للقيم.

- ومدى بين الأفعال.

والأمر في جميع الحالات مرتبط بانفتاح الحياة عن حدود تقابلية تكشف عن الوجود الأرضي الممكن. فالحظات الأولى في قرار الخلق الكوني تشير، من خلال كل السياقات التي تمثل لها الآيات المشار إليها في الملحق، إلى مقام بالغ الخصوصية: في عالم آخر غير عالمنا وقيل أن يكون هناك

تميز بين الأشياء والحالات، يعلن محفل متعال هو الله عن بداية أولى للزمن الإنساني من خلال القرار الخاص بخلق كائن جديد سيكون هو الوجه الأمثل للكائن الإنساني. فآدم سيكون هو الذات المؤهلة للقيام بمهمة الخلافة في الأرض ضمن الشروط التي يتطلبها الزمن باعتباره وعاء يشتمل على العلاقات الضرورية التي تجعل من الحياة على هذا الكوكب أمراً ممكناً.

استناداً إلى قرار الخلق هذا، ستتبلور كل صيغ الحياة المقبلة، أي الصيغ التي تخبر عن الأحداث، وترسم حدود الوجود المقبل، كما ستتبلور كل مضامين الأفعال التي سيستوعبها الفضاء المقبل وهو ما تشير إليه الآية القرآنية: "إني جاعل في الأرض خليفة". وسيكون بالإمكان، استناداً إلى هذا القرار أيضاً، إعادة صياغة الحالة السابقة على الانتشار السردى. سيكون من المستحيل العودة مرة أخرى إلى الحالة الأصل، ضمن نفس الشروط، فالحاضر المطلق يتحول إلى صيغة زمنية موجهة نحو غاية كما تشير إلى ذلك الآية "نبلوكم أياكم أحسن عملاً". وهو ما يعني التمييز بين ما ينتمي إلى الشر وبين ما سينتمي إلى الخير، والحاصل وجود فضاء للخير وآخر للشر المعبر عنهما بالجنة والنار، بعدما كانت السماء فضاء لخير مطلق.

وهكذا سنكون أمام أولى الاستقطابات الثنائية المنذرة بمجيء الزمن النسبي المتمفصل في الحالات. فبعدما كانت السماء فضاء كلياً (وهو فضاء مفترض لا يمكن تحديد اتجاهه ولا موقعه) ستتحول إلى كيانيين منفصلين يشير كل منهما إلى قيم وكائنات، بل إلى ملائكة أيضاً تختلف مهامها باختلاف حيزها المكاني.

إن هذه العودة ذاتها هي ما يبرر وجوب الخلق، فمن موقع لازمني، حيث يشار إلى الوجود من خلال حدود مطلقة كـ "الخلود" و"البقاء"، يسقط المحفل المتعالي، الذي تنتهي إليه كل المتناقضات، حالة زمنية تتشخص ضمنها القيم المطلقة وتتعدد مضامينها استناداً إلى وضعيات إنسانية نسبية. فالخروج من اللازماني حيث ينتفي التقابل بين الكائنات والأشياء، وحيث تمثل القيم من خلال صيغها المطلقة في الوجود والتداول، يقتضي إسقاط النسبي، أي إسقاط الزمن الذي يقاس من خلال الحركة والتغيير والعدد والتحول في الحالات والأشياء.

ويمكن النظر إلى الحالة الجديدة الموصوفة بالمؤقتة "ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين"، باعتبارها اختراقاً موجهاً لمتصل لا يمكن، في منطق معرفتنا "الأرضية"، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، أن يدل من تلقاء ذاته ولا من خلال كليته. إنه قادر على التدليل فقط من خلال الشروح التي يمكن أن تحدثها التحقيقات المخصصة في الكتلة العديمة الشكل. وهذا التحقق ذاته لا يمكنه، في جميع الحالات، أن يمتلك كامل أشكاله المضمونية إلا داخل وعاء زمني يعد الوسيلة الوحيدة التي تمكنا من تبين الشيء من نقيضه.

وعلى هذا الأساس، فإن إسقاط حالة جديدة يفترض صياغة حدود جديدة تتجاوز المعطى الدلالي السابق لتُخرج الفعل ضمن حدود لا يمكن أن توجد إلا من خلال تقابلها مع بعضها البعض. فالحالة التي يشير إليها النص القرآني - صراحة أو ضمناً - هي حالة تنقسم بالمطلق في الوجود وفي القيم وفي الأحادية الجنسية: - فمن جهة تحيل هذه الحالة، كما رأينا ذلك أعلاه، على حاضر مطلق، فالخلود ليس سوى حالة تلغي للزمن بكل تجلياته. ولا علاقة لهذا الحاضر بالحاضر الزمني الذي نصوغ داخله قيمنا، فحاضرنا الأرضي ليس كذلك إلا ضمن صيغة تنظيمية تقابل بينه وبين ما مضى، وتربط بينه وبين ما سيأتي. فصفته تلك رهينة إذن بقدرته على أن يتحول إلى نقطة انطلاق ستكون بدايتها هي قصة الخلق ذاتها. وهي ما يشكل السقف الزمني الذي يستدعي كيانات تفعل وتتحرك وتحلم وتتصارع: "أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء"، وهي حالة لا نجد لها، كما هو واضح من خلال النص القرآني، مثيلاً في الكون السابق على الخلق.

- ومن جهة ثانية، يتميز هذا الحاضر المطلق بأسبقيته على أي تمفصل بطل الفعل والقيم. والحال أنه، استناداً إلى قوانين الفكر الإنساني الأرضي، لا يمكن الحديث عن معنى سابق على التمفصل. فيما أن التمثيل يشير، بعبارات صريحة، إلى أصل أول لا يتمتع بأي تحديد زمني، فإن التقابلات الممكنة المحددة لكل مضمون دلالي مستتفي، وحينها ستحضر كل القيم على شكل مواد قيمية مطلقة في الوجود وفي التداول (يشير بعض المفسرين إلى أن آدم خدع لأنه لم يكن في ذهنه شيء اسمه الخيانة أو الكذب أو التحايل). فالموجود في هذا الحاضر هو صيغة مطلقة لإيجاب مطلق ذلك أن الحد

المعزول المنظور إليه في ذاته لا متناه، فهو مضمون إيجابي في ذاته في استقلال عن تقابله مع حد سلبي يمنحه مضمونه الآخر.

- ويتميز هذا الحاضر في مرحلة ثالثة بانعدام أي تصنيف جنسي. فالملائكة كيانات موجودة خارج التصنيف الجنسي المتعارف عليه: ذكر- في مقابل أنثى. فلا يشير النص إلى أنوثة أو ذكورة الملائكة عدا الضمائر، والضمائر قد تفيدنا في تحديد المضمون النحوي، ولكنها لا يمكن أن تكون منطلقاً لتحديد الإحالات الثقافية الخاصة بالمذكر والمؤنث. وهذا التمييز له أهمية خاصة في حالتها.

استناداً إلى خصائص الحالة السابقة على الخلق، واستناداً إلى قرار الخلق ذاته يمكن إسقاط حالات التشخيص المحتملة التي يمكن استنباطها من العناصر الموصوفة داخل الحالة البدئية: ما يعود إلى الملائكة وما يؤنث عالم آدم وزوجه وإبليس والجنة والشجرة والإباحة والتحریم وباقي العناصر التي تشير إلى حدث إنساني قابل للوصف والتحديد. فهذه العناصر قابلة للقراءة من زاوية نظر تتجاوز حدود التجليات الدلالية المباشرة لتبحث في ذاكرة كل عنصر في ذاته وفي ارتباطه بالعناصر الأخرى. إنها البوابة التي نطل من خلالها على عالم التمثيل السردي للمتضمن في فعل الخلق.

وعلى هذا الأساس، فإن للحالة الجديدة (أي القصة) يُنظر إليها باعتبارها انفجاراً لمادة مضمونية في وحدات صغرى تتخذ طابعاً مشخصاً، أي معادلاً جديداً يتحقق من خلال ما يحيل على الفعل الإنساني المدرج ضمن زمنية تحدد له حجماً وامتداداً وبداية ونهاية. إن الأمر يتعلق بخلق النقيض لكي يُفسح المجال للذات المتعالية أن تتأمل نفسها في تفرداها المطلق من خلال تجسد قوتها في وقائع من طبيعة جديدة، هي ما يحيل عليه الكون الإنساني باعتباره تجلٍ لقدرات إلهية سابقة.

وعلى الرغم من ذلك، فإن ما سيتم إحداثه ليس شيئاً مخالفاً في الطبيعة لما هو موجود قبل، على الأقل من خلال ما تحيل عليه الحدود اللغوية. فلا وجود لأي شيء على الأرض يخالف ما يرويهِ النص عن أهل السماء. فكل الأوصاف الخاصة بالأشياء والكائنات (وكذلك المقولات المعتمدة في الأحكام الإدراكية كالكثر والوحدة والعدد والجملة والإمكان والضرورة...) هي

قصة الخلق

أوصاف نعقلها ونذكرها، ونحن قادرون على تصور حدودها ومضامينها وسياقاتها أيضاً، فهي شبيهة بالعناصر المشكلة لأي مقام إبلاغي إنساني متعارف عليه من خلال الضمائر ومن خلال التصنيف الاجتماعي والجنسي، ومن خلال النموذج الخاص بالتوزيع الزمني بين حاضر أبدي وبين ماض لا وجود له وبين مستقبل سيتم إحداثه لغاية لا يعلمها إلا الذي يقوم بعملية الخلق أي الذات الإلهية: "قال إني أعلم ما لا تعلمون". وهذا المقام هو بهذه الصفة لأنه موجود خارج حدود الزمن .

إن قصة الخلق تحيل إذن، من زاوية المنطق السردي، ومن زاوية تشكل الكون أيضاً، على مضمون زمني، الغاية من وجوده هي الخروج من حالات المطلق حيث "الأول المطلق" و"الخير المطلق" و"الجمال المطلق" و"الحقيقة المطلقة الأولى"، إلى ما يشكل الوجه المشخص لحالات القيم هاته. وهذا لا يمكن أن يحدث إلا إذا أخذنا في الحسبان الحد السلبي، المنفي في الحالة الأولى، الذي يعد المسؤول عن بناء القصة وعن تحديد احتمالات تطورها. فالانطلاق من الحالة الأصل وإسقاط تحولاتها الممكنة، هو ما يشكل في الجوهر منطق البناء السردي. فالمادة القيمية لا تخضع للتداول إلا في حالة وضعها كمقولة معنوية تامة يتحدد مضمونها من خلال العلاقات التي تجمع بين حدودها المرئية والضمنية (الخير/ الشر وإحالات كل حد على أشكال تحققه). وفي غياب مفهوم العلاقة وإمكانات التحول من حد إلى حد لن يكون ممكناً، بالمطلق، تصور إنتاج دلالة أو تداول معنى أو قول أي شيء عن أي شيء آخر.

وهذا ما تعبر عنه الأسطورة أحسن تعبير، فهي تربط قصة الخلق بفكرة التزاوج الذي يعد في المنطق المجرد والتداول المحسوس خروجاً من الحد المعزول للدخول إلى عالم الثنائيات المنتجة للمعنى. "قالزمان يكون أحياناً مصدراً لموجودات، وهو أحياناً مديراً وحاكمها وهو أحياناً أخرى مولود مشخص عن تزاوج السماء والأرض أو ما شابه"⁽²⁾. وصورة للتوالد الثنائي هاته هي التي نعثر عليها في وصف هزيود (Hésiode) لميلاد الكون الزمني. فالأصل في الوجود عنده مادة عمياء موجودة خارج التفصيل وخارج الأشكال، فلقد كان هناك "عماء، ثم كانت بعنث الأرض (جي لو

جايا) وثمة أصل ثالث هو أيروس (Eros) وهو الحب أو قوة التوليد، وولد لهذين الأثير (Ether) والنهار. وولدت الأرض الجبال والسماء، وولد من اقتران الأرض والسماء أوقيانوس (Oceanus) أي المحيط. ونشأ عن تزواج السماء والأرض الجبابرة (Titans) ولم يكن أورانوس - إله السماء - يحبهم فقذف بهم إلى الظلمة، ولكن الأرض ساءها هذا، فعرضت عليهم أن يقتلوا أباهم. وقام أحدهم، وهو كرونوس، بهذه المهمة حيث أنزلوا أورانوس عن عرشه - السماء - ورفعوا عليه كرونوس. وتزوج هذا الأخير بأخته ريا، ولكن أبويه تنبأ بأن أحد أبنائه سيقته، فابتلعهم كرونوس جميعاً ما عدا زيوس الذي ولدته ريا سرّاً في كريت، فلما شب خلع كرونوس وأرغمه على أن يخرج أولاده من بطنه، وأعاد الجبابرة إلى باطن الأرض⁽³⁾.

وبغض النظر عن التأويلات التي يمكن أن تعطى لهذه الأسطورة (الأرض - السماء انشطار فضائي، التزاوج إحالة على المضمون الزمني، الجبابرة إحالة على الشر والخير) فإن أحد هذه التأويلات على الأقل يشير إلى ضرورة تحديد بؤرة للبداية استناداً إليها يتحدد كل شيء، ويصبح الاستقطاب الثنائي اللاحق معقولاً وقابلًا للتفسير. وهذا أمر بالغ الأهمية، فكما أشرنا إلى ذلك فإن الحد المعزول في ذاته لا متناه، ولا يمكن أن ينتهي عند حد بعينه. ومن هنا تأتي ضرورة إدخال الثاني لإغلاق السلسلة وفرض القانون، وبدون القانون لن يكون الزوج سوى حالة لحظية لا يمكن أن تصدق إلا على ذاتها. لذلك سارعت كل النصوص التي تناولت بداية الخلق وانبثاق الزمن عن قوة ما خالقة للكون من العدم، أو منبثقة عن مبدأ منظم لعماء بلا شكل، إلى إدخال كيانات تشير ضمناً أو صراحة إلى العنصر الزمني الذي يتجلى في الزوج والثنائية والصراع والتوالد.

بل أكثر من ذلك، فهناك تصورات أخرى ترى في قصة الخلق كلها (خلق آدم وحواء) استحضاراً رمزياً لزمن ضائع لا يمكن أن يستعاد أبداً، فلذلك نحاول أن نحياه باعتباره حلماً سيأتي لا باعتباره انعكاساً ماضية ولت دون عودة. وهذا الزمن لا نذكر منه أي شيء سوى أنه كان مرتعاً لكل ما تشتهي النفس وما لا تشتهي. وعلى أساس هذا التصور لن يكون آدم وحواء والعالم

قصة الخلق

الذي عاشا فيه سوى إسقاط يستعيد الإنسان من خلاله وضعه داخل الرحم. فلقد عاش الإنسان فترة داخل الرحم كان أثناءها يتمتع بكل أسباب الراحة والهدوء، بعيداً عن المشاكل والهموم وكانت حاجياته متوفرة دون أن يطلبها. وفجأة ألقي به خارج الرحم، فلقد ولد لكي يعيش داخل عالم آخر يضطر فيه إلى الصراع من أجل لقمة العيش وتوفير شروط حياة كريمة. ولأن كانت هذه الصورة ليست واعية وعقلانية، فإنها تسربت إلى اللاشعور على شكل صور نمطية أسقطها الإنسان على مجموعة من وقائع حياته ومنها خلقه لصورة آدم وحواء ونسج من خلالها حكاية خروجهما من الجنة. ولقد أكد أوتو رانك، وهو صاحب هذه للنظرية ومبدعها الأول أن "صدمة الولادة" تعتبر أقصى تجربة يمر بها الإنسان في حياته، إلا أن عقله يتولى كبتها عن ذاكرته⁽⁴⁾. ومع مرور الوقت تحالفت الذاكرة على العقل وتسربت هذه الصورة على شكل صور مبهمه تتخذ شكل حكاية كبرى لا تؤرخ لفرد وحده بل تتحدث عن البدايات الأولى للكائن الإنساني وقصة وجوده على الأرض.

إن هذه الصورة في تعددها وتنوعها وتباينها في تحديد الميكانيزمات الأولى للخلق تتفق في جوهر واحد: التحول من المتصل إلى التجسد في أشكال هي وحدها لها القدرة على قول شيء ما عن الوجود القابل للإدراك في حياة الطبيعة والقيم.

2. الزمنية: اللذة أم الخلود

تشكل المعطيات السابقة خطاطة مجردة تستثق منها عناصر الزمن النسبي كحد جديد لتعريف الوجود الأرضي. وتحتوي هذه الخطاطة على مجمل العناصر الرمزية التي ستشكل نواة أساسية تدرك عبرها المضمون الزمني. ولن نقوم لاحقاً سوى بتقجير عناصر هذه الخطاطة في مسارات مشخصة لكي نحصل على البدايات الأولى لوجود رمزي لحالة سيتم إسقاطها خارج الفضاء الأصلي للزمن المطلق أو اللازم. وهذا أمر بالغ الأهمية، فالزمنية لا يمكن صياغة حدودها من خلال خطاب فينومينولوجي مباشر، إنها تشترط توسط الخطاب غير المباشر الذي يوفره السرد⁽⁵⁾. فالتعبير عن

"المعيش الزماني" لا يتم من خلال إحصاء كمي للزمن، بل يمر عبر تشخيص القيم في أفعال تروي التحولات التي تشكل التعريف الوحيد الممكن للحياة. وليس غريباً أن يُنظر إلى "الحكاية باعتبارها حارساً للزمن"⁽⁶⁾ فهي الضمانة الأساس على وجوده وعلى نمط تجلياته.

إن الأمر يتعلق بحالة تطلق عليها التزمين، والتزمين تصور للحياة من خلال وضعيات إنسانية فيها السابق واللاحق، وفيها الماضي والآتي، إنها حدود مألوفة من خلال فعل يرصد ما مضى ويتوقع ما سيأتي ويصف ما يقع. إنه المادة التي تجعل مما "يسرد قصة". وهذا ما يحيلنا على مفهوم السردية وقوانينها وخصائصها. فالسردية ليست شيئاً آخر سوى "اختراق لمتصل في حياة فرد أو ثقافة، فهي الفعل الذي يسرب التحولات داخل الحالات"⁽⁷⁾، فمن صلب العلاقات الموجهة تتجلى العمليات التي تعلن عن ميلاد كون مشخص تتحرك داخله ذوات وتتصارع قوى ومصالح، إنها ما يشير إلى عمليات من نوع الإثبات أو النفي أو العودة إلى الوجود المحايد الذي يصف العناصر ضمن علاقة تقابلية جامدة.

وعلى الرغم من ذلك، فإن العودة إلى أصل مولد لا يشكل سوى حالة افتراضية غير قابلة للمعينة من خلال الحد المتحقق، إلا أنها فرضية ضرورية من أجل فهم العيني والمرئي والمجسد، فالخير والشر يفترضان — منطقياً — وجود حالة ليست لا بالشر ولا بالخير، إلا أنها حالة تفسر الحدود المتحققة فقط ولا يمكن أن تعاش كحالة فعلية.

والنصوص القرآنية التي تستند إليها في رسم حدود هذه الحكاية تحتوي على كل ما يثبت ذلك، فهي تشير إلى بناء قصصي محتمل يمكن أن نتصور حدوده المقبلة من خلال صيغة الخلق ذاتها. فالأمر يتعلق بصياغة قصة تتحدد من خلال غائيتها لا من خلال حدودها البدئية، مادامت البداية لا تستند إلى ما يسمى في السرد بالحالة الاستهلالية التي تحدد نقطة انطلاق "عرضية" ضمن متصل حياتي يشتمل على حدود قيمية ثنائية. لذلك فإن النص القرآني يسقط القصة خارج السماء لا داخلها: "قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (البقرة). فـ "الشيء السابق" على وجود القيم لا يمكن أن يروى، لأنه بداية فقط، إنه مادة سردية

قصة الخلق

لكل الروايات الممكنة. انطلاقاً من هذا يمكن القول إن الحدود البدئية تدرك من خلال قرار الخلق ذاته، فهو يشير إلى مواد مضمونية توجد خارج حدود الحالات التي تعد بؤرة تجسدها، في حين تتحدد الغائية في الفعل المشخص الذي يستولي على القيم ويخرجها من طابعها المطلق ويخرجها ضمن حالات النسبي الذي نميز داخله بين "الشبيه" و"المتطابق" و"النقيض" و"العكسي" الخ. وعلى هذا الأساس، فإن قصة الخلق تدرج الذات (آدم ومن معه) داخل تاريخانية محددة من خلال سيرورة زمنية:

بداية (هي أصل لكل البدايات) --- تحولات --- نهاية كلية (إشارة إلى انتهاء الزمن).

- الخلق - الاستخلاف - القيامة (النهاية المطلقة)

إنها تقوم عبر هذه الخطاطة الثابتة بصياغة معنى لكون مخلوق يقود إلى تدمير كل غاية ما عدا الغاية الأولى. إنها قصة لا تمثل لذات مخصوصة بل تمثل للنموذج الأول الذي ينحدر منه كائن زمني، كائن "يحلم" و"يقتفي" داخل الزمن، وداخله "ينم" و"يتحسر" و"يسقط الرغبات"، و"يرتكب المعاصي" و"يستغفر" ربه و"يقوب"، ليعود، في نهاية المطاف، إلى أصله الأول.

ومن هذه الزاوية، فإن الغائية تتجسد في العودة إلى النبع الأول، أي إلى حالة التمثيل الأولى حيث تستوعب للحالات الموصوفة، من خلال الزمن، في صيغ المطلق الأول. فقصة الخلق تروي أصولاً أولى (أصل الحياة ومبررها والغاية منها)، ولكنها تبشر في الوقت ذاته بمستقبل للخلاص تصر للتعاليم الدينية المرافقة لعملية الخلق على تصنيفه ضمن ما سينتهي إليه المسار الكلي للوجود الأرضي عندما "ينتهي الزمن ويندثر"، وهو ما تمثله الحالة الموصوفة قبل خلق الكون والإنسان. فالقصة التي نعاين ستدور أحداثها داخل "زمن منته"، أي داخل كم زمني محدود، إنه زمن نعرف لنهايتته ونعرف مآله ونعرف الحالة التي سينتهي إليها.

وعلى هذا الأساس يجب النظر إلى التمثيل السردي، باعتباره تشخيصاً زمنياً لسلسلة من القيم في أفعال تمكنا من رصد تحولاتها الممكنة المتضمنة في قرار الخلق ذاته. فالخلق، من زاوية النظر هذه، هو تحديد لنواة زمنية تحليل على وجود مخصوص (وجود آدم وزوجه) وتشتمل على كل الدلالات

المشخصة الممكنة. فحسب الفعل الإلهي الأول لا يرتبط الخلق بعالم آخر غير ما توفره الجنة باعتبارها امتداداً خارج الزمن وخارج القيم كما نفهمها نحن. إلا أن هذه القصة تستقطب دلالات أخرى هي ما يشير إليه الوضع الجديد الناتج عن "العصيان" (وعصى آدم ربه فغوى) طه (121) والعصيان مبدأ سردي بالغ الأهمية كما سنرى لاحقاً. فانتقالاً من قيمة العصيان سيتم إسقاط غطاء قيمى منتحرك ضمنه شخصيات الكون الجديد (الأرض)، وهو غطاء قيمى لا يشكل بديلاً للحالة الأصل ولكنه يشير إلى إمكانية تصور وجود مفصول عن هذه الحالة السابقة على دخول آدم إلى مسرح الفعل وسابقة على خلق الأرض، وسابقة على تفصل القيم.

وتقدم لنا الحالة البدئية مجموعة كبيرة من العناصر التي سنتسج منها قصة الخليقة كلها. فكل ما سيحدث سيتموحي صورته من أصل أول هو الأصل الذي تطلب الآيات القرآنية في وصفه: عالم فيه الأشجار والوديان وفيه النار والماء والهواء، بكل ما لهذه العناصر من إحالات موعلة في الرمزية كما سنرى ذلك. والطريقة التي يوصف بها الوضع البدني ذاتها تشير إلى إمكانية - أو وجوب - إسقاط عالم آخر غير عالم الملائكة.

في البدء يخلق الله آدم، مفصلاً ومتميزاً عن الملائكة وكونهم، إنه عنصر داخل كون سماوي بالغ التوحد والانسجام، ولكنه لا يشبه أحداً. فهو مختلف عنهم:

- من حيث مادة الخلق: (خلق من طين وخلق الملائكة من نور).
- ومن حيث المعرفة: "وعلم آدم الأسماء كلها" (عجز الملائكة عن معرفة أسماء الأشياء).
- ومختلف عنهم من حيث القيمة الوجودية: "اسجدوا لآدم"، "قعوا له ساجدين".

- ويتميز هذا المخلوق الجديد أيضاً بامتلاكه لاسم دال على هوية، وهو غير ما يحيل عليه لفظ الملائكة. فلفظ "ملك" ليس اسماً تمييزياً للفرد المفرد بل هو صفة لمخلوقات تتشابه في كل شيء، والصفات لا تكون كذلك إلا في علاقة بعضها ببعض، وهذا ما تؤكد الآية القرآنية الواردة في سورة يوسف:

قصة الخلق

"قلما رأيته أكبرن وقطعن أيديهن وقلن حاشى لله ما هذا بشراً إن هذا إلا ملك كريم" (سورة يوسف، 31).

فهذا التميز يشتمل على كل العناصر التي تؤهله للخروج من عالم الملائكة الخالد الأبدى، لكي يدخل عالم الفناء الأرضي. فهو عالم بالأشياء وأسمائها، والأشياء متغيرة كما الأسماء، وهو ليس فرداً معزولاً، بل زوج قابل للتلاقح والتوالد، والتوالد لا يمكن أن يكون دون الإحالة على التفاوت في الأعمار أي على موت جيل وبزوغ جيل جديد. واستناداً إلى هذه الخاصية فهو "يرغب" و"يستهي" و"يتنوق" و"يتلذذ"، وهي كلها عناصر ليست من خصائص العالم اللزمني. إنها صيغ تشير في ذاتها، بعيداً عن أي تأويل مسبق، إلى مضامين لا يمكن أن يدركها العقل إلا "متحيزة في الفضاء ومتعاقبة في الزمان". فهي تحتوي على "كميات زمنية" تحسب بالتتابع: الاندفاع وفتور الرغبة وتلاشي اللذة. وهي من جهة ثانية تشكل قيوداً غير مرئية تتحكم في السلوك وتنظم وفق قواعد بعينها، فلحظة الفتور ليست هي حالة الاندفاع، ولحظة الانشواء مختلفة عن حالة الارتخاء الذي تلي إشباع حاجات المتعة.

وعلى هذا الأساس يمكن قراءة عناصر المشهد السابق من زاوية نظر أخرى غير ما تشير إليه الدلالات المباشرة. وهو ما يعني، بعبارة أخرى، البحث عن تناظرات دلالية جديدة من خلال إعادة تأويل القصدية التلقظية الأولى والبحث عن علاقات بين العناصر المكونة للنص، وهي علاقات غير مرئية من خلال التجلي اللغوي المباشر. وإذا كان الأمر كذلك، علينا إذن أن نتخلص من القصدية المباشرة للنص ليكون بإمكاننا إدراج كل عنصر من العناصر السابقة ضمن سجل رمزي هو وحده الضامن لإمكانية استشراف دلالات جديدة.

وما يميز للرمزية في هذا السياق هو أنها تشكل "سياقات وصفية" ضمنية لأفعال ممكنة. وبعبارة أخرى، إن هذه الأفعال المحتملة هي في مجملها من طبيعة رمزية بحيث إننا نستطيع أن نؤول جزئية سلوكية معينة بوصفها إشارة إلى هذه القيمة أو تلك استناداً إلى مضامينها الرمزية لا إلى ما نقوله باللغة بشكل مباشر، فحتى قبل أن يتم تأويل هذه الإشارات، فإن الكيانات التي تعد مصدراً لهذه الإشارات تعد مؤولات داخلية (بمفهوم ش من بورس لكلمة

مؤول) لفعل سام أو حكمة إلهية، أي أن وجودها الأصلي وجود رمزي لا إحالة تقريرية على شيء فعلي.

وبما أننا لا نستطيع، استناداً إلى قدرة الفكر البشري المحدودة، إدراك هذه الحكمة الإلهية، فسنكتفي، مستعينين بمعرفتنا الإنسانية الأرضية، بإدراج هذه العناصر ضمن سجل دلالي جديد ليس هو بالضرورة ما نقوله للكلمات بشكل مباشر. وسيتضح من خلال التحليل أن الزمن معطى في هذه الأشياء لا خارجها. ولهذا فإن الاكتفاء برصد تحولات الزمن من خلال صيغ الأفعال الدالة على المستقبل لا يفيدنا كثيراً في فهم طبيعة هذا الزمن ومحتواه.

ومن هذه الزاوية نلاحظ، داخل هذه الوضعية، وجود سلسلة من التقابلات الثنائية الحادة الدالة على الانزياح عن العالم اللازمي للوحداني الخاص بالذات الإلهية وملكوته. وهي تقابلات تنظم وفقها الأشياء والكائنات والحالات ولا يمكن أن تفهم خارجها. فإله هنا هو الأصل والواحد والأول الذي لا يشبهه أحد. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الكائنات الأخرى لها عالمها الخاص ولا يمكنها أن تتمتع بنفس الصفة. فبإمكان الأول أن يستمر في الوجود إلى ما لانهاية وأن يمتد في كل الاتجاهات. فالأول في ذاته حر لا يعرف القيود، فلا تخوم تحد من امتداده في الزمان وفي المكان. إلا أن إسقاط الثاني يحول الاحتمال المطلق إلى تحقق ويلقي بالمخلوق للملموس إلى التداول داخل الزمن باعتباره نسخة من آلاف النسخ الأخرى. لهذا فإن معرفة الله مشروطة بخلق المجدد، أي صب الوجه الكلي للحضور للذات الإلهية داخل وجود مادي محسوس يخبر عنه. وبدون ذلك، ستظل الذات الإلهية تتمتع بوجود احتمالي باعتبارها محفلاً يتملى ذاته خارج حدود التشخيص، وهو أمر ممكن في الاحتمال فقط (فحسب منطوق الآيات القرآنية كان من الممكن أن يبقى آدم في السماء خارج أي تحديد زمني)، وفي هذه الحالة لن يكون هناك وجود إنساني على الأرض.

وبناءً عليه، فإن الثنائيات لا يمكن أن تستمر دون ثالث يوحد السلسلة ويدخل القانون الذي سيحكم هذه العلاقة استقبالياً. فالإكتفاء بواحد يضاف إلى ثان أمر غير ممكن، فما يغلق السلسلة هو ذاته ما يشكل عنصر الضرورة (بورس)، والضرورة في هذا المجال هي ما يترتب عن فعل للتلاقح بين

قصة الخلق

حدي الزوج. فاستناداً إلى هذا التلاحق ستكتب قصة الإنسان كلها بدءاً من فعل الغواية ذاته، مروراً بالصراع الدموي بين قابيل وهابيل وانتهاء بكل الحروب التي عرفتتها البشرية. لذلك كان فعل الخلق القاضي بإسقاط كون جديد محكوماً بضرورة العودة إلى الأصل، أي إلى الوحدة ليحكم على الحالات المنجزة ويحدد مضامينها.

وهذا ما هو مثبت في النص القرآني حيث الإشارة صريحة إلى دور إبليس في إغراء آدم وحواء على الاقتراب من الشجرة والتلذذ بفاكهتها خرقاً لمحظور إلهي صريح: "ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين" (البقرة 35). وإذا كانت النصوص الدينية الأخرى وكذا الأساطير المرتبطة بقصة خلق الكون تؤكد هذا التحريم كما هو وارد مثلاً في الكتاب المقدس: "وأوصى الرب الإله آدم قائلاً: "من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها، لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت" (الأصحاح الثاني 17)، فإن الربط بين الخروج من الواحد والولوج إلى عالم الثنائيات يشتمل على إشارة صريحة إلى فعل الزمن حيث التقدم في الزمن لا يمكن أن يتم خارج فعل التناقض الناتج عن خرق لنظام ما. لذا تم للربط أحياناً بين معرفة الخير والشر وبين الموت، والموت تأكيد لوجود الزمن وتنبيه على وجوده، كما هو الشأن في الكتاب المقدس، وبين الخلود واللذة كما يتم التعبير عن ذلك بشكل ضمني في النص القرآني.

وإذا كان النص القرآني صريحاً في تحديده لطبيعة الوسيط الذي قاد آدم وحواء إلى عصيان الأمر الإلهي: "فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه" (البقرة 36)، "فوسوس لهما الشيطان ليبيدي لهما ما ووري عنهما من سوءاتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين" (الأعراف 20)، فإن هذا الوسيط يتخذ أشكالاً متعددة منها أن الذاكرة الشعبية تنسب هذا الفعل إلى حواء، وهو موقف يعبر عن ميز عنصري جنساني مقيت يحمل المرأة الخطيئة القديمة ليبرر الاضطهاد الحالي، وهو التصور الذي يغذي للفكرة القائلة بخلق حواء من ضلع من ضلوع آدم، وهي فكرة يشير إليها الكتاب المقدس صراحة وتتداولها الأحكام الاجتماعية باعتبارها حقيقة مطلقة. فبالإضافة إلى تأكيد الحادثة على الوجود

اللاحق والعرضي للمرأة، وهو تأكيد لها مشيتها وسلبيتها، فإنها تعد ضرباً من جنسانية مضمرة ولاحقة، شكلت تاريخياً الإطار المرجعي لاضطهاد المرأة إلى جانب غيرها من الأطر الإيديولوجية⁽⁸⁾.

وهناك من ينسب هذا الفعل إلى الأفعى، وهو أمر قد يكون مستوحى من الأساطير القديمة التي ربطت الأفعى بالمعرفة والحكمة، فعشتار، وهي أول الأشكال التعبديّة التي عرفها الإنسان، تأخذ هيئة أفعى ربة للعلم والحكمة والمعرفة. وهكذا تكون عشتار ضمن هذا السياق، قد فتحت، في هيئة الأفعى، عين آدم وحواء على المعرفة، فأعطتهما ثمار شجرة المعرفة القائمة في وسط الجنة⁽⁹⁾.

وقد تكون الإحالة على الأفعى مستوحاة من الكتاب المقدس نفسه، وستعرف لاحقاً طريقها إلى اللغة العربية وثقافتها حيث تشير بعض الإصحاحات إلى وجود الأفعى كثالث ضمن العلاقة الثنائية آدم وحواء: "وكانت الحية أحيل حيوانات للبرية التي عملها الرب الإله (...)" فقالت المرأة للحية من ثمر الجنة نأكل أما ثمر للشجرة التي في وسط الجنة فقال الله لا تأكلا منه ولا تمسأه لألا تموتا، فقالت الحية للمرأة لن تموتا، بل الله عالم أنه يوم تأكلا منه تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر". (الإصحاح الثالث).

وفي جميع الحالات، فإن إحالات الأفعى الرمزية أكبر من أن نحيل عليها جميعها في هذا السياق. ورغم أن الاستعمال الاستعاري المتداول يجعل من الأفعى رديفاً للموت والحيلة والخدعة والغواية والإغراء، فإن إحالاتها أعمق من ذلك بكثير. فلقد ارتبطت الأفعى أيضاً بالمعرفة وحالات التطبيب واكتشاف أعشاب التداوي واستعمالها في علاج الأمراض، يشهد على ذلك الرمز الطبي الذي يوضع على واجهات الصيدليات وفي الوصفات الطبية. لقد كانت الأفعى هي الداء وهي الدواء، هي القاتل والمبرئ، فجسدها يحتوي على ما يشفي وما يقتل⁽¹⁰⁾. ولهذا يكون "الربط الرمزي بين الماء والحجر والأفعى والشجرة في طقوس الخصوبة له دلالة كبيرة"⁽¹¹⁾. فالأفعى ذكر وأنثى. هي أنثى لأنها رمز للغواية والإغراء، وهي ذكر لأنها تحيل بشكلها على القضيب الذكرى.

قصة الخلق

وسواء كانت الأفعى في سياقنا هذا: إحالة رمزية على الزمن ذاته (يصور الزمن أحياناً على شكل ثعبان له ثلاثة رؤوس) أو إحالة على إبليس، أو إحالة صريحة على الإغراء الأثوثي، فإنها، في جميع الحالات، تشير إلى التصور الذي تقدمه الذاكرة الشعبية عن طبيعة العلاقة الرابطة بين آدم وزوجه، أي بين الإنسان والمرأة.

وتعد، من زاوية ثانية، أول العناصر الدرامية التي ستعمل لاحقاً على تعقيد الخطاطة السردية البسيطة التي يحتويها كل تقابل ثنائي: من النفي إلى الإثبات أو من الإثبات إلى النفي، وهي عمليات تشكل، داخل المنطق السردى، التباين الأولى للفعل السردى المشخص الذي يشكل المراحل النهائية داخل مسار توليدي يأخذ نقطة انطلاقه من الثنائية السابقة بالذات. فالتقابل القار لا ينتج فعلاً، إنه يكتفي بوصف القيم ضمن نسق لا يستقيم وجوده إلا من خلال حالات التحريك. والتحريك، بما هو فعل محول، يقتضي صبب العلاقات داخل عمليات تتم داخل الزمان، فداخل الزمن فقط يتحدد مضمون هذه العلاقات.

وكما هو الحال مع كل الخطاطات السردية الكبرى التي تمثل للحكي في صورته الكونية، فإن الانفصال عن الوضع البدئي لا يتم إلا عبر الإخلال بنظام قيمي ما. فإنتاج قصة ما مرتبط بالانزياح عن الوضع "العادي" لكي يكون هناك شيء "جدير بأن يروى"، فالتتابع العادي لوقائع تتم داخل نفس النظام لا يمكن أن يؤدي إلى تفجير البداية وإدراج عناصرها داخل المنفصل الدال. وفي حالتنا تشكل "حادثة الشجرة" عنصراً هاماً يشير إلى مجموعة من الدلالات الرمزية التي تفسر البناء القصصي في مجمله. فبالإمكان تناول هذه الشجرة من زوايا متعددة تقودنا جميعها إلى تحديد الطبيعة المقابلة للوضع الزمني الإنساني على الأرض. وسنحاول فيما سيأتي أن نشير إلى بعض هذه الدلالات وموقعها من الحكمة الخاصة بالخلق.

وستكون البداية من قرار المنع ذاته: لماذا منع آدم وزوجه من الاقتراب من الشجرة؟ ولماذا لا نقول كل الآيات القرآنية في كل سياقات النص القرآني أي شيء عن هذه الشجرة وعن طبيعتها وثمارها؟

1 - بداية يمكن القول إن التحريم هنا، بعيداً عن التصور السردى، هو فعل

طاعة. فالكون القيمي الذي تصاغ داخله حدود الحادثة يفترض هذه الطاعة ويتطلبها. فمن حق الخالق على المخلوق الطاعة والامتثال لأوامره. إلا أنه يشير، من نفس المنظور، إلى خضوع آدم لأول اختبار داخل ملكوت لا يعرف سوى الطاعة. وكما أشرنا سابقاً، فإن خرق المحظور يشكل أيضاً اللحظة التي سيدرك فيها آدم وجود شيء كالكذب والتحرير والإباحة.

2 — إن المحظور جزء من البناء الاجتماعي، فتوزيع المضامين وتنظيمها يخضعان في بنيتهما الأصلية لتقابل دائم بين المباح والمحرم، ولأن النسق لا يستطيع أن يستوعب كل المظاهر الحياتية من خلال حدود بنائه الأصلي، فإنه يسقط حالات أخرى يحافظ من خلالها على قوته وتماسكه، وذلك عبر استيعاب كل المظاهر التي لا تخضع للتصنيف الثنائي الأصلي: حلال — حرام، ومن هنا جاءت فكرة المندوب والمكروه والمستحب الخ.

وعلى هذا الأساس لا يمكن تصور بناء كيان اجتماعي استناداً إلى ثنائية ثابتة تجمع بين حدين متقابلين: مباح — محرم. فما يصنع البناء الاجتماعي هو التفاعل بين الحدين ضمن نظام اجتماعي يستمد تماسكه من إسقاط حالات لا تصنف بالضرورة في خانة التحريم أو الإباحة. وربما لهذا السبب يرتبط المحظور بالوعي، وتم التعامل معه، في أحيان كثيرة باعتباره ضبطاً ذاتياً، أي ما يطلق عليه في التحليل النفسي بالرقابة. فالمحظور ينمو ويتطور مع هذا الوعي، ليصبح طاعة لنظام خارجي استناداً إلى مبررات مستوحاة من الانتماء العفوي لقانون ما. فالرقابة لا تفرضها الإكراهات الاجتماعية ولا العادة ولا الخوف، إنها موجودة لأنها تحولت إلى قانون أخلاقي مثواه الوعي الفردي⁽¹²⁾.

ويمكن أن يفسر تحريم الاقتراب من الشجرة، في جزء كبير منه، استناداً إلى هذه الفرضية. واستناداً إليها أيضاً يمكن الكشف عن الدلالات الخاصة بالتحريم. فالنص لا يقول أي شيء عن الضرر المحتمل للذي قد يسببه الاقتراب من الشجرة، ولا يقول أي شيء عن طبيعة هذه الشجرة التي لا يبدو أنها تختلف في شيء عن باقي الأشجار الأخرى، ومع ذلك فإن النهي كان قاطعاً والجزاء قوياً أقل آثاره درجة كان هو ميلاد الكون الأرضي.

3 — ويمكن تدعيم هذه الفرضية بالتساؤل عن المضمون الوجودي لأية قيمة.

قصة الخلق

فالإباحة وحدها، في استقلال عن إحالات ضمنية أو صريحة على ما ليس هي أمر لا يمكن تصوره، فالحد في ذاته لامتناه. وعليه، فإن الإباحة، بوصفها حداً معزولاً، لا يمكن أن تحيل على شيء اسمه الإباحة، فهي دالة على مضمون مطلق ولا تقاس إلا بذاتها. لذلك يجب أن تتقابل مع شيء من طبيعة مغايرة لكي تمتلك مضموناً مميزاً. ويتعلق الأمر في هذه الحالة بمقولة مضادة كالتحريم مثلاً. فالتحريم هو المضمون السلبي للإباحة، وبه تتحدد في التصور والممارسة، أي لحظة تجسدها في حالات موصوفة في الفضاء وفي الزمان.

3. الشجرة وخرق المحظور

استناداً إلى هذه العناصر مجتمعة مستصبح الشجرة، بؤرة التحريم وشكله الأول، هي المنبع الأساس لكل المضامين الرمزية التي تفسر الانتقال من الخلود اللازم إلى حالات الفناء الزمنية، وذلك من خلال موقعها المتوسطي بين حالة الإباحة المطلقة وحالات التحريم للمخصوص. إنها تشكل، من خلال موقعها داخل فضاء يوصف بالجنة ويحيل على النعيم والرغد، حالة فريدة يحيطها النص القرآني بحالة من الغموض الدلالي والهشاشة الوجودية.

وبناءً عليه، فإن فهم دلالاتها في هذا السياق المخصوص يستدعي البحث في دلالاتها خارجة. فالشيء، شأنه في ذلك شأن الكلمة، يشتمل، في الآن نفسه، على نواة دلالية دائمة، هي أصله الثابت، ويشتمل على سياقات محتملة مرتبطة بالتحقيقات الخطائية المخصوصة، أي بالسياقات التي يوجد فيها هذا الشيء. وفي هذه الحالة، فإن النواة الأصلية لا تتقابل مع إمكانات التبدل اللاحقة، ولا يمكن أن يؤدي حضور الثانية إلى قتل الأولى. إن النواة الدائمة، على العكس من ذلك، توفر الروابط الضرورية القائمة بين معنى ثابت، وبين حالات متحركة تتميز بتحولها الدائم.

فالشجرة كيان دال في سياقات بالغة التنوع، ولها موقع خاص في كل الثقافات، كما تشير إلى ذلك الحكايات الشعبية والأساطير والأمثال والطقوس الاجتماعية. فقد نظر إليها دائماً باعتبارها خزاناً لرموز بالغة الغنى. وبكفي

أن تشير في هذا المجال إلى أن ميرسيا إيلاد يبوؤها مكانة خاصة في أغلب كتاباته، فهو يرى أن الشجرة كانت وما تزال بؤرة للعديد من الدلالات التي تحيل جميعها على "الشكل الحي للحياة"⁽¹³⁾. فأولى دلالات الشجرة وأكثرها تداولاً في الاستعمال العام هي دلالتها على الحياة والخصوبة. فهي من خلال شكل وجودها وتنوع ألوان أوراقها تشير إلى الانبعاث الدائم: تخضر الأوراق ثم تصفر وتسقط لتبرعم من جديد معلنة عن ميلاد فصل جديد. إنها من هذه الزاوية، تشكل الرمز الحي للتعاقب الزمني، أو هي الوعاء الذي نقيس من خلاله الكم الزمني المنقرض والكم الزمني الآتي.

وهي أيضاً، من زاوية تكوينها الطبيعي، بؤرة للتلاقح الثلاثي للكون: بين ما ينتمي إلى الجوف وما ينتمي إلى السطح وما يخلق عالياً في الفضاء. فهي جوفية من خلال جذورها، وسطحية من خلال جذعها، وسماوية من خلال أغصانها. فالزواحف الدودية تتغذى من جذورها، وتزقزق العصافير فوق أغصانها. وإلى هذا التلاقح استندت بعض التقاليد العقدية من أجل الفصل بين عالمين من عوالم الآلهة: آلهة جهنم الموجودة في الجوف المظلم في قلب الأرض، وبين آلهة الجنة الموجودة في أعالي السماء⁽¹⁴⁾. وربما تكون طقوس الدفن، وما يترتب عنه من تحلل للجثة والتهام للدود لها هي ما يبرر هذا الفصل، فالروح النقية وحدها تذهب إلى السماء، أما الروح الشريرة فتمتواها باطن الأرض المظلم.

ولقد نُظر إلى الشجرة أيضاً، وفي كثير من الأحيان، باعتبارها رمزاً للروابط المتينة القائمة بين السماء والأرض. فجذورها تمتد عميقاً في الأرض وأغصانها سامقة إلى أعلى تناطح للسماء. وهذا ما قد توحى به الآية القرآنية التالية: "ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء". (إبراهيم - 2) وإلى هذا وذاك، فإن الشجرة هي رمز للكون كله، فهي تشتمل على العناصر الأربعة المكونة للطبيعة: الماء في نصغها، والتراب يغطي جذورها، والهواء يغذي أوراقها والنار التي قد تتبعث من حك غصنين بعضهما ببعض. وتلك هي التقنية الأولى التي استعملها الإنسان لإثارة النار، وهي التقنية التي ستتحول لاحقاً إلى رمز جنسي يشير إلى الاحتكاك بين ذكر وأنثى⁽¹⁵⁾.

قصة الخلق

وليس بعيداً عن هذه الدلالات ما نعثر عليه في بعض المناطق في المغرب أو ربما في الوطن العربي كله. فعادة ما نعثر في أماكن نائية بجانب ضريح ولي صالح على شجرة وقد علقت عليها قطع من القماش النسائي. فهناك اعتقاد أن هناك بعض الأشجار المباركة التي تشفي من العقم وتهب الإناث والذكور.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن كل الدلالات التي أشرنا إليها ترتبط بنواة مضمونية واحدة تتعلق بكل ما يحيل على الخصوبة في مفهومها الطبيعي والبيولوجي/ الجسمي. ولقد ربط الكثيرون شجرة الحياة باللحظات الأولى لانبثاق الطبيعة الجنسية للكائن البشري. فكل ما في الشجرة يحيل على عطاء فولر يشير إلى التلاحق والتجدد، من حيث التركيبية الطبيعية: (الأغصان والأوراق والجذور الممتدة في الأرض)، ومن حيث المنتج، فهي فاكهة متنوعة، ومن حيث التكوين الهيكلي، فهي تحيل من خلال ذروتها على القضيب الذكري، وتحيل من خلال جذوعها على الحوض الأنثوي. وتحتوي هذه العناصر كلها على ما يحيل على الزمن باعتباره وحدات تقاس من خلال العدد أو الزوج أو الحركة أو التحول. فوجود الشجرة ذاته، في هذا السياق المخصوص، هو إحالة ضمنية (رمزية) على زمنية مرتقبة، أو على زمنية متضمنة في العنصر الطبيعي الذي تحيل عليه الشجرة.

ولا يمكن لمعطيات السياق المخصوص أن تؤول خارج هذه الدلالات. فكل سيروية تأويلية يتم انتقاؤها تستمد أصولها من الترابط القائم بين الوحدات التي تشكل الموسوعة التأويلية بكل سياقاتها الممكنة. ولا يمكن لسياقنا أن يخرج عن هذه القاعدة. فالتركيبية الدلالية الجديدة للشجرة هي جزء من هذه الموسوعة ولا يمكن أن تفهم إلا داخلها.

فالقرار القاضي بمد آدم بكل ما يريد من المعرفة والخيرات ومنعه فقط من الاقتراب من الشجرة هو قرار يتضمن حكمة ماء، أو هو كذلك في حدود ارتباطه بغاية ماء، قد لا تسمح لنا معرفتنا الإنسانية إدراك كنهها. إلا أننا مع ذلك سنحاول، استناداً إلى معرفتنا الأرضية، للبحث عن معادلات رمزية لهذا الترابط بين المنع واللذة والخروج من الجنة. فالثابت أن المتعة في صورها

المتعددة غالباً ما تتحقق، في ثقافات كثيرة، خارج القوانين والمؤسسات، بل هي كذلك في حدود خرقها لمحظور أو تجاوزها لسياق سلوكي ما.

ولهذا السبب لا يمكن أن نفصل الشجرة عن التذوق والخطيئة واكتشاف الأعضاء الجنسية والخروج من الجنة والهبوط إلى الأرض من أجل تدشين البدايات الأولى لعالم زمني. فهذا السياق يدرجها ضمن وضع خاص، فهي الشيء الوحيد المذكور صراحة، وهي الشيء الوحيد المنهى عنه، إنها بذلك تعد تجسيدا لأولى حالات الخرق والخروج عن الطاعة. وهو فعل جديد سيعيد تنظيم الأشياء والحالات وفق نمط جديد من القيم وضمن وعاء زمني يستقبله فضاء جديد هو الأرض.

وبما أن الشجرة هي رمز لمحظور غامض، فإن فعل الاقتراب لا يقل غموضاً وهو خرق سيغير طبيعة آدم وحواء، فسيكتشفان أعضاءهما التناسلية، أي جسديهما، وهو أمر بالغ الدلالة أيضاً كما سنرى ذلك.

فالربط بين المنع من الاقتراب من الشجرة وبين اكتشاف الجسد يدرج الشجرة ضمن سجل دلالي رمزي يحيل على البداية الزمنية الأولى المرتبطة أصلاً بالمتعة، والمتعة حالة من حالات الفناء، فـ "النوبان في الآخر"، أو "الموت حبا فيه"، أو "عشق حذ الموت"، أو الاسترخاء لحظة الانتشاء بالجسد في حالة من أكثر حالات عطائه خصوبة، كلها إشارات إلى كم زمني محدود من خلال فعل التلذذ ذاته.

وفي هذا الإطار يمكن تسجيل أن النص لا يعلن صراحة منع الأكل أو التذوق، ولا يصرح بطبيعة ما سيؤكل، إنه يكفي فقط بالحديث عن منع مطلق "لا تقربا هذه الشجرة". وهو منع لا مبرر له في ذاته سوى إذا كان درءاً لخطر ما أو منعاً لوقوع شر ما، وهذا ما تفسره المعطيات السابقة، فالإباحة مرتبطة بالنعيم والرغد، والمنع مرتبط بالتذوق واللذة واكتشاف السوءتين. وفي الحالتين معاً، فإن الشجرة تتحول إلى رمز صريح لكل ما يشير إلى الجنس والتلاحق والخروج من حالة للجنسي إلى الجنس معبراً عنه من خلال بروز السوءتين.

ولهذا فإننا نستبعد أن يكون الاقتراب تنقلاً في الفضاء، ونستبعد أن يكون الأكل كلاً فعلياً، إنه يحيل هنا على التمتع والانتشاء بالنفس والتلذذ بالجسد،

قصة الخلق

واللذة لا تكون إلا إذا كانت اشتهاً للأخر. والشجرة في هذا السياق إحالة على لحظة انبثاق الحالة الجنسية: "فبذت لهما سوءاتهما"، أي اكتشاف الجسد ومفاته وشهواته. والشجرة كما رأينا في السياقات السابقة ملأى بالإحالات الجنسية. وهذا ما يشير إليه النص أيضاً حين يؤكد: "قلما ذاقا الشجرة"، ليتحول الأمر كله إلى صيغة رمزية تشير إلى عدم التفكير في اللذة، فالاقتراب من اللذة حيدان عن صيغ المطلق الحياتي الذي يصفه الكون للآزماني.

ورغم أن النص يستعمل في مكان آخر كلمة "أكل" ("فأكلا منها فبذت لهما سوءاتهما" س طه آية 121)، فإن ما سنحتفظ به هنا هو التذوق وليس الأكل، ذلك أن التذوق أكل بالضرورة، في حين لا يتضمن الأكل متعة التذوق بالضرورة. هذا بالإضافة إلى أن سياق النص السابق يشير إلى عمومية الأكل، وقد ورد في السياق الذي يلي عملية خلق آدم عندما خاطبه الله: "وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين" (البقرة).

وعلى هذا الأساس، فإن التلذذ إحالة على متعة متنوعة. ولأنها كذلك لا يمكن أن تكون مرتبطة بالبعد النفعي الذي لا يلبي سوى الحاجات الأولية داخل الوجود الإنساني، فحالات النشوة والتلذذ والمتعة هي خارج حدود المشترك والعام والمألوف، إنها استثارة لقوة أخرى تخرج الإنسان من طور وتقذف به داخل طور آخر. وهذا ما تؤكد النصوص المحيطة كلها، فهي تؤكد أن الأمر يتعلق بتذوق فاكهة، والفاكهة لا تؤكل.

وستكتمل الدورة الرمزية ببروز الأعضاء التناسلية. فالربط بين التذوق والجنس ربط رمزي أيضاً. فما علاقة تجلي الأعضاء التناسلية بتناول فاكهة إن لم يكن الأمر خاصاً بإحالة على لذة ما؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فماذا كان لباس آدم وحواء قبل أن يقربا الشجرة؟ بطبيعة الحال لا يمكن أن نتوقع جواباً عن قضية هي أصلاً صياغة رمزية المراد منها التعبير عن حالات إنسانية مخصصة. وهذا ما تؤكد النصوص الفارحة. فقد سارعت إلى ملء البياض النصي وتصورت حالة يمكن أن يكون فيها اللباس نوراً. فالطبري يرى: "أن لباس آدم وحواء كان نوراً على فروجهما لا يرى هذا

عورة هذه، ولا هذه عورة هذا، فلما أصابا الخطيئة بدت لهما سواتهما⁽¹⁶⁾. والنور هنا، وفي كل السياقات أيضاً، يحيل على الطهارة والصفاء والأصل الأول، ولهذا لا يمكن أن ننظر إليه باعتباره لباساً فعلياً. إن المتعة، على هذا الأساس، تعد نقيضاً للخلود، فالخلود ثمن باهظ، فأن تدخل ضمن الخالدين معناه أن تتخلي عن المتعة وملكوته، وهذا ما يشير إليه النص على لسان إبليس: "وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين". (الأعراف آية 20)، "فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى" (طه 160). ولأن إغراء اللذة أقوى، تخلى آدم عن حلم الخلود مكتفياً بلذة آنية تكفيه شر انتظار جزاء بلا لذة. فالممنوح والمشاع والمشارك والمناح بدون قيد ولا تفاضل ولا منافسة لا يمكن أن يكون حاملاً للذة.

والخلاصة أن للزمنية انبثقت عن اكتشاف المتعة وكانت هي وجه الأول، فالمتعة الجنسية هي خروج عن الثابت والمألوف والنفعي لولوج عالم الزمن الذي يعطي وحده للمتعة بعدها باعتبارها حالات انفعالية تتعاقب وتترك في اختلاقيها داخل هذا التعاقب. لقد انتصر آدم وحواء للذة وانتقلا بذلك "من عالم يعيشان فيه شبحين بلا ظل، إلى عالم الطبيعة الحافل بأفراح الجسد وجيشان الروح التي لا تدرك ماهيتها إلا بولائها في الجسد، تماماً كعين كانت مفتوحة على الفراغ اللانهائي ثم وضع أمامها قوس قزح"⁽¹⁷⁾.

ويمكن أن ننظر إلى الواقعة من زاوية أخرى. فالمنع قد يكون صيغة من صيغ البناء الحكائي ذاته. وبعبارة أخرى، لا يراد من المنع سوى رصد إمكانات الخرق في قصة تروي أحداثها استناداً إلى فعل المنع ذاته. فالنص مبني كما تبني الكثير من الأساطير والحكايات الشعبية (أو يكون الأمر على العكس من ذلك، إن الحكايات هي التي استمدت هذه الثيمة السردية من النصوص الدينية التي تحيل على حالة التحريم الأولى وخرقها). وكثير من الأساطير التي تروي قصة الخلق تشير إلى أن الكون ارتبط في نشأته الزمنية الأولى بارتكاب كائن ما خطيئة ما. وهي الثيمة التي ميعبر عنها للفكر السكولائي المسيحي بـ "الخطيئة الأصلية". فما كان للعالم الأرضي، أي الزمني، أن يوجد لولا ارتكاب خطيئة كان ثمنها وجودنا الأرضي.

قصة الخلق

وعلى هذا الأساس لا يمكن تصور عالم زمني (عالم تروى أحداثه) خارج فعل الإساءة هذا. ولعل أشهر تلك الأساطير هي تلك التي يوردها هزيبود في معرض حديثه عن تكون العالم الأرضي. فهو يرى أن "الرجال عاشوا في البداية في نعيم من دون عمل ولا نصيب، ولكن سرقة بروميثيوس للنار من السماء وخلق بندورا (المرأة الأولى) جلبا الشقاء والمسؤولية للعالم"⁽¹⁸⁾.

وهذه الإساءة هي السبب في تحول للعالم من النعيم الخالد اللزمني إلى التعاسة الزمنية.

وتلك هي الأسس الأولى لكل بناء حكائي. فالكثير من التصورات السردية ترى في خرق المتصل، ومحاولة تجاوز المعطى القيمي السائد منطلقاً لكل تمثيل سردي، فهو السند الذي يجعل من رواية حدث أمراً مقبولاً، ذلك أن "الحدث هو دائماً خرق لمحظور ما"⁽¹⁹⁾، والحدث هو انزياح عن السير العادي والهادئ للأحداث، وإسقاط ما لا يستقيم داخل هذا السير.

ولقد عوضت الحكاية الشعبية فكرة الخطيئة الأصلية بفعل الإساءة، والإساءة هي وظيفة أسامية في البنية العامة للحكاية. فمصدر القصة لا يوجد في حالة بدئية محكومة بالانسجام، بل يجب البحث عنها، كما رأينا ذلك سابقاً، في العنصر الذي يخل بـ "حالة النظام" ويعرب داخلها عنصر التوتر والاستقرار. فالكثير من النصوص الحكائية تستند، من أجل تسريب الدفق الزمني، إلى إقامة محظور لا يتردد البطل أو الضحية في خرقه. وهو ما يطلق عليه بروب بالمحظور وخرقه، ويعين "المحظور" و"الخرق" بالتتابع الوظيفية الثانية والثالثة داخل النظام الوظيفي الذي يميز بنية الحكاية العجيبة⁽²⁰⁾. فمنطلق الحكاية وظهور البطل وخروجه من فضاء الاستهلال، بحثاً عن "الأميرة" أو "ابنة عمه"، أو بحثاً عن "دواء للملك" يعود إلى فعل الخرق هذا. "فإذا كان البطل يتطابق مع محيطه أو لا يمتلك القدرة على التخلص منه، فإن تطور الحكاية سيكون مستحيلاً"⁽²¹⁾. وحالة آدم واضحة في هذا المجال، فالترامه بالأمر الإلهي معناه غياب تشكل القصة وانتشار أحداثها، وهو ما لم يحدث وما كان له أن يحدث، فلحظة تصورنا للمنع نسقط ضمناً حالة الخرق المرافقة لوجوده.

ومن هذه الزاوية، قد يكون المنع والخرق الذي يليه مرتبطين بوظيفة قصصية، تؤدي إلى انبثاق الحدث والإعلان عن بداية قصة، فلو لم يخرق آدم الحظر ويأكل من ثمار الشجرة، بإيعاز من إبليس، لما كانت هناك قصة الإنسان على الأرض.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن قصة الخلق تُبنى على شاكلة نص تتحدد بنيته الكبرى استناداً إلى وجود مسار توليدي يقود من أشد المستويات تجريدية حيث تنتظم القيم في صيغ مطلقة المضمون والوجود، إلى أكثر المستويات محسوسة حيث تكف عن التفكير في الحياة من خلال حدود قيمية لكي نفكر فيها من خلال حدود زمنية حيث المقامات هي المسؤولة عن إنتاج الدلالة وتداولها، وهذا ما أشرنا إليه في الجزء الأول من هذا المقال، حين اعتبرنا تكسير المتصل شرطاً لكل معنى، واعتبرنا المدى المحسوس بين الأفعال مقياساً لكل زمن.

ولذلك فإن هذه الخطاطة، لن تنتهي إلى إرساء دعائم وضع محايد يلغي كل المتناقضات التي تعد أساس نمو القصة وانتشارها، إن السلسلة القصصية دالة من خلال حديها: إنها دالة في المنطلق من حيث كونها تشير إلى إسقاط ثنائية: الخلود (م) الفناء (السماء — الأرض) وإمكان الوقوف عند الحد الأول يجيزه منطق الكون السماوي اللازمي. وهي دالة في النهاية من حيث كونها تسقط ثنائية جديدة: الجنة (م) جهنم والنظر إليها باعتبارها تعبيراً عن تقابل قيمى يتجسد في ثنائيات المقبول والمرفوض: الخير/ الشر، الصدق/ الكذب، الأمانة/ الخيانة... الخ).

إن التقابل الثنائي الأصلي: أرض/ سماء، فناء/ خلود، يستوعب داخل ثنائية أعمق وأشمل، لأنها تمتلك القدرة على إدراج النقيض داخل اللازم، وهو الأمر الذي لم يكن متصوراً في الحالة الأولى. وعملية الاستيعاب هاته هي التي تعطي للحياة معنى وتجعلها مرتبطة بغاية تتجاوز خصوصيات الفرد الواحد لكي تشير إلى الخلاص الأبدي.

وهكذا فإن خلق آدم هو إحالة على كائن يريد الله أن يكون خليفة له، إلا أنه يرمز في ذات الوقت إلى الوجود الإنساني الزمني، ومن ثم فإن ربط الخطيئة، من حيث هي سلسلة من السلوكات المترابطة، بإبليس هو إحالة

قصة الخلق

على رمزية ثانية مرتبطة بما يعبر عنه النص القرآني، في أماكن أخرى، بالنفس الأمارة بالسوء.

فكما رأينا في الفقرات السابقة، فإن الحد المعزول لا متناه، وليس بمقدوره، نتيجة لذلك، إنتاج دلالات، فقدرته على القيام بذلك رهينة بارتباطه بما ليس هو. ولهذا السبب فإن النظر إلى آدم باعتباره كائناً أصلياً لخير أصلي أمر غير ممكن إلا في حدود خلق شيء آخر ليس خيراً، أي شر مطلق، وهو ما تمثله صورة إبليس. وهذا معناه أن الشر، داخل سجل رمزي مألوف لدينا، ليس مصدره شيئاً آخر غير الذات الإنسانية نفسها، إنه البداية الحقيقية للحياة، إنه انشطار الذات إلى صورة ونقيضها كشرط ضروري لوجود توازن يعد الصورة الحقيقية التي تميز الكائن الأرضي. فكما انشطر آدم إلى ذكر وأنثى، فاشتقت منه حواء، أصبح حاضناً للمالب والموجب باعتبارهما القوة الدافعة لكل سلوك إنساني يتحدد بالضرورة من خلال المتناقضات.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن التطور داخل النص انعكاسي ومنكفي على نفسه، لأنه يتم داخل زمن "منته"، فالزمن مؤقت ومحكوم بغائية، إنه كذلك لأنه يشير إلى القيم من خلال نسبيتها أي من خلال مضامينها السلبية، فهي موجودة في حدود تقابلها مع بعضها البعض في حين أن العالم الآخر أي العودة إلى نقطة البدء إن كانت ستغير من الوضع الأصلي، فإنها مع ذلك ستفصل بين عالمين، ما ينتمي إلى الجنة كخير مطلق وما ينتمي إلى النار كشر مطلق.

إن فكرة "النهائية" هي التي تفسر وجود بعض النصوص المحيطة ومنها أحاديث تنسب إلى الرسول (ص) ترى في خلق الكون كله ذريعة من أجل خلق دار الإسلام. فمن جهة لم يخلق آدم إلا من أجل خلق الرسول محمد (ص). فقد نسب إلى عمر بن الخطاب أنه قال إن الرسول (ص) قال: "لما اقترف آدم الخطيئة، قال يا رب... أسألك بحق محمد إلا غفرت لي" فقال الله: كيف عرفت محمداً ولم أخلقه بعد؟ فقال يا رب لأنك لما خلقتني بيدك، ونفخت في من روحك، رفعت رأسي فرأيت على قوائم العرش مكتوباً: لا إله إلا الله، محمد رسول الله. فعلمت أنك لم تضيف إلى اسمك إلا أحب الخلق

إليك. فقال صدقت يا آدم إنه أحب الخلق إلي، وإذ سألتني بحقه فقد غفرت لك، ولولا محمد ما خلقتك»⁽²²⁾.

ومن جهة ثانية فإن الزمن، من نفس المنظور "سينتهي ويضمحل"، أي سيصل إلى أرقى أشكاله مع ظهور الإسلام باعتباره النقطة التي سينتهي عندها التاريخ بمفهومه القيمي. إنه الخلاصة المتلى لكل التبدلات القيمة التي عرفتتها البشرية منذ خلق آدم إلى الآن. وفي هذا السياق يذكر أن أبا هريرة قال، قال الرسول: "خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة، فيه خلق آدم، وفيه أدخل الجنة، وفيه أخرج منها، وفيه تقوم الساعة"⁽²³⁾. فيوم الجمعة دل على الإسلام، والإسلام في البدء وفي النهاية هو الحاضن للقيم المتلى التي تستقر عليها البشرية بعد سلسلة من التبدلات. إن الأمر شبيه بفكرة نهاية التاريخ. فالتاريخ لا ينتهي كزمن محدود بل ينتهي ككم قيمي يحكمه التقابل ليصبح حالة تحيل على انسجام كلي لا يمكن أن تستوعب ما يوجد خارجها، لأن الذي لا يستقيم داخل هذه الحالة مقصي لأنه حالة خارجة على إرادة متلى هي إرادة الله.

هوامش:

- (1) عبد الرحمن بدوي: الزمن الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1973، ص 73 - 74.
- (2) حسام الألويسي: الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 8019، ص 42.
- (3) نفسه ص 43.
- (4) ذكره عزت الأمير: صدمة للعري، رؤية جديدة لعلاقة الإنسان بالكون، ص 16. وأوتو رانك (1884 - 1939) محال نفسي من تلاميذ فرويد. استخدم مفاهيم التحليل النفسي لتفسير الأساطير، وله كتاب شهير اسمه: naissance le traumatisme de la (صدمة الولادة).
- (5) Paul Ricoeur: Temps et récit, 3 le temps raconté, éd Seuil, n985, p 435.
- (6) نفسه ص 435.
- (7) A J Greimas, Du Sens II, éd Seuil, 1983, pp 46 - 47.
- (8) تركي علي الربيعو: العنف والمقدس والجنس في الميتولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1994، ص 81.
- (9) فراس السواح: لغز عشتار، دار علاء الدين، الطبعة السابعة 2000، ص 247.
- (10) انظر لغز عشتار، مرجع مذكور ص 151 - 152 - 153 - 154 - 155.
- (11) Jean Chevalier, Alain Gheerbrant: Dictionnaires des symboles, arbre
- (12) نفسه interdit
- (13) Mircea Eliade: Traité d'histoire des religions, pp 230- 231
- (14) Jean Chevalier, Alain Gheerbrant: Dictionnaires des symboles, arbre
- (15) انظر: فراس السواح. "لغز عشتار، الألوهة المؤنثة"، دار علاء الدين، ط 7. 1985، ص 105 وما بعدها.
- (16) محمد علي الصابوني: صفوة التفسير، ص 408.
- (17) لغز عشتار، الألوهة المؤنثة ص 247.
- (18) ذكره حسام الألويسي: الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم، ص 44.
- (19) Iouri Lotman: La structure du texte artistique, éd Gallimard, p 330
- (20) Vladimir Propp: Morphologie du conte, éd Seuil, 1970, p 37
- (21) Iouri Lotman: La structure du texte artistique, éd Gallimard, p 335
- (22) إسماعيل بن كثير القرشي: قصص الأنبياء، تحقيق عبد الحي الفرماوي، مؤسسة النور للنشر والتوزيع، ط 5، ص 39.
- (23) نفسه، ص 37.

* النصوص القرآنية المعتمدة في التحليل:

- وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون (30) وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين (31) قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم (32) قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم، فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون (33) وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين (34) وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين (35) فأزلهما للشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين (36) فقلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم (37) قلنا اهبطوا منها جميعا فإما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون (38) (سورة البقرة).

- وإذا قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون (28) فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين (29)، فسجد الملائكة كلهم أجمعون (30) إلا إبليس أبى أن يكون من الساجدين (31) قال يا إبليس مالك ألا تكون مع الساجدين (32) قال لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون (33)، قال فأخرج منها فإنك رجيم (34) وإن عليك اللعنة إلى يوم الدين (35) قال رب فأعطني إلى يوم يبعثون (36) قال فإنك من المنظرين (37) إلى يوم الوقت المعلوم (38) قال رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين (39) إلا عبادك منهم المخلصين (40) قال هذا صراط على مستقيم (41) إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغالين (42)، وإن جهنم لموعدهم أجمعين (43 سورة الحجر).

- إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين (71) فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين، (72) فسجد الملائكة كلهم أجمعون (73) إلا إبليس استكبر وكان من الكافرين (74) قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكبرت أم كنت من العالين (75) قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين (76) قال فأخرج منها فإنك رجيم (77) وإن عليك لعنتي إلى يوم الدين (78) قال رب فأعطني إلى يوم يبعثون (79) قال فإنك من المنظرين (80) إلى يوم الوقت المعلوم (81) قال فيمزنك لأغوينهم أجمعين (82) إلا عبادك منهم المخلصين (83) قال فالحق والحق أقول (84) لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين (85) (سورة ص).

- ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين (11)، قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين (12) قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فأخرج إناك من الصاغرين (13)

قال فانظرنى الى يوم يبعثون (14) قال إنك من المنظرين (15) قال فيما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم (16) ثم لأبينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمنهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شكركين (17) قال أخرج منها مذموماً مدحوراً لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين (18)، ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين (19)، فوسوس لهما الشيطان ليبيد لهما ما ووري عنهما من سوءاتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين (20) وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين (21)، فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين (22) قالاً ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين (23) قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين (24). سورة الأعراف).

- وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس قال أسجدت لئن خلقت طينا (61) قال أرايتك هذا الذي كرمت على إن أخرتني إلى يوم القيامة لأحتكن ذريته إلا قليلا (62) قال اذهب فمن تبعك منهم فإن جهنم جزاؤكم جزاءً موفوراً (63) واستقرز من استطعت منهم بصوتك وأجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد وعذبهم وما يعدهم الشيطان إلا غروراً (64) إن عبادي ليس لك عليهم سلطان وكفى بربك وكيلاً (65) (الإسراء).

- وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى (116) فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك وزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى (117) إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى (118) وإنك لا تظلمو فيها ولا تضحى (119) فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى (120) فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى (121) ثم اجتباه ربه فتأب عليه وهدى (122) قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو فأما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى (123) ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى (124) قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً (125) قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى (126) وكذلك نجزي من أسرف ولم يؤمن بآيات ربه ولعذاب الآخرة أشد وأبقى. (127) سورة طه).

عن السلطة والديمقراطية وتعدد المعاني

I - عُرف عن المسرحي التجريبي الكبير أوسكار شليمير⁽¹⁾ ميله الشديد إلى الحركات والأشكال والألوان أكثر من ميله إلى الكلمة. فالخشبة عنده هي لعب في المقام الأول: لعب بالألوان والأجساد والأشكال، أما الكلمة فستأتي فيما بعد.

لم يكن بالتأكيد مناهضاً للكلمة، فالكلمة هي الحدث المنتظر على خشبة المسرح، إلا أنه كان يعمل باستمرار على تأجيل هذا الحدث. لم يكن في نيته إلغاء الكلمة أو نفيها، فذلك أمر يقع خارج طوعه وخارج طوع الخشبة ومقتضياتها، ولكنه كان يريد أن يقف بها إلى الجمهور خالية من "موبقات" الفكر والتاريخ والثقافة. لقد كان يرغب في رؤيتها حرة متقلنة من كل السياقات إلا سياقها الأول: كيان لا أبوي - لا نثري ولا شعري - يتلقها الجمهور بكرة صافية كأنها تستعمل لأول مرة⁽²⁾.

ولم يكن هذا الحلم سوى رغبة في التحرر من "ذاكرات" مبنوثة - عنوة - في الكلمات والأشياء والحركات والكائنات. حلم سيغدو كابوساً إذا هو ارتبط برغبة في الخروج من دائرة التعدد لولوج دائرة الواحد (المعنى الواحد واللون الواحد والشكل الواحد)، ولكنه حالة إشراق قصوى إذا كان كل استعمال يشكل لحظة فريدة في تاريخ الكلمة واللون والشكل. فتلك حالات اشتغال الكلمات والألوان والأشكال وذلك مآلها.

وليس غريباً أن تكون الكلمة عنده - داخل هذا الصرح الثلاثي - توحيداً لكون دلالي يفمو عبر الأصوات والألوان والأشكال (المثلث والمربع والدائرة؛ الأصفر والأحمر والأزرق): صوت الممثلين ولون لباسهم وكذا الأشكال التي ترسمها أجسادهم على الخشبة، تمازج مذهل بين حركات الجسد وبهاء اللون، وإشعاع الكلمة.

فلماذا هذا الحذر المريب في التعامل مع الكلمات والألوان والأشكال؟ ما الذي كان يخشاه أوسكار شليمر وهو يروم بناء كون دلالي يلقي به إلى المتفرج وهو مطمئن على نواياه الأصلية؟ لقد كان يخشى السلطة: سلطة الاستعمال المباشر والقوري والقار والثابت للكلمات. كان يخشى تقلص مساحة العين والكلمة والحركة ليتحول كل ذلك إلى صدى أجوف لمرجع يكتفي بتعيين الأشياء كما هي في العالم الخارجي: لون واحد عوض تمازج الألوان، معنى واحد عوض تداخل الدلالات، خط مستقيم عوض خطوط حرة تسير في جميع الاتجاهات.

فكيف تأتي السلطة إلى الكلمات والألوان والأشكال؟ كيف تخرج السلطة من صلب الكلمات، وتكون هذه الكلمات، في الآن نفسه، خروجاً عن طاعة السلطة؟ كيف يمكن للون الواحد أن يكون واحداً في ذاته ومصدراً لدلالات لا تتوقف عند حد بعينه؟ وكيف يمكن للخط أن يكون أصلاً لنفسه وبداية لكل الأشكال؟

في جميع الحالات — حالة الكلمة واللون والشكل — بحيل التعيين على لحظة هشة وعابرة داخل سيرورة تدللية هي في الأصل سلسلة من الإحالات التي لا تنتهي عند نقطة بعينها. فالتعيين "إمساك بجوهر الشيء القابل للتعميم"⁽³⁾، أما التكليل فصياغة للمحتمل والغامض وغير القابل للتصنيف. في حالة التعيين يتحول "التعرف" على مرجع ما إلى جذر يُنظر إليه باعتباره أصلاً لكل شيء، ولا شيء، في حالة التكليل، يحد من إنطلاقة المعنى ولا شيء ينتهي عن غيه في التجسد في سياقات بالغة التنوع.

إنها "حالة طبيعية"⁽⁴⁾ للغة بجميع أصنافها: إنها مدخل الكلمة ومنبع اللون وبداية كل شكل. إنها تجربة الإنسان المربرة مع الكلمات والألوان والأشكال: حالة أولى للاستجابة للتفكي والمباشر وإدراك ما يوجد خارج الذات، وحالات أخرى عديدة للمتعة والانشاء والانفلات من العيني. ففي "عالم أبيض"⁽⁵⁾ خال من التحديدات الدلالية الإضافية، حيث تقف اللغة عند حدود التعيين والوصف والتعرف، تنتفي الحاجة إلى الحديث عن المعنى أو التساؤل عن أشكال وجوده. فاللغة في هذه الحالة لا تتجاوز حدود التعرف على مرجع أو تعيين حالات إنسانية محدودة من حيث المعنى والمرجع.

وهذا ما يفسر حرقه البحث الدائم عن نقطة لرساء أولى، حرقه البحث عن بداية، وعن لحظة تحفظ التوازن لـ "الأنا"، وثبرر التمهّل والتوقف والمسير إلى الأمام. فلا أحد يمضي، مزهواً، إلى المستقبل بدون سند زمني يحدد هويته ويضعها كـ "اختراق خاص" لـ "متصل"⁽⁶⁾ لا بداية ولا نهاية له؛ شهادة الميلاد، وعيد الميلاد، وعيد الزواج وربما عيد الطلاق أيضاً حالات شاهدة على ذلك.

استناداً إلى هذا الاستقطاب الثنائي يتحدد موقع السلطة داخل ما يشكل حالات الوجود الإنساني المتنوعة. فالسلطة هي الوجه الآخر للتعيين المباشر والأحادية والخطاب المفرد الذي يرفض التعدد في المعاني والألوان والخطوط. وهذا أمر تفسره طبيعة السلطة ذاتها، فآليات التحكم تحتاج إلى أصل دائم به تتحدد في الزمان وفي المكان، وإليه تلجأ حين يحاصرها للتعدد والتنوع من كل الجوانب. فلهذا تكره السلطة في الألوان مشتقاتها وتدرجها، وترفض في الخطوط منحنياتها وتعرجاتها، وتمقت في الكلمات ما يوحي بالتعدد في الإحالات والدلالات، وتتحاز إلى الواحد والمفرد.

II - فكما تشكل آلات الإدراك الحسي، البصر والسمع والشم واللمس والذوق، منافذ تقود الذات إلى الخروج من قمقمها لتتنشئ بنفسها داخل عالم الأشياء، تشكل الكلمات طقوساً للتعرف والامتلاك والتخلص من ربة الغوي والأنثى واللحظي والمباشر: إنها الوجه الرمزي للعالم المحيط بنا. وهي رمزية بجميع الأحجام والأبعاد والاتجاهات، فغيرها تنتزع الأشياء من بنيتها وتروض وتأتي صاغرة إلى الكلمات. فذاكرة الإنسان وذاكرة الأشياء، بل وذاكرة العالم أجمع لا تخرج عما يرسمه اللسان من اختيارات وإكراهات وحدود ومساحات واسعة منها ينبثق الفعل الإنساني وفيها أيضاً تتوي أشكال وجوده ومظاهره: صور شتى منها التحكم والاستبداد والقوة والضعف والخضوع والتمرد، إنها حالات مرئية في صفات كـ "السيد" و"الولي" و"السلطان" و"الشيخ" و"الأستاذ" و"لثائر" و"الخاضع" و"المتمرد"... إن الإنسان لا يمكن أن يوجد خارج حدود ما ترسمه لغته أوصافاً وأسماء وأنماطاً للتصنيف.

إنها ذاكرة فضفاضة تسكنها المياقات والمقامات ولا تحد من شساعتها سوى لحظات الإبلاغ الخاصة. فكما اتسعت دائرة المياقات، انفرط عقد الكلمات وانفجر التأويل في سيرورات دلالية لا يمكن رسم حدودها، حينها ينتقي المرجع وتغيب سلطته؛ وحينها أيضا تستعيد الكلمة عاقبتها وقدرتها على التخلص من مقتضيات التعيين والأبعاد النفعية. إنها تنتج معاني من طبيعة أخرى، معاني للذة وللنشوة والتحايل والتمازج والحلول (بالمعنى الصوفي للكلمة): تلكم هي طبيعة الدلالات الإيحائية وتلكم وظيفتها.

إن عوالم الإيحاء ليست سوى محميات دلالية إليها نهرع كلما حاصرتنا الحياة بوجهها النفعي البشع. ففي هذه المعاني نخبئ أجزاء من أنفسنا وأجزاء من تاريخنا وثقافتنا، وفيها أيضاً نحلم ونستهي، ونرغب ونرفض، ونندم ونتحسر ونركب "حصان الرياح" ونمتطي "عباب الأمواج العاتية": إننا نفعل هذا وأكثر من ذلك، إننا نحلم ونحن ونستبق الزمن لأن العلامات، كل العلامات، تبيح لنا ذلك.

فكما ابتعدنا عن حالات التعيين والوصف وكل ما يدخل ضمن المرئي المباشر، لقتربنا أكثر فأكثر من جوهر الوجود الإنساني، حينها منكشف مناطق أخرى في هذا الوجود تستعصي على الضبط والتحديد المسبق، حالات منغلقة من التصنيف البدني ولا تطلها يد التسميات المباشرة، إن الأمر يتعلق بإضافات الثقافة، تلك الحالات التي تجسدها الرغبة في المضي إلى أبعد مما يطيقه الجسد وتحتمله النفس.

وهذا ما يورق السلطة وهو ما تخشاه وتزدرية، فـ "لامركزية" الإيحاء والترميز والدلالات الخفية هي الوجه الآخر للانشاء بالنفس خارج ما تقتضيه ثوابت السلطة من حيث هي منفعة وربح وبحث دائم عن نفوذ لا يحد من دائرته سوى متطلبات البدء والمنطلق. فما يخالف البدء يخالف "الشرع" أيضاً، إنه "المحدث"، تلك البدعة التي تقود إلى "الضلال والنار" لأنها تمرد على أصل لم يعد أصلاً لأي شيء، أو هو كذلك فقط ضمن ما تقتضيه حاجة السلطة إلى دوام لا يمكن أن يدوم أبداً.

والبدء والنهاية يشكلان كلاهما، في منطق السلطة وسيرورتها، معنى بصرح ويعلن ويعين ويقصي في ذات الوقت ما يأتي من الجهات الأربع. إنه

في البدء معنى أولي ومنطلق وغاية، وهو في النهاية مدلول كلي قادر على استيعاب كل المتناقضات وإلغائها لصالح وحدة كلية تتجسد في العودة إلى أنساق أصلية تتصهر داخلها أنواع السلوك وردود الأفعال. يُسمى ذلك تارة "مقدساً"، وتارة أخرى يختفي في ثوب "الطابو" المهاب، ويُدْرَج تارة أخرى في خانة "الحُرْمَات" التي لا يجب أن تمس أو أن تنتهك.

إن السلطة بداية مثلى تقصي كل البدايات، إنها أصل ثابت ومدلول كلي معطى مع البثاق أشكال الحياة على الأرض. فما قبلها إما سديم أعمى بلا عقل ولا نظام، أو هو خبط عشواء يضرب في الأرض بلا ارتكاز ولا اتجاه. إن الإمساك بالبداية، أي بالمعنى الأولي الثابت، هو أداة السلطة للتحكم في كل شيء، في السلوك وفي للنوايا وفي ردود الفعل البسيطة (الخوف الأبدي من السلطة وجبروتها). وامتلاك المعنى الأولي هو امتلاك لـ "حقيقة" تامة كلية ونهائية لا يعمل الزمن إلا على تأكيدها. فلهذا، وربما لهذا السبب فقط، لا ترى السلطة في الزمن سوى وعاء فارغ تتجدد أشكاله وتتوَع من أجل استيعاب حقيقة ثابتة لا تتجدد أبداً.

فكل "الحقوق"، السماوية منها أو الأرضية، الإلهية أو الإيديولوجية والعرقية، التي تسند السلطة وتحميها ليست في بداية الأمر ونهايته سوى محاولة عنيدة لتأبيد لحظة للتأسيس الأولي، لحظة التعيين والبداية الأولى لسيروية. لا يمكن أن تكون، في المنطق وفي الحس السليم أيضاً، صدى مطلقاً لبداية وظيفتها البدء دون ادعاء امتلاك القدرة على تحديد كل مضامين هذا البدء واتجاهاته ومساراته المتنوعة.

وتستوي في ذلك كل السلط، سلطة السياسة والمجتمع، وسلطة الكبير على الصغير والحاكم على المحكوم والسيد على العبد. وهي أيضاً سلطة الذكر على المؤنث في كل اللغات (اللغات التي نعرفها على الأقل). فوجه الغلبة في هذه العلاقة مادي محسوس يتجسد في توزيع العهام وتحديد المسؤوليات، أما تجلياته الرمزية فمثواها اللغة بمستوياتها المتعددة: ما يعود إلى التركيب والتداول ومداخل المعاجم والتذكير والتأنيث، والتقديم والتأخير. كل شيء يقاس على الذكر: فالذكر هو "الصورة المثلى" و"الطريق للقويم" و"مصدر للفعل وأشكال تحققه": تعمل النساء كما يعمل الرجال وتركض وتجري كما

يفعل ذلك الرجال، وتداعب الكرة كما يفعل اللاعبون الرجال، فليس للمؤنث معايير خاصة، فعالمه فرعي ولا وجود له في ذاته، لذلك فإن كل المعايير مذكرة والمرأة قوية ولاعبة ماهرة بقدر اقترابها من صورة القوة أو المهارة كما بلورها وجدان الرجل.

إن الوجود الإنساني قائم على التذكير، والتذكير واحد وأصل لكل شيء ومنه تشتق صور أخرى للإضافة وتوزيع واجهات الوجود. ولا شيء يشذ عن هذا، بدءاً بأساطير التكوين، مروراً بقصة الخلق، وانتهاءً بأفلام الخلاعة حيث تمتن الأنوثة والجسد كلاهما. ومثوى ذلك فيما قالته الكتب القديمة والحديثة، وهو في الحكايات والأمثال والأحكام المسبقة، وهو فوق هذا وذاك موجود فيما تقوله ممارسات الأمس واليوم. فالمرأة شيء، والشيء ينكر، فالتذكير أول⁽⁷⁾ ولهذا السبب فإن "تذكير المؤنث واسع جداً لأنه رد فرع إلى أصل"⁽⁸⁾، والعكس ليس صحيحاً، فلا يجوز بالمطلق تأنيث المذكر لأن ذلك "لذهب في التناقض والإغراب"⁽⁹⁾. استناداً إلى هذا "التفوق النوعي"، (الجنسي) فإن الكلام، في لغة العرب وفي لغات عديدة، يجب أن يحمل على التذكير إذا اجتمع مذكر ومؤنث.

فأي منطق هذا الذي يعطي الغلبة لصبي على آلاف النساء! إنه منطق اللغة، بل هو منطق كل آليات التمثيل الرمزي، فالرمز يختزن داخله كل المعارف الصحيحة منها والمزيفة ويضعها للتداول الاجتماعي في غفلة عن آليات الدفاع العقلي، وهو وحده القادر على فعل ذلك. فمن خلال الرموز وداخلها تستمر الممارسات العتيقة في الوجود وتبسط سلطتها المراثية والخفية على كل مناحي الحياة.

وعلى هذا الأساس، ورغم فداحة هذا "المصائب الجلل"، فإن اللغة تحتل هذا "التفوق" وتطبق وزره دون حرج، فمفاهيمها وأحكامها وتصنيفاتها صاغها وجدان المذكر وصقلتها ممارساته: "رجال للتعليم" (لكل العاملين في التعليم نساء ورجالاً)، وكذلك الأمر مع مدرسة المهندسين ومدرسة الأساتذة ورجال المطافئ والدفاع المدني، ومسؤولي السلطة، وهؤلاء أسياد الكون جميعاً.

لذلك فإن الفصل بين الفرع والأصل، بين المركز والمحيط، بين النفعي والمتعي، بين لحظة البدء والاندفاع في كل الاتجاهات، هو منفذ السلطة إلى قلب الكلمات: معنى واحد يغني عن كل للدلالات، وصوت واحد يكفي لقول "الحقيقة المثلّية"، والبدء هو الأصل والمنتهى في كل شيء، وهو بؤرة السيادة ومآلها، فالكلمات تقول ما نقوله فقط، والعين تعين ما ترى وتلمس وتصف، ولا شيء يبقى بعد ذلك سوى للهوامش الملغاة من جوهر المعنى ونقائه. وتلك هي العلاقة الرابطة بين ما تبيحه السلطة وما تحرمه، فكلما اتسعت دائرة المحظورات، تقلصت مساحات المتعة كما كان يقول بارت.

فالخروج من دائرة "الواضح" و"الجلي" و"المرسوم" و"المحدد سلفاً" خروج عن طوع السلطة وتهديد لأمنها. فالسلطة باب موصد في وجه المعاني الثانية، لذلك فهي لا تستعير "ولا ترمز" ولا "توحي"، إنها تحتفي بالمباشر والواحد والبسيط: للوجود مآل واحد، وللكلمة مضمون واحد، ومسار خطي واحد يجمع أجزاء الخطاب ضمن تناظر دلالي واحد عنه تنبثق "الحقيقة" صافية "صفاء السلطة" ووحدايتها في الوجود والتحكم والسيادة.

ولأنها أصل واحد واتجاه لا يحيد عن مساره، فإنها تكتفي بالمعاني الظاهرة والمباشرة وما ألقته النفوس واستكانت إليه. إنها لا تفتن ولا تغري ولا تقود النفس إلى الكشف عن بهاء الأشياء للكامن في لبسها وغموضها، فمن قلب الدلالات للثانية تتبع اللذة والنشوة ومباهج الإغراء، و"الإغراء له نفوذ على عوالم الرمز كلها، أما السلطة فتكتفي بالسيطرة على ما يقدمه الوجه الواقعي للحياة" (10).

إن الرمز في هذه الحالة أيضاً هو وحده القادر على بعث الدلالات من رمادها. فعوالم الرمز مفتوحة على كل للواجهات، المبهمة منها والغامض والسحري والمغري: ما خفي وما تنكر في ثوب التفاصيل المألوفة، ما مضى وما سيأتي، ما كان وما سيكون. إنه كالليل، اشتهاه ورغبة وانكفاء حميمي على الذات. أما الواقعي فهو لحظي ونفعي ومباشر، إنه مرئي من خلال جزئيات الفعل المعيش. إنه واضحة النهار، حقائق عارية من كل ثوب تذكر النفس بالزمن والواجب والروتيني والمكرور.

III - وما نقوله للكلمات نقوله الألوان أيضاً، وهو أيضاً ما تثيره الأشكال بألياتها التعبيرية المتنوعة، فكل ما يحيط بالإنسان وكل ما يؤثر كونه مُحَمَّل بالمعاني الظاهرة منها والخفية. ذلك أن المعنى ليس محايداً للشيء وليس سابقاً عليه في الوجود وفي الاشتغال، إنه مجموع ما يودعه الإنسان في الأشياء والطقوس والإيماءات والأشكال والألوان رغبة منه في التخلص من اللحظة الهاربة والتعيين المباشر.

فالشيء، وكذا حالات الانفعال، لا يمكن أن يوجد خارج الأشكال، ولا يمكن أن يوجد دون توسط الألوان، تماماً كما لا يمكن تصور أي شيء خارج تصنيفات اللسان. فالوجود شكل ولون وكلمات، وعن قارات الوجود هذه تتبثق الدلالات ومنها تصاغ القيم ودخلها ينتصب الإنسان كائنًا ثقافياً مميزاً عن الطبيعة فاعلاً فيها. ووحده الإنسان يدرك سر هذا الترابط، لأنه وحده المنتج للمعاني، ووحده المستهلك لعوالم الرمز وإحالاته.

فالثابت في الألوان ليس معنى - فمعاني الألوان لا يحددها سوى خطاب الثقافة - إن الثابت فيها حالات انفعالية منها يستمد كل لون إحالاته الدلالية. فكما تحمل الكلمات في أحشائها ذات الإنسان وثقافته وتاريخه، تكشف الألوان عن مجمل انفعالاته: أهوائه ورغباته وغرائزه، وكذا ميولاته وانتماياته وحالات مزاجه. فاللون تمثيل خاص للانفعالات، إنه معنى لما لا يرى ولكن تدركه بصيرة الثقافة والتمثلات الرمزية.

لذا لا يختلف اللون في حالات التدليل وإنتاج المعاني عن الكلمة والشكل وباقي حالات الترميز الأخرى. فقبل أن يكون اللون مظهراً من المظاهر التي تتحدد من خلالها أشكال الوجود الإنساني (لون اللباس ولون السيارات والطبيعة والمباني)، فإنه يعد تجسيدا لحقائق من طبيعة أخرى لا تراها العين المجردة، ففيه تختبئ المعاني ومنه تستعير النفس غطاء لانفعالاتها وفيه تتوي ثيمات الوجود الكبرى: ما يدل على الانشراح والفرح وما يشير إلى الحزن والموت وما يدل على الهدوء وما يجسد العنف والاندفاع في كل الاتجاهات.

فمن خلال الألوان ودخلها تتحدد أهواء الإنسان المتنوعة، ومن خلالها أيضاً تصاغ حدود انتماياته الحضارية الكبرى. فما يأتي من العرق والدين والسياسة والأخلاق تجسده ألوان تتمتع بكل هالات التقديس والرغبة. فلكل

شكل من أشكال هذه الانتماءات "هوية بصرية" من خلالها يُعرف ويُقوّم ويُداول، ومن خلالها أيضاً تتولد كل الإحالات الدلالية وتتأمل العوالم الرمزية وتتسع خيوطها في جميع الاتجاهات.

وقد يصل الأمر إلى أقصى حالات التجريد حين يتم التعبير عن حالات انفعالية بالغة التعقيد من خلال المزج بين لونين أو أكثر، تارة للتخفيف من غلواء الإغراء وهوّجه، وتارة أخرى من أجل خلق حالات التوازن النفسي، وثالثة من أجل الاحتفاء بغنى الوجود الإنساني وتعدد أبعاده، ورابعة للتعبير عن حالات القلق والتمزق التي قد يستشعرها الفرد بين الانتماء إلى قيم الأرض وبين الاستسلام لتعاليم السماء: حالة للونين الأحمر والأسود في الثقافة المسيحية: الأحمر للإغراء والديوي، والأسود لعوالم المقدس. وهو ما تجسده أيضاً حالة طاولة القمار، حيث يشير التقابل بين الأحمر والأسود إلى التقابل بين الربح والخسارة، الأول للربح والثاني للخسارة. وفي الحالتين معاً، فإن الأحمر دنيوي مرتبط بالمتعة واللذة الحسية، في حين يشير الأسود إلى عوالم الواجب والضرورة والموت.

هبة أخرى من هبات الثقافة، وكوة أخرى من خلالها ننتشي بالذات خارج النفعي والضروري والمعطى سلفاً، إنها التفكير بالألوان: لا شيء ثابت ولا شيء كلي ولا حقائق مطلقة. إنها التواصل أيضاً بالألوان، فمن خلال الألوان نحلم، ومن خلالها ننتشي بأنفسنا داخل كون بلا حدود ولا قيود، ومن خلالها أيضاً نزرع ونردع ونغري ونستخرج ونحب ونغار ونتلطف شوقاً إلى الذوبان في الآخر. كل شيء يبدو، بالتناظر والرمز والتواضع، مودعاً في الألوان: فالיום قد يكون أسود حالكاً، وقد تكون الأيدي بيضاء طاهرة، ويكون الانقلاب أبيض سلميماً، وقد تكون الأيام خضراء تقطر حياة ونشوة، وقد تكون العيون حمراء تخيف وترعب.

وهذا بالتحديد ما يرهب السلطة. فتعدد الألوان مناف لوحيدانية الإحالة والاتجاه والغاية. فما يعدد وينوع ويمزج بين أكثر من واحد، يستعصي على الضبط والتحديد والتصنيف المطلق. إن اللون الواحد واجهة مثلى لقول حقيقة مثلى. فالسلطة تثبت في اللون حكماً وحساً وحداً. وتلك هي حالة اللون الواحد، الأسود والأبيض والأحمر، وهي أيضاً حالة الأخضر والأصفر

وغيرها من الألوان التي تحيل على انفعال واحد أو تشير إلى تصنيف يحنط ويمتص رحيق الحياة ويبعدها عن حقيقتها من حيث هي انسجام وتناغم، هبوط وصعود، أسود وأبيض ورمادي. فالمعاني لا تولد إلا من خلال حالات الاختلاف وتضاد الوضعيات.

سلطات كثيرة في الحاضر والماضي احتمت بلون واحد حفاظاً على وحدانية في التصور والعمل والحياة. فعل ذلك العباسيون قديماً حين رفعوا الأسود علماً لهم ورمزاً لسلطتهم، هو نفسه الأسود الذي تبناه الفوضويون ونادوا بتحطيم سلطات العالم أجمع ليحيا الإنسان دخل عالم بلا سادة ولا عبيد ولا قيود منتشياً بكل الألوان. ومازال الشيعة في كل بقاع الأرض ييكون الحسين ويضع الرجال والنساء على رؤوسهم وأبدانهم ما شاء لهم من السواد.

وهو أيضاً "سواد" الحكومات في نهاية كل أسبوع، حيث تختفي الوجوه العابسة وراء ستار "الرصانة" و"الجد" و"المسؤوليات الكبيرة" موارد لأي انفعال. إنه سواد في وجه الحاقدين والحاسدين تيمناً "بحكام الملاعب" و"رهبان الكنيسة" و"نساء الشرق" للنائحات يتشحن بالسواد ويعددن "بالمقابل" فضائل ميت لا يعرفنه. فهل يحلو الحديث مع عادة حسناء تختفي وراء نظارات سوداء؟

وفعله الشيوعيون أيضاً حين اختاروا اللون الأحمر شعاراً لجيشهم وكتبهم وعلمهم وساحاتهم، وماتت "الثورة الحمراء" أو انكسرت ولم تترك لنا سوى قماش يزفر في سماء الذكريات الحزينة.

وحديثاً حاولت السلطة في ليبيا أن تمزج بين الدنيا والآخرة فاختارت الأخضر علماً ورمزاً لرابط بين عالمين لا يفصل بينهما أي شيء. فالحاكم في الأرض "رسول" يستمد سلطته من سماء تهب الغيث لمن تشاء. والأخضر وحده قد يوحي بذلك، فهو لون غريب، إنه ثوب الوداع الأخير وثوب الأولياء وغطاء للأضرحة، وعلامة على صخب الطبيعة، وهو فوق هذا وذاك رمز لجنة لا تنبل أزهارها.

ولسنوات طويلة جارت السلطة بالألوان: هي البيضاء دوماً ونحن ما تبقى من الألوان، هي الحياء والطهارة والمعاني البريئة، ونحن الخطايا

عن السلطة والديمقراطية وتعدد المعاني

وانخراط في حياة لا تفك من الخطايا، هي البداية والنهاية. ونحن الحد الفاصل بينهما.

هي الجوهر للثابت ونحن أعراض الحياة، هي الأصل والمنتهى ونحن دائرة المدنس الفاني. هي الأبيض في الزي والاستفتاء وافتتاح المواسم والمؤسسات، ونحن ما تبقى: ألوان لا تحدد ولا تصنف، إنها من وحى الحياة، تتأفر وتتأغم وتتوغل وانتشاء بكل ألوان الوجود.

هي الأبيض الراضى المبارك، إنه الوجود الثابت، المرئي والخفي والموحد والمطهر، إنها "نعم"، صوت القبول بما تحس وما ترى وتسمع. فالأبيض هو البداية الأولى، البداية الخالية من أي معنى، أو هو لحظة منها تتأسس كل المعاني، ونحن الأزرق الراقص الأبدى، حلم مهرب في عيون الحالمين بحياة لا تحكمها القيود.

هي الأبيض، صوت الامتلاك والتحكم والتعالي: امتلاك للوطن وتحكم في أحلام الكائنات وترفع عن عبث الصغار ولهوهم، ونحن ما ملكت أيمانها: قطيع تعد ألوانه وتحصى أنفاسه ويدب في الأرض تحت رحمة المخبرين وزوار الظلام. هي الحكم الحكيم الدائم الأعلى، ونحن اللاتنهون في الأرض بلا اتجاه.

لكل هذا وغيره تتحاز السلطة للأبيض. فالأبيض لا يتكلم، إنه كالصمت والسكون واحد مطلق حاضر في كل مناحي الحياة، إنه دلالات كبرى تغطي كل الطقوس: ثياب الزفاف وثوب الممات وراية السلم وعنوان البساطة والحكمة، وهو أيضاً رمز العناية: ثوب الممرضات و"لون الأسرة" و"قرص المنوم"⁽¹¹⁾.

لكن الأبيض وحده ممات واندحار وروتين ورتابة خالية من أي إغراء، فالإغراء لا يوجد في اللون الواحد، ولا في الصوت الواحد، إنه تمازج وتداخل وتتأفر وربط بين النقيض. إن أشد للتقابلات وضوحاً هي تلك التي تجمع بين الأحمر والأبيض في سياق واحد. فطلى وجه الصفحة البيضاء تترقرق قطرات الأحمر زاهية.

IV - وفي ارتباط مع الأبيض تحدد النقطة بداية الشكل وأصله الأول. "النقطة كائن غير مرئي، وهي الرابط الأصلي بين الصمت والكلام" (12). أما الخط فهو امتداد النقطة في الفضاء، إنه ممتد بلا حدود ولا تخوم، وبإمكانه أن يمتد إلى ما لا نهاية، فهو بلا قدر أو مصير أو نهاية، ولكن ما أن ينكفي على نفسه ويصبح جزئية محددة بهوية واتجاه وغاية، فإنه يتحول إلى شكل، لحظتها يفقد امتداده وطبيعته وأصله لكي يصبح سندا لأشكال بمضامين ودلالات إنسانية شتى، يحيل بعضها على أحكام تجريدية من قبيل إحالته على الزمن والكمال والتطور اللامتناهي، ويحيل بعضها الآخر على مواقف سلوكية ترصد أشكال الانفعال وتحدد طبيعة الفعل والذات والهوية في بعدها الفردي والجماعي.

وفي هذه الحالة، فإن منطق اللون هو منطق الشكل أيضاً. فالأشكال هي في المقام الأول فضاءات هندسية مقطوعة من كون لا حد له، إلا أنها تعد أيضاً خزانات لدلالات شتى تعد الشاهد الأسمى على الحضور الإنساني ضمن عالم الأشياء والكائنات التي تؤثت هذا الكون.

إنها جزء من حالات التذليل الإنساني، فهي وجود صوري في ذاتها إلا أنها تعد حالات دلالية ضمن نص الثقافة والتاريخ والإيديولوجيا (قصة المنظور في الفنون التشكيلية). فلقد تعلم الإنسان كيف يعبر ذاته إلى الأشكال، كما تعلم من قبل كيف يودع مجمل انفعالاته في الألوان، وقبلهما استخلص من الصوت صوراً تغنيه عن البحث الدائم في الطبيعة عن أدوات للتواصل. وتلك كانت هي الحدود الفاصلة بين ما يعود إلى مملكة الحيوان وبين العوالم الرمزية التي يسكنها الكائن البشري.

إن دلالات الأشكال تغطي كل مناحي الحياة، وهي أيضاً البؤرة التي نطل من خلالها على أهواء الذات وانفعالاتها. فهي ما يحدد "الاتجاه" و"العمق"، وهي ما يوجد في "التحت" وما يوجد في "الفوق"، وما يحدد "المنتصب" و"الممتد"، وهي أيضاً ما يرمز إلى للصرامة والجدية والانفعال، وما يشير إلى الأثونة والرقّة والليونة، وهي أيضاً الحامل لقيم الإحباط والانهيار (انكسار الخط العمودي يميناً أو يساراً). إنها أجزاء من ذات الإنسان مودعة

عن السلطة والديمقراطية وتعدد المعاني

في الأشكال، فكل هذه التمييزات هي إفراسات الثقافة والتاريخ والإيديولوجيا، إنها الوجود الخارجي الذي يخبر عن رمزية التصنيف والأحكام الإنسانية.

وتلكم هي المنافذ الأولى التي نقودنا إلى الفصل بين ما يوحى بالعوالم الخاصة بالسلطة وبين ما يوجد على هامشها وخارج نفوذها. إنه التمييز بين ما يحيل على قيم الواجب والروتين والخشوع والحادث والثابت، وبين القيم التي تحيل على دينامية الحياة وتعدد أبعادها. فالسلطة تسكن عوالم الشكل أيضاً، ومن الشكل تستعير وجهها، وجوهرها، وصور وجودها في الشوارع والمباني وواجهات المتاجر.

فالزوايا الحادة والسواري المنتصبة في إياء، وكذا المباني الضخمة والواجهات المتجهمة هي الأشكال التي من خلالها تحضر السلطة في المعيش اليومي. فالمحاكم ومخافر الشرطة وقصور البلديات ومقرات الوزارات والبرلمان هي المعادل الرمزي، "الشكلي" لواجهات السلطة وأشكال حضورها في الحياة اليومية. إنها للوجه البشع المستفز والعابس و"الصارم" الذي يذكر بجبروت السلطة. فهذه المباني تحضر أمام العين باعتبارها أشكالاً بلا قلب ولا روح، وتخياً في تفاصيلها القسوة والعوانية.

فكلما استطالت المباني وامتدت في السماء واستقامت زواياها وانتصبت سواريها، تقلص حجم الكائن الإنساني وتضاءلت حدوده وتراعت له السلطة غولا لا يقهر، فيزداد شعوره بالرغبة والوحشة والانسحاق.

وعلى غير هيئة تلك الأشكال تبدو مباني الترفيه والانشراح والترويح عن النفس، فضاليات البحار وقمم الجبال ومطاعم "ماكدونالد" وقاعات "الداوليز" وكل فضاءات المتعة تزينها الدوائر والأشكال الحرة، والخطوط المنسابة في كل اتجاه. إنها ملتصقة بالأرض وتضاهي وجود الإنسان حجماً وامتداداً وألواناً.

إنها الوجه النقيض للسلطة، فهي العبث واللهو وخرق لقواعد "اللعب الكبير". أما السلطة فامتتالية في الشكل والوجود والاشتغال. إنها "الواقعي الحرفي، سلسلة من المعارف والأفعال، إنها ليست حلاً مفصلاً عن العالم"⁽¹³⁾، بل هي الوجه المرمدي الذي يذكر بالزمن والواجب والموت.

وتلك هي الحدود الفاصلة بين خطوط التعيين والفصل والتمييز بين المواقع والأشياء، وبين خطوط الرقة والليونة والعطف والأنوثة. إنها "خارطة الحنان"⁽¹⁴⁾، خطوط رقيقة لا تُرى، ترسم الجسد هضاباً وسهولاً وتتواءم عنها تتبثق طاقات الإغراء وقواء الضاربة.

إن السلطة لا تغري ولا تفتن، فالإغراء يأتي به الإيحاء والتلميح والمعاني المبتوثة في ثنايا المبهم والغامض. لذا فإنها تخشى الألوان، تماماً كما تخشى المنعرجات والمنحنيات والمعاني الخفية. إنها خط مستقيم على ضفافه يقع الفقراء والمهمشون والمناضلون والذين لا تصنيف لهم.

هوامش:

(1) أوسكار شليمير (Oskar Schlemmer) مخرج مسرحي ألماني ولد بشتوتغارد 1888 وتوفي ببادن بادن سنة 1943. ويعد أحد مؤسسي المسرح التجريبي في الثلاثينيات. بدأ حياته فنانا تشكليا، وكان أستاذا للفن التشكيلي والنحت في بوهوس فايمار Weimar، وهو مؤسس "البالي الثلاثي"، وهو أيضا مخترع "الرقص المسرحي"، وهو رقص يقوم فيه الممثل بأداء حركات ومواقف تمزج بينه وبين ملابسه ليتحول في نهاية الأمر إلى "صورة فنية". وله مجموعة من الأعمال المشتركة مع الفنان التشكيلي فاسيلي كاندينسكي.

(2) للاطلاع على هذه التجربة، انظر:

Nicole Everart- Desmedt: Le processus interprétatif

Edward Sapir: Le langage, Introduction à l'étude de la parole, Payot, (3)
1970, p 17

(4) لقد كان رولان بارت يميز - على غرار شتراوس - بين الطبيعة والثقافة في اللغة، فيعتبر فعل التعيين حالة طبيعية للغة وكل المعاني المضافة التي تدخل إلى الكلمات نتيجة وجود سياقات جديدة حالة ثقافية للغة، وهو تمييز، رغم طرافته، في حاجة إلى نقاش، فوجود اللغة هو إيدان بالخروج من عالم الطبيعي لولوج عالم الثقافة، فاللغة ذاتها هي منتوج ثقافي.

(5) A J Greimas: Du sens, essais sémiotiques, Seuil, 1970, p 13

(6) نعني بالمتصل حالة سابقة على وجود المعنى، وربما سابقة على وجود الثقافة بما هي تحقيق وتقضي، فالمتصل يحيل على كيان لا يتحدد من خلال عناصره، بل هو كذلك من خلال كلية لا تدرك إلا من خلال التجزيء الذي يقوم به التقطيع اللساني.

(7) سيوييه : الكتاب الجزء الثالث ص 242

(8) ابن جني: الخصائص، الجزء الثاني ص 415

(9) نفسه ص 415

(10) Jean Baudrillard: de la séduction, éd Galilée, Paris, 1979, p. 19 انظر

(11) انظر قصيدة أمل دنقل "ضد من".

(12) D. Le Breton: corps et anthropologie, de l'efficacité symbolique, revue

Diogène, 153, 1991, 93

(13) Kandisky: Point et ligne sur plan, éd Folio, 1991, p 25

(14) J Baudrillard: La société de consommation, éd Folio, 1970, p 202

حرب الخليج

السردية ونهاية التاريخ

الأمم كيانات سرديّة. إدوار سعيد، "الثقافة والامبريالية"

شهد العالم منذ بداية التسعينات تحولات كبيرة شملت كل مناحي الوجود الإنساني، كان من نتائجها المباشرة إعادة النظر في الكثير من المفاهيم الكبرى كـ "الإيديولوجيا" و"الصراع الطبقي" و"القوميات" و"خصوصية الحضارات"...، إلى ما هنالك من المفاهيم التي كانت تعد، إلى أمس القريب، من المسلمات التي لا يأتيها الباطل من الجهات الأربع. فلم يعد التاريخ، نتيجة هذه التحولات، يسير وفق تدرج هادئ تتم الأحداث داخله استناداً إلى قوانين وقواعد هي من صلب الفعل وموقعه داخل الدفق الزمني الإنساني، بل خضع لعملية توجيه قسري فرضت عليه اتجاهاً واحداً ووحيداً لا يمكن أن يحيد عنه.

وقد تداخلت في هذا المجال نظريات متعددة بعضها يعلن جهاراً عن "موت الإيديولوجيا"، وبعضها الآخر يتحدث عن "نهاية التاريخ"، وجهات أخرى — في الشرق والغرب — لا تخفي قناعتها أن ما يحرك التاريخ هو صراع الحضارات لا صراع مصالح اقتصادية، كما آمن بذلك ماركس وأتباعه في القرن التاسع عشر وجزء كبير من القرن العشرين.

ولم تكن هذه المرة الأولى التي يتناول فيها طرف من أطراف الصراع العالمي على جلال التاريخ. ففي القرن الماضي لم يتورع أحد قادة النظام السوفيياتي عن التصريح بأن البشرية تتنقل في هذه المرحلة التاريخية من إبدال إلى آخر. فقبل ظهور الاتحاد السوفيياتي كان التاريخ في خدمة الاشتراكية، أما بعد ظهوره، فقد أصبحت الاشتراكية هي محرك التاريخ وأداة تطوره. وقبل هذا التاريخ بكثير، حشد الأسكندر المقدوني كل قواه للسيطرة على العالم. ومثله حاولت روما ضم العالم إلى أراضيها الأصلية

منها والمغزوة، ولم يكن بناء الإمبراطورية الإسلامية سوى محاولة لتوحيد شعوب العالم قاطبة ضمن غطاء قيمي واحد.

وفكرة "النهاية" و"التوحيد" المطلق للقيم والفضاء والزمان هي ما نحاول رصدتهما في الصفحات الآتية. والأمر في تصورنا لا يخرج عن دائرة الإحاطة بفعالية إنسانية قديمة تتلخص في الحكيم. فالحكي هو الفعل الذي يمكننا من استعادة الوجه المجرد لمجمل السيناريوهات المسبقة التي تتحكم بالضرورة في الوجه الحثي للقصة وتحدد لها وجهتها المتضمنة في الخطاطة السابقة على تحققها. فالقصة محكومة، في كل الثقافات، بأشكال قبلية إليها يستند الذي يروي أحداثاً من أجل بلورة كل القصص المخصصة، وخارج هذه الأشكال لا يمكن أن نتعرف على أي شيء.

وبناءً عليه، فإن غايتنا تتلخص في التوصل إلى استنباط بعض قوانين السردية وإكراهاتها انطلاقاً من مجموعة من الوقائع التي تنتمي إلى ما يسمى بـ "السردية الطبيعية"، و"السردية الطبيعية" مرتبطة بالفعل الذي يحكي سلسلة من الأحداث وقعت فعلاً، أو يعتقد المتحدث أنها وقعت فعلاً، أو يريد إقناعنا (وهو كاذب) أنها وقعت فعلاً⁽¹⁾. وهذه "السردية" ليست كذلك إلا في حدود تقابلها مع نوع آخر يطلق عليه "السردية الاصطناعية"، أي تلك التي تقدم عوالم تخيلية مبنية وفق غايات لا يحددها سوى المحفل المنتج للنص السردية، وتتميز بكونها لا تتقيد بإكراهات الإحالة المرجعية المباشرة. على أن غياب هذه الإحالة لا يعني أن النص السردية يمكن أن يكون في منأى عن الإكراهات التي يتطلبها كل بناء اصطناعي، ذلك أن "التخييل الوحيد الممكن هو التخييل الذي يستند إلى قواعد محددة"⁽²⁾.

وتشمل السردية الاصطناعية في حالتنا هذه كل الوقائع المؤسسة لما يسمى بحرب الخليج بنسختها الأولى والثانية، مضافاً إليها كل الحروب الصغيرة التي مازالت تدور رحاها في أماكن متعددة من العالم. وهي حروب تعد روافد تغذي المجرى الأساس للنهر وتمده بما يساعده على شق طريقه نحو مصبه النهائي المتمثل في بناء "نظام عالمي جديد"، تمهيداً لحل كل دول العالم واستلام أمريكا للسلطة في الكوكب الأرضي.

وبهذا تكون السردية الطبيعية صيغة توثيقية تسجيلية قريبة جداً مما يُطلق عليه حالياً: "التاريخ الفوري"، ويتعلق الأمر بنشاط تدويني يقوم بالتقاط الوقائع "الدالة"، ورصد حجمها وامتداداتها وعلاقاتها فيما بينها من أجل استنباط خلاصات عامة تساعد على تحديد الاتجاهات الكبرى لحركة التاريخ.

وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهت إلى "التاريخ الحدثي"، فإن مقولة "الحدث" مستظل هي حجر الزاوية في كل محاولة تروم الإمساك بالخلاصات المجردة التي تعزل الحياة عن الزمن لكي تتعامل معها باعتبارها سلسلة من الحدود القيمة الموجودة خارج أي سياق. "فحين يضع المؤرخ الحدث ضمن تسلسل زمني معين، فإنه يحوله إلى مادة تاريخية" كما يقول عبد الله العروي، ذلك أن "الواقعة للتاريخية"، ككل الوقائع، هي كيان مبني وليست معطى جاهزاً.

لذلك فإن الأحداث التي يمكن إحصائها ليست سوى الوجه للمشخص لسلسلة من الوحدات المجردة التي يمكن الحصول عليها من خلال تحويل الفعل عن مظهره المباشر، ليصبح حالة تستخرج منها خلاصات مجردة، منها ما يعود إلى نمط العيش، ومنها ما يعود إلى طبيعة الذهنيات، ومنها ما يُخبر عن المعتقدات الدينية والإيديولوجية الخ. وهذا دليل آخر على "استحالة فصل التاريخ عن المحكي، فهذا الفصل سيؤدي إلى فقدان التاريخ لـ "خصوصيته" ضمن العلوم الإنسانية"⁽³⁾، فالسرد هو أداة التوسط الموضوعي بين عالم القيم المجردة، وبين تحققها في الفعل الإنساني. ودون إدراك هذه الحقيقة لن نعرف أبداً أن الشرح التاريخي، يرتبط بالفهم السردى"⁽⁴⁾.

وعلى هذا الأساس، وكما هو الشأن مع السردية الاصطناعية، فإن الأمر يتعلق بقصة تتكون من برامج سردية أساس يقوم بإنجازها بطل مميز، إلا أنها لا تتحقق إلا من خلال إسقاط مجموعة من البرامج الفرعية التي لا قيمة لها إلا في علاقتها بالبرامج الأولى. وفي هذه الحالة نكون أمام سلسلة من الأفعال يتكفل بإنجازها ممثلون ثانويون بلا قدر أو مصير، فلا قيمة لهم إلا داخل الدائرة الأخلاقية التي يحددها العامل الأول، فهو التجسيد الأسمى

لمجموعة من القيم الأصلية: الديمقراطية في مقابل الدكتاتورية، السلم في مقابل الإرهاب، الاقتصاد الحر في مقابل الاشتراكية...، إلى ما هنالك من الثنائيات المعروفة المبنية في أغلبها على أسس صحيحة، إلا أنها توظف لخدمة قضايا غير صحيحة.

ولقد أثار انتباهنا الصديق سعيد يقطين إلى هذا الموضوع عندما شارك بمدخلة حول السرد والسياسة في يوم دراسي نظم بكلية الآداب بالرباط في ربيع 2002. وعلى الرغم من اختلاف منطلقاتنا، فإن الغاية من هذه المحاولة تبدو واحدة، ويتعلق الأمر بفهم ما يجري وما جرى، وربما ما سيجري أيضاً، انطلاقاً مما توفره السرديات من رؤية تحليلية تحاول أن تتعامل مع الفعل الإنساني باعتباره يحمل في ذاته غاية مدرجة ضمن خطية زمنية، أي باعتباره نشاطاً يروي أحداثاً موجهة نحو بناء عالم معقول، ذلك أن "الفعل في ذاته لا يمكن أن يكون غاية، بل هو كذلك داخل قصة يمكن أن تروى"⁽⁵⁾.

فالآليات الزمنية التي تعد خلفية التاريخ ومقومه الأساس الذي به يُعرف ويتحدد، تستوعب، في الحالة التي نناقشها في هذا المقال، داخل شبكة سردية مستوحاة من قواعد سياسية/ إيديولوجية مسبقة تنقسم بالشمولية والتجريد. وكل عنصر من عناصر هذه الشبكة ليس سوى استجابة لموقف سياسي تمت بلورته على شكل افتراض عام، أو باعتباره حالة ممكنة التحقق ضمن "شروط سردية" بعينها.

والحاصل، أن الوقائع كلها ستتحول إلى أحداث مبنية وموجهة لتغذية قصة كبرى هي الوجه الحدتي المرئي لمجمل المواقف السياسية المسقطه كغايات يجب الوصول إليها. والحدث، كما هو شائع عند رواد السرديات (والمؤرخين أيضاً)، لا يمكن أن يكون بداية لشيء ما إلا إذا أمكن استيعابه ضمن خطاطة عامة تقود إلى بناء قصة. وخارج هذا الاحتمال، فإن "ما وقع" لا يمكن أبداً أن يسمى حدثاً.

استناداً إلى هذا للتصور، يمكن قراءة الحادثة التي أشارت إليها الصحافة باستحياء شديد. فقد قيل إن المسؤولين العراقيين عندما أخبروا مادلين أولبرايت، وقد كانت حينها سفيرة الولايات المتحدة في العراق، بنيتهم في

اجتياح الكويت، ردت قائلة بأن هذا الأمر شأن إقليمي يخص العرب وحدهم ولا يعني الولايات المتحدة الأمريكية.

فالحادثة دالة على أكثر من مستوى، فهي تكشف عن الروابط التي كانت قائمة بين النظام العراقي والولايات المتحدة، وتكشف ثانياً عن بربرية النظام الأمريكي الذي لا يتورع عن إشعال فتيل حرب مدمرة من أجل يراميل النفط، وتكشف، وهذا هو الأساس عندنا، عن محاولة لاستعجال بناء القصة. فالحادثة تشير إلى وظيفة من وظائف الحكيم التي تكمن في الدفع بذات ما إلى "الإخلال بنظام قائم" مما يستدعي القيام بفعل مضاد يقود إلى إصلاحه.

وهذا ما يشكل حالة من حالات النقص، أو حالة من حالات التحفيز التي تحدث عنها عدد كبير من منظري السرد. والنقص، في منطق السرد ومفهومه، هو إيقاف لانسياوية "المتصل" تمهيداً لإحداث شروخ فيه. وتعد هذه الشروخ نقطة بدئية ضمن مسار خاص، هي المؤشر على إمكانية بناء قصة تحليل على عوالم دلالية يمكن الإحاطة بمضامينها جزئياً أو كلياً.

وعلى هذا الأساس، فإن التاريخ الذي نعاين (نعني بذلك الفعل المنتج لأحداث تنتظم ضمن خطاطة موجهة)، هو التاريخ الذي تبنيه الذات المضادة (من جهة نظر الضحية، ومن جهة نظر التوزيع الخاص بالبرامج الذي يجعل هذه الذات ضمن هذه الزاوية بطلاً، ويجعلها من الزاوية الأخرى بطلاً مضاداً). وهي ذات تقوم بدور البطل الشرير الذي يعوق نمو قصة غيره لبناء قصته الخاصة، في انتظار ظهور البطل الحقيقي الذي سيعيد الأمور إلى نصابها الطبيعي، كما تقتضي ذلك كل الإوالات الحكائية المعروفة.

وكما هو الشأن في كل الحالات التي يستدعيها بناء نص سردي يستند إلى وجود قصة يمكن أن تروى، فإن إنجاز "الفعل العسكري" (إعلان الحرب) ليس كذلك إلا في حدود إحالته على غاية مثلى هي "توحيد العالم" ضمن سقف قيمي واحد يلغي كل القيم الأخرى. ولا يمكن لهذا الأمر أن يتحقق إلا من خلال بناء قصة تشكل أمريكا صوتها السردي الأوحى الذي يحكي، من موقع المشارك في الفعل، أحداثاً تتجزأ بـ "المباشر".

إن "التوحيد" في هذه الحالة لا يمكن أن يتحقق إلا إذا أمكن بناء قصة توحد كل المصائر والمسارات، ويقصي في الوقت ذاته كل القصص

الأخرى، وذلك هو الشرط الرئيس لبناء عالم "منسجم". وكل حالات السرد شاهدة على ذلك. فبناء قصة البطل يفترض تدمير قصة البطل للمضاد. وبرنامج الذات ليس كذلك إلا في حدود وجود برنامج مضاد لذات مضادة. وذلك ما تؤكد حالات أخرى، منها ما نصادفه في أروقة المحاكم وقاعاتها مثلاً، فالنائب العام لا يقوم، وهو يراقع أمام القاضي، سوى بمحاولة تشييد قصة قد تقود المتهم إلى حبل المشنقة. وفي المقابل تجاهد هيئة الدفاع لإعاقة نمو هذه القصة ونسفها من أساسها. وفي الحالتين معاً، فإن الشواهد (للقائع) هي العنصر الرئيس في تشكل القصة أو اندحارها.

وهو ما يقدمه المثال الذي نحاول تحليله هنا. فقد انبنت حربا الخليج الأولى والثانية في أدق تفاصيلهما استناداً إلى رهان أساس يقوم على إثبات قصة تروي أحداثاً تتمثل في وجود "بطل" طامح إلى احتلال المنطقة، ويملك أسلحة فتاكة تهدد أمن العالم وسلامه. وهذه الأسلحة أنواع، منها الصواريخ الجبارة والمدافع العملاقة، وأسلحة قادرة على إحداث دمار شامل (السلاحان النووي والكيمياوي)، هذا بالإضافة إلى علاقاته المتعددة مع شبكات الإرهاب الدولي، وعلى "تنظيم القاعدة". ولهذا استدعى الأمر (النقص الذي تشير إليه الاستراتيجية السردية) ظهور بطل حقيقي يمثل الخير المطلق، سيعلن الحرب على الدجال المعاصر ويرد كيده إلى نحره، ويجنب العالم شروره.

وعلى عكس ما يجري في المحاكم حيث تبني الدعوى الجنائية على مبدأ يقول بـ "البينة على من ادعى"، فإن الأمر انبني في حالتنا على منطق آخر. فقد كان على العراق أن يثبت أنه بريء، أي كان عليه أن يقوم بتدمير كل العناصر التي جعلت القصة أمراً واقعاً (ويدمر في الوقت ذاته "أسلحة الدمار الشامل"). وبما أن القصة في مجملها هي من نسج خيال مخابرات "العالم الحر"، فقد استمر السارد حراً يحكي قصته، كما تروي كل القصص التخيلية التي لا تستدعي إثباتاً ولا معاينة، ذلك أن التخيل لا يُبنى استناداً إلى مقولة الحقيقة، بل يرتبط بعوالم "المحتمل". وحقيقة القصة، من منظور "المحتمل"، توجد في مرجعيتها الداخلية، لا في ما يمكن أن تحيل عليه من خلال تفاصيل أحداثها.

لذلك تلتقي "السردية الطبيعية" التي من خلالها نحصى أحداث ما يجري في الخليج ومحيطه، بمنطق "السردية الاصطناعية" من حيث الاحتكام إلى فكرة بناء عوالم قيمية خاصة تستند إلى فكرة أصلية لا تخص سوى المحفل الذي تصدر عنه هذه العوالم. فالضرورة الجمالية (ضرورة البناء النصي عامة) قد تلغي ضرورة الإحالة المرجعية (للتعرف على الأحداث بشكل مجزأ عبر الجرائد والفضائيات). وفي هذه الحالة يحق للباحث أن يتصور عالماً بإمكانه الاستناد إليه من أجل الحكم على العوالم المحيطة به.

لذلك لا يمكن أن ندرك سر الفكرة القائلة بـ "نهاية التاريخ" إلا من خلال البحث عن "أصل موحد وموحد". فالنهاية لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا تم تأسيس لحظة بدئية تضع نفسها بدلاً عن كل البدايات الأخرى. وفي هذه الحالة، فإن التاريخ لا يمكن أن "ينتهي" إلا إذا تعامل مع الزمن باعتباره كما محدوداً، أو باعتباره كياناً قابلاً لأن ينتظم في سيروية متصلة لها وجهة واحدة. وبديهي أن حالة من هذا النوع ستقود بالضرورة إلى إنراج كل أحداث الكون ضمن قصة واحدة يحددها مركز واحد. صحيح أن هذه القصة قد تكون لها فروع متعددة، وقد تكون لها امتدادات في اتجاهات متنوعة، إلا أن هذه الفروع ذاتها لا يمكن أن تستمد ماءها وروثها إلا من نسغ الشجرة الأم والتربة التي تغذي جذورها.

وبما أن الزمن لا يمكن أن يُدرك إلا مروباً، كما يقول ريكور، فإن الرواية ذاتها ليست كونية. فهي لا تغطي سوى جزء يسير من العالم. ذلك أن الزمن الإنساني نفسه ليس كونياً، إنه زمن جزئي لا يغطي سوى حيز بسيط من العالم. ومع ذلك فإنه يشكل الأساس الذي عليه تقاس كل الأزمنة. أما ما يوجد خارجه فهو "وقت مستقطع" أو "وقت بدل ضائع" يعيشه الآخرون على شكل صراع مرير مع لقمة العيش والكوارث الطبيعية والأمراض المتنوعة. إن الزمن التاريخي هو ما يحدث حقاً في العالم الغربي.

وذاك منطق كل العقائد قديمها وحديثها. فكل عقيدة تحمل بالضرورة في أحشائها — صراحة أو ضمناً — فكرة النهاية والكم الزمني المحدود. تارة تكون النهاية زمنية بشكل مباشر، كما تحدث ذلك في الزمن الحاضر مع حالات الانتحار الجماعي لبعض الطوائف الدينية في الولايات المتحدة

واليابان وغيرهما. أو ما حدث في غابر الأزمان، فقد أخبرتنا كتب الدين والأساطير عن عقاب جماعي طال أمما بأكملها، لأنها لم تمتثل للتعاليم. فقد أغرق الطوفان أهل نوح، ودمرت الأعاصير أهل عاد وثمود، حدث ذلك كله حماية لحقيقة واحدة تملكها فئة رائدة.

وتارة تكون النهاية قيمية، وهي نهاية تقترض أن العالم أجمع يجب أن ينضوي تحت مظلة سقف قيمى واحد. واستناداً إلى هذه النهاية صاغ المعتقد اليهودي تصوّره لله و"الشعب المختار" والعالم أجمع. وانطلاقاً منه أيضاً بلورت المسيحية تعاليمها وأسقطت صورة مثلى لعالمى الأرض والسماء وبينهما المسيح المخلص. ولم يكف المسلمون منذ 15 قرناً عن الحديث عن "خير أمة أخرجت للناس"، فقد رأوا في دينهم للعصارة القيمية التي تمثل أحسن ما وصلت إليه البشرية ولا يمكنها أن تأتي بأحسن منه". ورأى هيجل في 13 - 10 - 1806 نهاية للتاريخ، بعد أن تجسد معناه في نابليون بونابارت، الذي جسد روح الثورة الفرنسية، كأن للتاريخ بداية سديمية ونهاية مكتملة أخيرة. ومع أن ماركس نقض "الفكرة المطلقة" في معادلاتها الذهنية، فقد أعطى التاريخ بدوره نهاية أخرى، يأخذ فيها المجتمع الشيوعي موقع الدولة البروسية، حيناً ويُنزل فيها نابليون عن صهوة حصانه حيناً آخر. يُفصح للموقفان عن وصول التاريخ إلى ذروته الأخيرة⁽⁶⁾.

إن هذا التصور "الكلياني" للحقيقة والتاريخ والمعرفة مستقى من سجل قيمى موصوف في موسوعة لا تمثل بالضرورة للكون كله. إن الأمر شبيه ببناء قصة تستمد أصولها الدلالية من تقطيع قيمى خاص، ولكنها تدعى الإحالة على كل المرجعيات الممكنة. إن التعاطي مع التاريخ بهذه النظرة، معناه النظر إلى الثقافات المحلية كلها باعتبارها أكسسوارات إضافية، أو فرجة مسلية تذكرنا بالعصور القديمة التي انتهت وانتهى مفعولها.

وفي هذه الحالة، فإن القصة ستتخذ شكل تعاليم دينية صريحة تميز بين الطالح والصالح، وما بينهما إما "شاة ضالة تبحث عن هداية" وإما "عاص" يجب أن يقام عليه الحد". ولهذا السبب، فإن للعالم الذى تبنيه القصة المشار إليها، لا يمكن أن يقود إلا إلى تصنيفات قبلية، تتوزع وفقها الكائنات على خانات لا رابط بينها: هناك الإيجابي ممثل الخير المطلق، وهناك من يدخل

ضمن دائرة الشيطان. والأمر في هذه الحالة يتعلق بما يشبه التطهير "الإيديولوجي" الذي لا يحتفظ من الكون إلا بحقيقة واحدة هي حقيقة البطل السارد الذي يقود للحرب على الشر والأشرار، دون أن يكون هناك ما يؤكد أنه من الأخيار حقاً.

فكما يحدث في أفلام الخيال العلمي حيث يأتي البطل من مجرات بعيدة ليخلص شعوب الكواكب من عصف الظالمين، اصطفى الشعب الأمريكي فارما ليقود حملة تطهير للعالم من كل الأشرار ويبعد عنه أذى المارقين الأشرار. وهذا ما يؤكد الخطاب المصاحب للحرب. فالخير بين والشر بين، الخير هو ما نقوله أمريكا وما تفعله وما تدعو إليه، والشر يمثل "المارقون" و"الإرهابيون" و"الشيوعيون"، وكل الذين لم يبايعوا بعد أمريكا سلطاناً أوحد على العالم. والحاصل أن خطاب الحداثة والديموقراطية ذاته سيصبح خطاباً ملغوماً، لأنه مبني على إقصاء أصلي. والحال أن الحداثة لا تستورد، إنها تستتار ضمن المتاح الثقافي المحلي بلغاته، وداخله تلبس لبوسها الجديد. لذلك، فإن الحداثة في مفهوم أمريكا تسمح ببعض الاختيارات وترفض أخرى، فحقيقتها لا تسمح بأكثر من حقيقة واحدة.

وهكذا تبنى العوالم السردية باعتبارها استقطاباً ثنائياً يضع الأشرار في جانب والأخيار في جانب آخر، وبينهما تضيق أصوات لا قيمة ولا تأثير لها على الأحداث. إن العالم يُغلف داخل صورة مثلى شبيهة بما كانت تسميه سوزان سليمان بإكراهات الأطروحة في النص السردي. فالقصة المروية تستند إلى غاية أولية، وهو ما يعني أن نهايتها سابقة عليها في الوجود. ومصدر هذه القصة يوجد في حقيقة إيديولوجية أو عقيدة دينية ثابتة أو ما شابه ذلك، لا في ما تشير إليه الأحداث. لهذا فإن ما يروى لا يستدعي سوى تأويل واحد، يقود بالضرورة إلى استخراج قاعدة للفعل. وهذا التأويل عادة ما يصدر عن صوت سردي هو صوت الحق للمطلق⁽⁷⁾. والخلاصة أن النص يدعو إلى حقيقة كلية تتوزع وفقها الشخصيات على مواقع محددة داخل حقيقة يبنها النص، وليست إفرازاً لسلوك مرئي من خلال الأحداث.

وهي الفرضية التي اتبنت عليها خطاطات سردية كثيرة، كانت تحاول كلها الإمساك بجوهر الفعل الإنساني، واختزاله في نموذج عام يُنظم وفقه

السلوك، ووفقه يدرك ويستهلك. بل إن الحياة ذاتها ليست سوى تمثيل سردي مشخص للمودج سردي عام، يمكن من خلاله أن تفسر كل ظواهر الوجود الإنساني. ولقد شكل الإمساك بالخطاطات العامة في كافة العلوم هاجساً معرفياً على درجة كبيرة من الأهمية، فتحديد القوانين والقواعد التي تنظم وفقها الظواهر لا يمكن أن يتم إلا من خلال امتلاك القدرة على رسم حدود يمكن من خلالها الإمساك بالظاهرة في صورتها المجردة.

ويعد البحث عن الخطاطات الكونية في مجال السرد مبحثاً أنجزت في إطاره أبحاث غيرت جذرياً طريقة التعاطي مع عوالم السرد. فمفد أن أصدر بروب مورفولوجيته الشهيرة في بداية القرن الماضي، وهو كتاب يتحدث كما هو شائع عن الخطاطة أو الخطاطات السردية التي تتحكم في البناء الحكائي، لم يتوقف الحديث عن أنشطة السرد الإنساني باعتباره فعلاً يمكن العثور عليه في كل الظواهر التي من خلالها يتم الكشف عن التجربة الإنسانية المدرجة ضمن البعد الزمني. ومبرر ذلك هو الإحساس العميق بوجود أشكال سردية كونية تشترك فيها للبشرية جمعاء. وهذه الخطاطات لا تكشف سوى عن وحدانية الكائن البشري في تنظيم التجربة الحياتية الواحدة وفق خصوصيات الحالات الثقافية.

لقد انطلقت هذه المحاولات من الاتجاهات الكبرى (الخصائص العامة) التي تتحكم في آليات الوجود الإنساني من حيث وجود "غايات" فطرية تفرضها خطية الانسياق الزمني، وكذا وجود حاجات كالتحفيز والإعاقعة والدعم.... وهي من إفرازات الاجتماع الإنساني، لتبني عليها نموذجاً عاماً سيمكننا، في تصورها، من الإحاطة بالفعل الإنساني في تحقيقاته المتعددة، يستوي في هذا الأمر التعبد الديني، وعمل الفيلسوف وخطط المناضل الماركسي⁽⁸⁾.

وتلك هي الحالة التي يمكن رصدتها في خطاب بوش (خطاب الإدارة الأمريكية عموماً). فالتمييز بين عالم الشر (إيران وسوريا وكوبا وكل المارقين) وبين عالم الخير (أمريكا و"العالم الحر")، تمييز تبسيطي يستند إلى خطاطة مسبقة تدرج السلوك الإنساني ضمن دائرة قيمة واحدة، هي ما تقدمه أمريكا وحلفاؤها: صرح سيلفيو بيرليكوني الوزير الأول الإيطالي مباشرة

حرب الخليج

بعد أحداث 11 سبتمبر الدموية بأن الحضارة الغربية أقوى من كل الحضارات، وكان يقصد، في المقام الأول، للحضارة العربية الإسلامية. وصرح بوش، في أول رد فعل له بعد الأحداث نفسها، أن الأمر يتعلق بحرب صليبية.

وهذا التمييز يقود بالضرورة إلى إلغاء التمايزات الثقافية أو الحضارية الممكنة، كما يلغي التاريخ الخاص بكل ثقافة، ولا يحتفظ سوى بنسخة عامة هي ما يمكن أن يمثل التاريخ الكوني العام. والحال أن هذا النوع من التاريخ لا وجود له إلا في مخيلة المؤرخ الذي يحاول أن يلم بتاريخ يعد نمونجا عاماً تتوحد داخله كل الشعوب. وهذا أمر ممكن، فكلما أمعنا في التجريد اضمحلت الفروق الدقيقة والخصوصيات المميزة. إلا أن هذا الإجراء لا يمكن أن يشكل تاريخاً بالمعنى الحقيقي للكلمة لأنه يبحث عن حالات مجردة لن تكون أبداً تمثيلاً وقياً لكل الحالات المخصوصة. وعلى كل حال، ليست تلك هي الغاية التي تحاول أمريكا وحلفاؤها الوصول إليها.

إن هذا التصور هو الذي يسمح لنا بفهم أفضل لما يجري وما جرى في الخليج. ففي جميع الحالات المنبثقة عن الأجواء المصاحبة للحروب التي تقودها أمريكا في الشرق الأوسط وأجزاء أخرى من العالم، لا تتم الوقائع وفق ما تتطلبه إكراهات الدفع الزمني الذي يجعلها تشغل باعتبارها كيانات تتحقق أولاً وتفسر ثانياً، بل أصبح التصور المسبق هو الذي يتحكم في إنجاز الأحداث وهو الذي يحدد طبيعتها الاستقبالية: إن المعنى يوجد في النموذج، لا في النسخ التي تشكل حالات تحققه الممكنة!!!.

إن حقائق التاريخ لم تعد تكشف عن نفسها من خلال أحداث غير متوقعة، أو على الأقل، لم ينتبأ أحد بأنها ستتم على الشكل الذي تمت به، بل أصبح بالإمكان الحديث "عما سيحدث" استناداً إلى الغاية المثلى التي يشتمل عليها السيناريو (أو السيناريوهات) المعد لهذه الغاية. فالتاريخ يُنجز على شكل "مجسمات مجردة"، أو "بروفات" سابقة على العرض، يلقي بها بعد ذلك للتداول من خلال أحداث يمكن استنارتها من مكنها كما تستنار العمليات الكيماوية والفيزيائية.

استناداً إلى هذا، يمكن القول إن الآليات الدلالية التي تحرك وتنظم وتوجه الأحداث تخضع، صراحة أو ضمناً، لخطاطة أولية وسابقة في الوجود على الأحداث ذاتها، وكل حدث لا يندرج ضمن هذه الخطاطة أو يستعصي على الانتظام داخلها ينظر إليه باعتباره يهدد بناء القصة ويعوق تطورها.

وبلغة السردية الحديثة، فإن الأمر يتعلق بالبحث عن الخطاطة السردية التي يجب أن تنتظم وفقها مجمل الوقائع، أي الطريقة التي تتحول من خلالها للوقائع إلى أحداث، فـ "الحدث ليس كذلك إلا في حدود إسهامه في نمو قصة"⁽⁹⁾. ذلك أن الحبكة في مفهومها العام هي مجموعة من التآليفات التي تتحول من خلالها أحداث ما إلى قصة (...). وبعبارة أخرى، إنها عنصر التوسط بين الحدث والقصة، وهو ما يعني أن الحدث ليس كذلك إلا إذا كان يسهم في نمو القصة وتطورها⁽¹⁰⁾. لذلك قد تقبل القصة بعض الأحداث وترفض أخرى، وذلك وفق ما تسمح به العوالم الدلالية المبنية بشكل قبلي على صورة أحكام تصنيفية، كما هو الحال في روايات الأطروحة كما أشرنا إلى ذلك أعلاه.

وهذا ما يؤكد به شكل صريح المثال التالي: هاجم مسلحون مبنى حكومياً في قلب العاصمة السورية دمشق، فاستكثرت السلطات السورية هذا الهجوم واعتبرته عملاً إرهابياً موجهاً ضد استقرارها وأمن شعبها. وردت الخارجية الأمريكية على الفور بأن الأمر لا يتعلق بعمل إرهابي بل هو تبادل إطلاق النار مع مسلحين مجهولين. وهكذا، فإن الإرهاب لا يمكن أن يكون كذلك إلا ضمن للدائرة القيمية التي رسمت حدودها أمريكياً.

إن الأمر يتعلق بمحاولة إسقاط عوالم التخيل على معطيات الواقع الموضوعي. ففي التخيل يمكن حذف أحداث أو تعديلها أو تغييرها بأخرى، وفق ما تقتضيه الحبكة والاتجاه العام الذي يجب أن يتبعه الخيط السردى. وتلك هي الحالة التي يقدمها المثال السابق. لقد رفض السارد أن يدرج ما وقع في دمشق ضمن أحداث قصته، لأنه لا يسهم في بناء القصة التي يروي أحداثها ويقودها إلى نهاية بعينها.

وهذا وضع مريب حقاً. فقوانين السرد التخيلي لا يمكن أن تعوض الإقرازات الطبيعية لوقائع المعيش اليومي. فالنص السردى، وهو أداة التوسط

حرب الخليج

المثلى بين كم زمني غير محدود وبين تجارب حياتية محدودة في الزمان وفي المكان، لا يمكن أن يبنى استناداً إلى عفوية التجربة وطابعها المباشر. إن السرد التخيلي يفترض 'بناء عالم'، 'فالقصة لا علاقة لها في البداية بالكلمات' كما يقول إيكو⁽¹¹⁾. وتلك طريقة أخرى للقول إن السرد يقوم بعملية ترويض للكم الزمني وتقديمه على شكل وحدات مرئية في الحدث ومن خلاله.

إن بناء هذا العالم يشترط توفر 'أهلية سردية' تمكننا من اقتطاع جزئية موصوفة داخل موسوعة، هي ما يشكل ذاكرة أمة، وإدراجها ضمن وضعية إنسانية منتهية من حيث الإحالات الدلالية، ومن حيث التحديد المرجعي. لذلك، فإن التاريخ، رغم اعتماده على أدوات السرد، يختلف عن عوالم التخيل. إن التاريخ كالنهر الجارف، يمكن أن ننقي شره بوضع السدود والقناطر والجسور، إلا أننا لا نستطيع تغيير مجراه، ولا يمكننا، تبعاً لذلك، منحه وجهة أخرى غير ما تقدمه الأخاديد التي أحدثتها السيول على أنيم الأرض. ألا يمكن القول إذن إننا أمام قصة من نوع خاص؟ إن الأمر كذلك، فالقصة التي نعاين مرسومة حدودها بشكل سابق على شكل 'سيناريوهات'، وما علينا إلا أن نبحث لها عن الأحداث التي تخرجها من شكلها للمتصور إلى وجهها المحدد في وقائع خاصة ينجزها ممثلون أدوارهم مصلفة ضمن أجنحة بالغة الدقة.

ولهذا السبب، ومن أجل استيعاب الأحداث من خلال إجراءات التبسيط البنيوي لمجمل ما يقع، يجب أن تكون لنا القدرة على تصور خطاطة عامة تنتظم داخلها مجمل الوقائع التي ترونها الحياة. حينها، وحينها فقط، يمكن أن تتحول الأحداث إلى عناصر داخل خط تصاعدي موجه نحو غاية نهائية يتحدد مضمونها فيما أسقط كحالة افتراضية، لا كما تحقق من خلال الحدود المباشرة للفعل السردية.

ولذلك لا يتردد السياسيون في الحديث عن السيناريوهات السياسية والعسكرية الممكنة التي سيوجه وفقها الحدث الذي يقود بدوره إلى تحويل 'المجسم' القيمي (الماكيت) إلى حقيقة مجسدة في إقامة نظام أو الإطاحة

بآخر، أو إعلان حرب لن ننتين داخلها الخط الأبيض من الأسود حتى تأتي على الأخضر واليابس.

والحال أننا لا نستطيع تقليص حجم "السردية الطبيعية"، أو ردها إلى خطأ مسبق، رغم أن المرد التخيلي يستوحي آلياته، وربما جزءاً من قوانينه أيضاً، من النماذج التي يخلقها المعيش اليومي. لذلك علينا، عوض ذلك، للبحث في السردية الاصطناعية عن الآليات التي يعتمد عليها "النسق" (الاستراتيجية السياسية العامة) من أجل التحقق المستمر من جهة، ومن أجل ضمان استمرارية اشتغاله وفق للغايات المرسومة سلفاً. وبعبارة أخرى، يجب أن تكون للنظام السياسي (والاجتماعي أيضاً) القدرة على إعادة إنتاج ما يضمن له استيعاب تناقضاته الداخلية وبحافظ على وجوده.

وهذا الأمر شبيه بما كان يسميه نوربيرت فينر بالإرجاع (retroaction)، والإرجاع هو قدرة للفعل المنجز أنياً على التأثير في الأسباب التي ولدت. وبعبارة أخرى، علينا أن نمنح النتيجة للقدرة على التأثير في السبب⁽¹²⁾. وهي حالة يمكن أن تفسر بالطريقة التي يشغل من خلالها النسق ذاته. فالنسق لا يمكن أن يستمر في الوجود اعتماداً على حركة ذاتية تلقائية تعتمد الصدفة كجهاز وحيد لتوليد الفعل ومراقبته، بل يسقط سلسلة من التوجيهات الأولية التي تدعم مضمونه وتحمي كيانه استقبالاً. وفي هذه الحالة، فإن اللاحق يؤثر في السابق ويحدد له مداه الآتي، في حركة دائرية لا تتوقف أبداً، وتلك هي الطريقة التي من خلالها يستطيع المجتمع إعادة إنتاج قيمه، وضمنها يجب إدراج كل السلوكات المؤسسة لحالات الاجتماع الإنساني.

واللاحق في حالتنا هو الحروب التي خاضها الأمريكان وأتباعهم في الخليج وخارجه من أجل منح الوجه المجرد للقيمة بعداً مشخفاً (السابق). فالغاية المتمثلة في الهيمنة الأمريكية على العالم تحت تسمية العولمة أو ما شابهها، هي التي تفسر ما وقع في الخليج وأفغانستان، وهو ما يقع في فلسطين وأماكن أخرى من العالم. فبانتها هذه الحرب، وحروب صغيرة أخرى أقل شأنًا، ستكون البشرية قد وصلت إلى ذروة تطورها حيث ستسود ديموقراطية مثالية لها من يضمنها في العالم أجمع. وتلك هي النهاية المحتومة للتاريخ. وذلك هو الأساس الذي انبث عليه كل الاستراتيجيات

السردية. فالنهاية دائماً متضمنة في نقطة البداية، ولا يمكن تصور بداية ما إلا إذا كان هناك ما يشير أو يقود إلى نهاية بعينها. وعلى الرغم من أن قوانين السردية الطبيعية تختلف عن تلك التي تتحكم في السردية الاصطناعية، فإن الاستراتيجية التي تحكم السرديتين معاً متشابهة إلى حد كبير. فالسرد في نهاية المطاف يمدنا بالوسائل التي تساعدنا على "تشخيص" مجموعة من الحقائق المبنوثة في صور حياتية هي الرابط بين "واقع" نحياه دون أن ننتبه إلى قوانينه، وبين عوالم ممكنة تصفي التجربة وترفعها إلى مصاف المخيال الذي به نحيا وبه نواجه كل الأسئلة.

فالإقناع عبر السرد يستند إلى استثارة الطاقات الانفعالية المتنوعة من خلال تصوير وضعيات إنسانية مألوفة تطمئن إليها الذات المتلقية. والانفعالات لا توجد في "المقولات المجردة" بل ماثراها الوضعيات الإنسانية القابلة للتشخيص من خلال أدوات السر وعوالمه التخيلية.

لذلك فإن الخطاب الإيديولوجي يجنح دائماً إلى الاختفاء وراء وقائع حياتية، وتلك الوقائع تشخص ولا تجرد، وشتان بين التشخيص والتجريد. إن التشخيص حالة من حالات الإقناع، فما هو أساسي في السرد ليس الوقائع المسرودة، بل العوالم الممكنة التي يمكن أن يثيرها هذه الأحداث.

هوامش:

(1) أمبيرتو إيكو : ست نزعات في غابة السرد، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، 2005، ص 191 .

(2) Paul Ricoeur: Du texte à l'action, essais d'herméneutique, 1986, p.143

(3) نفسه ص 14.

(4) نفسه ص 15.

(5) نفسه ص 14.

(6) فيصل دراج: الرواية وتأويل التاريخ، المركز الثقافي العربي، 2004، ص 10.

(7) Suzan Rubin Suleiman: Le roman à thèse, éd P U F, 1983, p70

(8) انظر A J Greimas: Sémantique structurale, éd Larousse, 1966, p 181

(9) ريكور المرجع السابق ص 14

(10) نفسه.

(11) أمبيرتو إيكو: حاشية على اسم للوردة، ترجمة سعيد بنكراد، علامات، عدد 15 ص 14

(12) Yves La nouvelle communication, éd Seui, p161 انظر في هذا المجال: Winkin

كرة القدم

”الاستراتيجية الحربية” و”الاستيهاام الجنسي”



افرحوا، لقد انهزمنا

1. لعب جدي وجدية في اللعب

يميل المهتمون بأهواء النفس البشرية إلى الاعتقاد أن لحظات الجد في حياة الطفل هي تلك التي يكون فيها منهمكاً في اللعب. وهي لحظات كثيرة قياساً إلى حالات الفعل الغريزي التي يغطيها النوم أو نوبات البكاء احتجاجاً على حالة حرمان أو خوفاً من الظلام وغياب الأم. فكل ما يصدر عن الطفل وما يقوله ويفكر فيه أو يطلبه لا يمكن أن يفهم إلا باعتباره لعباً. فهو يلعب أثناء الأكل ويلعب في الحمام وأمام المنزل ويلعب في الشارع، بل إن المدرسة ذاتها ليست سوى فضاء للعب لا ينتهي.

ولأن الفاصل بين الجد واللعب في حياة الطفل واه ويستعصي على الضبط، فإن هناك حالات كثيرة تنتهي فيها اللعبة بشجار بين الأطفال عادة ما يورط الآباء أنفسهم في معارك قد تنتهي أمام المحاكم. وهذا أمر طبيعي، فالطفل لا يمكنه أن يتصور اللعبة خارج "الانتصار" والتباري من أجل "الحصول على متعة" هي جزء من اللعبة وليست هدفاً يوجد خارجها.

إن اللعب على هذا الأساس، عنصر مركزي في ميكانيزمات إدراك الطفل لمحيطه الخارجي، وهو أيضاً جزء من السيرة التي تقوده إلى إسقاط وضعيات مستقبلية تحضر بين يديه على شكل مواقف "هزلية" أو "تمثّل سخري لجزئية سلوكية"، أو تحضر على شكل "محاكاة مؤجلة" على حد تعبير بياجيه⁽¹⁾. ومن هذه الزاوية يعد اللعب تشكلاً ثقافياً قليلاً لحياة رجولة متوقعة. وبعبارة أخرى، إنه حالة من حالات التعلم الثقافي، "فالأطفال يلعبون

بالأحصنة الخشبية والدمى والطائرات الورقية لكي يتكيفون مع القوانين الفيزيائية والأفعال التي سيقومون بها عندما يصبحون كباراً⁽²⁾. بل يمكن القول إن اللعب ليس سوى وسيلة من الوسائل المتعددة التي يتعلم من خلالها الطفل كيف ينتمي إلى محيط ثقافي له خصوصية في التقطيع المفهومي، وتمثل الوقائع الخارجية واستيعابها من خلال حالات الترميز المتعددة.

ومع ذلك، فإن اللعب ليس "خاصية طفولية"، كما قد يتوهم البعض. فالكبار يلعبون بنفس قوة الأطفال وحماسهم، بل قد تفوق متعة اللعب عندهم تلك التي يستشعرها الصغار أنفسهم. فهم يلعبون بكل شيء، بالورق والداما والبلياردو، ويلعبون بهواتفهم المحمولة، ويلعبون بـ "الكلام" من خلال سرد النكات لاستثارة المواقف الهزلية، ويلعبون أطفالهم وقططهم وكلابهم. بل إنهم يفعلون أكثر من ذلك، فهم "يلعبون" وهم يداعبون أجساد بعضهم البعض في السرير تمهيداً للعبة جدية تأخذهم إلى "السماة العابحة" كما يقول الفرنسيون.

وعلى هذا الأساس، وعكس ما توحي به المظاهر الخارجية، ليس اللعب غريزياً، بل "الأساس الذي قامت عليه كل الثقافات"⁽³⁾. لذلك يجب النظر إليه باعتباره "تشاطاً حراً لا يشعر داخله اللاعب بأي التزام خارجي"⁽⁴⁾. وبهذا المعنى، فإنه يعد حالة من الحالات الثقافية التي تبلورت من خلال الممارسات الإنسانية المتعددة المظاهر والأشكال الوجودية. فاللعب تحرير لطاقة جسمية ونفسية لا يمكن التحكم فيها من خلال حالات الجد، وهذا التحرير هو الذي نطلق عليه عادة "الترويح عن النفس"، وهي صيغة معادلة لسلوك يجنح إلى التخلص من كل الرقابات التي يولدها "التقدم في السن" و"المسؤوليات" و"الأنا الجمعية" التي تطارد الطفل داخل الراشد وتضيق عليه الخناق وتكبح جماح رغبته في اللعب.

بل قد تتسع دائرة اللعب وتتنوع أشكاله إلى الحد الذي تتوارى فيه الحدود الفاصلة بين ما ينتمي إلى "العالم الجدي" حقاً، وبين ما يمكن تصنيفه ضمن حالات اللعب المعروفة، وهو الفاصل بين ما يمكن التعامل معه باعتباره يشكل الوجه النفعي للمعيش اليومي، وبين المتعة الخالصة التي تجعل الملوك الإنساني قابلاً للعيش. وهذا ما يتضح من خلال التداخلات الممكنة بين "المقدس" و"اللعب". وهو أمر معروف ومؤلف في ثقافتنا، وفي ثقافات كل

الشعوب أيضاً. فالطقوس المقدسة لا تتحقق، في أحيان كثيرة، إلا من خلال "مهرجانات" صاخبة تبيح للجسد أن يخرج عن وقاره من أجل التعبير عن انفعالات لا ترى من خلال "الممارسات الجادة": احتفالات عاشوراء، ليالي رمضان، طقوس الختان والعقيقة. هذا إذا لم ندرج في هذا المقام أيضاً حفل الزواج ذاته باعتباره "لعبة مقدسة" يشكل دم البكر بعض إحالاتها للرمزية.

ويكفي أن نشير هنا إلى ما يمكن أن يحدث لمتفرج يجهل مضمون طقس ما. ففي حالة كهذه يصبح ما يشاهده جزءاً من لعبة قد يجهل قواعدها، ولكنه لن يخلط بينها وبين حالات العمل المضني مثلاً. فما هو مشترك وعام في هذا النوع من الممارسات الإنسانية هو "الطابع اللعبي" أما "المضمون الطقوسي" فأمر لا يمكن أن يدرك سره سوى المنتمين إلى هذه الثقافة دون سواها، فكل ثقافة "تبلور قوانينها الخاصة من أجل تحديد ما يوجد في الداخل وما يوجد في الخارج، واستناداً إلى هذه القوانين أيضاً ترسم حدود الحقول الرمزية الخاصة بها"⁽⁵⁾.

وللحفاظ على الحدود الفاصلة بين عوالم "اللعبة للجدي" وبين لهو الصغار ومرحهم، سارعت الآليات الاجتماعية الضابطة للسلوك الإنساني إلى بلورة سلسلة من القواعد والقوانين المرتكزة على تنظيم اللعبة يأخذ في الحسبان زمن اللعب وقضائه وأسلوبه وشكله. وهذا أمر بالغ الأهمية، فاللعبة لا تستمد مشروعيتها إلا من خلال وجود ميثاق قد يكون مكتوباً ومدوناً كما هو الحال مع الألعاب العالمية المعروفة، وقد يكون متعارفاً عليه ويستحضر باعتباره جزءاً من ممارسة خاصة. وفي جميع الحالات، لا يمكن أن نتصور لعبة ما خارج قوانين وقواعد تنظم التباري وتحتكم إليه في حالات التشنج والغش والمخالفات. وتلك القواعد ذاتها هي التي تمكنا من التمييز بين اللعب وحالات الجد.

وبناء عليه، فإن للتخلص من الطابع الطفولي للعب يمر عبر خلق مجموعة من المظاهر التي "تعقلن" اللعبة وتضفي عليها "طابعاً جدياً" دون أن تدرجها، مع ذلك، في خانة الحالات الإنسانية "الجادة". وهو ما تؤكد أهمية الطقوس المصاحبة لكل لعبة. إذ بدون هذه الطقوس، التي تشكل جزءاً من اللعبة، لا يمكن الحديث عن لعب ما. ففي "الفصل بين الرقعة الفضائية التي

تحتضن اللعبة وبين ما يوجد خارجها مساس بالجوهر اللعبي ومصادقته، ذلك أن جوهر اللعب يكمن في القواعد التي ترسم الحدود الفاصلة بين الداخل والخارج⁽⁶⁾. والقطيعة بين الفضاعين قد تؤدي إلى التشكيك في اللعبة برمتها، وفي موقعها داخل المجتمع ذاته، وهو ما تؤكد في الآونة الأخيرة حالة عزوف الجمهور عن متابعة مقابلات الدوري المغربي في كرة القدم، وهي حالة لها من الآثار الاقتصادية أكثر مما لها من التأثير النفسي على الناس (نسبة المشاهدة ودرجة الإثارة وعلاقة كل هذا بالنشاط الإشعاري).

وحالة "العقلنة" هذه هي التي تمثلها مجموعة كبيرة من الرياضات الجماعية، ومنها على الخصوص "كرة القدم" و"كرة السلة" و"كرة اليد". فعلى الرغم من أن "الميثاق" في هذا التباري صريح وبيّن، فإن التعاطي الفعلي مع المباريات مختلف تماماً. وكثيراً ما أدت بعض المباريات إلى حالات للوفاة أو الهستيريا والاكئاب النفسي والبكاء. فاللاعبون "يلعبون"، ويعرف المتفرجون أن الأمر يتعلق بلعبة لا أقل ولا أكثر، ومع ذلك كثيراً ما تنتهي المباريات بمعارك تمتد إلى شوارع المدينة وأحيائها للشعبية منها والراقية.

ذلك أن الأمر لا يتعلق بزيف اللعبة أو حقيقتها، ولا هو مرتبط بحالة من حالات التخلي عن لباس الجد، كما لا يتعلق بالبعد الفرجوي كما يرى ذلك بارث وهو يتحدث عن "الكاتش"⁽⁷⁾، بل لأن اللعبة في ذاتها (والمقصود هنا لعبة كرة القدم في المقام الأول) ليست سوى محاولة عصرية لتصريف مجموعة من الانفعالات المتنوعة، بعضها آني شخصي، وبعضها اجتماعي يعكس حالة إحساس جمعي، وبعضها الآخر مغرق في القدم، قد يكون صوراً نمطية أو إرثاً نفسياً مخبأ في الدهاليز المظلمة للاشعور⁽⁸⁾، قد لا يستطيع السلوك الفردي، من خلال تجلياته العادية، أن يفسره ويكشف عن كامل أبعاده.

وسنكتفي هنا بتأمل "الحالة الثقافية" الفريدة التي تمثلها "كرة القدم" التي يصفها الكثيرون بمعبودة الجماهير، وهو وصف "مريب" و"ملتبس". إنه كذلك من خلال حالة التأنيث أولاً (فلا يمكن ألا تثير العبارة حالة لقاء جنسي بين نكر وأنثى)، وهو كذلك من خلال الهوى الجارف الذي يحيل عليه فعل العبادة ثانياً.

كرة القدم

ويزداد هذا الأمر وضوحاً إذا ما بحثنا قارناً هذه اللعبة بمجموعة أخرى من الرياضات الجماعية كـ "كرة السلة" و"كرة اليد" و"الكرة الطائرة". فهذه الرياضات لا تتوفر على ما يكفي من "الكم الانفعالي" الذي تختزنه حالات "السيسبنس" التي تخلقها حركة الكرة وتحرك اللاعبين على رقعة الملعب، ففضاء اللعب محدود، والانتقال من معترك إلى آخر لا يتطلب سوى ثواني معدودة عادة ما تتلخص في انتقال الكرة من لاعب إلى آخر ضمن "حركة عادية" تنتهي بقذفة ترتطم بالحارس، أو تخترق الشباك (وهذا ما يفسر كثرة الأهداف في هذه الألعاب، وهذا دليل إضافي على قلة التشويق) لتعود الحركة من جديد إلى سابق عهدها.

وعكس ذلك ما يحدث في كرة القدم. فهي لعبة تتميز بقدرتها على إثارة طاقة انفعالية تمثل المتفرج، وتلقي به في حالة جذب رهيب لا يخرج منها إلا مع انتهاء المقابلة. فـ "الصعود" و"الهبوط" و"الصرخة للمدوية" و"الصمت الرهيب" ثم "الوقوف" و"الجلوس" و"التلويح باليد"، وما يعقب ذلك من شتائم تنهال على اللاعبين والمدرّب، أو على الحكم وحده، كلها حالات لا تفسرها سوى شساعة الفضاء و"الحركة اللعبية" التي تعبئ أركسترا تعزف أنغاماً بمقامات متنوعة تمزج بين الميلودرامي والحزين والسريع والمتواتر. وهذه الأركسترا ليست سوى "اللعب الفردي الجميل" (للتقنيات الفردية) أو "الحركة الجماعية" أو "الغارات المباشرة". وللغاية من ترسانة القوانين التي تنظم اللعبة هي خلق المزيد من المتعة، واستثارة أكبر قدر من الانفعالات الممكنة. وتنوع هذه الانفعالات وتعددتها هو الذي يحولها إلى خزان لمواقف متعددة نكتفي هنا بتحليل الحالات الدالة على نوعين منها:

1 - ما يتعلق بالحرب باستراتيجيتها وتكتيكها وإحالاتها المتعددة على "العدوانية" و"الاقتتال" و"الاستبسال" و"الشهادة" ومحاولة تدمير الآخر (التدمير الرمزي).

2 - وما يتعلق بعوالم "الأنوثة" و"الذكورة" بإحالاتهما الجنسية الدالة على الارتواء أو حالات الكبت والفعل الناقص، والدالة أيضاً على حالات التمييز الجنساني الذي تؤكد اللغة المستعملة في وصف المقابلات والتعليق عليها،

وتؤكد أيضاً الحالات التي تكون فيها المرأة فاعلة في اللعبة عبر الممارسة الفعلية للعبة.

2. كرة القدم: الاستراتيجية الحربية

تقدم كرة القدم عالماً عجبياً تمتزج فيه مجموعة من الأهواء المتباينة، إلى الحد الذي يستعصي معه أحياناً الفصل بين هذه الجزئية الانفعالية وتلك. وربما تكون مباراة في هذا النوع من الرياضات من اللحظات المميزة التي تتيح لنا التعبير عن مواقفنا الحقيقية تجاه مجموعة من القضايا الخاصة بـ "القوة" و"العنف" و"الضعف" و"المرأة" و"الحرب" و"السلام"، بل قد يصل الأمر إلى الكشف عن بعض الأحاسيس العدوانية المتأصلة فينا التي لم يفلح التهذيب الحضاري المتواصل في محوها والتخلص منها نهائياً. ولعل أبرز خاصية تميز كرة القدم عن غيرها من الرياضات هي تطابقها المطلق مع الفعل الحربي، وبإمكان الملاحظ المحايد أن يكتشف من خلال التعرف على مكونات "الوقعتين" ما يوحد بين مباراة في كرة القدم وبين معركة حربية يفودها جنرالات لا يتورعون عن استعمال أبشع الوسائل من أجل دحر العدو.

فمباراة في كرة القدم لا تختلف في شيء عن معركة قتالية تجمع بين جيشين. فهي تستعيد، من خلال الوصف الخارجي، كل للعناصر المكونة للمعركة بدءاً من الأجواء المصاحبة للحرب، مروراً بميقاتها وانتهاءً بفضاء وقعها. وتلك هي العناصر التي تسهم في تحديد من ستؤول إليه الغلبة في نزال مصيري لا يبقى ولا يذر.

وتشترط، من جهة ثانية، وجود جيشين على أهبة الاستعداد لخوض معركة يلعب فيها الاستعداد النفسي والتوقيت وإمتياز الأرض الدور الرئيس. يضاف إلى ذلك وجود خطة للحرب وقائداً يدير أطوارها ومساعدين ومراقبين، ومن يتكفل بإسعاف الجرحى والمعطوبين، وطاقماً للدعاية والتشويش على العدو والتيل من نفسه. وهناك الليارق والرايات الخفاقة التي تفصل بين الخميسين، فالألوان هنا حمراء زاهية، وهناك بيضاء صافية وفي مكان ما خضراء لا تذبل ولا يصيبها الشحوب أبداً.

وضمن هذه الشروط يتحدد التنظيم الخاص بالجناح العسكري، وتتحدد طريقة توزيعها على رقعة الأرض التي ستدور فوقها المعركة. هناك كتائب تحمل على العدو من اليمين (اليمين)، وأخرى تكرر عليه من اليسار (الميسرة)، وثالثة تمثل رأس الحربة، فهي "قلب" الهجوم المكلف بإلحاق أكبر الخسائر في صفوف العدو، ووحدات أخرى مخصصة لحماية الوسط والتصدي للغارات المباغتة، وخامسة تحمي الظهر وتمنع العدو من التسرب إلى العمق الاستراتيجي.

استناداً إلى هذه المواقع الثابتة تبنى الاستراتيجية الحربية لكل فريق، واستناداً إلى دور كل موقع على رقعة الأرض تصرف هذه الاستراتيجية في "جمل تكتيكية": غارات سريعة، تارة فردية وأحياناً أخرى تكون جماعية، وثالثة تتم على شكل لكتساح شامل لأرض العدو بهدف إنهاكه ومحاصرته ودفعه إلى الاستسلام. وهناك ما هو أهم من الخطط المتقنة، فنجاح المعركة يعتمد أيضاً على المبادرات الفردية وشجاعة المحاربين وقوتهم واستبسالهم في المعركة. فالاستراتيجية التي لا تتوفر على جنود شجعان وأذكاء لتطبيقها، ولا تتوفر على بدائل جاهزة للقتال في حالات وقوع جرحى أو مفقودين لا يمكن أن تحقق النصر.

على أن هذه الحرب لا تستبعد أيضاً عوامل أخرى غير متوقعة في الاستراتيجية الأصلية، أو تعد جزءاً من سيناريو معد لأغراض أخرى غير حالتي النصر والهزيمة. فحالات الخيانة في صفوف هذا الفريق أو ذلك واردة (التاريخ زاخر بالشواهد الدالة على ذلك)، كما أن حالات "اللاغالب واللامغلوب" (التعادل) ولردة أيضاً، يشهد على ذلك "الحروب الحدودية" العديدة التي شهدتها القرن العشرون. بل هناك ما هو أخطر من ذلك، فقد تحدث الناس طويلاً عن حرب أكتوبر واعتبروها حرباً تحريكية لا حرباً تحريرية كما اعتقد المواطنون المذبح في البداية.

إن البدايات في الحرب تكشفها ألفاظ من قبيل "الحيطة والحذر" و"جس النبض" و"انتظار رد فعل الخصم" و"قراءة أفكاره"، و"التربص به" و"الاحتياط من وحداته الأكثر قدرة على القتال". لتتعلق بعدها الغارات للمنتالية على شكل "هجوم كاسح" يحرم "الخصم من التفكير" ويضيق عليه الخناق من

خلال "محاصرته في أرض لا يجيد اللعب فيها" و"الاتقاض عليه بشراسة" ودفعه إلى ارتكاب أخطاء"، يمكن استغلالها من أجل إيقاع أكبر للخسائر في صفوفه.

وضمن حركية الفعل الكروي يبدأ إطلاق النار: فأحياناً تطلق رصاصة وتارة أخرى "تبعث قذيفة" من رجل لاعب تكمر الشباك. هذا بالإضافة إلى "مد" لاعبي قلب الهجوم بـ "الكرات العالية" و"التقويسات الخادعة"، وتسريبها أرضاً من خلال "حركة تمويه جسدي"، أو "تسربات مباغته". وهناك بطبيعة الحال أساليب حربية أخرى، منها تبادل القصف من مواقع ثابتة يلعب فيها الذكاء أحياناً الدور الرئيس، ويستعان فيها أحياناً أخرى بالقوة الجسدية، وهذا الأسلوب شبيه بالمبارزة الثنائية في الحروب القديمة.

ومع ذلك هناك ما يميز الحرب الفعلية عن اللعب، وهو تمييز بالغ الدقة والحساسية، فالوقعتان تختلفان من حيث الميثاق والفضاء وأدوات الفعل والغايات النهائية. فالمحاربون هنا "يؤدون أدواراً" ضمن زمن محدود، فهم لا يحملون سيوفاً ولا يضعون خوذات حديدية على رؤوسهم، ويتحركون فوق أرض خضراء تحمي أجسادهم الفتية من الأذى. ومع ذلك لا شيء يمنعنا من استحضار عوالم "التفتيل" و"الذبح" و"القرصنة" و"المراقبة اللصيقة"، وغيرها من التعبيرات التي تحضر على لسان المعلق باعتبارها تصويراً لفظياً يستمد وحداته من معجم حربي.

وتلك الخصوصيات هي التي تحد من هذا التطابق وتمنحه حجمه الحقيقي، ويتعلق الأمر بالعناصر التي تميز بين "الطقوس الرمزية" وبين "آليات القتل الحقيقي". ومثالنا بندرج، كما حاولنا إثبات ذلك أعلاه، ضمن سجل "العنف الرمزي"، أي ضمن للممارسات الرمزية الحديثة التي تقود إلى التخلص من الانفعالات العنيفة من خلال أساليب التفريغ الحضاري للشحنات الانفعالية عبر استثارة حالات العدوانية بما يشبه حلقات الذكر أو "الزار" (البدائل الرمزية)، أو ما يشبه حالات البوح السريري كما هو الشأن في التحليل النفسي القائم على دفع الذات للطيفة إلى التخلص من عقدها من خلال التلطف غير الخاضع لأية رقابة.

وبعبارة أخرى، يتعلق الأمر بمحاولة نقل "عدوان حقيقي" يسكن الوجدان واللاوعي من حالته "الحقيقية" إلى ما يشبه "البروفة" التي لا تمثل الدور حقيقة ولكنها تعود للممثل على القيام به خارج الخشبة الحقيقية: إيجاد بدائل رمزية للحرب الحقيقية تضمن نوعاً من التوازن النفسي دون أن تؤدي مع ذلك إلى قتل حقيقي. فالهستيريا الجماعية والصراخ الذي لا ينقطع وتموجات الأجساد البشرية في حركة متناغمة ليست سوى محاولة للوصول إلى "حالة سكونية" تطمئن لها الذات المنهكة، وهي حالة لا يمكن الوصول إليها — كما نخبرنا بذلك تاريخ طقوس الاستثناس — إلا من خلال استنفار كلي للطاقة الجسدية.

وذاك هو الأساس الذي تقوم عليه التجليات السياسية للعبة. فالجموع المهزومة تدفع إلى الاستعاضة عن الأبطال الحقيقيين بأبطال من ورق يخوضون معارك وهمية في نهاية كل أسبوع داخل حلبة مغلقة تحت حماية الشرطة: فكل انتصار يؤجل البحث عن البديل الحقيقي. وهو أمر تحتضنه اللغة ذاتها. فبينما يمتلك الفرنسيون مثلاً كلمتين للتمييز بين بطل رياضي وبين شخصية تاريخية لها إسهامها في تحرير الوطن أو بنائه: الأول يطلقون عليه champion، أما الثاني فيسمى héros، لا تستعمل العربية سوى كلمة واحدة للدلالة على للبطل الرياضي والبطل الحقيقي. لذلك مفاهيم الاقتتال والاستبسال والشهادة والدفاع عن الألوان الوطنية لا تحضر في الخطاب الواسف إلا عندما تتوحد الفرق تحت راية واحدة هي التعبير الأسمى عن تطابق الوجدان والإرادات والمصائر. حينها تتحول اللعبة إلى تمجيد بطولي للوطن الذي يخوض لباؤه معارك الشرف والأنفة على أرضه أو في أذغال إفريقيا.

إن الأمر شبيه بالحملات الحربية القديمة حين كانت تبعث الجيوش بحثاً عن نصر في أقاليم الأرض: بعد انتصار المغرب على البرتغال في مكسيكو 86 أعلنت جريدة عن الخبر من خلال العنوان التالي: من وادي المخازن إلى غوادا الخارا إشارة إلى معركة وادي المخازن الشهيرة التي انتصرت فيها الجيوش المغربية على الجيوش البرتغالية. وشبهت الصحافة المصرية مقابلة في كرة القدم بين المغرب ومصر بحرب أكتوبر، ودعت

للاعبين إلى استعادة أمجاد هذه المعركة التاريخية. ولقد كانت "معركة تونس" الأخيرة دليلاً ساطعاً على ذلك، فقد خرجت الجموع للمقهورة تهتف بحياة فريق مهزوم (حدث ذلك في موندفال 98 أيضاً): لقد ضاع البطل الحقيقي، فلننتشيت بالشهيد المزيف.

3- كرة القدم: الاستيهام الجنسي

وصف أومبيرتو إيكو الرياضة، في إشارة بارعة إلى المخزون الطاقى والانفعالي الذي يختفي في تلايبب النفعي، بأنها "تبذير" *gaspillage*، تبذير للطاقة الزائدة وتبذير للانفعال المنفلت من عقاله. ووصف الخطاب الموازي للرياضة بـ "الثرثرة" *bavardage*⁽⁹⁾، أي للغو الذي لا يصنف ضمن أية خانة سوى تلك التي تحتضن "الزائد" من السلوك والكلام. وفي الحالتين معاً، فإن الأمر يتعلق بـ "فائض" قد يتحول، إذا لم يجد طريقه إلى التصريف السليم، إلى قوة هدامة تقود الإنسان إلى العودة إلى حيوانية ما زال يجاهد للتخلص منها.

وبين "التبذير" و"الثرثرة" تتحدد الطبيعة الحقيقية للرياضة. فالرياضة تعبير عن "حالة صحية" تقود الفاعل المتحرر من نفعية الوجود إلى الانتشاء بنفسه ضمن فعل لا غاية منه ولا هدف. إلا أنها قد تستحيل، في حالة "المشاهدة" إلى فرجة "تنتشر" الصحة على الملأ وتصفها من خلال فعل استعراضى يلعب فيه المشاهد دور المتلصص (*voyeur*)⁽¹⁰⁾ الذي يشبع رغبته من خلال التلذذ المرضي بمشاهدة الآخرين ينزعون ثيابهم شيئاً فشيئاً استعداداً لممارسة جنس لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال إسقاط حالات إشباع افتراضى، أو لذة منفردة.

والأمر في كرة القدم شبيه بـ "التلصص"، إلا أنه تلصص جماعي يقود الحشود إلى "إنفاق" طاقات هدامة من خلال التماهي في "مثيرات" لعبية تحاكي فعل "الارتواء" الاستيهامي الذي يشبه حالات الجنس المقدس، وهي حالات تستعيد بعض الطقوس البدائية التي كان الناس يتقربون فيها من الآلهة من خلال تنظيم حفلات يمارس فيها الجنس بشكل جماعي: تهتز الجماهير

طرباً وهي تعانين لاعباً يقوم، بمهارة فائقة، بتسريب الكرة بين رجلين خصمه، وهو ما يسمى في المعجم الكروي "القنطرة الصغيرة"، والفعل الموصوف كل الإحياءات الجنسية الممكنة، ومنها ما يدل على الإخصاء.

وفكرة "المحاكاة" هذه هي البوابة الأساس التي من خلالها يمكن إسقاط لبعد الرمزي لمجمل ما يقع في "زمن المباراة" — ما يقع على أرضية الملعب وما يقع في المدرجات. فالتوازي بين الفعل الجسدي بحركاته التي لا تنتهي واندفاعه الدائم نحو "هدف" مرسوم بدقة، وبين انفعالات الجمهور، يتحدد من خلال الطبيعة الطقسية للفعل الكروي ذاته، أي من خلال استحضار فضاء الفعل وأدواته وغاياته المحددة في إيلاج شيء داخل ثقب يمثل لحظة الإشباع التي تستكين معها النفس وتنتهي عندها كل الانفعالات.

فمع انطلاق المباراة تبدأ "مداعبة الكرة" و"ملاستها" من أجل "معانقة الشباك" و"اختراق المرمى"، إلا أن للكرة عنيدة، فهي "تتمنع" و"تثقل"، ترتد إلى الوراء، ثم تتقدم، تقترب من الهدف ثم تبتعد، تأتي ثم تمضي، تنتقل من اليمين إلى اليسار. وكلما ازدادت "حركة الكرة" وازداد ثقلها من لاعب إلى آخر ضمن حركة فنية وبدأت تقترب من المرمى، انحبست الأنفاس وامتكت الأجساد إلى الأمام، لتسقط بعد ذلك على الكراسي الباردة في حركة انحصار انفعالي يشبه الانتصاب غير الكامل، أو الفعل الجنسي للناقص. لتعاود الجموع صراخها من جديد، وهي تتابع للكرة ترتد على نفسها وتتوجه نحو غايتها المثلى: البوابة التي تحتضن انفعالات اللاعب والجمهور. إن الأمر قريب جداً من حالات "المرادة" و"التهيب" و"التمنع" و"الرغبة المتأججة"، ثم الانكفاء على النفس في حركة يائسة تعبر عن رغبة لم تتحقق أو لذة لم تكتمل.

فالأمر يحدده "الهدف"، أي الارتقاء الانفعالي التصاعدي من حالة بدئية تمثل حالات "المرادة" و"التغزل" و"الاستمتاع بالمفاتيح" والتثقل في "جغرافية الملعب" تمهيداً للولوج النهائي، وهي اللحظة التي تمثل أقصى حالات الانتشاء. لذلك تشبه بعض الأهداف، في أدبيات كرة القدم، حالات "الاغتصاب الجنسي". فـ "الكرة الطائشة" التي تلج المرمى دونما فرجة أو متعة أو مداعبة تعد، في عرف للقوانين هدفاً، إلا أنها لا تمثل أي شيء عند

الجموع التي تبحث عن "متعة" في الفعل الكروي، لا عن إيلاج عنيف أو "قذف سريع".

وذلك هو الحد الفاصل بين "البحث" و"الهدف"، بين "البداية" و"الغاية"، بين "الأصل" و"المنتهى"، بين "الرحلة" و"الوصول". إن سيرورة البحث متجددة، أما حالات الوصول فعقيمة لأنها تمثل "اليقين" و"الحقائق الثابتة". لذلك لا يشكل الإشباع سوى لحظة عرضية ضمن مسيرة لا يمكن أن تنتهي عند حد بعينه، فالنفس "أمارة بالسوء" عاشقة لحالات الإشباع المتجددة، وهذا ما يجعل البحث أصلاً للمتعة ومادتها. إن الإشباع لا يساوي شيئاً أمام لذة الكشف والتلذذ بدروب الرحلة، صاعدها وهابطها، أولها وآخرها، فأجمل من عشتار براقعها، فعندما تنزع كل البراقع عنها، يصاب الناظر إليها بالجنون⁽¹¹⁾.

وهذا ما يبدو من خلال "رد الفعل" اللفظي المصاحب للفرجة. فعندما تتراجع الإثارة وينقلص حجم الانفعال، يرتخي الجسد، ليتم الإشباع على شكل خطاب "سياسي" يحول اللاعبين والمسيرين إلى كائنات مخصصة شبيهة بالخنثى أو للشواذ جنسياً (يصرخ الجمهور في وجه اللاعبين واصفاً إياهم بـ "الدريات" الفتيات). بل إن الحكم ذاته ليس سوى شاذ يمنع الانتصاب ويحول نون تحقق اللذة الجنسية التي يمثلها انسياب الكرة في الشباك كحالة من حالات الارتواء.

وهذا يفسر الطابع الذكوري للعبة. فاللعب "رجولي"⁽¹²⁾ وتدخلات اللاعبين "رجولية"، والواقف أما المرمى "أمد"، ويتكون الجمهور في أغلبيته الساحقة من الرجال، والكرة وحدها "مؤنثة". لذلك يداعبها للرجال، ويجرون وراءها، ويتسابقون لوضعها على صدورهم أو بين أرجلهم. وعندما يتهاون اللاعبون في اللعب ويهزمون ينعنون بـ "الفتيات"، أي بالضعف والوهن والرقّة والأثونة وقلة الفعولة. بل قد يصل الأمر إلى ما هو أخطر من ذلك. فالكرة رجالية أي كونية، لذلك تخصص للعبة وتسمى "كرة القدم النسائية" (لا يقال "كرة القدم الرجالية"، ويقال "كرة القدم النسائية")، وهذه الكرة ليست سوى محاكاة ساخرة للأولى، فاللاعبات بارعات بقدر قدرتهن على الاقتراب من النموذج الرجالي في اللعب.

كرة القدم

ومبدأ "الرجولة" هذا هو الرابط بين الإستراتيجية الحربية والإستيهام الجنسي. فالجنس في المتخيل الذكوري معركة، وكل أداة هي إحالة على الانتصاب والفحولة، وكل شيء مجوف هو بالشكل والتناظر عضو نسائي، لذلك فاللاعب فارس يمتطي صهوة جواده، والفروسية فحولة وعشق وتوغل في متاهات الصحراء وأدغال إفريقيا.

* شعار رفته مجلة فرنكوفونية تصدر في فرنسا

(1) Jean Piaget: La psychologie de l'enfant, éd PUF collection que-sais-je, p.42

(2) Umberto Eco: Six promenades dans le bois du roman et d'ailleurs, éd Grasset, p117

(3) Jacques Hermann: Jeu et rationalité, Encyclopédie Universalis

(4) Roger Caillois: Les jeux et les hommes, cité par J Hermann in Universalis Encyclopédie

(5) Rohan-Csermak Gesa: Ethnologie du jeu, encyclopédie universalis

(6) Jacques Hermann: Jeu et rationalité, encyclopédie universalis

(7) R Barthes: Mythologies, éd Seuil, Paris 1957, p 13

(8) C G Jung: L'homme et ses symboles, éd Robert Laffont, 1964, p 67

(9) Umberto Eco: La guerre du faux, éd Grasset, 1985, p. 173

(10) نفسه ص 174.

(11) انظر ما يقوله فراس السواح عن الفتى الذي نزع عن عشتار براقعها في: فراس السواح: لغز عشتار، دار علاء الدين ط السابعة 2000، ص 29.

(12) صرح أحد مدربي الفريق الوطني للشبان بعد تأهل الفريق للمغربي إلى نهائيات كأس العالم بأنه حصل على هذه النتائج لأنه اعتمد على "رجال" (تحرمت بالرجال).

الترميز السياسي والهوية البصرية

قراءة في رموز الأحزاب السياسية المغربية

عرفت الثقافة السياسية ببلادنا، نتيجة توافقات حزبية بعضها سري وبعضها الآخر علني، تحولاً كبيراً تمثل في مد المشهد السياسي بقواعد جديدة تركز، ظاهرياً على الأقل، على فكرة التناوب على السلطة السياسية استناداً إلى ما تقتضيه الديمقراطية من اللجوء إلى صناديق الاقتراع كحكم وحيد للفصل بين المصالح والأفكار والبرامج. وهو ما يعني، بعبارة أخرى وبكثير من التفاؤل، انتهاء زمن احتكار السلطة السياسية والاستفراد بالحكم والقبول به باعتباره قدراً أزلياً لا يمكن مناقشته.

ولقد رافقت هذا التحول سلسلة من الإجراءات السياسية والقانونية بل والاجتماعية أيضاً (من قبيل إلغاء تصويت الرجل نيابة عن زوجته أو أخته)، تسير جميعها في اتجاه تطوير هذا التحول وحمايته من أي انحراف أو تراجع. ومن بين هذه الإجراءات اعتماد اللائحة الواحدة ومنح الأحزاب ألواناً وأشكالاً ورموزاً يمكن التعامل معها استقبالياً على أنها هويات بصرية إضافية ترفق باسم الحزب ورموزه البشرية والجغرافية.

وبينما رأى البعض في هذه الرموز، استناداً إلى نظرة سياسية براغماتية تنقصر للمردودية الآنية والمباشرة للفعل السياسي، فقرة نوعية في ممارسة السياسة وتعميم الاختيارات وتسهيل إجراءاتها، يستندون في ذلك إلى ظاهرة تفشي الأمية في البلاد وانعكاساتها السلبية على الوعي السياسي، رأى فيها البعض الآخر، استناداً إلى نفس الظاهرة، انعكاساً حضارية عرت على واقع الجهل والتخلف اللذين لم تكن سنوات الاستقلال التي تقارب الخمسين كافية للقضاء عليهما، فأكثر من نصف سكان البلاد يوجد خارج التاريخ ويجهل الأبجدية الأولى للقراءة والكتابة، ويحتاج إلى رموز محسوسة للتعرف على

الأحزاب والتميز بينها. فمرحلة المكتوب ما تزال، فيما يبدو، بعيدة جداً، وعلى المتأمل في الوضع السياسي الوطني أن يستنتج الخلاصات الضرورية. وليس في نيتنا تأمل هذا المشهد السياسي الجديد للخروج بخلاصات تتعلق بهذه التجربة سلباً أو إيجاباً فذاك مستوى آخر من التحليل، فغایتنا في هذا المقال لا تتجاوز حدود دراسة المضامين الممكنة للرموز المعتمدة في التمييز بين الأحزاب السياسية، ومدى قدرتها على التعبير عن الهوية الحضارية والفكرية لكل حزب على حدة. واستناداً إلى الإحالات الدلالية المتنوعة، وهي دلالات رمزية في المقام الأول، تتدرج كل التساؤلات حول وضع هذه الهويات البصرية ذاتها، وهي تساؤلات لا علاقة لها بالمظهر التمييزي المباشر لهذه الألوان، فتلك حكاية أخرى، بل نهتم بتحديد المضامين غير المرئية من خلال الوجه المباشر للأداة للرمزية (فالرمز لا يستقيم وجوده إلا إذا كان إحالة مكثفة على مضامين لا تتركها العين المجردة)، وهو ما يعني، بعبارة أخرى البحث عن مجمل العناصر الثقافية/ الحضارية التي تخبئها التجربة الإنسانية في أشياء الكون وكائناته.

ذلك أننا نفترض - وهو افتراض في حاجة إلى تأكيد - أن الهوية السياسية للحزب لا يمكن فصلها عن هوية معرفية وفكرية وحضارية منها يستمد الحزب تصوره لقضايا المجتمع المتنوعة، وإليها يستند من أجل قراءة الواقع وصياغة برامجه وتصريفها في أفعال سياسية مشخصة. وفي غياب هذه الهوية، فإن الحزب سيتحول إلى متجر توزع فيه بضاعة مغشوشة شبيهة بكل المواد المهربة التي لا يمكن تحديد تاريخ إنتاجها ولا مدة صلاحيتها.

تأسيساً على هذا الأمر، فإن الخطوة الأساس في تناول هذه الهويات البصرية الجديدة يفترض للتعاطي مع الرمز (ومع كل الدلالات الإيحائية التي تثيرها وضعية ما أو يشير إليها كيان ما) باعتباره تنظيمًا جديدًا لوحدات دلالية إضافية "سرية" لا تعلم نفسها إلا من خلال النقش في ذاكرة الرمز واستحضار أبعاده الثقافية المحلية أو الكونية. وهو أمر لا يمكن أن يحتم إلا من خلال استثارة القوة الدلالية من مكنها، حيث ترقد رواسب التاريخ والأسطورة والدين وما يعود إلى الحكايات التي تروي، بطريقتها الخاصة،

رحلة الكائن البشري على الأرض منذ أن تملكته الرغبة في التخلص من مملكة الحيوان ليستوي كائناً له مساره التاريخي الخاص.

فنحن في جميع الحالات، لا يمكن أن نفصل بين الرمز وبين شيوعه بين الناس ونظرتهم إليه بهذه الصفة. ذلك أن الصيغ التعبيرية الرمزية لا يمكن أن تكون شيئاً سابقاً في الوجود على تداول الناس لها واستعمالها باعتبارها كذلك في وقائعهم الإبلاشية المتنوعة. فالرمز جزء من وجودنا اليومي، بل هو أساس إدراك عالمنا الخارجي وأساس تصوراتنا حوله. ويكفي أن نذكر، في هذا المجال، أن اللغة، باعتبارها تمثيلاً رمزياً للكون، لا يجب النظر إليها باعتبارها بديلاً للوقائع التي تقوم مقامها فحسب، بل تعتبر الكوة التي من خلالها نمسك بالأشياء والكائنات وكل ما يؤثت الكون ويملحه وجهاً إنسانياً. والثقافة ليست في نهاية الأمر سوى سلسلة من الأنساق الرمزية كما يقول شتراوس.

وهذا أمر بالغ الأهمية، فالرمز له طابع تعبيرى خاص، فهو يختلف عن وحدات اللسان التي تفترض، كشرط أساس، معرفة للسنن اللساني الذي تنتمي إليه هذه الوحدات بمعانيها الصريحة أو الضمنية. إن الرمز يحتاج إلى معرفة إضافية مصدرها التاريخ والأسطورة والحكايات والإمقاطات النفسية، الواعية منها وغير الواعية. ومن هذه العناصر يستمد طاقته للتعبيرية، فهو "يمتلك خاصية استثنائية تجعله قادراً على تكثيف كل تأثيرات الشعور واللاشعور، وكذا القوى الغريزية والروحية، المتصارعة أو الميالة إلى الانسجام داخل كل كائن بشري في شكل تعبيرى محسوس"⁽¹⁾. وليس غريباً أن تؤول الأساطير والخرافات وحكايات الوعظ الديني باعتبارها كيانات رمزية تكثف داخل مضمون قصصي واحد سلسلة من المواقف والعلاقات الإنسانية النمطية⁽²⁾.

استناداً إلى هذا التصور، فإن كل شيء يمكن أن يصبح رمزاً لحالة إنسانية وفق شروط ثقافية بعينها، شريطة أن تكون على بيئة من الروابط الدلالية التي تتيح لنا الانتقال من الدلالة التعيينية المباشرة إلى اللجوء الإيحائية للممكنة، أي الدلالات الجديدة التي تضيفها الممارسة الإنسانية إلى هذا الموضوع أو ذاك. ولهذا السبب تختلف بعض الكيانات الدالة على حالات

اليأس أو حالات التشاؤم أو التفاؤل أو الحداد، عن الإحالات الدلالية الإيحائية المبنوثة في الوحدات اللسانية، أو تلك التي تثيرها بعض أدوات الاستعمال اليومي كما هو الشأن مع "البراد" أو "السيارة" أو "السنبلة"، وكل الموضوعات التي استعملتها بعض الأحزاب السياسية في الحملة الانتخابية الأخيرة.

وهذه الكيانات هي التي استعملتها بعض الأحزاب السياسية رموزاً لها. لقد تعاملت مع مجموعة من الأدوات التي تنتمي إلى اليومي باعتبارها أدوات تمييزية لا باعتبارها رموزاً يلخص فلسفة الحزب وتوجهاته السياسية الكبرى. فمضامين تلك الكيانات لا يربطها أي رابط مع ما تدعو إليه تلك الأحزاب صراحة أو ضمناً. وهذا ما سنعود إليه لاحقاً، فهو ما يشكل جوهر دراستنا.

فالمقام التحليلي الحالي لا يستدعي دراسة كل رمز على حدة واستخراج دلالاته الممكنة، فذلك أمر لا طائل من ورائه ولن يساعدنا على فهم هوية الحزب من خلال هوياته المعرفية والاسمية والبصرية. فاختيار كهذا سينتج عنه حالة تتساوى فيها كل الأحزاب ما دام كل رمز يحمل في ذاته سلسلة من الدلالات.

وهذا أمر بالغ الأهمية، فالأشياء ذات الأبعاد الرمزية تخضع، لكي تصبح حاملة لبعد دلالي رمزي، إلى سيرورة طويلة عادة ما يكون الانتقال داخلها من حالة الاستعمال إلى حالات التكليل الرمزي الإضافي انتقالاً معقداً، ويستدعي استحضار ذاكرة موعلة في القدم قد تكون مضامينها تاريخية أو دينية أو أسطورية أو خرافية. فالأمر يتعلق بالانتقال من حالات التشخيص المحدود في الزمان والمكان إلى حالات التجريد المعمم الذي يضاهي الزمن في سرمديته. فمصدر "القيمة الرمزية لا يستمد من الإتقان الخارجي للرمز، بل منواه الاستعداد الداخلي للمتفرج على إبداع قواعده وإيمانه بموضوع يضعه للتأمل"⁽³⁾.

وهذه السيرورة الطويلة والبطيئة هي التي قادت البشرية إلى بلورة بنيات مخيالية كونية. وضمن هذه البنيات تتدرج مجموعة من عناصر الطبيعة والكائنات الحية، وهي العناصر التي يجب التعامل معها باعتبارها رموزاً لها دلالات تكاد تكون واحدة في جميع الثقافات. ومع ذلك، فإن عمومية هذه البنيات لا تلغي خصوصية الإحالات الثقافية المحلية، فالواقع المخصوص قد

يحتفظ من الكوني بنواة عامة مشتركة، إلا أنه يغذيها بدلالات أخرى تستمد مضمونها من المعيش اليومي الخاص بهذه المجموعة البشرية دون تلك. وعلى هذا الأساس، فإن "الثيمات المخيالية التي تشكل هيكل أو صورة للرمز (الأسد، الثور، القمر الخ...) قد تكون كونية وقد تكون لازمنية ومتجذرة في المخيال الإنساني، إلا أن دلالاتها تختلف باختلاف ثقافة الأفراد والمجتمعات، وطبيعة وضعياتهم في لحظة تاريخية معينة. ولهذا فإن تأويل الرمز (...) يجب أن يستند إلى حركيته الخاصة، كما يستند إلى الوسط الثقافي الذي أنتجه ويستدعي تحديد نوره في زمان ومكان معينين⁽⁴⁾. وهو ما ينطبق على رمزية الألوان مثلاً، فعلى الرغم من وجود دلالات خاصة بالألوان تكاد تكون كونية، فإن الخطاب الوحيد الممكن حول الألوان هو خطاب أنثروبولوجي⁽⁵⁾، أي يستند إلى العناصر الثقافية من أجل منح هذا اللون أو ذلك دلالات معينة.

إن الرمز من هذه الزاوية يعبر عن ميل الإنسان الشديد إلى إبداع حقائق أو أحكام مجردة في كيانات مجسدة من خلال أشياء أو سلوكيات محسوسة. وضمن هذا "الشعور الإنساني العام" تتدرج كل الرموز الأنثروبولوجية الكبرى التي ضمنها الإنسانية، أثناء رحلتها التاريخية الطويلة، سلسلة من القيم الدلالية، وتدخل في هذا الباب كيانات كثيرة منها الصليب والهلال والذهب والنار والماء والسماء، وكذلك للخطوط والأشكال الهندسية الكونية كالعمودي والأفقي والمائل والمربع والمثلث والدائرة.

وهذا ما يحدد للرمز وضعية خاصة، فهو يشير إلى مرحلة كانت النظرة التناظرية إلى الكون المسابقة على الفكر العلمي هي أساس كل معارفنا⁽⁶⁾. فالفكر التناظري هو الذي يفسر وجود هذا السيل من التقابلات بين كيانات محسوسة وأخرى مفرقة في التجريد. فما يستعصي على الضبط من خلال قواعد العلم وفرضياته الصريحة، يعوض بكيانات ترصد المفهومي المجرد من خلال الواقعة المحسوسة. فالتشابه بين الأسد والشماعة وبين الدهاء والثعلب، وبين الصليب والمسيحية لا يمكن الحصول عليه من خلال برهنة علمية، بل هو تشابه مفترض يقود إلى ربط سلوك ممكن للأسد وبين صورة مثلى للشماعة، وكذلك الأمر مع الثعلب ونكاته المزعوم، وحكاية صلب

السيد المسيح⁽⁷⁾. وفي جميع هذه الحالات، فإن العبور من المجرد إلى المحسوس لا يتحقق إلا من خلال تكثيف سلسلة من القيم الدلالية وإياداعها داخل كيانات سينظر إليها لاحقاً باعتبارها الوجه الدال على قيم بعينها.

استناداً إلى هذه التمييزات الأساسية يمكن الإمساك بأواليات التقليل داخل العلامة الرمزية. فمضمون الرمز، على خلاف ما توحي به تلك الكيانات البسيطة، يشير، من خلال سيرورة مركبة في التكوين والاشتغال، إلى الدلالات التي يمكن أن تتعرب في غفلة منا إلى الكلمات والأشياء والطقوس والحركات. إنه فعل يفتح الأشياء أبعاداً تخرجها من دائرة الوظيفية والاستعمال العادي لتدرجها ضمن سيرورة تكليلية جديدة تحولها إلى رموز دالة على حالات حضارية غالباً ما تتجاوز السقف الثقافي المحلي، لتصبح دالة على حالات إنسانية كونية كما سبقت الإشارة إلى ذلك أعلاه.

ووفق منطق سيرورة التجريد والنقطيع المفهومي الرمزي المرتبط أصلاً بالحضور الإنساني داخل الكون وطريقة تمثله للعالم الخارجي، فإن كل العناصر التي تؤثث عالم الإنسان تتحول، بهذا الشكل أو ذاك، إلى بذرة لإنتاج دلالات لها علاقة بتنوع أبعاد السلوك الإنساني ذاته، دون أن يجعل منها، مع ذلك، رموزاً بالمعنى الأصيل لكلمة رمز، لا لأن البراد (إيريسق الشاي) مثلاً شيء لا يمكن أن يكون رمزاً بل لأن الرابط الدلالي المفترض بين البراد ومجموع القيم الحزبية، رابط واه جداً وضحل وسطحى. وهذا ما يتجلى في الخطاب السياسي اللفظي ذاته. فقد كانت اللغة السياسية التي تتحدث عن الرمز هي الأخرى بنيسة وضحلة وموغة في الركاكة. فأغلبية المترندين على الشاشة للصغيرة كانوا يكتفون بالدعوة إلى التصويت على الرمز الفلاني، دون الحديث عن جوهره أو قيمته الدلالية الممكنة أو المفترضة من خلال السياق الثقافي الذي يتحرك داخله الحزب.

ولهذا السبب لا يمكن "لبراد" أن يكون رمزاً يشتغل وفق الميكانيزمات التي يشترطها الرمز بإحالاته الدلالية المتنوعة، فهذا "البراد" محدود في الزمان وفي المكان، والقيم الدلالية الإيحائية التي يشير إليها ضعيفة جداً، فهو لا يمكن أن يتجاوز الإشارة إلى أداة تستعمل في تحضير الشاي أو إثارة حالة حياتية تشير إلى المشروب المفضل عند مجموعة بشرية ما. وهذا ما يصدق

على مجموعة أخرى من "المميزات الحزبية" (logo) كـ "الشقة" و"الباب" و"الخنجر" و"المفتاح" الخ. وأنا أؤكد هنا على صفة المميز، فالغاية الاستعمالية من هذه الكيانات هي التمييز البصري، لا الإيحاء بمضمون دلالي ما.

فهل يمكن اعتبار "الكيانات" التي اختارتها الأحزاب السياسية رموزاً لها موقع في الذاكرة الحضارية للأمة، أو في الذاكرة الإنسانية كلها؟ أم يجب التعامل معها باعتبارها كيانات مميزة شبيهة بكل المميزات التجارية التي تعتمد عليها المؤسسات الاقتصادية الكبرى (الأبنك والشركات الكبرى كاتصالات المغرب أو ميديتيل) كرافد تمييزي بصري يدعم الهوية الاسمية ويقويها؟

هذا أمر في حاجة إلى تمحيص، ولا يبدو أن الغاية الرمزية كانت هي المحفز الأول لاختيار هذه الكيانات. فباستثناء بعض الرموز للصريحة ذات البعد الكوني الحضاري كـ "الوردة" و"الميزان" و"المصباح" و"الشموع" و"الكتاب" و"راحة اليد"، فإن مجمل الأنوات التي استعملتها الأحزاب السياسية هي من صلب لليومي المباشر. فهي على الرغم من امتلاكها لبعض الإحالات الدلالية الإضافية، فإنها لا ترقى إلى امتلاك وضع الرمز، وليست قادرة على إضافة رافد فكري، أو الكشف عن رؤية جديدة تحيل على أبعاد حضارية مضافة.

بل حدث أكثر من ذلك، فقد أفرغت بعض الكيانات من عمقها الرمزي البالغ الغنى لتتحول إلى رسم للتعرف أو "فتيشة" دالة على هوية بصرية بدون أية إحالة إضافية. فما الذي يجمع مثلاً بين الأسد باعتباره صورة رمزية كونية دالة على عالم الغابة والطبيعة والشجاعة الفردية المنفلتة من كل القوانين، وهي صورة رمزية صُدرت إلى كل الثقافات الإنسانية تقريباً حتى تلك التي لا تمدّها تربتها الثقافية للمحطة بصورة فعلية للأسد، وبين حزب ليبرالي يدعو إلى الحداثة القومية واقتصاد السوق؟ اللهم إلا إذا كانت الإحالة هنا تشير إلى الرابط الموجود حقاً بين قيم ليبرالية متوحشة لا تعترف سوى بالربح السريع، وبين سلوك وحشي مفترض للأسد. وفي هذه الحالة فإن السحر ينقلب على الساحر، وحينها تتحول الأنوات الرمزية إلى إدانة مسبقة للحزب وقيمه حتى قبل أن يتولى إدارة شؤون البلاد.

وما يدعم فرضيتنا التحليلية هذه أن أغلبية الأحزاب تحاشت اختيار الكيانات المجردة (الألوان والخطوط والأشكال الهندسية المعزولة) فكل الرموز هي من طبيعة محسوسة، تستعير من اليومي والمباشر دلالاتها البسيطة. حتى وإن كنا نسجل وجود تفاوت في المحسوسية، (فمحسوسية الشمعة أو الوردية ليست هي محسوسية البراد أو المنبه أو للسيارة) ويعكس هذا الاختيار الحالة الحضارية التي تعيشها أغلبية الشعب المغربي، وهو ما أشرنا إليه في بداية هذا لمقال حول تقويم تجربة استعمال الرموز في الحملة الانتخابية.

استناداً إلى هذه الملاحظة، يمكن القول إن مجموعة كبيرة من الكيانات التي اختارتها بعض الأحزاب تركز على تصور يتوهم وجود تناظر مباشر بين موضوع ينتمي إلى المحيط للمألوف لدى الإنسان وبين الانفعالات التي يثيرها وجود هذا الموضوع ضمن وضعية إنسانية يمكن التعرف عليها بسهولة. واستناداً إلى هذا التناظر الصريح يمكن أن تتبلور مجموعة من الترابطات الدلالية البسيطة كتلك التي تربط بين "البراد" (إبريق الشاي) وبين طقس من طقوس الحياة اليومية للشعب المغربي، أو كتلك التي تجمع بين "المنبه" وبين مفهوم الزمن كحافز على الالتحاق بركب التقدم عبر إشاعة قيم الديمقراطية في البلاد، أو تلك الروابط التي تختصر إحالات الفرس الرمزية (وهي إحالات متنوعة وبالغة الغنى) في قيمة واحدة هي القيمة التي تنحصر للقبلي والمحلي على حساب الحس الحداثي الذي قد يستوعب للفرس بدلالاته الرمزية ضمن قالب حضاري جديد. (رمزية للفرس والدائرة مثلاً في المميز التجاري للبنك الشعبي)⁽⁸⁾. فما علاقة السيارة مثلاً باعتبارها رمزاً مفترضاً لحدثة تركز على فكرة السرعة والتقنية المتجددة، وبين التسمية الحزبية "العهد" التي تشير إلى انتكاسة ماضوية تحيل على الروابط للقائمة على الضمير الفردي أو القبلي ضدًا على للقوانين الوضعية المؤسسة لديموقراطية حديثة؟ وما علاقة الجمل الجائم بحزب الشورى والاستقلال أو علاقة النحلة، رمز الجد والتنظيم بحزب الوسط الاجتماعي، الذي لا يعرفه في المغرب سوى مؤسسيه؟ وما علاقة النحلة مثلاً بحزب مغفور لا هوية له ولا إيديولوجيا ولا تاريخ ولا سند طبقياً، وعرف في الأدبيات السياسية المغربية

بارتباطه الصريح بوزارة الداخلية ونماتها التي لا تنتهي؟ وما علاقة الحمامة أيضاً بالتجمع الوطني للأحرار؟ فما عدا فكرة الحرية التي تستعيد صفة الأحرار، فإن رمزية الحمامة لا تضيف شيئاً إلى المضمون الفكري البرالي للحزب. فالسلام والبساطة والخفة والأمل والسعادة، وهي كلها صفات مستمدة من جمال هذا الطائر، مضامين غريبة عن هذا الحزب ولا موقع لها في أدبياته وبرامجه.

صحيح قد نعثر على بعض للكيانات التي لها رابط رمزي مباشر مع اسم الحزب وتصورات (أو تلك التي يصرح بها على الأقل) من قبيل اختيار الغزالة للتعبير عن الارتباط بالبيئة والدعوة إلى الحفاظ عليها. فالغزالة في جميع السياقات (نستثني بطبيعة الحال السياق الذي تدل فيه الغزالة على المرأة الجميلة) هي إحالة على حياة الحرية والبراري والهواء النقي بعيداً عن قيم الإسمنت والفضاءات المحدودة حيث يسود التلوث بكل أنواعه البصرية والسمعية والذوقية. إلا أن هذه الإحالة ذاتها محدودة، وتقتصر إلى بعد تجريدي يجعل "عشق البيئة" فلسفة حياتية قبل أن يكون موقفاً سياسياً نفعياً مرتبطاً باستحقاقات انتخابية محدودة في الزمان وفي المكان. فمفهوم العودة إلى الطبيعة ذاته لا يعبر عن انتكاسة حضارية تتلمص من مكسبات التقدم ومزاياه. إنه، على العكس من ذلك، فلسفة تقدمية تقاوم كل محاولات تقزيم الإنسان وتشويهه والخط من قيمه الجمالية الأصلية ممثلة في الطبيعة. ولذلك، فإن أغلب الذين أسسوا لتيار "الخضر" في المغرب ينحدرون من أصول يسارية، بل منهم من كان ينتمي إلى جماعات يسارية متطرفة كما هو الحال مع كوهن بنديت ورفاقه في ألمانيا مثلاً.

ولهذا السبب، فإن هذا التناظر مكشوف للعيان منذ الوهلة الأولى، فهو معطى من خلال هذه العلاقة ذاتها. وبعبارة أخرى، إن القيمة للرمزية مرئية من خلال عملية الربط المباشر بين الكيان الرامز وما يحيل عليه بشكل مباشر. فـ "البراد" لا يمكن أن يحيل على أي شيء آخر سوى كونه يذكر بطقس من طقوس الحياة اليومية. ولهذا فإن التصريح بأن البراد دال على "العمق الشعبي" هو من باب "اللغو للديماغوجي" الذي تغذيه الأمية السياسية ويبرره غياب أي سند إيديولوجي / فكري حزبي صريح. ويندرج ضمن هذا

أيضاً ما قيل في صحيفة أسبوعية إن اختيار غصن الزيتون رمزاً لحزب جبهة القوى الاشتراكية يعود إلى أن التهامي الخياري صاحب هذا الحزب ينتمي إلى منطقة تكثر فيها أشجار الزيتون (فهل كان من الضروري أن أعرف موطن الخياري لكي أوول هذا الرمز؟ وهل يعقل أن ترتبط رمزية حزب بالانتماء الجغرافي لشخص بعينه؟)، تماماً كما هو القول بأن السنبل دالة على "الخبز" كما جاء على لسان أحرضان صاحب حزب "الحركة الوطنية الشعبية"، وهو يحاول إقناع الناس بأن السنبل هي رمز للحزب وشعاره البصري.

والحال أن الأمر ليس كذلك، فلو كانت السنبل دالة على الخبز فقط لمسقط قيمتها الرمزية من تلقاء ذاتها. فالسنبل لا يمكن أن تصبح رمزاً إلا إذا جعلت من نواتها الدلالية (معناها المباشر الدال فعلاً على مادة يصنع منها الخبز) ممراً نحو تحديد عوالم دلالية تتخذ من مفهوم الخصوبة بؤرة تلتف حولها كل الطقوس التي يحيل عليها هذا المفهوم (في أمريكا الجنوبية هناك شعوب لا يقتربون من الأرض في فصل الربيع لأنها تكون حبلية). ولهذا تعتبر تأويلات من هذا القبيل تأويلات ساذجة وتبسيطية تقتصر إلى حد تحليلي عميق قادر على الإمساك بالطاقات التعبيرية والتعبيلية للرمز.

وهي نفس الخلاصة التي يمكن صياغتها بخصوص "العين" و"المفتاح" و"النحلة" و"النخلة" الخ. فلا يمكن أن ننكر القيمة الرمزية لهذه الكيانات، وهي قيمة حقيقية كونية تشير إلى الكثير من السياقات الإنسانية الموحدة في القدم، إلا أنها لا يمكن أن تحيل، في سياقنا المخصوص، على أية قيمة حضارية لها علاقة بالحزب الذي هي رمز بصري له. فرمزية العين مثلاً أكبر من أن تحصى، وطاقتها التعبيرية أوسع من فكرة "المراقبة السياسية" أو "العين الساهرة" على مصالح المواطنين كما قد يتبادر ذلك إلى ذهن الرائي. فالعين قد تكون أيضاً بؤرة لإحياءات سلبية من قبيل الإحالة على فكرة التطير والخوف من شر العين الحاسدة، كما تحيل على الوشاية والتجسس (عيون السلطة). تماماً كما هو الشأن مع شعار "راحة اليد" المرفوعة إلى أعلى الذي اختاره الحزب الاشتراكي الديمقراطي. فليس من السهل تعداد كل الدلالات الرمزية الخاصة باليد، فهي عضو الحركة والنشاطات المتنوعة، وهي بوابة

العين ومدخلها الرئيس، وهي بؤرة الانفعالات الإنسانية المتنوعة. فمن خلال الصورة اللفظية لليد تنساب سلسلة من الحقول الدلالية المرتبطة بالاستعمالات الاستعارية لليد. فهي "رمز الامتلاك" ("وضع يده على"، "قسي يده"، "بين يديه"...) والامتلاك في كل السياقات الثقافية مرادف للقوة والسلطة⁽⁹⁾. واستناداً إلى هذه الحقول يمكن تصور مجموعة لا تعد ولا تحصى من السياقات تشغل داخلها اليد باعتبارها من أكثر الأعضاء قدرة على إنتاج الدلالات الرمزية.

إلا أن اليد من خلال الوجود الإيمائي تحتاج إلى استحضار سجل تعبيرى آخر، تكون فيه رمزية اليد مرتبطة بنوعية الملفوظ الإيمائي الذي تقوم بتشكيله، وهو ملفوظ يتغير بتغير أوضاع اليد ونوعية الإيماءات التي تنتجها. ولهذا فإن البحث عن رمزية اليد يمر عبر تحديد أوضاعها المتعددة. فاليد المبسوطة ليست هي اليد المرفوعة إلى أعلى، واليد المضمومة ليست هي اليد المفتوحة، والمفتوحة إلى أسفل ليست هي المفتوحة إلى أعلى الخ. ولقد تصور الذين اختاروا هذا الرمز إمكان إيلاج مضمون سياسى يتحدد فى النقاء والطهارة السياسية: "الأيدي للظيفة" من خلال التعبير عن ذلك باليد. ولست أدري كيف غاب عن مهنتسي سياسة الحزب ومنظريه أن اليد المرفوعة إلى أعلى على شكل قسم لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تحيل على هذا المضمون. فاليد فى وضعها هذا تحيل على إنهاء حركة أو الإدلاء بشهادة، أو هي الإحالة على شعور بالخوف، وبطبيعة الحال لا نستبعد دلالاتها فى الفكر الشعبى التبسيطى الخرافى الذى يرى فى اليد المرفوعة إلى أعلى والراحة موجهة إلى الأمام تعبيراً عن التطير واتقاء لشئ العين الحاسدة، بل قد تكون اليد المرفوعة إلى أعلى تعبيراً عن موقف المطيع الخاضع. ولا أعتقد أن هذه المضامين تدخل ضمن سجل حزب قال إنه يبشر بثقافة سياسية جديدة.

والخلاصة أن هذه الكيانات مجتمعة لا تقود المتأمل فيها إلى إثبات وجود رابط بينها وبين الأسس السياسية والفكرية التي قامت عليها هذه الأحزاب. ولهذا سيكون من العبث البحث عن رابط فكري عميق يجمع بينها وبين هذه الرموز. وإذا نحن حاولنا فعل ذلك، فإننا سنكون كمن ينحت فى ذاكرة الرمز

ككيان معزول لتحديد كامل دلالاته، وليس البحث عن الرابط الممكن بينه وبين واقعة مخصوصة. والحال، كما سبق أن أكدنا ذلك أعلاه، أن المعنى الكلي للرمز لا يجب أن ينسبنا للرابط المخصوص الذي يجمع الرامز بما يرمز إليه ضمن سياق محدد.

ويمكن أن نحيل في هذا السياق أيضا على مجموعة أخرى من الكيانات البصرية للتمييزية كـ "المنبّه" و"السميارة" و"الشقة" و"الباب المشرع" و"السفينة" وغيرها. فهذه الكيانات تمتلك، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، بعداً تناظرياً مباشراً لا يقوم سوى بتنشيط ذاكرة دلالية مألوفة وسهلة الإدراك دون أن تكون لها القدرة على الإمساك بحالات حضارية تلخص نمط الوجود الثقافي للشعب المغربي أو الإنسانية جمعاء.

ولهذا نستبعد جداً أن يكون الذين اختاروا هذه الكيانات على بينة من حملاتها الرمزية وممكناتها التعبيرية والتعبوية والتحريرية. فهذا الاختيار لا يستند إلى فهم فلسفي للرمز، ولا يكثرث للممكنات الحضارية والثقافية التي يتوفر عليها، بل يقف عند حدود مد المواطن بأداة (رسم أو لون أو شيء من أشياء الحياة) يمكنه من التمييز بين هذا الحزب أو ذاك، من خلال إثارة حالة حيائية مألوفة لدى "الشخص الذي يدلي بصوته في الانتخابات".

وهذا ما لا يصنق على رموز أخرى تدرج ضمن نفس السجل السياسي الانتخابي. فلا يمكن أن ننكر وجود روابط حقيقية بين "الشعلة" و"الوردة" و"المصباح" و"الكتاب" و"الميزان" وبين الأحزاب التي اختارت هذه الأدوات هوية بصرية وإعلاناً عن مبادئ وتصريفها للفعل السياسي. فاختيار هذه الأحزاب لرمز يلخص فلسفته وتوجهه وارتباطاته الإيديولوجية أو الدينية أو الأممية مرتبط بقدرة هذا الرمز على إثارة عوالم دلالية تدعم فلسفة الحزب وتكشف عن بعض امتداداتها التي لا ترى من خلال الهوية الاسمية. وسنتوقف قليلاً عند هذه الرموز، محاولين الكشف عن بعض دلالاتها الإيحائية دون ادعاء القدرة على الإحاطة للشمولية بكل دلالات هذه الرموز، فتلك مسألة مستحيلة لسببين: أولاً لأن الرمز قابل للتكيف مع أوضاع إنسانية بالغة التنوع، تقود إلى تنويع دلالاته، وثانياً لأن ربط الرمز باسم الحزب

معناه تحديد نقطة إرساء هي التي مستحكم في توجيه تأويلاته من خلال انتقاء دلالات واستبعاد أخرى.

ولقد كانت الشمعة، وهي الرمز الذي اختاره "اليسار الاشتراكي الموحد"، من بين الرموز التي لفتت النظر إليها من خلال رمزية تتمحور حول الحلم والوحدة والاحتراق والشملة الصاعدة بهدوء إلى سماء بلا نهاية. إن هذه للعالم هي الرابط بين رمزية الشمعة ورمزية الشملة (الشملة لا تكون إلا إذا كانت أمتها لآخر)، فالشملة إحالة على التطهير والاستتارة والحب⁽¹⁰⁾ والهوى الجامح الذي لا يقف عند حد بعينه. وتلك هي الدلالات التي نعثر عليها في رمزيات ثقافية متعددة. وكما سنرى لاحقاً، فإن ما هو مميز في الشمعة ليس نورها، فالنور ثانوي وعام يمكن أن ينبعث من المصباح والنار وضوء الشمس وقنديل الزيت الخ، إن المثير في الشمعة هو الاحتراق الهادي الذي يطلق العنان للتأمل الشعاعي ويلهب المخيال⁽¹¹⁾، ويولد صوراً وعوالم عدة (الرابط الدائم بين الثائر والشاعر).

وعلى الرغم من أن اختيار الشموع (والعدد في هذه الحالة لا قيمة له) هو اختيار مرتبط بحدث سياسي (مكونات اليسار الأربعة)، فإن الدلالات الرمزية للشمعة ليست غريبة على فكر وممارسة هذا الحزب، وليست غريبة أيضاً على تاريخه النضالي وطريقة تصريحه لمواقفه السياسية. فالشمعة فيها الكثير من فكرة الاستشهاد والاحتراق والالتفاف حول الذات رغبة في حمايتها مما قد يمس طهارتها ونقاءها الثوريين. وربما هذا ما يفسر موقع الحزب ذاته داخل الفسيفساء الحزبية المغربية. ففكرة الاستشهاد (بالمفهوم السياسي للكلمة) هي التي تغذي الموقف الحذر من المشاركة المباشرة في السلطة. فالاحتراق يتنافى ومنطق السلطة حيث تحسب المصالح بالأرقام لا بـ "انفعالات القلب المنفلتة من عقالها". فالسلطة في جميع السياقات لا تخفي وتجهل سر الوجد الصوفي الذي يتطلبه التماهي المطلق مع فكرة تعد أصل الحزب وجوده. إن السلطة تمنح رحيق البراءة وتحول المناضل إلى لاعب "يحسب" و"يهندس" و"يتقدم" و"يتراجع"، في حين تستدعي الطهارة الثورية بقاء المناضل في الشارع يحترق لعله يقنع الناس بصواب رأيه. ولهذا لم يستطع هذا الحزب، لحد الآن، أن يتجاوز تردده ويحسم في الكثير

من اختياراته. إن الرمزية الشعاعية للشمعة هي التي تدفع إلى تحديد عوالم الحلم كبديل عن فعل سياسي ذؤوب ومنظم، واليسار في هذا المجال لا يبدو أنه مارس السياسة بمفهومها العقلاني. لقد عاش مبادئه على شكل أحلام وأحياناً أخرى على شكل أوهام، وهو ما يفسر خيبات الأمل والإحباطات الكثيرة في صفوف مناضليه.

وعلى الرغم من أن الشمعة تشتمل، في جميع السياقات، على فكرة النور الذي يضيء الطريق، فإن ما يثير في الشمعة، كما أشرنا إلى ذلك أعلاه، هو الاحتراق ذاته (التضحية)، فاحتراق الشمعة ليس ضوءاً كاشفاً يسطع كما يسطع نور الشمس أو نور المصباح. إن الشمعة تعطي لنموت إنها تحترق لتضيء وتذوب ليتلذذ الآخرون. فالذوبان لذة، ولذة الذوبان هي اللذة القصوى التي تثيرها، في كل السياقات، فكرة الاحتراق ذاتها (ترتجف الشمعة لذة وهي تحترق، ويحرق المصباح مادة نوره دون أن يحترق).

ولذلك، وعلى الرغم من إحالتهما على للنور والاستتارة وإنارة الطريق، فإن الهوة الدلالية التي تفصل الشمعة عن المصباح كبيرة ولا يمكن تجاوزها. فالمصباح، وهو الرمز الذي اختاره حزب العدالة والتنمية، ثابت متواصل ينير دون أن يفقد من ذاته شيئاً، إنه يستمد نوره من المادة التي تغذي نوره. لذلك فهو يشتمل على فكرة الهداية والدعوة إلى اتباع الطريق القويم. وهذه الفكرة مستمدة أصلاً من المرجعية الدينية التي يدعي الانتماء إليها، حيث يشار إلى الله باعتباره نوراً: "الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم" (النور آية 35).

وكما توضح كل السياقات المرتبطة بالمصباح، فإن النور لا يمكن أن يكون دالاً إلا إذا كان نقيضاً للظلمة ومبدأ لها، وتلك هي الدلالة الرئيسية التي يشتمل عليها المصباح في سياقنا الحالي. فالاستعانة برمزية المصباح هي إحالة مباشرة على "وجود سواد يعمه فيه الناس"، وسيكون الحزب هو للنور الذي يهدي مجتمعا يعيش في ظلام الكفر والفساد. فنور المصباح هو

أصل كل الأنوار، لذلك فإنه يستمد إحالاته الرمزية من نصوص دينية، والمعرفة ضمن هذه النصوص، مطلقة وحقائقها ثابتة لا ينال منها الزمن. ولهذا، فإن الحزب لا يدعو إلى حقيقة ضمن حقائق أخرى، بل يبشر بحقيقة تقصي كل الحقائق الأخرى.

وهو ما يتناقض مع الشمعة التي هي احتراق في الفعل لا خارجه، فالحقيقة ليست خارج الفعل الإنساني بل هي جزء منه، داخله تتبلور وداخله تُعدل وتضمحل وتموت لتولد من رمادها فكرة جديدة. فهي حين يستمد المصباح نوره من حقيقة ثابتة ومطلقة وسرمدية استناداً إليها تقاس كل الحقائق الأخرى.

وتلك هي نفس إحالات الكتاب، أو بعضها على الأقل. فالكتاب، وهو الرمز الذي اختاره حزب التقدم والاشتراكية، يشير في جميع السياقات إلى المعرفة والحقائق المثبتة في أصل مادي لا ينمحي. إنه يشير إلى الممر الإلهي الذي لا يمكن أن يحيط به أحد: قال فما بال القرون الأولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى* (طه، آية 52). كما يشير إلى الصلة الرابطة بين عالم السماء وعالم الأرض. وقد يشير في نفس السياق الديني إلى التعاليم التي يجب اتباعها للوصول إلى حقيقة تطمئن إليها النفس وتريحها من متاعب النية في حقائق الكون التي لا تنتهي.

وقد يكون الكتاب في سياق آخر دالا على حالات القلب وانفعالاته، فالكتاب المفتوح يشير إلى السريرة للنقية التي لا تخفي أي شيء، أما الكتاب المغلق فإنه يشير إلى النفس الكتومة التي لا تكشف عن أسرارها⁽¹²⁾. وتلك فيما يبدو أولى العتبات لفهم اختيار الكتاب المفتوح رمزاً للحزب. إلا أن هذه الدلالة لا تستنفد كامل دلالات هذا الرمز في هذا السياق بالذات. فالإحالة على معرفة جاهزة تشغل كمرجعية ثابتة للحزب لا يمكن استبعادها (تاريخ الحزب يؤكد تلك). وهو ما يقربه من رمزية المصباح. وإذا كنا نستبعد أن يكون اختيار الحزب لهذا الرمز معبراً عن قناعة دينية، فإننا لا يمكن، من نفس منطلقات العدالة والتنمية، أن نستبعد وجود مرجعية فكرية ثابتة تشمل على حقائق ثابتة تجيب على كل الأسئلة التي لا يكف الواقع عن إثارتها. ومعروف عن الحزب أنه من "أهل الكتاب"، به كان يهتدي إلى لمس قريب

وربما لازال (على خطى كارل ماركس كما كان يقول هوشي منه في القرن الماضي).

إلا أن الكتاب لا يخلو أيضاً من إحالات سلبية رهيبة، فهو إشارة إلى الموت والنهاية والحساب والعقاب، عندما تحين "لحظة الحقيقة" فيحمل كل إنسان كتابه بيمينه ليجابه خالقه يوم القيامة. فللموتى كتاب فيه تدون أفعالهم وبه يواجهون خالقهم⁽¹³⁾.

وعلى هذا الأساس، وعلى الرغم من التباين السياسي بين الحزبين (النقد والعدالة)، فإن الإحالات الرمزية عندهما تلتقي عند فكرة المرجعية والحقيقة الثابتة التي لا تتغير: يرمز لها عند الأول بالكتاب، ويرمز لها عند الثاني بالمصباح، فإذا كان المصباح نوراً سماوياً به يهتدي المريد وإليه يدعو، فإن الكتاب هو سلسلة من التعاليم الجاهزة هي سلاح المناضل في معركته اليومية مع الواقع. وفي الحالة الأولى كما في الحالة الثانية نكون أمام فكرة الهادي المالك للحقيقة التي لا يجف رحيقها.

والوردة هي التي شكلت عند "الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية" الرمز الخالد لتصور سياسي يمتح معينه من تيار يتجاوز حدود الوطني والقومي ليحيل على فكر كوني، مازال متشبهاً بأهمية تقاوم بحياء ويأس الرياح العاصفية لعولمة رأسمالية شرسة لا تبقى ولا تذر. فكل الأحزاب الاشتراكية الأوربية تتخذ من الوردة شعاراً لها، ولم يشذ الاتحاد الاشتراكي عن ذلك وجعل الوردة رمزاً له.

ولقد تنبه هذا الحزب منذ مدة (حزب الاستقلال أيضاً) إلى القيمة المضافة التي تأتي بها الهوية البصرية، وكان هو الحزب الوحيد الذي أعلن بشكل صريح انتماءه من خلال هويته الاسمية والبصرية إلى تيار الأممية الاشتراكية الثانية. ومن هذه الزاوية فإن الوردة، قبل أن تكون رمزاً لأي شيء، هي في الواقع الأمر تعبيري صريح عن انتماء لتيار حزبي أممي. ومن هذه الزاوية فقط يمكن الحديث عن رمزية الوردة لا كما تتجسد في الثقافة المحلية فحسب، بل كما هي متداولة في الغرب أيضاً.

والوردة في جميع السياقات تشير إلى القيم الجميلة والروح السامية والنفوس المهذبة التي تعشق جمال الكون ممثلاً في جمال الوردة. فالثقافات

الإنسانية جمعاء ربطت بين الورود والعواطف النبيلة والأشياء الجميلة، وربطت بينها وبين لحظات عمرية يكون فيها الإنسان في أزهى حالاته الجسدية والنفسية، وليس غريباً أن نتحدث عن الأطفال باعتبارهم براءم متفتحة، ونتحدث عن الفتيات باعتبارهن وروداً.

والورود هي رسول القلب في كل حالاته النبيلة حين يعلن لفتاءه إلى قيم الإنسان الجميلة: حين يعشق وحين يحتفل وحين يواسي. لذلك فإن للوردة هي إحالة على الفصل الذي يرمز للحياة في لحظات عطائها الأكثر قوة واندفاعاً وبهاء وحماساً، إنه القوة المتجددة التي تعطي للإنسان باستمرار نفساً جديداً. وحتى عندما يأتي الغربيون إلى قبورهم وفي أيديهم الورود، فإن الوردة هنا رمز للبعث لا للموت، لذلك فهي ترمز عندهم أحياناً إلى الإناء الذي يوضع فيه دم المسيح وهي أحياناً الشكل الحي لهذا الدم وهي أحياناً أخرى رمز لجراح المسيح، وفي جميع هذه السياقات فهي تشير إلى فكرة انبثاق الحياة من التضحية⁽¹⁴⁾.

وأن تختار الأهمية الوردة رمزاً لها (وكذلك الاتحاد الاشتراكي)، فلأن الاشتراكية، كما بشر بها أصحابها الأوائل على الأقل، تشير إلى الاحتفاء بالإنسان والعودة به إلى صفاته الأصلي كائنات يتمتع بقيمة الجميلة خارج كل أشكال العنف والاستغلال. والوردة بالإضافة إلى ذلك تشتمل على فكرة التواصل الإنساني في أبهى صورته، الوردة رابط بين اثنين وبين قلبين وبين محفلين. فأن تهدي وردة أو تتوصل بها، فإنك في الحالتين تخرج من ذاتك لتبني جسراً للتواصل مع الآخر.

أما الميزان، وهو الرمز الذي عرف به حزب الاستقلال منذ مدة، فهو رمز كوني، عرف في كل الثقافات بإحالاته على العدل والقياس والتوازن والحق⁽¹⁵⁾. وتراثنا الإسلامي يزخر بصور متعددة للميزان كلها تحيل على الحدث على إقامة العدل وإشاعة مبادئه بين الناس. والنصوص القرآنية زاخرة بهذه الصور، فالقرآن لا يكف عن التذكير بفكرة العدالة المرتبطة دائماً بالميزان.

وبما أن العدل مرتبط بالقضاء، فإن واجهات المحاكم في كل دول العالم تزينها الموازين التي تمثل للصورة المثل للعدالة. لهذا فإنه بعد، في حالة

حزب الاستقلال، الترجمة المحسوسة لفكرة "التعاضلية" التي بنى عليها الحزب كل تصوراته السياسية والاقتصادية، وهي مزيج من أفكار دينية ودينية تحاول التوفيق بين ما ينتمي فكرياً وقيماً إلى الدين ممثلاً في إقامة العدل والقسط، وبين مجموع القيم الاقتصادية المرتبطة بطبقة قيل إن حزب الاستقلال هو صوتها السياسي (البرجوازية الوطنية)، وهي طبقة تؤمن بالسوق والتبادل الحر وتكثير الحواجز والتفتح على الآخر. من هنا تأتي التعاضلية (مرموزاً لها بالميزان) كمحاولة للإفلات من أحكام التصنيفات السياسية الوضعية (اسمياً على الأقل). وهو ما يفسر موقع الحزب المتأرجح بين انتماء طبقي يدفعه إلى التشبث، اقتصادياً، بقيم طبقية صريحة الأهداف والوسائل ولا تعترف سوى بالربح، وبين الانتماء إلى فكر يجعله قريباً من الحركات الإسلامية التي يطمح أن يكون صوتها "المعتدل".

وإذا كان الميزان هو الترجمة الحرفية للتعاضلية، فإنه يندرج ضمن التصورات التناظرية التي لا تفتح الرمز على إمكانات دلالية أخرى تستوعب فكرة الحق والعدالة وتدرجها ضمن رحابة الوجود الإنساني المتعدد. لذلك، فإن الرمز هنا محجوز وإمكانات التبدل داخله ضحلة وقصيرة النفس، فهي متربطة بفكرة واحدة، تعبر بشكل محسوس عما يقمه الاسم بشكل لفظي. وإحالة من هذا النوع لا تخلق حالات متنوعة للتواصل تعود المتلقي إلى البحث في ذاكرة الاسم وذاكرة الرمز عما يعدد وينوع لا عما يوحد.

وماذا بعد كل ما قلناه؟

وماذا سيفيدنا تحويل الأدوات الرمزية إلى كوى نطل من خلالها على آليات الحزب الداخلية، وهي آليات فكرية وسياسية وتنظيمية أيضاً، لها منطقتها اللفظي الذي قد يغني عن تحديدات إضافية؟

إن الرمز، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك ليس واجهة تزيينية وليس مميزاً مرتبطاً باستحقاقات انتخابية محدودة في الزمان وفي المكان. إن للرمز أكبر من ذلك وأعرق. إنه أداة من أدوات تسويق المنتج السياسي (والمنتج السياسي لا يختلف في شيء عن المنتجات الاستهلاكية الأخرى)، وهي أداة تشكل قوة إقناعية ضارية للاستحواذ على وجدان المستهلك السياسي عبر

أقرب الطرق وأيسرها. إنه في حالتنا أداة لإعداد وتنظيم "كم سياسي" وإدراجه ضمن عجلة للتواصل التي يستدعيها كل فعل سياسي عقلاني حداثي. ولهذا السبب فإن استحضار قصصيات أخرى، غير تلك التي تبدو من خلال النسق اللفظي، تعزز وتدعم للقصصية اللفظية البادية من خلال الهوية الإسمية أمر في غاية الأهمية. وتتميز هذه القصصية بانفتاح أكبر من ذلك الذي تقدمه القصصية اللفظية، لأنها تملك واجهات كثيرة تتداخل فيها عوالم متعددة تنتمي إلى الجمالي والحضاري والتاريخي، ويتفاعل داخلها الكوني والوطني.

فـ "بناء الثقة" و"مد الجسور" و"التسلل إلى الوجدان" عمليات لا ترتبط بـ "الأفكار الجيدة" و"البرامج الصحيحة"، ولا علاقة لها بالنوايا الحسنة. إن الأفكار والبرامج وحدها لا تكفي لتحقيق تواصل ناجح وفعال. فالخطاب السياسي يعتمد في بناء مرجعيته الخاصة على أدوات متعددة منها ما يعود إلى الملفوظ (مضمون البرنامج وآليات تحقيقه) ومنها ما يعود إلى السلفظ (الآليات المستعملة في إقناع الناس وخلق حالة تواصل مثلى معهم)، وحسن اختيار الرمز ومعرفة استثماره تدخل ضمن آليات النشاط الثاني. فالمرجعية التي يبنيها للخطاب السياسي ليست هي تلك التي يعرفها المواطن وهي التي تشكل محيطه المألوف، إن الأمر يتعلق بمرجعية وجدانية تتداخل فيها معطيات الواقع وأحلام الآتي وصور الماضي. عندها، يتحول الحزب إلى جهاز لا يصف ويشخص فحسب ولا يوزع الوعود، بل يسهم في بناء وجدان حضاري جديد. "فالحجاج الإقناعي هو إطلاق العنان لنشاط غايته للتأثير في أفكار وآراء ومواقف وسلوكيات الفرد أو الجماعات"⁽¹⁶⁾.

إن إدراج الاسم ضمن عجلة ترميز ثانية هو إدراج للحزب ضمن عجلة تدللية أكثر اتساعاً ستزيد من أهميته وترفع من شأنه. وللقيام بذلك، يجب أن يكون الحزب متوقفاً على جهاز داخلي مهمته تنظيم استراتيجيته التواصلية. وهذا ما نفكر إليه، فيما يبدو، جل الأحزاب إن لم نقل كلها.

- (1) Alain Gheerbrant: dictionnaire des symboles, p. VII Jean Chevalier
- (2) نفسه ص XII
- (3) Adrian Frutger: L'homme et ses symboles, Atelier Perrousseaux éditeur, 2000, p 206
- (4) dictionnaire des symboles, p VIII
- (5) ميشال باستور.
- (6) Pierre Guiraud: Sémiologie de la sexualité, éd Payot, 1978, les انظر structures de la pensée analogique p215 et suiv
- (7) dictionnaire des symboles, p VIII
- (8) انظر مقالنا: "ولا يكف الحصان عن الصهيل"، علامات، العدد 7، 1997
- (9) Pierre Guiraud: Le langage du corps , que-sais-je, 1980 p 52
- (10) Gaston Bachelard: La flamme d'une chandelle, P U F , 1961, p 57 et suiv
- (11) نفسه.
- (12) Grand Dictionnaire des symboles et des mythes, article livre Nadia Julien:
- (13) نفسه.
- (14) Alain Gheerbrant: dictionnaire des symboles, article rose Jean Chevalier
- (15) Alain Gheerbrant: dictionnaire des symboles, article balance Jean Chevalier.
- (16) Rodolphe Ghiglione et Marcel Bomberg: Discours politique et télévision, La vérité de l'heure, P U F, 1998, p 9

عمرو خالد: الهوية وسلطة السرد

عرفت ظاهرة عمرو خالد، الداعية الإسلامي الشهير، انتشاراً واسعاً في الوطن العربي كله. وهي ظاهرة لا تثير الاهتمام حولها من حيث بعدها الوعظي الإرشادي، فتلك ممارسة معروفة في الدين والأخلاق والاجتماع والسياسة أيضاً، ومثيلاتها كثيرة في حياتنا بدءاً من الدروس التي يلقيها الأئمة في المساجد، مروراً بأحاديث الإذاعة والتلفزيون، وانتهاءً بتجارة الشرائط والأقراص المدمجة المراثية منها والمسموعة.

إن الجديد في هذه الظاهرة شيء آخر، ونادراً ما يتم الانتباه إليه، أو إثارة الشكوك حوله. فما تقدمه "الجلسات" ليس وعظاً حافياً يعتمد للخطاب للتقريري المباشر في بلورة رسالته، بل هو أسلوب قصصي أداته المثل في "النصح" و"التنبيه" و"التوجيه" و"التحذير" هي سرد حكايات تعيد صياغة حياة ماضية تقود حتماً إلى بلورة "قواعد للفعل" كما يقتضي ذلك كل خطاب أطروحي محكوم بغائية "مثلية" توجد خارجه. وبدون هذه الغائية لن يكون لهذا الخطاب أية قيمة، فـ "المثلية"، التي هي في الأصل تعميم لنموذج قيمي عام، تفرض على القصة الإحالة على عوالم توجد خارج أحداثها المباشرة، فهي دعوة صريحة إلى الانتماء إلى نوع أخلاقي عادة ما يكون مفصولاً عن إكراهات الزمن ومقتضياته⁽¹⁾.

وعلى عكس الكثير من "الدعاة" المعاصرين الذين يبنون خطاباً وعظياً قائماً على الترهيب والتخويف من النار والسلاسل الممتدة طويلاً في أرجل المارقين وأعناقهم، فإن عمرو خالد اختار سبيلاً آخر يعتمد "المحبة" التي تبشر بجنات الخلد التي أعدت للذين تطهروا في الأرض من كل الأدران (يطلق على جلساته مع الجمهور "تلقى الأحبة"). لذلك، فهي ليست محبة إنسانية عامة، بل محبة موجهة ومبنية على نموذج أخلاقي واحد، لأنها تستند

إلى وقائع مخصوصة أبطالها ينتمون إلى دائرة قيمية واحدة هي القاعدة الأساس في بناء سلوك طاهر ونقي تجسيدا لهوية لا يأتيها الباطل من أي اتجاه، ف نماذج السلوكية منتقاة من نبع صافي لا يعرف الشر. وإن وقع الخطأ، ونادراً ما يكون الخطأ خرقاً كلياً للنظام القيمي العام، فإن المخطئ يخضع لطقس استثناسي يعيد له سلامته الأصلية الجسدية والنفسية، كما هو الحال في قصة كعب بن ملك التي سنعود إليها في هذا المقال.

إن الخطأ في هذا النظام عرضي وطارئ وليس عنصراً داخل ثنائية تتضمن بالضرورة الحد وتقيضه، لذلك يجب ألا نعه جزءاً من سلوك إنساني هو بالضرورة سلوك ناقص لا دراجه ضمن الزمنية الإنسانية. وهنا تكمن أهمية "الطابع المثلي" لكل القصص التي تروى في هذه "الجلسات". و"المثلية" هنا لها طابع خاص، فهي ليست معطاة من خلال وقائع للقصة الأولى، بل يبنها الفعل السردي الثاني (صوت عمرو خالد). فالقصة الأولى (المعطى التاريخي) ليست سوى ذريعة لرواية قصة أخرى هي مزيج من الوقائع القديمة وحالات النفس المؤمنة في زمننا الحالي وردود أفعالها، أي ما ينبثق عن خطاب الترغيب والتحريض على العودة إلى أصل يعيد للهوية بهاءها ونقاءها.

وكما سنرى ذلك لاحقاً، فإن هذا الأسلوب منبثق من استراتيجية خاصة في الإبلاغ بمفهومه الدعوي. فالخطاب الديني في "الجلسات" ليس خطاباً قيمياً يبنى عوالمه استناداً إلى مفاهيم مجردة تدعو إلى هذا الفعل وتنتهي عن ذلك، إن الأمر على خلاف ذلك. فالعوالم المشخصة (الحياة كما تكشف عن نفسها من خلال سلوك الأفراد والجماعات) هي التي تقود إلى صياغة القيم المجردة على شكل "خلاصات كونية" (هي كذلك في سذاجتها)، يبلورها السارد، بمساعدة الجمهور السامع/ الرائي، في نهاية كل جلسة، فيما يشبه لقاء معلم بتلاميذه.

ومع ذلك، فإن الحكايات المقصودة هنا ليست تخيلاً خالصاً يبنى استناداً إلى عوالم ممكنة تتمتع بحرية كبيرة في التأليف وانتقاء العناصر المؤثرة لتكون الممثل. وبعبارة أخرى، إنها ليست مجرد حكي بسيط يكتفي بسرد أحداث خاصة بحياة فرد أو مجموعة من الأفراد، بل يتعلق الأمر، كما سبقت

الإشارة إلى ذلك، باستراتيجية جديدة في التواصل الإنساني تعتمد أساليب إقناعية تبتعد عن الوعظ المباشر واستمالة للقلوب واقتناع العقول استناداً إلى إكراهات الكون القيمي المجرد. إن اختيار القصة أسلوباً للوعظ والإرشاد، معناه اختيار السرد أداة للإقناع. وهو ما يعني الانحياز الصريح إلى نظام "المحتمل" بكل آلياته على حساب "الوصف الموضوعي" للعالم.

ذلك أن المحتمل لا يندرج ضمن ما تبنيه الحقائق الموضوعية أو تشير إليه وقائع التاريخ، كما لا يحتاج إلى برهنة المنطق وآليات الحجاج، إنه خطاب من طبيعة أخرى. فهو يعتمد الانفعال أسلوباً أمثل للوصول إلى لاشعور الآخر والتأثير فيه وتوجيهه. أو هو، بعبارة أخرى، إقناع لا يكشف عن آليات اشتغاله، إنه مقنع، فهو يتوارى خلف الجزئيات والعناصر البسيطة والأحاديث والتعليقات والأوصاف المتنوعة. وتلك طبيعة كل الإيديولوجيات التي عرفها التاريخ الإنساني: إنها لا تحضر في الوجود إلا مجسدة في وقائع مادية، تماماً كما هو حال المعنى، إنه لا يمكن أن يوجد إلا باعتباره جزئية ثقافية نسبية مرتبطة بنسق مولد، و"النسق المولد هو سلسلة الإكراهات التي ننتج ضمنها الوقائع السلوكية وتداولها ونستهلكه" (2).

ولهذا السبب، فإن فضاءات الوجدان شيء آخر غير آليات الرقابة العقلية، إنها تتكون من حالات انفعالية مبهمة وغامضة تعشش فيها صور تتغذى من الحكايات والأساطير والأحلام والرؤى البعيدة، وكل العوالم التي لا تحتاج إلى تحليل منطقي يأخذ في الحسبان مقتضيات الزمن وإكراهات الفضاء ومتطلبات الحص السليم. استناداً إلى هذا، فإن الإقناع الذي يعتمد الأسلوب السردية ينزاح عن منطق الحجاج والبرهنة ليخاطب تلك المناطق المظلمة التي لا تستهويها أدوات العقل ومنطقه في رؤية الأشياء والاقتراب منها وتصنيفها.

وضمن المحتمل يبني السرد كافة عوالمه، واستناداً إليه تبلور استراتيجيات الإقناع السردية آلياتها الخاصة في الوجود والاشتغال. فهذا الإقناع يعتمد بالأساس الطاقات الانفعالية التي تشتمل عليها الوضعيات الإنسانية المألوفة. وهي وضعيات لا يمكن إدراك مضامينها إلا من خلال ما يطلق عليه في السرد "حالات التحول"، وهي للحالات التي يُنظر إليها عادة

باعتبارها مدى محسوساً نقيس من خلاله حركية الزمن الذي يتخلص، حين يتشخص، من طابعه الكمي العام ليصبح وعاء لسلوك إنساني محسوس له حجم وامتداد وغاية.

وتستمد الاستراتيجية التي يتبناها عمرو خالد "مصادقيتها" من السرد التاريخي (الإحالة المرجعية التي يمكن إثباتها تاريخياً) لكي تسرب عبره "حقائق جديدة"، هي في واقع الأمر مجموعة من الأحكام الإيديولوجية والتصورات الخاصة بالهوية والزمن والسلف والخلق والامتداد والعودة والأصل الثابت، أي كل ما يقود إلى رهن الحاضر بالماضي، ورهن الحياة الفعلية بعوالم أخرى شبيهة بحياتنا لكنها موجودة خارج الزمن الإنساني.

إن كمية "التوتر" و"الإحساس الجياش" و"الاندفاع" و"الشعور بالحزن أو الألم أو الندم" لا يمكن العثور عليها في "المواقف الكبرى" و"الأوصاف العامة"، إنها تستوطن الشقوق الدقيقة والخيوط الرفيعة التي عادة ما لا تطلبها يد المؤرخ، ولا تثير اهتمام الباحث في القضايا القيمة الكبرى. إلا أنها تعد قوة ضاربة في خطاب الوعظ الديني لداعيتنا. فهو يقوم، من أجل استثارة هذه الطاقة الانفعالية، بإعادة صياغة المشهد الموصوف من قبل السارد الأول وفق غايات جديدة هي "تأويل" و"قراءة" فيما تقوله "الملامح المتخيلة" لا ما ترويه الوقائع. يقول كعب بن مالك وهو يروي قصته:

"وفي اليوم الأربعين جاء من يقول لي إن رسول الله يقول لك: إن الله يأمرك بأن تعتزل امرأتك، فقلت أأطلقها أم ماذا أفعل؟ فقال لا تطلقها ولكن اعتزلها ولا تقربها، فقلت لها الحق بأهلك وأبقي عندهم".

وعندما يصل الموقف الدرامي إلى حالاته القصوى، وتشتد الانفعالات يتوقف عمرو خالد، ويستعيد صوته ليكتب المشهد السردي من جديد بلغته الخاصة قائلاً باللهجة المصرية: "ونا ناقص" (ألا يكفي ما جرى لي؟)، مصحوبة بمجموعة من الإيماءات: حركات الرأس والعينين واليدين، وهي أصوات تواصلية قوية تشحن هذه الجملة بمجموعة من الانفعالات المتباينة في وقعها، فهي تشتمل على بعد مأساوي، وتشتمل على فعل الطاعة والامتثال لأوامر هي حالة استثنائية وليست تعذيباً سادياً، وهي الحالة التي من خلالها

سيتم الربط بين حالة كعب كفرد معزول وبين حالات الجمهور الحاضر كحالة حضارية عامة.

فما يستميل السامع/ الرائي هو هذا البعد المشخص الذي يحول القيمة المجردة إلى سلسلة من الأفعال المجسدة في مواقف "حزينة" أو "سارة" أو "درامية" أو "مشوقة". وهذه المواقف هي وليدة نفس سردي جديد يبلور قصة جديدة تبني وقائعها مما يفصل بين وقائع القصة الأولى. وبعبارة أخرى، إن الطاقة الانفعالية هي نتاج "مؤول طاقوي"، بتعبير بورس، ينقل أثر الوقائع على السارد الأول إلى الجمهور المشاهد من خلال ذات السارد الثاني (عمرو خالد): يعيره اللسان والجسد والقلب، ويستعير منه قيم الماضي التي عبرها يستعيد الحاضرون هويتهم: يكفي أن نشير هنا إلى أن عمرو، وبلغة الأستاذ، يسأل أحد الحاضرين أو الحاضرات ماذا كنت ستقول لرسول الله لو كنت مكان كعب، ليتحول المشهد كله إلى حالة جذب قصوى ينخطف فيها الذي يُسأل ويتوهم أنه حقا أمام رسول الله.

وبما أن السرد هو كل هذه العناصر وغيرها، فإن هذه الطاقة الانفعالية التي يضعها السارد على مسرح التمثيل تسلب من المشاهد آليات الدفاع والحماية. فالعقل في هذه الحالة، يتوقف عن العمل والمراقبة ويطلق العنان لآليات أخرى تفعل فعلها في غفلة من الرقابة وآليات الضبط. حينها يتحرر الفعل ورد الفعل من كل القيود، وتتلفي المسافات وتنقلص الأحقاب وتتداخل فيما بينها، ويصبح التاريخ كله لحظة واحدة وحيدة القيمة، وليس له من وجهة أخرى سوى العودة إلى هذا الأصل الصافي الذي يبدو بعيداً في الزمن، ولكنه قريب جداً على مستوى الحكايات. إن حقائق العقل ليست هي حقائق التمثيل المشخص، تماماً كما أن حقائق التاريخ ليست هي الحقائق التي تبنيها العوالم الممكنة. لذلك فإن الهوية في مضمونها الأقصى تبني على مستوى التخييل لا على مستوى معطيات الواقع المباشر.

وهذا أمر بالغ الأهمية، فالسرد يتحدد عادة باعتباره أسلوباً في تمثيل عوالم "المحتمل" والكشف عن صوره المتعددة التي لا تكفي باستعارة قضايا كبرى من واقع يشير إلى سلوك إنساني "معقول" أو ممكن الحدوث أو على الأقل قابل للتصور، بل يبني أيضاً عوالم تستمد هويتها من الجزئي والعادي

والمألوف. وهذا الترابط بين ثيمات التاريخ ومحطاته الكبرى، وبين جزئيات الفعل الإنساني كما تجسده القصص الخاصة هو للسمة المميزة "للجلسات". فما تقدمه "الجلسات" ليس أمراً مفصلاً عن التاريخ، (فالحكايات تحيل على وقائع وشخصيات يعرف عنها القارئ العربي الشيء الكثير)، ولكنه ليس من التاريخ في شيء، فالحكايات لا تستعير من هذا التاريخ سوى الإطار المرجعي العام، لتعامل معه باعتباره قاعدة ارتكاز توجيهية من حيث التحديد الزمني ومن حيث إحالاته الإيحائية في الذاكرة المعاصرة (الغزوات والبطولات والفتوحات التي لا تتوقف). لذلك سيكون من العبث البحث عن بنية الحكاية ودلالاتها المتنوعة في الواقعة التاريخية ذاتها. فالواقعة هنا للتضليل لا لإثبات الحقائق، فهي لا تحضر في الحكاية، وبشكل مفارق، إلا من خلال تفاصيل وجزئيات لا يدرجها المؤرخون عادة ضمن السرد التاريخي.

إن التخلص من مقتضيات التاريخ وعينه يمر عبر "تضخيم" للواقعة من داخلها، أي النفخ فيها من حيوية الفعل الإنساني المشخص. وهو ما يعني فصل الفعل عن بعده الزمني، لكي يصبح عابراً لكل الأزمان، وهي صيغة أخرى للتخلص ببساطة من الزمن ذاته. إن الهوية، كما سبق أن رأينا ذلك، هي، كما كانت دائماً، استحضار لماضي، لا إسقاط لآت. إنها ليست سوى ذاكرة بمضمون زمني/ قيمي معتد نحو الماضي، إنها وعاء زمني يشتمل على وضعيات وأحداث ومواقف ورموز وكل ما يمكن أن يشتمل عليه متخيل أمة ما. لذلك، فإن استعادة الماضي "المجيد" لا يتم من خلال إحياء المفاهيم، بل يمر بالضرورة عبر تعميم للحكايات. ففي أغلب الحالات يتم بناء الهوية على مستوى للتخيل لا على مستوى الواقع، فالتخيل وحده قادر على التحايل على الزمن الفيزيقي وتحويله إلى كميات يشكلها السارد وفق هواة.

وتلك ميزة كل الحكايات التي تُروى في الجلسات، إنها قائمة على تمفصل مزدوج: انتماء إلى التاريخ من حيث الإحالات الزمنية، ومن حيث المضمون القيمي وثبوت الواقعة أيضاً، وانتماء إلى عوالم للتخيل من حيث الصيغ المعتمدة في التشخيص السردية، وهي صيغ تعيد سرد "مسرود" أول، أي خلق حالة تراكب بين "سرد أصلي" وبين "سرد تعليلي". فالانتماء الأول يحدد

"الهوية" في بعدها الحضاري التاريخي المثبت في وقائع يمكن التأكد منها، ويترجمها الثاني ضمن عوالم المتخيل حيث تكتسب أبعادها الرمزية، وهي الأبعاد التي بها تحيي ومن خلالها تتخلص من الزمان، وبها تقاوم وتحمي الذات من الذوبان أيضاً.

وهذا ما توضحه "قصة" كعب بن مالك المشار إليها أعلاه (وهو ما نصادفه في كل حكايات الجلسات أو "نلقى الأحبة" كما تسمى). وهي القصة التي يرويها السارد الثاني (إن الأمر كما رأينا يتعلق بقصتين لا قصة واحدة). فهذه القصة وثيقة للصلة بغزوة تبوك. ومع ذلك، فإن الأولى في حاجة لأن تروى كي تعرف وتداول، لأنها قصة فرد معزول يعيش حياة محدودة في الزمان وفي المكان، في حين لا تحتاج الثانية إلى ذلك، ويكفي ذكر اسمها والتذكير بها ضمن باقي أحداث التاريخ الإسلامي لكي يستحضر المتلقي كل ما يعرفه عنها وعن غيرها من الغزوات. إن القصة الأولى تنتمي إلى السرد الشخصي الذي يحكي تجربة تتدرج ضمن نظام المحتمل، أي ضمن نظام العوالم الممكنة التي هي أساساً بناء ثقافي لا يستمد قيمته من الإحالات المرجعية المباشرة. أما الثانية فهي واقعة من التاريخ، يمكن أن نتحدث عنها من خلال كل ما يحيط بها، نتحدث عن زمنها وعدد الجنود المشاركين فيها، ونتحدث عن قتلاها وجرحاها وأسراها وعدد المفقودين والسبايا والغنائم وما شئت من العناصر التي نعثر عليها بالضرورة في كل الغزوات. ولكننا لن ننسب إلى التاريخ "واقعة" من قبيل "ابتسم محارب في وجه فتاة مصيبة"، أو "صرخ جندي صرخة عنيفة وقد أصابه سهم في القلب"، فهذه جزئيات لا يقبلها الزمن التاريخي، لأنه بطبعه "مبسط كبير" على حد تعبير فيسيلوفسكي Vessélovski. ومع ذلك، ولأن هذه العناصر "غير التاريخية" من هذه الطبيعة، فإنها هي ما يشكل جوهر قصة كعب، وهي التي تجعل منها أحداثاً جديرة بأن تروى، باعتبارها "حقائق" تنتمي إلى تاريخ متخيل.

فقد تخلف الرجل عن هذه الغزوة دون مبرر، بل تخلف عنها وهو في أحسن حالاته المادية والمعنوية، وكان بإمكانه أن يلحق بالركب ولم يفعل، ولم يجد شيئاً في دخله يمكن أن يثنيه عن التخلف. إن هذه للحقيقة الجارحة

التي برع السارد في التمثيل لها عبر إضافة جزئيات تنوع من وجوها، هي الأساس الذي ستقوم عليه القصة، وربما هي مبررها الأول والأخير. فكل الشحنات الانفعالية الموزعة على مشاهد القصة تتبع من هذه البؤرة ومنها تستخرج القيم وتعمم الخلاصات وتنتشي الذات بنفسها في حالة من أشد حالات الإشراق الإنساني، أو هكذا يصورها السارد.

كذب المنافقون الذين رفضوا المشاركة في الغزوة، ونكروا أسباباً واهية واستغفروا للرسول فغفر لهم. ولم يستطع كعب فعل ذلك، لقد قادت عزة النفس وصدق النية إلى أن يقول الحقيقة كما هي. ونفى أمام الرسول صراحة أن يكون عنده ما يبرر فعلته، وأمر المؤمنون بمقاطعته وشخصين آخرين هما مرارة بن ربيع وهلال بن أمية وألا يكلمهم أحد لمدة خمسين يوماً حتى يقضي الله أمراً كان مفعولاً.

كان عليه أن يتطهر تماماً كما سيتطهر المشاهدون (القريبون الموجودون في القاعة، والملايين الذين يتابعون القصة عبر فضائيات الخليج) من خلال التماهي الاستيهامي الذي يسميه ليكو "تشهي الإثم"⁽³⁾، والتشهي يأتي عبر ما يسميه ليكو أيضاً "التهدئة" التي تقود إلى خلق "زمن للتشنج"⁽⁴⁾، من أجل تأجيل الحل الدرامي، أي الدفع بالانفعال إلى حالاته القصوى لكي يكون السقوط مدوياً، ويكون التطهر قد وصل إلى أعلى درجاته. فتأجيل "الحل" لا يتم من خلال قصة كعب، لأن قصة كعب لا تحتوي إلا على القليل من الدرامية، أو على الأقل ليس لها نفس وقع القصة التي يروونها عمرو خالد، بل يتم من خلال "الإضافات" المتتالية، وهي سلسلة من التوقعات (تقنية التهدئة في السرديات)، التي تمنح السارد فرصة إثارة انفعالات الجمهور الحاضر والمتفرج وللتحكم فيها وتوجيهها في اللحظة المناسبة نحو للغاية المناسبة: يعطيهم شيئاً قليلاً (قصة رجل أخطأ واعترف بخطئه)، ويأخذ منهم الشيء الكثير، (اعترافات عفوية ومباشرة)، وهي اعترافات شبيهة بتلك التي يبوح بها الخاضع للتويم المغناطيسي كما يحدث ذلك في أساليب العلاج النفسي.

بل إن الأمر أكبر من ذلك، فقصة كعب بن مالك لا قيمة لها خارج سياقها التداولي الثاني. فهي لا تعدو أن تكون قصة من أخطأ واعترف بالذنب وتاب. أما قصة عمرو خالد فهي عابرة لكل قارات النفس "الإنسانية". فكلما

واحدة "تخلف" (تخلف عن غزوة) مأخوذة من قصة كعب بن مالك تصبح أداة لإثارة كل حالات "التخلف": تخلف الفتاة عن التحجب، وتخلف الفتى عن أوامر الله وربطه لعلاقة مع بنت الجيران، وتخلف الرجل عن الصلاة، وتخلف الغني عن إخراج الزكاة... وما تشاؤون من المواقف التي لا تستقيم داخل النسق القيمي الذي يبلور السارد حدوده المشخصة.

وهنا يكمن الفرق بين ما ينتمي إلى التاريخ حقاً، وبين ما يعود إلى السرد التخيلي، فما يرفضه المؤرخ هو ما يشكل القصة التخيلية، ومن هذه الكوة الضيقة جداً (والواسعة جداً أيضاً لأن السرد مكون أساس في التاريخ لأنه زمني) يتسرب عمرو خالد إلى القصة التاريخية ليحولها إلى أداة لمضمون هو شيء آخر غير دروس الدهر أو عبرة للتاريخ، إنه مضمون لهوية تتطور خارج التاريخ وضد قوائمه. فالتاريخ ليس زمنياً، بل هو حالة حضارية استقرت على شكل هو الأصل للنهائي والكلي لحياة لا تعرف فصلاً دقيقاً بين عالم أرضي وآخر سماوي. فالتنغم في التاريخ يتم من أجل العودة إلى نقطة البدء، والزمن يتطور وينمو ويتجه نحو الأمام بقدر اقترابه من نقطة البداية، والبدءية أصل، إلا أن كل "أصل" هو أصل اعتباطي، إنه نقطة في زمن يدور بلا توقف، فكل نسق يملك "نقطته الأصلية" ولا وجود لنقطة أخرى سوى ما يحدده النسق القيمي.

وهو ما يعلنه الخطاب التقديمي صراحة، حيث يتحدث السارد عن الجنة، التي خلقت خصيصاً للمسلمين دون سواهم، وقد تحولت إلى شوارع ومنازل وحدائق غناء، يتجول فيها الناس كما يفعلون في الأرض، ويتبادلون فيها التحيات، ويروون أخبار الحياة، ويقيم عمر بن الخطاب مآدبة يدعو إليها من يشاء من الأحياء. ويتوجه السارد نحو الحاضرين، ويخاطب فتاة بالمفرد المخصص متحدثاً عن الجنة:

- تخيلي نفسك ماشية مع السيدة سمية، وراجعة مع السيدة عائشة.

- معزومة على العشا.

- لك موعد مع عمر بن الخطاب لكي يحكي لك عن ولايته.

- عمر بن الخطاب عامل عزومة، وعازم فلان وفلان.

وهكذا تصبح الجنة في "الجلسات" هي ما عاشه الأوائل من المؤمنين في مكة والمدينة أيام الرسول حيث كان كل شيء جميلاً، وحيث كان الناس يعيشون وفق مبادئ عامة ومجردة هي منتهى السمو الأخلاقي، لا وفق ما تفرضه حاجات الحياة الإنسانية على الأرض. فالسارد يقدم هذه المرحلة من خلال تصوير يفصلها كلية عن الزمن، فهي عنده حالة أصلية أولى لا تقوم سوى بمحاكاة ما يقع حقا في الجنة.

إن الأمر يتعلق برغبة مأساوية في العودة إلى نقطة أولى عندها يبدأ التاريخ وفيها ترسم النهاية المؤكدة لهذا التاريخ. فمع البداية حددت النقطة النهائية التي لن تكون سوى عودة جديدة إلى أصل لا يتحدد من خلال الثنائيات المؤسسة للوجود الحالي، إن الأمر يتعلق بالعودة إلى عالم نقي صافي وطهراني، كل شيء فيه جميل، ومجرد التفكير في الشر يعد تأنيبا لضمير لا تأخذه سنة ولا نوم. إن الحالة التي يتم تصويرها شبيهة بما تحيل عليه مقولة "صدمة الولادة" التي تحدث عنها أوتو رانك في التحليل النفسي، حيث الولادة استفاقة من حلم جميل كان يعيش فيه الإنسان داخل عالم لا يعرف الشر ولا يعرف الحقد والجوع والعمل والتعب، كل شيء يُعطى له دون مقابل أو مجهود أو استجداء. وتلك هي الهوية الجديدة التي يبشر بها عمرو خالد، استقالة مطلقة للعقل والتفكير والوجدان للخلاق.

هوامش:

(1) انظر: Hugo Friedrich, in Karlheinz Stierle L'histoire comme exemple, l'Exemple comme histoire, Poétique n 10, 1972, p.182

(2) Eleseo Véron: Sémiologie de l'idéologie et du pouvoir, in Communications 28, 1978, p12

(3) أمبيرتو إيكو: ست نزعات في غابة السرد، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، 2005، ص 88.

(4) نفسه ص 111.

النموذج وإمكانات التحقق

الممارسة الإنسانية بين المطلق والنسبي

يُنظر عادة إلى النموذج على أنه الصورة المثلّية لشيء أو سلوك ما، فهو يحيل على الشكل الأمثل الذي يجب أن تنتهي عنده كل الأشكال: ما يتعلق بحالات الشيء وبمختلف أنماط السلوك. فأجمل العوالم وأحسنها وأفضلها وأرقاها هي تلك التي يقدمها النموذج، وما لا يستقيم داخله يمثل الاستثناء، أو يحيل على صور أفرزها سلوك مريض يشكو من خلل في الهوية. إن النموذج، من خلال هذا التحديد، يتطابق مع فكرة المثال الذي يقاس من خلاله السلوك الفردي والجماعي على حد سواء.

وقد يُنظر إليه باعتباره يشكل مجموع الخطاطات السلوكية المكتسبة، وكذا خطاطات الإدراك والفعل والممارسة وردود الفعل. وهي خطاطات تأتي من الانتماء إلى ثقافة ما. ولهذا فإنها تشكل ما يشبه أداة التوسط المثلّية بين "علاقات موضوعية" (الموضوعية هنا نسبية، أو هي كذلك ضمن سياق اجتماعي بعينه)، وبين للممارسة الفردية التي لا يمكن أن تُترك وتُفهم وتُستوعب إلا من خلال إسقاط النموذج الذي يمنحها هويتها. وذاك هو الهابيتوس *habitus* كما حدده بورديو. وهو، فيما يبدو، تعريف محايد لا يشتمل على أي حكم مسبق يقود إلى تفضيل هذه الخطاطة على تلك.

ويمكن أن ننظر إلى النموذج، من جهة ثالثة، باعتباره بناء افتراضياً يمكننا من التعرف على نمط اشتغال مجموعة من الظواهر وتحديد طبيعتها مكوناتها. وهو الاستعمال الخاص بالنموذج داخل مجموعة من العلوم، ومنها اللسانيات والسميائيات بطبيعة الحال. فكل النظريات في هذه المجالات تقوم على افتراض يقول بوجود نموذج عام يمكن من خلاله فهم الظواهر في تحققاتها اللامتناهية. وبدون هذه النماذج لا يمكن أن نتيين طريقنا وسط غابة لا متناهية من التحققات المتباينة من حيث الوجود والاشتغال.

وفي جميع هذه الحالات، فإن النموذج هو بناء نظري (استنباطي في أغلب حالاته) يشتمل على سلسلة من الإجراءات التطبيقية، الغاية منها الكشف عن هوية الظواهر من خلال قياس درجة التطابق (أو عدم التطابق) بينها وبين النموذج الذي يتضمن كل الصور التي يمكن أن تتجلى من خلالها الظواهر. وهي الصيغة الخاصة أيضاً ببناء المفاهيم، فالمفهمة هي محاولة لأسر القوى الطبيعية والاجتماعية من أجل ترويضها وإخراجها من حالات التناثر، إلى ما يوحد ويميز ويصنف داخل سلمية ثقافية متفق عليها. وهو ما يعني ربط الظاهر بالخفي، والمتحقق بالمثال، والمتعدد بالمفهوم الذي يحل محله.

وهذا أمر في غاية الوضوح. فالمعرفة الإنسانية في كل مظاهرها قامت على مبدأ أساس: الربط بين الكوني العام وبين المفرد الخاص. فالتفكير في العام لا يمكن أن يتم خارج ما تقترحه التحقيقات للمخصوصة، ولا يمكن إسقاط الخاص خارج المظلة التجريدية التي يوفرها العام. وبتعبير آخر (وهو تعبير لإدوار سايبير)، فإن الامتلاك الفكري للعالم الخارجي يمر عبر امتلاكنا لما يمكننا من تهذيب الذاكرة المخصوصة وتعميمها لكي تصبح قادرة على استيعاب كل الذاكرات الممكنة⁽¹⁾.

ولن نتوقف عند الحالة الثالثة، فهي مستقاة من بناء مفترض عادة ما يكون خالياً من أي استثمار دلالي، لذلك فإنه لا يشكل صورة يقاس من خلالها السلوك الإنساني الذي هو حالة خاصة بإنتاج الدلالات وتداولها واستهلاكها. وبعبارة أخرى، يعد النموذج في الحالتين الأولى والثانية بناءً ثقافياً تخضع عناصره بكل علاقاتها الممكنة للتغير الدائم، أما في الحالة الثالثة فهو مجموعة من الخانات الفارغة (إنها كذلك لأنها تستمد قيمتها من موضوعات تحققها لا من عناصرها الذاتية).

وعلى الرغم من وجود تباينات متعددة بين ما ينتمي إلى النموذج في معناه العام (أي المثال الذي يجب أن يحتذى) وبين مجمل الخطاطات التي تستعين بها من أجل إدراك العالم الخارجي، أو تلك التي تعد بناءً نظرياً افتراضياً يراد منه تصنيف الظواهر والكشف عن الروابط القائمة بينها، فإن الروح التي تتحكم في كل التعريفات الخاصة بالنموذج-تظل واحدة، ويتعلق الأمر

النموذج وإمكانية التحقق

بالإجراء التجريدي. والتجريد هو سيرة تقليدية تقوم برد التجربة الواقعية إلى أشكال بسيطة لا تحتفظ من المعطيات الموضوعية سوى بالعناصر المميزة، أي تلك التي تساهم في بناء هوية الشيء أو الظاهرة. وبحكم طبيعته تلك، فإنه يمكننا من الكشف عن التناظرات أو الاختلافات الممكنة بين وضعيات تنتمي إلى حقول مختلفة، أو بين ممارسات ثقافية متميزة عن بعضها البعض.

ولهذا السبب، فإن الأساس في بناء النماذج النظرية، أو محاولة الإمساك بالنموذج السلوكي العام الذي يتكرر في ثوب المتحقق المفرد، هو التمييز بين العرضي والثابت، بين الفرعي والأصلي. وفي هذه الحالة فإن النموذج يتقابل مع الموضوع، تماماً كما يتقابل العرضي والممكن مع الضروري والدائم.

وعلى هذا الأساس يمكن القول، إن مجمل الخطاطات التي نستعين بها من أجل إدراك عالمتنا الخارجي وخلق حالات التمايز بين أشياءه وكنائنه وأشكاله، إنما تستند إلى ضرورة الفصل بين المعطى الموجود خارج الذات المدركة، وبين الكيانات المبنية، بين الانطباع والحدس المباشر وبين الإمساك المفهومي بالظواهر. وهذا هو الشرط الأولي والضروري للتخلص من إكراهات الزمان والفضاء، وهو أيضاً الشرط الذي يمكننا من تجاوز هشاشة الحواس ومجهوداتها المحدودة في الاحتفاظ بكل السمات المميزة للشيء. فالإمساك بـ "الجوهر القابل للتعميم" (سابير)⁽²⁾، يقتضي التخلص مما يميز الظاهرة ويخصصها للاحتفاظ بنموذج عام يشتمل على كل للظواهر الممكنة. إن تكسير المتصل شرط لكل معنى، والمدى المحسوس بين الأفعال مقياس لكل زمن.

والخلاصة أن النموذج ليس سابقاً في الوجود على النسخة، ولا يمكن تصور نموذج خارج ما تفرزه الممارسة الإنسانية. فكل النماذج "الأصلية" منها و"الفرعية" إنما هي تلخيص وتكثيف وتثبيت في أشكال مجردة للحالات السلوكية المتشابهة والمتكررة في الزمان وفي الفضاء. إنها الأساس الذي يقوم عليه التواصل بين الأفراد والجماعات، بل هي الضامنة للروابط الممكنة بين أعم متميزة عن بعضها البعض ثقافياً وحضارياً.

وهو الأمر الذي يدعونا إلى القول إن للتواصل الإنساني مهده الفماذج ولا يمكن أن يتحقق من خلال النسخ المخصصة، فالنسخة في ذاتها كيان تائه لا تحكمه دلالة ولا اتجاه. لذلك، فإن النموذج يعد، من خلال حالات اشتغاله المتنوعة، انعكاساً بعيداً في ممارسة قبلية، إنه خازن الممارسة وداخلها، فهو خارجها من حيث نمط وجوده التجريدي، وداخلها من خلال وظيفة الرقيب التي يقوم بها.

فتحرير "الأنا" من إكراهات الزمن والفضاء يمر عبر استعادة العالم الخارجي على شكل صور مجردة تشغل كمصفاة تمر عبرها كل النسخ المخصصة. وبعبارة أخرى، إن الأمر يتعلق بالتخلص من المعطيات الحسية، واستعادة الحياة على شكل نموذج عام ومجرد يتميز بانفصاله عن كل النسخ المتحققة (رد التجربة المتناقضة إلى ضرب من الوحدة بتعبير كائني). فلا شيء واضحاً قبل ظهور المنفصل، ولا يمكن إدراك أي شيء خارج التقطيع المفهومي الذي يقوم به اللسان. فاللسان هو الأداة التي من خلالها نهتدي إلى "الذات" و"الخارج"، إلى المعطى المباشر والفعل الموجل.

إنه أرقى شكل رمزي اهتدى إليه الإنسان. فمن خلال اللسان وداخله تمكن الإنسان من تنظيم تجربته في انفصال عن العالم⁽³⁾، وإدراجها داخل غلاف مفهومي يحميها من الإحالة الظرفية العرضية. ومن خلاله أيضاً استطاع للتخلص من إكراهات "الزمنية الطبيعية"، وهي زمنية، كما هو معروف، مكررة ومعادة وبلا ذاكرة، لكي يخلق زمنيته الخاصة، الزمنية الإنسانية، زمنية التطور والنمو المطرد والتراكم الخلاق.

فالتسمية (الشكل المفهومي للوجود) تعد، في نهاية الأمر وبدايته، محاولة للإمساك بذاكرة عامة تشتمل على مجموعة كبيرة من السياقات الممكنة، وهذه السياقات لا تتعلق فقط بالأشكال الخاصة بتحقيق الشيء وأنماط وجوده وحالاته، بل لها علاقة أيضاً بموقع هذا الشيء داخل الممارسة الإنسانية وكذا بمجمل استعمالاته. فوظيفة الشيء هي منطلق الثقافة وحوالاتها الأولى، لذلك، فإن الأشياء تطمح إلى احتلال موقع داخل اللسان ذواً للتلاشي والنوبان في عالم طبيعي يحكمه مبدأ الانتقائية والتحويلات الدائمة. فاللسان لا يعبر عن الفكر، ولا يشكل غطاءه الأساس فحسب، إنه، بالإضافة، إلى ذلك الأداة التي

من خلالها يتخذ هذا الفكر شكلاً على حد تعبير كاسيرير⁽⁴⁾. فنحن لا نستطيع أن نتعرف على ما يوجد خارجنا ولأن نصفه أو نقول عنه أي شيء إلا من خلال الحدود التي يوفرها اللسان، فالذاكرة الإنسانية، في جزء كبير منها، هي ذاكرة لسانية.

لذلك، فإن الثقة التي نضعها عادة في ما نطلق عليه "الواقع الموضوعي" سرعان ما تهتز وتحيط بها الشكوك من كل الجوانب بمجرد ما يتخلص الإنسان من ظرفية المعيش المباشرة، لكي يبلور معرفة تخص هذا الواقع، حينها سنطفو على السطح علاقات جديدة هي المحددة للروابط الممكنة بين الإنسان وعالمه الخارجي. وهذه العلاقات هي ما يطلق عليه أشكال التوسط الرمزي (أرنست كاسيرير) وهي الحد الفاصل بين الحيوانية وعوالم الإنسان. إنها أشكال رمزية أفرزتها الممارسات الإنسانية المتنوعة، وليست معطى ثقافياً مرتبطاً بهذه الثقافة دون غيرها.

وداخل هذه الأشكال الرمزية ومن خلالها تبلورت وتطورت كل النماذج الثقافية المعروفة وغير المعروفة. فالإنسان — في تصور كاسيرير على الأقل — كائن رمزي، لذلك فهو لا يعيش واقعاً جديداً مختلفاً عن ذلك الذي يحيا داخله الحيوان، إنه مميز عن الحيوان لأنه يعيش داخل كون تؤثته الرموز. والبعد الرمزي هو الذي يفصل بين رد فعل عضوي يربط ربطاً مباشراً بين مثير خارجي، وسلوك مباشر، وتلك حالة للحيوان، وبين مثير خارجي وبين استجابة مؤجلة لا تتم إلا من خلال استحضار سيرورة معقدة وبطيئة هي السيرورة التي يخلقها التعاطي الرمزي مع الوجود الإنساني.

وبناء عليه، فإن الإنسان لا يرى الواقع ولا يحيا تفاصيله ولا يتأمله إلا من خلال سلسلة من الوسائط الرمزية، ومنها اللغة والدين والأسطورة والفن وكل المنتوجات الروحية الأخرى. فكلما ازداد النشاط الرمزي وتنوع، تراجع الواقع المادي على حد تعبير كاسيرير⁽⁵⁾، وحلت محله النماذج الثقافية المجردة التي ينتظم وفقها السلوك الإنساني، ووفقها يفهم ويصنف، بشكل صريح أو ضمني. فالنماذج ليست منبهات واعية في جميع الحالات، بل هي خطاطات مستبطنة تسكن اللغة والجسد، وتحدد ماهيات الإيماءات وردود

"الأفعال الخفية"، وعادة ما تكون هي الضابط والناظم لكل السلوكات، وهي المتحركة في أشكال تحققاتها الممكنة وغير الممكنة.

ولذلك، فإن أحكامنا وتصنيفاتنا ونماذجنا الثقافية لا تحمل الحقيقة في ذاتها. فهي تصاغ من خلال لغة لها منطقها الخاص في المفصلة والتقطيع المفهومي، وتتحقق داخل تربة ثقافية تتميز برؤيتها ومخيلاتها الخاصين. وهذا أمر بالغ الأهمية، فالطريقة التي يدرك من خلالها الإنسان عالمه الخارجي مبرمجة في اللغة وشبيهة في تلك بطريقة اشتغال الحاسوب، فالذهن البشري مثله في ذلك مثل الحاسوب يسجل ويبين الواقع الخارجي في انسجام تام مع البرنامج المعد لذلك⁽⁶⁾.

والحاصل بين وصريح:

1 — لا وجود لواقع واحد كلي الوجود والمظهر والاشتغال، ويمثل عند جميع الكائنات بالطريقة ذاتها. فالواقع ليس واحداً منسجماً، إنه عوالم متنوعة تشتمل على نماذج وأنماط تعكس تعددية الأجهزة العضوية وتنوعها⁽⁷⁾.

2 — إن كل النماذج الثقافية التي أفرزتها الممارسة الإنسانية هي نماذج نسبية. وباعتبارها كذلك، فإنها لا يمكن أن تكون جواباً مطلقاً على قضايا إنسانية تتميز بالتنوع والتجليات المختلفة.

والنتيجة أن النموذج لا يمكنه أن يستند في نسخة واحدة تكون هي تحققة الكلي والنهائي والأمثل. فالتطابق بين الصورة المثلى ونظيرها المتحقق مبعث عن نهاية النموذج ذاته (ويعلن عن نهاية الممارسة الإنسانية ذاتها)، لأن التطابق يلغي حالات التجريد الضامنة للتحقق الممكنة. فمثالية النموذج مستمدة من حالات الإمكان المجرد، لا من ضرورة التحقق في نسخة.

والنموذج لا يمكن أن يكون أيضاً بديلاً مطلقاً لكل النماذج الأخرى، لأن في ذلك إلغاء لتمييزات هي من صلب المحيط الجغرافي والحضاري والتقطيع اللغوي؛ إنه شبيه في ذلك بكل التمثيلات الرمزية. فالتمثيل الرمزي لا يمكن أن يكون شاملاً يعفي الذات من وعاء السفر في ذاكرات لا تروى من خلال ما نقوله الإحالة الأولى. إن القول بذلك معناه القول أننا نتحرك داخل عالم أبيض (كريماس) خال من التحديدات الدلالية الإضافية، حيث تكفي اللغة داخله بالرصد المباشر والمحاييد لكائنات الكون وأشياءه خارج انفعالات

الذات وجنوحها الدائم إلى البحث بالعلامات من خلال خلق حالات متنوعة للانتقاء السياقي.

فلا جدوى إذن من البحث عن مدلول نهائي تنتهي عنده كل المعاني، كما تصور ذلك البنيويون الأوائل. فالرغبة في الإمساك بالسنن الذي تنتهي عنده كل الأسنن⁽⁸⁾، شبيه بالبحث عن لغة تتحرك خارج كل الثقافات. فالتبسيطات جزء من السيرورات ولا يمكن أن تكون إجراءات مطلقة. لذلك، فإن التوازي بين حالات التحقق المتنوعة، وبين لانتهائية الإمكان هو الرابط الأمثل بين نسخة تتجدد باستمرار، وبين نموذج قار أو بطيء التطور. إنه الضمانة الوحيدة على إمكانات النمو والتبدلات المتتالية.

استناداً إلى هذا، فإن الاعتقاد في وجود نموذج أمثل هو وحده الذي تتشكل من خلاله كل صور الوجود الإنساني، معناه افتراض وجود لحظة أولية قابلة للتحديد باعتبارها البؤرة التي تنتهي عندها كل الحقائق الأخرى، وهو ما يعنى، بشكل من الأشكال، الاعتقاد في إمكانية العودة إلى متصل قار يحضر في الوجود، كما في الذهن، من خلال كليته لا من خلال أجزائه كما يرى ذلك لالاند في قاموسه⁽⁹⁾. وهو موقف غريب حقاً قد يوحي بإمكانية إسقاط تجربة إنسانية خرساء خالية من المعاني، ولا تتخللها العلامات. والحال أن وجود الإنسان والمجتمع رهين بوجود تجارة للعلامات⁽¹⁰⁾.

والخلاصة القصيرة من كل هذا أن البحث في الأصول (أصول الحياة ذاتها) هو بحث في سراب مضلل لا طائل من ورائه، فكلما اقتربنا منه ازداد ابتعاداً. فلا مبتدأ في الظواهر ولا منتهى، بل هناك حالات متنوعة للنمو والتطور والتلاشي في شيء آخر، وهي حالات تشير إلى سيرورة الوجود، لا إلى فعل بدئي أو خاتمة للمطاف.

وما هو ممكن حقاً، في حالات البحث عن الأصول، هو الانطلاق مما هو معروف في شكله الحالي (ومن للمتاح المعرفي الحديث) من أجل محاولة رسم حالات للتطور الممكنة لأشكال الوجود الإنساني. وفي هذه الحالة، فإن الأمر لا يتعلق بالعودة إلى أصل مؤسس لا شيء قبله، بل يرتبط بمحاولة الإمساك بمنطق للتطور هو ما يشرح إواليات الاشتغال وأنماط التجلي المتعاقبة. ذلك أن التصريح بوجود أصل مكتمل، يقود حتماً إلى الاعتقاد في

وجود حد نهائي لا شيء بعده، وهو الحد الذي لا يمكن أن يتم خارج ما يقدمه النموذج الذي صيغت داخله حدود البداية والنهاية. فالنموذج، في هذه الحالة، هو السبيل الوحيد الذي يوفر كل أشكال الخلاص النهائي.

وهذا ما يفسر طبيعة اشتغال الصورة المثلّية. فكل نموذج ثقافي منظوراً إليه في ذاته، في انفصال عن النماذج الأخرى، يختزن داخله — بالفعل أو القوة — فكرة النهاية، فهو يشير إلى تصور يرى في الحياة كما زمنياً محدوداً، أي حالة تتحرك ضمن زمن منته. وقد لا تكون النهاية هنا (أو في حالات مشابهة) إحالة على خطية كرونولوجية تتميز بامتداد (غائية أصلية) ستتوقف عند نقطة بعينها، إلا أنه في تحديده لسطح قيمي يلغي ما يأتيه من كل الجهات، فإنه يلغي فكرة التطور، ويحيل على فكرة الامتلاء الدالة على إمكانية استعادة حقيقة أصلية.

وهذا التصور هو الذي يبيح للبعض ادعاء امتلاك الأصل الحقيقي للنموذج، وهو ادعاء يغذيه عادة الجهل بالنماذج الأخرى، أو رغبة في حماية ذات تهددها المخاطر من كل الجوانب. فعندما يتحدثون عن ماركسية حقيقية أو مسيحية حقيقية أو إسلام حقيقي أو أي معتقد هو الآخر حقيقي، فإنهم يحولون نسخة واحدة إلى بديل مطلق للنموذج، وهو ما يقود، في الوقت ذاته إلى إلغاء كل النسخ الأخرى، وإلغاء النسخ لإلغاء للنموذج ذاته.

وهو أمر يصدق على الصراعات داخل النموذج الواحد ذاته. وتلك هي الحالة التي مثلتها الفرق الإسلامية المتصارعة. فكل فرقة كانت، وما زالت، تدعي أنها التحقق الأمثل لما جاء في القرآن والسنة. ويصدق أيضاً على المسيحية بكنائسها المتعددة، ويصدق على اليهودية. بل يصدق على نماذج اقتصادية حديثة تبلورت في القرنين الأخيرين، ويتعلق الأمر بتعاليم للماركسية. فانطلاقاً من النموذج الماركسي "الأصلي"، تأسست أنظمة شيوعية مختلفة، ادعى كل نظام أنه يجسد التطبيق الأمثل للنموذج الحضاري الذي صاغ حدوده ماركس وإنجلز. ومعروف أن هذه الصراعات بين النماذج المختلفة وتحققاتها المختلفة وصلت إلى حد الاقتتال والإقصاء الكلي.

ولهذا السبب، فإن التاريخ، في هذه الحالة وفي كل الحالات الشبيهة، لا ينتهي باعتباره كما زمنياً، بل ينتهي باعتباره كونا قيمياً يحكمه مبدأ التقابل

النموذج وإمكانية التحقق

بين الكائنات والأشياء، ليصبح امتداداً لا متناهياً يحيل على انسجام كلي لا يمكن أن يستوعب كل ما يوجد خارجه، لأن الذي لا يستقيم داخل هذا الامتداد مقصي، فهو يمثل حالة خارجة عن إرادة مثلي، هي الإرادة الأخلاقية العليا التي يتضمنها النموذج.

إن النموذج في هذه الحالة ليس فرضية قيمية — ضمن فرضيات أخرى — قد نقودنا إلى حقيقة ضمن حقائق أخرى، بل هو اختيار ثقافي كلي هو القادر وحده على ربط التحقق المفرد بالصورة المثلى التي يقدمها النموذج. وانطلاقاً من هذا الاعتقاد بالذات تبدأ التصنيفات ويبدأ الإقصاء والازدراء والأحكام المسبقة.

وعلى النقيض من ذلك، ما تشير إليه الممارسة التي تتم داخل الزمنية الإنسانية المفتوحة على كل الاحتمالات الثقافية. فالثقافة — التي هي عماد الوجود الإنساني، ولحظة الحسم في خروجه من مملكة الحيوان إلى دائرة الوجود الإنساني الرمزي — ليست معطى مسبقاً، وليست جواباً نهائياً عن سؤال الوجود، إنها مجموعة من الأجوبة الأساسية التي أفرزتها الممارسة الإنسانية في مستوياتها المتنوعة: ما يعود إلى البيولوجيا وما يرتبط بأحوال النفس وما يتعلق بمظاهر العمران الاجتماعي. وهي باعتبارها كذلك، ليست سوى التحققات الممكنة لمضامين ذات طابع كوني في غالب الأحيان، لذلك لا يمكن أن تكون رداً كلياً ونهائياً على أسئلة، هي بالمنطق والضرورة، أسئلة جزئية.

استناداً إلى هذا، فإن النموذج الثقافي المخصوص لا يخلق القيم ولا يبعثها من رماده، إنه يستحوذ عليها ويضفي عليها تلويناً محلياً بعد إضافة نوعية للكوني المشترك. إن الأمر يتعلق بإعادة صياغة حدود قيمية وتكييفها وفق حاجات محلية مخصصة لا ترى من خلال المضمون القيمي الكوني، بل قد لا تستقيم داخله من خلال مجمل تجلياتها. فالكوني ذاته ليس سوى حصيلة لسيروية زمنية تاريخية بطيئة. إنه صياغة تجريدية لكل ما أفرزته النماذج الثقافية كما تبلورت ونمت وتطورت من خلال الممارسات الإنسانية المتحققة ضمن أطر زمنية وفضائية مختلفة.

ولهذا السبب وجب التعاطي مع القيم باعتبارها منتوجاً إنسانياً لا تشكل النماذج داخله سوى صيغة من صيغ الوجود الممكنة. وبعبارة أخرى، فإن ما يندرج ضمن دائرة النموذج يقود إلى التخصيص وخلق حالات التلوين المحلي. أما ما يعود إلى الكوني الإنساني، فإنه يخلق حالات التعميم، وهي الحالات التي تشكل المصير البشري المشترك، الذي لا يمكن أن يتحقق من خلال نموذج واحد. فالتحققات تتحكم فيها أطر بالغة الغنى والتباين منها الإرث الحضاري، ومنها مسارات التطور المختلفة، ومنها معطيات الجغرافيا بكل مظاهرها.

ويمكن صياغة ذلك بطريقة أخرى تعتمد الأشكال الأولى للحياة. فالإحساس، وهو الحد الأدنى لظهور الكينونة الدالة على وجود حياة في شكلها الأولي، على حد تعبير غريماص⁽¹¹⁾، هو كتلة شعورية كلية (الإدراك الحسي الأولي للكون) تستمد حجمها الإنساني من سلسلة التقطيعات المضمونية التي تلحق مادتها. وهي تقطيعات مرتبطة بسلمية عرقية وليست معطى بيولوجياً مستقلاً بذاته. فجزئية شعورية ما ليست دالة إلا ضمن إيدال عام يتحدد داخله التمايزات الممكنة بين الحالات الانفعالية المتنوعة.

وهكذا يمكن التمييز داخل هذه الكتلة "العديمة الشكل" بين "الهوى الجارف"، و"الاستعداد للنفس" و"الميل" و"الشعور" و"التعلق" و"المزاج" الخ. وهي جزئيات شعورية مرتبطة بموقعها الخاص ضمن دفق زمني متتابع⁽¹²⁾ (هناك الثابت القار والمتواصل والسريع الزوال...) ومرتبطة بالصيغ الفعلية الممكنة التحقق (ما يترتب عن هذه الجزئية مختلف عما يترتب عن تلك).

وهذا ما ينعكس على فعل الحواس ذاتها. فالسمع والشم واللمس والذوق والبصر تعد منافذ أولية تقود الذات إلى التخلص من قمقمها للانتشاء بنفسها داخل كون لا يدرك إلا -مجزئاً. فالمدرّك البصري مثلاً يخضع لتقطيعات وفق سلمية مضمونية يتم وفقها التمييز بين أفعال للبصر تتحد من خلال أشكال بصرية منها اللوح والرمق والحدج والنظر... وكذلك الأمر مع السمع حيث يمكن التمييز بين السمع كبعد بيولوجي، وبين للتويعات التي تلحق المادة السمعية. حينها يمكن الفصل بين الدوي والصراخ والهمس والصوت الحزين والفرح، ونميز أيضاً بين خوار البقر ونهيق الحمير الخ.

وعلى هذا الأساس، فإن تصور قيمة ما في ذاتها معناه فصلها عن كل النماذج الثقافية الممكنة وربطها بدائرة الوجود الإنساني في محدداته الأولى. والمحددات الأولى تشير إلى ما يشبه الأساس القيمي المشترك لدى الكائنات البشرية مجتمعة، تماماً كما هو الحال مع الانفعالات الموصوفة أعلاه. فهذه الانفعالات حالات شعورية أولية مشتركة بين الكائنات الإنسانية مجتمعة، وهي انفعالات مصدرها الإفرازات الفسيولوجية التي يحدثها تفاعل الذات مع محيطها الخارجي.

إن هذا التفاعل هو الذي يتم التقاطه والتعبير عنه ثقافياً من خلال رصد حالات النفس البشرية مجسدة في السعادة والفرح والحزن والتحدي والغيرة.. الخ، ونثبتته لغوياً في صفات وتسميات تصنف وتميز وت عزل وتحكم. فالعلامة هي الخطوة الأساس والضرورية من أجل بلورة معرفة موضوعية بالعالم، إنها كذلك لأنها تشكل لحظة توقف داخل سيرورة التحولات اللامتناهية للمضامين. فلا وجود لمضامين تتكرر وتحافظ في الوقت ذاته على الخصائص عينها⁽¹³⁾. إن العلامة على هذا الأساس، تشمل على مضمون عام لا على حالة مخصوصة.

ولتوضيح ذلك من خلال حدود مشخصة، يمكن الإحالة على قيمة كالخير مثلاً. فعندما يُنظر إلى هذه القيمة في انفصال عن أي نموذج قيمي كيفما كان نوعه، فإنها تتحول إلى موقف إنساني لا يستمد قيمته إلا من الرضا الذي يمكن أن تستشعره النفس وهي تمارس فعلاً يمجد الإنسان ويعطي من شأنه، تماماً كما هو الحال في السياسة مع مفاهيم من قبيل "المواطنة" و"الواجب" و"الحق" الخ. فتلك قيم لا تتحدد من خلال "الولاء" لنظام سياسي ما، بل تستمد مضامينها القريبة والبعيدة من الانتماء إلى الدائرة الإنسانية للكونية التي يتم تعريفها داخل تربة ثقافية سياسية مخصوصة.

وتبعاً لذلك، وجب التمييز بين القيمة باعتبارها كياناً مطلقاً، وبين حالات تجسدها في فعل خاص. وهو ما يعطي ضرورة فصلها عن كل أشكال المردودية المرتبطة بها غير تلك التي تأتي بها الفضيلة الإنسانية كما يمكن أن يستشعرها أي إنسان يسكن الكوكب الأرضي. فما سيأتي به الدين أو أي

نموذج أخلاقي بعد ذلك، يدخل ضمن الإضافة النوعية التي تخصص وتضفي المزيد من التمييز على الحالات الثقافية الخاصة.

استناداً إلى كل ما سبق، يمكن القول إن الاعتقاد في كلية النموذج ووحديته ونهائيته، هو اعتقاد في وجود حقيقة مطلقة استناداً إليها نحكم على كل الحقائق الأخرى. وعلى النقيض من ذلك، فإن تنسيب النموذج والحقائق المرتبطة به، معناه التعاطي مع الممارسة الإنسانية باعتبارها بحثاً دائماً عن حقائق لا نعرف عنها إلا النزر اليسير. لذلك وجب التعامل مع الحقيقة باعتبارها حلمًا سيتحقق يوماً ما، أو نجماً يلوح في الأفق، لا باعتبارها صياغة نهائية تمت في زمن ولي دون رجعة.

هوامش:

- (1) Edward Sapir: Le langage, Payot 1970, pp,16-17
(2) نفسه ص 17.
(3) Jean Molino: interpréter, in L'interprétation des textes, éd minuit, 1989, p.32
(4) Ernest Cassirer: La philosophie des formes symboliques, Le langage, éd minuit , p 31
(5) E Cassirer: Essai sur l'homme, éd minuit , p 41
(6) E T Hall: La dimension cachée, éd seuil, p 15
(7) E Cassirer: Essai sur l'homme, éd minuit , p 41
(8) Umberto Eco: Le signe, éd Labor, 1988,p 96
(9) Andre Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, article: continu
(10) Umberto Eco: Le signe, éd Labor, 1984, p 151
(11) A J Greimas : Sémiotique des passions, p 22 انظر
(12) Jacques Fontanille - Claude Zilberberg: Tension et signification, éd Mardaga 1998, p 211
(13) Ernest Cassirer: La philosophie des formes symboliques, Le langage, éd minuit, p31

الرمز

الدلالات والمجالات

1 — ليس من السهل أن نحصر في خانة واحدة كل المجالات التي يغطيها الرمز، كما لا يمكن أن نحدد بدقة ما ينتمي إلى الرموز وما لا يمكن أن يصنف باعتباره كذلك. فالقضية لا تتعلق بالظاهرة للرمزية كما تبدو في ذاتها من خلال خصائصها الذاتية، بل يتعلق الأمر بجهة النظر التي يتبناها هذا الدارس أو ذاك. فبالإمكان حصر دائرة الرمز في ماهيات ووظائف محددة العدد والطبيعة، وبالإمكان أيضاً أن نوسع من دائرته ليشمل النشاط الإنساني في كليته. وفي الحالة الأولى كما في الحالة الثانية لا نعدم مبررات وبراهين تؤكد أحقية تسمية هذه الظاهرة رمزا وتنفي هذه الصفة عن تلك.

ويشير هذا الاختلاف في التصور والتعريف إلى أن للرمز لا يحمل هويته في ذاته، فهذه الهوية لا يمكن أن تكون شيئاً سابقاً في الوجود على تداول الناس له واستعماله بتلك الصفة. لذا فإن حدود هذه الهوية لا يمكن الكشف عنها إلا من خلال التعريف الذي يمكن أن يعرف به للرمز. فالرمز لا يتوفر على علامات خاصة به، ولا يستقل بموضوع محدد كما هو الشأن مع اللسان مثلاً، إنه في كل مكان، وكل شيء صالح لأن يتحول إلى رمز بدءاً من السلوك الإنساني، ومروراً بموضوعات العالم وانتهاء باللغة بحروفها وأصواتها وكذا الإيماءات والطقوس الاجتماعية. لذا فإن الرمز يستعمل علامات وإشارات سابقة على وجوده، وهي أفعال أو إيماءات أو ملفوظات قابلة للإدراك والفهم والتأويل في استقلال عما يشير إليه الرمز.

وفي جميع الحالات، فإن التعريف الخاص هو الحد الفاصل بين كلية الظاهرة الدلالية وبين التصنيفات الممكنة للمعاني التي تنتجها ظواهر تعبيرية مثل الأيقون والأمانة والإشارة والرمز. فهذه الظواهر تشكل إلى جانب الرمز الأدوات الضرورية المؤدية إلى إنتاج الدلالات وتداولها.

ومن هذه الزاوية يمكن تناول الرمز ودراسة وظائفه وتحديد أشكال وجوده. وهو ما يعني مراعاة المجالات المتنوعة التي تعاملت مع الرمز وحاولت من خلاله تفسير موضوعها ورسم حدوده.

ولهذا السبب، فإن التركيز يجب أن ينصب على المفتوح الدلالي لا على جوهر الظاهرة. فما يميز هذه الظاهرة عن تلك ليس مادتها ولا خصائصها في الوجود، بل طبيعة الدلالة المنبثقة عنها. ونستبعد، بطبيعة الحال، من هذه التعريفات للرمز بمفهومه الرياضي (أو العلوم الدقيقة بصفة عامة)، فالرمز في هذه الحالة لا يدرك إلا في علاقته بمجموع القواعد الإجرائية الخاصة بحساب ما² (روبير)، وهو من هذه الزاوية لا يمكن أن يدخل ضمن احتفالية التبادل الاجتماعي الذي يقوم أساساً على التقويم، السلبي منه والإيجابي. فالأحكام الاجتماعية لا يمكن أن تكون إحالة محايدة على خانات فارغة، إنها تتميز بكونها تصنف ضمن المقبول أو المرفوض أو المسموح به، وهو الأمر الذي لا يمكن أن تقوم به الرموز الرياضية.

2 — إن أكثر استعمالات الرمز شيوعاً هي تلك التي تستند إلى صور تناظرية تربط بين وحدات مجردة وأخرى محسوسة، تنوب فيها الثانية عن الأولى وتقوم مقامها. وفي هذه الحالة ينظر إلى الرمز باعتباره صورة دالة تستعمل للإحالة على مدلول يقابلها عن طريق العرف والتواضع. ولقد أسهمت الأنثروبولوجيا المعاصرة في الكشف عن الكثير من أبعاد هذا التصور وقدرته على إجلاء الكثير من الأسرار الثقافية والحضارية الخاصة برحلة الإنسان على الأرض. فلقد أودع الإنسان، وهو يتلمس طريقه وسط غابة من الظواهر غير المفهومة، الكثير من الأشياء قيماً وصوراً لدلالات تكشف عن نمط حضوره في هذا الكون.

إن الرمز، من هذه الزاوية، يشير إلى الدلالات التي يمكن أن تتعرب في غفلة منا إلى الكلمات والأشياء والطقوس والحركات. إنه فعل يمنح الأشياء أبعاداً تخرجها عن دائرة الوظيفية والاستعمال إلى ما يشكل عمقاً دلالياً يحولها إلى رموز لحالات إنسانية. ووفق هذه المبرورة فإن كل شيء يمكن أن يصبح رمزاً لحالة إنسانية وفق شروط ثقافية بعينها، يكفي في ذلك أن نحدد الرابط الدلالي الذي يمكن من الانتقال من العنصر الرامز إلى العنصر

للمرموز له. فاليأس والأمل والحب والتشاؤم والشجاعة والفيل كلها مفاهيم انتقلت من مواقعها المجردة لكي تسكن أشياء وأشكالاً وألواناً وسلوكات. إن الرمز من هذه الزاوية يعبر عن ميل الإنسان الشديد إلى تحويل حقائق أو أحكام مجردة إلى كيانات مجسدة من خلال أشياء أو سلوكات محسوسة. فالصليب هو رمز للمسيحية والهلال رمز للإسلام والحمامة رمز للسلام والذهب رمز للنقاء. ويمكن أن تأتي بحالات أخرى تهم أشياء ومجالات متعددة، فيصبح الكلب إثر ذلك رمزاً للوفاء والأسد للشجاعة والثعلب للدهاء والغراب للشؤم وهكذا دواليك. والخلاصة أن العبور من المجرد إلى المحسوس لا يتحقق إلا من خلال الرمز وداخله.

إن هذا التعريف بالغ الدلالة، فهو يشير إلى مرحلة كانت النظرة التناظرية إلى الكون هي أساس كل معارفنا السابقة على الفكر العلمي. فالفكر التناظري الشعبي هو الذي يفسر هذا السيل من التقابلات بين كيانات محسوسة وأخرى مغرقة في التجريد. فما يستعصي على الضبط العلمي، يعوض بكيانات ترصد المفهومي للمجرد من خلال الواقعة المحسوسة. فالتشابه بين الأسد والشجاعة وبين الدهاء والثعلب، وبين الصليب والمسيحية لا يمكن الحصول عليه من خلال برهنة علمية، بل هو تشابه مفترض يقود إلى ربط سلوك ممكن للأسد وبين صورة مثلى للشجاعة.

3 — ومن جهة أخرى، يعتبر إرنست كاسيرير (فيلسوف ألماني 1874 — 1945) من الفلاسفة الأوائل الذين أشاروا إلى تصور جديد للرمز من خلال محاولة تحديد طبيعة العلاقة القائمة بين الإنسان وعالمه الخارجي. فعلاقتنا بهذا العالم، كما يرى هذا الفيلسوف، ليست مباشرة، ولا يمكن أن تكون مجرد رابط آلي يجمع ذاتنا بموضوع. فما يفصل الإنسان عن عالمه ليس حواجز مادية تتشكل من الأشياء والموضوعات، بل هو الطريقة التي تتم بها صياغة الواقع صياغة ثقافية تنزع عنه أبعاده المادية لتكسوه بطبقة من الرموز هي ما نعرف عنه وما ندرك في نهاية المطاف. فلم يتخلص الإنسان من المملكة الحيوانية ويتجاوز دائرة الإمساك اللحظي بالأشياء والظواهر، لكي يلج عالم للثقافة إلا عندما بلور، إلى جانب العلامات (الإرث المشترك بينه وبين باقي الكائنات الأخرى) فعالية جديدة يطلق عليها كاسيرير الوظيفة الرمزية.

وعلى هذا الأساس، فإن اللغة والدين والأسطورة والخرافة وكل السلوكات الثقافية هي أشكال رمزية تقوم، لحظة إدراكها لما يوجد خارجها، بدور الوسيط بين الإنسان وعالمه الخارجي. لهذا فإن كاسيرير لا يتردد في تعريف الإنسان بأنه كائن رمزي، فهو لا يعيش الواقع في ماديته، بل يعيش ضمن بعد جديد للواقع هو البعد الرمزي⁽¹⁾. فهو يحيط كينونته ويدار بها داخل سلسلة لا متناهية من الرموز. وبعبارة دقيقة، "إن السلوك الإنساني هو سلوك رمزي في جوهره، ولا يمكن للسلوك الرمزي أن يكون سوى إنساني". وبهذا المعنى، فإن الثقافة ذاتها ليست سوى نسيج مركب من الأنظمة الرمزية على حد تعبير كلود ليفي شتراوس.

والواقع أن الأمر لا يتوقف عند حدود إدراك ما يوجد خارج الذات الإنسانية، بل يتجاوزه إلى تحديد طبيعة الدلالات ذاتها. فلا يبدو أن كاسيرير كان منشغلاً بتعريف الرمز في ذاته أو في علاقته بالظواهر الإبلاغية الأخرى. فما كان يشغل باله هو الطريقة التي ينتج بها الإنسان معانيه من خلال منحه للأشياء دلالات معينة. فما يصدر عن الإنسان وما يجربه وما يحيط به ليس أشياء معزولة تتخبط في ماديتها، بل إحالات رمزية على دلالات بالغة التنوع. فالمعنى لا يوجد في الشيء وليس محايثاً له، إنه حصيلة ما يودعه الإنسان هذه الأشياء من قيم ثقافية هي ما يشكل الذاكرة الإنسانية للكون. فمن خلال الرمز وداخله استطاع الإنسان أن ينظم تجربته في انفصال عن العالم. وهذا ما جنبه التيه في اللحظة، وحماه من الانغماس في مباشرة الـ "هنا" والـ "الآن" داخل عالم بلا أفق ولا ماضي ولا مستقبل. فكما أن الأداة (outil) هي انفصال عن الموضوع، فإن الرمز هو انفصال عن الواقع⁽²⁾. وليست الدلالة وطرق إنتاجها وسبل تداولها سوى حصيلة حركة "ترميزية" قادت الإنسان إلى التخلص من عبء الأشياء والتجارب والزمان والفضاء.

4 - أ - استناداً إلى هذا الاختلاف بين عمومية الظاهرة وطبيعة الدلالات التي تنتجها الظواهر المختلفة، يمكن القول إننا بمجرد ما نغادر التصور الذي يجعل من السلوك الإنساني في رتمه سلوكاً رمزياً (وهو تصور نسبي لأن هناك في السلوك الإنساني ما يحيل على أبعاد طبيعية خالية من أي حكم

ثقافي مسبق)، نكون مضطرين إلى التمييز بين ما ينتمي إلى الرمز، وما ينتمي إلى ظواهر دلالية أخرى لها طبيعتها ووظيفتها وأشكال وجودها. فعلى الرغم من الأهمية الإستيمولوجية الكبيرة للتعريف الذي يقدمه لنا كاسيرير، فإنه لا يمكن أن يشكل قاعدة صلبة يمكن الاستناد إليها من أجل التمييز بين الدلالات وتصنيفها. وهذا ما ستحاول اللسانيات ومن بعدها السميانيات القيام به.

فالمعروف أن الإحالات على المعاني ليست واحدة وتختلف من علامة إلى أخرى. فعلى الرغم من أن الدلالات لا تكثر للمادة الحاملة لها، فإن أشكال وجود هذه الدلالات لا يمكن أن تكون مفصولة عن السيرورة المولدة لها. فالأيقون يستند، من أجل إنتاج دلالاته، إلى التشابه. والمعرفة التي تأتينا عبر الأمانة تستند إلى إجراء استدلال يتخذ من التجاور مطلقاً له. في حين تحيل العلامة اللسانية على مدلولها عن طريق الاعتبار، فلا رابط عقلي بين المتوالية الصوتية والمدلول الذي نملكه عن شيء ما.

ولعل هذا ما يفسر التردد الذي عبر عنه سوسير وهو يبحث عن تسمية للوحدات اللسانية بين استعماله لكلمة "رمز" أو كلمة "علامة". وسيتبنى كلمة "علامة" مستبعداً كلمة رمز لأن الرمز في نظره ليس فارغاً، فهو يشير إلى بقايا تعليلية تجعل من إحالة الدال على المدلول إحالة محكومة بمبدأ التعليل، في حين أن اللسان في جوهره ظاهرة اعتباطية. فالميزان الذي هو رمز للعدالة لا يمكن أن نعوضه بأي شيء آخر، ديانة مثلاً⁽³⁾.

لقد كان سوسير يدرك أن الأمر مع الرموز لا يتعلق بعلامات تملك وجوداً يمنحها إمكانية اكتساب دلالات متنوعة وفق اندراجها ضمن هذا السياق أو ذاك، فالرمز، في اشتغاله ووجوده، إحالة على سياقات ثقافية هي وحدها التي تجعل من هذه العلامة أو من هذا الشيء رمزاً وتنفي هذه الصفة عن علامة أخرى. وعلى النقيض من الرموز، فالعلامات وثيقة للصلة بالاستعمالات، وأي تغيير للسياق هو في واقع الأمر إحالة على مدلول لم يكن متوقفاً في لحظة التمثيل الأولى. وكما كان يقول فغنشتاين، لا وجود لعلامات، هناك فقط استعمالات، والاستعمالات هي سلسلة من السياقات التي تشير إليها الحاجات الإنسانية المتنوعة.

وهذا بالضبط ما يجب الوقوف عنده من أجل التمييز بين العلامة كما هي محددة في اللسانيات والسميائيات وبين الرمز في استعمالاته الأنثروبولوجية والتحليل النفسي مثلاً. فالعلامة تشير إلى شيء (أو على الأقل تحيل على التصور الذي نملكه عن شيء ما)، وفي هذه الحال، فإن المعنى معطى من خلال تجلي العلامة ذاتها. فلا شيء يمكن أن يقف حاجزاً بين العلامة ومعانيها، فـ "السقوط" هو للسقوط قبل أن يصبح دالاً من خلال إحالة رمزية على حالة نفسية تشير إلى التخلي أو الاستسلام أو الرذيلة. في حين لا يعلم الرمز دلالاته بسهولة، فهو من جهة شيء محسوس له وجود في ذاته بعيداً عن أية دلالة (الصليب شيء قبل أن يكون رمزاً للمسيحية أو التضحية)، وهو من جهة ثانية مرتبط بثقافة، أي بالمجموعة البشرية التي تستعمله. فإذا كانت العلامة اللغوية/أسود/ تحيل على ما يفيد رتبة من رتب الألوان، فإنها لن تصبح رمزاً للحزن أو الحداد سوى عند المجموعة البشرية التي تستعملها، فهي وحدها تمنح للسواد قيمته الرمزية، ودليلنا في ذلك أننا نحن المغاربة لا ننشج بالسواد لكي نعبر عن أحزاننا، ربما لأننا نتوفر على طرق أخرى للتعبير عن هذا الإحساس. ويمكن الحديث في هذا السياق عن الرمز عندما تنتج اللغة علامات من درجة مركبة حيث لا يكتفي المعنى بتعيين شيء ما بل يعين معنى آخر لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال غاياته⁽⁴⁾.

وفي هذا السياق يشير مجدي وهبة في قاموسه إلى قدرة الرمز على إنتاج دلالاته من خلال كل المحسنات البلاغية، فهو يشمل أنواع المجاز المرسل والتشبيه والاستعارة بما فيها من علاقات دلالية معقدة بين الأشياء بعضها ببعض. ومن جانب آخر فإنه يميزه عن العلامة التي ترتبط في وجودها الأصلي بدلالة واحدة، فهي ليست لها سوى دلالة واحدة لا تقبل التنويع ولا يمكن أن تختلف من شخص إلى آخر ما دام المجتمع قد تواضع عليها، فالمصباح الأحمر في الطريق تعارف الناس على أنه إشارة إلى معنى "قف" وليس له معنى آخر. أما إذا علق على باب بيت في بعض المجتمعات فيدل على أنه بيت دعارة. وعلى الرغم من اختلاف معناه بحسب المكان الذي يوجد فيه، إلا أنه في كل مكان على حدة لا يعني سوى أمر واحد⁽⁵⁾.

ب - أما بالنسبة لشارل ساندرس بورس (وهو فيلسوف أمريكي 1839 - 1914، يعد المؤسس للفعلية للسميات المعاصرة)، فالأمر على خلاف ذلك. فالرمز عنده يدخل ضمن الثلاثية الثانية الخاصة بالتوزيع الذي تخضع له العلامة في مستوياتها الثلاثة: الماثول والموضوع والمؤول. ومن هذه الزاوية فهو مرتبط بالموضوع، أي بما يشكل موضوعاً لإحالة الماثول على شيء ما في العالم الخارجي. لذلك فهو يصنف ضمن الثنائيات التي تشمل الموجودات الفعلية. ويدرج ضمن هذه الثلاثية ثلاثة أقسام من العلامات: الأيقون والأماره والرمز. والرمز يشكل قسماً خاصاً يختلف عن القسمين الأول والثاني من حيث كونه يعتبر علامة اعتباطية قائمة على العرف. فالرمز يحيل على موضوعه استناداً إلى قانون. ولهذا فهو ينحدر من طبيعة عامة ومجردة، إنه ينتمي إلى مقولة الثنائية، والثلاثية في تصور بورس هي مقولة الفكر والضرورة والقانون الذي يحكم الوقائع استقبالا. ومن خلال وضعه هذا فإنه لا يستند إلى حدث ولا إلى نوعيات أو أحاسيس لكي يوجد، بل يكتفي بالإشارة إلى القانون والضرورة التي بموجبها يحيل شيء ما على شيء آخر. ولهذا فإن العلاقة القائمة بين الماثول الرمزي وموضوعه لا تستند إلى التشابه ولا إلى التجاور، بل تستند إلى العرف الاجتماعي الذي يعد قانوناً وقاعدة. ولهذا فإن "الرمز هو ماثول يكمن طابعه التمثيلي في كونه قاعدة تحدد مؤوله. فكل الكلمات والجمل والكتب وكل العلامات العرفية الأخرى تشغل كرموز. فنحن نتحدث عن كتابة أو نطق كلمة "رجل" ولكننا في واقع الأمر لا ننطق ولا نكتب إلا نسخة أو تجسيدا لهذه الكلمة"⁽⁶⁾.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الرمز هو تجسيد لرابطة دلالي بين عنصرين، وبعد هذا الرابط عنصراً ثابتاً داخل ثقافة ما، وذلك لاعتباطيته. فالأمة تنتقي رموزها استناداً إلى قاعدة عرفية لا إلى منطق أو استدلال عقلي. (حالات التعبير عن الحزن المشار إليها). فالرمز على خلاف الأيقون (دلالة قائمة على التشابه) والأماره (دلالة قائمة على التجاور)، يقوم بإرساء قاعدة عرفية يتم على أساسها تداول المعرفة والسلوكيات بين أفراد الأمة الواحدة، أو ربما بين أفراد المجموعة السكانية للواحدة فقط، فقد يحدث ألا يكون للرمز مشتركاً بين أفراد الوطن الواحد.

فإذا كانت علاقة الماثول (وهو ما يقابل الدال في التصور السويسري) بموضوعه (المرجع في التصور السويسري) داخل العلامة الأيقونية قائمة على التشابه، وإذا كانت هذه العلاقة داخل العلامة الأمارية قائمة على التجاور الوجودي، فإن العلاقة داخل العلامة الرمزية من طبيعة عرفية. فالأهم والشعوب تخلق، انطلاقاً من تجربتها، سلسلة من الرموز تستعيد عبرها قيم تاريخها، فتسقط من خلالها المستقبل وتفهّم من خلالها الحاضر. ومن هذه الزاوية فإن "الماثول الرمزي نفسه من طبيعة عامة أو هو قانون أو علامة قانونية. إنه ليس فقط عاماً ومجرداً ومحروماً من أي سياق، ولكن موضوعه أيضاً يجب أن يكون من طبيعة عامة: أي مفهوماً"⁽⁷⁾.

ولهذا، وكما كان الحال مع كاسيرير، فإن بورس يرى في الرمز أداة حاسمة في تنظيم التجربة الإنسانية. فلكي تبلغ هذه التجربة وتصبح عامة وكونية تحتاج إلى أن تصب في أبعاد رمزية. "فالرمز يمكن الإنسان من التخلص من التجربة الظرفية والمباشرة، كما يمكنه من التخلص من الكون المخلق للتناظرات. فمن خلال الرمز تتعرب ذاكرة الإنسان إلى اللغة، وعبره يدرج الإنسان رغبته ضمن أفق مشاريعه الخاصة"⁽⁸⁾.

5 — ولقد بنى التحليل النفسي كل فرضياته العلمية والعلاجية استناداً إلى الرمز واشتغالاته المتنوعة. فلا يمكن فهم أي شيء في التحليل النفسي بمدارسه المتعددة دون الاهتمام بالموقع المركزي الذي يحتله الرمز في تفسير الظواهر النفسية وعلى رأسها جميعاً الحلم. ولهذا أسباب متعددة منها أن الرمز "يمتلك خاصية استثنائية تجعله قادراً على تكثيف، داخل تعبير محسوس، كل تأثيرات اللاشعور والشعور، وكذا القوى الغريزية والروحية، المتصارعة أو الميالة إلى الانسجام داخل كل كائن بشري"⁽⁹⁾.

فكل حلم هو في نهاية المطاف تحقق لرغبة، إلا أن هذا للتحقق لا يمكن أن يتم من خلال صور "واقعية" تعيد إنتاج فعل الرغبة وفق الشروط "الموضوعية" التي تتم فيها الرغبات خارج الحلم. وهذا ما جعل فرويد يعتبر كل المضامين الظاهرة التي تخفي وراءها المضامين الكامنة رموزاً، فلا يمكن فهم مضمون الحلم إلا من خلال الكشف عن "الأبعاد الرمزية" للعناصر المكونة للحلم، فالرغبة تتحقق في الحلم بطريقة غير مباشرة وتصويرية.

وعلى هذا الأساس يصرح فرويد بأن "الأحلام تستخدم كل الرموز الحاضرة سلفاً في الفكر اللاواعي، لأن هذه الرموز تتوافق بطريقة أفضل مع متطلبات بناء الحلم نظراً لقدرتها على قابلية التصوير من جانب، وبسبب إقلاقتها من الرقابة عادة من جانب آخر"⁽¹⁰⁾. وقد شرح بول ريكور هذه القضية من خلال ربط التأويل بالرمز، فلا وجود لتأويل إلا من خلال الاعتراف بازواجية المعنى وإمكانية البحث في ما هو ظاهر عن معاني ثانية لا تسلم نفسها من خلال التجلي. ومن هذه الزاوية فإن الحلم هو بؤرة لسلسلة من الدلالات الرمزية (المزدوجة) التي تحتاج إلى تأويل يستند إلى اللغة ذاتها، فاللغة هي في المقام الأول، وفي أغلب الحالات، كيان ملتو، إنها تود أن تقول شيئاً آخر غير ما تعلن عنه. إنها تحمل دائماً معنى مزدوجاً، أو هي متعددة المعاني. ولهذا فإن الحلم، وكل ما شابهه، يقع ضمن منطقة لغوية تعد بؤرة للدلالات المركبة حيث المعنى يظهر ويختفي من خلال معنى آخر مباشر. إن هذه المنطقة التي تختزن المعنى المزدوج أطلق عليها الرمز"⁽¹¹⁾.

ورغم أن الرمز في هذا المجال يتخذ أحياناً أبعاداً بالغة الخصوصية، (كيف يمكن لشخص عادي أن يدرك مثلاً أن العري يرمز له في الحلم باللباس؟) فإنه "يستخدم بشكل أكثر عمومية للدلالة على العلاقة التي تربط المحتوى الظاهر للسلوك أو الفكرة أو الكلام بمعناه الكامن، وهو يستخدم من باب أولى حيث يتعذر فعلاً الوقوف على المعنى الصريح (كما في حالة فعل عارض يستعصي بصراحة على رده إلى كل الدوافع الواعية التي يقيمها الشخص عنه على سبيل المثال)"⁽¹²⁾. استناداً إلى هذا فهو يعد المنخل الرئيس نحو فهم ميكانيزمات اشتغال اللاشعور وطرق إنتاجه للسلوكيات المتعددة (المسوية منها وغير المسوية) ولهذا فإن صاحب معجم مصطلحات التحليل النفسي يرى أن الرمز في التصور الفرويدي يتميز بالخصائص التالية:

- 1 — تظهر الرموز في تأويل الحلم كعناصر خرساء، فلا يمكن للشخص أن يعطي تداعيات حولها.
- 2 — يكمن جوهر الرمزية في علاقة ثابتة بين عنصر صريح وترجمته أو ترجماته.

3 - تقوم هذه العلاقة الثابتة أساساً على التشابه في الشكل أو في الحجم أو الوظيفة أو في الوثيرة⁽¹³⁾.

ولا تختلف الهرموسية الدينية عن التحليل النفسي في نظرتها إلى الرموز. إلا أنها لا تتعامل معها من نفس الموقع ولا من أجل نفس الغايات. فإذا كان الرمز في التحليل النفسي مسرحاً للعبة الاختفاء والظهور التي يمارسها المعنى المزدوج، فإنه في الفينومينولوجيا يحيل على شيء آخر. فهـ "اهتمامات فينومينولوجيا الدين لا تكمن في تسريب للرغبة داخل المعنى المزدوج، فالرمز عندها ليس لغة للتواري، إنه أولاً وقبل كل شيء تجلي لشيء آخر يزدهر في الأشياء المحسوسة، إنه التعبير عن شيء آخر لا يمكن القول إنه يظهر ويختفي"⁽¹⁴⁾.

فما دام التأويل هو تحويل للعلاقات القائمة والبحث عن أخرى، كما هو تعديل في نمط وجود الأشياء، فإن أي نص هو شيء آخر غير ما يبدو في الظاهر. ولذلك، فإن الحالات الوجدانية الموصوفة في النص المقدس ليست سوى رموز لحالات قدسية تحتاج لإدراكها إلى معرفة أخرى غير ما تقوله الكلمات أو تحيل عليه الأشياء. فلا يمكن أن نصل إلى ملكوت الألوهية أو نتعرف على ذات الله أو ندرك فحوى التعاليم الكبرى من خلال جنود مألوفة. وفي هذه الحال، فإن كل ما هو وارد في النصوص من أشياء وحكايات وإحالات مثلية، يجب للنظر إليها باعتبارها رموزاً تستدعي تعبئة معرفة بالغة الغنى لإدراك كنه هذه الرموز. لذلك فالمعرفة الحقيقية لا تكمن فيما قيل بشكل مباشر، بل هي معرفة سرية لا يمكن الوصول إليها إلا إذا تمت إزالة الستائر التي تحجبها عنا.

هوامش:

- (1) Ernest Cassirer: Essai sur l'homme, éd minuit, 1975, p . 43
- (2) Jean Molino: interpréter, in L'interprétation des textes, éd minuit, 1989, p. 32
- (3) Ferdinand De Saussure: Cours de linguistique générale, éd Payot, 1972, p . 101 3- Paul Ricoeur: De l'interprétation, Essai sur Freud, éd Seuil, 1965, p. 26
- (4) ومجدي وهبة : قاموس الألفاظ الأدبية، مدخل رمز.
- (5) 1978 , P . 161
- (6) Enrico Carontini: L'Action du signe, éd Cabay, Bruxelles, 1983, p. 44
- (7) C. S. Peirce: Ecrits sur le signe, éd Seuil, 1978, P . 141
- (8) Alain Gheerbrant: dictionnaire des symboles, p. VII Jean Chevalier
- (9) (10) جان لابلاتش و ج. ب. يونغ: معجم مصطلحات التحليل النفسي، ترجمة مصطفى حجازي، ديوان المطبوعات الجزائرية، 1985 (الرمزية) .
- (11) Paul Ricoeur, op, cit p . 17
- (12) جان لابلاتش و ج. ب. يونغ: معجم مصطلحات التحليل النفسي، ترجمة مصطفى حجازي، ديوان المطبوعات الجزائرية، 1985 (الرمزية).
- (13) نفسه.
- (14) Paul Ricoeur, op cit p . 17

التأويل

وتعدد الحاجات الإنسانية

2000

”لو جاعني الإله يحمل في يده لليمنى الحقيقة كلها، ويضع
في يده اليسرى البحث للدائم عنها، وطلب مني أن أختار
بينهما، لسجدت له خاشعاً وقلت: مولاي أعطني البحث
عنها، أما الحقيقة فانت وحده جدير بها“ (لوسينغ).

نحن في حاجة إلى التأويل، فالتأويل هو أصل القراءات ومبررها الأول
والأخير. لذلك لا يجب النظر إليه باعتباره ترفاً فكرياً أو ضلالاً أو خروجاً
عن سبيل مستقيم. إنه محاولة لاستعادة مناطق مجهولة داخل ذواتنا أفرزتها
الممارسة الإنسانية لكنها ظلت مستعصية على التحديد المستند إلى الفهم
النفعي للحياة. فهذه المناطق لا يمكن الإحاطة بها من خلال ”حدود مألوفة“،
كتلك التي نستعين بها من أجل تنظيم تجربة المعيش اليومي، فمداها أوسع
من ذلك، وحجمها أعمق من أن يرد إلى تكبير شأن مرئي.

لذلك، فإن الأحكام العامة، الإيديولوجية منها والدينية، لا تستطيع وحدها
أن تقود إلى فهم ”حقيقي“ للذات الإنسانية، لأنها تنطلق من حقيقة نظرية عامة
مسبقة لاستناداً إليها تتعاطى مع كل الحقائق السلوكية. وكل ما لا يستقيم
داخلها مرفوض أو يثير حوله الريبة والشبهات. وعلى هذا الأساس، فإن
التأويل، باعتباره محاولة لفهم الحياة من خلال حدود تحلل ولا تكتفي بتعيين
ظواهر الأمور، يعد محاولة لزراعة كل القناعات الموروثة التي تقود إلى
الراحة النفسية والكميل الذهني.

فالتأويل (كما تدل على ذلك التسمية الخاصة بالحد الثالث في للعلامة) هو
حجر الزاوية في كل التعريفات الخاصة بالعلامة. بل إن الحضور الفعلي
للعلامة في الكون ليس سوى محاولة لتنظيم للتجربة الإنسانية من خلال

حدود مفهومية تتحدد قيمتها الحقيقية في قدرتها على إثارة سلسلة من الإحالات التي قد لا تتوقف عند نقطة بعينها. ولهذه الفكرة علاقة بنشاطين:

- ما يعود إلى الإدراك وآلياته، فالتحول من الذات إلى ما يوجد خارجها يقتضي بناء حقل إدراكي يقود إلى استيعاب معطيات الكون في أفق مفهمته، والمفهمة هي تجاوز للمعطى الموضوعي وخروج عن طوعه. فالتعرف على ما يوجد خارج الذات المدركة يعتبر سيروية افتراضية (abductif)، بلغة بورس، قائمة على معرفة سابقة، ولذلك يُعامل معها باعتبارها سيروية غير منتجة لأفق معرفي جديد. فهذه السيروية تربط بين الموضوع المدرك في اللحظة المخصصة بمجمل النماذج العامة للسابقة. فعندما نشاهد حصاناً يتحرك من بعيد، فإننا نحفز الذاكرة على استحضار كل الخطاطات التي يمكن أن يدرج ضمنها هذا الحصان (إن كان الأمر يتعلق فعلاً بحصان لا بحمار). وهذا معناه أننا ونحن نقرب منه شيئاً فشيئاً، نستبعد كل الخطاطات التي لا يستقيم الحصان داخلها⁽¹⁾.

ولهذا فإننا نتعرف على ما يوجد خارجنا ونمنحه اسماً وصفة استناداً إلى معرفة سابقة، وهذه المعرفة هي التي تمنح الشيء موقعاً مجرداً داخل الذاكرة الجماعية منها والفردية. وبعبارة أخرى، فإن ميكانيزمات هذا الربط مستبطنة داخل الشخص الذي يقوم بالتعرف على ما يوجد خارجة. فعلى الرغم من أن العالم يقترح على الذات المدركة موضوعاً أو واقعة مخصصة، فإن ما يتسرب إلى الذهن هو فكرة مجردة عن هذا الموضوع.

- ولها علاقة ببناء العلامة ذاتها. فالعلامة تبنى ككيان ثلاثي قادر، من خلال آلياته الداخلية، على استيعاب معطيات التجربة الإنسانية عبر سيرويات متعددة (منها للقياس ومنها الاستنباط ومنها الافتراض كما أشرنا إلى ذلك أعلاه). وهذه السيرويات ليست سوى مياقات مضمرة داخل فعل التمثيل ذاته. ففكرة العمد (fondement) التي يشير إليها بورس في تعريف العلامة، تقتضي من التمثيل أن يكون جزئياً. وهذا الطابع الجزئي هو الذي يجعل العلامة كياناً مفتوحاً على إمكانات لا حد لها.

ذلك أن العمد هو زاوية نظر، أو طريقة تتم من خلالها عملية التمثيل أو هو، بصيغة أخرى، صفة للموضوع باعتباره منتقى بهذه الطريقة لا بتلك

كما يقول بورس. فلا وجود بالمطلق لفعل تمثيلي قادر على احتواء كل ما يمكن أن تحيل عليه كلمة "شجرة" مثلاً من دلالات. وهو ما يعني أن الواقع أوسع وأغنى من أن تحتويه علامة محكومة، بطبيعتها، بالعلاقات الضمنية أو الصريحة. فالمدرك العيني يحتاج، لكي ينتقل إلى عالم الوجود المفهومي (عالم الوجود اللساني المجرد بالأساس)، إلى عمليات تمثيلية متعددة. وذلك هو الأساس الذي يبرر القول بتعددية التأويل وتنوعه.

استناداً إلى هذين النشاطين سنتحدد الوظيفة الرئيسة للعلامة. فمن باب تحصيل الحاصل القول إن العلامة هي الأداة الوحيدة التي تمكنا من نقل التجربة الإنسانية من دائرة اللحظي والعرضي والمباشر إلى دائرة المتوسط المفهومي. حينها، وحينها فقط، سيتحول الكون من حالة اللاعضوي والسديمي إلى الحالة التي يتم الكشف عنها من خلال الوحدات المميزة التي قد تبيح لنا الحديث عن الجوهر المتضمن في الوحدات المخصوصة.

وبناءً عليه، فإن العلامة ليست، من حيث الوجود والاشتغال، كياناً يقف عند حدود تعيين أشياء أو حالات في العالم الخارجي، بل هي في المقام الأول، نمط في تنظيم التجربة الإنسانية. فما يندرج ضمن العلامة باعتبارها صيغة تنظيمية مرئية لمعطيات تجربة إنسانية لا تترك إلا من خلال احتلالها لموقع ما داخل اللسان، وما يدخل ضمن دائرة المقولات الإدراكية (وهي المقولات الفينومينولوجية التي يعتبرها بورس أداة لتنظيم التجربة الإنسانية) باعتبارها تشكل الروابط الأولية الأساس التي تجمع بين مكونات التجربة الإنسانية من خلال أبعادها الثلاث: الإمكان والوجود الفعلي والقانون، لتحولها إلى كيان يُعقل من خلال للقانون والضرورة والفكر، يعود إلى نفس المبدأ: التخلص من المعطيات الحسية باعتبارها كيانات جوفاء لا يمكن أن تنتج معرفة، لكي تُصب داخل قوالب الوجود المفهومي.

وعلى هذا الأساس، إذا كان المتوسط (الأشكال الرمزية على حد تعبير كاسيرير)، هو المبدأ المركزي في إدراك العلاقة بين الذات وما يوجد خارجها، فإن المؤول (العنصر الثالث داخل العلامة، ما يشبه المدلول في تصور سوسير) هو المصفاة التي يتم عبرها تسريب الصور للمفهومية المتنوعة التي تتجلى من خلالها موجودات الكون "الواقعية منها والمتخيلة، أو

القابلة للتخيل أو غير القابلة للتخيل على الإطلاق" كما كان يحلو لبورس أن يقول.

من هنا يمكن القول إن إولييات الإدراك (انفصال الذات عن محيطها واستيعابه كحقائق مجردة) هي ذاتها إولييات اشتغال الحالات التي نقودنا إلى إنتاج المعاني وتداولها باعتبارها صيغاً رمزية تحضر من خلالها الحقائق الموضوعية على شكل كيانات مفهومية. فالإدراك في أصله البدني معرفة قائمة على سلسلة من الافتراضات التي تستند إلى معرفة سابقة من أجل إنتاج معرفة أخرى، دون أن يعني ذلك أن هذه المعرفة الجديدة هي بالضرورة معرفة صحيحة. وهو نفس المبدأ الذي يقوم عليه للتدليل، فالتدليل سيرورة تقود إلى تنظيم هذه العوالم الخارجية من أجل استيعابها داخل أنساق بعينها ستكون هي المدخل إلى إنتاج الدلالات وتداولها. وهذه الأنساق لا تحتكم إلى أية مرجعية أخرى غير قوائينها الداخلية.

ويستند هذا الأمر إلى قاعدة ذهبية في تاريخ المعنى وإنتاجه. فالمعنى، وفق هذه القاعدة، هو حصيلة فعل تميزي (أن تسمي معناه أن تفصل هذا الأمر عن ذلك). فمن أجل إنتاج معنى علينا أن نميز داخل المتصل بين وحدات مضمونية وفق سلم قيمي بعينه، فالماء الذي يتحدد من حيث التكون العضوي في الصيغة H_2O ، سيتخذ أشكالاً متعددة منها البرد والتلج والسحاب والبخار، كما يمكن أن يكون ساخناً أو فاتراً أو شديداً البرودة، بل قد يتلون بلون الكأس البلوري الذي يحتويه. وبعبارة أخرى، إننا نقوم بإحداث شروخ في المتصل غير الدال. والمتصل (continuum)، كما هو شائع عند الفلاسفة والسميائيين على حد سواء، مادة عمياء بكاء لا تكل، ولا يمكن أن تحيل على أي شيء آخر سوى ذاتها.

وعلى هذا الأساس، فإن التعريف الذي يقمه بورس للعلامة لا يشكل سوى الوجه المرئي لتصوير فلسفي يرى في التجربة الإنسانية كلها كياناً منظماً من خلال مقولات محدودة العدد والمضمون، وهي أنواتنا الرئيسة في إدراك الكون والذات وإنتاج المعرفة وتداولها. فلا حدود تفصل في واقع الأمر في تشكل الظواهر بين تجليها من خلال المرئي أو انتمائها إلى المستتر، بين وجودها كإمكان وبين تحققها في نسخة مخصوصة. فكل ما

يؤنث هذ الكون ويمنحه شكلاً يجب التعامل معه باعتباره وحدة تامة استناداً إلى مبدأ الامتداد الذي يحكم الكون كله. ومع ذلك فإن التنظيم المفهومي للتجربة الإنسانية يقتضي منا الفصل بين المستويات والمظاهر والمجالات، ويحتم علينا أيضاً التمييز بين الأشكال التي يحضر من خلالها الوجود في الذهن.

إلا أن هذا الأمر لا يشكل، في نهاية المطاف، سوى اللحظة الأولى التي نقودنا إلى تلمس البدايات المؤسسة للدلالة. فالتعرف على للعالم الخارجي لا يشكل سوى الحد الأدنى الدلالي الضروري للخروج من الذات وتمييزها عما يحيط بها. إن الأمر شبيه بـ "الإحساس (le sentir)، فالإحساس، كما نظرت إليه سميائيات الأهواء وحددت فواصله ودقائقه، يقع في مستوى سابق على ظهور الدلالة، أي سابق على أي تفصل سميائي، ولا يشكل، تبعاً لذلك، سوى الحد الأدنى لوجود الكينونة، فهل تشكل صرخة الخارج من بطن أمه تعبيراً عن التحرر من قيود الرحم، أم هي اختناق السمكة خارج الماء؟⁽²⁾.

وهي حالة يمكن إسقاطها على اللغة ذاتها. ففي عالم نكتفي فيه اللغة بتقديم وصف موضوعي ومحايد للعالم والحالات الإنسانية لن نكون في حاجة إلى دراسة المعنى أو التساؤل عن كنهه وسيرورة تشكله، فالأشياء والحالات ستكون حينها متساوية من حيث التأثير ومن حيث التجلي ومن حيث الحجم الدلالي.

وللحال أن الأمر لا يمكن أن يكون كذلك. إن دراسة المعنى أمر ممكن لأن الكلمات لا تعين مرجعاً فحسب، بل تسقط دلالات تتجاوز الوصف المحايد للوقائع. فهناك مناطق دخل الكينونة الإنسانية تصنف ضمن النفعي والمباشر، وهناك مناطق أخرى خاصة بالمتعة واللذة تتجاوز للنفعي وتزدرية. وهذه للمناطق هي وحدها التي تجعل الكون الإنساني كونا دالا من خلال حدود الرمز لا من خلال التعيين اللحظي. فكل ما هو مدرج في تفاصيلها يدخل ضمن دائرة التحليل السميائي. فالسلوك السميائي بحصر المعنى حاجة إضافية لا تعبير جاف عن لحظة تعيين بدئية. إنه لا يقف عند حدود التعرف الحسي (ما تنتجه الحواس وما يأتي من خلالها)، بل ينتج ممارسات لا تدرك إلا من خلال نص الثقافة. فالعالم الغفل الوحيد البعد

والاتجاه غير الخاضع لأية مفصلة، لا يمكن أن ينتج علامات، ولن يكون مهذا لأية سيروية دلالية.

وذاك هو الأساس الذي استند إليه بورس في صياغة تعريفه للعلامة. فالعلامة، تضع للتداول ثلاثة عناصر: أول (ماثول) يحيل على ثان (موضوع) عبر ثالث (مؤول) هو نفسه سيتحول إلى نقطة تثبت عندها سلسلة من الإحالات الدلالية الجديدة. بل قد يكون الأمر أعمق من ذلك، فقد لا تنتهي سلسلة الإحالات هذه، نظرياً على الأقل، عند نقطة بعينها، فهي لن تكتفي بإنتاج مدلول تتعرف عليه الذات المؤولة، بل تتحول إلى ذريعة للإحالة على كل المدلولات الممكنة. فكل إحالة تستدعي إحالة إضافية، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. وهذا أمر طبيعي فالفكر بطبيعته ناقص، لأنه "يحتوي على الضمني والمفترض" على حد تعبير بورس.

إن العلامة، وفق هذا للتصور، لا تنتج دلالة أحادية مكتفية بذاتها يمكن أن تجنب الذات عناء رحلة العذاب عن معنى كلي. إنها على العكس من ذلك بداية العذاب وأصله الأول، فهي من خلال سلسلة التمثيلات المتتالية تولد سيروية تدللية بالغة للغة والتتبع. فكل الإحالات ممكنة انطلاقاً من فعل التمثيل الأول، أي الفعل الذي يضع الماثول ضمن حركة تدللية تستند إلى المؤول باعتباره العنصر الحاسم في وجود الدلالة وتداولها. لأنه عنصر التوسط والقانون الذي تدرك وفقه الأشياء استقبالياً. فإذا كنا نتوقف عادة عند نقطة بعينها، فهذا التوقف لا يشكل حداً نهائياً، بل يستجيب فقط لضرورات نفعية، ولن يكون أبداً إحساساً بأن الرحلة قد وصلت نهايتها.

استناداً إلى هذه الملاحظات، فإن فكرة التأويل اللامتناهي التي ترد باستمرار في سمائيات بورس، وهي فكرة بالغة الأهمية في فهم الطريقة التي يتصور بها بورس إنتاج الدلالة، مستمدة من نظرية المقولات ذاتها. فالثلاثانية (tiercéité) هي مقولة القانون الذي يحد من غلواء المحسوس ويرد التجربة في تناقرها وتعددتها إلى ضرب من الوحدة. إنها تشير من جهة إلى القانون الذي تتم وفقه استعادة العناصر المنتمية إلى التحقق الملموس، وهي أيضاً الأساس الذي تستند إليه من أجل فتح التجربة الإنسانية على إمكانات دلالية لا حصر لها ولا عد من جهة ثانية. فعندما نتخلص التجربة من

إكراهات المحسوس وتتخذ صيغة مفهومية، فإنها تختفي بالإحالات الرمزية التي لا تنقيد بفكرة الإحالة الضرورية على مرجع بعينه، لتكتفي بخلق أنساقها المرجعية الخاصة بها، ومن هنا جاءت فكرة الإحالات اللامتناهية.

"إن اللامتناهي هو الذي لا يملك حدوداً"⁽³⁾، ولأنه كذلك فإنه يستعصي على كل تحديد مسبق، فأينما وليت وجهك تراءى لك العالم كوناً ممتداً بلا نهاية ولا حدود. واستناداً إلى هذه الفكرة لا يمكن لسلسلة الإحالات المتولدة عن عملية التمثيل التي تقوم بها العلامة في حالتها البدئية أن تتوقف عند حد بعينه. فلا يمكن قطعاً تصور إحالة تكتفي بإنتاج ما يعيننا على تعيين شيء مفرد في العالم الخارجي بعيداً عن إحياءات السلوك الإنساني المتنوعة. فالعالم الذي تحيل عليه العلامة يستوعب داخل سيرورة تدللية تحيل على أكوان تأويلية بالغة التنوع. فعندما تتخلص العلامة من لحظة التعيين الأولى، تتسج لنفسها شبكة من الانزياحات الدلالية التي لا يمكن للتحكم في انتشارها.

وهذا بالتحديد ما يفتح باب التساؤلات حول القيمة الحقيقية التي يمكن أن نعطيها لهذا التوالد الدلالي اللامتناهي: هل هو توالد لا متناه لا يحتكم سوى لقوانينه الداخلية، وبالتالي فهو متحرر من كل القيود التي تفرضها عادة قصدية الباحث (المؤلف)؟ أم أنه في حركيته ونموه المطردين لا يمكن أن ينفلت من الغايات الضمنية التي يفترضها بناء نص محدود في الزمان وفي المكان؟

إن الترابط الجدلي بين أداة التمثيل وبين ما يوجد خارجها هو المفتاح الرئيس لفهم نمط إنتاج الدلالة وفهم آليات الحركة للتأويلية الناتجة عن تصور سيرورة تدللية يعتبرها بورس، في أكثر من موضع في كتاباته، غير قابلة للانكفاء على نفسها، وغير محصورة في رقم دلالي بعينه. فالأول يحيل على الثاني عبر الثالث، وهذا الثالث يحيل من جديد على ثانٍ عبر ثالثٍ جديد إلى ما لانهاية. فـ "نحن لا نستطيع أبداً معرفة الشيء في ذاته، إننا نعرف فقط العلامة التي هي دليل عليه، والعلامة على هذا الأساس كيان فضفاض في علاقتها بمؤولها، وهذا المؤول هو ما يحددها"⁽⁴⁾. وهذا أمر طبيعي، فـ "موضوع العلامة لا يمكن أن يكون إلا علامة أخرى. والسبب في ذلك أن

العلامة لا يمكن أن تكون موضوعاً لنفسها، إنها علامة لموضوعها من خلال بعض مظاهرها⁽⁵⁾.

واستناداً إلى هذا، فإن التأويل لا يكثر لما يقدمه النص بشكل مباشر، إنه يستمد غاياته وسيرورات من السياقات المفترضة فقط من خلال هذا التحقق للمخصوص، وبما أن السياقات يمكن أن تمتد في كل الاتجاهات، فإن التأويل سيكون لا متناهياً، ويمكنه أن يحيل على كل القيم للدلالة الممكنة.

وهكذا، فبمجرد أن نخرج من دائرة المعطيات الحسية، ونلج عالم التجريد، أي عالم المفهمة، نتخلص حركية الإحالات من إكراهات المعطيات الغفل وتصبح حرة في تشييد عوالم دلالية لا متناهية تكون قادرة على استيعاب كل الأوجه الممكنة للحالات التي تصفها اللغة أو تشير إليها الوقائع الأخرى من خلال هذا التسنين أو ذلك.

وعوض أن يكون هذا الترابط مرادفاً لحركة تعيينية ممتدة في أشياء تُعتبر نقطة نهائية لفعل العلامة: "هذه الكلمة تدل على هذه الواقعة هنا والآن فحسب"، فإنها تحول، وتتحول عبرها "الأشياء" إلى علامات تقوم، وفق نفس شروط الإحالة الأولى، بخلق سلسلة من الإحالات داخل الدائرة الخاصة التي تحتوي العنصر مصدر التلليل. وهكذا، فكل عنصر من عناصر العلامة قابل لأن يتحول إلى علامة، أي إلى عنصر استقطاب دلالي تنبثق عنه مسارات متنوعة في الإحالة والتلليل، "فالعالم الذي تحيل عليه العلامات عالم يتشكل ويتحلل داخل نسيج السميوز" على حد تعبير إليزيو فيرون⁽⁶⁾.

وبعبارة أخرى فإن الأشياء تفقد هويتها الأصلية (المادية) عندما تتدرج ضمن العالم الإنساني. فرمزية الأشياء وإحالاتها الإيحائية مستمدة من موقعها داخل الدائرة الإنسانية، فقد تعلم الإنسان كيف يودع جزءاً من نفسه داخل الأشياء ويحولها إلى مستودع لدلالات وقيم رمزية تتمتع بقدر كبير من الرهبة والتقديس.

وهكذا من المؤكد أن يفقد التخلص من مقتضيات حالة التعيين الأولى، التي يطلق عليها بورس "المؤول المباشر"، إلى انزلاقات دلالية لا حد لها. فبإمكان السميوز (سيرة إنتاج للدلالات) أن تتطور في كل الاتجاهات فاتحة بذلك الباب واسعاً أمام أشكال تأويلية بالغة للتووع. فالانفلات من ربة

القيمين معناه الاتفلات من الحاجات للنفعية التي تحد من حركية التأويل. فعلى سبيل المثال: ما دلالة الشجرة الواردة في النص القرآني "لا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين" خارج حدود أنها تدل على نبات ضخم له جذور ممتدة في عمق الأرض وأغصان صاعدة إلى السماء؟ فإذا تركنا جانباً الحكمة الإلهية التي لا يمكن أن نتركها من خلال الثقافة الأرضية، فإن الشجرة يمكن أن تكون منطلقاً لتحديد عدد هائل من الدلالات التي نستحضر من خلالها سياقات ثقافية بالغة التباين.

وفي هذه الحالة يُفترض أن تكون حركية التأويل غير محددة بغاية بعينها. فـ "المؤول الحيوي" كما يسميه بورس يطلق العنان للدلالة لتتطور وفق حاجات جديدة غير خاضعة لمنطق حاجاتها الأولية. فالعلامة بمجرد ما تتخلص من محفل التلفظ تسلم نفسها لمناحتها الأصلية، كما يقول دريدا، فما يطلق العنان للدلالة هو ذاته ما يجعل إيقافها أمراً مستحيلًا⁽⁷⁾.

استناداً إلى هذه الحركية التأويلية ستكون كل السياقات ممكنة، فلا أحد يستطيع في هذه الحالة أن يحدد حجم السياقات وعددها وامتدادها، فلانهائية الكون هي أيضاً مبرر للقول إن كل سياق ينتج حقيقته حتى ولو تناقضت هذه الحقائق فيما بينها. فالأساس في التأويل ليس الحصول.

على دلالة بل التلذذ بسيرورة إنتاجها.

وإذا كان الاعتراض على هذا التصور ممكناً من خلال استحضار كل القواعد التي يستند إليها الإنسان في التمييز بين الأشياء والحكم عليها، أي امتلاكه القدرة على إنتاج معرفة يمكن التأكد من صحتها أو زيفها، فإن رفضه باعتباره يمثل حالة مرضية في التعاطي مع النصوص والوقائع، أمر يخفي موقفاً ذا طبيعة أخرى. فالمرفوض هنا ليس فكرة "اللامتناهي" بل الحاجة إلى التأويل ذاته. فالتأويل في الأصل والغاية والاشتغال هو تمرد على قصدية الباث وخروج عن سلطته. وذلك أمر لا يمكن أن يقبل به محفل تعود على النظر إلى نفسه على أنه وحده المالك لسلطة التلويل وتحديد حجم المعاني واتجاهاتها⁽⁸⁾. وسنعود إلى هذا الأمر في الفقرات الموالية.

إن الاعتراض على هذا التصور التأويلي، هو في الوقت ذاته تمسك بالتأويل وتأكيد لضرورته باعتباره الشرط الأساس لكل قراءة مبدعة.

فالتأويل في جميع السياقات إنتاج لمعرفة جديدة مصدرها الحصيلة المترتبة عن حالات التشخيص الفني. فأي انزياح عن التحديدات المفهومية العامة ذات الطابع التصنيفي المنفصل عن أي سياق (الخير والشر والصدق والأمانة والكذب....) سيقودنا إلى التحول إلى الحدود التصويرية التي لا تحتاج إلى إكراهات المنطق وآلياته، بل تستدعي عوالم "المحتمل". والمحتمل، كما هو معروف لا يستند إلى تحديدات عقلية، بل يتصل إلى الوجدان عبر للطاقة الانفعالية التي تثيرها وضعية ما.

من هنا فإن اعتراضنا لا يمس جوهر التأويل ولا ضرورته ولا نتائجه، بل يرتبط بـ "الدرجة"، أي الحد الذي يمكن أن تصل إليه الحركة التأويلية. وفي هذه الحالة فإن هذا الموقف سينقلنا من الحالات الموصوفة بـ "اللامتناهي" إلى ملكوت "التعددية". وبين هذين المفهومين هوة معرفية لا يمكن أبداً تخطيها بسهولة.

فاستناداً إلى مقولة التعدد التأويلي، ستتخذ الأمور منحى آخر، فإذا كنا لا نقبل بالقول إن حركية التمثيل يجب أن تقف عند حدود تعيين موضوعي ومحايدين لعالم الأشياء، فإننا لن نقبل أيضاً بوجود فعل تمثيلي قد يؤدي إلى إسقاط للمبادئ التي يستند إليها المنطق الإنساني في إصدار أحكامه. فالقول بلانهاية السياقات قد يقود إلى اللبس والخموض واللامعنى. فـ "التأويل ليس وليد بنية الذهن البشري، ولكنه وليد الواقع الذي تشيده السمبوز"⁽⁹⁾.

فلكي لا تنقطع الصلة بين المعرفة التي تشير إليها العلامة في حالتها البدئية، وبين ما نحصل عليه في ختام الرحلة المفترضة من خلال فعل التأويل ذاته، لا بد من إيجاد قوة مضادة تحد من جبروت التأويل وتوقف حركيته عند نقطة بعينها. فإقامة علاقة بين الماثول والموضوع الذي يحيل عليه يشترط إيقاف الإحالات لتبين الوجهة التي يمكن أن يقود إليها مسار تأويلي ما. ذلك أن الانتقال من إحالة إلى أخرى يجب أن يكسب العلامة تحديدات دلالية أكثر اتساعاً، لا أن يقود إلى قطع كل صلة بما تقدمه العلامة في بداية التمثيل.

وهذا ما يشكل المبادئ الأولية التي استند إليها بورس في تسييج الفعل التأويلي وحمائته من أي انزلاق من خلال إسقاط ما يسميه "الحاجات النفعية".

وارتكازاً على هذه المبادئ سيقودنا في رحلة ثانية معاكسة تثبت الدلالة في شكل قد تظمن إليه الذات وتستريح من عناء اللهاث وراء معنى لا يستقر على حال.

وبناءً عليه، فإن التأويل قد يكون في مطلق الحالات لانهاثياً ولا يخضع لأي ضابط، إلا أن الممارسة الدلالية المخصوصة تثبت أن السيموز منتهية، لأنها محكومة بسلسلة من الغايات التي تجعل من انسياقها الدائم أمراً مستحيلاً. فالخطاب له إكراهاته وله قواعد التي تتحكم في نمو الدلالات وتتاسلها، وتحدد لها الوجهة التي عليها أن تسلكها من أجل خلق كون منسجم. ويعبر أيكو عن فكرة "النهائية" هذه من خلال مجموعة من المفاهيم التحليلية من قبيل "الموسوعة" و"القاموس" و"الانتقاء السياقي" و"السيناريوهات البيئية" و"الطوبيك" و"التقاط" و"القاموس الأساس" الخ...⁽¹⁰⁾.

وعلى هذا الأساس، لم يكن بورس، وهو التداولي الصارم، ليقبل بفكرة انتشار الدلالات في كل اتجاه دون ضابط ولا رقيب. فتحن نؤول دائماً استناداً إلى ضغط الحاجات العملية. ولهذا فإن الرغبة في فتح الدلالة على اللامتتاهي تصطدم بغائية السلوك الإنساني التي تقتضي التوقف في لحظة ما لالتقاط الأنفاس والظفر إلى الخلف، أي ما يسميه بالفعل التداولي الذي ينتجه السياق وتقبل به الذات المؤولة، وهو ما تشير إليه للصيغة الثالثة للمؤول الذي يشغل باعتباره أداة ضبط وتنظيم الدلالات.

فالشكل النهائي للتأويل (المؤول النهائي) يقوم بإيقاف حركية التأويل ويوجهها نحو خلق حالة دلالية نهائية "بعد تطور كاف للفكر" كما يقول بورس. فـ "السيموز في هروبها اللامتتاهي من علامة إلى علامة، ومن توسط إلى توسط، تتوقف لحظة انصهارها في العادة، لحظتها تبدأ الحياة ويبدأ الفعل"⁽¹¹⁾. وتلك لحظة من اللحظات التي تتصهر فيها القيم الدلالية ضمن ممارسة فعلية تقود إلى خلق "عادة سلوكية". وهذه اللحظة لا تفسرها سوى فكرة الامتداد: تداخل كل العناصر المؤنثة للكون. فمن هذا الفعل تنبثق علامات جديدة تقود إلى موته ليعت من جديد من خلال قاعدة سلوكية، وهكذا دوليك إلى ما لانهاية، فـ "العلامة، في تصور بورس، تولد وتنمو وتموت في الأمتياز"⁽¹²⁾.

فهل معنى هذا أن الفعل التأويلي النهائي سينتهي إلى وضع حد لكل سيرة تأويلية؟ أم معناه أنه سيقودنا إلى الإمساك بمحلل نهائي تنتهي عنده كل الدلالات؟ إن الأمر كذلك، ولكن في حالة واحدة، وهي تلك التي ننظر فيها إلى مفهوم "النهائية" من زاوية كرونولوجية، حينها لن تسقط وظيفة المؤول النهائي فحسب (وهي وظيفة تنظيمية)، بل سيوضع البناء للنظري للبورسي أيضاً موضع تساؤل. وهذا أمر غير وارد في جميع القراءات، فالقول بإنتاج دلالة نهائية منفصلة كلية من إرادة الذات المؤولة أمر مناف لطبيعة المعنى ولن يؤدي إلا إلى قتل حركية للتأويل ذاتها.

ولهذا لا بد من النظر إلى الأمور من زاوية أخرى تستبعد، كضرورة أولى، البعد الزمني عن "النهائية"، كما هي مثبتة في تراثية التأويل في تصور بورس، وتتثبت في الوقت ذاته بضرورة التأويل ودوره في تغطية الحاجات الإنسانية غير المرئية من خلال الأبعاد النفسية. حينها ستكون النهائية مرتبطة بفكرة "المسار التداخلي"، فكل مسار هو في حقيقة الأمر سياق مبني بغاية الاستجابة لحاجات دلالية بعينها. فما يدل داخل هذا السياق لا يدل، بالضرورة، في سياق آخر، أو قد يدل على شيء آخر بطريقة مغايرة. وليس غريباً أن يرى للتقليد الفكري العربي القديم في التأويل "نقلًا لظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"⁽¹³⁾، فالانتقال من أصل أول إلى فروع مضمرة ليس ترفاً، بل هو حاجة حقيقية مودعة في الذات الإنسانية ذاتها، فلا يمكن تصور الوجود الإنساني من خلال بعد واحد.

فما يقدمه المؤول النهائي في نهاية السيرة ليس دلالة نهائية، بل نقطة نهائية داخل مسار تم انتقاؤه وفق فرضيات مسبقة خاصة بنمط وجود المعنى وطرق انتشاره في ثنايا الواقعة. وهو ما يطلق عليه إيكو مثلاً "الانتقاء السياقي". فالاقتراب من النص يتم استناداً إلى سؤال سابق يساعدنا على إعادة بناء قصيدة النص من خلال إسقاط علاقات افتراضية ليست معطاة مع التجلي الخطي للنص.

فإذا كانت الشجرة دالة في هذا السياق على الرابط بين السماء والأرض (الجذور الممتدة في التربة والأوراق التي تعانق السماء)، فإنها لن تكون

كذلك في سياق يرى في المرأة شجرة حاملة لخيرات مثيرة لشهوة لا تنقطع، أو دليلاً على ترابط أسري ممتد في عمق التاريخ، (شجرة النسب).

وتلك هي الغاية النهائية من كل فعل تأويلي. فعوض أن نقودنا فرضية "الإحالات المتتالية" إلى الارتباط بنظرة تفكيرية تدعو إلى تبني رؤية تأويلية متحررة من قيود الختام، حيث يمكن أن يحيل أي شيء على أي شيء استناداً إلى لانهاية الفكر ذاته، فإننا نتبنى وجهة أخرى ترفض الإحالات التي تتم وفق خطية متتالية في الزمان، لتتبنى التطور اللولبي الذي يستعيد باستمرار نقطة البدء باعتبارها الضامن الوحيد على خلق تواصل يتم وفق السياقات الخاصة لا وفق الانتشار السرطاني للدلالة على حد تعبير إيكو⁽¹⁴⁾. فأن تكون الشجرة دالة على الخصوبة الطبيعية أو دالة على عوالم الخيرات الجسدية أو على الإغراء الأنثوي، أو دالة على النسب، فإنها تحتفظ في جميع هذه الحالات على نواة دلالية دائمة هي التي تبيح بعض السياقات وتغذيها، وترفض أخرى أو لا تحيل عليها إلا من باب العبث. "فالتواصل بين الكائنات البشرية ممكن لأن الكلمات تحيل على معنى واحد"⁽¹⁵⁾، وبدون هذا المعنى لا يمكن أن يكون هناك تواصل على الإطلاق. فإذا كانت الكلمات تحيل على كل المعاني دون استثناء، فإنها لن تحيل في واقع الأمر على أي شيء.

وعلى هذا الأساس، لا يمكن تصور معنى خارج فرضية مسبقة تقود إلى انتقاء سياقي يتم من خلال تأليف جديد بين عناصر الواقعة ذاتها. وهذه الفرضية هي وحدها التي تبني السياق وتكممه في الآن نفسه، إلا أنها مرتبطة في كل الحالات بنقطة البدء باعتبارها الليونة التي تغذي مجمل الدلالات التي يتم الوصول إليها. فلا وجود لأي سياق ثابت، ولا وجود لأية دلالة مثبتة بشكل نهائي داخل صيغة كلية تحتوي على كل السياقات الممكنة، فما هو ثابت حقاً هو نقطة البدء المفتوحة دائماً على إمكانات قابلة للتجدد باستمرار. وهو تجدد تأتي به تحولات الثقافة والتاريخ. فكما أن الاستعارات تموت وتبلى، فإن التاريخ سيدرج للسيرورات التأويلية ضمن الإرث التأويلي المشترك.

وهذا الترابط هو للمبدأ الذي يسند المقولات الإدراكية ذاتها. فالأول مرتبط بالثاني بفضل وجود ثالث يبرر هذه العلاقة ويمنحها صحتها. إن الأول داخل

السلسلة حر ولامتناه لأنه بداية ومنطلق وأصل، ومهمته هي فتح السلسلة لا غير، أما الثاني فيخلق هذه السلسلة، إلا أنه من خلال وظيفته تلك يقوم بإسقاط ثالث هو المبدأ المنظم لخصائص السلسلة كلها، إنه يحد من اعتبارية التحقق ويضخ في المحسوس دماء جديدة تمنحه حياة من طبيعة مفهومية. وبعبارة أخرى، إنه يأتي بالقاعدة (القانون) التي ستتم وفقها كل التطورات اللاحقة.

لذا فما هو أساس في السيرة ليس طبيعة الدلالة ولا مادتها، بل القانون الذي سيحكمها استقبالاً، وهو قانون يولد مع السياق ويموت معه. ويمكن أن نمثل لذلك من خلال الروابط التالية: لنفرض أن الرقم "5" هو الأول داخل سلسلة ما، فماذا سيكون الثاني؟ أي شيء، فالأول حر، ولهذا فإن الثاني قد يكون "10" وقد يكون "6" أو "8" أو ما شئتكم، ولكن بمجرد ما تتم عملية الانتقال، فإن القاعدة التي سيتم وفقها إنجاز السيرة في كليتها ستفرض إكراهاتها للخاصة⁽¹⁶⁾، حينها ستتحقق السلسلة وفق قوانين بعينها لا يمكن أن تحيد عنها. وفي حالتنا إذا اخترنا كثن رقم 10، فإن القانون الذي سيتم بموجبه الانتقال من الأول إلى الثاني سيلتزم بإضافة 5 في كل عملية انتقال: 5 ---- 10 ---- 15 ---- 20. ولهذا فإن الأول في تصور بورس مجرد إمكان، أما الثاني فيشير إلى الوجود، الفعلي (التحقق)، في حين يشكل الثالث قانوناً أو فكراً.

لهذا يمكن القول ببساطة إن المعنى لا وجود له، هناك فقط مسارات، وكل مسار يُبنى انطلاقاً من اختيار يقوم به القارئ ولن يكون هذا الاختيار بالضرورة صحيحاً. فالسميوز، شأنها في ذلك شأن الفكر عند بورس، فعل ناقص بالضرورة، إنها تحتوي، في لحظات الإحالة، على الضمني والمحتمل والكامن. ولهذا لا يمكن أن تكون تعيناً لمعنى مثبت في الواقعة بشكل نهائي. إنها، على العكس من ذلك، خزان من الدلالات لا ينتهي، فلا جدوى إذن من البحث عن المعنى خارج السيرورات.

استناداً إلى هذا التصور، فإن القراءة الجديدة للصوص لا تفترض وجود معنى كلي يجب البحث عنه، فهذه حكاية لا أعتقد أن هناك من يؤمن بها حالياً، بل تنطلق من فرضية وجود مسارات أو سيرورات مرتبطة بالإمكانات التي تتألف وفقها وحدات المعنى في نسق بعينه. فالعلامة، كما أشرنا إلى ذلك

سابقاً، هي أدواتنا في تنظيم التجربة الإنسانية وتحديد طرق مفصلتها وتآلف عناصرها. لذلك فهي لا تحتوي على معنى ثابت وقار، بل تجمع بين وحدات تعبيرية تحيل على مضمون هو نتاج ثقافة بعينها في استقلال عن أية إحالة مرجعية مباشرة. فالتطابق مع شيء ما في العالم الخارجي أو عدمه لا علاقة له بالمضمون الذي تقدمه للعلامة. فـ "الغول" موجود بنفس القوة التي توجد بها البقرة أو الحصان أو أي حيوان آخر لُتُبِتَت التجربة الإنسانية أنه موجود. لذلك يمكن أن نصوغ عوالم تخيلية تلعب فيها الإحالات على الغول دوراً رئيساً باعتباره دالاً على سلوكيات همجية أو وحشية، أو أية قيمة تجرد الإنسان من إنسانيته. فليس غريباً أن ترى بعض القراءات في أساطير أو حكايات بأكملها إحالات رمزية على حالات نفسية، أو تصويراً رمزياً لحقائق موضوعية لم يبق منها سوى بعدها المجرد والعام، والأسطورة وحدها لها القدرة على استعادة هذا الأصل المفقود⁽¹⁷⁾.

والخلاصة أن العلامة، وفق هذا التصور، لا تكفي بالإحالة على ما هو موجود في العالم الخارجي بل تبني عوالم دلالية مصدرها للمخيل والتوهم والإسقاطات والاستيهامات. وهذا هو الشرط الأساس، بل قد يكون هو الشرط الوحيد، الذي يجعل للعلامة أداة للانفلات من "الأنا" و"الهنا" و"الآن". إن إكراهات اللحظة والحيز والضمير تنتفي عندما يتم التفكير في العلامة باعتبارها أداة لتنظيم الفعل والحالات الانفعالية بعيداً عن إكراهات الإحالات المرجعية. حينها سيتخذ المضمون اتجاهات متعددة.

وذاك هو مفعول الثقافة ودورها في ضبط حدود المعطى الموسوعي العام الذي تحتكم إليه مجموعة بشرية ما، "الثقافة تجزئ المضمون وتثبت في وحدات ثقافية تلك الأجزاء الواسعة من المضمون الذي تطلق عليه الأيديولوجيا، بالإضافة إلى الوحدات الأولية من قبيل الألوان وعلاقات القرابة، وأسماء الحيوانات وأجزاء الجسد والظواهر الطبيعية والقيم والأفكار. إن المواقع الأيديولوجية يتم توليدها من خلال تقابلات منضوية في سلسلات مركبة طويلة مبنية وفق محاور بعينها. إن للطبيعة "الأيديولوجية" للأيديولوجيا تعود إلى هذه المناورة المخصوصة التي توهمنا أن الحقول

للدلالية الجزئية تتميز بالثبات، ولا تضعها تبعا لذلك في إطار العلاقات العامة التي ينسجها النسق الدلالي الشامل⁽¹⁸⁾.

فالاستقلالية عن مرجع ما تشير في هذا الباب إلى قدرة هذا المضمون على تنظيم وحداته وفق مبدأ للمسارات التكليلية، لا وفق ما تحيل عليه المادة الدلالية في حالتها الغفل. فلا وجود لمضامين مكثفة بذاتها، ولا يمكن تصور مضامين تكون خلاصة لإحالة كلية ونهائية. فالثقافة هي قواعد في تنظيم الوحدات المضمونية وطريقة في توزيعها. فما يتم الحصول عليه من خلال هذه السيرورة التكليلية أو تلك ليس مادة مضمونية مثبتة بشكل نهائي في صيغة تعبيرية ما، بل هو تحقق خاص ضمن تحقيقات أخرى ممكنة لهذه المادة.

استناداً إلى هذا المبدأ، فإن للمجموعات البشرية لا تتميز بانفرادها بمضامين تتفوق من خلالها على غيرها، وإنما تكمن في طريقة توزيعها للمضامين الكونية وتنظيمها. وهذا أمر بالغ الأهمية، فالعنصرية والشفونية والكراهية وكل أمراض هذا العصر القبيح حقاً هي وليدة الاعتقاد بوجود حقيقة يمتلكها هذا الطرف أو ذاك، وينظم على أساسها علاقاته بالآخرين.

إن الأمر لا يتعلق في واقع الأمر بنهائية تأويلية، وإنما بتعددية دلالية منبثقة عن تنوع المناطق الإنسانية التي يغطيها التمثيل. ولهذا فهي ليست مبدأ خاصاً بالأكوان الدلالية المخصصة، وإنما تعد مبدأ يحكم قيم الحقيقة ذاتها. فبما أن كل مسار يخلق سياقه الخاص، أي حقيقته الخاصة، فإننا لا نستطيع تصور إحالة تكون قادرة على التعبير عن الحقيقة من خلال تمثيل واحد، فـ"العماد صفة للموضوع باعتباره منتقى بطريقة خاصة" (بورس).

لذا ليست الحقيقة هي ما تحيل عليه السياقات المتولدة عن التمثيل الأول، كما لا يمكن أن تكون مرتبطة بهذا السياق دون ذلك، إن الحقيقة هي الرحلة التحليلية التي نقودنا أثناء البحث إلى اكتشاف حقائق أخرى لم تكن متوقعة، فالتحليل لا يبحث عن حقيقة يعرفها، بل تستهويه رحلة البحث عن حقائق لا ترى.

وهذا ما يربع الأصوليين من كل الآفاق. فالاحتكام إلى آليات التأويل باعتباره ضرورة حياتية سيؤدي إلى العصف بسلسلة من السلط التي تستمد

وجودها من أحادية التعيين والمعنى الواحد. فحقائق النص أسرار لا يصل إليها إلا من يملك مفاتيح الحقيقة، والحقيقة ليست كما دلاليات، ولا توجد في النصوص، إنها مودعة في نفس المؤول على شكل صفات لعل أهمها الإيمان بالحقيقة الأصلية التي يمكن عبرها أن نصل إلى كل الحقائق الأخرى. والحال أن الحياة لا تفسر بالأحكام القبلية، بل تختفي في صور بالغة الغنى والتنوع. لذلك فإن التأويل مرتبط بحاجات يفرزها الواقع اليومي للناس، وهو واقع يعجز بكل ما يمكن أن يحيل عليه الوجود الإنساني. فحاجات الإنسان لا تحددتها النظريات المسبقة، وإنما يولدها التوغل في الزمان واكتشاف مناطق كانت إلى أمس القريب مجهولة.

هوامش:

- * قول أورده تودوروف في مقدمة كتابه: Poétique de la prose, éd Seuil, collection point, 1978
- (1) انظر في هذا المجال: Umberto Eco: Le signe, éd Labor, 1988, p 176
- (2) A. J. Greimas, G. Fontanille: Sémiotique des passions, éd Seuil, 1991, p 22
- (3) أومبيرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة، سعيد بنگراد، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 28.
- (4) Theresa Calvet de Magalhães: Signe ou Symbole, Introduction à la théorie Sémiotique de C S Peirce, éd Louvain -la-Neuve, 1981, p 162
- (5) نفسه ص 162.
- (6) Eliseo Veron: La Semiosis et son monde, in Langages n 58, p 71
- (7) J. Derrida: De la grammatologie, éd Minuit, 1967, p 72
- (8) صرح عبد العزيز حمودة في قناة "اقرأ" أن للتأويل التفكيكي للنصوص قد يؤدي إلى تدمير النص القرآني، ولذلك وجب رفضه، انظر كتابه الأخير، الخروج من التيه، سلسلة عالم المعرفة.
- (9) Umberto Eco: Les limites de l'interprétation, éd Grasset, 1990, p 382
- (10) Umberto Eco: Lector in Fabula éd Grasset, 1985
- (11) Umberto Eco: Le signe, éd Labor, 1988, p 205
- (12) G. Deledalle: Avertissement aux lecteurs de Peirce, in Langages n 58, p 26
- (13) لسان العرب، مادة أول.
- (14) أومبيرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع مذكور، ص 123.
- (15) Paul Ricoeur; De l'interprétation, éd Seuil, 1965, p 33
- (16) David Savan La sémiotique de C S Peirce, Langages n 58, p. 11
- (17) انظر على سبيل المثال ما يقدمه فراس السواح في كتاباته ومنها كتابه "غز عشتار" دار علاء الدين، وإريش فروم في كتابه: "الحكايات والأساطير والأحلام، ترجمة صلاح حاتم، دار الحوار للنشر والتوزيع.
- (18) Umberto Eco: Le signe, éd Labor, 1988, p 131

الفهرس

7	مقدمة
19	1 - قصة الخلق: دراسة في الجنس المقدس
53	2 - عن السلطة والديموقراطية وتعدد المعاني
71	3 - حرب الخليج: السردية ونهاية التاريخ.
89	4 - كرة القدم: "الاستراتيجية الحربية" و"الاستيهام الجنسي"
105	5 - الترميز السياسي والهوية البصرية
127	6 - عمرو خالد: الهوية وسلطة السرد
141	7 - النموذج وإمكانات التحقق، الممارسة الإنسانية بين المطلق والنسبي
157	8 - الرمز: المجالات والدلالات
171	9 - التأويل والحلجات الإنسانية