



العلامات والأشياء مدخل ظاهراتي (فينومينولوجي) لدراسة العلامة

Signs and Objects : an Entry to the
Phenomenon of Phenomenology to the
Study of Signs

د. عبد الفتاح يوسف

قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة الملك سعود

Dr.Abdulfatah Yussef,
Department of Arabic ,College of
Arts ,University of King Saud

ملخص البحث

إن العلامات قد تستعصي على التحديد، وتثير كثيراً من علامات الاستفهام أحياناً، والدهشة والاستغراب أحياناً أخرى، وذلك نتيجة عدم ربط كل شرط من شروط إنتاجها بالشروط والسياقات الحضارية التي انبثقت عنها، وبالمحصلة الإستمولوجية للمبدع الذي اعتمد عليها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، وعي المؤول بمقصديّة العلامة. وهذا ما ينزل العلامة منزلتها من الفينومينولوجيا، لأن تأويل العلامة في المنطق الفينومينولوجي، ربما يمنحنا صورة كاملة عن كل مرحلة حضارية انتسب إليها الخطاب.



Abstract

Sign is difficult to identify. It sometimes raises a lot of question marks , on one side , and surprise and amazement on the other side , as a result of untying any one of its condition with the civilized conditions and context which are caused by it , also with epistemology on the other hand and also that gives sign its place in phenomenology because the interpretation of sign in the logic of Phenomenology might give a complete picture about each civilized stage that the writer belongs to.



المقدمة

لأن استدعائه يعني تقديم تحليل ووصف لماهيات موضوعات العلامة، والمفاهيم التي تستتر خلفها. تُمثّل الإجابة عن الأسئلة السابقة رهاناً نقدياً لهذه الدراسة، فالعلامات في الخطاب، مجال معرفي تتحرّك فيه الأفكار وتتفاعل، تحمي الأشياء والآثار الفنية من فقدان، ومن ثمة يمكننا الوعي بالعلامة بوصفها دليلاً على حدث في تاريخ الكون، وتغيّر أحداث الكون تتألق العلامات في الخطاب، فالآثار الفنية والأشياء في العالم، تشكّل منطلقاً لتجربة العلامات في الخطاب، ويمكننا بهذه المقاربة تقليص الفجوة بين الخطاب والعالم، فالأشياء تجعل العالم مفتوحاً على الوعي بالعلامات. فالعلامتان اللغويتان (اللّيل) و (القيد) في بيت أبي القاسم الشابي:

فلا بُدّ لليل أن ينجلي

ولا بُدّ للقيد أن ينكسر

تجعلان العالم أكثر انفتاحاً على الوعي بالحرية في عهد الاستقلال، بعد أن كان أسير العبودية في عالم الاستعمار والاستبداد. إن العلامات تمنح الأشياء في الخطاب معنى متعالياً، غير المعنى المستقل/الصامت التي هي عليه في الواقع، إنها تجربة إستيطيّة تنزع المادية عن الأشياء، فتجعلها متعالية في الوعي الإنساني، لأن الأشياء والأحداث تتضمن جوانب فنية إلى جانب جوانبها المادية، وتمتلك العلامة القدرة على استيعاب الجانب المادي مع الجوانب الفنية والجمالية والمعرفية للأشياء، وتمثيلها في الخطاب باللغة، مع الوضع في الاعتبار أن الشيء المادي يمثّل بناءً تحتيّاً للجوانب الأخرى، فجملة (سحابة

كيف يتشكّل المعنى داخل العلامة؟ لماذا تُفصح علامة ما عن معنى ما بعينه؟ ما دور الخبرة المعرفية والجمالية في عملية التأويل؟ ما دور أفعال الوعي في إدراك المعنى وفهم تشكّل موضوعات الخطاب؟ ما المشترك بين العلامة والأشياء والخطاب؟ أخيراً هل يكمن المعنى في وجود الأشياء نفسها، أم في طرائق ظهورها في علامات أمام الوعي وخبرته المعرفي؟ إن عدم إدراكنا للأشياء لا يعني عدمها، بل يؤكّده، ورصد حركة المعنى لا ينفي وجود أخرى، بل يؤكّد وجودها في صيغ مختلفة ومتنوعة، فالأشياء موجودة موجودة قبل الوعي بها، واكتشاف معانيها مرتبط بفاعلية الوعي والإدراك، فما لم يدركه العقل والوعي، لا يعني غيابه، بل قد يحضر في حضور وعي آخر مختلف.

تهتم الدراسة بتقديم إجابات عن هذه الأسئلة، فالسؤال جوهر الفلسفة، وتقديم الإجابة رهان النقد. راستنا تمزج بين الفلسفة والنقد في قرن إبستمولوجي مشترك؛ لتقديم إجابات جديدة عن علاقة الوعي بتشكّل الموضوعات في الخطاب بالاعتماد على المنجز المعرفي في الفينومينولوجيا، وذلك لأن الفينومينولوجيا تبحث في علاقة الخبرة الإنسانية بالأشياء والعالم، أي الوصول إلى معنى الأشياء كما تبدو للوعي الإنساني، وليس بوصفها وقائع أو أحداثاً مستقلة، أي ربط الخبرة الإنسانية بتفسير الحدث، مما يعني تقديم وصف لخبرتنا القصديّة تجاه الأشياء بالتأمّل وإعمال الوعي، ومن ثمة فإن استدعاء المجال المعرفي للفينومينولوجيا أمر ضروري،

(الصيف) - مثلاً في جانبها المادي - تبدو كشيء مادي (شيء في ذاته)، ولكنها عندما تتحوّل إلى ملفوظ داخل الخطاب (المشكلة كسحابة صيف) فإن الأمر يختلف تماماً ، إذ تفتتح (سحابة صيف) علامة لغوية في الخطاب على معاني الاطمئنان وعدم القلق أو الخوف من أثر المشكلة، وهي تختلف بطبيعة الحال عن علامة (سحابة الشتاء) التي قد تحضر في الخطاب علامة على معنيين ضدّين: الأمل في نزول المطر، أو الخوف من الهلاك. فالسحابة كشيء مادي (كعلامة مادية مستقلة عن الوعي الإنساني) ، هي كتلة من المياه المتجمعة بفعل ظاهرة طبيعية معروفة (التكثيف) ، حيث تتبخّر كميات كبيرة من مياه البحار والمحيطات بفعل حرارة الشمس في طبقات الجو العليا ، وتتجمّع في صورة سحب لها ألوان مختلفة، فالسحابة في جانبها المادي تحضر في الخطاب العلمي كمجموعة من الخصائص الفيزيائية العلمية المستقلة، وتكون نتاجاً لتجربة عملية، أما في الخطاب الإبداعي، فتحضربوصفها علامة تشير إلى معنى يخضع لعمليات ذهنية من قبل المبدع والمؤوّل، أي تخضع للخبرة المعرفيّة للمؤوّل، وتكون نتاجاً لقدرة الوعي الإنساني على التمثّل وإنتاج المعرفة، ومن ثمّة يتسم المعنى بأعراض تتفق و وعينا المتعالي عن الأشياء في الخطاب ، فالبنية المادية للشيء/ المادة، تختلف في العلوم الطبيعية، عن البنية الفنيّة للشيء - الأشياء في الفن تخضع للخبرة المعرفيّة للوعي- رغم أنهما يشتركان في كثير من الخصائص، من حيث طبيعتهما وعلاقتهما المتبادلة ومنبعهما المشترك،

ولذا فمن المهم أن يتعامل الوعي مع الأشياء - التي تبدو له في شكل علامات - بوصفها حاملة لمميزاتها المادية والفنية معاً. إن البحث في دور العلامة مهم جداً في هذا السياق، لأنها تستوعب جميع المميزات والخصائص والمعاني الإيجابية والسلبية لهذه الأشياء، ف العلامة اللغوية (سحابة الصيف) تتضمّن مميزات وخصائص تختلف عن (سحابة الشتاء) بفعل الخصائص المادية ووظائف كل منهما، ويتم تحديد اتجاه معنى العلامة بواسطة مقصدية الخطاب. إن العلامة هي نتاج عملية ذهنية واعية لانخراط الأشياء في وعينا الإنساني، ومن ثمّة تُفسح المجال أمام الوعي ليمنح الأشياء أبعاداً معرفية جديدة غير التي هي عليها في الواقع. إن العلامة تعبير عن قدرة الوعي الإنساني على الانفتاح على العالم، إنها تُقرّب الأشياء من الوعي الإنساني، إن استعمال الأشياء يتم عبر العلامات لنقلها من طبيعتها المادية إلى طبيعتها الفنية ، لأن الأشياء تحضر في الخطاب وهي محمّلة بخصائص تضيفها عليها العلامة بفعل الوعي الإنساني - وعي المبدع - ويتم تأويل هذه العلامات في الخطاب ودراستها بفعل الوعي النقدي، إننا في عالم العلامات أمام وعيين مختلفين ، وعي المبدع ، ووعي الناقد. إن حركة الوعي تبدو مهمة في عالم العلامات ، لأنها جسر المعرفة الذي يربط بين الأشياء والوعي الإنساني، فالأشياء موجودة في ذاتها، وحاضرة في الوعي على نحو ما، غير مرئية، وتأتي العلامة فتحولها من خاصيتها غير المرئية إلى خاصية جديدة مرئية، وهنا تحدث الإشكالية، أنسيء

فهم المرئي نتيجة عدم الوعي به ؟ أم نفهمة فهماً صحيحاً بالوعي والمقاصد؟. هذا ماينزل العلامة منزلتها المهمة من الفينومينولوجيا. إن الأشياء موجودة في ذاتها، وحاضرة في الوعي على نحو ما، غير مرئية ومُدركة بواسطة العقل فقط، لكن العلامة تجعلها مرئية ومُدركة بالعقل والحواس معاً؛ ومن ثمة تعد العلامة أداة اتصال بين الوعي الإنساني والأشياء.

لعل التركيز على بُعد الوعي في العلامة بالعالم/ الأشياء، يمكن أن يحدث نُقْلة نوعيّة في فلسفة العلامة؛ لأن هناك فرقاً بين إدراك العلامة بوصفها موضوعاً، وإدراكها بوصفها مجالاً معرفياً تتحرّك فيه أفكار الإنسان، وما دامت الأفكار ممثلة في العلامة، فإن الوعي يتعرّف عليها باعتبارها جزءاً منه وعلامة

عليه في الوقت نفسه ؛ ومن ثمة يسهم الوعي في وجود الأفكار المتضمنة في العلامة دون امتلاكها، ومن هنا يجب أن تتجاوز فلسفة العلامة فكرة المعنى في ذاته، والمعنى لذاته؛ فإذا كانت العلامة تقوم بعدد من الوظائف في الخطاب: التعبير، والتواصل، والإحالة .. فإنها تصبح وسيطاً بين المبدع والوجود، بل هي أداة مهمة من أدوات حضور المبدع في العالم، ووسيلة من وسائل حضور العالم في الوعي الإنساني، العلاقة إشكالية بين العلامة والعالم، فإذا كانت اللغة تعبيراً عن الفكر، فإن العلامة تعبير عن وعي هذا الفكر بالعالم، إذًا، هي النافذة التي نُطلّ منها على العالم، ولعل المطلع على الخطاب الإشهاري يعي ذلك جيّداً.



السيمائية والفيونومولوجيا: لماذا؟!

نُعدّ السيمائية ممارسة معرفيّة لاستنتاج الصامت/ العلامة في الخطاب، عبر عملية القصدية، ومن المعروف أن القصدية في الفيونومولوجيا تقوم بدور فاعل لإدراك المعنى؛ وذلك لأنها تمثل ركناً رئيساً من أركان البحث في العلاقة بين اللغة والدلالة، فسؤال السيمائية يجلو صمت ملفوظات الخطاب؛ وذلك بالبحث في القدرة التمثيلية للعلامة عبر آليات تشكّلها، وإعادة تأويلها في سياق إبستمولوجي يُفسح المجال أمام مفاهيم القصدية، والوعي، والإحالة، والحدس؛ لممارسة دورها الفاعل في تشكّل المعنى، ومن المعروف أن العلامة مستقلة عن الشيء الذي تدلّ عليه، وتُعدّ وسيلة الوعي لفهم تشكّل المعنى في الخطاب؛ لأن استعمال الملفوظ داخل الخطاب يمر عبر تجربة وعي، وترتبط هذه التجربة ارتباطاً وثيقاً بمقصدية الخطاب؛ لذا يصعب فهم العلامة التلفظية خارج مقصدية الخطاب، فأن تفهم ملفوظاً دالاً، يعني أنك تعرف مقصدية الخطاب، وأن تعرف مقصدية الخطاب، يعني أنك تعي إشكالياته التي يطرحها؛ لأن القصدية تهتم بالبحث في العلاقة التي تربط فعل الإدراك بموضوعه، وأن تعي إشكالياته التي يطرحها، يعني أنك ستكشف عن أبعاد جديدة للامتدادات المعرفية للأشياء في الخطاب بالتأويل؛ ومن ثمة يمكننا الحديث فتح آفاق القراءة والتأويل للنصوص والخطابات المدروسة أمام السيمائية ومجالاتها الثقافية، وهذا يعني تجاوز البحث السيميائي

مأزق النبوية حين اعتمدت على البنيات في وصفها للمعنى مأخوذة بالصياغة الشكلية للنصوص، وثنائية الشكل والمضمون، الأمر الذي جعلها غير قادرة على الإحاطة بالمكونات الخطابية للنصوص؛ لأنها انحبست في الأفق المعرفي للنصوص، والأمر سيبدو مختلفاً في علاقتها بالخطاب ومجالاته، وهذا ما تسعى إليه الدراسة الحالية، محاولة تجاوز العلامة مفهوم النص إلى مجال الخطاب، وتتوسّل الدراسة بطروحات الفيونومولوجيا لإخراج الدرس السيميائي من أفقه المنغلق داخل النص إلى انفتاحه على فلسفة الفيونومولوجيا ومفاهيمها الأساسية المتمثلة في: الظاهرة، والوعي، والقصدية، والماهية. فالظاهرة هي الأشياء أو الحقائق القابلة للإدراك والملاحظة عبر العقل الإنساني. والوعي: هو المجال العقلي الذي يتم فيه عملية تشكّل المعنى عبر التفاعل مع الموضوعات والأحداث، أي كيفية ظهور الأشياء الخارجية والموضوعات في الوعي، ويعتمد الوعي في الفيونومولوجيا على مجموعة من الأفعال، تسمى أفعال الوعي الإنساني وهي: الإدراك، والحدس، والشعور، والتخيل، والانتباه، والاستدلال، والاستنباط والاستنتاج..

والقصدية: هي عملية الإحالات المتبادلة بين الوعي وموضوعات الوجود، وهو ما يمنح الوعي خصوصيته. والماهية: هي ذلك العنصر الثابت الذي يمثل الشيء ويمنحه ملامحه الخاصة التي تميّزه من غيره.

إن إحداث النقلة في الدرس السيميائي من أفق

النص إلى مجال الخطاب، يتطلب الاستعانة بالفيونومينولوجيا وما تُقدّمه من مفاهيم فلسفية لها قدرتها الخاصة في الانفتاح على العالم لا سيما مفهومي: القصدية، والوعي. فعملية الإحالة القصدية للعلامة في الخطاب، تُشير ضمناً إلى موضوعات أخرى مستقلة عن الخطاب، وبمجرد استيعاب الخطاب لها، تصبح جزءاً منه، وما يمكن أن تضيفه الفيونومينولوجيا للدرس السيميائي الحديث، هو أنها تمنح التأويل السيميائي أبعاداً إبستمولوجية تكشف عن قدرة الوعي الإنساني على تمثّل العلاقة بين ملفوظات الخطاب وموضوعات العالم، بما يمكن وعي السيميائي من تجاوز الطبيعة الإحالية التقليدية للعلامة، إلى كونها تشكّلت داخل الخطاب بفعل وعي الذات الفردية بموضوعات العالم؛ ومن ثمة يمكن للدارس السيميائي إدراك الوجود في الخطاب كأفعال واعية قصدية عبر ملفوظات الخطاب، فالظواهر في الخطاب، ليست أشياء نعرفها كما هي في العالم المادي، وإنما هي أشياء تبطن في الذات المتكلمة، وتكونت داخلها بفعل الوعي والإدراك.

وما يسوّغ أهمية البحث في العلاقة بين الفيونومينولوجيا والسيميائية يمكن أن يتمثّل في الإجابة عن السؤال الآتي: هل تظهر العلامة في الشيء نفسه مثل النومين؟ أم تظهر كتجلّ في الوعي العارف مثل الفيونومين؟ (النومين: الأشياء كما تبدو في ذاتها. أما الفيونومين: الأشياء كما تبدو لنا) فالفيونومينولوجيا فلسفة وصفية تحليلية. وصفية: ترمي إلى إظهار الأشكال والمجالات التي تتجلّى فيها الظاهرة الموصوفة

(ظاهرة طبيعية أو إنسانية). وتحليلية: ترمي إلى تفسير الأشياء كما تظهر للوعي مقابلاً موضوعياً، وهذا التوجه مهم جداً في دراسة العلامة في السيميائية. فسؤال السيميائية يبحث في فلسفة العلاقة بين العلامات والأشياء في المكونات الخطابية. فالعلاقة بين العلامات والأشياء، تتحلّى بقيمة برهانية وحجاجية حتى تتمكّن من الإجابة بالقدر الكافي والمقنع عن قيمة الأشياء، وإبراز فاعلية العلامة في التعبير عن هذه القيمة؛ لأن وجود العلامة في الخطاب يرتبط بالعثور على معنى متعلّ للأشياء، فدراسة العلامة تركز على تحليل ما هو موجود (الملفوظ) تحليلاً يكشف عن فاعليته في استحضار الأشياء من العالم إلى الخطاب؛ ومن ثمة تصير وصفاً نقدياً وتحليلاً إبستمولوجياً للملفوظ، ويؤدي الاختلاف بين الشيء والعلامة إلى فسح المجال أمام سلسلة غير متناهية من الاكتشافات عن الأشياء عبر أفعال الوعي التي تُعطي الملفوظ المعنى المناسب حسب خبرة الشخص المدرك، فالعلامة تمنح الأشياء قبلة الحياة بإعادة طرحها في سياق خطابي جديد بفعل القصدية؛ ومن ثمة تتنوّع القيم الثقافية للأشياء نتيجة ارتحالها من سياق خطابي إلى آخر؛ لأن العلامة تكشف عن القصد اللامرئي للملفوظ، فالمعاني المختلفة للأشياء خارج الخطاب (الشرف، والحرية، والعدل، والكرم ..) تكتسي حُلّالها المتجددة باستعمالها داخل الخطاب باعتبارها علامات دالة على معنى ما، وبتطوّر الوعي الإنساني، يتطوّر معنى الملفوظ الذي يُحيل على سلسلة لا نهائية من الدلالات المصاحبة

للملفوظ، ويبقى أن نعرف: كيف يمكن أن نضع نُفُثُ الأشياء في مقابل النسيج المتناسك للعلامات في عالم الخطاب؟ وكيف يمكن قراءة لاوعي المبدع عبر وعي السيميائي؟ وإذا كانت العلامات تحضر كمدرجات في الخطاب، والأشياء بتفريعاتها المختلفة تسكن عالم الوعي أو اللاوعي، فكيف تنجح العلامة المدركة في استدعاء الأشياء غير المدركة لتسكن عالم العقل أو الوعي؟. فالشاعر يؤسس للمعنى من خلال الإحالة على ما هو خارج النص عَبر استعمال خاص للملفوظات، سواء أكان سابقاً عليه أم معاصراً له، ثم يتطور المعنى عبر السياق الجديد التي تمنح الأشياء معانها الجديدة.

تُمثّل العمليات المصاحبة لامتداد الخطاب الشعري المعرفية وفاعلياته الإبداعية مثل: الإنتاج، والحضور، والتجليات على ساحة التاريخ والأحداث، إشكالاً سيميائياً يُقارب مسألة المعنى، ويكشف عن الدلالة والتمثيل؛ ليسمح بعملية التأويل، التي يُعدها مبرتو إيكو الملمح الأساس للتطبيق السيميائي^(١). فالسيميائية، تُنظّم العلاقة بين فكر المؤول ومعارف الخطاب في سياق معرفي/جمالي؛ وذلك من خلال البحث في خصوصية استعمال المبدع للملفوظات، فعلى سبيل المثال عندما يرد ملفوظ (الشرف) أو (الحرية) في الخطاب الشعري، فإن المقاربة السيميائية تطرح عدداً من التساؤلات حول ما إذا كان مفهوم (الشرف) مثلاً يمكن أن يكون علامة تلفظية على الانتماء للماضي، أو علامة على صوت القيم الثقافية التي تمارس فعلها في ممارسات الحاضر، أو علامة على قوة

الفكرة النسقية، أو علامة على التراجع الحضاري، أو علامة على ضغط القيم الاجتماعية على الذات الفردية، أو علامة على الإرغام فرضتها المنظومة الأخلاقية على سلوك الذات الفردية وأفعالها، ويمكننا من خلال مفهوم القصدية تحديد المعنى الذي يُحيل إليه الملفوظ، ومن هنا تأتي أهمية الاستعانة بالفيونمينولوجيا في الدراسة السيميائية للخطاب، لا سيما ما يتعلق بمفهومي: الوعي، والقصدية ودورهما في الكشف عن معنى العلامة.

والسؤال الثاني، يدور حول كيفية الدلالة على الملفوظ (الشرف). والسؤال الثالث، يدور حول كيفية تمثيله للمعنى داخل الخطاب. والسؤال الرابع، يدور حول عملية التأويل، وهي عملية معقدة تتطلب وعياً بالمرجعيات، وإدراكاً لواقع الخطاب وموضوعية يتحلّى بها المؤول.

وتتطلب هذه التساؤلات من منطلق أن كل خطاب ينطوي على ثلاثة مكونات أساسية:

- ١ - كل خطاب يتضمن عدداً من العلامات.
- ٢ - كل خطاب يتضمن قضايا تنطوي على دلالات.
- ٣ - كل خطاب يتشكّل في الوعي في ضوء علاقات داخلية وخارجية؛ ومن ثمة فهو ذو طابع إحالي.

وبناء على ذلك يمكننا افتراض أن مفهوم الوعي بفلسفة العلامة، يؤدي دوراً مهماً في تقديم معرفة سيميائية جديدة حول الخطاب؛ لأنه يبحث في:

- أ- كيفية تشكّل العلامة في الخطاب عبر الوعي.
- ب- طبيعة العلاقة بين العلامة في الخطاب، والأشياء بتنوّعاتها وتفرّعاتها خارج الخطاب، ودور عملية

القصدية في التعرّف على المعنى.

ج- كيفية تفاعل الأنساق الخطابية مع الأنساق الثقافية لإنتاج المعنى، ودور مفهوم الماهية في تحديد الثابت من المتحوّل.

د- قدرة الذات الفردية في الخطاب على تجاوز الأنساق الجمعية ووعياها باللاوعي الجمعي.

هـ- الخلفيات الثقافية والمعرفية للمفاهيم في مجالاتها غير الأدبية، ودور مفهوم الظاهرة في جعلها قابلة للملاحظة والإدراك.

فالعلاقة تتوقّف على ظواهر ثقافية، وطبيعية، وإنسانية .. تسمح بتعايش ما هو داخل الخطاب مع ما هو خارج الخطاب. إن مبدأ التفاعل بين عناصر الخطاب والعالم الخارجي، كفيل بإنتاج نظام علاماتي يستوعب تداخل الأنساق والمعارف، وإعادة إنتاجها داخل الخطاب بما يضمن عدم تعارضها بناء على اتساع أفق المؤوّل.

إن عملية الدلالة، تدلّ العلامات على الأشياء، والأشياء « لا تشفّ عن ماهيتها ما لم يتوصّل الوعي إلى عَنيّها هي ذاتها، وما لم يستطع العقل استشفاف فعل عَنيّها بالذات، استشفاف قوام هذا الفعل بمتضايقاته الذاتية - الموضوعية، أو بمتضايقاته النمطية» (٢). فالعقل يدرك الأشياء انطلاقاً من مقصد السياق الذي استدعاها من محضنها الثقافي العام، إلى نظامها الخطابى الخاص/ العام، يتم إدراك الأشياء بما هي موجودة عليه خارج نطاق الوعي، فهل تُدخلها العلامات أو تكون سبباً في إدخالها الوعي؟! فالأشياء تقع خارج الذهن البشري، فالحب، والأنانية، والندم،

والشرف، والكراهية، والحرية، والعفة .. هي أشياء تقع خارج الذهن، والعلامة في الخطاب تُحيل عليها، وعملية استدعائها داخل الخطاب تُدخلها في نطاق الوعي عبر إدراكها في معنى خاص بسياق الخطاب، وهو معنى متغيّر ومتحوّل بتحوّلات طرائق استعمال المبدعين للمفوضات.

كيف يمكننا النظر إلى الملفوظ بوصفه علامة، والأشياء كدلائل؟ وكيف يمكن تمثّلها في الخطاب؟ العلاقة بين العلامة اللغوية، والسميائية قديمة قدم الإنسان، فالصرّاح في اللغات البدائية علامة على معنى، والطفل عندما يشعر بالجوع أو الألم، يُصدر صراخاً (علامة لغوية) تؤوّلها الأم في سياق ما لتفهم ماذا يقصد، فالعلامة لها مقاصدها التي يحددها سياق الخطاب، وكذا العلامة اللغوية في الخطاب؛ حيث يُرسل المبدع إشارات لغوية للتعبير عن إشكالية ما للمتلقّي، وهذا ينحو بنا إلى التعامل مع السميائية بوصفها ممارسة إستمولوجية تنطوي على معارف متنوّعة، منها ما يتعلّق بالمرجعيات، ومنها ما يتعلّق بواقع الخطاب وسياقاته المعرفيّة، ومنها ما يتعلّق بتأويل العلامات داخل الخطاب (المؤوّل) « فكل علامة في النص تقوم بالتعبير عن التعديل المتواصل لمبدأ المحاكاة فهي مهمة لقيمة النص الشعرية، وبهذا وحده يمكن اكتشاف الوحدة الكامنة وراء الصور المتعددة، وليس من الضروري تكرار العلامة المعدّلة لمبدأ المحاكاة، فيكفي أن نميزها من غيرها بوصفها صيغة لمثال أو بوصفها هيئة لأصل لا متغيّر وعلى كل حال فتمييز العلامة يأتي من لا

نحويتها»^(٣)؛ ومن ثمة فإن النتائج التي تترتب على هذه الممارسات هي نتائج غير تقليدية، وغير آتية، وغير متوقعة، وربما تكون صادمة للعقل التقليدي في بعض الأحيان؛ وذلك لأن المعنى في السيميائية ليس معطى مسبقاً، أي لا يمكن العثور عليه فيما وراء النص فحسب- كما هو المعنى في النبوية والأسلوبية مثلاً- بل يُمكن الحصول على المعنى في السيميائية عبر انخراط المؤل في تأويل البناء الدلالي للخطاب بفضل الاستعانة بشبكة من المعارف النظرية والفلسفية، وأدوات نقدية يمكن أن تُساعد المؤل في بناء موضوع يقع في حيز الدلالة، ويكون هذا الموضوع قابلاً للفهم، فالمعنى في السيميائية يكون قادراً على وصف المبنى (البناء) ممّا ينزل السيميائية منزلتها النقدية من اتجاهات النقد الحديث. فالنبوية مثلاً تعتمد على بنية النص في وصف المعنى، والأسلوبية تعتمد على دراسة أساليب النص في وصف المعنى، عكس السيميائية التي تعتمد المعنى في وصف البنية أو الأسلوب، وهذا تحوّل نوعي في دراسة المعنى في النقد الحديث؛ لأن السيميائية تهتم بطريقة توظيف الخطاب للدلائل، وما يُصاحب هذه العملية من آثار ثقافية وتداولية. فكلية الشرف - على سبيل المثال- تشير لغويّاً إلى العلو والمكان العالي^(٤) ولكنها تُستخدم بدلالات مختلفة في سياقات متنوعة، فعلى سبيل المثال يرتبط الشرف بالدم في بيت المتنبي الذي يقول فيه: (٥)

لا يَسْلَمُ الشَّرَفُ الرَّفِيعُ مِنَ الْأَذَى

حَتَّى يُرَاقَ عَلَى جَوَانِبِهِ الدَّمُ

فالشرف، قيمة أخلاقية، يتم فرضها على سلوك الفرد وإرغامه على الفعل؛ وذلك بهدف المحافظة على استمرارية العالم القيمي. والسؤال الآن: لماذا ارتبط (الشرف) بالدم في الثقافة العربية؟ لعل الإجابة عن هذا السؤال تمكّننا من تقديم تفسير لقدرة الخطاب على توظيف الدلائل، وهو أساس اهتمام السيميائية. من المعروف أن (الشرف) قيمة اجتماعية وأدبية، تتسم بالنسبية، وهذا ما يمنحها دلالات مختلفة بما يمنحها خاصية التعدد الدلالي، فالفهم الخاص للشرف - وهو متنوع بتنوّع الثقافات- في سياق ثقافي مغلق، أصبح يمثّل ظاهرة اجتماعية وإنسانية، مما أسهم في خلق مجالٍ دلاليٍّ يبرر ارتكاب جرائم باسم الشرف خارج الخطاب، وهو ما تنطوي عليه الدلالة في البيت السابق (القتل). أي: لا يسلم للشريف شرفه من أذى الحاسدين حتى يقتل حساده وأعداءه، فإراقة دمائهم تحفظ له شرفه وهيبته، فملفوظ (الشرف) هنا يُعدّ شفرة لغوية، تؤدي وظيفة إضافية داخل الخطاب بالاعتماد على الأعراف التي لها وجود مسبق في اللاشعور الجمعي.

والتأويل السيميائي لقيمة الشرف في بيت المتنبي السابق، يستلزم توجّهنا نحو الوجدان الفردي، وخضوعه لضغط القيم الاجتماعية عليه؛ لأنه - أي الوجدان الفردي- تشكّل بفعل الأنساق الجمعية. وكذلك يستلزم التأويل السيميائي توجّهنا - في هذا السياق- إلى البحث في التجربة الأخلاقية للمجتمعات، وهي تجربة الإرغام والفرد على السلوك الفردي من خلال السلوك الجمعي، بدليل أن الفرد الذي يقوم بالفعل

الذي تملّيه عليه تجربة الشرف – وهو فعل الثأر- قد يدفع الثمن غالبًا، وربما يتعارض هذا الفعل – الثأر- مع التعليمات السماوية التي تخيّر الإنسان بين الفعل والعفو، ثم تُفضّل فعل العفو على فعل التنفيذ، ولكن ارتباط الشرف بالدم – في بيت المتنبي- يجعلنا نقول: إن الشرف ليس سوى قناع زائف يُخفي ميل الإنسان إلى الرغبة في الانتقام والثأر!.

تبحث السيميائية إذاً في قدرة الخطاب على توظيف الدلالة، فخطاب المتنبي يفتح على التجربة العامة للشرف التي لا ترتبط بالدلالة الأخلاقية أو العلمية لمفهوم (الشرف)، وإنما تنزع إلى الارتباط بجميع الأحوال الثقافية، أو الاجتماعية المماثلة لمضمونها في الثقافة واللاشعور الجمعي، وقد يسر لها هذا الأمر، الارتباط الدلالي مع تجارب أخرى في ظروف مغايرة بما يمنحها الدلالة النموذجية في اللاوعي الجمعي، وبما يجعلها متجاوزة لحدود الزمان والمكان.

إشكالية المرجع في السيميائية:

يمكن لطروحات (ريموند وليامز) في النقد الثقافي، وطروحات (هوسرل) الفلسفية في الفينومينولوجيا، أن تسهم في إحداث تحولات نوعيّة في الدراسات السيميائية للخطاب، إذا حاول السيميائيون الاستفادة منها، وربما يتمثل هذا التحول في تجاوز السيميائية للقيود التي فرضتها اللسانيات على دراسة العلامة في الخطاب؛ لأن ارتباط العلامة باللسانيات حدّ كثيرًا من فاعلية السيميائيات في دراسة الخطاب،

مثلما قيّدت البنية فاعلية البنيوية في دراسة النص الأدبي؛ حين أغلقت النص على نفسه وعزلته عن محيطه الخارجي، وتجاهلت مكوّناته الخطابية (أي منظومة العناصر الصورية التي يتكوّن منها الخطاب الموصوف). فإذا كانت العلامة وليدًا شرعيًا للبنيوية، فمن المؤكّد تضمنها لخصائصها الجينية – بلغة علم الوراثة- وهذه الخصائص الجينية تمارس فاعليتها في السيميائية كما مارستها في البنيوية من قبل، بانغلاق الدرس السيميائي على العلامة اللسانية؛ ومن ثمة يجب أن تتجاوز العلامة في السيميائية القيود اللسانية التي تحصر المعنى فيما يُسمى بالسيموزيس، وهو ما تسعى إليه هذه الدراسة؛ إذ ترمي إلى إبراز أهمية فتح المجالات المعرفية المختلفة أمام العلامات في الخطاب؛ من أجل تقديم وصف نوعي للمعنى يمكن أن يطور الدرس النقدي في الخطاب؛ لأن السيميائية تختلف عن البنيوية، فالبنيوية واللسانيات تهتمان بالمنظومة النصيّة أي: بطريقة صياغة الكلمات في الجملة، أمّا السيميائية فتهم بتفكيك الدلالة بوصفها جزءًا لا يتجزأ من صياغة الخطاب، وهذا التوجّه يجعلها أكثر انفتاحًا على المجالات المعرفيّة المختلفة، ونحاول في هذا السياق الاستفادة من طرح (هوسرل) في الفينومينولوجيا. فعلى سبيل المثال، تمثّل القصيدة في فلسفة الفينومينولوجيا عند (هوسرل) انفتاحًا على الوجود عندما تغادر مجال القصد الدلالي الصرف، إلى المجالات المعرفيّة المختلفة، فتتحرر من الأنموذج اللساني الضيق، لتُفَعّل الدلالة، وتمنحها معنى أنطولوجيا منفتحًا على العالم بفضل علاقتها

بالموضوع.

يسعى هذا التوجّه إلى إعادة استقراء المرجعيات في سياقات نقدية/ إبستمولوجية جديدة مثل: الذات المتكلّمة في عمليات التلقّظ، ومفاهيم القصدية، والوعي، والحدس المقولي، والماهية .. وغيرها من مفاهيم النقد الحديث التيمنح العلامة في الخطاب معاني أنطولوجية مفتوحة على العالم عبر الإحالة على موضوعات الوعي خارج الخطاب. إن إحالات الخطاب على المرجعيات لا تعني نسخها أو استنساخها، إنما تعني تأصيلها وإبراز قدرتها على التأقلم مع المتغيرات الجديدة، وكذا قدرتها على المدّ الثقافي عبر التاريخ، إنها علاقة تواصل بين المعيش والمتخيّل، وهو ما يقارب بين موضوع المرجعية في السيميائية والنقد الثقافي، فالنقد الثقافي، يتميز بقدرته على ((الكشف عن شبكة العلاقات والقوى الفاعلة والمضمرة في النصوص والممارسات الثقافية وفي شفراتها المختلفة، لا تلك التي تتم في أثناء عملية التشفير فحسب، بل التي تتخلّق في أثناء عملية التلقّي وفك الشفرات كذلك؛ من أجل تعرّف الآثار الأخلاقية والسياسية للمنتجات الجمعية، بما في ذلك الآثار النصيّة وتقنيات المقابلات التاريخية والتحليلات الإيديولوجية والمؤسسية؛ لأن أحد مشاغل النقد الثقافي الأساسية هي الثقافة وتعرّف مكوناتها وإعادة تعريفها بعيداً عن تبسيطات الأنثروبولوجيين المُخلّة، بغية تفكيك شفراتها، والكشف عن دورها في الممارسات الاجتماعية والفكرية على السواء، وأهم من هذا كله في المنتجات الثقافية والأعمال الإبداعية

المختلفة))^(٦). ومن هنا تُعدّ طبيعة العلاقة بين الذاكرة الثقافية للمبدع، والذاكرة الخطابية للقارئ منعطفًا مهمًا في دراسة إشكالية المرجعيات في السيميائية، فالذاكرة الثقافية للمبدع ترمي إلى تمثيل العالم في الخطاب، والذاكرة الخطابية للقارئ تسعى إلى قراءة العالم، أو فهمه من خلال المرجعيات وإحالاتها على المرجعيّات ((فما نطلق عليه الواقع، والمرجع، والموضوع، والشئ الموجود في العالم الخارجي (كيانات) لا يمكنها أن تلج عالم التدليل، أي عالم النصوص وإنتاج المعنى، إلا من بوابة الإحالات الرمزية التي تقود إلى خلق تصوّرات متنوّعة يتكلّف السيموز بصياغة حدودها القصوى والدنيا، الحقيقية منها والوهمية، المباشرة منها والرمزية. فكل شيء يوجد داخل النص. فالنص بؤرة للتمثيل، وسند لمنطق الإحالات، وهو ما يمنح الكون الدلالي انسجامه وتناظره ((^(٧).

فالمبدع يُحمّل ملفوظات الخطاب بإحالات مرجعية تمنحها أبعادًا تداولية (إنجازية - تأثيرية - تقريرية) في الخطاب تلفت انتباه المتلقي، غير أن الخطاب يستوعب الملفوظات في سياق ثقافي وحضاري خاص، يتم ضبطه باقتفاء المسار الذي استعملت فيه الملفوظات؛ حيث تنتمي داخل الخطاب، أي: آلية استعمال الخطاب لهذه الملفوظات، ثم يأتي المؤوّل محملاً بمرجعيات مختلفة محاولاً بها فهم هذا الخطاب، ويجب أخذ الحذر والحيطة في هذا المسار الذي قد يخضع فيه المؤوّل لمرجعياته الثقافية، ويغفل مرجعيّات الخطاب، فالملفوظات

تُحيل على أشياء معروفة سلفاً، وإذا كان المؤلّ يريد فهم الملفوظات، فعليه بتتبع المسارات التلفظية، فهي كفيلة بقيادته إلى فهم أبعادها الدلالية، والثقافية، والمعرفية.. إن شكل المسارات التلفظية، تحدد إلى حد كبير القيمة الموضوعية للملفوظ، وما يهمنا هنا هو التركيز على خصوصية الخطاب في تحديد مسارات هذه الملفوظات؛ لأن هذه العملية تكشف عن مقاصد الخطاب، فالخطاب عندما يُوطّر مساراً معيناً للملفوظات، يفعل ذلك تحقيقاً لمقصدية معينة.

ويعود اعتمادي على الفينومينولوجيا في مراجعة التأويل السيميائي للمعنى لسببين رئيسين:

الأول: أن الفينومينولوجيا تهتم بالبحث في كيفية تشكّل الأشياء في الوعي، فهي لا تهتم بالبحث عن وظيفة الأشياء، بل تهتم باكتشاف حقائق الأشياء، وماهيتها، بطرح أسئلتها الجوهرية عن الأشياء: كيف تكوّنت؟ ووم تكوّن؟ وكيف تبدو للوعي؟ ومن المعروف أن الفينومينولوجيا أسهمت عبر كتاب هوسرل (أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترנסندنتالية) والذي نُشر عام (١٩٥٤م) في اجتياز الثقافة الأوربية لمحنة المعنى، والاهتمام بالعلوم الطبيعية على حساب العلوم الإنسانية؛ إذ أسهمت الفينومينولوجيا في تزايد الاهتمام بالنزعة الموضوعية في تفسير المعنى، وفسح المجال أمام الوعي الإنساني لاكتشاف موضوعات العالم.

أما السبب **الثاني:** فيعود إلى اختلاف فلسفة العلامة عند هوسرل (١٨٥٩م - ١٩٣٨م) عنها في فلسفة تشارلز ساندرس بيرس (١٨٣٩م - ١٩١٤م) الذي

شيدّ مذهب العلامات في السيميائ ضمن نظرية مؤسّسة على عمق فلسفي، يستمد روافده من المنطق المعياري، أما هوسرل فاعتمد على المنطق الفينومينولوجي المحض الذي شيدّه دون التغافل عن الوقائع والماهيات ^(٨) ومن المعلوم أن هوسرل اتخذ موقفاً من الفلسفة التجريبية التي تغنى أصحابها كثيراً بعلم النفس التقليدي؛ إذ نظروا إلى الإشارات والعلامات في سياق طابعها الإدراكي، ففرّق بين العلامات الإشارية (الإيمائية) والعلامات التعبيرية التي ترمي إلى التواصل، فالقول أو التعبير هو:

((بمثابة إشارات تؤدي عند المستمع دور العلامات على أفكار من يتكلّم إليه، أي على معيشتاته النفسية العينية القصديّة، وكذلك على المعيشات النفسية الأخرى التي تشكّل جزءاً من قصد التواصل، أي الوظيفة الإبلاغية ومضمون الإبلاغ)). ^(٩) ومن ثمة تطرح فينومينولوجيا هوسرل سؤالين جوهريين حول اشتغال العلامة: أيمن دراسة العلامة بوصفها حدثاً وقع في العالم الخارجي؟ أم يمكن تناولها بوصفها ظاهرة متبنّة ذهنياً كما هيّة في الوعي؟ بمعنى آخر، هل يمكن تناول العلامة بوصفها ظاهرة خارج الوعي؟ أو باعتبارها ظاهرة كما تبدو للوعي؟ إن الإجابة عن هذين السؤالين، يمكن أن تكشف لنا عن التطور الذي أحدثته فينومينولوجيا ميرلوبونتي على فينومينولوجيا هوسرل، وهذا ما نسعى إلى إيضاحه في الصفحات التالية.

أرى أن السيميائية تعاني الآن عدة أزمات على مستوى: المفاهيم، والتأويل، والتطبيق، فضلاً عن

ثغرات منهجية، ربما يعود ذلك إلى اعتمادها على المنطق المعياري ذي الأحكام الصارمة، وقد تحول هذه الثغرات دون استمرار السيميائية في التطور بوصفها اتجاهًا نقديًا يمكن أن يحدث تحولاً في الفكر النقدي لا يقل في أهميته عن التحول الذي أحدثه الشكلاونيون في الفكر النقدي الحديث. وهذا ليس تشكيكاً في المنجز النقدي للسيميائيات الحديثة، ولا لأن الأفق المعرفي بدأ في الانسداد أمام النقد السيميائي، ولكن ينبغي أن نتخلى عن تصور السيميائية كفكر مستقل عن سائر المناهج الأخرى بفعل اعتمادها على المنطق المعياري، وهذا ما يبرر لنا أهمية الاعتماد على فلسفة الفينومينولوجيا؛ لفتح الأفق النقدي أمام الدرس السيميائي لممارسة فعاليته، فالملاحظ أن السيميائيين يقصون كثيراً من الأسئلة الأساسية والحاسمة حول الخطاب المدروس، فهم على سبيل المثال يقصون أسئلة البنيوية، وهي أسئلة مهمة جداً ولا سيما فيما يتعلق بتكوّن موضوعات الخطاب المدروس، وكذلك يقصون كثيراً من أسئلة الأسلوبية خاصة فيما يتعلق بأسئلة الدرس الإيقاعي، ودرس الانزياح الذي يطرح تعددية المعنى، أضف إلى ذلك حصر السيميائية في مجال النص المكتوب المنكفي على نفسه. لا يكفي الدارس السيميائي أن يقتصر دوره على مراقبة نظام العلامة وتسجيلها وتحليلها بمعزل عن مفهوم الخطاب، وعمليات التلقظ، فالمقاربة السيميائية لأي خطاب عندما تتجاهل هذه الأشياء تثير كثيراً من التساؤلات حول فاعليتها ونجاعتها في تحليل الخطاب. أضف إلى ذلك أن

انفتاح الدرس السيميائي على الفينومينولوجيا، سوف يفتح الأفق السيميائي على مقصدية العلامة في الخطاب؛ ومن ثمة الكشف عن الافتراضات المسبقة والخفية التي تحملها العلامة في الخطاب، مما يسهم في الكشف عن دورها في تحديد مسار المعنى، ويتطلب هذا الإجراء الوعي بعملية التلقظ وعلاقتها بمسار المعنى في الخطاب. إن الوعي بطبيعة الإحالة إلى المرجع، والمقصدية، والوعي بالمفاهيم الأساسية في الفينومينولوجيا، سوف يفتح الأفق أمام دراسة العلامة على عدة مجالات: مجال العلامة نفسها، ومجال الخطاب، ومجال المؤول، ومجال الثقافة التي أنتجت الخطاب واحتضنت مؤول الخطاب، وبناءً على ماسبق يمكننا القول: إن الفرق كبير بين دراسة الخطاب من الأشياء، ودراسة الأشياء من سياق الخطاب، ربما يُساعدنا هذا الإجراء على مراجعة الفكر النقدي في دراسة العلامة داخل الخطاب.

والسؤال الآن: هل يُعد هذا الانفتاح المحمود مؤشراً على وجود آفاق تكاملية، واستعارات متبادلة بين هذه المعارف المختلفة؟!

رغم صعوبة التحديد إلا أن المتأمل في طبيعة هذه المعارف، يكتشف التداخل والتفاعل بينها، وأنها يمكن تنظيمها في قرن معرفي مشترك.

من الحدث الثقافي إلى الحدث الأدبي:

يُعدّ التراث الثقافي والديني رافداً مهماً في تحديد مسارات ملفوظات الخطاب الإبداعي، فالتراث هو موضوع محرّك لوعينا وفهمنا، وكما يقول جادامير

((توقع المعنى الذي يحكم فهمنا لنص ما ليس فعلاً ذاتياً، إنما هو فعل ينبثق مما يربطنا بالتراث. فالتراث ليس مجرد شرط مسبق ثابت، وإنما نحن بالأحرى نتيجة بقدر ما نفهم نشارك في تطوره؛ ثم نحدده نحن)).^(١٠) ولعل المتأمل في ما تطرحه هذه الروافد من أفكار؛ يكتشف أبعاد العلاقات التي تربط بين هذه الخطابات بمساراتها التلغظية في شكل ((علامات لسانية)) ليعادل بها الشعراء مواقفهم من الحياة وأحداثها من حولهم، ولن تتوقف المقاربة السيميائية عند ملاحظة هذه الروافد أو رصدها فحسب، بل سوف يمتد إلى وصفها، وتحليلها، وتحديد قوامها؛ لأن انبثاق المعاني الخطابية الجديدة من المعاني التراثية، يتم عن طريق آلية معقدة تؤدي فيها الذات المتكلمة، ومقاصد الخطاب، ووعي الشاعر دوراً كبيراً في إنتاج المعنى الجديد وتوسيع دلالاته. وهذا يتطلب منا البحث في أصول المعنى، بالإضافة إلى البحث في العلاقات المختلفة التي أسهمت التي أسهمت في تشكّل المعنى الجديد؛ وذلك لأن المبدع يبحث دائماً عن القواعد التي تسمح بأن يكون ((لأي تغيير يصيب الخطابات الأخرى، أثره الواضح على خطاب آخر، ما يجعله ينشئ موضوعاً جديداً، ويخرج إلى الوجود استراتيجية جديدة تفسح المجال لعبارات ومفاهيم جديدة، فالتشكيكية الخطابية، لا تؤدي إذًا، دوراً سلبيًا يوقف الزمان ويجمده لعشرات أو مئات السنين، بل تحدد انتظاماً خاصاً بتطورات زمانية، إنها تطرح مبدأً تمفصل الأحداث الخطابية بمجموعة أخرى من الأحداث والتقلّبات والتطوّرات))^(١١)

تشبه هذه العملية - إلى حد كبير - عملية الولادة عند الإنسان، فالمعنى الجديد يمكن تشبيهه بالجنين الذي يحمل خصائص الأبوين الوراثية، وكما يكون الأب أداة التعريف للمولود الجديد، يمثّل المعنى التراثي أداة التعريف للمعنى الجديد، فعن طريقه يكتسب المعنى الجديد دلالاته، ويكتسب المعنى القديم قيمته من خلال هذه العلاقة الخاصة، ويكون الخطاب بمثابة الأم التي تحتضن جنينها الذي يحمل الخصائص الوراثية للأب والأم معاً، وكما تشير عملية المخاض إلى ميلاد طفل جديد، تشير عملية الإبداع إلى ميلاد معنى جديد، ويشير هذا المعنى إلى أن تحوّل ما قد طرأ على المعنى القديم؛ لأن العبارات أصبحت تخضع لقواعد جديدة في السياق الجديد، وهذا لا يعني أن سائر المعاني والمفاهيم التراثية قد اختفت، ولكنها تحولت وتبدّلت كي تلائم السياق الجديد، ويكون الشاعر شاهداً على تشكيلاتها المتغيرة. إن أفق الحاضر ((في حالة تشكّل مستمرة؛ لأننا نختبر أحكامنا المسبقة باستمرار. والجانب المهم من عملية الاختبار هذه يتجسّد في مواجهتنا المستمرة للماضي، وفي فهم التراث الذي ننحدر منه. فليست هناك آفاق منفصلة للحاضر في ذاته أكثر مما هناك من آفاق تاريخية يجب اكتسابها. والفهم هو - دائماً - انصهار تلك الآفاق التي يُفترض أنها موجودة بذاتها، ونحن متآلفون مع قوة هذا النوع من الانصهار من الآفاق المبكرة على نحو رئيس. إن عملية الانصهار هذه تكون، في تراث ما، عملية مطردة باستمرار، فيتحد القديم والجديد - دائماً - في شيء ذي قيمة

حيّة، من دون أن يُمنح أحدهما الصدارة من الآخر (صراحة)) (١٢). يتعيّن علينا إذاً، فهم الوظيفة الأساسية للثقافة؛ حتى نفهم تبلور الظاهرة الثقافية إزاء مشكل الخطاب ونظامه الإشاري المعقّد، فالثقافة تحافظ على ديمومتها وصيرورتها من خلال تسلسلها داخل الخطاب؛ حيث تتسلل إليه في صيغ وأشكال متعددة؛ ليتم تداولها بشكل ما، سواء أكان المبدع على وعي بهذه الحيل أم على غير وعي بها، والمعنى المؤسس في الثقافة هو فعل معرفي في جوهره، والذاكرة الجمعية لا تصبح واقعاً معرفياً، إلا عندما تصبح قادرة على إنتاج الأنساق الثقافية التي تتضمن المعرفة؛ ومن ثمة تنشأ هيمنة المعنى النسقي وسيطرته على عقل الفرد بعملية تداول لسانية داخل الخطاب، وعندما تختلط الأنساق الثقافية بالخطابات، فإن الغموض يسيطر عليها؛ ليتعاضد دور النقد في التفكير، والتحليل، والتأويل، واستنباط رؤى فكرية تُسهم في تقدّم الفكر وارتقائه.

يؤكد شالرز بيرس أن ((البيت، والحدث، والبنية، والحركة، والصرخة، والصمت كل شيء يمكن أن يكون علامة، أو أن يصبح علامة، بشرط أن يُحيل إلى شيء آخر. ولكن هذا ليس ممكناً إلا إذا كان من الممكن أن تنشأ علاقة ما بين ما هو حاضر (العلامة) وما هو غائب (مرجعها). وتعدّ هذه العلاقة علاقة تشابه بشكل أساس؛ وذلك لأنه يجب أن تمتلك العلامة ومرجعها المحتمل شيئاً مشتركاً)). (١٣)

إن استدعاء الرافد الديني المتعالي (الأشياء)

في الخطاب الشعري العربي، يُشير إلى بُعد تداولي خاص لهذه الخطاب؛ لما لهذا الرافد من أثر في نفس المتلقي العربي على مرّ التاريخ، واشتراك الخطاب مع هذا الرافد في المعنى، يمنح هذه الخطاب معنى متعالياً أيضاً، وكلما أمعن قارئ الخطاب النظر في قراءتها؛ استشرف المعاني المتعالية لهذا الخطاب، وربما يكون هذا هو الهدف الأساس الذي يسعى إليه المبدع من خلال ارتباط خطابه بروافد ثقافيّ ودينيّة متنوّعة، فتعمّد الفرزدق إقامة التماثل بين شخصية الحجاج بن يوسف الثقفي في خطابه الشعري اللاحق، وشخصية (يام) ابن نوح - عليه السلام- في المرجع القرآني المتداول، يؤكد إصرار الفرزدق على تداول شخصية (الحجاج) مقترنة بشخصية (يام) الذي رفض النصيحة من أبيه، وهذا الربط بين الشخصيتين في الخطاب الشعري، عمل قصدي يُغري صاحب المقاربة السيميائية؛ لارتباطه بالمرجع ذي الدلالة المتعالية؛ مما يجعلنا نفهم الغنى المعرفي القائم في إمكانات التداول العلاماتي واستراتيجياته.

يقول الفرزدق: (١٤)

١ - عَجِبْتُ إِلَى الْحَجَّاجِ أَيُّ إِمَارَةٍ

أَرَادَ لَأَنْ يَزْدَادَهَا أَوْ دَرَاهِمِ

٢ - وَكَانَ عَلَى مَا بَيْنَ عَمَّانَ وَاقِفاً

إِلَى الصَّيْنِ قَدْ أَلْقَوْا لَهُ بِالْخَزَائِمِ

٣ - فَلَمَّا عَتَا الْحَجَّاجُ حِينَ طَعَنِي بِهِ

غَنِيَّ قَالَ: إِنِّي مُرْتَقٍ فِي السَّلَالِمِ

٤ - فَكَانَ كَمَا قَالَ ابْنُ نُوحٍ سَارَتْ قِي

إِلَى جَبَلٍ مِنْ خَشْيَةِ الْمَاءِ عَاصِمِ

٥ - رَمَى اللهُ فِي جُثْمَانِهِ مِثْلَ مَا رَمَى

عَنِ الْقِبْلَةِ الْبَيْضَاءِ ذَاتِ الْمَحَارِمِ

٦ - جُنُودًا تَسُوقُ الْفِيلَ حَتَّى أَعَادَهُمْ

هَبَاءً كَانُوا مُطَرَّخِمِيَّالطَّرَاحِمِ

يستدعي التأويل السيميائي لهذه الأبيات مفهوم (القصدية) عند (هوسرل) لا سيما في توجهات هذا المفهوم الإجرائية نحو الكشف عن أهمية ارتباط الملفوظ بشيئه: أي المعنى، فالملفوظ يمثل العلامة اللغوية، والشئ يُخَبِّئُ الدلالة، والسياق يكشفها، وانجذاب الملفوظ لشيئه أمر بديهي في مفهوم القصدية؛ لأن الملفوظ بدون شيئه يصير بلا معنى

(دلالة)، فوعي الفرزدق، تمثل في حركة الخروج إلى مجال التراث الديني (الشئ)، وهي حركة قصدية أثمرت عن معنى نوعي جديد لملفوظات الخطاب عند الفرزدق، وتتمثل القصدية هنا في ملفوظات: (الحجاج، ابن نوح، جبل من خشية الماء، القبلية البيضاء، تسوق الفيل) وما تُحِيلُ عليه من دلالات دينية وردت في النص القرآني، تمنح خطاب الفرزدق معنى متعالياً.

إن قصة سيدنا نوح عليه السلام، وقصة أصحاب الفيل، علامتان فارقتان في تحديد مسارات الملفوظات في خطاب الفرزدق؛ لأن استدعاء الفرزدق للآيات الكريمة التي يقول فيها المولي عز وجل : (١٥)

﴿ وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَب مَعَنَا وَلَا تَكُن مَعَ الْكَافِرِينَ قَالَ سَأُولِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي

مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ

وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ ﴿١٦﴾

هو الذي جعله يحدد مسار المعنى في الأبيات من (١ : ٤)، فحركة الخروج إلى التراث القرآني أضفت على المعنى ملفوظات الخطاب قيمة فنية جديدة بإعادة إنتاج الشخصية (شخصية الحجاج) عبر التفاعل النشط مع المعنى في الآيات القرآنية؛ لأن معنى (الطغيان) هو القاسم المشترك بين الشخصيتين، ودور الملفوظ، يتحدد في الإشارات التي تعبّر عن الإحالات « ابن نوح - سأرتقي - جبل - الماء - عاصم »، فالفرزدق مشغول بإنتاج المعنى بتبني بعض الفروض بين العلامات والأشياء في محاولة لمنح العلامات قيمة فنية خاصة. كما نلاحظ اتفاقاً بين قول المولي عز وجل (١٦)

﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ﴿١٧﴾

وقول الفرزدق :

رَمَى اللهُ فِي جُثْمَانِهِ مِثْلَ مَا رَمَى

عَنِ الْقِبْلَةِ الْبَيْضَاءِ ذَاتِ الْمَحَارِمِ

جُنُودًا تَسُوقُ الْفِيلَ حَتَّى أَعَادَهُمْ

هَبَاءً وَكَانُوا مُطَرَّخِمِيَّالطَّرَاحِمِ

تُحِيلُ عِبَارَتِي (عن القبلية البيضاء ذات المحارم) و (جنوداً تسوق الفيل ..) على قول المولى عز وجل في الآيات السابقة؛ ومن ثمة تتسم هاتان العبارتان بخاصية الموضوعة الإشارية - حسب تعبير أوستن- حيث تقرن هاتان العبارتان المعنى

في خطاب الفرزدق الشعري بوقائع محددة المكان والزمان في النص القرآني؛ وعلى هذا يصبح من السهل التعرف على مقاصد الخطاب، وكذا يُصبح المتلقي قادراً أيضاً على تحديد المواضع بين الكلمات في الخطاب والأشياء خارجه، أي تحديد معنى الملفوظات من خلال نظامها الإشاري الذي يُحيل على هذه المواضع.

ويمكننا النظر إلى هذين البيتين باعتبارهما علامة تبليغية - حسب تعبير أوستن أيضاً- وهو العمل الذي يمنح من خلاله المتكلم معنى ما محدداً لملفوظاته، ويكتمل المعنى في هذا السياق عبر الإحالة على الآيات في النص القرآني، فالعبارتان (القبله البيضاء) و (جنوداً تسوق الفيل) يمكن أن يقع اللبس في فهمها بحكم المواضع الوصفية في اللغة العربية، ولكن المتكلم يحدد مسار المعنى التبليغي عبر مقصدية الخطاب، ويمكن الكشف عنها من خلال الإحالة على المعنى القرآني، والتداخل هنا بين خطاب الفرزدق الشعري والنص القرآني، تداخل قصدي لإحداث علاقة ما بين الملفوظات والأشياء، أو بين تجربة معاصرة وتجربة سابقة؛ بهدف تمرير معنى ما هو مقصود بالضرورة في هذا السياق؛ وهذا التداخل قائم على أساس تمثيلي، أي إقامة علاقة تماثل بين شخصية الحجاج بطغيانها، وشخصية (أبرهة الحبشي) حين أراد هدم بيت الله الحرام؛ فكانت نهايته المأسوية المعروفة. فالمتنوع لمسارات المعنى في الخطاب الشعري، يدرك حرص الفرزدق على إقامة علاقة تماثل بين شخصيات تراثية معقدة

لها بُعدها الثقافي الخاص في وعي المتلقي، وبين شخصيات حاضرة مركبة؛ لمنح الحدث (ممارسات الحجاج) قيمة أدبية سواء أكانت سلبية أم إيجابية في الخطاب، وما آل إليه، والتنبيه على خطورة الوضع الجديد، وما سيؤول إليه لاحقاً.

والعلاقة بين الشخصية الحاضرة والشخصية الرمزية لا تأخذ بُعداً واحداً، بل تبدو متعددة الأبعاد الجوهرية والمستويات الشكلية، ويتم بلوغ المعنى صحيحاً للقارئ عن طريق وعيه بأبعاد العلاقة بين شخصيات الحضور بوصفها علامات وشخصيات الغياب وما تنطوي عليه من أبعاد رمزية؛ لأن المعنى - هنا - يرتبط بما وراء اللغة، أو فيما يتعلق بشفراتها ورموزها، وعلي هذا، فإن المتلقي سيكون فاعلاً إيجابياً لحظة بلوغه المعنى، ويصبح عنصراً فاعلاً في العملية الإبداعية.

إن طرائق تعبير الشاعر عن الأفكار، تظهر في الوجود عبر العلامات اللغوية داخل الخطاب، وتُحيل هذه العلامات على ثقافات ومعارف شتى، ينبغي للمتلقي أو المؤول الوعي بها؛ لأن عدم الوعي بها؛ يُحيلها إلى ركام لغوي صامت، والشاعر حين يضعها في إطارها الخطابي الجديد، فإن الخطاب يكسبها شعريتها الجديدة، وقابليتها للتداول تمنحها أبعاداً تداولية خاصة. فالعلامات اللغوية في الأبيات السابقة، تُحيل على أفكار متداولة في النص القرآني، وتداولها في الخطاب الشعري؛ أضفى عليها صفات دينية ذي مصداقية لدي المتلقي، وانتقالها من السياق الديني - في القرآن الكريم- إلى السياق الخطابي

بناء على وضعها الاجتماعي، منحها الحق في عدم تجريدنا لبعدها الديني في السياق الشعري، وأضفى عليها السياق الشعري بُعدًا فنيًا ما؛ ومن ثمة يمكن القول: إن التراكم المعرفي الذي يكمن خلف العلامات، هو الذي يمنحها قيمتها الخاصة في الخطاب الشعري، ووعي الشاعر بأهمية الخلفية المعرفية التي تكمن خلف العلامات، هو الذي سوّغ له إعادة استخدامها وتداولها داخل الخطاب الشعري الخاص. مع الوضع في الاعتبار أنه بوسع أي شاعر آخر الاعتماد على نفس الموروث الثقافي دون أن يكون موفقًا على مستوى العبارة، أي على مستوى الصياغة الشعرية، فالموضوعات الثقافية لا تمنح بالضرورة قيمة فنية عند جميع من يقولون الشعر. وعلى هذا لا يمكننا الاستغناء عن دراسة البني الأسلوبية واللسانية وعلاقتها بنظام الخطاب، في تحديد القيمة الشعرية لأي قصيدة من القصائد.

إن وعي الفرزدق بخطورة الظلم والبطش على الأفراد والمجتمعات، كان سببًا في إعادة إنتاجه ضمن خطابه الشعري؛ ومن ثمة الإسهام في مقاومته ومحاربته بالخطاب، وقد تحقق له ذلك بفضل اعتماده على عدد من العلامات اللغوية التي تحمل دلالات سلبية لهذا الظلم (فلما عتا الحجاج، طغى به غنى، ابن نوح، جبل من خشية الماء عاصم، رمى الله في جثمانه، القبلية البيضاء، المحارم، جنودًا تسوق الفيل) ولعل المتأمل في طبيعة هذه العلامات يكتشف أن إدراكها يتطلب فهمًا خاصًا لها، ومدى ارتباطها بموضوع الظلم الذي يتحدث عنه خطاب الفرزدق،

فرغم أن الفرزدق يتناول موضوع الظلم من من عدة زوايا (ظلم الحجاج، وظلم أبرمه الحبشي) إلا أننا ندرك في النهاية أن الظلم يتم إدراكه من منظورات مختلفة، فاختلاف المنظورات لا يؤدي إلى اختلاف الشيء المدرك، ولكن يشير إلى الوعي بهوية هذا الشيء المدرك من عدة منظورات. يتضمن هذا الإدراك الحسي الوعي بحضور الشيء ودوامه واستمراريته، وهي أشياء لا يأتي بها الشاعر من تلقائياته، لكنها متضمنة في إدراكه للأشياء.

((فالأشياء لا تشف لنا عن ماهيتها ما لم يتوصل الوعي إلى غنيها هي ذاتها، وما لم يستطع العقل استشفاف فعل غنيها بالذات، استشفاف قوام هذا الفعل بمتضائياته الذاتية والموضوعية، وبمتضائياته النمطية))^(١٧) فوعي القارئ يدرك الأشياء انطلاقًا من قصد السياق الذي استدعاها من محضنها الثقافي العام عبر خيال المبدع، إلى نظامها الخطابي الخاص. يدرك الوعي الأشياء إدراكًا أنطولوجيًا، أي: بما هي موجودة خارج نطاق الوعي. أفتدخلها العلامة، أم تكون سببًا في إدخالها الوعي؟!؛ ومن ثمة تمثل العلامة رابطًا ذهنيًا – بمفهوم علم النفس- لهذا الشيء في الوعي! فالأشياء مثل: الحب، والأنانية، والندم، والشرف، والكراهية.. تقع خارج الخطاب، وتدخل حيز الخطاب عبر العلامة عن طريق الإحالة عليها، وعملية استدعائها داخل الخطاب تُدخلها في نطاق الوعي – وعي المبدع- بفاعليتها في الحياة عبر إدراكها في معنى خاص بسياق الخطاب، وهو معنى متغير ومتحول، ليس ثابتًا في جميع الخطابات،

فالخطاب قد يحوّل المعنى السلبي - إنسانياً- إلى معنى إيجابي واقعياً عبر المقصدية كقول عمرو بن كلثوم: (١٨)

بُغَاة ظَالِمِينَا وَمَا ظَلَمْنَا

وَلَكِنَّا سَنَبْدُ ظَالِمِينَا

وَنَشْرَبُ إِنْ وَرَدْنَا الْمَاءَ صَفْوًا

وَيَشْرَبُ غَيْرُنَا كِدْرًا وَطِينًا

إِذَا بَلَغَ الْفُطَامُ لَنَا صَبِيًّا

تَخَرَّ لَهُ الْجَبَابِرُ سَاجِدِينَ

هذه الأبيات قيلت في سياق ثقافي يتخذ من الفخر منطلقاً للذات في تعاملها مع الآخر، وهو فخر قبلي يرتبط بمعاني الاستعلاء والقوة التي تُعدّ مفخرة في ثقافة الشاعر؛ ومن ثمة يحدد الظلم والبطش مسارات معاني القوة في هذا الخطاب؛ إذ تتأسس معاني القوة على ذات مستبدة تنفي الآخر لتحقيق وجودها. والقوة - ها هنا - ترتبط بالظلم؛ لأنها علامة سيميائية دالة عليه في هذا الخطاب. وبعد مدة زمنية حدث التحوّل الجوهري في الثقافة العربية بمجيء الإسلام الذي حرّم الظلم، واهتم بحقوق الآخر، وسوى بين البشر في الحقوق والواجبات، فأحدث أزمة ثقافية في الفكر العربي القديم في تعامله مع مرجعياته السابقة على الإسلام، لدرجة يمكن القول: إن أزمة الإنسان العربي القديم بعد مجيء الإسلام كانت تكمن في تقييمه لذاته وللآخرين، وفي تقييمه الخاطئ لمفاهيم القوة، والضعف، والآخر، وغيرها من المفاهيم الإنسانية التي يتغيّر معناها بالتحوّلات الحضارية التي تشهدها المجتمعات.

ترتبط القوة بالظلم في الأبيات بوصفها مصدراً من مصادر فخر الذات الجاهلية المتضخمة، يمكن لهذه القوة أن تمثّل عائقاً أمام الذات في تطوّرها على المستوى الحضاري، لا سيما إذا ما تم تقييمها في سياق إسلامي مغاير، يجعل من الاهتمام بقيمة الإنسان موضوعاً أساسياً لخلخلة النظام الجاهلي، وتصبح علامة على التطرف والاستبداد، عندما تُقرأ في سياق إنساني وحضاري، وتشير إلى الضعف عندما تُقرأ في سياق سيكولوجي، حيث الذات القوية هي التي تستوعب الآخر، ونفي الآخر يشير دائماً إلى ذات ضعيفة لا يتحقق وجودها في ظل وجود ذوات أخرى مماثلة.

أهدف من وراء طرح هذا النموذج، إيضاح فكرة أنه من الخطأ حصر المعنى داخل أفق محدد، وهو - أي المعنى - ينتمي إلى سياقات ثقافية، ودينية، وسياسية، وأدبية، واجتماعية. فتنوع المنطلقات، واختلاف الأساليب وتعدد المستويات في عملية التأويل السيميائي وارتباطه بمقصدية الخطاب، لا تسمح بأحادية المعنى، وإنما تسمح بتنوع المعنى وتعددّه، فالثقافة الجاهلية - وهي السياق الذي قيلت فيه الأبيات - كانت تجمع بين معاني الظلم والقوة في قرن دلالي مشترك، وتحوّل المعنى في إطار الثقافة الإسلامية، إذ تجمع بين معاني الظلم والحرام في قرن دلالي مشترك، والثقافة الحديثة تجمع هي أيضاً بين معاني الظلم والاستبداد والتطرف في قرن دلالي مشترك، هذا يشير إلى أن ارتباط المعنى داخل سياق النص، لا يعني بالضرورة أن هذا المعنى يظل ثابتاً،

ولكنه يتغير بتغير الثقافة التي يُقرأ في إطارها.

ويمكننا في هذا السياق الاستفادة من الفينومينولوجيا الوصفية عند (هوسرل) وتطوّراتها عند (ميرلوبونتي) لا سيما فيما يتعلّق بفاعلية مفاهيمها في قراءة الظواهر في الخطاب مثل: مفهوم القصدية، ومفهوم العيان المقولي أو الحدس المقولي. والوعي بالتطوّر الذي أحدثه (ميرلوبونتي) مهم جدًّا في هذا السياق، فإذا كانت فينومينولوجيا (هوسرل) تمثّل تأسيساً لفلسفة الفينومينولوجيا، فإن فينومينولوجيا (ميرلوبونتي) تمثّل تطوّرًا لها، فهي إلى جانب أنها تقدّم كشفًا ووصفًا لماهيات الظواهر، لا تردّد هذه الماهيات إلى الوعي - كما هي عند هوسرل - لكن تردّها إلى الواقع، فما هي الأشياء والموضوعات عند (ميرلوبونتي) مردّها إلى الواقع، بوصفها موجودة في الواقع/ العالم قبل الوعي بها، وأن ماهيات الأشياء والموضوعات لا تمثّل غاية في فلسفته، بل هي وسيلة للانخراط في العالم وفهمه، وهذا التحوّل يبدو مهمًّا في تحوّل الدرس السيميائي من التأويل المحض، إلى اعتبار الوجود جزءًا لا يتجزأ من عملية دراسة العلامة وعلاقتها بالأشياء. وتأتي أهمية الاستفادة من الفينومينولوجيا في هذا السياق؛ لأنها تقترح طرائق مهمة للكشف عن تلازم فعل القول، وشيئه (المعنى).

القصدية:

تعدّ القصدية أحد أهم أفعال الوعي الإنساني في توجّهاته نحو العالم وموضوعاته؛ ومن ثمّة تُعدّ أداة اتصال بين الوعي والعالم الخارجي، وفي هذا إشارة إلى أن موضوعات العالم الخارجي، ليست منفصلة،

أو مستقلّة عن الوعي الإنساني، فالعالم وموضوعاته هو كما يبدو للوعي الإنساني من خلال القصدية (فالقصدية هي التي تميّز الوعي، وتسمح لنا بوصف تيار الخبرة بوصفه تيارًا للوعي). (١٩)

وتعني فلسفيًا الوعي بالأشياء، أي توجّه الوعي إلى موضوعه، بعلاقة تأسيسية مع الموضوعات والأحداث الخارجية التي تُثير ردود أفعال في الوعي الإنساني؛ ومن ثمّة يمكن عدّ الوعي والموضوع شيئًا واحدًا، فهي نشاط عقلي يسعى إلى تجاوز الوعي نحو التعالي والتحرّر والانفتاح على كل ما هو خارجي، فالأشياء لا يمكن أن تبقى خارج القصد الدلالي، والقصد الدلالي للأشياء يتم الإحالة عليه بالعلامات، ومن المعروف أن مفهوم الإحالة من المفاهيم المؤسسة في فلسفة هوسرل لا سيما في العلاقة القائمة بين القطبين المتقابلين للحدس والعدد من حيث هو علامة أو دال. فالقصد يعني النزوع والتوجّه نحو شيء معين عبر علامات تمثيلية تقوم مقام الأشياء، والقصد - معرفيًا - يعني الاهتمام، والتوتر، الإحالة، والتوجه، نحو مضمون يتم استدعاؤه عبر العلامات عن طريق الإحالة على هذه المضامين، يقول هوسرل: (كلمة القصدية لا تدل على شيء آخر غير الخاصية الأساسية والعامة التي يختص بها الشعور بأن يكون بشيء ما وأن يحمل في ذاته هو بوصفه أنا أفكر، موضوعه المفكر فيه) (٢٠)

ويعرفها أنطون خوري بأنها (كل فعل معيش يتوجّه إلى شيء فإذا بالإدراك إدراك لشيء، والتمثيل تمثيل لشيء، والتذكّر تذكّر لشيء ... وإذا كان الإدراك

دائماً إدراكاً لشيء؛ فلنلاحظ أن هذا الشيء ليس بالضرورة شيئاً مادياً بوسعنا الإشارة بالإصبع إليه. فهذا الشيء قد يكون موضوعاً معنوياً ذا نحو كينوني يختلف عن كينونة الأشياء المادية. من هنا استطاعني مثلاً أن أدرك، عند الآخرين، الحب والكره، الشغف والنفور ... بذلك فإن التأمل في فعل الإدراك، يُعرب لنا عن طابعه القسدي، أو عن كونه توجّهاً لشيء، بصفته طابعاً مبيّناً في بنية الفعل). (٢١)

إن فكرة القصدية من الأفكار التي أحدثت تحوّلاً في الفكر الفلسفي من الأنوي أو الذاتي – أي أن شعورنا هو إدراك لذواتنا ولأفكارنا الداخلية حول الواقع الخارجي- إلى المقصدي الخارجي، أي شعورنا بقصد الأشياء، وانتقلت هذه الفكرة بالعقل من أسلوب الانغلاق على الذات إلى الانفتاح على العالم الخارجي. (٢٢) فالقصدية عند (هوسرل) تعني الانفتاح، أي الانفتاح على ما هو آخر وخارجي، ومن ثمة تتجاوز ثنائية الذات والموضوع وتسبح في دائرة اللامفكر فيه.

وبناءً على هذا فإن الفينومينولوجيا، ترمي – في فلسفتها- إلى الكشف عن أهمية تلازم الفعل القولي وشيئه المعني، وأن هذا الفعل القولي يقصد هذا الشيء، ويمكن للسيمائية الإفادة من مفهوم القصدية عند (هوسرل) لا سيما فيما يتعلّق بتوجهاتها نحو الكشف عن أهمية ارتباط الفعل بشيئه المعني، فالفعل القولي هو العلامة التلفظية في الخطاب، والشيء هو الدلالة خارج الخطاب. كذلك توجهاتها نحو قراءة كيفية انجذاب الفعل القولي لشيئه المعني؛ لأن الفعل

بدون شيئه المعني يصبح بلا معنى، وكذلك العلامة بدون دلالتها تصير لغزاً مُبهماً. فوعي الفرزدق – وهو من الظواهر التي تهتم بها الفينومينولوجيا- في الأبيات السابقة مهّد له عملية التذكّر. يقول هوسرل: (من المحال أن يوجد التذكر مجرداً عن القصديات الموصلة إياه إلى قصديات أخرى، إذًا، فالتذكّر هو منطوق على هذه القصديات). (٢٣) وعملية التذكّر – وهي فعل من أفعال الوعي- سهّلت للفرزدق في أبياته السابقة حركة الخروج إلى مجال التراث الديني، وهي حركة قصدية أثمرت عن معنى نوعي جديد طرحه الخطاب من خلال عملية قصدية. ويعدّ (هوسرل) الوعي هو مصدر المعنى، ويجب الانتباه إلى أن فكرة الوعي عند (هوسرل) يقصد بها الوعي الفردي، وليس الوعي الجمعي؛ لأن الذات بفرديتها، ووعياها بهذه الفردية، يمكن أن تتوصّل إلى المعنى. (٢٤) ولا يمكننا تجاهل النقد الذي وجهه (ميرلوبونتي) للقصدية الهوسرلية، وهو نقد مفيد جداً في توجهنا الحالي نحو البحث في كيفية تشكّل العلامة بالبحث في طبيعة العلاقات بين العلامات والأشياء، فنقد (ميرلوبونتي) لقصدية (هوسرل) ينطلق من فكرة (الوجود الواقعي للظواهر قبل الاتصال بها، على عكس قصدية هوسرل التي تُحيل العالم وظواهره إلى الوعي، وتجعل منه وجوداً مثاليّاً، فيكون الوعي فعلاً معرفياً ينجزه الأنا المتعالي). (٢٥) إن الانتباه إلى أهمية الفرق بين قصدية (هوسرل) و (ميرلوبونتي) يبدو مهماً في مجال الدراسات السيميائية، فالموضوعات/ الأشياء التصورية

هي موجودة في العالم من قبل في فينومينولوجيا (ميرلوبونتي) وهذه نقطة مهمة يمكن الاستفادة منها في الدراسات السيميائية، فالأشياء والموضوعات لا توجد في الوعي، وإنما هي بالأساس موجودة في العالم، والشاعر يُحيل عليها وعيه بها، وقدرته على الربط بين هذه الأشياء الموجودة في العالم والموضوع الذي يُعبر عنه بالملفوظات (إن وظيفة القصيدة تتعدى التأسيس المعرفي للأفكار والتصورات إلى العودة للأرضية التي يتأسس عليها هذا التأسيس الذاتي، ألا وهو الوجود الواقعي للظواهر ... هذا الوجود الذي تجاهلته قصيدة هوسرل؛ إذ يصبح الهدف الذي تسعى إليه القصيدة الجديدة هو ربط الأفعال المعرفية للوعي مع أصولها الوجودية). (٢٦) فالتطور الذي طرأ على مفهوم القصيدة عند (ميرلوبونتي) من قصيدة الفعل إلى القصيدة الفاعلة، يمكن أن يفتح الأفق أمام الدراسات السيميائية لتجاوز مازق منطق التأويل المحض الذي يؤدي وعي المؤول فيه دوراً مهماً في فهم المعنى، إلى الانفتاح على الوجود، ليدخل طرفاً في عملية الفهم السيميائي للأشياء.

العيان المقولي، أو الحدس المقولي: وهو بحسب استعمال هوسرل، القدرة على إدراك الأشياء في المحسوسات، والتمييز المقولي، هو الذي يجعلنا نميز بين الشيء وأنواعه. والحدس المقولي هو التجربة السابقة على المقول في الخطاب. فالحدس يُدرك كلياً، ثم تتم صياغته في صورة مقولات في الخطاب، عندما نرى وردة حمراء مثلاً، فإننا على يقين بأن اللون الأحمر يدل على أشياء كثيرة غير

هذه الوردية، هذه الأشياء الكثيرة نحن رأيناها بالفعل؛ ومن ثمة تدخل حيّز وعينا وإدراكنا، ولهذا فإننا نكون على علم بأشياء كثيرة أخرى تتسم بنفس اللون؛ لأنه أصبح لدينا حدساً مقولياً يمكننا إدراك الأشياء من خلاله عبر الوعي الفردي. فإدراك اللون الأحمر للوردية هو جزء، أما إدراك الوردية فهو الكل، لأننا نعي وجود ألوان أخرى للوردية، كما أن اللون الأحمر ليس داخلاً في ماهية الوردية، وإدراكنا للوردية هنا لا يجعلنا نميز بين الجزء والكل، ولكن ندركها في كليتها وعمومها. فهناك معان كثيرة يمكن أن تُدرك في الوردية بألوانها المختلفة؛ لأن الكلمات تنفتح بفعل السياق على مجالات دلالية خاصة، ويسمح تشعبها الداخلي في السياق باستدعاء الفكر والإشارة إليه نحو الداخل، المعنى المرتبط بالسياق، ونحو الخارج، المعنى المرتبط بمجالات أخرى خارج الخطاب، فلون الوردية الأحمر يمكن أن يُدرك في سياق فصل الربيع وبعث الحياة فيالأرض، ويمكن أن يمتد إلى ما هو خارج الخطاب ليشير إلى معنى الحب. وكذا اللون الأصفر للوردية، يمكن أن يُدرك داخل الخطاب في سياق فصل الربيع، وخارج الخطاب ليشير إلى معنى الغيرة.. فالمقول الخطابي يستدعي تجارب إنسانية سابقة على الخطاب، وهذا الاستدعاء يجعل اللغة تتكلم، وتغدو متحركة داخل الخطاب حركة وعي القارئ وإدراكه، فعمل اللغة داخل الخطاب، يرتبط بحركة الوعي والإدراك، فالتجربة السابقة على الخطاب، تمحي بواسطة الملفوظات، ولكن يتم استدعاؤها داخل الخطاب بواسطة التمثيل

الملفوظي، ويؤدي الحدس المقولي دوراً مهماً في إدراك هذه التمثيلات الملفوظية.

يقول (هوسرل) معلقاً على مقولة: (أرى ورقاً أبيض) (٢٧)، لا أعتبر بذلك وبطريقة مطابقة إلا عمّا أرى، وقصد اللفظ ببيضاء لا ينطبق إلا جزئياً مع الألوان اللوني للموضع الظهوري، ويبقى ثمة زائدة دلالية، وذلك لا يعني بالضرورة أن دلالة العبارة المصرّح بها على هذا النحو تعبر عن مجرد أرى، وقد يمكن أيضاً أن تؤسس ماهية الـ أرى المعرفية التي فيها يُعلن عن الموضعية الظهورية بوصفها معطاه كما هي إياها أفاعيل معينة إقرانية أو وصلية، أو مصوّرة بطريقة أخرى ما، وأن يتكيّف مع الأفاعيل هذه التغير بصيغه المتغيرة ويجد فيها امتلاء في ما يخص تلك الصيغ بوصفها متحققة على أساس إدراك الذهن .

ويمكننا التمييز بين التمييز المقولي، والحدس المقولي، وحدس المقولة على النحو التالي: التمييز المقولي هو الذي يجعلنا ندرك الفرق بين النوع وأفراده. والحدس المقولي، هو الذي يجعلنا ندرك ما هو مقولي في الجزئيات. وحدس المقولة: هو الذي يمكننا من معرفة ملامح الشيء وأجزائه وصفاته المكوّنة للكل، وهي ليست منفصلة عنه أو مستقلة، بل هي جزء من الكل. المقولي: وهو السابق على المقولة، ويعبر عنه بالمقولات/ الملفوظات.

اللاوعي الثقافي وإشكالية التأويل:

يرتبط التأويل بالوعي الإنساني، ومن المعروف أن الوعي الإنساني، يعتمد على جملة من الأفعال

لكي يمارس فاعليته بها وهي: الشعور، والإدراك، والانتباه، والاستدلال، والاستنتاج.. فالموقف التأويلي (لا يفترض سوى الوعي الذي يتميزه لاعتقاداتنا وأحكامنا المسبقة، فإنه يصفها كما هي وينزع عنها طابعها المتطرف، وتحقيق هذا الموقف نمح للنص إمكانية ظهوره مختلفاً والكشف عن حقيقته الخالصة ضدّ الأفكار التي نتصورها مسبقاً ونواجهه بها) (٢٨). ويبدو الأمر مُشكلاً في عملية التأويل عندما يتعلّق بنص مقدّس (القرآن الكريم) فالأحكام المسبقة في التفسير القرآني عند القدماء، تثير كثيراً من التساؤلات؛ لأنها تستحضر دلالات كثيرة؛ ومن ثمة لا يمكننا منح الآية القرآنية دلالة واحدة، والأحكام المسبقة ليست غير صحيحة، ولا تُخفي الحقيقة، أو تزيّفها، ولكنها وعي إنساني بالنص القرآني على نحو من الأنحاء في سياق تاريخي معيّن، والنص القرآني تقتضي فاعليته في الحياة إلى مواكبة تاريخية متراكمة حتى يناسب كل عصر، وإذعاننا لهذه الأحكام المسبقة، يؤطّر وجودنا ضمن اتجاهات السابقين، فالإذعان والتبعية لفهم الآخرين، يمثّل استقالة للفكر، وتعطيلاً للوعي وأفعاله، ولكن يمكننا توظيف الأحكام المسبقة، أو الفهم المسبق باعتبارها محرّكاً للفهم عبر الإنصات له والانتماء إلى فضائه، وكل نقد يوجّه للتراث هو ربط بهذا التراث الذي ننتمي إليه كما يقول جادامير: (إن توقّع المعنى الذي يحكم فهمنا لنص ما ليس فعلاً ذاتياً، إنما هو فعل ينبثق مما يربطنا بالتراث، فالتراث ليس مجرد شرط مسبق ثابت، وإنما نحن بالأحرى نتيجة بقدر ما نفهمونشارك في تطوّره). (٢٩) ويقول

محمد شوقي الزين: (يلتقي أفق الوعي بأفق التراث، والتقاءهما هو تصافحي بقدر ما هو صفائحي، أي أنه لقاء التبادل والتحاور، ولقاء التداخل والتواصل. فلا يبقى الوعي في سبأته ولا يكثر في أفقه في موقف المتفَرِّج، وإنما يجب أيضاً أفق التراث ليتطلَّع عن قرب إلى حقائقه وأشياءه). (٣٠).

يمكننا الوعي في البداية بأن هناك فرقاً بين وصف الواقع وبنائه وتشكيله، فالوصف عملية معرفية تهتم بوصف فعل موجود، أما البناء والتشكيل فهي عملية تجريبية تهتم بإنتاج وجود. النص القرآني يرمي إلى إعادة تشكيل الواقع الإنساني على أسس منهجية ترتقي بالسلوك الإنساني، وهذا يعني أن الذات المفسرة للنص القرآني، هي ذات واصفة ولا يمكن لها أن تنقص دور الذات الإلهية؛ حتى لا تُعيد تشكيل الواقع، أو إعادة بنائه على أسس إيديولوجية، فتدمج عملية إدراكها للعالم ضمن بنائه أو تشكيله.

أسعى في هذا السياق، إلى لفت انتباه القارئ إلى أهمية المرجعيات الثقافية في تداول معنى ما عن بعض القضايا والإشكاليات التي طرحها النص القرآني في علاقة الذكر بالأنثى، من خلال تأويلها - في اللاوعي الثقافي - تأويلاً يخدم طرف على حساب طرف آخر، الأمر الذي أدى إلى تداول المعاني ذات المرجعيات الثقافية حول هذه القضايا، فتبدو لنا بعيدة كل البعد عن منطق النص القرآني، وأكتفي بتناول قضية القوامة وطريقة تداولها في اللاوعي الثقافي، محاولاً الإفادة من طروحات النقد الثقافي وعلم اللسانيات؛ لإثارة بعض التساؤلات حول أسباب

تداول هذه المعاني، وارتباطها بصيغ لغوية نسقية، ارتبطت في وعي المتلقي بهذه المعاني؛ لأن تناول جميع القضايا، يحتاج إلى دراسات جماعية في إطار مشروع قومي إسلامي، يهدف إلى الوعي بهيمنة الفكر الجمعي على الوعي الفردي في تعامله مع النصوص القرآنية، في إطار منهج علمي، وليس في إطار تأويلي جمعي يخضع لرؤية إيديولوجية جماعية هي رؤية الثقافة التي صيغت قديماً من دون وعي علمي، لذا أكتفي بطرح الإشكالية والبرهنة على الأفكار المطروحة من خلال منطق حجاجي عقلي يهدف إلى مساءلة المرجعية الثقافية، وأثرها في طبع العقل واللسان بسمات معرفية ولغوية معينة، جعلته غير قادر على التمييز بين ما هو ثقافي بشري، وما هو سماوي متعال، في فهمه للنصوص القرآنية.

بداية، إذا كان الوعي الأسطوري، قد هيمن على الوعي التاريخي في أوروبا، وكان هذه الهيمنة سبباً في حالة التردّي والانحطاط الفكري لأوروبا في القرون الوسطى (٣١)، فيمكنني القول: بأن اللاوعي الثقافي، هو الذي هيمن على الوعي الديني عند العرب، لا سيما بعد فترة الانقطاع المعرفي التي شهدتها الفكر الإسلامي مع نهاية القرن السابع الميلادي، حيث تُعد وفاة ابن رشد علامة فارقة على هذه الانقطاع المعرفية (توفي ٥٩٥ هـ - ١١٩٨ م)، وقراءة اللاوعي الثقافي في إطار علوم اللسانيات الحديثة، خطوة مهمة في طريق إعادة فهم المعنى في النص القرآني على أساس علمي، إذا أردنا استيعاب النص القرآني استيعاباً علمياً صحيحاً، وكانت لدينا الرغبة

الحقيقية في تجاوز اللاوعي الثقافي العفوي، والتلقائي، والمزيف!، وأقصد باللاوعي الثقافي: هذا المخزون الإيديولوجي المركب في عقل الإنسان، والذي يسيطر - بقوة الدعم الاجتماعي وحرّاس الثقافة- على عملية الإنتاج الفكري له، ويقود سلوكه في مجالات الحياة المختلفة، (نحن نصنع ثقافتنا، وثقافتنا تكون كما نكون؛ ولكننا إذ نصنع ثقافتنا، أو ننتجها ونراكمها، نُحدث فيها وتُحدث فينا تغييرات تارة، وقفزات تارة أخرى. ويخضع ذلك الإنتاج الثقافي المدوّن المعيش إلى عوامل لا واعية؛ وهكذا، فإن قطاعاً من ذلك الإنتاج الثقافي الحي محكوم برضاتوانجراحات، أو هو متأثر - بدون معرفة منا واضحة أو معقنة- بتجارب قديمة أو بحوادث ينبوعية مكبوتة، تعود إلى عهود النشأة والتكوين لثقافتنا العربية الراهنة). (٣٢)

ومن أهم سلبيات اللاوعي الثقافي وخطورته على العقل؛ أنه (لا وعي مؤثر ومتوتر، إنه مساهم في بلبلة نظرتنا للواقع، وفي اجتيافنا السريع للتيارات المعادية للعمل والسببية، أو المبخسة لقيمة العمل والإنتاج التكنولوجي، ويؤدي إلى سرعة قبولنا للتيارات التي تهاجم العلم والسببية والدعوة إلى العقلانية المحضة). (٣٣)

ما هذا اللاوعي الثقافي ممتداً ومتطاولاً في فكرنا المعاصر، بل وشغل الخيال الجمعي حول كثير من القضايا والإشكاليات المصيرية في الفكر، ولعل من أهمها القضايا والإشكاليات التي يطرحها النص القرآني، إذ يتحكم اللاوعي الثقافي في قراءة هذه القضايا والإشكاليات، مما ساعد على تداول

أفكار بعينها حول هذه القضايا، تخضع له، ولا تخضع لمعايير علمية، والبرهان على ذلك أننا وجدنا ممارسات الشرح على الشرح في فترات تراجع الإسلام بعد القرن السادس الهجري، حيث تؤكد هذه الممارسة فكرة الانحياز الثقافي، بمعنى أن الممارسات الثقافية المألوفة في عصر ما من العصور، تُتخذ دليلاً وبرهاناً يُقاس عليها المعنى في النص القرآني، تماماً كما كان الانحياز إلى الجماليات - حيث تكون الأخلاقيات والبلاغيات دافعاً للإقناع- عاملاً فاعلاً في قراءة النصوص الأدبية، وبالتالي تصبح المرجعية الثقافية معياراً للمعنى في النص القرآني، وهنا مكن الخطورة على العقل في فهم النص القرآني أو تأويله؛ حيث يركن المؤول إلى الثقافة في إدراكه للمعنى.

وفي هذه الممارسات يوهم العقل نفسه بأنه استطاع ضبط المعاني في النص القرآني ضمن إطار العقيدة التي تأخذ بيد صاحبها في الدار الآخرة، وتحقق له مبدأ العدل في الحياة الدنيا، من دون أن يكون واعياً بأنه يُخطئ، ويفسر، ويؤول، ويشرح، ويدرك المعنى في إطار ثقافي متداول ومعروف، لا يأخذ بيد المتلقين في الدار الآخرة، ولا يحقق لهم مبدأ العدل والمساواة في الدنيا، بل يزيد عليهم الحياة تعقيداً وصعوبة، ويُسهّم في تكريس ممارسات الظلم والتمييز العنصري.

إن التفكير دون وعي بالمنطق الثقافي، لا يسمح للعقل باكتشاف طرائق تأويلية جديدة للنصوص القرآنية؛ لأن اللاوعي الثقافي يخاف على الذات أو

المصير من التغيير، مما يُسهم في ظهور فوبيا ثقافية ضد أي فكر مُخالف لما هو متداول وسائد ومألوف، وأدى المخيال الثقافي الجمعي دورًا كبيرًا في تفسير كثير من القضايا المطروحة في النصوص القرآنية وتأويلها، وقبل أن أتناول هذه القضايا، أحاول فهم هذا المخيال الجمعي وخطورته على العقل من تحديد محمد أركون له: (٣٤)

١ - إنه ملكة استحضار صور لشيء ما كنا قد رأيناها سابقًا.

٢ - إنه ملكة خلق الصور لأشياء غير واقعية أو لم تُرأ أبدأ في السابق، أو ملكة تركيب صور معروفة سابقًا؛ ولكن بطريقة جديدة.

٣ - إنه الملكة التي تمكنا من بلورة المفاهيم والتصورات والنظريات الجديدة، وإيجاد تجارب عملية في كل المناسبات.

٤ - إنه عبارة عن العقائد الخاطئة التي تتصورها النفس وتجسدها في المخيال خارج كل رقابة أو سيطرة للعقل.

بداية، يجب على من يحاول فهم قضية أو إشكالية في النص القرآني، الوعي بأن النص القرآني، يقدم الدليل النهائي في كل المسائل والإشكاليات والقضايا، وأن معظم هذه القضايا، ذكرت في الكتب السماوية السابقة، وأنها وصلت إلى طورها النهائي في القرآن الكريم، وعلى العقل الإنساني أن يكون أكثر وعيًا ونُضجًا، إذا ما تعلّق الأمر بالنص القرآني؛ لكي يوضّح إرادة الله تعالى ومقصده الحقيقي بكل دقة، ومن ثم يجب أن يكون إدراك المعنى في النص

القرآني كاشفًا عن مقاصده ويُفيد من جميع المعارف البشرية والإلهية في جميع العصور، لا أن تكون قراءة إسقاطية، يُسقط فيها القارئ أو المُفسّر أو الشارح، أو المؤلّل لإشكالياته الثقافية والإيديولوجية على النص القرآني، فينتج عن هذه الممارسات معانٍ ملتبسة، وغير صحيحة عن القضايا التي يطرحها النص القرآني، ومن الملاحظ أن العمليات التفسيرية، أو التأويلية، أو حتى الفهم - على الرغم من اختلاف وسائل وطرائق كل عملية من هذه العمليات الثلاث - لا تؤدي وظيفتها بمعزل عن جملة من الخلفيات الثقافية المرتبطة بالقضية في الوعي العربي قديمًا أو حديثًا، فالإشكالية المراد تفسيرها، أو تأويلها، أو فهمها، تفسّر في إطار مرجعي معين، وتأوّل في إطار ذاتي مرجعي معيّن، وتُفهم في سياق معرفي معيّن أيضًا، وتداول معنى معيّن عن إشكالية معينة، يرتبط بمرجعيتها وأهميّة هذه المرجعية بالنسبة للمخيال الجمعي. فلكي أفهم - من هذا المنطلق - عبارة (الرجال قوامون على النساء) كما وردت في النص القرآني فهمًا صحيحًا يوضح مقاصد النص القرآني، وليس المعنى المتداول، لا بدّ أن أعي جملة من المعارف، يمكن صياغتها على النحو التالي:

١ - يوجد اختلاف فسيولوجي بين الرجل والمرأة، وهذا الاختلاف استغلّه الرجل لصالحه - إيديولوجيًا بدافع الهيمنة - لمجرد أن الله عز وجل قد حباه بالقوة وجعل المرأة في حمايته، فعمل على تكوين صورة منمنجة للمرأة في المخيال الجمعي، جعلها تأتي في المرتبة الثانية بعده، وتم تداول هذه الصورة على مر

العصور، حتى استسلمت المرأة لها، وشكّلت شرخاً نفسياً في أعماقها، جعلها تنتظر لنفسها بعين الرجل. ٢ - الصورة المتعالية للرجل عن نفسه، جعلته يُعلّق كل أسباب فشله في الحياة على الطرف الآخر وهو المرأة، والبرهان على ذلك ما يتردد في اللاوعي الجمعي من أن حواء سبب في خطيئة آدم بإغوائه بالأكل من الشجرة التي نهاها عنه خالقه عز وجل؛ ومن ثمّ ربطوا بين المرأة والشيطان في قرن دلالي مشترك.

٣ - تأويل بعض الأحاديث المنسوبة إلى الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم- تأويلاً يخدم الرجل، منها على سبيل المثال (نقصان عقل المرأة) جعلها تعيش خارج إطار العقل والمعرفة، فنظرت إلى نفسها ككتلة من العواطف المكبوتة، والجسد الفتنة، ومن ثمّة حبست نفسها في سجن الإغراء والإغواء، دون الوعي بأن هذا التوجّه في التفكير يحصر قيمة المرأة في جمال الجسد، ودور الرجل في الشهوة.

٤ - إنني كإنسان متأخر - تاريخياً- يجب أن تكون لديّ شبكة من المعارف متأسّسة على الافتراضات المسبقة المتداولة، والمسيطرة على المخيال الجمعي؛ لأتمكّن من الانسجام مع الفكر الجمعي، حتى لا أهُمّش وأُطرّد وأعيش خارج العالم.

٥ - إن معارفنا ومعتقداتنا وآمالنا - كمتأخرين- لا تعمل بالطريقة التي يجب أن تعمل بها، بل تعمل على خلفيّة المعارف السابقة التي تمكّنا من الانسجام مع الوعي الجمعي. ولا أقصد بهذا نفس المعارف السابقة؛ ولكن أقصد مراجعتها في سياق معرفي

مختلف؛ لأن شروط المعرفة تختلف من عصر لآخر؛ ومن ثمّ تتطوّر المعارف.

ما أهدف إليه في هذا السياق، هو مساءلة المعارف المتداولة عن بعض القضايا والإشكاليات التي طرحها النص القرآني؛ لأن تداول معان ثقافية عن قضايا وإشكاليات مهمة، يعطيها القدسيّة، وينزلها منزلة النصوص المقدسة في المخيال الجمعي، ومساءلة هذه المعاني المتداولة، يُسهم بلا شك في تصحيح الفهم لقضايا جوهرية في حياة الإنسان، فالنظرة إلى الرجل بوصفه شهوة، والمرأة بوصفها عورة أو جسداً، هي النظرة التي حددها الإنسان لنفسه؛ لأنه أوّل النص القرآني تأويلاً عنصرياً يخدم أطماعه في الحياة، وهي نظرة بعيدة تماماً عن قيمة الإنسان بوصفه مخلوقاً عند الله تعالى والتي تجسّدت في سجود الملائكة لآدم، فهل تسجد الملائكة لمخلوق تتمثّل قيمته في الحياة جسداً وشهوة؟! سؤال إشكالي يجب أن يطرحه الإنسان على نفسه إذا ما أراد أن يغيّر من صورته المتداولة عن الرجل والمرأة، ويُعيد تداولها في سياق معرفي جديد يعتمد على الفهم الصحيح للدين كمرجع أساس، بدلاً من التأويل الذي يخلط بين الثقافة والدين في قرن دلالي مشترك، والفرق كبير بينهما؛ لأن الثقافة هي نتاج بشري، أما الدين فهو قانون سماوي أنزله الله لهداية الإنسان، فالمعنى المتداول عن هذه الإشكالية على النحو السابق، يخلط بين الدين والثقافة العربية من ناحية، والدين وثقافة أوروبا في القرون الوسطى من ناحية أخرى؛ لأننا لو تأملنا الآية الكريمة بعيداً عن هذه المرجعية

الثقافية، واعتمدنا مباشرة على حركة العقل والمعرفة اللسانية – التي غُفِلَ عنها المفسرون-؛ لوجدنا أن كلمة (قَوَام) هي صيغة مبالغة من الفعل (قَامَ) وجذره اللغوي في لسان العرب (قَوَمَ): القيام. نقيض الجلوس، قام يَقُومُ قَوْمًا وَقِيَامًا وَقَوْمَةً وَقَامَةً، والقَوْمَةُ المرة الواحدة. (ويدل على كثرة الحركة، وفي لسان العرب ورد معناه المحافظة والإصلاح؛ ومنه قوله تعالى: الرجال قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ، وقوله تعالى: **إِلَّا مَا دَمَتَ عَلَيْهِ قَانِمًا؛ أَي مَلَا زَمًا مُحَافِظًا**) (٣٥).

أما الذي ورد في كتب التفسير عن القوامة، أنها تعني الأفضلية، أي أفضلية الرجل على المرأة، وهذا تفسير ثقافي يُخَضِّع المعنى في النص القرآني لضرورات ثقافية، وليس لمنطق اللغة الذي يستقيم مع فلسفة النص القرآني في التعامل مع الإشكاليات المتعلقة بعلاقة الذكر بالأنثى في الثقافة العربية، وهي علاقة معقدة وشائكة، تتأسس على تمييز عنصري واضح في الثقافة القبليّة، وحاول النص القرآني حلّ هذه الإشكاليّة، من خلال المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، وإن كانت هناك اختلافات، فهي اختلافات فسيولوجية، تتعلّق بطبيعة الذكر وطبيعة الأنثى، وكما وهب الذكر مميزات، وهب الله تعالى الأنثى أيضًا مميزات، إلا أن تداول هذه المعاني حول هذه العلاقة بين المفسرين، وجمهور المتلقين، ظل يدور في فلك التمييز العنصري للثقافة القبليّة، ففي تفسير قوله تعالى: **الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ**

اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا (النساء آية/ ٣٤) يقول ابن كثير: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) أي: الرجل قَيِّم على المرأة، أي هو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها إذا اِعْوَجَّتْ (بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) أي: لأن الرجال أفضل من النساء، والرجل خير من المرأة؛ ولهذا كانت النبوة مختصة بالرجال وكذلك الملوك الأعظم؛ لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ) رواه البخاري من حديث عبد الرحمن بن أبي بكرة، عن أبيه وكذا منصب القضاء وغير ذلك. (وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ) أي: من المهور والنفقات والكلف التي أوجبها الله عليهم لهنّ في كتابه وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم، فالرجل أفضل من المرأة في نفسه، وله الفضل عليها والإفضال، فناسب أن يكون قَيِّمًا عليها. (٣٦)

ويقول الطبري: (الرجال قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ)، الرجال أهل قيام على نسائهم، في تأديبهن والأخذ على أيديهن فيما يجب عليهن الله ولأنفسهم (بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ)، يعني: بما فضّل الله به الرجال على أزواجهم: من سَوْقِهِمْ إِلَيْهِنَّ مَهْرَهُنَّ، وإنفاقهم عليهنّ أموالهم، وكفايتهم إياهنّ مؤنهنّ. وذلك تفضيل الله تبارك وتعالى إياهم عليهنّ، ولذلك صاروا قَوَّامًا عليهنّ، نافذي الأمر عليهنّ فيما جعل الله إليهم من أمورهن. (٣٧)

هذان التفسيران، إسقاطيان على الآيات القرآنية

السابقة؛ لأن مفهوم القوامة تشكّل في ذهن ابن كثير والطبري، نتيجة امتزاج عدد كبير من المفاهيم الثقافية أكثر غنى حول علاقة الرجل بالمرأة، أو الذكر بالأنثى، وقام معنى (الأفضلية) بتحييد المعاني الثقافية الأخرى؛ ليتبوأ الصدارة ويستولي على المعنى لسبب أساس، وهو أن معنى (الأفضلية) يتناسب تمامًا مع إيديولوجيا الهيمنة الذكورية آنذاك، ويتناسب مع أن كل أفكارنا وعواطفنا تُمثّل ضرورة لحالاتنا الشعورية. تظهر مثل هذه الممارسات من أجل استغلال آيات القرآن الكريم، ومنزلتها السامية في نفوس المسلمين؛ لتأكيد الصورة المتداولة عن المرأة في الثقافة، بدلاً من تصحيح هذه الصورة السلبية عن طريق الفهم الموضوعي لآيات القرآن الكريم؛ وذلك لأن إدراك المعنى تمّ في سياق الخبرة الثقافية، وليس في سياق المعرفة الجديدة التي يطرحها النص القرآني في الموضوع، وهو الإعلاء من منزلة المرأة في الوعي الجديد بالرعاية والاهتمام، وهذا يؤكّد خطورة ارتباط تداول معنى ما بنظام الثقافة، وهنا يحدث الخلط بين المقصد القرآني الكوني للموضوع، والمقصد الثقافي الإقليمي، أو بين المعنى الديني الموضوعي لقضية ما، والمعنى الثقافي للقضية نفسها، وينتج عن ذلك انتصار المعنى الثقافي على المعنى الديني في اللاشعور الجمعي؛ لأنه متداول ومعروف بل ومألوف، مما يصعب على الوعي الفكاك منه، وما يؤكّد ذلك ما أورده أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في جامع البيان، أنه بعد نزول آيات المواريث قال الناس: (تُعطي المرأة

الربع والثلث، وتُعطي الابنة النصف، ويُعطى الغلام الصغير، وليس من هؤلاء أحد يُقاتل القوم، ولا يحوز الغنيمة، اسكتوا عن هذا، أو نقول له فيغيره). (٣٨) فالمقصد القرآني واضح، ويتمثّل في أهمية تغيير خبرة الوعي الإنساني بالموضوعات الإنسانية المهمة ومنها منزلة المرأة الجديدة في الحياة، وكان يجب أن تأتي تأويلات المفسرين استجابة لدوافع إنسانية تسعى إلى الارتقاء بالسلوك الإنساني، بدلاً من أن تأتي استجابة لضرورات ثقافية وإيديولوجية أملتها الرغبة في الحفاظ على السلوك الثقافي واستمراريته، وقد نبّهنا المولى عزّ وجلّ في آيتين مختلفتين على خطورة هذه الانحرافات في الفهم ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرِ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ الأنبياء/٢. وقوله أيضاً: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرِ مِّن الرِّحْمَنِ مُّحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُمْ عَرِضِينَ﴾ الشعراء/٥. ولكن يبدو أن الإيديولوجيا تفرض هيمنتها على كل شيء في العقل النسقي الجمعي؛ لأنه يدين بالولاء لها أكثر من استجابته لتعليمات السماء!.

إن تداول المعنى بهذه الآلية، يُضفي صبغة مثالية العليا على الثقافة، ويضعها في إطار موازٍ للدين الإسلامي، دون الوعي بمنطلقات كل من الاثنين، فالدين ينطلق من مبدأ تحقيق العدل والمساواة بين جنسي البشر بتعديل خبرة الوعي من أجل حياة سعيدة، يسعد بها الإنسان في الدنيا، بالتسامح مع الجنس الآخر، ورعايته، وحمايته، وتقديم المعونة له؛ لأن الله وهبه من القوة وخفة الحركة ما يؤهله

للقيام بهذه المهمة، أما الثقافة – بوصفها نظاماً بشرياً – فهي تقوم على التمييز العنصري بين الأبيض والأسود، بين الذكر والأنثى، بين السيد والعبد.. وتقسّم البشر إلى قسمين، القسم الأضعف يكون في خدمة القسم الأقوى، فتخضع الأنثى للذكر، ويخضع السيد للعبد، والأسود للأبيض، وهذا يجعل الطرف الأضعف في حالة انتظار دائم على أمل تبدّل موازين القوى يوماً؛ لكي يتعامل مع الطرف الأقوى معاملة النّد، أو حتى ليقهره ويجعله خاضعاً له.

يسعى النص القرآني إلى تغيير بعض القيم والممارسات الثقافية، من أجل إحلال قيم بديلة تجعل الإنسان في اتصال مباشر مع ذاته ومع الأشياء، بعيداً عن وساطة الأنساق الثقافية التي تحجب الرؤى المستنيرة، فالنص القرآني وجد أن الأنساق الثقافية غير عادلة في نظرتها لطبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة، فجاء بتعاليم جديدة لتغيير هذه النظرة عبر ثنائية الدال والمدلول، فقدّم لنا بأسلوبه اللغوي المعجز نظاماً مختلفاً من العلاقة بين الرجل والمرأة، بعيداً عن خاصية التجريد الموجودة في الثقافة؛ إذ عمدت اللغة في النص القرآني إلى إسقاطها على الحياة حتى تنبض بالحريّة والحركة، ولكن جاءت التفسيرات لتعمل على توقيف هذه الفاعلية، وتحويلها إلى سكون أبدي!.

تكمّن خطورة هذا المعنى المتداول في أن قارئ هذه الآيات، يسترجع حالة معاشة سابقاً في الثقافة، ولا يستدعي وعياً معرفياً جديداً يساعده في فهم موضوعي للآية، إنه يُعيد تجسيد معنى متداول في

الثقافة، مستغلاً قدسيّة النص القرآني ليمرر نظرة الثقافة العنصريّة للمرأة، وهنا يربط المعنى المتداول عن الآية بين النص القرآني، بقدسيته وتعاليه، وحالة معاشة معروفة ومألوفة ومتداولة، لها قدرتها الخاصة على التسلل إلى العقل بطرائق مختلفة، مستفيدة من أنظمة الحياة، وذلك بهدف السيطرة والهيمنة على كل جديد ومستحدث مخالف لما هو متداول ومألوف، دون الوعي بأهميّة النص القرآني في نقده لهذه الحالة المعاشة، وتصحيح العلاقة بين جنسي البشر، بما يساعد الإنسان في الارتقاء بسلوكياته وأخلاقه، الأمر الذي يجعله ينعم بحياة تسودها المودة والرحمة.

إن إحلال المعنى الموضوعي للنص القرآني محل المعنى الثقافي المتداول في اللاشعور الجمعي، ينجح في توضيح دور النص القرآني بصفته قوة فكرية محرّكة ومنظمة للثقافة؛ لأن الحجة والبرهان في هذا التداول تكمن في الرباط الوثيق بين الوحي والعقل الإنساني، ويختلف بالطبع عن التداول المعروف، الذي يُخضع المعنى في النص القرآني للمعنى الثقافي؛ لأن الحجة في هذا النمط من التداول تكمن في الرباط الوثيق بين المتوارث واللاوعي، وهو تداول من شأنه إقصاء الوعي وإزاحته، وإحلال اللاوعي الثقافي محلّه. ولكن يبدو أن الكوجيتو الذي يؤمن به أصحاب هذه التفسيرات، هو كوجيتو اللاوعي الثقافي (أنا أفكر بإيديولوجية ثابتة إذاً أنا موجود) أي كوجيتو الفكر المتوقّف عند مرحلة زمنية بعينها لا يرغب في مغادرتها، وهو كوجيتو يُخضع العقل والسلوك والممارسات لقوانين وإكراهات الثقافة

والإيديولوجيا، وهذا يتطلب منا وضع هذا الفكر في سياق نظامه الإيديولوجي الخاص، أي ضمن إيديولوجيا مرحلة ما قبل الإسلام، وهي إيديولوجيا شمولية تسعى إلى السطو على كل مظاهر الفكر المختلف النابض بالحركة والحيوية؛ لتحوّله إلى صيغ وقوالب صماء وجاهزة تكبح جماح العقل، وتجعله غير قادر على الوعي بذاته.

إن الوعي الإسلامي الجديد - آنذاك - هو وعي الديمومة، والزمان الحي المتجدد والمتغير، يحتفظ بتجربة الماضي؛ ليخضعه لفكر الحاضر، فيصبح جزءاً منه؛ ومن ثمة يكون الوعي شكلاً من أشكال توقّع المستقبل، ولعل المتأمل في الطرح الفكري للقرآن الكريم، يكتشف وعياً جديداً للإنسان يتم بموجبه أن يكون حلقة وصل بين الماضي والمستقبل، وبذلك يكون الوعي الإسلامي الجديد، هو ترجمة للحرية، أي التحرر من قيود الأنساق الثقافية الإنسانية الأرضية التي وضعها الإنسان لتكبل عقله وتجميد وعيه. إن الوعي، ليس مجرد خبرة شخصية ومرجعيات فكرية فحسب، بل هو أيضاً حدسٌ، وأفق يتسع للماضي والحاضر والمستقبل، والحدس هو ((ما يُعطى لنا من شيء ما، أو من كائن ما، أصالته، وفرادته اللتان لا يمكن تعويضهما، وهو يمثل بذلك نوعاً من المعرفة الخاصة بفردانية كل كائن، بالإضافة إلى ما لهذه الفردانية من عناصر خاصة بذاتها ولذاتها)) (٣٩). فبدلاً من أن يبحث المفسرون في فريدة الطرح القرآني للقضايا وإبراز قيمة هذه الطروحات في تغيير السلوك الإنساني، تغافلوا عن ذلك وراحوا يفسرونه

في ضوء معطيات الثقافة والإيديولوجيا والأساطير، ظناً منهم أن هذا سيضفي عليه قيمةً جديدةً!

هنا يبرز الدور الإيجابي للدرس التداولي في بُعد الثقافة، الذي يتمثل في الكشف عن تصوّرات الإنسان الخاصة لنفسه، بوصفها نسقاً فكرياً تتحكم فيه الثقافة من دون وعي منه، ويمكن للقارئ الواعي أن يتعرّف جوانب السلب والإيجاب في نتاجه الفكري، وكذا التعرّف على أسباب تقدّمه وأسباب تراجعته.

خاتمة

ناقشت الدراسة ثلاث إشكاليات يمكن أن تُحدث تحوّلاً إبستمولوجياً في دراسة العلامة:

الأولى: إمكانية توظيف الأفق المعرفي في الفينومينولوجيا في دراسة العلامة.

الثانية: النتائج والآثار المترتبة على تحويل غير المرئي (الأشياء) إلى المرئي (العلامات) وما يصاحب هذا التحوّل من غموض أحياناً وسوء فهم أحياناً أخرى.

الثالثة: دور الوعي الإنساني في البحث عن قيمه ورموزه في موجوداته ونتاجه الفكري.

إنها وحدها العلامة تستوعب الحمولات الثقافية والمعرفية للأشياء في مراحل التاريخ المختلفة؛ ومن ثمة تمنح الأشياء حضورها المستمر عبر حركة التاريخ، وتمنحها معانيها المتحوّلة بتحوّل الفكر الوعي الإنساني، وظاهراتية العلامة، لا تُفهم إلا من الوعي بمقاصدها في كل مرحلة تاريخية، بوصفها - أي العلامات - رموزاً أو روايب تجربة كل وعي إنساني.

إن الأشياء في تغَيَّر وتبدَّل مستمرين، وهي بحاجة إلى وعي إنساني يرصد حركتها، وينقلها – عبر العلامات- إلى مراحل تاريخية مختلفة؛ ولذا تُعدّ العلامة، علامة على رغبة الإنسان في الديمومة؛ لأنها سبب من أسباب ديمومة الأشياء التي هي من صنع الوعي الإنساني، إنها تجعل الأشياء تدوم بفاعلية الوعي، وتساعده في تجاوز أزمت التاريخ بفضل قدرتها على المحافظة على المنتج المعرفي عن الأشياء وتحويلها من اللامرئي إلى المرئي. فالأشياء تعمل على إظهار نفسها بالعلامات، وقد تتوقَّف عن الظهور، عندما تنتج البدائل، فالقوامة – على سبيل المثال- بمفهومها الأخلاقي والمعرفي والديني في النص القرآني (الرعاية والحماية والمحافظة)، وجدت بديلاً ثقافياً ملتبساً في خطاب التفاسير (الأفضلية) نتيجة اختراق اللاوعي الثقافي للقيم الإنسانية والدينية في النص القرآني؛ فتحولت (القوامة) بوصفها علامة دالة على قيمة إنسانية ترتقي بالسلوك الإنساني نحو الأفضل، إلى علامة دالة على قيمة ثقافية – في الخطاب التفسيري- تكرّس ممارسات الإقصاء والهيمنة والتهميش والتمييز العنصري بين المخلوق الواحد؛ ولذا بات من الضروري الاعتماد على الوعي في تفسير العلامات وتأويلها؛ لأن الوعي اللاوعي الثقافي يجعلنا نعيش خارج أنفسنا معظم

الوقت. إن حضور الوعي في تفسير العلامة أمر مهم؛ لأنه يجعلنا نفكر أكثر ممّا نتكلّم، ويجعلنا نعيش في أنفسنا أكثر من العيش خارجها.

وأخيراً، إن ربط العلامة بالوعي الإنساني، يجنّبها الوقوع في ثنائية الفصل بين الذات والموضوع، فالأشياء في الفينومينولوجيا غير منفصلة عن الوعي الإنساني، فالأشياء المعروفة هي التي يعيها فقط العقل الإنساني، ولما كانت العلامات وسيلة النشاط الحضاري الإنساني في نقل الأشياء (عن طريق الكتابة والنقوش والرسوم ..) من خاصيتها غير المرئية إلى الخاصية المرئية، فهي لا تنفصل عن هذه الأشياء والوعي. وقد عانت العلامة كثيراً (لا سيما في المدرسة اللسانية) من هذا الفصل؛ ولذا أمل أن تكون هذه الدراسة نقطة تحوّل وإحياء للعلامة في مجال الدرس الأدبي والنقدي؛ وذلك بربطها بالشعور والوعي الإنساني؛ لأن تجربة العلامة – في جوهرها- هي بحث عن الإنسان وقيمه ورموزه، تحاول أن تفهمه من خلال موجوداته (إبداعاته) ونتاجه الفكري، فهذه الموجودات هي من صنع الإنسان نفسه؛ إنها تجربة حنين إلى الوعي وشعور الإنسان.



❖ مصادر البحث وهوامشه ❖

- ١ - أمبرتو إيكو، التأويل والتأويل المفرط، ترجمة ناصر الحلواني، الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة (القاهرة) (١٩٩٦ م) ص ٤١.
- ٢ - أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجيا، دار التنوير (بيروت - لبنان) ط ١ (١٩٨٤ م) ص ٣٠
- ٣ - ريفاتير، سيميوطيقا الشعر: دلالة القصيدة، ترجمة فريال غزول ضمن كتاب أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة: مدخل إلى السيميوطيقا، مجموعة من المؤلفين، إشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار إلياس العصرية (القاهرة) (١٩٨٦ م) ص ٢١٥.
- ٤ - راجع، مختار الصحاح مادة (شرف)
- ٥ - المتنبي: ديوان المتنبي، علق حواشيه وفسر كلماته/ سليم إبراهيم صادر، المطبعة العلمية ليوسف إبراهيم صادر (بيروت) (١٩٠٠ م) ص ٤٩١.
- ٦ - صبري حافظ، النقد الثقافي: رايموند وليامز أنموذجاً، مجلة (ألف) (مجلة البلاغة المقارنة) تصدر عن قسم الأدب الإنجليزي المقارن بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد (٣٢) (٢٠١٢ م) ص ١٠، ١١.
- ٧ - سعيد بنكراد، السيميائ والتأويل: مدخل لسيميائياتش.س. بيرس، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء وبيروت) ط ١ (٢٠٠٥ م) ص ١٧١.
- ٨ - راجع في ذلك، رسول محمد رسول، العلامة عند هوسرل، مجلة فصول (القاهرة) العددان ٨٣ / ٨٤ خريف/ شتاء (٢٠١٣ م) ص ٤٨٠.
- ٩ - إدmond هوسرل، مباحث منطقيّة، ترجمة موسى وهبة، المركز الثقافي العربي ومشروع كلمة للترجمة (بيروت - أبو ظبي) (٢٠١٠ م) الكتاب الثاني، الجزء الأول ص ٣٨.
- ١٠ - جادامير، فلسفة التأويل: الأصول والمبادئ والأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي (بيروت والجزائر والدار البيضاء) الطبعة الثانية (٢٠٠٦ م) ص ٤٠٢.
- ١١ - ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء وبيروت) الطبعة الثانية (١٩٨٧ م) ص ٦٩.
- ١٢ - جادامر، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويليّة فلسفيّة، ص ٤١٧.
- ١٣ - آرت فان زويست، ضمن كتاب العلاماتية وعلم النص، مجموعة من المؤلفين، ترجمة منذر عيّاشي، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء وبيروت) الطبعة الأولى (٢٠٠٤ م) ص ٤٣.
- ١٤ - أبو عبيدة، نقائض جرير والفرزدق، نقائض جرير والفرزدق، طبع في مدينة ليدن المحروسة/ هولندا،

مطبعة بيريل (١٩٠٧ م)، القصيدة التي تحمل رقم (٥١) ص ٣٤٨.

١٥ - سورة هود، الآيات ٤٣/٤٠.

١٦ - سورة الفيل، الآيات ٥/١.

١٧ - أنطون خوري، مدخل إلى فلسفة الظاهراتية، دار التنوير (بيروت - لبنان) الطبعة الأولى (١٩٨٤ م) ص ٣٠.

١٨ - شرح المعلقات العشر، للشيخ أحمد الأمين الشنقيطي، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، (بيروت - لبنان) (٢٠٠٣ م) الأبيات ص ١٤١.

19 - Husserl, Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology, Trans W.R.BoyceGibson (London: Allen and Unwin,1931) P.242.

وظهرت ترجمتان في العربية لهذا الكتاب عن النسخة الفرنسية:

• الأولى بعنوان « فكرة فينومينولوجيا » لهوسيرل، ترجمة فتحي إنقرّو، المنظمة العربية للترجمة (بيروت) (أغسطس ٢٠٠٧ م)

• والثانية بعنوان (فكرة فينومينولوجيا) لهوسيرل، ترجمة أحمد الصادقي، دار الحوار (اللاذقية - سوريا) (٢٠٠٩ م).

٢٠ - هوسرل، تأملات ديكرتية، ترجمة نازلي إسماعيل حسين، دار المعارف (القاهرة) (١٩٧٠ م) ص ١٤١.

٢١ - أنطون خوري، مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجيا ص ٤٠.

٢٢ - راجع في ذلك، إدموند هوسرل، مباحث منطقية، ترجمة: موسى وهبة، المركز الثقافي العربي وكلمة (الدار البيضاء وأبو ظبي) ط ١ (٢٠١٠ م) راجع الكتاب الثاني الجزء الأول الفصل الخاص بـ (الوعي كمعيش قصدي) خاصة الجزء الخاص بـ (في المعيشات القصدية ومضامينها) ص ٣٢٣ : ٣٩٢.

٢٣ - هوسرل، دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني، ترجمة لطفي خير الله، منشورات الجمل (بغداد وبيروت) (٢٠٠٩ م) راجع التكملة الثانية عشرة بعنوان: في الوعي الباطني وفي الإحاطة علمًا بالمعاشيش، ص ١٣٠، ١٣١.

٢٤ - السابق، ص ١٦٧ : ١٧٤.

٢٥ - محمد بن سباع، لماذا الفينومينولوجيا الوجودية عند موريس ميرلوبونتي، ضمن كتاب الفلسفة الفينومينولوجية الوجودية عند موريس ميرلوبونتي: من أوليّة الوعي إلى مساءلة الوجود، مجموعة من المؤلفين، ابن النديم للنشر والتوزيع والروافد الثقافية (ناشرون) (وهران وبيروت) ط ١ (٢٠١٤ م) ص ٣٣.

٢٦ - السابق، ص ٣٤.

- ٢٧ - إدموند هوسرل، مباحث منطقية، ترجمة: موسى وهبة، الكتاب الثاني الجزء الثاني ص ١٣٣، ١٣٤.
- ٢٨ - جادامير، فلسفة التأويل: الأصول والمبادئ والأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، ص ٤٨.
- ٢٩ - جادامير، فلسفة التأويل: الأصول والمبادئ والأهداف، ص ٤٠٢.
- ٣٠ - محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال: صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، (بيروت والجزائر) ط ١ (٢٠٠٨م) ص ٨١.
- ٣١ - راجع في هذا الموضوع، هاشم صالح في كتابه مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة الأدبية، (بيروت - لبنان) الطبعة الأولى (٢٠٠٥م).
- ٣٢ - علي زيعور، اللاوعي الثقافي، ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية، دار الطليعة الأدبية (بيروت - لبنان) الطبعة الأولى ١٩٩١م ص ١٦٨.
- ٣٣ - السابق ص ١٦٨، ١٦٩.
- ٣٤ - محمد أركون، ضمن كتاب الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة، ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، إفريقيا الشرق (الدار البيضاء وبيروت) الطبعة الأولى ٢٠٠١م ص ١٤٥.
- ٣٥ - راجع، لسان العرب، لابن منظور مادة (قوم).
- ٣٦ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار مصر للطباعة (د - ت) الجزء الأول ص ٤٩١.
- ٣٧ - الطبري، تفسير الطبري، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، دار عالم الكتب (الرياض - المملكة العربية السعودية) ط ١ (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م) الجزء السادس، ص ٦٨٧.
- ٣٨ - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية (بيروت - لبنان) (١٩٩٢م) الجزء الثالث ص ٦١٧.
- ٣٩ - راجع المقدمة النقدية للحسين الزاوي التي قدّم بها ترجمته لكتاب: بحث في المعطيات المباشرة للوعي، لهنري برجسون، المنظمة العربية للترجمة (بيروت) ط ١ أكتوبر (٢٠٠٩م) ص ١١.

