

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي



كلية الآداب والحضارة
قسم اللغة العربية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
قسنطينة

الأصول اللسانية و الاتجاهات النقدية العربية المعاصرة
(محمد أركون أنموذجا)

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في اللغة و الدراسات القرآنية

إشراف

إعداد الطالقب

أ. د عبد الله بوخلخال مشرفاً أولاً

أمال كعواش

أ. د صالح خديش مشرفاً ثانياً

أعضاء لجنة المناقشة

الرقم	الاسم واللقب	الدرجة العلمية	المؤسسة الأصلية	الصفة
1	أ.د/ذهبية بورويس	أستاذة التعليم العالي	الأمير عبد القادر	رئيساً
2	أ.د/عبد الله بوخلخال	أستاذ التعليم العالي	الأمير عبد القادر	مشرفاً ومقرراً
3	أ.د/صالح خديش	أستاذ التعليم العالي	جامعة خنشلة	عضواً
4	أ.د/سكينة قدور	أستاذة التعليم العالي	الأمير عبد القادر	عضواً
5	أ.د/نورة بوحناش	أستاذة التعليم العالي	جامعة الإخوة منتوري-قسنطينة	عضواً
6	د/ زين الدين بن موسى	أستاذ محاضر	جامعة الإخوة منتوري-قسنطينة	عضواً

شكر و إهداء

لا يفوت الباحث هنا أن يعبر عن شكره إلى كل من أشعل شمعة في دروب عمله أساتذته بقسم اللغة العربية في جامعة الأمير عبد القادر و كل زملائه من نفس الجامعة و أخص بالذكر أ. سعاد قصبة.

أما أختي الغالية آسيا فيعجز القلم و يجف حبره هنا و لا أوفيها حقها من الشكر و عظيم الامتنان لإسهامها المتواصل في بناء هذا البحث المادي منه و المعنوي، فلقد كانت بمثابة سندي و قوتي و ملاذي بعد الله. و كذا أختي لوبنا التي كانت أكثر المتطلعين لنجاحي. و إلى كل إخواني دون استثناء. أما شريك جهادي و أب أولادي فعظيم الشكر له، و أسوق له اعتذاري لصبره معي و تحمله أعباء البحث.

و أولا و أخيرا أهدي ثمرة هذا العمل إلى من أزال الأشواك عن دربي ليمهد لي طريق العلم (والدي العزيز) أمد الله في عمره و أشفاه. و إلى من كان دعاؤها سر نجاحي و حنانها بلسم جراحي، إلى أغلى الحبايب (أمي).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مركز
العلوم الإسلامية

جامعة الأزهر
بمصر

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، و الصلاة و السلام على من لا نبي بعده، عليه وعلى آله وصحبه وأتباعه أفضل صلاة، وأزكى سلام، وبعد:

لقد غدا مقررا أن ما حظيت به الدراسات اللسانية المعاصرة من ازدهار و تطور قد تبوأتهما منزلة عظيمة في كل البحوث الإنسانية رغم قصر المسار الزمني الذي قطعه. فمن المعلوم أن اللسانيات قد أصبحت اليوم أ نموذجاً للقياس والتطبيق، ومثالا للبحث في مستويات الظاهرة العلمية، و كل تلك العلوم بأنواعها أصبحت تلتجئ بطريقة أو بأخرى إل إليها و إلى ما تفرزه من تقارير علمية و طرائق في البحث و الاستخلاص، فعدت بذلك الحركة التأسيسية في المعرفة الإنسانية سواء من حيث تأصيل المناهج أو من حيث تنظير طرق إحصائها، مشكلة بذلك **بنكاً للتصورات** تقتض من جميع العلوم الإنسانية و تعتمد على مقولاته.

لقد انطلق النقد الحديث و المعاصر من العلوم اللسانية، و إذا كانت هذه الأخيرة قد انشغلت كثيرا بدراسة اللغة في حد ذاتها، فإن نقد النص و الذي اتخذ من اللغة صورة له نال حظاً أوفر من العناية والاهتمام. ولما كان الدارسون للنص ينطلقون من تصورات مختلفة ويحملون أيديولوجيات متعددة تعددت المناهج التي تدرس النص، و توالى تواليها سريعا حتى وصلنا إلى ما يسمى **بـ المناهج الحدائثية النصية النقدية**، و التي من أهمها المنهج البنيوي و السيميائي و التفكيكي، بعد أن أرسى الدرس اللساني الحديث دعائمها الأولى، ثم ما لبثت هذه المناهج أن أصبحت مناهج علمية لها قواعدها وأصولها، فنقلها النقاد واستثمروا مبادئها خاصة اللسانية منها في دراسة النصوص.

و غني عن الذكر أننا لن نستطيع في هذا المجال المحدود استقصاء جميع التصورات اللغوية التي أفرزها الدرس اللغوي الحديث و التي كان لها أثرها على المجال النقدي، وإنما سنكتفي فحسب بإبراز أهمها و أوضح معالمها وأكثرها ترددا في المناهج النقدية النصانية، و كيف أضحت اللسانيات قطب الرحى في التفكير الإنساني الحديث من حيث بلورة هذه المناهج فأصبحت بذلك مفتاح كل حداثة.

إن حديثنا عن المناهج النقدية الحداثية لن يكون إلا بالتعرض لمشاريع هذه المناهج في جوهرها، وهي العلاقة بين اللسانيات ومقولات هذه المناهج النقدية المعاصرة (البنوية، السيميائية، التفكيكية) والتي أوجدت لنا مجتمعة ما يسمى بما بعد البنوية، وذلك ابتداء من الثورة المنهجية الحديثة التي دشنتها "دوسوسير" والتي اعتمدت على النموذج اللغوي معياراً لها في الوصف والتحليل، وصولاً إلى السيميولوجيا التي أشرت الأزمنة الداخلية في النموذج اللغوي الذي تبنته البنوية، و انتهاءً بالتفكيك الذي توج اتجاهه مطوراً السيميولوجيا إلى آفاق جديدة في الكشف، واستكناه ما هو مغيب في الخطاب الفلسفي والأدبي والتاريخي على السواء.

ولما كان القرآن الكريم من أحسن النماذج تمثيلاً لما ذهبت إليه هذه الحركة - حسب نظرها- حاول في الآونة الأخيرة بعض الباحثين المعاصرين وضع الأسس النظرية الحديثة لتحليل هذا النص. ولعل من أبرز هؤلاء في العالم الإسلامي المفكر الجزائري "محمد أركون" الذي اختارته هذه الدراسة بوصفه نموذجاً يمثل النقد المعاصر المطبق للمناهج اللسانية الحديثة. ويهدف "أركون" من خلال تطبيقه لتلك المناهج النقدية النصانية (البنوية، السيميائية، التفكيكية)، القائمة على اللسانيات والسيميائية بالدرجة الأولى إلى محاولة الكشف عن البنية اللغوية للنص وبالتحديد النص القرآني، وشبكة التوصيل المعنوية والدلالية التي ينبني عليها، ساعياً من وراء ذلك إلى فتح قراءات حداثية ومعاصرة للخطاب بصفة عامة والخطاب القرآني على وجه الخصوص.

سيحاول الباحث من خلال هذه الدراسة على تزويد الباحث العربي بفصول تتحدث عن الجذور اللسانية لأهم الأفكار والمبادئ النقدية. وربما ما زاد الموضوع أهمية نوعية النموذج الذي اختارته هذه الأطروحة، حيث تلجأ كل الدراسات النقدية إلى الاهتمام غالباً بالمدونة الأدبية لشاعر أو أديب ما، إلا أن هذه الدراسة فضلت مدونة من شاكلة أخرى تخدم موضوعنا بصورة أكبر ألا وهي المدونة الفكرية. ذلك أن تطبيق هذه المناهج لم يقتصر في حقيقة الأمر على المجال النقدي الأدبي فقط وإنما عرف تطبيقات متعددة ومتنوعة وفي شتى مجالات المعرفة والعلوم.

ولأجل تحقيق كل ما سبق عنونت موضوع هذه الأطروحة بـ: «الأصول اللسانية والمناهج النقدية العربية المعاصرة (محمد أركون أنموذجاً)»، وذلك للإجابة عن جزئيات المشكلة العلمية التالية:

— ما هي الملامح اللسانية في أصول الاتجاهات النقدية المعاصرة، وما تأثيراتها على الفكر العربي المعاصر (محمد أركون أنموذجاً)؟

أسباب اختيار الموضوع

قد انت قينا البحث في هذا الموضوع لسد حاجة عملية ملحة ، و من أهم المحفزات التي دفعتني إلى اختياره جملة من الأسباب، لعل من أهمها:

- كون هذا الموضوع - اللسانيات و النقد - موضوع ال لحظة الراهنة في الدراسات النقدية ، وموجة لها التباساتها وإشكالاتها التي لا تزال حيز البحث و موضع التشريح، فلا يزال الغموض حولها قائما إلى حد الساعة. فلم يتضح بعد موقع منظومة اللسانيات المعاصرة من المدارس النقدية المعاصرة و ما مدى تطبيقاتها في الفكر العربي المعاصر.

- قلة الدراسات والبحوث في عالمنا العربي الإسلامي حول مدى تأثير الدراسات اللسانية على المجال النقدي، إذ أنها دراسات لم تهتم بأسس المنهج النقدي النصي ولا بأصوله الفلسفية على قدر اهتمامها بالمناهج النقدية الحديثة بشكل عام، فقد كانت دراسات أولية توضح بعض المعالم الرئيسة لهذه المناهج وبعض المجالات التطبيقية لها، من غير أن تبين في الغالب القاعدة المنهجية والعلمية والفلسفية التي تقوم عليه هذه المناهج. و ذلك خلافا لما سيجيء إليه هذا البحث و الذي سيجادل أن ينفرد بأهم المرتكزات الرئيسية اللسانية منها و الفلسفية التي يندر اجتماعهما في أغلب الدراسات و البحوث.

- أما السبب الذاتي فيعود إلى اهتمامي بهذا الموضوع حينما كنت طالبة في مرحلة ما بعد التدرج بالبلد الشقيق أندونيسيا، إذ من بين أشد ما لفت انتباهي هناك بين باحثي و دارسي المناطق الآسيوية، تفشي الكثير من الأفكار الجديدة (الغربية) عن ديننا الإسلامي الحنيف بدعوة تجديد الإسلام و إحيائه، و ذلك من خلال محاولة إعادة قراءة النصوص التأسيسية الأولى قراءة حديثة من خلال الاعتماد على المناهج النقدية المعاصرة لا سيما التي تقوم أساسا على المقاربات اللسانية بالدرجة الأولى. و كان على رأس تلك الدراسات ما قام به المفكر الجزائري "محمد أركون" حيث حظيت تلك الدراسات باهتمام لا مثيل له هناك و أصبح مرجعاً أساسياً و مهما يستشهد به و يعمل بأرائه و تطبق النتائج التي توصل إليها في كثير من مجالات حياتهم اليومية. و من حينها ترسخ الموضوع في نفسي و رغبت كثيرا في تناوله في أطروحة دكتوراه أملا في إعادة قراءة ما توصل إليه "أركون" قراءة نقدية موضوعية علمية بعيدة عن أي ذاتية أو أحكام مسبقة حتى تتمكن من تمييز صوابها من خطئها، وبيان الرأي الذي يهيأ الشرع والعقل والواقع واللغة.

منهج البحث

اعتمدت في هذه الدراسة بالدرجة الأولى على كل من المنهج الوصفي و المنهج النقدي، إذ أنني سألجأ إلى وصف الظواهر اللسانية المختلفة من حيث ماهيتها وطبيعتها و وضعها الحالي، و تحليل جوانب الفكر النقدي الحديث لاستخلاص ما به من أسس و أصول نرى أنها تدخل ضمن موضوع هذه الدراسة و ذلك بقراءتنا الداخلية للنصوص واعتمادنا على الفهم الخاص لها؛ أي أننا سنتناول الفكرة الواحدة و نعمل على تحليلها إلى تبين يطمحها لتوضيح عناصر موضوع هذا البحث. و لا يخفى ع لى أحد أن المنهج الوصفي هو منهج تحليلي و تركيب في الآن نفسه، فبعد تحليل المادة العلمية إلى مجموعة من البسائط سنعمد إلى تناول هذه الأخيرة و ننشئ منها مركبات متباينة؛ أي أننا سنستخدم التركيب لإعادة و ضع المفاهيم في إطار نصها الجديد. كما سأستعين بالمنهج النقدي و غرضي من ذلك توظيف هذا النوع من المناهج لما له من القدرة على فرز المعطيات و ما له من قيمة استكشافية في تقييم الفكر، ذلك أنه من خصوصيات هذا المنهج النيش و الحفر في الخلفيات المعرفية و في الأصول لأي مشروع كان.

إلى جانب المنهج المذكورين أعلاه، سنعمد الباحث إلى استعمال مقاربت منهجية لتسهيل الدراسة أكثر وهي:

- **المقاربة التاريخية،** و س نلجأ إليها أثناء تعقب بعض المشكلات الداخلية، سواء أكان تعقبا على صعيد الفكر النقدي اللساني بوجه عام منذ ظهوره حتى الآن، أم تعقب لبعض عناصر هذا الفكر في كتابات "محمد أركون"، و ذلك للوقوف ع لى أسباب ظهورها. بالإضافة إلى أننا سنوظف هذا النوع من المقاربات في تتبع السيرة الذاتية لـ "محمد أركون" و مدى تأثره بأفكار البيئة و المجتمع المحيط به.
- **المقاربة الفلسفية،** و س نرجع الباحثة إلى هذا النوع من المقاربات في أكثر من موضع في هذه الدراسة و ذلك راجع إلى طبيعة بعض تلك الاتجاهات النقدية لا سيما البنيوية منها و التفكيكية، حيث إن بداياتها و الكثير من أركانها و أصولها تقوم أساسا على آراء و أفكار العديد من الفلاسفة كالكانطية و الوجودية و الظاهرية ... إلخ.

خطة الدراسة

جاءت خطة هذه الدراسة مقسمة إلى مقدمة و ثلاثة فصول و خاتمة على النحو التالي:

الفصل الأول، جعلنا له عنوانا هو: التفكير اللساني و المناهج النقدية المعاصرة بين

النشأة و المسار التاريخي، و الذي سنجمل الحديث فيه من خلال ثلاثة مباحث، بداية من المبحث الأول البنيوية فالمبحث الثاني السيميائية ثم آخر مبحث التفكيكية. و حاولنا في كل قسم من الأقسام الثلاثة السابقة أن نقدم عرضا تحليليا نركز فيه على توضيح سمات الإطار التاريخي و الإبتيمولوجي للمنهج اللساني النقدي الخاص بكل مع إبراز أشهر مؤسسيه الذين كانوا قد أسهموا في بلورة هذا المنهج النصائي و تحديد مبادئه و مرتكزاته. و رغبة منا في زيادة توضيح معالم الخلفية الفكرية و المنطلقات التصورية و المنهجية التي قام عليها التفكير النقدي لكل قسم (بنيوية، سيميائية، تفكيكية) تطرقنا إلى بعض النظريات و المفاهيم الفلسفية التي أمدت هذه المناهج النقدية، و التي كانت أحد أهم الأسباب التي تفضي إلى بروزها و التي ساعدت على إصدار أحكامها المعرفية و المنهجية بحق الإنسان و التاريخ و العلم.

و حاولت في جملة ما تحدثت عنه استهداف وضع خارطة كلية للمشهد النقدي في الثقافة الغربية، متفاديا التفصيلات الجزئية و الإشكالات المعرفية الدقيقة، خاصة فيما يتعلق بطبيعة موقف النقد العربي من هذه المناهج و قصة تلقيه لها و إضافته إليها لأن ذلك يدخل في سياق التأريخ للحركة النقدية العربية مما لا تستهدفه هذه الدراسة.

و كان غرضي من هذا الفصل الأول هو الوقوف على المقدمات و الممهّدات الأساسية التي كانت تقف وراء ظهور هذه المناهج النقدية. و من الطبيعي أن تكون الصورة المقدمة هنا عامة بقدر الإمكان و محكمة بمنظور محدد يتم فيه التركيز على الجوانب الفكرية و يُكتفى بالإنارة الخاطفة لمجمل القضايا المثارة.

و في الفصل الثاني خصصته للحديث عن المقاربة اللسانية و المناهج النقدية المعاصرة

و فيه اتجهت دراستنا إلى استعراض سائر المبادئ و الأصول اللسانية لكل من البنيوية و السيميائية و التفكيكية على الترتيب، و مناقشتها و تحليلها ثم نقدها بما يكفي لتقديم رؤية منهجية أكثر وضوحا و تبيانا للحقيقة العلمية. و كانت البداية أولا بالبحث عن الأصول اللسانية للبنيوية، و حرصنا على شرح مفاهيمها و تحليلها و بسط مقولاتها بشيء من التفصيل نظرا لأهميتها بوصفها الأساس الذي قامت عليه معظم مفاهيم الدرس اللساني الحديث و من ثم المناهج النقدية المعاصرة.

أما المبحث الثاني من هذا الفصل فتعرضت فيه إلى **الأصول اللسانية للسميائية**، ولم أشأ أن أدخل في تفصيلات هذا العلم وبحوثه الدقيقة، حيث اكتفيت بالنظرة العامة أحيانا والإشارة السريعة أحيانا أخرى كما ابتعدت عن المصطلحات والتسميات التي لا اتفاق كاملا عليها بين الباحثين.

و كما هو متفق عليه أن السيميائية عبارة عن مدارس فكرية مختلفة إلا أنها لا يمكن أن تعود إلا إلى مدرستين أساسيتين، المدرسة اللسانية السيميائية الأوروبية و المدرسة اللسانية السيميائية الأمريكية. وعلى الرغم من بعض الاختلافات المتباينة بين المدرستين، إلا أن معطياتهما تكاد تكون متقاربة ومنسجمة في بعض المواضع، فكلاهما أسس لعلم نقدي لغوي شامل، وكلاهما انطلق في تأسيس ذلك من خلال الحديث عن معطيات العلامة وتصنيفاتها ومداخلها وميادين تنظيرها وتطبيقها، وكلاهما أسهم في إنعاش الحركة النقدية والمعرفية الأوروبية والأمريكية.

و في المبحث الأخير من هذا الفصل خصصناه **للأصول اللسانية للتفكيكية** حيث وقفنا عند مختلف المبادئ الأساسية اللسانية التي جعلت من التفكيكية منهجا نقديا مخالفا للمناهج والاتجاهات النقدية التي سبقتها. فتحدثنا عن مختلف المبادئ النظرية التي يسعى من خلالها الناقد في المنهج التفكيكي إلى الوصول إلى اختلافات المعنى، وعدم الاقتناع والتسليم بحد معين، والغاية هي الدخول في لعبة يغيب فيها المدلول، ويجيل فيها الدال إلى دوال أخرى، وبهذا اتسم تحليل ما بعد البنيوية بصفة التحليل العدمي، وبلا نهائية الدلالة (الدلالة غير محدودة). و قد تحولت هذه المبادئ إلى أسس نظرية اختزلت لنا النقد التفكيكي عامة.

و تناولت في **الفصل الثالث** من هذه الدراسة **الأصول اللسانية النقدية في معالجات "محمد أركون" الفلسفية المعاصرة**، و أردنا لموضوع هذا الفصل أن يتجه إلى دراسة الجانب المتصل بالمجال الإجرائي في كل من اللسانيات البنيوية و السيميائية و التفكيكية، ذلك المجال الذي يبرز من خلاله عمل اللغة في ضوء ما تعمل به المناهج النقدية السابقة، و بناء على ما تقوم به (داخل هذه المناهج) مجموعة من المبادئ و المفاهيم يكون قد سبق الحديث عنها - في شكلها النظري - خلال الفصلين السابقين. و قد حاولنا معالجة هذا الموضوع من خلال الفكر النقدي الألسني الأركوني و ذلك في ثلاثة مباحث، خصصنا المبحث الأول منها كمدخل إلى المشروع الألسني النقدي لـ **"محمد أركون"** و ذلك لتسهيل الإحاطة بأفكاره فيما بعد. و توجهنا في المبحث الثاني من هذا الفصل إلى التحليل الألسني وخصائصه عند **"محمد أركون"** و هو صلب اهتمامنا هنا، حيث اهتم **"أركون"** بمنهجية الألسنيات و على ضوءها قرأ المصحف الشريف، و نصوص التراث الإسلامي عامة و كان يهدف من وراء ذلك إلى إثبات أن المناهج اللسانية المعاصرة هي المفاتيح التي تمكنا من فهم النص و أسرار الخطاب.

و نتيجة ما يطرحه هذا الخطاب الأركوني من قضايا مهمة تمس في عمومها مقومات و أسس العقيدة الإسلامية، نختتم هذا الفصل في جزئه الأخير بمناقشة أهم القضايا اللسانية التي طرحها "أركون" و التي تصدى لها بالرد عدد لا يحصى من الدارسين إما بالذهاب إلى ما دعا إليه أو بانتقاده النقد الشديد، و تنوعت هذه الانتقادات ما بين انتقادات عامة غير مؤسسة و هي ما ابتعدت عنها هذه الدراسة قدر الإمكان، و انتقادات مبنية على أسس مواقف علمية و هي ما حاولنا الأخذ بها. لنخرج في الأخير برأينا الخاص و التي حاولنا بناؤه وفق ما توفر لدينا من قناعة علمية.

هذه هي أهم الموضوعات التي ستحاول هذه الدراسة دراستها والتعرف عليها بالتفصيل خلال فصول البحث المختلفة، في محاولتي التقرب من قضية اللسانيات و النقد، وذلك من خلال قراءتها دون أن يكون في ذلك ادعاء بامتلاك الإجابة الشافية ال كافية. ولقد توصلت إلى نتائج ربما ذكرت قبلي، ولا انفي أن يكون فيها من النقص ما غفلت عنه أو عجزت عن استدراكه ولكني اجتهدت وحاولت الوصول إلى هذا العمل المتواضع، الذي ابتغيت من وراءه إفادة زملائي الباحثين و الدارسين، وإزالة الغموض الذي سيطر على عقولنا حول الأصول اللسانية للمناهج النقدية من جهة ومحاوله استكناه الجذور الفلسفية التي تقف وراء الاتجاهات النقدية من جهة ثانية.

الدراسات السابقة (حظ الموضوع من الدراسة)

أعتمدت في استقراء مادة هذا البحث على صنفين من الدراسات:

- **الصنف الأول**، و هو أول ما نصادفه من الأبحاث في هذا الموضوع، حيث يحاول فيها أصحابها استقصاء التفكير اللساني من جهة و علاقة هذا التفكير اللساني بالحركة النقدية من جهة ثانية، و تأتي هذه الدراسات - على قلتها - تطرح ما قد يسمى **بالحركة اللسانية النقدية**، و يغلب على هذه البحوث طابع الشمول لقضايا اللغة و مسائلها العامة و كيف تبلورت هذه القضايا لتصبح فيما بعد منهجاً نقدياً قائماً بذاته. و من الدراسات المركزة على هذا الموضوع، كتب تتعلق بالجانب اللساني الخالص و يأتي على رأسها كتاب "فرديناند دي سوسير" **محاضرات في علم اللسان العام**. و كتاب الأستاذ "الطيب دبة"، **مبادئ اللسانيات البنوية دراسة تحليلية إستيمولوجية**. و كتب تبرز بين الجانب اللساني و النقدي، و إن جاءت قليلة زهيدة، فلم نعتز إلا على آراء موزعة هنا و هناك في ثنايا هذه الدراسات الحديثة، و لم تشكل تلك الآراء على العموم صوراً واضحة و خطوات عريضة و عميقة للأصول و المبادئ اللسانية للمناهج النقدية على وجه الخصوص. كانت أهم هذه الدراسات:

■ صلاح فضل، **نظرية البنائية في النقد الأدبي** (دار الشروق : القاهرة).

- صلاح فضل، *مناهج النقد المعاصر*. (أفريقيا الشرق : الدار البيضاء - المغرب).
- عبد الله الغدامي، *الخطيئة والتكفير من النبوية إلى التشريحية قراءة نقدية لنموذج معاصر*. (الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة).
- عبد الله إبراهيم، "سعيد الغانمي" و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. (المركز الثقافي العربي : الدار البيضاء).
- عبد العزيز حمودة، *المرايا المحدبة من النبوية إلى التفكيك*. (المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب : الكويت).
- عبد الله إبراهيم، *التفكيك الأصول و المقولات*. (عيون المقالات : الدار البيضاء).

– أما **الصف الثاني** من أصناف الدراسات، فيرتكز على البحث المضموني، و نقصد به الاعتماد على محور معين أو قضية مخصوصة من القضايا التي تطرق إليها "محمد أركون" و نعني بذلك المقاربة اللسانية التي وظيفتها في مشروع النقد و التي تقوم أساسا على ما أضفت به كل من النبوية و السيميائية و خاصة المقولات التفكيكية. إلا أن دراسة هذه المقاربة اللسانية تكاد تكون منعدمة باستثناء بعض التلميحات التي نتلقفها هنا و هناك، و التي لا تشكل لنا رؤية واضحة المعالم متجلية الأسس و المبادئ في الفكر الأركوني. و على كل، فمن أهم الدراسات التي قامت مستشكلة للطرح السابق و محاولة للإجابة ع نه الدراسة التي قام بها "محمد أركون" بنفسه و التي تكاد تكون الدراسة الوحيدة التي تخدم موضوع دراستنا هذه و ما وجدناه في ثنايا الكتب الأخرى سواء التي كانت من تأليفه أو الدراسات التي أقيمت حول فكره لا تخرج في عمومها عن ما جاء في هذه الدراسة و المتمثلة في كتابه: *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ترجمة و تعليق: هاشم صالح. دار الطليعة للطباعة و النشر : بيروت- لبنان.

و بديهي أن لا تكون هذه المراجع التي استعملتها هذه الدراسة كافية و مغطية لكل الج زنيات المتعلقة بالإشكالية التي نريد الإجابة عنها ها هنا، و لكنها برأينا تقدم عينة فعلية لمعالجة مثل هذه المواضيع، و هي صالحة لأن تشكل أرضية للبحث و الدراسة.

الصعوبات

في ختام هذه المقدمة أحب أن أعترف أن الخوض في مثل هذه المسائل النقدية المعاصرة لا سيما الجانب اللساني منها هو أمر شاق و مضمّن، فلا نغالي إن قلنا أن علم اللغة من العلوم المستعصية الفهم على الكثير من الباحثين، فكيف إذا ما أردنا أن نربط هذا العلم بمجال آخر لا يقل صعوبة و تعقيدا ألا وهو

مسألة النقد، و التي لا أتردد في اعتبارهما مجتمعين يكونان معا مسألة من المسائل الغامضة و المعقدة جدا. وما كتب في هذا المجال لا يفي بالغرض المقصود، واجتثاث أفكار مثل هذه المسائل ومقولاتها من الدراسات السابقة ليس بالأمر الهين، فلقد كلفتنا هذه الدراسة جهدا كبيرا و عناء أكبر و ذلك بسبب تشتت و غموض المادة اللسانية النقدية المتوفرة لدينا وكذا غموض ما ترجم من هذه المادة واختلاف مصطلحاتها في الكثير من الأحيان مما جعلها لا تنتظم في طابع منهجي واحد و منظم، مما استلزم علينا ال توقف مطولا للتعرف على محتوياتها و فك رموزها و هذا ما يحتم علينا مجهودا مضمنا. كما أن التنقيب عن أصول تلك الأفكار في المدونة الفلسفية و اللسانية ليس بالأمر السهل أيضا، إذ نجد البحث في الموضوع الواحد متفرقا و متداخلا مع غيره من الموضوعات الأخرى، ما استغرق على الباحث جهدا ليس بالقليل للخروج بخطة منظمة جامعة و موزعة على محاور دراسية تنسجم و طبيعة الإشكالية المطروحة على وجه العموم، و في هذا العناء الشديد على الباحث.

كما أشير في الأخير إلى أن المدونة التي اخت رتها- محمد أركون - و تناولت أفكارها و سير أغوارها بالتحليل و النقد ليس أمرا هينا ميسورا، و ذلك لتوسع آفاقها الدراسية و بما استودعها صاحبها من طروحات و رؤى و تحليلات و نقد لاذع في الكثير من الأحيان مما جعلها من أكثر الأفكار تعرضا للمناقشة و النقد.

و الحق نأمل أن تمثل هذه الدراسة إضافة جادة لمكتبة الدراسات اللسانية التي تعاني من ندرة البحوث في مثل هذه المواضيع النقدية اللسانية، و أن يجد فيها الدارسون ما يحفزهم على بذل المزيد من الجهد في هذا المجال المهم من دراساتنا اللغوية.

بقي لي من هذا التقديم التعبير عن امتناني الشديد لأصحاب الفضل ممن أسهموا في توجيه هذه الأطروحة، و على رأسهم الأستاذ الدكتور المشرف الأول على الرسالة **عبد الله بونخلخال** و الأستاذ الدكتور **صالح خديش**. كما أقدم خالص شكري إلى من كان له الفضل في إخراج هذه الأطروحة إلى النور أخي الدكتور **عزير** لما قدمه لي من تحليلات و شروح.

نسأل الله أن يعلمنا ما ينفعنا و ينفعنا بما علمنا إنه سميع عليم.

أول محرم 1437 هـ الموافق لـ 15 أكتوبر 2015م

أمال كعواش

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

التفكير اللساني و المناهج النقدية المعاصرة بين النشأة و المسار التاريخي.

أولاً: البنيوية

1 - البنيوية منهجاً ألسني نقدي

2 - الأصول الفلسفية للسانيات البنيوية

3 - المنهج البنيوي الألسني، الماهية

ثانياً: السيميائية

1 - السيميائية منهجاً ألسني نقدي

2 - الأصول الفلسفية للسانيات السيميائية

3 - المنهج السيميائي الألسني، الماهية

ثالثاً: التفكيكية

1 - التفكيكية منهجاً ألسني نقدي

2 - الأصول الفلسفية للسانيات التفكيكية

3 - المنهج التفكيكي الألسني، الماهية

أولاً: البنيوية

إن علم اللغة *Linguistique* و الذي تم ظهوره في بداية القرن العشرين على يد اللساني الشهير "فرديناند دو سوسير" *Ferdinand de Saussure* بوصفه بديلاً للغويات المقارنة، هذا العلم انتهج في قراءة النص و نقده عدة مفاهيم أساسية كانت بمثابة البنى التي ارتكز عليها فيما بعد، و لعل من أهمها الفكرة المحورية (نسقية اللغة) واستبعاد الإحالة على الصيرورة التاريخية. هذه الفكرة التي ارتكزت عليها أغلب محاضرات "دو سوسير" *محاضرات في علم اللسان العام*¹ *Cours de Linguistique Générale*. هذا الموقف من الظاهرة اللغوية سيكون له انعكاس كبير على الكيفية المنهجية التي تم انتهاجها في النقد الأدبي فيما بعد. ثم ما فتئت أن وجدت نظرة "دو سوسير" إلى اللغة صداها في الحقل النقدي.

و على الرغم من أن الدراسات النقدية و الأدبية عبر تاريخها الطويل كانت تستعين على الدوام بالدراسات اللغوية بمستوياتها المختلفة، إلا أن اللسانيات الحديثة أمدت هذه المقاربات النقدية بجهاز من المفاهيم دفعها إلى تغيير طرائق تعاملها مع النص، و النظر إلى بنياته اللغوية نظرة مغايرة لما كان عليه تاريخ النقد السابق.²

كانت دلالة نتاج أي نص في عرف غالبية المناهج النقدية قبل القرن العشرين، توجد خارج النص لا داخله، لكن التحول المنهجي الذي أنجزه "دو سوسير" كان فعالاً في النظر إلى اللغة على أنها نتاج علاقات نسقية وظيفية داخلية، و من ثم ليس هناك قيمة في الإحالة إلى خارج النسق، كما لا قيمة لاستحضار البعد التاريخي. و هذا التحول هو ما جعل الدرس النقدي المتأثر بـ "دو سوسير" يدفع نحو

¹ ترجمة عبد القادر القنيني. (أفريقيا الشرق: المغرب) .دط . 2008م.

² انظر: أحمد يوسف، *القراءة النسقية سلطة البنية و وهم المحاينة*. (منشورات الاختلاف - الدار العربية للعلوم : الجزائر - لبنان). ط: 1. 2007م. ص: 69.

ضرورة معاملة النص بوصفه بنية مغلقة، تمتلك استقلالها الذاتي، وتحتزل بداخلها كل الآليات المتفاعلة في إنتاج معناها.³

وبناء على نظرة "دو سوسير" و علاقتها بنقد النص، أثير نقاش مستفيض حول صلة نقد النصوص بالعلوم اللغوية عامة، و ظهرت عدة كتابات تصب في هذا الاتجاه، سواء في النقد الغربي أم العربي. ففي عام 1960م، احتضنت جامعة أنديانا الأمريكية *Université d'Indiana* ندوة دولية كبرى حول (الأسلوب)، شارك فيها صفوة من اللسانيين و النقاد و علماء الاجتماع و النفس المعروفين عالمياً. و فيها ألقى "رومان جاكسون" *R. Jacobson* محاضرة عنونها: *اللسانيات و الشعرية*، نادى فيها بتوثيق العلاقة بين اللسانيات و الأدب عموماً، و تمتين الروابط بينهما. كما أوضح آخرون أن التفريق بين اللسانيات و الأدب لا يعد كونه مجرد تمييز اعتباطي، و حاول البعض الآخر أن يدافع عن قوة العلاقة بين علم اللسان و النقد الأدبي، من خلال بيان مظاهر التأثير اللساني في النقد من خلال ما قدمه "دوسوسير" فيما يتعلق بنظرية الإشارة، و كذا تأثير المذهب الشكلي الروسي، و إنشائية "جاكسون" ... الخ.⁴

و لم يكن الناقد العربي بمنأى عن هذا النقاش؛ لذا ألفيناه يشارك في هذا المضمار، و يسهم في إثرائه، حيث يذهب العديد من اللسانيين و اللغويين إلى أنه من الحقائق التي غدت مقررة في عصرنا أن المعرفة الإنسانية مدينة إلى اللسانيات بفضل كيبو سواء في مناهج بحثها أو في تقدير حصيلتها العلمية، كما اعتبروا تطور اللسانيات الحديثة على امتداد القرن العشرين أفضى إلى ظهور زخم من المناهج و المدارس، و النقد في طليعة هذه المناهج المستفيدة من مكتسبات اللسانيات العامة، و ذلك من خلال استثماره عدداً من مفاهيمها و آلياتها الإجرائية.⁵

³ وهذا رغم كون "دو سوسير" نبه إلى ما سماه بـ (اللغويات الخارجية) المهمة بعلاقة اللغة بالمؤثرات السياسية والسيكولوجية والتاريخية... إلخ.

⁴ انظر: جون لوي كابانس، *النقد الأدبي و العلوم الإنسانية*. ترجمة: فهد عكام. (دار الفكر: بيروت - لبنان). ط: 1. 1982م. ص: 88 - 108.

⁵ راجع أعمال كل من "توفيق الزبيدي" و "عبد الملك مرتاض" و كذا "عبد السلام المسدي" و غيرهم و ذلك في العديد من دراساتهم و أبحاثهم. إلا أنه هناك من يقر بأن اللسانيات مجرد أنموذج و منطلق، لا تزود النقد بأي مفهومات، حيث يذهب أحد الدارسين مثلاً إلى أن اللسانيات باختلاف مدارسها تستخدم دائماً كنموذج. إنها نموذج فقط، لذا فهي لا تعطي مفاهيم للنقد الأدبي أو لعلم الأدب، فاللسانيات منطلق فقط. انظر: لحسن موزوني، «الحدود بين المدارس اللسانية في علاقتها بالأدب و قضية السياق و المعنى». (بحث منشور ضمن عدد خاص في ندوة). مجلة دراسات أدبية و لسانية. (فاس). العدد: 3. خريف 1986م. ص: 128.

و من الاختصاصات المرتبطة باللسانيات والتي أفاد منها النقد الحديث، و هيأت له كثيرا من مقومات الحدائة نجد الهرم الثلاثي: البنيوية و السيميائية و التفكيكية.

1 - البنيوية منهج السيميائي نقدي

يعد المنهج البنيوي تجليا للتحوّل الجذري الذي عرفته العلوم الإنسانية في القرن العشرين، ورؤية جديدة لمراجعة التصورات السائدة والتقاليد التي رسختها الأفكار السابقة للقرن التاسع عشر.⁶ حيث بلغت الدراسات اللغوية الحديثة و المعاصرة درجة من الدقة و الضبط و الموضوعية و الشمول ما أتاح لها أن تتبوأ مكانا مرموقا بين فروع المعرفة الإنسانية،⁷ و هو ما عبر عنه "كلود ليفي شتراوس" *Claude Lévi-Strauss* عالم الأنثروبولوجيا بقوله: « إننا نجد أنفسنا إزاء علماء اللغة في وضع حرج، فطوال سنوات متعددة كنا نعمل معهم جنبا إلى جنب، و فجأة يبدو لنا أن اللغويين لم يعودوا معنا و إنما انتقلوا إلى الجانب الآخر من ذلك الحاجز الذي يفصل العلوم الطبيعية الدقيقة عن العلوم الإنسانية و الاجتماعية، و الذي ظل الناس يعتقدون طويلا باستحالة عبوره. و هكذا أخذ اللغويون يشتغلون بتلك الطريقة المنضبطة التي تعودنا أن نعتزف باستسلام أنما وقف على العلوم الطبيعية وحدها».⁸

بل و يذهب "شتراوس" إلى أكثر من ذلك، ففي إحدى مقالاته الشهيرة حول البنيوية و الأنثروبولوجية يذهب إلى أن هذه الأخيرة لا يمكن لها أن تتطور و تزدهر إلى في ظل العلوم اللغوية.⁹

و إلى ذات الفكرة يقول المفكر البريطاني "كريستوفر كودويل" *C. Caudwell* إنه « قد هيمن التشظي و الانقسام على المعارف في نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين، فذهب فريق من المفكرين إلى أن مهمة الفلسفة تنحصر في لعبة تحليل اللغة، و آمن آخرون بجدوى العبث، ورد البعض الواقع الموضوعي إلى ذرية منطقية ... الخ، و في كل هذا كانت العلوم تزداد انقساماً و تجزئة، كانت يدها اليمنى تجهل ما في يدها اليسرى، الفلسفة غريبة عن الفيزياء، و علم النفس غريب عن اللغة. و في منتصف

⁶ كان النقاد الفنيون و الأدباء يفسرون عمل الكاتب من خلال تاريخ حياته، و يبنون نظرتهم إلى الفنان على وقائع نفسية أو اجتماعية أو سياسية لها كلها موقع محدد في التاريخ، أي أن التاريخ أصبح متغلغلا في كل شيء.

لقد هيمن هذا المنظور ردحا من الزمن على الدراسات النقدية في أوروبا.

⁷ انظر: أحمد أبو زيد، المدخل إلى البنائية. (منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية و الجنائية : القاهرة). دط. 1995م. ص: 67.

⁸ حلمي خليل، العربية و علم اللغة البنيوي دراسة في الفكر اللغوي العربي الحديث. (دار المعرفة الجامعية الإسكندرية). دط. 1995م. ص: 93.

⁹ انظر: أحمد أبو زيد، المدخل إلى البنائية. ص: 67.

القرن العشرين فقط أصبحت الرغبة قوية و جامعة لتلاحق هذه العلوم و النظرة إليها نظرة كلية تسمح بالعثور على التماسك فيها، و لقد كانت البنيوية استجابة لهذه الرغبة».¹⁰

و لم تكتسب العلوم اللغوية الصفة العلمية إلا بعد أن أدركت الفرق الجوهرية بين الدراسات التاريخية المقارنة للغة و الدراسة الوصفية للبنية اللغوية في ذاتها، وهو فرق يتمثل في النظرة الجزئية للغة و النظرة الكلية الشاملة لها. و لذلك حرص "دو سوسير" في بداية محاضراته على أن يوجز تاريخ الدراسة اللغوية في أوروبا حتى عصره لكي يبين الفرق بين الوصفية البنيوية التي أرسى هو أصولها و بين ما سبقها من دراسات.¹¹ وقبل الحديث على تلك الأصول لابد لنا أولاً من الوقوف عند المحطات الأساسية الأولى التي أدت إلى نشأة البنيوية بوصفها منهجاً ألسني نقدي

و قبل الحديث في ذلك تستحضرنا في هذا السياق مقولة لـ "عبد الملك مرتاض" ينه فيها إلى قضية مهمة جداً، و هو أن الخوض في مثل هذا الأمر أمر صعب، فيقول في ذلك: «إنا بين أمرين اثنين، فيما أن نتقصى آثار هذه البنيوية فندرسها في ضوء علاقات أخرى مختلفة، ولا سيما في علاقتها بالنزعة الماركسية وذلك أمر صعب، ومسعى وعمر، ومن العسير الخوض في موضوع كهذا شائك معقد، يهيمن عليه الغموض أكثر من الوضوح؛ فإن كثيراً من أصوله لا تبرح مبعثرة هنا وهناك في الكتابات الغربية المختلفة، وأما الكتابات العربية فهي عزيزة، ولا نكاد نعثر عليها إلا في مواطن قليلة. وإما أن نقف هذا الحديث على النزعة البنيوية وحدها في مجال النقد».¹²

أما النزعة البنيوية كما تشير العديد من المؤلفات من حيث هي تيار نقدي ألسني، إنما نشأت من عدة مصادر. فأما المصدر الأول الذي نهلت منه البنيوية فتمثله الشكلية الروسية،¹³ إذ تذهب الدراسات إلى أن البنيوية نشأت من حول نشاط الشكلانيين الروس. فقد ترجمت فصول من كتاباتهم إلى لغات علمية،

¹⁰ عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. (المركز الثقافي العربي : الدار البيضاء). ط: 2. 1996م. ص: 58، 59.

¹¹ انظر: حلمي خليل، *العربية و علم اللغة البنيوي دراسة في الفكر اللغوي العربي الحديث*. ص: 93، 94.

¹² «مدخل في قراءة البنيوية». مجلة الموقف الأدبي. (دمشق). العدد: 342. تشرين الأول 1999م. ص: 14. وهذا ما ستحاول هذه الدراسة الوقوف عنده إن شاء الله.

¹³ انظر: صلاح فضل، *نظرية البنائية في النقد الأدبي*. (دار الشروق : القاهرة). ط: 1. 1998م. ص: 37، 38.

بل و يذهب بعضهم إلى القول بأن الشكلية هي في حقيقة الأمر بنيوية مبكرة. انظر: عبد العزيز حمودة،

المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك. (المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب : الكويت). دط.

1998م. ص: 187.

ولا سيما الفصول التي ترجمها " تيزيفيان تودوروف " *T. Todorov* إلى الفرنسية، فأصبحت إحدى مصادر البنيوية و ذلك في منتصف الستينيات من القرن العشرين.¹⁴

ومن المعلوم أن مدرسة الشكلانيين الروس *Formalism* ظهرت في روسيا بين عامي 1915م و1930م،¹⁵ و كانت هذه المدرسة تقاوم النزوع الأيديولوجي الذي صاحب و أعقب الثورة الاشتراكية لذلك ركزت هذه المدرسة مفاهيمها على دراسة الشكل الأدبي و دلالاته و كانت تحليلاتها لمفهوم الشكل قريبة جدا من مفهوم البنية.¹⁶

كان الشكلانيون الروس أبرز من تأثر بالآراء اللسانية آنذاك لـ "دوسوسير"، وزاد تدمرهم من الاتجاه الرمزي في الشعر الروسي حماستهم لتلك الآراء لما تدمهم به من الأدوات في دراسة موضوعية للأدب تكشف تفرد بعبدا عن الدلالة الميتافيزيقية التي أغرق بها الرمزيون الشعر وجعلوه بمنأى عن أي تناول دراسي. فاجتهدوا في إيجاد علم أدبي انطلاقا من الخصائص الجوهرية للمادة الأدبية التي هي المادة اللغوية في حد ذاتها لإدراكهم أن ما يميز النص الأدبي عن أي نص آخر هو اللغة في وظيفتها الجمالية. و عليه بما أن مواد البناء من الأدب تستقي من اللغة، فإن اهتمام الشكلانيين الروس سينصب على الجانب التقني فيها. لذلك نجد أنه كان عليهم أن يخطوا خطوة جديدة، و هي توجيه أبحاثهم نحو اللسانيات، في وقت كانت المناهج التقليدية تبحث في تاريخ الأدب و الثقافة. و يعد مقال "شركولفسكي" *Shklovsky* الفن كنسق، أشبه بميثاق للمنهج الشكلي، فتح الطريق أمام الاهتمام بالتحليل اللغوي.¹⁷

و الواقع أن المنهج البنيوي يبدأ مع الباحث اللساني و الناقد البنيوي " جاكسون" الذي يمثل واحدا من مجموعة لغويين شكلوا ما يعرف بالشكلانية الروسية، و هي جماعة اتجهت إلى البحث عن تحليلات الوجه الإبداعي للغة، و المقصود بذلك أنه لفهم الطبيعة الإبداعية لأي لغة كان يجب أن ننطلق أولا من معرفة القوانين الداخلية التي تحكمها، و يقصدون بها (النسق) و بالتحديد النسق الأدبي الذي يختلف اختلافا كبيرا عن أي نسق آخر سواء كان سياسيا أو تاريخيا أو اجتماعيا... إلخ. و هذا يعني عندهم أن

¹⁴ انظر: عبد العزيز حمودة، *المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك*. ص: 187.

¹⁵ نشأت الشكلانية الروسية من جهود تجمعين أدبيين، هما حلقة موسكو اللغوية، و حلقة بطرسبورغ، و كان العامل الذي وحد هاتين الحلقتين هو الاهتمام المشترك بدراسة اللغة، و في الوقت الذي كانت المناهج التقليدية تبحث في تاريخ الأدب و الثقافة، كان الشكلانيون يوجهون أبحاثهم نحو اللسانيات. انظر: عبد الله إبراهيم ، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 11، 12.

¹⁶ انظر: صلاح فضل، *مناهج النقد المعاصر*. (أفريقيا الشرق : الدار البيضاء - المغرب). دط. 2002م. ص: 70.

¹⁷ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 12.

من واجب عالم اللغة أن يفكر جدياً في معرفة الإجابات التي تثير مسألة أدبية اللغة، و ما يجعل من عمل ما عملاً أدبياً و يمنع عملاً آخر من أن يكون أدبي الطابع.¹⁸

لقد تركز جهد الشكلانيين الروس في البداية على تحليل الشعر، حيث اعتبروا هذا الأخير لا يصنع بالأفكار ولكن بالكلمات وأعطوها بعدها النظري والإجرائي، و اعتبروه على ضوء ما تقدم لغة خاصة تتصف بتشويه مقصود للغة العادية عن طريق العنف المنظم الذي يرتكب ضدها، وعليه تحددت لغة الشعر عندهم بأنها نظام لغوي تتراجع فيه الوظيفة التواصلية إلى الوراء وتكتسب البنية اللغوية قيمة مستقلة، وهي محاولة صريحة في نقض الرمزية لصالح الوصفية والتحديد. كما ميز الشكلانيون و لأول مرة بين مستويين من الصوتيات، الصوتيات العامة والصوتيات اللغوية. فبحثوا مشاكل الوزن والإيقاع والعروض وعلاقتها بالمستويات الصرفية والنحوية والدلالية ومنه رأوا إمكانية دراسة القصص من خلال الفصل بين عمليات التركيب من ناحية والأحداث الواقعية من ناحية أخرى.¹⁹

فانطلاقاً من الأثر اللساني ميز الشكلانيون مثلاً بين ما هو ثابت في الحكاية وما هو متغير مما يجعل المعيار الدقيق عندهم هو دراستها انطلاقاً من وظائف الشخصيات باعتبارها قيماً ثابتة متكررة. كما رأوا أن تتابع الوظائف في الحكاية يخضع لنظام ثابت وأن أي حكاية لا تحتوي بالضرورة على جميع الوظائف لكن هذا لا يؤثر بحال على قوانين تتابعها، فغيبية بعض الوظائف لا تخل بالنظام وعلى هذا يمكن تصنيف الحكايات لا على حسب موضوعاتها ولا على الرموز المبهمة ولكن على الخصائص البنائية لكل حكاية.²⁰

وانسحب هذا المنظور على الأدب ككل فكما أمكن استنباط البناء الوظيفي من القصص فكذلك الأمر بالنسبة لكل نص أدبي فالبنية موجودة في العمل بالقوة لا بالفعل والنموذج هو تصورهما وكلما كان أقرب إليها وأدق تمثيلاً لمعاملها كان أنجح. هذا التمييز المهم يؤدي بالضرورة إلى تقديم المنظور المحايث واستبعاد المرجع الخارجي الذي طالما هيمن على الدراسات الأدبية مع التأكيد على استقلال هذه البنية عن كل ظرف غير محايث. كما أن الكلمات في الأدب لم تعد مجرد شر لا بد منه أو طريقة لقول شيء ما ولكنها هي نفس مادة العمل الأدبي الذي يتكون من كلمات ومن هنا تحكمه القوانين التي تحكم اللغة، فالشاعر عند الشكلانيين يعمل في اللغة بنفس الطريقة التي يعمل بها الموسيقي بالأصوات والأنغام والرسام بالألوان. فالأدب شكل لغوي وعلى الدارس أن يهتم بهذا الشكل اللغوي من حيث هو تراكيبي وبنى

¹⁸ انظر: إبراهيم خليل، *في النقد و النقد الألسني*. (منشورات أمانة عمان الكبرى : الأردن). دط. 2002م.

ص: 76.

¹⁹ انظر: صلاح فضل، *نظرية البنائية في النقد الأدبي*. ص: 46.

²⁰ المرجع نفسه. ص: 63.

صرفية وأصوات.²¹

وانطلاقاً من هذه الرؤية و غيرها، دعت الشكلية الروسية إلى الاهتمام بالعلاقات الداخلية للنص الأدبي، رافضة المقاربات النفسية و الاجتماعية، واعتبرت الأدب نظاماً ألسنياً ذا وسائط إشارية (سيميولوجية) للواقع، وليس انعكاساً للواقع. كما استبعدت علاقة الأدب بالأفكار والفلسفة والمجتمع، و من ثم دعت إلى ضرورة التركيز على العلاقات الداخلية للنص. و من هنا انطلقت في مفهومها للأدب بأنه صورة رمزية، أو وسائط إشارية للواقع، كما أنها درست النص بمنعزل عن سياقه التاريخي والجغرافي والاجتماعي وعزلته عن الأديب أو الكاتب نفسه.²² و عد الأعمال الأدبية أشياء مجردة بعيدة عن تفاعلها مع الزمان و الثقافة، و النظر إليها بوصفها كائنات قائمة بذاتها، لا صلة لها بشيء آخر.²³

كما تميزت هذه الشكلية باكتشافاتها في المجالات الصوتية و اللغوية، اعتبرت الأدب نظاماً سيميولوجياً طبقت عليه أسلوب التحليل الوظيفي، مما يعد أساس المنهج النقدي لدى بعض التيارات البنيوية.²⁴ وقد طورت البنيوية - فيما بعد - بعض الفروض التي جاء بها الشكليون الروس.

إلا أن هذه الحركة تعرضت للنقد فيما بعد، إذ هاجمها العديد من العلماء حتى من مؤسسيها واهتموها بالشكلانية. وإثر ذلك، ضعف تأثيرها، وانصرف أعضاؤها إلى معالجة موضوعات خاصة، مثل تفسير النصوص وما شابه، إلا أنها ظلت لها الريادة في إبراز (دور اللغة) في الأدب ودراسته. كما ظهرت آثارها على النقد الجديد الانكليزي والأميركي في الأربعينيات ثم الخمسينيات، و كذا على النقد الألسني البنيوي الأوروبي وخاصة الفرنسي منه في الستينيات.²⁵

إلى جانب هذا و في الجزء الآخر من العالم الغربي و بالتحديد في أمريكا ظهرت مدرسة كان لها من العوامل و المبادئ ما يجعلها تلتقي مع المبادئ البنيوية و التي يطلق عليها اسم مدرسة النقد الجديد.²⁶

²¹ انظر: صلاح فضل، *نظرية البنائية في النقد الأدبي*. ص: 42.

²² المرجع نفسه. ص: 42، 43.

²³ انظر: عبد الله إبراهيم، *التفكير، الأصول و المقولات*. (عيون المقالات : الدار البيضاء). ط: 1. 1990م. ص: 12.

²⁴ انظر: صلاح فضل، *نظرية البنائية في النقد الأدبي*. ص: 73.

²⁵ انظر: عدنان بن ذريل، *النص و الأسلوبية بين النظرية و التطبيق*. (منشورات اتحاد الكتاب العرب : دمشق). دط. 2000م. ص: 25.

²⁶ يستخدم مصطلح (النقد الجديد) عادة للإشارة إلى نظرية النقد الأدبي التي بدأت بأعمال "آ. ريتشاردز" و "إس. إيوت"، واستأنفها رموز أدبية مثل "جون كر" و "كلينث بروكس"، و "ألين تيت" في الولايات المتحدة إبان الأربعينيات وحتى أوائل الستينيات. انظر: ميجان الرويلي، سعد البازعي، *دليل الناقد الأدبي إضاءة*

و مدرسة النقد الجديد هي ثاني مصدر استمدت منه البنيوية أسسها، حيث بدأ شيوع هذا التيار النقدي في العشرينيات من القرن العشرين، وقد ساد الساحة الأدبية والفكرية حتى أوائل الخمسينيات خصوصا في إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية، وأهم ما يميز هذا التيار الأدبي هو التركيز على (النص) الأدبي نفسه بـ (القراءة المتمعنة) وعدم الالتفات إلى أية مصادر ومؤثرات من خارج النص، لاسيما السيرة الذاتية للكاتب. أي أن المدرسة النقدية الجديدة تتعامل مع العمل الأدبي على أساس محتواه فقط دون النظر إلى ردود أفعال القراء أو أهداف ونوايا المؤلف أو الروابط والمناسبات التاريخية والثقافية التي كتب فيها النص،²⁷ و من ثم دعوا إلى ضرورة وجود ناقد يعنى بموضوع نقده مباشرة دون الاهتمام بمعانيه أو مؤثراته الخارجية. أي أن هذا التيار يدعو إلى ضرورة عزل النص عما يؤثر فيه خارجيا، و عد الأعمال الأدبية أشياء مجردة، بعيدة عن تفاعلها مع الزمان و الثقافة، و النظر إليها بوصفها قائمة بذاتها لا صلة لها بشيء آخر،²⁸ فالعمل الأدبي عندهم « وحدة فنية مستقلة تمتلك خصائصها الذاتية التي لا تشترك فيها مع أي عمل آخر، حتى وإن كان من نفس المؤلف ».²⁹

فمدرسة النقد الجديد جاءت لتنظر إلى النص على أنه « عمل (مغلق) و عزلته عن مؤلفه و عن عصره، و جعلت العمل وحدة فنية مستقلة تمتلك خصائصها الذاتية ». ³⁰ وإذا كان العمل الإبداعي قد ظل - على مر العصور- تنازعه ثنائية (الداخل والخارج) فإن النقد الجديد تبني مقولة الداخل، ولكن الداخل هنا هو الذات الرومانسية التي شعر الرومانسيون بضرورة عودتها وإعطائها كل الصلاحيات في مواجهة سيطرة العلم من ناحية وإخفاق العمل البشري في تفسير الوجود من ناحية أخرى، كما أن مقولة الداخل عند مدرسة النقد الجديد ليس المقصود منها ذات القارئ كما هو مسيطر عند أصحاب التلقي حيث تصبح ذات القارئ هي المصدر الأوحى لإنتاج الدلالة، بل هي عندهم تعني داخل النص مستقلا عن ذات المبدع و المتلقي.³¹ و هذا ما انتهت إليه البنيوية فيما بعد.

لأكثر من سبعين تيار و مصطلحا نقديا معاصرا. (المركز الثقافي العربي : دار البيضاء - المغرب،

بيروت - لبنان) . ط: 3. 2002م. ص: 312 - 317.

²⁷ المرجع نفسه.

²⁸ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة. ص: 17.

²⁹ عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشرحية قراءة نقدية لنموذج معاصر. (الهيئة المصرية

العامة للكتاب: القاهرة) . ط: 4. 1998م. ص: 29.

³⁰ المرجع نفسه.

³¹ انظر: عبد الناصر حسن محمد، نظرية التوصيل و قراءة النص الأدبي. (المكتب المصري لتوزيع المطبوعات

: القاهرة) . دط. 1999م. ص: 21، 22.

فلقد رفع النقد الجديد مجموعة من الشعارات التي كانت توازي تلك النتائج المنهجية التي توصلت إليها المدارس السابقة، و أخذ كل ذلك يتفاعل مع المناخ النقدي العالمي بصفة عامة حتى تشكلت في الخمسينيات و الستينيات من القرن العشرين المعالم البارزة للحركة البنيوية في اللغة و الأنثروبولوجيا و علم النفس و النقد الأدبي.³²

أما عن المصدر الثالث و الذي يعتبر من أهم هذه المصادر كلها، و نقصد به الألسنية و بالتحديد ألسنية "دو سوسير" الذي يعد (أب الألسنية البنيوية) و ذلك لما جاء في محاضراته في علم اللسان العام، فلقد كان لهذا الكتاب أهمية كبيرة بالنسبة للمنهج البنيوي، حيث انتقلت هذه الأخيرة و بسهولة من اللغة إلى الأدب. و لذا يعتبر "دو سوسير" بلا جدال واضع أسس المنهج البنيوي بلا منازع.

و "دو سوسير" غني جدا عن التعريف بالنسبة إلى المهتمين باللغة و ما يدور في فلكها من علوم، كما أن آراءه و نظرياته قد شاعت بين الدارسين شيوعا، و كادت تصبح من قبيل المعارف العامة التي يشترك فيها الخاص و العام. فمن المعلوم أن "دوسوسير" هجر « الدراسات اللغوية التاريخية، في شكلها المعروف — (النحو المقارن) الذي انشغل بدراسته و تدريسه ردحا من الزمن، وراح يضطلع بالدراسات الوصفية المنكفئة على النسق اللغوي الآني، التي كان من آلائها أن اغتنى الدرس اللغوي الحديث بثنائيات جديدة من طراز (اللغة) و (الكلام) و (الدال) و (المدلول) و (الآنية) و (الزمانية) و (الوصفية) و (التاريخية) وغيرها من الرؤى الألسنية التي شكلت المهدي الفكري للمنهج البنيوي ».³³

وعلى الرغم من أن أهم أعمال أستاذ اللغويات الكبير لم تنشر إلا بعد وفاته، بل وعلى الرغم من أن "دو سوسير" نفسه لم يستخدم كلمة (بنية) *Structure* وإنما استخدم كلمة (نسق) أو (نظام) *Systeme*،³⁴ إلا أن الفضل الأكبر في ظهور المنهج البنيوي في دراسة الظاهرة اللغوية يرجع إليه هو

³² انظر: صلاح فضل، *مناهج النقد المعاصر*. ص: 72.

³³ انظر: يوسف و غليسي، « البنية و البنيوية في المعاجم و الدراسات الأدبية و اللسانية العربية بحث في النسبة اللغوية والإصطلاح النقدي ». مجلة الدراسات اللغوية. (مختبر الدراسات اللغوية جامعة منتوري قسنطينة : الجزائر). العدد 006. السنة: 2010م. ص: 268.

³⁴ يذهب جل الدارسين إلى أن "دوسوسير" كان يعبر عن مصطلح (بنية) *Structure* بمصطلح (النسق) (النظام) *Systeme*. و ينفرد "يوسف و غليسي" بالقول « أن هذا الإجماع المطلق تنفيه محاضرات دو سوسير ذاتها؛ إذ تصطنع بحرفية واضحة مصطلحي: (البنية) *Structure* و البناء *Construction* في سياق استثنائي من المؤسف ألا ينتبه إليه عامة الباحثين...! » و يضيف أن "دوسوسير" استعمل ذلك في مبحث متعلق بالإصطاح و القياس حيث قال: غالبا ما نستعمل مصطلحي البناء و البنية في معرض تشكيل الكلمات ...

بالذات، حيث جرد اللغة من دلالاتها الإشارية المألوفة وعدها نظاما من الرموز يقوم على علاقات ثنائية من مثل: (لغة / كلام) أو (دال / مدلول) أو (آنية / زمانية) أو (شكل / مادة) و غيرها من الثنائيات. أضف إلى ما سبق، فلقد ذهب "دو سوسير" إلى أن دلالة المعطى اللغوي هي نتاج علاقات نسقية وظيفية داخلية و ليس ثمة قيمة في الإحالة إلى خارج النسق أو استحضار البعد التاريخي. ومن هنا ظهرت فكرة (البنية).³⁵

وعلى هذه المفاهيم وبناء على هذه الرؤية اللغوية تأسس في منتصف القرن العشرين المنهج النقدي البنيوي الذي اتجه إلى قراءة النتاج الأدبي و الفني، قراءة جديدة تهتم أكثر بالدراسة الداخلية (النسق). و بتعبير آخر لقد كانت للنتائج التي جاء بها "دوسوسير" وقع كبير على الميدان النقدي، فلقد تحول تحولا جذريا من الاهتمام بالجانب النفسي و الاجتماعي إلى الاكتفاء بالجانب الداخلي للنص و الاشتغال عليه.

و في براغ سنة 1926م تشكلت حلقة (براغ) اللغوية تسمت باسم هذه المدينة ، والتي أخلصت لمبادئ "دو سوسير" في جملتها، فاللغة في تصور رواد هذه المدرسة هي نظام من العلائق. ولكن هذه المرة مع التركيز على الجانب الوظيفي للوحدات، و بذلك كان اهتمامهم منصب خاصة على (الفونولوجيا). ومن أهم أعلام هذه المدرسة "رومان جاكبسون" و "تروبتسكوي" *N. Trubetskoj* وهما من أصل روسي، حيث يعتبر الأول من مؤسسي هذه المدرسة و الذي عمد إلى رسم بياني كامل بين فيه عوامل التواصل الكلامي بتوزيع المرسل والمرسل إليه، اللذين يعدهما من أهم عناصر التواصل الستة في الوظائف اللغوية، « وقد كان "جاكبسون" السباق إلى لفظة (البنيوية) كمنهج نقدي، و ذلك بعد البيان الذي أصدره برفقة اثنين من علماء الروس وهم "تروبتسكوي" و "سيرج كارسنفسكي" *S. karceveski*، حيث أعلنوا هذا البيان في المؤتمر الأول للغويين الذي انعقد في براغ عام 1929م، وفيه دعوا إلى اصطناع المنهج البنيوي بوصفه منهجا علميا صالحا للكشف عن قوانين بنية النظم اللغوية، وذلك بعد بيان أصدره في السنة السابقة في مؤتمر سابق ظهرت فيه أصول النزعة البنيوية ». ³⁶

ولا ضير أن نستعيد الفقرة بحرفيتها في أصلها اللغوي:

On Emploi Souvent les Termes de Construction et de Structure à Propos de la Formation des mots)

انظر: يوسف و غليسي، « البنية و البنيوية في المعاجم و الدراسات الأدبية و اللسانية العربية بحث في النسبة اللغوية و الإصطلاح النقدي ». مجلة الدراسات اللغوية. (جامعة منتوري قسنطينة : الجزائر). العدد 006. السنة: 2010م. ص: 273.

³⁵ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 42.

³⁶ إبراهيم زكرياء، *مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية*. (دار مصر للطباعة : القاهرة). دط. دت.

كما أسس العالم الدانمركي "لويس هيلمسليف" *L. Hjemslev* مدرسة (كوينهاجن) متبعا في ذلك الخطوط العريضة التي نادى بها المهادئ اللغوية البنيوية السويسرية. فلقد ذهب "هيلمسليف" صاحب النظرية البنيوية التحليلية الشهيرة (الرياضيات اللغوية) *Glossématique* إلى ضرورة الاهتمام باللغة لا بالكلام، ونظر إليها على أنها بنية أو نظام مغلق منعزل عن العوامل الخارجية الاجتماعية والثقافية والأدبية والتاريخية. إلا أن "هيلمسليف" أثناء تقديمه لهذه الرؤى السويسرية حاول بناءها على أسس رياضية ومنطقية تعنى بوصف الظواهر اللغوية وتحليلها وتفسيرها بطرق موضوعية، ولذا تميزت نظريته عن باقي النظريات اللسانية البنيوية بأنها نظرية لا مثيل لها في مجال التعريف والتنظيم والتصنيف.³⁷

لقد ظلت هذه الجهود، فضلا عن محاولات لم يتسع المجال هنا للوقوف عندها، تبحث عما يحدد أطرها العامة، ويرتقي بها إلى مستوى جديد تكون قادرة فيه على مواجهة الإشكالات النظرية والتطبيقية في الدرس النقدي، إلى أن جاءت البنيوية لتتوج مجموع تلك الجهود.

فبدايات المنهج البنيوي بصفته منهج بحث كانت مرتبطة إذن بعلم اللغة، إلا أن الذي أطلق شرارتها بالفعل وأظهرها على نحو واضح في كامل أنحاء العالم هو عالم الاجتماع الفرنسي الأنثروبولوجي "كلود ليفي شتراوس" وذلك عام 1958م في كتابه المشهور: *الأنثروبولوجيا البنيوية*. ومن ثم ظهرت البنيوية في باريس بفرنسا بدءا من عام 1960م.³⁸

بعد ذلك نجد "جاك لاكان" *J. Lacan* يؤسس علم النفس البنيوي القائم على أن البنية الشاملة للغة هي بنية لاشعورية. وكذا الناقد الفرنسي "رولان بارت" *R. Barthes* الذي كانت له إسهامات في البنيوية قبل أن ينتقدها وينأى عنها إلى التفكيكية.³⁹

أما البنيوية الأمريكية، فقد بدأت في الولايات المتحدة الأمريكية بصورة تختلف عن تلك الصورة التي بدأت بها في أوروبا. فكانت البداية الحقيقية لعلم اللغة الأمريكي على يد "فرانز بواس" *F. Boas*، الذي يعد أول من وضع أسس اللسانيات الوصفية الأمريكية. ويذهب "بواس" إلى أن اللغة الأمريكية تختلف في تركيبها عن اللغة الهندوأوروبية التي درست قواعدها وفق المنهج التاريخي المقارن، ومن ثم نحى هذا المنهج جانبا ووضع لنفسه مبدأ جديدا، وهو أن كل لغة لها منطقها التركيبي الخاص بها، وأن منهج التحليل المناسب تفرضه طبيعة المادة اللغوية نفسها، ذلك أن اللغات التي وجدوها في القارة الجديدة هي لغات ذات

³⁷ انظر: أحمد مومن، *اللسانيات النشأة و التطور*. (ديوان المطبوعات الجامعية : الجزائر). ط: 2. 2005م. ص: 159.

³⁸ انظر: صلاح فضل، *مناهج النقد المعاصر*. ص: 72.

³⁹ انظر: عبد الله إبراهيم، *التفكيك الأصول و المقولات*. ص: 20، 21.

طبيعة خاصة؛ فهي لغات لم تكن معروفة وليست مكتوبة، ومن ثم لم يكن النموذج التاريخي الذي طبق على اللغات الهندية الأوروبية كافياً لتفسيرها، بل ربما أدى إلى نتائج غير صحيحة، وبالتالي لم يكن أمامهم إلا تطبيق المنهج الوصفي. وقد التزم "بواز" بهذا المبدأ وقام بدراسة وصفية لعدد من اللغات الهندية الأمريكية وجمعها في كتاب أطلق عليه اسم: *دليل اللغات الهندية الأمريكية Handbook of American Indian Languages*، ويعد هذا الكتاب دستور البحث اللغوي الأمريكي الذي ضم مبادئ الوصف اللغوي الدقيق لتسع عشرة لغة من اللغات الهندية الأمريكية.⁴⁰

و قد ظلت هذه الأسس التي تضمنها كتابه السابق الصادر سنة 1911م مهيمنة على النظرية اللسانية الأمريكية، و لم يثر بشأنها أي جدال حتى سنة 1957م عندما ألف "تشومسكي" مؤلفه الشهير: *البنى التركيبية*.⁴¹

و من اللسانيين المعاصرين الذين كان لهم باع كبير في اللسانيات الأمريكية إلى جانب "بواز" اللغوي "أدوارد ساپير" *E. Sapir* و هو أحد تلامذة هذا الأخير، و كان "ساپير" متخصصاً في الفيلولوجيا و ذلك قبل أن يتحول إلى المنهج اللساني الأنثروبولوجي بتأثير من أستاذه "بواز". اهتم "ساپير" بدراسة اللغات الهندية الأمريكية، ليس من الناحية اللسانية فقط، بل كان له اهتمامات مختلفة و من مناحي متنوعة، نفسية و اجتماعية و ثقافية، كما كان يهتم بالأدب و الفن و الموسيقى أيضاً. ولهذا رأى أنه لا ينبغي فصل الدراسة اللغوية عن باقي مظاهر السلوك البشري، و هذا ما جعله يركز كثيراً على الجانب الإنساني للغة و كذا على بعدها الثقافي، و كذا على أسبقية الفكر على الإرادة و الأحاسيس.⁴²

و على الرغم من المكانة التي حظي بها كل من "بواز" و "ساپير"، فإن اللساني الذي يعد اليوم الممثل الرئيس للمدرسة البنوية الأمريكية و الذي صبغ اللسانيات الأمريكية بصبغة خاصة هو "ليونارد بلومفيلد" *L. Bloomfield*،⁴³ و قد شرح "بلومفيلد" منهجه في الدراسات اللسانية في كتابه: *اللغة Language*. و كتابه: *اللغة* يحسبونه هناك في أمريكا إنجيل علم اللغة. و يعد كتابه منطلقاً للسانيات الأمريكية في دراستها اللغوية البنوية، حيث ناد فيه بضرورة دراسة اللسانيات دراسة مستقلة وعلمية.⁴⁴

⁴⁰ انظر: نعمان بوقرة، *اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة*. (جدارا للكتاب العالمي: عمان). ط: 1. 2009م. ص: 125، 126.

⁴¹ انظر: أحمد مومن، *اللسانيات النشأة و التطور*. ص: 188.

⁴² المرجع نفسه. ص: 189.

⁴³ انظر: أحمد مومن، *اللسانيات النشأة و التطور*. ص: 192.

⁴⁴ انظر: نعمان بوقرة، *اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة*. ص: 127.

لقد اعتنى "بلومفيلد" كثيرا باللسانيات الوصفية البنيوية، و ذهب إلى أن الدراسة اللغوية التقليدية غير علمية لأنها استدلالية و معيارية، و أكد على أن دراسة اللغة يجب أن تكون وصفية استقرائية، و أن اللسانيات شعبة من شعب علم النفس السلوكي. و حاول على هذا الأساس تفسير الحدث الكلامي من منظور سلوكي بحت رافضا بذلك الدراسة العقلية. و بذلك يكون "بلومفيلد" من دعاة المذهب المادي الآلي، وهو الذي يفسر السلوك البشري في حدود المثير و الاستجابة على غرار ما تقوم به العلوم الفيزيائية و الكيمياءوية. و بما أن (اللغة) - حسب "بلومفيلد" - سلوك بشري فيزيولوجي، فيمكن إذن تحليلها و دراستها وفق مبدأ (المثير و الاستجابة).⁴⁵

أما عن طريقة "بلومفيلد" في التحليل، فيقسم اللغة إلى مستويات، المستوى الفونيمي و المستوى المورفيمي و اللاحقة، و الداخلة و الساق و الجذر و المستوى التركيبي. و هذه الوحدات هي وحدات محدودة ولكنها ذات قدرات توزيعية غير محدودة. و من ثم أصبحت التوزيعية،⁴⁶ هي المنهج الذي اعتمد عليه "بلومفيلد" في وصف ودراسة اللغة، و بعدها قامت المدرسة المشهورة (بيل).⁴⁷

إنّ هذا الاتجاه الوصفي الجديد قد تمكّن - من خلال تحليله لمكونات الجمل النحوية - من الوصول إلى أهم العلاقات التي تربط بين الجمل النحوية والتي كانت عندهم بمثابة قواعد النحو الكبرى و التي لا بدّ من وجودها في أية جملة نحوية.

والجدير بالذكر أن "بلومفيلد" - رائد التوزيعية - كان متأثرا بعلم النفس السلوكي، الذي دعى إليه واطسون من قبل و حاول تطبيقه العالم الروسي بافلوف. و انطلاقا من الرؤى السلوكية التي لا تهتم إلا بالمثيرات و الاستجابات و من ثم تفسر اللغة تفسيرا آليا. لم يولي بلومفيلد أي اهتمام لدراسة المعنى، و كذا غالى أتباعه من بعده في الابتعاد عن المعنى لا سيما بتحليل بنية اللغة عن طريق العناصر الصوتية فقط التي

⁴⁵ انظر: أحمد مومن، اللسانيات النشأة و التطور. ص: 193 - 195.

⁴⁶ تقوم التوزيعية على فكرة (الإبدال) و (الإحلال)، حيث تستبدل وحدة لغوية محل وحدة لغوية أخرى في بيئة لغوية أكبر، مثل فونيم في كلمة أو كلمة في جملة. و تحاول التوزيعية الخلاص من التعريفات التقليدية التي اعتمدت في تحديد أقسام الكلام على المعيار الدلالي أو الفلسفي أو العقلي. المرجع نفسه. ص: 198 - 200.

⁴⁷ انظر: ناصر إبراهيم صالح النعيمي، « المدرسة البنيوية، قراءة في المبادئ والأعلام ». مجلة علوم إنسانية.

تتخذ من خلالها أقسام الخطاب بموقعها وليس بوظيفتها العامة، وهذا ما يعرف عندهم بالتحليل التوزيعي.⁴⁸

و يذهب "زليغ هاريس" *Z. Harris* مذهب "بلومفيلد"، ولكنه ينظر إلى الجملة نظرة أعمق، حيث يأخذها كنواة يمكن تطويلها أو توسيعها إلى ما لا نهاية، مع الاهتمام بالعلاقات بين المكونات في الجملة، و ذلك على نقيض مما فعل "بلومفيلد" في هذا الشأن، إذ اكتفى هذا الأخير بالعناصر الموجودة بالفعل، دون الالتفات إلى هذه العلاقات. من خلال هذه المحولة و غيرها حاول "هاريس" أن يجمع كل ما يتعلق بالبنوية الأمريكية تنظيرا و تطبيقا و ذلك من خلال تأليفه لكتاب: *مناهج اللسانيات البنوية سنة 1951م*. ومن المعروف أن "هاريس" مع مرور الزمن تأكد من بعض نقائص التحليل التوزيعي، فحاد عنه، و لجأ إلى فكرة التحويل. و يكون بذلك أول من نادى بالمنهج التحويلي في دراسة اللغة.⁴⁹

أما أعمال "أفرايم نعوم تشومسكي" *A. N. Chomsky* فهي مماثلة في جوهرها لأعمال "هاريس"، حيث نشر كتابه الأول: *البنى التركيبية*، الذي يعد ممهدا لأفكار جديدة في تاريخ الفكر اللغوي عامة، وهو - بلا منازع - أحدث الدراسات اللسانية المعاصرة. كما يعد "تشومسكي" صاحب النظرية التوليدية التحويلية *Théorie transformationnelle générative* من الذين أسهموا في هذا التطور، وترك بصماته قائمة بما جاء به من مفاهيم جديدة. وتعد نظريته من أكثر النظريات اللسانية انتشارا، ليس فقط في الجامعات الأمريكية إنما أيضا في الجامعات الأوروبية وكذا العربية.⁵⁰

و في الأخير، ما يمكن الوقوف عنده، أن المنهج البنوي فُض بوصفه منهج بحث على تطبيق النموذج اللغوي على المادة قيد الدرس، و عمقت أفكار القطيعة مع المؤثرات الخارجية، و بذلك استفادت من جهود المدرسة الشكلية و النقد الجديد و طبعا جهود المدارس اللغوية السابقة، إلا أن تأثيرها الكبير كان بما جاء به اللغوي الكبير "دوسوسير" و المدارس اللاحقة له، فلا يختلف اثنان على أن لهذا الأخير الفضل الأول في ظهور هذا المنهج، فلقد بذل جهدا كبيرا من أجل تأسيس علم اللغة و بالتالي التسهيل على من جاء بعده في وضع دعائم البنوية اللغوية. فأغلب النظريات اللغوية إن لم نقل كلها مدينة له، خصوصا مبدأ الثنائيات التي نادى بها. و لعل هذا ما حذا بالعالم اللغوي الأمريكي الشهير "بلومفيلد" إلى القول بأن "دوسوسير" كان أول من زود علم اللغة البشرية بأسس نظرية سليمة. كما اعترف له بالفضل الكبير علماء

⁴⁸ انظر: نعمان عبد الحميد بوقرة، *المدارس اللسانية* . (مكتبة الآداب القاهرة : مصر) . ط: 1. 2003م. ص: 115.

⁴⁹ انظر: أحمد مومن، *اللسانيات النشأة و التطور*. ص: 200.

⁵⁰ انظر: نعمان بوقرة، *اللسانيات اتجاهاتها و قضاياها الراهنة*. ص: 129 - 132.

لغويون متعددون من أمثال " جاكسون " و " هلمسليف " و " أندريه مارتينييه " *A. Martinet* و غيرهم، و كل هؤلاء اجمعوا على القول بأن " دو سوسير " رائد البنيوية بلا منازع.⁵¹

أما على الصعيد النقدي، فيهدف المنهج البنيوي إلى اكتشاف نظام النص؛ أي بنيته الأساسية، ومن ثم يرفض أن يتجه النقد إلى الكشف عن الوظيفة الاجتماعية للنص أو ما يتصل بالجوانب الإبداعية للغة أو الكاتب، أي أن النقد البنيوي يقوم على تحليل النصوص، وهو بذلك يحاول تفسير النص نفسه، دون أن يلجأ إلى ما يدور حول النص من أحداث تاريخية أو ظروف اجتماعية أو سياسية أو نفسية، ذلك أن في النقد اتجاهان سائدان سياقي وهو الذي يدرس النص بسياقه التاريخي أو الاجتماعي، ونصي وهو الذي يدرس النص نفسه دون أن يلجأ إلى سياقه الخارجي، وكان النقد البنيوي من هذا الاتجاه، و علم اللغة يحتل المكان الأول بامتياز بالنسبة لهذا المنهج النقدي.

و الحاصل أن هذا المنهج لا يسمح لنا باستنباط مبادئ نقدية نستطيع أن نقيس بها أعمالاً أخرى؛ لأنه منهج صوري وصفي لا يهتم بالقيمة. وبذلك خرج المنهج البنيوي بالنص من الإطار المطلق للفضاض إلى سياق الوجود العيني، الذي ينظر إلى النص وعلاقة جزئياته متحدة مع بعضها البعض، وعلى ضوء هذا المفهوم فإن الجزء لا قيمة له إلا في سياق الكل الذي ينتظمه. و لقد أدى انتشار مثل هذه الرؤى الجديدة إلى أن تكتسح مساحة كبيرة من مجال الفكر السائد، و أن تحدث تحولا ثوريا كبيرا في المنظور العام لكثير من العلوم و الآراء و المذاهب السياسية و الاجتماعية، و أن تصبح منافسا قويا لبعض الإيديولوجيات و المذاهب الفكرية و الفلسفية مثل المذهب الوجودي و المذهب الماركسي.

⁵¹ انظر: زكريا إبراهيم، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية. (دار مصر للطباعة : مصر). دط. دت.

2 - الأصول الفلسفية للسانيات البنيوية

ولما كان موضوع البحث يتعلق بالأصول اللسانية للنظرية البنيوية صار لزاما على الباحث أن يحاول البحث عن الأسباب الحقيقية والخلفيات الفلسفية العميقة التي دفعت بالبنيوية إلى إصدار أحكامها فيما يتعلق بالجانب اللغوي الذي تركز عليه، و ذلك من دون إصدار أي أحكام من طرف الباحث فيما يتعلق بهذه الأصول الفلسفية؛ و ذلك إنما أثرتنا هذا الموضوع لمدى قوة صلته بموضوع الدراسة ككل حتى تتضح معنا العديد من المبادئ التي نادى بها اللسانيات البنيوية واعتمدها في بناء الوجهة المعرفية و المنهجية لها.

من المعلوم أن الفلاسفة و المفكرين بدءا من "سقراط" *Socrates*، مروراً بـ "أفلاطون" *Plato* و "أرسطو" *Aristotele*، وصولاً إلى "كانط" *Kant* و "هيجل" *W.G.F. Hegel* و "ديكارت" كانوا يجتهدون و يبتعدون في بناء النظرية الفلسفية، و إرساء أسسها الفكرية، و صياغة الأسئلة الفلسفية الجوهرية عن الوجود و الوجود و المصير. أما فلاسفة القرن العشرين و مفكروه، بدءاً من "هيدغر" *Heidegger* و "سارتر"، وصولاً إلى "دريدا" *Derrida* و "هابرماس" *Habermas*، فقد انهمكوا بصورة عامة في تحليل نظم ذلك الصرح الكبير الذي بناه أسلافهم، و النظر في المنهجيات التي أرسوها لبناء تلك الفلسفات.⁵²

و إذا كانت اللغة شاغلا أساسيا من شواغل الفلسفة كونها تحدد الفروض الدقيقة و تصف البراهين و النتائج، فإنها في المنظومة الفكرية الحديثة - خاصة في القرن العشرين - قد احتلت أسمى الأماكن، إذ أصبحت جزءاً من مرتكزات الفكر، و نموذجاً للقياس و التطبيق، و مثالا للبحث في مستويات الظاهرة الفكرية، و كل هذا جعلها تتبوأ مكانتها المشار إليها في المنهجيات الحديثة و المعاصرة. بل إنه صار متعذراً في الكثير من الأحيان البحث في أصول المنهجيات الفكرية، دون وصف الأصول اللغوية لها أو الكشف عن الجذور و الأسس اللغوية التي تستند إليها.

ما يمكن الوقوف عنده هنا، أن صعود شأن الدراسات اللغوية في السنوات المبكرة من القرن العشرين، كان البوابة الرئيسة للمشاريع النقدية الحديثة. فالجدل الدائم حول المعنى و دلالة النص، النص المغلق و النص المفتوح، المعنى النهائي أو الموثوق والمعاني اللانهاية، الداخل والخارج، النصية و البينصية، علاقة النص بالواقع الخارجي و الأنساق اللغوية الداخلية للنص، كل هذا و غيره ينشأ وينتهي داخل الدراسات اللغوية المعاصرة.

إن هذا الامتياز للدراسات اللغوية الحديثة، و فضلها في تنظيم مناهج التحليل النقدية و بلورتها، لا ينسبنا أبداً للبحث في الأصول الفلسفية لها. فهذه المناهج لم تنبثق في الفكر النقدي و في الدراسات

⁵² انظر: عبد الله إبراهيم، *التفكير الأصول و المقولات*. ص: 06.

الإنسانية فجأة و إنما كانت لها إرهاصات عديدة تخمرت عبر ما يقارب ثلاثة قرون ابتداء من القرن السابع عشر، و في مجموعة من البيئات و المدارس و الاتجاهات المتعددة و المتباينة مكانا و زمانا.

و يهمني هنا أن أؤكد أن البحث في هذه الأصول الفلسفية، لا يعني أنني أحاول تقديم دراسة في الفلسفة الغربية الحديثة أو تاريخها، لكنني فقط سوف أتوقف عند محطاتها الرئيسية، محاولاً إبراز العلاقة بين التطورات المختلفة لتأسيس الحداثة الغربية وتجلياتها على أحد هذه المذاهب (البنوية). و الاتجاه نفسه أسلكه عند تطرقي إلى السيميائية و التفكيكية فيما بعد.

يمثل القرن السابع عشر بداية مناسبة للحديث عن التحولات المعرفية الجذرية التي غيرت الكثير من البنى الفكرية في العقل الغربي. ففي هذا القرن و القرون التالية له عرفت الفلسفة جدالاً عنيفاً حول قضية ألهمت الفلاسفة مدة من الزمن إنها قضية (الحقيقة و الوجود)؛ أي مصدر المعرفة الإنسانية. وانقسم الفلاسفة بخصوص هذه القضية إلى فريقين، فريق أول يرى أن مصدر الحقيقة يكمن في خارج الأشياء و من ثمة منحوا السلطة لـ (الذات) في الكشف عن الحقيقة، ويتزعم هذا الرأي كل من "جون لوك" و "J. Locke" و "هيغل" و "نيتشه" Nietzsche، وفريق ثان يرى أن مصدر الحقيقة يكمن داخل الأشياء، و من ثمة منحوا السلطة لـ (العقل) في الكشف عن الحقيقة، ويتزعم هذا الرأي كل من "رينيه ديكارت" و "R. Descartes" و "كانط".⁵³

و في ضوء هذا الجدل الصاحب أصبحت المعرفة معنوية و ذاتية بالنسبة للفريق الأول، و معرفة حسية بالنسبة للفريق الثاني. وقد أشار إلى هذا "عبد العزيز حمودة" في معرض حديثه عن الحداثة الغربية، حيث ذهب إلى أن أخطر الأفكار الفلسفية التي كان لها الأثر على نظرتنا إلى اللغة واستخداماتها على النص ما ترتب من جدل وراء رحلة الشك تلك التي تبدأ مع مادية "جون لوك" و مثالية "إيمانويل كانط"، وقد أدت رحلة الشك هذه « إلى ظهور ثنائية جديدة لم يعرفها الإنسان في عصور التوحيد بين ما هو فيزيقي و ما هو ميتافيزيقي، بين الأشياء و أدوات التعبير عنها، و نعي بها ثنائية الخارج و الداخل، أي القول بوجود عالم خارجي، يرى المنادون بحقيقته أنه مصدر المعرفة و عالم داخلي يحتوي هو فقط على نموذج أو النماذج العليا للمعرفة الإنسانية، و هي ثنائية أدت بطريقة حتمية إلى ظهور ثنائية مماثلة في تفسير وظيفة

⁵³ يقول "عبد العزيز حمودة" بهذا الصدد أن الجمع بين هؤلاء الفلاسفة هو جمع بطريقة شبه قسرية بين "لوك"

و "هيوم" و "هوبز" و "هيغل" و "نيتشه" كمتلئين لقطب الخارج في إرجاع المعرفة الإنسانية، و "ديكارت" و "بيركلي" و "كانط" كمتلئين أساسيين لقطب الداخل، مع التسليم المبدئي بأن ذلك التبسيط يتجاهل بعض الفوارق الجوهرية التي يمكن أن تنتقل واحداً من هؤلاء في مرحلة ما من تطور فكره الفلسفي، أو في جزئية ما منه، إلى المعسكر المقابل. انظر: *المرآيا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك*. 97، 98.

اللغة، و تحديد معنى النص»⁵⁴، تحرك الفكر الفلسفي المستمر بين محوري اليقين والشك، بين المحاولة المستميتة من جانب الواقعيين لإيجاد مركز بنائي ثابت، مع افتراض وجوده المسبق، تركز عليه دعائم الوجود، وهو ما يسميه الفلاسفة بالجوهر والوجود والكينونة والوعي والحقيقة والله والإنسان، وبين الشك في وجود هذا المركز الثابت في المقام الأول، هذا التذبذب المستمر هو الذي يخلق الثنائية المتعارضة للمحسوس وغير المحسوس، للحقيقة والوهم، للخارج والداخل، للموضوع والذات، وهي ثنائية قلنا من قبل إنها المدخل الأساس والتفسير الوحيد للتفاوت بين المدارس النقدية واللغوية حول وظيفة الأدب وطبيعة المعنى ووظيفة اللغة.⁵⁵

إن هذه الطريقة في النظر إلى حقيقة الأشياء، هو ما استعارته المناهج النقدية في نظرتها للغة النص، حيث استعارت البنيوية قسما نقدي من أحد أطراف تلك الثنائية ألا وهو (الداخل)، وبناء على توظيف البنيوية لطرف (الداخل) في تحليلها للنص، ترتب على ذلك إعطاء الأسبقية للبنية بدل الوظيفة في تحليلها للنصوص، ومحدثنا هذا نكون قد وصلنا إلى ثنائية أخرى تعد موضوع أحد القضايا الفكرية الكبرى التي تباينت في شأنها وجهات نظر الفلاسفة، وهي ثنائية (الماهية / الوجود)، ولا يهمنا من ذلك الجدل سوى ما أخذه المنهج البنيوي و مما ترتب عليه من أقوال.

وقد انقسم جهد الفلاسفة و تباينت أقوالهم في هذه المسألة إلى قسمين، قسم رأى أن ماهية الأشياء هي التي تحدد وجودها، وقسم آخر رأى أن وجودها هو المحدد لماهيتها. والواقع أن البنيوية كما يحدثنا عنها "عبد السلام المسدي" « كما مورست في مختلف المجالات قد أبقّت على مرونة قصوى في شأن هذه القضية فكان مألوفاً في التطبيقات البنيوية أن ترى من يفسر بنية الظواهر انطلاقاً من وظائفها العامة، كما تصادف من يحدد مضمون الظاهرة من خلال استقراء لبنيتها».⁵⁶ لعل هذا ما أدى بالبنيوية إلى أن تسلك اتجاهين؛ اتجاه بنيوي شكلاي قدم بنية النص على مجمل وظائف بناه، واتجاه بنيوي تكويني قدم قطب الوظيفة على قطب البنية أي أنه قدم الوجود على الماهية.⁵⁷

⁵⁴ انظر: عبد العزيز حمودة، *المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك*. ص: 69، 70.

⁵⁵ المرجع نفسه. ص: 95.

⁵⁶ *قضية البنيوية دراسة ونماذج*. (دار أمية للنشر: تونس). ط: 1. 1991م. ص: 26.

⁵⁷ انظر: بشير توريريت، *محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية*. (دار الفجر: الجزائر). ط: 1. 2006م. ص: 16.

إلى جانب تأثير هذه الثنائيات الفلسفية في الفكر البنيوي، نلمس كذلك نفحات من الفكر الكانطي و الذي بدوره كان له أثره على المنهج البنيوي. ففي إحدى الدراسات المهمة يرى فيها صاحبها أن البنائية كانت لها جذور فلسفية أقدم كثيرا من العصر الذي ظهرت فيه، و من أهم هذه الجذور في اعتقاده هي فلسفة "كانط"، فالبنائية مثل فلسفة هذا الأخير تبحث عن الأساس الشامل، اللازماني، الذي تركز عليه مظاهر التجربة، و تؤكد وجود نسق أساسي تركز عليه المظاهر الخارجية للتاريخ، و هذا النسق سابق على الأنظمة البشرية، بحيث تستند إليه تلك الأنظمة زمنيا و مكانيا، أي أن هذا النسق قبلي *Apriori*. معنى مشابه لما نجده عند "كانط".⁵⁸

ثم يسترسل صاحب هذه الدراسة في تحليل عمق البنيوية فيرى أن البنيويين على اختلاف تخصصاتهم ظهر لديهم ميل واضح إلى فكرة النسق الشامل، و وضع أطر أو قوالب أساسية تندرج ضمنها الكثرة الموجودة في الواقع، بل أن هذه الأطر و القوالب لها عندهم طبيعة عقلية، كذلك تدعو البنيوية بدورها إلى نوع من الثورة مماثلة لذلك الذي دعا إليه "كانط"، إذ تؤكد أهمية العلاقات الداخلية و النسق الكامن في كل معرفة علمية، و تسعى إلى تجاوز المظهر الذي تبدو عليه المعرفة من أجل النفاذ إلى تركيبها الباطن، و هي بدورها تترفع على النظرة التجريبية و تؤكد أن تقدم المعرفة لا يتم عن طريق وقائع تجريبية يضاف بعضها إلى البعض، و إنما يتم عن طريق إعادة النظر في قوالب أو الصور أو عمليات موجودة بالفعل، و لكنها تتخذ مظهرا جديدا في كل عصر. و أخيرا فإن البنيوية تتشابه مع فلسفة "كانط" في نقطة أساسية، هي أنها بدورها تستهدف أن تجعل من دراسة الإنسان موضوعا لعلم دقيق، و تحاول أن تهتدي إلى السر الذي جعل العلوم الأخرى تسير في طريق العلم الراسخ، لكي تطبقه على العلوم الإنسانية و الاجتماعية، و إن كان التركيز عند "كانط" ينصب على العلوم الرياضية و الطبيعية، على حين أنه كان في حالة البنيويين ينصب على علوم أخرى، أهمها علم اللغة.⁵⁹

إضافة إلى ما سبق ذكره، فالمتمعن في مراحل نشأة البنيوية كمنهج نقدي يلاحظ أنها تطرح نفسها في بعض الأحيان، كمنظرة لتطوير الماركسية. و الحقيقة أن علاقة المنهج البنيوي بالفلسفة الماركسية قد قامت من أجلها العديد من المحاولات و الدراسات، و لعل أهم هذه الدراسات محاولتنا كل من "لوي التوسير" *L. Althusser* و "موريس غودوليه" *M. Godelier* حيث أوجدا ما يعرف بـ (الماركسية البنيوية)، إضافة إلى العديد من المداخلات و الندوات التي أقيمت حول هذا الموضوع.

⁵⁸ انظر: فؤاد زكريا، *الجذور الفلسفية للبنائية*. حوليات كلية الآداب. (الكويت). الحولية الأولى، المسألة الأولى.

1980م. ص: 08. إلا أن "فؤاد زكريا" لا يخفي تحفظه و حيطته في هذا الموضوع، فيشير إلى أن تأثير

فلسفة "كانط" في تفكير البنائيين كان ضمنيا في أغلب الأحيان. المرجع نفسه.

⁵⁹ المرجع نفسه.

و نحن هنا لسنا بصدد الوقوف عند كل ما قيل في هذا الموضوع، فما يهمنا فقط هو التحدث عن الإطار العام للعلاقة بين البنيوية و الماركسية، و عليه سنختار على سبيل المثال جهد أحد المعجبين بالفكر الماركسي إنه الأنثروبولوجي "كلود ليفي شتراوس" و الذي قال عن نفسه: « لقد هزني ماركس، فمن خلال عقله الجبار اطلعت على الاتجاهات الفلسفية ».⁶⁰

يذهب مؤسس البنيوية "ليفي شتراوس" إلى أن استعماله لمفهوم البنية، هو نفس الاستعمال الماركسي،⁶¹ و أن عمله يندرج في إطار تطوير (نظرية البنية الفوقية) و أن البنية التحتية لها الأسبقية على البنية الفوقية.⁶² كما يؤكد "شتراوس" على أن التحليل البنيوي يتفق و التحليل الماركسي في نقطة مهمة و أساسية، و هي عملية رد الواقع الظاهري إلى واقع باطني، يقول في هذا الصدد: « إن عملية الفهم تنحصر في رد نمط من الواقع إلى نمط آخر، و إن الواقع الحقيقي ليس هو الواقع الظاهري على الإطلاق ».⁶³ كما يعتقد "شتراوس" أن التحليل الماركسي يركز على التحليل التزامني الذي يميز المنهج البنيوي، إلا أنه و في الوقت الذي يتوقف فيه التحليل البنيوي عن التزامني، يشترط التحليل الماركسي التحليل التاريخي للظواهر.⁶⁴

كما تتفق البنيوية مع الماركسية في نظريتهما للجزء و علاقته بالكل، حيث تشتق البنيوية وجودها الفكري والمنهجي من مفهوم أن الجزء لا قيمة له إلا في سياق الكل الذي ينظمه؛ أي أن المقولة الأساسية في البنيوية هي مقولة العلاقة و أولية الكل على الأجزاء، فالعنصر لا معنى له إلا بعقده العلاقات المكونة له. و يترتب على هذا الكلام الفكري أن المنهج البنيوي في تعامله مع النصوص، يغيب الخصوصية الفنية للنص الواحد في فرادته وتميزه، و يذوبها في غمرة انشغاله بالكليات، و البنيوية بذلك تتقاطع مع المفهوم الماركسي

⁶⁰ الزواوي بغورة، المنهج البنيوي بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات . (دار الهدى : الجزائر) . ط: 1 . 2001م . ص: 146 . نقلا عن:

Claud Levi-Strauss, *Triste tropique*. op-cit . p :343 .

⁶¹ المرجع نفسه . ص: 138 . نقلا عن:

Claud Levi-Strauss , *Anthropologie structurale deux* . op-cit . p :170-364.

⁶² المرجع نفسه . نقلا عن:

Claud Levi-Strauss , *La pensée sauvage* . Op-cit . p : 173.

⁶³ المرجع نفسه . ص: 138 . نقلا عن:

Claud Levi-Strauss, *Triste tropique*. op-cit . p : 62 .

⁶⁴ المرجع نفسه .

للإنسان (الفرد هو مجموع علاقاته الاجتماعية)، فنلاحظ أن هذا المفهوم يلغي الفردية و يقتل الإنسان، و هو ما تسعى إليه الماركسية.⁶⁵

وبرغم هذا التداخل بين التيارين - البنيوية و الماركسية - إلا أن البنيوية تختلف عن الماركسية فالبنيوية نظرهما للبنية هي نظرة سكونية، مع تمهيشها للتناقض الديالكتيكي الذي تركز عليه الماركسية. أي أن المنهج الماركسي يقول بالتناقض و الحركة و التغيير، و يقيم منطقاً جديلاً مادياً، أما المنهج البنيوي فيقوم على الثبات و التقابل و الثنائية و يؤسس لمنطق ازدواجي ثنائي.⁶⁶

و إلى جانب ما سبق، قامت البنيوية من جهة أخرى على نزعة فلسفية أخرى تمثلها النزعة الوجودية⁶⁷ *L'existentialisme*، فلقد كان الفكر الأوروبي الغربي قد مر بمراحل متباينة منذ بداية الحرب العالمية الثانية فقد ارتبطت في البداية عدة مقاومات و ثورات بالماركسية،⁶⁸ و بانتهاء الحرب بدأت الشكوك تظهر على السطح فلم تعد الماركسية عند الكثيرين من الأوروبيين لها الهدف المثالي التي جاءت من أجله بسبب ما أصاب البروليتاريا في ظل هذا الحكم - الماركسي - من ذل. و في ظل هذا الشك الجديد ازدهرت وجودية "جان بول سارتر" *J. P. Sartre* في الخمسينيات و جزء من الستينيات من القرن العشرين، باعتبارها تأكيداً لحرية الفرد وإعادة تأكيد للذات،⁶⁹ الأمر الذي استفادت منه البنيوية فيما بعد كثيراً.

فالموضوعات السائدة عند جميع الفلاسفة الوجوديين هي موضوعات مثل: الحرية، اتخاذ القرار، المسؤولية، و هي موضوعات تشكل جوهر الوجود الشخصي، لأن ما يميز الإنسان عن جميع الموجودات

⁶⁵ انظر: يوسف و غليسي، « البنية و البنيوية في المعاجم و الدراسات الأدبية و اللسانية العربية بحث في النسبة اللغوية و الاصطلاح النقدي ». مجلة الدراسات اللغوية. (جامعة منتوري قسنطينة : الجزائر). العدد 006.

السنة: 2010م. ص: 268.

⁶⁶ انظر: زكريا إبراهيم، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية. ص: 204 - 232.

⁶⁷ الوجودية بالمعنى العام إبراز قيمة الوجود الفردي، و بالمعنى الخاص هي المذهب الذي عرضه "ج. بول سارتر" في الكتاب: الوجود و العدم. و خلاصة هذا المذهب أن الوجود متقدم على الماهية، و أن الإنسان مطلق الحرية في الاختيار، يصنع نفسه بنفسه، و هذا مصاد لقول القدماء بأن الماهية متقدمة على الوجود، و أن الوجود أمر زائد على الماهية. انظر: جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية. (دار الجنوب للنشر: تونس). دط. 2004م. ص: 485.

⁶⁸ لأن كلا من فرنسا و الاتحاد السوفييتي كانا في وجهة واحدة وهي مقاومة الهجمة النازية.

⁶⁹ انظر: علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر. (المكتبة القومية الحديثة : طنطا - مصر). دط.

1996م. ص: 02.

الأخرى التي نعرفها على ظهر الأرض هو ممارسته للحرية، و قدرته على تشكيل مستقبله، فمن خلال اتخاذ القرار الحر و المسؤولية، يحقق الإنسان ذاته الحققة.⁷⁰ و تعتبر مثل هذه الأفكار الجوهر الذي قامت من أجله البنيوية، فالمناداة بالحرية هو بمثابة الدعوة إلى التفرد و الانعزال، و من ثم ركزت البنيوية بالتحديد على هذا المفهوم.

إلا أن سيطرت الوجودية على الساحة الفكرية سرعان ما أصبح محلا للشك، فقد فقد الفكر السارترى مصداقيته بعد أن أصبحت الوجودية شكلا متطرفا من النزعة الفردية؛ فقد شددت اللهجة على الذاتية و على مسؤولية الإنسان، و في المقابل ضحت الوجودية بالعقلاني و الموضوعي و الصرامة العلمية، و لهذه الأسباب و غيرها تقلص نفوذ الوجودية.⁷¹

ولقد تعمق الفشل أكثر، عندما لم تستطع الوجودية من أن تقدم أساسا للعلوم الإنسانية، فالاهتمام بالذات وحدها دون سواها، كان يبعدها عن طلب الموضوعية في العلاقات الإنسانية، حينها وجدت البنيوية المناخ الثقافي موالياً للفراغ، حيث أخذ التحليل البنيوي يكشف عن خصوبته المعرفية و يبين عن إمكانيته في تأسيس علوم إنسانية.⁷²

و بالرغم من هذا الفشل الذي تعرضت له وجودية "سارتر" إلا أن البنيوية قد استفادت كثيرا من الفكرة العامة التي قام عليها هذا التيار الفلسفي، بل بنت عليه أهم مبدأ من المبادئ الأساسية التي قامت عليها؛ فلقد دعا المنهج البنيوي - انطلاقا من النزعة الوجودية - إلى عزل النص عن باقي السياقات الخارجية، و من ثمة إطلاق العنان للعلامة كي تمارس حريتها المطلقة في فضاء من المعاني اللامتناهية.⁷³

إلا أن الوجودية و بتكريسها للموقف الفردي، لا تهتم بمبدأ النظام و بالموقف الموضوعي، و هذا ما جعل البنيوية تتعارض معها، بالإضافة إلى اهتمام بعض رموزها مثل "سارتر" بالتاريخ ضمن النظرية الماركسية و هو ما يتعارض مع الرؤية التزامنية في البنيوية.⁷⁴

⁷⁰ انظر: جون ماكوري، *الوجودية*. ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام. تحقيق: فؤاد زكريا. (المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب : الكويت). دط. 1982م. ص: 19.

⁷¹ انظر: الزواوي بغورة، *المنهج البنيوي بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات*. ص: 54.

⁷² المرجع نفسه.

⁷³ انظر بشير توريريت، *محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية*. ص: 18.

⁷⁴ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 64، 65.

كما تعد الظاهراتية⁷⁵ *La Phénoménologie* من جهة أخرى من بين أهم المذاهب الفلسفية التي ساعدت على تهيئة الطريق للنبوية. و الفلسفة الظاهراتية فلسفة تتميز - على وجه التحديد - بحذفها للجانب الميتافيزيقي الغيبي في دراسة الأشياء و تركيزها على الجوانب التي تتجلى للإدراك؛ أي على الظاهر. كما تعتمد هذه الفلسفة على تركيز الانتباه بشكل أكثر على الطرق التي يمارسها الوعي لفهم العالم.⁷⁶

و النبوية تتفق في العموم مع الظاهراتية في الموقف من التاريخ، ذلك أن الرد الظواهرية هو رد الشيء إلى حقيقته بعد أن تراكمت فوقه و عبر التاريخ طبقات و أوجه معنوية و لغوية و ثقافية و إيدولوجية مختلفة ليست من صلب ماهية هذا الشيء، بهذا المعنى فالرد هو عملية استبعاد لهذه الطبقات، و بتعبير آخر و كما يذهب "أدموند هوسرل" *E. Husserl*، الرد الظواهرية يتعلق باستبعاد التاريخ من أجل إدراك ماهية الشيء، و هذا ما يقوم به المنهج النبوي عندما يستبعد التعاقبي و يعتمد على التزامني من أجل إدراك بنية الشيء. و إذا كان المنهج الظواهرية يعتمد أساسا على خطوتين، الابتعاد عما هو تجريبي، و الارتباط بالشعور و الوعي، فإن المنهج النبوي يؤكد على التجربة، و يرفض الوعي و الشعور من أجل إدراك اللاشعور؛ أي أن المنهج النبوي لا يهتم بالذات بل يهتم بالموضوع.⁷⁷

أما الإستيمولوجيا⁷⁸ *L'épistémologie* فهي أحد الاتجاهات الفلسفية الجديدة التي استفادت منها النبوية كثيرا. انتشرت الإستيمولوجيا بفرنسا، و كان من أهم روادها "غاستون باشلار" *G Bachelard*، حيث ركز هذا الاتجاه على مجال العلوم الطبيعية و تطبيقاتها و تاريخها.⁷⁹

⁷⁵ الظاهراتية أو الفينومينولوجيا هي علم الظواهر و دراستها على الطريقة الوصفية. و يشير هذا المصطلح إلى مذهب الفيلسوف الألماني "أدموند هوسرل" *E. Husserl*. قامت الفينومينولوجيا على نقد الميتافيزيقا الكلاسيكية داعية إلى الرجوع إلى ما هو محسوس و عيني. انظر: جلال الدين سعيد، *معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية*. ص: 352.

⁷⁶ المرجع نفسه.

⁷⁷ انظر: الزواوي بغورة، *المنهج النبوي بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات*. ص: 137.

⁷⁸ الإستيمولوجيا نظرية العلوم أو فلسفة العلوم. يعزى إدخال هذا المصطلح إلى الفيلسوف الاسكتلندي "ج. ف. فيربير" حيث قسم الفلسفة إلى مبحث الوجود (الأنطولوجيا) و مبحث المعرفة (الإستيمولوجيا). و تعنى هذه الأخيرة بدراسة مبادئ العلوم و فرضياتها و مناهجها و نتائجها دراسة نقدية ترمي إلى إبراز بناها و منطقتها و قيمتها الموضوعية. انظر: جلال الدين سعيد، *معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية*. ص: 13.

⁷⁹ انظر: جلال الدين سعيد، *معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية*. ص: 13.

حاولت البنيوية بناء على ما جاءت به هذه الفلسفة أن تقيم إستيمولوجيا للعلوم الإنسانية؛ و ذلك من خلال الاعتماد على المعرفة العلمية كأساس لحل المشكلات المعرفية و المنهجية للمعرفة الإنسانية. كما تتفق البنيوية مع الإستيمولوجيا - خاصة إستيمولوجيا "باشلار" على « محاربة النزعة الذاتية في الفلسفة، فـ " باشلار" يعلن الحرب على الفيومينولوجيا و الوجودية، و يقدم مفهوما جديدا في الفلسفة، هو مفهوم العقل العلمي الجديد بوصفه مبدءا أساسيا للبحث الفلسفي ». ⁸⁰ بناء على ذلك، فقد سعى البنيويون على مواصلة السير في هذا الاتجاه العقلي و تفسير أي تجربة وفق المبادئ العقلية، وهذا دليل على احتفائهم بسلطة (العقل)، و يبين "لصي شتراوس" ذلك بأن البنيوية عنده تريد أن تكون منهجا علميا دقيقا، يماثل المناهج المتبعة في العلوم الدقيقة، يدرس العلاقات القائمة بين عناصر أجزاء كل بنية، و ذلك بتحليل هذه الأخيرة و الكشف عن ارتباطاتها الموضوعية ثم إعادة تركيبها في منظومة كلية جديدة أسمى من بنائها الأولى تتيح لنا تبين بنيتها الخفية. ⁸¹ فالمنهج البنيوي في اعتماده على المناهج الطبيعية، إنما كان يركز أساسا على نظرية (المجموعات)، تلك النظرية التي تسمح بدراسة العلاقات بين أجزاء و عناصر المجموعة، و تحليلها ثم إعادة تركيبها من أجل الكشف عن البنية الخفية للموضوع. ⁸²

إذن، فالحماس للعلم و الثقة في قدرته على تحقيق المعرفة أدى إلى ظهور قطيعة معرفية، أو عصر معرفي جديد تم فيه استبدال الإنسان و ذاته الرومانسية بالعلم في البداية، ثم باللغة بعد ذلك باعتبارها النسق الذي يمكن أن تطبق عليه مبادئ العلم و تجريبيته. وفي سعي النقد لتحقيق علمية الدراسات الأدبية تبنى النموذج اللغوي كأساس لتطوير منهج نقدي لا يقل في علميته عن الأنساق العلمية للعلوم الطبيعية الصرفة و التطبيقية. ولقد حاولت البنيوية كمنهج نقدي الاستناد على هذا الجدار الفلسفي كمحاولة منها في تحويل دراسة الأدب و نقده إلى نوع من العلم الإنساني الذي يأخذ بأكبر قدر من روح المنهج العلمي. ⁸³

فالحماس للمنهج العلمي هو إذن نقطة البداية للبنيوية، و يؤكد ذلك "عبد العزيز حمودة" حين يقول: « وفي نفس الوقت فإن المناخ الفكري الجديد الذي قام على نبذ الخرافة و التفكير الغيبي و الحق الإلهي للملوك في نهاية المطاف، خلق اتجاهها جديدا يشجع على التفكير العلمي الذي يستند إلى المنطق من ناحية، و التحريب من ناحية أخرى ». ⁸⁴ و معنى هذا أن الثنائية التي تواجهنا في العصر الحديث، و نقصد بها ثنائية

⁸⁰ الزواوي بغورة، المنهج البنيوي بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات. ص: 55، 56.

⁸¹ المرجع نفسه. ص: 113. نقلا عن:

Claud Levi-Strauss , *Anthropologie structurale deux* . op-cit. p: 100.

⁸² المرجع نفسه.

⁸³ انظر: صلاح فضل، *مناهج النقد المعاصر*. ص: 76.

⁸⁴ *المرآة المحدبة من البنيوية إلى التفكير*. ص: 92.

التجريب العلمي والإيمان بالإمكانات اللامحدودة للعقل البشري، بدأت متزامنة في عصر النهضة. وفي نفس الوقت كانت تلك الثنائية سببا ونتيجة لفكر فلسفي جديد، يتراوح بين علمية تعطي المعرفة التي تبدأ بالعالم المادي المحسوس ثقلا يضعها في مركز الكون، وبين مثالية فلسفية تضع أساس المعرفة الإنسانية داخل العقل البشري، وتضع الإنسان، تبعا لذلك في محور الوجود.⁸⁵

و إلى جانب الاحتفاء بسلطة العقل و الداخِل في أطروحات البنيويين ثمة قضايا أخرى تبني فيها البنيويون موقف الفلاسفة، فقد أعلن "نيتشه" *Nietzsche* في نهاية القرن الماضي موت الإله. و
 بـ « المنطق نفسه أعلن البنيويون موت المؤلف و الإنسان، و أن الوجود البشري هو الآن في الترع الأخير، وكان طبيعيا في عصر احتضار الإنسان أن تظهر في آفاق جمهورية البشر التي أصبح المثل الأعلى فيها هو الإنسان الآلي، ألوهية تتناسب مع روح هذا العصر، فكان أن قامت البنية لكي تعلن أنها وحدها إلهنا الأعلى، ولم تلبث كلمة البنية، أن أصبحت موضة يتحمس لها كل الفرسان و يتردد اسمها على كل لسان».⁸⁶

إن ما يمكن أن نقف عنده في الأخير بعد هذه الإطلالة السريعة، صحيح أن البنيوية قد خالفت الفلسفة في مقولات من مثل (الوجود)، (الذات)، (الإنسان)، (التاريخ)، و أصبحت تتحدث عن (البنية)، (النسق)، (النظام)، (اللغة) و ما شاكل ذلك، أي أنها تسعى إلى التأكيد على الكلية و على معرفة ترابط أجزاء الشيء بدلا من التركيز على ماهيته. ورغم صحة هذا الكلام، إلا أن الواقع يثبت أن أهم الأفكار التي استعارت منها البنيوية مبادئها في مجال النقد البنيوي هي أفكار فلسفية بامتياز، و بالتحديد أفكار الفلسفة المادية، خاصة من خلال التأكيد على قطب الداخِل، و قد انساق هذا الاهتمام إلى (البنية). كما اتضح الفهم المشترك بين الفلاسفة العقليين و النقاد البنيويين في التركيز على سلطة العقل وإعطائه الأولوية في عملية إدراك الحقيقة أو مصدر المعرفة الإنسانية، و ما أقوال البنيويين بطريقة الوعي و الميل إلى النسق الشامل سوى تكرار لمقولات الظاهريين و الفلاسفة العقليين، و ما القول بموت الإنسان و المؤلف سوى احتفاء بمقولة "نيتشه" عن موت الإله، هذا ناهيك عن أثر الفلسفة الوجودية السارتيرية كالقول بالحرية والانعزال. كل هذه المقولات و غيرها ما هي في الواقع إلا مقولات انبثقت منها البنيوية وأرست من خلالها قواعدها و تحليلاتها.

⁸⁵ انظر: عبد العزيز حمودة، *المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك*. ص: 92.

⁸⁶ بشير تاوريريت، *محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية*. ص: 20.

و هناك نقطة مهمة جدا يجب أن نشير إليها كما أشار إليها بعض الدارسين، ، و هي أنه قد يفهم من أن هناك انفصالا فعليا بين الفكر الفلسفي والفكر النقدي واللغوي، بمعنى أن الفيلسوف الغربي كان يتحرك على مدى القرون الثلاثة الماضية داخل حدود دائرة فلسفية صرف، يناقش الحقيقة والمعرف الإنسانية، ثم يجيء بعده المنظر النقدي أو اللغوي ويطور فكرا جديدا يرتبط بتلك الأفكار الفلسفية. وهذا خطأ مبدئي لا بد من كشفه منذ البداية، فلم يتحرك هؤلاء الفلاسفة داخل دوائر فلسفية مغلقة على الفكر الفلسفي، لكنهم جميعا وبلا استثناء تقريبا في تعاملهم مع الذات والخارج والداخل والحقيقة والواقع والمثال كانوا أيضا منظرين في النقد والدراسات اللغوية. فقد كانت المناقشات الدائمة حول هذه الأمور الفلسفية تقودهم دائما إلى الحديث عن الإبداع الأدبي والفني ووظيفة اللغة. ولهذا فإن أي دراسة للمناخ الثقافي الغربي ممثلا في الفلسفة الغربية والفكر النقدي واللغوي المقابل والموازي، تؤكد اشتراك المصطلح الفلسفي والنقدي في الدلالة. فالمصطلح النقدي واللغوي الجديد لا ينحت من عدم، أو ينشأ من فراغ، لكنه عادة ما يكون امتدادا لنفس الدلالة الفلسفية التي تنسحب على الدلالة النقدية واللغوية في غير انفصام. وليس من قبيل المبالغة القول بأن تطور الفكر النقدي حول الدلالة أو المعنى، وحول وظيفة اللغة وعلاقتها بالخارج والداخل، هو نفسه تطور الفكر الفلسفي حول هذه المفاهيم، بمعنى أن الفيلسوف الغربي كان أيضا ناقدا أدبيا في معظم الحالات.⁸⁷

⁸⁷ انظر: عبد العزيز حمودة، *المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك*. ص: 109، 110.

3 - المنهج البنيوي الألسني، الماهية

و قبل التعرف على المنهج البنيوي الألسني *Structuralisme linguistique* نود أن نقف وقفة سريعة عند لفظة (البنية) *Structure* و ذلك لما لهذه الأخيرة من أهمية في توضيح معنى البنيوية اللسانية؛ فعنى المنهج البنيوي يتبع مباشر المعنى الذي يعطى للبنية.

البنية في الاشتقاق الغربي: تشتق كلمة بنية في اللغات الأوروبية من الأصل اللاتيني *Struere* و الذي يمتد تأثيله إلى الفعل اللاتيني (*Struere*) بمعنى: التأسيس و البناء و التشييد (*Bâtir*).⁸⁸ كما أن لهذه الكلمة (بنية) *Structure* في اللغة الفرنسية دلالات مختلفة منها: (النظام) *Ordre*، و (التركيب) *Constitution* و (الهيكلة) *Organisation*، و (الشكل) *Forme*. و بصفة عامة فهي تعني الهيئة أو الكيفية التي يوجد الشيء عليها.⁸⁹

و في الاشتقاق العربي فالبنية تعود إلى الفعل الثلاثي: بَنَى، يَبْنِي، بِنَاءً، و يقصد بها نقيض الهدم،⁹⁰ بَنَى البِنَاءَ بِنَاءً بِنَاءً و كذلك تدل على معنى الهيئة التي يكون عليها البناء. و البِنِيَّةُ و البِنِيَّةُ ما بَنَيْتَهُ. و البُنَى بالضم مقصور مثل البِنَى، يقال بُنِيَّةٌ و بُنِيٌّ و بُنِيَّةٌ و بُنِيٌّ بكسر الباء المقصورة.⁹¹

أما فيما يتعلق بالمعنى الاصطلاحي للبنية، فمن المعلوم أن علوما أخرى غير اللسانيات قد استعملت هذا المصطلح كعلم الاجتماع و علم الاقتصاد و الكيمياء، و الجيولوجيا و الرياضيات و الفلسفة

⁸⁸ انظر: يوسف و غليسي، « البنية و البنيوية في المعاجم و الدراسات الأدبية و اللسانية العربية بحث في النسبة اللغوية و الإصطلاح النقدي ». مجلة الدراسات اللغوية. (جامعة منتوري قسنطينة : الجزائر). العدد 006. السنة: 2010م. ص: 273. نقلا عن:

J. Picoche . *Dictionnaire Etymologique du Français* . le Robert. Paris. 1994.P 162 – 163 (Détruire) .

⁸⁹ انظر: بشير توريريت، محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية. ص: 10.

⁹⁰ و تجدر الإشارة هنا، إلى أن القرآن الكريم قد استخدم هذا الأصل في صورة: الفعل (بنى) و الأسماء (بناء) و (بِنِيَان) و (مَبْنِيَّة) ... إلخ، و قد وردت في حوالي اثنان و عشرون موضع. كما تحدث النحاة العرب على المبني و المعنى، و كذلك عن المبني للمعلوم و المبني للمجهول و حروف المباني و حروف المعاني ... إلخ. انظر: يوسف و غليسي، « البنية و البنيوية في المعاجم و الدراسات الأدبية و اللسانية العربية بحث في النسبة اللغوية و الإصطلاح النقدي ». مجلة الدراسات اللغوية. (جامعة منتوري قسنطينة : الجزائر). العدد 006. السنة: 2010م. ص: 279، 280.

⁹¹ انظر: ابن منظور، جمال الدين أبي الفضل، *لسان العرب*. تعليق: خالد رشيد القاضي. (دار صُبْح - إديسوفت بيروت - الدار البيضاء). ط: 1. 2006م. الجزء: 01. مادة (ب ن ي). ص: 492، 493.

و غيرها، ولذا واجه تحديد مصطلح البنية مجموعة من الاختلافات و التنوعات، و ما يهمنا هنا كيف تعرض الباحثون اللسانيون لهذا المصطلح، و لذا سيقصر حديثنا على أشهر ما قيل في ذلك.

يذهب صاحب الموسوعة الفلسفية "لاند" إلى أن: « البنية هي كل مشكل من ظواهر متضامنة، بحيث أن كل منها يتوقف على الأخرى، و لا يمكنه أن يكون ما هو عليه إلا في علاقته معها، و هذه هي النقطة المركزية فيما يسمى بـ (نظرية الشكل) *Gestalt theories* ».⁹²

أما الأثنوبولوجي الفرنسي "كلود ليفي شتراوس" فإنه يرى أن « البنى المتصلة بعضها ببعض يجب أن تكون تحولات شكلية عن بعضها البعض و أن القواعد التي تتحكم بهذه التحولات تشكل مستوى أعم و أشد تجريدا من التحليل ». ⁹³ و معنى ذلك أن "شترابوس" يحدد البنية بأنها نسق يتألف من عناصر يكون من شأن أي تحول يعرض للواحد منها أن يحدث تحولا في باقي العناصر الأخرى. فنلاحظ من خلال هذا التعريف أن "شترابوس" يذهب إلى أنه وراء الظواهر المختلفة يتجلى شيء مشترك يجمع بينها، وهو تلك العلاقات الثابتة، لذلك ينبغي تبسيط هذه الظواهر من خلال إدراك العلاقات؛ لأن هذه العلاقات أبسط من الأشياء نفسها.

و ربما خلاصة ما قيل حول مصطلح البنية هو ما ذهب إليه "جان بياجي" في كتابه: *البنوية*، فقد اعتبرها نسقا ⁹⁴ من التحولات يحتوي على قوانينه الخاصة، علما بأن من شأن هذا النسق أن يظل قائما ويزداد ثراء بفضل الدور الذي تقوم به هذه التحولات نفسها، دون أن يكون من شأن هذه التحولات أن تخرج عن حدود ذلك النسق أو أن تستعين بعناصر خارجية، ويايماز فالبنية تتألف من ثلاث ميزات هي: الكلية (الجملة) و التحويلات و الضبط الذاتي. ⁹⁵ فما نلاحظه هنا أن التعريف السابق يتضمن جملة من

⁹² انظر: أندريه لاند، *موسوعة لاند الفلسفية*. ترجمة: خليل أحمد خليل. إشراف: أحمد عويدات. (منشورات عويدات : لبنان - باريس) ط: 2. 2001م. مجلد: 2. ص: 1341.

⁹³ جون ستروك، *البنوية و ما بعدها من ليفي شتراوس إلى جاك داريدا*. ترجمة: محمد عصفور. (المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب : الكويت) ط. 1996. ص: 70.

⁹⁴ و النسق عند البنويين هو: نظام ينطوي على استقلال ذاتي، يشكل كلا موحدا، و تقترن كليته بآنية علاقاته التي لا قيمة للأجزاء خارجها. و كان "دوسوسير" يعني بالنسق شيء قريب جدا من مفهوم (البنية). انظر: إديث كريزويل، *عصر البنوية*. ترجمة: جابر عصفور. (دار سعاد الصباح : الكويت) ط: 1. 1993م. ص: 415. (مسرد المصطلحات).

⁹⁵ انظر: جان بياجي، *البنوية*. ترجمة: عارف منيمنة و بشير أوبري. (عويدات للنشر و الطباعة : بيروت - باريس) ط: 4. 1985م. ص: 8.

الخصائص المميزة، فالبنية أولاً نسق من التحويلات الخارجية، وثانياً لا يحتاج هذا النسق لأي عنصر خارجي، فهو يتطور ويتوسع من الداخل، مما يضمن للبنية استقلالاً.

و إذا ما رجعنا إلى الدرس العربي الحديث، نجد أن مصطلح (بنية) في توظيفه يقترب كثيراً من مفهومه الغربي، مع ملاحظة مهمة و هي عدم ثبات هذا المصطلح من ناحية استعماله،⁹⁶ فلقد عرف هذا المفهوم مرادفات اصطلاحية عدة ناجمة عن اختلاف الترجمة من دارس إلى آخر. إلا أنه و رغم هذه المترادفات يبقى مصطلح (البنية) أكثرها توظيفا واستعمالاً و شهرة، و قد عرفه عدد كبير من الدارسين العرب، و هي في مجملها تعني: « الكيفية التي تنتظم بها عناصر مجموعة ما، أي أنها تعني مجموعة العناصر المتناسكة فيما بينها، بحيث يتوقف كل عنصر على باقي العناصر الأخرى، و بحيث يتحدد هذا العنصر بعلاقته بتلك العناصر ». ⁹⁷ أو كما يعبر "صلاح فضل" بأنها : « عبارة عن مجموعة متشابكة من العلاقات، وأن هذه العلاقات تتوقف فيها الأجزاء أو العناصر على بعضها البعض من ناحية وعلى علاقتها بالكل من ناحية أخرى ». ⁹⁸

إن الحديث عن مفهوم (البنية) سواء على المستوى الاشتقاقي أو الاصطلاحي هو بمثابة مقدمة للحديث عن المنهج البنيوي، و لعل الحديث عن البنية قد بين و وضح لنا الكثير من معالم المنهج البنيوي الألسني.

3 - أ المنهج البنيوي الألسني في الاصطلاح الغربي

لقد اختلف الدارسون والنقاد في تبيان مفهوم المنهج البنيوي، حتى البنيويين أنفسهم نجدهم يوردون لها تعريفات مختلفة، و إذا ما تساءلنا عن سبب هذا الاختلاف؟ فالإجابة واضحة، فتعدد هذه التعريفات راجع إلى اختلاف التكوين الفكري والعلمي لمن وظف البنيوية منهجاً في دراسته.

وطبعاً نحن هنا لسنا بصدد عد أنواع البنيوية و إعطاء تعريف لكل نوع منها، لذا سنحاول الاقتصار و الوقوف عند المفهوم الذي يخدم هذه الدراسة.

⁹⁶ فقد ترجم المصطلح إلى: (تركيب) في معجم علم اللغة النظري و معجم مصطلحات علم اللغة الحديث ، كما ترجم إلى (هيكل) لدى "عبد السلام المسدي"، أما "محمد عناني" فقد اختار لفظة (البناء، التركيب). و هكذا تختلف ترجمة هذا المصطلح كلما أوغلنا في الدراسات العربية. انظر: يوسف و غليسي، « **البنية والبنيوية في المعاجم والدراسات الأدبية واللسانية العربية بحث في النسبة اللغوية والإصطلاح النقدي** ». مجلة الدراسات اللغوية. (جامعة منتوري قسنطينة : الجزائر). العدد 006. السنة: 2010م. ص: 276، 277.

⁹⁷ الزواوي بغورة، **المنهج البنيوي بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات**. ص: 68.

⁹⁸ **نظرية البنائية في النقد الأدبي**. ص: 123.

في عام 1928م قدم كل م من " جاكسون" و "تينيانوف" *Tynianove* دراسة قيمة تطرقا فيها إلى ضرورة تجاوز الدراسات التعاقبية و أن الوقت حان للإهتمام بالدراسة التزامنية. وبعد ذلك بحوالي سنة تقريبا، أي في عام 1929م وضع " جاكسون" مصطلح جديد (البنوية) *Structuralisme*، و ذلك في قوله: « إن كان علينا أن نحدد الفكرة التي تقود العلم الحالي بتجلياته الأشد تنوعا، فمن الصعب أن نقع على خيار أنسب من (البنوية). فالعلم المعاصر لا يعالج أية مجموعة من الظواهر التي يتفحصها بوصفها كتلة ميكانيكية وإنما باعتبارها كلا بنويا أو نظاما تتمثل المهمة الأساسية بالكشف عن قوانينه الداخلية سواء كانت سكونية أم تطويرية. ويبدو أن المنبه الخارجي لم يعد بؤرة الاهتمام العلمية، بل الأسس الداخلية للتطور؛ فالتصور الميكانيكي للسيرورات أو العمليات يخلي الطريق للسؤال المتعلق بوظيفة هذه السيرورات».⁹⁹

و لكون هذا التعريف تعريف واضح و محدد للبنوية اللسانية *Structuralisme linguistique*، نود الوقوف قليلا عنده، فالبنوية اللسانية كما تبدو هنا، هي منهج بحثي عند تعامله مع أية مجموعة محددة من الظواهر يحاول أن يعمل على تحقيق عدة عناصر أهمها: النظر إلى مجموعة الظواهر على أنها تشكل كلا واحدا متكاملا، وليس كلا ميكانيكيا، به بعض انفصال بين عناصره المختلفة، و هذا الكل المتكامل له قوانينه وأنظمتها الداخلية التي تحكمه وتحكم سيورته وفق نظام محدد، وهذه القوانين تنقسم بين كونها قوانين سكونية وأخرى تطويرية. و البحث في هذه القوانين يجب أن يتم عن طريق التركيز على هذه الظواهر نفسها، دون النظر إلى أية منبهات أو علاقات أخرى تقع خارج هذه الظواهر.

إن العناصر السابقة هي الجوهر الأساسي للبنوية اللسانية و هي ذات علاقة وطيدة بأفكار "دوسوسير" والتي سوف نتعرض لها في الفصل الموالي، فهي تستقي منها فكرة الكل المتكامل، فهو يراها على أنها كل مركب من مفردات مركبة معا وفق نظام محدد، و هذا النظام المحدد هو الفكرة الثانية التي نبجدها هنا، حيث هناك نظام وقواعد محددة تحكم تراكب مفردات اللغة معا، أما العنصر الثالث هو عنصر التركيز على القواعد والأنظمة التي تحكم تلك الظواهر، وهو ما يقابل تأكيد "دوسوسير" على توجيه البحث إلى اللغة بوصفها نظام و قواعد، في مقابل إهمال الكلام الذي هو ذي خاصية فردية. والمبدأ الأخير، مبدأ التركيز على هذه الظواهر في نفسها، وإهمال علاقاتها بما هو خارجها، و هذا على غرار ما قرره

⁹⁹ ليونارد جاكسون، *بؤس البنوية*. ترجمة: نائر ديب. (دار الفرقد : دمشق - سوريا). ط: 2. 2008م. ص:

"دو سوسير" في تعامله مع العلامة في ذاتها معزولة ومنفصلة عما تشير إليه في الواقع؛ أي معزولة عن مرجعها.

3 - ب المنهج البنيوي الألسني في الاصطلاح العربي

أما في عالمنا العربي المعاصر، نجد عددا¹⁰⁰ من النقاد العرب الذين اهتموا بالمنهج البنيوي في دراساتهم وطبقوا مبادئها وأسسها على النصوص التي درسوها. كما نجد أن هذه الدراسات التي أقاموها تتخللها العديد من التعريفات للمنهج البنيوي و التي في مجملها هي إعادة لتلك التعريفات الغربية التي عرفوا بها البنيوية. و لكي لا نكرر و نعيد في هذا المقام، سنقتصر على أهم ما قيل في تعريف البنيوية اللسانية في الدراسات العربية.

يعرف "صلاح فضل" في كتابه: *نظرية البنائية في النقد الأدبي*، البنيوية بأنها « حفنة من المبادئ اللغوية الأولية، كرس لها حياته القصيرة عالم سويسري فرديناند دي سوسير تمثل حجر الزاوية و نقطة الانطلاق في النظرية البنائية، لا في عالم اللغة فحسب، و إنما في جميع ميادين الدراسات الإنسانية». ¹⁰¹ كما يقرر "صلاح فضل" أن « مقولة البنية ليست في التحليل سوى نشاط ذهني يهدف إلى إدراج الأشياء في نظم مفهومة معقولة، واضحة التركيب، بينة الوظائف محكومة في علاقتها وارتباطاتها». ¹⁰²

و إلى تعريف مقارب يذهب دارسون آخرون في تعريفهم للبنيوية بأنها « ذلك المنهج الذي يتحول النص عنده إلى جملة كبيرة، ثم يعمّن في تجزيتها تجزئاً (ذرياً) إلى أصغر مكوناتها، و تقوم بتفسير كل ذلك تفسيراً نسقياً و صفياً، و تستعين بما تيسر من إجراءات علمية كالإحصاء و الرسوم البيانية». ¹⁰³

و لعل أوضح و أدق و أوجز تعريفات المنهج البنيوي أنه: « منهج عام يأخذ اللغة على أنها (بناء) أو (هيكل)، أشبه شيء بالهيكل الهندسي المتشابكة و وحداته ذات الاستقلال الداخلي، و التي تتحد

¹⁰⁰ فعلى سبيل المثال نذكر: "موريس أبو ناصر" في كتابه: *الألسنية و النقد الأدبي في النظرية الممارسة* ، و "عبد العزيز حمودة" في كتابه: *المرآة المحدبة من البنيوية إلى التفكيك* ، و "عبد الله الغدامي" في كتابه: *الخطبة و التفكير من البنيوية إلى التشرحية* ، و صلاح فضل في كتابه: *نظرية البنائية في النقد الأدبي*، و غيرهم كثير.

¹⁰¹ الصفحة : 19.

¹⁰² صلاح فضل، *نظرية البنائية في النقد الأدبي*. ص: 18.

¹⁰³ انظر: يوسف و غليسي، « البنية و البنيوية في المعاجم و الدراسات الأدبية و اللسانية العربية بحث في النسبة اللغوية و الإصطلاح النقدي ». مجلة الدراسات اللغوية. (جامعة منتوري قسنطينة : الجزائر). العدد 006. السنة: 2010م. ص: 269.

قيمتها بالعلاقات الداخلية بينها، وذلك بمعزل عن أية عناصر خارجية، كصاحب النص المنطوق أو المكتوب، والسياق الخارجي أو غير اللغوي؛ إذ إن هذين العنصرين ليسا من اختصاص علم اللغة في نظر البنيويين، ومعنى ذلك أن تحليل أي نص لغوي يعتمد على نظرتين: هما استقلاليتها عن أية ملامسات أو ظروف خارجية، والثانية تشابك وحداته وترابطها فيما بينها داخليا». ¹⁰⁴

وهكذا، فإن البنيوية اللسانية، نظرية علمية تقوم على سيطرة النظام اللغوي على عناصره، وتحصر على الطابع العضوي لشتى التغيرات التي تخضع لها اللغة.

بناء على ما سبق ذكره، يمكن القول أن البنيوية منهجية وقراءة وتصور فلسفي يقصي الخارج والتاريخ والإنسان وكل ما هو مرجعي وواقعي، ويركز فقط على ما هو لغوي و يستقري الدوال الداخلية للنص دون الانفتاح على الظروف السياقية الخارجية التي قد تكون قد أفرزت هذا النص من قريب أو من بعيد. و يعني هذا أن المنهجية البنيوية اللسانية تتعارض مع المناهج الخارجية كالمناهج النفسي والمنهج الاجتماعي والمنهج التاريخي، بل و تتعارض حتى مع المنهج البنيوي التكويني الذي يفتح على المرجع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والتاريخي من خلال ثنائية الفهم والتفسير قصد تحديد البنية الدالة والرؤية للعالم.

¹⁰⁴ كمال بشر، التفكير اللغوي بين القديم والجديد. ص: 240.

ثانيا: السيميائية

إن دراسة اللغة تجددت تجددًا جذريًا وأصبحت علما مستقلا قائما بذاته، وذلك بعد ظهور نظرية "فرديناند دو سوسير" و النظريات التي أتت من بعده، فطورت هذه النظريات نظرنا إلى اللغة ووظيفتها ومناهج دراستها وتدريسها، ووضعت مصطلحات عديدة في ذلك. و بذلك أصبح هذا النوع من الدراسات و الذي عرف باللسانيات الحديثة يحتل الصدارة بوصفه تخصصا علميا قائما بذاته، و مستقلا بنظرياته و تطبيقاته العملية. وانطلاقا من بعض المسلمات العامة التي صاغها "دو سوسير" اتصفت هذه اللسانيات الحديثة بـ (اللسانيات البنيوية).

و كما هو معلوم أن الكثير من العلوم قد تبنت العديد من المبادئ و الأفكار التي جاءت بها اللسانيات البنيوية، و بما أن السيميولوجيا أو السيميوطيقا علم حديث النشأة اقتدت هي الأخرى في بناء صرحها النظري بالنموذج اللساني البنيوي، فهي مرتبطة ارتباطا وثيقا به لاسيما في أوروبا، حيث استقت منه تقنيات وآليات ومفاهيم تحليلية تعد بمثابة مرتكزات أساسية يقوم عليها البحث السيميائي الحديث، فالسيميائيات تنتمي في أصولها و منهجيتها إلى البنيوية، إذ هذه الأخيرة نفسها منهج منتظم لدراسة الأنظمة الإشارية المختلفة في الثقافة العامة كما تسعى إلى ذلك السيميائية.¹⁰⁵

¹⁰⁵ انظر: ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيار و مصطلحا نقديا

1- السيميائية منهجاً ألسني نقدي¹⁰⁶

ظهرت السيميائية منهجاً نقدياً يهتم بتحليل النص في حوالي منتصف القرن العشرين، و كان من أهم العوامل التي ساعدت على انبثاقها بداية تراجع المد البنوي بعد أن أعلن العديد من الدارسين عزوفهم عن المنهج البنوي لما وجدوه فيه من تجريدية و شكلية في الكثير من مبادئها.

و الواقع، أن السيميائية لم يكن ظهورها الأول في القرن العشرين بل عُرِفَت عند العديد من الحضارات السابقة « إذ يقترن وجودها بالفكر اليوناني القديم مع أفلاطون و أرسطو اللذين أوليا اهتماماً بنظرية المعنى، و كذلك مع الرواقين الذين وضعوا نظرية شاملة في هذا المعنى بتمييزهم بين الدال و المدلول و الشيء ... أما المناطق و الأصوليون و البلاغيون و المفسرون العرب، فقد أولوا - بدورهم - عناية كبرى بكل الأنساق الدالة تصنيفاً و كشفاً عن قوانينها و قوانين الفكر».¹⁰⁷

كما يعد "جون لوك" أول من استعمل مصطلح السيميوطيقا و قصد به، العلم الذي يهتم بطبيعة الدلائل التي يستعملها العقل بغية فهم الأشياء أو نقل معرفته إلى الآخرين،¹⁰⁸ ثم استعمل مرة أخرى على يد "ليبنيز" *Leibniz* فجعل هذا العلم على علاقة بكل أجزاء النسق بما فيها المقتضيات الفلسفية و الوجودية و المعرفية لنظرية العلامات.¹⁰⁹

إلا أن "دوسوسير" - وهذا بالتفاهق جل الباحثين - يعد أول من أسس النشأة الحقيقية لهذا العلم، فهو أول من بشر بالمشروع السيميولوجي المعاصر في كتابه: *محاضرات في علم اللسان العام*، و ذلك بين نهايات القرن التاسع عشر و بدايات القرن العشرين، حيث بشر بظهور علم جديد سماه (السيميولوجيا) *Sémiologie* و الذي سيهتم بدراسة الدلائل أو العلامات، ولقد كانت الغاية المعلنة والضمنية

¹⁰⁶ أما عن جعل المنهج السيميائي يلي المنهج البنوي فربما حجتنا في ذلك ما ذهب إليه البعض من النقاد و الدارسين و ربما يأتي على رأسهم "عبد الله الغدامي"، حيث يقول في هذه المسألة: « لا أدري عما إذا كنت قد جانبت الصواب بجعلي هذا المبحث تالياً للبنوية، وقد كان من حقه أن يسبقها، فالسيميولوجية مظلة تحتوي (فيما تحتوي) البنوية ومن فوقها الألسنية ... فإذا ما طلبناه كعلم و وجدناه يحوي الألسنية و يتبناها، و لكننا إذا ما استعنا به كمنهج نقدي وجدناه ينحسر على نفسه شيئاً فشيئاً ليكون أخيراً واحداً من مناهج الأدب التي تركز على الألسنية، و كأنه هنا لا يحتويها و لكنها تحتويه ». *الخطبة و التكفير من البنوية إلى التشريحية قراءة نقدية لنموذج معاصر*. ص: 44.

¹⁰⁷ عامر الحلواني، *في القراءة السيميائية*. (كلية الآداب و العلوم الإنسانية: صفاقس - تونس). ط: 1. 2005م. ص: 25.

¹⁰⁸ المرجع نفسه.

¹⁰⁹ عامر الحلواني، *في القراءة السيميائية*. ص: 25.

للسيميولوجيا هي تزويدنا بمعرفة جديدة ستساعدنا لا محالة على فهم أفضل لمناطق مهمة من الجانب الإنساني والاجتماعي ظلت مهملة و لفترة طويلة، و ذلك لوجودها خارج دائرة التصنيفات المعرفية التقليدية،¹¹⁰ و في هذا الصدد يقول "دو سوسير": « نستطيع إذن أن نتصور علما يدرس حياة الرموز و الدلالات المتداولة في الوسط المجتمعي. و هذا العلم يدرس جزءا من علم النفس المجتمعي، و من ثم يندرج في علم النفس العام، و نطلق عليه مصطلح علم الدلالة *Sémiologie* (من الكلمة الإغريقية دلالة (*Séméion*)). و هو علم يفيدنا موضوعه الجهة التي تقتنص بها أنواع الدلالات و المعاني؛ كما يهدينا إلى القوانين التي تضبط تلك الدلالات. و ما دام هذا العلم لم يوجد بعد فلا نستطيع أن نتنبأ بمصيره. غير أننا نصرح بأن له الحق في الوجود و قد تحدد موضعه بصفة قبلية. و ليس علم اللسان إلا جزءا من هذا العلم العام. و إن القوانين التي سيكشف عنها علم الدلالة ستكون قابلة للتطبيق على علم اللسان. و هكذا سوف يرتبط علم اللسان بحقل معين تمام التعيين داخل مجموعة الظواهر الإنسانية».¹¹¹

وقد تزامن هذا التبشير مع مجهودات الفيلسوف الأمريكي "شارل ساندرس بورس" *C.S. Peirce* في الضفة الأخرى من المحيط الأطلسي - أمريكا - حيث بشر "بورس" بدوره بميلاد علم جديد يقوم أساسا على المنطق¹¹² هو (السميوطيقا) *Sémiotique* (التي تنبئ هنا الاسم المغرب لها وهو السيميائيات)، و قد نحى في ذلك منح فلسفي منطقي - كما سيتبين معنا ذلك فيما بعد- و يعلن "بورس" أنه « ليس باستطاعته أن يدرس أي شيء في هذا الكون كالرياضيات و الأخلاق أو الميتافيزيقا و الجاذبية الأرضية و الديناميكا الحرارية و البصريات و الكيمياء و علم التشريح المقارن و علم الفلك و علم الصوتيات و علم الاقتصاد و تاريخ العلم و الكلام و الصمت ... و علم القياس و الموازين إلا باعتباره نسقا سيميوطيقيا».¹¹³

¹¹⁰ انظر: سعيد بن كراد، *السيميائيات مفاهيمها و تطبيقاتها*. (منشورات الزمان : الرباط - المغرب). دط. 2003م. (مقدمة).

¹¹¹ فرديناند دي سوسير، *محاضرات في علم اللسان العام*. ترجمة: عبد القادر القنيني. (أفريقيا الشرق : المغرب). دط. 2008م. ص: 31، 32.

¹¹² مع أن "بورس" يعده الكثير من الباحثين أحد رواد هذا المنهج، إلا أن منهجه لم يشتهر إلا بعد وفاته، لأنه لم يخص هذا التوجه للبحث اللساني أو الأدبي، بل كثيرا ما أعطى بحوثه صبغة فلسفية، فكثيرا ما كان يوظف المبادئ و القواعد المنطقية أثناء تقسيماته للعلامة أو الدليل. انظر: فيصل الأحمر، *معجم السيميائيات*. (منشورات الاختلاف - الدار العربية للعلوم ناشرون : الجزائر، لبنان). ط: 1. 2010م. ص. 253، 254.

¹¹³ عامر الحلواني، *في القراءة السيميائية*. ص: 26. نقلا عن:

C. Peirce, *écrits sur le signe*. Traduit par G. Deledalle. Paris. éd. Seuil. 1970. p : 32.

و يحضرنا في هذا المقام قول أحد الدارسين: « ولدت السيميولوجيا و السيميوطيقا مرتين في بداية هذا القرن، و من شأن هذه النشأة أن تفسر تطور مدارس متباينة داخل هذا العلم الوليد، على الرغم من العناصر المشتركة بينهما ». ¹¹⁴

لقد أجمع أغلب النقاد المحدثون على أن كل "دوسوسير" و "بورس" لعلّيهما ظهرا في مرحلة زمنية متقاربة، و تقارب معطياتهما في بعض المواضيع، إلا أن العديد من الدراسات تذهب إلى أن بحث كل منهما استقل و انفصل عن الآخر. فالأول - أي "دوسوسير" - بشر في محاضراته بظهور علم جديد سماه (السيميولوجيا) *Sémiologie* سيهتم بالعلامة و وضع خواصها الأساسية، حيث رأى "دوسوسير" أن العلامة اللغوية تندرج في منظومة أكبر هي العلامات بصفة عامة، فإذا كانت الكلمة علامة على الفكر أو الشيء، فإنها تقترب في ذلك من علامات أخرى سمعية و بصرية تدل على شيء آخر غير ذاتها. و بعبارة أخرى يعد علم اللغة جزءا من علم أكبر منه يخضع له و لقوانينه ألا وهو السيميولوجيا. ¹¹⁵

فاللغة عند "دوسوسير" لا تكتسب معناها نتيجة الصلة بين الكلمات والأشياء، بل نتيجة كونها أجزاء في نسق من العلاقات. فلقد رفض هذا الأخير الفكرة التي ترى في اللغة كومة من الكلمات التي تتراكم تدريجيا لتؤدي وظيفة أولية هي الإشارة إلى الأشياء في العالم، بل اللغة عنده مجموعة من العلامات، حيث كل علامة تفصح عن علاقة ثنائية، إذ أنها لا تجمع بين الشيء و مسماه، و لكنها تجمع بين المفهوم الذهني و الصورة السمعية؛ أي بين الدال و المدلول. و من ثم فأساس اللغة عنده أنها علامات اعتباطية مع إهمال أن العلامة لها علاقة بعالم الواقع. ¹¹⁶

و بالإضافة إلى هذه العلاقة الاعتباطية بين الدال و المدلول و التي استلهمت كثيرا فكر "دوسوسير" فقد كانت إشارات إلى قيمة العلامة و المحاور الاستبدالية و التركيبية و قضية النظام تشكل محاور أساسية سينبني عليها علم جديد في المستقبل و يقصد به السيميولوجيا.

أما العالم الثاني و نقصد به "بورس" فقد حدد العلم الذي بشر به بـ (السيميائية) *Sémiotique* وهو ما يعني عنده نظرية تعنى بالعلامات و تمفصلاتها في الفكر الإنساني، وتتسم خطوات "بورس" هذه بـ: ¹¹⁴

¹¹⁴ عامر الحلواني، في القراءة السيميائية. ص: 26، 27.

¹¹⁵ انظر: صلاح فضل، *مناهج النقد المعاصر*. ص: 97.

¹¹⁶ انظر: محمد السرغيني، *محاضرات في السيميولوجيا*. (دار الثقافة : الدار البيضاء). ط: 1. 1987م.

الأولى: أنها تحليل فلسفي منطقي.

الثانية: الإيغال في التقسيم والتفصيل.

ففيما يتعلق بالنقطة الأولى اتسم تحليل "بورس" للعلامات بوصفها تحليلاً فلسفياً منطقياً من حيث استخدام المصطلح الفلسفي، ثم تصنيف العلامات وفقاً لذلك، ولا غرابة في هذا لأن "بورس" هو فيلسوف، واشتغاله في الميدان الفلسفي أوسع وأكبر من اشتغاله بالميدان النقدي، أما فيما يتعلق بالميزة الثانية فقد كانت تقسيمات "بورس" للعلامة وفروعها، تقسيمات ثلاثية.¹¹⁷

قام "بورس" بدراسة العلامة و محاولة تحليل أنواعها المختلفة و التي قسمها إلى (مصورة / مفسرة / موضوع)، و ميز بين مستوياتها المتعددة، مما نشأ عنها ثلاثة أبعاد للبحث السيميوطيقي وهي: التداولية *Pragmatique* و علم الدلالة *Sémantique* و علم التركيب *Syntaxe*. و هذا يدل على المبدأ الشكلي للعلامات عند "بورس"، وبالتالي تعدد سيميائية "بورس" مطابقة لعلم المنطق.¹¹⁸

إن السيميولوجيا تدرج عند "دوسوسير" في علم النفس الاجتماعي، فهي جزء من علم النفس العام، وستدرس كل الأشكال غير اللفظية، كعلامات المرور، ولغة الصم البكم... إلخ، بينما تدرج السيميائية بوصفها دراسة للتجربة الإنسانية كما يراها "بورس" ضمن علم المنطق، حيث يمكن النظر إلى كل النشاطات الإنسانية من وجهة سيميائية، سواء كانت فيزياء أو رياضيات أو سياسة أو اقتصاداً... إلخ، فالسيميائيات إذا نظرية للعلامات، خصوصاً أن العلامة في التحديد البورسي، هي كل ما يقوم مقام شيء ما ويمثله، ومنه فالكون كله علامة، والسيميائيات دراسة لهذا الكون العلامي.¹¹⁹

وعلاوة على هذين المنبعين الرئيسيين - مبادئ "دوسوسير" و "بورس" يذكر "تودوروف" منابع أخرى غذت السيميائيات المعاصرة وأسهمت في بلورتها. وتتجلى هذه المنابع في جهودات الفيلسوف الألماني "إرنست كاسيرر" *E. Cassirer*، صاحب فلسفة الأشكال الرمزية الذي وضع - قبيل أواسط القرن العشرين - تصورات عميقة وغنية حول الأنساق الرمزية التي يستعملها الإنسان ويعيش داخلها، والتي تحدده باعتباره حيواناً رامزاً. أما عن أهم جهود قام به فيتلخص في عمله الرائد

¹¹⁷ انظر: جيرار دولودال، *السيميائيات أو نظرية العلامات*. ترجمة: عبد الرحمن بوعلي. (مطبعة النجاح

الجديدة: الدار البيضاء). ط: 1. 2000م. ص: 14.

¹¹⁸ انظر: عامر الحلواني، *في القراءة السيميائية*. ص: 27.

¹¹⁹ انظر: محمد السرغيني، *محاضرات في السيميولوجيا*. ص: 56، 57.

المعنون بـ: *فلسفة الأشكال الرمزية La philosophie des formes symboliques* الذي طرح فيه بجلاء مبدأين رئيسيين:¹²⁰

1. أولهما أن اللغة أوسع من كونها مجرد أداة تواصلية.
2. وثانيهما أن اللغة ليست هي الوحيدة التي تنعم بامتياز التواصل، وإنما تتقاسمه مع سلسلة أخرى من الأنساق التي تشكل - في مجموعها - عالم الإنسان. وهذه الأنساق هي: الأسطورة *Le mythe* والدين والفن والعلم والتاريخ. وليس العالم سوى تشكيل من هذه (الأشكال الرمزية) *Les formes symboliques*.¹²¹

إلا أن مشروع "كاسيرر" لم يتطور في اتجاه النضج والتماسك، لأنه كان بالأساس مشروعاً فلسفياً أكثر منه إسهاماً علمياً.¹²²

و إلى جانب هذا المنبع الألماني الذي كان له الدور الفعال في نضج السيميائية، هناك مورد آخر أشار إليه كذلك "تودوروف" في معجمه، ويتمثل في أبحاث فلسفة اللغة والمنطق *Logique* التي سادت في التقاليد الأكاديمية الأمريكية في منتصف القرن العشرين، والتي كانت قد تبلورت انطلاقاً من تصورات المنطق الرمزي لمدرسة فيينا.¹²³ وقد تمخضت هذه التقاليد عن نظريات لسانية تداولية *Pragmatiques*، والتي سرعان ما تقاطعت مع مفاهيم "بورس"، وتوسعت مع "شارل موريس" *Ch. Morris* لترسم معالم مبحث تداولي للعلامات عام وشامل. كما يضيف "تودوروف" إلى هذه المنابع كتابات رواد اللسانيات البنوية أمثال: "ساير" و"تروبتسكوي" و"جاكسون" و"هلمسليف" و"بنفنيست" *Benveniste*، حيث اهتم هؤلاء بالمنظور السيميولوجي، وعملوا على تحديد موقع اللغة داخل الأنساق السيميوطيقية الأخرى.¹²⁴

¹²⁰ فريد أمعششو، « المنهج السيميائي ». من: موقع لحسن عزوز للدراسات النقدية السيميائية. نقلاً عن:

T. Todorov et O. Ducrot : *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*.
P: 116 – 119.

¹²¹ المرجع نفسه.

¹²² فريد أمعششو، « المنهج السيميائي ». من: موقع لحسن عزوز للدراسات النقدية السيميائية.

¹²³ وذلك مع "فريجه" *Frege* مروراً بـ "راسل" *Russel* و "كارناب" *Carnap*، كما أسهم "بويسنس" *Buysens*

في هذا المضمرة بكتابه: *Les langages et le discours* الصادر عام 1943 وغيرهم.

المرجع نفسه.

¹²⁴ فريد أمعششو، « المنهج السيميائي ». من: موقع لحسن عزوز للدراسات النقدية السيميائية.

بقيت معنا مسألة أخيرة نود الإشارة إليها، قبل الانتقال إلى نقطة أخرى، و هي أن أهم خاصية في المنهج السيميائي هو أنه منهج (داخلي) محايث و هو بذلك يعد من المناهج التي جاءت كردة فعل على الاتجاهات التي تعنى بدراسة إطار النص ومحيطه وأسبابه الخارجية، وعليه دعا المنهج السيميائي إلى ضرورة التركيز على الجوهر الداخلي للنص، لوجود نمط خاص ونظام متعلق به، فهو يعتبر النص ككيان لغوي مستقل أو جسد لغوي أو نظام من الرموز والدلالات التي تولد وتعيش فيه، ولا صلة لها بخارج النص،¹²⁵

و هكذا تبني التحليل السيميائي نفس النهج الذي سلكه الشكلاونيوس والبنويون من قبل، فتدل الممارسات النقدية على أن التحليل السيميائي يتكئ بالدرجة الأولى على اللسانيات البنيوية أو يلتقي معها في جملة من الأسس النظرية والإجراءات التطبيقية لقاء الابن بالأب، فإذا كان المنهج البنيوي يسعى إلى دراسة النص في إطار البنية اللغوية الداخلية وتفسيره في حدودها، فإن المنهج السيميائي لا يتعد عن هذا المنحى، وإن كان يتجاوزه إلى محاولة الوقوف على كل الملبسات الخارجية لفضاء النص، وإدراك الظواهر الاجتماعية والنفسية والثقافية الخفية في جوانبها التواصلية اللغوية منها وغير اللغوية - بما في ذلك طبيعة الإشارات وأنساقها وخواصها-¹²⁶ بغية تحقيق أكبر قدر من القراءات الاحتمالية؛ بحيث يظل النص مفتوحا على قراءات أخرى؛ ولذلك يذهب "بول ريكور" *P. Ricœur* إلى أنه « لا ينبغي لأي تفسير أن يكون احتماليا وحسب، بل عليه أن يكون أكثر احتمالا من أي تفسير آخر، وأن هناك معايير للتفوق النسبي ». ¹²⁷

وقد فتحت هذه التصورات التأسيسية الطريق أمام اجتهادات علمية أخرى مست ميادين ومجالات متنوعة ومتباينة، وأدت إلى تشكل اتجاهات و مدارس سيميائية عديدة ومختلفة؛ غير أن العنصر الأساسي للدراسة السيميائية ظل هو (العلامة) *Le Signe*، و التي اختلف مفهومها باختلاف النظريات والاتجاهات السيميائية التي ظهرت.

و تبنت نتائج السيميائية النظرية منها والتطبيقية علوم كثيرة كالأنثروبولوجيا والسوسولوجيا والتحليل النفسي والتاريخ والخطاب الحقوقي وكل ما له صلة بالآداب والفنون البصرية وغيرها. بل لقد شكلت السيميائية منذ الخمسينات من القرن الماضي في المجال الأدبي تيارا فكريا أثرى الممارسة النقدية

¹²⁵ انظر: عامر الحلواني، *في القراءة السيميائية*. ص: 29.

¹²⁶ انظر: حاتم الجبالي، *المنهج السيميائي وتحليل البنية العميقة للنص*. مجلة الموقف الأدبي. (دمشق).

السنة : 31. العدد: 365. 2001م. ص: 34.

¹²⁷ المرجع نفسه. نقلا عن: Recœur Paul. *De Textes a Laction*. Paris : Seuil. 1986. P : 202.

المعاصرة وأمدتها بأشكال جديدة لتصنيف الوقائع الأدبية وفهمها وتأويلها. و يأتي في مقدمتها، ظهور جماعة *Tel Quel* التي تأسست في باريس سنة 1960م، وتمثلت في منطلقها الاتجاه الماركسي، ثم انتهت إلى التصوف والتفكير الديني. كما مهدت الطريق كذلك (الجمعية الأدبية للسيمياء) سنة 1969م حين أصدرت دوريتها الفصلية (سيمياء) *Semiotica* بباريس، واستقطبت نخبة من الباحثين، أمثال "جوليا كريستيفا" من فرنسا، و "أميرتو إيكو" *U. Eco* من إيطاليا، و "يوري ليمان" *Y-Lotman* من روسيا، و "سيبوك" *Sybock* من أمريكا وغيرهم.¹²⁸

و على الرغم من حداثة المنهج السيميائي في مجال النقد خصوصاً، إلا أنه لم يكد أن يستوي على عوده، حتى سلك عدة اتجاهات في تناول النص:

أ- اتجاه أول، يرى أن السيمياء هي دراسة الأنظمة الدالة من خلال الظواهر الاجتماعية و الثقافية الملابس للنص، من منظور أنها جزء من اللسانيات - وهذا طبعاً خلاف ما ذهب إليه "دو سوسير" - ويعتبر هذا الاتجاه من أكثر الاتجاهات التي ساعدت على تطوير هذا العلم و ضبط أسسه و مصطلحاته مثله في ذلك مثل أي فرع من فروع اللسانيات، و يؤكد على دراسة أنظمة الاتصال غير اللغوية بخاصة. و من أهم من مثل هذا الاتجاه من النقاد نجد: "رولان بارت" و "بيير جيرو" *P. Guira* و "غريماس" *Greimas*، غير أن "رولان بارت" يأتي على رأس هؤلاء جميعاً.¹²⁹

جاءت محاولات "بارت" لتواصل الجهود الفلسفية للسيمائية التي بدأها "بورس" و الجهود اللغوية التي بدأها "دو سوسير" واستطاع أن يقدم مفهوماً جديداً للسيمائية من خلال تجاوزه البعدين الفلسفي واللغوي لها إلى البعد النقدي. فلقد ركز "بارت" في أعماله على تطبيق مفاهيم اللسانيات في شكلها البنيوي، ووجهتها الدلالية الموصلة بالحياة الاجتماعية للأفراد و الجماعات، إلا أن "بارت" في أعماله تلك راح إلى نقض المتراجحة السوسيرية التي تفترض أن ماهو سيميولوجي يتجاوز *Déborde* الألسني، عن قناعة منه بأن العلامات الغيرية *Objectaux* غير اللغوية لا تكتمل هويتها ما لم يتحدث عنها لغوياً، أي قبل أن تصبح علامات لفظية *Verbeaux*، وراح ينقل تلك المتراجحة إلى الشكل العكسي الجديد (الألسنية < السيميولوجيا)، مجسداً ذلك أفضل تجسيد في كتابه: نظام الموضة، الذي خصصه لدراسة عالم الأزياء و الأناقة و ما في حكم ذلك من علامات غير لغوية، إلا أنه تجاوز لا لغوية هذه العلامات، إذ

¹²⁸ انظر: محمود الربداوي، « علم السيمياء بين التراث والحداثة ». مجلة التراث العربي. (اتحاد الكتاب العرب

: دمشق). السنة: 24. العدد: 95. أيلول 2004م. ص: 10.

¹²⁹ انظر: محمد السرغيني، محاضرات في السيميولوجيا. ص: 59، 60.

أعرب عن أنه لا يشتغل على الموضحة الحقيقية بل على الموضحة المكتوبة؛ أي على الأزياء كما تصورهما جرائد الموضحة.¹³⁰

و بهذا الطرح الجديد الذي وصل إليه اللسانيون، نجد أن "بارت" يستعمل مصطلح سيميولوجيا اتفاقا مع "دوسوسير"، إلا أنه يخالفه في مفهوم العلامة التي تربط اللسانيات بالسيميولوجيا، فإذا كانت عند "دوسوسير" علاقة فرع بأصل، فهي ليست سوى أحد فروع هذا العلم،¹³¹ يقلب "بارت" الأطروحة السوسيرية جاعلا من اللسانيات أصلا و السيميولوجيا فرعا، و بذلك تجدد الدراسة السيميائية مصداقيتها في النقد الأدبي، خاصة من مقولة "بارت" الشهيرة « يجب منذ الآن قلب، تقبل إمكانية قلب الاقتراح السوسيري ليست اللسانيات جزءا و لو مفضلا من علم الأدلة العام، و لكن الجزء هو علم الأدلة، باعتباره فرعا من اللسانيات »،¹³² وهي مقولة مست هذا الاتجاه في أسسه النظرية وإجراءاته التطبيقية و مصطلحاته المفتاحية.

و هكذا، لم يتوقف البحث السيميائي عند "بارت" على ما عهدده، بل أخذ معه مسارا تطوريا عمق المجال السيميائي تعميقا نوعيا في اتجاه (سيميائية الدلالة) على أساس أن كل الوقائع دالة، و أن كل بنية سيميائية تمتاز باللغة، و أن كل المجالات المعرفية ذات العمق السيميائي الحقيقي تفرض علينا مواجهة اللغة ، فالأشياء تحمل دلالات ولكنها لا تكتسب صفة النسق السيميائي إلا من اللغة،¹³³ لذلك يستبعد "بارت" إمكان وجود المعنى خارج اللغة، فهي - عنده - تعبير عن جوهر المدلولات، مما يعني أنه قلب المعادلة السوسيرية كما سبق و أشرنا إلى ذلك.

لقد اهتم "بارت" كثيرا بما تقدمه السيميولوجيا خاصة من ناحية دلالية المعنى، فلقد اعتبر "بارت" النص آلة لغوية ليس من السهل التحكم بها و إنما علينا أن نترك لأجزاء النص و ما فيه من علامات متسعا

¹³⁰ انظر: يوسف و غليسي، *مناهج النقد الأدبي*. (دار جسور للنشر و التوزيع : الجزائر) . ط: 1. 2007م. ص: 94.

¹³¹ انظر: دانيال تشاندلر، *أسس السيميائية*. ترجمة: طلال وهبة. مراجعة: ميشال زكريا. (المنظمة العربية للترجمة : بيروت - لبنان) . ط: 1. 2008م. ص: 37.

¹³² غريب اسكندر، *الاتجاه السيميائي في نقد الشعر العربي*. (المجلس الأعلى للثقافة : القاهرة) . ط: 1. 2002م. ص: 22. نقلا عن:

Roland Barthes, *Elements de Semiologie Cominations*. V4 Eseul Paris. 1964. P : 134.

¹³³ انظر: عامر الحلواني، *في القراءة السيميائية*. ص: 31.

من الحوار و الجدل و التفاعل الداخلي الذي يكشف عن وجود طرق مختلفة للإبلاغ و التوصيل و التعبير.¹³⁴

أما نظيره الفرنسي "غريماس" فقد جعل من شكل الدلالة موضوعا سيميائيا للبحث، مستفيدا في هذا التحديد من "هلمسليف" و متخذا السردية أساسا لتحليل جميع الخطابات الإنسانية، فمن خلال المربع السيميائي قام "غريماس" بتحليل الأشكال المعقدة للدلالة إلى عناصر بسيطة حيث خصص لتجسيد المعنى ثلاث علاقات منطقية وهي (التضاد و التناقض و التضامن) و أن ما يمكن استخلاصه من المربع السيميائي أن كل عمل قصصي يمكن تجريده إلى أربع نقاط تفضي كل منها إلى علاقة بالأخرى سواء كانت علاقة تعارض و تناقض أم علاقة انسجام و تكامل و ائتلاف.¹³⁵ وقد عرفت مدرسته بمدرسة باريس السيميائية، ناشئا منها نظرية السيميائيات السردية، و تبعه في ذلك "مشال أريفيه" و غيره. و لقد عمل على تأكيد هذه التسمية ما صدر عنهم من كتاب بعنوان: السيميوطيقا، مدرسة باريس.¹³⁶

ب- اتجاه ثان، يرى أن السيميائية هي دراسة لأنظمة الاتصال اللغوية منها و غير اللغوية،¹³⁷ و يسعى إلى تحديد هذه الأنظمة المختلفة وفق عدد من الإشارات التي من ضمنها الألفاظ اللغوية. و قد تبنى هذه الواجهة كل من "جورج مونان" *G. Mounin* و "بريتو" *Prieto* و "أندريه مارتينييه" و غيرهم. أي أن هذا الفريق اشتغل على السيميولوجيا التواصلية، فقاموا بدراسة الأنساق التواصلية المختلفة من وجهة سيميائية، فـ "مارتينييه" مثلا يرى أن الوظيفة الرئيسية للأداة التي تمثلها اللغة هي وظيفة الإبلاغ.¹³⁸ و يتضح من هذه المقولة أن السيميائية إنما هي أساس للتواصل عامة، و بذلك تصبح اللغة أو الرموز اللغوية جزءا من أنظمة التواصل مثلها مثل الإيماء و الإشارة.

ج- أما الاتجاه الثالث، فحاول أن يوفق بين الاتجاهين السابقين؛ أي بين العلامة اللغوية و العلامة غير اللغوية باعتبارهما يتكاملان مع اللسانيات، و قد برزت في هذا المنحى جملة من المقاربات النظرية و التطبيقية تندرج تحتها أعمال كل من الباحث الإيطالي "أمبيرتو ايكو" و "جوليا كريستيفا" و غيرهما.

تذهب "كريستيفا" إلى عدم قبول حصر السيميولوجيا في دراسة الأنساق التواصلية فحسب، فالسيميوطيقا عندها هي لحظة التفكير في قوانين التدليل، دون أن تبقى أسيرة اللغة التواصلية التي تخلو من

¹³⁴ انظر: إبراهيم خليل، في النقد و النقد الألسني. ص: 93.

¹³⁵ المرجع نفسه. ص: 94.

¹³⁶ انظر: محمد السرغيني، محاضرات في السيميولوجيا. ص: 60.

¹³⁷ و المقصود بالإشارة أو الرمز غير اللغوي عامة، هي كل علامة غير ثابتة الدلالة و قابلة للتفسير و التأويل.

¹³⁸ انظر: غريب اسكندر، الاتجاه السيميائي في نقد الشعر العربي. ص: 21.

مكان الذات. و التدليل عند "كريستيفا" يرتبط و مفاهيم (الإنتاج) أو (التوليد). فلم تعنى هذه الأخيرة بأن يكون الإبداع الأدبي موضوعا للتحليل بقدر ما جعلته في الإنتاج الأدبي، و لذلك لم تكن الدلالة هدفا لها بل المدلولية. و عليه أضافت كلمة *Analyse* و أصبح مشروعها التحليلي يسمى (علم الدلالة التحليلي) *Sémanalyse*.¹³⁹

و مهما يكن من أمر، فإن الاتجاهات المذكورة آنفا تضعنا أمام استنتاج هام في كون التوجهات النظرية في الدرس السيميائي المعاصر على اختلافها تستنجد - غالبا - بالنظريات اللسانية، و هو مسار يحتم على المتصدي للنص أن يكون مدركا تمام الإدراك أن هذا النص يوظف بني لغوية متعددة، و من ثم فإنه لا يمكنه معرفة معانيها إلا باللجوء إلى بنياها العميقة.

لقد فتحت السيميائيات أمام الباحثين في مجالات متعددة آفاقا جديدة لتناول المتنوع الإنساني من زوايا نظر جديدة. بل يمكن القول إن السيميائيات ساهمت بقدر كبير في تجديد الوعي النقدي من خلال إعادة النظر في طريقة التعاطي مع قضايا المعنى، ولقد قدمت في هذا المجال مقترحات هامة عملت على نقل القراءة النقدية من وضع الوصف المباشر للوقائع النصية، إلى التحليل المؤسس معرفيا وجماليا.¹⁴⁰

و بناء على المبادئ التي يعمل بها المنهج السيميائي راح وانتشر في العديد من الدراسات، وامتزجت بالعديد من العلوم كالعلوم الدقيقة مثل الرياضيات والبيولوجيا والفيزياء، وعلوم إنسانية كعلم النفس واللسانيات، ومنها انفتحت على مجالات متعددة للدراسة تجمع بين الأنثروبولوجيا و علم الاجتماع والفينومينولوجيا وغيرها.

كما صدرت دوريات متخصصة تحمل اسم السيميائية مثل دورية (الجمعية الدولية للدراسات السيميوطيقية) *Semiotica* و (دورية) *Semiosis* الألمانية و *Versus* الإيطالية *Degres* البلجيكية.¹⁴¹ فضلا عن مئات الدراسات التي انشرت في دوريات علم اللغة واللسانيات و الأسلوبية و علم الجمال والنقد الأدبي وغيرها. أغنت هذه النظريات المتعددة المنهج السيميائي في التحليل،

¹³⁹ انظر: مارسيلو داسكال، *الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة*. ترجمة: حميد لحداني و محمد العمري و آخرون. (أفريقيا الشرق : الدار البيضاء). ط: 1. 1987م. ص: 69 - 71.

¹⁴⁰ انظر مقدمة كتاب: سعيد بن كراد، *السيميائيات مفاهيمها و تطبيقاتها*.

¹⁴¹ انظر: محمد خاقاني أصفهاني، عطا محمد أبو جبين. *الأسبسية العربية*. (دار جرير للنشر و التوزيع : عمان - الأردن). ط: 1. 2013م. ص: 61.

و استطاعت من خلالها تحقيق استقلاليتها الذاتية المعرفية، محددة بذلك موضوعها في البحث عن تناسل المعنى في كل النشاطات الإنسانية الرامزة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2 - الأصول الفلسفية للسانيات السيميائية

على الرغم من ظهور السيميائية في منتصف القرن العشرين، و على الرغم من أن اللسانيات أو الدراسات اللغوية تعتبر من المجالات الخصبية التي استمدت منها السيميائية جل مبادئها و أغلب مفاهيمها و طرق تحليلها، إلا أنه لا يعني ذلك أن اللسانيات هي المصدر الوحيد للدرس السيميائي، فلقد استفادت هذه الأخيرة من معارف و علوم متعددة في التراث الانساني عامة الغربي و العربي على حد سواء.

فلم تنشأ السيميائيات مع "دو سوسير" و لا مع "بورس" كما هو معلوم، بل تعود بداياتها الأولى مع عدة حضارات قديمة كالحضارة الصينية و الهندية و اليونانية و الرومانية و الحضارة الإسلامية و فلسفات القرون الوسطى الأوروبية و عصر النهضة. إلا أن هذه البداية كانت عبارة بدايات بسيطة بعيدة كل البعد عن الموضوعية العلمية؛ أي تفتقر إلى إطار نظري تنظم داخله. و سنحاول في هذه الدراسة و بعرض سريع تناول بعض تلك التأملات السيميائية القديمة.

فقد وظف "أفلاطون" لفظ *Sémiotike* وأكد أن للأشياء جوهرًا ثابتًا، وأن الكلمة أداة التعبير عن الحقيقة، ولهذا كان اللفظ عنده يعبر عن جوهر الأشياء. كما أشار إلى ما يمتاز به أصوات الكلمة من دلائل، أي العلاقة الطبيعية مع المدلول، ولذلك كانت الأصوات اللغوية أدوات للتوصيل تدل عن معان عدة كالحركة والخفة والاضطراب والخوف والطموح والعظمة والاستبطان وغير ذلك من المعاني.¹⁴² و هذا إن دل على شيء دل على أننا - حسب رأي "أفلاطون" - لا نستعمل الكلمات اعتبارًا أو على سجيئنا، و عليه فهو ممن يعترض على اعتبارية الإشارات اللغوية.

كما اهتم "أرسطو" هو الآخر بنظرية المعنى و تحدث عن اللغة و إشاراتها حيث يذهب إلى أن : « إن الألفاظ دالة على المعاني التي في النفس، كما أن الحروف التي تكتب هي دالة (رموز) على هذه الألفاظ ... كما أن الألفاظ ليست واحدة بعينها عند جميع الأمم على الرغم من أن الحالات النفسية التي تعبر عنها هذه الإشارات المباشرة هي نفسها عند الجميع، كما أن الأشياء التي تصورها الحالات النفسية هي نفسها في جميع الحالات ... إن الألفاظ و الحروف توضع (أو تنشأ) عن طريق التواضع ». ¹⁴³ و من خلال هذه العبارات يتضح لنا أن "أرسطو" يعد الألفاظ حالة خاصة من الإشارة اللغوية التي تشير إلى

¹⁴² انظر: بلقاسم دفة، « علم السيميائية في التراث العربي ». مجلة التراث العربي. (اتحاد كتاب العرب: دمشق). السنة: 23. العدد: 91. سبتمبر 2003 م. ص: 68.

¹⁴³ أمبرتو إيكو، السيميائية و فلسفة اللغة. ترجمة: أحمد الصمعي. (مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت - لبنان). ط: 1. 2005 م. ص: 72، 73. نقلًا عن: أرسطو، في التأويل. ترجمة: ابن رشد. تحقيق: جبرا جوهامي. ص: 84، 85.

حالات نفسية معينة، حيث تقع هذه الحالات النفسية في ذهن المتكلم، و هي متشابهة عند بني البشر و تتسم بطبيعة تواضعية اجتماعية.

و الواقع أن دراسة كل من "أفلاطون" و "أرسطو" هي دراسات بُنيت على قواعد منطقية عقلية بديهية دون معرفة القدرة الفعالة للغة التي هي أكبر في نوعيتها من مسائل الشك و اليقين و التفريق بين ما هو حقيقي و بين ما هو كاذب.¹⁴⁴

ثم توالى اهتمامات الرواقيين *Stoiciens* في القرن الثالث قبل الميلاد الذين تحدثوا عن العلامة، و أول من قام بالتمييز الواضح بين (الدال) و (المدلول). أما عن العلامة فقالوا عنها أن لها جانبين: دال و مدلول و لا يقصد بها العلامة اللغوية فحسب، بل كل أنواع العلامات؛ أي كل أنواع العلامات المنتشرة في شتى مناحي الحياة الاجتماعية؛ و معنى هذا أنهم عندما يتحدثون عن العلامة فإنهم يشيرون إلى شيء واضح بصفة مباشرة يؤدي إلى استنتاج وجود شيء غير واضح مباشرة.¹⁴⁵

ثم نمر إلى القرن الأول للميلاد أين نجد إحدى المدارس الإغريقية المشهورة آنذاك و التي تعرف بالمدرسة الشككية *Scepticisme* و التي تعتبر أول من بدأ بالتأمل المنظم حول العلامة و ذلك تحت القيادة الفكرية للفيلسوف "أنيسيديموس" *Aenesidemus* الذي قام بتنظيم و ضم كل المبادئ البحثية في عشر صيغ، و هي مستقاة من تحليل العلامات، و منطلقه في ذلك أن العلامات ليست كلها ظاهرة و جلية بالضرورة.¹⁴⁶

و هكذا نلاحظ أن هؤلاء الفلاسفة و غيرهم كثير لا يمكن لمثل هذا النوع من البحوث الوقوف عندهم جميعا و تفصي كل آرائهم اللغوية و السيميائية، إلا أنه يمكن بناء على ما توفر لدينا من معارف أن نخلص إلى أن المبادئ و الأسس و الآراء التي نادى بها السيميائية خلال القرن العشرين لم تكن وليدة ذلك القرن فقط و إنما كان لفلاسفة القرون السابقة السبق إلى ذلك.

و يستمر هذا التصنيف للعلامات ليس عند الفلاسفة فقط، بل لقد ورد تصنيف لها عند الرقاد كذلك، فلقد حاول البلاغي "شيشرون" *Cicero* في القرن الأول قبل الميلاد من وضع تصنيف للعلامات. كما كانت هناك محاولات من طرف أطباء قام بها كل من الفيلسوف الطبيب "سيكستوس أمبريكوس"

¹⁴⁴ انظر: مازن الوعر، *قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث*. (دار طلاس للدراسات و الترجمة و النشر : سوريا). ط: 1. 1988م. ص: 60.

¹⁴⁵ انظر: أمبرتو إيكو، *السيميائية و فلسفة اللغة*. ص: 79.

¹⁴⁶ انظر: فيصل الأحمر، *معجم السيميائيات*. ص: 22.

Sextus Empiricus في تصنيف العلامات المستترة، والطبيب "جالينوس" *Galinus* في التمييز بين العلامات العامة و العلامات الخاصة و ذلك خلال القرن الثاني الميلادي.¹⁴⁷

و لعل أهم محاولة من بين المحاولات القديمة لتأصيل نظرية سيميائية تعود إلى المفكر الجزائري القديس "أوغسطين" *Augustin* لما أولاه من اهتمام كبير في تعريف العلامة و ذلك ضمن أبحاثه في التأويل، وقد اعتمد في تعريفه للعلامة على ما قاله الفلاسفة من قبله. و لعل أهمية تعريف "أوغسطين" تكمن في تأكيده على إطار الاتصال و التواصل، فلقد ميز بين العلامات الطبيعية و العلامات التواصلية، و كذلك ميز بين وظيفة العلامات عند الحيوانات و عند البشر، مما يستنتج من ذلك أن لتعريفه حضور قوي في بلورة المفاهيم الأساسية حول اللغة أو حول أدوات التواصل المختلفة.¹⁴⁸

إلا أن مفهوم العلامة لم يلق تعريفًا جادا إلا في القرن السابع عشر مع الفيلسوف المثالي العقلاي "رينيه ديكارت" الذي كان متأثرا كثيرا بالفكر الرياضي و الذي دعا إلى ربط جميع العلوم بهذا الفكر الأخير. فلقد تحدث "ديكارت" عن كل شيء في هذا الوجود في إطار الفكر التجريدي المنطقي الأمر الذي استفاد منه "بورس" فيما بعد كثيرا في سيميائياته.¹⁴⁹

كما لم تكن مقولات "كانط" بعيدة عن الخلفية الفكرية لبعض علماء السيمياء لا سيما "بورس"، حيث قام بمراجعة مقولات "كانط" و الذي كان بدوره متأثرا بالمنطق الأرسطي، خاصة مقولات كالعلاقة و الكمية و الكيفية و الجهة، إذ تتداخل مع الكلية و الإثبات و الجزم و الإمكان، ثم اختار منها ما يناسب نظريته. لقد درس "بورس" فلسفة "كانط" عدة سنوات و أعجب بفكرة (نقد العقل الخالص) و تبناها، و كذا أطروحة "كانط" القائلة بأن (وظيفة الوعي هي اختزال تعدد الانطباعات الحسية إلى وحدة).¹⁵⁰

و لم يكن المنطقي "دو مرغان" *De Morgan* بعيد التأثير على الفكر الهورسي، فلقد أثر فيه كثيرا خاصة فيما يتعلق بمبدأ (العلاقات)، و مبدأ العلاقات هو عوض مبدأ المقولات الأرسطية. كما تأثر بالرياضي "دوبول" خاصة فلسفته القائمة على ضرورة وجود علاقة بين أطراف ثلاثة، و هذه الثلاثية هي ما ارتكزت عليها فيما بعد نظريته، فإن وجد حدا أو حدين أضيف إليهما ثالث، و إن وجد أكثر اختزل إلى ثالث.¹⁵¹

¹⁴⁷ انظر: فيصل الأحمر، معجم السيميائيات. ص: 22.

¹⁴⁸ المرجع نفسه. ص: 24.

¹⁴⁹ المرجع نفسه. ص: 25.

¹⁵⁰ المرجع نفسه. ص: 48، 49.

¹⁵¹ المرجع نفسه. ص: 49.

أما الفلسفة الظاهرية فكان لها التأثير البليغ و الظاهر في فكر "بورس"، إذ نظرة هذا الأخير لم تقتصر على مجرد علامات تبرز لنا في الحياة الاجتماعية أو في أساليبنا اللغوية و غير اللغوية، بل كانت رؤيته واسعة لتشمل الكون كله، فتشكل الكون كان هاجسه و كذا تكون المخلوقات، لذلك تراه متأثراً بالطبيين خاصة النظرية التطورية الداروينية، و قد رفض لذلك مبدأ الواحدية القائل بأن الحقيقة كل عضوي واحد، و أن الإنسان إما عقل أو مادة، كما عارض مبدأ الثنائية الذي يرى أن الكون قائم على مبدأين متعارضين كالخير و الشر، و أن الإنسان جسد و روح، لذلك نراه مثاليا موضوعيا.¹⁵²

لقد حاول "بورس" انطلاقاً من الفلسفات السابقة و غيرها الوصول إلى معنى الكلمات و المفاهيم بطريقة منهجية، فاقترح قواعد قائمة على الهدم و البناء، فالهدم يتمثل في إبعاده لكل الفلسفات المزيفة و المسائل الميتافيزيقية، أما البناء فهو اقتراح حلول للمسائل الفلسفية الحقيقية معتمداً على الملاحظة و الاستقراء و العلمية و التجربة. و لتحقيق كل ذلك انطلق "بورس" من فرضيتين هما:¹⁵³

1- فرضية الاتصال

و تتلخص في (اتصال الكون) الذي يستلزم انتظامه؛ و ذلك بافتراض إنشاء علاقات و ترابطات واتصالات، وهذه المفاهيم الثلاثة جعلت من فلسفته فلسفة ذرائعية ظاهرية، فهو ذرائعي لأنه اتخذ الغاية و المنفعة و العادة و المجتمع منطلقات لخلق الرموز و القوانين، و ظاهراتي كون الأشياء حاضرة في الذهن سواء كانت مناسبة لشيء واقعي أو غير واقعي، إذ تعتمد على وصف الأشياء كما هي. و نظريته الظاهرية هذه أدت إلى وجود مقولاته الثلاث المندرجة ضمن فرضيته الثانية.

¹⁵² انظر: فيصل الأحمر، معجم السيميائيات. ص: 49.

¹⁵³ المرجع نفسه. ص: 50 - 53.

2- فرضية الاقتطاع

جعلها أساس الكون انطلاقاً من نظرتة الرياضية الأولى القائلة بأن للأشياء ثلاثة أطراف أساسية، و هو مبدؤه الثلاثي، و ثانياً نظرتة الظاهرية التي تبدأ من المجرد إلى المحسوس. وكذا مبدأ الاتصال و الترابط الذي يستلزم انتظام الكون. و من هذه الأمور مجتمعة ظهرت:

- جهات الوجود (أ- مقولة الوجود النوعي الموضوعي (الأولانية) ب- مقولة الوجود الفعلي (الثانانية) ج- مقولة القانون و الضرورة (الثالثانية)).

- عناصر التدلّال (المصورة / المفسرة / الموضوع)¹⁵⁴.

أما التراث العربي فلم يكن بعيداً عن مثل هذه الاهتمامات و القضايا، وكان الباعث الأول والموجه الأساسي للدرس السيميائي عند العرب هو القرآن الكريم؛ إذ منذ نزوله كان علماء المسلمين يحاولون التأمل في العلامة بغية اكتشاف بنيتها الدلالية، فقد أرشد القرآن الكريم في مواضع عدة إلى تدبرها، ومن ذلك قوله تعالى: { إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ }¹⁵⁵ و قوله: { وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ }¹⁵⁶. ففي هذا التوجيه الرباني كان التعامل مع العلامة قصد فهم دلالاته الروحية والعقلية والكونية،¹⁵⁷ و هو ما يؤكد على أن تفسير مفهوم (الدلالة) في الفكر الإسلامي يوازي (العلامة) في المفهوم السيميائي.

كما أن السيميائي لتقي في فترة مبكرة من حركة التأليف في المصطلحات العلمية بالعالم المشهور "جابر بن حيان"، فقد بلغ "جابر" مرحلة متقدمة في علم الكيمياء، وكان يسعى إلى أن ينقل المعادن التي يعالجها من معادن خسيصة إلى معادن ثمينة، وأنفق وقتاً كبيراً، وجهوداً كثيرة في إحالة الأجسام النوعية من صورة إلى أخرى، فوقع في طلب المستحيل، وتحول عنده علم الكيمياء إلى علم السيميائي الذي كان في مفهوم ذلك العصر يقترب من السحر. ولهذا قال بعض دارسي العرب، إن "جابر بن حيان"، كان كبير السحرة في هذه الملة، تصفح كتب القوم، واستخرج الصناعة خاصة صناعة السيميائي منها.¹⁵⁸

¹⁵⁴ سيأتي تفصيل ذلك فيما بعد.

¹⁵⁵ الرعد: 4.

¹⁵⁶ النحل: 16.

¹⁵⁷ انظر: حلمي خليل، العربية و علم اللغة البنيوي دراسة في الفكر اللغوي العربي الحديث. ص: 16.

¹⁵⁸ انظر: محمود الريبداوي، «علم السيميائي بين التراث والحداثة». مجلة التراث العربي. (اتحاد الكتاب العرب

: دمشق). السنة: 24. العدد: 95. سبتمبر 2004م. ص: 7، 8.

أما متصوفة الإسلام فقد عرفوها باسم (علم أسرار الحروف) و التي تحدث عنه "ابن خلدون" في مقدمته و خصص له فصلا كاملا تحت عنوان: علم أسرار الحروف، حيث رأوا أن طبائع الحروف و أسرارها سارية في الأكوان، فحدث بذلك علم أسرار الحروف و هو من تفاريع السيمياء لا يوقف على موضوعه و لا تحاط بالعدد مسائله، و تعددت فيه تأليف البوني و ابن العربي. و من فروع السيمياء عندهم استخراج الأجوبة من الأسئلة بارتباطات بين الكلمات حرفية يوهمون أنها أصل في المعرفة.¹⁵⁹

وفي الإطار عينه، ذهب "ابن سينا" في إحدى المخطوطات التي تنسب إليه و في إحدى فصولها المعنون بـ: علم السيمياء، إلى أن علم السيمياء علم يقصد به كيفية تمزيج القوى التي هي جواهر العالم الأرضي ليحدث عنها قوة يصدر عنها فعل غريب، و هو أيضا أنواع فمنه ما هو مرتب على خفة اليد و سرعة الحركة، و الأول من هذه الأنواع هو السيمياء بالحقيقة و الثاني من فروع الهندسة و الثالث هو الشعوذة، و أما ما يقال أنه يبلغ به الأمر إلى خارق العادة فيبعد جدا و أبعد منه إحالته على خواص الأحرف أو الأسماء.¹⁶⁰

و ما يلحظ على ما ذهب إليه "ابن سينا" أنه قد و سع مجال هذا العلم حيث لم يجعله مخصصا للأدب، بل ربطه بعلوم أخرى مثل علم الهندسة و الطب و الفلك، و هو التعميم الذي قال به الناقد الأمريكي "بورس" فيما بعد.¹⁶¹

كما اهتم "ابن سينا" كذلك بطبيعة العلامة من حيث هي شيء محسوس يدل على شيء مجرد غائب عن الأعيان، حيث يشرح ذلك قائلا: « إن الإنسان قد أوتي قوة حسية ترسم فيها صور الأمور الخارجية ... فترسم فيها ارتساما ثانيا ثابتا، وإن غابت عن الحس ... ومعنى دلالة اللفظ (هو) أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم، ارتسم في النفس معنى، فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلما أورده الحس على النفس التفتت إلى معناه.»¹⁶²

إذا تدبرنا مفهوم "ابن سينا" لدلالة اللفظ نجده يتفق ومفهوم "دو سوسير" للعلامة، فالعلامة في منظور "ابن سينا" ثنائية المبنى، تتألف من (مسموع) و (معنى) أي مفهوم، و هو بهذا التصور يلغي من

¹⁵⁹ بشير تاويريريت، محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات

النظرية و التطبيقية. ص: 112، 113.

¹⁶⁰ المرجع نفسه. ص: 111.

¹⁶¹ المرجع نفسه. ص: 112.

¹⁶² ابن سينا، العبارة. بؤجمة و تحقيق: محمود الخضيرى. (الهيئة المصرية العامة للكتاب : القاهرة). ط: 1.

1970م. ص: 3، 4.

مفهوم العلامة المرجع الذي تحيل إليه العلامة، وذلك ما نجده عند "دو سوسير" أيضا، إذ تتألف العلامة عنده من صورة سمعية (دال) وصورة ذهنية أو تصور (مدلول).

يضاف إلى ما سبق، أن اللغويين القدامى كذلك كانت لهم معالجات كثيرة لقضية الدلالة باعتبارها النسبة الرابطة بين (اللفظ) و (المعنى)، أو بين (الدال) و (المدلول) بالاصطلاحات الحديثة. فهذا "الجاحظ" يرى أن: « حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ لأن المعاني مبسطة إلى غير غاية، و ممتدة إلى غير نهاية، و أسماء المعاني ... محدودة، و جميع أصناف الدلالات على المعاني ... خمسة أشياء، لا تنقص و لا تزيد، أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال، تسمى نصبة، و النصبة هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف و لا تقتصر على تلك الدلالات ». ¹⁶³ فـ "الجاحظ" هنا يفضل اللغة على باقي العلامات لذلك بدأ حديثه عن اللفظ. كما نلاحظ أنه ذكر أصناف الدلالات التي يتم بواسطتها الوقوف عند المعاني. و من المعروف أن هذا الموضوع هو لب ما تبحث عنه السيميائيات الحديثة.

و لعل أهم ما يمكن أن نعثر عليه من أفكار سيميائية في تراثنا العربي، ما نجده عند صاحب نظرية النظم "عبد القاهر الجرجاني"، فلقد فصل أيما تفصيل في قضية (اللفظ و المعنى)، و خلاصة ما تحدث عنه "الجرجاني" نجده في كتابه: دلائل الإعجاز، حيث تحدث عن المعاني النفسية و الترتيب، و كيف تسهم هذه الأشياء في تغيير الدلالة، كما أشار إلى أن الدلالة لا تأتي من الجانب الشكلي المكتوب فقط، و إنما للسياق دور مهم جدا في الكشف عن الدلالات الخفية. و تحدث أيضا عن التحول الدلالي، بحيث تتحول العلامة في سياق معين إلى علامة ذات دلالة مركبة يتحول مدلولها إلى دالا باحثا عن مدلول آخر. و هذه خاصية تمتاز بها العلامة اللغوية دون غيرها من العلامات الدالة الأخرى. و إن لم يكن "الجرجاني" قد قال بمصطلح (التحول الدلالي) صراحة، إلا أنه أشار إليه من خلال حديثه عن الكلام و صنيفه. و كلامه هذا هو ما يقابل في المصطلح الحديث (معنى المعنى) كما هو عند المعاصرين، و الأولانية و الثانية و الثالثة عند "بورس" ¹⁶⁴.

هذا بالنسبة لمكونات الدلالة الأساسية، أما مسألة القصد و مهمة السامع في تكوين الدلالة، فقد أفاض الحديث عنها مفكروننا، و انقسموا بسببها إلى قسمين، قسم يرى في الدلالة بأنها كون أمر بحيث يفهم منه أمر، فهم أم لم يفهم، و أصحاب هذا الرأي يذهبون إلى أن الدلالة تكمن في اللفظ، و حجتهم في ذلك

¹⁶³ الجاحظ، أبو عثمان عمرو، البيان و التبيين. تحقيق: عبد السلام محمد هارون (مكتبة الخانجي للطباعة و النشر

و التوزيع : القاهرة). ط: 7. 1998م. الجزء: 1. ص: 76.

¹⁶⁴ انظر: فيصل الأحمر، معجم السيميائيات. ص: 33، 34.

أن دلالة اللفظ إفهام السامع لا فهم السامع. أما الفريق الآخر فيرى أن الدلالة إنما تتعلق بالسامع فهو الذي يكونها لا غيره. و هي أمور تناقش اليوم تحت ما يسمى بنظرية (القراءة و التلقي)¹⁶⁵.

و مع بداية النهضة الأوروبية ظهرت معها بعض الفلسفات التي استمدت منها السيميائية فيما بعد بعض مبادئها خاصة مع أطروحة الفلسفة الوضعية و جنوحها للشكل وميلها نحو العلمية؛ لأن الوضعيين هم من اعتبر اللغة كلها رمزا، وعرفوا الحيوان على أنه حيوان قادر على استخدام الرموز. و هذا ما أخذه السيميائيون في تصورهم للعلامة. كما عرف الوضعيون الإنسان على أنه حيوان قادر على استخدام الرموز و ميزوا تمييزا واضحا بين اللغة العلمية و غير العلمية، والعلم الذي يدرس هذه الرموز دراسة علمية أطلقوا عليه مصطلح السيميوطيقا أي علم السيمياء أو الرموز.¹⁶⁶

و تأثرت السيميائية كذلك بأطروحات الفلسفة التجريبية، و أول من استخدم مصطلح سيميوطيقا في العصر الحديث هو الفيلسوف الإنجليزي التجريبي "جون لوك" و الذي كان يقصد به العلم الذي يهتم بدراسة الطرق والوسائل التي تؤدي إلى التعرف على نظام الفلسفة والأخلاق من خلال الاهتمام بطبيعة دلائل التي يستخدمها العقل لفهم الأشياء ونقل المعرفة للآخرين.¹⁶⁷

كما تحدث الفيلسوف "غوتفريد ليبنتز" *G. Leibniz* عن علاقة هذا العلم بالمقتضيات الفلسفية والوجودية والإبتسولوجية لنظرية الدلائل؛ إذ حاول أن يبحث عن نحو كلي للدلائل، وعن ضرورة وجود لغة رياضية شكلية تنطبق على كل طريقة في التفكير.¹⁶⁸

هكذا نجد أن السيمياء قد عرفت تجلياتها الأولى في كتابات الفلاسفة الغربيين و العرب، و قد جاء ذلك في سياق حديثهم عن العلامة و الدلالة اللفظية، كما ترتبط عند العرب بالسحر و الطلسمات التي تعتمد أسرار الحروف و الرموز، و أحيانا تصبح فرعا من فروع الكيمياء، و أحيانا ترتبط بالمنطق و علم التفسير و التأويل، و هذا لا يبعد عن حقولها المعاصرة.

ومما ذكر، يتضح لنا أن العلماء القدامى - عربا و عجمًا - قد خاضوا في السيميائيات، و تناولوا قضاياها، و درسوا الكثير من مباحثها، بيد أن مثل هذه الدراسات لم تكن منهجية أو مؤسسة على أسس

¹⁶⁵ انظر: فيصل الأحمر، معجم السيميائيات. ص: 38.

¹⁶⁶ انظر: بشير تاوريريت، محاضرات مناهج النقد الأدبي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية. ص: 113.

¹⁶⁷ المرجع نفسه.

¹⁶⁸ المرجع نفسه. ص: 113، 114.

متينة ولم تحاول يوماً أن تؤسس نظرية متماسكة تؤطرها أو تحدد موضوع دراستها أو اختيار الأدوات والمصطلحات الإجرائية الدقيقة التي تقوم عليها، وبالتالي لم تفكر في استقلالية هذا العلم، بل ظلت هذه الآراء السيميولوجية مضطربة تحرفها التصورات الإيديولوجية والسوسيولوجية والثقافية، و بقيت معزولة عن بعضها البعض. ومفتقدة لبنية نظرية تؤطرها كلها.

إذا، بقيت عاجزة عن أن تبني لنفسها كيانا تصوريا ونسيجا نظريا مستقلا إلى أن جاء كل من "دو سوسير" و "بورس". فوضع الأول (السيميولوجيا) ووضع الثاني (السيميوطيقا) و من ثم عرفت انطلاقتها الفعلية القوية، وإذا كان الأول قد تكهن بميلاد علم السيميولوجيا، وطرح المبادئ العامة والنواميس الضابطة له، فإن الثاني قد قدم نظرية متكاملة دقيقة لعلم العلامات، وخصه بكتابات ومقالات عدة.

3 - المنهج السيميائي الألسني، الماهية

أغلب الدراسات الغربية تذهب إلى أن كلمة (السيمياء) *La Sémiotique* مشتقة من الكلمة الإغريقية *Sémeion* الذي يحيل على (سمة مميزة) *Marque distinctive*، (أثر) *Trace*، (قرينة) *Indice*، (علامة منذرة) *Signe précurseur*، (دليل) *Preuve*، (علامة منقوشة أو مكتوبة) *Signe gravé ou écrit*، (بصمة) *Empreinte*، (تمثيل تشكيلي) *Figuration*.¹⁶⁹

و تشير دراسات أخرى إلى أنها مشتقة من الأصل اليوناني *Seméion* الذي يعني (علامة)، و *Logos* الذي يعني (خطاب) وبلهتداد أكبر كلمة *Logos* تعني العلم.¹⁷⁰

أما عن اشتقاقها العربي فجاء في: لسان العرب أن (السيمياء) أو السومة أو السمة بمعنى (العلامة). و يقال: سَوَمَ فرسه، أي جعل عليه السيمة، و الأصل في سيماء و سمي فحولت الواو من موضع الفاء فوضعت في موضع العين فصارت سِوَمِي و جعلت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها. و في التنزيل الحكيم { وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ }¹⁷¹ هي التي عليها السيماء والسومة، وهي (العلامة). و قيل فيها لغة أخرى بالمد و هي (السيماء).¹⁷²

¹⁶⁹ انظر: يوسف و غليسي، *مناهج النقد الأدبي*. ص: 93. نقلا عن:

Julia Kristeva, *La Révolution du Langage Poétique*, Edition du Seuil, 1974.P:22

¹⁷⁰ انظر: فيصل الأحمر، *معجم السيميائيات*. ص: 11، 12.

¹⁷¹ آل عمران: 14.

¹⁷² انظر: ابن منظور، *لسان العرب*. الجزء: 06. مادة (س و م). ص: 414، 415.

وقد ورد هذا المعنى في القرآن الكريم في عدة مواضع، منها قوله تعالى: { تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَّا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا }¹⁷³ أي علاماتهم التي يعرف بها الخير و الشر. وقوله تعالى: { وَتَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رَجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ }¹⁷⁴ أي علاماتهم. وقوله تعالى: { سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ }¹⁷⁵ أي علامات و آثار نورانية تغشى وجوههم. و غيرها من آيات القرآن الكريم التي جاءت فيها هذه اللفظة بمعنى علامة أو آية.

كما جاء في الحديث الشريف: (قال يوم بدر سوموا فإن الملائكة قد سوموا)؛¹⁷⁶ أي اعملوا لكم علامة يعرف بها بعضكم بعضا. وقد وردت كلمة (السيمياء) كذلك في الشعر، ومنه قول "أسيد بن عنقاء الفزاري" يمدح عميلة حين قاسمه ماله:

غَلامٌ رماه اللهُ بالحسَنِ يافعاً له سيماءٌ لا تشقُّ على البصر¹⁷⁷

له سيماء لا تشق على البصر؛ أي يفرح به من ينظر إليه.¹⁷⁸

يتضح مما أوردنا أن كلمة (سيمياء) لغة مشتقة، وهي بمعنى (العلامة) أو (الآية). و عامة الباحثين في هذا الحقل المعرفي، غالبا ما يستعملون و يفضلون مصطلحات السيميائية و السيمائية و السيمياء و علم السيمياء ... إلخ، دون غيره لأنه مصطلح ضارب في الأصل العربي.

و من المصادفات الألسنية الطريفة أن تلتقي المادة المعجمية العربية (سيمياء) صوتا و معنى مع نظيراتها الأجنبية التي تؤول جميعا إلى النواة اللغوية اليونانية القديمة *Séma*. بمعنى (علامة) *Signe*.¹⁷⁹

3 - أ المنهج السيميائي الألسني في الاصطلاح الغربي الحديث

بين نهايات القرن التاسع عشر و بدايات القرن العشرين، نشأ ما يسمى (السيميائية) *Sémiotique* حيناً و (السيميولوجيا) *Sémiologie* حيناً آخر، و ذلك بإسهام أوروبي و أمريكي مشترك، و في فترتين متزامنتين نسبياً و على يد العالمين اللغويين "دو سوسير" و الفيلسوف الأمريكي

¹⁷³ البقرة: 273.

¹⁷⁴ الأعراف: 48.

¹⁷⁵ الفتح: 29.

¹⁷⁶ رواه ابن أبي شيبة في مصنفه. 6. 476. برقم: 32722. عن عمير ابن اسحاق.

¹⁷⁷ ذكره ابن منظور، *لسان العرب*. الجزء: 06. مادة (س و م). ص: 415.

¹⁷⁸ المرجع نفسه.

¹⁷⁹ انظر: يوسف و غليسي، *مناهج النقد الأدبي*. ص: 115.

"سندرس بورس". و يعتبر كلا من "دو سوسير" و "بورس" مؤسس لعلم نقدي شامل هو علم السيمياء وكلاهما أسس ذلك العلم من خلال الحديث عن علم العلامة وتصنيفاتها وميادين نظيرها، وكلاهما أسهم في إنعاش الحركة النقدية والمعرفية.

و "دو سوسير" يعرف علم السيمياء و التي أطلق عليه اسم (السيميولوجيا) *Sémiologie* في كتابه بـ : « نستطيع إذن أن نتصور علما يدرس حياة الرموز و الدلالات المتداولة في الوسط المجتمعي. و هذا العلم يدرس جزءا من علم النفس المجتمعي، و من ثم يندرج في علم النفس العام، و نطلق عليه مصطلح علم الدلالة *Sémiologie* (من الكلمة الإغريقية دلالة (*Séméion*)). و هو علم يفيدنا موضوعه الجهة التي تقتنص بها أنواع الدلالات و المعاني؛ كما يهديننا إلى القوانين التي تضبط تلك الدلالات. و ما دام هذا العلم لم يوجد بعد فلا نستطيع أن نتنبأ بمصيره »،¹⁸⁰ ثم يسترسل "دو سوسير" قائلا: « غير أننا نصرح بأن له الحق في الوجود و قد تحدد موضعه بصفة قبلية. و ليس علم اللسان إلا جزءا من هذا العلم العام. و إن القوانين التي سيكشف عنها علم الدلالة ستكون قابلة للتطبيق على علم اللسان. و هكذا سوف يرتبط علم اللسان بحقل معين تمام التعيين داخل مجموعة الظواهر الإنسانية ».¹⁸¹

فـ "دو سوسير" قد تصور وجود هذا العلم وبيّن اشتقاقه وأصله، كما يحدد موضوعه بأنه يهتم بأنواع الدلالات والمعاني ويدرس حياة الرموز والدلالات المتداولة في الوسط المجتمعي، و ينادي بحقه في الوجود، كما يصف علاقة هذا العلم الآتي الذي لم يكن قد ولد بعد، بكل من علم النفس الذي هو الأصل الذي ينتمي إليه العلم المبشر به، و بين علم اللسان الذي سيكون جزء منه، كما يبين وظيفته وأهميته و ذلك ببيان مدلولات الإشارات ومعرفة قوانينها التي تحكمها.

و يرى "دو سوسير" أن اللسان نسق من العلامات التي تعبر عن المعنى أو الأفكار، وهو ما يمكن أن يقارن بلغة الصم والبكم والطقوس الرمزية الأخرى دينية كانت أم ثقافية مادامت وسط المجتمع. و أن العلامة اللغوية عنده هي كيان ثنائي المبنى مكون من (الدال) و (المدلول) فالدال هو الصورة الحسية الصوتية والمدلول هو المفهوم أو فكرة الصورة الصوتية الحسية و أن العلامة اللغوية ذات طبيعة اعتباطية أي لا ترتبط بدافع؛ أي أنها اعتباطية لأنها ليس لها صلة طبيعية بالمدلول.¹⁸²

¹⁸⁰ فرديناند دي سوسير، *محاضرات في علم اللسان العام*. ص: 31، 32.

¹⁸¹ المرجع نفسه.

¹⁸² انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 73-

وقد تزامن هذا التبشير مع ما كان يذهب إليه سيميائي آخر وهو "بورس" حيث أطلق هذا الأخير على هذا العلم اسم (السيميوطيقا) *Sémiotique*، و يرى أن النشاط البشري بمجمله نشاط سيميائي وبطبيعة الحال فإن النشاط اللساني هو نشاط سيميائي لأنه جزء من النشاط البشري. و تعني (السيميوطيقا) عنده؛ نظرية عامة للعلامات في الفكر الإنساني فهي نظرية للعلامات والأنساق الدلالية في كافة أشكالها.¹⁸³ كما أنه يعطيها تحديداً أشمل و أكثر عمومية فهي كيان ثلاثي المبني يتكون من (المصورة) و يقابلها (الدال) و (المفسرة) و يقابلها (المدلول) و (الموضوع) - ولا يوجد له مقابل عند "دوسوسير" - و وضح أن هناك أنواع للعلامات هي (العلامة الأيقونية) أو الصورية و (العلامة المؤشيرية) أو الاشارية و (العلامة الرمزية).¹⁸⁴

و خلاصة الرأيين أن السيميولوجيا عند "دوسوسير" هي: علم يدرس دور الإشارات كجزء من الحياة الاجتماعية، أما بالنسبة إلى "بورس"، فحقل دراسة السيميائية هو: الشكلي للإشارات، مما يقرها من المنطق،¹⁸⁵ إذن، فلقد ربط "بورس" هذا العلم بالمنطق، فالمنطق - عنده - ليس بمفهومه العام إلا أسما آخر للسيميوطيقا. و لهذا اهتم "بورس" كثيراً بدراسة الدليل اللغوي من وجهة فلسفية خالصة.¹⁸⁶

بيد أن احتفاء الباحثين بهذين القطبين السيميائيين، لا ينفي أن المصطلح قد استعمل - قبلهما - في سياقات علمية متقاربة؛ فقد استعمل أفلاطون مصطلح *Sémiotiké* إلى جانب مصطلح *Grammatiké*. بمعنى تعلم القراءة و الكتابة، ثم يختفي هذا المصطلح قروناً طويلة، ليعود مع الفيلسوف الإنجليزي "جون لوك" الذي استعمل مصطلح *Semeiotiké* حوالي 1690م بدلالات مشابهة لاستعماله الأفلاطوني. مثلما استعمل مصطلح *Séméiologie* و أحيانا *Sémiologie* سنة 1752م، ضمن المجال الطبي؛ بمعنى الدراسة النسقية للأعراض المرضية.¹⁸⁷

و ما يمكن استنتاجه أن مصطلح (السيمياء) مصطلح يغوص في القدم و ليس مصطلح مستحدث لا من قبل "دوسوسير" و لا من نظيره "بورس".

¹⁸³ وهي نظرية أوسع نطاقاً من نظرية "دوسوسير"؛ لأن لها فاعلية خارج نطاق علم اللغة.

¹⁸⁴ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 77، 78.

¹⁸⁵ انظر: دانيال تشاندلر، *أسس السيميائية*. ص: 30. نقلاً عن:

Charles Sanders Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. 8 vols. (Cambridge : Harvard University Press. 1931 – 1958). P : 227.

¹⁸⁶ انظر: فيصل الأحمر، *معجم السيميائيات*. ص: 17.

¹⁸⁷ انظر: يوسف و غليسي، *مناهج النقد الأدبي*. ص: 96.

و رغم أن مصطلح (*Sémiotique*) قد عرف تعدد مدلوله في الوسط الغربي من (*Séméiologie* ، *Sémasiologie* ، *Semanalyse*) إلا أن أشهرها مصطلحين هما: *Sémiotique* و *Sémiologie*. فلأوروبيون يفضلون مصطلح (السيميولوجيا) بتأثير من "دو سوسير" الذي وضع هذا المصطلح، أما الأمريكيون فيفضلون مصطلح (السيميوطيقا) بتأثير من "بورس" الذي وظفه في مختلف كتاباته حول العلامة.¹⁸⁸ لكن الشائع في أيامنا هذه استعمال (السيميائية) كمصطلح عام يشمل كل الحقل المدروس.

إلا أن المصطلحين معا عرفا انتشارا متبادلا، ويكفي أن ندرك أن المنتمين إلى الثقافة الفرنسية لم يقصوا تماما من دائرة اهتمامهم وكتاباتهم مصطلح (السيميوطيقا)، نظرا إلى انتشاره الواسع في الثقافات الأخرى، وخاصة الأنجلوساكسونية والروسية، كما أن مصطلح (السيميولوجيا) ظل راسخا في فرنسا وفي غيرها من البلدان اللاتينية.

كما أنه لم تعد ثمة هناك أسباب أو مبررات عند العديد من الدارسين و التي تجعل أحد المصطلحين يحظى بالسيادة دون الآخر، و من ثم دعوا إلى التوافق بين المصطلحين واستخدامها بمفهوم واحد وذلك استنادا إلى القرار الذي اتخذته الجمعية العالمية للسيميوطيقا *Semiotica* التي انعقدت في فبراير عام 1969م بباريس وقررت تبني استخدام مصطلح (السيميوطيقا) *Sémiotique* ، وتأسيس الرابطة الدولية للدراسات السيميوطيقية.¹⁸⁹

ويحسن بنا في هذا المضمار رغم ما قيل في التفرقة بين المصطلحين، أن نستحضر بعض التعاريف المتأخرة للمنهج السيميائي ولو بإيجاز كي يتسنى لنا التمييز بين المصطلحين.

و أوسع تعريفات السيميائية عند العلماء الغربيين المعاصرين هو قول "أميرتو إيكو": « تعني السيميائية بكل ما يمكن اعتباره إشارة »،¹⁹⁰ و بهذا عرفها كل من "تودوروف" و "غريماس" و "بيير غيرو" و غيرهم، فهذا الأخير مثلا يذهب إلى أن السيميوطيقا علم يهتم بدراسة أنظمة العلامات جاعلا

¹⁸⁸ انظر: فيصل الأحمر، معجم السيميائيات. ص: 13.

¹⁸⁹ المرجع نفسه.

¹⁹⁰ دانيال تشاندلر، أسس السيميائية. ص: 28. نقلا عن:

Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*. Advances in Semiotics. (Bloomington : Indiana University). Press 1976. P : 7.

من اللغة جزءاً من السيميوطيقا. فـ "غيرو" بهذا المعنى يتبنى نفس الطرح السوسيري الذي يعتبر اللسانيات فرعاً من السيميولوجيا.¹⁹¹

غير أن "رولان بارت" يرفض هذا الطرح ويقبل المعادلة على عقبيها، بتأكيد على أن السيميولوجيا لا يمكن أن تكون سوى نسخة من المعرفة اللسانية. فإذا كان العالم السوسيري قد ضيق الدرس السيميولوجي ووجه كل اهتماماته للغة، وجعلها الأصل و محل الصدارة، فإن مفهوم "بارت" للسيميولوجيا فسح المجال بحيث اتسع حتى استوعب دراسة الأساطير واهتم بأنسقة من العلامات التي أسقطت من سيميولوجية "دو سوسير" كاللباس وأطباق الأكل والديكورات المنزلية، ونضيف الأطعمة والأشربة وكل الخطابات التي تحمل انطباعات رمزية ودلالية.¹⁹²

أما "جورج مونان" إلى جانب مجموعة من اللغويين المحدثين، فقد ذهبوا جميعاً إلى أن السيميولوجيا تهتم بدراسة جميع السلوكيات أو الأنظمة التواصلية. فالسيميائية عندهم هي ذلك العلم الذي يدرس سائر الظواهر الثقافية بوصفها أنظمة للعلامات قائمة على فرضية مؤداها أن ظواهر الثقافة جميعها ما هي في الواقع سوى أنظمة علامات، وهذا يعني بلا شك بأن الثقافة في جوهرها هي عملية اتصال *Communication*.¹⁹³

يتبين لنا من خلال هذه التعاريف و غيرها من نظيراتها أن (السيميولوجيا) و (السيميوطيقا) متقاربتان في المعنى، وموضوعها دراسة أنظمة العلامات أيا كان مصدرها لسانية أو غير لسانية. وهذا مؤشر واضح على أن العلامات و أنساقها هي الموضوع الرئيس للسيميائيات. فلم تعد ثمة أسباب أو مبررات تجعل أحد المصطلحين يحظى بالسيادة دون الآخر. وبالتالي يمكن القول مع من قال بأن السيميولوجيا أو السيميوطيقا هي علم ونظرية عامة ومنهج نقدي تحليلي وتطبيقي.

¹⁹¹ انظر: جميل حمداوي، « السيميوطيقا و العنونة ». مجلة عالم الفكر. (الكويت). المجلد: 25. العدد: 3. مارس

1997م. ص: 81.

¹⁹² المرجع نفسه. ص: 88.

¹⁹³ المرجع نفسه: ص: 89.

3 - ب المنهج السيميائي الألسني في الاصطلاح العربي الحديث

على الرغم من أن السيميائية انحصرت في أغلب الأحيان في مصطلحين هما (السيميوطيقا) و (السيميولوجيا) في الدراسات الغربية، إلا أنها تشعبت وتعددت واختلقت تسمياتها في الدراسات النقدية العربية، فهناك عدد كبير من الدارسين العرب يستخدمون مصطلح (سيمياء)، وفريق آخر يستخدم مصطلح (السيميولوجيا)، وفريق ثالث يستخدم مصطلح (السيميوطيقا)، وفريق رابع يستخدم مصطلح (علم العلامات)¹⁹⁴ أو (العلامية) أو (الدلائلية) ... وفريق آخر يستخدم عدة مصطلحات في آن واحد دون تفضيل مصطلح على آخر¹⁹⁵ و فرق عديدة أخرى في ساحتنا النقدية العربية تستخدم مصطلحات أخرى.

وهكذا نجد حوالي ستة و ثلاثين مصطلحا عربيا و ربما أكثر على حسب الدراسة التي أقامها "يوسف و غليسي"¹⁹⁶ و الذي سبقه إلى ذلك الأستاذ "عبد الله بوخلخال" في أحد الملتقيات السيميائية المتخصصة و التي أحصى ما يقارب عشرين ترجمة لهذين المصطلحين.¹⁹⁷ إذن، ستة و ثلاثون مصطلحا

¹⁹⁴ راجع:

- محمد مفتاح، *في سيمياء الشعر القديم دراسة نظرية وتطبيقية*. (دار الثقافة : الدار البيضاء). 1982م.
 - حميد لحمداني، في ترجمته لكتاب: *مارسيلو اسكال، الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة*. (دار أفريقيا الشرق). 1989 م.
 - عبد المنعم تلمية، في ترجمة دراسة حول : *الآلية السيميوطيقية للثقافة*. ليوري وبريس أوسبكي ضمن كتاب : *أنظمة العلامات*. (دار الياس العصرية : القاهرة). 1986م.
- ¹⁹⁵ راجع:

- سامي حنا، كريم حسام الدين، نجيب جريس، *معجم اللسانيات الحديثة*. (مكتبة لبنان). 1997م. ص: 128.

- نصر أبو زيد، *العلامات في التراث (دراسة استكشافية)*. و ترجمته لبحث: *سيميوطيقا السينما*. ليوري لوتمان.

¹⁹⁶ و الذي يذهب إلى أن مجمل المصطلحات المستخدمة في نقدنا العربي تنتوع بين: السيميائيات، السيميائيات، السيميائية، السيميائية، السيميوتية، السيمييات، السيامة، السامتية، السيمياء علم السيمياء، السيميولوجيا، الساميولوجيا، علم السيمانتيك، علم السيميولوجيا، السيميوطيقا، السيميوتيك، السميوتيكية، علم الرموز، الرموزية، علم الدلالة، علم الدلالات، الدلائلية، الدلائليات، علم الدلائل، علم الأدلة، علم الدلالة اللفظية، الدلائلي، الدلائية، العلامية، العلاماتية، علم العلامات، علم العلاقات، علم الإشارات، نظرية الإشارة، الأعراضية، دراسة المعنى في حالة سنكرونية، ... إلخ. انظر: يوسف و غليسي، *مناهج النقد الأدبي*. ص: 107، 108.

¹⁹⁷ راجع: عبد الله بوخلخال، « *مصطلح السيميائية في البحث اللساني العربي الحديث* ». ضمن: *السيميائية و النص الأدبي*. أعمال ملتقى معهد اللغة العربية و آدابها. (منشورات جامعة عنابة). 1995م.

عربيا في مواجهة مصطلحين أجنبيين اثنين يعبران عن مفهومين متداخلين لكنهما واضحا نسبيا؛ أي أن المعادلة الغربية (2 = 2) انتقلت إلى الوطن العربي بشكل لا يمكن أن يكون إلا مشوها (2 = 36 !!!)¹⁹⁸.

و من خلال ما سبق، ما يمكن الوقوف عليه، هو أن مصطلح السيميائية يعد من المصطلحات الكثيرة التي شهدت تذبذبا و غموضا و تعدادا في اللفظ و المضمون؛ فكما رأينا أنه في الاصطلاح الغربي الحديث يرى أن السيميائية مشتقة من اليونانية بمعنى (علامة) أو (دليل)، يلحظ الأمر أكثر اضطرابا واتساعا في الاصطلاحات العربية الحديثة التي أتت بتسميات كثيرة لـ (السيميائية) كان حسب رأينا لا داع إلى ذلك وكان بالإمكان الاستغناء عن الكثير منها.

و ربما أن لكل هذه التسميات لها ما يبررها من الناحيتين الفنية والموضوعية، أما اختيارنا لمصطلح (السيميائية) فهو لا يعني تفضيل مصطلح على آخر، ولكن نظرا لأن معظم الدراسات النقدية العربية المعاصرة استخدمت مصطلح (السيمياء) استنادا إلى كلمة (السيمياء) أي العلامة، وهي تعبير قريب من مفهومي السيميولوجيا الذي يفضله الدرس النقدي الفرنسي أو السيميوطيقا الذي يفضله الدرس النقدي الأمريكي و الإنجليزي.

أما عن مفهوم (السيميائية) كما استخدمها الاصطلاح العربي، فهي لا تبعد عن مفهومها الغربي، بل هي نفسها في الكثير من الدراسات، لذلك لن نطيل الوقفة معها و سنقتصر على بعضها فهي عند "صلاح فضل" تطلق: « على العلم الذي يدرس الأنظمة الرمزية في كل الإشارات الدالة و كيفية هذه الدلالة »¹⁹⁹. ف « صلاح فضل بهذا التعريف يشترط أن تكون الإشارات المدروسة ذات دلالة، لأن السيميائيات تدرس دلالة هذه الإشارات »²⁰⁰. و يذهب آخرون إلى ربطها بالثقافة و مظاهرها فهي عندهم: « دراسة لكل مظاهر الثقافة، كما لو كانت أنظمة للعلامة، اعتمادا على افتراض مظاهر الثقافة كأنظمة علامات في الواقع »²⁰¹.

¹⁹⁸ انظر: يوسف و غليسي، *مناهج النقد الأدبي*. ص: 108.

¹⁹⁹ انظر: *نظرية البنائية في النقد الأدبي*. ص: 298. و ينوه "صلاح فضل" إلى قضية مهمة جدا تتعلق بالمصطلح، حيث يرى أن تسميتها بالسيميائية تكون موفقة في اللغة العربية لأن (سيمياء) بمعنى (العلامة)، و لكنه و لتقادي الخط و كثرة الاشتقاق يرى من الأفضل استخدام المصطلح الغربي. انظر: المرجع نفسه.

²⁰⁰ فيصل الأحمر، *معجم السيميائيات*. ص: 18.

²⁰¹ المرجع نفسه.

أما البعض فيرى أن السيمياء: « علم الإشارة الدالة مهما كان نوعها وأصلها. وهذا يعني أن النظام الكوني بكل ما فيه من إشارات ورموز هو نظام ذو دلالة. وهكذا فإن السيميولوجية هي العلم الذي يدرس بنية الإشارات وعلاقتها في هذا الكون، ويدرس بالتالي توزيعها ووظائفها الداخلية والخارجية ». ²⁰²

و يعتبر آخرون السيميائية هي دراسة حياة العلامات داخل الحياة الاجتماعية. وهي في حقيقتها كشف واستكشاف لعلاقات دلالية غير مرئية من خلال التجلي المباشر للواقعة ، إنها تدريب للعين على التقاط الضمني والمتواري والمتمنّع ، لا مجرد الاكتفاء بتسمية المناطق أو التعبير عن مكونات المتن. ²⁰³

و غيرها من التعريفات العربية التي تصب في نفس قالب و هو نفسه القالب الغربي الذي أعطي لها. ومن هذا يتضح أن مفهوم السيميائية هي علم العلامات أو الإشارات أو الدوال اللغوية والرمزية سواء أكانت طبيعية أم اصطلاحية وهذا يعني أنها تدرس كل ما هو لغوي وغير لغوي.

كما يبدو أن الدارسين المعاصرين العرب يتعاملون مع السيميائيات كذلك باعتبارها منهجا يساعد على فهم النصوص والأنساق العلامية وتأويلها، ولهذا فإننا نقرأ بين الحين والآخر دراسات وأبحاثا يتوسل أصحابها بالسيميائيات - بصفتها منهجا في المقاربة والدراسة - ومن ذلك بعض دراسات " عبد الملك مرتاض" التي تعتمد إلى تجريب المنهج السيميائي في تشريح نصوص أدبية قديمة وحديثة.

²⁰² بلقاسم دفة، « علم السيمياء في التراث العربي » . مجلة التراث العربي . (اتحاد كتاب العرب : دمشق) .

السنة: 23. العدد: 91. سبتمبر 2003م. ص: 70.

²⁰³ انظر: سعيد بن كراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها . (منشورات الزمان : الرباط - المغرب) . دط.

2003م. ص: 12.

ثالثاً: التفكيكية

إن خارطة الفكر في القرن العشرين على مستوى اللغة و الفلسفة واسعة شاملة لا يمكن الإلمام بها، لكنها متداخلة بصورة لم يسبق لها مثيل، و ذلك كما رأينا سابقاً مع كل من المنهج البنيوي و السيميائي، هي جميعاً مناهج تحتفي بالنص من حيث هو كتلة من العلاقات، و كان التركيز فيها منصبا على العلاقات الداخلية للوحدات و المفردات و المكونات، و في ضوء النظر إلى هذه العلاقات الداخلية يتحول النص إلى شبكة من الدلالات و الإيحاءات. إلا أنه و بعد مدة من الزمن ارتأى لبعض النقاد ممن كان يحفون بهذه المناهج، أن مثل هذه المناهج النصانية قد بالغت في النظر إلى النص من الداخل و من ثمة انتقدوا مثل هذه المبالغات النقدية و اعتبروا البنيوية خاصة و ما أعقبها من مناهج لا تفني بالعرض المقصود في إنتاج الدلالة.

1 - التفكيكية منهجاً لسبئياً نقدياً

لقد شهدت الساحة النقدية الفرنسية مع منتصف ستينات القرن الماضي - أي في عز الرواج البنيوي - حركة نقدية جديدة اتسمت بالثورة و التمرد على كل ما هو مألوف من تقاليد فكرية سابقة، و قد تمثلت هذه الحركة في مشروع قراءة جديدة تنظر للنص أي نص كان بوصفه كتلة صماء، لا بد من تفجيرها من الداخل من أجل الكشف عن جوهرها، قراءة مؤجلة يستطيع القارئ بموجبها شحن اللغة بما لا نهاية من المعاني و الدلالات، قراءة حفزية تعمل على النبش في الخطابات بهدف خلخلتها، إنها (التفكيكية) التي شغلت بال الناقد الفرنسي " جاك دريدا " *J. Derrida*، الذي يعتبر من المؤسسين الأوائل لأهرامات النقد التفكيكي.²⁰⁴

و الحقيقة أن هذه الحركة المعرفية الجديدة و التي سميت بـ (ما بعد البنيوية) *Post-structuraliseme* قد قامت على أنقاض البنيوية و ليست قطيعة في مسارها البنيوي، إنما هي في أقصى تقدير نقطة انعطاف - بالمفهوم الرياضي - في منحى الدالة البنيوية، تعبر عن مراجعة البنيوية لنفسها و تأملها في مسار تطورها. وإذا تراءى ذلك للبعض بأنه انقلاب ما بعد البنيوية على البنيوية، إلا أن الذي

²⁰⁴ انظر: بشير تاويريريت، *التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية*. (دار الفجر للطباعة و النشر : الجزائر). ط: 1. 2006م. ص: 11.

حصل أن ممثلي ما بعد البنيوية هم بنيويون اكتشفوا خطأ طرائقهم على نحو مفاجئ، و ليس أدل على هذا من أن زعيم التفكيكية نفسه "جاك دريدا" لا ينفك عن إعلان أن النقد الأدبي بنيوي في كل عصر.²⁰⁵

كما يذهب "كريستوفونوريس" *C. Norris* إلى أن التفكيكية هي رد فعل تجاه البنيوية للتخفيف من انتشارها، ذلك أن التفكيكية خرجت عن عباءة البنيوية، وهو رأي يحدده و يقرره "عبد العزيز حمودة" حين يتحدث عن العلاقة بين التفكيكية والبنيوية لإظهار طبيعة المفارقة الفريدة في تاريخ النقد الأدبي بين الاتجاهين بقوله: « إن التفكيكين الأوروبيين والأمريكيين على السواء، خرجوا من عباءة البنيوية ». ²⁰⁶

إذ نلاحظ هنا أن التفكيكين فعلا خرجوا من عباءة البنيوية لأن غالبيتهم بدؤوا حياتهم كبنيويين ثم سرعان ما تحولوا عنها بعد أن فشلت البنيوية في تحقيق طموحاتهم، وعليه تحول الكثير منهم من أمثال "لاكان" إلى مجال التحليل النفسي و"دريدا" إلى فلسفة اللغة و"رولان بارت" الذي تحول في مرحلته الثانية إلى التفكيكية بعد أن خاب أمله في المشروع البنيوي منذ أواخر الستينات و رفضه رفضا صريحا له.

و تمثل فرنسا المهد الأول للتفكيكية، و من أقوى الدوافع و الأسباب التي ساعدت بلد كفرنسا على تبني هذا المشروع النقدي الضخم، تلك المحافظة التي تتميز بها الذهنية الفرنسية و لفترة طويلة، فجاءت التفكيكية كردة فعل على هذه الأخيرة و قامت برفض كل المذاهب السابقة لها، وخطأت كل المشاريع، بل أكثر من ذلك راحت تشك في كل شيء.

و من هنا رفضت التفكيكية التقاليد السالفة التي ترى أنها تحجب المعنى و تكبته، كما حاولت أن تحل محل المذاهب النقدية السابقة لها باعتبارها المشروع النقدي البديل. و من ثم تذهب التفكيكية إلى أن كل قراءة هي قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة أي نص دراسة تقليدية بالأول لإثبات معانيه الصريحة، ثم بعد ذلك تقوم بتقويضه في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معان تتناقض مع ما يصرح به. أي أنها قراءة تهدف إلى إيجاد شرح بين ما يصرح به النص و ما يخفيه، فهي قراءة تقوم بقلب كل ما كان سائدا في الفلسفة الماورائية سواء كان معنى ثابتاً أو حقيقة قارة أو هوية أو الذات المتوحدة... إلخ.²⁰⁷ و نتيجة لذلك ظهرت العديد من المقولات التفكيكية من طراز: (غياب مراكز الإحالة المعرفية) و (الاختلاف والتأجيل) و (انتشار المعنى) و (لانهائية الدلالة) و (كل قراءة هي إساءة قراءة) و (اللعب الحر للدوال) ... إلخ.

²⁰⁵ انظر: يوسف و غليسي، *مناهج النقد الأدبي*. ص: 168، 169.

²⁰⁶ انظر: عبد العزيز حمودة، *المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك*. ص: 317.

²⁰⁷ انظر: ميجان الرويلي، سعد البازعي، *دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيار و مصطلحا نقديا*

معاصر. ص: 108.

لكن، ونظرا لما جاءت به التفكيكية من الدعوة و المناذاة بالتعدد اللاهائي لتفسير النص، رفضت الذهنية الفرنسية ما دعت إليه التفكيكية - بسبب التحفظ الذي تمتاز به - و من ثمة اضطر أصحابها إلى الهجرة إلى تربة أخرى ألا و هي أمريكا، وهكذا هاجر التفكيكيون الجدد وعلى رأسهم "جاك دريدا" إلى مناخ ثقافي مختلف يقوم على التعددية الثقافية ويحتفي بها، ونقصد به المناخ الثقافي الأمريكي. وقد احتفت أمريكا بالمهاجرين الجدد ورحبت جامعاتها بالتفكيك، بل إنها سرعان ما أفرزت هي مدرستها التفكيكية التي تعتبر امتدادا للمدرسة الفرنسية وتطويرا جوهريا لها. ومدرسة (ييل) *yale* النقدية والتي تضم "ميللر" و "هارتمان" و "بول ذي مان" و غيرهم. وقد ضرب التفكيك في عمق التربة الثقافية الأمريكية إلى درجة نسي معها الكثير الجذور الفرنسية للتفكيك وأصبح العديد يتحدث عنه باعتباره مدرسة أمريكية.²⁰⁸

و من أهم العوامل التي ساعدت على تقبل المناخ الأمريكي للتفكيكية و سرعة انتشارها و تمركزها هناك، هو أن التفكيكية ظهرت في الولايات المتحدة في مناخ من عدم الرضا على الوضع الذي كان سائدا آنذاك. فمع خروج النقد الجديد من الساحة في النصف الثاني من الخمسينيات والمقاومة القومية لتيار البنيوية بتركيبتها التي ركزت على قهر الذات، ذات المبدع والمتلقي، وذلك بإحلال اللغة كقوة قهر جبرية جديدة محل العقل، سادت الأوساط النقدية حالة من الجمود من ناحية، وعدم الرضا وتوقع الجديد من ناحية أخرى. وكانت التفكيكية هي الإجابة والمخرج. وهكذا انتشرت الأفكار التفكيكية بسرعة لم تتحقق لأي مشروع نقدي سابق. و انتقلت التفكيكية إلى أمريكا عبر رحلة قادها إليها "دريدا".²⁰⁹

وقد لفت "دريدا" إليه الأنظار عام 1962م حيث نشر ترجمة لدراسة الفيلسوف الألماني "هوسرل" عن أصل الهندسة، و قدم لهذه الدراسة القصيرة بمقدمة طويلة تتعدى المائة و الخمسين صفحة، حيث حددت هذه المقدمة المعالم الرئيسية لخط التفكير الذي اتبعه "دريدا" بعد ذلك في كل كتاباته. لقد كان تحليل "دريدا" لفينومينولوجية "هوسرل" نقطة البدء لنقده للفلسفة الغربية، و هو نقد عمل على إبرازه و تطويره في جل الكتابات و الأعمال التي أصدرها فيما بعد.²¹⁰

و في سنة 1966م، و بناء على دعوة قدمت له شارك "دريدا" في مؤتمر ضخيم ببلتيمور جامعة جون هوبكنز *John Hopkins* تحت عنوان: لغات النقد و علوم الإنسان، و كان بحثه المقدم

²⁰⁸ انظر: عبد العزيز بن حمودة، *المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك*. ص: 166.

²⁰⁹ المرجع نفسه. ص: 296.

²¹⁰ انظر: أحمد عبد الحليم عطية، *جاك دريدا و التفكيك*. (دار الفارابي : بيروت - لبنان). ط: 1. 2010م.

بعنوان: البنية و العلامة و اللعب الحر في خطاب العلوم الإنسانية²¹¹
Structure, sign, and freeplay in the discourse of the human science. حيث التقى
 "دريدا" في هذا المؤتمر بعدة علماء و فلاسفة،²¹² فلقد شارك في هذه الندوة « نجوم المشهد النقدي العالمي
 المعاصر من أمثال: رولان بارت، تزفيتان تودوروف، لوسيان غولدمان، جورج بولي، جاك لاكان،
 ... إلخ. و يجمع جمهور الباحثين على عد تلك الندوة بمنزلة البيان التفكيكي الأول ... و هو ما يعني - مرة
 أخرى - أن التفكيكية قد تخلقت في رحم البنيوية ». ²¹³

لقد كان "جاك دريدا" و بجدارة رائد تلك الندوة، و بالتمعن في ما جاء في هذه الندوة يتضح على
 أنها لم تكن مناقشة في البنيوية، بل يمكن القول أن أغلب الأطروحات المعروضة تنسب إلى ما بعد البنيوية.
 لتسود بعد ذلك التفكيكية الساحة النقدية الأمريكية في السبعينات، و يتأثر بها العديد من المؤلفين و النقاد
 أمثال "بول دي مان" الذي أصدر كتابين مهمين، كتاب العمى و البصيرة عام 1971م، و كتاب رموز
 القراءة عام 1979م. و على الرغم من أن "دي مان" يدور ضمن فلك "دريدا"، إلا أنه اشتق منظومة
 مصطلحات خاصة به استعان بها في الدرس و التحليل، و "هارولد بلوم" *H. Bloom* الذي أصدر كتابا
 بعنوان خارطة القراءة الخاطئة عام 1975م و "جيويفري هارتمان" *G. Hartman* بكتابه نقد في القفاز
 1980م، و غيرهم. ²¹⁴

و بذلك تهيمن أفكار "دريدا"، خاصة بعد إلقائه لمحاضراته الشهيرة في الجمعية الفلسفية تحت عنوان:
 الاختلاف سنة 1967م، و التحاقه بجماعة (نقد). ²¹⁵ و بعد ذلك أصدر على الفور الكتب الثلاثة التي
 قدم فيها فكره التفكيكي و هي: *في علم الكتابة De grammatologie*، وهذا الكتاب أشهر كتبه على
 الإطلاق، و فيه يعارض النظرة العامة السائدة عن علاقة الكلام بالكتابة التي تعطي الكلام أفضلية مطلقة
 على الكتابة. و كتاب: *الكتابة و الاختلاف Ecuritire et différence*، و يعرض فيها أعمال عدد
 كبير من المفكرين المعاصرين واتجاهاتهم الفكرية، من أمثال "ميشال فوكو" *M. Foucault* و "ليني
 شتراوس". و كتاب: *الصوت و الظاهرة La voix et le phénomène*، خصصه للتحليل الفلسفي

²¹¹ و تعد أكثر المداخلات لفتا للنظر، و قد وضع فيها "دريدا" قواعد نظريته التفكيكية، على أن نشاط "دريدا" لم
 يكن مجهولا قبل هذه المداخلة، فقد كان له الكثير من الدراسات و المقالات نشرها في مجلة جماعة
Tel quel مجلة أدبية تنصدر قضايا النقد الأدبي و السيميولوجي.

²¹² انظر: أحمد عبد الحليم عطية، *جاك دريدا و التفكيك*. ص: 10.

²¹³ يوسف و غليسي، *مناهج النقد الأدبي*. ص: 176.

²¹⁴ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 37.

²¹⁵ انظر: أحمد عبد الحليم عطية، *جاك دريدا و التفكيك*. ص: 10.

تناول فيه نظرية "هوسرل" عن (العلامات) و خاصة فكري (الصوت) و (الحضور) و دورهما في الفيونمينولوجيا، و هو من الكتب القليلة التي يعالج فيها "دريدا" موضوعا محوريا واحدا.²¹⁶

و ما يلاحظ على هذه الكتب الثلاثة أنها تحتوي على بحوث نقدية في مجالات مختلفة، بحوث نقدية في الظواهرية عن "هاسرل"، و الألسنية عن "دوسوسير"، و التحليل النفسي عن "لاكان"، و البنيوية عن "ليففي شتراوس"،²¹⁷ مما جعلت "دريدا" شخصية أساسية في المناقشات النظرية التي سادت الحياة الفكرية الفرنسية في الستينات.²¹⁸

ثم أرفها عام 1972م بكتب لاحقة من نوع: التشتيت *La dissémination*، مواقف *Positions*، هوامش الفلسفة *Marges de la philosophie*، و كتب أخرى و مقالات تدور في الأغلب حول كتابات و آراء غيره من المفكرين و الفلاسفة و الأدباء. و لقد أسهمت هذه الكتب و المقالات في تعميق هذا المشروع الفكري النقدي. و ما يميز هذه الأعمال أن جلها أعمال منبثقة من قراءة نقدية لكل من "أفلاطون" و "كانط" و "هيجل" و "روسو" و "نيتشه" و "هوسرل" و "هايدغر" و غيرهم من الفلاسفة الذين كان لهم تأثير مباشر على الفكر التفكيكي،²¹⁹ كما سيأتي معنا لاحقا.

و منذ ذاك الحين، نال "دريدا" تقديرا عالميا في أوروبا و خارج أوروبا، واختير لعضوية كثير من الأكاديميات (الأكاديمية الإنسانية و العلوم بنيويورك، الأكاديمية الأمريكية للفنون و العلوم ... إلخ) و نال جائزة نيتشه. و منح العديد من ألقاب الدكتوراه الفخرية من جامعات (كولومبيا، واسكس و لوفان و كلية وليم و المدرسة الجديدة ...).²²⁰

لقد وجه "دريدا" في معظم كتبه، نقدا للمقولات الفكرية التقليدية التي كانت في أساسها مقولات تقوم على تمجيد العقل و التمرکز حوله، و على الصوت و الكلام الذي هو في نظره نتاج الميتافيزيقا. كما أن معظم هذه الكتب تعبر بوضوح عن شكه و عدم ثقته في كل أشكال التفكير الميتافيزيقي، حيث حاول نقد الفكر الغربي منذ أيام "أفلاطون" و "أرسطو" حتى "هايدغر" و "ليففي شتراوس" و كذلك "دوسوسير"،

²¹⁶ انظر: أحمد عبد الحليم عطية، *جاك دريدا و التفكيك*. ص: 18.

²¹⁷ انظر: مادن ساروب، *دليل تمهيدي إلى ما بعد البنيوية و ما بعد الحداثة*. ترجمة: خميسي بوغرارة. (دار البعث : قسنطينة). دط. 2003م. ص: 47.

²¹⁸ انظر: أحمد عبد الحليم عطية، *جاك دريدا و التفكيك*. ص: 18، 19.

²¹⁹ انظر: بيير زيماء، *التفكيكية دراسة نقدية*. ترجمة: أسامة الحاج. (المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع : بيروت). ط: 1. 1996م. ص: 6.

²²⁰ انظر: أحمد عبد الحليم عطية، *جاك دريدا و التفكيك*. ص: 10.

و اهتم ذلك الفكر الفلسفي بما سماه (التمرکز المنطقي) و هو الارتكاز على المدلول و تغليب في البحث الفلسفي و اللغوي، و حتى عندما يحاول أولئك المفكرون عزل المدلول فإنهم يستعينون على ذلك بمدلول بديل. و لكي يثبت "دريدا" مقولته أخذ في تشریح كتابات أولئك الفلاسفة و ذلك كي ينقض (التمرکز المنطقي) من داخل حصونه.²²¹

إن هذا التمرکز العقلي دفع العقل إلى واجهة الاهتمام، و أعطاه سلطة فعالة في مسار الفكر، فأصبح القياس العقلي المنطقي أنموذجا معياريا تقاس في ضوءه كل النماذج الفكرية حيث آل في نهاية المطاف مفهوم مجرد ذي قوة لا متناهية. و عليه كان لا بد لـ "دريدا" أن ينصرف إلى تفكيك هذا التمرکز، سعيا وراء ظهور نمط من التفكير الذي يتجاوز نسق التمرکز المذكور.²²²

و من أجل تحقيق ذلك، عمل "دريدا" بكل جهده على ملاحقة كل صورة للميتافيزيقا، فأول ما أعلنه هو الدور الحر للغة؛ أي أن "دريدا" يرى أنه لإبطال التمرکز العقلي لا بد من دخول المجال اللغوي، و لكن هذه المرة من باب آخر، باب مغاير تماما لما دخلت منه البنيوية، ذلك كون "دريدا" وجد أن البنيوية لم تستطع الخروج عن تأثير الميتافيزيقا على الرغم من محاولتها القيام بذلك، لكونها بقيت تؤكد في العلاقة بين الدال و المدلول على أولوية الدال (الكلمة المنطوقة) على أولوية المدلول (المفهوم)، بل أكثر من ذلك، فإن طرح "دوسوسير" للنسق العلمي للغة هو الآخر ضحية النظرة الميتافيزيقا. هذا من جهة و من جهة أخرى إن اعتبار "دوسوسير" نمط الكتابة الغربية الوحيد المعبر عن اللغة و تجاهله لأنماط أخرى من الكتابة كالبابلية و التصويرية و المصرية و الصينية و اليابانية، يكون بذلك قد سقط في حبال مركزية عرقية مرتبطة بالمركزية الصوتية الغربية.²²³

و لهذا العيب الذي وقعت فيه البنيوية، يدعو "دريدا" إلى « الدور الحر للغة بوصفها متوالية لا نهائية من اختلافات المعنى ... و لم يقتصر تأثير دريدا على الفكر الفلسفي إنما امتد إلى النقد الأدبي و علم الاجتماع و النظرية السياسية و علم النفس و الإثنروبولوجيا، و اللاهوت، و غير ذلك من حقول الإنسانية». ²²⁴ و لكن تبقى الفلسفة الحقل الأساسي الشاغل لجهود "دريدا" لملاءمتها أكثر لإستراتيجيته التفكيكية.

²²¹ انظر: عبد الله الغدامي، الخطيئة و التكفير من البنيوية إلى التشریحية قراء نقدية لنموذج معاصر. ص: 54.

²²² انظر: باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي. (دار الفكر : دمشق). ط: 1. 2006م. ص: 155.

²²³ باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي. ص: 154.

²²⁴ عبد الله إبراهيم، التفكير الأصول و المقولات. ص: 36.

إن عناية "دريدا" بالفكر الفلسفي، و مراحل تطوره، و أبرز كشوفاته، جعلت من هذا الفكر الفلسفي أحد الروافد الأساسية لثقافته و فكره و إن كنا لا ننسى طبعاً الدور الفعال الذي قدمته له اللسانيات. و هكذا يمكن التأكيد أن "دريدا" طور منهجيته الخاصة من البنيوية إلى النظر في المنظومة الفلسفية و الفكرية الغربية، فاجتمعت لديه الوسيلة و الموضوع، أي المنهج المستند إلى رؤية جديدة و الموضوع المتختم بالمعارف المتراكمة.²²⁵

و في حقيقة الأمر، و عند محاولتنا الوقوف عند التفكيكية كمنهج نقدي و محاولة فهم أغواره، أول ما يصادفنا أنه ترتابنا حيرة كبيرة في فك لغزه، فمن الصعب جدا و ليس بالشيء الهين الحديث عن شيء اسمه منهج "دريدا"، فهو نفسه ينفي وجود منهج خاص به بل ينفي أن يكون لديه نظرة معينة يمكن أن تسلم بالأدب و اللغة و الفلسفة أو أنه يقدم بديلا عن الميتافيزيقا الغربية. فـ "دريدا" يشرح ممارسته للتفكيك عن طريق الأمثلة أو الحالات و ليس عن طريق نظرية عامة أو بحث حول الموضوع. و الواقع أنه يقول صراحة « إن التفكيك ليس نظرية أو منهجا و ليس مذهبا هرمنيوطيقيا بالقطع. بل يمكن تسميته - مؤقتا - (استراتيجي للنص)، و حتى نكون أكثر دقة، إنه (ممارسة) و ليس نظرية ». ²²⁶

و ربما يعود نفي صفة (النظرية) أو (المنهج) عن التفكيكية، أن "دريدا" لو أرسى تفكيكته على مفاهيم ثابتة ذات دلالات و معان إلزامية مستقرة لوقع في اتجاه مركزية الكلمة من جهة و لجعل من التفكيكية نظرية ثابتة ذات قوالب جامدة، و نفي عنها صفة النشاط الدائم غير المستقر، و هذا طبعاً ما كان دائما "دريدا" بصدد نفيه و محاربته.

و عليه، فقراءة "دريدا" ليست بالعملية السهلة بتاتا، ²²⁷ لأننا نحتاج فيها إلى الكثير من التركيز و كثرة الإطلاع، فزعزعة الثوابت و تدميرها ليس بالأمر السهل، لهذا السبب تبدو إستراتيجية "دريدا" محيرة و مقلقة و مغامرة.

ولكي يهدم "دريدا" هذه الثوابت و التمرکز المنطقي الذي عرفته الحضارة الغربية و خطاها الخاص

²²⁵ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، في معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة . ص: 36.

²²⁶ عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك . ص: 309. نقلا عن: Irene Harvey, *The Wellspring of Deconstruction*, in Tracing Literary Theory, p 139 Art Berman, From the New Criticism to Deconstruction, p.220.

²²⁷ نود في هذا المقام أن نشير إلى نقطة هامة جدا، إذ كثيرا ما توصف حياة "دريدا" بأنها مفككة و هذا التفكك انطبع على فلسفته بشكل عام، فلقد كان يعي تماما أنه يهودي من الجزائر، و أنه مقطوع من جذوره اليهودية، وأنه لم يستطع أن يسكن في لغة أجداده العبرية.

بها و الخارج بدوره من اللاهوت مباشرة، فإنه يدفع هذا الخطاب وما عرفه من مفاهيم مثل (الأصل) و (الهوية) باتجاه بعض المصطلحات أو المفاهيم التي تحمل في ذاتها قوة على الخلخلة والتفكيك و توحى بالنسبية و التشظي و التشتت و انعدام اليقين، و هي ألفاظ من مثل: (مركزية اللوغوس) و (الأثر) و (الاختلاف) و (الانتشار) و (علم الكتابة) و غيرها من المصطلحات التي تعد بمثابة الأطر النظرية و المنطلقات الاستيمولوجية التي من خلالها يتأتى لنا فهم نظرية " دريدا " و الاطلاع على الكيفية التي تعمل بها داخل النص المدرس.

و من أجل تقديم إيضاح أكثر لهذه المنهجية التفكيكية لا بد لنا من دراسة منطلقات " دريدا " التي استند إليها في طرحه، و محاولة الوقوف عند أبرز الأدوات أو الميكانزمات المنهجية و الفكرية التي يستعين بها للتأكيد على ما جاء به. هذه الأدوات التي كانت بمثابة المرتكزات الأساسية التي ينهض عليه تفكيكه، و ينظم إستراتيجيته في القراءة و التأويل و فقها، و ذلك خروجاً على ما أرسته المنهجيات السابقة من تقاليد بحث و معاينة. و فيما يلي نستعرض بعض أهم تلك المنطلقات و الأسس.

1. مركزية اللوغوس²²⁸ Logocentrise

مركزية اللوغوس أو ما يعرف بـ (التمرکز حول العقل) أو (مركزية الكلمة) أو (ميتافيزيقا الحضور)، و التي تعني الاعتقاد بوجود (مركز) *centre* ثابت وهو ما يعنيه بـ (الحضور) خارج النص و خارج (اللغة) يكفل ويثبت صحة المعنى دون أن يكون هو قابلاً للمراجعة أو المسائلة أو الطعن فيه أو البحث في حقيقته بغض النظر عن خصائص الفكر الذي يحيل عليه، مثالياً كان هذا الفكر أو مادياً، والذي يتجسد في مفاهيم من طراز: (الله) أو (الهوية) أو (المادة) أو ما شابه ذلك. حيث يذهب " دريدا " إلى أن هذا التمرکز حول العقل الذي لاذت به الحضارة الغربية و ذلك بدءاً من " أفلاطون " إلى " دوسوسير "، لم يكن أكثر من ميتافيزيقا بديلة للميتافيزيقا التي تطرحها الأديان.²²⁹

يرى " دريدا " أن الفكر الغربي « قائم على ثنائية ضدية عدائية تتأسس عليها و لا توجد إلا بهذه الثنائية، كثنائية: العقل / العاطفة، العقل / الجسد، الذات / الآخر، المشافهة / الكتابة، الرجل / المرأة، و ما إلى ذلك. و أن هذا الفكر دائماً يمنح الامتياز و الفوقية للطرف الأول و يلقي بالثانوية على

²²⁸ اللوغوس لفظ يوناني يطلق تارة على المنطق و العقل و تارة أخرى يعني اللغة. انظر: ميجان الرويلي، سعد البازعي، *ليليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تياراً و مصطلحاً نقدياً معاصراً*. ص: 218 - 222. و قد نقل هذا المصطلح الدريدي إلى العربية بأشكال مختلفة نذكر منها: (مركزية العقل)، (مركزية اللغة)، (مركزية الكلمة).

²²⁹ انظر: باسم علي خريسان، *ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي*. ص: 156، 157.

الطرف الثاني، هذا الانحياز للأول على الثاني هو ما يسميه دريدا بـ (التمرکز المنطقي) أي تمرکز اللفظ و النطق²³⁰ . و معنى هذا أن " دريدا " يذهب إلى أن الفلسفة الغربية تحاول منذ " أفلاطون " افتراض وجود شيء يسمى الحقيقة أو الحقيقة السامية المتميزة و الذي يمثل دائما الطرف الأول من حد الثنائيات السابقة و غيرها، بحيث يحتل هذا الطرف الأول مركز الصدارة في كل المذاهب الفلسفية مثل: (المبدأ الأول)، (الأزل)، (الرب) ... إلخ.

و عليه لقد حاول التفكيكيون انتقاد هذا الخطاب الفلسفي الغربي، بل شن هجوما على هذا التراث و نقده من داخله، و لهذا فـ " دريدا " يدعو إلى ضرورة التفكير بعدم وجود مركز،²³¹ فـ « المركز لا يمكن لمسه في شكل الوجود، بل ليس له خاصية مكانية، كما أنه ليس مثبتا موضعيا بل وظيفيا، إنه في حقيقة الأمر، نوع من اللامكان، و بغيابه أو تقويضه يتحول كل شيء إلى خطاب و تذوب الدلالة المركزية أو الأصلية المفترضة أو المتعالية، و يفتح الخطاب على أفق المستقبل دونما ضوابط مسبقة و تتحول قوة الحضور، بفعل نظام الاختلاف، إلى غياب للدلالة المتعالية²³² .»

وهكذا فإن المنهج التفكيكي سيتحول إلى طريقة و أسلوب لفهم النصوص فهما متعارضا مع الفهم التقليدي الذي كان يتصور أن اللغة أداة تواصل و تبليغ فعلي للمعنى. و هذا يعني أن التفكيكية سوف تسعى إلى رفض الإحالة إلى سلطة موثوق فيها؛ أي الإحالة إلى مرجعية ما لفهم النص أو إلى حقائق أو ثوابت موثوق بها مسبقا. و من هنا وفي ظل رفض " دريدا " لـ (فلسفة الحضور) انطلق يقول بـ (فلسفة الغياب)؛ و هي فلسفة تتصدى لتطابق الفكر مع مقولاته.²³³ « ولذا فقد كان على التفكيكية طيلة السنوات اللاحقة لتأسيس دريدا أن تعمل على تقويض الخطاب الفلسفي و النقدي الغربي، عبر تقويض

²³⁰ ميجان الرويلي، سعد البازعي، *دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيار و مصطلحا نقديا معاصرا* . ص: 108.

²³¹ يرى الدارسون أن سعي " دريدا " إلى رفض المركزية يعود على أصوله اليهودية، فنزعت اليهودية جعلته يرفض المركزية الأوروبية التي تحسب كل صيحة عليها مانحة لنفسها قصب السبق و التميز في كل مناحي الحياة الإنسانية، و هذا ما جعل " دريدا " يتهمها بالتمركز على الذات مغلقا خطابه الأيديولوجي اليهودي بقناع الفلسفة و الفكر و الأدب. انظر: هشام الدراوي، *التفكيكية التأسيس و المراس* . تقديم: الرحالي الرضواني. (دار الحوار للنشر : سوريا) . ط: 1. 2011م. ص: 63، 64. و للمزيد من الاطلاع يمكن العودة إلى كتاب: *دليل الناقد الأدبي*، أو إلى كتاب: *جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية*. ترجمة: عمر مهيبيل.

²³² عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 124.

²³³ محمود فتحي عبدالعال أبودوح، « *استراتيجية التفكير أداة المنهج في الفكر ما بعد الحداثي* ». الحوار المتمدن، صحيفة يسارية علمانية إلكترونية يومية مستقلة في العالم العربي. العدد: 2999. 09. 2010 م. 02:30

مفهوم المركز الثابت للإحالة المعرفية، وتقويض العلاقة المراتبية المسلم بها في الثنائيات الضدية. و دريدا في سعيه إلى نقض فلسفة الحضور يكون قد جعل الفكر لا ينم على قناعتته، و لا يتطابق مع مقولاته». ²³⁴

يذهب "دريدا" إلى أن النص متكون من وحدات لغوية و كلمات و تراكيب توحى للوهلة الأولى بالمعنى العادي الذي يتشكل لدى أي قارئ من خلال القراءة الأولى له، لكن النص يبقى يحتمل أكثر من هذا المعنى و أكثر من هذا التأويل الذي قد يصل إليه قارئ واحد و هذا ما يسمى عنده بـ (الغياب). فـ "دريدا" بنقده لسلطة الحضور التي تركز حولها الفكر الغربي يكون قد أزال ذلك الحاجز الذي عمل لمدة طويلة على كبت المعنى و الحد من انطلاقه و تعدده، فهو بمقولة الغياب التي دعا إليها، جعل من معنى النص المكتوب أو الخطاب اللغوي دائما مؤجلا غائبا مختلفا متنوعا حسب شخصية و ثقافة كل قارئ و كل متلق، في حين قصرت ميتافيزيقا الحضور معنى الأشياء و حقائقها في وجودها و حضورها كشيء متجل و واضح أمام الدارس أو المتلقي. ²³⁵

2. علم الكتابة ²³⁶ Grammatologie

(*grammatologie*) و هي « مصدر بالكلمة الإغريقية (*gramma*) التي تدل في الأصل على (الحرف) *lettere*، وقد تناقلتها اللغات اللاتينية، ومنها الفرنسية التي دخلتها في نهاية القرن الثامن عشر ميلادي بالشكل (*gramme*)، وصارت من لواحق كثير من كلماتها مثل: برفية *télégramme*، كتابة مشفرة *cryptogramme*، ... إلخ. و كل كلمة تدخل في بنائها هذه اللاحقة الإغريقية، إنما تتضمن معنى

²³⁴ بشير تاويريريت، *التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية*. ص: 41.

²³⁵ بشير تاويريريت، *التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية*. ص: 40.

²³⁶ كثيرون هم من ترجموا هذا المفهوم بـ (النحوية) و قد كان "الغذامي" سابقا إلى هذه الترجمة، يقول في سياق حديثه عن "جاك دريدا": « وانطلاقا من دريدا كانت مع صدور كتابه *of Grammatology* أي (في النحوية) في عام 1967م بفرنسا ». عبد الله الغذامي، *الخطبة والتفكير من البنيوية إلى التشريحية قراءة نقدية لنموذج معاصر*. ص: 54. أما (الكتابة) فأهلها كثيرون منهم: "عبد الملك مرتاض" في كتابه: *في نظرية النقد*. ط: 1. (المجلس الأعلى للثقافة). و "محمد عصفور" في ترجمته لكتاب: جون ستروك، *البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا*. ط: 1. (عالم المعرفة : الكويت).

(الكتابة) (*un écrit*)، وحين نضيف إليها اللاحقة (*logie*) الدالة على معنى (العلم) (*science*)، و تصبح الدلالة الحرفية لكلمة (*Grammatologie*) هي (علم الكتابة)²³⁷.

أما "جاك دريدا"، فقد أشار إلى مصطلح (*Grammatologie*) في حديثه عن الكتابة، و جعل من الكتابة موضوعاً لعلم جديد. ثم أشار إلى أن اللفظ لم يستعمل إلا من قبل *J. Gelb* في كتابه: *A Study of Writing – The Foundations of Grammatologie* عام 1952م. ثم جعل منه عنواناً لكتابه الذي أصدره عام 1967م و الذي يعد أحد كتبه الثلاث التي ساهمت في انتشار التفكيكية.²³⁸

و يأتي "دريدا" بما اصطلح عليه *Grammatologie*؛ أي (علم الكتابة) و ذلك في مواجهة للفكرة القائلة بـ (مركزية الصوت)، حيث قام بدحض كل الحجج التي تقول بأفضلية (الكلام) على (الكتابة) و الإعلاء من شأن الكلمة المنطوقة على حساب الكلمة المكتوبة.

فقد كان لمفهوم (الكتابة) في المنظور الفلسفي الغربي و ذلك منذ "سقراط" إلى "دوسوسير"، لا يغدو أن يكون مجرد مفهوم يقوم على تشويه الحقائق، ذلك أن الكتابة تقوم على ضروب من الرمزية التي تموه الحقائق، في حين رأوا أن الكلمة المنطوقة وحدها لها القدرة على نقل هذه الحقائق كما هي.²³⁹ وانطلاقاً من هذه الرؤيا التقليدية عرفت الكلمة المكتوبة بأنها التمثيل الكتابي للكلمة المنطوقة، وبهذا الصدد فإنها (دال) الكلمة المنطوقة، وهكذا فإن الكلمة المكتوبة هي (دال) الدال وتعد ثانوية بالنسبة إلى الصورة الصوتية ومن الممكن إهمالها، بل لا بد من إهمالها. فالكلمة المكتوبة لا يمكن أن تقوم بأي شيء عدا تمثيل الكلمة المنطوقة، فالكتابة إذن حدثاً ثانوياً يأتي بعد النطق و ليس له وظيفة إلا أن يدل على هذا الأخير و يحيل إليه.²⁴⁰

إلا أن التفكيكيين ذهبوا عكس ما ذهب إليه التقليديون، إذ رأوا أن الكتابة تقدم للغة سلسلة من العلامات المرئية التي تعمل في غياب المتكلم، فهي على نقيض الكلام تتجسد عبر نظام مادي من

²³⁷ يوسف و غليسي، « علم الكتابة في الفكر التفكيكي قراءة اصطلاحية ». مجلة الآداب الأجنبية. (دمشق).

السنة: 32. العدد: 129. شتاء 2007م. ص: 12، 13.

²³⁸ المرجع نفسه. ص: 13.

²³⁹ انظر: بشير تاويريت، *التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات*

النظرية و التطبيقية. ص: 70.

²⁴⁰ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *في معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*

ص: 133.

العلامات، بينما يقتصر الكلام على الصوت. كما أن الكلام يختفي باختفاء المتكلم فهو لا يمتلك خاصية البقاء التي تمتلكها الكتابة.²⁴¹

أضف إلى ما سبق، فالكتابة عند أصحاب التفكيك تمتلك خاصية غير موجودة في الكلام إذ بمقدورها الانتقال من مرجع إلى آخر (تعدد السياقات)، كما يمكن رصدها مع علامات أخرى لتتنوع دلالاتها في كل سلسلة جديدة من العلامات. إن هذه المزايا التي تجدها العلامة في الكتابة و تفتقدها في الكلام هي أكبر دليل على بطلان فلسفة الحضور في الميتافيزيقا الغربية و مركزية الصوت التي تعتمد عليها كما يرى "دريدا" ذلك.²⁴²

بل يذهب التفكيكيون إلى أكثر من ذلك، إذ أن الكتابة عندهم يمكنها أن تسبق حتى اللغة، و تكون اللغة نفسها تولدا ينتج عن النص، فهي تستوعب اللغة فتأتي كخلفية لها بدلا من كونها إفصاحا ثانويا متأخرا. فالكتابة إذن ليست وعاء لشحن وحدات معدة سلفا، إنما هي صيغة لإنتاج هذه الوحدات وابتكارها.²⁴³

و بهذا يكون "دريدا" قد أطمأ اللثام على بعض الجوانب الإيجابية للكتابة، كما عمل على قلب التصور المعادي للكتابة، داعيا إلى إقامة مكتوب الغياب على أنقاض منطوق الحضور، من خلال الدعوة إلى كتابة خالصة، تقتل الكلام و تحل محله. وانطلاقا من هذا أعلن "دريدا" (موت) الكلمة المنطوقة، فموت الكلام هو أفق اللغة و أصلها على حد تعبيره.²⁴⁴

و بإعلانه موت الكلمة المنطوقة فتح "دريدا" المجال أمام الكتابة لتشمل اللغة، ولتتمدد إلى جميع المجالات والحقول الأخرى، وهكذا سيمكننا الحديث عن كتابة رياضية وكتابة سياسية وعسكرية... إلخ. ذلك أن الكتابة لا تخضع للكلام، بل هي ضرورية و لا يمكن الاستغناء عنها، فليس هناك وجود لمجتمع أي مجتمع من دون كتابة، من دون علامات، من دون توثيق، لا وجود لمجتمع حتى و إن كان

²⁴¹ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، في معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة ص: 132.

²⁴² انظر: بشير تاوريريت، التفكيرية في الخطاب النقدي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية. ص: 73.

²⁴³ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، في معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة ص: 133.

²⁴⁴ يوسف و غليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد. (منشورات الاختلاف : الجزائر). ط: 1. 2009م. ص: 368. نقلا عن:

J. Derrida, *De La Grammatologie*. Minuit. Paris. P : 444.

حيوانيا من دون أثر أو علامات على الأرض. و يكفي طبقا لـ "دريدا" لكي نفتتح بأهمية الكتابة أن نتصور مجتمعها بدونها، أكيد لا يمكن تخيل ذلك لأنه سيكون مجتمع أسير الأساطير و الحكايات و من هنا تكتسب الكتابة أهميتها.²⁴⁵

و عليه فالعناية البالغة للكلام المنطوق باعتباره خزاناً للمدلولات و مرجعا صريحا، و أن الكتابة تابعة له و لا ترقى إلى مستواه و هي ثانوية، هذا ما جعل "دريدا" يرفض الكلام، و يعتبره مكرسا لمقولة التمركز حول اللوغوس ما دام يتضمن سلطة صاحبه (المتكلم)، الذي يحاول - حسب "دريدا" - حصر الدلالة و انتهاء المعنى، و من ثم تثبيت معنى الدلالة، و في هذه الحالة تصبح الأسبقية للمعنى و بالتالي الأسبقية لوعي المتكلم، و منه تصبح اللغة (الدال) مجرد وسيلة لنقل المعلومات و ليست غاية.²⁴⁶

و لكي يبرر "دريدا" موقفه و قناعته بامتياز الكتابة و أسبقيتها على الكلام، و عدم ارتباطها بأي تمركز منطقي من أي نوع، تبني مصطلح ثالث من مصطلحاته و الذي يعرف بـ (الاختلاف)، الذي تتحول بمقتضاه اللغة إلى دوال لا تشير إلى مدلولات بقدر ما تشير دائما إلى دوال أخرى و بالتالي استحالة تامة في تثبيت الدلالة و فتح كوة اللانهاية و التحديد كما سيأتي معنا. و من ثم تتحرر أي كلمة من أي تمركز كان.

3. الاختلاف²⁴⁷ *différance*

²⁴⁵ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، في معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، ص: 135.

²⁴⁶ انظر: هشام الدركاوي، التفكيكية التأسيس و المراس. ص: 61.

²⁴⁷ تعددت ترجمات هذا المفهوم و اختلفت من باحث إلى آخر؛ فقد تحدث "كاظم جهاد" مترجم مجموعة من نصوص "دريدا" تحت عنوان: الكتابة و الاختلاف، إلى صعوبة ترجمة هذا المفهوم، و لذلك اقترح ترجمته بالاختلاف، و كتابتها على هذا الشكل: الاخـ(ت)لاف (بوضع التاء بين قوسين)، على أن يكون هذا الإجراء مؤقتا في انتظار أن يتمكن هو أو غيره من المترجمين اقتراح بديل له أكثر دقة و نجاعة. انظر: جاك دريدا، الكتابة و الاختلاف. ترجمة: كاظم جهاد. تقديم: محمد علال سيناصر. (دار توبقال للنشر: الدار البيضاء). ط: 2. 2000م. مقدمة المترجم.

وقد اعتمد هذا الشكل كثير من النقاد العرب و في مقدمتهم "سعد البازعي" و "ميحان الروبلي" في دليل الناقد الأدبي. أما "عزالدين الخطابي" و "إبريس كثير" فقد اقترحا كتابة الاختلاف على هذا الشكل: (الاختلاف(ا)ف) و ذلك (بوضع الألف بين قوسين)، و أكدوا على الطابع التقني لهذه المسألة و ذلك لتعدد معاني هذا المفهوم. انظر ترجمة كتاب: سارة كوفمان، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا تفكيك الميتافيزيقا و استحضار الأثر. (أفريقيا الشرق: المغرب). ط: 2. 1994م. و يترجمها "عبد العزيز بن عرفة" بـ (الاختلاف المرجأ) و ذلك (بتضعيف حرف الجيم). انظر: الدال و الاستبدال. (دار الحوار: الإذيقية - سوريا). ط: 1. 1993م.

تعد مقولة (الاختلاف) إحدى المرتكزات الأساسية للمنهجية التفكيكية، بل تعتبر حجر الزاوية في فلسفة "دريدا" أو هي العمود الفقري لها. وولد "دريدا" هذا المصطلح المركزي *différance* في فكره التفكيكي، و ذلك في بحث بعنوان: الاختلاف، نشره في كتابه: الكلام و الظاهرة. ونظرا لكون هذه اللفظة مهجنة تتركب من عدة مفردات - إنما ذلك يكشف عن جزء من عدم استقرار التفكيكية على ما هو يقيني - كان لابد لنا أولا من الوقوف عند دلالتها اللغوية. فاستنادا إلى عدة مفردات وردت في كتابات "دريدا"، كشفت لنا عن المفردات التي تتركب منها لفظة (*différance*)، و هي جميعا أفعال ذات خواص زمانية و مكانية، فثمة *diffère* وهي مفردة توحى بالتشتت و الانتشار و التفرقة و البعثرة. و يتضح من هذا أن دلالة *diffère* مكانية، فالانتشار و التبدد و التفرق خواص لأشياء مكانية ترتبط بمفاهيم الفضاء و الحيز. بينما توحى لفظة *différance* كما جاء في إحدى الموسوعات²⁴⁸ على التأجيل و التأخير و الإرجاء و التعويق. و يتضح أنها تقترن بخاصية زمانية، فالإرجاء و التواني و التأجيل هي صفات لتعويق استمرار اللحظات الزمنية.²⁴⁹

فكلمة *différance* إذن نحتها "دريدا" من كلمتي (*différer*) بمعنى (أرجأ) و (أجل) و (*La différence*) بمعنى (التباين) و (الاختلاف).

و في اللغة الفرنسية فإن الحرف (a) في الكلمة *différance* لا يلفظ، و عليه فإن تلك الكلمة تلفظ بصورة *différence*، و منه لا يتضح الاختلاف في النطق، و إنما يتضح الفارق بينهما إلا من خلال الكتابة فقط.²⁵⁰ و "دريدا" بقيامه بهذا العمل، يقوض دعائم ميتافيزيقا الحضور وأسسها القائمة على التمرکز حول الصوت المنطوق، ومقولات وضوح الكلمة المنطوقة وحضورها، وبالمقابل يؤكد أهمية الكتابة ووضوحها، ويقوي من فعاليتها الدلالية والفلسفية. إن "دريدا" بهذا الإجراء، يقلب المعادلة التقليدية، فيضحى النطق هو الثانوي قياسا إلى الكتابة، لأنه كشف عن عجزه على إظهار الصوت. إن

ويقترح "عبد السلام بنعبد العالي" كلمة (مباينة)، ويبرر هذا الاقتراح بكون مادة هذه الكلمة (ب. ي. ن.) تدل في: لسان العرب لابن منظور على الاختلاف والتمايز، كما تدل، أيضا، على معاني الابتعاد والمسافة. انظر: أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا . ط: 2. (دار توبقال للنشر : الدار البيضاء). 2000م.

²⁴⁸ كموسوعة لالاند الفلسفية. مجلد: 1. ص: 282.

²⁴⁹ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة. ص: 117.

²⁵⁰ المرجع نفسه.

الصوت - في هذه الحال - يشكل خطرا على الكتابة. وكل هذا سيوجه الاهتمام نحو كل ما هو مكتوب.²⁵¹

و ما يمكن الوقوف عنده هنا أن (الاختلاف) *différance* ذات معنى مزدوج فهو أولا: فعل يراد به التأجيل إلى ما بعد، وأخذ الزمن بعين الاعتبار. و يراد به ثانيا: المعنى الآخر، و يعني الاختلاف و المباينة و عدم المطابقة. كما أن لفظ (الاختلاف) لا يشكل كلمة و لا لفظا ولا مفهوما²⁵² و ما يؤكد هذا أنه لا وجود له - بهذا الشكل - في قاموس اللغة الفرنسية، بل هي كلمة جديدة اصطنعها "دريدا" وكتبها بحرف (a) عوض حرف (e) *différence* الذي تكتب به في اللغة الفرنسية. و الحقيقة أن الدلالة الثنائية لـ *différance* بصفته مصطلحا مبتكرا إنما جاء به "دريدا" بهذه الصورة الملحمة المتداخلة لهدف آخر و هو تقويض الثنائيات التي أرسنها الفلسفة الغربية منذ قرون.²⁵³

أما عن أصل هذه الفكرة - الاختلاف - فلقد استوحاها "دريدا" من مقولات الخطاب الألسني، و خاصة ما توصل إليه "دو سوسير"، « فهذا الأخير قد توصل إلى نتيجة حاسمة حين بنى المعرفة اللغوية على (الاختلاف). فمعرفة الكلمة و ما تعني ليست سمة قارة فيها، بل الكلمة تعني و تقبل الإدراك لأنها تختلف عما سواها؛²⁵⁴ أي أنه يرى أن العلامات لا تدل بذاتها و إنما باختلافها عن غيرها. و إلى هذا يذهب "دريدا" حيث يرى أن المعنى يتولد من خلال اختلاف دال عن آخر، فكل دال متميز عن الدوال الأخرى ومع ذلك فهناك ترابط واتصال بينهما، و كل دال يتحدد معناه داخل شبكة العلاقات مع الدوال الأخرى، لكن معنى كل دال لا يوجد بشكل كامل في أية لحظة (فهو دائما غائب رغم حضوره) إذ أن كل دال مرتبط بمعنى الدال الذي قبله و الدال الذي بعده، ووجوده ذاته يستند إلى اختلافه مع غيره.²⁵⁵

²⁵¹ انظر: علي صديقي، « إشكالية ترجمة مفاهيم التفكيك (*Déconstruction*) في النقد العربي المعاصر ».

مجلة العربية و الترجمة. تصدر عن المنظمة العربية للترجمة (بيروت). العدد: 1. ربيع 2009م. من موقع: www.odabasham.net

²⁵² انظر، عادل عبد الله، *التفكيكية إرادة الاختلاف و سلطة العقل*. (دار الحصاد - دار الكلمة : دمشق). ط: 1. 1997م. ص: 73.

²⁵³ انظر عبد الله إبراهيم، *التفكيك الأصول و المقولات*. ص: 53.

²⁵⁴ ميجان الرويلي، سعد البازعي، *دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيار و مصطلحا نقديا معاصرا*. ص: 108.

²⁵⁵ انظر: باسم علي خريسان، *ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي*. ص: 170. نقلا عن: عبد الوهاب المسيري، *اليهودية و ما بعد الحداثة*. مجلة إسلامية المعرفة. العدد: 10. ص: 114.

و معنى هذا الكلام أن "دريدا" يرى أن (الدال) يختلف بعضها عن البعض الآخر، ولا يتضح معناها إلا من خلال هذا الاختلاف. فليس هنالك حضور مادي للعلامة، هنالك لعبة الاختلافات فقط.²⁵⁶

أما عن الشق الآخر من المصطلح كما يستخدمه "دريدا" و يقصد به (التأجيل)،²⁵⁷ فكما هو واضح من معناها العام يقصد بها أننا حين نعجز عن الإتيان بشيء أو بفكرة فنحن نشير إليها بكلمة ومن ثم فنحن نستخدم العلامات مؤقتاً ريثما نتمكن من الوصول إلى الفكرة، وعلى هذا فإن اللغة هي (حضور مرجأ للأشياء والمعاني). و عليه، « فلو أردت مثلاً أن تعرف معنى دال ما فيمكنك البحث عنه في معجم، و لكن كل ما ستجد هو دوال أخرى بإمكانك من جديد البحث عن مداليلها بنفس الطريقة و بنفس النتيجة و هلم جرا، و هذه العملية ليست لا نهائية فحسب بل دائرية أيضاً: الدوال تتحول إلى مداليل و العكس صحيح، و لن تجد أبداً مدلولاً ليس في الوقت نفسه دالاً ».²⁵⁸

فالتأجيل أو الإحالة إذن، يعني عملية مستمرة من تأجيل الدلالة، فكل كلمة في اللغة تقودنا إلى أخرى في النظام الدلالي، دون التمكن من الوقوف النهائي على معنى محدد.²⁵⁹ فدلالة كلمة ما تشير دائماً إلى مدلول يراوغها، ويشير هو الآخر إلى مدلول ثان، فيتحول بذلك إلى دال وهكذا، و بهذا يجد "دريدا" من هيمنة فكرة (الحضور). فـ (التأجيل) أو الإحالة إذن هو محور اللعب الحر في المنظور التفكيكي، و تزود القارئ بسيل من الاحتمالات، وهذا الأمر يدفع القارئ - حسب رأي "دريدا" - إلى العيش داخل النص، والقيام بجولات مستمرة ليتصيد المعاني الغائبة فيه.²⁶⁰

فتبني فكرة (الاختلاف)، يعني تحول بمقتضاها اللغة إلى دوال لا تشير إلى مدلولات بل تشير إلى دوال أخرى، و بالتالي استحالة تثبيت الدلالة، و فتح المجال للانهاية و اللاتحديد، و في الانهاية و اللاتحديد تحرير المتلقي من قيوده، و بتحرير المتلقي انفتاح أفق التأويل، و في انفتاح التأويل لا نهاية واستحالة الحصر.²⁶¹

²⁵⁶ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 119.

²⁵⁷ و الواقع أن مفهومي (الاختلاف / التأجيل) يستخدمان باعتبارهما معادلة واحدة مكونة من شقين، إلا أننا قصدنا - كما ذهب إلى ذلك الكثير من الدارسين - التقسيم المؤقت بهدف شرح المصطلح.

²⁵⁸ مادن ساروب، *دليل تمهيدي إلى ما بعد البنيوية و ما بعد الحداثة*. ص: 48.

²⁵⁹ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 119.

²⁶⁰ انظر: عبد العزيز حمودة، *المرآة المحدبة من البنيوية إلى التفكيك*. ص: 378.

²⁶¹ انظر: هشام الدركاوي، *التفكيكية التأسيس و المراس*. ص: 62.

إن "دريدا" بذلك يوضح ماهية (الاختلاف) و (الإحالة) *différance* عنده ويؤكد أن النص بذلك قابل لأن يكون له عند التحليل أكثر من معنى وتختلف التفسيرات وتتعدد باختلاف معاني الدوال. أي أنه؛ إذا كان (الاختلاف) عنصر تثبيت الدلالة فـ (التأجيل) أو الإحالة عنصر تفكيكها.

و ما يمكن استنتاجه و الوقوف عليه هنا هو أن (الاختلاف) *différance* يقوم على استحالة القطع والجزم في الحكم على الأشياء، مادام النص متعدد المعنى و الأثر ملتبس الدلالة ومزدوج الإحالة، ولذلك لا وجود لقول فصل أو لكلمة نهائية في موضوع معين أو أمر أو شأن ما مهما كان ذلك، و ربما هذا ما جعل "دريدا" « يقف عند بعض الكلمات التي تنطوي على معان متعددة بل و معان مضادة. إنها كلمات يحكمها الاختلاف و لا تخضع لمنطق الحصر و الحد ... إنها كلمات مزدوجة المعاني تحمل في (داخلها) خارجها ». ²⁶²

4. الأثر *Trace* ²⁶³

يعد (الأثر) من المقولات التفكيكية الأساسية التي أولها "دريدا" عناية بالغة، بعد مقولة (الاختلاف)، و ذلك نظرا لأهميته في هدم ميتافيزيقا الحضور، حيث يشكل مصدر القوة في الكتابة و مصدر تشكيلها في آن واحد. ²⁶⁴

(الأثر) هي الترجمة الحرفية لمفهوم *Trace*. و يدين به "دريدا" إلى الفيلسوف "إمانيل لوفيناس" *Levinas*. و (الأثر) عند "دريدا" هو ما يقبل الإحياء، و هو ما يتناقى و الحضور، هو ما يتناقض مع

²⁶² عبد السلام بنعبد العالي، *أسس الفكر الفلسفي المعاصر*. ص: 81.

²⁶³ يذهب "عبد الله الغدامي" أنه يعني سحر البيان في الحديث النبوي الشريف، و يبين ذلك بقوله: « وأهم ما نجده عند دريدا هو مفهوم (الأثر)... و (الأثر) هو القيمة الجمالية التي تجري وراءها كل النصوص ويتصيدا كل قراء الأدب وأحسبه هو (سحر البيان) الذي أشار إليه القول النبوي الشريف ». انظر: *الخطيئة والتفكير من البنيوية إلى التشرحية قراءة نقدية لنموذج معاصر*. ص: 55. و يذهب البعض إلى أن هذا الفهم للأثر عند "عبد الله الغدامي" فهم سطحي جدا، إذ لا علاقة لهذا المفهوم بما أشار إليه الرسول صلى الله عليه وسلم حين سمع شعر حسان بن ثابت فقال: (إن من البيان لسحرا، وإن من الشعر لحكمة). فالرسول يتحدث عن التأثير الجمالي الذي يخلقه الشعر في المتلقي، أما الأثر عند "دريدا" فهو أمر آخر. انظر: علي صديقي، «إشكالية ترجمة مفاهيم التفكيك (*Déconstruction*) في النقد العربي المعاصر». من موقع:

الامتلاء، هو ما يتعارض مع العلامات القارة في تبديدها،²⁶⁵ بمعنى أن الأثر في مفهوم "جاك دريدا" حصراً، هو ما يشير في الآن ذاته إلى إحاء الشيء و بقاءه محفوظاً في الباقي من علاماته. إنه بهذا المعنى، المكان أو الشيء الذي يجمع بنفسه ثنائية حركتي رحيل الشيء و بقاءه معاً. غير أن المهم في مجمل ما يعنيه هذا الكلام، هو انحياز المعنى اللغوي و الدلالة لإحدى هاتين الحركتين، و إهمالها تقريباً للحركة الثانية، تحديداً — في مثالنا هذا — انحياز دلالة الأثر و اقتراب معناه من (بقايا) الشيء الراحل حسب، مع إهمال غير مقصود (للشيء المحفوظ في الأثر نفسه من ذلك الراحل الغائب الآيل للمحو الكامل) بعبارة أخرى، إن الأثر إذ يدل بانحياز على إحاء شيء ما، فإنه ينبغي أن يدل على بقاء جزء من هذا الشيء محفوظاً أيضاً — جزء من غياب الشيء الراحل مجاور إلى بقاءه — فهو ليس إشارة للمحو فقط، بل هو إشارة للمتبقي أيضاً، إنه — و ينبغي أن يكون هكذا — إشارة للمتبقي الحاضر من الشيء الغائب منه أيضاً.²⁶⁶

فالأثر إذا في حركية دائبة من الجلاء و الخفاء، ما إن يظهر حتى يختفي من جديد، سيما إذا علمنا طابعه الهجين و دلالاته المزدوجة التي تجمع بين الضدين، حيث يشير إلى إحاء الشيء و بقاءه محفوظاً في الباقي من علاماته.²⁶⁷

و بتعبير آخر، إذا أردنا توضيح معنى (الأثر) أكثر، فهو عند "دريدا" يشير إلى أن كل عنصر في اللغة لا يتمتع بجد ذاته بقيمة، وإنما يستمد قيمته مما يميزه و يوجهه داخل نسق من التعارضات ولما كان كل عنصر يتحدد بعلاقته بالعناصر الأخرى و يشاكلة في تكميلها، فيجب أن تكون لعبة الاختلافات هذه التي تؤسسها (مُحَلَّة) فيه من قبل، وهذا — ببساطة — ما يدعوه "دريدا" بـ (الأثر) *Trace*.²⁶⁸

كما يرتبط مفهوم الأثر لدى "دريدا" بمفاهيم (الاختلاف) و (الكتابة) و (الحضور)؛ ذلك أن الاختلاف لا يمكن التفكير فيه بدون الأثر،²⁶⁹ لأن الأثر الخالص هو الإرجاء نفسه. كما يرتبط مفهوم

²⁶⁵ انظر: عبد العزيز بن عرفة، *الدال و الاستبدال*. ص: 09. و يضيف "عبد السلام بنعيد العالي" في هذا الموضوع بأن (الأثر) يعني (النسخ) بالمعنى العربي المزدوج لهذه الكلمة فالنسخ هو: إبطال الشيء و إقامة آخر مقامه، تبديل الشيء من الشيء و هو غيره. ثم النسخ هو نقل الشيء من مكان إلى مكان و هو هو. و يستشهد على كلامه بما جاء في لسان العرب من أن النسخ هو: الإبطال و الإلغاء و الإزالة، ثم هو الاحتفاظ و الإبقاء. انظر: *أسس الفكر الفلسفي المعاصر*. ص: 81.

²⁶⁶ انظر: عادل عبد الله، *التفكيرية إرادة الاختلاف و سلطة العقل*. ص: 91.

²⁶⁷ انظر: هشام الدركاوي، *التفكيرية التأسيس و المراس*. ص: 97.

²⁶⁸ انظر: جاك دريدا، *الكتابة و الاختلاف*. ص: 32، 33.

²⁶⁹ انظر: جاك دريدا، *في علم الكتابة*. ترجمة: أنور مغيث و منى طلبية. (المركز القومي للترجمة : القاهرة).

الأثر أيضا بما يتركه كل طرف من تلك الشائيات المذكورة سلفا في الطرف المقابل له من تغيير سالب و مانح في نفس الوقت.²⁷⁰ أما الكتابة، و إن كانت ليست الأثر نفسه، فهي تمثيل للأثر بصفة عامة.²⁷¹ أما علاقة الأثر بالحضور فهي علاقة تعارض، إذ أن وظيفة مفهوم الأثر هي محو الحضور. من هنا، يحدد "دريدا" الأثر بأنه « كل ما يستعصى على أن يلخص في حدود الحضور وحده ».²⁷²

لكن، وبرغم هذا التحديد، فإن "دريدا" يؤكد أن الأثر، مثله مثل الاختلاف، (لا شيء)، لأنه ببساطة ليس موجودا، ولا يمكن أن يوجد، لأن الوجود يعني الحضور. يقول "دريدا" في ذلك: « والأثر نفسه لا وجود له. فأن توجد معناه أن تكون؛ أي أن تكون موجودا؛ أي موجودا حاضرا ».²⁷³

وكما يعارض الأثر الحضور فهو يعارض أيضا مفهوم (الأصل)؛ فالأثر، كما يؤكد "دريدا" « متناقض وغير مقبول في منطق الهوية. إن الأثر لا يعني فقط اختفاء الأصل ... فالأصل لم يختف، إذ إنه لم يتكون يوما إلا في مقابل اللا - أصل، أي الأثر، الذي يصبح هنا أصل الأصل ».²⁷⁴ فالأثر في حقيقته - عند "دريدا" - ما هو إلا محاولة تفكيكية لنفي سمة (الأصلية) و ما تحمله هذه اللفظة من الأشياء، من دلالة الحضور و البدهاء و الثبات و التعالي. و هي الدلالة التي جاءت التفكيكية لنسفها و تقويضها و طرح بدائل عنها. و هكذا في نظر التفكيكيون ليس ثمة (أصل) محض، فالأصل لا وجود له، و إنما هناك آثار و آثار فقط لا غير.²⁷⁵

و هكذا يتضح كيف أن الأثر يعمل على إلغاء الحضور والأصل ليحل محلها، وهذا يعني استحالة الوصول إلى الحضور الكامل، كما يعني استحالة الوصول إلى أي معنى، فالمعنى متناقض غير محدد ولا يمكن التوصل إليه.

²⁷⁰ انظر: حميد لحمداني، *الفكر النقدي الأدبي المعاصر مناهج و نظريات و مواقف*. (أنفو - يرانت : فاس).

ط: 3. 2013م. ص: 209.

²⁷¹ جاك دريدا، *في علم الكتابة*. ص: 323.

²⁷² المرجع نفسه. ص: 154.

²⁷³ المرجع نفسه. ص: 323.

²⁷⁴ المرجع نفسه. ص: 147.

²⁷⁵ انظر: عادل عبد الله، *التفكيكية إرادة الاختلاف و سلطة العقل*. ص: 90.

5. الانتشار أو التشييت ²⁷⁶ *dissémination*

الانتشار أو التشييت هو أحد أهم المصطلحات المعتمدة من قبل "دريدا" في قراءته التفكيكية، و يأتي هذا المصطلح لغويا من « الانتشار السلافي (من سلالة و نسب)، أو كأن يذر المرء بذورا أو يشتها و ينثرها»، ²⁷⁷ و بهذا المعنى المعجمي دخلت الكلمة قاموس النقد، « لتستقر مصطلحا تفكيكيا مناهضا للامركزية المعنى و أحاديته أو محدوديته و نهائيته. فالبذور المعنوية المزروعة في النص من شأنها أن تنتج مزيدا من الحصاد الدلالي ... فيتبعثر المعنى و يتشتت، و يتعدد المركز، و يتبدد التأويل، و تتكاثر القراءات، و يغدوا النص ذلك الواحد المتعدد !» ²⁷⁸.

و عليه يأتي الانتشار كمصطلح بمعنى تكاثر المعنى و انتشاره بطريقة يصعب ضبطها و التحكم بها، و تشتته داخل النصوص، مثل تثار البذور و تشتتها و انتشارها في الحقل، إضافة إلى علاقة المصطلح بالتناسل، إذ يوحى بتناسل المعاني داخل النص و انتشارها و صعوبة التحكم بها و حصرها، و بالتالي تصبح العملية ضربا من اللعب الطليق الحر الذي يجعل عملية القراءة تساعد على تناسل المعاني و تكثير الدلالات. ²⁷⁹

و قد جعل "دريدا" من هذا المصطلح عنوانا لكتاب أصدره سنة 1972م تحت عنوان: *dissémination*، فهو يربط هذا المصطلح بالتعدد الدلالي للنص، فالمعنى في نظره يتناثر و ينتشر بطريقة يصعب ضبطها و التحكم بها، هذا التكاثر ليس بوسع المرء إمساكه و إنما يوحى بنوع من اللعب الحر، فهو حركة مستمرة تبعث المتعة و تثير عدم الاستقرار و الثبات. ²⁸⁰ و بمعنى آخر، « يرى دريدا أن الدلالة ليست حاضرة بصفة فورية في العلامة؛ و بما أن دلالة علامة ما تتوقف على ما لا يعنيه فإنها بشكل ما دائما غائبة أيضا من العلامة، أي أن الدلالة منثورة أو مشتتة على طول سلسلة الدوال، و لا نستطيع أن

²⁷⁶ كانت ترجمة *dissémination* هو الآخر موضوع اختلاف بين النقاد العرب، فبينما اختار "الرويلي" و "البازعي" ترجمته بـ (الانتشار و التشييت) في كتابيهما: دليل الناقد الأدبي اختار "عبد الوهاب المسيري" و "فنحي التريكي" ترجمته بـ (تناثر المعنى) في كتابيهما: الحداثة و ما بعد الحداثة . (دار الفكر : بيروت - دمشق) . ط: 1. 2003م.

²⁷⁷ ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيار و مصطلحا نقديا معاصرا . ص: 119.

²⁷⁸ يوسف و غليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد. ص: 377، 378.

²⁷⁹ انظر: هشام الدركاوي، التفكيكية التأسيس و المراس. ص: 108.

²⁸⁰ انظر: ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيار و مصطلحا نقديا معاصرا. ص: 119، 120.

نثبتها بسهولة».²⁸¹ و من ثم يؤدي إلى فيضان المعنى و تفسخه.²⁸²

أذن، فالانتشار و بسبب غياب مركزية النص و العلاقة اليقينية بين الدال و المدلول يبقى مؤجلا و مرجأ و متناثرا و منتشرًا.

6. العقار *Pharmakon*

تنحدر العائلة اللغوية *Pharmacie* من الكلمة الإغريقية *Pharmakon* التي تطلق على كل مادة يتم بواسطتها تبديل طبيعة الجسم أو كل مخدر، بل غالبا ما تدل على الدواء أي العلاج.²⁸³

و قد استوحى "دريدا" الدلالات الإغريقية لهذه الكلمة، موظفا إياها في بحثه: *صيدلية أفلاطون La pharmacie de pgon* ضمن كتابه *La dissémination*، للدلالة على تطور الفعل الكتابي سما و علاجا في الوقت ذاته. ومن هنا فإنه إذا كان الكلام هو الجوهر والأولي والأصيل في الحضارة الغربية منذ "أفلاطون"، وإذا كانت الكتابة هي (العقار) بمعنى السم، فإن الكتابة لدى "دريدا" تصبح هي الأصل والجوهر، وهي (العقار) لا بالمعنى الذي أراده "أفلاطون" وإنما على الضد من ذلك، بمعنى (الشفاء). وهكذا يقرب "دريدا" المركزية الصوتية من خلال المفردة المتضادة العقار أو *Pharmakon*.²⁸⁴

7. القراءة

لقد عمل النقد التقليدي منذ وقت طويل على تقديس (المؤلف)، معتبرا إياه المرجعية الأولى لتحليل النص و سير أغواره. أما القارئ في النظرة النقدية التقليدية ما هو إلا مشاهد قد أقصى من التجربة النقدية، لكن هذه النظرة التقليدية أخذت تتوارى إلى أن جاءت التفكيكية و نادت بموت المؤلف ودعت إلى ضرورة قراءة النص مفصولا عن كاتبه، و تسليط أعضاء البحث و التحليل على النص المكتوب كونه يمثل لغة؛ باعتبار النص نظام إشاري تتكلم فيه اللغة عن نفسها و عن الأشياء خارجها. و بهذا تكون

²⁸¹ مادن ساروب، *دليل تمهيدي إلى ما بعد البنيوية و ما بعد الحداثة*. ص: 49.

²⁸² انظر: صلاح فضل، *مناهج النقد المعاصر*. ص: 110.

²⁸³ انظر: يوسف و غليسي، *إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد*. ص: 374.

²⁸⁴ انظر: محمد علي الكردي، « مفهوم (الكتابة) عند جاك دريدا الكتابة والتفكيك ». مجلة فصول. (مصر).

المجلد: 14. العدد: 2. صيف 1995م. ص: 235.

التفكيكية أنهت عصر المؤلف الذي حضى باهتمام النقد التقليدي وفتح المجال إلى فضاء النص و إشارات، و إلى خيال القارئ و تصورات²⁸⁵.

تسعى التفكيكية من وراء إعلاء من شأن القارئ في النص إلى تحرير النص من قيد القراءة الأحادية التي تراها أنها مغلقة و قاتلة و مرتبطة بمدلول محدد و نهائي و صريح. وعليه كان لا بد من وضع زمام الأمور في يد القارئ، فكل قارئ له قراءته الخاصة به فتتعدد بذلك القراءات لتعدد القراء. و من هنا كانت المقولة المحورية في التفكيكية هي (كل قراءة إساءة قراءة)، و كل قراءة تفكيك للقراءة السابقة خاصة منها للقراءات التقليدية من قبل. و يعني هذا « أن كل قراءة لنص صحيحة إلى أن تفكك القراءة نفسها بنفسها، أو تأتي قراءة أخرى تفككها لتصبح إساءة قراءة، فـ (القارئ) فقط هو الذي يحدث عنده المعنى و يحدثه، و من دون هذا الدور لا يوجد نص أو لغة أو مؤلف و يؤدي هذا إلى اللعب الحر بالدوال»²⁸⁶.

فالقراءة التفكيكية *lecture déconstructiviste* تستهدف (تفجير) *éclater* النص انطلاقاً من مبدأ (اللاتماسك) *non-coherence*، و جعله يلعب ضد ذاته، فقد اقترح "دريدا" قراءة النص بما هو إنتاج لمعان غير قابلة للتجميع *non-totalisable*، ووفقاً لهذا التصور فإن العلامة اللغوية تغدو - إذن- موضع تشويش *confusion* دائم بين المعنى المرجعي *référentiel* و المعنى المجازي *figuré*. إن القارئ لا يستطيع السيطرة على هذا النص، لأن النص لا يسمح له بذلك²⁸⁷.

فـ "دريدا" إذن، يؤكد على أن وجود (نص نهائي) و هم كبير ترسخ في الأذهان عصوراً متتابعة، بل إنه لا يوجد (مؤلف نهائي) أو (معنى نهائي) لأي نص مكتوب، ذلك أن العناصر التي يتكون منها النص غير ثابتة الدلالة، بل متحركة دائماً، و بهذا يمكن القول أنه ليس هناك نص على الإطلاق، و بالتالي فالمؤلف لا يعد مؤلفاً، و إنما مجرد محرك أو مثير للاختلاف حول ما يكتبه، و لا يملك أية سلطة على تحديد معانيه و دلالاته. و هكذا فالخطاب ينتج باستمرار، و لا يتوقف بموت كاتبه، و لهذا نجد "دريدا" يدعو إلى الكتابة بدل الكلام لانطوائه على صيرورة البقاء بغياب المنتج الأول، في حين يتعذر ذلك بالنسبة للكلام²⁸⁸.

²⁸⁵ انظر: بشير تاويريريت، *التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية*. ص: 44، 45.

²⁸⁶ انظر: عبد العزيز بن حمودة، *المرايا المجدية من النبوية إلى التفكيك*. ص: 308.

²⁸⁷ انظر: يوسف و غليسي. *مناهج النقد الأدبي*. ص: 175.

²⁸⁸ انظر: عبد الله إبراهيم، *التفكيك الأصول و المقولات*. ص: 47.

من هذا الأساس نفهم أن القارئ يضع المعنى و يحدده دون اعتبار للمعنى القائم فعلا في النص، و دون اعتبار لما يقصده المؤلف، نظرا لأنه لا يعترف به، و لا يعتبره حاضرا أو موجودا في النص، فهذا الأخير - وفق مبادئ التفكيك - لا يوجد إلا بقارئه، و هذا القارئ يقوم بدور الكاتب في كل قراءة يقوم بها للنص، باعتبار أنه هو الذي يحدث عنده المعنى و هو الذي ينشئه و يحدده. و من ثم يبدأ نص جديد في الظهور تدريجيا، ولكنه أيضا يختلف على نحو دقيق عن النص الأصلي، وهكذا يستمر التفكيك نحو ما يمكن أن يصبح رجوعا لا نهائيا إلى القراءة الأولى. فـ "دريدا" يقوم بإسقاط المؤلف أثناء قراءات النص.

فالتفكيكية إذن، تحاول تقويض النص بأن تبحث داخله عما لم يقله بشكل صريح واضح،²⁸⁹ و هي تعارض منطق النص الواضح المعلن و ادعاءاته الظاهرة، كما أنها تبحث عن النقطة التي يتجاوز فيها النص القوانين و المعايير التي وضعها لنفسه، فهي عملية تعرية للنص، و كشف أو هتك لكل أسراره، و تقطيع لأوصاله و صولا إلى أساسه الذي يستند إليه.²⁹⁰

و كثيرة المبادئ المرتبطة بآليات تفكيك النصوص، و لكنها جميعا تلتقي عند فكرة جوهرية هي استحالة تمييز المعنى و رصد التناقض في جذر أية بنية و التشكك في إمكانية فهم النصوص بشكل قاطع، إذ تظل عمليات القراءة و إساءاتها هي المولدة للدلالات.²⁹¹

و ما يمكن استخلاصه من كل ما سبق، هو أن كل شيء مؤقت في المشروع التفكيكي، فكل التراكم و البنى في منظورها في حالة مستمرة لا نهائية، إذن فالتفكيكية كمنهج جاءت لتزيل نظرية التمرکز و المطلق و تستبدلها بالنسبية و التشظي و التشتت و انعدام اليقين المتمثل في نقد التوابث و إنكار التقاليد و عدم الثقة بالحقيقة المطلقة، و ترجيع كل شيء إلى عدم الثبات. و بتعبير آخر أن جوهر التفكيكية كما يراه "جاك دريدا" هو غياب المركز الثابت للنص. بمعنى أن التفكيكية تقوم على فلسفة التشكك في العلاقة بين الدال و المدلول و هذا يعني أن المعنى ليس معطى جاهز أي أنه غير حاضر في الإشارة اللغوية (الدال). و بهذا يمكن اعتبار النقد التفكيكي مقاربة فلسفية أو يمكن اعتباره منهجا في القراءة أو اتجاهها من اتجاهات التلقي.

²⁸⁹ و هو ما يشار إليه الآن في الدراسات العربية بـ (المسكوت عنه).

²⁹⁰ انظر: عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، *الحدثنة و ما بعد الحدثنة*. (دار الفكر : بيروت - دمشق).

ط: 1. 2003م. ص: 113.

²⁹¹ انظر: صلاح فضل، *مناهج النقد المعاصر*. ص: 113.

فالتفكيكية إذن، تتجه إلى إنكار ثبات المعنى، و تحويل مسار السلطة الدلالية إلى حركة الدال، و تحليل الفجوات و التوقفات و التناقضات و الاستطرادات داخل النصوص، بوصفها صياغات تسهم في الكشف عن ما وراثيات اللغة و التراكيب.

و في الأخير، تجدر الإشارة هنا إلى أن المقولات التفكيكية السابقة التي تطرقنا لها، لا يمكن فهمها و تحديد طبيعتها إلا في انسجامها و ليس في انفرادها، حيث أنه يستحيل فهم مقولة (علم الكتابة) في انعزالها، و قس على ذلك باقي المقولات و المبادئ.

و الحقيقة التي سجلها التاريخ، أن التفكيكية نجحت و بسرعة ملحوظة في تحقيق شعبية غير مسبوقة في مسيرة الحركة النقدية خاصة الأمريكية منها. و بهذا كانت الولايات المتحدة الأمريكية بمثابة الأم التي احتضنت و تبنت التفكيكية، و نالت شعبية ملحوظة في الأوساط النقدية و الأكاديمية، فازدهرت التفكيكية فيها كما لم تزدهر في موطنها الأصلي، و تبناها نقاد عديدون أبرزهم "بول دي مان" الذي أصدر كتابين مهمين: العمى و البصيرة سنة 1971م، و كتاب: الرموز من القراءة سنة 1979م. و "هارولد بلوم" *H. Bloom* الذي أصدر كتابا بعنوان: حارطة إساءة القراءة سنة 1975م، و "جيويفري هارتمان" *G. Hartman* في كتابه: منقذ في القفاز سنة 1980م، و غيرهم.²⁹²

²⁹² انظر: عبد الله إبراهيم، *التفكيك الأصول و المقولات*. ص: 40.

2 - الأصول الفلسفية للسانيات التفكيكية

تعد التفكيكية أكثر المشاريع المنهجية ارتباطاً بفكر ما بعد البنيوية و أشد ضروب النقد مرارة للميتافيزيقا الغربية، حيث تتسم بشكل أو بآخر بأنها استمرار لنقد العقل، هذا النقد الذي انطلق في الغرب في أواخر القرن التاسع عشر مع "نيتشه" وانتشر في الفلسفة الغربية خلال القرن العشرين.

وقد اتجه "دريدا" إلى النصوص المؤسسة للفلسفة الغربية لتغذية مشروع التفكيكي، وكانت البداية مع "أفلاطون" الذي عد الكتابة لقيطاً يحتاج إلى أب، بعكس الصوت، ونعت الكتابة بوصفها وسيلة الاتصال المهجنة، والتمثيل الطفيلي الناقص والردئي، وهي — حسب "أفلاطون" — لا تنتج الحقيقة بل إن نتاجها لا تتعدى الظاهر. و تتجلى هذه الرؤية الأفلاطونية بوضوح في كتابه: فيدر *phèdre*، حيث حاول "دريدا" في هذا الكتاب أن يبرهن على أن الفيلسوف الإغريقي "أفلاطون" يعتبر الكتابة أشبه بـ (عقار) *Pharmakon*، كما أن نتائجها مشكوكا فيها مثلها مثل كل عقار. فـ "أفلاطون" و مثل كل الفلاسفة المثاليين، ينتهي إلى إدانة الكتابة، فيما أنها يمكن أن تقرأ و أن تعاد قراءتها في سياقات مختلفة و متغيرة، تكون قابلة للتأويل و غير ثابتة، وهي بذلك لا تضمن حضور الحقيقة كما يفعل الكلام أو (الصوت الحي) و تكون تابعة للرأي المتقلب. وهي بذلك مضرّة لأنها لا تنتج العلم بل الرأي، و لا تنتج الحقيقة بل الظاهرة.²⁹³

كذلك لاحظ "دريدا" أن "جان جاك روسو" *J. J. Rousseau* راح في توطيد المركزية الكلامية الأفلاطونية، إذ يرى أن الكلام هو الشكل الأصلي و الأساسي كما أنه أصح حالات اللغة و أكثرها طبيعية، بينما يرى الكتابة و من منظور قلق غير مستقر بأنها مجرد شكل اشتقاقي من أشكال التعبير التي تثير الضعف و الوهن بشكل أو بآخر، و عليه فهي مكملة للغة المنطوقة، و بالتالي فهي توجد على شكل علاقة ثانوية مرتبطة بالكلام.²⁹⁴

إلا أن "دريدا" و من خلال تحليل معمق لكتابات "روسو"، و خاصة منها: بحث في أصل اللغات، يبين أن « روسو يناقض نفسه إلى درجة أنه عوض أن يثبت أن الكلام أصل اللغة — و أن الكتابة زائدة

²⁹³ انظر: محمد سالم سعد الله، *الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية*. (دار الحوار للنشر و التوزيع : سوريا).

ط: 1. 2007م. ص: 183، 184.

²⁹⁴ انظر: كريستوفر نوريس، *التفكيكية النظرية و الممارسة*. ترجمة: صبري محمد حسن. (دار المريخ : الرياض

— السعودية). دط. 1989م. ص: 84.

متطفلة - نجد كتاباته تؤكد على أسبقية الكتابة. أو بمعنى آخر، يعترف نص روسو بما يجتهد روسو نفسه في نفيه». ²⁹⁵

لقد رفض "دريدا" تماما ما ذهب إليه كل من "أفلاطون" و "روسو" و كل من نهج منهجهما، و راح عكس ذلك. يمتدح الكتابة، ومنحها الأهمية الكبرى في العملية النقدية للوصول إلى حقيقة المعنى.

و في المقابل، يمكن اعتبار أفكار كل من "أفلاطون" و "روسو" لاسيما هذا الأخير ذات أهمية كبيرة في الفلسفة التفكيكية، فعلى أساس نقيضها بنى "دريدا" العديد من الأطروحات، فلقد انتقد و بشدة محاولات "روسو" في تفضيل الكلام على الكتابة، و الحديث عن أسبقية الصوت على الكلمة المكتوبة. فلقد احتل موقف "روسو" من اللغة مكانا مركزيا في كتابات "دريدا" بشكل عام، فهو يمثل مجموعة كاملة من الأفكار التي كانت بمثابة مقدمة فلسفية جذرية و نموذجية لأفكار "دريدا". ²⁹⁶

و إلى جانب أفكار هذين الفيلسوفين، فمن أهم الخلفيات الفلسفية التي كان لها التأثير الكبير على الفكر الدردي، نجد في مقدمتها الفلسفة الهيكلية، وهي فلسفة تنسب إلى الفيلسوف الألماني "فريدريك هيغل" حيث يذهب كل من "هيغل" و "دريدا" إلى أنهما ينطلقان من نقطة مشتركة وهي اجتماع الضدين واختلافها، لكنهما يختلفان في طرق معالجة اجتماع الضدين، فـ "هيغل" يضع مشهد الضدين من خلال النظرية (الثنائية) *Dualism* الفلسفية التي توحى بوجود مبدئين متعاكسين مثل (الخير والشر)، وتصف الكون على أنه وحدة متناسقة متناغمة ذو معالم واضحة وثنائية، وعناصر غير قابلة للنقض والمشاركة في آن واحد، ثم تطورت هذه المعطيات لتصل مع "هيغل" إلى تفسير الكون من خلال انسجامه مع عنصره (العقل والمادة)، وبهذا عمد "هيغل" إلى حل التعارض بين الثنائيات، وتوحيد صيغهما في الذات، ليتحدد المعنى أولا، ولتنتفي صيغ اللاتحدد واللاتعيين. ²⁹⁷

يفهم من هذا الكلام، أن "هيغل" لجأ إلى حل المتعارضات الثنائية الكلاسيكية، ثم حل تناقضاتها ضمن حد ثالث تكون مهمته نفي الاختلاف، ومن ثم تموضعه داخل الحضور الذاتي، وقد يقود هذا إلى تسكين فاعلية المتعارضات الثنائية الميتافيزيقية.

أما "دريدا" فقد حاول معالجة اجتماع الضدين من خلال مصطلح آخر وهو (الاختلاف) الذي يؤدي إلى منظومة التعدد الحر للمعنى، والإرجاء المتواصل للدلالة. ولاشك أن ما ذهب إليه "دريدا"

²⁹⁵ مادن ساروب، دليل تمهيدي إلى ما بعد البنيوية و ما بعد الحداثة. ص: 57، 58.

²⁹⁶ انظر: محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية. ص: 185.

²⁹⁷ المرجع نفسه.

غير الذي سمي إليه "هيجل"، فإذا كان الأول يسعى إلى تسكين فاعلية المتعارضات الثنائية الميتافيزيقية، فالثاني يتفادى ذلك التسكين أو التجميد لتلك المتعارضات، بل يسعى للتواصل في عملية خلق المعنى واستمرار اختلافه.²⁹⁸

كما كان للفلسفة الماركسية تأثيرها على الفكر الداردي، و الفلسفة الماركسية؛ خاصة من خلال كتاب: أطيف ماركس لـ "دريدا"، الذي تأرجح أسلوبه فيه بين التفكيكية والماركسية، كما توجد به دعوة مباشرة للنقاد والباحثين و تحفيزهم على إعادة قراءة النص الماركسي. فـ "دريدا" يؤكد على أن أطيف ماركس ستدخل إلى جميع الإجابات الفلسفية، لأنها تملك منطلقات تأويل العالم وإنقاذه من إرهاب المشهد الرأسمالي المخيم على فضاءات الشرعية الدولية. إن تحليلات "دريدا" في: أطيف ماركس، كانت متجهة نحو عد الماركسية ضرورة فلسفية ومعرفية ملحة، شرط أن تحول ويتم تأقلمها مع الفكر الأيديولوجي الحديث، وأن تكيف مع الغائيات التقنية — الاقتصادية الجديدة، وأن يتم عقد صلح بين الأطيف الماركسية والأطيف الدينية، وأن تمثل الماركسية الجديدة للقانون الدولي وتحتقره في الوقت نفسه، وكل هذا التحويل للماركسية أطلق عليه "دريدا" (روح الماركسية).²⁹⁹

إن القارئ الجيد لفكر "دريدا" يجد تشابها كبيرا بين الماركسية و التفكيكية، فكلاهما لا يؤمنان بأنه توجد في هذه الحياة ما يعرف بـ (الحقيقة المطلقة)، و عليه فهما لا يؤمنان بما يسمى (المشروع اللاهوتي)، فضلا عن أن كل ممارساتهما تقضي إلى تفكيك و تهدم الأشياء المتوارثة و المعمول بها في العرف، بل إنهما لا يتواريان في إعلان الثورة المعرفية على ذلك.³⁰⁰

كما كان لـ "دريدا" اقتفاء كبير بخطوات فيلسوف الشك، الفيلسوف الألماني "فريدريك نيتشه"، لقد كان لـ "نيتشه" دور كبير في نقد ميتافيزيقا الفلسفة الغربية، وافترضاها المسبقة رافضا التمركز الغربي حول (اللوغوس) *Logocentrise*، و يتضح من هذا أن المنحى العام الذي التزم به "نيتشه" في فلسفته هو الشك في جميع الأفكار الباحثة عن الحقيقة، الشك في جميع الأشياء و الحقائق و الماهيات و المعايير و القيم الأخلاقية و عالمنا البشري، بثقافته و معارفه و علومه ... إلخ. و بهذه الطروحات يكون "نيتشه"

²⁹⁸ انظر: محمد سالم سعد الله، *الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية*. ص: 185، 186.

²⁹⁹ المرجع نفسه. ص: 186. وقد حاول "دريدا" من خلال هذا الكتاب، تطهير روح "ماركس" وأطيفه من خلال إعادة قراءة فلسفته بما يخدم أغراض الواقع السياسي الراهن، لذلك تحددت المشكلات التي بحثها "دريدا" في كتابه: *أطيف ماركس بثلاث*: تهتم بفهم اللحظة التاريخية الحاضرة وتهتم بشؤون السياسة وتهتم بشؤون الأيديولوجيا. المرجع نفسه. ص: 187.

³⁰⁰ المرجع نفسه.

قد فكك الحقيقة، تلك التي يعتبرها أنها ليست سوى أكثر من قناع يخفي غل المستضعفين. فمفهوم الحقيقة إذن، لم يعد قائما، و لم يبقى إلا التأويل. و "نيتشه" بذلك يدخل بنا إلى عالم العدمية،³⁰¹ و من خلال هذا النمط النيتشوي، راحت التفكيكية تقدم معالجات متطرفة الشكوك فيما يخص الوعي الذاتي، و تأثرت بهذه الأفكار أيما تأثير خاصة في مناداتها بـ (الاختلاف) و (لا نهائية المعنى) و (موت المؤلف) و غيرها من المقولات الأساسية للتفكيك.

فلقد حرص "دريدا" متبعا في ذلك "نيتشه" و الذي حرص من قبله على تفكيك المعرفة المثالية، والمفاهيم المنهجية الخاصة بها، و من ثمة، نهضت التفكيكية ببعث الشك النيتشوي وأسلوبه في تفكيك نظم الفكر التقليدي، و لعل من أهمها ما أعلنه "نيتشه" عن (موت الإله)،³⁰² و بالمنطق نفسه أعلن دعاء التفكيك عن (موت المؤلف). و مقولة (موت الإله) تعني في التصور النيتشوي « إعطاء الأولوية للإرادة الإنسانية لكي تمارس طقوسها بتفكير سامي، و حرية مطلقة بعيدا عن ميتافيزيقا الحضور. و ما ذلك سوى دعوة صريحة لإطلاق العنان للذات كي تمارس طقوسها في البحث عن ما هو خفي و غامض، و هي دعوة دع إليها دعاء التفكيك، و قد انتقلت هذه المقولة - موت الإله - إلى الأدب و نقده تحت مسميات متشابهة، فأعلن الأدباء موت الشخصية، و أعلن النقاد موت المؤلف ».³⁰³

كما يمكن القول أن من بين أهم ما أخذه "دريدا" عن الفكر النيتشوي هو تبنيه لتصوير هذا الفكر لمفهوم الكتابة، فكما هو معروف فـ "نيتشه" هاجم و بشدة فكرة العداء الفلسفي القديم للكتابة، فقد سبق و أشرنا إلى أن "أفلاطون" أقر بعدم الثقة بالكتابة، إلا أن "نيتشه" ثار على ذلك و على كل القيود القديمة التي كانت تضيق عليه الخناق و تكبته، و هي الأفكار نفسها التي زحرت بها التفكيكية فيما بعد.³⁰⁴

أما عن الفكرة النيتشوية القائلة بعدم وجود خلاصات أو خاتمات نهائية، فالنص لا يمكن أن يكون مثبت المعنى، و لذلك لا يمكننا أبدا سبر أغواره، فـ "نيتشه" لا يعتقد بوجود معنى أو دلالة حرفية صحيحة

³⁰¹ انظر: باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي. ص: 147 - 150.

³⁰² أن فكرة (موت الإله) قد لاقت تهليلا و تكبيرا في الأوساط الغربية؛ لأنها كانت تعبيرا عن اللحظة التاريخية التي تمر بها أوروبا في ذلك الحين، فهذه المقولة تعني زحزت الغيبيات و الميتافيزيقيات بعيدا لتفسح الطريق أمام ظهور الإنسان، فالحقيقة هي ما يستطيعه الإنسان و ما يمكن أن تكون في متناوله و ما عدا ذلك فهو ميت، أو ينبغي أن يعد ميتا. انظر: بشير تاوريريت، التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية. ص: 18.

³⁰³ المرجع نفسه.

³⁰⁴ المرجع نفسه. ص: 18، 19.

مماثلة لنفسها مطابقة لها، و على غرار "نيتشه"، يؤكد "دريدا" أن كل اللغات لا يمكنها الوقوف عند الدلالة الحرفية الصحيحة و بالأحرى الوقوف عند المعنى الحقيقي لأي نص مهما كان نوعه.³⁰⁵

إلا أن الفيلسوف "نيتشه" يختلف مع المنظور التفكيكي في فكرة أساسية بالنسبة لهذا الأخير، ألا وهي فكرة تعدد المعاني و لا نهائية المدلولات و المعاني الغائبة، حيث يرى "نيتشه" « أن اللغة الرمزية خاضعة في دلالتها و معانيها لنظام الحقيقة، و هذا النظام ذو سياق قائم على نظرية النسبية، و من ثم يكون المعنى الحاصل هو الآخر نسبي و غير مطلق، كونه يمثل النقطة التي يسعى إليها القارئ، و هي الحقيقة التي تظل أمرا نسبيا. و هذه الفكرة كانت قد مثلت نقطة الافتراق و الانفصال بين الفكر الدردي و النيتشوي».³⁰⁶

و رغم ذلك فلقد كان لـ "نيتشه" دور في نقد ميتافيزيقا الفلسفة الغربية، و قد ترك بصماته على حد تعبير "نورس" على النظرية التفكيكية و تطبيقاتها، « بحيث أصبح الطرح النيتشوي، و الطرح الدردي نمطا من الكتابة الفلسفية القائمة على الشك بجميع الأفكار الباحثة عن الحقيقة، التي تتيح المجال لتحرير الفكر من الحدود الراديكالية للمفاهيم الميتافيزيقية الغربية».³⁰⁷

أما عن الوجه النفسي الذي أثر في التفكيكية، فلقد استعار "جاك دريدا" العديد من المصطلحات و المفاهيم التي وضحها التحليل النفسي و لا سيما مصطلحات العالم النفساني "سيغموند فرويد" *S. Freud* من قبيل: الكبت، الحلم، الهلوسة، ... إلخ،³⁰⁸ فلقد درس "فرويد" الأحلام و هفوات اللسان، و أعاد لهما مكانتهما، بدلا من عددهما كلاما لا طائل من ورائه، كما حدد "فرويد" المناطق الغيبية في السلوك الإنساني، بمتابعة نشاطات اللاوعي على صعيدي الأحلام و السلوك الجنسي، و أرجع ذلك إلى أزمات في مرحلة الطفولة، و إلى عنصر الكبت و العقد.³⁰⁹

و من هنا راح "دريدا" متبعا طرق التحليل النفسي محاولا تطبيقها على المستوى النصي، فقام بدراسة قوة الفجوات و الهوامش داخل النصوص فضلا عن الأشكال و الاستطرادات و التوقفات

³⁰⁵ انظر: مادن ساروب، دليل تمهيدي إلى ما بعد النبوية و ما بعد الحداثة. ص: 66 - 72.

³⁰⁶ انظر: بشير تاويريت، التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية. ص: 20، 21.

³⁰⁷ انظر: محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد النبوية. ص: 188.

³⁰⁸ انظر: بشير تاويريت، التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية. ص 24.

³⁰⁹ انظر: محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد النبوية. ص: 191.

و التناقضات و الغموض و غيرها من الحالات التي تغمر النص، و بتعبير آخر فكما حاول التحليل النفسي الوقوف عند النشاطات اللاواعية على صعيدي الأحلام و السلوك الجنسي عند الإنسان فلقد حاول "دريدا" دراسة المناطق الغيبية لكن على صعيد الدلالة إذ شكل البحث عن المعنى الماورائي في التحليل التفكيكي أهم الأسس النقدية التي نهض عليها هذا التحليل.³¹⁰

و الذي لفت "دريدا" أكثر في التحليل النفسي الذي جاء به هذا العالم الألماني، الطريقة التي كان يكتب بها "فرويد" فكثيرا ما كان يستخدم مصطلحات مأخوذة من نظام الكتابة أكثر من اللفظ، فتوظيف عبارات و مصطلحات مثل: (تشكيل لحظات الاسترجاع والاستشراق)، (اختزال الزمان وإطلاقه)، (انفتاح المكان وتعايشه مع اللامحدود)، كل تلك العناصر وغيرها كانت مستعارة من مسيرة الكتابة أكثر من الصوت. فلقد اعتبر "دريدا" نصوص "فرويد" نصوصا غير متجانسة وتحتوي داخلها قوى عمل هي التي يطلق عليها "دريدا" في الوقت نفسه (قوى تفكيك للنص)، و إستراتيجية هذا العمل تقتضي — حسب "دريدا" — العثور على توترات أو تناقضات داخلية يقرأ النص من خلالها نفسه، ويُفكك نفسه بنفسه.³¹¹ و من ثم، فأفكار "فرويد" أفكار مرتبطة بالكتابة أكثر من ارتباطها بالأصوات الكلامية، و يرى "دريدا" أن لجوء "فرويد" إلى نماذج من الكتابة و ليس الكلام في محاولاته التحليلية لم يكن من باب الصدفة، و هو الأمر الذي استفادت منه التفكيكية بشكل كبير.³¹²

و من المعطيات التي كان لها التأثير المباشر على الفكر الدردي، نجد معطيات مؤسس الظاهراتية *Phenomenology*،³¹³ "أدموند هوسرل"، حيث يمثل هذا الأخير شخصية البارزة و المؤسسة بشكل منهجي للفينومينولوجيا الحديثة، هو سابق لـ "هايدغر" و مدافع عن (مركزية الكلام - و الصوت)، و يسعى لأن يضمن بشكل منهجي حضور المعنى الحقيقي. و "دريدا" يحسبه بين الورثة الرئيسيين للميتافيزيقا الأوروبية، بين أولئك الذين ينزعون إلى تجذير سيطرة (اللوغوس). إلا أنه و في المقابل، فقد تأثر التفكيكيون لا سيما "دريدا" ببعض جوانب الفلسفة الظاهرية خاصة فيما يتعلق بالقراءة و إنتاج

³¹⁰ انظر: محمد سالم سعد الله، *الأسس الفلسفية لنقد ما بعد النبوية*. ص: 192.

³¹¹ المرجع نفسه.

³¹² انظر: مادن ساروب، *دليل تمهيدي إلى ما بعد النبوية و ما بعد الحداثة*. ص: 61.

³¹³ تشكل الظاهراتية *Phenomenology* انعطافا فلسفيا و حيويا في مسيرة التفكير الأوروبي الحديث؛ فلقد امتازت بالبحث الدائم عن (الوجود) و تفسير شروطه و شرح و فهم تشكيل تجربته، و الذهاب إلى ما بعد الظاهرة *Post-Phenomen* لتقديم التأويل المناسب المنفتح على الذات. أما عن أهم المعطيات التي اهتمت بها الظاهراتية فهي: منزلة الوعي، قيمة الإدراك، مفهوم القصدية، مفهوم المعنى. للمزيد انظر: محمد سالم سعد الله، *الأسس الفلسفية لنقد ما بعد النبوية*. ص: 97، 98. نقلا عن:

Edmund Husserl, *Phenomenology*. In *Deconstruction in context*. P : 121.

المعنى؛ لأن الفلسفة الظواهرية في رؤيتها النقدية لاحظت أن القراءة تفاعل بين موضوع النص و الوعي الفردي؛³¹⁴ أي أنها ترى أن النص بوصفه مشروعاً دلالياً و جمالياً لا يأتي كاملاً من مؤلفه و إنما يكتمل بالقراءة الواعية المدركة و النشطة التي تملأ الفجوات و تسد الفراغات في النظام النصي.³¹⁵ و لقد أثرت هذه الآراء فيما بعد على نشوء ما يعرف بنظريات الاستقبال واستجابة القارئ.

فلقد ظهرت أولى بوادر المنهج التفكيكي عند "دريدا" في دراسته عن "هوسرل"، حيث يذكر "دريدا" أن أفكار "هوسرل" كانت من بين أكثر الأفكار تأثيراً عليه، و بخاصة في منهجيته و طريقة تشكيل الأسئلة، فلقد ساعده منهج "هوسرل" كثيراً على التشكيك بمقولة الحضور التي لعبت دوراً أساسياً في جميع الفلسفات.³¹⁶

إلا أن الخلاف الذي نهض به "دريدا" مع "هوسرل" هو خلاف حول الطبيعة الفلسفية للغة، وتحديد دورها، ووظيفتها في تقديم الدلالة، ومع أن الموضوع المعرفي كان واحداً بين "دريدا" و "هوسرل"، إلا أن التفاعل كان مختلفاً حسب طبيعة منهج كل منهما، فـ "دريدا" تناول البحث عن طبيعة اللغة انطلاقاً من منهجه في تقويض أسس الميتافيزيقيا الغربية، و تركزها حول الكلام، أما "هوسرل" فقد تناول البحث عن طبيعة اللغة انطلاقاً من منهجه الظاهراتي التي يقتضي التوجه نحو البناءات اللغوية بوصفها الصيغ العقلانية والظواهر المميزة، و الماهيات المحفزة للوجود الإنساني، وقد وصف "دريدا" تناول "هوسرل" للغة بأنه أقام علاقة برانية بين المعنى والعلامة، و بين المدلول والدال، بل إن الدال قد تحول عند "هوسرل" إلى عملية (إخراج) للمعنى، و تعبير عن المدلول.³¹⁷

و من الفلسفات الأكثر تداخلاً مع الفكر الدردي، و التي كان لها صدى على المشروع التفكيكي، بل تصل إلى حد التطابق في الكثير من مقولاته، هي فلسفة الألماني "مارتن هيدجر" حيث ارتكزت فلسفة هذا الأخير على مقولات (الهدم) *Destruction*، و بصدد هذا التداخل يذكر "عبد العزيز حمودة" أنه « قد وصلت درجة التداخل بين المجالين و مباشرة التأثير إلى استخدام دريدا في

³¹⁴ انظر: بشير تاويريت، *التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية*. ص: 14.

³¹⁵ انظر: سعد البازغي، ميجان الرويلي، *دليل الناقد الأدبي لأكثر من سبعين تيار و مصطلحاً نقدياً معاصراً*. ص: 321.

³¹⁶ انظر: عبد الله إبراهيم، *التفكيك الأصول و المقولات*. ص: 37.

³¹⁷ انظر: محمد سالم سعد الله، *الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية*. ص: 191. نقلاً عن: مواقع. حوارات مع جاك دريدا: 33 — 34.

الطبعة الفرنسية الأولى لكتابه *De la Grammatologie* لكلمة (التدمير) المحورية في فلسفة هيدجر بدلا من كلمة (تفكيك) التي تحول إليها دريدا فيما بعد ³¹⁸.

و يعترف "دريدا" في إحدى لقاءاته أنه مدين و بشكل كبير إلى "هيدجر" كما أن تأثيره عليه كان قويا جدا، بحيث أنه سيصعب عليه أن يقوم بجرده، و التحدث عنه بمفردات تقويمية، ثم أوجز المسألة بالقول أن "هيدجر" هو أول من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا، و علمنا أن نسلك معها سلوكا استراتيجيا يقوم على التوضع داخل الظاهرة و توجيه ضربات متوالية لها من الداخل ³¹⁹.

و من بين الأقوال التي تحدث عنها "هيدجر" نجد (العلامة) و (اللغة) و (ثنائية الغياب و الحضور) و (لا نهائية المعاني) و (الثورة على القراءات المألوفة العادية) و (نقد التمرکز العقلي) و (فلسفة الحضور) و (التناص) و غيرها، وجميعها عبارة عن مقالات اعتمدها "دريدا" في تأسيسه لمشروعه التفكيكي فيما بعد ³²⁰.

فعلى سبيل المثال وأثناء حديث "هيدجر" عن (العلامة) فصل بينها و بين ما تدل عليه، و كذا فصل "دريدا" بين (الدال) و (المدلول) و هو ما يبيح للمدلول التعدد و الانفتاح مما يسمح بانفتاح المعنى و تعدده. كما اتفق كل من "دريدا" و "هيدجر" في القول بثنائية (الحضور و الغياب) التي تعني أن الوجود لا يظهر حضوره إلا من خلال غيابه؛ بمعنى أن اللغة و في حالة معرفتها بهذا الوجود تصطدم بجدار التقاليد الذي رسخ عبر الزمن، حتى أنه غيب هذا الوجود، الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى تدمير هذه التقاليد من أجل استحضار الوجود المتخفي، و لا يتحقق الوجود إلا بالغياب ³²¹. كما أن النص عند "هيدجر" ما هو إلا سجين يعتمد في ظهوره على لغات و شفرات و نصوص سابقة، و هو نقطة تلتقي فيها نصوص أخرى سابقة في وجودها على وجوده، و هذا ما يعرف بـ (التناص) و هو من المبادئ المهمة التي قامت عليها التفكيكية ³²².

³¹⁸ المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك. ص: 301.

³¹⁹ انظر: عبد الله إبراهيم، *التفكيك الأصول و المقولات*. ص: 37. نقلا عن: جاك دريدا، «الاستنطاق و التفكيك». ترجمة: كاظم جهاد. مجلة الكرمل. العدد 17. عام 1985م. ص: 57.

³²⁰ انظر: بشير تاويريريت، *التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية*. ص: 16.

³²¹ انظر: عبد العزيز حمودة، *المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك*. ص: 303، 304.

³²² انظر: بشير تاويريريت، *التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية*. ص: 16، 17.

وفي الوقت نفسه، ينتقد "دريدا" و بشدة منهجية "هيدجر" في بعض الأحيان واصفا إياها بأنها ما زالت حبيسة الرؤية الميتافيزيقية، لأن فيها نهجا لاستمرار التمرکز حول اللوغوس، وهو بذلك يعيد ترسيخ اللوغوس — حسب "دريدا" — ويوضح حقيقة الوجود بوصفها مدلولاً متعالياً. وليس ذلك فحسب، بل إن تمرکز منهجية "هيدجر" يكمن في عد الخطاب الفلسفي بجوهره ذا توقيع يوناني في الأصل، وأن الحضارة اليونانية هي الحضارة الوحيدة التي أنتجت الخطاب الفلسفي، وعد كل الحضارات الأخرى عالة عليها.³²³

ما يمكن الوقوف عليه هنا، أن هناك نقاطاً كثيرة مشتركة بين "دريدا" و "هيدجر" في مشروعهما لفك ارتباطات مركزية الفلسفة الغربية، والاستمرار على وجود الشك، أو وجود المعنى المتعدد في النصوص، والبحث عن المصادر الحقيقية الكامنة في وحدة الوجود. وفي هذا الاشتراك و التوحد بين الرجلين يذكر "دريدا" أنه: « سيبقى فكر هيدجر بالنسبة لي أحد أنواع الفكر الأكثر دقة وصرامة وإثارة وضرورة لزمنا هذا ».³²⁴

كما نلاحظ أيضاً تأثر التفكيكية بمعطيات أبو الوجودية "جان بول سارتر"، لقد نادى الفلسفة الوجودية بالحرية المطلقة، و بأنها لا تعترف إلا بما هو موجود في الوعي، وهذا يعني أن الإنسان عندها هو مركز الكون، الأمر الذي وجد فيه التفكيكيون مبتغاهم و تدعيم لمقولاتهم، فقول "دريدا" برفض الميتافيزيقا الغربية بشئ أشكالها هو تجسيد لموقف الوجوديين الذين لا يقبلون ما يملئ عليهم.³²⁵

فقد ثار "سارتر" ضد كل القيم في جميع المجالات، اللاهوتية و السياسية و الأخلاقية و الأدبية، و التي لم يبق منها إلا على قيمة واحدة هي قيمة الحرية، و هو الجوهر الذي انطلق منه "دريدا" فيما بعد لتأسيس مشروعه النقدي، حيث نقض كل ما أتى به النقد قبله و أبقى على قيمة واحدة هي الحرية، التي ارتبطت عنده فيما بعد بسلطة القارئ من خلال ولوجه إلى عالم النص و هتك أسرارها. هكذا نجد أن اهتمام الوجودية بالإنسان وإطلاق عنان الحرية المطلقة له كان له الأثر الكبير في أطروحات التفكيكيين الذين أخذوا بدورهم في إعطاء القارئ الحرية التامة في إنتاج المعنى و تعدده في محاولة قلب الأسس القديمة التي يقوم عليها النقد و نقض كل المركزية التي يحال إليها.³²⁶

³²³ انظر: محمد سالم سعد الله، *الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية*. ص: 193.

³²⁴ المرجع نفسه. نقلاً عن: مقابلة مع دريدا، ترجمة: هاشم صالح. مجلة العرب و الفكر العالمي. العدد: 6. 1989م. ص: 152.

³²⁵ انظر: *جاك دريدا، الاختلاف المرجأ*. ترجمة: هدى شكرى عياد. مجلة فصول. (مصر). المجلد: 06. العدد: 03. أبريل، ماي، جوان 1986م. ص: 60، 61.

³²⁶ انظر: بشير تاوريريت، *التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية*. ص: 21، 22.

و مهما قيل، ما يمكن استخلاصه أن أفكار كل من "نيتشه" و "هوسرل" و "هيدجر" و "سارتر" وغيرها من الأفكار الفلسفية وبعض أطروحات "فرويد" في علم النفس تلعب دورا كبيرا في فهم الكثير من المقولات التفكيكية من طراز: (غياب مراكز الإحالة المعرفية) و (الاختلاف والتأجيل) و (انتشار المعنى) و (لاهائية الدلالة) و (كل قراءة هي إساءة قراءة) و (اللعب الحر للدوال) ... إلخ. فلقد جمعت هذه الفلسفات و المعطيات السابقة الذكر، كل قوى الهدم المتوافرة في الفلسفة والنقد الغربيين، في سعي منها لتجاوز كل ما هو ميتافيزيقي، ابتداء من (عدمية) "نيتشه" برفضها الثوابت الميتافيزيقية بأنواعها، ورفض كل أشكال الإحالة عليها، ورفض مركزية الذات والهوية والحقيقة العلمية والتجريبية إلى (تدميرية) "هيدجر" ودعوها إلى هدم التقاليد كافة، للوصول إلى الكينونة الأصلية التي تحجبها هذه التقاليد.

إذن، فخلاصة الرؤية الفلسفية التي ولدت النظرية التفكيكية هي تلك الآراء المناهضة للعقلانية المثالية و القيم النفعية الأخلاقية بل إن "دريدا" تهادى به الحد إلى محاولة تقويض العقل الغربي نفسه في آلياته الأساسية، فالتفكيكية كما يراها "دريدا" نقد لايدولوجيا التمرکز الغربي حول الذات، فالثقافة الغربية عنده متركزة حول العقل و الصوت و الذات المطمئنة لذاتها و لا بد من تقويضها.

3 - المنهج التفكيكي الألسني، الماهية

يعتبر مصطلح (التفكيك) أو (التفكيكية) من المصطلحات الغامضة و الصعبة - بسبب ما يتضمنه معناه كما سيرد من مفاهيم معادية للغيبيات (الميتافيزيقا) - وتتضاعف هذه الصعوبة عندما نعلم أن هذا المفهوم منزلق ومنفلت من قبضة أي تحديد أو محاولة للتعريف حتى لدى منشئه "جاك دريدا"، ولهذا يعتبر مصطلح التفكيكية مثير جدا للجدل. و لذا سنحاول قدر الإمكان الوقوف عند بعض المحاولات لصبر أغوار هذا المفهوم.

فكلمة (التفكيكية) *déconstruction* في اشتقاقها الغربي، تدل معجميا على الهدم والتقويض والتخريب والتفكيك والتشريح. و أن مصطلح *Déconstruction* في أصله إنما يتجهى إلى أربعة مقاطع دالة كما أشار إلى ذلك "يوسف وغليسي"، حيث يرى أن:

1. السابقة (*Dé*) : و هي سابقة لاتينية تتصدر كثيرا من التراكيب الفرنسية، بمعنى النفي و الانتهاء و القطع و التوقيف و التفكيك و النقص.
2. كلمة (*con*) : هي كلمة مرادفة لسوابق أخرى (*co. col. com*) تتصدر كلمات كثيرة لا تخرج معانيها عن الربط و الترابط و المعية (*Avec*).
3. كلمة (*Struct*) : بمعنى البناء.

4. اللاحقة (ion): و هي لاحقة مماثلة لللاحقة (tion) تدل كلاهما على شكل النشاط و الحركة (action).³²⁷

و بتركيب دلالات هذه المقاطع الجزأة، تدك كلمة *Déconstruction* على (حركة نقض ترابط البناء). و بما أن الكلمة منتهية بلاحقة لا تدل إلا على الحركة (وليس المذهبية كما في اللاحقتين: *isme, ique*)، فقد سايرت بعض الترجمات ذلك مكثفة بالمصدر مجردا (لا المصدر الصناعي) من مثل: التفكيك، التقويض، النقض، التشريح، ... إلخ.³²⁸

أما لفظة (التفكيك) أو (التفكيكية) في اشتقاقها العربي، فجاء في: لسان العرب أنها من: « فكك و فككت الشيء: خلصته. و كل مشتبكين فصلتهما فقد فككتهما، و كذلك التفكيك ... و فك الشيء يفكه فكا فانفك فصله. و كل شيء أطلقته فقد فككته ... و أصل الفك الفصل بين الشيتين و تخليص بعضهما من بعض.³²⁹

وما يلحظ هنا أن معنى لفظة (التفكيكية) لا يختلف كثيرا من معناه الغربي إلى معناه العربي.

3 - أ المنهج التفكيكي الألسني في الاصطلاح الغربي الحديث

أما التفكيكية في مفهومها العام، فهو تموضع فلسفي مضاد للميتافيزيقا الغربية ولمفاهيمها ونظرياتها، يبتغي تقويض اللوغوس أو العقل وميتافيزيقا الحضور والمفاهيم الميتافيزيقية الخاصة بالوعي والهوية والتاريخ والزمان والكائن. وكان أول من استخدمه بهذه الدلالة كما مر معنا الفيلسوف الفرنسي "جاك دريدا" في أواخر الستينات من القرن العشرين، و ذلك في مجموعة من النصوص في رغبتها الصريحة في تقويض الميتافيزيقا، حيث يقول في إحدى حواراته أن: « التفكيك هو حركة بنائية و ضد البنائية في الآن نفسه فنحن نفكك بناء أو حدثا مصطنعا لنبرز بنياته، أضلاعه أو هيكله كما قلت، و لكن فكك في آن معا البنية الشكلية العارضة، و المخربة، البنية التي لا تفسر شيئا، فهي ليست مركزا، و لا مبدأ و لا قوة أو مبدأ الأحداث بالمعنى الكامل، فالتفكيكي من حيث الماهية، بالقول عنه أنه طريقة (حصر البسيط) أو تحليل أنه

³²⁷ انظر: يوسف و غليسي، *مناهج النقد الأدبي*. ص: 188.

³²⁸ المرجع نفسه.

³²⁹ ابن المنصور، *لسان العرب*. الجزء: 10. مادة (فكك). ص: 293، 294.

يذهب أبعد من القرار النقدي، من الفكر النقدي. لهذا فهو ليس سلبيا مع أنه فسر كذلك على الرغم من كل الاحتياطات».³³⁰

إلا أن مؤسس هذا المنهج النقدي الجديد، يعود في موضع آخر، و يقدم لنا معنى الفعل التفكيكي بهذه اللغة (اللأدرية)! و يقوم بتعريفه على أنه ليس تحليلا *analyse* ولا نقدا *critique* ... إلخ، ليس منهجا و لا يمكن تحويله إلى منهج، كما أنه ليس حتى فعلا أو عملية ... ليختم القول: ما الذي لا يكون التفكيك؟ كل شيء! ما التفكيك؟ لا شيء!³³¹

و يواصل "دريدا" حديثه عن التفكيك، حيث يرى أنه ليس فلسفة فحسب أو مجموع أطروحات ولا هو سؤال الوجود *L'être* بالمعنى الذي يذهب إليه "هيدغر". كما أنه من زاوية ما، ليس شيئا، فهو لا يستطيع أن يكون اختصاصا *discipline* أو منهجا، وهو غالبا ما يقدم بوصفه منهجا أو يتم تحويله إلى منهج مجهز بمجموع قواعد وإجراءات يمكن تدريسها، فالتفكيك من حيث مبدئه نفسه ليس منهجية *methodologie* أي تطبيقا للقواعد.³³² ثم يحاول "دريدا" مرة أخرى وصف التفكيك بصورة مقتصدة وموجزة، فيرى أن التفكيك في الواقع تساؤل حول كل ما يزيد على مجرد التساؤل، فهو يتعلق بكل ما وجهه السؤال (ماذا؟) في تاريخ الغرب وتاريخ الفلسفة الغربية؛ أي بكل شيء - علميا - بدءا بـ "افلاطون" إلى "هيدغر".³³³

ومن هذه الزاوية لم يعد لنا في الواقع الحق تماما في أن نطلب منه الإجابة على السؤال (ما أنت؟)، أي (ماذا؟) حسب الصياغة الشائعة. فـ "دريدا" في حد ذاته حائرا في تحديده، لكن السؤال الذي يُطرح بشدة: لما هذه الحيرة؟ و لماذا التكتّم و عدم التوضيح و التصريح من "دريدا" لمفهوم التفكيك الذي يريده؟

و للإجابة على هذا السؤال فلن نجد إلا جوابا واحدا لعدم التصريح، فربما يعود ذلك إلى السياق العام لفلسفة "دريدا"، لأن التحديد في حد ذاته هو خروج عن معنى التفكيك، ولذلك - على رأي العديد

³³⁰ عبد الله إبراهيم، *التفكيك الأصول و المقولات*. ص: 45، 46. نقلا عن: كريستيان ديكان، « حوار مع جاك

دريدا ». مجلة الفكر العربي المعاصر. العددان 18 و 19. عام: 1982م. ص: 254.

³³¹ انظر: يوسف و غليسي، *مناهج النقد الأدبي*. ص: 173، 174.

³³² في أثناء حوار سجل في باريس سنة 1981م، قدم "جاك دريدا" إجابة شفوية طويلة من بينها هذه العبارات.

انظر: ريتشارد كيرني، *جدل العقل حوارات آخر القرن*. ترجمة: إلياس فركوح و حنان شرايخة. (المركز

الثقافي العربي : بيروت - الدار البيضاء) . ط: 1. 2005م. ص: 186، 187.

³³³ المرجع نفسه. ص: 187.

من الدارسين - ظل "دريدا" طوال حياته يلمح لفكرة التفكيك من دون أن يحددها، و إن حددها فإنه ينفي جميع الصفات من دون أن يثبت صفة معينة، محاولا الحفاظ على عنصر التشويق داخل فلسفته.

و يعاود "دريدا" الحديث عن لفظة التفكيك، فيذكر في إحدى المحاورات أن هذه الكلمة موجودة مسبقا في الفرنسية، لكن استعمالها كان نادرا جدا، و أنه حين وضع مصطلح *déconstruction* كان قد استخدمها أولا في ترجمة كلمات معينة، ترجع أولاها إلى "هيدجر" الذي كان يتحدث عن (التدمير) *déstruction*؛ بمعنى تحليل بنية ما عن طريق نشرها و بسطها على طاولة التشريح، مثلما استخدمها كترجمة لكلمة (*Abbau*) الألمانية أي *démontage* الفرنسية التي استعمالها "فرويد" للدلالة على نوع من الانفصال، ثم يستدرك "دريدا" بقوله: سرعان ما حاولت أن أبين أن ما أعنيه بنفس كلمة تفكيك لم يكن ببساطة هيدغريا ولا فرويديا. وقد خصصت عددا لا يستهان به من الأعمال للإقرار في آن واحد بدين إزاء "فرويد" و "هيدغر" و بإجراء تعديل بشأن ما سميته بالتفكيك.³³⁴ و يذهب "دريدا" في حوار آخر فيذكر أن: التفكيك هو حركة بنيانية و ضد البنيانية في الآن نفسه.³³⁵

وعليه، وصف الناقد الأمريكي "ج. ميللر" *J. Miller* التفكيكية بأنها قوة عضلية توحى بتدمير النص وأنها في الوقت نفسه تعمد إلى بناء ما دمرته بشكل مختلف. و توضح "باربارا جونسون" *Barbara Johnson* في كتابها: الاختلاف النقدي، هذه القضية فتري أن التفكيك ليس مرادفا للهدم *destruction*، فهو أقرب كثيرا إلى المعنى الأصلي لكلمة تحليل *analysis* نفسها. فلا يجب إذن، أن نفهم هذه العبارة (تفكيك) بالمعنى الذي يفيد الانحلال أو الهدم بل تحليل البنى المترسبة التي تشكل العنصر الخطابي ويمر ذلك عبر اللغة و عبر الثقافة الغربية و عبر مجموع الأشياء التي تحدد انتماءنا إلى هذا التاريخ للفلسفة.³³⁶

ومما سبق، فهؤلاء الدارسون و غيرهم يرو أن التفكيك الذي يمارسه "دريدا" لا يعني مطلقا الهدم³³⁷ و إنما يتضمن أيضا فعل البناء (البناء بنمط مختلف)، فهو بالأحرى تفكيك وحدة ثابتة إلى عناصرها و وحداتها المؤسسة لها لمعرفة بنيتها و لمراقبة وظيفتها.

³³⁴ انظر: روجيه بول دروا، مفهوم التفكيك. في أثناء حوار مع جاك دريدا سجل يوم 30 جوان 1992. مجلة

نزوى (عمان). العدد: 42. 2005م. من موقع: Nizwa.com

³³⁵ انظر: عبد الله إبراهيم، التفكيك الأصول و المقولات. ص: 45. نقلا عن: كريستيان ديكان، حوار مع جاك دريدا. مجلة الفكر العربي المعاصر. العددان: 18-19. عام 1982م. ص: 254.

³³⁶ انظر: روجيه بول دروا، مفهوم التفكيك. في أثناء حوار مع جاك دريدا سجل يوم 30 جوان 1992. مجلة

نزوى (عمان). العدد: 42. 2005م. من موقع: Nizwa.com

³³⁷ فكرة الهدم كان قد استعمالها "هيدغر" في تفكيك النسق الفلسفي الإغريقي.

و يذهب بعض الدارسين كخوسيه ماري إيفانكوس أن التفكيكية ليست نظرية عن اللغة الأدبية، إنما هي: طريقة لقراءة (أو إعادة قراءة) الفلسفة وخطابات العلوم الإنسانية.³³⁸ و إلى قريب من هذا « يعتبر ديفيد شبندر التفكيك مقارنة فلسفية للنصوص أكثر مما هي أدبية إنها نظرية بعد بنوية *Post-structuralist*، و لا تدل (بعد *Post-*) هنا على أن التفكيك يحل محل البنيوية باعتباره نظرية أحدث زمنياً، و لكنها تدل بالأحرى على أنه يعتمد على البنيوية كنظام تحليلي سابق ... و هو أيضا ... نظرية تهدف إلى إنتاج تفسيرات لنصوص خاصة ... أقل مما تهدف إلى فحص الطريقة التي يقرأ بها القراء هذه النصوص ». ³³⁹ و مما يزيد مساندة هذا الرأي تأكيد "أمبرتو إيكو" الذي يرى أن التفكيك « تأسيس ممارسة (فلسفية أكثر منها نقدية) تتحدى تلك النصوص التي تبدو و كأنها مرتبطة بمدلول محدد و نهائي و صريح »، ³⁴⁰ فالتفكيكية عنده تسعى إلى تحرير النص الحي المفتوح من قيد القراءة الأحادية المغلقة.

و يقدم لنا "كريس بلديك" *C. Baldick* التفكيكية على أنها « منهج *method* يتبين - بوساطته - أن معاني النص في وسعها مقاومة الاستيعاب النهائي ضمن الإطار التأويلي، و يقوم محذرا من طموح النقد إلى مراقبة النصوص، و من اعتقاد النقد المغرور بقوته عموماً ». ³⁴¹ ثم يختزل لنا مرجعيات القراءة التفكيكية في جملة مبادئ وفق المعادلة التالية:

التفكيكية = اعتباطية العلامة اللغوية ("دو سوسير") + شيء من الشك الفلسفي (نيتشه و هيدغر) + آلية القراءة الفاحصة و أفكار الالتباس و التورية (النقد الجديد) + أولوية اللغة على الدلالة (مدرسة يال). ³⁴²

أما "جيرار جنجومير" فيرى بأن « القراءة التفكيكية *lecture déconstructiviste* تستهدف (تفجير) *éclater* النص انطلاقاً من مبدأ (اللاتماسك) *noncoherence*، و جعله يلعب ضد ذاته؛ فقد اقترح "دريدا" قراءة النص بما هو إنتاج لمعان غير قابلة للتجميع *non-totalisable*؛ ووفقاً لهذا

³³⁸ انظر: يوسف و غليسي، *مناهج النقد الأدبي*. ص: 174.

³³⁹ المرجع نفسه.

³⁴⁰ أمبرتو إيكو، *التأويل بين السيميائيات و التفكيكية*. ص: 124.

³⁴¹ يوسف و غليسي، *مناهج النقد الأدبي*. ص: 175. نقلاً عن:

Chris Baldick, *Criticism and literary theory 1980 to the present*. Longman, 1966.

p: 174.

³⁴² انظر: يوسف و غليسي، *إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد*. ص: 340.

التصور فإن العلامة اللغوية تغدو- إذن- موضع (تشويش) *confusion* دائم بين المعنى (المرجعي)
³⁴³ « *référentiel* و المعنى (المجازي) *figuré* ».

إن للقراءة التفكيكية- على حد تعبير جيرار جنجومبر- تستهدف (تفجير) *éclater* النص
 انطلقا من مبدأ اللاتماسك، و جعله يلعب ضد ذاته.³⁴⁴ و وفقا لهذا التصور فإن العلامة اللغوية تغدو موضع
 تشويش دائم بين المعنى المرجعي و المعنى المجازي، بحيث أن القارئ لا يستطيع السيطرة على النص، لأن هذا
 النص لا يسمح له بذلك.³⁴⁵ فالتفكيكية إذن هي تقديم ممارسة نظرية لقراءة النصوص، و فعاليتها الرئيسية
 هي فعالية قراءة، فهي تهتم بالنصوص و علاقتها المتبادلة المضمره فيها، و تفحص آثار النص ووسومه
 وصفاته و إمضاءاته و اختلافاته.

وعليه و حسب هذا التعريف و غيرها من التعريفات، فإن تفكيك النص يقصد به الاعتماد على
 دواخل النص واضعين في الاعتبار أنه لا توجد حدود نهائية لدلالات النص- الدال والمدلول- والعلامات
 بشكل عام. فالتفكيكية ترفض الثوابت التي سعى إليها بعض النقاد في محاولة لتحديد ماهية محددة ثابتة
 للدال والمدلول والعلامة بشكل عام، إذ أنه لا توجد قراءات ثابتة معتمدة، إذ ليس هناك مركز ثابت
 للمعرفة، إذ لا يوجد شيء خارج النص- كما يقول "دريدا"- ومعنى ذلك رفض التاريخ الأدبي التقليدي
 ودراسات تقسيم العصور، ورصد المصادر، لأنها تبحث عن مؤثرات غير لغوية أي عن حقائق غير لغوية
 وتبعد بالناقد عن عمل الاختلافات اللغوية.

3 - ب - المنهج التفكيكي الألسني في الاصطلاح العربي الحديث

لقد أثار مصطلح التفكيكية جدلا كبيرا حول المقابل العربي لهذا اللفظ فنجد حوالي عشرة أو أكثر
 من المقترحات كبدائل مصطلحية ممكنة للفظ *Déconstruction* منها: « التفكيك، التفكيكية، التشريحية،
 التشريح، التقويض، التقويضية، نظرية التقويض، النقضية، اللابناء، التهديم، التحليلية البنيوية، ... »³⁴⁶
 و يصنف بعض الدارسين المصطلحات الثلاثة الأخيرة في خانة (المصطلحات المستهجنة)؛ « إما لاعتبارات
 تداولية و مرفولوجية؛ كما في حالة (اللابناء) ذي شيوخ المحدود جدا، فضلا على صعوبة التصرف

³⁴³ يوسف و غليسي، *مناهج النقد الأدبي*. ص: 175. نقلا عن:

Gengembre: *Les Grands Courants de la Critique Littéraire*. Mémo Seuil. Paris. p 35.

³⁴⁴ انظر: يوسف و غليسي، *إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد*. ص: 340. نقلا عن:

Gengembre: *Les Grands Courants de la Critique Littéraire*. Mémo Seuil. Paris. p 35.

³⁴⁵ المرجع نفسه.

³⁴⁶ يوسف و غليسي، *مناهج النقد الأدبي*. ص: 188.

الاشتقاقي فيه، و إما لاعتبارات دلالية، حيث ينصرف (التهديم) مثلا إلى دلالات عدمية سلبية تحريية بعيدة عن عالم النص، مثلما تلتبس (التحليلية البنيوية) بالمنهج البنيوي و تغدو مجرد وصف له «³⁴⁷»، بينما يمكن تصنيف المصطلحات الأخرى عنده في خانة المصطلحات المقبولة.

إلا أننا و بالرجوع إلى أغلب الدراسات العربية نجد أن أكثر المصطلحات تداولاً و أشهرها استعمالاً المصطلحات الثلاثة الأولى: التفكيك أو التفكيكية، التشريح أو التشريحية، التقويض أو التقويضية. ولنبدأ بأكثرها استخداماً و توظيفاً.

أولاً: التفكيك أو التفكيكية

شاع في الكتابات النقدية العربية مصطلح (التفكيكية)، وهو مصطلح اعتمده كثير من المترجمين والنقاد العرب، نخص بالذكر "سامي محمد" أثناء ترجمته لدراسة مهمة عنونها: نقد بعض ملامح المنهج البنيوي في النقد الأدبي لصاحبها "ليوتيل آيبل"³⁴⁸، حيث اعتبره الدرس العربي أول مستخدم للمصطلح بل مخترع هذا المصطلح العربي³⁴⁹ الذي استعمل بعد ذلك بكثافة لافتة لدى مجموعة من الدارسين كـ "أسامة الحاج" و "فاضل ثامر" و "محمد عناني" و غيرهم من الباحثين الذين لا يمكن حصرهم في هذه الدراسة، و إنما اكتفينا بإقرار المصطلح الذي اختاروه كمقابل عربي لـ *déconstruction* الأجنبي والذي اخترناه كمصطلح مفضل لدينا في هذه المعالجة نظراً لشيوع و كثرة توظيفه، فهذا "محمد عناني" يبرر اعتماده هذا المصطلح بأن: «التفكيكية *déconstruction* مصطلح موفق، وإن كان قد أسيء فهمه إساءة بالغة، ربما بسبب عدم تقديمه في صورته التاريخية التي تعتبر فلسفية أولاً و نقدية أو أدبية ثانياً. فالتفكيك الذي اشتق منه المصدر الصناعي هو فك الارتباط، أو حتى تفكيك الارتباطات المفترضة بين اللغة و كل ما يقع خارجها، أي إنكار قدرة اللغة على أن تحيلنا إلى أي شيء أو إلى أي ظاهرة إحالة موثوقاً بها»³⁵⁰.

أما مصطلح (التفكيك)، فقد اصطنعه جمع من الدارسين منهم: "كاظم جهاد" و "عبد العزيز حمودة" و "جابر عصفور" و "عبد الله إبراهيم"، حيث أن التفكيك عند هذا الأخير هو: « في المستوى الأول يدل على التهديم و التخريب و التشريح، و هي دلالات تقترب عادة بالأشياء المادية المرئية، لكنه في مستواه الدلالي العميق، يدل على تفكيك الخطابات و النظم الفكرية، و إعادة النظر إليها بحسب عناصرها

³⁴⁷ يوسف و غليسي، *مناهج النقد الأدبي*. ص: 188، 189.

³⁴⁸ و قد نشرت هذه الدراسة في مجلة أقلام العراقية. السنة: 15. العدد: 11. آب 1980م.

³⁴⁹ انظر: يوسف و غليسي، *مناهج النقد الأدبي*. ص: 181.

³⁵⁰ محمد عناني، *المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة و معجم إنجليزي-عربي*. (الشركة المصرية العالمية للنشر

: لونجمان). ط: 3. 2003م. ص: 131.

و الاستغراق فيها وصولاً إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المطمورة فيها».³⁵¹ و هو على حد تعبير "عبد العزيز حمودة": « التفكير يبحث عن اللبنة القلقة غير المستقرة، و تحركها حتى ينهار البنيان من أساسه و يعاد تركيبه من جديد و في كل عملية هدم و إعادة بناء يتغير مركز النص و يكسب العناصر المقهورة أهمية جديدة يحددها - بالطبع - أفق القارئ الجديد و هكذا يصبح ما هو هامشي مركزياً، و ما هو غير جوهري جوهرياً». ³⁵² و المعادلة النقدية التي وضعها "عبد العزيز حمودة" لجوهر التفكير مفادها:

المعنى المفتوح + الدلالة النهائية + إساءة قراءة = جوهر التفكير³⁵³

ثانياً: التشريحية

يعد الناقد السعودي "عبد الله الغدامي" من النقاد الأوائل الذين ترجموا مفهوم (*Deconstruction*) من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية، وقد اقترح ترجمته بـ (التشريحية)³⁵⁴، فبعد حيرته أمام هذا المصطلح، وتردده بين عدة كلمات عربية مثل النقض والفك والتحليلية، يثبت "الغدامي" أخيراً على مصطلح (التشريحية)، يقول "الغدامي" في ذلك: « احترت في تعريب هذا المصطلح و لم أر أحداً من العرب تعرض له من قبل (على حد اطلاعي)³⁵⁵ وفكرت له بكلمات مثل (النقض والفك) ولكن وجدتهما يحملان دلالات سلبية تسيء إلى الفكرة، ثم فكرت باستخدام كلمة (التحليلية) من مصدر (حل) أي نقض ولكنني خشيت أن تلبس مع (حلل) أي درس بتفصيل، واستقر رأبي أخيراً على كلمة (التشريحية أو تشريح النص). والمقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النص

³⁵¹ التفكير الأصول و المقولات. ص: 45.

³⁵² المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكير. ص: 388.

³⁵³ انظر: محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية. ص: 206.

³⁵⁴ أما عن (التشريحية) التي استخدمها "عبد الملك مرتاض" في كتابه: بنية الخطاب الشعري (دراسة تشريحية لقصيدة أشجان يمنية للشاعر اليمني عبد العزيز مقالح)، فقد استعملها كعنوان فرعي لكتابه، و كان مقصود "مرتاض" بالتشريحية هنا القراءة المجهريّة *Microlecture* و هي دلالة تختلف عن الدلالة التفكيكية *Déconstruction* التي وصفها "الغدامي". انظر: يوسف و غليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد. ص: 349، 350.

³⁵⁵ يعلق على هذا "يوسف و غليسي" على أن "الغدامي" ليس الأول من حاول ترجمة هذا المصطلح الغربي، و إنما سبقه في ذلك "سامي محمد" في محاولة لترجمة دراسة بعنوان: نقد بعض ملامح المنهج البنيوي في النقد الأدبي - ليو تيل أيبيل" و التي نشرت في مجلة أقلام العراقية. (السنة 15، العدد: 11. آب 1980م) ص: 217. انظر: يوسف و غليسي، مناهج النقد الأدبي. ص: 181.

من أجل إعادة بنائه وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرائي كي يتفاعل مع النص». ³⁵⁶ غير أن هذا المصطلح المقترح من قبل "الغذامي" يبدو أنه لم يلق قبولا لدى النقاد والمثقفين العرب ، فاقصر استخدامه على "الغذامي" نفسه.

ولا شك في أننا نذهب مع من ³⁵⁷ ذهب إلى أن (التشريحية) التي يتحدث عنها "الغذامي" تختلف كلياً عن تفكيكية "دريدا"، فالتشريحية عند "الغذامي" تسعى نحو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه، و يؤكد "الغذامي" ذلك فيقول: « والتشريحية تعتمد على بلاغيات النص لتنفذ منها إلى منطقياته فتنقضها، وبذا يقضي القارئ على (التمرکز المنطقي) في النص كما هو هدف دريدا. ولكن الغرض أخيراً ليس هو الهدم، ولكنه إعادة البناء». ³⁵⁸ و الواقع أن هذا المفهوم للتشريحية يتناقض مع التفكيكية، ذلك أن التفكيك عند "دريدا" لا ينطوي على إمكانية إعادة البناء، فإعادة البناء، في نظره، فكرة غائبة ميتافيزيقية لا تختلف عن الفكر الذي يسعى إلى تقويضه، وبذلك يكون إعادة البناء بعد التفكيك أكبر عمل تحريفي يمكن أن نقوم به.

ويزداد الأمر تعقيداً حين يصرح "الغذامي"، أن تشريحية "دريدا" لا تنفعه كناقذ أدبي، و يقول في ذلك: « وهذه تشريحية تختلف عن تشريحية دريدا، تلك التي تقوم على محاولة نقض منطق العمل المدروس من خلال نصوصه، و أنا لم أعمد إليها هنا لأنها لا تنفعني». ³⁵⁹

و السؤال الذي يفرض نفسه هنا، هل "الغذامي" بصدده ترجمة مفهوم (*Deconstruction*) عند "دريدا" أم أنه بصدده صياغة مفهوم جديد؟ لقد انطلق "الغذامي" من ترجمة مفهوم (*Deconstruction*) عند "دريدا"، لكنه انتهى إلى شيء مغاير لما أراده "دريدا" ووصل إلى مفهوم يريده هو !

³⁵⁶ عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية قراءة نقدية لنموذج معاصر . ص: 52. (هامش).

³⁵⁷ يذهب "يوسف وغليسي" إلى أن مبتغى التفكيك عند "الغذامي" هو إعادة البناء، و تلك قناعة غذامية - على حد تعبير "وغليسي" - و هو مفهوم مناهض تماماً للأصول التفكيكية الدريدية. انظر: **مناهج النقد الأدبي** . ص: 181.

³⁵⁸ عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية قراءة نقدية لنموذج معاصر. ص: 60. وهذا هو السبب الذي جعل "الرويلي" و "البازعي" و غيرهم يؤكدون أن (التشريح) تسمية خاطئة بحد ذاتها.

³⁵⁹ عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية قراءة نقدية لنموذج معاصر. ص: 88.

ثالثا: التقويضية

أما المصطلح الثالث الأكثر استخداما في النقد العربي، فقد اقترحه كل من الناقد السعودي "سعد البازعي"³⁶⁰ والناقد الجزائري "عبد الملك مرتاض"³⁶¹ وهو مصطلح (التقويضية) أو (التقويض)، وقد كان "سعد البازعي" أول من اقترح مصطلح (التقويضية) حيث عده أدق بكثير من مصطلح (التفكيك) أو (التفكيكية) ولكنه وبالرغم من ذلك استمر في استعمال و توظيف المصطلح الأخير (التفكيك) و ذلك لشيوعه لا غير، و يؤكد "البازعي" مع رفيقه "ميجان الرويلي"، مصطلح (التقويض) منتقدين كل محاولة لترجمة المصطلح بالتفكيك، يقول "البازعي" و "ميجان الرويلي" في ذلك: « التقويض هو المصطلح الذي أطلقه الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك دريدا على القراءة النقدية (المزوجة) التي اتبعها في مهاجمته الفكر الغربي الماورائي منذ بداية هذا الفكر حتى يومنا هذا. وقد حاول بعضهم نقل هذا المصطلح إلى العربية تحت مسمى التفكيك، لكن مثل هذه الترجمة لا تقترب من مفهوم دريدا، حالها في هذا حال مصطلح التقويض. على أن التقويض أقرب من التفكيك إلى مفهوم دريدا».³⁶²

أما عن تعريف التقويضية عند كل من "البازعي" و "الرويلي" فهي: « قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة النص مهما كان دراسة تقليدية أولا لإثبات معانيه الصريحة، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معان تتناقض مع ما يصرح به. تهدف القراءة التقويضية من هذه القراءة إلى إيجاد شرح بين ما يصرح به النص و ما يخفيه بين ما يقوله النص صراحة و بين ما يقوله من غير تصريح».³⁶³

هذا في البداية، و لكن بعد المعالجة الاصطلاحية لهذا المفهوم و التي قام بها الباحث الجزائري "يوسف وغليسي" و التي نشرها سنة 1997م بإحدى الدوريات السعودية و التي انتصر فيها "وغليسي" أخيرا للتفكيك و التفكيكية. فقد اختار كل من "البازعي" و "الرويلي" هذه الدراسة من بين المراجع

³⁶⁰ و ذلك في دراسته: **ما وراء المنهج تحيزات النقد الأدبي الغربي**. المجلة العربية للعلوم الإنسانية. (الكويت). 1989م.

³⁶¹ و ذلك في كتابه: **في نظرية النقد متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة و رصد لنظرياتها** ط: 1. (دار هومة للطباعة و النشر : بوزريعة - الجزائر).

³⁶² ميجان الرويلي و سعد البازعي، **دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيار و مصطلحا نقديا معاصرا** . ص: 107.

³⁶³ ميجان الرويلي و سعد البازعي، **دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيار و مصطلحا نقديا معاصرا** . ص: 108.

البيبلوغرافيا التي تذييل الطبقات اللاحقة من كتاب: دليل الناقد الأدبي. و قد أشارا إلى أنه: « لئن كنا سابقا قد أطلقنا عليه مصطلح التقويضية، فإننا لا شك أفدنا من إعادة النظر، و من التواصل مع آراء الباحثين الذين تناولوا المفردة بالبحث و التقصي، خاصة معالجة الباحث يوسف و غليسي للمصطلح ». ³⁶⁴ على أيهما - مع ذلك - ضلا على قناعتهم بأفضلية التقويض على التفكيك. ³⁶⁵

و إلى جانب كل من "البازعي" و "الرويلي" نشر "عبد الملك مرتاض" كذلك بحثا بعنوان: نظرية التقويض (مقدمة في المفهمة والتأسيس)، ³⁶⁶ تحدث فيه عن إشكالية نقل هذا المصطلح، وانتقد ما شاع لدى النقاد الحدائين العرب من استعمال التفكيك و التفكيكية، واقترح بدل ذلك مصطلح (التقويضية). ³⁶⁷ و كان سبب اختيار "مرتاض" لمصطلح (التقويضية) هو أن أصل المعنى في فلسفة "دريدا" تقويض يعقبه بناء على أنقاضه، على حين أن معنى التفكيك في اللغة العربية يقتضي عزل قطع جهاز أو بناء عن بعضها بعض دون إيذائها، أو إصابتها بالعطب، كتفكيك قطع محرك أو أجزاء بندقة، و هلم جرا، و الخيمة في العربية تنطب إذا بنيت، و (تقوض) إذا أسقطت أعمدتها و طويت. و قد جاء هذان المعنيان متلازمين في أحد أبيات ³⁶⁸ "أبي الطيب المتنبي". كما أن التحليل التقويضي عند "عبد الملك مرتاض" يقوم على تقويض لغة النص أجزاء أجزاء، و أفكارا أفكارا لتبيين مركزي النص و الاهتداء إلى سرعة اللعبة فيه، ثم يعيد تطنيبه، أو بناؤه أو تركيب لغته على ضوء نتائج التقويض. ³⁶⁹

³⁶⁴ دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيار و مصطلحا نقديا معاصرا. ص: 16.

³⁶⁵ انظر: يوسف و غليسي، *مناهج النقد الأدبي*. ص: 186.

³⁶⁶ نشرت بمجلة علامات في النقد التي يصدرها النادي الأدبي الثقافي بالمملكة العربية السعودية.

³⁶⁷ نود أن نشير هنا، إلى أن "عبد الملك مرتاض" سبق له أن استعمل (التفكيكية) في كتابه: *ألف ليلة و ليلة سنة 1989م، و -أي سنة 1992م، و تحليل الخطاب السردي سنة 1995م،* مثلما استعار (التشريرية) إلى جانب (التفكيكية) في كتابه: *-أي، ثم انقلب على هذه الاختيارات الاصطلاحية الأولى، مفضلا عليها مصطلحه الجديد (التقويض) أو (نظرية التقويض) التي يخص بها المصطلح الفرنسي (déconstructionnisme).* انظر: يوسف و غليسي، *مناهج النقد الأدبي*. ص: 184. هذا من جهة، و من جهة أخرى يستبعد "وغليسي" تأثر "عبد الملك مرتاض" بـ "البازعي" و "الرويلي" كما يستبعد تأثرهما به؛ لأن صدور المصطلح - التقويضية- من قبل "مرتاض" أو "البازعي" و رفيقه كان في نفس الفترة الزمنية 1995م. المرجع نفسه. ص: 185.

³⁶⁸ و البيت المقصود هو البيت الثامن من بائنة المتنبي:

قد وافقوا الوحش في سكنى مراتعها * و خالفوها بتقويض و تطنيب.

³⁶⁹ انظر: يوسف و غليسي، *إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد*. ص: 347، 348.

بالإضافة إلى هذه المصطلحات الثلاث (التفكيكية و التشريحية و التقويمية) عرف المصطلح الغربي *Déconstruction* مقابلات عربية أخرى. فقد اقترح "عبد الوهاب المسيري" ترجمته بـ (الانزلاقية) - رغم أنه يستعمل غالباً، مصطلح التفكيك - يقول "المسيري": « كل هذا يوصلنا إلى الفعل التفكيكي الأكبر (*deconstruct*) (و هو من الأفعال التي تبدأ بمقطع *de*) وقد ترجمها الدكتور سعد البازعي وميجان الرويلي في دليل الناقد الأدبي بالتقويمية، كما يمكن ترجمتها بالانزلاقية (وذلك إن أردنا ترجمة المفهوم الكامن وراء الكلمة لا الكلمة ذاتها فقط)³⁷⁰. كما نجد مقابلات أخرى من مثل: (اللبناء) و (النقد اللبنائي) و (التحليلية البنيوية) و (هدم)، وهي ترجمة على رأي "يوسف وغيلسي" فيها ما فيها من سوء لأنها تنهض على فعل سلمي تخريبي تأباه الكتابة الأدبية الجميلة،³⁷¹ و غيرها من الترجمات التي عرفها الدرس العربي لسنا هنا بصدد إحصائها.

و ما يمكن أن نختم به كلامنا عن المقابل العربي للمصطلح الغربي *Déconstruction*، ما ذهب إليه أحد الدارسين إلى أنه « عند الاحتكام إلى المعيارين المعجمي و الدلالي، نلاحظ أن الدلالات (التشريح) في اللغة لا تكاد تتجاوز مفاهيم التقطيع و التصنيف و الفتح و الكشف و التبيين، أما (الفك و التفكيك) فلا يتجاوز كذلك دلالات الفتح و العتق و الانطلاق و فصل الأشياء و تخليص بعضها من بعض ... و هي - على العموم - دلالات ليست ذات شأن كبير مقابل ما يعنيه المصطلح الغربي في مفهومه الدريدي، بخلاف (القويض) الذي يقترب منه أكثر؛ حيث جاء في (اللسان): قوض البناء: نقضه من غير هدم. وربما كان (النقض) أقرب معنى إلى جوهر المفهوم الغربي، لاسيما ما تعلق منه بالمناقضة القولية: النقض: اسم البناء المنقوض إذا هدم (...). و المناقضة في القول: أن يتكلم بما يتناقض معناه، و النقيضة في الشعر: ما ينقض به (...). و كذلك المناقضة في الشعر: ينقض الشاعر الآخر ما قاله الأول، و النقيضة الاسم يجمع على النقائص، و لذلك قالوا: نقائص جرير و الفرزدق³⁷².»

ما يمكن استخلاصه في الأخير أن كل هذه الدراسات وغيرها و هي كثيرة جداً، تعكس صعوبة ترجمة مصطلح (*Déconstruction*) إلى اللغة العربية، بل إننا لا نجد هذه الصعوبة في اللغة العربية فقط، حتى أن هذه المشكلة قائمة في المجال التداولي الأصلي الذي هو اللغة الفرنسية، يقول "دريدا" في سياق حديثه عن الصعوبات التي تعترض ترجمة هذه الكلمة إلى اللغة اليابانية: « ذلك أننا إذا ما أردنا الوقوف بادئ ذي بدء على صعوبات الترجمة ... فربما وجب ألا نبدأ بالاعتقاد - الأمر الذي سيكون مجرد

³⁷⁰ عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، *الحدائث وما بعد الحدائث*. ص: 111.

³⁷¹ انظر: يوسف وغيلسي، *مناهج النقد الأدبي*. ص: 182.

³⁷² المرجع نفسه. ص: 189.

سداجة- بأن مفردة التفكيك تقابل في الفرنسية دلالة واضحة ... هناك في لغتي من قبل، مشكلة ترجمة شائكة بين ما نهدف إليه هنا وهناك عبر هذه الكلمة، واستخدام هذه الكلمة نفسه ومنبعها. لقد بات واضحا أن الأشياء تتغير من سياق إلى آخر في الفرنسية نفسها بالذات³⁷³. فكيف بها إذا انتقلت على سياق تاريخي وحضاري مغاير، وإلى لغة مختلفة عن اللغة الأصلية التي ولدت فيها؟ إذ من الواضح أن الأمر سيصبح أكثر صعوبة وتعقيدا.

وتتضاعف هذه الصعوبة عندما نعلم أن هذا المفهوم منزلق ومنفلت من قبضة أي تحديد أو محاولة للتعريف حتى لدى منشئه، فالتفكيك كما عرفنا سابقا لدى "دريدا" « ليس تحليلا *analyse* ولا نقدا *critique*، وليس منهجا ولا يمكن تحويله إلى منهج، كما أنه ليس حتى فعلا أو عملية، ليختم بالقول: ما الذي لا يكون التفكيك؟ كل شيء! ما التفكيك؟ لا شيء! »³⁷⁴.

³⁷³ جاك دريدا، *الكتابة والاختلاف*. ص: 57.

³⁷⁴ المرجع نفسه. ص: 60 - 63.

الفصل الثاني

المقاربة اللسانية و المناهج النقدية المعاصرة (البنيوية،
السيميائية، التفكيكية)

أولاً: الأصول اللسانية للمنهج البنيوي

ثانياً: الأصول اللسانية للمنهج السيميائي

ثالثاً: الأصول اللسانية للمنهج التفكيكي

أولاً: الأصول اللسانية للمنهج البنيوي

نهضت البنيوية، بوصفها منهج بحث على تطبيق النموذج اللغوي على المادة قيد الدرس، وعمقت أفكار القطيعة مع المؤثرات الخارجية، و بذلك تعد البنيوية في طليعة المدارس النقدية الحديثة التي تمخضت عن أفكار العالم اللغوي السويسري الشهير "فرديناند دو سوسير" ، إذ لا تزال أفكار هذا الأخير تتردد أصداؤها حتى اليوم.

و ما يؤكد انبثاق المنهج النقدي البنيوي من اللسانيات عامة و أفكار " دو سوسير" خاصة علماء النقد الألسني، فهي عندهم لم ينبثق في الفكر الأدبي و النقدي و في الدراسات الإنسانية فجأة، و إنما كانت له إرهاصات في حقل الدراسات اللغوية على وجه التحديد.¹

يعد " دو سوسير" رائد البنيوية الأول بلا منازع، و ذلك من خلال محاضراته:

Cours de Linguistique Générale ، فلقد تمكن من الوصول إلى عدة كشوف هامة، حيث أحدثت هذه الأخيرة قطيعة إبستمولوجية مع فقه اللغة و الفيلولوجيا و غيرها من العلوم التي كانت سائدة آنذاك. لقد استبدل " دو سوسير" الدراسات اللغوية التاريخية التي انشغل بدراستها و تدريسها مدة من الزمن، بدراسات وصفية آنية مُمثلة بثنائيات جديدة من طراز (اللغة / الكلام) و (الدال / المدلول) و (الآنية / الزمانية) و (الوصفية / التاريخية) وغيرها من الرؤى الألسنية التي شكلت المهيد الفكري للمنهج البنيوي.

و بناء على ما توصل إليه " دو سوسير" في علم اللسانيات جاء بعده المنهج البنيوي متخذاً من مجموع تلك المبادئ أسساً له، وفي هذا الصدد يذهب "ليفى ستراوش" إلى أنه: « إذا كان هذا المنهج ينتمي

¹ انظر: صلاح فضل، *مناهج النقد المعاصر*. ص: 69.

إلى طريق التحولات التي تفسر جزءا من قوانين المجموعات الرياضية، إلا أن نموذجها المباشر هو علم اللغة الذي يختص عن غيره من العلوم الإنسانية بأنه العلم الوحيد الذي يمكن وضعه على قدم المساواة مع العلوم الطبيعية و الدقيقة:

1. لأنه يدرس موضوعا عاما، إذ لا يوجد مجتمع بشري دون لغة.
2. لأن منهجه متشابه، أي أنه يمكن إتباع نفس المنهج في دراسة أي لغة قديمة كانت أو حديثة، بدائية أو متحضرة.
3. لأن هذا المنهج يعتمد على بعض المبادئ الأساسية التي لا يختلف عليها الباحثون و المتخصصون².

ونتيجة لهذه الأسباب شكلت الألسنية المحور الأساسي الأول و النموذج العلمي بالنسبة للمنهج البنيوي، و لا نبالغ إن قلنا مع من قال أن المنهج البنيوي هو المنهج الألسني في صيغته البنيوية.³ لذا ففهم المنهج البنيوي كمنهج نقدي ألسني مرهون ابتداء بفهم المنهج الألسني و بالتحديد ألسنية "دو سوسير". و إلى هنا نصل إلى طرح التساؤل التالي: كيف تمثل "دو سوسير" مجال اللغة؟ و ما هي المرتكزات اللسانية لهذا المنهج النقدي البنيوي؟

- تجليات المنهج البنيوي لدى "دو سوسير"

يتجلى المنحى اللساني للمنهج البنيوي أساسا في المفاهيم التي تقدم بها "دو سوسير" في محاضراته، و تبرز أهمية هذه المفاهيم في أن معرفتها ضرورية لكل من يسعى إلى فهم البنيوية أو يرغب في الاطلاع على أي نشاط من نشاطاتها الفكرية و الفنية المختلفة.

عاش "دو سوسير" في الفترة الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف الربع الأول من القرن العشرين، و تعد هذه المرحلة من أزهى مراحل الدراسات التاريخية المقارنة. و من دروس هذه الأخيرة و على يد لغوييها و فلاسفتها تعلم "دو سوسير" و أخذ مبادئه اللغوية الأولى، و تشبع بالكثير من نظرياتها، بل كان له دور مهم في إثرائها. لكنه و بعد ما تمكن من استيعاب توجهاتها، لم يرضه ما كانت تنتهي إليه من نتائج و ما كانت تعمل به من مبادئ منهجية، و رأى أن يقدم منهاجا لسانيا بديلا فتفتقت نظراته في

² الزواوي بغورة، المنهج البنيوي بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات . ص: 113 - 114. نقلا عن: Claude Levi – Strauss, *Anthropologie structurale deux*. Op-cit. p : 169.

³ المرجع نفسه. ص: 33.

درس اللغة - بفضل ما تميز به من بُعد في النظر و دقة في منهجية الطرح و التناول و بما اجتمع لديه من تراكمات معرفية في ميدان علم اللسان - عن مجموعة من المفاهيم و المبادئ الهامة التي أصبح ينظر إليها مجموع اللسانيين بعد وفاته بوصفها الأساس الذي قام عليه علم اللسان الحديث.⁴

إن التأسيس المنهجي للسانيات "دو سوسير" يعكس مدى ما تتضمنه أفكاره من مبادئ نقيضة تقوم على تقويض المعمار المنهجي للفكر اللغوي السابق، و ينطلق - في أبعاده الفلسفية و المنهجية - من جملة من المؤثرات استجاب لها "دو سوسير" و شيد على فلسفتها علم اللسان الحديث. و من أبرز هذه المؤثرات ما نادى به العالم الاجتماعي "دور كايم" *É. Durkheim* ، إذ يعتبر هذا الأخير هو المؤثر الحقيقي في أعمال "دو سوسير" ، و « إذا كان دور كايم قد آلى على نفسه أن يجعل من البحث الاجتماعي علما قائما بنفسه موضوعا و منهجا، و كان مستنده النظري في ذلك إيمانه بخصوصية الوقائع الاجتماعية و تفردا بنوعية تفصلها عن الظواهر العضوية و النفسية، فقد عمد دو سوسير إلى التأكيد على استقلالية منهج الدراسة اللساني داعيا إلى النظر إلى اللغة بوصفها قواعد و قوانين تجريدية مستقرة في الدماغ، و إلى تناولها بشكل يفصلها عن المكونات النفسية و الفيزيولوجية لظاهرة اللسان».⁵

و عليه من بين أهم المواقف التي يبدو فيها تأثير "دو سوسير" بالنظرية الاجتماعية لـ "دور كايم" نذكر ما يلي:

1. تحديد "دور كايم" للوقائع الاجتماعية باعتبارها أشياء تشبه الأشياء التي تُدرس في العلوم الطبيعية، و أن هذه الوقائع الاجتماعية ذات طبيعة عامة، فهي ليست فردية. و (الشيء) عند "دور كايم" ينتظم كل موضوعات المعرفة التي لا يمكن إدراكها بالنشاط العقلي الداخلي، و لكن بما تقتضيه من الخبرة و الملاحظة و التجربة. فاتجاه "دور كايم" اتجاه علمي و هو المنحى الذي انتهجه "دو سوسير" فيما بعد في دراسة اللغة، و ذلك بعدما اعتبر اللغة (شيئا عاما) شأنه شأن الوقائع الاجتماعية الأخرى مما يسر السبيل إلى تطبيق قواعد العلم في دراسة اللغة.⁶

⁴ انظر: الطيب دبة، *مبادئ اللسانيات البنوية دراسة تحليلية إستمولوجية* . (دار القصبه للنشر : حيدرة - الجزائر) . دط. 2001م. ص: 55.

⁵ المرجع نفسه. ص: 56.

⁶ انظر: محمد خاقاني أصفهاني، عطا محمد أبو جبين. *الأسنوية العربية*. ص: 49.

2. قول "دور كايم" بأن اللغة عبارة عن مؤسسة اجتماعية، أو نتاجا لقوى اجتماعية، و هذا ما نفسر به قول "دو سوسير" فيما بعد بأن اللغة عبارة عن قواعد تستقر في دماغ المتكلم بعد أن يكتسبها بشكل اتفاقي من المجتمع.⁷

3. تأكيد "دوسوسير" لسلبية الفرد المتكلم بوصفه منفعلا لا فاعلا تجاه المخزون الجمعي للغة، و ذلك في ظل اعتقاده للمبدأ الدور كايمي القائل إن للمجتمع ضغطا يمارسه على الفرد بحيث يجد نفسه مجبرا على مسايرة المجتمع و الخضوع له و إلا سحقتة عجلته القوية التي لا تتوقف.⁸

و إلى جانب التأثير الدور كايمي على "دوسوسير" أيضا المؤثرات الفلسفية المتمثلة في المذهب الوضعي⁹ الذي ينادي بأن تأسيس المعرفة يكون على كشف ما يحدد الظواهر من علاقات و قوانين و يبشر بتخطي الإنسانية عهد اللاهوت و عهد الماورائيات لتصل إلى العصر الوضعي الذي يتعامل فيه العلماء و المفكرون مع الظواهر المدروسة بوصفها حوادث طبيعية، و ينطلقون في وصفها مما توحى به قوانينها الداخلية لا مما يستند إليه من أفكار تحكيمية مسبقة.¹⁰ و بناء على ذلك، عمد "دو سوسير" إلى تحديد موضوع اللسانيات من حيث هي مظهر محسوس يمكن ملاحظته و غرض جوهرى في الدراسة مطلوب لذاته و من أجل ذاته.

كما كان للاعتبارات النفسانية دور كبير في توجيه المعرفة الإستيمولوجية لفكر "دو سوسير"، و يتجلى ذلك بوضوح في كثير من أفكاره الجوهرية التي تنظر إلى اللغة من حيث هي كيان نفسي داخلي، بل إن "دوسوسير" جعل من هذا الكيان النفساني الموضوع الجوهرى للسانيته فيما بعد و التي عرفت بـ (اللسانيات الداخلية) *Linguistique interne*.¹¹

⁷ الطيب دبة، مبادئ اللسانيات البنوية دراسة تحليلية إستيمولوجية. ص: 57.

⁸ المرجع نفسه.

⁹ المذهب الوضعي؛ هو إتجاه فلسفي يعتبر الأشياء الحقيقة هي تلك الأشياء التي يمكن ملاحظتها وإخضاعها للتجربة، وبهذا ينفي هذا المذهب وجود حقائق خارجة عن الحواس. فمصادر المعرفة عندهم تتمثل في العقل والسمع والبصر ما دون ذلك فهو بطلان حسب رأيهم. و يعود تأسيسه إلى "أوغست كونت" الحامل للجنسية الفرنسية. انظر: جلال الدين سعد، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية. ص: 487.

¹⁰ انظر: الطيب دبة، مبادئ اللسانيات البنوية دراسة تحليلية إستيمولوجية. ص: 57.

¹¹ المرجع نفسه.

و من أبرز المواضيع التي يبرز فيها انطباع دراسة "دوسوسير" بطابع علم النفس الذهني تصنيفه للعلامة إلى دال (هو الصورة السمعية) و مدلول (سماه التصور الذهني) معتبرا إياها ظاهرة نفسية بحتة،¹² كما يظهر هذا الانطباع في مقابله بين (اللغة) و (الكلام) محددا اللغة بأنها تمثل الجزء النفسي من ظاهرة اللسان البشري و المنظومة النحوية الموجودة بالقوة في كل دماغ.¹⁴

أما بخصوص النحاة الجدد، ففضلهم يعود إلى كونهم قد وضعوا نتائج المقارنة ضمن أفق تاريخي. فوضعوا بذلك تسلسل الوقائع داخل نظامها الطبيعي. و من جهة ثانية، لم يعد ينظر معهم إلى اللسان كجهاز عضوي يتطور من تلقاء ذاته، و إنما أصبحنا نراه كإنتاج للعقل الجمعي للجماعات اللسانية.¹⁵

و بالرغم من أن "دوسوسير" اعتمد - في تأسيسه لعلم اللسان الحديث - على تراكمات المعارف السابقة إلا أنه استطاع أن يقدم الجديد في هذا العلم، فقد تمكن من اكتشاف العلاقات المفهومية و المنهجية بين تلك الأفكار و صياغتها صياغة نظرية جديدة بحيث لا يقوم فهمها و استيعاب توجهاتها إلا بربط بعضها ببعض و إدراك أن بعضها ينبثق من بعض ضمن نسيج عضوي متكامل، فالجديد الذي قدمه "دوسوسير" يتمثل أساسا في وضع (المنهج) و شتان ما بين اكتشاف الأفكار في ذاتها من حيث هي ملاحظات منفردة و معزولة و بين اكتشاف (المنهج) الذي يربط بين تلك الأفكار.

1 - أسس البنيوية اللسانية السوسيرية

وسوف نختار من مبادئ "دوسوسير" أعماقها تأثيرا وأكثرها ترددا ووسعها تطبيقا في تأسيس المنهج البنيوي و التي تعرف بالثنائيات السوسيرية، فلم يكن ولوع "دوسوسير" بإبراز أوجه التناقض في اللسان مجرد رغبة أو لإشباع نزوة أو هوسا بقدر ما كانت تلك الثنائيات تأكيد بأن ثمة وجهين مختلفين لكل شيء في هذا الكون كلاهما يكمل الآخر. و قد ظهرت هذه الفكرة كما هو معروف من قبل عند كل من "أرسطو" و "ديكارت"، ثم وظفها "دوسوسير" من جديد. وقد أضحت هذه الثنائيات مبادئ أساسية للسانيات العامة، لذا نرى أنه من المهم جدا في التأسيس اللساني للمنهج البنيوي عرضها وبيان سماها البنيوية - إن صح التعبير بذلك - بما نراه كافيا لسد حاجة الدارس العربي إلى ذلك، و هي كالآتي:

¹² المراد بالنفسية هنا الذهنية، لأن ما يقصده "دوسوسير" منها هو مفهوم التصور الذهني باعتباره الموضوع الذي يتم فيه استقرار اللغة و تخزينها من حيث هي حقائق متموضعة في الدماغ.

¹³ انظر: فرديناند دي سوسير، *محاضرات في علم اللسان العام*. ص: 104.

¹⁴ المرجع نفسه. ص: 35.

¹⁵ انظر: حنون مبارك، *مدخل للسانيات سوسير*. (دار توبقال للنشر : الدار البيضاء - المغرب). ط: 1.

1987م. ص: 14.

أ- اللغة علم داخلي

لقد ميز "دو سوسير" في تعريفه للغة بين ثلاث مستويات من النشاط اللغوي (اللسان) و *Le langage* و (اللغة) *La langue*، و (الكلام) *La parole*، وهذه التفرقة كان لها أثر بعيد سواء على الألسنية ذاتها، أو على البنيوية نفسها فيما بعد. وخلص "دو سوسير" من تفرقة تلك بعد أن أقام عدة تقابلات لساننا هنا بصدد ذكرها و إنما تلخيصها لا غير، إلى أن (اللسان) يدل على « النظام العام للغة، و يضم كل ما يتعلق بكلام البشر، و هو ببساطة لسان أي قوم من الأقوام، و يتكون من ظاهرتين مختلفتين: اللغة و الكلام ». ¹⁶ أي أن اللسان يمثل الجانب الفطري الذي يدل على قدرة خاصة تكسبها الطبيعة ¹⁷ - على حد تعبير "دو سوسير" - للجنس البشري، أما (اللغة) فهي « مجموع كلي متكامل كامن ليس في عقل واحد، بل في عقول جميع الأفراد الناطقين بلسان معين ». ¹⁸ أي أنها ذلك الشكل الاجتماعي الذي يجسد اللسان تجسيدا خاصا ضمن التواضعات التواصلية لقوم من الأقوام، بينما يعد (الكلام) « فعل كلامي ملموس، و نشاط شخصي مراقب، يمكن ملاحظته من خلال كلام الأفراد أو كتاباتهم ». ¹⁹ أي أنه ذلك الإنجاز الفعلي للملموس الذي يجسد نظام اللغة الاجتماعي تجسيدا فرديا و يحوله من الموجود بالقوة إلى الموجود بالفعل.

ولئن كان "دو سوسير" قد أشار في محاضراته إلى جميع التقابلات التي أمكنه ملاحظتها بين اللسان و اللغة و الكلام، فإنه لم يركز إلا على التقابل الثنائي (اللغة / الكلام) باعتباره يعكس الكثير من الأسس و التصورات التي بنى عليها منهجه بل هو الواجهة الرئيسة التي يمكن أن يعرض بها هذا المنهج أو يستدل بها على أبرز منطلقاته و توجهاته اللسانية. ²⁰

فـ (اللغة) عنده عبارة عن: « نسق من القواعد النحوية الموجودة بالقوة في كل دماغ أو بالضبط في أدمغة مجموعة الأفراد، لأنه يوجد عند كل فرد ناقصا، و لا يوجد كاملا إلا عند الجمهور»، ²¹ أما (الكلام) فيعرفه بأنه « ما هو متحقق بالإنجاز ... فالإنجاز أو التحقق هو دائما فردي و يكون الفرد دائما هو المتكفل بهذا الإنجاز ». ²² أي أنه ميز بين لغة التي هي عبارة عن نظام من الرموز

¹⁶ أحمد مومن، *اللسانيات النشأة و التطور*. ص: 123.

¹⁷ نعتقد نحن المسلمون أن الله هو الذي أكسبنا هذه القدرة.

¹⁸ أحمد مومن، *اللسانيات النشأة و التطور*. ص: 123.

¹⁹ المرجع نفسه. ص: 124.

²⁰ انظر: الطيب دبه، *مبادئ اللسانيات البنيوية دراسة تحليلية إستمولوجية*. ص: 73.

²¹ دي سوسير، *محاضرات في علم اللسان العام*. ص: 28.

²² المرجع نفسه. ص: 28.

المختلفة التي تشير إلى أفكار مختلفة، والتي تتخذها هيئة المجتمع بأكمله؛ لإتاحة الفرصة أمام الأفراد لممارسة ملكاتهم، و ظاهرة الكلام الفردي التي هي التحقق الفردي لهذا النسق أو النظام في الحالات الفعلية من اللغة.

كما عد "دوسوسير" الكلام ذلك الجانب الفردي الخاص و السلوك المنفعل الخاضع لملاسات الزمان و المكان و الموسوم بالتنوع و الانحراف، و عليه لا يصلح الكلام عند "دوسوسير" لأن يكون غرضاً لعلم اللسان؛ لأن الكلام هو المظهر الفردي للغة، ولا علاقة للغة بأخطاء الكلام. وبناء على هذه التفرقة اعتبر "دوسوسير" (اللغة) عكس الكلام تصلح أن تكون موضوع الدراسة اللسانية، و هذا ما نستنتجه من مقولته الشهيرة (دراسة اللغة في ذاتها).²³

إلى جانب هذا أقام "دوسوسير" في محاضراته تقابلات عدة بين ثنائية (اللغة / الكلام)، وقد تناولها بالبحث و الدراسة عدد كبير من الباحثين، و هي موجودة في العديد من الدراسات، و لكي لا نطيل في هذا الموضوع نختصر ما جاء به "دوسوسير" في هذه التفرقة حيث ذكر أن الفصل بين اللغة و الكلام يعني أيضاً الفصل بين:

- 1 - ما هو مجتمعي عما هو فردي
- 2 - ما هو أساسي عما هو ثانوي أو عارض.
- 3 - ما هو مخزون في أذهان الأجيال عما هو منطوق و مكتوب.²⁴

إذن، فاللغة في نظر "دوسوسير" رصيد وضعته ممارسة الكلام في ذاكرة الأشخاص الذين ينتمون إلى مجتمع متجانس، و هو نظام قواعد يوجد بصفة مضمرة في أذهان الأشخاص المتكلمين الذين ينتمون إلى المجتمع اللغوي. إذن إن اللغة من حيث هي ظاهرة إنسانية لا توجد عند كل فرد على حدة، بل توجد بصفة كاملة عند الجماعة، فهي إذن القانون المشترك بين أفراد المجتمع الواحد. كما أن اللغة خارجة عن إرادة الفرد، و ليس بإمكانه أن يغيرها أو يجري عليها تعديلاً في أي مستوى من مستوياتها.²⁵

و إذا لم نحاول التفريق بين اللغة و الكلام، و اعتبرنا العلاقة بينهما علاقة تكامل، فيمكننا عد اللغة ملك لمجموع الجماعة المتكلمة، و لكنها تتحقق فعلاً عن طريق الكلام الفردي، فلا شك إذن أنه

²³ انظر: الطيب دبه، مبادئ اللسانيات النبوية دراسة تحليلية إستمولوجية. ص: 74.

²⁴ انظر: دي سوسير، محاضرات في علم اللسان العام. ص: 29.

²⁵ انظر: بول فاير- كريستيان بايلون، مدخل إلى الألسنية. ترجمة: طلال هبة. (المركز الثقافي العربي : بيروت

- الدار البيضاء). ط: 1. 1992م. ص: 60.

تربطهما علاقة وثيقة، ووجود كل واحد منهما يفترض وجود الآخر و يقتضيه، فاللغة ضرورية لكي تعقل الكلام و لكي يحدث آثاره، و لكن الكلام أيضا ضروري، لكي تستقيم اللغة و تستقر. فالإنسان يتكلم لغته الأصلية بسماع الآخرين، ولا يحتزن هذه اللغة في دماغه إلا بعد تجارب عديدة، كما أن الكلام هو الذي يؤدي إلى تطور اللغة، فالانطباعات التي تتوافر لنا عندما نسمع الآخرين هي التي تجعلنا نعدل من عاداتنا اللغوية، فهناك إذن نوع من التبادل بين اللغة والكلام؛ اللغة هي أداة الكلام ونتيجته معا. لكن هذا لا يمنع من كونهما في الدراسة أمرين متميزين أشد التمايز.²⁶

وقد تعرض هذا المبدأ الذي يعد من أشهر آراء "دوسوسير" لكثير من التطبيقات المختلفة في جميع مجالات العلوم الإنسانية، ويعد مسؤولا إلى حد كبير عن تطور فكرة البنية ذاتها، لأن الفصل الحاسم بين التصورات الذهنية للغة والتطبيق العملي للكلام هو الذي ساعد على إضفاء صفة النظام التجريدي؛ ومعنى ذلك أن "دوسوسير" ينظر إلى اللغة بوصفها نظاما أو هيكلًا مستقلا عن صانعه أو الظروف الخارجية التي تحيط به، وينظر إلى هذا الهيكل من داخله من خلال مجموعة وحداته المكونة له بوصفها تمثل كالا قائما بذاته، فاللغة عند "دوسوسير" إذن، هي شبكة واسعة من التراكيب والنظم الداخلية.

و بهذا الحديث نصل إلى ما أطلق عليه "دوسوسير" — (علم اللغة الداخلي) و (علم اللغة الخارجي)، و يلخص هذا الأخير الفرق بينهما في كون علم اللغة الخارجي يدخل فيه كل ما كان غريبا عن الجهاز العضوي للغة أو عن نظامها، كعلاقة اللغة بالجنس البشري أو بالتاريخ السياسي الذي قد يكون له تأثير فيها أو بالمعطيات الثقافية و النظم الاجتماعية التي تحدد مستوياتها و كل ما يتصل بتعدد اللهجات أو بانتشار اللغات جغرافيا. أما بالنسبة لعلم اللغة الداخلي فالأمر فيها على خلاف ذلك؛ إذ أن اللغة بهذا الاعتبار تصبح نظاما مستقلا قائما بذاته بحيث يهتم أكثر فيها بدراسة تقسيماتها و ما يمليه منطق نظامها الداخلي من مقتضيات، حيث كل شيء غير النظام تغييرا معيناً في درجة معينة يعتبر أمرا داخليا.²⁷

و لتسهيل التمييز بين ما هو خارجي عما هو داخلي من اللغة، يضرب لنا "دوسوسير" مثلا بسيطا على لعبة الشطرنج، فكونها انتقلت من الفرس إلى أوروبا فهذا يعتبر أمرا خارجيا، أما ما يخص نظام اللعب ذاته و قواعده، فهو على خلاف ذلك، أمر داخلي، فلو أنني استبدلت قطع الخشب بقطع العاج، فإن هذا التغيير يؤثر في النظام، نفس الشيء إذا زدت أو أنقصت عدد القطع، فإن هذا سيؤثر تأثيرا بليغا في قواعد اللعبة.²⁸

²⁶ انظر: دي سوسير، محاضرات في علم اللسان العام. ص: 35.

²⁷ المرجع نفسه. ص: 37 - 40.

²⁸ المرجع نفسه. ص: 40.

فعلم اللغة الخارجي إذن يرتبط بالعلاقات و الظروف و البيئات و الأوضاع الخارجية المتصلة بالحقائق اللغوية، أما علم اللغة الداخلي فيرتبط بالقوانين المنبثقة من اللغة بغض النظر عن الإطار الخارجي؛ أي دراسة اللغة بعزلها عن التاريخ أو العالم الخارجي، بل أيضا عن نسيجها الاجتماعي التي تعيش فيه، و العمليات النفسية التي يقوم بها متكلموها. و بالترفة بين هذين العلمين يعد "دوسوسير" قد قام بزرع البذور الأولى لبنوي اللغة و التي لم تلبث أن آتت أكلها بعد حين.

و يمثل هذا التمييز بين العلمين الداخلي و الخارجي، إحدى مفترقات الطرق العديدة التي كشف عنها "دوسوسير" أثناء محاولته لتحديد و ضبط موضوع اللسانيات. ومعنى هذا أن الجديد في نظرة اللسانيات الحديثة هي أنها عوض أن تهتم بالأحداث اللغوية الخارجية مثلما كان يفعل اللغويون في العصور الماضية، أصبحت اللسانيات تنظر إلى اللغة عبر عناصرها الداخلية،²⁹ فاللغة إذن أصبحت تشكل كلا و الذي بدوره يتشكل من بنية، هذه الأخيرة عبارة عن شبكة تجد فيها كل وحدة لغوية مكانها، و تربطها بالوحدات الأخرى علاقات صورية مبنية على أساس اتحاد الهويات و اختلافها. والوحدات اللغوية على مختلف المستويات اللغوية من أصوات، كلمات، جمل ومعاني تشكل نظاما جزئية،³⁰ فثنائية (الداخل و الخارج) إذن، تعتبر من أهم الثنائيات التي أبرزها "دوسوسير" و كان لها أثرها بعد ذلك في الفكر اللغوي بصفة عامة و المنهج البنوي بصفة خاصة.

ب- العلامة النموذج المصغر لبنية اللغة

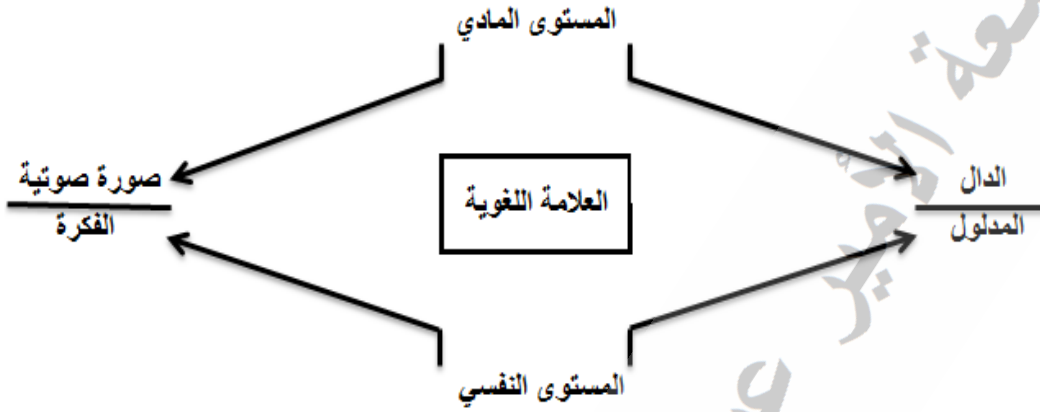
إن أول ما أثار انتباه "دوسوسير" في رؤيته للعلامة اللسانية، هو ذلك التعريف التقليدي الوارد في كثير من الدراسات اللغوية السابقة و الذي مفاده أن حد الكلمة هو ذلك الرابط الذي يجمع بين اسم و شيء. إلا أن "دوسوسير" رأى أن هذا التعريف يبدو مستندا إلى تصور يمثل عملية بسيطة جدا و بعيدة عن الحقيقة، و لذلك عمد إلى تقديم تعريف بديل، خلاصة هذا التعريف عنده، هو أن العلامة اللسانية لا تربط شيئا باسم بل تصورا (المدلول) *Signifié* بصورة سمعية (الدال) *Signifiant*، و ليس المراد بالصورة السمعية هو الجانب المادي للصوت الذي هو شيء فيزيائي صرف؛ أي ليس ذلك الصوت الناشئ عن تحريك الفم، أو الذي تسمعه الأذن، إنما هو الذي يتركه الصوت في ذهن المتكلم.³¹

²⁹ انظر: محمد محمد يونس علي، *مدخل إلى اللسانيات*. (دار الكتاب الجديد المتحدة : بيروت)، ط: 1. 2004م. ص: 67.

³⁰ المرجع نفسه.

³¹ انظر: دي سوسير، *محاضرات في علم اللسان العام*. ص: 104 ، 105.

أي أن "دوسوسير" قد ميز بين صورة الكلمة ومفهومها لا بين الاسم والمسمى، وميز داخل العلامة بين مستويين النفسي والمادي، النفسي هو حصول الصورة السمعية والمفهوم المادي وجود الصوت أي الشكل الخارجي ويمكن توضيح ذلك على النحو الآتي:³²



و بهذا التحديد تصبح العلامة اللسانية مثالا نموذجيا مصغرا لبنية اللغة الصورية، تلك البنية التي ينظر إليها "دوسوسير" من حيث هي مخزون كبير من التصورات الذهنية و الصور السمعية، و من هنا لا يصبح الصوت في هيئته المادية³³ جزءا من العلامة، بل هو مكون من مكونات الكلام و جزء خارج عن اللغة، و لا يعدو أن يكون إلا الأداة المنفذة لنظام اللغة فحسب. واستجابة لهذا التصور الذي لا يراعي في اللغة إلا ما هو نفسي ذهني غير مبال بأي عنصر يشكل مادة في بنيتها أو شيئا خارجا عن مكوناتها الداخلية، أقصى "دوسوسير" (المرجع) *réfèrent* وهو ذلك الشيء الخارجي الذي تشير إليه العلامة بوصفه مكونا ماديا و خارجا عن اللغة.³⁴

ويرجع إقصاء "دوسوسير" للمرجع و الصوت إلى جانب إقصائه كذلك الدلالة من مكونات العلامة اللسانية إلى كونه ينطلق في تصوره للغة - الموضوع الجوهري للدراسة اللسانية - بوصفها تعاقبات *conventions* نفسية و ذهنية مستقرة في أدمغة الناطقين باللسان الواحد، و نظاما من القواعد و القوانين

³² انظر: ربيعة رويقي، « سيميائية العلامة في المسرح الجزائري مسرحية أدباء المظهر لرضا حوجو أنمونجا ». مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الأدب العربي تخصص (أدب عربي حديث)، إشراف: صالح لمباركية. (كلية الآداب واللغات قسم اللغة العربية وآدابها : جامعة الحاج لخضر - باتنة). 2010 / 2011 م. ص: 10، 11.

³³ بينما يكون الصوت اللغوي من حيث هو بنية نفسية ذهنية جزءا من العلامة، لأنه؛ هنا لا يمثل الصوت في ذاته إنما يمثل صورته السمعية المنسوخة في الذهن. انظر: الطيب دبه، *مبادئ اللسانيات البنيوية دراسة تحليلية إيستيمولوجية*. ص: 78.

³⁴ المرجع نفسه. ص: 77، 78.

الصورية القابلة للنمذجة و التصنيف، و دراسة مثل هذه ليست من شأنها أن تهتم بالواقع المادي للغة و لا بآلياته. ولكن هناك الكثير من اعترض و بشدة على "دو سوسير" في مسألة إقصاء المرجع.³⁵

و هكذا فإن فكرة العلامة عنده تختلف جذريا عن مفهومها عند القدامى و الذين كانوا يزاوجون بين الاسم و المسمى أو الكلمة و الشيء. كما أن غرض اللسانيات عنده هو دراسة هذه العلامة و التي تتميز بخاصية أساسية عنده كثيرا ما فصل فيها بالتحليل و التدقيق ألا و هي خاصية الاعتباطية.

– اعتباطية العلامة *Arbitraire du signe*

يمضي "دو سوسير" بعد ذلك في تحديد طبيعة العلامة، فيذكر أنها (اعتباطية) تماما، و يقصد من ذلك أن الدال غير معلل (لا توجد له أسباب طبيعية و لا منطقية)، فهو اعتباطي بالنسبة لمدلولة الذي لا تربطه معه أية علاقة طبيعية في الواقع. فمثلا و كما مثل لذلك "دو سوسير" فإن لفظ (الأخت) *sœur* لا ترتبط بأي علاقة داخلية مع تتابع الأصوات للفظ أخت: S-O-I. ثم يقدم البرهان على صحة هذا الاعتقاد أن الخصائص المتباينة للغات تكون متضاربة فيما بينها و منه وجود لغات مختلفة.³⁶

إلا أنه هناك من يعترض على مبدأ (الاعتباطية)، وذلك لوجود أصوات تختار لكونها تبدو تقليدا للصور المختار؛ أي توجد دوال ترتبط و مدلولاتها بالمحاكاة الصوتية كألفاظ مثل: – *wow* – بالإنجليزية – *ouâ* – بالفرنسية – *wau* – بالألمانية – *bau* – بالإيطالية – و او – بالعربية. و يجب "دوسوسير" على ذلك؛ بأنه على الرغم من أن هذه الحالات موجودة لكن قليلة، وعلى الرغم ما تستحوذ عليه هذه الكلمات من جهورية إيجابية إلا أنها لا تملك هذه الصفة في بنيتها الأصلية، إذ هي مشتقة من أشكال صوتية لا توحى بمبدأ المحاكاة؛ فمثلا كلمة *fouet* مشتقة من *fagus*، و كلمة *glas* مشتقة من *classicum*. و عليه يرى "دو سوسير" أنها أيضا تحوي جوانب (اعتباطية).³⁷

إن مبدأ (الاعتباطية) يحتل مكانة خاصة في تفكير "دو سوسير"، لكن إذا كانت (العلامة) في أساسها (اعتباطية) و ليس هناك ما يحدد إلحاق دال معين بمدلول معين، فما الذي يتحدد به الدال و المدلول و يمنع من تشوشهما؟ هنا يجب "دو سوسير" بأن العامل الوحيد الذي يمنع تداخل و تشوش الدال و المدلول هو (الاختلاف) *Différence*؛ أي اختلاف كل واحد منهما عن الآخر. و عليه فعند محاولة تعريف كلمة ما، حتى لو كانت هذه الكلمة بسيطة، ككلمة (*cat*) مثلا، إذ ما طبقنا منطق

³⁵ انظر: الطيب دبه، مبادئ اللسانيات البنيوية دراسة تحليلية إستمولوجية. ص: 78.

³⁶ انظر: دي سوسير، محاضرات في علم اللسان العام. ص: 105 – 107.

³⁷ انظر: الطيب دبه، مبادئ اللسانيات البنيوية دراسة تحليلية إستمولوجية. ص: 79.

"دو سوسير" سنضطر لتعريفها بأنها: ليست (cap) (cad) (bat) ... إلخ، إلى أن يتم استفاد جميع الخيارات اللغوية الأخرى المتاحة، وبهذا نكون ساعتها قد عرفنا كلمة (cat).³⁸

إن ما أثار القلق و بشدة بالنسبة للعديد من الدارسين مبدأ (الاختلاف) هذا الذي استنتجه "دو سوسير" من اعتبارية العلامة، ذلك أن إقرار كون العلامات لا تتحدد قيمتها إلا بكونها تخالف كل العلامات الأخرى، يؤدي إلى الكثير من الخلط والتشويش، وواضح أن الوقوف على تعريف علامة ما بهذه الطريقة هو أمر مستحيل منطقياً. إلا أنه وبالرغم من هذه الاستحالة إلا أن "دو سوسير" يصر ويؤكد في محاضراته على مبدأ (الاختلاف)، و الذي سوف يبقى من أكثر المواضيع التي انتقده فيها عدد من المفكرين الذين جاؤا من بعده.

ج- الدراسة الوصفية للغة

انطلق "دو سوسير" في تأسيسه للسانيات من مبدأ تبنيه لأطروحات جديدة تعتمد في دراسة اللغة على منهج جديد، يمكن تسميته بمنهج (الدراسة الوصفية) *Descriptive* أو (التزامنية) *Synchronique*، و هو منهج اعتمده "دو سوسير" في ظل نقده للدراسات اللسانية السابقة المعتمدة على المنهج التاريخي.

و المنهج الوصفي التزامني *Synchronique* هو الدراسة في فترة من الزمن يكون فيها المجموع الكلي للتغيرات الحاصلة ضئيلاً جداً؛ أي أننا نسمي تزامنياً كل ما يرجع و يؤول في عالمنا هذا إلى المظهر السكوني، أما المنهج التعاقبي أو التواتري *Diachronique* فهو دراسة العلاقات بين عناصر متعاقبة يحل فيها كل عنصر محل الآخر. بمرور الزمن؛ أي نسمي تواترياً كل ما له صلة بأنواع التطور.³⁹ و في تقدير "دو سوسير" أن دراسة علم اللغة التزامني هي الكفيلة بالعثور على بنية اللغة و نظامها المستقر، في حين أن علم اللغة التعاقبي لا يصلح إلا بالاستناد إلى علم اللغة التزامني.⁴⁰

³⁸ انظر: وليد إبراهيم قصاب، *مناهج النقد الأدبي الحديث*. (دار الفكر : دمشق). ط: 2: 2009م. ص: 133.

³⁹ انظر: دي سوسير، *محاضرات في علم اللسان العام*. ص: 123.

⁴⁰ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *في معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 45.

لقد وجد "دو سوسير" أن مثل هذا النوع من المناهج - المنهج التاريخي - القائم على المحور التعاقبي، عاجز على أن يؤدي الغرض المطلوب منه من وجهة نظره،⁴¹ فهو يرى أنه على الرغم من الجهد الضخم المبذول عند استقصاء النواحي التاريخية والتطورية التي حدثت في لغة ما من اللغات المختلفة، إلا أنه غير كاف أبداً للوقوف على (العلامات) وتحديدتها في لغة ما، دون دراسة هذه اللغة دراسة تزامنية، ذلك أنه يتم التركيز في الدراسة (التزامنية) على الواقع الراهن للغة، ذلك الواقع الذي يمكننا من النظر إلى نظامها من حيث هو وحدات مترامنة، و يرتبط بعضها ببعض آتياً على مستوى المحور الأفقي، بينما لا يمكن ملاحظة هذا الارتباط عبر المنهج (الزميني) الذي لا يهتم سوى النظر إلى تاريخ اللغة.⁴²

و لتوضيح هذه المسألة أكثر يضرب "دوسوسير" مثالا بساق غصن نبتة لو قمنا بتقطيعه طولياً و عرضياً ما الذي سنلاحظه، و مما خلاص إليه في ملاحظته هذه أن المقطع الطولي يظهر الألياف نفسها التي تشكل النبتة، و أن العرضي يظهر تجمعها على مستوى معين، فالثاني متميز عن الأول بتبينه بعض العلاقات القائمة بين الألياف، تلك التي يصعب علينا حيازتها على المستوى الطولي.⁴³

يطلق اللسانيون على الأول اسم المنهج الوصفي أو المنهج النبوي الذي يهدف إلى تحديد المبادئ الأساسية للنظام المترامن في حين أطلقوا على الثاني اسم المنهج التاريخي الذي يهدف بدوره إلى البحث في العناصر المتتابعة زمانياً. و اللسانيات الحديثة تجعل البحث الوصفي أو التزامني مقدماً على المنهج التاريخي من حيث إجراءات البحث، و ذلك لأن وصف نظام لغوي في زمن ثان، ثم وصف نظام لغوي من اللغة نفسها في زمن ثالث يجعل من الممكن بعد ذلك عمل دراسة لغوية تاريخية توضح الأصل و النشأة و اتجاهات التغيير.⁴⁴ هذا من جهة و من جهة ثانية فإن تدخل التاريخ في أي دراسة من كونه أن يعطي نتائج مغالطة و خاطئة و هذا ما وقعت فيه اللسانيات التاريخية من قبل.⁴⁵ وهكذا نلاحظ بأن (التزامنية) تختص بوصف حالة اللغة، في حين أن (الزمنية) أو التعاقبية تختص بوصف المرحلة التطورية للغة.

لقد كان لهذا التمييز بين المنهجين التزامني و الزميني كما جاء به "دوسوسير"، الأثر الكبير في الدراسة النبوية للنصوص، إذ كما تحررت اللغة من البعد التاريخي، و أصبح ينظر إليها بوصفها بنية حاضرة

⁴¹ "دو سوسير" لم يكن منكراً لقيمة الدراسة التاريخية، ولكنه رأى أن الدراسة التاريخية للظواهر اللغوية يجب أن تأتي تابعة لدراسة اللغة كنظام مستقل لفترة زمنية معينة ولجماعة بشرية معينة، فمعرفة النظام يجب منطقياً أن تسبق معرفة التغيرات التي تطرأ عليه.

⁴² انظر: الطيب دبه، *مبادئ اللسانيات النبوية دراسة تحليلية إستمولوجية*. ص: 69.

⁴³ انظر: دي سوسير، *محاضرات في علم اللسان العام*. ص: 132.

⁴⁴ المرجع نفسه. ص: 135.

⁴⁵ انظر: حنون مبارك، *مدخل لللسانيات سوسير*. ص. 57.

جاهزة متحررة من أي ملابسات خارجية، حرر النقد البنيوي فيما بعد كل نص أو خطاب من هذه التبعية أو من هذا الارتباط بالخارج؛ فلقد أبعد عن طريقه النظر في أوليات اللغة المدروسة وتأريخها وتطورها، ونظر إليها على أنها شكل أو بناء ثابت آني غير متغير. فوصف لذلك بأنه صوري شكلي؛ لأنه ينظر إلى الصور اللفظية المختلفة داخل أية لغة ثم يصف العلاقات القائمة بين كلماتها في تراكيبها وصفا موضوعيا، ثم يقوم بتصنيف النتائج تصنيفا دقيقا مميذا بين المؤلفات التي تتكون فيها التراكيب؛ أي كان ذلك تغييرا في خط الدرس النقدي من خلال الانتقال من الدرس التعاقبي التطوري المرتبط بالتاريخ و البيئة و الملابس الاجتماعية و غيرها، إلى الدرس الوصفي التزامني الآني المتحرر من ذلك كله.⁴⁶ حيث راح النقد يعتبر النص ظاهرة قائمة في لحظة معينة و يصبح حينئذ بنية كلية ذا نظام شامل، و تحليله يعني إدراك علاقته الداخلية و درجة ترابطها.⁴⁷

و عليه فإذا كان موضوع النقد سابقا هو العالم فإن مع مبادئ "دوسوسير" أصبح موضوعه هو النص، و بذلك لم يعد النقد مجالا لبروز أيديولوجيات أو النظريات المرتبطة بالجوانب السياسية أو الاجتماعية أو التاريخية، و يعتبر هذا العمل أكبر خطوة جذرية لمحاولة تخلص النقد من المنطق الأيديولوجي في سبيل أن يكون علما. إذ في ظل هذا الأخير و بناء عليه راحت البنيوية تطلق شعار (موت المؤلف) لكي تضع حدا للتيارات النفسية و الاجتماعية و التركيز على النص في حد ذاته بغض النظر عن المؤلف أيا كان هذا المؤلف و العصر الذي ينتمي إليه.⁴⁸ إذن فعدم النظر في المراحل التاريخية، و دراسة اللغة كما هي و محاكمتها بقوانينها - لا بقوانين غيرها - جعل من اللغة بالنسبة للسانيات البنيوية هي البداية والنهاية، أو الوسيلة والغاية، لذلك وصف علم اللغة بأنه علم (انعكاسي) أو (انطوائي) يدرس نفسه بنفسه.

د- العلاقات الاقتراعية و السياقية للغة

يحاول "دوسوسير" أن يشرح كيفية تأليف الكلام، وذلك من خلال توضيح العلاقات التي يقيمها الفرد بين الكلمات عند محاولة تأليفه له، ومن ثم يرى "دوسوسير" أن العقل البشري يقيم نوعين من العلاقات بين الكلمات، النوع الأول: علاقات خارج الكلام نفسه، و« يطلق هذا المصطلح على العلاقات الاستبدالية بين الوحدات اللغوية التي يمكن أن تحل محل بعضها بعض في سياق واحد»⁴⁹ ، وهذه هي ما

⁴⁶ انظر: وليد إبراهيم قصاب، *مناهج النقد الأدبي الحديث*. ص: 129.

⁴⁷ انظر، صلاح فضل، *مناهج النقد المعاصر*. ص: 74.

⁴⁸ المرجع نفسه. ص: 75 - 97.

⁴⁹ أحمد مومن، *اللسانيات النشأة و التطور*. ص: 131.

يطلق عليها "دو سوسير" (علاقات الاقتران) *R. Associative*.⁵⁰ أما النوع الآخر من العلاقات، فهي علاقات توجد داخل الكلام نفسه، إذ تصبح الكلمات هنا خاضعة لنوع من العلاقات يختلف عن النوع الأول، و « يتمثل هذا النوع في العلاقات الأفقية بين الوحدات اللغوية ضمن السلسلة الكلامية الواحدة، كالعلاقة بين أصوات الكلمة الواحدة و كلمات الجملة الواحدة، و تضيي كل وحدة معنى إضافيا على الكل، و تكون في حالة تقابلية مع بقية الوحدات اللغوية الأخرى، و لا تكتسب قيمتها إلا بتقابلها مع الوحدات التي تسبقها أو تليها أو معهما جميعا »،⁵¹ وهذا النوع من العلاقات يطلق عليه "دو سوسير" (علاقات الترتيب) *R. Syntagmatiques*.⁵²

و على اللساني الذي يدرس وقائع اللسان؛ أي حالته أن يركز على النوع الثاني من العلاقات و نقصد به علاقات الترتيب؛ ذلك أن هذا النوع من العلاقات يجعلنا نقف عند نسقية اللغة و نظامها؛ أي أنها هي الوقائع المشكلة للنسق، إذ لولاها لما تبينا العلاقات بين العناصر اللسانية.⁵³ و بهذا يكون "دو سوسير" قد استطاع في ظل اهتدائه خاصة إلى محور (العلاقات الترتيبية) والتي أطلق عليها في ضمن الدراسات البنوية بـ (العلاقات السياقية) أن يضع و بشكل منهجي مبدأ مهما من مبادئ البنوية فيما بعد.

هـ - نسقية اللغة و نظاميتها و مفهوم القيمة

بما أن النظام *Systeme* أو النسق في عمومه هو مجموعة القوانين و القواعد العامة التي تحكم الكلام الفردي، و تمكنه من أن يكون ذا دلالة، و من دون النسق يصبح الكلام أصواتا بلا دلالة و لا معنى. و عليه يرى "دوسوسير" أن بناء اللغة يتمثل في العلاقات بين الكلمات، أي في النظم، فاللغة كلٌ منظم من العناصر لا يمكن دراسته إلا من حيث كونه يعمل مجموعة، و لا يكون لعناصر التنظيم - إذا أخذت على حدة - أية دلالة في حد ذاتها، بل تقوم دلالتها فقط عندما ترتبط بعضها ببعض.⁵⁴

فـ "دوسوسير" إذن، يعتبر اللغة شكل (بنية)، و ليست مادة، و هي مجموعة علاقات و ليست مفردات محددة المعاني، كما أن معنى الكلمة عنده لا يتحدد إلا بعلاقتها بغيرها، و أن دراسة الكلمات في حد ذاتها لا يمثل بناء لغويا، بل الذي يمثل بنائها أو نظامها هو العلاقات بين الكلمات، و يبدأ هذا البناء من

⁵⁰ انظر: دي سوسير، محاضرات في علم اللسان العام. ص: 181.

⁵¹ أحمد مومن، اللسانيات النشأة و التطور. ص: 130.

⁵² انظر: دي سوسير، محاضرات في علم اللسان العام. ص: 181.

⁵³ انظر: حنون مبارك، مدخل للسانيات سوسير. ص: 57.

⁵⁴ انظر: دي سوسير، محاضرات في علم اللسان العام. ص: 170، 171.

أصغر وحدة داخل النسق و هي الجملة الكاملة المفيدة ثم مجموع الجمل التي تمثل الأنساق الصغرى، و التي تكون في اتحادها نسقا أكبر هو النص. و هذا ما يسمى بالنظام اللغوي عند "دوسوسير"⁵⁵.

و هذه العلاقات التي تقوم بين الكلمات لتشكيل الأنساق كما لاحظها "دوسوسير" نوعان — سبق التطرق إليهما — علاقات ترتيبية أو سياقية *R. Syntagmatiques* حيث تكتسب الكلمة من خلالها على قيمتها و ذلك من خلال مقابلتها بما يسبقها أو يلحقها من كلمات، و علاقات اقتران *R. Associative* حيث كل كلمة تثير من خلال الذاكرة أو الذهن كلمات أخرى بالتداعي و الإيحاء، و من هنا تتكون مجموعة من الكلمات تقوم بينها علاقات متعددة فكلمة، فكلمة (كتابة) مثلا تثير في الذهن عدة كلمات من مثل: كاتب، قلم، مكتب، كتاب، ورق، ... إلخ.⁵⁶

و أثناء حديث "دوسوسير" عن هذا النوع من العلاقات خاصة النوع الأول منها — السياقية — يشير إلى نقطة هامة جدا، فالكلمة المعزولة عن نظام ما لا يمكن أبدا أن تمتلك (قيمة) *Valeur*، إذ القيمة التي تكتسبها الكلمة تكتسبها من خلال دخولها في علاقة مع غيرها من الكلمات، وعليه فالكلمة في الحقيقة لا تمتلك أي معنى في ذاتها، ودليل ذلك أنها تتخذ أكثر من معنى في سياقات متعددة.⁵⁷

كما يرى "دوسوسير" في القيمة أنها: « آلية علم اللسان و عملياته تدور كلها على الهويات المتماثلة و أنواع التغاير و الاختلاف »؛⁵⁸ أي أن الآلية اللغوية تعمل وفقا لما تحويه من تشابهات واختلافات. ويضرب لذلك مثلا يفرق فيه بين *Pomme* (تفاح)، و *paume* (راحة يد)، و بين *goutte* (قطرة)، و *je goute* (أتذوق)، و بين *fuir* (هرب)، و *fouir* (حفر)، ... إلخ.⁵⁹ و مراده من ذلك هو بيان أن هذه الكلمات لئن كانت تبدو متشابهة صوتيا فهي مختلفة من حيث الدلالة، و من هذا الاختلاف *différence* تستمد العلامة قيمتها. وعليه فمبدأ (الاختلاف) أمر إيجابي و العلامة تستمد قيمتها منه.

والجهاز اللغوي بأكمله يدور حول الوظيفة الخلافية لكل وحدة، على أساس أن مقابلتها بالوحدات الأخرى هو ما يمثل شخصيتها، ويضرب "دوسوسير" بعض الأمثلة التوضيحية لهذا المبدأ من خارج نطاق اللغة، ونوردها لأهميتها في الكشف المبكر عن جانب من مشكلة (البنية)، مع ملاحظة أن

⁵⁵ انظر: وليد قصاب، *مناهج النقد الأدبي الحديث*. ص: 126.

⁵⁶ المرجع نفسه. ص: 126، 127.

⁵⁷ المرجع نفسه. ص: 127.

⁵⁸ دي سوسير، *محاضرات في علم اللسان العام*. ص: 162.

⁵⁹ المرجع نفسه.

"دو سوسير" لم يستخدم على الإطلاق كلمة البنية في بحثه، وإنما كان يتحدث عن النظام والهيكل والعلاقات، مما يعد إرهاباً بها وتمهيداً لمفهومها.

يقول "دو سوسير": « إنه يحدث أن يهدم شارع معين ثم يعاد بناؤه من أوله إلى آخره، و هو مع ذلك ما ينفك في رأينا محتفظاً بهويته. لأن الكيان الذي يقوم عليه الشارع ليس مكوناً فقط من شيء مادي، بل إن الشارع مؤسس على بعض الشروط التي تكون فيها مادة بنائه أمراً غير ذي بال مثلما هو موقعه بالنسبة للمواقع الأخرى». ⁶⁰

فما يهم "دو سوسير" إذن من أمر الكلمة أو العلامة و قيمتها هي تلك العلاقات القائمة بينها و بين الكلمات أو العلامات الأخرى، و معنى ذلك عند "دو سوسير" أن العلامات اللسانية لا يمكنها أن تدل أو لا يمكن لها أن تصبح ذات قيمة دلالية إلا إذا تشابه ⁶¹ بعضها مع بعض، و مع تشابهها لا بد لها من الاختلاف لأن العلامات لا تدل متشابهة إلا إذا اختلفت، كما أن الاختلاف وحده لا يكفي؛ لأنه قد يمثل حالة سلبية لا صلة لها بنظام اللغة، و من هنا و جب أن يعمل هذا النظام بمبدأين آخرين لتمام تحقيق القيمة الدلالية للعلامة في شكلها الإيجابي، وهما: التقابل و التمايز. و معنى ذلك أن العلامات قد تكون في وضعيتين؛ أي هناك اختلافين؛ اختلافاً تقابلياً إيجابياً تتمثل إيجابيته في كونه ذا وظيفة، واختلافاً سلبياً لا قيمة و لا وظيفة له. ⁶²

إن نظام اللغة كما تصوره "دو سوسير" ليس مجرد نظام من الوحدات بل هو نظام من القيم أي مما تحمله تلك الوحدات من اختلافات معنوية فيما بينها، كما يمكن أن نخلص إلى أن اللغة نظام من العلامات اللغوية، يرتبط بعضها ببعض بشبكة من العلاقات، لا يعزل فيها عنصر عن عنصر آخر داخل هذا النظام،

⁶⁰ دي سوسير، محاضرات في علم اللسان العام. ص: 162.

⁶¹ من صور التشابه ما ذكرناه أنفاً بين اشتراك علامتين في نفس التلفظ مثل التشابه بين *Pomme* (تفاح)، و *paume* (راحة يد) في نظام اللسان الفرنسي، أو ما بين عين (الجارية) و (البصيرة) في نظام اللسان العربي، و من صورته كذلك اشتراك بعض الكلمات في الترادف أو في التضاد أو في التجانس، و اشتراك بعض الأفعال في دلالة التعدية أو في دلالة اللزوم ... إلخ، وقد يكون التشابه في صورة من أكبر صورته بأن يكون بين علامتين لمجرد انتمائهما إلى نظام لساني واحد. انظر: الطيب دبه، مبادئ اللسانيات البنيوية دراسة تحليلية إستمولوجية. ص: 86.

⁶² انظر: الطيب دبه، مبادئ اللسانيات البنيوية دراسة تحليلية إستمولوجية. ص: 86. و مثال السلب في النظام اللساني العربي مثلاً ما نجده بين العلامتين (صدق) و (حجارة) لأن تقابلها ليس له إي معنى وظيفي، بينما نلمس بين العلامتين (صدق) و (كذب) اختلافاً تقابلياً إيجابياً لكونه يسفر عن معنى وظيفي هو معنى التضاد في نظام اللغة العربية. المرجع نفسه.

فإذا خرج عنصر من الشبكة ولم تكن له علاقة بغيره فقد قيمته. ونتيجة لنظرة "دوسوسير" هذه إلى النظام اللغوي، وما يكونه من العناصر، فقد وقف بعمله اللغوي عند حدود الوصف والتحليل والتفسير بطريقة علمية موضوعية و هذا هو جوهر النظرية البنيوية. فالنص عندها - واستنادا إلى ما سبق ذكره - لا يبنى من مجرد جمل كما توحى النظرة السطحية المتعجلة بل يبنى من مجموع مستويات تتغلغل و تتشابك فيما بينها، فالبنية الدلالية مثلا هي محصلة مجموعة من البنى المتمثلة في البنية التركيبية و التعبيرية و التحليلية ... إلخ، و هذه البنى بطبيعتها لا تتموقع في أجزاء من النص بحيث لا يمكن أن نقول التركيب يقع في هذه المنطقة و التعبير في المنطقة الأخرى، و إنما كلها تسري عبر مواقع النص بأكمله و لا تتركب البنية الكلية إلا من طبيعة الشبكة المتداخلة و المترتبة و المنظمة في هذه البنى الجزئية.⁶³

ولاشك أن إضافات "دوسوسير" لعلم اللغة الحديث أعمق من هذه الإشارات التي اكتفينا بها هاهنا، فلقد استطاع بمجموع هذه الأسس التي جاء بها من أن يطلق القيود التي كانت تعوق العديد من التصورات. و أن يقوض أصول الدرس التقليدي للغة، فمن أجل استقراء أبعاد الظاهرة اللغوية، لجأ منهجيا إلى اشتقاق بضع ثنائيات عدت بمثابة أسس و مرتكزات أساسية في البحث اللغوي، هذه الأسس سهلت و ضبطت العملية الوصفية الاستقرائية للظاهرة اللغوية، إن كان على مستوى الدراسة المنهجية بإتباع طرائق جديدة في البحث، كما هو الأمر في الدراسة التزامنية للغة أو التعااقبية، أو في الوقوف على ظاهر النص و باطنه كما هو الأمر في البحث الدلالي، أو في القراءة الأفقية و العمودية كما هو الأمر في تتبع المفردات اللغوية حسب نسقتها الخطي الظاهري أو علاقتها العميقة. كما أن هذا الفكر اللغوي لهذا المؤسس اللساني عموما لم يخل أبدا من مفهوم البنية الكامن، وعلى هذا الاعتبار وضع كرائد في مقدمة هذا البحث وفي غيره من البحوث لتناوله جملة من المبادئ التي كان ولا يزال لها تأثير كبير في إثراء الفكر البنيوي و غيره و تزويده بالأدوات التي لم يتردد الباحثون في استخدامها بعد ذلك.

2 - المبادئ اللسانية البنيوية (من خلال أشهر المدارس و النظريات)

تعد أفكار "دوسوسير" منطلقا لكل المدارس اللسانية الحديثة ما بين مؤيد ومعارض، وثورة على المنهج التاريخي المقارن، فكانت أفكاره فاتحة عهد جديد في مضمار العلوم اللسانية بصفة خاصة - لأنها المحاولة الأولى التي تصاغ فيها المفاهيم اللسانية الحديثة صياغة منهجية - و العلوم الإنسانية بصفة عامة، لذلك فجل المدارس اللسانية الحديثة وصفية المنطلق؛ لأنها قامت على أفكار "دوسوسير"، ثم تلونت بوجهات نظر خاصة منحتها صبغة معينة، لذا فإن بعض اللسانيين يرون أن البنيوية هي الإطار العام الذي يشمل معظم - إن لم يكن كل - الاتجاهات التي ظهرت في القرن العشرين.

⁶³ انظر: صلاح فضل، *مناهج النقد المعاصر*. ص: 78.

و تعد النظرة البنيوية للغة محور التفكير عند "دو سوسير"، فاللغة تمثل النظام المجرد للعلاقات البنيوية الذاتية المتناسكة، و عليه فأبي مقاربة للغة مكرسة لتفسير عمل هذا النظام الداخلي أصبحت تعرف بأنها اللسانيات البنيوية. وبناء على هذه المفاهيم و غيرها بدأت اللسانيات البنيوية في الانتشار و التوسع، وقد كان ذلك - في البداية - على يد ليف من اللسانيين الأوروبيين أمثال: "شارل بالي" و "جاكسون" و "ترويتسكوي" و "مارتيني" و "هالمسليف"، وغيرهم ممن فهموا توجهات الدرس اللساني لمحاضرات "دو سوسير" و أدركوا أبعادها الاستيمولوجية و أسسها المنهجية، و تبناها ثم قاموا بشرح مقولاتها واستثمار مفاهيمها و تعريف الدارسين بها، فكانوا الأتباع و الشراح المقتردين و المنظرين المبدعين. بما أضافه إليها من نظريات و مبادئ. وفيما يلي نتناول، بالدراسة و التحليل، أشهر النظريات و المبادئ اللسانية البنيوية ممثلة في أبرز الاتجاهات و المدارس اللسانية.

2 - أ المبادئ اللسانية للاتجاهات البنيوية الأوروبية

- مدرسة جنيف

يستخدم اسم (مدرسة جنيف) علما على مدرسة انبثقت من تعاليم "دوسوسير"، و لكنها اكتسبت صورتها الأخيرة من العمل الذي قام به تلاميذه، و لذلك تمثل هذه المدرسة امتدادا مباشرا لما جاء به أستاذهم. و تتجلى ببنوية هذه المدرسة فيما نادى به "دوسوسير" من مبادئ و التي سبق الحديث عنها، يضاف إليها أعمال بعض تلاميذه و لا سيما "شارل بالي" و "ألبرت سيشهاي" *A. Sechehaye* و "هنري فراي" *H. Frei*، حيث استطاع هؤلاء اللسانيين و غيرهم ممن كان ينتمي إلى هذه المدرسة و استنادا إلى تعاليم أستاذهم و تنظيراته اللسانية أن يشكلوا مدرسة أصطلح عليها مدرسة جنيف.⁶⁴

وقد تميزت هذه المدرسة بنزعة قوية نحو الدراسات التي تعالج العنصر الانفعالي ⁶⁵ *Affective* (التأثيري) في اللغة، عن طريق التمسك باللسانيات الآنية، و عن طريق الإيمان بأن اللغة كلا منظما ذات وظيفة اجتماعية مهمة.⁶⁶

⁶⁴ انظر: الطيب دبه، *مبادئ اللسانيات البنيوية دراسة تحليلية إستيمولوجية*. ص: 95.

⁶⁵ يصف الدارسون لسانيات "بالي" بأنها انفعالية، ذلك كونه يرى أن كل حدث من أحداث النطق يحمل طابعا شخصيا أو انفعاليا، حتى أنه لا وجود لجملة لا تكون مشروطة. انظر: ميلكا إفينش، *اتجاهات البحث اللساني*. ترجمة: سعد عبد العزيز مصلوح، وفاء كامل فايد. (المجلس الأعلى للثقافة: مصر). ط: 2.

2000م. ص: 224.

⁶⁶ المرجع نفسه. ص: 223.

إلا أن الجديد الذي جاء به هؤلاء التلامذة أثناء مناقشتهم لثنائيات أستاذهم، أنهم توصلوا إلى وجهة نظر جديدة خالفوا فيها أستاذهم، فـ "شارل بالي" *Ch. Bally* و مسايرة لمنهج "دوسوسير" لجأ إلى التمييز بين اللغة و الكلام، إلا أنه و أثناء مناقشاته توجهت دراساته إلى إحياء الطرف الثاني من الثنائية السابقة و هو الكلام، ذلك العنصر الهام الذي سكتت عنه محاضرات "دوسوسير". و كانت نتيجة هذه المناقشات أن وضع نظريته الخاصة بمبدأ (الإنجاز) *actualisation*. و نظرية الإنجاز هذه تهدف إلى تحويل اللغة إلى الكلام أي تحويل المفاهيم المجردة إلى مفاهيم تتصل بالواقع.⁶⁷

إن كلمة (أحت) مثلا تشير إلى فكرة عامة إلى أن يشرع شخص ما في الكلام، حينئذ فقط يصبح الأمر واضحا، إما من الموقف نفسه و إما من استعمال المتكلم للكلمات الدالة على النسبة بالحق الكلمة بياء المتكلم أو كاف الخطاب ... إلخ. و هكذا تتم عملية الإنجاز أو التحقق بتحول اللغة إلى كلام؛ أي بتحول المجرّد (الافتراضي) إلى (المتحقق) أو المنجز الواقعي.⁶⁸

و منه لاحظ "بالي" الفرق بين الفونيم من حيث هو كيان تجريدي معزول و معتبر في ذاته و بين إنجاز هذا الفونيم من حيث هو ظاهر في سلسلة كلامية دالة.⁶⁹

و في ظل اهتمام "بالي" بثنائية (اللغة / الكلام) و مناقشته لها استطاع أن يكون أول مؤسس فعلي لما عرف فيما بعد بعلم الأسلوب باعتباره شكلا من أشكال لسانيات الكلام،⁷⁰ و التي كان له فيها شأن كبير خاصة الأسلوبية اللسانية منها.

⁶⁷ انظر: الطيب دبه، *مبادئ اللسانيات البنيوية دراسة تحليلية إستمولوجية*. ص: 95 ، 96.

⁶⁸ انظر: ميكا إفيش، *اتجاهات البحث اللساني*. ص: 225.

⁶⁹ انظر: الطيب دبه، *مبادئ اللسانيات البنيوية دراسة تحليلية إستمولوجية*. ص: 95 ، 96.

⁷⁰ المرجع نفسه. ص: 96.

– الاتجاه الوظيفي⁷¹ الفونولوجي⁷² *Fonctionalisme de Phonologie*

على الرغم من اختلاف الاتجاه الوظيفي عن الاتجاه البنوي، إلا أنه يبقى اتجاها متفرعا عن البنوية. « و تتميز المدرسة الوظيفية من غيرها من المدارس اللسانية باعتقادها أن البنى الصيائية و القواعدية و الدلالية محكومة بالوظائف التي تؤديها في المجتمعات التي تعمل فيها »،⁷³ و ما يلاحظ على هذا المبدأ أنه مخالف للمبدأ الواضح الذي أرساه "دوسوسير" و البنويون من بعده، و الذين رأوا أن البنى اللغوية ينبغي أن تدرس في حد ذاتها بغض النظر عن العناصر الخارجة عن اللغة بوصفها نظاما مجردا مستقلا.

و تعد (حلقة براغ اللغوية) *Cercle de Prague* أفضل من يمثل الاتجاه الوظيفي في دراسة اللغة، حيث هناك الكثير من الدارسين من يطلق عليها مباشرة اسم المدرسة الوظيفية. فلقد قامت طائفة من علماء اللغة في تشيكوسلوفاكيا (سابقا) بتكوين حلقة دراسية ضمت في صفوفها مجموعة كبرى من الباحثين الذين ينتمون إلى بلدان مختلفة كروسيا و هولندا و ألمانيا و إنجلترا و فرنسا، فأسسوا هذه الحلقة في السادس من أكتوبر عام 1926م، ويرجع فضل تأسيسها إلى اللساني التشيكي "فيليم ماتيسوس" *V. Mathesius*، وقد شاركه في تأسيسها بعض طلابه و مجموعة من اللسانيين التشيكيين، وسرعان ما اتسعت دائرة هذا التجمع، فأصبح يضم بين صفوفه عدد كبير من الباحثين المختلفين من أنحاء العالم.⁷⁴

⁷¹ الوظيفيون *Fonctionnalistes* اسم يطلق على أولئك اللسانيين الذين ينطقون في دراستهم للغة من مبدأ البحث عن الوظائف (أو الأعمال أو الأدوار) التي يمكن أن تؤديها عناصر اللغة. يتحدد مصطلح الوظيفة عند البنويين بكونه ذلك العمل (أو الدور) الذي تؤديه وحدة ما في البنية النحوية للعبارة، بحيث أن كل عنصر من عناصر هذه العبارة ينظر إليه على أنه عنصر مشارك في معناها العام. و الحقيقة أن التحليل الوظيفي للغة ليس بنيويا فحسب، فهو متنوع الدلالة متعدد الاتجاهات، فهو مفهوم انسيابي مائع ينطلق منه اللسانيون من مختلف المذاهب (البنوية، التوليدية، التداولية). انظر: الطيب دبه، *مبادئ اللسانيات البنوية دراسة تحليلية إستمولوجية*. ص: 100، 101.

⁷² الفونولوجيا *Phonologie* عبارة عن مجموعة الدراسات التي تبحث في تنظيمات الفونومات الخاصة باللغات المعروفة. فالشيء الجوهرى في الدراسة الفونولوجية هو الصوت، ليس كعنصر معزول أو جزئي، بل في علاقته مع مجموع الأصوات. لذلك فعلم الفونولوجية يختلف عن علم الفونيتيكا *Phonétique* الذي هو مجموع الدراسات التي تعالج أصوات اللغة و كيفية النطق بها و طبيعتها الفيزيائية. انظر: الزواوي بغورة ، *المنهج البنوي بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات*. ص: 43.

⁷³ محمد محمد يونس علي، *مدخل إلى اللسانيات*. ص: 70.

⁷⁴ المرجع نفسه.

وقد كانت بداية ظهور علامات البروز و الشهرة لهذه المدرسة حينما انظم إليها في سنة 1928م ثلاثة لسانيين روس فروا من روسيا خلال الثورة البلشفية⁷⁵ وهم: "ر. جاكسون" و "نيكولاي تروبتسكوي" و "سيرج كرسيفسكي".⁷⁶ حيث قاد هؤلاء هذه الحلقة إلى منعطف كبير جعل منها مدرسة هي من أكبر المدارس اللسانية الحديثة و أشهرها، و الذي ساعدهم في ذلك هو تأثرهم في درس اللغة بما جاء به "دو سوسير".

لقد قام هؤلاء العلماء و غيرهم بصياغة مبادئهم المهمة ثم لم يلبثوا أن تقدموا بها إلى المؤتمر الدولي الأول لعلماء اللغة الذي عقد في لاهاي عام 1928م تحت عنوان: النصوص الأساسية لحلقة براغ اللغوية. وبعدها عرفوا بجماعة (براغ) إلى أن تفرقوا عند قيام الحرب العالمية الثانية.⁷⁷

لقد قامت هذه المدرسة على المبادئ والأصول النظرية التي أرسى دعائمها "دو سوسير"، كما اتخذت من تصور "بودوان دي كورتناي" *B.de Courtenay* للفونيم نظرية كاملة للتحليل الفونولوجي، وهو العمل الذي اضطلع به عالمان من أكبر علماء هذه المدرسة هما "نيكولاي تروبتسكوي" و"رومان جاكسون"، وكفل النجاح لهذا المشروع ما تمتعت به (براغ) من تقاليد راسخة في الفكر اللساني، و لم يستغرق تطور النشاط الخصب الذي قامت به المدرسة إلا قرابة عشر سنوات، غير أن أفكارها واصلت ازدهارها في هارفرد بالولايات المتحدة التي صارت - بحكم الظروف - ووطنا لـ "جاكسون".⁷⁸ حيث مثل هذا الأخير دورا كبيرا في تأسيس و نشر أفكار هذه الحلقة، حتى أن بعض الباحثين يلخص تاريخ نشأة البنوية و تشكلاهما المختلفة في شخصيته و آرائه العلمية ابتداء من مطلع شبابه في موسكو حتى تخرج على يديه أجيال من الباحثين في أوروبا وأمريكا، وأصبح الحجة الأولى والمرجع الأخير في علم اللغة الحديث. و هكذا أصبح لمدرسة براغ الصدى الكبير في الأوساط اللسانية العالمية ولدى عدد كبير من منظري و مثقفي العصر.⁷⁹

لقد اهتمت حلقة براغ و اعتنت كثيرا بالاتجاه الوظيفي الذي يهتم بكيفية استخدام اللغة بوصفها وسيلة اتصال يستخدمها الأفراد للتواصل ولأهداف و غايات معينة. و بالرغم من أنها فرعا من فروع

⁷⁵ كان سبب فرارهم هو عدم توافق آرائهم اللغوية مع فلسفة الفكر الشيوعي للثورة البلشفية.

⁷⁶ انظر: الطيب دبه، مبادئ اللسانيات البنوية دراسة تحليلية إستمولوجية. ص: 103.

⁷⁷ انظر: نعمان بوقرة، اللسانيات اتجاهاتها و قضاياها الراهنة. ص 82.

⁷⁸ انظر: برنار توسان، ماهي السيميولوجيا. ترجمة: محمد نظيف. (أفريقيا الشرق: الدار البيضاء - بيروت).

ط: 2. 2000م. ص: 40.

⁷⁹ المرجع نفسه.

البنيوية، بيد أنها ترى أن البنية النحوية و الدلالية و الفونولوجية للغات تحدد بالوظائف المختلفة التي تقوم بها في المجتمع.⁸⁰

أما عن منهج الدراسة فقد اعتمدت هذه المدرسة منهجا يرى أن اللغة نظام كلي بمستوياتها الصوتية و الصرفية و النحوية و الدلالية، يدرسها دراسة وظيفية محضة. كما ركزت على مجالات بحثية هامة أهمها: الصوتيات الوظيفية الآنية، و الصوتيات الوظيفية التاريخية، و التحليل الوظيفي و العروضي، و الأسلوبية اللسانية الوظيفية، و دراسة الوظيفة الجمالية للغة و دورها في الأدب و المجتمع و الفنون. و إذا كان "دوسوسير" يعتبر اللغة نظاما من العلامات، فمدرسة براغ ترى أنها نظام من الوظائف و كل وظيفة نظام من العلامات.⁸¹

لم يستمر نشاط حلقة براغ إلا مدة من الزمن غير أن أفكارها واصلت ازدهارها في أمريكا ممثلة في أعمال "جاكسون" المتأخرة و في فرنسا في أعمال "مارتيني". و من أهم المبادئ البنيوية التي نادى بها هذه المدرسة نذكر ما يلي:

1. كانت حلقة براغ أول من استعملت كلمة (بنية) *Structure* كمفهوم جديد، و ذلك سنة 1928م حيث أصبحت كلمة (بنية) تفيد: دراسة العلاقات داخل لغة من اللغات.⁸²
2. اللغة في تصور رواد هذه المدرسة إن هي إلا نظام من العلاقات لا يمكن الفصل بين عناصره، مع تركيزها على الجانب الوظيفي لها؛ أي باعتبارها نظاما وظيفيا يهدف إلى تحقيق التواصل و التعبير.⁸³ و إن جاز التمييز بين نظرهم للغة و نظرة الشكليين من قبل يمكن القول أن اللغة عند الوظيفيين نظام من الوظائف و عند الشكليين نظام من البنى.⁸⁴
3. على البحث اللساني أن يحيط بالعلاقة بين البنية اللسانية و الأفكار و العواطف التي توصلها هذه البنية؛ لأن اللغة تتصل بكثير من المظاهر العقلية و العاطفية للإنسان.⁸⁵
4. ترى أن العناصر اللسانية و العلاقات القائمة بينها متعايشة و مترابطة و لا يمكن فصلها.⁸⁶

⁸⁰ أحمد مؤمن، اللسانيات النشأة و التطور. ص 136.

⁸¹ المرجع نفسه.

⁸² انظر: الزواوي بغورة، المنهج البنيوي بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات. ص: 44.

⁸³ انظر: عبد القادر المهيري و آخرون، أهم المدارس اللسانية. (المعهد القومي لعلوم التربية: تونس). ط: 1. 1986م. ص: 39، 40.

⁸⁴ انظر: نعمان بوقرة، اللسانيات اتجاهاتها و قضاياها الراهنة. ص: 86.

⁸⁵ انظر: ميلكا إفييتش، اتجاهات البحث اللساني. ص: 249.

⁸⁶ انظر: نعمان بوقرة، اللسانيات اتجاهاتها و قضاياها الراهنة. ص: 85.

5. الاهتمام بالمنهج التزامني في الدراسة اللغوية و إعطاء الأولوية للبحث الوصفي لما له من تأثير على الواقع اللساني الفعلي، و يرى أعضاء هذه الحلقة أن المنهج التاريخي لا يجدي نفعاً، لأنه يقتصر على عرض تطور اللغة، و تغير عناصرها عبر التاريخ، و لا يمدنا بما نفهم به نظامها.⁸⁷ إلا أن هذا لا يعني أن تاريخ اللغة لا يهتم به، لأن أي رفض الاعتراف بالبعد الزماني يؤدي إلى استبعاد أي إمكانية لتفسير العديد من الظواهر اللغوية.⁸⁸
6. ترى أن اللسانيات البنيوية تتصور الواقع اللغوي على أنه نظام سيميولوجي رمزي و يحلل عملية الكلام قبل أن تصل إلى التعبير الواقعي بتتبع مراحلها المختلفة، فيميز بين إجراءين مختلفين أولهما: التقاط العناصر الواقعية المحددة أو الذهنية المجردة و إمكانية التعبير عنها من طرف المتحدث بكلمات من اللغة التي يستخدمها، و ثانيهما: وضع العلاقة المختارة التي تشكل كلا عضوا (الجملة) و يمكن أن تقوم الكلمة مكان الجملة للتعبير عن الهدف نفسه.⁸⁹
7. استثمار مفاهيم "دوسوسير" في الدراسة الوظيفية للصوت اللغوي⁹⁰ مثل: التقابل و النظام و العلاقات التركيبية و الاستبدالية و ثنائية اللغة و الكلام و غيرها، حيث اهتمت بتحليل البنية الأولية البسيطة للغة و هي (الفونيم) من أجل العثور على سماتها الوظيفية. و قامت بتصنيف الوحدات الصوتية في اللغة الواحدة و وضعها في نظام اندراجي يسمح بالنظر إليها من حيث هي وقائع صوتية ذات وظائف و سمات مميزة، كما عملت على الكشف عن العلاقات التي تنطوي على وظيفة في النظام الفونولوجي للغة الواحدة، مثل علاقات التقابل بين مجموعة الحروف الشفوية أو الصغيرية أو غيرها.⁹¹
- لقد أفادت مدرسة براغ كثيراً من أصول مدرسة "دوسوسير"، لكنها غيرت بعض الأصول و طورت بعضها الآخر. لقد وضعت هذه المدرسة نظرية كاملة في التحليل الفونولوجي، و أقامت هذه النظرية على تصور خاص للفونيم. و مع أن حلقة براغ قد اشتهرت في تاريخ علم اللغة بدراساتها لهذا
-
- ⁸⁷ انظر: نعمان بوقرة، *اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة*. ص: 86.
- ⁸⁸ انظر: ميلكا إفينش، *اتجاهات البحث اللساني*. ص: 249.
- ⁸⁹ انظر: صلاح فضل، *نظرية البنائية في النقد الأدبي*. ص: 76. نقلا عن:
- B. Trnka Y otros, *la linguistica estructural del circulo de Praga*. Trad,1969.p.14.
- ⁹⁰ أخذ كثير من باحثي حلقة براغ في دراسة القوانين التي تحكم بنية النظم الصوتية، و يعتبر استكشاف هذا الميدان من أهم المكاسب العلمية التي أسهمت فيها الحلقة.
- ⁹¹ انظر: الطيب دبه، *مبادئ اللسانيات البنيوية دراسة تحليلية إستيمولوجية*. 105. يعتبر "دوسوسير" أول من اكتشف أهمية (التقابل) ودعا إلى دراسة اللغة من خلاله، و يعتبر مفهوم (التقابل) من أبرز المفاهيم التي اعتمد عليها الفونولوجيون. المرجع نفسه.

الفونيم أو الدراسة الصوتية الدقيقة و التي لم نعرض منها فيما سبق سوى طرف يسير تقتضيه ضرورة السياق، إلا أن هناك دراسات كثيرة تشمل بحثاً موسعة في لغة الشعر والأدب بصفة عامة.

و انطلاقاً من هذه المبادئ اللسانية حلقة براغ تمكن زعماء هذه الحلقة من أن يتوصلوا إلى وجود نمطين من اللغة، « اللغة القياسية و المعيارية و اللغة الاستشرافية و عنواناً بمشكلة المنهج الملائم للدراسة اللغوية، و تبنا محور التزامن و لم يتجاهلوا أهمية الدراسة التعاقبية للغة، فهي مفيدة لكشف قوانين البنية في الأنظمة اللسانية، كما اهتموا بالأصوات في الشعر و نظام المفردات الشعرية فقادهم هذا إلى تحديد نظرية في معنى الشعر، و نظرية في علاقات التابع و نظرية في نظام أشكال المفردات أو مجاميع الأشكال فضلاً عن عنايتهم القصوى بالبنية النحوية ».⁹²

– الاتجاه الفلسفي المنطقي (Glossématique)

تعد مدرسة كوينهاجن ذات الاتجاه الفلسفي المنطقي من أهم المدارس اللسانية الحديثة التي حملت مشعل اللسانيات البنيوية و تبنت أفكارها مع قدر كبير من الحسم و الدقة، كما عرفت هذه المدرسة كذلك باسم المدرسة الدانمركية أو مدرسة كوينهاجن. تأسست هذه المدرسة سنة 1931م و يعتبر كل من "فيجو برونندال" *F. brondal* و "لويس هيلمسليف" من مؤسسي هذا الاتجاه، و إن كان "هيلمسليف" هو المنظر و الناطق باسم هذه الحلقة. و لقد تقدم هذا الأخير سنة 1935م بنظرية جديدة حول الفونيم سماها بالنظرية (الغلوسماتيكية) *Glossématique* و تعني *gloss* اللغة، و نشرها في كتاب صدر سنة 1943م تحت عنوان: مقدمات لنظرية في علم اللغة. و كان من الألسنيين الأوائل الذين اهتموا بصورة جدية بالرياضيات و المنطق الرياضي و المنهجية العلمية، و يرجع اهتمامه بهذه العلوم لغايته في وضع نظرية ألسنية كلية.⁹³

و الغلوسماتيكية *Glossématique* اصطلاح اخترعه "هيلمسليف"،⁹⁴ حيث أخذ من كلمة *glossa* اليونانية التي تعني اللغة، و قد اختار هذا المصطلح للدلالة به على توجه خاص في الدراسة اللسانية

⁹² عبد الله إبراهيم، *التفكيك الأصول و المقولات*. ص: 11.

⁹³ انظر: الزواوي بغورة، *المنهج البنيوي بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات*. ص: 45.

⁹⁴ يشير "جورج مونان" في كتابه: *علم اللغة في القرن العشرين*، أن "هيلمسليف" كانت له رغبة واضحة في التمييز عن البراغيين (أنصار مدرسة براغ)، فكان كل مرة يحاول ان يضع مصطلح يقابل مصطلح البراغيين و من بين ذلك مصطلح الغلوسماتيكية *Glossématique*. انظر: *علم اللغة في القرن العشرين*. ترجمة: غزاوي نجيب. (وزارة التعليم العالي: دمشق). 1982م. ص: 128 – 132.

أعلن عنه خلال مؤتمر للحلقة الدولية لعلم اللغة C.I.L بكونها سنة 1936م.⁹⁵

ويسير منهج البحث في دراسة اللغة عند أصحاب مدرسة كونهاجن على نهج البنوية بصفة عامة، وإن كان لعلماء المدرسة نظرهم الخاصة في تناول الظواهر اللغوية وفي تحديدهم لبعض المفاهيم التي قد تحيد أحيانا عن المدارس البنوية الأخرى. وقد احتذى كثير من اللغويين النظام البنائي الذي وضعه "هيلمسليف".⁹⁶

و يتميز "هيلمسليف" بأعماله اللسانية التي اعتمد فيها - بشكل خاص - على "دو سوسير"؛ فقد ركز اهتمامه على ما ورد في محاضراته من مفاهيم انطلق منها ليضع أبحاثه و يستخلص نظريته الغلوسماتكية التي يمكن اعتبارها تنظيرا آخر لنظرية "دو سوسير"، فقد تعمق و عمق نظرية المنهج البنوي و فتح آفاقا جديدة أمام الدراسات اللغوية المعاصرة، و لذلك اعتقد أنه من المستحيل فهم النظريات اللغوية المعاصرة لا سيما التوليدية دون التعمق في فهم نظريات هذا العالم اللغوي.⁹⁷

و في مقدمة المفاهيم التي اعتمد عليها "هيلمسليف" نجد ثنائية (الصورة و المادة) و ثنائية (اللغة و الكلام) و مفهوم التزامن و غيرها. لكن الملاحظ على أعمال "هيلمسليف" أنه لم يكن يكتفي بعرض ثنائيات "دو سوسير" أو شرحها، بل أضاف إليها ما ساهم في إثرائها و بسط مفاهيمها و دقق في عرضها و بيان وجهاتها بما كان يراه ضروريا لصياغة نظرية بنوية صارمة في اللسانيات.⁹⁸ و من أهم ما توصل إليه هو وبقية اللسانيين من أتباع هذه المدرسة نجد:

1. دعا أولا إلى ضرورة اعتبار علم اللغة - لا مجرد مجموعة من الظواهر التي تتصل بعلم الطبيعة ووظائف الأعضاء والمنطق والاجتماع - و إنما على أنه كيان قائم بذاته وبنية مستقلة في نفسها، وذلك لمقاومة التيار الإنساني التقليدي الذي وسم الدراسات اللغوية بطابع شعري قصصي غامض أو شخصي جمالي، مما ترتب عليه أن أصبحت هذه الظواهر مقابلة للعلوم الطبيعية وغير قابلة للتناول العلمي الدقيق.⁹⁹
2. يؤكد "هيلمسليف" أن أية عملية ما تتبع نظاما يجعل من الممكن تحليلها و وصفها باستخدام عدد

⁹⁵ انظر: جورج مونان، علم اللغة في القرن العشرين. ص: 128 - 132.

⁹⁶ انظر: نعمان بوقرة، اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة. ص: 111.

⁹⁷ انظر: محمد الحناش، البنوية في اللسانيات. (دار الرشاد الحديثة : الدار البيضاء)، ط: 1. 1980م.

ص: 118.

⁹⁸ انظر: الطيب دبه، مبادئ اللسانيات البنوية دراسة تحليلية إستمولوجية. ص: 117.

⁹⁹ انظر: صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي. ص: 92، 93.

- محدود من المبادئ ذات القيمة العامة، وعلى أساس هذا التحليل يمكن تصنيف العناصر المكونة لها طبقاً لإمكاناتها في التوافق و التخالف؛ للوصول إلى حساب عام مستقص لجميع حالاتها، وبهذا تتجاوز مستوى الوصف الأولي لتخضع لعلم النظم الدقيقة العامة وتصلح لبناء نظرية تتوقع جميع الاحتمالات وتسد حاجاتها، وهذا هو الفرض الأساسي الذي يسمح للدراسات الإنسانية بأن تكتسب الطابع العلمي، مما يتوقف في الدرجة الأولى على ترك الطريقة الشعرية في تناول الظواهر، ومحاولة علاجها على اعتبار أن كل عملية تتوقف أساساً على بنية نظامية كاملة.¹⁰⁰
3. فما كان يسمى (لغة) عند " دو سوسير" قابله (النظام) أو النسقية في الغلوسيماتيكية - على اختلاف الاصطلاحات الشائعة في الكتابات العربية- ، وما كان يسمى (الكلام) قابله العمليات اللسانية المنجزة أو سير الكلام، ويكمن النظام تحت سطح العمليات اللسانية ويعتبر النص هو العملية، وبعبارة أخرى تقابل اللغة والكلام النظام والنص، وليس النص عندهم سوى تركيب للعناصر الشكلية أو تركيب شكلي من عناصر متعددة، ومن ثم فإن النص عندما يتحقق في جوهر ما فإنه ينتمي إلى جانب الكلام.¹⁰¹
4. وإذا كانت العملية - الكلام عند " دو سوسير" - تتكون من عناصر تتألف في تراكيب مختلفة؛ فإن هذه العناصر ذات علاقات خاصة فيما بينها، ولكل منها علاقة محددة بالمجموع هذه العلاقات التي يتوقف بعضها على البعض الآخر، وهي الشيء الوحيد القابل للوصف العلمي، ومن هنا فإن " هيلمسليف" يرفض الفكرة التقليدية القائلة بأن الوقائع الإنسانية تختلف عن الوقائع الطبيعية من حيث إنه لا يمكن دراستها بمناهج دقيقة ولا إخضاعها لتعميمات مطلقة؛ لأنها وقائع منفردة و فردية.¹⁰²
5. اتفق " هيلمسليف" مع " دو سوسير" على أن اللغة شكل و ليست مادة، و أن المادة ليس لها معنى في ذاتها، ثم يذهب أبعد من " دو سوسير" و يعلن أن (القيم) المجردة للعبارات هي وحدها التي لها وجود. و بهذا فإن اللغة نظام من القيم التي يتوصل إليها بالتحليل المحايد، هذا التحليل هو الذي يحقق الدراسة العلمية الموضوعية كما نص على ذلك " دو سوسير".¹⁰³
6. يحدد " هيلمسليف" (البنية) بأنها نسيج من المتعلقات *dépendances* أو الوظائف، أو بعبارة أدق شبكة من الوظائف، وبناء على هذا التعريف يرى كغيره من الوظيفيين أن المحاولة الرئيسية للسانيات البنيوية تركز على دراسة الوظائف و أنواعها. كما يبرز اهتمام " هيلمسليف" بالتحليل

¹⁰⁰ صلاح فضل، *نظرية البنائية في النقد الأدبي*. ص: 93.

¹⁰¹ انظر: نعمان بوقرة، *اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة*. ص: 112.

¹⁰² انظر: صلاح فضل، *نظرية البنائية في النقد الأدبي*. ص: 93، 94.

¹⁰³ انظر: أحمد مومن، *اللسانيات النشأة و التطور*. ص: 161.

الوظيفي للوحدات ابتداء من دراستها دراسة علائقية و نظامية، تحافظ بشكل دقيق و صارم على التفريق السوسيري بين الصورة و المادة، فهو لا يهتم بدراسة الوحدات في مظهرها المادي (الصوتي و الدلالي) بل ينطلق من الصور (الأشكال) العلائقية بين الوحدات ساعيا إلى تطوير المفهوم السوسيري (الذي يحدد الوحدة بكونها تملك ما تختلف به عن بقية الوحدات) و ذلك بمنح المزيد من التجريد *abstraction* في تحديد الوحدة اللسانية و بيان عملها.¹⁰⁴

7. و من أجل دراسة العلاقات و تحليل وحداتها بصفة علمية و دقيقة سعى "هيلمسليف" إلى الاعتماد على المنطق الرمزي *Logistique* الذي يتخذ غرضه الأول في نظرية علوم الرياضيات من حيث هي نظام للعلامات. إن الاعتماد على هذا النوع من المنطق الرمزي لدى "هيلمسليف" كان يمثل في اللسانيات البنوية بشكل عام و في الغلوسماتكية بشكل خاص توجهها إستيمولوجيا حديثا.¹⁰⁵ لقد استعمل هؤلاء التجريبات في دراساتهم للغة، لأنها بالنسبة إليهم ظاهرة باطنية غير خاضعة للتجربة الإدراكية، إنها نسق من العلاقات، لذلك لم يهتموا بالبحث الآني أو التزامني، فالنظرية الغلوسماتكية هي نظرية شكلية منطقية، تعارض كل من النظرية الذهنية¹⁰⁶ *Mentalistique* و النظرية السلوكية¹⁰⁷ *Behaviorisme*. وربما هذا ما جعل الكثير من الدارسين يسمونها بالبنوية الشكلية الأوروبية، فاستحقوا بذلك اسم (الشكلايون) *Formalists*.

8. عمد "هيلمسليف" إلى تصور "دوسوسير" عن الفرق بين اللغة والكلام فأعاد توزيعه مرة ثانية بطريقة أشد صورية، اعتقادا منه أنها لا تزال غير واضحة معتمدا في ذلك تحديد و تمييز ثلاث

¹⁰⁴ انظر: الطيب دبه، *مبادئ اللسانيات البنوية دراسة تحليلية إستيمولوجية*. ص: 119.

¹⁰⁵ إلا أن هذا التوجه الجديد لم يلبث أن قاد "هيلمسليف" إلى الوقوع في موقف منهجي غريب؛ فهو من جهة يعمل على الالتزام بالمنهج التجريبي *Empirisme* في تحليل النظام اللغوي - وهذا هو شأن سائر البنويين - و من جهة ثانية يحرص على إتباع المنهج الاستنتاجي *M. déductive* (ونقيضه المنهج الاستقرائي) الذي يعتمد على مفاهيم المنطق و الرياضيات. انظر: الطيب دبه، *مبادئ اللسانيات البنوية دراسة تحليلية إستيمولوجية*. ص: 120. وفي الواقع إن اعتماد هذه المدرسة على الجبر و الرياضيات و بالشكل المبالغ فيه جعلها عرضة للانتقادات من طرف مجموعة من الباحثين الذين اعتبروا أن النظرية الغلوسماتكية *Glossématique* أساءت إلى اللسانيات أكثر مما أفادتها لاستعمالها عدة رموز ليس لها أي قيمة علمية.

¹⁰⁶ النظرية الذهنية هي التي تقوم على مبدأ الحدس اللغوي؛ أي ما تقضي به خصائص الملكة اللغوية الذهنية لدى المتكلمين. للمزيد من الاطلاع، المرجع نفسه.

¹⁰⁷ النظرية السلوكية و تقوم على التطبيق الصارم لقواعد المنهج العلمي، على أساس الاهتمام بما تسفر عنه ملاحظة ظواهر اللغة في صورتها الآتية، و ترفض المنهج الذهني الذي لا تقوى نتائجه على الخضوع للضبط العلمي. للمزيد من الاطلاع، المرجع نفسه.

مفاهيم هي:

أ - المخطط (*schéma*) الذي يجعل من اللغة صورة و شكلا مستقلة عن تحققها اجتماعيا مما يجعلها بنية مجردة وافتراضية تقوم على نظام من القيم و الوظائف و المثل.

ب المعيار (*Norme*) الذي تتجسد به اللغة واقعا ماديا واجتماعيا ملموسا يمكن وصفه باعتباره وسيلة المتكلمين في استعمالهم الكلامي.

ج- الاستعمال (*Usage*) الذي تتحول به اللغة إلى نظام من العادات اللسانية الخاصة و المتبناة اجتماعيا في دائرة بشرية معينة، و محددة بالمظاهر الملاحظة مما يعني عدم ثباتها و قابليتها للتطور و التغير بينما سيشير مصطلح الكلام -عنده- إلى الفعل الفردي للغة.¹⁰⁸

9. الاعتماد على النماذج الرياضية و المنطقية، و كذلك على المنهج التجريبي في دراسة جزئيات اللغات، و قد اعتمد بعض البنيويين على هذه الطرق الرياضية وخاصة "لفي شتراوس"¹⁰⁹.

وفي الأخير ما يمكن أن نقوله عن نتائج مدرسة كوبنهاجن، أن "هيلمسليف" اهتم باللغة لا بالكلام، و نظر إليها على أنها بنية أو هيكل أو نظام، وأن اللغة هدف لذاتها وليست وسيلة، وهي نظام مغلق منعزل عن العوامل الخارجية الاجتماعية و الثقافية و الأدبية و التاريخية. وأن الوظيفة الأساسية للغوي -عنده- هي أن يضع نظاما تجريديا لفهم اللغة، وإنما يتم له ذلك بالنظر إلى اللغة على أنها (عملية رمزية) تدخل في إطار علم الرموز. وهو يأخذ الوظيفة في الحسبان، ويعني بها الدور الذي يلعبه العنصر اللغوي (وحدة صوتية - وحدة صرفية - معنى - تركيب) في البنية النحوية للتعبير، فكل عضو أو عنصر في الجملة له قيمة في تشكيل المعنى العام للجملة. والفرق بينه وبين "دوسوسير" يتمثل أولا و أخيرا في اللغة المعنية، فهذا "هيلمسليف" يحاول دراسة اللغة بالمعنى العام دون النظر إلى خصائص اللغة المعنية؛ فاللغات عنده تشترك في بعض النقاط، وعلى الدارسين و الباحثين البحث عن هذه النقاط.

وعلى العموم فإن اعتماد هذه المدرسة على الجبر و الرياضيات و مسلمات المنطق الصوري و بالشكل المبالغ فيه جعلها عرضة للانتقادات من طرف مجموعة من الباحثين الذين اعتبروا أن النظرية الغلوسماتكية *Glossématique* أساءت إلى اللسانيات أكثر مما أفادتها لاستعمالها عدة رموز ليس لها أي قيمة علمية؛ مما يبعد بعلم اللغة عن الحقائق الإنسانية الحية و يتحول إلى مجموعة من التصورات الشكلية تقتصر على المجال النظري، ولقد أضفى عليها هذا التصور الجديد للغة ضربا من الصعوبة، فلم يحالفها

¹⁰⁸ انظر: نعمان بوقرة، *اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة*. ص: 112. نقلا عن:

Helmslev, *Essais Linguistique. Edt de Minuit*. 1971. P : 81 – 85.

¹⁰⁹ انظر: الزواوي بغورة، *المنهج البنيوي بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات*. ص: 46.

الحظ في الأنتشارعلى نحو ما انتشرت مدرستا جنيف وبراغ.

2 - ب المبادئ التي لم تنبثق عن السوسيرية إلا للمما (إلا أن بعضها تأثر بها فيما بعد)¹¹⁰

- المبادئ اللسانية البنيوية الروسية

و قبل الحديث عن الاتجاه الرائد للسانيات البنيوية الروسية، و نقصد بها الشكلانية الروسية *Les Formalistes Russes* ، بودنا أن نعرج قليلا عند بعض المدارس الروسية التي كان لها دور لا بأس به فيما بعد في تشكل اللسانيات البنيوية بصفة عامة، ألا وهي مدرسة قازان.

رائدا هذه المدرسة هما "جان بودوان دي كورتوناي" و "ميكولاي كروسفسكي" ، *M. Krzewski* وهما باحثان لسانيان ينتميان إلى عصر المنهج التاريخي، إلا أنهما مع ذلك استطاعا أن يقدموا أفكارا جليلة و ملاحظات هامة استطاعت أن تبشر ببعض سمات المنهج البنيوي، و لم يتفطن لأهميتها إلى بعد انتشار مبادئ اللسانيات السوسيرية. وقد كان لرسالة الدكتوراه التي قدمها "كروسفسكي" و ناقشها مع "كورتوناي" سببا في التقائهما و معالجتهما للمسائل اللغوية و تقديمهما لأفكار جلبت انتباه الدارسين في وقت لاحق. و تعد مقدمة الرسالة التي نشرت سنة 1881م تحت عنوان: *حول التغيرات الصوتية، عملا أساسيا من أعمال مدرسة قازان.*¹¹¹

تلقتي جل أعمال "بودوان دي كورتوناي" و "كروسفسكي" فيما يمكن تسميته بالدراسة اللسانية الحديثة لـ (الفونيم)، تلك الدراسة التي كانت بدايتها الأولى على أيديهما؛ إذ يرجع الفضل إلى "بودوان" في اكتشاف الطبيعة اللغوية للفونيم، و يعد تلميذه "كروسفسكي" أول من استعمل مصطلح فونيم من أجل تعيين الوحدة الصوتية غير القابلة للتجزئة في مقابل الصوت الإنساني الذي يمكننا تحليل خصوصياته المتعلقة بنطقه لدى شخص ما.¹¹²

و إلى جانب دراستهما للفونيم أكد "بودوان" و "كروسفسكي" الحاجة إلى تمييز كل من اللغة التي تنتمي إلى الكيان الكلي للجماعة (بالمعنى الذي يعبر عنه مصطلح (اللغة) *langue* عند "دوسوسير" عن كلام الفرد (و يقابله مصطلح (الكلام) عند "دوسوسير") وهو التصور ذاته الذي

¹¹⁰ أخذ هذا التقسيم من كتاب: *مبادئ اللسانيات البنيوية للطيب دبه.*

¹¹¹ انظر: وفاء كامل، « *البنيوية في اللسانيات* ». مجلة عالم الفكر. (الكويت). العدد: 2. 1 أكتوبر خريف

1997م. ص: 238.

¹¹² انظر: الطيب دبه، *مبادئ اللسانيات البنيوية دراسة تحليلية إستمولوجية.* ص: 133.

مكنتهما من اكتشاف الفرق بين الفونيم من حيث هو صورة تجريدية مفترضة فيما يمكن أن يظنه المتكلم و السامع و بين الصوت في شكله الخام.¹¹³

أما عن مفهوم النظام، فقد كتب "ترويتسكوي" عام 1933م عن التقارب الحاصل بين "بودوان" و "دوسوسير" في فهمهما لمفهوم النظام حيث يقول: « كان "دوسوسير" و "دوكورتوناي" اللغويين الوحيديين لفترة ما قبل الحرب، الذين لم يعتبروا النظام الفونولوجي ناتجا عرضيا، و طارئا (أي غير صحيح) لعملية ربط ذهني، بل اعتبراه نقطة انطلاق للبحث و أحد المبادئ الأساسية للمنهج ».¹¹⁴

ورغم و جود شيء من التقارب بين "دوسوسير" و "بودوان" حول بعض الملاحظات و الأفكار اللسانية¹¹⁵ مثل مفهوم الفونيم و كذا مفهوم النظام إلا أن ما جاء به "دوسوسير" في لسانياته يبدو أعمق و أبعد مما توصل إليه "بودوان". و يمكن القول بشكل أدق أن "بودوان" لم يستطع أن يخرج بموقف نظري ثابت بسبب تيارات عصره العقائدية و النفسية و الاجتماعية التي تجاذبته، و مع ذلك تظل أفكار كل من "بودوان دي كورتوناي" و "كروسفسكي" رائدة اللسانيات البنيوية خصوصا في مجال الفونيم.¹¹⁶

- الاتجاه الشكلي

تعتبر الشكلية الروسية الرافد الثاني من روافد البنيوية الكبرى بعد أن وضع "دوسوسير" حجرها الأساسي، و لشدة ارتباط هذه الشكلانية بالفكر البنيوي، لم يعد من الغرابة في شيء أن نعتتها الكثير من الدراسات باسم (البنيوية السوفياتية) أو (البنيوية الروسية) كما هو الحال في هذه الدراسة.

نشأت الشكلية الروسية من ائتلاف تجمعين علميين روسيين شهيرين، الأولى كانت في موسكو، و عرفت باسم حلقة موسكو اللغوية¹¹⁷ (1915 - 1920م)، ففي عام 1915م كحركة منظمة تستهدف استثمار الحركة الطليعية الأدبية و القضاء على المناهج القديمة في الدراسات اللغوية و النقدية. حيث تأسست هذه الحلقة بزعامه "رومان جاكسون"، و أكثر ما تهتم به هذه الحلقة هو شؤون الأدبية

¹¹³ انظر: الطيب دبه، مبادئ اللسانيات البنيوية دراسة تحليلية إستمولوجية. ص: 133.

¹¹⁴ جورج موانان، علم اللغة في القرن العشرين. ص: 27.

¹¹⁵ حيث يؤكد "جورج موانان" أن هنالك وثائق بحوزته تؤكد أن الأخيرين كانت بينهما علاقات اتصال. المرجع نفسه. ص: 27، 28.

¹¹⁶ انظر: الطيب دبه، مبادئ اللسانيات البنيوية دراسة تحليلية إستمولوجية. ص: 134.

¹¹⁷ MOSKIVSKIJ LINGNISTISESKIJ KMZOK

و ماهية الشكل. أما الثانية فكانت في بطرسبورج، وكانت تسمى الأوبواز *OPOJAZ*¹¹⁸ وهي اختصار لعبارة باللغة الروسية تعني: جمعية دراسة اللغة الشعرية، وقد تأسست في عام 1916 م. وكان من أبرز أعضائها "فيكتور شكوفسكي" *V. Shklovsky* و "يوري تينيانوف" *Y. Tynyanov*.

وكانت هناك علاقات صداقة وتقارب كبير في الأفكار بين هاتين الحركتين، ومن الملاحظ أن في اسمي (حلقة موسكو اللغوية) و (جمعية دراسة اللغة الشعرية) هناك تأكيد على (اللغة) وعلى العامل اللغوي؛ وذلك لأنهم أرادوا دراسة الأدب على أساس أنه (لغة)، ولكنه لغة بها بعض اختلاف عن تلك المستخدمة في التواصل العادي غير أدبي؛¹¹⁹ أي بتعبير آخر هاتين الجمعيتين كانتا تدرسا النص من خلال اللغة. « وقد كانت القوة المحركة لهذه الجماعة تنبع من الطاقة النظرية والعملية التي تنفجر من بعض الشخصيات الأساسية في التشكيل مثل شخصية " جاكوبسون"، رئيس الحلقة اللغوية الذي كان مهتما حينئذ بالدراسات الخاصة بعلم الأجناس السلافية والفنون الشعبية؛ ولكنه كان شديد الإنصات للنبض العلمي الذي ينبعث من أوروبا الغربية وخاصة في مجال الدراسات اللغوية والفلسفية، وأخذ مع رفاقه في بلورة بعض الأفكار المنهجية المهمة عن لغة الشعر وأسلوب دراستها». ¹²⁰ والجديد الذي جاء به " جاكوبسون" أنه كان يعزل النص عن مؤثراته الخارجية أي يدرس النص بحد ذاته أي يدرسه من الداخل، فهو يدرس ما يجعل النص أدبا؛ أي جماليته الفنية، وهنا تكمن أهمية المبادئ التي أسفرت عنها دراسات المدرسة الشكلية في اللسانيات البنيوية و في الاتجاه النقدي من بعد ذلك.

لقد ركز الشكلانيون¹²¹ على مقولة (الشكل)، وذلك كنوع من المعارضة للرمزيين الذين اهتموا بـ (المعنى) و أهملوا الشكل. كما حاول الشكلانيون الخروج من تلك الثنائية التقليدية التي تحصر العمل الفني بين الشكل و المضمون، و لذلك قدموا معنا جديدا لمفهوم الشكل ميزهم عن باقي المدارس الأدبية آنذاك، فالشكل عندهم لم يعد يطرح في مقابل المضمون، بل أصبح يعني: الكيفية التي يبني بها العمل

¹¹⁸ Obschestvo izuchenija poetiches jazika: OPOJAZ. و بالفرنسية . *Société pour L'étude du*

Langage Poétique

¹¹⁹ فرق الشكلانيون بين اللغة الشعرية، واللغة العملية. فاللغة العملية تستعمل في التواصل اليومي بين الناس لإيصال المعلومات، أما اللغة الشعرية فتكون للارتباطات اللغوية في الخطاب.

¹²⁰ صلاح فضل، *نظرية البنائية في النقد الأدبي*. ص: 34.

¹²¹ إن الشكلانية صفة ألقها بها مناوؤوها، حيث نفي القدر في نظر واضعي هذه الصفة بالقياس إلى المقاربات التي كان يعرفها تاريخ الأدب الروسي، خاصة الاتجاهات النفسية والاجتماعية والدينية والأخلاقية والرمزية واللغوية. و لذلك لم يرتضوا بتسمية حركتهم بالشكلية و كثيرا ما عبروا عن ضيقهم بهذه التسمية التي فرضها عليهم أعداؤهم، و رغبتهم في استبدالها بتسميات أخرى مثل (المنهج الصرفي) في الدراسات الأدبية. المرجع نفسه. ص: 40.

الفني؛ أي منهجا قائما بذاته، يستغني عن تلك التقابلات التي يكون فيها معارضا للمضمون، و هذا المعنى يتضح أكثر، عندما يحدده "أينجاوم" بقوله: « لقد اكتسى مفهوم الشكل معنى جديدا، فلم يعد غشاء، و إنما وحدة *Intégrité* ديناميكية ملموسة، لها معنى في ذاتها خارج كل عنصر إضافي »؛¹²² أي فهم الشكل كمضمون حقيقي.¹²³

و بذلك انتهى الشكلانيون إلى رفض المبادئ الجمالية الذاتية التي دعا إليها الرمزيون، و إلى فرض موقف علمي موضوعي متحرر من المقولات الفلسفية و التأويلات النفسية.¹²⁴ فههدف الشكلانية الروسية من خلال تأكيدها على مفهوم (الشكل) هو الوصول إلى تحديد منهج موضوعي، و من خلال هذا المنهج سيمكن دراسة الأدب،¹²⁵ وسماته التي تميزه عن غيره فهو أقرب إلى الأسلوب العلمي. و هذا ما سيفعله فيما بعد المنهج البنوي عندما رفض المناهج و الفلسفات الذاتية.¹²⁶

وانطلاقا من اهتمام أصحاب هذا الاتجاه بالشكل لم تعد الكلمات في الأدب طريقة لقول شيء ما، ولكنها هي نفس مادة العمل الأدبي، و عليه سيخضع هذا العمل الأدبي إلى نفس القوانين التي تحكم تلك الكلمات. هذا من جهة و من جهة أخرى أصرت المدرسة الشكلية على مبدأ آخر وهو استقلال العمل الأدبي عن العناصر الخارجية عنه، و بهذا يتم تصورهم لعملية الإبداع الأدبية على أنها توتر بين القول العادي و الإجراءات الفنية التي تحرفه عن مواقعه أو تغير صورته، و من هنا فإن الأدب عندهم ظاهرة لغوية سيميولوجية؛ حيث تنطلق منه - على حد تعبيرهم - المادة اللغوية في مجموعة من الأنظمة كما سيقول بعد ذلك نقاد حلقة براغ، و نتيجة لهذه الرؤية فإن العمل الشعري عند الشكليين إنما هو تصرف في اللغة لا تمثيل للواقع.¹²⁷

و بناء على هذه الرؤية وجه الشكلانيون أبحاثهم نحو اللغة التي كانت تلائم نظريتهم في الدراسة؛ إذ دعوا إلى الاهتمام بالعلاقات الداخلية للنص الأدبي، و اعتبروا الأدب نظاما ألسنيا ذا وسائط إشارية

¹²² الزواوي بغورة، المنهج البنوي بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات. ص: 40. نقلا عن:

Jean Viet , *Les Méthodes structuralistes dans les sciences sociales*. Op- cit. p : 15 .

¹²³ المرجع نفسه .

¹²⁴ لقد أهمل "جاكيسون" شخصية الكاتب والقارئ، كما رفض العاطفة كأساس للأدب، و اعتبرها ثانوية في وجهة نظره و اعتمد بشكل أساسي على الحقائق اللغوية الصرفة.

¹²⁵ لقد صرح الشكلانيون بأنه يجب أن يكون للأدب موضوعه الخاص و لا يخضع للدراسات الخارجية.

¹²⁶ انظر: رمان سلدن، *النظرية الأدبية المعاصرة*. ترجمة: جابر عصفور. (دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع

: القاهرة). دط. 1998م. ص: 23.

¹²⁷ انظر: صلاح فضل، *نظرية البنائية في النقد الأدبي*. ص: 40، 41.

(سيميولوجية) للواقع، وليس انعكاسا للواقع. واستبعدت علاقة الأدب بالأفكار والفلسفة والمجتمع كما سبق و أشرنا إلى ذلك . كما عملت الشكلية على « التقابل بين التاريخي و التزامني، هذا الأخير الذي يمتاز بالثبات، يعتبر فرضا خصبا في مجال الدراسات الأدبية، و بدون شك فإن الشكلانيين قد قدموا أعمالا مهمة في هذا المجال ». ¹²⁸ و التي طورهما البنيوية فيما بعد.

و رغم الجهود الكبير الذي قامت به الشكلية الروسية في تحديد الدراسة الأدبية، إلا أنه قد وجه لها نقد شديد، و لعل أهم نقد وجه لهم هو تركيزهم على جانب الشكل دون الاهتمام بالغاية من العمل الأدبي و بمحتوى الأدب، و هذا ما عبر عنه أحد مؤسسي هذا الاتجاه في صورة نقد ذاتي، يقول "شلوفسكي": « لقد شغلت في دراساتي النظرية بالقوانين الداخلية للأدب، و إذا كان لي أن أستخدم عبارة مأخوذة من المجال الصناعي، فيني كنت مثل من لا ينشغل بوضع القطن و منتجاته في الأسواق العالمية و السياسة الاحتكارية المتبعة فيه، و إنما يركز على مشاكل الغزل و النسيج من الوجهة الفنية». ¹²⁹ يعني هذا، أن الأمور مترابطة و متكاملة و لا ينبغي دراسة جانب و إهمال جانب آخر. إن هذا القصور المنهجي سينسحب كذلك على المنهج البنيوي كما سنرى ذلك لاحقا.

- المبادئ اللسانية البنيوية الإنجليزية

يمثل هذه المدرسة توجهان لسانيان نشأ بشكل مستقل عن اللسانيات البنيوية، أما الأول فيمثله الاتجاه الصوتي مع "دانيال جونز" *D. Jones*، و الثاني الاتجاه السياقي مع "جون فيرث" *J. Firth*.

- الاتجاه الصوتي

لقد قدم "دانيال جونز" دراسة للفونولوجيا بطريقة متميزة، فهو يعتمد على منهج الوصف المادي الذي يهتم في دراسته للفونيم بطبيعته الفيزيائية و لا يهتم بوظيفته؛ أي أنه لم يهتم بما ينجزه الفونيم من تقابلات تؤدي إلى تحقيق وظائف، و إنما اهتم بماهية الفونيم. فالفونيم عنده ليس سمة تمييزية تسعى إلى تحقيق وظيفة في اللغة، إنما هو قسم أو أسرة صوتية تتألف من صوت هام في اللغة و من مجموعة أخرى من الأصوات تتمثل ضمن سياق محدد. ¹³⁰

و بذلك يكون "جونز" وقع في ذلك الخطأ الذي يركز على إعطاء الفونيم حقيقة واقعية بينما هو

¹²⁸ صلاح فضل، *نظرية البنائية في النقد الأدبي*. ص: 48.

¹²⁹ المرجع نفسه. ص: 70.

¹³⁰ انظر الطيب دبه، *مبادئ اللسانيات البنيوية دراسة تحليلية إستمولوجية*. ص: 135

ليس أكثر من تجريد موجه لتحقيق الوظيفة التي تضطلع بها الوحدات الصوتية. ولكنه رغم ذلك استطاع أن يسهم بدرسه الصوتي في إثراء الجانب التطبيقي للفونولوجيا؛ فقد ترك قاموسا تطبيقيا للنطق في اللغة الانجليزية مكنه من وضع تسجيل واسع للفونيم أصبح مستعملا في العالم بأسره.¹³¹ كما لا زال كثير من الدارسين الأنجليز يقتدون بأعماله لا سيما نظام الصوائت الرئيسية الذي ابتكره في مطلع القرن العشرين.¹³²

- الاتجاه السياقي

و تمثلها نظرية اللغة للباحث الصوتي الانجليزي "فيرث"، و في نظره للغة يميز "فيرث" بين البنية و النظام، و لهذين المصطلحين دور كبير في تحليل مختلف مظاهر النظرية الفيرثية و فهمها. فالبنية تدل على كل العلاقات الموجودة على مستوى التراكيب؛ أي الترتيب الأفقي لمختلف العناصر المناسبة، أما النظام فيدل على كل العلاقات الموجودة على مستوى المحور الاستبدالي.¹³³

أما ناحية المعنى فقد حاول "فيرث" أن يجعل منه علما قائما بذاته، و ذهب إلى القول بأن دراسة المعنى هي المهمة الرئيسية في اللسانيات الوصفية.¹³⁴ و ينظر "فيرث" إلى المعنى على أنه وظيفة في سياق؛ أي عدم الفصل بين البنى اللغوية ووظائفها، و هذا يعتبر تحولا في النظر إلى المعنى بعد أن كان يوصف بأنه علاقة مع اللفظ، و ما يحيل إليه في الخارج، أو في الذهن من حقائق و أحداث، تلك النظرة التي كانت سائدة في الفلسفة الغربية التقليدية بعد انحدارها من الفلسفة اليونانية. و يعد ما فعله "فيرث" في هذا الشأن نقلة إبستمولوجية أنطولوجية كبيرة في حقل اللسانيات؛ لأنها دعمت الموقف السلوكي في ذهابه إلى صعوبة البحث الدلالي المعتمد على المنطق، و التصورات الوجودية المختلفة التي كانت سائدة في الفلسفة الإغريقية، كما فتحت الباب و اسعنا نحو نهج جديد في دراسة المعنى على نحو يراعي الاستخدامات الفعلية للغة؛ أي أن هذه المدرسة سعت إلى عدم عزل اللغة عن نسيجها الاجتماعي.¹³⁵

فـ "فيرث" يرى أن الوقت قد حان للتخلي عن البحث في المعنى بوصفه عمليات ذهنية كامنة، و النظر إليه على أنه (مركب من العلاقات السياقية). و ذهب إلى أن الوظيفة الدلالية لا تتأتى إلا بعد أن تتجسد المقولة في موقف فعلي معين؛ أي بعد أن تخرج من خانة الوجود الوضعي الكامن إلى حيز الوجود

¹³¹ انظر الطيب دبه، مبادئ اللسانيات البنيوية دراسة تحليلية إبستمولوجية. ص: 136.

¹³² انظر: احمد مومن، اللسانيات النشأة و التطور. ص: 172.

¹³³ المرجع نفسه. ص: 176 ، 177.

¹³⁴ المرجع نفسه. ص: 177.

¹³⁵ انظر: محمد محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات. ص: 78، 79.

الاستعمالي الفعلي، وهو أمر لا يتحقق - حسب رأيه - إلا في سياق الموقف.¹³⁶

وهكذا بدلا من الحديث عن العلاقة الثنائية بين اللفظ والمعنى صار الحديث في المدرسة السياقية عن مركب من اللفظ والمعنى في علاقته بغيره من المركبات التي يمكن أن تحل محله في نفس السياق. وبرز ما يسميه "فيرث" بـ (التوزيع السياقي) *contextual distribution* المحكوم بمنهج الإبدال الذي يقتضي أن الكلمة مثلا ما هي إلا مقابل إبدال معجمي لكلمات أخرى يمكن أن تحل محلها في ذات السياق، ويتحدد معناها بمقدار ما يحدثه هذا المعنى من تغيير.¹³⁷

كما استفاد "فيرث" من تراث "دوسوسور" لاسيما في مجال العلاقات الاستبدالية، والائتلافية التي وظفها في منهج الإبدال حيث تدخل العناصر اللغوية في علاقات عمودية بين العنصر المذكور، وغيره مما يمكن أن يحل محله، وعلاقات أفقية بين العناصر المتجاورة. إلا أنه لم يلتزم بالتفريق الحازم بين الدراسات التعاقبية و التزامنية كما رسمه "دوسوسير".¹³⁸

ما يمكن الوقوف عنده أن مدرسة "فيرث" قامت على فكرة السياق، وعلى الرغم من أن هذه الفكرة قد عاجلها علماء اللغة القدماء عند اليونان كـ "أفلاطون" و "أرسطو" وعلماء العربية الذين أدركوا أثر السياق في فهم الحدث اللغوي أو الكلام، وأشاروا إلى ذلك في دراساتهم اللغوية والبلاغية، كما اهتم بها الأصوليون ومفسرو القرآن الكريم، وعلى الرغم من ذلك يعد "فيرث" صاحب نظرية السياق، لما له من أثر في صياغتها والتوسع في معالجتها، بحيث أصبحت على يديه نظرية لغوية متكاملة، وقد تلتقي في بعض جوانبها مع آراء اللغويين القدماء، ولكنها دون شك تختلف عن تلك الآراء من حيث المنهج والمصطلحات والأفكار.

إلا أن المشكلة التي وقع فيها "فيرث" رغم أهمية التغيير الذي جاء به في البحث اللساني عامة، وفي تفسير المعنى خاصة؛ هي أنه لم يعرض نظريته عرضا كاملا، وشاملا يبرز فيه الأسس الفلسفية، والمعرفية لأفكاره السياقية؛ إذ لم يتجاوز ما كتبه عن هذه النظرية ما يبلغ حجم كتاب.¹³⁹

ما يمكن الوقوف عنده في الأخير أن الدراسات اللسانية الأوروبية قامت على منهج جديد يستند إلى أسس محددة، ويتسم بسمات مخصوصة، لعل أهمها، هو النظر إلى اللغة على أنها نظام من العلامات

¹³⁶ انظر: محمد محمد يونس علي، *مدخل إلى اللسانيات*. ص: 79.

¹³⁷ المرجع نفسه. ص: 80.

¹³⁸ المرجع نفسه.

¹³⁹ المرجع نفسه. ص: 80، 81.

اللغوية يرتبط بعضها ببعض بشبكة من العلاقات، أو هي مجموعة عناصر متشابكة، لا ينزل فيها عنصر عن عنصر آخر داخل هذا النظام، فإذا خرج عنصر من الشبكة ولم تكن له علاقة بغيره فقد قيمته. ونتيجة لهذه النظرة إلى النظام اللغوي وما يكونه من عناصر تمكن "دوسوسير" بعمله اللغوي هذا من الوقوف عند حدود الوصف والتحليل والتفسير بطريقة علمية موضوعية.

2 - ج - اللسانيات البنيوية الأمريكية

بدأت البنيوية الوصفية في أمريكا بصورة مختلفة عن تلك التي بدأت بها في أوروبا،¹⁴⁰ و لعل من أبرز مظاهر الاختلاف بين الاتجاهين اختلافهما في ظروف المنشأ و منطلقات التأسيس؛ فإذا كانت اللسانيات الأوروبية قد نشأت نتيجة الحاجة الملحة إلى منزع إستيمولوجي و منهجي جديد لتطوير الدرس اللغوي و ترقيته في أوروبا، و في ظل ذلك ظهر الاهتمام بالمنهج الوصفي التزامني الذي انتبه إلى أهميته "دوسوسير" أثناء نقده لمنهج الدراسة التاريخية، فإن اللسانيات الأمريكية قد قامت استجابة لتوجهات أنثروبولوجية تسعى إلى دراسة اللغات الهندية الأمريكية بغرض التعرف على البنية الفكرية و النفسية للهنود الحمر. فنتيجة لطبيعة لغات هذه الشعوب وهي لغات لم تكن معروفة وليست مكتوبة، ومن ثم لم يكن النموذج التاريخي الذي طبق على اللغات الهندية الأوروبية كافياً لتفسيرها، بل ربما أدى إلى نتائج غير صحيحة، وبالتالي لم يكن أمامهم إلا تطبيق المنهج الوصفي .

و من ثم، فإن البنيوية الأمريكية تميزت بمبادئ و أفكار تختلف عن تلك التي عرفت أوروبا، ولكنها تلتقي معها في أنها تسعى سعيها، و تنتهج منهجها، و تعمل بمبادئها الرئيسية في أن اللغة بنية، وأن هذه البنية لكي تدرس لا بد أن تحلل إلى مكوناتها، كما تتفق معها في مبدأ دراسة العلاقات قبل الوحدات، واتباع المنهج العلمي الموضوعي و غيرها مما سنتعرض له أثناء حديثنا على أهم مبادئ البنيوية اللسانية و التي يمكن إرجاعها إلى جود كل من "فرانز بواز" و "ادوارد سابير" و "ريونارد بلومفيلد" في كتابه: اللغة ثم ظهور النحو التوليدي التحويلي في كتاب "تشومسكي" البنى التركيبية.

كانت البداية الحقيقية لعلم اللغة الأمريكي على يد "فرانز بواز" الذي أدرك أنه يتعامل مع لغات تختلف في تركيبها عن اللغة الهندية الأوروبية التي درس قواعدها وفق المنهج التاريخي. ومن ثم نحى المنهج

¹⁴⁰ والحقيقة أن البحث اللغوي في أمريكا لم يكن منبث الصلة تماماً عن أوروبا، فالرواد الأوائل لعلم اللغة الأمريكي مثل: "فرانز بواز" و "إدوارد سابير" و "ليونارد بلومفيلد" و غيرهم كانوا على صلة بصورة أو أخرى بالتراث الأوروبي في دراسة اللغة، وخاصة المدرسة التاريخية في القرن التاسع عشر، وذلك عن طريق العالم الأمريكي "وتني" الذي كان متأثراً بالاتجاه التاريخي في أوروبا. انظر: نعمان بوقرة، اللسانيات اتجاهاتها و قضاياها الراهنة. ص: 125، 126.

جانبا ووضع لنفسه مبدأ جديدا، وهو أن كل لغة لها منطقتها التركيبي الخاص بها، و أن منهج التحليل المناسب تفرضه طبيعة المادة اللغوية نفسها. وقد التزم بهذا المبدأ قام بدراسة وصفية لعدد من اللغات الهندية الأمريكية وجمعها في كتاب أطلق عليه اسم: دليل اللغات الهندية الأمريكية

Handbook of America Indian Languages الصادر سنة 1911م، ويعد هذا الكتاب دستور البحث اللغوي الأمريكي الذي ضم مبادئ الوصف اللغوي الدقيق لتسع عشرة لغة من اللغات الهندية الأمريكية وما زالت مقدمة هذا الكتاب تعد من المقدمات الممتازة في علم اللغة، فضلا عن إشارات "بواز" إلى علم النفس والاجتماع ودورهما في معرفة وفهم الظواهر اللغوية. وقد كان هذا الكتاب مناط اهتمام علماء اللغة الأمريكيين، ولعل ذلك ما دعا "بلومفيلد" إلى وصف "بواز" بأنه المعلم الأول لعلماء اللغة الأمريكيين.¹⁴¹

و الواقع نحن لسنا بصدد تناول تاريخ اللسانيات الأمريكية، إنما نحاول فقط الوقوف عند أهم المحطات الرئيسية التي كان لها علاقة باللسانيات البنيوية، ولهذا فسوف نكتفي بذكر ما يتصل بتطور المنهج البنيوي و ذلك من خلال أشهر روادها. وسنعرض فيما يلي لأهم الاتجاهات الرئيسية لهذه المدرسة الأمريكية.

- الاتجاه البنيوي النفسي

يعتبر "ادوارد سابير" رائد البنيوية الأمريكية ومعلم الأجيال، من علماء اللغة الأمريكيين وتلميذ من تلامذة "بواز"، كان واسع الثقافة له اهتمامات علمية كثيرة ومتنوعة. و يعد الممثل التقليدي لللسانيات الأمريكية ورائد بنيويتها. ويبدو أنه قد بدأ دراسته للغة بعيدا عن أفكار "دو سوسير"¹⁴² إلا أنه التقى معه في كثير منها. و يحتل "سابير" في اللسانيات الأمريكية منزلة مشاهمة لمنزلة "دو سوسير" في اللسانيات الأوروبية؛ إذ استطاع أن يمهد للقطيعة الإستمولوجية مع اللسانيات السابقة بنفس الأهمية التي عرف بها "دو سوسير"، كما وضع أسس تحليل تزامني للنظام اللساني بطريقة بدا فيها أكثر تألقا من "دو سوسير" ولكن و من دون شك، بجهد أقل دقة و صرامة منه، كما يبدو أنه يتقاسم مع "دو سوسير" باعتبارهما أبوي علم اللسان الحديث.¹⁴³

¹⁴¹ انظر: ميلكا إيفيتش، *اتجاهات البحث اللساني*. ص: 274 ، 275.

¹⁴² لم يعرف "سابير" "دو سوسير" و لم يأخذ عنه وذلك ما تذهب بعض الكتابات المهمة بتاريخ علم اللسان الحديث. و ذلك على الأقل قبل أن ينشر كتابه: *اللغة Le Langage*. سنة 1921م الذي عرض فيه لبعض المفاهيم البنيوية. انظر: الطيب دبه، *مبادئ اللسانيات البنيوية دراسة تحليلية إستمولوجية*. ص: 138. (هامش).

¹⁴³ المرجع نفسه. ص: 140.

و لأن "دوسوسير" قد ترك بعض المسائل غير واضحة في بعض تحليلاته العلمية للغة، و قد أدرك "سابير" هذا الفراغ و ذلك من خلال دراسته لأنثروبولوجية اللغات الهندية - الأمريكية، و عليه حاول أن يجمع بين المادة اللغوية القديمة و المنهج اللغوي الحديث.¹⁴⁴ و لأن "سابير" لم يكن منشغلا بالأنثروبولوجيا و اللسانيات فقط، بل كان له إطلاع بالفن و الموسيقى أيضا، و لهذا رأى أنه لا ينبغي فصل الدراسة اللغوية عن دراسة باقي مظاهر السلوك البشري، و عن علم الاجتماع و علم النفس خاصة، و هذا ما جعله يركز على الجانب الإنساني للغة خاصة النفسي منه.¹⁴⁵

و من أهم القضايا اللسانية التي تميز بها "سابير" و أقام عليها أسس اللسانيات البنيوية الأمريكية نذكر مايلي:

1. تحدث عن مفهوم الصورة (الشكل) *Forme* و ضرورته المنهجية في درس اللغات و تحليلها، وراح يبني عليه مفاهيمه و يعطيه أهمية كبيرة حتى أعتبر مؤسس اللسانيات الصورية *Linguistique formaliste*. و يتجلى عمله بمبدأ الدراسة الصورية للغة في تصوره « أن اللغات تعود في تكوينها و في عملها إلى نظام من الوحدات يسميها (الرموز المنتظمة) في مجموعة من العلاقات و الوظائف ينظر إليها بصفتها أشكالاً و بني مستقلة عن الظواهر الملموسة المتمثلة في المادة الصوتية للغة »¹⁴⁶ و في إطار تمييزه بين الجانب الصوري و الجانب المادي للغة، يشير إلى تمييز آخر بين التنظيم اللغوي المثالي أو النموذجي و بين التنظيم المادي أو الواقع الكلامي، معتبرا أن التنظيم الحقيقي و الهام في حياة اللغة هو التنظيم المثالي، و هو ما يمكن مقارنته بالتمييز الذي أقامه "دوسوسير" بين اللغة و الكلام.¹⁴⁷
2. و كان من نتائج هذا الاهتمام المتزايد بالدراسة الصورية عند "سابير" أن ظهر مبدأ منهجي رافق تحليلاته الصورية و هو مبدأ (التصنيف)، هذا المبدأ الذي ارتبط بالبنيوية الأمريكية و خاصة عند اللسانيين التوزيعيين الذين أوقفوا الغرض المنهجي للسانيات البنيوية عند حد الوصف النموذجي للصور اللغوية. و ظل الأمر على حاله إلى أن جاء "تشومسكي" بثورته على البنيويين معترضا على اكتفائهم بوصف ظواهر اللغة دون تفسيرها، و كاشفا عن نقطة الضعف الأساسية في المقاربات

¹⁴⁴ انظر: مازن الوعر، قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث. ص: 64.

¹⁴⁵ انظر: احمد مومن، اللسانيات النشأة و التطور. ص: 189.

¹⁴⁶ الطيب دبه، مبادئ اللسانيات البنيوية دراسة تحليلية إستمولوجية. ص: 140.

¹⁴⁷ انظر: الزواوي بغورة، المنهج البنيوي بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات. ص: 47.

148 اللسانية للبنويين.

3. حدد "ساير" اللغة من حيث أنها « بنية و شكل قائم على علاقات العناصر ووظيفتها ». 149
 حيث يرى أن اللغة عمل اجتماعي تواصل، و إنتاج تاريخي، و هي أيضا تمثيل للتجربة الواقعية،
 و "ساير" بذلك يعتبرها انعكاسا للمحيط.¹⁵⁰
4. يعد "ساير" من الأوائل الذين أكدوا على الطابع الاجتماعي للغة، يقول في ذلك: « أن اللغة التي
 تنتمي إلى مجتمع بشري معين و التي يتكلمها أبناء هذا المجتمع و يفكرون بواسطتها هي (المنظم)
L'organisateur لتجربة هذا المجتمع، و هي تصوغ بالتالي عالمه وواقعه الحقيقي فكل لغة،
 بكلمة مختصرة، تنطوي على رؤية خاصة للعالم ». ¹⁵¹ وفقا لهذا الفهم، فإن اللغة هي القانون
 المنظم للحياة الاجتماعية، و تعتبر أداة للكشف عن ماهية المجتمع.
5. و يرى "ساير" كذلك أن وظيفة اللغة لا تقتصر على التواصل، بل تتعدى ذلك إلى ترميز العالم
 الذي تمثله، فهي بسبب كونها نظاما رمزيا لا شعوريا تدفع أفرادها إلى تبني نظم ترميز معينة تكون
 بمثابة أسس ثقافية للتفكير، حيث يرى أنه من الوهم الاعتقاد بأننا يمكن أن نفهم الخطوط العامة
 المميزة لثقافة ما عن طريق الملاحظة فقط، دون الاهتمام بالنظام اللغوي. فاللغة ليست القول
 و التعبير، بل إنها البنية التي تتحكم في التعبير و تضفي عليه نماذجها.¹⁵²
6. لقد نادى "ساير" بفكرة النماذج اللغوية و هي لا تبعد كثيرا عن التفرقة التي وضعها
 "دوسوسير" بين اللغة والكلام. و فكرة النماذج اللغوية هي فكرة تقوم على أساس أن كل إنسان
 يحمل في داخله الملامح الأساسية لنظام لغته؛ أي أنه يحمل جميع النماذج الفعلية التي تقدمها اللغة
 لتأكيد عملية الاتصال، و من هنا يتوصل الإنسان وفقا لهذه النماذج النفسية الخاصة بلغته إلى التعبير
 عن أفكاره. كما يرى أنه لكي نفهم منظومة هذه النماذج اللغوية من الضروري تحصيل معرفة
 شاملة بالبنية الثقافية للغة التي ندرسها؛ ذلك أن إي عملية تواصل في أي مجتمع محكوم عادة بالجو
 الثقافي. و كانت لهذه الرؤية دورا كبيرا في تطور اللسانيات الأمريكية فيما بعد و حافزا على
 احتواء الدراسات اللسانية للأبحاث الأنثروبولوجية.¹⁵³

¹⁴⁸ انظر: الطيب دبه، *مبادئ اللسانيات البنوية دراسة تحليلية إستمولوجية*. ص: 141.

¹⁴⁹ المرجع نفسه.

¹⁵⁰ انظر: احمد مومن، *اللسانيات النشأة و التطور*. ص: 189.

¹⁵¹ الزواوي بغورة، *المنهج البنوي بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات*. ص: 47.

¹⁵² انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *في معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*.

ص: 49، 50.

¹⁵³ انظر: ميلا إفتيش، *اتجاهات البحث اللساني*. ص: 276.

7. يعد "سابير" من أوائل اللسانيين الذين درسوا و بدقة مفهوم الفونيم - دراسة قوامها المفهوم النفسي -، و يمكن القول أنه كان يملك و منذ 1921م - تاريخ صدور كتابه اللغة *Langage* - كل العناصر التي تكون مفهوم الفونيم تقريبا. ولقد أشار "ترويتسكوي" إلى أن "سابير" قد توصل إلى فكرة وجود الفونيم الذي أسماه في البداية (الصوت النموذجي) بشكل مستقل عن "بودوان دو كورتوناي".¹⁵⁴

8. فرق بين المستوى التاريخي و المستوى الوصفي، و بين المستوى الفونولوجي و المرفولوجي، و هذه الأفكار تجمعها أكثر باللسانيات البنيوية، كما وضع أسس التحليل التزامني للنظام اللغوي، و هو تحليل يوازي تحليل "دو سوسير" أصالة و جدة.¹⁵⁵

لقد مثلت الأعمال اللسانية لـ "سابير" نقطة البدء التي انطلقت منها اللسانيات البنيوية الأمريكية، و ذلك من حيث أنها هيأت لممارسة البحث اللساني بعيدا عن نظريات القدامى، و من حيث أنها قدمت النماذج الأولى للدراسة الوصفية التصنيفية القائمة على المبدأ الصوري خصوصا في الدرس الصوتي.

- الاتجاه البنيوي السلوكي

يعد "ريونارد بلومفيلد" علما من أعلام الدراسات اللسانية الأمريكية، و ذلك من خلال كتابه: اللغة *le langage* الذي نشره سنة 1933م، بحسبونه هناك إنجيل علم اللغة، و يعد منطلقا لدراساتهم اللغوية البنيوية. إن البحث اللغوي الأمريكي - مهما تعددت اتجاهاته و مناهجه يدين بالفضل لهذا العالم و مبادئه. و "بلومفيلد" في أمريكا يحتل منزلة مرموقة خصوصا بفضل ل ما قدمه في هذا الكتاب من مفاهيم و تصورات لسانية جديدة ساهمت في تأسيس المذهب البنيوي الأمريكي و حددت معالمه المنهجية المتميزة، و هو كذلك كأستاذه "سابير" يقع في أمريكا موقع "دو سوسير" في أوروبا من حيث الأهمية في التأثير و جدة الأفكار و تنوعها، و كثرة الأتباع و التلاميذ.¹⁵⁶

وقد أفاد "بلومفيلد" من المعين السوسيري؛ فقد تناول أبحاثه اللسانية المسماة بالبنيوية في ظل منهج خاص - منهج علم النفس السلوكي - تميز به و أصبح عنوانا على لسانيات أمريكية خالصة، و يعترف

¹⁵⁴ انظر: الطيب دبه، *مبادئ اللسانيات البنيوية دراسة تحليلية إيسيمولوجية*. ص: 141.

¹⁵⁵ انظر: الزواوي بغورة، *المنهج البنيوي بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات*. ص: 47.

¹⁵⁶ وإن كان الثاني أسعد حظا من صاحبه في الشهرة و اتساع دائرة الأتباع و المريدين لا في الحقل اللغوي وحده، وإنما في دوائر علمية أخرى كالنقد الأدبي و علم الأسلوب. و ذلك لأنه كان أسبق زما و ريادة في الابتكار و التجديد في الفكر اللغوي.

"بلومفيلد" بذلك في حاشية ظهرت في كتابه: *Set of Postulates* بأنه مدين فكريا لـ "دو سوسير" إذ تأثر به و أخذ عنه عدة أمور لبلورت نظريته اللسانية البنوية الأمريكية.¹⁵⁷ أما عن أهم المبادئ التي نادى بها فنجد:

1. لقد عرف "بلومفيلد" اللغة على أنها: « مجموعة من الرموز اللغوية التي يمكن دراستها دون الاعتماد على نظريات خارجية لمعرفة دلالاتها ». ¹⁵⁸ و بناء على ذلك رفض "بلومفيلد" الدراسات اللغوية القائمة على أسس علم النفس التقليدي، و ذلك بسبب انبثاقها على المنهج الاستنتاجي القائم على العمليات الذهنية و التي لا تفيد الشرح في شيء بل تزيده غموضا. و في المقابل دعا إلى الأخذ بالمنهج الاستقرائي التجريبي؛ حتى تكون نتائج الدراسة نتائج علمية بعيدة عن الحدس و التخمين. أي الدعوة إلى علمية اللسانيات.¹⁵⁹

2. ولكي يستطيع "بلومفيلد" تطبيق مبادئ هذا المنهج العلمي على الدراسة اللسانية لجأ إلى مبادئ علم النفس السلوكي *Behaviorisme*،¹⁶⁰ ذلك العلم الذي يهتم أصحابه بدراسة السلوك الإنساني دراسة علمية تقوم على أسس تجريبية ملحوظة و تنظر إلى السلوك بوصفه مكونا من (مثير) *stimuli* و (استجابة) *réponse*، و هو الأمر الذي كان "بلومفيلد" بصدد البحث عنه.¹⁶¹

3. أما عن الطريقة التي صاغ بها نظريته السلوكية، فأول الأمر اعتبر اللغة سلوكا انسانيا مكتسبا في البيئة؛ بمعنى اللغة نتاج آلي واستجابة كلامية لحافز سلوكي ظاهر، كما اختزل "بلومفيلد" جميع العمليات (السلوكيات) اللغوية في صورة مثيرات واستجابات مصوغة في معادلات رياضية. و ليؤكد هذه النظرية و يوضحها أكثر يضرب مثاله الشهير عن قصته فتى اسمه "جاك" و فتاة اسمها

¹⁵⁷ انظر: جورج مونان، *علم اللغة في القرن العشرين*. ص: 117.

¹⁵⁸ مازن الوعر، *قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث*. ص: 69. نقلا عن:

Bloomfield, *Language*. 1933. P : 20.

¹⁵⁹ انظر: نعمان بوقرة، *اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة*. ص: 127.

¹⁶⁰ ولعل اتصاله بعالم النفس السلوكي "واطسن" - أبو المنهج السلوكي الذي فضل استحداث المنهج السلوكي كثورة

على المنهج الذهني - كان له أكبر الأثر في توجيه نظريته اللغوية وفق تعاليم ومبادئ المذهب السلوكي،

وهو مذهب يرى أن اختلاف الناس يرجع إلى اختلاف البيئة التي يعيشون فيها وأن سلوكهم رهن هذه البيئة.

¹⁶¹ انظر: الطيب دبة، *مبادئ اللسانيات البنوية دراسة تحليلية إستمولوجية*. ص: 146.

"جيل"؛ و اعتماد "بلومفيلد" على هذا العلم يشير في تفكيره اللساني إلى سمة بنوية مميزة لقيت عند أتباعه حفاوة واهتماما كبيرين.¹⁶²

4. اللغة عند "بلومفيلد" وأتباعه من السلوكيين ليست إلا نوعا من الاستجابات الصوتية لحدث معين؛ فالإنسان يسمع جملة معينة، أو يرى شيئا، أو يشعر بشعور فيتولد عن ذلك استجابة كلامية، دون أن ترتبط هذه الاستجابة بأي صورة من صور التفكير العقلي، والإنسان في هذا يشبه الآلة أو الحيوان. ولذلك ذهب اتباع هذه النظرية إلى أن المنهج الآلي هو الأنسب لوصف ظاهرة الكلام من حيث هي نتاج لسلسلة من المثيرات *Stimulis* تتبعها سلسلة من الاستجابات *réponse*.¹⁶³

5. من بين الأمور التي اعتمدها كذلك "بلومفيلد" في وصف ودراسة اللغة نجد الطريقة التوزيعية¹⁶⁴ *Distributionnelle*.¹⁶⁵ وتقوم التوزيعية على فكرة الإبدال والإحلال، حيث تستبدل وحدة لغوية محل وحدة لغوية أخرى في بيئة لغوية أكبر، مثل (فونيم) في (كلمة) أو (كلمة) في (جملة) - مثل ذلك استبدال الفونيم (ق) في كلمة (قام) بفونيم (ن) في كلمة (نام)، وإحلال كلمة (رجل) محل كلمة (فرس) في جملة مثل: رأيت فرسا. ومعنى هذا أن الفونيمين (ق) و (ن) ينتميان إلى طبقة لغوية واحدة، وهي طبقة (الفونيم)، ومثل ذلك أيضا تنتمي كلمتا (رجل) و (فرس) إلى طبقة الأسماء- وتحاول التوزيعية بهذا الأسلوب الخلاص من

¹⁶² انظر: مازن الوعر، *قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث*. ص: 70، 71. لكن في الوقت نفسه تعتبر نقطة الضعف التي تلقى بسببها النقد لا سيما من طرف "تشومسكي"، الذي رفض تمسك "بلموفيلد" الشديد بمبادئ علم النفس السلوكي واعتبارها العلم الوحيد الذي تدرس به اللغة. غير أن الباحث "الطيب دبه" يرى أن شدة تمسك "بلموفيلد" بمبادئ هذا العلم، ذلك لشدة رغبة هذا الأخير من أن يجعل نتائج البحث اللساني نتائج علمية و موضوعية. انظر: الطيب دبه، *مبادئ اللسانيات البنوية دراسة تحليلية إستمولوجية*. ص: 146.

¹⁶³ انظر: نعمان بوقرة، *اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة*. ص: 127.

¹⁶⁴ الطريقة التوزيعية *Distributionnelle* يراد بها تحليل الوحدات اللغوية بتقسيمها إلى فئات اندراجية (فئة الأسماء، فئة الأفعال، فئة الحروف و الأدوات، أو فئة المبتدأ، فئة الخبر، فئة الحال ... أو على مستوى الفونولوجيا: فئة الحروف الشفوية، فئة الحروف الحلقية، فئة الحروف الحنجرية ... أو تقسيم فئة من هذه الفئات أو عنصر من فئة إلى سمات تمييزية ... إلخ). وذلك عن طريق إجراء عملية التبديل الصوري فيما بينها ضمن ما تتضمنه سياقاتها اللغوية المختلفة من قوانين نموذجية شاملة، و لكن دون الرجوع إلى المعنى كما يفعل البنويون الوظيفيون. انظر: الطيب دبه، *مبادئ اللسانيات البنوية دراسة تحليلية إستمولوجية*. ص: 150. (هامش).

¹⁶⁵ المرجع نفسه. ص: 149، 150.

التعريفات التقليدية التي اعتمدت في تحديد أقسام الكلام على المعيار الدلالي أو الفلسفي أو العقلي.¹⁶⁶

6. توصل " بلومفيلد" أثناء تحليله الإجرائي لبني اللغات إلى اكتشاف مبدأ لساني هام يعتبر أساسا جوهريا في تحليلاته اللسانية سماه بـ: التحليل إلى المكونات القريبة *Constituants Immédiats* ؛ حيث يهدف هذا التحليل إلى الوصول - ضمن لغة ما - إلى الوصف الصوري لبنية الجملة، و يمكن متابعة مبادئ هذه العملية التحليلية من خلال أشكال تمثيلية متعددة نختار منها شكل الأقواس، و هو شكل يتخذ فيه نظام الأقواس لتمييز مراتب المكونات. نأخذ مثال الجملة التالية: *أطفالنا يفرحون بيوم العيد* . تمثل هذه الجملة بناء، وباستعمال شكل الأقواس في تحليلها نلاحظ تنظيما للوحدات يرتكز على مكونين اثنين هما: (أطفالنا) و (يفرحون بيوم العيد) . و كل منهما يعتبر كذلك بناء لأنه قابل للتحليل إلى مكونات أصغر منهما كالتالي: (أطفال) + (نا) و البناء الثاني (يفرحون) + (بيوم) + (العيد) . ثم نواصل التقسيم إلى أن نحصل على أصغر المكونات التي لا تقبل التحليل لنحصل في هذا المثال على المكونات التالية: (أطفال) + (نا) + (يفرح) + (ون) + (بـ) + (يوم) + (ال) + (العيد) . و يتمثل أهمية هذا التحليل إلى المكونات القريبة لبيان أن بنية الجملة لا ترجع إلى كونها مجرد سلسلة خطية من الألفاظ، و إنما هي كذلك تتميز باحتوائها على تدرج في العلاقات. وعلى هذا الأساس يمكن القول أن إجراءات التحليل اللساني في هذا المبدأ البلومفيلدي يتميز مقارنة بالتحليل البنوي الأوروبي عند الوظيفيين بكونها تعتمد طريقة أكثر نضجا و دقة. فهي تحاول أن تكشف بنية الجملة من حيث هي طبقات اندراجية من المكونات والعلاقات.¹⁶⁷

وبناء على ما سبق يتضح لنا أن " بلومفيلد" و هو رائد التوزيعية كان متأثرا كثيرا بعلم النفس السلوكي، حتى أن العديد من الدارسين يرون أن في شدة هذا التأثير مبالغة كبيرة جدا مما أدى به إلى تضيق نطاق الدرس اللغوي، خاصة عند استبعاده في دراسته العلمية الكلامية لـ (المعنى) أكثر مما يلزم. ثم غالى أتباعه من بعده في الابتعاد عن المعنى.¹⁶⁸

¹⁶⁶ انظر: نعمان بوقرة، *اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة*. ص: 127.

¹⁶⁷ انظر: الطيب دبه، *مبادئ اللسانيات البنوية دراسة تحليلية إستمولوجية*. ص: 150، 151. وقد وجد هذا المبدأ

قبولا عند بعض اللسانيين اللاحقين مثل " هاريس" كما سيأتي معنا و كذا "تشومسكي" الذي تبنى هذا المبدأ و إن كان قد بين قصور هذا المبدأ عند التوزيعيين، و بعد تعديله أصبح يعرف عنده (النظرية التوليدية) وذلك بإضافة مفهوم التحويل، و كان ذلك حادثا حاسما في اللسانيات الغربية.

¹⁶⁸ انظر: نعمان بوقرة، *اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة*. ص: 128.

وانطلاقاً من هذه الرؤية شاع في تاريخ الفكر اللغوي أن هذه المدرسة رفضت دراسة المعنى خاصة في تجنب " بلومفيلد" لأن يخوض في الحافز النفسي الداخلي للعملية اللغوية (كالأفكار و الصور و الأحاسيس)، وركزت في دراستها اللغوية على الجانب المادي الطبيعي و الآلي، وهو الصوت والبنية التي يتحقق فيها توزيع الأصوات على شكل فونيمات و مورفيمات؛ لأنه يمثل المادة المناسبة للبحث الموضوعي المضبوط، دون المعنى الذي قد يفتح مجالات للأحكام الذاتية الانطباعية. والواقع أن " بلومفيلد" لم يرفض دراسة المعنى، بل لقد أشار إلى أهمية العلاقة بين الصوت والمعنى. وإنما كان اهتمامه موجهاً إلى الكشف عن القوانين العامة التي تحكم السلوك اللغوي والتي قد تؤدي إلى الكشف عن القوانين التي تحكم النفس البشرية. ولذلك رأى أنه لكي نعرف المعنى معرفة دقيقة لا بد أن نكون على علم دقيق بكل شيء في عالم المتكلم، خاصة فيما يتعلق بالمستوى الدلالي في العملية الكلامية، والمعرفة الإنسانية لم تصل بعد إلى هذه الدرجة. فـ " بلومفيلد" لم يقص المعنى من الدراسة اللغوية بشكل مطلق و إنما هو فقط يرجئ تناوله إلى حين توفر الشروط الكفيلة بدراسته دراسة علمية مناسبة.¹⁶⁹ وبذلك أصبح " بلومفيلد" من دعاة نبد العقلانية في علم اللغة وإحلال المذهب الشكلي الآلي، الذي به تتحقق الموضوعية؛ أي دراسة سلوك العناصر اللغوية داخل البنية اللغوية من خلال المواضع والمواقع التي تحتلها في الكلام، والاستعاضة عن التعريفات العقلية لها التي كان يدور حولها الفكر اللغوي التقليدي بهذه الدراسة.

انطلاقاً من اعتبار اللغة (مادة) قابلة للملاحظة المباشرة، وانطلاقاً من اعتبار دراسة المعنى قد تعوق الوصول إلى القوانين العامة التي تحكم السلوك اللغوي، أضحت البنيوية عند " بلومفيلد" وأتباعه بنيوية من نوع خاص. فلقد التزم " بلومفيلد" بالمنهج البنيوي الوصفي ولكن بطريقة خاصة أصبحت علماً عليه وعلى مدرسته.

– الاتجاه البنيوي التوزيعي

فبعد أن استوحى " بلومفيلد" المعطيات النظرية لعلم النفس السلوكي، ثم أسقطها على المنهج الوصفي اللساني، مما أدى إلى ظهور نظرية لسانية قائمة على أساس الوظيفة. و الواقع أن مصطلح الوظيفة قد أطلق جزافاً؛ إذ كان المقصود بنعت عنصر لساني بأنه وظيفي هو الإشارة إلى موقعه بالنسبة إلى العناصر المحيطة به، أو بالأحرى توزيعه في السياق الكلامي، و لذلك أستبدل مما جاء بعد " بلومفيلد" تسمية الوظيفي بكلمة (توزيع) *Distribution*.¹⁷⁰

¹⁶⁹ انظر: جورج مونان، *علم اللغة في القرن العشرين*. ص: 120 – 121.

¹⁷⁰ انظر: أحمد حساني، *مباحث في اللسانيات*. (ديوان المطبوعات الجزائرية: بن عكنون – الجزائر). ط: 1. 1999م. ص: 103. و المقصود بالتوزيع هنا هو مجموع المحيطات التي تشغلها وحدة أو فئة نحوية في

و يعد "زيليغ هاريس" أشهر من اتبع المنهج التوزيعي، إلا أنه في الواقع البنيوية التوزيعية التي أتى بها "هاريس" لم تكن بدءاً جديداً وإنما هي امتداد لبعض المفاهيم و المبادئ التي جاءت بها لسانيات "بلومفيلد" و مجموعة من الإضافات على من سبقوه، والتي صاغها صياغة متكاملة مثل: مبدأ التحليل إلى مكونات قريبة و مبدأ الدراسة العلمية القائمة على الوصف و التصنيف، و مبدأ إقصاء المعنى من التحليل و غيرها مما أضاف عليه "هاريس". وبهذا يكون "هاريس" مع من سبقوه قد حاولوا إقامة لسانيات تصنيفية *Taxinomique* كتكملة للبنيوية، والتي عرفت واشتهرت باسم (النظرية التوزيعية) *Distributionnalisme* وذلك خاصة في كتابه: طرق في اللسانيات البنيوية، سنة 1951م. و من أهم المبادئ التي تميزت بها النظرية التوزيعية عند "هاريس" نذكر مايلي:

1. السعي إلى وصف الوحدات اللسانية و تحديدها في لسان ما من أجل تصنيفها في شكل أقسام أو (فئات) نحوية بعد أن يتم استخراجها من المدونة.¹⁷¹ و يتميز هذا الإجراء التحليلي بكونه يتجاوز عملية التحليل المحصورة في الطبيعة الخطية؛ أي أنه لا يكتفي بالوقوف على العلاقات القائمة بين وحدات الجملة الظاهرة فحسب بل يسعى - عن طريق تطبيق مفهوم العلاقات الاستبدالية - إلى معرفة جميع العلاقات الممكنة بين الوحدات الظاهرة و الوحدات غير ظاهرة التي يمكن أن تحل محلها - على مستوى المحور الاستبدالي - في السياق اللغوي نفسه. وهذا ما يسمى بالتحليل التوزيعي *Analyse Distributionnelle* في نظرية "هاريس".¹⁷²

2. إعطاء تعريف جديد لـ (الجملة) كان أكثر إقناعاً، حيث عرفت بأنها: شكل لغوي لا يدخل في تركيب مع أي شكل لغوي آخر.¹⁷³

مدونة لغوية من خلال العلاقات الاستبدالية و التركيبية المحددة لتواتر الوحدة في السياقات الكلامية، و لعل من أهم أفكاره الجديدة في النحو مفهوم التحويل و الجملة النواة التي تتولد منها التراكيب المحولة، و تصنيف الوحدات النحوية بالنظر إلى توزيعها لا باعتماد المعنى، و إن كان اللجوء إليه أحياناً عرضي و طارئاً. انظر: أحمد حساني، *مباحث في اللسانيات*. ص: 104.

¹⁷¹ و يقصد بالمدونة؛ الواقع اللغوي الذي يلتزم به الباحث اللساني البنيوي بالانطلاق منه من أجل وصف لغة من اللغات و تصنيف وحداتها ووضع قواعدها و نظرياتها. ويشترط في المدونة أن تكون مغلقة و آنية؛ تكون مغلقة حتى لا ينطلق الباحث إلا مما لاحظته و جمعه هو بنفسه تأكيداً لمبدأ المشاهدة الذي يقتضيه المنهج العلمي في البحث اللساني. و تكون آنية استجابة لمقتضيات المنهج التزامني (الآني) الذي يستهدف وصف نظام لغة من اللغات. انظر: الطيب دبه، *مبادئ اللسانيات البنيوية دراسة تحليلية إستمولوجية*. ص: 152.

¹⁷² المرجع نفسه. ص: 152، 153.

¹⁷³ انظر: ميلاكا إفيش، *اتجاهات البحث اللساني*. ص: 289.

3. الربط البنيوي بين العناصر اللغوية بدءا بالفونيم ثم المورفيم ثم الجملة ثم النص المؤلف. و يعتبر "هاريس" الرائد المؤسس¹⁷⁴ لفكرة التحليل اللساني المتجاوز حدود الجملة إلى الخطاب. و لم يكن "هاريس" فقط أول لساني من اعتبر الخطاب موضوعا شرعيا للدرس اللساني فحسب، بل إنه جاوز ذلك بتقديم أول تحليل منهجي لنصوص معينة.¹⁷⁵
4. اكتشاف فكرة النواة (أو الجملة النواة و التحويلية) التي تربط بين جملتين. فـ "هاريس" بهذا الاكتشاف توصل إلى نتائج شبيهة جدا بنتائج "تشومسكي" في نحوه التوليدي.¹⁷⁶
5. استبعاد كل رجوع في التحليل إلى (المعنى)؛ فـ "هاريس" مثل أستاذه "بلومفيلد" من أجل وصف الوحدات وصفا علميا مأخوذا عن التنظيم التوزيعي الموضوعي لنظام اللغة أستبعد كل رجوع إلى المعنى في التحليل. غير أن "هاريس" وجد صعوبة في الالتزام بهذا الرأي، حيث لجأ في بعض الأحيان إلى معايير معنوية لتفسير بعض من الظواهر اللغوية، و لكنه و رغم هذا اللجوء ظل متمسكا بموقفه و راح يدعي أن لجوءه إلى المعنى هو عرضي و أنه بالإمكان تجاوز ذلك.¹⁷⁷
- في الحقيقة إن أهمية ما جاء به "بلومفيلد" لا تكمن في هذه المبادئ المجردة - رغم اشتهاره بها - بل في محاولاته الكثيرة في وصف للوقائع اللغوية وصفا بنيويا، و بالذات في علم الصرف و النحو حيث مما قام به أنه وقف مثلا عند أصغر وحدة صرفية و التي قام بتقسيمها إلى أنواع و هكذا.¹⁷⁸ و عليه فالنظرية التوزيعية تمثل مرحلة هامة من مراحل الدراسة البنيوية في علم اللسان، و قد شكلت منعطفًا حاسمًا في المسار التاريخي و الإستمولوجي للسانيات البنيوية بشكل عام. و ذلك بإدخالها في التحليل مستوى الوحدات غير الظاهرة، حينما لم تكنفي بدراسة الوحدات القطعية التي لا تتجاوز حدود الطبيعة الخطية في الجملة، و ما ترتب عن ذلك من أمور. و من جهة ثانية فالنظرية كانت كذلك تمثل أحد الأسس المنهجية الهامة
-
- ¹⁷⁴ مخالفًا في ذلك للبنيويين الذين حصروا لسانياتهم في حدود الجملة و في مقدمتهم أستاذه "بلومفيلد".
- ¹⁷⁵ انظر: الطيب دبه، *مبادئ اللسانيات البنيوية دراسة تحليلية إستمولوجية*. ص: 154. و قد تم تقديم هذا التحليل المنهجي خلال دراستين نشرهما مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين تحت عنوان: *تحليل الخطاب*. المرجع نفسه.
- ¹⁷⁶ بهذا الاكتشاف استطاعت النظرية التوزيعية أن تحمل بذور النظرية التوليدية تلك النظرية التي أخذ مؤسسها كثيرا من مفاهيمها التأسيسية عن أستاذه "هاريس" مثل: فكرة الجملة النواة و قواعد التحويل و قوانينه و غيرها.
- ¹⁷⁷ المرجع نفسه.
- ¹⁷⁸ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *في معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 52.

التي انطلق منها الدرس اللساني الأمريكي اللاحق خاصة ما جاء به "تشومسكي" من مبادئ و مفاهيم بني عليها النظرية التوليدية التحويلية.

– الاتجاه البنيوي التوليدي التحويلي

تعتبر سنة 1957م السنة الأكثر أهمية في الدراسات اللسانية و ذلك بعد نشر "نعوم تشومسكي" كتابه الشهير: *البنية التركيبية*، و كان كتابا ضئيل الحجم مقتضبا، ومع ذلك فقد كان لهذا الكتاب ثورة في الدراسة العلمية للغة. حيث خالف "تشومسكي" من خلال كتابه المنهج الوصفي، و رفض رفضا تاما المنهج السلوكي البلومفيلدي، و من ثم بدأ "تشومسكي" يعمل على إعادة النظر أو القيام بعدة تعديلات في العديد من النظريات التي سبقته معتمدا في ذلك على منهج جديد عرف بالمنهج التوليدي التحويلي.

تكمن أهمية ما جاء به "تشومسكي" في كتابه هذا، أن قام بنقد الذين سبقوه من اللسانيين، حيث رأى أنهم قصرُوا اهتمامهم على البنية السطحية للغة و لم ينتبهوا إلى ما يسميه بـ (البنية العميقة)؛ و تمثل البنية العميقة شبكة من العلاقات النحوية – بالمعنى الواسع للكلمة – يقوم عليها علم معاني القول بينما تعتمد البنية السطحية على المستوى الصوتي. و لذلك فإن نقطة الضعف في اللسانيات البنيوية كما يرى "تشومسكي" هو اقتصارها على الوصف *Description* دون التفسير *Explication*، وقد لاحظ أن هذا القصور كانت له نتائج خطيرة على البنيوية بصفة عامة و البنيوية الأمريكية على وجه الخصوص.¹⁷⁹

و عليه يقترح "تشومسكي" أن نقيم في مقابل النزعة التي تتذرع بالاتجاه التجريبي نزعة عقلية؛ تعتبر في حقيقة الأمر – على حسب رأيه – أكثر أصالة في تجربتها؛ « إذ إنها لا تنفض يدها من الوقائع والأحداث التي نلتقطها بالتأمل والحدس في تجربتنا اللغوية الحية ؛ بل تشغل أيضا بالبنية العميقة؛ دون أن تقف عند حد العمليات التصنيفية التي تقتصر على البيانات السطحية؛ لتصل إلى معرفة كيفية انطراح البنية العميقة على السطحية، وهي لا تدرك ذلك الهدف من خلال تصور البنية كمجموعة من الخصائص، وإنما بدراسة القواعد الأساسية للتوالد»،¹⁸⁰ وخاصة فيما يطلق عليه نموذج التحول الذي يعرض له رسما بيانيا تكتيكيا.¹⁸¹

وقد أخذت هذه المبادئ في التبلور من خلال اتجاه جديد ينحو إلى اعتبار اللغة عملية إنتاج

¹⁷⁹ انظر: صلاح فضل، *نظرية البنائية في النقد الأدبي*. ص: 98.

¹⁸⁰ المرجع نفسه. ص: 89 ، 99. نقلا عن:

Chomsky Noam, *Syntactic Structures* La Haya 1969.

¹⁸¹ نرى أنه لا داعي للتطرق إلى هذا الرسم البياني هنا، و نكتفي بذكر أهم ما جاء بهذا الرسم.

وتوليد، عرف هذا الاتجاه بـ (النحو التوليدي التحويلي) *Transformational-Generative* و هو نظرية لسانية وضعها "تشومسكي" و من معه من علماء اللسانيات في المعهد التكنولوجي بماساشوسيت في الولايات المتحدة ما بين 1960 م و1965م، و ذلك بانتقاد النموذج التوزيعي والنموذج البنيوي؛ باعتبار أنهما لا يقومان إلا بوصف الجمل المنجزة بالفعل، ولا يمكنهما أن يفسرا عددا كبيرا من المعطيات اللسانية. أما هذه النظرية التي عرضوها في إطار البنيوية التحويلية فهي قادرة على تفسير ظاهرة الإبداع لدى المتكلم، وقدرته على إنشاء جمل لم يسبق أن وجدت أو فهمت على ذلك الوجه الجديد. و من بين أهم مبادئ "تشومسكي" و أتباعه في هذا المجال نجد:

1. محاولة تجاوز اللسانيات البنيوية، وذلك بسبب الاهتمام المبالغ لهذه الأخيرة بالمستوى السطحي للكلام (الظاهري)، و عدم الغوص في المستوى العميق لها. فاللسانيات البنيوية عنده « لا تحاول تفسير الكلام بل لا تبحث في مسار عملية التكلم و لا في آلياتها الكامنة ضمن المظهر الإبداعي في استعمال اللغة، فالمنهج الوصفي التطبيقي لا يفي بالهدف العلمي للدراسة الألسنية»،¹⁸² كما لا تراعي اللسانيات البنيوية في نظر "تشومسكي" مبدأي التوليد و التحويل. و يقصد بالتوليد *generation*؛ القدرة التي يمتلكها كل إنسان لتكوين و فهم عدد لا متناه من الجمل في لغته الأم، بما فيها الجمل التي لم يسمعها من قبل، و كل هذا يصدر عن الإنسان بطريقة طبيعية دون الشعور منه بتطبيق قواعد معينة.¹⁸³ و يقصد بالتحويل؛ القواعد التي يمكن بواسطتها تحويل الجملة إلى جملة أخرى تتشابه معها في المعنى، و ذلك مع ملاحظة علاقات الجمل المتماثلة، و الإجراءات التي تحدث لتجعل جملة على المستوى السطح تختلف عن الجمل الأخرى،¹⁸⁴ و بتعبير آخر تكمن مهمة التحويل في تحويل البنى العميقة إلى بنى متوسطة و سطحية؛ أي أنها تربط البنى العميقة بالبنى السطحية.¹⁸⁵

2. الاعتماد على العقلانية كأساس لهذه النظرية – النظرية التوليدية التحويلية – متجاوزا كثيرا من التصور العقلاني – تنظيميا عقليا فريدا من نوعه، تستمد حقيقتها من حيث أنها أداة للتعبير و التفكير الإنساني الحر؛ و بالتالي فهي ليست مجرد عادات كلامية تقوم على أساس الاستجابة

¹⁸² ميشال زكريا، الألسنية، علم اللغة الحديث قراءات تمهيدية . (المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع بيروت - لبنان) . ط: 2. 1985م. ص: 268 - 269.

¹⁸³ انظر: احمد مومن، اللسانيات النشأة و التطور. ص: 206.

¹⁸⁴ انظر: محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللغة . (دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع : القاهرة) . دط . د ت. ص: 125.

¹⁸⁵ انظر: احمد مومن، اللسانيات النشأة و التطور. ص: 207.

للمثير الطروحات و المبادئ الفلسفية التي تنطلق منها الدراسات البنيوية، و منتقدا أيضا تصورات علم النفس السلوكي في مجال اللغة و اكتسابها و تعلم قواعدها، إذ اعتبر دراساتهم تجعل من الإنسان مجرد آلة، فمجرد أن المتكلم يسمع جملة معينة، تتولد لديه استجابة كلامية من دون أن ترتبط هذه الاستجابة بأي شكل من أشكال التعبير، و هذا ما رفضه بالكامل. و عليه اعتبر اللغة - حسب. و من هذا المنطلق العقلاني وجه "تشومسكي" انتقاداته العنيفة للتصور السلوكي، الذي تبناه كثير من اللغويين التوزيعيين.¹⁸⁶

3. التمييز بين (الكفاية اللغوية) *Compétence* و (الأداء الكلامي) *Performance*، هذان المصطلحان يرتبطان بمفهومي اللغة و الكلام اللذين استحدثهما "دوسوسير"، و لكن "تشومسكي" رفض فكرة "دوسوسير" القائلة بأن اللغة عبارة عن كتلة من المادة؛ أي قائمة من المفردات التي ينتقي منها الشخص الكلام. و ذهب إلى التمييز بين الكفاءة و التي يقصد بها "تشومسكي" « المعرفة الضمنية لمتكلم اللغة المثالية و العارف بقواعد لغته »؛¹⁸⁷ أي بتعبير آخر هي قدرة ابن اللغة على فهم تراكيب لغته وقواعدها، وقدرته من الناحية النظرية على أن يركب ويفهم عددا غير محدود من الجمل، ويدرك الصواب منها أو الخطأ. أما الأداء اللغوي؛ فهو « طريقة استعماله للكفاية اللغوية بهدف التواصل »؛¹⁸⁸ أي الأداء اللغوي الفعلي لفظا أو كتابة. و من هنا « تتوصل نظرية الكفاية اللغوية إلى اكتشاف و تنظيم القواعد الضمنية التي تمثل اللغة الكامنة ضمن الكلام العادي، في حين تتوخى نظرية الأداء الكلامي دراسة المبادئ التي يستعملها في إنتاج الكلام و تفهمه ».¹⁸⁹

4. التركيز على الوظيفة الإبداعية للغة، والتي تركز أساسا بذات المتكلم، على خلاف اللسانيات البنيوية التي تهتم باللغة بعيدا عن ذات المتكلم. « فالمتحدث يبدع اللغة بشكل أو بآخر فيكتشفها أثناء التعبير بها أو الإنصات إلى من يتحدث بها؛ على اعتبار أنها تمثل نظاما متماسكا من القواعد يعد شفرة للتوليد تساعد على التفسير الدلالي لما لا حصر له من الجمل الواقعية، وهنا يتم الربط بين البنية والأحداث؛ أي بين القواعد والإبداع ».¹⁹⁰

و من هنا نستطيع القول بأن "تشومسكي" كان واعيا تمام الوعي بالأسس الإستمولوجية التي بنى

¹⁸⁶ انظر: نعمان بوقرة، اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة. ص: 137، 138.

¹⁸⁷ الزواوي بغورة، المنهج البنيوي بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات. ص: 48.

¹⁸⁸ المرجع نفسه.

¹⁸⁹ ميشال زكريا، الألسنية، علم اللغة الحديث. ص: 262.

¹⁹⁰ صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي. ص: 99.

عليها نظريته الجديدة، الأمر الذي مكّنه من تجاوز التصور البنيوي في معالجة الظواهر اللغوية. أي أن "تشومسكي" نقل اللسانيات من المرحلة الوصفية إلى المرحلة التفسيرية، بمعنى أن "تشومسكي" قفز باللسانيات من مرحلة اعتماد المنهجية التصنيفية إلى مرحلة التأكيد على المنهجية النظرية التي تهدف إلى وضع نماذج فرضية تمكن من وصف المعطيات و تفسيرها و التكهن و التنبؤ بوقوع ظواهر أخرى و بالرغم من الأهمية العلمية التي اكتسبتها نظرية "تشومسكي"، إلا أنها لم تسلم من النقد، فلقد عيب عليها تعويلها المبالغ فيه جدا على الاستيطان الذي يمثله حدس المتكلم ابن اللغة و رفضها الاحتكام إلى لغة الجماعة باعتبارها مصدر القبول النحوي عند الوصفين.¹⁹¹

ومن خلال استرجاع ما وقفنا عنده من أشهر النظريات و المبادئ اللسانية البنيوية، يتبين لنا أنها - في عمومها - مرت بثلاث مراحل يمكن تمييز بعضها عن بعض على النحو الآتي:

1. مرحلة "دو سوسير" و الأورويين في عمومهم و من قبلهم بعض اللسانيين الروسيين، وكان جل اهتمامهم باللغة لا بالكلام، و بيان العلاقات الداخلية بين وحدات الجملة، تلك العلاقات التي تعد النواة للمعنى التام للجملة.

2. بنيوية "بلومفيلد" و أتباعه، وهي تهتم بالكلام لا باللغة، و تحصر عملها في البنية السطحية على أساس من النظر الشكلي، دون الاهتمام بالمعنى.

3. بنيوية أمريكية سارت على جملة من مبادئ "بلومفيلد" و "هاريس"، ولكنها أدخلت الوظيفة أو المعنى في الحساب. و خت ام هذا الجهد ظهور البنيوية التوليدية التحويلية مع رائدها "تشومسكي".

و مجمل القول، أن المنهج البنيوي نما و ترعرع بناء على استثمار جملة من المقدمات التي كانت ضرورية بالنسبة له، و تنحصر هذه المقدمات في الأثر السوسيري. لقد انتشرت اللسانيات البنيوية في حل الحقول المعرفية التي تنتمي إلى العلوم الإنسانية. و يمكن أن نجمل هذا الإرث الذي خلفه هذا الأخير أو أهم المسائل التي تقدم بها و من انتهج نهجه من مختلف المدارس سواء بأوروبا أو بأمريكا، و التي اعتمدها المنهج البنيوي كمبادئ أساسية في تحليلاته فيما يلي:

¹⁹¹ انظر: نعمان بوقرة، اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة. ص: 158.

- إذا كانت اللغة هي موضوع اللسانيات عند "دو سوسير" فقد نهضت البنيوية بوصفها منهج بحث على تطبيق هذا النموذج اللغوي على المادة قيد الدرس. فالمنهج البنيوي أخذ هذا المبدأ، واعتبر اللغة هي موضوع التحليل البنيوي للنصوص.¹⁹²
- البنيوية تتدرج في دراسة اللغة مثلها مثل أي دراسة لسانية فتبدأ من الوحدة الصغرى وهي الصوت اللغوي *Phoneme* مروراً بالوحدة الأكبر منها وهي اللاصقة الـ *Morpheme* ثم الكلمة *Lexim* و العبارة غير المكتملة *Phrase* و أخيراً الجملة بمحدودها المترامية وفقاً لقواعد النحو.¹⁹³
- لقد حاكت البنيوية اللسانيات، حيث عزلت هذه الأخيرة اللغة عن باقي العلوم الأخرى كالفيلولوجيا و الفلسفة و الدين و نظرية الأخلاق ... إلخ و ذلك بعد إعلان "دو سوسير" استقلالية اللغة عن باقي العلوم ودراستها في ذاتها. في نفس الاتجاه ذهبت البنيوية حيث قامت بعزل البنية وتحليلها تحليلًا داخليًا بعيداً عن مختلف السياقات الخارجية؛¹⁹⁴ أي أن البنية تكتفي بذاتها، و الانغلاق - هنا - ليس دليلاً على التحجر أو التخلف، و إنما تعني صفة إيجابية، و هي تعني تحكم البنية الذاتية بمكوناتها بحيث لا تحتاج إلى شيء آخر يلجأ إليه المتلقي ليستعين به على فهمها و دراستها و تذوقها.¹⁹⁵
- نظراً لاستناد علم اللغة الحديث على بعض المبادئ الفلسفية التي تنادي بحذف الجانب الميتافيزيقي الغيبي في دراسة الأشياء و تركيزها على الجوانب التي تتجلى للإدراك على الظاهر في لحظة معينة - و نقصد بها الظاهرية - راحت البنيوية مقتفيتها ذلك رغبتاً منها في تحويل دراسة أي نص كان و نقده إلى نوع من العلم الإنساني الذي يأخذ بأكثر قدر من روح المنهج العلمي.¹⁹⁶
- تعتبر ثنائية (الداخل والخارج) من « الثنائيات التي أبرزها "دو سوسير" و كان لها أثرها بعد ذلك في الفكر اللغوي والأدبي والإنسانيات بصفة عامة وهي التمييز بين علم اللغة الداخلي و علم اللغة الخارجي، فعلم اللغة الخارجي مرتبط بالعلاقات و الظروف والبيئات ... إلخ، أما علم اللغة الداخلي فمرتبط بالقوانين المنبثقة من اللغة ذاتها بغض النظر عن الايطار الخارجي»¹⁹⁷ فقد انتصرت البنيوية إلى قطب الداخل في تحليلها و مقاربتها للنصوص مهمله بذلك السياق الخارجي

¹⁹² انظر: عبد الله إبراهيم، *التفكيك الأصول و المقولات*. ص: 13.

¹⁹³ انظر: إبراهيم خليل، *في النقد و النقد الألسني*. ص: 74.

¹⁹⁴ انظر: بشير تاوريريت، *محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية*. ص: 23.

¹⁹⁵ انظر: إبراهيم خليل، *في النقد و النقد الألسني*. ص: 83.

¹⁹⁶ انظر: صلاح فضل، *مناهج النقد المعاصر*. ص: 76.

¹⁹⁷ المرجع نفسه. ص: 70.

الذي أوجد النص، ناظرة إلى النص بوصفه كتلة لغوية، تدرك مدلولاته بالنظر في مختلف العلاقات الرابطة بين وحداته و ملفوظاته.¹⁹⁸ وهذا ما يطلق عليه البنيويون باسم (أدبية الأدب)؛ هذه المقولة التي نقلت القيمة في الأعمال الأدبية من السياق التاريخي و الاجتماعي و النفسي لتضعه في السياق المنبثق من الأعمال ذاتها.¹⁹⁹

■ استغل المنهج البنيوي ثنائية (الدال والمدلول) حيث « أن إدراك منظومات الثنائيات الجدلية في الدال والمدلول والتشكيلات التي تترتب عليها كثيرا ما اعتبرت المنطق المناسب للمقارنة البنيوية للنصوص الشعرية ». ²⁰⁰ و لأن العلاقة بين (الدال و المدلول) على رأي " دو سوسير " علاقة اعتباطية، استعار المنهج البنيوي الشكلي من اللسانيات هذا المبدأ و أصبح الدال الواحد في النص لم يعد يشير إلى مدلول واحد، بل إنه يشير إلى عدد كبير من المدلولات.²⁰¹

■ تعتبر فكرة (النظام) أو النسق الذي اتخذ المنهج البنيوي و الذي يتحكم بعناصر و أجزاء النص مجتمعة، مستمدة من فكرة العلاقات اللغوية التي تعد أساسا من أسس نظرية " دو سوسير ". حيث تقوم هذه الفكرة على أن الكلمة لا يتحدد معناها إلا بعلاقتها مع عدد من الكلمات، بما سبقها و ما لحقها، وانطلاقا من هذا الأساس يرفض " دو سوسير " النظرة الجزئية للأشياء؛ لأن قيمة الجزء تأتي من موقعه بالنسبة للكل.²⁰² و تأسيسا على هذا ذهب البنيويون في تقديمهم للنصوص نحو التركيز على تحليلها تحليلا شموليا؛ بمعنى أنه لا يحسن الاكتفاء بتناول جزء أو أكثر من النص، كتناول المعنى أو الأسلوب أو المجاز ... إلخ، فالصحيح تناول كل هذه العناصر مجتمعة. و عليه فالنص عندهم يمثل أبنية كلية.²⁰³

■ فإذا كان النقاد الألسنيين أكدوا على أن العنصر الثاني من ثنائية (التاريخي و التزامني) لها أهمية كبيرة في تحديد توجه الفكر اللغوي البنيوي؛ أي و بتعبير آخر، إذا كان " دو سوسير " أعلن ثورته على النزعة المعيارية و القول بـ (الآنية) فالمنهج البنيوي كذلك يلتزم بمفهوم (الآنية) أو (التزامنية) فيدرس اللغة كما هي و محاكمتها بقوانينها لا بقوانين غيرها (الظروف التاريخية

¹⁹⁸ انظر: بشير تاويريريت، محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية. ص: 24.

¹⁹⁹ انظر: صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر. ص: 74.

²⁰⁰ المرجع نفسه. ص: 83.

²⁰¹ انظر: بشير تاويريريت، محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية. ص: 24.

²⁰² انظر: العربي لخضر، المدارس النقدية المعاصرة. ص: 98.

²⁰³ انظر: إبراهيم خليل، في النقد و النقد الألسني. ص: 84.

أو حياة المؤلف أو البيئة ... إلخ)، فلقد اعتبرت البنيوية المحور التاريخي في الدراسات الأدبية محورا مشبعا لم يعد له مبرره و لم تعد هناك ضرورة الاستمرار فيه؛ أي التعطيل المؤقت و المقصود لمحور البحث التاريخي لتفعيل المحور الآخر المقابل له و هو البحث في الأدب كنظام في حد ذاته، قائم في لحظة معينة.²⁰⁴

■ انطلاقا من الدراسة الوصفية التي نادى بها علم اللغة الحديث، أطلق البنيويون شعار (موت المؤلف) لكي يضعوا حدا للتيارات النفسية و الاجتماعية في دراسة أي نص و نقده، و تركيزهم على النص في ذاته بغض النظر عن هذا المؤلف و العصر الذي ينتمي إليه و كل ما يتصل به.²⁰⁵

لقد كان لتأثير "دوسوسير" في الطرح النقدي واللغوي تأثيرا شاملا وممتدا في مختلف المجالات النقدية العالمية، ولم تخل مدرسة لغوية أو نقدية من التأثير السوسيري — ولو كان يسيرا — و لقد اعتمد المنهج البنيوي في تحليله للنصوص تقريبا على جل التمهصلات المعرفية و الأصول اللغوية السوسيرية، والفرق الوحيد بين التحليل اللساني والتحليل البنيوي، هو أن التحليل اللساني يعتمد على الجملة، بينما التحليل البنيوي يشمل سائر الخطاب. أما عن هدفها فيمكن في ما أوجزه " رولان بارت" عندما أعلن أن البنيوية ما هي إلا « نقل النموذج اللغوي إلى حقول ثقافية أخرى ». ²⁰⁶ و معنى هذا أن البنيوية إنما تسعى إلى البحث في القوانين و الأنساق الداخلية للنص، و تعامله كعالم ذري مغلق على نفسه، و موجود بذاته، بحثا عن قوانين تبين النص من أجل الوصول إلى مستوياته المتعددة ودراسة علائقها و تراتبها و العناصر المهيمنة على غيرها و كيفية تولدها، ثم كيفية أدائها لوظائفها الجمالية في النص.²⁰⁷

3 - المنهج البنيوي و أصوله اللسانية بين الأخذ و الرد

3 - أ الإشادة باللسانيات البنيوية

يرى قسم من الدارسين أن اللسانيات البنيوية أهمية كبيرة و ذلك لما تركته من مآثر و منجزات سواء على مستوى الدراسات اللغوية، أو في غيرها من النشاطات المعرفية و الفكرية الأخرى، ولهذا يجب الأخذ بها و العمل بمبادئها، وفي ما يلي نورد بعض ما قدمته تلك اللسانيات البنيوية على رأي من اعتد بها و دعا إلى الأخذ بها:

²⁰⁴ انظر: صلاح فضل، *مناهج النقد المعاصر*. ص: 73، 74.

²⁰⁵ المرجع نفسه. ص: 79.

²⁰⁶ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *في معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 41.

²⁰⁷ انظر: العرابي لخضر، *المدارس النقدية المعاصرة*. ص: 112، 113.

1. أن اللسانيات البنيوية ساعدت على اكتشاف النموذج اللساني الذي تقاس به ظواهر اللغات، و يتم الوصول من خلاله إلى الشكل التجريدي النهائي الذي تؤول إليه بناها و الذي يتمثل في نفوس الناطقين بوصفه — على حد تعبير "دو سوسير" — حقائق متموضعة في الدماغ. كما استطاعت اللسانيات البنيوية — بمنهجها الانقلابي الثائر — أن تكون منافسا قويا لنظرية المعرفة *Epistimologie* وذلك بتقديمها نموذجا متميزا للدراسة المنهجية التي تهتم بالأسس و العلاقات و المكونات المرتبطة بالظاهرة المدروسة. كما تمكن المنهج العلمي اللساني في ظل البنيوية من تجريد الثوابت المجردة (القوانين و القواعد) من المتغيرات الملموسة؛ أي الظواهر اللغوية بوصفها العينات التي ينطلق منها الباحثون في وصفهم للغات، بخلاف الدراسات الفلسفية و التاريخية للغة التي تسعى إلى استنتاج التجريد من التجريد. وكذا ساهمت اللسانيات البنيوية في تكريس مفهوم النظر إلى اللغة باعتبارها واقعا قائما بذاته تكون دراسته مستقلة عن فكر الإنسان و نشاطه. لقد استطاعت اللسانيات البنيوية كذلك من أن تحقق مبدأ الشمولية و التجريد — رغم صرامة التزامها بشروط المنهج العلمي — انطلاقا من تحسسها لمبادئ التزامن و الانتظام و البناء النموذجي في ظواهر اللغات.²⁰⁸

2. أن اللسانيات البنيوية أثبتت فعاليتها — إلى جانب المنهجين الآخرين للسانيات و هما: المنهج التوليدي و المنهج التداولي — في تعليم اللغات بفضل ما تملكه أدواتها و مفاهيمها من تنظيم إجرائي و قدرة منهجية واستغلال في الطاقات الذهنية مما مكنها من جعل النتائج تتحقق بطرائق أنجع و بجهود أقل.²⁰⁹

3. أن اللسانيات البنيوية استطاعت أن تطرح أفكارا ضدية لما كان سائدا في الممارسات النقدية ذات النزعة الإنسانية التي كانت تنظر إلى اللغة نظرة الوسيط بوصفها أداة للإمساك بالواقع، وانعكاسا لعقل الكاتب أو للعالم من منظور المبدع بالمعنى الذي لا تنفصل فيه اللغة عن شخص المبدع أو تعد تعبيرا عنه وتجسيدها لأفكاره. فجاء المنظور البنيوي معتمدا على الأفكار السوسيرية حول اللغة ليولي الاهتمام الأول للغة بوصفها نسقا أو نظاما سابقا على الكتابة، وصارت بنية اللغة هي التي تنتج الواقع من خلال عمليات التعارضات التي تحكم اللغة فلا يتحدد المعنى في هذه الحال إلا من خلال النظام اللغوي الذي يحكم الفرد.²¹⁰

²⁰⁸ انظر: الطيب دبة، مبادئ اللسانيات البنيوية دراسة تحليلية إستمولوجية. ص: 215.

²⁰⁹ المرجع نفسه. ص: 215.

²¹⁰ انظر: عبد الناصر حسن محمد، نظرية التوصيل و قراءة النص الأدبي. ص: 40.

4. أن اللسانيات النبوية قد حققت عددا من المنجزات اللافتة و التي من أهمها:²¹¹
- إعطاء الأولوية لإضاءة النصوص في ذاتها وتأمل آلياتها التقنية لاكتشاف وظائفها الجمالية في المقام الأول، مما أدى إلى تحليل المستويات التعبيرية بكفاءة عالية لم تتوافر للنقاد من قبل. لقد جاءت النبوية لتقدم أجهزة متطورة من الإجراءات والمفاهيم اللسانية كفيلة بتحليل الأبنية وإضاءة شبكات تعالقتها النصي وتفسير مدى كفاءتها في توظيف التقنيات التعبيرية والفنية.
 - ولعل أبرز منجزات النبوية هي التقليل الصارم لهيمنة الاتجاهات الأيديولوجية على أي إبداع، فلقد أصرت النبوية على موت المؤلف ونزع الأدب — بشكل مؤقت عند التحليل — من سياقاته الاجتماعية قبل إعادة وصله بشرائين المجتمع مرة أخرى ليكتسب حيويته وفاعليته، ثم محاولة تلخيص نتائج هذا الفحص المجهرى لأبنيتها بطريقة تستبعد ما كان جهيرا وخارجيا.
 - ومع أن كلمة المنهج العلمي كانت قد وظفت بكثرة لدى أصحاب التيارات الأيديولوجية السابقة في النقد الماركسي والاجتماعي والتاريخي والنفسي، غير أنها قد اكتسبت مع بداية الحركة النبوية دلالة أكثر دقة وانتظاما، حيث ارتبطت دراسة النص بالفعل بمادته الأولية وهي اللغة، وأخذ النقد يوظف منجزات العلوم اللغوية في تنمية مقولاته وصناعة تصورات.

3 - ب مأخذ اللسانيات النبوية

إن أكثر رواد النبوية و المتعاملين بأصولها و مبادئها تخلوا عنها، من أمثال " جاك دريدا" و " جوليا كريستينا" و يأتي في مقدمة هؤلاء " رولان بارت"، مما أعتبر العديد من الدارسين أن هذا التخلي هو أكبر نقد موجه للمنهج النبوي، و الذي نلخص أهمه فيمايلي:

1. أنكار " بارت" صفة العلمية على المنهج النبوي و يتجلى ذلك خاصة في مستهل كتابه S/Z.²¹²
2. أما " جوليا كريستينا" و في كتبها المتعددة مثل: *أبحاث في تحليل المعاني و ثورة اللغة الشعرية و رحلة العلامات و لغات و غيرها،* فإنها تنصب على تشريح جثة الألسنية، فهي تهدف إلى فضح حدود العلم اللساني و تناقضاته، و تنقية مستويات البحث العلمي و الأدبي و الفلسفي من سياق الكلمة المحورية التي سجن داخلها.²¹³ ثم تدعو بعد ذلك إلى سيميائية جديدة.

²¹¹ انظر: صلاح فضل، *المشهد النقدي اليوم*. نشرت في جريدة روز اليوسف جريدة مصرية يومية مستقلة. نشر يوم 20 - 10 - 2010م.

²¹² انظر: إبراهيم خليل، *في النقد و النقد الألسني*. ص: 90.

²¹³ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 27، 28.

3. يطرح "دريدا" أحد أكبر المشككين بإمكانيات البنيوية، بل أحد الأوائل الذين عجلوا الدعوة إلى هدمها و التخلي عنها، قائلا: « إن البنيوية تعيش حالة انقسام بين ما تعد به و بين ما أنجزته أو حققته، و فيما إذا تعلق الأمر بعلم الأحياء، أو باللسانيات، أو بالأدب، فإن السؤال الذي يظل قائما هو: هل بالإمكان تحقيق كلية منظمة دون الأخذ بالاعتبار ما تهدف إليه، أو دون افتراض معرفة ذلك الهدف على الأقل؟ و إذا كان المعنى لا ينطوي على خاصيته المعنوية إلا ضمن أطر تلك الكلية، فكيف يتشكل هذا المعنى، إذا لم تتجه الكلية إلى قصد أو هدف تريد تحقيقه ». ²¹⁴

و يضيف "دريدا" إلى أن الأكثر من كل هذا، كيف يتكسر الانتباه حول وجود علاقة ترابط ضرورية بالوعي، و إذا كانت ثمة بني، فهي ممكنة الوجود في ظل البنية الأساسية التي تتحيز لتلك الكلية أن تفتح و تعوم بنفسها، و بهذه الصورة، يدرك المعنى المتوقع حصوله من خلال شكله غير المحدد. ²¹⁵

4. يرى "جوناثان كاللر" *J. Galler* الذي بدأ بنويوا قبل أن ينتقل إلى معسكر التفكيك، أن الدراسات المختلفة فقدت خصوصيتها و توجهها، و ظلت أسيرة النموذج اللغوي، و بدأ وقعت في مأزق الوصفية، و المعيارية الجامدة، و أصبحت نتائج التحليل فيها تتطابق مهما اختلفت حقولها، بسبب اعتمادها نمودجا مسبقا واحدا. و حسب "جوناثان كاللر"، إن اعتماد البنيوية على النموذج اللغوي في دراسات النص، جعلها تنطلق من نظرة سابقة أصلا للعملية الإبداعية. ²¹⁶ كما يضيف "كاللر" أن باستطاعة اللغة أن تقدم نقطة ارتكاز عامة للنص، لكنها لا تقدم منهجا لتفسيره؛ ²¹⁷ أي لا يحقق المعنى، ويقول موضحا ذلك: « إن البنيوية نظرية عن العمليات التي تستطيع بها الأشكال النحوية إغراء القراء ... لكنها - الأشكال النحوية - ... وليس لها قيمة في الشرح ». ²¹⁸

²¹⁴ عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 26، 27. نقلا عن:

Jacques Derrida, *Writing and Differance*. U.S.A. the univarsity of Chicago press.1978. P: 26.

²¹⁵ المرجع نفسه.

²¹⁶ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 21. نقلا عن:

Structuralist poetics, *Jonathan Culler*. London. Routledge and Kegan paul.1977.p.3

²¹⁷ انظر: عبد العزيز حمودة، *المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك*. ص: 282. نقلا عن:

Jonathan Culler, *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature*. (Ithaca: Cornell UP, 1975) p. 109.

²¹⁸ المرجع نفسه. نقلا عن: *Ibid*. P : 71

5. إن ثنائيات "دو سوسير" سمحت « ببناء خطاب حول مجال اللغة، ضيق و محدود أساسا كموضوع للمعرفة ... كما أن لعملية الانشطار هذه - ثنائيات "دو سوسير" - نتيجة مزدوجة: انغلاق أمام أي تدخل للعالم الخارجي، و تحليل ما هو داخلي على أساس نسقي ... أخيرا إخضاع "دو سوسير" المنهج التعاقبي للمنهج التزامني، ينفي المشكلة الوراثة التاريخية، مبتعدا عن التفكير في العوامل الزمنية و الذاتية التي تؤثر على اللغة».²¹⁹

6. إن المبادئ اللسانية البنيوية نظرت إلى المكونات المباشرة للغة و تغافلت عن البنية العميقة لها، و في هذا عجز عن بيان حقيقة الشيء، فكيف بنا معرفة حقائق اللغة و الوصول إلى البنية العميقة في الإنسان، التي هي تمده بالزاد من الجمل و العبارات، أي أن اللسانيات البنيوية عنده تهم اهتمام مبالغ فيه بالجانب السطحي للكلام (الظاهري)، و عدم الغوص في المستوى العميق لها، فهي لا تحاول تفسير الكلام بل لا تبحث في مسار عملية التكلم و لا في آلياتها الكامنة ضمن المظهر الإبداعي في استعمال اللغة، فالمنهج الوصفي التطبيقي لا يفني بالهدف العلمي للدراسة الألسنية.²²⁰

7. أما بعض الباحثين فيرون أنه و بالرغم من اعتماد اللسانيات البنيوية على بنية النص، و بيان العلاقات التي تربط بين كيانه اللفظي و المادي؛ لتصل إلى الحكم، و عدم إهمالها للدراسة العلائقية للألفاظ، فإنها تهمل قضية مهمة جدا، ألا وهي الوحدة الموضوعية و دوافع إبداع صاحب النص و أثر المبدع فيه، و من هنا تقع في خطر ميكانيكية التحليل، يقول في ذلك أحد الدارسين: « و من هنا يجب أن نعترف بأن البنيوية أو البنائية على الرغم من عطاءاتها الأخرى، فإنها تهمت الروح إن لم تقل تقتل الإنسان»،²²¹ و يضيف في نفس الموضوع « ولكي لا أكون جائرا أريد ألا أهمل الإشارة إلى أن البنيوية لم تهمل تماما العلائق الكائنة بين العناصر اللفظية المكونة للنص، على اعتبار أن كل لفظ يفسر من خلال علاقته بالأجزاء الأخرى، ولكن هذا التفسير يبقى في حدود المادية اللفظية المكونة للنص في حدود أنه كائن منفصل عن الإنسان، ولهذا لم تنظر إليه من خلال علاقته بالمبدع».²²² و في موضع آخر يشير إلى أن: « البنيويون يودون قصر نظرهم على ما يرون، إنهم يرون الكلمات و الحروف، و لكن، في داخل النص مفاهيم أخرى أتت من الخارج؛

²¹⁹ الزواوي بغورة، المنهج البنيوي بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات. ص: 50. نقلا عن: جورج دورليان، « بحثا عن وجهي دي سوسير ». مجلة دراسات عربية. (بيروت). العدد: 4. السنة 1983. ص: 85.

²²⁰ ميشال زكريا، الألسنية، علم اللغة الحديث. ص: 268 - 269.

²²¹ جودت الركابي، « أدبنا و البنيوية ». مجلة الموقف الأدبي. (دمشق). العدد: 220-221. آب 1989م. ص: 24.

²²² المرجع نفسه.

هناك النفس، و هناك المجتمع، و هناك الحياة بأسرها، و الناقد هو الذي يرى ما لا تراه العين، المرجع حاضر دوما في النص، و على الناقد أن يدرس هذا المرجع، و يدرس أثره في النص، سواء أكان لغويا أم نفسيا أم تاريخيا». ²²³

8. و لعل من أهم المخاطر في تطبيق اللسانيات البنوية كما يراه بعض الدارسين، أنها تلغي التطور وتهتم بالنظام فإنها تنظر إلى التاريخ نظرة سكونية، إذ ترى أن التاريخ مسير بمجموعة من الأنظمة التي تعجز الإرادة الإنسانية عن إحداث أي خدش في تشكيلها أو مسارها. كما يرون أنه بتوصيف اللسانيات البنوية يصبح التحليل عاجز أمام التفريق بين الأعمال الأدبية الجيدة والرديئة، القديمة والجديدة، والسبب في ذلك أنه تحليل وصفي صوري لا يهتم بالقيمة، وهذا بدوره يؤدي إلى تشويه الأعمال الأدبية وإلغاء خصوصيتها.

9. و يناقش أحد أكبر العلماء و الدارسين المتخصصين في المجال النقدي قضية اغتراف البنوية من اللسانيات، ويتوصل في الأخير إلى أن اللسانيات البنوية هي هندسة شكلية محضة تنم عن حياد كبير بروح النص، و لآلته الجمالية، كما أنها عوض من أن تتخذ من اللسانيات وسيلة إجرائية فحسب جعلت منها وسيلة وغاية معا، وعوضا من أن تجعل منها آلية الدراسة الأدبية، جعلت منها جماع الدراسة الأدبية الأم. ²²⁴ ثم يؤكد على أن النص في ضوئها أضحي « نسقا لغويا صرفا وطقوسا شكلية المقام الأول، و هي إذ تبتز النص عن شروطه التاريخية ومكوناته المرجعية وتنزع منه ذاكرته الحية، مكثفية بتفكيك أجزاءه وتسريح كتلته إنها تكتنم أنفاس النص وتجمد زمنه كما تجمد زمن النقد أيضا حين يغدو وصفا محايدا وبريتا للنص وأعمدة مجهرية له حين يغدو مجرد وسيلة لامتلاك جسد النص دون روحه وأعصابه». ²²⁵

10. إن توظيف اللسانيات البنوية كأداة لتحليل أي نص كان، سوف تؤدي إلى عزل ذلك النص عن مؤلفه عزلا تاما، وذلك بإعلانها الاكتفاء بالداخل و عدم الاهتمام بالعالم الخارجي، و من ثم إعلانها (موت المؤلف)، و عليه فالبنوي عندما يهتم باللغة فقط، فإنه يتجاهل الخصوصية الفعلية للنصوص وبالتالي فإنه يتعامل مع هذه النصوص كما لو كانت مادة مصنعة أنتجتها قوة خفية، وبالتالي يظل البنوي محكوما بتوصيف النص معنيا بالنسق العام والأنظمة الداخلية التي تحكمه دون وجود إمكانية التمييز الدقيق بين النصوص؛ ²²⁶ أي أن الجهل بالسياق يؤدي إلى التفسير الخاطئ

²²³ جودت الركابي، « الحداثة و البنوية في معرفة النص الأدبي ». مجلة آفاق الثقافة و التراث. السنة الثالثة.

العدد العاشر. ربيع الثاني سبتمبر 1995. ص: 16.

²²⁴ انظر: عبد السلام المسدي، قضية البنوية دراسة و نماذج. ص: 109-110.

²²⁵ المرجع نفسه.

²²⁶ عبد الناصر حسن محمد، نظرية التوصيل و قراءة النص الأدبي. ص: 38.

للنصوص، فلا بد من معرفة الظروف الاجتماعية و السياسية و غيرها من الظروف التي تحيط بالنص.

11. و لم يتردد باحثون آخر في إعلان أن اللسانيات البنيوية قد فشلت فشلا حقيقيا في تحقيق المعنى، فإذا سلم بكفاءة المنهج البنيوي في تقديم منهجي علمي للغة، فمن الصعب التسليم بكفاءته في تحليل النصوص الأدبية، وإنارتها وتحقيق المعنى.²²⁷

12. كما عد بعض الدارسين أن اللسانيات البنيوية ليست علما وإنما هي شبه علم²²⁸ يستخدم لغة ومفردات معقدة ورسوما بيانية وجداول متشابكة، تخبرنا في الأخير ما كنا نعرفه مسبقا- و تضيف دراسات أخرى أن هذه الرسوم البيانية والجداول هدمت الجانب العاطفي في أي نص خاصة الأدبية، وجعلت الأدب عقلانيا في دراسته وهذا بدوره أدى إلى خروج الأدب عن غايته بعيدا عن عالم الإنسانية (الشعور). و ما زاد الطين بله في رأي هؤلاء هو تجاهل هذه اللسانية البنيوية التاريخ، فهي وإن كانت إجرائية فاعلة جيدة في توصيفها، إلا أنها تفشل في معالجتها للظاهرة الزمانية، و هي بذلك لا تختلف عن النقد الجديد، فهي تتعامل مع النص على أنه مادة معزولة ذات وحدة عضوية مستقلة، وأنه منفصل و معزول عن سياقه و عن الذات لقارئه — إن البنيوية في إهمالها للمعنى تناهض و تعادي النظرية التأويلية (الميرمنوطيقا).²²⁹

²²⁷ انظر: عبد العزيز حمودة، *المرآيا المحببة من البنيوية إلى التفكيك*. ص: 281، 282 .

²²⁸ لم نسمع من قبل بهذا المصطلح (شبه علم). فهو بالنسبة إلي مصطلح فيه الكثير من الغرابة.

²²⁹ نظر: ميجان الرويلي و سعد البازعي، *دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيار و مصطلحا نقديا*

معاصرا. ص: 75.

ثانياً: الأصول اللسانية للمنهج السيميائي

نتيجة الانتقادات المتعددة الموجهة إلى الجهود النقدية المنبعثة من اللسانيات النبوية، بدأ ينهض جيل جديد من الباحثين و الناقدین الذين عرفوا الكشوفات النبوية جيداً، لكنها — على رأيهم — تميزت بعدم الكفاية المنهجية و أطرها الضيقة التي لم تتح لهم الانضواء في ظلها، بل الخروج عليها، محاولة منهم من تحرير المنهجية النقدية من القيود الصارمة، و بدأ انطلقت ثورة جديدة في عالم النقد عرفت بالسيميائية، هذا التيار النقدي الذي يحاول نقد الوصفية النبوية المجردة، و نموذجها اللغوي.

لقد احتلت السيميائية حقول المعارف النقدية و الأدبية كعلم يهدف إلى البحث عن دلائل العلامات و تأويلاتها في الكون كله، و كان لهذا التوسيع في مجالاتها و انفتاحها الكبير أن تداخلت معها العلوم و المعارف العلمية و الإنسانية، لكنها استطاعت في الأخير أن تجد لنفسها منهجاً مستقلاً، محاولة فرض تطبيقاتها على مختلف مظاهر الحياة.

وبما أن السيميائية هي أحد فروع الألسنية على حد قول " رولان بارت" أو هي أصل الألسنية على حد قول " دو سوسير"، فإننا سنحاول عرض أهم المبادئ أو الأصول اللسانية التي جاء بها هذا الاتجاه السيميائي. و ليس هذا بالأمر الهين أو البسيط و ذلك بسبب تعدد المدارس السيميائية، وقد تحدث غير واحد من الدارسين عن المدارس السيميائية، و من الواضح أن هؤلاء قد اختلفوا في تحديد هذه المدارس، و ذلك تبعاً لاختلاف المرتكزات المعرفية و الخلفيات النظرية التي ينطلقون منها، و من ثم قسم الباحثون هذا الاتجاه إلى مدرستين رئيسيتين،²³⁰ المدرسة الأمريكية المنبثقة عن "تشارلز ساندرس بورس"

²³⁰ و من بين هؤلاء "مارسيلو داسكال" Marcelo Dascal في كتابه: *الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة حين* قسمها إلى اتجاهين رئيسيين: المدرسة الأمريكية المنبثقة عن "بورس" والتي يمثلها كل من "موريس" و "كارناب" و "سيبوك"، و المدرسة الفرنسية أو بالأحرى الأوروبية المنبثقة عن "دو سوسير" والتي يمثلها كل من "بريبيطو" و "جورج مونان" و "رولان بارت" وغيرهم. كما استعرض بعض الاتجاهات الفرعية الأخرى يمثلها كل من "غريماس" و "جوليا كريستيفا" لكن ما يلاحظ على "مارسيلو داسكال" هو إغفاله لاتجاه أو المدرسة التي تعد من أهم المدارس السيميولوجية الروسية، وهي مدرسة "تارتو" التي يمثلها كل من "يوري لوتمان" و "أسبنسكي" و "إيفانوف". و إلى ما ذهب إليه "داسكال" يذهب "جورج مونان" في كتابه:

C. S. Pierson، والمدرسة الفرنسية أو بالأحرى الأوروبية المنبثقة عن "فرديناند دو سوسير" *F. De Saussure*، وهناك من قسمها تقسيماً ثلاثياً: المدرسة الأمريكية والمدرسة الفرنسية و المدرسة الروسية،²³¹ إلا أننا ارتأينا اختيار التقسيم الذي يهتم أكثر بمدى تأثير اللسانيات على سيميائية المدرسة، و نظراً لكون المدرسة السيميائية الأوروبية أكثر المدارس تأثراً بالمد اللغوي، رأينا بما يخدم دراستنا أن نبدأ بها ثم ننتقل إلى المدارس الأقل تأثراً و نقصد بذلك المدرسة السيميائية الأمريكية و الروسية.

في الواقع يصعب كثيراً الفصل بين بدايات السيميائية الأوروبية و بدايات اللسانيات، فهما علمان متقاربان جدا و تشكل (اللغة) العنصر الأساسي لهما، فـ " جاكسون " يؤكد على ذلك و يرى أن اللغة مركزية، فهي أهم المنظومات السيميائية البشرية، و يرى " إميل بينفينيست " *E. Benveniste* أن اللغة منظومة تفسيرية تستطيع أن تؤدي المعاني التي تؤديها جميع المنظومات الأخرى، اللسانية و غير اللسانية، بينما يلاحظ " شتراوس " أن لغة النطق هي المنظومة السيميائية بامتياز، لا يمكنها إلا أن تؤدي معنى، و توجد فقط بوساطة الدلالة. فالكل تقريبا يجمع على اعتبار أن اللغة المنطوقة هي إلى حد بعيد أقوى منظومات التواصل.²³²

و يؤكد " بلومفيلد " على أن اللسانيات تشكل حجر الأساس للسيميائية و ذلك بقوله أن: « الألسنيين هم المساهمون الأساسيون في السيميائية ». ²³³ كما ذهب بعض الدارسين إلى الرأي نفسه حين أكدوا أن السيميائية في أصولها و منهجيتها تنتمي إلى اللسانيات البنيوية. فالبنيوية نفسها منهج منظم لدراسة الأنظمة الإشارية المختلفة في الثقافة العامة، و لهذا صعب على الكثير من الدارسين التمييز بين الحقلين تمييزاً مانعاً، بل منهم من زواج بين العلمين كما ذهب إلى ذلك الفرنسيون، فلقد أكد " بول ديمان " في إحدى دراساته على أن السيميولوجيا جاءت نتيجة الالتقاء التفجيري بين نباهة العقل الفرنسي

مدخل إلى السيميولوجيا، إلى تقسيم الاتجاه السيميائي إلى اتجاهين بارزين؛ أولهما سيميولوجيا التواصل، وثانيهما سماه سيميولوجيات الدلالة.

²³¹ و من بين هؤلاء "محمد السرغيني" في كتابه: محاضرات في السيميولوجيا، فهو يرتضي تقسيماً ثلاثياً للاتجاهات السيميولوجية تتمثل في الاتجاه الأمريكي. في حين خصص "حنون مبارك" في الفصل الرابع من كتابه: دروس في السيميائيات، الحديث عن الاتجاهات السيميوطيقية الحديثة، حيث قسمها إلى سبعة اتجاهات بارزة كالتالي: سيميولوجيا سوسير، و سيميولوجيا التواصل، و سيميولوجيا الدلالة، و سيميوطيقا بيرس، و رمزية كاسيرر، و سيميوطيقا الثقافة، و سيميوطيقا ومسألة المرجع.

²³² انظر: دانيال تشاندلر، *أسس السيميائية*. ص: 34.

²³³ المرجع نفسه. ص: 38. نقلاً عن:

Leonard Bloomfield, *Linguistic Aspects of Science*. (Chicago, IL : University of Chicago. Press 1939. P : 55.

و مصطلح الشكل، و خلص إلى تأكيد صلتها بالألسنية البنيوية، فالسيميولوجيا عنده - و عند غيره - اتجهت إلى اللغويات الألسنية كمثال لها واتخذت "دو سوسير" و "جاكسون" قادة لها.²³⁴

و يذهب الكثير من الدارسين إلى أن السيميائية تتبع المنهجية البنيوية و إجراءاتها، لكنها « تقتصر التركيز على دراسة الأنظمة العلامية الموجودة أصلا في الثقافة، و التي عرفت على أنها أنظمة قارة قائمة في بيئة محددة، أما البنيوية فتدرس العلامة سواء كانت جزءا من نظام أقرته الثقافة كنظام أو لم تقرره. و لعل هذا الفارق و إن لم يكن أساسا قويا للتمييز هو الوحيد الذي من شأنه أن يميز الحقلين.²³⁵

و في هذا المقام من الدراسة سنحاول الوقوف على أشهر المبادئ و النظريات اللسانية السيميائية و المثلة في أبرز الاتجاهات و المدارس اللسانية لها.

1- المبادئ اللسانية للسيميائية الأوروبية

يمثل الاتجاه السيميائي الأوروبي العالم اللغوي "فيرديناند دو سوسير" في محاضراته التي عرض فيها أفكارا أساسية حول دراسة اللغة، و قد ناقش "دو سوسير" حينها ثنائية اللغة و الكلام و مفهوم العلامة و ثنائية الدال و المدلول، و تحدث بإيجاز عن السيميائية أو كما يسميها هو السيميولوجيا.

و لا يخفى على أحد أن تلك المحاضرات قد وجدت من يقرؤها باهتمام و يدرك وجاهة أطروحاتها و أهمية الثورة اللسانية التي جاءت بها، ثم تبناها و قاموا بشرح مقولاتها و استثمار مفاهيمها، فكانوا الأتباع و المنظرين المبدعين في نفس الوقت. بما أضافوه إليها من نظريات و مبادئ. و من ثمة ظهرت عدة فروع تابعة له مكونة في مجموعها المدرسة الأوروبية.

و قد عمل تلاميذه مثل "أريك بويسنس" و "رولان بارت" وغيرهم على المضي قدما في هذا المشروع العام تحذوهم الرغبة في إنجاز نظرية سيميائية تأخذ أساسا من الأطروحات اللسانية، خاصة وأن الدراسات اللغوية في تلك الفترة كانت في أوج عطائها و ذروة تطورها. و قد ذهب أولئك التلاميذ بنظرية "دو سوسير" مذاهب شتى، من ذلك ما ذهب إليه "بارت" ممثلا بذلك ما عرف بسيميولوجيا الدلالة، أو إلى ما ذهب إليه "بويسنس" و الذي عرف بسيميولوجيا التواصل. بالإضافة إلى عدة فروع أخرى سنقف عندها فيما بعد.

²³⁴ انظر: ميجان الرويلي و سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيار و مصطلحا نقديا

معاصرا. ص: 178.

²³⁵ المرجع نفسه. ص: 179.

وفيما يلي نتناول، أشهر المدارس و الاتجاهات السيميائية الأوروبية التي استمدت أصولها من اللسانيات، و تفرعت باعتبارها منهجا لتحليل السيميائي، و بما أن موضوع السيميائية هو العلامة في حد ذاتها، فمن الجدير بنا أن نقف عند العلامة ونفصل القول فيها عند منظري السيميائية من حيث الماهية والمفهوم لنصل إلى أنواعها.

أ- المدرسة السيميولوجية السويسرية

انفق " دو سوسير" جزءا غير يسير من حياته في دراسة اللغة، وخلف دروسا قيمة ورائدة في هذا الشأن. وقد طبع هذا التوجه اللساني نظريته العامة حول العلامة التي أطلق عليها اسم *Sémiologie*.

و الواقع أن " دو سوسير" لم يتناول (السيميولوجيا) إلا عرضا في فترة لم يشق فيها البحث اللساني طريقه بعد. وعليه، لم يكن بوسع هذا العلم الجديد أن يتبلور بعد باعتباره مجالا معرفيا، خصوصا إذ اقتصر على تقديم تصور عام لهذا العلم وموضوعه ووظيفته وعلاقته باللسانيات، و ذلك في فقرات قليلة حينما كان يبحث عن موقع اللغة بين الحقائق البشرية.²³⁶

و لما كانت اللغة عند " دو سوسير" عبارة عن « نسق من الدلالات التي تعبر عن المعاني، و من ثم يمكن مقارنته بالكتابة و بالأحرف الأبجدية عند المصايين بالصمم و الخرس، و كذلك مقارنته بالطقوس الرمزية، و بأشكال الآداب و سلوكها، و بالإشارات المتعارفة عند الجنود، و غير ذلك. إلا أن اللسان هو أعظم أهمية من بين جميع هذه الأنساق كلها». ²³⁷ أي أن " دو سوسير" كان يرى أن اللسان نسق من العلامات التي تعبر عن المعنى، وهو ما يمكن أن يقارن بلغة الصم والبكم والطقوس الرمزية الأخرى دينية كانت أم ثقافية مادامت وسط المجتمع. كما يتضح من هذا الكلام، أن " دو سوسير" يؤكد على حقيقتين: أحدهما الطبيعة الخاصة للحقائق الإنسانية القائمة على التشابه في وظيفتها الرمزية؛ أي أنها حقائق تشترك جميعا في كونها دالة. أما الحقيقة الثانية أن اللغة أهم هذه الحقائق كلها، فهي برغم اشتراكها مع الحقائق الأخرى بالطبيعة الرمزية الدالة لها، إلا أن لها ملامح عديدة تتميز بها عن تلك الحقائق.²³⁸

²³⁶ انظر: غريب اسكندر، الاتجاه السيميائي في نقد الشعر العربي. ص: 37.

²³⁷ دي سوسير، محاضرات في علم اللسان العام. ص: 31.

²³⁸ انظر: غريب اسكندر، الاتجاه السيميائي في نقد الشعر العربي. ص: 37.

بهذا اكتشف "دو سوسير" طبيعة التشابه القائمة بين عمل هذه الأنظمة المختلفة سواء أكانت لغوية أم غير لغوية، فهي تشترك جميعا في كونها أنظمة دالة. وبهذا وصل "دو سوسير" إلى ما أسماه — السيميولوجيا. و يبدأ "دو سوسير" حديثه عن السيميولوجيا قائلا إن: « نستطيع إذن أن نتصور علما يدرس حياة الرموز و الدلالات المتداولة في الوسط المجتمعي. و هذا العلم يدرس جزءا من علم النفس المجتمعي، و من ثم يندرج في علم النفس العام، و نطلق عليه مصطلح علم الدلالة *Sémiologie* (من الكلمة الإغريقية دلالة (*Séméion*)). و هو علم يفيدنا موضوعه الجهة التي تقتنص بها أنواع الدلالات و المعاني؛ كما يهدينا إلى القوانين التي تضبط تلك الدلالات »،²³⁹ ثم يعقب "دو سوسير" على هذا الكلام بقوله « ما دام هذا العلم لم يوجد بعد فلا نستطيع أن نتنبأ بمصيره. غير أننا نصرح بأن له الحق في الوجود و قد تحدد موضعه بصفة قبلية. و ليس علم اللسان إلا جزءا من هذا العلم العام. و إن القوانين التي سيكشف عنها علم الدلالة ستكون قابلة للتطبيق على علم اللسان. و هكذا سوف يرتبط علم اللسان بمقل معين تمام التعيين داخل مجموعة الظواهر الإنسانية ».²⁴⁰

تكشف هذه العبارة عن موقع السيمياء، فعلم اللغة لا يكون إلا جزءا خاصا من علم الدلالة و يتعلق بالدلالات اللسانية فقط، و أن مجموع تلك الدلالات اللسانية و غير اللسانية هو ما يندرج تحت السيميولوجيا، لذلك فعلم اللغة ليس سوى فرع من هذا العلم العام الذي سماه (السيميولوجيا) *Sémiologie*، هذا العلم الذي استعار عددا من المبادئ و المفاهيم من علم اللغة الحديث، مثل العلامة اللغوية أو (الدليل اللغوي) و الدال و اعتباريته.

و العلامة كما مر معنا هي ظاهرة سوسولوجية، كما أنها فرع من علم النفس العام. و يبدو التأثير السيكولوجي في نظرية "دو سوسير" واضحا في تعريفه للعلامة باعتبارها كيانا نفسيا قوامه عنصران يرتبطان وفق علاقة اعتبارية. وقد ركز "دو سوسير" على اللسانيات في بناء نظريته حول العلامة، بحيث استمد العديد من مبادئه و مفاهيمه السيميولوجية من المجال اللساني.

و تقوم (العلامة) *Sign* — حسب "دو سوسير" — على ركنين أساسيين يسمى الأول (الدال) *Signifiant* و يدعى الثاني (المدلول) *Signifié*، و كلاهما قائم على طبيعة نفسية من جهة، و على اتحاد عقلي بواسطة (العلاقة الترابطية) من جهة أخرى. و الصورة السمعية هنا هي التصور أو الأثر النفسي الذي يتركه الصوت فينا، و ليس المسموع أو الجانب المادي البحث منه، إنها التصور الذي تنقله الحواس لنا، لذلك فهي (صورة حسية) تقابل مفهومها يكون عادة من طبيعة عقلية (مجردة). و تبدو

²³⁹ فرديناند دي سوسير، محاضرات في علم اللسان العام. ص: 31، 32.

²⁴⁰ المرجع نفسه. ص: 32.

الخاصية النفسية لصورنا السمعية واضحة عندما يدرك المرء أنه بإمكانه أن يتكلم مع نفسه.²⁴¹ وبهذا يتجلى لنا بصورة واضحة أن "دو سوسير" قد أهمل عنصر المرجع الخارجي - الشيء المادي في الواقع - في تحديده لماهية العلامة.²⁴²

وتقوم العلاقة بينهما (الدال) و (المدلول) على أساسين، الأول: الطبيعة (الاعتبارية) *Arbitraire* بين الدال والمدلول أي أن العلامة اللغوية عنده اعتبارية ودليله في ذلك تعدد الأسامي المسمية للمسمى الواحد. ويستثنى من هذه العلاقة أمرين؛ المحاكيات *Les onomatopées* وبعض صيغ الندبة والتعجب، و لا ننسى أن نشير إلى أن "دو سوسير" أهمل علاقة العلامة بالواقع أي (المرجع) *Référent*.²⁴³ وبالإضافة إلى العلامة الاعتبارية، تحدث "دو سوسير" عن العلامة الرمزية أو (العرفية) المتسمة بخصائص معينة، يقول في ذلك: « ومن خاصية الرمز ألا يكون أبدا اعتباريا في سائر وجوهه؛ فهو ليس خاليا ولا فارغا من كل محتوى مادي. إذ لا تزال فيه بقية من علاقة طبيعية بين داله ومدلوله. فالرمز الذي يشير إلى العدالة و الذي يشير إلى الميزان لا يمكن أن نستبدله بأي رمز آخر كالعربة مثلا ». ²⁴⁴

أما الثاني، فلقد حدد أهمية العلامات انطلاقا من العلاقات الاختلافية والتعارضية على مستوى تجاور الدالات والمدلولات فيعتبر أن الدال يمثل امتدادا زمنيا وهذا الامتداد محدد ببعده واحد هو الخط الزمني؛²⁴⁵ أي أن "دوسوسير" يقدم النموذج (التزامني) *Synchrone* الذي يرى اللغة في علاقتها بالثقافة ونشاطاتها في لحظة زمنية واحدة بديلا للنموذج (التعاقبي) *Diachronique* الذي فضله دارسو اللغة.²⁴⁶

و الحقيقة ما كان يهم "دو سوسير" بالدرجة الأولى، الأساس الأول؛ أي العلاقة الاعتبارية للعلامة، و لا سيما التامة الاعتبارية؛ لأنها تحقق بصورة أفضل نموذج العلامات السيميائية قياسا إلى

²⁴¹ انظر: فرديناند دي سوسير، *محاضرات في علم اللسان العام*. ص: 104.

²⁴² الأمر الذي جعل الدارسين بعده يختلفون في تحديدهم للعلاقة القائمة بين المدلول والمرجع. فالذين أهملوا المرجع لم يعتبروه أحد أبعاد العلامة بل هو عنصر خارج عنها من أمثال: "دوسوسير" و"ستيفين" و"أمبرتو ليكو". أما "ريتشاردز" و"أوغدن" فقد مثلا الاتجاه الذي لم يفصل بين المرجع والعلامة وذلك من خلال كتابهما: معنى المعنى، حيث اعتبرا العلامة هي تلك العلاقة التي تربط الكلمات والأفكار والأشياء في الواقع.

²⁴³ انظر: فرديناند دي سوسير، *محاضرات في علم اللسان العام*. ص: 105 - 108.

²⁴⁴ فرديناند دي سوسير، *محاضرات في علم اللسان العام*.. ص: 107.

²⁴⁵ المرجع نفسه. ص: 109.

²⁴⁶ سبق التطرق إلى هذه المسألة.

العلامات الطبيعية، من أجل ذلك تكون اللغة النظام الأكثر تميزاً من بين جميع الأنظمة السيميائية، و بهذا الأساس تصبح اللسانيات نمطاً أساسياً لجميع الفروع السيميائية مع أنها ليست سوى نظام واحد منها.²⁴⁷

ومن هنا يتضح أن موضوع السيمياء عند "دو سوسير" يقوم على الأنظمة التي تتخذ من اعتبارية العلامة مبدأً لها،²⁴⁸ و عليه فالموضوع السيميائي عند "دو سوسير" هو موضوع لساني. و عليه عني كثيراً بموضوع العلاقة بين العلامة و علم اللغة، و بفاعلية العلامة و توظيفها في الدراسات اللغوية، و يرى أن « الخصائص التي تميز السيميولوجية عن جميع المؤسسات الأخرى تظهر بوضوح في اللغة ... و أن مشكلة اللغة سيميولوجية بشكل رئيس، و أن كل التطورات استمدت أهميتها من تلك الحقيقة المهمة، و إذا كنا سنكتشف الطبيعة الحقيقية للغة فعلينا أن نعرف الجوانب المشتركة بينها و بين جميع الأنظمة السيميولوجية». ²⁴⁹

إذن، فلقد اعتنى "دو سوسير" كثيراً بفاعلية العلامة و توظيفها في الحياة العملية و في عمليات الاتصال و نقل المعلومات. و ذلك أثناء دعوته إلى علم السيميولوجيا، فالسيميولوجيا السوسيرية إذن تعنى بعموم العلامات في نطاق المجتمع.

ومهما يكن، فلقد أسهم "دو سوسير" - بشكل كبير - في إرساء أسس السيميائيات الحديثة، و رسم صورها البارزة، و كان لأفكاره واجتهاداته أثر كبير ²⁵⁰ فيمن تلاه من السيميولوجيين و اللسانيين اللذين أمدهم بتصورات و مفاهيم و مصطلحات لسانية عدة ذات فعالية كبيرة في دراسة النصوص و فك مغاليقها، و ذلك من خلال شكلنة الموضوع، و أبعاد الواقع أو المرجع. و سوف ينشأ عنها اتجاهان سيميولوجيان، اتجاه (سيميولوجيا الاتصال) بزعامة "أريك بويسنس" السويسري، و اتجاه ثان (سيميولوجيا الدلالة) بزعامة "رولان بارت".

²⁴⁷ انظر: غريب اسكندر، *الاتجاه السيميائي في نقد الشعر العربي*. ص: 39، 40.

²⁴⁸ لأن العلامات تنقسم عند "دو سوسير" إلى علامات اعتبارية و أخرى طبيعية.

²⁴⁹ فرديناند دي سوسير، *محاضرات في علم اللسان العام*. ص: 32.

²⁵⁰ أما على صعيد تأثير "بورس" و "دو سوسير" في المدارس و المفاهيم و النقاد، فقد كانت حصة "دو سوسير" كما نعتقد و يعتقد العديد من الدارسين هي الأكبر، و ذلك نتيجة للمسوغات اللسانية و اللغوية المستخدمة في تحليلاته و كانت هي الأقرب للتوظيف عند النقاد، لوضوحها و بعدها عن الإيغال في التبويب و التقسيم و المداخلات المنطقية و الفلسفية. و لم يكن الحال كذلك مع "بورس" الذي استند في تحليلاته العلامة على التقسيم الفلسفي و المنطقي، مما جعل هذا التقسيم بعيداً عن الميدان الألسني، قريباً من التنظير المنطقي.

– الاتجاه الأول: سيميولوجيا الإتصال *Sémiologie de la communication*

نظرا إلى أهمية التواصل *Communication* في الحياة الإنسانية، و نظرا لكون الإتصال ظاهرة من الظواهر التي تميز المجتمعات، نشأ اتجاه في السيميائيات يعنى أساسا بوظيفة (التواصل). كما نشأ هذا الاتجاه و نما وتطور مع نشأة العلوم الخاصة بعلوم الإتصال و خاصة بتطور علم الدلالة، حيث نادى أنصار هذا الاتجاه بضرورة العودة إلى الفكرة السوسيرية القائلة بالطبيعة التواصلية الاجتماعية للعلامات سواء اللسانية منها أو غير اللسانية. و إذا كان "دو سوسير" نادى بأن اللغة نظام من أنظمة الإتصال و لم يبلورها كما ينبغي، فإن أنصار سيمياء التواصل قد طوروها واشبعوها تفصيلا. و يمثل هذا الاتجاه عدد من اللسانيين من بينهم: "مونان" *Mounin* و "بريتو" *Prieto* و "بيوسنس" *Buysseens* و غيرهم كثير، إلا أن الولادة الفعلية لسيميولوجيا الإتصال كانت على يد "بيوسنيس" كما تؤكد ذلك العديد من الدراسات و ذلك عندما نشر عام 1943م كتابه: اللغات و الخطاب محاولة في اللسانيات الوظيفية في إطار السيميولوجيا. ²⁵¹

يركز أصحاب هذا الاتجاه على الوظيفة القصدية التواصلية للعلامة، و في التعريف العام لها يرى هؤلاء أن العلامة حركة يقصد بها الإتصال بشخص ما أو إعلامه بشي ما ²⁵²، وعليه فالعلامة عندهم تتكون من ثلاثة أجزاء هي: (الدال) و (المدلول) و (الوظيفة) أو القصد، فالدليل عندهم عبارة عن أداة تواصلية؛ أي مقصدية إبلاغية. ومعنى ذلك أنه لا يهتم من العلامات السيميائية غير الإبلاغ و الوظيفة الاتصالية أو التواصلية. كما أن هذه الوظيفة التواصلية عندهم لا تؤديها الأنساق اللسانية فحسب، بل هناك أنظمة سننية غير لغوية ذات وظيفة سيميوطيقية تواصلية كذلك، غير أن هذا التواصل مشروط بالقصدية. ²⁵³

فهذا الاتجاه في أساسه إذن يقوم على القول بـ (الوظيفة التواصلية) أو الإبلاغية للعلامة، و لذا حصر أصحابه السيميائية بمعناها الدقيق في دراسة أنساق العلامات ذات الوظيفة التواصلية، فهذا "مونان" ينادي بتطبيق المقياس الأساسي القاضي بأن هناك سيميوطيقا أو سيميولوجيا إذا حصل التواصل، و يرى "بيوسنس" أن بالإمكان تعريف السيميولوجيا بوصفها دراسة طرق التواصل المستخدمة لإحداث التأثير في الغير، و هذا "بريتو" يرى أنه ينبغي للسيميائية أن تهتم بالوقائع. ²⁵⁴

²⁵¹ انظر: فيصل الأحمر، معجم السيميائيات. ص: 86.

²⁵² انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة. ص: 85.

²⁵³ انظر: العربي لخضر، المدارس النقدية المعاصرة. ص: 155.

²⁵⁴ انظر: مارسلو داسكال، الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة. ص: 38، 39.

و عليه، و نظرا لتركيز أصحاب هذا الاتجاه في أبحاثهم على الوظيفة التواصلية، اشترطوا أن تكون العلامات قصدية؛ أي التي يقصد منها أمر ما كإرادة المرسل التأثير على الغير قصد إقناعه أو حثه أو إبعاده. و في ضوء ذلك راحوا إلى أنه ما يميز الوظيفة التواصلية عن الوظيفة الدلالية حصرا هو (القصدية). وهكذا يبعد أنصار سيميائ التواصل ذلك النوع من السيميائية الذي يدرس البنيات التي تؤدي وظائف غير وظيفة التواصل.²⁵⁵

و على جانب اشتراط القصدية من طرف أصحاب هذا الاتجاه، نجدهم يضيفون شرط آخر و هو شرط (التأثير على الغير)؛ « ذلك أن التأثير يعد وظيفة أساسية للكلام في حقل لسيميولوجيا، فهو — عندهم — ضروري جدا إلى درجة أنهم جعلوا هدف سيميولوجيتهم الأساسي هو الإبلاغ و التأثير على الغير ». ²⁵⁶

و بناء على ما سبق يمكن أن نحدد المحاور الأساسية التي تنبني عليها سيميائيات التواصل ألا وهي:

أ- محور التواصل

تكون للعلامات السيميائية وظيفة تواصلية اجتماعية يمكن على إثرها تقسيم التواصل السيميائي إلى محورين اثنين هما:

1. التواصل اللساني؛ الذي يتم عبر الفعل الكلامي و التبادل الحوارية بين المتكلم و المستمع.²⁵⁷
 2. التواصل غير اللساني؛ الذي يعتمد على أنظمة سننية غير لغوية؛ أي أنه ينحصر في لغات غير اللغات المعتادة و يمكن تصنيفها إلى ثلاثة معايير هي:²⁵⁸
- معيار الإشارة النسقية: و يتميز بثبات العلامات و ديمومتها، مثل: دوائر ومستطيلات ومثلثات و علامات السير الثابتة.

²⁵⁵ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 84.

²⁵⁶ فيصل الأحمر، *معجم السيميائيات*. ص: 87، 88.

²⁵⁷ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 87،

88. و يعرف "دوسوسير" التوصل اللساني بأنه حدث اجتماعي يلحق الفعل الكلامي فلكي يتحقق لابد من جماعة أو شخصين على الأقل. أما "بلومفيلد" فيطرح وجهة نظره من ناحية سلوكية فهو يصف ما يلاحظ من الخارج ويميز بين الأحداث والحركات في وضعية ما قبل الفعل مباشرة ثم يعتمد إلى تحليل كل ذلك في لحظات ثلاث هي: أ- الوضعية التي سبقت فعل الكلام ب- الكلام ج- الوضعية التي تلت فعل الكلام. انظر: المرجع نفسه. ص: 88، 89.

²⁵⁸ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 92.

- معيار الإشارة غير النسقية: و هو على خلاف الأول؛ إذ يتميز بعدم ثبات علاماته و عدم ديمومتها، مثل: الملصقات الدعائية التي تستعمل الشكل واللون قصد إثارة انتباه المستهلك إلى نوع خاص من البضائع.
- معيار الإشارةية: و يقوم على العلاقة الجوهرية الأساسية بين مضمون المؤشر و شكله، كتلك الشعارات المعلقة على واجهات المحال التجارية و المشيرة إلى أنواع البضائع الموجودة كأن يرسم عليها مثلاً: قبة أو مظلة ... إلخ. كما يدخل ضمن معيار الإشارةية معيار آخر و الذي ليس لمعنى مؤشره إلا علاقة اعتباطية أو ظاهرية، أو متواطأ عليها بشكلها، كما في إشارة الصليب الأخضر الذي يشير إلى الصيدلية.

ب- محور العلامة

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن (الدال) مع (المدلول) مع (القصد) المرافق لهما يشكلان ما يسمى بـ (العلامة)، وتصنف العلامة إلى أربع أصناف هي:

1. الإشارة: وهي أنواع منها ما في الكهانة والعرافة اللتان تخبران الإنسان بظواهر لا تزال في ضمير الغيب، كالسحب المنبثة بالشتاء أو الصحو، و حمرة الأصيل المنبثة بالغروب ... إلخ. و من الإشارة نجد المرض وأعراضه كالحمى أو لون غير طبيعي ... إلخ. و من الإشارات كذلك البصمات والرسوم و الآثار التي تدل على حضور أو على حدث وقع في زمن ما فبقايا أواني أو أسلحة أو أدوات التي يعثر عليها عالم الآثار يساعده على تحديد كيفية تعاقب الجماعات الإنسانية على المكان الذي يمارس فيه حفرياتة.²⁵⁹
2. المؤشر: هو العلامة التي هي بمثابة إشارة اصطناعية، هذا المؤشر يفصح عن فعل معين لا يؤدي المهمة المنوطة به إلا حيث يوجد المتلقي له.²⁶⁰
3. الأيقون: و هي علامة تدل على شيء تجمععه إلى شيء آخر علاقة المماثلة، إذ يتعرف في الأيقون على النموذج الذي جعل الأيقون مقابلاً له. و من هنا تبدو علاقة المماثلة رابطة طبيعية بين الشيء و أيقونه، كما تبدو الرسالة الأيقونية أكثر حقيقة و مباشرة في إبلاغ التجارب. و لكن هذا لا يعني قصر معنى الأيقون على المماثلة بين شيئين واقعيين، إذ يمكن أن تقوم المماثلة بالقياس إلى المعروف، كما هو الحال في أعمال المتخيلة، رسماً كانت أو مسرحاً أو سينما. فالمتلقي يستقبل

²⁵⁹ انظر: العرابي لخضر، *المدارس النقدية المعاصرة*. ص: 158، 159.

²⁶⁰ انظر: محمد السرغيني، *محاضرات في السيميولوجيا*. ص: 38، 39.

تأثير ما يعرض أمامه، لأن المماثلات الجزئية الحاصلة بين ما يعرفه و ما يعرض أمامه، تجعله يقبل إمكان مشاهمة ما يعرفه بما يجله فيتكشف له.²⁶¹

4. الرمز: و يسميه بعضهم (علامة العلامة)؛ أي العلامة التي تنتج قصد النياحة عن علامة أخرى مرادفة لها، و من هنا يصبح الرمز دالا على شيء ليس له وجه أيقوني، كالخوف و الفرح و الحرب و العدل ... إلخ. و يعد من بين أنواع الرمز كل الشعارات و الصفات و الشارات، فيقال: إن السلحفاة رمز البطء، و أن الثور رمز القوة و الحمامة رمز البراءة و السلام ... إلخ. أما بالنسبة للصفة، فالمنجل مثلا صفة لـ "سيريس" آلهة الحصاد.²⁶²

إذن، ما يمكن الوقوف عنده هنا أن هذا الاتجاه يركز على دراسة أنظمة الاتصال عامة سواء كانت لغوية أو غير لغوية، إذ يحاول تحديد الأنظمة المختلفة وفق عدد من الإشارات و ضمنها الألفاظ اللغوية، و ضرورة التأثير على الغير. و هذا يعني أن السيميائية دراسة لأنظمة الاتصال عامة و ليست خاصة بالأنظمة الدالة فحسب. فعنصر التواصل هو الموضوع الرئيس في هذه السيميولوجيا، وخاصة التواصل الإنساني، فموضوع السيميولوجيا في نظر زعماء هذا الاتجاه، هو العلامات القائمة على القصدية التواصلية. ولهذا سميت هذه السيميولوجيا بـ (سيميولوجيا التواصل).

– الاتجاه الثاني: سيميولوجيا الدلالة *Sémiologie de la signification*

انطلاقا من كون العلامات تحمل دلالات مختلفة تفهم بطرائق عدة، و من كونها تتغير بتغير السياقات و المواقف، جاء أصحاب سيميائية الدلالة ليؤسسوا اتجاههم المتميز و المتشعب جدا و المختلف اختلافا جوهريا عن اتجاه سيميولوجيا التواصل.

خير من يمثل هذا الاتجاه " رولان بارت" *R. Barthes* الذي يعتبر البحث السيميولوجي عبارة عن دراسة للأنظمة الدالة، فمن منظوره أن جميع الأنساق و الوقائع تدل، فهناك من يدل بواسطة اللغة، و هناك من يدل بدون اللغة، بيد أن لها لغة دلالية خاصة. و ما دامت الأنساق و الوقائع كلها دالة، فلا عيب من تطبيق المقاييس اللسانية على الوقائع غير اللفظية أي أنظمة السيميائية غير اللسانية لبناء الطرح الدلالي. و بهذا الطرح يؤكد " بارت" على وجود أنساق غير لفظية و لكن البعد الدلالي موجود بها بدرجة كبيرة، و أن اللغة وحدها الوسيلة التي تجعل هذه الأنساق و الأشياء غير اللفظية دالة. و هذا ما دفع بـ " بارت" إلى أن يرى أنه من الصعب تصور وجود مدلولات لنسق صور أو أشياء خارج اللغة، فإدراك

²⁶¹ انظر: محمد السرغيني، محاضرات في السيميولوجيا. ص: 41 - 43.

²⁶² المرجع نفسه. ص: 46.

ما تدل عليه مادة ما، يعني اللجوء إلى اللغة، فلا وجود لمعنى إلا لما هو مسمى، و عالم المدلولات ليس سوى عالم اللغة.²⁶³

قد احتذى "بارت" بما ذهب إليه "دو سوسير" في كون أنه توجد هناك علاقة بين اللسانيات و السيميولوجيا. و لئن كان "دو سوسير" هو أول من استخلص مسمى (السيميولوجيا) ليطلقه على علم العلامة أو الإشارة، و أول من ميز بين اللسانيات و السيميولوجيا باعتبار السيميولوجيا أصل و اللسانيات فرع منها. إلا أن "بارت" الذي مارس التحليل السيميولوجي على أكمل وجه، جاء بما يقرب مقولة "دو سوسير"، إذ زعم اللسانيات هي الأصل و أن السيميولوجيا فرع منها.²⁶⁴

و يولي "بارت" اهتماما كبيرا بـ (اللغة) لدرجة يجعل معها أجزاء كبيرة من الحقول المعرفية و المجالات السيميائية ترجع في أساسها إلى هذه المسألة؛ كعلم النفس و البنيوية و النقد الأدبي و غيرها؛ إذ أنها لا تدرس الوقائع إلا من كونها ذات دلالة و معنى. كما أن البعد الدلالي في كل نسق سيميائي يقتضي لدى "بارت" البحث عن تفاصيل النسق ذاته عبر الأدوات التحليلية للسانيات، و لذلك فاللسانيات بالنسبة إليه كما يقول: «قد منحتني الأدوات الفعالة في تفكيك النص الأدبي أو أي نسق من العلامات».²⁶⁵ و ذلك انطلاقا من أن مجموع الأشياء المعقدة لا تستطيع أن تدل خارج إطار اللغة. كما يعلق في موضع آخر بقوله: «و مما لا مرأى فيه أن الأشياء و الصور و السلوكيات قد تدل، بل و تدل بغزارة، لكن لا يمكنها أن تفعل ذلك بكيفية مستقلة. إذ أن كل نظام دلالي يتمرج بالغة، فالماهيات البصرية من سينما و مسرح و صور صحفية... إلخ، تعضد دلالاتها عن طريق اقتراحها برسالة لسانية؛ كذلك فإن مجموعات الأشياء كاللباس و الطعام و غيرها لا ترقى إلى مستوى الأنظمة إلا بمرورها عبر البديل اللساني الذي يجزئ دوالها و يسمى مدلولاتها».²⁶⁶

إذن، فاللغة عند "بارت" هي التي تحقق للوجود الإنساني عالم المدلولات بإنتاج المعنى و إسنادها الدلالة إلى الأشياء، و هي التي تدعم التواصل الإنساني و تسند الوظائف إلى الأنساق اللسانية

²⁶³ انظر: العرابي لخضر، *المدارس النقدية المعاصرة*. ص: 162 - 164.

²⁶⁴ انظر: ميجان الرويلي و سعد البازعي، *دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيار و مصطلحا نقديا معاصرا*. ص: 178.

²⁶⁵ عبد القادر فهم الشيباني، *معالم السيميائيات العامة أسسها و مفاهيمها*. (سيدي بلعباس - الجزائر). ط: 1. 2008. ص: 38، 39. نقلا عن:

R. Barthes, *Le grain de la viox*. Entretien, 1962 - 1980. Ed. Seuil 1981. P: 99.

²⁶⁶ عامر الحلواني، *في القراءة السيميائية*. ص: 31. نقلا عن:

R. Barthes, *L' aventure sémiologique (introduction à l'analyse structurale du récit*. Paris, Seuil. 1985. P : 167.

و غير اللسانية المستخدمة في الحياة اليومية، مع جعلها الأنساق اللفظية هي الأساس الذي تتفرع عنه أنساق التواصل الأخرى الخطية و الإشارية و المرئية ... إلخ. و عليه فإن المعرفة السيميائية لا يمكن أن تكون إلا مرهونة بالمعرفة اللسانية، و بهذا يقلب "بارت" المعادلة السوسيرية قائلا: « يجب منذ الآن قلب، تقبل إمكانية قلب الاقتراح السوسيري ليست اللسانيات جزءا و لو مفضلا من علم الأدلة العام، و لكن الجزء هو علم الأدلة، باعتباره فرعا من اللسانيات ».²⁶⁷

و ما يمكن فهمه مما سبق أن "بارت" يرى في وجود اللغة و دلالاتها أمر حتمي لوجود السيميائية، و عليه فقد كان هذا الاهتمام بالسيميولوجيا نقطة تحول هامة في تاريخ "بارت" الفكري و ذلك بانتقاله من البنيوية إلى السيميائية. و من ثم امتزج التفكير السيميائي بالتفكير اللساني، حيث أوضحت السيميائية تعنى بنظرية الدلالة و إجراءات التحليل التي تساعد على وصف أنظمة هذه الدلالة.

فـ "بارت" يعد من أقوى المفسرين لرؤية "دوسوسير" فيما يتعلق باللغة خاصة العلامة اللغوية، حيث يقسم "بارت" في مقال: عناصر السيميولوجيا - الصادر عام 1964م - العلامة اللغوية *Signe* إلى (دال) *Signifiant* و (مدلول) *Signifié* ، و هو نفسه التقسيم الثنائي لـ "دوسوسير" ، و لكنه يطلق على هذه العلامة اللغوية مصطلح (الدلالة) *Signification*.²⁶⁸ و يتجلى مدى اهتمام "بارت" بموضوع الدلالة بوضوح أكثر في إحدى أهم المواضيع التي كانت محل اهتمامه و نقصد بها (الأسطورة).²⁶⁹ و قد وجد "بارت" في الأسطورة مجالا رحبا للتقصي عن عوالم الدلالة، إذ يذهب في حديثه عن الأسطورة إلى أن أي تحليل لـ (العلامة اللغوية) أو (الدلالة) يقتضي وجود علاقة ترابطية بين (الدال) و (المدلول)؛ و لفهم ذلك يمثل "بارت" بباقة الورد التي يمكن أن تستعمل لترمز إلى العاطفة، و عندما نفعل ذلك تصبح باقة الورد (دالا) و العاطفة (مدلولاً)، و هكذا لدينا دالا و مدلولاً، و تنتج العلاقة بينهما اللفظة الثالثة (باقة الورد) بوصفها علامة. إلا أن باقة الورد و هي علامة تختلف كلياً عن باقة الورد بوصفها دالا؛ أي بوصفها وحدة زراعية نباتية. و باقة الورد كدال، شأنها في ذلك شأن الدال اللغوي، مفرغة تماما من الدلالة، لكنها كعلامة ممتلئة تماما بالدلالة. و سبب شحنتها بالدلالة لم يأت

²⁶⁷ غريب اسكندر، الاتجاه السيميائي في نقد الشعر العربي. ص: 22. نقلا عن:

Roland Barthes, *Elements de Semiotique Cominications*. V4 Eseul Paris. 1964. P : 134.

²⁶⁸ انظر: ميجان الرويلي و سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيار و مصطلحا نقديا

معاصرا. ص: 183.

²⁶⁹ لا يقصد "بارت" بالأسطورة (علم الأساطير التقليدية) بقدر ما يعني النظام المعقد للصور الذهنية و المعتقدات

التي يكونها مجتمع ما لكي يسند و يوثق شعوره بوجوده هو؛ أي نسيج نظامه الخاص بالمعنى نفسه.

كـ (السينما، الصحافة، الصورة، الذوق، الأدب، السيارات، المصارعة ... إلخ). انظر: عبد القادر فهميم

الشيباني، معالم السيميائيات العامة أسسها و مفاهيمها. ص: 37.

نتيجة وجودها الطبيعي النباتي، و إنما جاء نتيجة مزيج من القصد البشري و طبيعة المجتمع و صيغ أعرافه و تقاليده و سبل الاتصال.²⁷⁰ ومن هذا المنطلق قام "بارت" بتحليل الأساطير في الثقافة و المجتمع.

و يرى "بارت" أن الأسطورة ذات خصوصية ترميزية ناتجة عن عملها باستمرار كنظام إشاري من نمط ثان، مركب على أساس سلسلة إشارية موجودة قبلها. و يقضي ذلك أن (العلامة اللغوية) أو (الإشارة) في النظام الأول، و المكونة من ترابط (الدال) و (المدلول)، تصبح مجرد (دال) من النمط الثاني و هكذا، و عليه فإن الأسطورة تقوم بأخذ العلامة المستقرة مسبقا و المكتملة تدليلا لتجريدها من دلالتها السابقة و تجعلها دالا جديدا.²⁷¹

ثم تطور مفهوم "بارت" للسيميائية منذ عام 1954م تقريبا عندما ربط علم السيمياء بالنقد، و كذا توغل في دراسة أنماط السيميائية فعني بالدعاية والإعلان والاحتفالات والسينما والجرائم والإذاعة والمسرح والسيارات والأدب والتلفزة والأطعمة والمصارعة و الموضة وغيرها، وعددها كلها نماذج أسطورية وفك رموزها في كتابه أساطير *Mythologies* عام 1957م. و على سبيل المثال « يعتمد إدراك النسقية السيميائية للموضة الملبسية حسب بارت الوعي بخصوصية تظاهراتها، فبين مظهرها المكتوب (الوصف اللساني للباس) ومظهرها التقني (اللباس الواقعي) أو الأيقوني (اللباس المصور) تتولى (التحولات) وصل هذه المظاهر المتباينة وتقدم صورة كلية لهذا النسق عبر التحول من مظهر لآخر، إذ تأخذ هذه التحولات تارة شكل تصميم أنموذجي يسمح بتحويل اللباس الواقعي إلى لباس مرسوم، وأخرى شكل برنامج تعليمي يسمح بنقل اللباس الواقعي إلى لباس مكتوب، أو شكل (عائدات) تحيل متعلم الخياطة مثلا إلى الانتقال من اللباس المكتوب إلى اللباس المصور²⁷² ». و خشية الوقوع في مزالق إيديولوجية أو البورجوازية، فقد عمد "بارت" إلى اختيار مظهرها المكتوب بوصفه أكثرها حيادا وأقلها إشهارا، إنه المظهر الذي لا يستطيع أن يجاوز حدود تفاصيل الوصف الملبسي.²⁷³

تفترض الطبيعة المركبة للعلامة الملبسية لدى "بارت"، وجود تركيب يسمح بملائمة وحداته داخل التباينات المقطعية بين (الدال) و (المدلول) ؛ تركب تملية تلك التحولات التي تقيمها الكتلة المستعملة (الكتلة المتكلمة) كالشركة المنتجة و جرائد الموضة وغيرها، وذلك على خلاف بعض الأحداث السيميائية

²⁷⁰ انظر: ميجان الرويلي و سعد البازعي، *دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيار و مصطلحا نقديا معاصرا*. ص: 182.

²⁷¹ المرجع نفسه.

²⁷² عبد القادر فهمم الشيباني، *معالم السيميائيات العامة أسسها و مفاهيمها*. ص: 39.

²⁷³ المرجع نفسه.

التي تستمد تركيبها من مجموع القيم التي يحددها نسقها القار. إن هذه الخاصية تجعل من العلامة الملبسية علامة اعتباطية كغيرها من العلامات المنتجة داخل الثقافة، ولا ينفي الاعتباط، إذ ذاك، عنها بعض أوجه التعليل التجانسي أو الجوهرية أحيانا أخرى.²⁷⁴

إذ يقتضي البحث عن الآلية الدلالية للباس، « معالجة كل ملفوظ تقرره جريدة الموضة داخل السنن الملبسي المكتوب بوصفه دالا، حتى وإن تجلى ضمن وحدة دلالية وحيدة، وعلى السيميائي ضمن هذا الإطار البحث في مجموع تلك التراكمات المتنوعة للملفوظات واستكشاف شكل ثابت يسمح له بالتحول إلى آلية إنتاج المعنى الملبسي». ²⁷⁵ فإذا ما أخذنا الملفوظ التالي على سبيل المثال:

- سترة تستعمل للرياضية و للباس العادي أحيانا، بحسب اختيارك لوضع جيبيها المفتوح أو المغلق.

فإننا سنجد الأمر، ضمن هذا المثال، متعلقا بدلالة مزدوجة ناتجة عن تركيب ملفوظين اثنين:

سترة . جيب . مفتوح = للرياضية
سترة . جيب . مغلق = لباس عادي

إذ يلاحظ "بارت" أن العلامة - الملفوظ تتألف من وحدتين دالتين ثابتتين (السترة / الجيب) تتحدان في الواقع بوصفهما جوهرين ماديين، ووحدتين دالتين (مفتوح / مغلق) متغيرتين تحددان التحول الدلالي للعلامة - الملفوظ بوصفهما جوهرين غير ماديين، حيث تأخذ السترة وضع (موضوع مقصود)، والجيب وضع (دعامة)، بينما تأخذ صورة الانغلاق والانفتاح وضع (محسول). إذ يستطيع هذا الأخير تحديد الطاقة الدلالية للملبس ضمن سيرورة دلالية تتخذ التغيرات (مفتوح / مغلق) منطلقا للدلالة، على أن يدعم (الجيب) نقلها إلى الوحدة الدلالية للسترة.²⁷⁶

هذا مثال بسيط عن كيفية تطبيق "بارت" للمبادئ السيميائية على إحدى المجالات. و بالرجوع عموما إلى دراسات "بارت" و من حذى حذوه و التي عنت بسيميائية الدلالة، نجد أن لهذه السيميائية مجموعة من العناصر تتوزع في ثنائيات أربع كلها مستقاة من الألسنية البنيوية وهي: (اللغة / الكلام)

²⁷⁴ عبد القادر فهم الشيباني، معالم السيميائيات العامة أسسها و مفاهيمها. ص: 39.

²⁷⁵ المرجع نفسه. ص: 40.

²⁷⁶ المرجع نفسه.

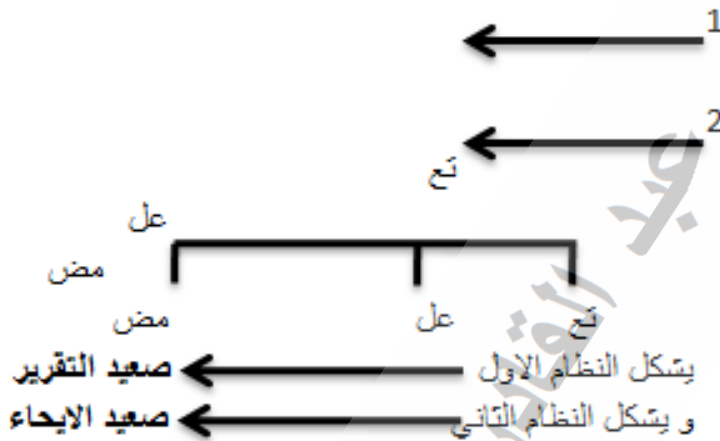
و (الدال / المدلول) و (المركب / النظام) و (التقرير / الإيحاء) و لهذا يذهب "عواد علي" في دراسته: معرفة الآخر ، إلى أن: ²⁷⁷

1. (اللغة / الكلام): السيميائية الدلالية لا تفرق بين اللغة و الكلام وهذا بعكس لسانيات "دوسوسير" وذلك لأنه يستحيل أن توجد لغة دون أن يوجد كلام وأيضا لا بد من تعاقب اللغة والكلام من غير أن ينطلقا من منطلق نفسه، فاللباس الذي تصفه صحيفة من صحف الأزياء بوساطة اللغة المنفصلة يعد لغة على مستوى التواصل اللباسي و كلاما على مستوى التواصل اللفظي.
2. (الدال / المدلول): العلامة في مفهوم كل من "دوسوسير" و "بارت" وحدة ثنائية المبنى (الدال / المدلول)، و هنا يمكن القول أنه توجد علامة لسانية و أخرى سيميائية لا تفهم طبيعة إحداهما إلا بفهم طبيعة الأخرى. فالعلامة السيميائية تتميز عن اللسانية بكون دلالتها تنحصر في وظيفتها الاجتماعية، هذه الوظيفة رهينة بالاستعمال، و هذا الاستعمال مرهون بحلول وقته وأوانه، و هذا الوقت و الأوان ليسا شيئا غير علامة لهذا الاستعمال، فمثلا المعاطف تلبس و قاية للحسد من البرد و الأمطار؛ أي أنهما لا تستعمل إلا حين يحين وقت البرد و الشتاء، و مجيء هذا الوقت علامة دالها و مدلولها ارتداء المعاطف، في حين أن العلامة اللسانية توحد بين دالها و مدلولها كما توحد الصفحة بين وجهها و ظهرها. أما بخصوص المدلول فيتميز المدلول اللساني عن السيميائي بكونه يجد مصداقيته في علم الدلالة و في هذه الحالة يعبر عنه لغويا أي بكلمة مفردة، فكلمة ثوب مفردة على المستوى اللغوي، و هي مدلول لما يلبسه الإنسان، أما المدلول السيميائي فيجد مصداقيته في علم غير علم الدلالة فيعبر عنه بمجموعة من المترادفات، بأن تدعم دلالته بعناصر وصفية تنسب إليه، فالثوب واحد، و مع ذلك يمكن أن يكون مدلولاً لهذه الأوصاف: ناعم، حريري، أملس ... إلخ. نجد أن الفرق الوحيد بين الدال و المدلول هو أن الدال واسطة بين الدلالة و المدلول في حين أن المدلول لا يمكن أن يكون واسطة لأنه أحد طرفي هذه المقولة الثلاثية.
3. (المركب / النظام): يرى "دوسوسير" أن العلاقات التي توحد بين الألفاظ يمكن أن تنمو على صعيدين يتلاءمان مع شكلين من أشكال النشاط الذهني أو لهما صعيدين المركبات (السلسلة الكلامية) حيث تستمد كل لفظة قيمتها من تعارضها مع سابقاتها و لاحقاتها أما النشاط التحليلي الذي ينطبق على المركب فهو التقطيع أما الصعيد الثاني هو صعيد تداعي الألفاظ و تجميعها خارج الخطاب أي أنه صعيد النظام. و إذا كان محورا اللغة هكذا، فيمكن أن يوضع لبعض الأنظمة

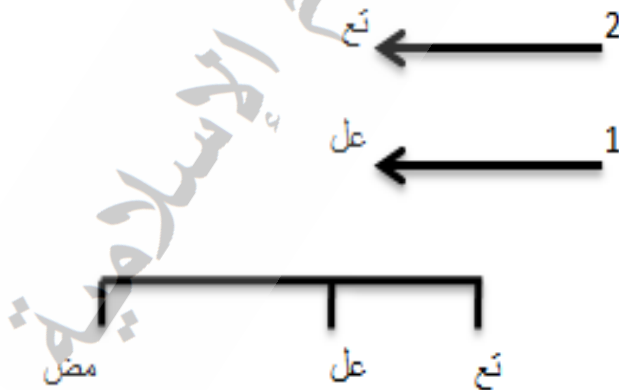
²⁷⁷ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة .

السيميائية تخطيط يتعلق بالمركب التعبيري و بالنظام. فالتحليل السيميائي يقوم بتوزيع ما وقع جرده من الأحداث على كل واحد من هذين المحورين.

4. (التقرير / الإيحاء): يحتوي كل نظام سيميائي على مخطط للتعبير وآخر للمضمون وعلى دلالة توضح العلاقة بينهما فإذا افترضنا أن هذا النظام المكون من العناصر السابقة (تعبير ومضمون وعلاقة) أصبح عنصر في نظام ثاني سنجد أنهما تداخلتا كلا منهما في الآخر وعندما انفصلا كلا منهما انفصلا بطريقة مختلفة فأصبح المخطط الأول مخطط للتعبير والثاني للمضمون ويشكل النظام الأول صعيد التقرير والثاني صعيد الإيحاء. كما هو موضح في الشكل الآتي: ²⁷⁸



أما في الطريقة الثانية فإن النظام الأول: تع-عل-مض (لا يصبح مخططا للتعبير كما هو الشأن في الدلالة الإيحائية بل يصبح مخططا للمضمون أو مدلولاً للنظام الثاني على الشكل الآتي:



هذه الطريقة الثانية في حالة اللغة الواصفة للغة، تلك التي هي عبارة عن نظام يتكون مخطط مضمونه من نظام دلالي.

²⁷⁸ انظر: محمد السريغيني، محاضرات في السيميولوجيا. ص: 33، 34.

كانت هذه أهم العناصر التي قامت عليها سيميائيات الدلالة، و قد أفاض " بارت" في شرحها في كتابه: مبادئ في علم الأدلة ، و ما يمكن ملاحظته من عناصر سيميائية الدلالة هذه، أن " بارت" قد تسلم باللسانيات لمقاربة الظواهر السيميولوجية كأنظمة الإشارات، و الأساطير و الموضة ... إلخ، قصد البحث عن دلالة الأنساق اللفظية و غير اللفظية في العمل الفني. فهذا الاتجاه يرى إذا، أن السيميائية هي « دراسة الأنظمة الدالة من خلال الظاهرة الاجتماعية و الثقافية الملازمة للنص، و يؤكد على دراسة أنظمة الاتصال غير اللغوية بخاصة، و يركز على تطبيق مفاهيم اللسانيات في شكلها البنيوي، و وجهتها الدلالية الموصلة بالحياة الاجتماعية للأفراد و الجماعات. كما أن أصحاب هذا الاتجاه يرون بأن النص ليس نتاجا، بل هو إشارة إلى شيء يقع وراءه، لتصبح مهمة الناقد هي تفسير هذه الإشارة و استكشاف حدودها و تأويله، و بخاصة الحد الخفي أو المعنى العميق».²⁷⁹

و بهذا يفتح " بارت" أبواب السيميولوجيا لتقود النقد إلى مسارات جديدة تأخذ بمبادئ اللسانيات و تستثمرها في فتح آفاق النص.²⁸⁰

وقد واصل تلاميذ " بارت" وآخرون السير في هذا الاتجاه، و قدموا أبحاثا و دراسات هامة هي هذا المجال، و انطلقا مما جاء به " بارت" ركزوا كثيرا على مفهوم (المعاني و الإيحائية) التي لا يمكن البحث عنها في المعاجم أو في كتب القواعد، إنما ترسم في سياق نصي متحرك لأنه يشكل انطلاقة المعنى الموسوم بالحوية، و ذلك من خلال تجاوز قواعد اللغة المألوفة المرسومة و المحكمة بمنطق المعنى الحقيقي، و الهدف من ذلك الوصول إلى لغة منتجة تبني نمطا اختلافيا و تنتج دلالات متعددة الأبعاد. فإذا كان النسق اللغوي يتسم بالصرامة و الثبات ، فإن نسق أي خطاب لا يعرف الاستقرار، و من خصائصه التحول و التعدد، و هذا ما عرفته السيميائية مع هؤلاء فيما بعد، إذ ركزت اهتمامها على الخطاب لا على الجملة مثلما ذهب إلى ذلك اللسانيون البنيويون.

281

ب- مدرسة باريس السيميوطيقة

²⁷⁹ العرابي لخضر، المدارس النقدية المعاصرة. ص: 166، 167.

²⁸⁰ انظر: عبد الله الغدامي، الخطيئة و التكفير من البنيوية إلى التشرحية. ص: 53.

²⁸¹ ولعل ما يؤكد نعت هذا الاتجاه بهذه التسمية (مدرسة باريس السيميوطيقة) ما صدر عن أصحابها من كتب

تعتمد تسمية المدرسة بـ *Sémiotique:l'école de Paris* إشارة إلى تصوراتها النظرية والمنهجية والتطبيقية التي تصدر عن مرجعية تكاد تكون متطابقة.

تضم هذه المدرسة كلا من "غريماس" و "ميشيل أريفي" و "جان كلود كوكي" ، و قد تتلمذ هؤلاء على أفكار كل من "دو سوسير" و "بورس". أصدروا عام 1982م كتابا حول أعمال مدرستهم حمل عنوان: السيميولوجيا، مدرسة باريس *Sémiotique:l'école de Paris* .

لقد وسع هؤلاء الدارسين من مفهوم السيميولوجيا الذي لا يتجاوز أنظمة العلامات إلى مصطلح السيميوطيقا الذي يقصد به علم الأنظمة الدلالية، واعتمدت هذه المجموعة على أبحاث كل من "دو سوسير" و "هلمسلييف" و "بورس".²⁸²

و كان رواد مدرسة باريس يهتمون أكثر بتحليل الخطابات و الأجناس الأدبية من منظور سيميوطيقي بغية استكشاف القوانين الثابتة المولدة لتمظهرات النصوص العديدة، و يعتبر "غريماس" خير من مثل هذه المدرسة الباريسية خاصة بمربعه السيميائي الذي جاء به، و لذا سنحاول باختصار التعرض إلى أهم المبادئ و الأفكار القائم عليها.

- "غريماس" و مربعه السيميائي *Carré sémiotique*

من أشهر علماء الذين كان لهم تأثير كبير بالأفكار اللسانية نجد "غريماس" ، حيث أشتهر هذا الأخير بتحليلاته السيميائية المنطقية خاصة في مجال السرديات *Narratives* ، وبتقسيماته الدلالية المتعددة لوحداثه ، مستخدما في ذلك منهجية "بورس" في تحليل العلامة، و تحصيل الدلالة، و لهذا سميت هذه المدرسة بالمدرسة السيميوطيقية بدلا من السيميولوجية رغم أنها مدرسة أوروبية لا أمريكية.

تنص أبحاث "غريماس" على النصوص السردية و الحكائية الخرافية، فكان يهتم في أبحاثه بالدلالة و شكلنة المضمون، معتمدا في ذلك على التحليل البنيوي؛ أي أن "غريماس" يعد من السيميائيين الذين اهتموا كثيرا بالأشكال الداخلية لدلالات النصوص خاصة و أن هذه الأخيرة عبارة عن كيانات دلالية قائمة بذاتها لا تحتاج إلى معلومات خارجة عنها، لذلك فقد رأى أن الدراسة التحليلية الدقيقة للنص إنما تتم من خلال مستويين، المستوى السطحي و المستوى العميق الذي نحدد من خلاله البنيات العميقة التي تحدد الطريقة التي يكون عليها الوجود الأساسي لفرد أو مجتمع.²⁸³

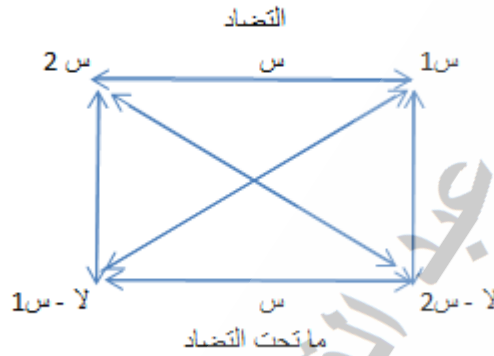
كما يرى "غريماس" أن المعنى يقوم على أساس اختلافي، و بالتالي فتحديده لا يتم إلا بمقابلته بضده و فق علاقة ثنائية متقابلة؛ أي أن المعنى لا يقوم على تعارضات ثنائية فقط كما هو معمول به في

²⁸² انظر: العرابي لخضر، *المدارس النقدية المعاصرة*. ص: 168.

²⁸³ انظر: فيصل الأحمر، *معجم السيميائيات*. ص: 229.

المدارس الأوروبية، و إنما يقوم على تعارضات رباعية، و هو ما يعرف اليوم باسم (المربع السيميائي) *Carré sémiotique* الذي يمكن أن يطبق على أي فعل إنساني.²⁸⁴ حيث يساعد هذا المربع السيميائي على تمثيل العلاقات التي تقوم بين الوحدات اللغوية بهدف إنتاج الدلالات التي يعرضها النص على القراء.²⁸⁵

يمكن تمثيل للمربع السيميائي بالشكل التالي:²⁸⁶



يشير هذا المربع إلى أن طبيعة العلامات يمكن أن تدرك من خلال علاقات، حيث تقوم هذه العلاقات على التضادية (التضاد و شبه التضاد) و التناقض و التضامن، و تحكم هذه العلاقات قيم موقعية و تعارضات كيفية و حرمانية و عدمية؛ فالتعارضات الكيفية تعتري التضادية، و التعارضات الحرمانية تصيب التناقض. فـ (رجل - امرأة) - مثلاً - من قبيل النفي الكيفي، و (رجل - عجلة) من قبيل النفي الحرماني، و لتوضيح ذلك نجد أن:²⁸⁷

- سمات الرجل المميزة هي:

(+حي)، (+ذكر)، (+بالغ)، (+عاقل) ... الخ.

- سمات المرأة هي:

(+حية)، (-ذكر)، (+بالغة)، (+عاقلة) ... الخ.

و سمات العجلة:

²⁸⁴ انظر: العرابي لخضر: *المدارس النقدية المعاصرة*. ص: 168، 169.

²⁸⁵ انظر: فيصل الأحمر، *معجم السيميائيات*. ص: 230.

²⁸⁶ المرجع نفسه. ص: 231.

²⁸⁷ انظر: محمد مفتاح، *دينامية النص تنظير وإنجاز*. (المركز الثقافي العربي: بيروت - الدار البيضاء).

ط: 2. 1990م. ص: 9.

(+ حية)، (- ذكر)، (- بالغة)، (- عاقلة) ... الخ.

و هذا يتبين أن النفي كان كيفيا بين حدي (رجل / امرأة) لأن الفروق لم تكن كثيرة بينهما، بينما كان النفي حرمانيا بين (رجل / عجلة) لوجود فروق كثيرة بينهما. أما في حالة (رجل / لا رجل) فإن الحدين متناقضان و لا يمكن أن يجتمعا معا، و هذا ما يسمى بالنفي العدمي و ذلك كالتالي:

سمات (رجل): (+ حي)، (+ ذكر)، (+ بالغ)، (+ عاقل) ... الخ.

سمات (لا رجل): (- حي)، (- ذكر)، (- بالغ)، (- عاقل) ... الخ.

و بالإضافة إلى ما سبق فإن هناك العلاقة بين محور التضاد و شبه التضاد التي تنتج (التناقض) كما في (رجل / امرأة)، و (لا رجل / لا امرأة)، و العلاقة بين مؤشر الإثبات و مؤشر النفي و ما ينتج عنها من (تضاد) كما في (رجل / امرأة)، و (لا رجل / لا امرأة) كما أن هناك علاقة التضامن التي يمكن أن تفهم بقولنا إن (لا أصفر) - مثلا - يتضمن (أزرق، أبيض، أسود ...)، و إذا قلنا (لا أحمر) فإنه يتضمن (أصفر، أزرق، أخضر ...).²⁸⁸

و ما يهم "غريماس" من كل هذه العلاقات أنه يحاول الوصول إلى أن العلاقة بين أجزاء (علاقات الإثبات) هي علاقات إيجابية، بمعنى أن تحولات العلامات فيها يكون على مستوى الاتصال، في حين تكون العلاقة بين أجزاء (علاقات التضاد و التناقض) علاقات سلبية، بمعنى أن تحولات العلامات فيها يكون على مستوى الانفصال. و بالاعتماد على هذا المربع و نتائجه يمكن - حسب "غريماس" - الوقوف عند البنية العميقة للنص و ذلك من خلال تحديد علاقات التضاد و التناقض المولدة للصراع الدينامي الموجود على سطح النص السردي.²⁸⁹

لقد حاول "غريماس" من خلال هذا المربع السيميائي أن يضبط العلاقات المنطقية القائمة بين الوحدات الدلالية الكامنة في عمق النص و اكتشاف بنية الدلالة العميقة المؤسسة للنص و المتحركة في البنية السطحية، فالمربع السيميائي يسمح بإعادة تمثيل معمارية المعنى في نص ما، و تشكل المعنى.²⁹⁰ و بتعبير آخر، ما يريده "غريماس" هو أن يربط صريح النص بباطنه، أو بالبنية الدلالية الأصولية فالدلالة

²⁸⁸ انظر: محمد مفتاح، *دينامية النص تنظير وإنجاز*. ص: 10.

²⁸⁹ انظر: العرابي لخضر، *المدارس النقدية المعاصرة*. ص: 169.

²⁹⁰ انظر: فيصل الأحمر، *معجم السيميائيات*. ص: 233.

الأصولية هي الجوهر الدلالي و علاقتها بالخطاب هي علاقة توليدية؛ و معنى ذلك أن الدلالة لا تستنبط من سطح النص فحسب و إنما لا بد من العودة إلى باطنه.²⁹¹

ج- المدرسة السيميولوجية الرمزية

يطلق على هذا الاتجاه اسم (مدرسة إيكس) AIX نسبة إلى المدرسة التي يحاضر فيها زعيم هذا الاتجاه الفرنسي "جان مولينو" *J.Molino* الذي جمع مع "جان جاك ناتتي" *J.J. Nattier* بين نظرية "بورس" حول العلامة و إشارتها و أيقونتها و رمزها، و بين فلسفة "إرنست كاسير" الرمزية التي تصف الإنسان بأنه حيوان رمزي، لا يحيا في عالم خالص و إنما يحيا في عالم رمزي يتكون من اللغة و الأسطورة و الفن و الدين ... إلخ. تدرس هذه المدرسة الأنظمة الرمزية بدلا من أنظمة العلامات في الاتجاهات السيميولوجيا الأخرى. و الرمز عندهم هو: « واحد من وسائط متعددة أو بنيات مفهومة و منطقية يدرك عبرها الواقع من طرف الإنسان ». ²⁹² و لهذا لم يعد بمقدور الإنسان أن يعيش وسط عالم فيزيائي ملموس، بل أصبح يحاط بكون رمزي يتطلب وساطة بينه و بين واقعه المعاش. و عليه « فبدل أن يدخل الإنسان في علاقة مباشرة مع الأشياء نفسها غلف نفسه برموز لسانية و فنية و أسطورية و غيرها حتى صار متعذرا عليه أن يدري أي شيء أو يتعرف عليه دون تدخل هذا (الوسيط الاصطناعي) ». ²⁹³

و كما اهتم "بورس" بـ (العلامة أو الدليل) و بأقسامها المختلفة فقد أعطى "كاسير" (الدليل) الدور الأساسي في تأسيس الفكر العلمي و الأشكال الرمزية بصفة عامة، إذ أن الدليل المحسوس ليس مجرد وسم عرضي لفكرة ما، و إنما هو العضو الضروري و الجوهري لها. و وظيفة هذا الدليل لا تقتصر على توصيل محتوى معين كما هو دون تغيير، و إنما تعمل على نمو و تجدد ذلك المحتوى. ²⁹⁴

و الملاحظ أن هذا الاتجاه واقع بين آراء "بورس" و "كاسير"، و حصر الحدث الرمزي في النصوص و المآثورات الشفوية و القرارات و التنظيمات و الأنظمة، و تدرس هذه العناصر من خلال ثلاثة مستويات: المستوى الشعري و المستوى المادي و المستوى الحسي، و تدرس الأدب بناء على هذه

²⁹¹ انظر: فيصل الأحمر، معجم السيميائيات. ص: 229.

²⁹² مارسلو داسكال، الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة. ص: 61.

²⁹³ المرجع نفسه. ص: 60.

²⁹⁴ المرجع نفسه. ص: 62.

المستويات الثلاثة؛ بأن تناول في المستوى الأول علاقة المنتج بإنتاجه، و تناول في الثاني علاقة الإنتاج بنفسه، و تناول في الثالث علاقة المتلقي بهذا الإنتاج، و تعد هذه المستويات بمثابة وظائف الرمز.²⁹⁵

2- المبادئ اللسانية للسيميائية الأمريكية

ارتبط هذا الاتجاه باللساني الأمريكي "تشارلز بورس" *C. Pierson*، وكان "بورس" منطقياً وفيلسوفاً ذرائعي التوجه، وقد تحكمت طبيعة ثقافته في صياغة نظريته حول العلامة.²⁹⁶ و أطلق "بورس" على ما كان يبحث فيه مصطلح السيميائية (*Sémiotique*) أي السيميوطيقا، التي تقوم في نظره على المنطق و الظاهرية و الرياضيات. و بهذا التصور تكون السيميوطيقا مدخلاً ضرورياً للمنطق الذي يعد دستور شكلائي للإشارات (علامات).²⁹⁷

وعليه يعرف "بورس" السيميائية قائلاً: « إن المنطق بالمعنى الواسع للكلمة ... تسمية أخرى للسيميائية (*Sémeiotiké*)، الدستور شبه الضروري و الشكلائي²⁹⁸ للإشارات. و عندما أصف الدستور بأنه (شبه ضروري) أو شكلائي، أعني أننا نطلع على سمات الإشارات أثناء اكتساب المعرفة ... و تقودنا سيرورة لا أعترض على اعتبارها تجريداً، إلى طروحات تتميز بأنها تحتمل الخطأ، و هي لذلك، بمعنى من المعاني، غير ضرورية أبداً من ناحية ما يجب أن تكون عليه سمات كل الإشارات التي يستخدمها عقل (علمي)، أي عقل يستطيع أن يتعلم بوساطة التجربة». ²⁹⁹

ولفهم سيميوطيقة "بورس" الفهم السليم، لا مناص من ربطها - حسب "دولودال" - بفلسفته التي تتسم بكونها استمرارية وواقعية وذرئية. فهي استمرارية، لأنها تتعارض مع النزعة الواحدية *Monisme* والنزعة الثنائية *Dualisme*؛ إذ تأخذ على الواحدية جمودها و يقينيتها، وتذهب - خلافاً للثنائية - إلى أن الفكر ليس ملكة عارفة خارج الشيء المراد معرفته، وإنما هو سيرورة في الأشياء واستمرارية خلافة

²⁹⁵ انظر: العرابي لخضر: *المدارس النقدية المعاصرة*. ص: 170، 171.

²⁹⁶ اتسم تحليل "بورس" للعلامات بوصفه تحليلاً فلسفياً منطقياً من حيث استخدام المصطلح الفلسفي، ثم تصنيف العلامات وفقاً لذلك، و نرى أنه لا غرابة في هذا لأن "بورس" هو فيلسوف، واشتغاله في الميدان الفلسفي أوسع وأكبر من اشتغاله بالميدان النقدي.

²⁹⁷ انظر: دانيال تشاندلر، *أسس السيميائية*. ص: 30.

²⁹⁸ لا تعني (شكلي) في هذا السياق الشكلانية *Formalism* الشكلانية، و إنما تعني أنه يتألف من مصطلحات تم تعريفها بدقة. المرجع نفسه.

²⁹⁹ انظر: دانيال تشاندلر، *أسس السيميائية*. ص: 30. رقبلا عن:

Charles Sanders Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. 8 vols. (Cambridge : Harvard University Press. 1931 - 1958). P : 227.

معها. وهي فلسفة واقعية في معارضتها للنزعة الاسمية *Nominalisme* التي تذهب إلى أن الوقائع التي ينبغي الاهتمام بها هي تلك الكامنة وراء الإدراك. كما أكد "بورس" - في المقابل - أهمية الواقع الذي من شأنه أن يزودنا بمعرفة حقيقية، ومن هنا تتميز فلسفة "بورس" بالطابع الاجتماعي والجدلي. وهي أخيراً فلسفة ذرائعية أو تداولية، لأن منهجها يفضي إلى وقائع عملية.³⁰⁰ و علاوة على ما سبق فالعلامة البيرونية قد تكون لغوية أو غير لغوية؛ أي أن السيميوطيقا هي العلم الذي يدرس الدلائل اللسانية و غير اللسانية.³⁰¹

يرى "بورس" أن العلامات - كيفما كانت طبيعتها - يجب أن تعالج في إطارها المنطقي، و أن أي تحليل لابد أن يتم عن طريق العلامات، فـ "بورس" لا يمكن أن يدرس أي شيء، مثل الرياضيات و الأخلاق و الميتافيزيقيا و الجاذبية و علم الأصوات و الاقتصاد و تاريخ العلوم ... إلخ، إلا بوصفه دراسة سيميوطيقية.³⁰²

- العلامات و ثلاثياتها

أما مفهوم العلامة، فيتشكل عند "بورس" بناء على المقولات العامة؛ أي المفاهيم التي تندرج عنها كل الكائنات. و يقسم "بورس" هذه المقولات إلى:³⁰³

1- المقولة الأولانية: و هي مقولة حال و جودها يوجد بحد ذاته ايجابيا و دون نسبة إلى شيء آخر، و تنتمي إلى هذه المقولة الأفكار أو الممكنات و تشمل هذه المقولة أيضا على الكيفيات الشعورية كالظواهر الحسية كالمز و الصلب ... إلخ.

2- المقولة الثانية: و هي حال و جود ما يوجد بحد ذاته نسبة إلى أي شيء ثان، لكن دون اعتبار شيء ثالث، و تحتوي هذه المقولة على عالمين، أولهما عالم الموضوعات الذي يشمل جميع الموجودات، و الآخر، عالم الحقائق الذي يتضمن الأفعال و الأحداث المتعلقة بهذه الموضوعات.

3- المقولة الثالثة: و هي حال و جود ما يوجد بحد ذاته من حيث أنه نسبة بين ثان و ثالث، و يطلق "بورس" على موضوعات هذه المقولة الضروريات، و تندرج تحتها كل الأشكال و العمليات

³⁰⁰ انظر: جيرار دولودال، *السيميائيات أو نظرية العلامات*. ص: 16، 17.

³⁰¹ المرجع نفسه. ص: 17.

³⁰² المرجع نفسه.

³⁰³ انظر: غريب اسكندر، *الاتجاه السيميائي في نقد الشعر العربي*. ص: 27، 28.

الذهنية الواعية كالتفكير و المعرفة، و بتعبير آخر، كل ما يمكننا معرفته حينما نفكر منطقيا و خير ما يمثل هذه المقولة (العلامة).

و بجديثنا هذا نصل إلى مفهوم العلامة و تقسيماتها. فما هي العلامة عند "بورس"؟ و ما هي أنواعها؟

بشكل مغاير لنموذج "دو سوسير" المؤلف من ثنائية (الدال / المدلول)، يذهب "بورس" إلى أن العلامة مهما كانت لسانية أو غيرها تركيب ثلاثي ينقسم إلى ثلاث أنواع، و يعرف هذه الأنواع بقوله أن العلامة تعني باعتبارها (المصورة) ³⁰⁴ - *Représentant* - هي شيء ما ينوب لشخص ما عن شيء ما، من وجهة ما و بصفة ما، فهي توجه لشخص ما، بمعنى أنها تخلق في عقل ذلك الشخص علامة معادلة أو ربما علامة أكثر تطورا، و هذه العلامة التي تخلقها أسميها (مفسرة) ³⁰⁵ - *Interprésentant* - تأويل العلامة الأولى. إن العلامة تنوب عن شيء ما، و هذا الشيء هو (موضوعها) ³⁰⁶ - *Objet* - و هي لا تنوب عن ذلك الموضوع من كل الجهات بل تنوب عنها بالرجوع إلى نوع من الفكرة التي سميتها سابقا ركيزة الصورة. ³⁰⁷

و عليه يمكن تمثيل (العلامة) أو الدليل لدى "بورس" بالشكل التالي: ³⁰⁸



³⁰⁴ و تقابل (الدال) عند "دو سوسير".

³⁰⁵ و تقابل (المدلول) عند "دو سوسير".

³⁰⁶ لا يوجد له مقابل عند "دو سوسير".

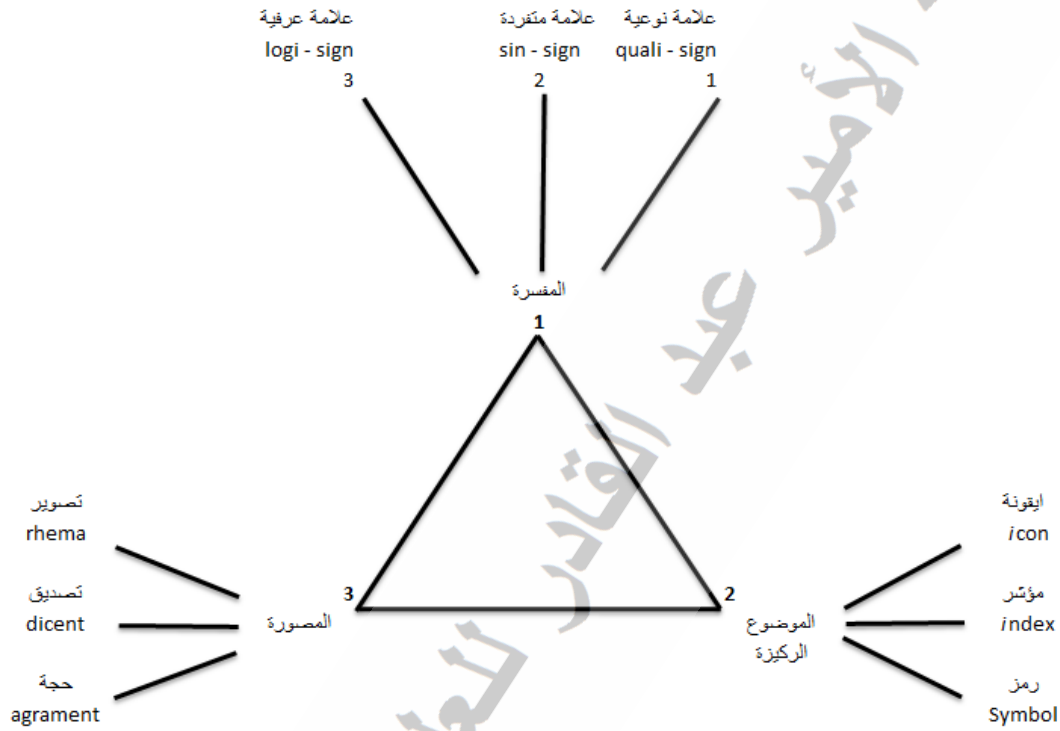
³⁰⁷ انظر: دانيال تشاندلر، *أسس السيميائية*. ص: 30. نقلا عن:

Charles Sanders Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. P : 228.

³⁰⁸ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 79.

علما أن "بورس" لم يقترح رسما بيانيا.

يقسم "بورس" كل علامة من علاماته الثلاث (المصورة، المفسرة، الموضوع أو الركيزة) إلى ثلاثة أقسام أخرى ترجع في مجملها إما إلى علاقة العلامة بنفسها في الثلاثيات الأولى أو إلى علاقتها بموضوعاتها في الثلاثيات الثانية أو إلى علاقتها بمفسرتها في الثلاثيات الثالثة. وهكذا يصبح شكل العلامات و ثلاثياتها كالتالي:³⁰⁹



و يتضح من هذا الشكل أن سيميوطيقة "بورس" تركز على ثلاثة أبعاد رئيسية، هي: (البعد التركيبي) أو البعد النحوي أو النظمي، و (البعد الدلالي) أو الوجودي، و (البعد التداولي) أو المنطقي. وكل واحد منها هو بدوره يتضمن ثلاث علامات. وفيما يأتي بيان ذلك:

أولاً: علاقة العلامة بنفسها أو بمفسرتها (البعد التركيبي)³¹⁰

وهو بعد العلامة أو المصورة *Représentant* منظورا إليه في علاقته مع ذاته، و يتكون هذا البعد من ثلاث علامات فرعية و التي قسمها "بورس" إلى: (العلامة النوعية) و (العلامة المفردة) و (العلامة العرفية) حيث:

³⁰⁹ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 79.

³¹⁰ و يطلق عليه كذلك بالبعد النحوي أو النظمي.

1 - العلامة النوعية أو العلامة الوصفية (*Qualisigne*) ³¹¹

تعرف العلامة النوعية (الكيفية) *Qualisign* بأنها (نوعية) تشكل علامة و لا يمكنها أن تقوم بعملها كعلامة قبل أن تتجسد، و لكن هذا التجسد النادى ليس له أي علاقة مع طابعها كعلامة. ³¹² إذن، فهي صفة تمثل القوام المادي للعلامة؛ من صفات حسية كالألوان و الأصوات و الروائح ... إلخ. ³¹³

2- العلامة المفردة أو العلامة الفردية (*Sinsigne*) ³¹⁴

أما العلامة المفردة (العينية) فهي « الشيء أو حدث موجود وواقعي في شكل علامة»، ³¹⁵ فهي موضوع أو حدث فردي موجود فعليا كما في النصب التذكاري و الصورة الشمسية، أو كوجود كلمة في سطر كتاب فهي علامة عينية مهما تعددت نسخ الكتاب، أو إشارة ضوئية هي في مكانها علامة مهما تعددت هذه الإشارات في شارع ... إلخ. ³¹⁶

3 - العلامة العرفية (*Légisigne*) ³¹⁷

أما العلامة العرفية أو (القانونية) *Legisigne* فهي « قانون في شكل علامة، و نظرا لأن هذا القانون عادة ما يضعه الناس فهو اتفاقي *Conventionnelle*»، ³¹⁸ فكل علامة متواضع عليها فهي علامة عرفية (و ليس العكس). و ليست العلامة العرفية موضوعا واحدا بل نمطا عاما قد تواضع الناس على اعتباره دالا؛ أي هي قانون أو قاعدة أو مبدأ عام في شكل علامة. « و الأمثلة كثيرة على هذه العلامة منها على سبيل التمثيل: كلمة (بيت)؛ إذ بغض النظر عن تعدد لفظها أو كتابتها، فهي علامة عرفية

³¹¹ مأخوذة من: *Quality*: نوعية، و *Sign* علامة. انظر: فيصل الأحمر، *معجم السيميائيات*. ص: 54.

³¹² انظر: جيرار دولودال، *السيميائيات أو نظرية العلامات*. ص: 105. نقلا عن الأعمال الكاملة لـ: Charles S. pierce's. *Letters to Lady*, ed, par Irw. Lied 1953. (2. 244)

³¹³ انظر: يوسف الأطرش، «العلاقة بين اللسانيات و السيمياء». الكتاب الخامس للملتقى الدولي الخامس (السيمياء و النص الأدبي). 15 - 17 نوفمبر 2008م. جامعة خنشلة. ص: 29.

³¹⁴ مأخوذة من *Singular* متفرد الوجود مثل (*Single, Simple*).

³¹⁵ جيرار دولودال، *السيميائيات أو نظرية العلامات*. ص: 105. نقلا عن الأعمال الكاملة لـ: Charles S. pierce's. *Letters to Lady*, ed, par Irw. Lied 1953. (2. 245)

³¹⁶ انظر: يوسف الأطرش، «العلاقة بين اللسانيات و السيمياء». الكتاب الخامس للملتقى الدولي الخامس (السيمياء و النص الأدبي). 15 - 17 نوفمبر 2008م. جامعة خنشلة. ص: 29.

³¹⁷ مأخوذة من *Law* بمعنى عرف أو قانون.

³¹⁸ جيرار دولودال، *السيميائيات أو نظرية العلامات*. ص: 105. نقلا عن الأعمال الكاملة لـ: Charles S. pierce's. *Letters to Lady*, ed, par Irw. Lied 1953. (2. 246)

واحدة. كذلك الحال مع ألفاظ اللغات الطبيعية و أنساق الكتابة المتعددة؛ ف تعد أنساق الكتابة الخاضعة لقواعد الصرف والنحو علامات عرفية، و كذا الرموز الرياضية و الكيميائية و علامات السير و الأمارات الجوية و الشعارات الدينية كالهلال و الصليب ... إلخ علامات عرفية».³¹⁹

ولا يظن أن هذه العلامات (الدلائل) ما هي إلا ثلاث وحدات منفصل بعضها عن بعض، إذ يمكن لنفس الشيء الواحد أن يكون في الآن ذاته كيفية من زاوية نظر معينة، و دليلا مفردا من زاوية نظر أخرى، و دليلا - قانونيا من زاوية نظر ثالثة.

ثانيا: علاقة العلامة بموضوعتها (البعد الدلالي)

يتعلق الأمر هنا بالعلامة منظورا إليها في علاقتها بموضوعها الذي تحيل إليه، و يقصد بالموضوع هنا ما يمكن الدلالة عليه أو تسميته، و على المرسل و المرسل إليه أن يكونا على معرفة سابقة بموضوع ما حتى تتم عملية الحوار.³²⁰ ويتكون هذا البعد من ثلاث علامات فرعية و التي قسمها "بورس" إلى: (أيقونة) *Icône* و (شاهد) *Index* و (رمز) *Symbol*، و لنبدأ بـ:

1 - الأيقونة *Icône*

فالأيقون كما يعرفه "بورس" هو « كل شيء سواء كان صفة أو شخصا موجودا أو قانونا، هو أيقونة لشخص آخر بشرط أن يكون شبيها بهذا الشيء و أن يستعمل كعلامة لهذا الشيء ».³²¹ فالأيقونة وفقا لـ "بورس" هي علامة تدل على موضوعها فترسمه و تحاكيه و تشاركه في بعض الخصائص المتشابهة بينهما، فهي تشبه الموضوع الذي تمثله. و من الأمثلة المتعددة للأيقونة نجد: الصور الفوتوغرافية و الرسوم و النماذج و البيانات و التصاميم و الاستعارات و التوابع ... إلخ.³²² فالصورة الفوتوغرافية مثلا هي ورقة مطبوعة (المصورة أو الدال) تحيل إلى شخص ما (الموضوع أو المشار إليه) على وفق مبدأ التشابه.³²³

³¹⁹ انظر: يوسف الأطرش، « العلاقة بين اللسانيات و السيميائية ». الكتاب الخامس للملتقى الدولي الخامس

(السيميائية و النص الأدبي). 15 - 17 نوفمبر 2008م. جامعة خنشلة. ص: 29.

³²⁰ انظر: فيصل الأحمر، معجم السيميائيات. ص: 55.

³²¹ جيرار دولودال، السيميائيات أو نظرية العلامات. ص: 105. نقلا عن الأعمال الكاملة لـ:

Charles S. pierce's. *Letters to Lady*, ed, par Irw. Lied 1953. (2. 247)

³²² انظر: بول كويلي، ليتسا جانز، علم العلامات. ترجمة: جمال الجزيري. (المجلس الأعلى للثقافة : القاهرة).

ط: 1. 2005م. ص: 39.

³²³ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة. ص: 81.

و لكن رغم هذا التشابه الذي يفرض على الأيقونة صفات معينة من الشيء المدلول، فلا يلزم بالضرورة أن تكون الأيقونة مرئية إذ كثيرة هي الأيقونات التي لا تدل إلا على موضوعات وهمية أو متخيلة كما في بعض الرسوم و المسرحيات و الأفلام... إلخ، إضافة إلى أغلب الأعمال الإبداعية التي تسبق - عادة - فيها النماذج و التصاميم الموضوع المنوي إنجازها.

2- المؤشر أو القرينة *Indice*

أما المؤشر فهو علامة تحيل إلى الموضوع الذي تشير إليه و ذلك لأنها فعليا متأثرة فعليا بهذا الموضوع،³²⁴ فعلاقتها به علاقة مباشرة و حيوية. و إذا كانت الأيقونة مرتبطة بموضوعها بالتشابه، فالقرينة ترتبط به بالمجاورة؛³²⁵ أي يكون هناك قرينة أو مؤشر عندما ترتبط العلامة بموضوعها عن طريق السببية؛ أي أن القرينة تنسج علاقة مباشرة أو ملاصقة مع موضوعها ، و على سبيل المثال نجد: دوار الريح و الدخان المشير إلى النار هو أمانة على وجود النار و النُصب التي تعطي إرشادات عن الطريق... إلخ.³²⁶

وقد يدل المؤشر على موضوعه بطريقة يتوسط بينهما مؤشر آخر أو أكثر؛ فالدخان مؤشر على النار، و هذه بدورها قد تكون مؤشرا على الإنسان. و بهذا يكون "بورس" قد ميز بين نوعين من المؤشرات، مؤشر أصلي يرتبط بموضوعه و مؤشر منحدر عنه.³²⁷

3 - الرّمز *Symbole*

أما الرّمز *Symbole* فهو علامة تحيل على الموضوع الذي تشير إليه بمقتضى قانون، و هذا القانون غالبا ما يشكل مجموعة عامة من الأفكار تحدد تأويل الرمز بإسناده إلى هذا الموضوع. فالرمز إذن علامة عرفية، و بهذا المنظور فهو يعمل عمله بواسطة صدى *réplique*. فكل كلمة و كل علامة اتفافية هي رمز.³²⁸

فالرّمز هو علاقة تدل على موضوعها مجرد الوضع و العرف، دون أن تكون هناك علاقة شبه أو مجاورة كما الحال مع (الأيقونة) و (المؤشر)؛ أي أن العلاقة في العلامة الرمزية اعتباطية و غير معللة

³²⁴ انظر: جيرار دولودال، *السيميائيات أو نظرية العلامات*. ص: 105. نقلا عن الأعمال الكاملة لـ: Charles S. pierce's. *Letters to Lady*, ed, par Irw. Lied 1953. (2. 248)

³²⁵ المرجع نفسه.

³²⁶ انظر: بول كوبلي، ليتسا جانز، *علم العلامات*. ص: 39.

³²⁷ انظر: بول كوبلي، ليتسا جانز، *علم العلامات*. ص: 39.

³²⁸ انظر: جيرار دولودال، *السيميائيات أو نظرية العلامات*. ص: 105. نقلا عن الأعمال الكاملة لـ: Charles S. pierce's. *Letters to Lady*, ed, par Irw. Lied 1953. (2. 249)

و لا يوجد تشابه بين المصورة و الموضوع أو صلة طبيعية أو علاقة تجاور، و من أمثلة الرّمز ارتباط الحمامة البيضاء بالسلام و الشمس بالحرية و صوت الغراب بالشؤم ... إلخ.³²⁹

و الملاحظ أن العلامة يمكن أن تكون الحالات الثلاثة السابقة، فيمكنها أن تكون أيقونة و مؤشر و رمز، أو أي عنصر منهما في الوقت نفسه، فالخريطة مثلا تأشيرية لأنها تشير إلى مواضع الأشياء، و أيقونية لأنها تمثل علاقات الاتجاه و المسافات بين النقاط الرئيسية، و رمزية لأنها تستعمل رموزا اصطلاحية (يجب تعلم مغزاها).³³⁰

ثالثا: علاقة العلامة بمصورتها (البعد التداولي)

هو التوسط الإلزامي الذي يحيل العلامة إلى موضوعها وفق شروط (و هو يشبه مدلول دو سوسير) ، و هذا القانون يحد من اعتبارية العلامة.³³¹ و له هو الآخر ثلاث علامات و يستعير لها "بورس" مصطلحات من المنطق التقليدي و هي على التوالي: (التّصوّر) *Rhèma* و (التصديق) *Dicent* و (الحجّة) *Argument*.³³² فأما عن:

1 - التّصوّر³³³ *Rhèma*

تعني كلمة التّصوّر أو (الخبر) كل علامة مفردة أو مركبة لا تصلح لأن تكون حكما بل فقط حدا في الحكم، و هي بالتالي لا تحتل لا الصدق و لا الكذب. و من هذا القبيل، المحمولات البسيطة كمفردة (أسمر) أو المحمولات المركبة كـ (طويل الشعر). أو الاستعارات كـ (أسد) بدل اسم شخص، و العينات و الزخارف و الهياكل ... إلخ.³³⁴

³²⁹ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 82.

³³⁰ انظر: دانيال تشاندلر، *أسس السيميائية*. ص: 93.

³³¹ انظر: فيصل الأحمر، *معجم السيميائيات*. ص: 56.

³³² انظر: يوسف الأطرش، « *العلاقة بين اللسانيات و السيمياء* ». الكتاب الخامس للملتقى الدولي الخامس

(*السيمياء و النص الأدبي*). 15 - 17 نوفمبر 2008م. جامعة خنشلة. ص: 29.

³³³ و يترجمه "حنون مبارك" بـ (الخبر). انظر: حنون مبارك، *دروس في السيميائيات*. و " محمد السرغيني" بـ

(المسند إليه). انظر: *محاضرات في السيميولوجيا*. و يقتصر بعض الباحثين على ترجمة هذا المصطلح

ترجمة حرفية (ريم).

³³⁴ انظر: يوسف الأطرش، « *العلاقة بين اللسانيات و السيمياء* ». الكتاب الخامس للملتقى الدولي الخامس (*السيمياء*

و النص الأدبي). 15 - 17 نوفمبر 2008م. جامعة خنشلة. ص: 30.

2- التصديق³³⁵ *Dicent*

أما كلمة التصديق أو (المقولة) فهي علامة قابلة للحكم؛ أي أنها تقبل الصدق أو الكذب؛ أي مركب يصح السكوت عنه، و عليه فهو يختص بقسم من القول الذي هو تام، و لا ينطبق على القول الناقص الذي ينطبق على مصطلح (التصور) *Rhema*.³³⁶

3 - الحجّة³³⁷ *Argument*

تعرف الحجّة بأنها تأليف من العلامات لا يتعدى سوى بالقواعد و هي أكمل سائر العلامات، و من وجهة البنية تعد الحجّة صحيحة أي دائمة الصدق، و مثال ذلك الأقيسة المنطقية فـ (أ) هو (ب) و (ب) هو (ج) إذن (أ) هو (ج).³³⁸

ويمكن أن نلخص الأبعاد الثلاثة المذكورة، و تفرعاتها المترتبة عن علاقتها بالمقولات الثلاث في الجدول أسفله:³³⁹

عناصر التدلال	الأولاني ة	الثانانية	الثالثانية
1- ثلاثية المفسرة	العلامة النوعية	العلامة المفردة	العلامة العرفية
2- ثلاثية الموضوع	الأيقونة	المؤشّر	الرمز
3- ثلاثية المصورة	التصوّر	التّصديق	الحجّة

³³⁵ و يطلق عليه أيضا العلامة (الإخبارية).

³³⁶ انظر: يوسف الأطرش، « العلاقة بين اللسانيات و السيمياء ». الكتاب الخامس للملتقى الدولي الخامس (السيمياء و النص الأدبي). 15 - 17 نوفمبر 2008م. جامعة خنشلة. ص: 30.

³³⁷ و يطلق عليه أيضا (البرهان) *Argument*.

³³⁸ يوسف الأطرش، « العلاقة بين اللسانيات و السيمياء ». الكتاب الخامس للملتقى الدولي الخامس (السيمياء و النص الأدبي). 15 - 17 نوفمبر 2008م. جامعة خنشلة. ص: 30.

³³⁹ انظر: فيصل الأحمر، معجم السيميائيات. ص: 56.

مما سبق، يتبدى لنا أن العلامة في سيميوطيقة "بورس" ذات علاقة ثلاثية بين ثلاثة عناصر أو علامات رئيسية (المصورة - الموضوع - المفسرة)، ولا يمكن أن تقوم العلامة إلا بوجود هذه العناصر الثلاثة مجتمعة. فالعلامة عنده إذن « أول يرتبط بعلاقة ثلاثية أصلية مع ثان يسمى موضوعه، بحيث أنه قادر على أن يعين ثالثا يسمى تعبيره كي يقوم هذا الثالث بالعلاقة الثلاثية ذاتها التي يرتبط بها موضوعه و هكذا إلى ما لا نهاية له. وهذا ما أسماه "بورس" *Semiosis*.³⁴⁰

كما نلاحظ أن كل علامة من العلامات الثلاث المتقدمة ثلاثية الطابع، معنى هذا أن ثمة تسع علامات فرعية (انظر الجدول السابق). ومن الناحية النظرية، نحصل على 33؛ أي على 27 صنفا من العلامات الممكنة، إلا أن "بورس" اختصرها في عشرة أصناف، هي:³⁴¹

- 1- العلامة الكيفية الأيقونية التصورية (الشعور بالاحمرار مثلا).
- 2- العلامة العينية الأيقونية التصورية (تخطيط درجة حرارة مريض مثلا).
- 3- العلامة العينية المؤشرية التصورية (الصراخ الفجائي الذي ينم عن ألم أو فرح مثلا).
- 4- العلامة العينية المؤشرية التصديقية (دوار هواء التي تخبر بوضعها الحالي عن اتجاه الرياح الفعلي مثلا).
- 5- العلامة العرفية الأيقونية التصورية (رسم بياني عام لا يتعلق بحالة فردية معينة، بل ينطبق على سائر الحالات المشابهة كالتخطيط العام الناجم عن الحصبة مثلا).
- 6- العلامة العرفية المؤشرية التصورية (اسم الإشارة مثلا).
- 7- العلامة العرفية المؤشرية التصديقية (اشارات المرور و الأوامر مثلا).
- 8- العلامة العرفية الرمزية التصورية (اسم عام مشترك كبيت شجرة مثلا).
- 9- العلامة العرفية الرمزية التصديقية (الورة الحمراء أو العلماء مجتهدون مثلا).

³⁴⁰ انظر: غريب اسكندر، *الاتجاه السيميائي في نقد الشعر العربي*. ص: 29.

³⁴¹ انظر: يوسف الأطرش، « *العلاقة بين اللسانيات و السيمياء* ». الكتاب الخامس للملتقى الدولي الخامس

(*السيمياء و النص الأدبي*). 15 - 17 نوفمبر 2008م. جامعة خنشلة ص: 11، 12.

10- العلامة العرفية الرمزية الحجية أو (البرهانية) (الأقيسة و البراهين المنطقية و الأشكال الشعرية مثلا).

ويترب عن ربط العلامات بعضها ببعض سة و ستون نوعا من العلامات السيميائية. ولكن الملاحظ أن الاهتمام الأكبر قد انصب على الثلاثية الثانية المشكلة للبعد الدلالي؛ أي على العلامات الفرعية التالية : الأيقونة والمؤشر والرمز،³⁴² و عليه يمكن أن نصنف العلامات بحسب الموضوع وفق القانون الذي يحكم في العلاقة بين طبيعة العلامة ووظيفتها التواصلية على الشكل التالي:

1-العلاقة الأيقونية؛ قانون المشابهة أو التماثل.

2- العلامة الإشارية؛ قانون القصدية

3- العلامو الرمزية؛ قانون التواضع الاجتماعي.³⁴³

وانطلاقا من هذه الرؤى البورسية أخذ "بورس" في استحواده على مكانة في مجال السيميائية في أمريكا المعاصرة و باقي الدول الغربية - خصوصا في فرنسا - بعد أن عرف به "جيرار دولودال" *G. Delladalle* في كتابه الذي ترجم فيه لنصوص بيرسية بعنوان: كتابات حول العلامة. و كان هذا ما وجه إليه الأنظار بقوة كما حدث - مثلا - مع "مولينو" *Molino* و جماعته الذين أفادوا من مفهوم "بورس" الخصب للعلامة، و هم يضعون اللبنة الأولى لـ (سيميولوجيا الأشكال الرمزية).

خلاصة القول إن سيميوطيقة "بورس" ليست مجرد أدوات إجرائية يمكن استثمارها في قراءة ظواهر معينة، لكنها بالإضافة إلى ذلك تصور متكامل للكون، الذي هو سلسلة من الأنساق السيميائية. إذ يستحيل فصل العلامة عن الواقع، لأن هذا الأخير عبارة عن سلسلة من العلامات التي لا تنفك تحيل على علامات جديدة، وهكذا دواليك. و لكن الاختلاف الجاري اليوم حول تطبيقات سيميائية "بورس" يعود إلى أنه لم يقدم لنا نموذجا عمليا يثبت به صحة نظريته و فعاليتها، مما استصعبت على الكثير من الدارسين بل هناك من امتنع عن الأخذ بها و تطبيقها لتشتب تقسيماتها و صعوبتها.

³⁴² انظر: فيصل الأحمر، معجم السيميائيات. ص: 57.

³⁴³ انظر: يوسف الأطرش، « العلاقة بين اللسانيات و السيمياء ». الكتاب الخامس للملتقى الدولي الخامس

(السيمياء و النص الأدبي). 15 - 17 نوفمبر 2008م. جامعة خنشلة. ص: 12.

كما يلاحظ على سيميوطيقية "بورس" نوع من المغالاة و المبالغة في بعض الأحيان، إذ أنه حول كل مظاهر الوجود إلى علامة، حتى الإنسان في نظره علامة، بما في ذلك مشاعره و أفكاره. و من اللافت للنظر أن كل هذه العلامات في نهاية الأمر، لا تحيل إلى شيء سوى علامة أخرى، و هو الأمر الذي من أجله صوبت سهام النقد لـ "بورس"، آخذة عليه مبالغته في تحويل كل مظاهر الوجود إلى علامة، و متسائلة عن كيفية الخروج من عالم العلامات المغلق على نفسه.

وعند و قوفنا على دراسة العلامة في الاتجاهين الأوروبي و الأمريكي، يمكن أن نستخلص منه، أنه هناك ثلاثة تصورات لشكل المعنى؛ الشكل الثنائي الشهير (الدال / المدلول)، و الشكل الثلاثي (التعبير المحتوى المرجع)، و الشكل الرباعي، المربع السيميائي (التضاد / التناقض / التضمن / التضاد التحتي أو النفي). و أي دراسة يتحدد منهجها و تحليلها وفق المفهوم الذي ينطلق منه الدارس للمعنى.

كما أن هناك مسألة مهمة جدا تتعلق بالفرق بين (سيميولوجيا) "دوسوسير" و (سيميوطيقا) "بورس" حتى تكتمل الرؤيا العامة عن الفرق بين السيميائية الأوروبية و السيميائية الأمريكية، و مما سبق يمكن أن نستنتج ما يلي:

1. إنطلاقة "دوسوسير" المنهجية كانت لغوية لسانية، أما "بورس" فمنطلقه فلسفي منطقي.³⁴⁴
2. تشكل السيميولوجيا بالنسبة لـ "دوسوسير" هي جزء من علم النفس الاجتماعي، و بالتالي علم النفس العام، في حين أن السيميوطيقا بالنسبة لـ "بورس" اسم آخر للمنطق؛ فهي النظرية الضرورية تقريبا و المؤكدة للعلامات.³⁴⁵
3. العلامة لدى "دوسوسير" علامة لغوية لا غير. أما العلامة لدى "بورس" كما تكون علامة لغوية تكون أيضا غير لغوية.³⁴⁶
4. لم يقدم "دوسوسير" أي تصنيف لأنواع العلامات مثلما صنع "بورس" الذي فصل في ذلك كثيرا.³⁴⁷
5. يرى "دوسوسير" أن العلامة تفصح عن علاقة ثنائية تجمع بين المفهوم الذهني للشيء (الدال) و بين الصورة السمعية له (المدلول). و هو بهذا يؤكد العلاقة الاعتباطية بينهما مغفلا ما للعلامة من علاقة بواقعها الخارجي. بينما يرى "بورس" أن العلامة تفصح عن علاقة ثلاثية

³⁴⁴ انظر: محمد السرعيني، محاضرات في السيميولوجيا. ص: 58.

³⁴⁵ انظر: جيرار دولودال، السيميائيات أو نظرية العلامات. ص: 33.

³⁴⁶ انظر: العرابي لخضر، المدارس النقدية المعاصرة. ص: 173.

³⁴⁷ انظر: غريب اسكندر، الاتجاه السيميائي في نقد الشعر العربي. ص: 41.

- تتكون من مصور أول يحيل إلى موضوع ثان عن طريق مفسر ثالث. فهي مبنية على قاعدة رياضية تقول: إن كل نظام لا بد أن يكون ثلاثيا.³⁴⁸ و عليه فتقسيمات "بورس" للعلامة وفروعها تقسيمات ثلاثية حتى قيل: أن مزاج "بورس" ثلاثي التفرع، أما مزاج "دو سوسير" فثنائي التفرع.³⁴⁹
6. تهتم سيميولوجية "دو سوسير" بالعلاقة الثنائية للعلامة، في حين أن السيميوطيقية البيرسية تهتم بطبيعة العلامة و تفسيراتها في ضوء علاقتها بالمرجع.³⁵⁰
7. مفهوم العلامة السوسيري مفهوم ضيق لا يشمل كل أنواع العلامات، بل يجعل علاقة الدال بالمدلول اعتباطية، و يستثني من بينها ما كان رمزا أو إشارة. أما مفهوم العلامة البيرسية مفهوم واسع يشمل كل أنواع العلامات، و يتناولها بالتحليل.³⁵¹
8. العلامة لدى "دو سوسير" أساس السيميولوجيا، و هي بهذا المفهوم تعد جزءا من علم النفس العام. و العلامة لدى "بورس" أساس السيميوطيقا، و هي بهذا المفهوم تعد جزءا من علم المنطق.³⁵²
9. العلامة عند "دو سوسير" لا تحوي (الرمز). أما العلامة عند "بورس" تحوي الرمز بل و يشكل جزءا منها.³⁵³
10. أكد "دو سوسير" بشكل كبير على أهمية العلامة داخل نظامها في النص، دون الارتباط بالمرجعية الخارجية للنص، و درس اللغة من خلال وصفها نظاما أجزاءه مرتبطة فيما بينها. بينما أكد "بورس" على أهمية العلامة في علاقتها بعوالم ثلاثة: (عالم الممكنات) المقولة الأولى، و (عالم الموجودات) المقولة الثانية و (عالم الواجبات) المقولة الثالثة. وقد استمد "بورس" هذه المقولات من مقولات الظاهرية: (فلسفة الكائن، مقولة الوجود، محاولة الفكر لتفسير الظواهر).
11. تشكل اللسانيات جزءا من السيميائية عند "دوسوسير" لأن اللغة فعل سيميائي، في حين تشكل المقولات الفلسفية عن الوجود والعالم صورة التحليل السيميائي عند "بورس".

³⁴⁸ انظر: محمد السرغيني، *محاضرات في السيميولوجيا*. ص: 56.

³⁴⁹ انظر: جيرار دولودال، *السيميائيات أو نظرية العلامات*. ص: 32.

³⁵⁰ انظر: يوسف الأطرش، «*العلاقة بين اللسانيات و السيمياء*». الكتاب الخامس للملتقى الدولي الخامس (السيمياء و النص الأدبي). 15 - 17 نوفمبر 2008م. جامعة خنشلة. ص: 9.

³⁵¹ انظر: محمد السرغيني، *محاضرات في السيميولوجيا*. ص: 57.

³⁵² انظر: محمد السرغيني، *محاضرات في السيميولوجيا*. ص: 57.

³⁵³ انظر: فيصل الأحمر، *معجم السيميائيات*. ص: 55.

3- المبادئ اللسانية للسيميائية الروسية

يعود الفضل في انتشار الدراسات السيميائية الحديثة في روسيا إلى جماعة الشكلايين الروس، و على رأسهم "رومان جاكسون" و "بيوري لوتمان" و "ف. إيفانوف" وغيرهم. لقد كان اهتمام هذه الجماعة البحث عن أشكال جديدة لدراسة الأدب، و هذا الاهتمام كان منصبا على (كيفية القول لا على ما يقال)؛ أي على الأشكال و البنيات بدلا من المواد و المحتويات.³⁵⁴

لقد كان لهؤلاء الشكلايين الروس الدور الكبير في ظهور هذا الاتجاه السيميائي و ذلك من خلال الأعمال التي جاؤا بها، حيث ألفوا العديد من الكتابات و الدراسات النظرية المساهمة في تأسيس البنيوية الحديثة و تطوير المجال النقدي، كتلك الأعمال التي جمعها "تودوروف" في كتابه: نظرية الأدب، و "بروب" في: التحليل المورفولوجي، و أبحاث "باختين" في كتابه: جمالية الرواية. أو تلك الأعمال الناتجة عن تفاعل (الأبويان) مع مدرستي (براغ) و (كوبنهاجن) البنيويتين عام 1960م، و التي كان من أهمها تأسيس مدرسة (تارتو) Tartu الروسية على يد "لوتمان" و "تودوروف" و غيرهم و قد جمعت أعمالهم في كتاب: أعمال حول أنظمة العلامات.³⁵⁵

ميزت (تارتو) بين ثلاثة مصطلحات هي: السيميوطيقا الخاصة و هي دراسة لأنظمة العلامات ذات الهدف التواصلي، و السيميوطيقا المعرفية التي تهتم بالأنظمة السيميولوجية و ما يشابهها، و السيميوطيقا العامة التي تتكفل بالتنسيق بين جميع العلوم الأخرى. و من بين هذه المصطلحات اختارت (تارتو) السيميوطيقا ذات البعد الاستيمولوجي المعرفي، التي اعتبروها بمثابة الوعاء الشامل الذي تدخل فيه جميع نواحي السلوك الفردي منه و الجماعي. و من هنا اهتمت بما سمته بـ (سيميوطيقا الثقافة).³⁵⁶

- سيميوطيقا الثقافة

يولي الاتجاه الروسي عناية خاصة بموضوع (الثقافة)، و ذلك كونها الإطار الأصلي الذي يضم عموم السلوك الإنساني؛ الفردي منه و الجماعي. و يربط علماء هذا الاتجاه بين السلوك الإنساني و إنتاج

³⁵⁴ لكن لا يفهم من هذا الكلام أنهم أهملوا تماما المعنى، صحيح أن تسميتهم توحى بذلك و صحيح أن اهتمامهم بالشكل كان يطغى على أعمالهم لكن علاقة (الدال) بـ (المدلول) أي مسألة المعنى لم تغيب عن اهتماماتهم أبدا.

³⁵⁵ انظر: العرابي لخضر، المدارس النقدية المعاصرة. ص: 174.

³⁵⁶ انظر: العرابي لخضر، المدارس النقدية المعاصرة. ص: 174.

العلامات و استخدامها؛ إذ يرون أن العلامة تتكون من وحدة ثلاثية المبني هي (الدال) و (المدلول) و (المرجع) و الذي يمثله عندهم محور الثقافة.³⁵⁷

فالعلامة عند أصحاب هذا الاتجاه لا يمكنها أن تكتسب دلالتها إلا بوضعها في إطار الثقافة؛ فإذا كانت الدلالة لا توجد إلا من خلال العرف و الاصطلاح، فهذان بدورهما هما نتاج التفاعل الاجتماعي، و بالتالي فهما يدخلان ضمن آليات الثقافة.³⁵⁸

و يذهب هذا الاتجاه إلى أن العلامة لا تكتسب دلالتها إلا من خلال وضعها في إطار الثقافة، و هو لا ينظر إلى العلامة المفردة، بل يتكلم عن أنظمة دالة؛ أي مجموعات من العلامات، و لا يؤمن باستقلال النظام الواحد عن الأنظمة الأخرى، بل يبحث عن العلاقات التي تربط بينها، سواء كان ذلك داخل ثقافة واحدة أو بين الثقافات المختلفة.³⁵⁹ مما يجعل هذا النوع من الاتجاهات له علاقة باللسانيات البنيوية و التحليلية و لسانيات الخطاب.³⁶⁰

و أخيراً، يتبين لنا من خلال هذا العرض الوجيز لأهم الاتجاهات السيميائية التي اعتمدت المبدأ اللساني كمبدأ أساسي لقيامها، أنه إذا كان "دوسوسير" بشر بميلاد علم جديد سماه بالسيميولوجيا، و هو دراسة حياة الرموز في رحاب الحياة الاجتماعية، و مشيراً إلى أن موضوع اللسانيات الوحيد هو دراسة اللغة في ذاتها و من أجل ذاتها، فإن "بورس" عمل على توسيع الفضاء المعرفي الذي تشغله السيميائية، و ذلك بعقد صلة جوهرية بينها و بين مختلف العلوم و المعارف سواء كانت لسانية و غير لسانية، و من ثم، توسعت مباحث السيميائية و شملت مختلف جوانب الحياة السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية بل و حتى النفسية، و دخلت بشكل كبير و مباشر إلى المعطيات النقدية لما بعد البنيوية، حتى عدت ركنا مهما من أركان التحليل النقدي لما بعد البنيوية، و قد اتسمت مسيرة السيميائية بالتطور المتنامي المتسارع، لأنها شكلت الأداة و المنهجية الدقيقة في تفسير سلوك العلامات و بيان وظائف علاقاتها، و هذه العلاقات تتسم بقدرتها على التوالد و الاستمرار و الصيرورة، إذ بلغت السيميائية مكانا متميزا بين المناهج الفلسفية و النقدية العالمية المختلفة، لقد ابتدأت من تحليل العلامة فقدمت تفسيراً للموجودات، و فهما لحركة العالم، و شرحا لأنظمة الكون، و صيغا لانهائية لمشاريع مستقبلية تتخذ من سلطان العلامة إطارا موسوعيا لإبداع رؤى جديدة.

³⁵⁷ انظر: مرسيو داسكال، *الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة*. ص: 75.

³⁵⁸ انظر: العرابي لخضر، *المدارس النقدية المعاصرة*. ص: 175.

³⁵⁹ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 108.

³⁶⁰ انظر: العرابي لخضر، *المدارس النقدية المعاصرة*. ص: 175.

إن التحليل السيميائي عند "بورس" و "دوسوسير" هو عبارة عن بيان شبكة من العلاقات تستهدف دراسة أوجه النشاطات والفعاليات الإنسانية في مظاهرها الدالة، ودلالاتها الممكنة ماضيا وحاضرا ومستقبلا، ويستهدف معرفة كيفية عمل الأنظمة الدلالية (اللسانية وغير اللسانية)، لذلك استخدمت الجامع والمدارس النقدية المختلفة طرائق متباينة لاستعمال التحليل السيميائي ما بين تحليل سيميائي للتواصل وآخر للدلالة وللثقافة. و عليه يمكن أن نميز بين اتجاهين داخل المنهج السيميائي المعاصر: اتجاه أوروبي الذي انبثق عن تصورات "دوسوسير" و آخر أمريكي و رائده "بورس".

هذه الإشارات و المبادئ السوسيرية و البيرسية تحولت في كتابات النقاد السيميائيين إلى مواقف تبناها، مما أضافت اللثام على مجمل التداخلات الموجودة بين الحقل اللساني و الحقل السيميائي، مما يؤكد للبيان أن السيميائية بتصورتها المختلفة هي أطروحة ألسنية. و في ما يلي مجمل القضايا اللسانية التي تأثر بها السيميائيون عامة:

- أعلنت السيميائية استقلال الظاهرة اللغوية عن باقي الظواهر الإنسانية والعقلانية محكية في ذلك عمل اللسانيات في فصل اللغة عن باقي العلوم الأخرى.³⁶¹
- تعد اللغة أخصب مجالات التطبيق السيميائي، ذلك أن العلامة اللغوية هي أهم العلامات لتمييزها بالوضوح التام، وتشكل بقدر عال من التنظيم وتحتفظ بعناصر بنيتها الثلاثة (السياقي والدلالي والتداولي)، و عليه يجري قياس العلامات غير اللغوية عليها.³⁶²
- أن السيميائية تركز على حياة العلامة داخل النص باعتباره كيانا مغلقا على نفسه لا يجيل خارج ذاته، و تعالج العلامة معالجة شكلانية.³⁶³
- قامت السيميائية بتحرير ألفاظ النص من قيود المعجمية كما دعت إلى ذلك اللسانية من قبل.³⁶⁴

³⁶¹ انظر: بشيرتاوريريت، محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية. ص: 115.

³⁶² انظر: سعدية موسى عمر البشير، « السيميائية أصولها ومناهجها ومصطلحاتها ». ورقة علمية. جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا. كلية اللغات، قسم اللغة العربية. ص: 18.

³⁶³ انظر: ميجان الرويلي و سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي. ص: 185. و هذا باستثناء النشاط السيميائي الذي يرى نفسه جزءا من الدراسات الثقافية فيؤكد تأكيدا حادا على أهمية القارئ و بهذا يتصل بنقد استجابة القارئ و نظرية الاستقبال. المرجع نفسه.

³⁶⁴ انظر: بشيرتاوريريت، محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية. ص: 115.

- مبدأ دراسة اللغة في ذاتها ولذاتها، هذا المبدأ السوسيري تنبأه النقاد السيميائيين من خلال دراستهم للأحداث اللغوية للنص في سياق من العلاقات الاعباطية والتي تفيض بدلالات لانهائية؛³⁶⁵ أي أن السيميائي يدرس النص معزولا عن سياقه الخارجي اعتمادا على الدلالات الجديدة التي تشير إليها كلمات النص من خلال علاقاتها ببعضها، وهذه العلاقات تكون اعباطية أي غير منطقية ومن ثم تصبح تدل على دلالات جديدة غير المعجمية التي كانت تدل عليها.
- أخذ السيميائيون عن "دو سوسير" فكرة أن أية إشارة قبل ظهورها في أي منطوق فعلي توجد في شفرتها كجزء من قائمة تبادلية، أي من نظام من العلاقات التي تربطها بإشارات أخرى من خلال التشابه و الاختلاف، ففي اللغة ترتبط الكلمة تبادليا مع المترادفات و المتضادات و الكلمات الأخرى من الجذر نفسه، و الكلمات التي تشبهها صوتيا و غير ذلك. و تقدم هذه البنية التبادلية الميدان الممكن للاستبدالات التي تنتج عنها الاستعارات و التوريات و الكنايات و المجازات الأخرى. و تؤدي فكرة التبادل إذا ما دفعت أبعد قليلا إلى عملية توليد سيميائية غير محددة.³⁶⁶
- ركز السيميائيون على فكرة "دو سوسير" القائلة بالنظر في العلاقات التي تربط بين الوحدات اللغوية، وأن قيمة الوحدة اللغوية لا تبرز إلا بمجاورتها لوحدة لغوية أخرى، و قد استغلوا هذا المبدأ في تحليل النصوص انطلاقا من العلاقات بين الألفاظ بغض النظر عن المعنى المعجمي لها.³⁶⁷
- استفاد المنهج السيميائي من مبدأ التحليل محايت الذي نادى به اللسانيات السوسيرية من قبل، إذ أصبح التحليل السيميائي يعمل على البحث عن الشروط الداخلية المتحكمة في تكوين الدلالة وإقصاء المحيل الخارجي. وعليه، فالمعنى يجب أن ينظر إليه على أنه أثر ناتج عن شبكة من العلاقات الرابطة بين العناصر.³⁶⁸
- قد استقى المنهج السيميائي كذلك مبدأ (الاعباطية) وأكد السيميائيون على أنها تمنح الدوال مدلولات لانهائية، لأن المبدع في تصور السيميائيين يخرج اللغة من معناها المعجمي، فيدخلها في سياق جديد يجعلها تحمل أكثر من دلالة. كما تأثروا بمبدأ المحور (الاستبدالي) و (التركيبي) واعتبروا أن العلامات في المجتمع بأسره قائمة على هذين المبدأين؛ أي أن كل لفظة أو شيء مادي

³⁶⁵ انظر: بشيرتاوريريت، محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات

النظرية و التطبيقية. ص: 119.

³⁶⁶ انظر: صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر. ص: 101.

³⁶⁷ انظر: بشيرتاوريريت، محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات

النظرية و التطبيقية. ص: 117.

³⁶⁸ انظر: جميل حمداوي، «مدخل إلى المنهج السيميائي» . مجلة عالم الفكر. (الكويت). المجلد: 3. مارس

1997م. ص: 87.

في هذا المجتمع أو في هذه الحياة فإنه يرمز إلى شيء آخر إضافة عن المعنى الذي يدل عليه هو في حد ذاته. 369

■ وعلى العموم، فالسيميائية باعتبارها علما حديث النشأة اقتدت في بناء صرحها النظري بالمبحث اللساني البنيوي، واستقت منه تقنيات وآليات ومفاهيم تحليلية تعد بمثابة مرتكزات أساسية يقوم عليها المبحث السيميائي الحديث، ولاسيما سيميوطيقا الدلالة التي تندرج في إطارها أبحاث "رولان بارت" السيميائية. هذا الأخير الذي التجأ منهجيا إلى اشتقاق بعض الثنائيات اللسانية وطبقها على موضوعات سيميائية غير لغوية ذات طبيعة اجتماعية كالألبسة والأطعمة... إلخ، وأهم هذه الثنائيات: (اللسان/الكلام) و (الدال/المدلول) و (المركب / النظام) و (التقرير/الإيجاء). 370

هذه بعض أهم نقاط التلاقح بين السيميائية و اللسانيات و بالتحديد اللسانيات البنيوية، و عليه نلاحظ أنه يوجد تداخل كبير بين المنهجين السيميائي و البنيوي خاصة في توظيفهما لنفس المصطلحات اللسانية من دال و مدلول و لغة و دلالة و نص و تركيب ... إلخ، لذلك صعب التمييز بينهما. لكن صعوبة التمييز بينهما لا يعني على الإطلاق أنهما يتفقا تماما و إلا لما أسست السيميائية كمدرسة قائمة بذاتها، و لعل أهم ما يميز بينهما هو أنه إذا كانت السيميائية تركز دراساتها على الأنظمة العلامية الموجودة أصلا في الثقافة، و التي عرفت على أنها أنظمة قارة قائمة في بيئة محددة، أما البنيوية فتدرس العلامة، سواء كانت جزءا من نظام أقرته الثقافة كنظام أم لم تقره، و لعل هذا من الفوارق الكبيرة التي تميز الحقلين. 371 ضف على ذلك أن السيميائيات أهملت الشكل و تجاوزته واعتنت بالمعنى كثيرا و أكدت في كذا من موضع أن النص ينطوي على امكانيات متعددة للتأويل واستخلاص المتلقي لأنواع متعددة غير محدودة من الدلالات، فإعطاء القارئ هذه الأهمية الكبيرة و القدرة على استخلاص المعاني الخفية و تحريرها للنص ما جعل السيميائية تختلف عن البنيوية و في الوقت ذاته تعتبر هذه النقطة المهمة التي تلتقي فيها السيميائية مع منهج آخر، حيث اعتد بهذه الرؤية السيميائية ثم انتقل إلى نقطة أعم منها، و نقصد به المنهج التفكيكي كما سيأتي معنا في هذه الدراسة.

369 انظر: صلاح فضل، *مناهج النقد المعاصر*. ص 97.

370 انظر: جميل حمداوي، « *مدخل إلى المنهج السيميائي* ». مجلة عالم الفكر. (الكويت). المجلد: 3. مارس 1997م. ص: 86.

371 انظر: ميجان الرويلي و سعد البازعي، *دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيار و مصطلحا نقديا معاصرا*. ص: 179.

4- المنهج السيميائي و أصوله اللسانية بين الأخذ و الرد

4 - أ إيجابيات اللسانيات السيميائية

قد نحمل إيجابيات اللسانيات السيميائية فيما يلي:

1- كان حظ الدراسات اللسانية السيميائية في المجال النقدي في نظر بعض الدارسين أكثر توفيقاً؛ و ذلك لكفاءتها في رصد الظواهر الثقافية و رصد منظومة العلامات التي تؤديها، وقد أثبتت فعاليتها الفائقة فراحت بالتحليل و التوضيح تخترق كل الأجناس الأدبية كما أضاءة العديد من فنون المسرح و الدراما التلفزيونية، و ذلك بربطها بما يتجانس معها من إشارات ثقافية عامة، فاستطاعت تطوير المناهج الاجتماعية و وضعها في خدمة النصوص المفتوحة. و عليه راح العديد من الدارسين إلى أن:

2- اللسانيات السيميائية تسعى إلى تحويل العلوم الإنسانية خاصة اللغة و الأدب و الفن، من مجرد تأملات و انطباعات إلى علوم بالمعنى الدقيق للكلمة. ويتم لها ذلك عند التوصل إلى مستوى من التجرد يسهل معه تصنيف مادة الظاهرة و وصفها، من خلال أنساق من العلاقات تكشف عن الأبنية العميقة التي تنطوي عليها. ويمكنها هذا التجرد من استخلاص القوانين التي تتحكم في هذه المادة.³⁷²

3- اللسانيات السيميائية تبحث عن المعنى، من خلال بنية الاختلاف و لغة الشكل و البنى الدالة. وهي لذلك لا تهتم بالنص و لا بمن قاله، وإنما تحاول الإجابة عن تساؤل و حيد هو كيف قال النص ما قاله، و من أجل ذلك يفكك النص و يعاد تركيبه من جديد لتحديد ثوابته البنيوية.³⁷³

4 - ب- سلبيات اللسانيات السيميائية

إلا أن هذه الممارسات اللسانية السيميائية لم تسلم في نظر البعض الآخر من عيوب و مآخذ، شأنها في ذلك شأن سائر الأصول اللسانية التي اعتمدت عليها مختلف المناهج النقدية، و من أهم تلك المآخذ نجد أنه:

³⁷² انظر: ميلاكا إفييتش، *اتجاهات البحث اللساني*. ص: 352.

³⁷³ انظر: جميل حمداوي، «مدخل إلى المنهج السيميائي». مجلة عالم الفكر. (الكويت). المجلد: 3. مارس

1997م. ص: 79.

1. إذا كان المتحمسون ينظرون إلى السيميائيات باعتبارها علم العلوم، نظر إليها دارسون آخرون نظرة مخالفة، إذ عدها " بارت" علما غير كاف، وأكد "تودوروف" على أنها ما تزال في طور تأسيس أصولها المعرفية، وأنه - رغم كل ما بذل من مجهود - لا يمكن الحديث عن بناء علمي متكامل لها، بل إن السيميائيات تظل مجموعة من الاقتراحات أكثر منها كيانا معرفيا قائما على أساس متين. وفي السياق نفسه، يرى "مارسيلو داسكال" *M. Dascal* أن السيميائيات ما تزال في مرحلتها الطفولية ولم تتحول بعد إلى علم قائم على تجانس منهجي ومعرفي، فالسيميولوجيا عنده ما تزال في مرحلة ما قبل الأنموذج من تطورها كعلم.³⁷⁴
2. انتقد "بنفنيست" في كتابه: *طبيعة العلامة اللغوية*، نظرية "دو سوسير" السيميائية لا سيما قضية (اعتباطية العلامة)، إذ ذهب إلى أن "دو سوسير" خاتته الصلابة و التماسك أثناء معالجته لتلك القضية، و من ثم ذهب "بنفنيست" إلى أن العلاقات داخل اللسان ليست باعتباطية، وإنما هي (ظروية)؛ أي أنه يرى أن الارتباط بين الدال والمدلول أو بين سلسلة الفونيمات و المعنى يكون ارتباطا ضروريا.³⁷⁵
3. كما ذهب البعض الآخر إلى أن جل الدراسات التي تعتمد اللسانيات السيميائية تنهج في دراستها بذلك نهجا شكلا نيا مستبعدا المحددات الاجتماعية والثقافية وغيرها. وعليه، تقترب هذه الدراسات جدا من المقاربة البنيوية، خاصة وأنها كثيرا ما تستخدم المصطلحات السوسيرية نفسها، مثل اللغة و العلامة و النظام و غيرها.³⁷⁶
4. اللسانيات السيميائية تبعد الواقع عن مختلف التحليلات، فإفعال "دو سوسير" بعض المؤشرات الضرورية في التدليل كالرمز و الإشارة و الأيقون، و حصر العلامة في إطار ثنائي قائم على (الدال) و (المدلول) و محاولته التركيز على شكلنة المضمون، أدى ذلك إلى إقصاء المرجع و بالتالي ابعاد الواقع.³⁷⁷
5. اللسانيات السيميائية تحول كل المظاهر إلى (علامة) بما في ذلك الإنسان بكليته و فكره و مشاعره، و يتجلى ذلك خصوصا عند "بورس".³⁷⁸

³⁷⁴ فريد أمعضشو، « المنهج السيميائي ». من موقع لحسن عزوز للدراسات النقدية السيميائية.

³⁷⁵ انظر: غريب اسكندر، *الاتجاه السيميائي في نقد الشعر العربي*. ص: 40.

³⁷⁶ انظر: ميجان الرويلي و سعد البازعي، *نليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيار و مصطلحا نقديا معاصر*. ص: 185.

³⁷⁷ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 77.

³⁷⁸ انظر: العربي لخضر، *المدارس النقدية المعاصرة*. ص: 173.

ومهما قيل في نقد اللسانيات السيميائية وتعداد نواقصه، فإنه ما يزال يحظى بمكانة مرموقة في المشهد النقدي المعاصر الذي يعج بزخم من المناهج. ويمكن لمستخدمه أن يحقق نتائج مهمة إن أحسن توظيفه، ذلك أن السيميائية في معالجتها للعلامات المنبثقة من الأشياء والأفعال، أعطت وحملت المناهج النقدية إمكانية السيطرة على الممارسات المعرفية، من خلال امتلاك إدارة تأويل العلامة، وتحديث صيغ دلالية يستدعي بعضها البعض من خلال عمليات تحول دقيقة. وهذا يمكن للسيميائية أن تقدم فرعاً معرفياً تحليلياً يجمع في منظور شامل، سلسلة كبيرة من الظواهر تستجيب للمعالجة بطريقة مشتركة عن طريق تفسير العلامات وتحليلها، ولأجل ذلك كله وصفت السيميائية بكونها حركة تتغلغل في كل الميادين المعرفية في العلوم الاجتماعية والإنسانية عامة.

و إلى جانب هذا المنهج النقدي - السيميائية - الذي كما سبق و أشرنا إلى أنه انتعش عقب انحصار المد البنوي، يظهر في أفق النقد منهج آخر جاء بعد السيميائية و يسعى و أياها إلى تجاوز الوصف البنوي إلى عملية تفسير خاضعة لشروط التأويل، ونقصد به المنهج التفكيكي. فما هي الخلفية اللسانية التي اعتمدها هذا المنهج البعد بنوي؟

ثالثاً: الأصول اللسانية للمنهج التفكيكي

يرتبط المنهج التفكيكي بكتابات عدد من الفلاسفة والمفكرين المحدثين والمعاصرين أبرزهم "جاك دريدا" *J. Derrida* ، وتحاول هذه الدراسة التركيز على رؤى هذا الأخير أثناء عرضها للأصول اللسانية للمنهج التفكيكي، ذلك لاعتبار "دريدا" المؤسس الحقيقي للتفكيكية ومن ثم تعد رؤيته الأساس الذي يشترك فيه التفكيكون بصفة عامة، فضلاً عن اكتمال فكرة التفكيكية لديه ساعد على إبراز جوهر الفكرة وذلك يجنب الدراسة عرض الفكرة في ضوء رؤى جدلية — لا طائل منها — مردها في النهاية إلى "دريدا" نفسه.

لقد استعان "جاك دريدا" في بلورة منهجه التفكيكي على معطيات كثيرة أنتجتها اللسانيات الحديثة و تبناها النقد البنوي و السيميائي، و بخاصة لسانيات "دوسوسير"، و يمكن وضع معطيات هذا الأخير في رأس هرم أسس تكوين المنهج التفكيكي لدى "دريدا" أو بمعنى آخر، تعتبر اللسانيات السوسيرية كما وصفها العديد من الدارسين صاحبة (أبوة) التفكيكية بلا منازع، هذا فضلاً عن جوانب أخرى كسيميائيات "بورس" و المعطيات الفلسفية التي تآزرت مع هذا المكون فشكلت حلقة نقدية، أكسبت الدرس النقدي المعاصر إمكانات مرنة، أكسبتها الشمولية والعالمية.

فأما عن المعطيات الفلسفية فسبق الحديث عنها في هذه الدراسة أثناء تناولها للأصول الفلسفية للمنهج التفكيكي، فيتبقى معنا الإرث اللساني و نقصد به لسانيات "دوسوسير" و سيميائيات "بورس". و في ما يلي تفصيل ذلك.

أولاً: لسانيات "دو سوسير"

تتسم خطوة "دو سوسير" في دراسة اللغة بالخطوة الجريئة، لأنها حددت المناخ الفكري والمنهجي للدراسات اللغوية القادمة. وقد انحصرت أبحاثه في الميادين الآتية: دراسة طبيعة اللغة، العلامة، الاعتبارية، الاختلافات، لا نهائية المعنى... إلخ. وبذلك تكون صلة "دو سوسير" بأبحاث ومنهجية ما بعد البنيوية صلة متينة تجعل من الطرح السوسيري أساساً للمرحلة النقدية لما بعد البنيوية و نقصد بها (التفكيكية) *deconstruction*.

يقوم الطرح السوسيري - كما مر معنا- أساساً على عملية الفصل بين الثنائيات، فاللغة بوصفها مؤسسة اجتماعية يفصلها "دو سوسير" عن الكلام بوصفه مؤسسة فردية، وطبيعة الدليل اللغوي تفصل الصورة العيانية (الدال) عن الصورة الذهنية (المدلول) وذلك انطلاقاً من علاقة (الاعتبار) المفترضة بينهما - حسب رأي "دو سوسير" - ودراسة اللغة تفصل بين مفهومين لإدراكها، المفهوم (التزامني) الذي يصف العلاقات المنطقية والنفسية الرابطة بين العناصر، والمفهوم (التعاقبي) الذي يدرس العلاقات الرابطة بين العناصر بشكل متعاقب في صيغ تاريخية. و نظام اللغة يفصل بين علاقات التماثل وعلاقات الاختلاف الكائنة في بنيتها.

إن استثمار ما بعد البنيوية و خاصة (التفكيكية) لهذه النتائج حدد لها مواقف منهجية تجاه اللغة وطبيعة الدليل الذي امتلك - من خلال ما بعد البنيوية - فاعليته عن طريق سلسلة الاختلافات المتموضعة داخل النسق، فضلاً عن توسيع الهوة بين الدال والمدلول التي بدأها "دو سوسير" من خلال مفهوم الاعتبارية. و على كل حال و قبل تطرقنا إلى الأصول اللسانية التي اعتمدها التفكيكيون نود أن نشير إلى ملاحظة هامة جداً، يجب أخذها بعين الاعتبار، و هي أن أفكار التفكيكيين أمثال "جاك دريدا" و "رولان بارت" و غيرهم لم تخرج عن الإطار العام الذي رسمه "دو سوسير" و تلامذته في شرحهم لمقولته و آرائه اللغوية، و بالتالي لم تخرج عن الإطار العام الذي أسفرت عنه تلك المقولات و الشروحات و نقصد بها الإطار العام الذي جاءت به البنيوية من قبل.

فدعاة التفكيكية لم يقدموا تصوراً خاصاً بهم للعلامة اللغوية كما فعل "دو سوسير" من قبل، لكنهم يتفقون مبدئياً مع البنيويين اللغويين حول مفردات أو مكونات النموذج اللغوي في شكله البسيط البعيد عن التعقيد، فالعلاقة لها وجهان هما الدال و المدلول ومهما معا يساويان العلامة.³⁷⁹

³⁷⁹ انظر: عبد الناصر حسن محمد، *نظرية التوصيل و قراءة النص الأدبي*. ص: 48.

كما يتفق البنيويون و التفكيكيون في العموميات أن « اللغة بالنسبة لكليهما ليست عملية محاكاة، إذ أنها نسق خاص لا تحدده الترتيبات و الأنظمة الخارجية، و لكن سياقه و نظامه الداخلي متمثل في القواعد النحوية الخاصة به، و هو ما يتحكم فيه؛ لذلك فهما يتفقان على التركيز على النص و قراءته من الداخل... و معنى ذلك إزاحتها للتاريخ الأدبي التقليدي، و كذا فكرة تقسيم العصور و تتبع المصادر». ³⁸⁰ بمعنى أنهم تبنا الآراء السوسيرية حول استقلال النص كبنية لغوية و عزلها عن مختلف الوسائط الخارجية.

و يتفق البنيويون و التفكيكيون كذلك على أن العلاقة المفترضة بين العمل و منشئه تنقطع نهائيا بينهما بمجرد ظهور هذا العمل، و أن منشئ النص ليس له وجود سابق على هذا النص و إنما هو يولد معه في أثناء الكتابة و يتوارى نهائيا (يموت) بعد كتابته. ³⁸¹

فالعلاقة بين البنيوية و التفكيكية علاقة من نوع خاص، إذ أنها بقدر ما تمثل تمردا على الفكر البنيوي من ناحية، تمثل من ناحية أخرى امتدادا طبيعيا لها، و لا شك أن الامتداد الطبيعي يكون بالاتفاق كما يكون بالاختلاف و التباين. ³⁸²

و في ما يلي أهم المبادئ و الأسس اللسانية التي انفرت بها التفكيكية عن البنيوية و عن باقي المناهج النقدية الأخرى.

1- علم الكتابة Grammatologie

يعتبر كل من مصطلحي (الكتابة) و (الكلام) من الكلمات المحورية في المنهج التفكيكي، و قد نصت المفاهيم التقليدية القديمة لعلم اللغة على أسبقية (الكلام) و أولويته على (الكتابة)، فـ "أفلاطون" مثلا يذم الكتابة باعتبارها و سيلة اتصال مهجنة، إذ إنها بانفصالها عن أبيها أو عن لحظة الأصل تتيح المجال لكل أنواع سوء الفهم، و سوء التفسير، لأن المتكلم ليس موجودا ليفسر للمستمع ما يدور بذهنه. ³⁸³ و بالتالي فالكتابة عنده تشكل أداة لتشوية الحقيقة، و يذكر "أفلاطون" ذلك في كتابه: *Phèder* فيذهب إلى أن الكتابة هي من السوء بالضرورة؛ لأنها خارجة عن دائرة الذاكرة، و لأنها لا تنتج علما و لكن رأيا،

³⁸⁰ عبد الناصر حسن محمد، *نظرية التوصيل و قراءة النص الأدبي*. ص: 48.

³⁸¹ المرجع نفسه.

³⁸² المرجع نفسه. ص: 47.

³⁸³ انظر: جون ستروك، *البنيوية و ما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا*. ص: 221.

و لأنها أيضا لا تنتج حقيقة، و لكن مظهرها.³⁸⁴ فـ "أفلاطون" ينعى على الكتابة فهي لا تستطيع أن تنتج الحقيقة، و يبدو أن "أفلاطون" كان متأثرا بأستاذه الذي لم يكن موقفه من الكتابة أقل سوءا من تلميذه.³⁸⁵

و على نفس المنوال سار "دو سوسير"، إذ يبدأ بتعريف اللغة بأنها نظام من العلامات *Signs*، فالأصوات لا تعد لغة إلا إذا نقلت الأفكار أو عبرت عنها. ففي فكرة "دو سوسير" هذه تأكيد قوي لمركزية الصوت أو الكلمة، في حين لا يعطي للكتابة المكانة التي أعطاه للصوت أو الكلمة، و بالتالي تأخذ الكلمة المكانة الثانوية بالمقارنة مع الكلام، و أن المبرر الوحيد لوجود الثانية هو تمثيل الأولى. فهدف التحليل اللغوي فيما يقول "دو سوسير" ليس الأشكال المكتوبة و المنطوقة من الكلمات، بل الأشكال المنطوقة فقط، فما الكتابة إلا وسيلة لتمثيل الكلام، و وسيلة تكنيكية، واسطة خارجية، و لذا فلا حاجة لأخذها بعين الاعتبار عند دراسة اللغة.³⁸⁶

و من أشد من أصر على هذه الفكرة نجد "هوسرل" الذي حاول البرهان على فكرة أفضلية الكلمة على الكتابة، حيث يرى أنه مثلا في المونولوج الداخلي، « (عندما أتكلم أسمع نفسي، فأنا أسمع و أفهم في الوقت الذي أتكلم فيه). و معنى هذا أن في فعل الكلام أبدو و كأني أتطابق مع نفسي بشكل يختلف عما يحدث عندما أكتب، و الكلمات التي أتفوه بها تبدو حاضرة بشكل مباشر فوري أمام وعيي. أما في الكتابة فالمعاني تهدد بالإفلات من رقابتي؛ و تبدو الكتابة و كأنها تحرمني من الوجود و الكينونة لأنها وسيلة اتصال من الدرجة الثانية؛ أي صورة باهتة ميكانيكية للكلام، و هي بذلك دائما على بعد من الوعي ».³⁸⁷

من خلال هذين التعاريف و غيرها، نجد أن علم اللغة التقليدي و الحديث لا يعطي الكلمة المكتوبة مكانة رئيسة بل إن مكانتها ثانوية بالنسبة للكلمة المنطوقة.

انتقد "دريدا" وبشدة هذا التصور للغة و اعتبر كل من مفهوم (الكلام) و (الكتابة) التقليدية يستند على حجج ميتافيزيقية و لاهوتية؛ أي أن الميتافيزيقا الغربية وراء ذلك الامتياز الذي يهبه منهج "دو سوسير" للكلام،³⁸⁸ أو مما يسميه هو النموذج المغلق المتمركز حول (اللوغوس) للآراء التقليدية

³⁸⁴ انظر: عبد الملك مرتاض، *في نظرية النقد متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة و رصد لنظرياتها* . (دار هومة للطباعة و النشر : بوزريعة - الجزائر) . ط: 1. ص: 83. نقلا عن:

³⁸⁵ انظر: المرجع نفسه.

³⁸⁶ انظر: جون ستروك، *البنوية و ما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا* . ص: 221.

³⁸⁷ مادن ساروب، *دليل تمهيدي إلى ما بعد البنوية و ما بعد الحداثة* . ص: 53.

³⁸⁸ انظر: كريستوف نوريس، *التفكيكية النظرية و الممارسة* . ص: 75.

أو الكلاسيكية للغة، والتي يؤكد أنها تعتمد وهم الكينونة المتعالية الأفلاطونية أو المسيحية أو الحضور الذي يضمن المعاني، و التمرکز حول اللوغوس هو (تمرکز حول الصوت) بحيث يحتل الصوت - حسب رأي "دريدا" - مكانة تجعله يقارب (الواقع المتعالي)، و بناء على هذا رفض "دريدا" تلك التعاريف.³⁸⁹

و من ثم، حاول "دريدا" أن يقدم لنا بديلا عن سيميولوجية "دوسوسير" و هو ما يسميه الكتابة أو علم الكتابة، و ذلك بأن ينقل بؤرة الاهتمام من (التمرکز حول الصوت) إلى (التمرکز حول الكتابة)، و التمرکز حول الكتابة من المفاهيم المهمة جدا التي يركز عليها المنهج التفكيكي. و المقصود بالتمرکز حول الكتابة هو انتقال الأهمية من الكلام إلى الكتابة، وهو يمثل قلبا للمفهوم التقليدي القائم بأولوية الكلام أو الكلمة المنطوقة على الكتابة أو الكلمة المكتوبة.

و بعد فراغ "دريدا" من عرض الأساس الميتافيزيقي واللاهوتي لمفهومي (الكلام) و (الكتابة)، شرع في فحص مسألة الوصف اللساني للغة و المفاهيم التي يحاول هذا الوصف بناءها. و يفهم من خلاصة النتائج التي توصل إليها "دريدا" في ذلك، أنها تأتي كردة فعل على نظرية "دوسوسير"، حيث ذهب هذا الأخير بالقول أن (العلامة) *sign* اللسانية هي وحدة تتكون من (الدال) و (المدلول) تنتظم و فق نسق أو نظام معين، و ترتكز اللسانيات الحديثة على هذا المفهوم، و كذا البنيوية التي تدين لذلك المفهوم. إلا أن "دريدا" بين أن ما ذهب إليه اللسانيات البنيوية زعم و خداع لا غير؛ لأن مفهوم كل من الدال و المدلول و النسق في اللغة الذي جاءتنا بها اللسانيات المعاصرة هو صورة أخرى لمفهوم الكلام و الكتابة التقليدي، و في هذا يقول "دريدا": « إن مفهوم العلامة *signe* يستطيع دائما التمييز في داخله بين كل من المدلول و الدال حتي اذا كان ذلك بإعتبارهما، تقريبا، و كما عبر عنه دي سوسر وجهين لعملة واحدة. أي أن هذا المفهوم للعلامة، يظل مقيما في الانحدار (النسبي) لهذه التمرکزية اللوغوسية التي هي تمرکز صوتي أيضا) ». ³⁹⁰

و معنى هذا أن "دريدا" شكك في المنهج العلمي الذي أتت به اللسانيات المعاصرة، و ذهب إلى عدم الوثوق في إمكانيته لتحقيق العلمية النقدية الموضوعية المنشودة، فلقد سخرت التفكيكية من مفهوم (النسق) الذي اعتبرته البنيوية الأساس في عملية الكشف عن البنية، و شككوا فيه بوصفه نظاما عاما قادرا على تحديد طريقة أداء العلامات و تحقيقها للدلالة، و كان هدف التفكيكية من وراء ذلك هو نسف كل

³⁸⁹ انظر: مادن ساروب، دليل تمهيدي إلى ما بعد البنيوية و ما بعد الحداثة. 52 ، 53.

³⁹⁰ جاك دريدا، الكتابة و الاختلاف. ص: 111.

المقولات التي تقوم على القواعد و القوانين، و بالتالي إعطاء المدلول فيما بعد حرية اللعب الكامل مستقلا عن دواله فاتحا بذلك أمام القارئ آفاقا من حرية تفسيره للعلامات.³⁹¹

و عليه فـ " دريدا" يرى أن نسق اللغة الذي يقال عنه أن اللسانيات الحديثة جعلته علميا وأن البنيوية استعارته بوصفه نموذجا للنقد، هو في حقيقته النسق القديم نفسه؛ أي نسق (التمرکز حول اللوغوس) أو (التمرکز حول الصوت) الذي هو نتاج الميتافيزيقا. نفهم من هذا أن " دريدا" جعل (الميتافيزيقا) و (اللسانيات) في بوتقة واحدة. وبناء على هذا يعتبر " دريدا" مفهوم العلامة اللسانية عند "دوسوسير" و مفهومها فيما بعد - اللسانيات البنيوية - هو مفهوم مبني على الفكر التقليدي، أي أنه خليفة ذلك الفكر الفلسفي الميتافيزيقي.

و بعد عرض الأساس الميتافيزيقي الذي تقف عليه اللغة، شرع " دريدا" في صياغة مصطلحاته الخاصة التي بإمكانها توليد مفاهيم جديدة - على رأيه - و أول هذه المفاهيم أن (الكتابة) تتحول لتصبح هي القيمة الأولى بدلا من (الكلام)، و بالتالي تتجاوز حالتها القديمة من كونها حدثا ثانويا يأتي بعد النطق، و لا وظيفة لها سوى الإحالة إليه. و من ثم فالكتابة تتجاوز النطق بل تلغيه و تحل محله، و بذلك تسبق حتى اللغة، و من ثم فهي تستوعب اللغة، فتأتي كخلفية لها بدلا من كونها إفصاحا ثانويا متأخرا، و تكون اللغة نفسها تولدا ينتج عن النص.³⁹²

لكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا و بقوة، كيف بوسع " دريدا" التذليل على أسبقية الكتابة على اللغة؟ قد يدلل المرء على أسبقية الصوت بحجة أن الكلام على الأقل يأتي الأول في تاريخ الجنس البشري. و الأول في تطور كل طفل ينمو. غير أن الكتابة و بنفس البرهان تبدو ثانوية.

و لكي يبرهن " دريدا" على أسبقية الكتابة، كان يتعين عليه أن يقلب النظرة المعتادة إلى العالم رأسا عن عقب، مدعيا أن تلك النظرة التي اعتدناها هي في حقيقتها ليست صحيحة و إنما تعودنا عليها جعلها في أنظارنا و معتقداتنا صحيحة، و هذا من قبيل سطوة الفكر الميتافيزيقي علينا، و لو جربنا أن نتجرد من تلك الأفكار سنقف عند أمر آخر ألا وهو أن الكتابة سابقة عن اللغة.³⁹³

³⁹¹ انظر: عبد الناصر حسن محمد، *نظرية التوصيل و قراءة النص الأدبي*. ص: 50.

³⁹² انظر: عبد الله الغدامي، *الخطيئة و التكفير من البنيوية إلى التشرحية*. ص: 55.

³⁹³ انظر: رينشرد هارلند، *ما فوق البنيوية فلسفة البنيوية و ما بعدها*. ترجمة: لحسن أحمادة. (دار الحوار

: سوريا). ط: 2. 2009م. ص: 186، 187.

و للتدليل أكثر يذهب "دريدا" إلى أن العلامات على الصفحة ترمز فقط إلى الأصوات في اللغة المتكلمة، و هذا صحيحا بالنسبة للغات التي لها شكل صوتي. في حين يكون العكس بالنسبة للغات مثل الصينية و المصرية التي تعتمد على أشكال هيروغليفية و وحدات كتابية، بحيث لا تحتاج العلامة المكتوبة في هذه الأشكال لأن تكون صنفا من العلامة المنطوقة كي تمنح دلالتها. و تاريخيا فقد سبق تطور الأشكال الهيروغليفية و أشكال الوحدات الكتابية تطور الأشكال الصوتية. و هكذا يحاول "دريدا" البرهان على أسبقية الكلام على اللغة، و أن اللغة تابعة لها.³⁹⁴

و من جهة ثانية يعود "دريدا" إلى الفكر السوسيري في حد ذاته للبرهنة على أسبقية الكتابة، حين يرى أن المخطط التراتبي الذي يمنح الكلام أسبقية و يجعل الكتابة مستندة إلى الكلام، ينتابه تغير في المسار حال أن يتخذ "دو سوسير" من الكتابة مثلا يشرح به طبيعة الوحدات اللغوية، فمثلا عندما يريد أن يشرح فكرة تمايز وحدة لغوية من غيرها، فإنه يلجأ إلى الكتابة. و هكذا تصبح الكتابة التي ادعى "دو سوسير" أنه ينبغي ألا تكون موضوعا للبحث اللغوي، و سيلة توضيح مثلى لطبيعة الوحدات اللغوية. و بذلك نفهم أن الكلام شكل من أشكال الكتابة، و عليه فالكتابة معممة تنطوي على نوعين، كتابة صوتية و كتابة تصويرية.³⁹⁵ ليخلص "دريدا" في الأخير إلى تخوير المعادلة السوسيرية الآتية:³⁹⁶

$$\frac{\text{الكلام (الدال)}}{\text{الكتابة (المدلول)}} \leftarrow \frac{\text{الكلام}}{\text{الكتابة}} = \frac{\text{الايجاب}}{\text{السلب}} = \frac{\text{الاولوية الهامشية}}{\text{الهامشية}}$$

و الاستعاضة عنها بالمعادلة التالية:

$$\frac{\text{الكتابة (الدال)}}{\text{الكلام (المدلول)}} \leftarrow \frac{\text{الكتابة}}{\text{الكلام}} = \frac{\text{الايجاب}}{\text{sلب}} = \frac{\text{الاولوية الهامشية}}{\text{الهامشية}}$$

فالكتابة في المفهوم الدردي إذن، ليست وعاء لشحن وحدات معدة سلفا، و إنما هي صيغة لإنتاج هذه الوحدات وابتكارها. و هذا يكون لدينا نوعان من الكتابة كما يقترح ذلك "دريدا"، الأولى: كتابة تتكئ على (التمرکز المنطقي) و هي التي تسمى (الكلمة) كأداة صوتية؛ أي أجمدية خطية، وهدفها توصيل الكلمة المنطوقة، و هو نوع يرفضه "دريدا" لابتداله،³⁹⁷ و ثانيهما هي كتابة ما بعد البنيوية، و هي ما يؤسس العملية الأولية التي تنتج اللغة، و الكتابة هنا تقف ضد النطق، و تمثل عدمية الصوت، و ليس

³⁹⁴ انظر: رينشرد هارلند، ما فوق البنيوية فلسفة البنيوية و ما بعدها. ص: 187.

³⁹⁵ انظر: جوناثان كلر، « التفكيك »، ضمن كتاب: البنيوية و التفكيك مداخل نقدية لمجموعة من المؤلفين . ترجمة: حسام نايل. (أزمنة : الأردن). ط: 1. 2007م. 163، 164.

³⁹⁶ انظر: هشام الدركاوي، التفكيكية التأسيس و المراس. ص: 73.

³⁹⁷ المرجع نفسه. ص: 101.

للكينونة عندئذ إلا أن تتولد من الكتابة.³⁹⁸ و يعتبر " دريدا" هذا النوع الثاني كتابة سامية شريفة و هي الكتابة النحوية التي تسبق الكلام و حتى اللغة؛ إنها تعدد للمكتوب. و أن هذه الكتابة السامية النحوية تمتاز عن الكتابات الأخرى بثرث خصائص أساسية هي:³⁹⁹

أ- التكرارية: المقصود بها أن الإشارة المكتوبة قابلة للتكرار في غياب منتجها الأول و كذا في غياب متلق محدد. إنها تتجاوز للمكان و الزمان معا.

ب- المجاوزة: أي أنها تتجاوز سياقها الأول و معناها الأول، لتقرأ في سياقات أخرى و تكتسي معان مختلفة متباينة.

ج- الاختلافية: بمعنى أنها تدخل في علاقات اختلافية مع باقي العلامات المكتوبة الأخرى، و أنها لا تشير إلى شيء محدد في ذاتها.

و بفضل الخاصية الأولى (التكرارية) تبقى العلامة الكتابية مستمرة و ذلك بغياب منتجها (موت المؤلف)، عكس الكلام الذي يبقى لصيقا بمصدره، أما الخاصية الثانية (المجاوزة) فتوحي لنا بقابلية الكتابة بالدخول في علاقات تناصية و محافظتها على آثار الآثار و نفي الأصل، في حين تدل الخاصية الثالثة (الاختلافية) على موقع كل علامة مكتوبة على حدة و على دورها في النظم و كذا على نفي أي إحالة ذاتية للمعنى ثم على قابليتها للإرجاء و التأجيل.⁴⁰⁰

فعلم الكتابة إذا، في المفهوم الدردي هو ما يتضمن الكلام و الكتابة في نفس الوقت،⁴⁰¹ و هي إطار للغياب و التعدد و التباين، و يستند مفهوم علم الكتابة الجديد هذا الذي صاغه " دريدا" إلى كلمات معقدة جدا، و هو ثمرة لها و هي: (الاختلاف) *differance* و (الأثر) *trace* . و عليه لفهم مفهوم الكتابة أكثر كما أرادها " دريدا" ، لابد لنا من الوقوف أيضا عند تلك المصطلحات السابقة.

³⁹⁸ انظر: عبد الله الغدامي، *الخطيئة و التكفير من النبوية إلى التشريحية*. ص: 55.

³⁹⁹ انظر: هشام الدركاوي، *التفكيكية التأسيس و المراس*. ص: 102.

⁴⁰⁰ المرجع نفسه. ص: 102، 103.

⁴⁰¹ انظر: عبد الناصر حسن محمد، *نظرية التوصيل و قراءة النص الأدبي*. ص: 52.

2- (الاختلاف، التأجيل) *différance* و تناسل المعنى

تجمع الدراسات النقدية، الفلسفية منها و اللغوية، على بلورة "جاك دريدا" لمعنى (الاختلاف) *différance* انطلاقاً من المعطيات و الفرضيات الأساسية لعلم اللغة السوسيري، وبالضبط انطلاقاً من مقولتين أساسيتين عند "دو سوسير" وهما:

المقولة الأولى: العلامة اللغوية لها وجهان هما (الدال) و (المدلول) وهما معا يساويان (الدلالة)، و فصل بينهما و جعل العلاقة التي تربطهما هي علاقة (اعتبارية).⁴⁰² حيث راح التفكيكيون يرحبون كثيراً بمكونات النموذج اللغوي في شكله الجديد و تقسيم العلامة إلى دال و مدلول، و كذا بالاعتبارية التي تربطهما؛ و ذلك في كونها حرة التوجه نحو المدلول، و من ثم قدرتها على تغيير ذلك المدلول واستبداله،⁴⁰³ و ذلك في نظريتهم رفضاً للنمذجة و المركزية (اللوغوس) *Logocentrise*، و من هنا تتفق التفكيكية مبدئياً مع "دو سوسير" و البنيويين اللغويين الآخرين.

و بالإضافة إلى اعتبارية العلامة، كان "دو سوسير" قد ركز على المقابلة بين الدال و المدلول أي (اللفظ و المعنى) موحياً بأهمية (المدلول) وأسبقيته على (الدال)، و إلى هنا ينتهي لقاء التفكيكية بالبنوية، فلقد رفض "دريدا" هذا الأمر أشد الرفض وانتقد كثيراً هذه المقولة السوسيرية، باعتبار أن وظيفة (الدال) بالمفهوم السوسيري ستصبح مقصورة على إحالته على (المدلول)، مما يعكس تصور أن المفاهيم (حاضرة) أي موجودة خارج الألفاظ،⁴⁰⁴ و طبعاً هذا سوف يؤدي إلى مقولة التمركز أو اللوغوس و هي من المنطلقات الأساسية التي ثارت ضدها التفكيكية. فلسانيات "دو سوسير" بالرغم من احتفاءها باللغة و العلامة و الاختلاف ... إلخ تظل حسب "دريدا" سجيناً الميتافيزيقا.

وفي إطار انتقاد "دريدا" وهجومه الحاد على هذه الرؤية السوسيرية التي تركز على أسبقية (المدلول) على (الدال) و على قصر وظيفة (الدال) في الإحالة إلى (المدلول)، قام "دريدا" بخلخلة الفكر السوسيري و ذلك بالتركيز على مبدأ الاختلاف و الإرجاء و الإحالة.

المقولة الثانية: يذهب "دو سوسير" إلى أن قيمة الدال و المدلول لا يحددها ما يقابلها بل تعتمد على الفرق بين ذاك الدال (المدلول) و بين الدوال (المدلولات) الأخرى جميعاً، و هذا ما أطلق عليه مفهوم

⁴⁰² انظر: عادل عبد الله، *التفكيكية إرادة الاختلاف و سلطة العقل* . ص: 37.

⁴⁰³ انظر: عبد الله الغدامي، *الخطيئة و التكفير من البنوية إلى التشرحية* . ص: 52.

⁴⁰⁴ عبد الناصر حسن محمد، *نظرية التوصيل و قراءة النص الأدبي* . ص: 48.

(الاختلاف) *différance*.⁴⁰⁵ إلا أن (الاختلاف) *différance* في المفهوم التفكيكي هذه المرة يختلف عن (الاختلاف) *différance* في المفهوم السوسيري و البنيوي من قبله؛ فلا ريب أن "دو سوسير" هو أول من فهم أهمية الاختلاف و اعتبر ذلك شرط إمكانية عمل الدوال، فاللغة بنظره هي نظام من الاختلافات، ولا وجود لبنية لا يكون الاختلاف و حداتها.⁴⁰⁶ و إذا كان المعنى عند "دو سوسير" و من جاء بعده يتحقق من خلال (الثنائيات الضدية و ذلك بمقابلة الكلمة بضعدها، و الأشياء بأضدادها، فتفهم كلمة (الخير) مثلا بمقابلتها مع كلمة (الشر)، أو تفهم كلمة (النور) بمقابلتها مع كلمة (الظلام) و هكذا، و تبعاً لذلك لا يمكن تصور الاختلاف في العلامة الواحدة إلا عند مقارنتها بعلامة أخرى؛ أي أن الكلمة لا تكتسب معناها في ذاتها و في استقلالها، بل في تعالقتها مع باقي الكلمات داخل التركيب و اختلافها عنها و تميزها.⁴⁰⁷ إلا أن (الاختلاف) *différance* التفكيكي أمر آخر، فبالإضافة إلى ما سبق يتضمن أمور أخرى، حيث يركز هذا النوع من الاختلاف على بعدين:

أ - (مكاني): وهو ما تدل عليه كلمات مثل: الاختلاف و المغايرة و المفارقة و التشتت و عدم التشابه. و الدال على أن اللفظة لا تكتسب معناها في ذاتها وإنما في نسق الاختلافات، و أن المعنى ليس حاصلًا في اللفظ بل نبحت عنه في سلسلة الاختلافات التي يشكّلها، إذ في اختلافه و تضاده مع غيره يحيلنا على نفسه.⁴⁰⁸

ب - (زماني): نعبر عنه بالإرجاء و التأجيل، حيث أن اللفظ في إطار هذه الاختلافات مع غيره من الألفاظ لا يكتسب معنى قارًا في ذاته، بل يدخلنا في حلقة مفرغة من الإرجاء و التأجيل المستمرين، لأن الإرجاء مفهوم زمني تفرض فيه الدوال إرجاء لا نهائياً للحضور.⁴⁰⁹

يرى "دريدا" أن كل (علامة) تؤدي هذه الوظيفة المزوجة؛ أي (الاختلاف) و (التأجيل)، ولهذا السبب تكون بنية العلامة مشترطة من قبل الاختلاف و التأجيل، وليس من خلال الدال و المدلول؛ بمعنى أن بنية العلامة هي الاختلاف الذي يعني أن العلامة شيء لا يشبه علامة أخرى، و شيء غير موجود في العلامة على الإطلاق.⁴¹⁰ و معنى هذا أن الدال في نظرة "دريدا" للغة لا يعطي مدلولاً بطريقة مباشرة،

⁴⁰⁵ انظر: عادل عبد الله، *التفكيكية إرادة الاختلاف و سلطة العقل*. ص: 37.

⁴⁰⁶ انظر: بيير زيمّا، *التفكيكية دراسة نقدية*. ص: 74.

⁴⁰⁷ انظر: هشام الدركاوي، *التفكيكية التأسيس و المراس*. ص: 62.

⁴⁰⁸ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، *معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة*. ص: 117 ، 118.

⁴⁰⁹ المرجع نفسه.

⁴¹⁰ انظر: بيير زيمّا، *التفكيكية دراسة نقدية*. ص: 75 ، 76.

مثلما تعكس المرآة الصورة، أي ليس هناك مجموعة تقابلات متناسقة، واحد لواحد، بين مستوى الدوال و مستوى المدلولات في اللغة، فالدال و المدلول يفترقان و يلتحمان باستمرار في مجموعات جديدة.⁴¹¹

و لذا فـ "دريدا" يرى أنه ليس هناك تمييز واضح بين الدال و المدلول؛ و لو أردت مثلا أن تعرف معنى دال ما فبإمكانك البحث عنه في المعجم، و لكن كل ما ستجد هو دوال أخرى بإمكانك من جديد البحث عن مداليلها بنفس الطريقة و هلم جرا، و هذه العملية ليست لا نهائية فحسب بل دائرية أيضا: الدوال تتحول إلى مداليل و العكس صحيح، و لن تجد أبدا مدلولا ليس في الوقت نفسه دالا. و معنى هذا أن "دريدا" يرى أن الدلالة ليست حاضرة بصفة فورية في العلامة؛ و بما أن دلالة علامة ما تتوقف على ما لا تعنيه فإنها بشكل ما دائما غائبة أيضا من العلامة، أي أن الدلالة منثورة أو مشتتة على طول سلسلة الدوال، و لا نستطيع أن نثبتها بسهولة؛ فهي ليست حاضرة حضورا تاما في أي علامة بمفردها، بل هي بالأحرى نوع من الوميض المتواصل بين الحضور و الغياب معا.⁴¹²

ولهذا السبب فإن العلامة نصفها حاضر والنصف الآخر غائب. «فتصبح العلامة بهذا المفهوم كم مطلق مصحوب بكل الموحيات المطلقة، و الكلمة هنا صارت موسوعية؛ بمعنى أنها أصبحت تتضمن تلقائيا كل التوقعات التي تسمح بها اختياراتنا، أي أن التفكيكيون عملوا على ترك فراغ كبير بين الدال و المدلول، و ذلك بهدف شحن الدوال بفكرة اللعب الحر الذي يؤدي إلى تحقيق مبدأ لا نهائية الدلالة أو تعدد المعنى بتعدد طرقهم في اللعب و المراوغة في استنباطه».⁴¹³

و هكذا، و في ظل ما قام به التفكيكيون من زعزعة للعلاقة بين الدال و المدلول، أو التشكيك في هذه العلاقة، يبقى معنى النص دائما مرجا غائبا، لأن الدال لا يجيل عندئذ إلى أصل ثابت أو مفهوم محدد، و هو لا يستطيع أن يؤكد وجوده، إلا من خلال علاقاته مع دوال أخرى، و لذلك فهو لا يوجد بشكل كامل في أية لحظة على الرغم من حضوره، إذ أن كل دال مرتبط بمعنى الدال الذي قبله و الدال الذي بعده، و وجوده ذاته يستند إلى اختلافه مع غيره، مما يدخلنا في لعبة دوال من دون معنى أو أصل، فيحدث الإرجاء.⁴¹⁴

⁴¹¹ انظر: مادن ساروب، دليل تمهيدي إلى ما بعد البنوية و ما بعد الحداثة. ص: 48.

⁴¹² المرجع نفسه. ص: 49.

⁴¹³ بشير تاوريريت، التفكيكية في خطاب النقد المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية

و التطبيقية. ص: 27.

⁴¹⁴ انظر: وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث. ص: 195.

و عليه يكون المعنى منتشرا أو مبعثرا على طول السلسلة الكاملة من الدلالات، فلا يمكن تمييزه بسهولة، و ليس حاضرا أبدا بكامل حضوره في أي دليل، وإنما هو نوع من التآرجح المتواصل بين الحضور و الغياب.⁴¹⁵ و « تمضي هذه العملية إلى ما لا نهاية، كما لو كان كل دال يتحول إلى نوع من الحرباء التي تبدل الوانها مع كل سياق جديد ». ⁴¹⁶

إن العلامة ليست كما أكد "دو سوسير" من أنها (الدال) اتحاد (المدلول) بل العلامة كما يرى التفكيكيون هي (الاختلاف) و (الإرجاء)، و بالتالي تعدد المعاني و لا نهائيته. فـ "دو سوسير" يرى أن في العلامة اتحاد في حين يراها "دريدا" و من معه اختلاف و تأجيل، أي « أن اللغة هي حضور مرجأ للأشياء و المعاني ». ⁴¹⁷

وبهذا الطرح يكون "دريدا" قد ألغى العلامة اللغوية و نزع عنها أية صفة للكينونة، و من هنا تصبح اللغة في حد ذاتها اختلافا، اختلافا بين دال صوتي و دال صوتي آخر، واختلافا بين المدلول والمرجع وهذا ما يسميه بـ (لعبة الاختلافات) التي تتحكم في عملية تأصيل و تعالي الدلالة. فالاختلاف إذن، كائن حاضر إلا أنه لا وجود له ولا ماهية.

و بتعبير آخر؛ إن التفكيكيين وقفوا عند أبعد نقطة على محور الاختيارات اللغوية و قاموا بتغيير المعنى باستمرار، بمعنى أنه حين نريد الإتيان بشيء أو بفكرة فإننا نشير إليها بكلمة أو معنى، و لكن استخدام هذه العلامات يكون بشكل مؤقت و هكذا نكرر العملية إلى ما لا نهاية؛ أي أننا في حالة نرجأ فيها دائما الأشياء و المعاني، و بناء على هذا فإن اللغة هي حضور مرجأ دائما. ⁴¹⁸

فالتفكيكيون تبنا فكرة الاختلاف *différance* الذي تتحول بمقتضاه اللغة إلى دوال لا تشير إلى (مدلولات) بقدر ما تشير إلى (دوال) أخرى مما يستحيل معه تثبيت الدلالة وفتح باب اللانهاية والاتحاد، مما يجرد المتلقي من قيوده ويفسح له مجال التأويل واستحالة الحصر. و هذا ما عرف عند التفكيكيين بـ (اللعب الحر) و (اللاتمركز)، و بذلك تجاوزوا التشخيص إلى المطلق ليصلوا بالكلمة إلى أقصى تنوع دلالي لها. ⁴¹⁹

⁴¹⁵ انظر: وليد قصاب، *مناهج النقد الأدبي الحديث*. ص: 193.

⁴¹⁶ رمان سلدن، *النظرية الأدبية المعاصرة*. ص: 119.

⁴¹⁷ عبد الناصر حسن محمد، *نظرية التوصيل و قراءة النص الأدبي*. ص: 53.

⁴¹⁸ انظر: عبد الناصر حسن محمد، *نظرية التوصيل و قراءة النص الأدبي*. ص: 53، 54.

⁴¹⁹ انظر، بشير تاوريريت، *التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية*. ص: 27، 28.

ما يمكن استنتاجه هنا، أنه إذا كان " دو سوسير" يرى أن أهم سمة لغوية هي الاختلاف - سواء كان دلاليا أو نحويا أو صوتيا - فـ " دريدا" ينطلق من الإيمان بعدم وجود أي معاني محددة للكلمات، و أن غاية ما نستطيع إدراكه هو الاختلاف فيما بينها و من ثم إرجاء المعنى إلى أجل غير مسمى و هذا ما يعرف عنده بـ (الاختلاف) *différance*؛ أي أن المعنى يتولد من خلال اختلاف دال عن آخر، فكل دال متميز عن الدوال الأخرى ومع ذلك فهناك ترابط واتصال بينهما، وكل دال يتحدد معناه داخل شبكة العلاقات مع الدوال الأخرى، لكن معنى كل دال لا يوجد بشكل كامل في أية لحظة فهو دائما غائب رغم حضوره. مما تسمح لنا هذه العملية من تعدد التفسيرات وعدم الخضوع لحالة مستقرة، كما يبين لنا (الاختلاف) إمكانية تزويد القارئ بسيل من الاحتمالات، وهذا الأمر يدفع القارئ إلى العيش داخل النص، والقيام بجولات مستمرة لتصيد موضوعية المعنى الغائبة.

و عليه فإذا كانت البنيوية من قبل « قد نفت العلاقة بين تفسير النص و قصدية منشئ العمل، فإن التفكيكية شككت في وجود تفسير نهائي للنص، و كان الخلاص في الإرجاء اللانهائي للمدلول؛ و لذلك فإن وحدة النص عند البنيويين لا تتمثل في مصدره بل في الغاية التي يتجه إليها بينما ينفي التفكيكيون وجود أية مرجعيات يتجه إليها النص. و بينما يهدف المنهج البنيوي إلى أن يضئ بنية النص بالنظر إلى حركة العناصر، و أن يصل إلى الدلالات فيه فإن التفكيكية ترى باستحالة الوصول إلى دلالات محددة حيث إن كل قراءة هي إساءة قراءة، و بذلك تتعدد دلالات النص بتعدد القراءات إلى ما لا نهاية و يظل المعنى مرجأ أبدا».⁴²⁰

فالمعنى إذن مؤجل إلى ما بعد باستمرار، يجب الوصول إليه، لكن الوصول إليه لا يحدث أبدا. ولهذا السبب إن العلامة (أثر) *Trace* ، فهي ليست التمثيل المرئي أو الكتابي المحسوس للصورة الصوتية بل إنها الأثر ذلك الآخر الذي هو دائما غائب، و بالطبع لا يمكن الحصول على هذا الآخر في وجود تام أو كينونة تامة. و بهذا نصل إلى المصطلح آخر و الذي صاغه " دريدا" من أجل إعطاء مفهوم جديد للغة ألا و هو (الأثر)، فما المقصود به؟

3- (الأثر) *Trace*

يعد هذا المبدأ نقدا لثنائية " دو سوسير" (الدال والمدلول)، ورؤيته لدور العلامة وفعاليتها في بناء النص، فالدال عند " دو سوسير" هو تشكل سمعي وبصري، وصورة لحمل الصوت، وقد عد " دريدا" ذلك تمركزا حول الصوت، وصورة واهمة لحمل المعنى، وقد اقترح استبدال (العلامة) بمفهوم

⁴²⁰ عبد الناصر حسن محمد، *نظرية التوصيل و قراءة النص الأدبي*. ص: 49.

(الأثر) *Trace* بوصفه الحامل لسلمات الكتابة، ولنشاط الدال، و من خلاله تنتعش الكتابة، و من هنا جاء " دريدا" ليقدم (الأثر) كبديل لعلامة " دو سوسير" .⁴²¹ وقد تحولت اللغة وفقا لذلك من نظام للعلامات — كما هي عند " دو سوسير" — إلى نظام للآثار — كما هي عند " دريدا" — وتعين تلك الآثار على ترسيخ مفهوم الكتابة، وتوسيع اختلافات المعنى المتحصل من نشاط دوالها.

و ما الكتابة إلا وجه واحد من تجليات (الأثر) و ليس هي الأثر نفسه، ذلك أن الأثر الخالص لا وجود له — كما يقول " دريدا" — و هدف التحليل التفكيكي هو تصيد ذلك الأثر في الكتابة. إذن فعلم الكتابة *Grammatologie* كعلم جديد للكتابة يرفض إنزال الكتابة إلى صف ثانوي مستبعدة من اللغة المنطوقة، فهي لا تخضع للكتابة للمخاطبة، و إنما تفحصها و تحللها قبل الخطاب و فيه؛ أي في النصوص.⁴²²

أما عن معنى (الأثر) *Trace* فيذهب " دريدا" إلى أن ما هو كائن في العلامة يحرك الذهن باتجاه ما هو غير كائن فيها، ولهذا السبب فإن ما هو موجود في العلامة يحمل (أثر) ما هو غير موجود فيها، وتستطيع العلامة أن تذكرنا بما هو غير موجود فيها وتستطيع عبر هذا التذكير تحفيز الذهن ودفعه إلى الحركة. فالأثر إذن، تلك العلامة، علامة العنصر السابق أو القادم التي تجعل من المستحيل تحديد هوية إشارة لفظية، أو تحديدها، أو جعلها حاضرة.⁴²³

و لذلك صار من الضروري عند " دريدا" أن يتغير مفهوم الكتابة مع ظهور مصطلحي (الاختلاف) و (الأثر) إذ ما عاد بالإمكان الإبقاء على تعريفها بأثما: الحرف و النقش المحسوس و الجسد و المادة الخارجية بالنسبة إلى العقل كما رأت ذلك التعاريف التقليدية، و إنما هي النقش *inscription* عموما، سواء كان ذلك حرفيا أم غير حرفي . وبهذا المعنى يمكن أن نعد التصوير السينمائي و الرقص و الباليه و الموسيقى و النحت جميعها كتابة. وقد لاحظ " دريدا" عند التوسع بمفهوم الكتابة هذا أنه قد يتحدث المرء أيضا عن الكتابة الرياضية (أي الرياضة عموما) أو الكتابة العسكرية أو السياسية في ضوء التقنيات التي تتحكم بهذه المجالات حاليا. وهذا لا يصف نسق الدلالة الذي يرتبط ارتباطا ثانويا بهذه الأنشطة حسب ، بل يصف أيضا ماهية هذه الأنشطة ذاتها ومضمونها.⁴²⁴

⁴²¹ انظر: عبد الله الغدامي، *الخطبة و التكفير من النبوية إلى التشريحية*. ص: 56.

⁴²² المرجع نفسه.

⁴²³ انظر: بيبير زيماء، *التفكيكية دراسة نقدية*. ص: 76.

⁴²⁴ انظر: جاك دريدا، *في علم الكتابة*. ص: 9.

إذن، ما يمكن استنتاجه أن الكتابة عند " دريدا " تدمير لنسق تصوري لـ (لدال) و (المدلول) اللذين تزاوجا داخل (العلامة) السيميولوجية لدى " دو سوسير " . كما أن قيام الكتابة عند " دريدا " هو قيام اللعب، و في هذا يقول: « هكذا أن اللعب يعود إلى نفسه، ماحيا الحد الذي كان يعتقد بإمكان تنظيم حركة العلامات انطلاقاً منه، و جارا معه جميع المدلولات المطمنة، مُطوّحاً بجميع الأماكن الحصينة، جميع ملاحي (خارج اللعب) التي كانت تشرف على حقل اللغة أو تحرسه. وهذا مما يعني، بكامل الدقة، تدمير (العلامة) ومنطقها كله ».⁴²⁵

وبذلك تستوعب (الكتابة) عند " دريدا " الكلام والكتابة معا و تتجاوز مفهوم اللغة، وتنطوي عليه، ويفسر " دريدا " ذلك قائلا: « إن تسمية (لغة) كانت تطلق على كل من الفعل والحركة والفكر والتفكير والوعي واللاوعي والتجربة والعاطفة، ... الخ، وها نحن نواجه اليوم نزوعاً لإطلاق تسمية (كتابة) على هذه الأشياء جميعاً وسواها: لا لتسمية الحركات الجسمانية التي تستدعيها الكتابة الحروفية أو التصويرية أو الإيديوغرافية فحسب، وإنما كذلك على كل ما يجعلها ممكنة، ومن ثم، وفي ما وراء الجانب الدال، على الجانب المدلول عليه نفسه. وغير هذا كله ».⁴²⁶

كما أن الكتابة عند " دريدا " ليست حضوراً مسبقاً للمعنى، « الكتابة هي معرفة أن ما لم ينتج بعد في الحرف ليس له مأوى آخر، وأنه لا ينتظرنا كنفش سابق الوجود في فهم إلهي ما. إن على المعنى أن ينتظر أن يقال وأن يكتب، حتى يسكن نفسه ويصبح ما يكون باختلافه عن نفسه ».⁴²⁷ وفي هذه اللحظة « لن تكون الكتابة أبداً ذلك (الرسم البسيط للصوت) ... إنها تخلق المعنى بصياغتها إياه ... بمعنى أننا نريده دائماً، ولا بمعنى أننا دائماً أزدناه ».⁴²⁸

و اللافت للنظر هنا، كما يعترف بذلك " دريدا "، أن هذا الأخير عند العديد من الدارسين لا يسعى إلى إنكار و رفض أفكار " دو سوسير "، بل وقف من أفكاره موقف الشك المفضي إلى التقويض البناء الذي القصد من ورائه تقويم الزلل التي وقع فيها " دو سوسير " و نسف تمركزها و تغييب حضورها و تعميم مدلولها. و يتبدى هذا جلياً في قول " دريدا " : « أن المسألة ليست رفضاً لمشروع سوسير بكامله أو إنكار

⁴²⁵ انظر: جاك دريدا، في علم الكتابة. ص: 104.

⁴²⁶ جاك دريدا، الكتابة والاختلاف. ص: 107.

⁴²⁷ المرجع نفسه. ص: 142.

⁴²⁸ المرجع نفسه. ص: 144.

القيمة التاريخية، و إنما هي دفع لذلك المشروع للوصول به إلى نتائجه النهائية استهدافا للموقع الذي تعمل عنده تلك النتائج في تحدي مقدمات المشروع المنطقية التقليدية». ⁴²⁹

ثانيا: سيميائيات "بورس"

تذهب الدراسات الحديثة إلا أنه هناك تلاقح إبستمولوجي معرفي بين سيميائيات "بورس" و التفكيكية، إذ يذهب "أمبرتو إيكو" بهذا الصدد إلى أنه « انصب اهتمام دريدا في الفصل الثاني من كتابه *de la grammatologie* ... على البحث عن سلطة معرفية تضيي نوعا من الشرعية على محاولته لضبط حدود سيميوزيس للعب اللامتناهي و الاختلاف و النمو اللولي للتأويل، و لقد كان بورس من بين الأسماء التي استشهد بها بعد دو سوسير و جاكسون». ⁴³⁰

اعتمدت التفكيكية على عدة مفاهيم بورسية من مثل العلاقات الثلاث المحددة للعلامة (المصورة / المفسرة / الموضوع)، و سيرورة العلامة، فمثلا وانطلاقا من هذه الأخيرة - سيرورة العلامة - راحت التفكيكية تنادي بفكرة لا نهائية العلامة و تعدد التأويلات واستحالة حصر المعاني. ⁴³¹ إذ أن « انفتاح المؤول على آفاق متعددة و لا نهائية دفع دريدا في مرحلة ما إلى القول إن بورس أرسى في واقع الأمر الأسس الأولى التي قامت عليها التفكيكية ففكرة (الحضور) و (التأجيل) التي بنى دريدا كل تصوراته للتأويل استنادا إليها مستوحاة من هذا الترابط الذي يميز اشتغال العلامة عند بورس. و هو الأمر الذي بسطه بالتفصيل في كتابه *de la grammatologie*». ⁴³²

صحيح أن السيميائية قالت بسيرورة العلامة و لا نهائية السيميوزيس، إلا أننا نرى مع من رأى أنه توجد نقاط اختلاف و افتراق بين ما تذهب إليه السيميائية و ما تسعى إليه التفكيكية، فالسيميائية تذهب إلى أن عملية تأويل الدلالة يمكن تحققها في الممارسة، و أن السياق هو الكفيل بتحققها، و لذلك يرى بعض الدارسين أنه: « و حتى إذا كانت السيميائية تعترف بوجود تعدد للتأويل نتيجة لتعدد التشاكلات في النص الواحد، فإنها تعمل على الخروج من هذا اللاتحديد و هذا الشتات بتركيز المحلل على تشاكل

⁴²⁹ انظر: كريستوف نوريس، *التفكيكية النظرية و الممارسة*. ص: 78.

⁴³⁰ أمبرتو إيكو، *التأويل بين السيميائيات و التفكيكية*. ص: 126.

⁴³¹ انظر: هشام الدركاوي، *التفكيكية التأسيس و المراس*. ص: 48.

⁴³² سعيد بنكراد، « *السيميائيات، النشأة و الموضوع* ». مجلة عالم الفكر. (الكويت). العدد: 3. 2007م.

أو مجموعة التشاكلات التي تتأسس في عمق النص الشيء الذي لا يقوم به المحلل التفكيكي الذي يشتغل على النص كفضاء لتفتيت المعنى و تشظيه». ⁴³³

كما أنه إذا كانت عملية تأويل الدوال و الإشارات من الوجهة السيميائية معتمدة على الحدس و الوعي المباشرين للمؤول و على حضوره الذاتي، فالسيميائية لا تقبل أبدا بعدم وجود الحدس أو الذات، لكن التفكيكية تلغي حضور الجانب السيكلوجي للذات المؤولة في عملية التأويل، ⁴³⁴ يقول "دريدا" في ذلك: « إن الكتابة المغايرة للذات، بأي شكل فهمت، فلا يمكن أبدا التفكير بالكتابة تحت تصنيف الذات». ⁴³⁵

و هكذا، ما يمكن استنتاجه في حقيقة الأمر، أن التفكيكية في الآراء التي قدمتها اعتمدت على ما كان قبلها لكنها لم تقتصر على تلك الآراء و إنما تجاوزتها إلى آراء أعم و أوسع، آراء أعم مما دعت إليه لسانيات "دوسوسير" و أوسع مما اكتفت به سيميائيات "بورس"، و هدفها من تجاوز تلك الآراء هو بناء علم جديد خاص بما هو علم الغراماتولوجيا علم أعم من اللسانيات و السيميائيات، و لهذا يذهب أصحاب هذا التوجه إلى أن منهجهم أعم من المناهج و النظريات النقدية السابقة لهم.

و في الأخير، ما يمكن الوقوف عليه أن التفكيكية تسعى من خلال هذه المبادئ اللسانية التي تلعب دورا هاما في بلورتها إلى تجاوز المدلولات الثابتة عن طريق الخلخلة واللعب الحر للكلمات، لأنها تقوض النص بأن تبحث في داخله ما لم يقله، وهي تعارض منطق النص الواضح المعلن. لذا نجد أن أهم ميزة اتسمت بها أفكار "دريدا"، تتمثل في رصدتها الديوب لكل علامات الغياب في النص أو في أي قول، فهو بالمرصاد دوما - كما يقول - لهيمنة الحضور و إمبريالية المعنى و سيطرة العلة الأولى، فهو لا يساند الأنساق المعرفية التي تدعي الشمولية و التطابق مع ذاتها، و لذا لا يفتأ أن يقوض كل مملكة، سواء كان ذلك إلهما أو إنسانا أو حقيقة أو تاريخا. و قد استمدت هذه الأفكار الدرديدية عطاءها النظري - في قراءة مختلف النصوص - من أطروحات الفلاسفة و كذلك من أطروحات اللسانيين و السيميائيين التي تلعب دورا هاما في بلورة الفكر التفكيكي، لكنهم حاولوا تطوير هذه المفاهيم بحسب وجهة نظرهم هم،

⁴³³ انظر: هشام الدركاوي، *التفكيكية التأسيس و المراس*. ص: 50 نقلا عن: رشيد الإدريسي، *سيمياء التأويل الحريري بين العبارة و الإشارة*. (شركة النشر و التوزيع المدارس : الدار البيضاء). ط: 1. 2000م. ص: 25.

⁴³⁴ انظر: ميجان الرويلي و سعد البازعي، *دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيار و مصطلحا نقديا معاصرا*. ص: 185.

⁴³⁵ المرجع نفسه.

و هذه الأطروحات المتبلورة تتمثل بصفة عامة في الثورة ، ثورة على فلسفة الحضور و ثورة على التمركز حول سلطة العقل و المنطق. كما نهضت التفكيكية على الدعوة لانفتاح المعنى و تعدد الدلالة عن طريق الاختلاف و الغياب المؤجل، كما نهضت على مبدأ الاستقلالية و النظرة الوصفية و الثنائيات و على غيرها من المبادئ التي أضفت عليها صبغة لسانية. و في ما يلي مجمل ما تأثر به التفكيكيون بالمد اللساني و ما طوره التفكيكيون فيما بعد:

- لقد أرست اللسانيات السوسيرية مبدأ استقلال اللغة عن سائر المعارف الأخرى و بالمنطق نفسه جاءت التفكيكية لدراسة النصوص و الخطابات بعيدا عن العلوم الأخرى.⁴³⁶
- لقد اتخذ " دريدا" خطوات " دو سوسير" في إنشاء نظام بناء الأشكال المختلفة، حيث التجأ إلى حصن من الاصطلاحات من أمثال الدال و المدلول و الاعتبارية و الاختلاف ... إلخ.⁴³⁷
- استخدم التفكيكيون الأفكار نفسها التي جاء بها " دو سوسير" فيما يتعلق بالعلاقة بين (الدال) و (المدلول) كطرفين للعلامة، إلا أن " دو سوسير" أوحى بأهمية المدلول و أسبقية الدال و هو الأمر الذي انتقده " دريدا".⁴³⁸ فالعلامة عند هذا الأخير علاقة تأجيل مستمر بين الدال و المدلول؛ أي أن الدال لا يجيل على أي تصور ذهني ثابت، و أن المدلول في حركية دائمة و تحول مستمر و بالتالي نسف للعلاقة القائمة بينهما.⁴³⁹
- قلد التفكيكيون " دو سوسير" في وضعه لطريقة الثنائيات اللسانية، و نسجوا على منواله ثنائيات من قبل: (الحضور / الغياب)، (الكتابة / الاختلاف) إلى غير ذلك.⁴⁴⁰
- استعارت التفكيكية كذلك من اللسانيات منهجها الوصفي و يتجلى ذلك في وصف النظام اللامتجانس و المختلف للغة النصوص الأدبية و الفلسفية، فكانت النظرة التفكيكية نظرة عمودية، و هو الأفق الذي انفتحت عليه المعرفة اللسانية.⁴⁴¹ و يقول " دريدا" في هذا مقولته الشهيرة (لا وجود لشيء خارج النص)، و الحقيقة أن هذه المقولة في أصلها بنيوية اعتمدها المناهج اللاحقة لها.⁴⁴²

⁴³⁶ انظر: بشير تاويريرت، *التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية*. ص: 29.

⁴³⁷ انظر: عادل عبد الله، *التفكيكية إرادة الاختلاف و سلطة العقل*. ص: 37.

⁴³⁸ انظر: عبد الناصر حسن محمد، *نظرية التوصيل و قراءة النص الأدبي*. ص: 48.

⁴³⁹ انظر: هشام الدركاوي، *التفكيكية التأسيس و المراس*. ص: 70.

⁴⁴⁰ انظر: بشير تاويريرت، *التفكيكية في خطاب النقد المعاصر*. ص: 29.

⁴⁴¹ المرجع نفسه.

⁴⁴² انظر: فيصل الأحمر، *معجم السيميائيات*. ص: 345.

- أخذ التفكيكيون ثنائية (الدال / المدلول) وقابلوها بتعدد المعنى وذلك عن طريق ترك فراغ كبير بين الدال والمدلول وشحن الدوال بمدلولات كثيرة.⁴⁴³ فلم يعد الرباط بين الدال و المدلول الذي أدى عند " دو سوسير" إلى وحدة العلامة أكيدا، فـ " دريدا" مهتم بحركة الانتقال التي تؤجل وصول المدلول بصفة دائمة، فما يحدث هي عملية لعب مستمر وعدم استقرار دائم بين الدال والمدلول. و المقصود باللعب هنا، تلك العملية التي يقوم بها القارئ و المتمثلة في تأجيل المعنى باستمرار، و الجري وراءه إلى ما لا نهاية، و أن التأجيل مرتبط ارتباطا وثيقا بالغياب، و بالتالي لم تعد العلامة متحققة بواسطة ثنائية اختلاف / حضور بل أصبحت تجذبها ثنائية غياب / تأجيل التي يتحول بمقتضاها المدلول إلى شيء مراوغ يصعب تثبيته.⁴⁴⁴
- استفاد التفكيكيون من مبدأ (الاختلاف) الذي تنتفي بموجبه القيمة الذاتية للعنصر اللغوي مما يجعله ذا حاجة ماسة إلى التعالق و الانتظام مع باقي العناصر اللغوية المشكلة للنسق.⁴⁴⁵
- تبنى التفكيكيون الفكرة السوسيرية القائلة بأن النص عبارة عن بنية لغوية قائمة في حد ذاتها، وأكدوا بأن المعنى يتحقق من خلال حرية العلامة داخل النص أو النسق المعزول عن الوسائط الخارجية.⁴⁴⁶
- إن توجه " دريدا" النقدي في التفكيكية توجه نحو معطيات " دو سوسير" التي وجد فيها " دريدا" نقدا قويا لميتافيزيقيا الحضور، أو ما يسمى بمركزية الكلمة، فـ " دو سوسير" يعرف اللغة على أنها نظام من العلامات والأصوات التي لا تعد لغة إلا إذا نقلت الأفكار، أو عبرت عنها، لذا فالتركيز منصب على طبيعة الرمز اللغوي، واللغة وفقا لذلك ليس فيها صفات قائمة بذاتها بل مجرد اختلافات، وهذا المبدأ يعاكس مركزية الكلمة وميتافيزيقيا الحضور كما نادى بذلك " دريدا". و معنى هذا الكلام، أن التفكيكيين استغلوا مبدأ (الاعتبارية) التي نادى بها " دو سوسير" من قبل.⁴⁴⁷

⁴⁴³ انظر: بشير تاوريرت، *التفكيكية في خطاب النقد المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية*. ص: 27.

⁴⁴⁴ انظر: هشام الدركاوي، *التفكيكية التأسيس و المراس*. ص: 70 ، 71.

⁴⁴⁵ انظر: المرجع نفسه. ص: 74.

⁴⁴⁶ انظر: عبد الناصر حسن محمد، *نظرية التوصيل و قراءة النص الأدبي*. ص: 48.

⁴⁴⁷ انظر: عادل عبد الله، *التفكيكية إرادة الاختلاف و سلطة العقل*. ص: 37.

■ استفاد التفكيكيون من مقولة الثنائيات الضدية التي جاء بها "دوسوسير" حيث قابلوها بمصطلح (الاختلاف، التأجيل)، فقد كان عند البنيويين أن معنى الكلمة يبرز بضعها، ولكن عند التفكيكيين المعنى يتغيب باستمرار عن طريق الاختلافات وتأجيل الدلالة في النص.⁴⁴⁸

4- المنهج التفكيكي و أصوله اللسانية بين الأخذ و الرد

4 - أ إيجابيات اللسانيات التفكيكية

التفكيكية مثلها مثل أي منهج نقدي سابق لها، لمعت مقولاتها و أفكارها و من ثمة ظهر طيف واسع من ردود الفعل عليها، والتي تتراوح بين وجهة نظر تنظر إليها بوصفها ثورة ضد الهيمنة غير العادلة للإيمان المطلق بمعنى الكلمات واستخدامها المخصوص في الثقافة الغربية، وبين موقف محافظ يعتبرها تهديدا للأعراف الأخلاقية والثقافية الراسخة. إلا أنه و رغم ذلك فقد برزت بعض الآراء هنا و هناك تشيد بدور التفكيكية و إن كان أصحابها قلة، و من أهم هذه الآراء التي تمسك بها من احتفى بالمقولات اللسانية للتفكيكية نجد:

1. دفاع "كريستوفر نوريس" عن التفكيكية عبر إبراز الطابع (التحليلي) و (الصارم) للمحاجة الدريدية، حيث يذهب إلى أنهم يبدؤون قراءات دقيقة و نقدية لاستخلاص شتى أنساق المعاني المتعاشية في ما بينها (المعنى المنطقي، و المتعلق بقواعد اللغة، و البلاغي) التي تنظم النصوص و عندئذ فقط - و مع أخذ الظروف بالحسبان بالكثير من الدقة - يجددون أمكنة أخطاء النصوص المتأتية من افتراضات مسبقة ساذجة أو ما قبل نقدية.⁴⁴⁹

2. يرى البعض أنه إذا كانت التفكيكية قد هضمت كشوفات المنهجيات الحديثة السابقة لها فإنها قد تجاوزت معياريتها (المناهج التقليدية و البنوية) وصولا إلى التأويل، فعملها الإعلاء من شأن التعدد و الاختلاف في المعاني، و هذا يمنح الخطابات قوة خاصة لأنه يجررها من الاقتران بغرض معين، فتصبح اللغة مدارا لآفاق ذات دلالات كثيرة، و يفتح القارئ على رغبة اللغة و يبدأ البحث عما هو مغيب فيها. لا بد إذا من وجود رغبة و مشاركة بين القارئ و النص و هذه هي اللذة الحقيقية التي أرادت التفكيكية تحقيقها في اقتراحها قراءة متعددة الأوجه للخطابات

⁴⁴⁸ انظر: بشير تاوريرت، *التفكيكية في خطاب النقد المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية*

و التطبيقية. ص: 27.

⁴⁴⁹ انظر: بيير زيماء، *التفكيكية دراسة نقدية*. ص: 168.

البشرية.⁴⁵⁰ فالتفكيكية ليست عدمية منغلقة و أن كل التأويلاتها متشابهة، لأنها دائما تقودنا إلى (التأجيل) و إلى استحالة المعنى التام النهائي، إنما التفكيكية قبل ذلك منفتحة تهدف إلى التهديم و إعادة البناء من جديد. فالقراءة التفكيكية تكون قبل أن تصل إلى تلك النقطة، قد كشفت عن البنيات التي تعمل في النص و بينت كيف يمكن فكها بواسطة عناصر من النص نفسه، فإبان هذه العملية يتم إخضاع النصوص لفحص مدقق كما يتم تسليط الضوء على علاقات السلطة الكامنة - التي توجد دائما في التقابلات الثنائية.⁴⁵¹

3. و يذهب البعض الآخر إلى أن " دريدا" قد أفلح بتسلحه بالمفاهيم الجديدة للغة و الدلالة و النص و الاختلاف و التمرکز المنطقي و علم الكتابة و غيرها من المفاهيم التي استعان بها في رؤيته الخاصة لمنهجه التفكيكي، إذ استطاع بواسطة هذه المفاهيم من نفس القراءات التقليدية و مواجهة النصوص بحرية دونما نظرة مسبقة.⁴⁵²

4. حاول بعض الباحثين إنصاف التفكيكية فلمسوا لها بأنها قد تكون من إيجابياتها إفساح المجال لتعدد الأصوات، و عدم احتكار المعرفة، و نقد الفكر الغربي و الذات الغربية التي تمركزت حول نفسها، فادعت امتلاك الحقيقة دون غيرها من الأمم، فلقد سفهت التفكيكية كل ذلك، و نقدت قوالبه و آلياته.⁴⁵³

4 - ب سلبات اللسانيات التفكيكية

إلا أنه و بالرغم من هذا الغرام بالتفكيكية و برغم ما تتمتع به التفكيكية من تأييد في الأوساط الثقافية خاصة الأمريكية منها، إلا أنه « لم تمنع ظهور حركة معارضة قوية، ظلت لبضع سنوات تحاول كشف زيف الإستراتيجية وخطورتها في نفس الوقت دون نجاح يذكر. فقد كانت تصطدم بأصوات التفكيكيين العالية والتي تسارع إلى اتهام كل من يختلف مع مشروعهم بالرجعية والجهالة... لكن المعارضة استطاعت أخيرا، منذ النصف الثاني من الثمانينيات، أن تكشف المشروع التفكيكي و تفضحه. وخرج المشروع بعد فترة لم تزد على خمسة عشر عاما ليفسح الطريق أمام مشاريع نقدية جديدة».⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة. ص: 142، 143.

⁴⁵¹ المرجع نفسه. ص: 142.

⁴⁵² انظر: عبد الله إبراهيم، التفكيك الأصول و المقولات. ص: 82.

⁴⁵³ انظر: وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث. ص: 211.

⁴⁵⁴ عبد العزيز حمودة، المرايا المحببة من البنيوية إلى التفكيك. ص: 297.

أما عن ردود الأفعال التي أثارها المقولات اللسانية للتفكيكية فهي عديدة لعل من أهمها:

1. تعسف التفكيكية في الاحتكام إلى اللغة وحدها، وإقصاء الملابس الخارجية جميعها. فالتفكيكية نظرة فلسفية في اللغة أولاً، يتحتم في تطبيقها عند أصحابها على عدم إخضاع اللغة لعوامل خارجية، وهو ما يؤكد عدم صلاحية هذا المنهج في أن يطبق بشكل عام في مجال الأدب ذلك أن الإبداع في مجمله هو نتاج إنساني أبدعه مبدع من خلال وسيط هو المجتمع بكل جوانبه وعليه إذا ما أُبعد عن اللغة بما تقدم من كلمات وعلامات ودلالات العوامل الخارجية أثبت بذلك عجزاً مبدئياً حيال تطبيق هذا المنهج.⁴⁵⁵
2. هذه النتيجة تترتب عن الأولى، فإذا قلنا بالاحتكام إلى اللغة وحدها وإقصاء الخارج، أو كما يعتبره بعض الدارسين وجود منهج مستقل فإن هذا الأخير سيقف عندهم عند حدود الإنشاء والوصف دون أن يفسر النص بأي معنى من المعاني، لأن القارئ الناقد حين يغير وظائف بعض العناصر و يحطمها، ثم يعيد بناءها و يصبح أمام نص جديد لا يرتبط بالنص القديم، فذلك لا يعني اكتشاف معنى جديد له، وإنما يعني إلغاء لغة مبدع النص و إحلال لغة القارئ بدلا منها، و إهمال كل الغائيات الخارجية من شخصية المؤلف و الظروف الاجتماعية أو التاريخية أو النفسية التي ساهمت في إنشائه، و جعل النص في حالة اغتراب أو انفصال عن جوهره. و على هذا الأساس فمنطق التفكيك لا يعترف لا بالواقع الخارجي أو الداخلي للنص، بل لا يعترف بمنطق إبداع النص نفسه، فهو يسقط التقاليد النقدية و العلمية من حسابه، و يسقط أيضا العالم و الحياة الاجتماعية و دورهما غير المباشر في تشكيل النص، بل و يجعل كل نص محدد الدلالة نصا يستحيل تحديده.⁴⁵⁶
3. يذهب الكثير من الدارسين إلى خطورة مقولة (الاختلاف) في المنظور التفكيكي؛ إذ أن "دريدا" يفصل بالاختلاف بين الدال والمدلول، والانفصال بين عالميهما، إلى أقصى نقطة ممكنة، و من هنا سوف يسمح هذا الاختلاف و الانفصال بقيام اللعب الحر و اللامتناه للدوال، و كونها أيضا تعمل على تبديد فكرة الحضور التي تحكم كل محاولة للبحث عن معنى محدد ومدلول نهائي، وهو ما يعني أنه لا وجود لمعنى يكون نهائيا وحاضرا، بل إن كل معنى هو مختلف وغائب ومؤجل باستمرار، وذلك لغياب مركز مرجعي خارجي ثابت ونهائي يمكن الإحالة إليه، يوقف عملية اللعبة، ويكون ضامنا للحقيقة والدلالة. هذا المفهوم قد جعل العلامة اللغوية كيانا هائما فاقتا لعلاميته نفسها، كيانا جديرا بنعت "جون إليس"⁴⁵⁷ — (صفر الدلالة)!⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ انظر: وليد قصاب، *مناهج النقد الأدبي الحديث*. ص: 210.

⁴⁵⁶ المرجع نفسه.

⁴⁵⁷ المناهض الكبير للتفكيكية له مؤلف شهير: ضد التفكيكية *Against Deconstruction*

4. و يرى البعض أنه بالرغم من أن الجذور الفلسفية التأويلية للتفكيكية هي التي تعطي لها الطابع الفوضوي في تفسيرها للنصوص، إلا أن لمحوريتها اللغة والدلالة كذلك دور في هذا الطابع التفسيري الفوضوي. فالقول بالعلامة التي تلعب إلى مالا نهاية وبلا حدود ضد العلامات الأخرى يعني تحييل علامة ليس لها صفة محددة على الإطلاق، أي علامة ليس لها شكل أو وظيفة خاصة بها. إن هذا لا ينتج معنى أكثر و ثراء أكثر، كما يخلو للمدافعين عن هذا الموقف أن يعتقدوا، بل لا معنى على الإطلاق. فالعلامة التي لا يمكن تحديدها بشيء معين لا تدل على شيء على الإطلاق. إن الغموض في العلامات يولد اختزالاً للمعنى وليس زيادته. والغموض الكامل واللاتحديد الكامل للتدليل هو النقطة التي نصل عندها إلى صفر الدلالة كما قيل.⁴⁵⁹

5. إن القول بلا نهائية المعنى وإعطاء القارئ الحق كل الحق في أن يصل إلى المعنى الذي يراه مناسباً، يعتبره العديد من الباحثين لا غير ذلك أنه بذلك المنطق سوف تصبح جميع القراءات التي ستم للنصوص جميعها ستعد مقبولة؛ أي أن القول بلا نهائية المعنى ارتبط أيضاً بالقول بأنه لا توجد قراءة صحيحة وقراءة خاطئة، ولكن توجد قراءات لا نهائية. حتى القول بأن كل قراءة إساءة قراءة كان يشير ولو بصورة ضمنية إلى أن كل قراءة أو إساءة قراءة هي قراءة صحيحة أو مناسبة على الأقل، إلى أن تجيء قراءة أو إساءة قراءة أخرى تفككها. إذن كل إساءات قراءة، باستخدام قواعد المنطق البسيطة، قراءات صحيحة إلى حين. مما يترتب عليه استمرار القراءات اللانهائية للنص. ويبدو أن وجهة نظر التفكيكيين التي جاءت بعد رفضهم للبنوية قد وصلت إلى ما وصل إليه نقاد البنوية من قبل، ذلك أن التفكيك، انتقل من نقيض إلى نقيض حينما رفض قصور النموذج البنوي في تحقيق المعنى وتحول إلى المعنى اللانهائي. ومن ناحية أخرى، وفي مفارقة واضحة، فإن التفكيكيين قد انتقلوا في حقيقة الأمر من لا معنى المشروع البنوي إلى لا معنى المنهج التفكيكية، وبذلك وصل التفكيكيون إلى نفس ما انتهى إليه البنويون، وهو حجب النص. فإذا البنويون فشلوا في تحقيق المعنى فالتفكيكيون نجحوا في تحقيق اللامعنى. لقد رفضوا كل شيء ولم يقدموا بديلاً أو بدائل مقنعة.⁴⁶⁰

6. كما يعد بعض الباحثين التفكيكية لم تأتي بجديد، وكل ما فعله التفكيكيون أنهم استخدموا مصطلحات نقدية جديدة للتعبير عن مقولات سبقهم إليها نقاد آخرون، ربما كانوا أقل استفزازاً منهم. فالتفكيكيون في الكثير من الأحيان يلجئون إلى وسيلة تجعل من مصطلحاتهم أكثر صلاحية،

⁴⁵⁸ انظر: عبد العزيز حمودة، *المرايا المحدبة من البنوية إلى التفكيك*. ص: 404.

⁴⁵⁹ المرجع نفسه. ص: 404. نقلاً عن

John M.Ellis, *Against Deconstruction Princeton UP*. 1989 p:119.

⁴⁶⁰ انظر: عبد العزيز حمودة، *المرايا المحدبة من البنوية إلى التفكيك*.. ص: 396، 397.

حيث تتم صياغة الموضوعات في مصطلح جديد وغريب مما يجعل المواقف المألوفة تبدو غير مألوفة. إن الهجوم على نظرية إحالة المعنى *referance* يترجم إلى هجوم على ميتافيزيقا الحضور، برغم أن الاثنين يعبران عن الرأي القائل بالعلاقة بين الكلمات والأشياء. لكن المصطلحات الجديدة تجعل الموضوع يبدو مختلفاً.⁴⁶¹

7. يتفق العديد من الدارسين على أن الأخذ بالمقولات التفكيكية يؤدي إلى حالة من الفوضى، وخاصة تلك القائلة بغياب النص الثابت، واختفاء المركز أو الجوهر، واللعب الحر، ولا نهائية القراءات. فهم يرون أن غياب القراءة الموثوقة أو المفضلة تعني أن كل القراءات، أو كل إساءات القراءة متساوية، لا فرق بين إساءة قراءة وإساءة قراءة أخرى. وهذا استنتاج منطقي تماما في غيبة النص الثابت الذي يمكن أن نرجع إليه. ثم إن ذلك يعني أيضا أننا في تقديم قراءة جديدة - أو إساءة قراءة جديدة - للنص لسنا مطالبين بتقديم أي قرائن أو أدلة من داخل النص - فالنص لا وجود له - لتعويض ما يقول. وهذا طبعا يمثل حالة صارخة من حالات فوضى النقد التي جاءت بها التفكيكية.⁴⁶²

8. شكك بعض الدارسين في قدرة "دريدا" على البرهنة على أولوية الكلمة المكتوبة على الكلمة المنطوقة، حيث يقول أحدهم: « حتى إذا سلمنا بأن الكلام لا يمكن أن يوجد قبل إمكانية الكتابة، فإن دريدا يسلم بأولوية الكلام المنطقية، لأن وجود الكلام هو الذي يجعل الكتابة ممكنة ». ⁴⁶³ فهم يرون أنه من الصعب البرهان على أولوية الكتابة بوصفها (الكتابة الأصلية) على حد تعبير "دريدا"، و تبيان أن هذه أكثر قابلية لانزلاقات دلالية مما هو الكلام الذي يترصده سوء الفهم اليومي، و الغلطة في قواعد اللغة. و لذا يرون أن التمييز التراتبي بين الكتابة و الكلام يبقى إحدى نقاط ضعف التفكيكية. ⁴⁶⁴ كما أن الاتجاه الدردي في اختزال مشكلات الكلام إلى مشكلات كتابة لا يشكل فقط نقطة ضعف في مقال التفكيكية، بل يشهد على القطع بين هذا المقال و علم كالألسنية يميز بين خصوصيات اللغة المحكية و خصوصيات النص المكتوب. ⁴⁶⁵

9. يتفق جل الدارسين على أن ما تدعو إليه المقولات التفكيكية هو بمثابة تخريب و هدم كل شئ في التقاليد تقريبا وتشكك في الأفكار الموروثة عن العلامة، اللغة، والنص، والسياق، والمؤلف،

⁴⁶¹ انظر: عبد العزيز حمودة، *المرايا المحدبة من البنوية إلى التفكيك*. ص: 296، 297. نقلا عن:

John M.Ellis, *Against Deconstruction Princeton UP*. 1989 p: 142.

⁴⁶² المرجع نفسه. ص: 59.

⁴⁶³ انظر: بيير زيماء، *التفكيكية دراسة نقدية*. ص: 164. نقلا عن: *Ibid*. p: 23.

⁴⁶⁴ المرجع نفسه. ص: 164، 165.

⁴⁶⁵ المرجع نفسه. ص: 165، 166.

والقارئ، ودور التاريخ، وعملية التفسير وأشكال الكتابة النقدية. ويصف أحد الدارسين ما تدعو إليه التفكيكية بقوله إنها تنطلق « كالثور الهائج في حانوت العاديات يحطم كل غال وثمان أو مقدس ... وهكذا أضافوا إلى فوضى الدلالة- بسبب اللعب الحر للعلامة والبينصية والانتشار وغياب المركز المرجعي، بل اختفاء التفسيرات الموثوقة والأثيرة - لغة نقدية تعتمد لفت النظر إلى نفسها بعيدا عن النص. وفي نهاية المطاف، وصل التفكيكيون إلى نفس ما انتهى إليه البنيويون، وهو حجب النص⁴⁶⁶. و بذلك تصبح النصوص ساحة تباينات لا اتفاقات، و ساحة اختلاف لا اتلاف، و ساحة تفجير للمعاني لا حصرها أو تحديدها.⁴⁶⁷

10. تدعو التفكيكية أثناء قراءة أي نص إلى أن ننسى كلية ما أثاره الفكر التقليدي من ضرورة الرجوع إلى المسلمات، وفي نفس الوقت هم لا يقدمون بدائل للقارئ مما يجعل هذا المنهج غير قادر على طرح بدائل جديدة لهذه البدائل القديمة، بل إن البديل نفسه كما يرى "دريدا" نفسه سيتسم بسمات الميتافيزيقا لا محالة، لذا اكتفى "دريدا" بالتقويض.⁴⁶⁸

11. وفقا لما كتب على الغلاف الأخير لمجموعة مقالات "دريدا" التي أصدرتها مؤسسة (عناوين دريدا المحدودة) *Derrida titles Limited Inc*، أن أكثر أفكار "دريدا" إثارة للجدل هي القول بأن (المعنى اللغوي هو أمر غير قابل للتحديد بشكل مبدئي). فيذهب الكثير ممن ينتقد فكره إلى أن استنتاج "دريدا" هنا مناقض لذاته، وبالتالي خاطئ لأنه، إذا كان المعنى اللغوي غير قابل للتحديد من حيث المبدأ، فإن ذلك ينطبق على المعنى اللغوي لهذه العبارة نفسها. ذلك أن القول بأن المعنى غير قابل للتحديد هو مثل قول المرء بالإنجليزية إنني لا أستطيع أن أنطق كلمة إنجليزية. وهذا هراء فكري ساذج ينبغي أن يرفضه كل إنسان يفكر.

و في الأخير، ما يمكن الوقوف عنده هو أن المشروع التفكيكي مشروع يقوم في الأصل الذي انطلق منه "دريدا" على اللاتبات و تعييب النظام المحدد و إلغاء التقيد بأي منهج مرسوم، و خلخلة جميع الثوابت السائدة. مما أدى بنقادها و ممارستها إلى السعي للوصول إلى اختلافات المعنى، وعدم

⁴⁶⁶ انظر: بيبير زيماء، *التفكيكية دراسة نقدية*. ص: 10.

⁴⁶⁷ انظر: وليد قصاب، *مناهج النقد الأدبي الحديث*. ص: 185. نقلا عن: إدوارد سعيد، «العالم و النص و الناقد». عرض: فريال غزول. مجلة فصول المصرية. العدد الأولي. 1983م.

⁴⁶⁸ انظر: ميجان الرويلي وسعد البازعي، *دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيار و مصطلحا نقديا معاصرا*. ص: 111. كما يذهب "الرويلي" و "البازعي" إلى أن التفكيكية تدين بمنهجها لممارسات التفسير التوراتي اليهودي وأساليبه. فكل ما فعله "دريدا" هو نقل الممارسات التأويلية للنصوص المقدسة اليهودية وتطبيقها على الخطاب الفلسفي مرسيا بذلك دعائم ما ورائية لاهوتية مألوفة لتحل محل الميتافيزيقا الغربية، و بذلك فـ "دريدا" بنقله هذا التراث اليهودي يرسم ميتافيزيقا جديدة لا غير. المرجع نفسه.

الاقتناع والتسليم بحد معين، والغاية هي الدخول في لعبة يغيب فيها المدلول، ويحيل فيها الدال إلى دوال أخرى، وبهذا اتسم تحليل ما بعد النبوية بصفة التحليل العدمي، وبلا نهائية الدلالة (الدلالة غير محدودة).

و ما يمكن أن نخلص إليه بعد ذلك، هو أنه عندما ابتدع "دريدا" التفكيكية فإنه أدرك جيدا ضعف اللغة واستطاع أن يضع يده على الثغرات التي أحدثها علم اللغة المعاصر، فعند إعلان "دوسوسير" اعتبارية اللغة فهذه الاعتبارية قادت علم اللغة إلى مسافة بعيدة وجعلت منه نظام غير محمي و يستطيع أي شيء بكل سهولة خرقه، وهذا ما سعت إليه التفكيكية. فعندما نؤمن بوجود معاني متعددة للفظه واحدة فإننا بذلك نصنع ثغرة في اللغة تجعل من النص غير متماسك إذ يمكن تحريف النص وجعله يراد به معنى غير المعنى الأصلي للنص.

و هو كلام لا يمكن أن يقبله عقل، لأن الشك في العلاقة بين الدال و المدلول، أو في يقينية المعنى المتولد عنهما، يلغي وظيفة اللغة أصلا، و يقضي على التواصل فيها. فالناس الذين يشكلون طرفي الخطاب (المرسل و المرسل إليه) إنما يتواصلون وفق نظام معين لهذه اللغة، و على مدلولات محددة و واضحة تحمل دلالاتها. أما ما زعمه التفكيكيون من انتفاء هذه العلاقة و أن معنى الدال في حالة غياب متواصل، و إرجاء و تشتت و تناثر و ما شاكل ذلك مما نادوا به يعد عندنا و عند الكثير من الدارسين من قبيل الوهم و الضلال لا غير.

و الواقع أن هذا الشك في اللغة هو جزء من الشك العام فهم يشكون في أنظمة المعرفة جميعا، دينية كانت أو فلسفية أو سياسية و غيرها. فهل يستطيع الإنسان العيش في فوضى الشك! دون نظام ينظم فكره و يحدد سلوكه! دون مرجعية يعود إليها و يستقر عندها و يرتاح!

و عليه و لحل هذا الإشكال لا بد من توظيف منهج يحمي اللغة و يبرز جليا مناعتها و أن للغة حماية ذاتية و عندها عندما تقرأ نص فأنتك لن تستطيع أن تضيف عليه شيء لأنه نص متماسك ولا يمكنك أن تفهم من النص إلا ما أراد منه كاتبه لا ما تريده أنت (القارئ).

وقبل الانتقال إلى إحدى التطبيقات النقدية التي سنطبقها على المنهج النبوي و السيميائي و التفكيكي في الوقت نفسه، و التي عرفها المشهد الفكري العربي المعاصر و نقصد به - التحليل الألسني لـ "محمد أركون" - نود أن نشير إلى مسألة هامة جدا، فبالنسبة لتأثير الأصول اللسانية على المدارس النقدية، فقد كان كبيرا جدا في مجمل الأوساط اللغوية و النقدية و الاجتماعية، انطلاقا من المدارس النبوية، مروراً بمدارس السيميائية و التفكيكية، و انتهاء بنظريات تحليل الخطاب، و نظريات الاستقبال و التلقي.

إذ أصبحت هذه المناهج لا سيما البنوية و السيميائية و التفكيكية بمثابة مفاتيح نقدية للعديد من الدارسين لا سيما بعد اغترافها من لسانيات "دوسوسير".

وتكمن قيمة "دوسوسير" النقدية في ميزان الوسط النقدي خاصة لما بعد البنوية — بوصفه أبا — بدوره في إرساء قواعد نزع الصفة الجوهرية عن علاقة الدال بالمدلول. ونعت تلك العلاقة بأنها اعتبارية، وقد دفع هذا الطرح من توسيع عمليات الفصل بين الدال والمدلول، بمعنى توسيع عقلنة الدال بوصفه حضورا، وعدم ضبط حدود المدلول بوصفه غيابا.

وقد أدى هذا الطرح أيضا إلى استغلال إمكانية الدال في الإحالة إلى دوال أخرى، بمعنى تحويل المسار التقليدي للدال بالإحالة إلى المدلول، إلى مسار معرفي جديد يقتضي إحالة الدال إلى دال آخر، في عملية ذات قصد عدمي لتغييب المدلول أو تعمد فقده، وقد استثمر "جاك دريدا" هذا الطرح موظفا إياه في مجمل الطرح النقدي لما بعد البنوية، إذ أصبحت المؤسسات النقدية تتحدث عن تضاعف المعنى، وليس عن حقيقته، وأصبحت نظرية اللعب التفكيكية لـ "دريدا" مخططا نقديا، يمكن تبني فاعليته عند العديد من الدارسين، أو على الأقل النظر و التفحص لما يريد الوصول إليه.

الفصل الثالث

الأصول اللسانية النقدية في معالجات محمد أركون الفلسفية
المعاصرة

أولاً: مدخل إلى المشروع الألسني النقدي عند "محمد أركون"

ثانياً: التحليل الألسني وخصائصه عند "محمد أركون"

ثالثاً: "محمد أركون" و تحليلاته اللسانية في ميزان النقد

أولاً: مدخل إلى المشروع الألسني النقدي عند "محمد أركون"

1- "محمد أركون" نشأته و سيرته العلمية

لكي تستقيم النظرة حول المنهج النقدي المتبع من طرف "محمد أركون" لا بد لنا من التعرف أولاً و لو بشكل و جيز على أهم محطات حياته و أبرز مؤلفاته و أهم مصادر الأجهزة المفهومية لـ "أركون" و لنبدأ مع:

أ- النشأة و الدراسة

نادراً ما كان "محمد أركون" يتحدث عن سيرته الذاتية،¹ و كثيراً ما نجده يعمد إلى الإحالة و الكشف عن السيرة الذاتية من خلال خطاب السيرة العلمية؛ أي أن السيرة الذاتية لـ "محمد أركون" تتداخل مع السيرة العلمية له.

و "محمد أركون" مفكر جزائري، ولد في توريرت ميمون ب القبائل الكبرى بالجزائر في أول فيفري من سنة 1928م من عائلة قبايلية (بربرية) ذات ثقافة شفوية.² و في هذه المنطقة دخل "محمد

¹ حيث توجد مقالة و حيدة يتحدث فيها عن السيرة الذاتية من منظور أنثروبولوجي، و توجد هذه المقالة في كتابه: *Humanisme et islam combats et propositions* الصادر سنة 2005م. انظر: كيجل مصطفى، *الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون*. (منشورات الاختلاف - دار الأمان : الجزائر - الرباط) ط: 1. 2011م. ص: 23

² انظر: عبد الغني بن علي، « *النزعة النقدية في فكر محمد أركون* ». رسالة ماجستير في الفلسفة. إشراف: عبد الرحمان بوقاف. (جامعة الجزائر). قسم: الفلسفة. سنة 2004 - 2005م. ص: 27.

أركون" المدرسة الابتدائية، و في هذه القرية قضى طفولته، و بدأ يتعلم اللغة الفرنسية و عمره سبع سنوات في المدرسة الابتدائية. و منذ ذلك الحين بدأ يتشرب ثقافة أخرى غير ثقافته الأصلية.³

بعدها غادر في سن التاسعة ليلتحق بأبيه الذي كان يملك دكانا لبيع البضائع في منطقة عين العرب القريبة من مدينة وهران،⁴ وهي قرية غنية يقطنها فرنسيون بالقرب من مدينة وهران. وكان عليه أن يتعلم صنعة الأب في البيع والشراء وفي نفس الوقت أن يواصل تعليمه الثانوي. و لقد شكل هذا الانتقال بالنسبة لـ "أركون" صدمة ثقافية، فهو خارج منطقة البربر و لا يستطيع من الناحية اللغوية أن يعبر عن نفسه بوضوح، لذا كان عليه أن يتعلم العربية والفرنسية في وقت واحد.⁵

و كان لهذا التحول أثره الكبير على شخصيته حيث يقول في ذلك: « عندما خرجت من المنطقة القبائلية لألتحق بالمدرسة الثانوية في وهران بدأت تجربة المثاقفة المزدوجة و المواجهة الثقافية كان علي من جهة أن أتعلم العربية و أكتشف المجتمع الناطق بالعربية و ليس بالبربرية، و من جهة ثانية كان علي أن أكتشف المجتمع الفرنسي المستعمر.»⁶

لكن الفضل يعود لخاله في إنقاذه من المصير الذي رسمه له والده، من حيث إن هذا الخال كان منتما أو قريبا جدا من إحدى الفرق الصوفية، لذلك ضمن له تعليما جيدا، بل إن تأثير خاله كان عميقا عليه. ومن هنا يفسر "أركون" عمق فهمه لتأثير الدين على الناس أو حتى بلورة مفهوم الدين الشعبي، وكذلك فهم التصوف، فقد كان يتعلم القرآن وأصول الدين من جهة، وكان يذهب مع خاله وأبيه إلى المجالس الدينية في القرية، والتي كانت جزءا من الحياة اليومية للقرية.⁷

حالت الظروف الاقتصادية الصعبة للعائلة من إرسال ابنها البكر إلى العاصمة لمواصلة الدراسة الثانوية، مما اضطرها إلى إرساله ما بين الأعوام 1941 - 1945م إلى مدرسة ثانوية مسيحية أقامها بعض

³ انظر: كيجل مصطفى، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون. ص: 23، 24.

⁴ انظر: أحمد الفاضل السعدي، القراءة الأركونية للقرآن دراسة نقدية. (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي : بيروت). ط: 1. 2012م. ص: 23.

⁵ انظر: رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية لمحمد أركون. ترجمة: جمال شحيد. (الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع : دمشق). ط: 1. 2001م. ص: 167.

⁶ المرجع نفسه.

⁷ انظر: صليحة بن عاشور، « الخطاب القرآني و المناهج الحديثة في تحليله دراسة نقدية ». مجلة الأثر. (ورقة). عدد: 11. (عدد خاص أشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب). من 5 - 7 فيفري 2007م. ص: 227.

الرهبان في قرية مجاورة تابعة لولاية وهران. هذه المرحلة يصفها "أركون" بأنها مرحلة اكتشاف الثقافة اللاتينية والأدب، والتعرف على آباء الكنيسة الأفريقية "أغسطينوس" و "سوبريانوس" و "تورتوليان"، إلى جانب التعرف على القيم المسيحية.⁸

بعد ذلك التحق بالجامعة في العاصمة لدراسة الأدب العربي ما بين 1950-1954م، حيث تحصل سنة 1952م على شهادة ليسانس في اللغة و الأدب العربي، كما تحصل على دبلوم الدراسات العليا حول: الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين، وكان ذلك أول اتصال له بالفكر العربي الحديث. كما كان يعطي دروسا في إحدى الثانويات من أجل أن ينفق على تعليمه الجامعي.⁹

و يبدو أن "أركون" لم يكن مقتنعا بأداء أساتذة جامعة الجزائر حينئذ حيث يقول: « لأن أساتذتي كانوا هناك في درجة الصفر. لم تكن أية أبنية ثقافية، كانت الصحراء. لقد تعلمت على يد شخص يشبه هنري بيريس الذي كان مرييا ممتازا، لقد كان معلما قصير القامة و لا يشعر بأي قلق فكري و لا بأية مشكلة أو نظرة فكرية إلى وضعنا، مع العلم أن الغليان كان قد بدأ مع الحركة الوطنية و أن الحرب ستنتشبع بعد ذلك بثلاث سنين». ¹⁰ كما أن الدرس الجامعي في الأدب لم يشف غليله، فانخرط في دراسة القانون والفلسفة والجغرافيا، ومن حينها ركز على الفلسفة العربية، و في الوقت نفسه وضع نصب عينيه الدراسة في باريس.¹¹

و بعد أن قضى فترة التعليم الثانوي بوهران و التعليم العالي بالجزائر العاصمة، التحق "أركون" بالسوربون في منتصف الخمسينات. ثم أتم تعليمه العالي بباريس على يد كبار المستشرقين آنذاك أمثال "ريجيس بلاشير" R. Blachère و "ليني بروفنسال" L. Provençal، حيث حصل سنة 1955م على شهادة في اللغة العربية و الأدب العربي، عمل مدرسا بثانويات ستراسبورغ كما كان يعطي دروسا بكلية الآداب بنفس المدينة ما بين 1956م و 1959م. ثم عمل أستاذا مساعدا بجامعة السوربون ما بين

⁸ انظر: صليحة بن عاشور، « الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله دراسة نقدية » . مجلة الأثر. (ورقلة). عدد: 11. (عدد خاص أشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب). من 5 - 7 فيفري 2007م. ص: 227.

⁹ انظر: كيجل مصطفى، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون. ص: 24
¹⁰ رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية لمحمد أركون. ص: 168، 169.

¹¹ انظر: صليحة بن عاشور، « الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله دراسة نقدية » . مجلة الأثر. (ورقلة). عدد: 11 (عدد خاص أشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب). من 5 - 7 فيفري 2007م. ص: 227.

1960 - 1969م حيث كان يحضر في نفس الوقت دكتوراه الدولة حول موضوع الأنسية العربية (في القرن الرابع الهجري)، و ذلك عملاً بنصيحة أستاذه " بلاشير " بالاشتغال في موضوع الأنسية.¹² و قد ارتكزت مذكرته على النتاج الفكري للمؤرخ والفيلسوف " مسكويه ".¹³

خلال هذه المرحلة تأثر " محمد أركون " بالدراسات التاريخية لمدرسة الحوليات الفرنسية، كما تأثر بعلم الاجتماع الديني، كذلك تأثر بالكتابات البنيوية للأنتروبولوجي " كلود ليفي شتراوس"، كما تأثر بلسانيين عدة فيما بعد من أمثال " دو سوسير" و " غريماس" و " بنفيسست" و غيرهم.¹⁴

حصل " أركون" على دكتوراه الدولة من نفس الجامعة المذكورة سنة 1969م، و بعدها أصبح أستاذاً محاضراً بجامعة ليون الثانية ما بين 1969 - 1972م، وأستاذاً للغة العربية والحضارة الإسلامية بجامعة باريس ما بين 1972 - 1977م، وأستاذاً بالجامعة الكاثوليكية بلوفان لانوف ما بين 1978 - 1979م. كما عمل أستاذاً زائراً في جامعات عديدة حول العالم، استاذاً زائراً في برلين 1977 - 1979م وبرنستون 1985م وفي فيلاديلفيا 1988 - 1990م، وفي برنستون 1992 - 1993م في معهد الدراسات المتقدمة، و روما في معهد *Pontifical d' Etudes Arabes*، و في أمستردام 1991 - 1993م، و كذا جامعة نيويورك سنة 2001م وسنة 2003م، و في جامعة أدنبرة *Gifford Lectures* نوفمبر 2001م. كما ألقى عدة دروس ومحاضرات بالعديد من المدن والجامعات الغربية والعربية؛ كالرباط وفاس والجزائر وتونس ودمشق، وبيروت وطهران وبرلين وأمستردام وكولومبيا، ولوس أنجلز وغيرها.¹⁵ والمتأمل في هذه النبذة الموجزة لحياة " محمد أركون" يجد أن لحياته الاجتماعية وتكوينه العلمي الأثر الواضح في تكوين خلفيته الفكرية، فقد درس المرحلة الثانوية في مدرسة تنصيرية، وحضر الحلقات الصوفية، ودرس في السوربون على عدد من المستشرقين الفرنسيين.

الإسلامية

¹² انظر: عبد الغني بن علي، « النزعة النقدية في فكر محمد أركون ». رسالة ماجستير. ص: 28.

¹³ انظر: محمد المزوغي، العقل بين التاريخ والوحي حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون. (منشورات الجمل: كولونيا (ألمانيا) - بغداد). ط: 1. 2007م. ص: 24.

¹⁴ انظر: عبد الغني بن علي، « النزعة النقدية في فكر محمد أركون ». رسالة ماجستير. ص: 28.

¹⁵ انظر: محمد المزوغي، العقل بين التاريخ والوحي حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون. ص: 24.

ب- الوظائف و النشاطات

أما عن أهم الوظائف و النشاطات التي قام بها "محمد أركون"، فلقد عمل أستاذا زائرا وعضوا في مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن منذ 1993م، و المدير العلمي لمجلة *Arabica* منذ سنة 1980م. كما شغل عضو مجلس إدارة في عدة هيئات عالمية، كعضو إدارة ثم عضو لجنة تحكيم في هيئة لإدارة جائزة أغاخان للهندسة 1989-1998م، وعضوا في الهيئة العليا للعائلة والسكان 1995 - 1998م، وعضوا في اللجنة القومية للأخلاق والرؤيا العالمية والصحة 1990-1998م. و في سنة 2000م عين مستشارا علميا للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونجرس في واشنطن العاصمة، ثم عضو اللجنة الدولية لتحكيم جائزة اليونيسكو لأصول تربية السلام لسنة 2002م، وعضوا في لجنة تحكيم الجائزة العربية الفرنسية لسنة 2002م والتي أنشأها السفراء العرب في فرنسا، وعضو لجنة العلمنة في فرنسا لسنة 2003م، وغيرها من الوظائف. أما عن أهم ما تحصل عليه من جوائز فقد حصل على جائزة (ليفي ديلا فيدا لدراسات الشرق الأوسط) في كاليفورنيا. دكتوراه فخرية من جامعة إكسيتر ببريطانيا رفقة "إدوارد سعيد".

ج- أهم مؤلفات "محمد أركون"

جل مؤلفات "محمد أركون" كتبت باللغة الفرنسية، و قد ترجم معظمها مؤخرا إلى العربية من خلال تلميذه "هاشم صالح"،¹⁶ الذي لا يكاد يذكر اسم "أركون" حتى يذكر اسمه. و سأحاول ذكر هذه المؤلفات حسب ظهورها الزمني مع التفصيل نوعا ما في المؤلفات التي تشكل الركيزة لهذا الفصل:

— كتب باللغة العربية

- 1 - *الفكر العربي: طبع ضمن سلسلة (ماذا أعرف؟) Que sais je* الفرنسية سنة 1975م، وأعيد طبعه سنة 1979م. ترجم إلى العربية على يد "عادل العوا" وطبع ضمن سلسلة (زدي علماء) التي تنشرها دار عويدات ببيروت.
- 2 - *الإسلام: الأمس والغد* بالمشاركة مع "لويس غاردي" بالفرنسية، الطبعة الأولى سنة 1978م وأعيد طبعه سنة 1983م. ترجمة: علي مقلد. (بيروت).

¹⁶ "هاشم صالح" مفكر سوري ولد سنة 1950م. درس الأدب بجامعة دمشق، انتقل في نهاية السبعينات إلى باريس، حيث سجل سنة 1978م بحثا لنيل شهادة الدكتوراه موسوم بعنوان: *اتجاهات النقد العربي ما بين 1950 - 1975م* تحت إشراف "محمد أركون".

- 3 - **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. ترجمة: هاشم صالح. (مركز الإنماء القومي - بيروت). 1986م.
- 4 - **الإسلام، أصالة وممارسة**. (بيروت). 1986م.
- 5 - **الفكر الإسلامي (قراءة علمية)**. ترجمة: هاشم صالح. (مركز الإنماء القومي - بيروت). 1987م.
- 6 - **الإسلام، الأخلاق والسياسة**. ترجمة: هاشم صالح. (مركز الإنماء القومي بالتعاون مع اليونيسكو - بيروت). 1986م.
- 7 - **العلمنة والدين**. (دار الساقى). 1990م.
- 8 - **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**. ترجمة: هاشم صالح. (دار الساقى - بيروت) . 1991م. كتاب يضع القرآن في مواجهة الصيغ النظرية للفكر الحديث، هادفاً من ذلك إلى إنشاء رؤية نقدية في ميادين العلوم الإنسانية، بما يتجاوز التفاسير المتداولة. فالمطلوب في عرف الباحث، إعادة تحديد المفهوم الغربي ذاته بصفته فضاءاً تاريخياً وثقافياً، وإعادة التحديد تتعدى المثال الإسلامي لكنها في رأيه، تتم بفضل هذا المثال.
- 9 - **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟)**. ترجمة: هاشم صالح. (دار الساقى - بيروت). 1993م. يحاول "محمد أركون" في هذا الكتاب أن يثير من خلال العنوان ذكرى "الغزالي" و "ابن رشد". وهو يفعل ذلك عن قصد لكي يبين حجم الفارق بين جدية المناظرات الفكرية التي حصلت أثناء الفترة الكلاسيكية المبدعة من تاريخ العرب والإسلام، وبين الوضع المؤسف الذي تردى إليه الفكر الإسلامي المعاصر.
- 10 - **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**. ترجمة: هاشم صالح. (دار الساقى - بيروت). 1995م.
- 11 - **الإسلام، أوروبا، الغرب**. ترجمة: هاشم صالح. (دار الساقى - بيروت). 1995م. هذا الكتاب عبارة عن حوار بين الإسلام والغرب من خلال رمز بارز في الفكر الإسلامي المعاصر "محمد أركون"، ورمز الحزب الليبيرالي الهولندي "بولكستائين". إنه مقارعة حامية بين المواقع الفكرية للتراث الإسلامي، وبين أكثر القيم الغربية حداثة ورسوخاً: كالعلمنة والحرية، والديمقراطية، والتعددية الدينية والسياسية، والعقل النقدي، وحقوق الإنسان ... الخ.
- 12 - **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**. ترجمة: هاشم صالح. (دار الساقى - بيروت). 1997م. الاكتشاف الأساسي الذي توصل إليه "محمد أركون" في هذا العمل هو

تبيان وجود مذهب فكري إنساني في العصر الكلاسيكي، وتحديدًا في القرن الرابع الهجري - العاشر الميلادي. فقد ازدهرت العقلانية الفلسفية المستلهمة من الإغريق واتخذت على المستوى اللغوي والأسلوبي صيغة (أدب الفلاسفة، وفلسفة الأدباء). لكن هذه الأنسنة ضمرت فيما بعد وماتت. ثم تم الخول في عصور الانغلاق الطويلة التي فصلتنا تمامًا وجعلنا طي النسيان التراثي. وهو بهذا يستبطن سؤالاً: كيف السبيل إلى بعث الأنسنة من جديد في العالم العربي والإسلامي؟ وكيف يمكن أن نصل ما انقطع ونستلهمه مجددًا لكي نبني عليه نهضتنا المقبلة؟

13 - *قضايا في نقد العقل الديني*. ترجمة: هاشم صالح. (دار الطليعة - بيروت). 1998م.

14 - *الفكر الأصولي واستحالة التأصيل*. ترجمة: هاشم صالح. (دار الساقى - بيروت).

1999م. يطرح هذا الكتاب قضية تأصيل أنواع الخطابات والأحكام، من دون أن يتعرض لتاريخ علم الأصول في الإسلام، أو تحليل أعمال هذا المجتهد أو ذاك. والكتاب يركز على النقد المعرفي العميق لمفهوم التأصيل ذاته، كما مارسه العقل الديني، وكما حلله العقل الحديث في آن واحد.

15 - *معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية*. ترجمة: هاشم صالح. (دار الساقى

- بيروت). 2001م. يتحدث هذا الكتاب عن سبب ضمور الفكر الفلسفي - العقلاني في الساحة الإسلامية منذ انهيار الحضارة الكلاسيكية في القرن الثالث عشر الميلادي. ويكشف عن وجود تيار تنويري ذي حس إنساني واحترام للعقل البشري في القرنين الثالث والرابع للهجرة بشكل خاص، أي التاسع والعاشر للميلاد. وقد نتج هذا التيار الإنساني (أو الأنسني) عن تزاوج الفلسفة الإغريقية مع التراث العربي - الإسلامي. فالتراث الديني وحده لا يكفي لتوليد تيار عقلائي يحترم إمكانيات الإنسان وثيق بها. وإنما ينبغي أن يخصبه أو يتفاعل معه تيار فلسفي قوي يعطي العقل كل حقوقه في الكشف المعرفي والإبداع الفكري: كالتيار الأفلاطوني - الأرسطوطاليسي مع امتداداته واكتشافاته الحديثة. وهذا ما حصل في الفترة الكلاسيكية من تطور الحضارة العربية - الإسلامية. فكان أن ازدهر الفكر العربي وتولد هذا التيار الأنسني العقلاني المتمثل في شخصيات كبرى: كـ " الجاحظ "، و" التوحيدي "، و" مسكويه "، و" ابن سينا "، و" ابن رشد "، و" الغزالي "، و" فخر الدين الرازي " ... إلخ. ولا يزال هذا التيار يدهش العديد من المسلمين حتى اليوم على الرغم من المسافة الزمنية الكبيرة التي تفصل بينهم وبينه. ويجرضنا هذا الوضع التاريخي للفكر الإسلامي على الانخراط في معارك فكرية جديدة.

16 - من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ترجمة: هاشم صالح. (دار الطليعة - بيروت) 2001م. لعل هذا الكتاب هو الذي يهمننا بالدرجة الأولى في هذه الدراسة؛ وذلك لأنه و لأول مرة يحاول أحد الباحثين الإسلاميين أن يطبق بعض المنهجيات الحديثة كعلوم الألسنيات والسيمائيات والمنهجية البنوية على النص القرآني، بغرض الكشف عن البنية اللغوية لهذا النص، وشبكة التوصيل المعنوية والدلالية التي يبنى عليها. هذا فضلا عن تطبيقه المنهجية التاريخية لتبيان حقيقة العلاقة القائمة ما بين الوحي والتاريخ. وهو إنما يهدف بذلك إلى زحزحة مفهوم الوحي التقليدي والساذج الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه - حسب رأي "أركون" - ، وتجاوزة إلى تصور أكثر حساسية وموضوعية وعلمية. فهدف أي نقد حقيقي للخطاب الديني، عند "محمد أركون"، يجب أن يتم باستخدام جميع مصادر المعقولة والتفكير التي توفرها لنا علوم الإنسان والمجتمع للانتقال بإشكالية الوحي، تحديدا، ومن الموقع الإستمولوجي الدوغماتي الذي تحتله حاليا، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يعمل على افتتاحها تباعا ما يسميه "أركون": (العقل الاستطلاعي المنبثق حديثا) لدينا هنا نظرية جديدة ومبتكرة فيما يخص ظاهرة الوحي، الظاهرة المحورية البالغة الأهمية والخطورة بالنسبة لكل الديانات السماوية. والعمود الفقري لفكر "أركون" إنما يكمن هنا بالذات. فهو يفكك النظرة التقليدية الراسخة منذ مئات السنين لكي تحل محلها نظرية جديدة قائمة على آخر ما توصلت إليه العلوم الإنسانية من عقلانية ومنهجية وفهم عميق كما يرى ذلك.

- الكتب التي كتبت باللغة الفرنسية¹⁷

- 1- *Deux Epîtres de Miskawayh*, édition critique, B.E.O, Damas, 1961.
- 2- *Aspects de la pensée islamique classique*, IPN, Paris 1963.
- 3- *L'humanisme arabe au 4^e/10^e siècle*, J.Vrin, 2^eéd. 1982.
- 4- *Traité d'Ethique*, Trad., introd., notes du *Tahdhîb al-akhlâq* de Miskawayh, 1^e éd.1969; 2^e éd.1988.
- 5- *Essais sur la pensée islamique*, 1^e éd. Maisonneuve & Larose, Paris 1973; 2^e éd. 1984.

¹⁷ انظر: أحمد بوعود، *الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل و نقد*. (دار النجاح الجديدة : الرباط). دط.

2010م. ص: 22.

- 6- *La Pensée arabe*, 1^e éd. P.U.F., Paris 1975; 6^e éd. 2002; Trad. en arabe, anglais, espagnol, suédois, italien.
- 7- *L'islam, hier, demain*, 2^e éd. Buchet-Chastel, Paris 1982; trad. arabe, Beyrouth 1983.
- 8- *L'islam, religion et société*, éd. Cerf, Paris 1982; version italienne, RAI 1980.
- 9- *Religion et laïcité: Une approche laïque de l'islam*, L'Arbrelle, Centre Thomas More, 1989.
- 10- *Lectures du Coran*, 1^e éd. Paris 1982; 2^e Aleef, Tunis 1991.
- 11- *Ouvertures sur l'islam*, 1^e éd. J. Grancher 1989.
- 12- *L'islam. Approche critique*, Le livre du mois, Club du livre 2002.
- 13- *Pour une critique de la Raison islamique*, Paris 1984.
- 14- *L'islam, morale et politique*, UNESCO-Desclée 1986.
- 15- *Combats pour l'Humanisme en contextes islamiques*, Paris 2002.
- 16- *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London 2002.
- 17- *De Manhattan à Bagdad: Au-delà du Bien et du Mal*, Paris 2003.

هذا إلى جانب العديد من المؤلفات بلغات متعددة من اللغة الهولندية إلى الإنجليزية إلى الأندونيسية وكذا العديد من المقالات و نقاشات و حوارات في عدة قنوات كقناة الجزيرة و قناة العربية مثلا و غيرها من القنوات العربية و الأجنبية.¹⁸

و الملاحظ على مؤلفات "محمد أركون" هو أن كتبه معظمها لم يؤلفها، وإنما هي جملة من المحاضرات المتفرقة التي سبق له أن ألقاها في ندوات أو ملتقيات، و في هذا يتبع "أركون" أسلوب بعض المفكرين الفرنسيين من أمثال "ليني شتراوس" الذين ينشرون كتبهم كمجموعة من المحاضرات أو المقالات. كما نلاحظ أن بعض كتبه تأخذ شكل الكتب المشتركة كما في كتابه: الإسلام. الأخلاق و السياسة الصادر عن منظمة اليونسكو سنة 1986 م، أو كتابه: الإسلام الأمس و الغد مع "لوي غاردييه" أو كتاب: من مانهاتن إلى بغداد فيما وراء الخير و الشر بالاشتراك مع "جوزيف مايل" أو تأخذ شكل كتب حوارية، أي أسئلة تطرح على "أركون" و هو يجيب كما في كتابه: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد أو كتابه: الإسلام. أوروبا. الغرب... الخ، و ذلك تيمنا ببعض المفكرين الفرنسيين الذين اعتادوا مؤخرًا

¹⁸ انظر: أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل و نقد. ص: 23.

تقديم أفكارهم و نظرياتهم الأكاديمية الصعبة بلغة سهلة ميسرة عن طريق كتب الحوارات و المقابلات، و شاعت هذه الطريقة حتى أصبحت أسلوبا معهودا في أوروبا.

و بشكل عام فإن كتبه هي عبارة عن مجموعة من الأبحاث و الدراسات ذات طابع مختلف حيث نجده يطرح عدة إشكاليات في مجال التاريخ، و الفلسفة، و السياسة، و علم أصول الفقه... الخ، و تدور جلها حول إشكالية كبرى و هي إشكالية دراسة الفكر الإسلامي دراسة حديثة.

و إذا ما حاولنا استنطاق السيرة الذاتية لـ "محمد أركون" و من خلال إطلالة على بعض كتبه السابقة، يمكن استخلاص عدة محطات لها أهمية كبرى في بلورة فكره النقدي التفكيكي فيما بعد. و من هذه الوقفات مايلي:

- معايشة عدة أجناس و ثقافات و ديانات خلال فترة حياته، مما يؤدي إلى اتساع أفق تفكيره و نظرياته.

- تكوينه الثقافي و خلفية فكره كانت وفق التعليم الفرنسي، لا سيما دراسته للإسلام كانت على يد كبار المستشرقين الفرنسيين مما جعلها تنطبع بطابع خاص يختلف عن بقية الدراسات الإسلامية المطروحة على الساحة العربية الإسلامية اليوم.

2 - المنهج و آلات الأجهزة المفهومية النقدية الأركونية

لم يكن "محمد أركون" بعيدا عن التغيرات المعرفية التي عرفها الغرب على صعيد مناهج علوم الإنسان و المجتمع و اللغة، فإقامته الشبه الدائمة في أوروبا، و تنقله المتكرر بين أبرز المراكز و الأندية الثقافية و الصروح الأكاديمية في مختلف القارات، بالإضافة إلى سعة اطلاعه و متابعتة الدقيقة لمعظم ما ينتج في الغرب، و هو متعلق بعمله النقدي، كل ذلك أسهم في جعله متمرسا بأمور المنهج، و استخدام المصطلح و تسخيره من أجل إنجاز مشروعه النقدي بالصيغة التي تبلور فيها.¹⁹

¹⁹ انظر: نائلة أبي نادر، « أركون و المنهج النقدي: محطات و مصطلحات ». ضمن كتاب: رضوان السيد و آخرون، محمد أركون المفكر و الباحث و الإنسان حلقة نقاشية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية . تحرير: عبد الإله بلقزيز. (مركز دراسات الوحدة العربية : بيروت). ط: 1. 2011م. ص: 110.

و بما أن أي مشروع نقدي كما هو معروف لدى كل الذين يعملون في هذا المجال هو موضوع في النقد و المنهج المتبع للنقد، فكان لا بد أولا من الوقوف عند الموضوع الذي يهتم به "محمد أركون" ثم نعرض المنهج و الآلات الذي يستعملها في التعامل مع موضوع نقده.

أ - الموضوع

بالرجوع إلى أهم ما صدر عن "محمد أركون" و منتجاته الفكرية، فأول ما يلحظه قارئ نصوص "أركون"، ذلك الحشد الهائل من المفاهيم و الأدوات الفكرية التي أمده بها اطلاعه و مواكبته لنتائج البحوث العلمية المعاصرة، و كل هذه المفاهيم و الأدوات مسخرة من أجل معالجة قضية أهمته و شغلته كثيرا ألا و هي الخطاب العربي المعاصر، فهو يتناول كل ما ينتج داخل الفضاء العربي الإسلامي؛ أي أنه يتعامل مع منتج العقل الإسلامي. و نشير هنا إلى أن اهتمام "أركون" بنقد العقل الإسلامي و إنتاجه يعود إلى نهاية الستينات حيث أصدر رسالته المهمة حول "مسكويه"²⁰.

و يشرح "محمد أركون" مسعاه هذا بقوله: « إن هذا البرنامج الضخم من التفحص و البحث المتمثل في فهم كل المنتجات الثقافية العربية... من الناحية السوسولوجية الأنثروبولوجية و الفلسفية هو الذي أحاول تنفيذه و الإحاطة به، إنه برنامج نقدي بمعنى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيقي و المؤسساتي و السياسي».²¹

و المتمعن في كتب "محمد أركون" يجد حرصا كبيرا منه في الإحاطة و السيطرة على موضوع بحثه هذا الذي شرحه بقوله السابق، كما يجد لديه شدة انفتاح موضوعه على المناهج الحديثة، ذلك أن الحدائث تشكل بالنسبة لموضوعاته الأرضية التي فضل الانطلاق منها، فهي الخيار الأفضل عنده لأننا كما يرى مجبرون منهجيا على الانطلاق من ساحتها العقلية و الفكرية، لأنها أضافت مشاكل جديدة، لم تكن تطرح سابقا، وافتتحت منهجيات جديدة تتيح لنا توسيع حقل المعرفة دون إدخال تقنيات دوغمائية تعسفية، هذا حسب رأيه هو الشيء الجديد فعلا، وهنا يكمن جوهر الحدائث عنده.²²

²⁰ انظر: الطاهر عمري، «المجهود التنويري لمحمد أركون قراءة في الموضوع و المنهج». ضمن كتاب: زهر العنابي، الإنتاج الفكري الجزائري. (موفم للنشر و التوزيع: الجزائر). ط: 1. الجزء: 4. ص: 122.

²¹ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ترجمة: هاشم صالح. (مركز الانماء القومي - المركز الثقافي العربي: بيروت - لبنان). ط: 2. 1996م. ص: 13.

²² انظر: فارح المسرحي، الحدائث في فكر محمد أركون مقارنة أولية. (منشورات الاختلاف - الدار العربية للعلوم: الجزائر - بيروت). ط: 1. 2006م. ص: 109.

فـ "أركون" يدعو إلى ضرورة الرجوع والعمل بكل المفاهيم والمنهجيات التي أنجبتها الحداثة الغربية، كما يدعو إلى إنزائها وتطبيقها إلى أبعد الحدود، وكسر الحواجز بين الحقول المعرفية، دون اعتبار للخصوصيات، ويراهن عليها في تحقيق وإنجاز مهام داخل الفكر العربي الإسلامي، من خلال تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي له، يقول "أركون" في ذلك: «إعادة القراءة لتاريخ الإسلام و التراث العربي، اعتماداً على أصولية و مناهج حديثة تمكن من إلقاء ضوء جديد على التراث، و إبداع مواقف فكرية أكثر ارتباطاً و التزاماً بالفكر العلمي المعاصر»،²³ ويقول في موضع آخر أن: «المهمة العاجلة تتمثل في ما يلي: إعادة قراءة كل التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج اللغوية، والتاريخية، والسيوسولوجية، والأنتروبولوجية أي بالمقارنة مع بقية التراثات الدينية، وبخاصة ما حصل في الغرب المسيحي».²⁴

و بالرجوع إلى الإنتاج الأركوني نلاحظ أن كل ما أنجزه يسير في هذا الاتجاه ومنفتح على علوم الإنسان المختلفة ومناهجها المتعددة كما هي عليه اليوم في الغرب.

ب - المنهج

ابتداء نريد أن نؤكد بأن مسألة (المنهج) عند "محمد أركون" مسألة محورية ومركزية، إذ يرتبط الخطاب النقدي في مشروع "محمد أركون" أشد ما يكون الارتباط بقضية المنهج ، أي أنه لا ينخرط في التفاصيل والجزئيات، كما أنه لا يشتغل بالتطبيقات والنتائج، وإنما يتمركز خطابه حول بنية العقل الإسلامي ونظامه.²⁵

و من أهم خصائص المنهج عند "أركون" مراوحته بين التنظير و التطبيق. فالتنظير حاضر من خلال ما أسماه بـ **الإسلاميات التطبيقية**، و التطبيق يظهر من خلال الوجود العملية التي طبق فيها ذلك المنهج

²³ انظر: فارح المسرحي، **الحداثة في فكر محمد أركون مقارنة أولية**. ص: 25. نقلا عن: محمد أركون، تعقيب على مداخلة أنطوان فرغوث. ص: 222.

²⁴ محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟**. ترجمة و تعليق: هاشم صالح. (دار الطليعة للطباعة و النشر : بيروت). ط: 2. 2000م. ص: 292.

²⁵ انظر: عبد اللطيف فتح الدين، « **في النقد و المنهج عند محمد أركون** ». ضمن كتاب: عبد المجيد خليفي و آخرون، **قراءات في مشروع محمد أركون الفكري**. (ندوة فكرية). تقديم: عبد الإله بلقزيز. (منتدى المعارف : الدار البيضاء). ط: 1. 2011م. ص: 55.

على العقل الإسلامي، و قد أطلق عليه مشروع نقد العقل الإسلامي. و بين هذا التنظير و التطبيق ينسب هذا المنهج على ثلاث دعائم أساسية:²⁶

- ضرورة الاطلاع المزدوج على تراثنا و على الثورة المعرفية الجديدة التي حصلت في مجال علوم الإنسان و المجتمع، و التي شكلت تجاوزا للحدثة الغربية الكلاسيكية وافتتاحا لحدثة فكرية أخرى أكثر اتساعا. و ذلك حتى تتمكن من الخروج من مرحلة الأرثوذكسية الجامدة التي يحياها العالم الإسلامي. فـ "أركون" يعتقد « أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولة والتفكير التي تقدمها علوم الإنسان و المجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الاستيمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثا».²⁷

- ضرورة الإمام بكل الإنتاج الإسلامي في جملته، و رفض النظر إليه بوصفه قطاعات منفصلة و مستقلة، إذ لا يمكن عنده فصل الفلسفة عن الفقه، و لا البلاغة عن العروض ... إلخ، إنما الفكر الإسلامي هو هذه الوحدة المعرفية ككل، خصوصا أن الفكر الإسلامي من قبل لم يكن يعرف هذا التقسيم المفروض قط؛ فالفقيه مثلا إلى جانب القضايا الفقهية كان يثير قضايا أدبية و فلسفية و غيرها.²⁸

- ضرورة توظيف مجموع المفاهيم الإجرائية المستقاة من حقول الاستيمولوجيا خصوصا، فعلى سبيل المثال يوظف "أركون" مفهوم (القطيعة الاستيمولوجية) و هو مفهوم جاء كرد على أصحاب النزعة التاريخية الاستمرارية التي ترى في الأمور استمرارا، أما القطيعة فتعني أن كل وضعية تصل إليها العلوم و المعارف لا يمكن أن تفسر بالوضعية السابقة لها، بل لا بد من انفصال بين السابق و اللاحق، إلا أن هذا لا يعني الانفصال التام بين كامل المراحل؛ بمعنى أن ما من نسق جديد ينشأ إلا و يستمد مفاهيم كانت موجودة و يطورها، و لكن هذه المفاهيم تصبح لها وضعية جديدة في نسق جديد.

و من خلال هذا، تكمن آليات النقد المنهجية المستخدمة من طرف "أركون" في ثلاث وظائف رئيسية وهي: (التجاوز) *Transgresser*، و (التحريك) *Déplacer*، و (التخطي) *Dépasser*. و معنى هذا تسعى هذه الآليات النقدية المنهجية إلى (تجاوز) المصطلحات و المفاهيم و العادات الثقافية التي

²⁶ انظر: عبد اللطيف فتح الدين، « في النقد و المنهج عند محمد أركون ». ضمن كتاب: عبد المجيد خليفي و آخرون، *قراءات في مشروع محمد أركون الفكري*. (ندوة فكرية). ص: 56 - 58.

²⁷ محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ترجمة و تعليق: هاشم صالح. (دار الطليعة للطباعة و النشر : بيروت- لبنان). ط: 3. 2012م. ص: 58.

²⁸ و لهذا نجد أن كل ميادين الفكر الإسلامي مرتبطة و متداخلة في دراسات "محمد أركون".

حنطت النصوص - حسب "أركون" - إلى قوالب دوغمائية، ثم يلي ذلك (تحريك) بنيات هذا التقليد الجامدة نحو حدود أخرى للمقاربة و التحليل، و هذا التحريك سوف يسمح بالكشف عما تم خنقه و حجبته و بالتالي تحجره عبر الزمن، ليأتي بعد هذا كله (تحطمي) الخطاب المتمثل للأعراف و التقاليد، و المتعصب لها. و هذا لا يعني عند "أركون" تحطيم أو قدح هذه الأعراف و التقاليد بقدر ما هو تقييم و تقدير لها لبناء معايير علمية إبستمولوجية جديدة أكثر نجاعة.²⁹

و لتحقيق ذلك، لا يلتزم "محمد أركون" بمنهج واحد، يخضع له موضوع بحثه و إنما نجده ينتقل من منهج إلى آخر، حسب طبيعة الموضوع، و بمعنى آخر أنه لم يحصر اهتمامه بمنهج دون سواه، أو غلب واحدا على الآخر، إنما ترك ذلك لطبيعة النص و الموضوع و الإشكالية التي يعالجها، و من هنا نجده يميل إلى المنهجية المتعددة الأبعاد أو المنهجية المتداخلية المتعددة الاختصاصات

*La méthode Pluridiscipline*³⁰

و إلى هنا نصل إلى نقطة مهمة جدا، فعندما قرأنا فكر "محمد أركون" من خلال شروحاته و تحليلاته و تأويلاته المختلفة لفتنا بشكل لا يمكن تجاهله تعدد المناهج التي تدرس بها، و وفرة المصادر و المراجع الحديثة التي توقف عندها، و كثرة المصطلحات الجديدة على اللغة العربية التي استخدمها، و عليه خرجنا باستنتاج يتفق مع من استنتج أنه في حقيقة الأمر من الصعب بل يكاد يكون من المستحيل أن نتحدث عن المنهج بصيغة المفرد عند "أركون"، فهو لا يتبع منهاجا محمدا، كما أنه يصعب أن نتحدث عن مناهج متعددة و مختلفة التي يطبقها في تحليلاته، فهو لا يكاد يستعمل منهاجا حتى يغادره إلى منهج آخر مبرزاً محدودية المنهج و ضيقه،³¹ و يبين ذلك "أركون" قائلا: « أما أنا فقد قمت بدراسات ألسنية و تاريخية و أنثروبولوجية، و حاولت أن أمزج بين عدة مناهج ».³² و يضيف في نفس الموضوع

²⁹ انظر: عبد اللطيف فتح الدين، « في النقد و المنهج عند محمد أركون ». ضمن كتاب: عبد المجيد خليقي

و آخرون، *قراءات في مشروع محمد أركون الفكري*. (ندوة فكرية). ص: 58 - 60.

³⁰ انظر: كحيل مصطفى، *الألسنة و التأويل في فكر محمد أركون*. ص: 27.

³¹ و في اعتقادنا أن استخدام كلمة (منهج) تحيلنا بالضرورة إلى أساسه الميتافيزيقي و نعني به طريقة أو حقيقة أو غير ذلك مما يثبت أمر ما، و نظن أن هذا ما كان يرفضه "محمد أركون" و "دريدا" من قبل، لذلك الكثير من الدراسات تفضل مصطلح (استراتيجيات التفسير) أو (تقنية التأويل) و إنما وظفنا ها هنا كلمة منهج كمحاولة لتوضيح الطريقة التي كان يعمل بها "أركون".

³² محمد أركون، *الفكر الإسلامي نقد واجتهاد*. ترجمة و تعليق: هاشم صالح. (دار الساقى : بيروت). ط: 5.

فيقول: « إن توجهاتي المنهجية المتعددة راجعة إلى فضولي الشخصي و مطالعاتي الشخصية. و لي طبيعة تحب التردد على أولئك الذين يشتغلون في الحقول المعرفية المختلفة و المتعددة ». ³³

و عليه فهو يستعين بالعديد من العلوم و المناهج القديمة و الحديثة معا و يهدف كما يقول إلى: « تجاوز الصرامة النظرية و الترة الاختزالية التي تلام عليها علوم الإنسان و المجتمع. نريد أن لا نكتفي بمجرد الفضول الموضوعاتي *Thématique* لمؤرخ الأفكار و هوس التفسير الكلاسيكي بحرفية دلالة الكلمات و البحث عن معانيها الأصلية فقط. كما و نهدف إلى تجاوز الشكلائية المجردة للبنوية و انغلاقية علم العلامات الذي يفصل الأشكال المنطقية - السيميائية للدلالة عن الشروط البيكولوجية - الاجتماعية لإنتاجها و طريقة ممارستها و اشتغالها. و نريد أيضا أن نتجنب النسبوية الاختزالية و النظرة الأنتوغرافية المخصصة للثقافات الأخرى ثم نريد أن نتجنب أخيرا المنطقية المحلية و التقسيمات الاعباطية للفلسفة و الثيولوجيا الكلاسيكية ». ³⁴

و لذا يرى "أركون" بأنه « لا يوجد منهج واحد من المناهج المذكورة يستطيع بمفرده أن يستنفذ الموضوع و ذلك لكونه محدود، و الحل عنده هو التعددية المنهجية ». ³⁵ إذن، فـ "أركون" يلح على ضرورة تعدد المناهج، هذه التعددية المنهجية التي تستفيد من مختلف منجزات العلوم الإنسانية، و التحليلات الفلسفية الجديدة، و خاصة الفرنسي منه على وجه التحديد، و لا يتردد "أركون" في ذكر العديد من أسماء الفلاسفة و المؤرخين و الأثربولوجيين و علماء اللسانيات و علماء الاجتماع و النفس و السياسة... الخ في كذا من موضع من مؤلفاته و مقالاته إلى درجة أن النص الأركوني غني جدا بالمصطلحات المعجمية و قائمة طويلة بأسماء المفكرين الغربيين.

و بتجميع مختلف المناهج التي دعا إليها ثم تبناها، يمكن ضمها ضمن ثلاثة مقاربات أساسية كالتالي:

- المقاربة الألسنية

يوظف "محمد أركون" - كما قلنا سابقا - مجموعة من المناهج بهدف وضع الخطاب في إطاره المحدد له. و هذه المناهج من الكثرة و التداخل مما يولد إحباطا لدى الدارس الذي يتساءل عن كيفية

³³ محمد أركون، *الفكر الإسلامي نقد واجتهاد*. 251.

³⁴ محمد أركون، *الفكر الإسلامي قراءة علمية*. ترجمة: هاشم صالح. (مركز الإنماء القومي - المركز الثقافي

العربي : بيروت - الدار البيضاء). ط: 2. 1996 م. ص: 273.

³⁵ كحيل مصطفى، *الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون*. ص: 28.

توظيف "أركون" لها، ما الأول و ما اللاحق؟ و يذكرنا "أركون" منذ البداية أن لعلم اللسانيات بشقيه الدياكروني و السانكروني شرف السبق في التحليل، متبوعا بعلم السيميائيات الذي يأتي في المرتبة الثانية بعد التحليل اللغوي و إن كان هو الأول منطقيا إذا أردنا تحديد المعنى، و تمثل القراءة اللسانية خطوة من مجموع ثلاث خطوات رسم من خلالها "أركون" ملامح مشروعه الفكري لقراءة النص التراثي و بعد ذلك يأتي علم التاريخ و الأنثروبولوجيا، أما المرتبة الأخيرة فتتصب على الخطاب التيولوجي المفروض فيه الانفتاح على الخطوات التحليلية السابقة حتى لا يبقى خطابا تبجيليا.³⁶

جاء اهتمام "أركون" بـ (المقاربة الألسنية) و هي المقاربة التي تم هذه الدراسة بالدرجة الأولى و التي سنفصل الحديث عنها فيما بعد، حيث عرفت اللسانيات كما هو معلوم صعودا في الستينات من القرن الماضي مع أعمال كل من "دوسوسير" و "جاكسون" و "بنفنيست".

و كان للسانيات أهمية كبرى في أعمال "أركون"، و ذلك لسبب بسيط، فهو ناقد للفكر العربي الإسلامي و مؤرخ له و مطالب بالاشتغال المستمر على النصوص القديمة، و بالتالي عليه أن يعرف كيف تقرأ النصوص و يفكك لغتها ألسنيا.³⁷ يقول "أركون" في هذا الصدد: « لقد كان للألسنيات أهمية كبرى بالنسبة لي، و ذلك لسبب خاص. فبما أنني مؤرخ للفكر العربي الإسلامي، فإنني أشتغل باستمرار على النصوص القديمة. إذن، فأول شيء مطلوب مني كمؤرخ هو أن أعرف كيف أقرأ نصا ما،³⁸ ثم يواصل حديثه في نفس السياق فيذكر بأنه « قد بذلت جهودا عديدة لقراءة الخطاب القرآني وبقية النصوص الإسلامية الكبرى ... و كل هذا كان يتطلب مني قبل أي شيء أن أفكك لغة النص ألسنيا لكي أعرف كيف تشكل، و لكي أسأله على صعيده الأول المباشر: صعيد اللغة العربية الإسلامية الكلاسيكية. ولهذا السبب أقول، إن لعلم الألسنيات أهمية عظمى في ما يخص مجالنا المعرفي، مجال تاريخ الفكر الإسلامي. و من يقوم بكتابة تاريخ التفسير في الإسلام كما أفعل اليوم يجد فائدة كبيرة في المنهجية الألسنية».³⁹

اهتم "أركون" بمنهجية الألسنيات و على ضوءها كما سبق و ذكر ذلك قرأ المصحف و النصوص الإسلامية الكبرى كالسيرة النبوية و نهج البلاغة و رسالة الشافعي و نصوص "ابن رشد" و "ابن خلدون"

³⁶ انظر: عبد المجيد خليفي، قراءة النص الديني عند محمد أركون. (منتدى المعارف: بيروت). ط: 1. 2010. ص: 79.

³⁷ انظر: توفيق رشد، « تقنية التأويل عند المفكر محمد أركون ». ضمن كتاب: قراءات في مشروع محمد أركون الفكري. (ندوة فكرية). ص: 77.

³⁸ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد. ص: 253.

³⁹ المرجع نفسه.

و آخرون. فلقد وظف "أركون" في قراءته للنصوص الإسلامية مجموعة مفاهيم كبيرة هي نتاج الجهد الذي بذله علماء الألسنية في الغرب. فنجده يعود إلى أعمال "أميل بنفينيست" فيتكلم عن مفهوم بنية شبكة العلاقات بين الضمائر أو الأشخاص المتكلمة، و مفهوم (الوضعية العامة للخطاب) و ذلك بالاعتماد على كتابه: مسائل في علم الألسنيات العامة *Problèmes de linguistique générale*، كما يعود "أركون" إلى كتاب: الدلالة البنيوية *Sémantique structurale* لـ "غريماس" و الذي يعتبر اللبنة الأساس لما يعرف بمدرسة باريس السيميائية، و هي المدرسة التي تبناها "أركون" بالدرجة الأولى.⁴⁰

و نشير في هذا المجال أن علم السيميائيات قد تطور كثيرا في فرنسا بعد ازدهار علم اللسانيات، و هما على ترابط وثيق. و تنطلق السيميائية كما هو معلوم على أساس أن المشكلة اللغوية مشكلة سيميائية أي مشكلة دلالية في الأساس، فاللغة عند السيميائيين عموما هي نظام من الرموز أو الإشارات تخفي خلفها سيلا من المعاني التي يجب القبض عليها، وبسبب هذا الاهتمام أطلق السيميائيون العنان لحرية القراءة والتفسير بحثا عن النسق الخفي وراء الإشارات أو الأنظمة الدلالية للعلامات، وبالتالي الكشف عن طرق إنتاج المعنى. و من هنا تبرز القيمة التي تكمن في مجالات أخرى عديدة غير النصوص المكتوبة أو المقولات الملفوظة الشفوية، و انطلاقا من هذا ينطلق "محمد أركون" في توسيعها لتشمل جزئيات دقيقة من حياة الإنسان، حيث يذكر أنه « لا نستطيع أن نصغي فقط للخطابات المكتوبة أو المنطوقة التي ينشئها المسلمون ... هناك السير الطقوسية و الاقتصاد العلمي و المؤسسات السياسية و نظم التكيف البيئي و الإبداعات الفنية و الحركات الجسمية و فن الجسد و الجنسية و الأحلام و العادات و المطبخ و الأثاث، فهي كلها ميادين تتبلور فيها الأشكال الأكثر تحديدا للحساسية الجماعية و تنتقل و تتجمع بها العناصر الأساسية للاعتقاد و ينتظم فيها المخيال الاجتماعي». ⁴¹

وانطلاقا لما جاءت به هذه المدرسة السيميائية و لا سيما ما نادى به "غريماس" يوظف "أركون" مفاهيم هذه المدرسة خاصة مفهوم البنية العاملة *La structure actantielle* يحدد مجموعة الضمائر التي تتصارع داخل النص، و يحدد التواصل اللغوي في النص القرآني على النحو التالي:

⁴⁰ انظر: أحمد بوعود، *الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل و نقد*. ص: 129.

⁴¹ مختار الفجاري، *نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون*. (دار الطليعة للطباعة و النشر: بيروت). ط: 1.

2005م. ص: 44. نقلا عن:

Mohamed Arkoun. *Les expressions de l'islam :Nècessite d'une rupture épistémologique*. in Encyclopoedia universalis, corpus 12. paris. S.A. 1990. p:676.

مُرسل ----رسالة ما ---- مُرسل إليه، كما يوظف مفهوم التداخلية النصانية *intertextualité* ليعين العناصر القصصية في القرآن و التي وجدت في نصوص دينية سابقة.⁴²

و في السيميائيات يركز "أركون" على ما يسميه منظومة الدلالات الحافة أو المحيطة،⁴³ ليحدد علاقة الفكر باللغة من خلال التاريخ وفق تصور دائري. و في تمييزه بين المعنى و آثار المعنى يذكر "أركون" بأعمال الألسني الكندي "نور ثروب فراي" *N. Frye* في كتابه: الرمز الكبير - الكتاب المقدس و الأدب *Le grand code. La bible et la littérature* و كتاب: الكلام الأعلى - الكتاب المقدس و الأدب *La parole souveraine. La bible et la littérature*.⁴⁴

و انطلاقاً من هذه الأعمال و غيرها كثير، تحتل هذه المقاربة الصدارة في المنهجية التي يقترحها "أركون" لإعادة قراءة التراث الإسلامي و يؤكد ذلك بأن: « التحليل الألسني أو السيميائي - الدلالي - يساعدنا على إقامة مسافة بيننا و بين العقائد الإيمانية الموروثة منذ أظافرننا ... فالتحليل الألسني يقوم بعملية تقييد أولى لكل الأحكام التولوجية المسبقة الموروثة عن العصور الوسطى، هذه الأحكام المسبقة التي تحول بيننا و بين رؤية النص كما هو ». ⁴⁵

فالتحليل السيميائي يحظى لدى "أركون" بأهمية بالغة، لأنه بالإضافة لما سبق « يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريباً منهجياً ممتازاً، يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي تشكل المعنى أو يتولد من خلالها ». ⁴⁶

فالمقاربة اللسانية تسمح - حسب "أركون" - بأن يتحرر الباحث من أسر النصوص الدينية و هيبتها، و تجعله يرى هذه النصوص على حقيقتها مما يساعده على تحليلها تحليلاً موضوعياً،⁴⁷ فاللسانيات تزودنا بجهاز اصطلاحي يكرس الدقة و الصرامة العلمية و يجعلنا رهن الإمكانيات اللغوية للخطاب لا رهن

⁴² انظر: كيجل مصطفى، *الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون*. ص: 34.

⁴³ و يقصد "أركون" بالدلالات الحافة و المعاني المحيطة ما يدعى في اللغة الفرنسية بـ *connotation* فكل كلمة أو مصطلح له معنى حرفي مباشر أي قاموسي *dénotation* و معنى مجازي أو *connotation*. و الواقع أن العرب الكلاسيكيين كانوا يتحدثون عن ظلال المعاني بنفس المعنى. فهناك المعنى و ظلال المعنى أو إحياءاته. انظر: محمد أركون، *الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد*. ص: 54. (هامش).

⁴⁴ انظر: كيجل مصطفى، *الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون*. ص: 35.

⁴⁵ محمد أركون، *من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر*. ترجمة و تعليق: هاشم صالح. (دار الساقى: بيروت). ط: 2. 1995م. ص: 13.

⁴⁶ محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 35.

⁴⁷ انظر: فارح المسرحي، *الحدائث في فكر محمد أركون مقارنة أولية*. ص: 111.

الفرضيات و التخمينات.⁴⁸ كما تقتضي هذه المنهجية ضرورة تنظيف اللغة بكل مفرداتها و تراكيبها من الدلالات الحافة و المحيطة، الموروثة عن اللغة الأرثوذكسية، لكي نستطيع التفكير في الإسلام بشكل جذري أو بشكل علمي فلسفي،⁴⁹ و من أمثال المفردات المشحونة بالدلالات الحافة؛ الوحي و المقدس و الحرام ... إلخ، و شتى مفردات الإيمان و العقيدة التي نستعملها و كأنها بديهيات واضحة الدلالة، و لا تحتاج إلى إعادة تفكير، في حين يرى "أركون" عكس ذلك، فبالنسبة لكلمة (وحي) مثلاً، يؤكد أنه لا يمكننا استخدامها بسهولة لأنها بحاجة لأن تخضع لدراسة جديدة و دقيقة، فحتى الآن لا نعرف ما هو الوحي وفق العقلانية الحديثة و منهجيتها، لذلك يجب أن نمتنع عن استخدام هذه الكلمة و كأنها واضحة و معروفة. و ما يقال عن كلمة (وحي) يقال عن الكلمات الأخرى فبالرغم من أنها تبدو واضحة إلى أنها في الحقيقة تحتاج إلى البحث و الدراسة و التدقيق في معناها و مدلولها.⁵⁰

كما أن إحاطة "أركون" باللسانيات و السيميائيات المعاصرة، و نزعته إلى إحلال تحليل الخطاب كأداة منهجية فعالة، هو ما يميز منهجه عن التفاسير الكلاسيكية الموروثة - كما يرى "أركون" - و أن تحليلاته لا تهدف إلى إبطال التفاسير الموروثة على الإطلاق، بل تهدف لإبراز الصفات اللسانية و اللغوية و آليات العرض و الاستقلال و الإقناع و التبليغ التي يشتغل عليها النص القرآني.⁵¹

إذن فالمنهجية الألسنية تكتسي عند "أركون" أهمية كبرى، و خاصة بحكم اشتغاله المستمر على النصوص القديمة خصوصاً النص القرآني، لهذا تعينه على كيفية القراءة من خلال تفكيك لغته ألسنياً، ولهذا السبب يرى "محمد أركون" أن لعلم الألسنيات أهمية عظمى فيما يخص مجال تاريخ الفكر الإسلامي، و من يقوم بكتابة تاريخ التفسير في الإسلام يجد فائدة كبيرة في المنهجية الألسنية، فيكون الهدف من هذا الاختيار المنهجي عند "أركون" كما قلنا سابقاً هو تحرير القارئ من هيبة النص الديني، و من سلطته المتعالية فوق الزمان و المكان، لكي يتساوى مع أي نص آخر بشري، و بذلك يمكن لهذا النص القرآني أن يخضع لكل التعديلات اللازمة.⁵² ذلك أن النصوص الدينية هي نصوص لغوية بالدرجة الأولى و أن طابعها اللغوي

⁴⁸ انظر: عبد الوهاب شعلان، « محمد أركون، تحليل الخطاب المقدس ». مجلة كتابات معاصرة (بيروت).

العدد: 59. المجلد: 15. فيفري - مارس 2006م. ص: 76.

⁴⁹ المرجع نفسه.

⁵⁰ انظر: فارح المسرحي، *الحدائث في فكر محمد أركون مقارنة أولية*. ص: 113.

⁵¹ انظر: محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 35.

⁵² و بالتالي تجريده من قدسيته، و إدخاله في ظروفه التاريخية، ليصل "أركون" في الأخير إلى ما كان يخطط له (أنسنة الدين)، و إرجاعه إلى الإنسان و إحلال الأساطير محله.

لا يتناقض مع قدستها، لذلك لا بد من إعطاء الدراسات اللسانية الأولوية في تحليل النصوص القرآنية، فهي الوحيدة القادرة على أن تجعلنا نرى النصوص كما هي عليه؛ أي في حقيقتها المادية و النصية و اللغوية.⁵³

كما تتطلب منا هذه المنهجية اللسانية بالإضافة إلى ما سبق، الاهتمام باللغات الدارجة اهتمامنا باللغات الفصحى، عربية كانت أو إيرانية أو تركية أو غيرها؛ لأن الدراسة اللسانية تتناول جميع مظاهر اللغة الإنسانية و تعبيراتها سواء منها لغة الشعوب البدائية أو الشعوب المتحضرة، و ليس اللغة السليمة فقط و اللغة الممتازة، بل جميع أصناف التعبير و أشكاله. و هذا ما يجعل إعادة قراءة التراث الإسلامي تستلزم أخذ التراث الشفوي غير المكتوب بعين الاعتبار.⁵⁴

إلا أن "محمد أركون" لا يخفي قلقه من قلة الأبحاث السيميائية على القرآن الكريم، باستثناء بعض المحاولات مثل ما قام به "نصر حامد أبو زيد"، و الذي يعتبره أول باحث مسلم بادر إلى تطبيق الألسنيات الحديثة على النص القرآني وانتهاك محرمات كثيرة. و بالرغم من أن مثل هذه المحاولة لم تشف غليل "أركون"، إلا أنه يشجعها و يدعو إلى غيرها، و من ثم رأى أن من يحاول القيام بهذه المهمة لا بد له من أمرين:⁵⁵

الأولى: أن يتزود بتكوين علمي و يحيط بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات و السيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير و النقد الإستمولوجي.

الثانية: أن يتدرب على التمييز بين الاحتجاج و الإدراك و التأويل و التفسير الذي يتم في الإطار المعرفي الدوغمائي و بين التحليل و التفكيك للخطاب الديني، فهذان شيان مختلفان.

إلا أن المقاربة الألسنية وحدها لا تكفي لدراسة النص أي نص، بل لا بد من وجود مقاربات أخرى إلى جانبها كما يحدثنا في ذلك "أركون" حيث يقول: « بالطبع، المنهجية الألسنية وحدها لا تكفي، إنها ليست إلا مرحلة أولى من مراحل الدراسة، تتلوها بعدئذ الإضاءة التاريخية و الأنتروبولوجية، ثم أخيرا لحظة التقييم الفلسفي ». ⁵⁶ و بهذا نصل إلى المقاربة الثانية.

⁵³ انظر: محمد أركون، *الفكر الإسلامي قراءة علمية*. ص: 32، 33.

⁵⁴ انظر: فارح المسرحي، *الحداثة في فكر محمد أركون مقارنة أولية*. ص: 112.

⁵⁵ محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 05.

⁵⁶ انظر: محمد أركون، *الفكر الإسلامي نقد واجتهاد*. ص: 253.

- المقاربة التاريخية، الأنثروبولوجية

من أهم المقاربات التي يعتمد عليها "أركون" في قراءته للتراث الإسلامي و في نقده للعقل الإسلامي إلى جانب المقاربة اللسانية نجد **المقاربة التاريخية**، « إذ يعبر أركون في أكثر من نص عن مدى إعجابه و تأثره وانخراطه بالمنهج التاريخي الذي يمكن تسميته بأهم المناهج النقدية، إذ لا يمكن ادعاء النقد أو التموضع في موقع المقاربة النقدية في نظره بدون التمرس بالمنهج التاريخي أو تطبيق النظرة التاريخية». ⁵⁷

و يعود اكتشافه لهذه المقاربة التاريخية إلى "لوسيان فيفر" *L. Febvre* عندما قدم هذا الأخير محاضرة بجامعة الجزائر في بداية الخمسينات من القرن الماضي، و لقد كان لـ "لوسيان فيفر" مؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية ⁵⁸ *L école des annales* وقع خاص واستثنائي و نقطة انطلاق بالنسبة إلى "محمد أركون"، و كان ذلك حوالي سنة 1951م، و منذ ذلك الحين بدأ اهتمام "أركون" بمدرسة الحوليات الفرنسية، ⁵⁹ « التي طبقت منهجية جديدة في علم التاريخ و دراسته تركز على اعتبار أن الثقافة تتأثر بالوضع المعيش المحسوس و تؤثر فيه. بتعبير آخر هناك علاقة عميقة و معقدة تربط بين الفكر و المجتمع أو بين الثقافة و الواقع». ⁶⁰ و بعد ذلك بدأ "أركون" يقرأ مجلة (الحوليات) ليعرف كيف أن مدرسة الحوليات هاجمت التاريخ الوقائعي أو الحدثي الذي يسرد الوقائع و ركزت على مفهوم المدة الطويلة بدل المدة القصيرة، لأن الوقائع هي سطح التاريخ، و خلف هذه الوقائع هنالك عوامل أخرى. ⁶¹

و يرى "أركون" أن هذه المنهجية التاريخية، تتيح للباحث التوصل لفهم أفضل للماضي وإرساء قواعد صلبة لفكر و ممارسة تاريخية، تكون أكثر احتراما و مراعاة للواقع الحقيقي، و تعيننا على دراسة ما

⁵⁷ نائلة أبي نادر، « أركون و المنهج النقدي: محطات و مصطلحات ». ضمن كتاب: رضوان السيد و آخرون، محمد أركون المفكر و الباحث و الإنسان. ص: 115.

⁵⁸ هي مدرسة دعت لدراسة التاريخ باستعمال أدوات العلوم الاجتماعية متجاوزة الطريقة التقليدية التي سادت حتى القرن التاسع عشر سواء في فرنسا أو خارجها. انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد . ص: 249 - 252.

⁵⁹ انظر: توفيق رشد، « تقنية التأويل عند المفكر محمد أركون ». ضمن كتاب: قراءات في مشروع محمد أركون الفكري. (ندوة فكرية). ص: 76.

⁶⁰ نائلة أبي نادر، « أركون و المنهج النقدي: محطات و مصطلحات ». ضمن كتاب: رضوان السيد و آخرون، محمد أركون المفكر و الباحث و الإنسان. ص: 117.

⁶¹ انظر: كحيل مصطفى، الأتسنة و التأويل في فكر محمد أركون. ص: 29.

حدث بالضبط في تاريخ العرب والمسلمين، فهي وحدها القادرة على رصد هذه التحولات بموضوعية نادرة دون تدخل الميولات والعواطف، وترك الأحداث والأشياء تتكلم بجرية.⁶²

فالمنهجية التاريخية - حسب رأيه - لها القدرة على كشف ما حصل، وهكذا نجدتها تحتل مكانة محورية في مشروعه العام (نقد العقل الإسلامي) ويفضل هذه المنهجية على النقد المنهجي الفيلولوجي، لأنها تمهل في نظره الاهتمام بالخيالات والأساطير والأحلام، التي رافقت الأحداث داخل النص (الوحي)، إنما تمهل ما يسمى بالسيكولوجيا التاريخية.⁶³

وانطلاقاً من هذا ذهب "محمد أركون" إلى الاهتمام أكثر بمنهجية علم النفس التاريخي *La Psychologie Historique* التي تدرس تاريخ الوعي وعناصره كالخيال والخيال و الأسطورة و الوعي الجماعي وغيرها كعامل أساسي و محرك للتاريخ الإسلامي.⁶⁴ ولهذا تحظى منهجية علم النفس التاريخي باهتمام خاص عنده.

و يرى "أركون" أن هذه المدرسة التاريخية التي دشنت العلم التاريخي الحديث، قد قدمت له الكثير على صعيد المنهج، إذ استطاع من خلالها التحرر من النظرة الخطية المستقيمة للتاريخ التي اعتمدها المنهج الفيلولوجي. كما أعطت الأولوية في البحث للبنى الاجتماعية والاقتصادية التي سادت في فترة محددة، وراحت تمهل تقريباً الكثير من الأحداث السياسية التي تشغل عادة التاريخ التقليدي.⁶⁵

و عليه يتفق " أركون" مع الكثير من الدارسين الذين يرون أن « ليس التاريخ سرد حوادث أو نسخ ما روي و ما قيل، و إنما هو نقد للتراث التاريخي و للمعطيات التاريخية و للمادة التاريخية »،⁶⁶ ولهذا و كما يرى "أركون" أنه « ينبغي أن نعود إلى الماضي ليس من أجل إسقاط حاجيات المجتمعات الإسلامية المعاصرة و مشاكلها على النصوص الأساسية السابقة كما يفعل علماء الدين الإصلاحيون و إنما من أجل أن نتوصل إلى الآليات التاريخية العميقة و العوامل التاريخية التي أنتجت هذه النصوص

⁶² انظر: محمد الغيلاني، « نقد العقل الأرتونكسي قراءة في مشروع أركون ». ضمن كتاب: « قراءات في مشروع محمد أركون الفكري. (ندوة فكرية). ص: 38.

⁶³ المرجع نفسه. ص: 39، 40.

⁶⁴ انظر: توفيق رشد، « تقنية التأويل عند المفكر محمد أركون ». ضمن كتاب: « قراءات في مشروع محمد أركون الفكري. (ندوة فكرية). ص: 77.

⁶⁵ انظر: نايلة أبي نادر، « أركون و المنهج النقدي: محطات و مصطلحات ». ضمن كتاب: رضوان السيد

و آخرون، محمد أركون المفكر و الباحث و الإنسان. ص: 117.

⁶⁶ فارح المسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون مقارنة أولية. ص: 115.

و حددت لها وظائف معينة». ⁶⁷ بمعنى أنه لا يطالب بالرجوع إلى الماضي من أجل إعادة بعثه من جديد كما هو الأمر في الرؤية السلفية و إنما لمعرفة السياقات المجتمعية و التاريخية التي ظهرت فيها هذه النصوص و الحاجات التي جاءت لتليتها. ⁶⁸

و في نفس الوقت يذهب "أركون" إلى أنه «ينبغي أن لا نهمّل في الوقت ذاته مسألة أن هذه النصوص القديمة لا تزال حية ناشطة في مجتمعاتنا حتى اليوم بصفتها نظاما إيديولوجيا خاصا من الاعتقاد و المعرفة يصوغ المستقبل أو يساهم في تشكيله. لهذا السبب ينبغي علينا أن ندرس عملية التحول الطارئة على مضامين هذه النصوص و وظائفها السابقة ثم تولد مضامين و وظائف جديدة». ⁶⁹ أي أنه يسعى إلى تجديد أنماط التحيين الجديدة لمضامين النصوص و التأويلات المعاصرة التي أوكلت لها لكي تؤدي وظائف جديدة لم تكن تؤديها في الماضي. ⁷⁰

و لذا رفض أن يبقى المؤرخ الباحث سجين النظرة التقليدية لكتابة التاريخ، الذي لا يرى الجديد إلا صادرا عن القديم، أي أنه لا جديد لأن القدماء قالوا كل شيء، و ما على المعاصرين إلا تكرار كلامهم. ⁷¹

و لكن هذه المدرسة لم تستمر في إشباع طموحه المنهجي، بالرغم من إنجازاتها الضخمة، فراح يبحث عن أرضية منهجية جديدة، تلي هذا الطموح فتوجه إلى توظيف المقاربة الأنثروبولوجية هذه المقاربة التي تساعده على تحليل الكثير من الظواهر من مثل ظاهرة التقديس مثلا و غيرها من الظواهر الملازمة للمجتمعات التي عرفت ظاهرة الكتاب. حيث يوظف "أركون" هذه المقاربة لأنها تسمح لنا بالاستماع إلى ما قاله المهتمشون و المنبوذون المعارضون على مر العصور و الذي حذفه التاريخ الرسمي و جعله في دائرة (المستحيل التفكير فيه). ⁷² فلكني نفهم الأوضاع كما جرت بالفعل، يجب ألا نكتفي بما قيل، ⁷³ و إنما

⁶⁷ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية. ص: 164.

⁶⁸ انظر: كحيل مصطفى، الأئسنة و التأويل في فكر محمد أركون. ص: 29

⁶⁹ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية. ص: 164.

⁷⁰ انظر: كحيل مصطفى، الأئسنة و التأويل في فكر محمد أركون. ص: 30.

⁷¹ نائلة أبي نادر، «أركون و المنهج النقدي: محطات و مصطلحات». ضمن كتاب: رضوان السيد و آخرون،

محمد أركون المفكر و الباحث و الإنسان. ص: 117.

⁷² المستحيل التفكير فيه *impensable* و هو من أكثر المصطلحات التي ركز عليها "أركون" في دراساته

و أبحاثه. انظر: تقديم هاشم صالح لكتاب محمد أركون، لهوامل و الشوامل حول الإسلام المعاصر. ترجمة

و تقديم: هاشم صالح. (دار الطليعة: بيروت). ط: 1. 2010م. ص: 39.

⁷³ انظر: فارح المسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون مقارنة أولية. ص: 116، 117.

الأهم من ذلك كما يرى "أركون" هو « أن نستنتق ما كان مسكوتا عنه أو لا يمكن التفكير فيه سواء عند أهل الكلام أو الفلسفة أو عند أهل السنة و الجماعة أو عند أهل العصمة و العدالة - الشيعة - أو عند فرق و مذاهب أخرى ». ⁷⁴

و لتحقيق ذلك يستعين "أركون" بمفهوم من مفاهيم "ميشال فوكو" و الذي أحدث ضجة كبيرة في أوروبا و نقصد به مفهوم (أركيولوجيا المعرفة) أو (الحفر الأركيولوجي) أو (المنهج الحفري الأثري)، و هو منهج يطبق في قراءات التراث الذي يعتبره أصحاب هذا الاتجاه عبارة عن طبقات متراكمة، وللوصول إلى الطبقات العميقة منه لا بد من الحفر الأركيولوجي. و بناء على هذه الرؤيا يرى "أركون" أن النص القرآني قد ولد عشرات التفاسير والأدبيات التأويلية منذ ظهوره وحتى اليوم، وتراكم التأويلات يشبه تراكم الطبقات الجيولوجية للأرض فوق بعضها البعض، فنحن لا نستطيع أن نتوصل إلى الحدث التدشيني (الأول لهذا العقل) في طراوته الأولية، إلا إذا اخترقنا كل الطبقات الجيولوجية المترصة، كل الأدبيات التفسيرية، التي تحجبه عن أنظارنا، وهي ذات المنهجية التي شغلها "فوكو" من خلال كتابه: *في الكلمات والأشياء* (1966م)، و كتاب: *أركيولوجيا المعرفة* (1969م)، فسار "أركون" في نفس المسار مع تعديلات واختلاف في الموضوع. ⁷⁵

أما عن أهم النصوص التأسيسية للتراث الإسلامي التي ينبغي الحفر فيها و معاودة قراءتها؛ فنجد بداية « القرآن الكريم و السيرة النبوية و سيرة علي بن أبي طالب، ثم مجموعات الحديث عند السنة، و الشيعة و الخوارج. رسالة الشافعي و غيرها من النصوص التي لعبت دورا مهما في تحديد و توجيه نمط فهم المسلمين لدينهم ». ⁷⁶

فالتحليل الأنثروبولوجي عند "أركون" يجيء لكي يقوي ويوسع ويعمق من نتائج التحري التاريخي والدراسة التاريخية.

⁷⁴ محمد أركون، *الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي*. (الدار الساقية : بيروت - لبنان). ط: 1. 1999م. ص: 11.

⁷⁵ انظر: محمد المزوغي، *العقل بين التاريخ و الوحي حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون*. ص: 84.

⁷⁶ فارح المسرحي، *الحدائث في فكر محمد أركون مقاربة أولية*. ص: 117.

– المقاربة التيولوجية⁷⁷

انطلاقاً من كون "أركون" يهدف إلى كسر طوق الاحتكار الذي يلف التفسير التقليدي – كما يرى – للنصوص المقدسة، لذلك نجده يصرح بكل جرأة أنه لا يستبعد العقيدة من حقل التفحص والدراسة و وفق مقتضيات العلوم الإنسانية والاجتماعية، فهو يدعو إلى ضرورة استقلال الباحث و حريته في دراسة الفكر الديني الذي ظل طيلة قرون حكراً على فئة معينة.⁷⁸

فـ "أركون" يرى أنه يجب على العقيدة أن تخضع للقواعد و المناهج المطبقة على كل معرفة علمية و أنه أصبح من الممكن معالجة مسألة الفكر العقائدي أو الديني أو الأصولي بمنهج عقلاي ووفق قراءة جديدة،⁷⁹ أو وفق ما يسميه بـ (المنهجية السلبية) « فإذا كانت المنهجية الإيجابية تهتم بما هو أساسي و رسمي، فإن المنهجية السلبية تدرس كل ما يحذفه العقل المؤسس، أي دراسة الماضي من خلال الاهتمام بالاتجاهات المحذوفة و الشخصيات المنبوذة و ليس فقط من وجهة نظر التيارات الظاهرة و الراسخة ».⁸⁰ فعلى الباحث أثناء نقده للخطاب أن يعمل على إبراز ما هو مطموس فيه، و « معرفة كيف تمارس الأجزاء المطموسة دورها ضمن البنية العامة للفكر دورها في التغطية على بعض جوانب التاريخ، و الكشف عن استراتيجيات الحذف التي يمارسها الخطاب الرسمي، فيظهر شيئاً و يغيب شيئاً آخر ».⁸¹

فالمنهجية السلبية إذن، تهتم بدراسة كل ما حذفه العقل المؤسس، فمن خلال هذا المنهج السبلي سوف تتمكن – كما يرى "أركون" – من إثارة بعض الإشارات التي وقعت في تاريخ الأمة، وإحياء بعض الاتجاهات المحذوفة و المطموسة و المضطهدة و المنسية – حسب اعتقاده – ولهذا يدعو إلى تعميم هذه المنهجية على كل تاريخ العقل الأرثوذكسي – كما يسميه – منذ القرن الرابع الهجري إلى اليوم، فهو يريد أن يجعل الأمة تخرج عن تلك الثوابت و الأصول. و من هنا جاءت دعوة "أركون" إلى الاهتمام بما يسميه المفكر فيه و اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه.⁸²

⁷⁷ التيولوجية: و يقصد بها دراسة الأسئلة المتعلقة بالدين. انظر: أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون. ص: 217.

⁷⁸ أنظر: فارح المسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون مقارنة أولية. ص: 117، 118.

⁷⁹ المرجع نفسه. ص: 118.

⁸⁰ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ترجمة: هاشم صالح. ص: 92 (هامش)

⁸¹ كجيل مصطفى، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون. ص: 30.

⁸² انظر: الطاهر عمري، « المجهود التنويري لمحمد أركون قراءة في الموضوع و المنهج ». ضمن كتاب: زهر العنابي، الإنتاج الفكري الجزائري. ص: 124.

إذن، فلقد حاول "محمد أركون" تطبيق عدة مناهج و ليس منهجا واحدا، حيث يقول في ذلك: « كان هوسي الأكبر عندما حررت أطروحتي لدكتوراه الدولة في الستينيات من القرن الماضي، أن أطبق على الدراسات الإسلامية كل المناهج والإشكاليات الجديدة التي ظهرت للتو في مجال علم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم التحليل النفسي والنقد الأدبي وعلم الألسنيات وعلم السيميائيات وعلم الدلالات عموما والإشارات والرموز». ⁸³

أما عن سبب إتباع "أركون" عدة مناهج و ليس منهجا واحدا، ذلك أنه من وجهة نظره هو أن الإسلام - كأى دين آخر - بمثابة جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصم، كل عامل منه يخضع لاختصاص معين من اختصاصات علوم الإنسان والمجتمع، فالعامل التاريخي نجده في تطور المجتمعات الإسلامية وتحولاتها، والعامل النفسي السيكولوجي نجده في النزعة الفردية والجماعية، والعامل السوسولوجي نجده في محل الإسلام ضمن نظام العمل التاريخي لكل مجتمع بشري وانعكاس مصير هذا المجتمعات على الإسلام كدين، والعامل الثقافي نجده في الفن والأدب والفكر، والعامل التأويلي اللساني نجده في النصوص المقدسة. ⁸⁴

و خلاصة القول أن المنهج الذي يعتمد عليه "محمد أركون" في تحقيق مشروعه يتمثل على العموم في الاعتماد على المناهج العلمية الحديثة والمعاصرة الخاصة بعلوم الإنسان عموما، ودراسة الأديان والنصوص الدينية خصوصا. ويشمل ذلك علوم التاريخ والأنثروبولوجيا، والفيلولوجيا، واللسانيات، وعلم الاجتماع، وعلم النفس التاريخي على طريقة مدرسة الحوليات، وأركيولوجيا المعرفة على طريقة "ميشيل فوكو"، والتفكيكية اللغوية على طريقة "دريدا"، والسيميائيات، والهرمنيوطيقا... الخ. ويشير "أركون" إلى ذلك فيقول: « أما الاستراتيجية المعرفية التي تتبعها في دراسة مجتمعات أم الكتاب / الكتب فإنها نختار بالأحرى على الكشف عن كل آليات التقديس ودراساتها وتفكيكها. وكذلك الأمر فيما يخص آليات التعالي وخلق الصبغة الأنطولوجية واللاهوتية أو الأسطورة والأدلة أو التأليه أو القبولية الشكلانية المقننة أو نزع الصبغة التاريخية عن الأشياء... وكل هذه العمليات هي التي تغذي ديناميكية الجدلية الاجتماعية. في الواقع أن الإيمان التقليدي قد قيد نفسه بأشياء ذات جواهر جامدة لا تحول ولا تزول، جواهر قادرة على استيعاب المتغيرات الطارئة والمدعوة آنذاك (بالأرثوذكسية). أما الإيمان الحديث فهو يضطلع بكل متغيرات التاريخ

⁸³ محمد أركون، *نحو نقد العقل الإسلامي*. ترجمة و تقديم: هاشم صالح. (دار الطليعة : بيروت). ط: 1.

2009م. ص: 23.

⁸⁴ انظر: محمد أركون، *تاريخية الفكر العربي الإسلامي*. ص: 57.

وحركياته ويقبل بإعادة النظر بكل شيء بما فيها الأصول المؤسسة من أجل انتهاكها وإعادةها إلى الظروف المشتركة للجدلية الاجتماعية⁸⁵.

و"أركون" حين يسعى إلى تطبيق هذه المناهج النقدية على الدين والتراث الإسلامي، لأنه يراها « قادرة على تعرية اللغة القديمة لكتب التراث الإسلامي وتفكيك بنيتها الداخلية، والكشف عن حجم الأسطورة أو الأدلة التي تمارسها عبادة المفردات والمصطلحات الدينية⁸⁶ ». بمعنى أن الهدف من وراء تطبيق هذا المناهج النقدية « ليس لأجل تحصيل المعرفة الموضوعية للتراث الإسلامي، ولا من أجل تجديد التراث وإحياء عناصره النافعة والصالحة، وإنما من أجل قلب الساحة الدينية - كما يقول - وتفكيكها من أجل إعادةها لكي لا تختزل في رأي واحد. أو بعبارة أخرى من أجل أشكلة التراث على حد تعبيره أي نزع البدهة عن المعرفة ووضعها في محك الشك *problematisation* والتساؤل والنقد المستمر، وبالتالي تصبح المعرفة التراثية (إشكالية لا يقينية ولا نهائية)⁸⁷ ».

و في الأخير، ما يمكن الوقوف عنده أنه لا مرأى أن إقامة "أركون" في فرنسا واضطباعه بالتدريس في جامعاتها ومعاهدها وانخراطه في الحياة الأكاديمية والفكرية الأوروبية، كل ذلك فتح له آفاقاً فكرية وزوده بعدة منهجية متنوعة وذلك كما يصرح هو عن نفسه قائلاً: « أنا لم أتأثر بالأشخاص بقدر ما تأثرت بالعلوم والمنهجيات⁸⁸ ». ف"أركون" يعتمد أساساً على المقولات والطرق البعد حدثية كي يطور تحليله لنقد الفكر الإسلامي. و من بين أهم هذه الطرق البعد حدثية مشروع النقد الألسني الذي اعتمده وبشكل أساسي في تحليلاته النقدية.

3- المشروع النقدي لـ "محمد أركون"

فهدف المشروع الأركوني ضخم و واسع، و لا نريد هاهنا أن نعرض لكامل مضمون هذا المشروع، و لنتائج كل التحليلات التي يقوم بها. فمشروعه نقدي بالدرجة الأولى يحاول تفهم كل المنتجات الثقافية العربية من الناحية السوسولوجية و الفلسفية والأنتروبولوجية. كما أن هذا البرنامج النقدي؛ يحاول

⁸⁵ محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر. ترجمة و تعليق: هاشم صالح. (دار الساقى: بيروت). ط: 2. 1995م. ص: 61، 60.

⁸⁶ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟. ص: 121، 122.

⁸⁷ عبد الله بن محمد المالكي، « منهج محمد أركون في نقد الدين و التراث الإسلامي دراسة تحليلية نقدية ». رسالة ماجستير في العقيدة. (جامعة أم القرى كلية الدعوة و أصول الدين قسم العقيدة). إشراف: عبد الله بن محمد القرني. المملكة العربية السعودية سنة: 1431هـ. ص: 394.

⁸⁸ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد. ص: 295.

دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيقي و المؤسساتي الذي فرض عن طريق ما كان يدعو به بالظاهرة القرآنية و الظاهرة الإسلامية، و هو بذلك يعتقد أن ما يقوم به جديد في الدراسات الإسلامية و يختلف أشد الاختلاف عن ما يعتبره مجرد سرد و صفي تقليدي الذي يقوم على التسلسل التاريخي للأحداث أكثر مما يقوم على التحليل و الفهم و النقد.⁸⁹

و تقوم هذه الدراسة الجديدة حسب وجهة نظر "محمد أركون" على أسس الدراسات الإنسانية و المنهجيات الحديثة كعلوم الألسنيات و السيميائيات و المنهجية البنوية و مناهج تحليل الخطاب أو ما بعد البنوية (التفكيكية) ... إلخ، و ذلك بغرض الكشف عن البنية اللغوية للنص، و شبكة التوصيل المعنوية و الدلالية التي ينبنى عليها ذلك النص مهما كان نوعه.⁹⁰

و لتحقيق ذلك كان و لا بد على "أركون" من هدم المناهج التقليدية التي اهتمت بالدراسات الإسلامية قبله نظرا لمخالفتها لها، هذه المناهج التي مهما تنوعت لا تخرج عن اثنين كما يسميهما: المنهج الاستشراقي (الإسلاميات التقليدية)⁹¹ و منهج الاجتهاد التقليدي.

و إن كنا نحن هنا لسنا بصدد الوقوف عند هذين المنهجين و لا بصدد التطرق إلى الأسباب التي جعلت من هذين المنهجين غير ناجعين في دراسة التراث الإسلامي على رأي "أركون"، إلا أنه لا يمنعنا من التطرق و لو باختصار شديد إلى أهم النقاط التي وقف عندها "أركون" و التي من خلالها قام بنقد هذين المنهجين.

⁸⁹ بسام بركة، « اللغة و البنية الاجتماعية ». مجلة الفكر العربي المعاصر (بيروت). العدد: 40. جويلية - أوت 1986م. ص: 75.

⁹⁰ انظر: صليحة بن عاشور، « الخطاب القرآني و المناهج الحديثة في تحليله دراسة نقدية ». مجلة الأثر. (ورقة). العدد: 11 (عدد خاص أشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب). من 5 - 7 فيفري 2007م. ص: 222.

⁹¹ و قد تعددت تسميات هذا المنهج عنده فهو تارة منهج فقه اللغة (الفيلولوجيا) و تارة منهج اللسانيات الأرثوذكسية و تارة منهج التاريخي أو الوضعي ... إلخ. إلا أن التسمية الرسمية التي اعتبرها "أركون" الدال الرئيسي على الاستشراق هي (الإسلاميات التقليدية) أو الكلاسيكية *islamologie classique* و يقصد بها "أركون" تلك الدراسات الاستشراقية التي قام بها كبار المستشرقين الأوروبيين للموروث الثقافي العربي الإسلامي مستعينين بالمنهجية الفيلولوجية الصارمة و تطبيق المنهج التاريخي، و ذلك عبر تحقيق الكثير من المخطوطات و أضخم المؤلفات الكلاسيكية. انظر: محمد مستقيم، **مفاهيم أركونية المشروع النقدي للعقل الإسلامي**. (النايا - المحاكاة - الشركة الجزائرية : سوريا - الجزائر). ط: 1. 2013م. ص: 75.

فالمنهج الاستشراقي أو الإسلاميات التقليدية في تعريف "أركون" لها ما هي إلا: « خطاب غربي حول الإسلام، أو بالأحرى هي خطاب من وضع غربي يهدف إلى تطبيق العقلانية على الإسلام ». ⁹² وهذا يعني أن الاستشراق أو الإسلاميات التقليدية في نظره ترجع معرفيا إلى العقلانية الغربية و تسعى فكريا إلى غايات أوروبية، و هو ما جعله يرى بعدم قدرتها على نقد العقل الإسلامي و ذلك من مستويين: المستوى المعرفي و المستوى الفكري. ⁹³

أما فيما يتعلق بالمستوى الأول، فهو يعود إلى الفكر الوضعي الذي يقوم عليه الاستشراق، و الذي لخصه "أركون" في ثلاثة مستويات وهي: ⁹⁴

1- التمسك بالبنية الداخلية للنصوص؛ حيث يرى الاستشراق أن الحقيقة كامنة في النصوص و أن القراءة اللغوية قادرة على استجلاء تلك الحقيقة متى قامت بتحليلاتها الشكلية المعروفة. و "أركون" يرى في هذا النوع من القراءة اللغوية أنها قراءة شكلية غير قادر على استجلاء الحقيقة؛ لأن العقل الإسلامي ليس نتاج نصوص فحسب، و إنما هناك عوامل تواصلية ⁹⁵ عدة داخلية في تشكله.

و عليه فالاستشراق يتشبث بالحقيقة الواحدة التي تكمن في الأسلوب أي بالبنية الداخلية للنص، و بالتالي يعتبره "أركون" خارج الخطاب و لا يمكنه الوقوف عند الحقيقة.

و يرى "أركون" أن القرآن مثلا يفرض عليه اعتبار المتلقي طرفا في صياغة معناه و لذلك فالقرآن لا ينبغي أن يعامل بوصفه نصا بل بوصفه فعلا تواصليا و أن يخضع لشروط القراءة التواصلية. فـ "أركون" يرى أن القراءة الصحيحة لا تكمن في بنية النصوص و التمسك بالمنهج البنيوي و فقهه اللغوي و اللساني، بل في العلاقة التي ينتجها التواصل مع تلك النصوص و في ما تخلفه من أعمال على متلقيها على المستوى النفسي و الاجتماعي و الروحي.

⁹² مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون. ص: 35. نقلا عن:

Mohamed Arkoun. *Pour une critique de la raison islamique*. Op. cit. p :43.

⁹³ المرجع نفسه. ص: 24، 25.

⁹⁴ مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون. ص: 25 - 32.

⁹⁵ فالاستشراق لا يعترف بالعوامل الخارجية للنصوص أي العلاقة التواصلية كالمؤثرات الثقافية و الاجتماعية و الاقتصادية و غيرها و لا يرى الحقيقة إلا داخل النسيج اللغوي للنص. في حين نجد التأويليين و التداوليين اليوم يدعون إلى تجاوز أحادية الأسلوبية الشكلية و إلى ضرورة الانفتاح خاصة على أبعاد العلاقة التواصلية، و إلى اعتبار الذاتية في الفهم و التأويل. انظر: المرجع نفسه. ص: 25. الهامش.

2- التشبث بتاريخ الأفكار الخطي؛ حيث أن تصور التاريخ في الإسلاميات التقليدية - حسب

"أركون" - تصور خطي لا ينهض على العلاقة المتينة بين الأفكار و الواقع التاريخي و لا يدرك الصلة العميقة بين أساليب التعبير و طرائق التفكير كما هو الشأن بالنسبة إلى تاريخ أنظمة الفكر الحديث. حيث يتولى مجال تاريخ أنظمة الفكر في جوهر موضوعه البحث عن الأصول النظرية التي يرجع إليها فكر ما بكل أبعاده و تفرعاته العلمية و اختصاصاته على امتداد عهد زمني معين. و هذا يسهل نقد العقل في مستوى آلياته و ثوابته البنيوية لأن تلك الأصول ليست إلا المبادئ التي يؤسسها العقل و يتأسس بها. و لكن الإسلاميات التقليدية إذ تتمسك بالتاريخ الخطي للفكر فإنها تبقى في مستوى البنية السطحية حيث لا تهتم إلا بالمضامين في غياب جذري للأصول التي تنتجها.

3- تجاهل المقاربة الإنسانية؛ حيث ينطلق المستشرقون من مرجعيات نقدية إما خاضعة لسلطة المكتوب من دون اعتبار خاصة الفروق بين المجتمعات الكتابية و المجتمعات الشفوية، و إما خاضعة لسلطة العقل أو التمرکز العقلائي من دون اعتبار عنصر الخيال و الأسطورة. و يرى "أركون" أن اعتماد هؤلاء المستشرقين على خلفية المكتوب و عدم التفطن إلى الأعمال الشفهية التي استمرت في الخطاب المكتوب، يرجع إلى تمسكهم بالبنيوية و تقسيم للنصوص المكتوبة انطلاقاً من أشكالها و بناها اللغوية. و عليه فالنقد الاشتراقي بناء على ذلك تميز بأنه نقد اختزالي و سطحي و نقد مقصر لأنه اكتفى بالنصوص و أهمل أهم الحقول التي يؤثر فيها العقل و يتأثر بها و هي حقول الخطاب المحكي و المعيشي خاصة عند أولئك الذين ليس لهم كتابة. فالعقل أي عقل ليس هو نتاج الخطابات فحسب بل هو نتاج السلوكيات اليومية للأفراد أيضاً. كما أهمل هذا النوع من النقد الأنظمة الدلالية غير اللغوية التي تشكل المجال الديني أو التي ترتبط به مثل الأسطورة و الشعائر و الموسيقى و انتظام المكان و الزمان و العمران و الهندسة المعمارية و الرسم و الأثاث و اللباس و البنى الأسرية و البنى الاجتماعية، وهي الحقول التي تهتم بها المقاربة الإنسانية.

4- إهمال الأنظمة السيميائية غير اللغوية التي تشكل الحقل الديني أو المرتبطة به مثل الميثولوجيات و الشعائر و الموسيقى و تنظيم الزمكان و تنظيم المدن و فن الرسم ... إلخ.⁹⁶

أما المستوى الثاني و نقصد به المستوى الفكري، فإذا كان "أركون" ينتقد المستوى المعرفي لانعدامه إلى الآليات و الوسائل المنهجية اللازمة لنقد العقل الإسلامي، فإن نقده للمستوى الفكري يكمن في نقد تلك الرغبة الاستشراقية في ترك العقل الإسلامي خارج مجال النقد؛ حيث يضم هذا الخطاب الاستشراقي على الفكر الإسلامي ببعض المكتسبات النقدية الهامة للحدثة و التي تعتبر أسس معرفية ممهدة و ضرورية

⁹⁶ انظر: محمد مستقيم، مفاهيم أركونية المشروع النقدي للعقل الإسلامي. ص: 79.

لخطابات نقد العقل المعاصرة. و غرضهم من ذلك غرض استعماري حتى تبقى هذه الدول الإسلامية تابعة لهم و لفكرهم.⁹⁷

أما النوع الثاني من المناهج و التي انتقد "أركون" بعض الجوانب منها، فهو ما أطلق عليه مصطلح الاجتهاد التقليدي؛ و هو كما يعرفه: « فعل من أفعال الفكر النظري الموجه نحو المعرفة. إنه البحث عن الأسس الإلهية و المعرفية من أجل تبرير الأحكام الشرعية ». ⁹⁸

و يعتبر "أركون" أن نقده لهذا النوع من المناهج هو امتداد و تجديد له من الداخل في نفس الوقت. و لتحقيق ذلك سيسعى "أركون" إلى تأصيل منهج جديد أطلق عليه اسم **الإسلاميات التطبيقية**.⁹⁹

و الإسلاميات التطبيقية منهج جديد له امتدادات و جذور تصله بمنهج الاجتهاد التقليدي، حيث دعى إليه "أركون" لغرض تجديد هذا الاجتهاد التقليدي و ذلك من خلال الدعوة إلى تطبيق مختلف المنهجيات العلمية التي سبق وأشرنا إليها آنفا على النص العربي الإسلامي و لاسيما على نص القرآن الكريم، حيث تميزت هذه المنهجيات العلمية الغربية أنها جلتها طبقت على النصوص المسيحية، و هي التي أخضعت النص الديني الغربي لمحك النقد التاريخي المقارن و التحليل الألسني و للتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى و توسعاته و تحولاته. و الهدف من وراء ذلك - عند "أركون" - هو إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة نقدية، يقول "أركون" في ذلك: « كل من يقرأ كتاباتي يعرف أنني حريص كل الحرص على نقد التراث المعرفي الإسلامي. منذ ثلاثين عاما و أنا أحاول انتهاك أطره التقليدية الموروثة الجامدة و تحديدها و مفاهيمه و رؤيته العامة للعالم و الوجود ... لكي أفتح له آفاقا لم تكن في الحسبان، و لكي أخرج من عزلته و انغلاقه الدوغمائي المزمع ». ¹⁰⁰

و يؤكد "أركون" أن إعادة قراءة النصوص الدينية لا يعني البتة الاستخفاف بتجارب و عبقرية السلف أو إهمال تعاليم النصوص الكبرى و جهود المفسرين، و إنما ما يجب التوق إليه من إعادة هذه القراءة

⁹⁷ انظر: مختار الفجاري، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**. ص: 33.

⁹⁸ المرجع نفسه. نقلا عن:

Mohamed Arkoun , *Lectures du coran* . op. cit. p : 130.

⁹⁹ و هي منهجية اخترعها "أركون" بنفسه شخصيا لكي يتجاوز بها منهجية الإسلاميات التقليدية أو الكلاسيكية، و تعتبر هذه المنهجية نقطة الانطلاق في المشروع الأركوني. انظر: محمد مستقيم، **مفاهيم أركونية المشروع النقدي للعقل الإسلامي**. ص: 80.

¹⁰⁰ محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**. ص: 150.

هو الأخذ بعين الاعتبار مسألة التغيير الحاصل أولا في التاريخ الإسلامي و ثانيا في مجال المعرفة البشرية و التاريخ البشري عامة.¹⁰¹

ففي نظر "محمد أركون" لا يجب الاكتفاء بالنظر إلى الدين فقط في مبادئه السامية و العالية و إنما وجب النظر أيضا إلى التاريخ و كيف تم تطبيق الدين؟ و كيف تم فهمه؟ و كيف تمت ممارسته؟ فإذا ما نظرنا إلى هذه الأوجه بالتحليل و الدراسة تمكنا من الوصول إلى المعرفة الحقيقية، إذن للوصول إلى المعرفة الحقيقية يقترح "أركون" ضرورة العودة إلى ما استهللنا به كلامنا هنا الإسلاميات التطبيقية، فما المقصود بالإسلاميات التطبيقية؟ و ما الفرق بينها و بين الإسلاميات التي يحيا بها المسلمون اليوم؟

لقد اقترح "أركون" منهجية بديلة يحاول من خلالها تجاوز الإسلاميات الكلاسيكية كما يسميها هو و التي لا يزال الكثير من المسلمين متمسكين بها ألا وهي الإسلاميات التطبيقية. و يعرف "أركون" الإسلاميات التطبيقية بأنها: « ممارسة علمية متعددة الاختصاص ». ¹⁰² أي أنها تستقي منهجيتها من تخصصات عديدة من أجل إضاءة و استكشاف موضوعها ولذا فهي تطبيقية. ¹⁰³ و يعرفها في موضع آخر بأنها « المنهج الذي يتناول بالدرس كل ما يتعلق بالحياة البشرية عموما. إذ تنطلق الإسلاميات التطبيقية من واقع الحياة اليومية للأفراد و الجماعات و الإحاطة بالمشاكل الحية المطروحة في كل مجتمع لاستنباط ما يتعلق بها من تعاليم دينية و إبداعات ثقافية و أغراض سياسية و مصالح اقتصادية و تصورات إيديولوجية ... إلى آخر ذلك من عوامل الحركة التاريخية الشاملة للمجتمعات ». ¹⁰⁴

إن الفكرة الأساسية التي تتميز بها الإسلاميات التطبيقية ¹⁰⁵ هو انفتاحها أمام كل المناهج النقدية و العلوم الإنسانية، و عدم الوقوف على منهجية واحدة كما هو الحال لدى الكثير من المسلمين اليوم الذين

¹⁰¹ انظر: محمد أركون، *الفكر الإسلامي قراءة علمية*. ص: 33، 34.

¹⁰² محمد أركون، *تاريخية الفكر العربي الإسلامي*. ص: 57.

¹⁰³ أما كلمة (تطبيقية) فقد اقتبسها "أركون" كما يقول من العالم الأنثروبولوجي الفرنسي "روجييه باستيد" *Bastide* من عنوان كتابه: *الإناسة التطبيقية*، هذا الكتاب دعا فيه "باستيد" إلى الأنثروبولوجيا تطبيقية التي تحاول أن تقطع مع النسق المعرفي الكلاسيكي القائم على التأمل النظري، فهي معرفة جديدة تهدف إلى ممارسة جديدة تدعو إلى تكاثر المعارف دون الاهتمام بالتنظير. انظر: عبد الوهاب شعلان، « محمد أركون تحليل الخطاب المقدس ». مجلة كتابات معاصرة فنون و علوم. (بيروت). العدد: 59. المجلد: 15. أبريل- مارس 2006م. ص: 75.

¹⁰⁴ مختار الفجاري، *نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون*. ص: 43، 44.

¹⁰⁵ والحقيقة أن برنامج الإسلاميات التطبيقية عند "أركون" هو امتداد لمدرسة الحوليات التاريخية الفرنسية و التي أحدثت ثورة منهجية في الدرس التاريخي وجعلت من نفسها إطارا منهجيا تجتمع بداخله تخصصات عدة،

يتحفظون لمثل هذه الخطوة. و ذلك لأنه بالنسبة لهذه الإسلاميات التطبيقية لا يوجد خطاب برئ أو منهج بريء، فهي ترجع في كل مساراتها إلى تعددية المناهج لكي تتجنب كل اختزال للمادة المدروسة.¹⁰⁶ كما أن الانفتاح على كل المناهج النقدية المختلفة سوف تلقي إضاءة معينة على النص المدروس من مختلف جوانبه، فمنهجية علم الألسنيات تلقي إضاءة، ومنهجية علم التاريخ تلقي إضاءة أخرى، و منهجية علم النفس و علم التحليل النفسي، والمنهجية الاجتماعية السوسولوجية تتلقى إضاءات أخرى وهكذا... إلخ.¹⁰⁷

كما يضيف "أركون" ميزة لهذه الإسلاميات التطبيقية في كونها تتميز بـ (التوسع في المصادر)، فلا يصح عنده أن يتم دراسة العقل الإسلامي وتوصيفه من خلال مرجعية واحدة، وهي المرجعية الأرثوذكسية المنتصرة كما يسميها و يقصد بها أهل السنة والجماعة والتي كان انتصارها - بحسب "أركون" - لا لأسباب إستراتيجية موضوعية وإنما لأسباب إما سوسولوجية اجتماعية أو سياسية، هذه المرجعية كانت في الغالب هي مصادر العديد من علمائنا المسلمين، أما الإسلاميات التطبيقية فهي تدخل أيضا في دراساتها ما تسميه بـ (الإسلام غير النموذجي) أو (غير التمثيلي) وهم أهل البدع والخرافات من الباطنية والصوفية و أهل الحلول ونحوهم.¹⁰⁸

هذه هي الميزات التي تتميز بها الإسلاميات التطبيقية عن الإسلاميات التقليدية أو الكلاسيكية على ما يراه "محمد أركون" و التي وظف لها ترسانة من القوالب المنهجية و المفهومية لكي يستطيع تفكيك ما تقوم عليه تلك الإسلاميات الكلاسيكية ويجررها من الداخل و من وطأة هيمنتها على مدار القرون. فهو يريد تسخير علم الألسنيات الحديثة، و علم السيميائيات أو الدلالات، و علم النفس التاريخي، و أركيولوجيا المعرفة من أجل تنفيذ مشروعه الكبير في نقد العقل الإسلامي.

إذن، فـ "محمد أركون" يقدم هذه الإسلاميات التطبيقية كإطار معرفي و كبديل منهجي يهدف إلى إيجاد الظروف الملائمة لممارسة التفكير خارج الإكراهات و المحرمات و سلطة الأيديولوجيات،

ومعلوم أن مدرسة الحوليات هي مضادة تماما للمدرسة التاريخية الفيلولوجية الوضعية التي كانت يعتمد عليها الاستشراق. انظر: محمد أركون، *الفكر الإسلامي نقد واجتهاد*. ص: 197.

¹⁰⁶ انظر: مختار الفجاري، *نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون*. ص: 49.

¹⁰⁷ المرجع نفسه.

¹⁰⁸ انظر: عبد الله بن محمد المالكي، « منهج محمد أركون في نقد الدين و التراث الإسلامي دراسة تحليلية

نقدية ». رسالة ماجستير. ص: 265.

و تسعى هذه الممارسة المنهجية كما يرى إلى تحرير الفكر الإسلامي و هي عنده تنطلق من الملاحظات التالية:¹⁰⁹

1- الإسلام قد استعاد حيويته و حركيته التاريخية كدين و تراث فكري، و أخذ يسهم في تفعيل الإيديولوجيات و الحفاظ على التوازنات السوسيو سيكولوجية.

2- زحف العلوم الإنسانية بتقلها المنهجي و الفلسفي و تبلور الفكر العلمي في الغرب، و من ثم تعرض الفكر الإسلامي إلى هزات خلخلت كثيرا من مسلماته و منطلقاته.

3- تسعى الإسلاميات التطبيقية لتجاوز التراث التبجيلي الافتخاري إلى موقف مقارن ينطلق من التراث الحي ليتضامن مع الفكر المعاصر و إنجازاته.

4- ترفض الإسلاميات التطبيقية أن تختزل في مجرد منهج، إنما تنحوا إلى تعددية المناهج من أجل تجنب النظرة الاختزالية الضيقة. و عليه فإن نقد الخطاب هو الخطوة العلمية الأساسية في هذا الإطار.

و لتحقيق ما يدعو إليه "أركون" راح يلخص هذا المسار المنهجي في مرحلتين وهما: (التفكيك) أولا، ثم (التركيب) ثانيا. و يقول "أركون" في ذلك: « بعد عملية التفكيك، تجيء عملية التركيب أو إيجاد البديل، ولكن ليس قبلها. فلا يمكن البناء على الأنقاض، أو تشييد بيت جديد نظيف، منفتح على الهواء والشمس بدون هدم جدران البيت القديم وتفكيك أساساته التي لم تعد صالحة ».¹¹⁰

هذا البرنامج التفكيكي هو بداية النهضة في نظر "محمد أركون" حيث يقول: « ينبغي جرد الماضي كليا (أو تفكيك التراث كليا) من أجل تمييز العناصر الحية فيه عن العناصر الميتة، أو القيم الصالحة والعادلة عن القيم المظلمة والقمعية. وإلا فلن نستطيع أن نهض أبدا، لأننا كلما حاولنا النهوض جذبتنا الشوائب الرسوبية والماضوية إلى الأسفل فوقعنا من جديد. وهذا هو سبب فشل كل محاولات النهضة السابقة في البلدان الإسلامية والعربية ».¹¹¹

¹⁰⁹ انظر: عبد الوهاب شعلان، « محمد أركون تحليل الخطاب المقدس ». مجلة كتابات معاصرة فنون و علوم. (بيروت). العدد: 59. المجلد: 15. أبريل - مارس 2006م. ص: 76. وانظر: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ص: 55 - 58.

¹¹⁰ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى و إرادات الهيمنة. ترجمة: هاشم صالح. (دار الساقية: بيروت). ط: 2. 2001م. ص: 201.

¹¹¹ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى و إرادات الهيمنة. ص: 201.

و لكن "أركون" يستدرك ويقول بأن تفكيكه « لا يعني تدمير التراث كلياً كما يتوهم بعضهم. فقد أجد في البيت القديم بعض الحجارة التي لا تزال صالحة للاستخدام في البناء الجديد بعد تنجيره أو نحتها وإزالة غبار القرون عنها».¹¹²

و يواصل "أركون" حديثه عن تفكيكته لينبهنا أنه لم يقل نقد تفكيكي فقط، بل يصفه بأنه تفكيكي - تركيبي لأنه يقدم بديلاً ذا مصداقية. على عكس ذلك النقد المتعالي الذي يحتفي به المسلمون منذ قرون وفي هذا يقول « لقد آن الأوان للانخراط في أكبر عملية تفكيك في تاريخنا الفكري والثقافي. ما الذي أقصده بعملية التفكيك؟ أقصد بأن كل الموروث الديني العقائدي لمختلف المذاهب والطوائف ينبغي أن يتعرض لأكثر عملية غريبة من خلال تطبيق مناهج علم الألسنيات الحديثة، وعلم التاريخ الحديث، وعلم الاجتماع، وعلم النفس التاريخي، و علم الأنثروبولوجيا، وبالطبع علوم الأديان المقارنة والأنثروبولوجيا الدينية واللاهوت المقارن».¹¹³

أما إذا ما وقفنا عند تعريف "محمد أركون" لعملية التفكيك و التركيب و التي كثيراً ما يعبر عنها بمصطلحات من مثل الانتهاك، ثم الزحزحة،¹¹⁴ ثم التجاوز،¹¹⁵ فهي عملية نقل المعرفة من حالة البداهة اليقينية إلى حالة الشك والتساؤل بحيث تصبح تلك البداهة إشكالية في ذاتها، و بعد هذا الشك و التفكيك و الهدم تأتي عملية البناء.¹¹⁶

فمرحلة الانتهاك تعني عند "أركون" انتهاك حرمة التراث و النصوص و الأرثوذكسية و كل ما هو مقدس، من أجل إبراز تاريخيتها و وقائعها الزمنية. فعودة "أركون" إلى الأصول و البدايات ليس من أجل إثبات قدسية هذه النصوص، و إنما من أجل إبراز تاريخانية هذه النصوص و بالتالي إمكانية إخضاعها للنقد و التفكيك و إعادة أشكالتها.¹¹⁷

¹¹² المرجع نفسه.

¹¹³ المرجع نفسه.. ص: 200، 201.

¹¹⁴ يستخدم المفكرون المعاصرون مفهوم (الزحزحة) *Déplacement* و يعنون بذلك إما توسع الإشكالية القديمة و إخراجها من إطارها الضيق، و إما تغييرها كلياً و طرح إشكالية أخرى عن طريق النظر للمشكلة من زاوية جديدة و استخدام منهجية جديدة. انظر: الطاهر العمري، « **المجهود التنويري لمحمد أركون** ». ضمن كتاب: زهر العنابي، **الإنتاج الفكري الجزائري**. ص: 127.

¹¹⁵ محمد أركون، **الفكر الأصولي و استحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**. ص: 227.

¹¹⁶ انظر: عبد الله بن محمد المالكي، « **منهج محمد أركون في نقد الدين و التراث الإسلامي دراسة تحليلية نقدية** ». رسالة ماجستير. ص: 274، 275.

¹¹⁷ انظر: عبد الغني بن علي، « **النزعة النقدية في فكر محمد أركون** ». رسالة ماجستير. ص: 75.

و مرحلة الزحزحة، فتكون عن طريق تطبيق علوم الإنسان و المجتمع و النقد الفلسفي عليها، و ذلك من أجل إضائها علميا و فلسفيا و أخيرا لاهوتيا، بتحرير الدين من أيدي الأرثوذكسين، و الأجدر عند "أركون" أن يتحدث عن الدين كل من الباحث المفكر و الناقد المفكر و المفكر المؤرخ و المثقف المتحرر من كل دوغمائية.¹¹⁸

أما مرحلة التجاوز فيقصد بها "أركون" تجاوز كل دوغمائية و كل السجون العقائدية، من أجل بلورة عقل أكثر حداثة و تحررا.¹¹⁹

و مرحلة الانتهاك و الزحزحة تمثل مرحلة التفكير، و مرحلة التجاوز تمثل مرحلة التركيب و البناء؛ فالانتهاك كما رأينا هو اقتحام السياج الدوغمائي للاعتقاد الإسلامي اليوم - بحسب "أركون" - من خلال إخضاعها للعلوم و المناهج الإنسانية المعاصرة، و لا يتحقق ذلك الاقتحام إلا إذا تم زحزحة تلك المبادئ الدوغمائية. فـ "أركون" يرى أنه إذا ما كنا نريد أن نتج عقلا إسلاميا جديدا منفتحا يمكنه أن يندمج في إطار الحدائث الغربية، لا بد إذن من زحزحته نحو منهجية جديدة و مختلفة تماما، و مثال ذلك الانتقال من مرحلة التولوجيا الدوغمائية إلى مرحلة البحث العلمي المتفتح على دراسة تجسيدات الأخلاقية القرآنية داخل مجرى الزمن التاريخي الأرضي.¹²⁰ يقول "أركون" في ذلك: « إن هذه الزحزحة للعقل الإسلامي من الساحة اللاهوتية إلى الساحة التعددية لعلوم الإنسان و المجتمع و السياسة و القانون هو الشرط المسبق الذي ينبغي توافره اليوم قبل الانخراط في أي بحث تجديدي حر على مستوى الساحة الدينية، ينبغي أولا وقبل كل شيء زحزحة الإشكالية من أرضيتها اللاهوتية التقليدية التي لا تقبل النقاش إلى أرضيتها التاريخية العلمانية». ¹²¹

كما أن عملية التفكير خاصة تفكيك الخطاب الديني يتم كما يوضح ذلك "أركون" « لا لتقدم معانيه الصحيحة و إبطال التفاسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية و آلات العرض و الاستقلال و الإقناع و التبليغ و المقاصد المعنوية الخاصة بما أممته الخطاب النبوي». ¹²²

¹¹⁸ المرجع نفسه.

¹¹⁹ المرجع نفسه.

¹²⁰ انظر: الطاهر العمري، «المجهود التنويري لمحمد أركون قراءة في الموضوع و المنهج». ضمن كتاب

: زهر العنابي، الإنتاج الفكري الجزائري. ص: 127.

¹²¹ محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي. ص: 228.

¹²² محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 5.

أما التجاوز، فهي مرحلة التركيب، وهي المرحلة الأخيرة ويسمىها "أركون" بمرحلة البناء، لأنها تأتي بعد عملية الهدم. ويرى "أركون" أن دور الفيلسوف يأتي في هذه المرحلة، لأنه لا يمكن التركيب إلا بعد التدخل الفلسفي. فبعد عملية المسح التاريخي، والنقد التفكيكي الشامل، يأتي حينها الفيلسوف لكي يقوم بعملية التركيب والبناء.¹²³

والحقيقة أن "محمد أركون" لم يضع معالم أو خطوطاً عريضة لهذه المرحلة، أي مرحلة التركيب، وذلك لأنه يرى بأن عملية التفكيك هي التي ستكشف له أو تقترح له الرؤية الفلسفية التي يمكن تقديمها في تركيب العقل الإسلامي الجديد. أما المرحلة الأولى، المرحلة التفكيكية والتي تعتبر دعامة مشروعه النقدي فقد وضع لها الخطوط العريضة وأطبب في شرحها وتفصيل القول فيها، لعلها تجدد من يحتذي ويعمل بها.

أما عن أهم هذه الخطوط أو الأساسات التي يقوم عليها مشروعه النقدي فيتمثل في مايلي:

أ- انفتاح النص (ليس للنص معاني ثابتة أو دلالات ذاتية)

يذهب "أركون" إلى أنه لا توجد عناصر جوهرية ثابتة للنصوص، بل لكل قراءة جوهرها الذي تكشفه في النص، وليس للألفاظ أي دلالة ذاتية، فالنص لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائية، بل هو فضاء دلالي، وإمكان تأويلي، فالقرآن مثلاً عنده باعتباره نصاً، جملة معانٍ محتملة تقترح على جميع البشر، أي أنها قادرة على طرح تطورات عقائدية مختلفة باختلاف الأوضاع التاريخية التي تحدث فيها؛¹²⁴ يقول "أركون" في ذلك: « إن القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، و بالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد فيها»،¹²⁵ فالقرآن نص مفتوح على جميع المعاني و بالتالي على جميع الاحتمالات.

و "أركون" يطرح هنا ضرورة فهم معاني النص في مختلف الأوضاع التاريخية، وهذا في رأيه خلاف لما تتميز به قراءة المسلمين اليوم لكل التراث التفسيري الذي خلفه المسلمون الأوائل و كل ما دون

¹²³ انظر: عبد الله بن محمد المالكي، « منهج محمد أركون في نقد الدين و التراث الإسلامي دراسة تحليلية نقدية». رسالة ماجستير. ص: 275، 276.

¹²⁴ رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية عند محمد أركون. ص: 41.

¹²⁵ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ص: 145.

عن القرآن الكريم، حيث تتميز قراءة المسلمين اليوم بأنها قراءة لاهوتية أو إيمانية¹²⁶ - كما يسميها "أركون" - و تتميز هذه الأخيرة عنده بخاصيتين ملازميتين لها:¹²⁷

الأولى: كل أنماط القراءات أو مستويات الاستخدام الإيماني للقرآن مسجونة داخل السياج الدوغمائي المغلق.

الثانية: أن كبريات التفاسير الإسلامية التي فرضت نفسها كأعمال أساسية أسهمت في التطور التاريخي للتراث الحي تمارس دورها كنصوص تفسيرية أرثوذكسية (أي مستقيمة، صحيحة، مجمع عليها من قبل رجال الدين).

تستند هذه القراءة في نظر "أركون" إلى مبادئ أو مسلمات لاهوتية يصعب مناقشتها من قبل جميع المسلمين أو وضعها موضع التشكيك. وتمثل أهم هذه المبادئ في نظره:

1. كان الله قد بلغ مشيئته للجنس البشري عبر الأنبياء. ولكي يفعل ذلك فإنه استخدم اللغات البشرية التي يمكن للشعب المعني أن يفهمها. ففي حالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فإن الله بين كلماته بلغته الخاصة بالذات و بنحوه وبلاغته، ومعجمه اللفظي بالذات. وكانت مهمة النبي أو الرسول صلى الله عليه وسلم تكمن فقط في التلطف بالخطاب الموحى به إليه من الله سبحانه وتعالى كجزء من كلام الله الأزلي، اللانهائي غير المخلوق.
2. أن الوحي الذي قدم في القرآن من خلال محمد صلى الله عليه وسلم هو آخر وحي، وهو يكمل الوحي السابق له والذي كان قد نقل من خلال موسى وعيسى. كما أنه يصحح التحريف الذي لحق بالتوراة والإنجيل.
3. الوحي المتجلي في القرآن شامل وكامل ويبي كل حاجات المؤمنين ويجب على تساؤلهم.
4. أن جمع القرآن في نسخة مكتوبة ومحفوظة مادية بين دفتي كتاب يدعى المصحف يمثل عملية دقيقة وحرحة. ولكنها ابتدأت بكل دقة أيام النبي ثم أنجزت مع كل الضبط اللازم في ظل الخلفاء الراشدين وخاصة في ظل عثمان. وبالتالي، فالقرآن المحفوظ عن ظهر قلب، والمتلو، والمقروء، والمشروح من قبل المسلمين منذ أن انتشر مصحف عثمان، هو النسخة الكاملة، و الموثوقة،

¹²⁶ و يقصد "أركون" بالقراءة الإيمانية، أو اللاهوتية، كل التراث التفسيري الذي خلفه المسلمون، وكل ما دون عن القرآن الكريم، قديما وحديثا. وبعبارة أخرى، هو كل تعامل مع القرآن الكريم يرسخ الإيمان ويثبتته في نفوس المؤمنين. انظر: أحمد بوعود، *الظاهرة القرآنية عند محمد أركون*. ص: 120.

¹²⁷ انظر: محمد أركون، *الفكر الأصولي و استحالة التأسيس نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي*. ص: 65.

والصحيحة للوحي الذي بلغ إلى محمد صلى الله عليه وسلم.¹²⁸
 5. إن الوحي القرآني يمثل الشرع الذي أمر الله المؤمنين بإتباعه بحذافيره. فإتباعه يمثل علامة على الاعتراف بمدىونية المعنى تجاه الله ورسوله اللذين رفعوا المخلوق البشري إلى مستوى الكرامة الشخصية عن طريق ائتمانه على الوحي.¹²⁹

يلاحظ "أركون" أن هذه المبادئ تظهر إلى حد كبير الموقف السلبي الذي يقترفه المؤمن أمام تراثه المقدس، إنه يتعامل مع هذا التراث كمجموعة من المفاهيم الجاهزة والمستعدة للإجابة عن كل الأسئلة الآنية أو المستقبلية.¹³⁰ وفي رأي "أركون" أن الفقهاء هم المسؤولون على هذه المسلمات التي لا زالت قراءة المسلمين اليوم تتميز بها وتجعلها منغلقة داخل السياج الدوغمائي¹³¹ وتخضع لعملية القداسة « بواسطة عدد من الشعائر والطقوس، والتلاعبات الفكرية الاستدلالية ». ¹³² وبالتالي غارقة في دائرة اللامفكر فيه.

ذلك أن الفقهاء - حسب "أركون" - ينظرون إلى الوحي وفق العقيدة التي تقول إن المعنى الأولي مودع إلى الأبد في النصوص التأسيسية. بمعنى أن ثمة معنى محدد أرادته الله تعالى من عباده ومضمن في هذه النصوص؛ وبالتالي يمكن استخراجها بشكل صحيح من قبل الفقهاء وذلك وفق منهجية الاستنباط والاستدلال المعروفة في علم أصول الفقه، وأن الفقيه يمكنه أن يتوصل إلى المعنى ويدركه بتوفيق من الله وهدايته بناء على الحديث المشهور (... العلماء ورثة الأنبياء ...)¹³³ وهذا ما يرفع من درجاتهم وترقيهم و عندها يصبح قولهم هو القول الفصل وأن غيرهم لا يقول إلا شططا.¹³⁴ و يبين "أركون" ذلك بقوله: « فالفقهاء إذن يعتقدون أنهم هم وحدهم القادرون على فهم النصوص التأسيسية (القرآن

¹²⁸ يفهم من هذه العبارات أن "أركون" يفرق بين مستويين من مستويات الوحي؛ فهناك ما يدعوه (الكلام الإلهي) الأزلي النهائي المحفوظ في اللوح المحفوظ، وهناك وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلى والمرئي والممكن التعبير لغويا، والممكن قراءته. وهذا الأخير هو الذي خضع لعملية التسجيل و قدس فيما بعد. انظر: أحمد بو عود، *الظاهرة القرآنية عند محمد أركون*. ص: 123.

¹²⁹ انظر: محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 19، 20.
¹³⁰ انظر: رمزي تقيفحة، « *الفاصلة و رهانات المعنى: قراءة محمد أركون نموذج* ». مجلة الحياة الثقافية (تونس).

السنة 27. العدد: 123 فيفري 2002م. ص: 34.

¹³¹ ويقصد بـ *الدوغمائية Dogmatique* الوثوقية من الوثوق، وهو كل ما يتسم بسمة الوثوقية المعتقدية.

انظر: أندريه لالاند. *موسوعة لالاند الفلسفية*. مجلد: 1. ص: 296، 297.

¹³² محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 25.

¹³³

¹³⁴ انظر: مختار الفجاري، *نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون*. ص: 37.

والحديث أساساً)، وهم وحدهم الذين يعرفون تأويلها واستخراج معناها الصحيح، وبالتالي فينبون الأحكام الفقهية على هذا الأساس».¹³⁵ و يضيف في موضع آخر: « إن الشيء الذي يحظى باهتمامنا هنا هو ذلك الزعم المفرط و الغرور المتبجح الذي يدعيه الفقهاء بأنهم قادرون على التماس المباشر مع كلام الله و قادرون على الفهم المطابق لمقاصده العليا ثم توضيحها و بلورتها في القانون الديني و من ثم تثبيت القانون المؤله *Le code divinisé* الخاص بالأحكام الشرعية التي ينبغي أن تتحكم أبدياً بكل تصرف أو كل تفكير يقوم به المؤمن الخاضع لامتحان الطاعة لله».¹³⁶

و هكذا يصل "أركون" إلى خلاصة مفادها أن العقل الفقهي التفسيري يشكل نقطة تثبيت العقلية الدوغمائية (الأرثوذكسية)، و تؤمن بالاستمرارية التيولوجية. و هذه الأرثوذكسية تركز على جملة من المسلمات هي بمثابة بديهيات لها، كأن تكون الحقيقة خاصة بالمؤمنين فقط و أنها واحدة لا تتجزأ، و التسليم المطلق من دون تردد بكل ما جاء به المسلمون الأوائل (الصحابة) قولاً و عملاً و سلوكاً و غيرها من البديهيات و المسلمات.¹³⁷

فـ "أركون" ينقد نقداً شديداً هؤلاء الفقهاء لأن قراءاتهم تطابق بين التفسير البشري و مقصد الدلالة الإلهية، و عليه يصفها "أركون" بأنها قراءة ساذجة و يذهب إلى أنه على سبيل المثال "الطبري" و أثناء تفسيره يسبق كل تفسير بعبارة (يقول الله) و هو يعتقد أن فهمه مطابق لما أَرَادَهُ اللهُ.¹³⁸ إذن فهم « يجهلون إذ يفعلون ذلك أنهم يقولون معنى الوحي و يجمدونه، في حين أنه فوار بالمعنى، غزير، مجازي، متشعب. هنا في هذه النقطة بالذات، تكمن مسألة الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة القانون أو الفقه الملزم والقصري ... أو من مرحلة المعنى المجازي الحر، إلى مرحلة المعنى الأحادي المسجون في بعد واحد. وهذا ما فعلته كتب الفقه بالنسبة للنص القرآني فقد جمدوه في معان محدودة من أجل استخدامه لحل مشاكل الناس».¹³⁹ و ذلك بتوظيف هؤلاء الفقهاء لفلسفة اللغة التابعة لمفهوم الوحي أو كلام الله غير

¹³⁵ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى و إردادات الهيمنة. ص: 28، 29.

¹³⁶ مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون. ص: 38. نقلاً عن:

Mohamed Arkoun, *Lectures du coran*. op. cit. p : 129.

¹³⁷ انظر: عبد المجيد خليقي، قراءة النص الديني عند محمد أركون. ص: 141.

¹³⁸ انظر: مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون. ص: 164. و يعقب كثير من الدارسين و من

بينهم صاحب كتاب الظاهرة القرآنية "أحمد بوعود" على هذا الكلام بقوله: « و كيف لمفكر يدعي العلمية أن ينسب للطبري ما لم يقله ! إن الطبري كغيره من المفسرين لا يعطي تفسيره باعتباره التفسير الحقيقي لكلام الله عز و جل، كلا، إنه مجرد اجتهاد في فهم المراد ». انظر: أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد

أركون. ص: 124.

¹³⁹ محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى و إردادات الهيمنة. ص: 29.

فلسفة اللغة التابعة للألسنية الحديثة، فالأولى تقول (إن الله علم آدم الأسماء كلها)، و الثانية تقول (إن اللغة مجموعة محدودة من العلامات الصوتية تركيب تركيبات عديدة لإنتاج الخطابات المختلفة، و كل خطاب منوط بطرق الإدراك و تصورات المخيال الخاصة بالقائل الفردي و الجماعي.¹⁴⁰

ما يريد "أركون" الوصول إليه هنا هو أن القرآن كتاب الوحي، والوحي ذو لغة مجازية ورمزية منفتحة على شتى الآفاق، وعلى كل الاحتمالات والدلالات. وبالتالي فلا يجوز تحويل هذه اللغة العالية والمتعالية إلى لغة فقهية قانونية ضيقة، وأنه لا معنى له غيرها. هذا تقييد للمعنى المجازي وحصر للرمز، وفي نهاية المطاف تقييد للفكر وحرية الفكر. ولكن هذا ما حصل واقعا وتاريخا على يد الفقهاء والفرق المتشكلة المعروفة، وهكذا تتم عملية إيقاف الوحي الذي ينبغي ألا يتوقف لأنه مفتوح على مطلق المعنى، ولأنه متجدد المعنى بتجدد المجتمعات والأقوام والعصور.

إذن، فالقرآن عبارة عن « مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطا واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد منها... فالقرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي ». ¹⁴¹

فالتأويل عند "محمد أركون" مازال مفتوحا، ولا يستطيع أي تأويل تاريخي أن يستنفذ النص المقدس. و من ثمة وجب عنده فتح باب الاجتهاد ثانية في تأويل القرآن. ¹⁴² ولذا نجد أنه عندما يريد أن يقرأ القرآن فهو لا يقرأه قراءة واحدة بل قراءات متعددة لسانيا و تداوليا و دلائليا و إناسيا... إلخ، بمعنى أنه لا يقدم المعنى الإلهي عندما يقرأ و لا يزعم أنه أدرك هذا المعنى كما يدعي جل المفسرين التقليديين بل إنه يقدم ما أدركه فهمه لهذا النص. ¹⁴³

و عليه فالقراءة عند "أركون" لا تخرج من مآزقها إلا إذا توقفنا عن النظر إلى النص بوصفه أحادي المعنى و ذو مرجعية ثابتة، وإلى القراءة بوصفها تتطابق مع النص، فالنص عند "محمد أركون" لا يحتوي على معنى، والقراءة هي التي تحيله إلى معنى. ولا يمكن الوصول إلى المعنى الحقيقي للنص، والقصد الإلهي منه، لأنه لا وجود لهذا المعنى فالمعنى متغير من عصر إلى آخر.

¹⁴⁰ انظر: مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون. ص: 39، 40.

¹⁴¹ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ص: 145.

¹⁴² انظر: رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب. ص: 42.

¹⁴³ انظر: مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون. ص: 164.

ب- سلطة القارئ (تأسن النص)

يذهب "أركون" إلى أن المنهجية التقليدية الإسلامية بطبعها مشحونة لاهوتيا، أي بتقديس النص القرآني، وبالتالي تضع العقبات المعرفية أمام التحرر والانطلاق « فالقداسة اللاهوتية أو الهيبة اللاهوتية العظمى التي تحيط بالقرآن منذ قرون تمنعنا من أن نراه كما هو، أي كنص لغوي مؤلف من كلمات، وحروف، وتركيبات لغوية ونحوية وبلاغية ... بمعنى آخر، إن المادية اللغوية للقرآن اختفت تماما أو غابت عن أنظارنا بسبب الهيبة العظمى التي تحيط به ».¹⁴⁴

فلقد اعتقد الفكر الأرثوذكسي أنه بإمكانه فك لغز كلام الله و تفسيره و فهمه، إذا ما سيطرنا على النحو العربي و علم المفردات و البلاغة و علم المعنى، أي مختلف العلوم الخاصة باللغة العربية، اعتقد هؤلاء أنه إذا ما حزرنا على كل الكفاءة اللغوية المطلوبة باللغة العربية، فإننا نستطيع عندئذ استخلاص الحقيقة من النص، و أن نفهم كل الدلالات التي أرادها الله في الآيات و القابلة للتحيين في حياة كل المؤمنين في كل زمان و جيل، و من ثم تقديس لتلك المعاني و الدلالات التي وصلوا إليها.¹⁴⁵

فالمسلمون اليوم - حسب "أركون" - يعانون من (عقبة) عقديّة تعرقل تطبيق المنهجية اللسانية و السيميائية على النص القرآني، و تتمثل هذه العقبة عنده كما سبق و أشرنا إلى ذلك في قدسية المسلمين للنص القرآني و الإيمان بألوهية مصدره و بالتالي عصمته و تبجيله، و في هذا يقول: « إن المسلمات اللاهوتية للاعتقاد ما قبل النقدي كانت ستمارس فعلها بصفاتها عقبات إستمولوجية تقف في وجه العملية الحاسمة الهادفة إلى تحييد نقدي للعقل الديني ».¹⁴⁶ و كان نتيجة هذه العقبة - حسب "أركون" - أن أحيط النص القرآني بتسطيح لأبعاده و طمس لطبقات معناه، و تعطيل لاستراتيجية تواصله مع العالم و مسعاه في إعادة بنائه.¹⁴⁷

و قد قام "أركون" باستنباط هذه المبادئ المعرّقة - حسب رأيه - لتطبيق المنهجية اللسانية و الانفتاح على تفسيرات جديدة وهي كالتالي:¹⁴⁸

¹⁴⁴ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 119. (هامش).

¹⁴⁵ وجيه قانصو، « قراءة النص القرآني في أعمال محمد أركون ». ضمن كتاب: رضوان السيد و آخرون،

محمد أركون المفكر و الباحث و الإنسان. ص: 79.

¹⁴⁶ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 63.

¹⁴⁷ انظر: وجيه قانصو، « قراءة النص القرآني في أعمال محمد أركون ». ضمن كتاب: رضوان السيد

و آخرون، محمد أركون المفكر و الباحث و الإنسان. ص: 73.

¹⁴⁸ انظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 121، 122.

1. الله موجود، ولا أستطيع أن أتحدث عنه بشكل مطابق أو صحيح إلا من خلال الكلمات التي اختارها هو نفسه واستخدمها في كلامه.
 2. لقد تكلم الله في القرآن إلى جميع البشر باللغة العربية، ومن خلال محمد صلى الله عليه وسلم.
 3. لقد استقبل كلامه أو جمع في مدونة صحيحة موثوقة هي: القرآن.¹⁴⁹
 4. إن كلام الله في القرآن يقول كل شيء عن كينونتي أو وجودي، وعن كينونة العالم أو وجوده، وعن وضعي في العالم، وعن وظيفتي، ومصيري، وقدرتي .. إلخ . ولا يمكن أن أرفضه في أي شيء، ولا أية لحظة.¹⁵⁰
 5. كل ما يقوله القرآن هو الحقيقة الوحيدة، وكل الحقيقة.
 6. يمكنني أن أحدد أو أعرف هذه الحقيقة، ولكن ينبغي علي أن أعرفها عن طريق الاستعانة بأقوال الجيل الشاهد عليها، أقصد جيل المؤمنين الأوائل الذي تلقوا الوحي من فم النبي مباشرة، والذين طبقوه عمليا فيما بعد، ولذا فإن هذا الجيل يشكل العصر التدشيني الأمثل. أو ما يدعى في اللغة الإسلامية بـ (الصدر الأول).
 7. إن موت النبي سجن جميع المؤمنين أو بالأحرى داخل إطار الدائرة التأويلية¹⁵¹ *le cercle hereméneutique*. بمعنى أن كل واحد منهم أصبح منذ الآن فصاعدا في مواجهة نص يمثل كلام المطلق. و كل واحد منهم ينبغي أن يؤمن لكي يفهم، و أن يفهم لكي يؤمن.
 8. إن علم النحو، و علم اللغة التاريخي (الفيلولوجيا)، و علم البلاغة، و علم المنطق، كلها تعلمني تقنيات الوصول إلى المعنى و تقنيات إنتاج المعنى. و بالتالي، فهي تتيح لنا أن نستخلص من النص — الذي يمثل كلام الله — الحقيقة التي تضيء عقلي، و إرادتي و أعمالي.
- يرى "أركون" أن هذه المسلمات العليا هي التي تتحكم بالفكر الإسلامي منذ أن كان قد وجد وحتى اليوم، وهي تتخذ طابع التقديس والمعصومية. بمعنى أنها لا تناقش ولا تمس، وإنما تقبل بشكل إيماني وتسليمي كامل. إنما تشكل ما يدعوه "ميشيل فوكو" بالإبستميه *épistémé*، أي نظام الفكر الذي يهيمن
-
- ¹⁴⁹ وبالتالي فهو عندهم - عند المؤمنين - ليس وثيقة كبقية الوثائق التاريخية يدرسها المؤرخ، لأن الآيات المجمعة فيه كلها صحيحة كلياً، ولم يختلط بها أي كلام غير إلهي.
- ¹⁵⁰ وهذا يعني أن القرآن ليس كلاماً أدبياً أو روحانياً للنفس، وإنما هو كلام حياة، أي يعاش عليه يومياً. فالعبارات القرآنية هي التي تحدد التصرفات الشعائرية، والأخلاقية، والقانونية للمؤمنين.
- ¹⁵¹ و المقصود بـ *الدائرة التأويلية* هو التوضع داخل المعادلة التالية، ينبغي عليك أن تؤمن أولاً لكي تستطيع أن تفهم النص، و أن تفهم لكي تؤمن بالنص. و بالتالي، فالإيمان و الفهم مترابطان مع بعضهما البعض داخل دائرة مغلقة هي: الدائرة التأويلية. انظر: محمد أركون ، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 122. (هامش).

على فترة معينة وثقافة معينة، كما أنها تشكل النموذج المثالي الأعلى الذي يهيمن على الفكر العربي منذ ظهور القرآن.¹⁵² كما أن هذه المسلمات بنيت بشكل تعسفي و فرضت فرضا ولذا لا بد من مراجعتها وتفكيكها وإحلال مبادئ ومسلمات جديدة، وهو في هذا يقول: « لقد آن الأوان لكي نعدد المبادئ التوجيهية التي ستتحكم بقراءتنا. وهي خمسة مبادئ يمكن أن ننص عليها كما يلي:

1. إن الإنسان يمثل مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان، وليست هي مشكلة غيبية.
2. إن معرفة الواقع بشكل صحيح أو مطابق هي مسؤوليتي. ومسؤوليتي وحدي.
3. إن هذه المعرفة تشكل في اللحظة الراهنة من التاريخ، جهدا متواصلا من أجل تجاوز الإكراهات البيولوجية - الفيزيائية، والاقتصادية، والسياسية، والغوية. وهي الإكراهات أو القيود التي تحد من شرطي الوجودي بصفتي كائنا حيا متكلمًا، وسياسيا، وتاريخيا، واقتصاديا.
4. هذه المعرفة هي خروج متكرر- وبالتالي مجازفة مستمرة- خارج حدود السياج المغلق الذي يميل كل تراث ثقافي إلى تشكيله.
5. هذا الخروج يتوافق مع مسارين في آن معا: مسار الصوفي الذي يقوم بحركة روحية لا تستقر في أي مرحلة من مراحل السلوك نحو الله؛ ومسار الباحث الذي يتخذ البحث العلمي كتمارسه نضالية. بمعنى أنه يرفض إبستمولوجيا التوقف عند حل معين مهما حقق من نتائج. فهو يعتبر الخطاب العلمي بمثابة حل تقريبي مؤقت، أي أنه مدعو إلى تجاوزه في مرحلة لاحقة».¹⁵³

و ما يمكن ملاحظته هنا على مجموع هذه المبادئ التي دعا إليها "أركون" أنها تصب في الاتجاه الوجودي؛ أي نلاحظ محورية (الإنسان) في هذه المبادئ الخمسة، وبالتالي مركزيته في عملية التأويل. وعبارة أخرى يمكننا أن نختصر تلك المبادئ في جملة واحدة وهي: (أنسنة التأويل)، أي ترسيخ المقاصد الآنية الذاتية البشرية أثناء تأويل القرآن على حساب المقاصد الإلهية الربانية. أو بمعنى آخر نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري والغرض من ذلك كله هو (رفع عائق القدسية) تماما أمام التأويلات الحداثية.¹⁵⁴

¹⁵² و هو ما عرف بـ الباراديجم *Paradigm*؛ و المقصود به النظرية التي تمثل الحقيقة المطلقة و التي تسيطر على البشرية فترة قد تقصر أو تطول. محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 121. (هامش).

¹⁵³ محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 123

¹⁵⁴ انظر: عبد الله بن محمد المالكي، « منهج محمد أركون في نقد الدين و التراث الإسلامي دراسة تحليلية نقدية ». رسالة ماجستير. ص: 374، 375.

و بناء على ما سبق يرى "أركون" أنه و منذ أن نزل القرآن إلى البشر أصبح نصا تاريخيا لأنه تحول من كتاب تنزيل إلى كتاب تأويل فأصبح كتابا بشريا تاريخيا واجتماعيا وتراثيا. إن كتاب التنزيل أطلق كتاب التأويل وأحدث معه نمطا من القطيعة الإستمولوجية النسبية وتحول النص منذ لحظة نزوله الأولى - أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي - تحول من كونه نصا إلهيا ، وصار فهما (نصا إنسانيا) لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل. إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري لقد تأنس النص. وبذلك تتحول علاقة القارئ بالنص إلى علاقة ناسخ بمسوخ، لأن القراءة للنص ليست استهلاكاً، وإنما إعادة إنتاج وإعادة كتابة له، وعليه فلا سبيل إلى إيجاد قراءة موضوعية لأي نص، وستظل القراءة تجربة شخصيته، ويظل إنتاج الدلالة فعلا مشتركا بين القارئ والنص، ويظل النص متجددا بتعدد القراء من جهة، وباختلاف الظروف من جهة أخرى. فالنصوص ثابتة في المنطوق متغيرة في المفهوم. ولذلك يدعو "أركون" إلى ضرورة تطبيق (النظرية التواصلية)، ذلك أن النص التأسيسي الذي تملكه اليوم اكتسب نسيجه اللغوي و معانيه داخل مجال التواصل مع المتلقي، و لذلك لا يمكن تحقيق معرفة شاملة إلا بالرجوع إلى هذا التواصل مع الفرد.¹⁵⁵

و ما يفهم من كلام "أركون" هنا أنه يدعو إلى أن ينتقل المنهج من تعامله مع النص المقدس من مجال إدراجه ضمن اللغة نسقا و معيارا إلى مجال اللغة كلاما واستعمالا. أي التركيز على دراسة الطاقة الإنجازية للكلام.¹⁵⁶ و قد عبر "أركون" عن ذلك بقوله: « إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات... إنها قراءة تجرد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أو غير مسلمة. أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرة لنفسها ولديناميكيته الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقا من نصوص مختارة بحرية من كتاب¹⁵⁷ طالما عاب عليه الباحثون (فوضاه)، ولكنها الفوضى التي تجرد الحرة المتشردة في كل الاتجاهات ». ¹⁵⁸

و معنى هذا أن الإنسان حين يتلقى الوحي، فإنما يتلقاه بصفة ذاتية، بمعنى أنه من حق الفرد أن تكون له قراءته الخاصة لهذا النص ينتقي فيها ما يرتضيه من مدلول بحرية مطلقة لا يجتكم فيها لأي مرجعية إلا إلى ذوقه الخاص وحاجته الذاتية، وبالتالي فإنه لا يحق لأحد في أن يعيب على آخر قراءته لهذا النص والنتيجة التي يتوصل إليها منها.

¹⁵⁵ انظر: مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون. ص: 44.

¹⁵⁶ المرجع نفسه. ص: 45، 46.

¹⁵⁷ و المقصود بالكتاب هنا القرآن الكريم.

¹⁵⁸ محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأسيس نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي. ص: 76.

إن هذه القراءة الذاتية للنص الديني ستفضي لا محالة إلى أن يكون التدين بالدين الإسلامي فهما وتطبيقا تدينا ذاتيا أيضا، تتعد صورته بين الناس بتعدد قراءاتهم للنص الديني، ويكون الفيصل فيه هو احتكام كل واحد إلى ذوقه، أو بتعبير أركون إلى (تشرده وتسكعه في كل الاتجاهات).

ج- (الاختلاف، التأجيل) *différance* و لا نهائية المعنى

ينفي "محمد أركون" قداسة القرآن الكريم زاعما وجود نوعين من النص القرآني في العهد النبوي وفي العصر الحالي، و بالتالي ينفي القداسة عن القرآن في زمننا الحاضر، و نفي القداسة يعني عنده تأنسن النص.¹⁵⁹ و بناء عليه، يذهب "أركون" إلى أنه ما دام القرآن قد تأنسن فليس من حق أحد من البشر أن يقرر معنى نهائيا للقرآن، حتى على مستوى العقائد لا يمكن لأحد من الناس أن يتكلم باسم الله لأنه سيجعل من نفسه نائبا عن الإله، فليس من حق أحد أن يفرض تصورا معيننا لله، لأن الله بعيد عن المنال، بعيد عن التصور، ولا يمكن للبشر أن يصلوا إليه بشكل مباشر، وإنما يقدمون عنه تصورات مختلفة بحسب المجتمعات والعصور، ومن هنا فإن القرآن ليس له ثوابت، بل هو مجموعة من المتغيرات يقرأ كل عصر فيه نفسه، وهو قابل لكل ما يراد منه، وهكذا وظف في التاريخ، ولا توجد قراءات صحيحة وأخرى خاطئة، فالقراءات كلها صحيحة، والخطأ هو قراءة المعاصرين للقرآن بمنظور غير عصري. و عليه، فليس للقرآن معنى محدد نهائي، إنه مفتوح على جميع المعاني، إنه كون من العلامات والرموز، ويتكيف مع كل الاتجاهات والأغراض، فالمعنى مبعثر و موزع عبر سلسلة كل الدوال، و لا يستطيع بسهولة أن يثبت في مكان ما، و ليس حاضرا تماما و أبدا في أية علامة منفردة، بل هو إلى حد ما نوع من الحضور و الغياب المتحركين معا و بشكل دائم.¹⁶⁰

و ما دام القرآن كما رأينا، فهو إذن - عند "أركون" - لا ينص على الحقيقة، ولا يقول شيئا ويقول كل شيء في آن واحد، فالمعاني فيه لا نهائية ولا تقف عند حد. ولذلك فلا يحق لأي تفسير أن يعلق القرآن، لأن النصوص تنتج دائما دلالات جديدة مفتوحة مطردة، والركون إلى التفسير الحرفي موت للنص. ولذلك يجب أن يكون التأويل بلا حدود، حيث تصل الكلمة إلى مرحلة التحرير، تحرير الكلمة وإطلاق قيدها لتصل إلى درجة الصفر درجة اللامعنى، أي درجة كل الاحتمالات الممكنة، فالكلمة حرة مطلقة من

¹⁵⁹ انظر: محمد سعيد عبد الله السرحاني، « الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم » ص: 20. الناشر: موقع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف WWW . qurancomplex. com

¹⁶⁰ انظر: عبد الوهاب شعلان، « الفكر المعاصر و السياج الدوغمائي المغلق إشكالات التفكيك و الاختلاف (الجزائر) محمد أركون، بختي بن عودة، محمد شوقي الزين » . مجلة كتابات معاصرة فنون و علوم. (بيروت). العدد: 53. المجلد: 14. حزيران - تموز 2004م. ص: 52.

كل ما يقيدها، وبذلك فهي لا تعني شيئاً، وهي قادرة في نفس الوقت على أن تعني كل شيء، و يؤكد ذلك "أركون" صراحة فيذهب إلى أن القرآن عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر. وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد منه، فالقرآن عند "أركون" نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي.¹⁶¹

د- التناص

و المقصود بالتناص أو الشبكة النصوية *L'intertextualité* و هو مصطلح ألسني و نقدي أدبي حديث، و هو أن كل نص لا ينبثق من العدم، فهو ليس مفرداً و لا معزولاً، وإنما يتشكل من مجموعة من النصوص المتداخلة؛ أي أن النص أي نص كان يمثل حسب مفهوم التناص، عملية استبدال من نصوص أخرى. أي أنه في فضاء النص تتقاطع أقوال عديدة مأخوذة من نصوص أخرى.¹⁶² وهذا المفهوم وجد قبولاً عند الكثير من المفكرين الغربيين¹⁶³ وتنوعت تعريفاتهم له، والتي تدور في مجملها من أن النص لا ينشأ من كلمات تولد معنى وحيداً، وإنما هو فضاء متعدد الأبعاد تتمازج فيه كتابات متعددة، وعمل المؤلف على هذا الاعتبار ما هو إلا مجرد ناسخ يقوم بنسخ النص مستمداً من اللغة التي هي مستودع النصوص.¹⁶⁴ وبناء على القائلين بالتناص على هذا الوجه وأن كل نص يحمل آثار نصوص سابقة وكل نص هو صدى لنص آخر إلى ما لا نهاية؛ يتحتم القول باستحالة وجود نص نقي ولا حتى نص مكثف بذاته.¹⁶⁵

وانطلاقاً من هذه الفكرة يذهب "محمد أركون" إلى أن النص القرآني هو منتج ثقافي؛ أي أن القرآن الكريم قد أسهمت في تشكيله نصوص سابقة عليه كالتوراة والإنجيل والشعر الجاهلي والسجع وغير ذلك. و يسمى "أركون" هذا التداخل بين هذه النصوص بـ (التداخلية النصانية بين القرآن والنصوص الأخرى التي سبقتة)، و هذا ما يعرف بالتناص، و يقول في ذلك: « تنتقل الآن إلى النقطة الثالثة من موضوعنا: وهي التداخلية النصانية بين القرآن والنصوص الأخرى التي سبقتة، وهنا نريد أن نقوم بقراءة

¹⁶¹ انظر: محمد أركون، *تاريخية الفكر العربي الإسلامي*. ص: 145.

¹⁶² انظر: محمد أركون، *الفكر الإسلامي نقد واجتهاد*. ص: 92. (هامش).

¹⁶³ كـ "رولان بارت" و"جاك دريدا" و"بول ريكور" وغيرهم كثير.

¹⁶⁴ هذه النظرية أوحث لمتلقي النص بهامشية عمل المؤلف، وأن دوره في النص هو نسخ النص وإبرازه بما أن المؤلف ليس هو بداية النص ولا حتى نهايته. وهذه النظرية في تشكل النص وهامشية المؤلف هي الدافع الأساسي للإعلان عن موت المؤلف.

¹⁶⁵ انظر: خالد بن عبد العزيز السيف، *ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة عقائدية*. رسالة دكتوراه. إشراف: محمد كسبة. الفصل الدراسي 2008 - 2009م. ص: 137، 138.

تاريخية أفقية للخطاب القرآني، وذلك ضمن منظور المدة الطويلة جدا، بحسب تعبير المصطلح الشهير للمؤرخ الفرنسي فيرنان بروديل، وهذه المدة الطويلة جدا سوف تشمل ليس فقط التوراة والإنجيل، وهما المجموعتان النصيتان الكبيرتان اللتان تتمتعان بحضور كثيف في القرآن، أو في الخطاب القرآني، وإنما ينبغي أن تشمل كذلك الذاكرات الجماعية الدينية الثقافية للشرق الأوسط القديم¹⁶⁶، ثم يواصل كلامه قائلا: « وبهذا الصدد يمكن القول إن سورة الكهف تشكل مثلا ساطعا على ظاهرة التداخلية النصانية الواسعة الموجودة أو الشغالة في الخطاب القرآني، فهناك ثلاث قصص هي: أهل الكهف، وأسطورة غلغاميش¹⁶⁷ ورواية الإسكندر الأكبر¹⁶⁸ وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم¹⁶⁹».

كما يذهب "أركون" في بعض الأحيان إلى أكثر من هذا، حيث يرى أن القرآن نص مشابه للتوراة والإنجيل وكتب البوذيين والهندوس، وقد أصابه ما أصابها من توسعات، يقول "أركون" في ذلك: « فيني أقول بأن القرآن ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفواردة الغزيرة كالتوراة والأنجيل، والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية. وكل نص تأسيسي من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسعات تاريخية معينة وقد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل¹⁷⁰».

والتناص حسب "أركون" يتيح لنا معرفة تفاعلات الخطاب مع المعطيات التاريخية دون أن يفقد قدسيته، فهو يرى على سبيل المثال أن سورة الكهف تقدم نموذجاً حياً على التناص أو التداخلية النصية، فهي تتقاطع مع ثلاث قصص هي: أهل الكهف وأسطورة جلجامش وقصة الإسكندر الأكبر. وقد ساق سورة الكهف كما رأينا كمثال على حضور قصص الشرق الأوسط القديم مثلا في القرآن الكريم¹⁷¹.

¹⁶⁶ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 40.

¹⁶⁷ ويقصد به الخضر.

¹⁶⁸ ويقصد به ذي القرنين.

¹⁶⁹ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 40.

¹⁷⁰ محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي. ص: 35، 36.

¹⁷¹ انظر: عبد الوهاب شعلان، « محمد أركون، تحليل الخطاب المقدس ». مجلة كتابات معاصرة (بيروت).

العدد: 59. المجلد: 15. فيفري - مارس 2006م. ص: 76، 77.

كما أنه لم يقتصر على ذكر القصص والروايات بل إن الأساطير أيضا تسهم في تشكيل هذه التداخلية النصانية عنده، وفي السياق نفسه يربط بين القرآن والتوراة بوصفه الخطاب الأسطوري¹⁷² — كما يدعي — فيقول: « إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري ». ¹⁷³ و القول بأسطورية القرآن معناه القول بكون البنية اللغوية أو الأسلوبية للقرآن، هي بنية مجازية رمزية خيالية في معظمها، فالجهاز والاستعارة والحكاية و ضرب الأمثال تخترق كلية الخطاب القرآني من أوله إلى آخره. ¹⁷⁴ فالقرآن عنده مجازات أدبية وحكايات أسطورية ليس لها صلة بالواقع — كما يدعي — و منه ينفي "أركون" كون القرآن الكريم مصدرا للتشريع، إذ يقول: « إن القرآن — كما الأنجيل — ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونا واضحا ». ¹⁷⁵ وموضوع القرآن والأساطير عند "محمد أركون" موضوع واسع يحتاج إلى تفصيل كبير لا يناسب هذا المقام.

هـ — الفراغات أو ما بين السطور

بما أن النص القرآني عند "محمد أركون" ذو بنية أسطورية فإنه يمارس آليات الحجب والطمس والتحويل، ولذلك على القارئ أن لا يعني بما ينطق به الخطاب بقدر ما يعني بما يسكت عنه ويحجبه. لأن مهمة الفهم هي السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح المكشوف، اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل. وإذا كان النص لا يقول الحقيقة بل يخلق حقيقته فلا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقول وتنص عليه، أو بما تعلنه وتصرح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبعده. يجب أن نبحت في النص عما لم يقله المؤلف، فنجد فيه عكس ما يصرح به، فالنص يحتاج إلى عين ترى فيه ما لم يره المؤلف، وما لم يخطر له. فمهمة القارئ الناقد إذن، أن لا يؤخذ بما يقوله النص، مهمته أن يتحرر من

¹⁷² و الخطاب السطوري أو الأسطورة هي مصطلح ترجمة لـ *Mythe* و هي مصطلح أنثروبولوجي بمعنى رواية أو حكاية شعبية شفهية أو كلاما خياليا يصف أحداثا خرافية، أو يروي أحداثا غير واقعية؛ أي أنها تركيب لفظي من نسج الخيال. انظر: أندريه لالاند، *موسوعة لالاند الفلسفية*. مجلد: 2. ص: 859.

¹⁷³ محمد أركون، *تاريخية الفكر العربي الإسلامي*. ص: 210.

¹⁷⁴ انظر: عبد الغني بن علي، « النزعة النقدية في فكر محمد أركون ». رسالة ماجستير. ص: 40. نقلا عن: محمد أركون، « الإسلام والحداثة ». ترجمة: هاشم صالح. مجلة التبيين. العدد: 2 - 3. 1990م. ص: 215.

¹⁷⁵ محمد أركون، *تاريخية الفكر العربي الإسلامي*. ص: 299.

سلطة النص لكي يقرأ ما لا يقوله. وذلك حتى نعر على معنى المعنى، فنتحرر من سلطة النصوص، ونكف عن التعامل معها وكأنها أوثان تعبد.¹⁷⁶

و- اللامفكر فيه¹⁷⁷

و من الأساسات الأخرى التي شملها الاهتمام في إطار المشروع النقدي عند "محمد أركون"، إعطاء هذا الأخير أهمية خاصة لما يعد مفهوم من المفاهيم المركزية للمشروع الأركوني و الذي يعرف بـ اللامفكر فيه أو بالمهمش أو المنبوذ.¹⁷⁸ و هو إذ فعل ذلك يؤكد على أن مهمة النقد تتجاوز الخطاب الرسمي المعترف به،¹⁷⁹ و يبين ذلك "أركون" فيقول: « لا ينبغي معرفة الكيفية التي نشأ بها الجدل الأول الذي ولد أشكال العقول المنافسة و مضامينها عن طريق التحليل التاريخي، و إنما ينبغي نبش ما هو مطموس و مهمش و منسي في كل حالة »،¹⁸⁰ لأن ذلك من شأنه أن يزيح الستار عن الحقيقة في كل أبعادها و يتجاوز الأحادية السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو غيرها بالإضافة إلى تجنب عمليات الطمس التي يمارسها الخطاب الرسمي على الخطابات المنبوذة.¹⁸¹

فالحقيقة عند "أركون" لا توجد في الخطاب الرسمي فحسب و إنما أيضا توجد في النص الشعبي و المعارض و المتعدد، و ضمن هذا الإطار وضع "أركون" ما يسميه بالمفاهيم الثلاثة وهي (المفكر فيه) *L'impensé* و هو ما تم السماح التفكير فيه في الفكر الإسلامي، و (اللامفكر فيه) *L'impensable* و هو ما لم يفكر فيه بعد داخل مجال التفكير الإسلامي، (المستحيل التفكير فيه) *L'impensabele*

¹⁷⁶ انظر: عبد الوهاب شعلان، « الفكر المعاصر و السياج الدوغمائي المغلق إشكالات التفكير و الاختلاف (الجزائر) محمد أركون، بختي بن عودة، محمد شوقي الزين ». مجلة كتابات معاصرة فنون و علوم. (بيروت). العدد: 53. المجلد: 14. جوان - جويلية 2004م. ص: 53.

¹⁷⁷ استعار "محمد أركون" هذا المصطلح من بعض الفلاسفة الغربيين خاصة من "مارتن هيدجر" و "ميشال فوكو" هذا الأخير الذي وصفه بقوة في كتابه الكلمات و الأشياء. حيث حاول "فوكو" أن يبين أن العقل الغربي الذي هو عقل ديكارتي قد عمل على تهميش مناطق أخرى من حياة الإنسان و اخترلها داخل بعد واحد هو البعد النظري المجرد متناسيا بذلك بعض الأبعاد الأخرى لا يمكن إرجاعها إلى العقل النظري فقط. انظر: محمد مستقيم، مفاهيم أركونية المشروع النقدي للعقل الإسلامي. ص: 85، 86.

¹⁷⁸ انظر: عبد الولي بن عبد الواحد الشلبي، مقدمات في القراءات المعاصرة و الفقه الإسلامي الخطاب و المنهج. (مركز نماء : بيروت - لبنان). ط: 1: 2013م. ص: 219.

¹⁷⁹ انظر: مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون. ص: 46.

¹⁸⁰ المرجع نفسه. نقلا عن:

Mohamed Arkoun. *Pour une critique de la raison islamique*. Op. cit. p : 88.

¹⁸¹ المرجع نفسه.

و هو ما هو مستحيل التفكير فيه في الفكر الإسلامي و ما لا يمكن التفكير فيه.¹⁸² و عليه، فلكي نقف عند الحقيقة، لا بد كما يرى "أركون" من اللجوء إلى طريقة تخلصنا من سلطة الخطاب الرسمي و تساعدنا على توظيف خطابات أخرى كانت مهمشة و منبوذة، و يطلق على هذه الطريقة باسم **الآثارية**، إذ تضع هذه الطريقة حداً لأشكال التلاعب التبريري التي يقوم بها التقليديون فيدافعون عن مقولات قروسطية عند تصديهم للتراث الحالي. كذلك تضع نهاية للأسلوب المثالي في تدوين التاريخ الذي يهدف إلى الورع والأخلاق والقومية. أي أن الاكتشاف التدريجي للحداثة يلزم المسلمين بالتساؤل عن:

1- المنسي.

2- المتنكر.

3- الغائب في ماضيهم الخاص.¹⁸³

و لذلك كان "أركون" كثيراً ما يتوقف ليوضح هذه التساؤلات الثلاث، و يبين مدى أهمية طرحها لإنجاز خطاب علمي عن الإسلام، لاسيما النص التأسيسي. إذ يقول: « من الضروري أن نعود إلى ثلاثة مفاهيم هي المفكر في *Le pensable*، و اللامفكر في *L'impensé*، و المستحيل التفكير فيه *L'impensabele* في علوم القرآن لكي ندمج الظاهرة القرآنية في الحركة الكبرى للبحث العلمي و التأمل الفلسفي ». ¹⁸⁴

فاللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه يمثل المهمش بالنسبة إلى المفكر فيه؛ لأن هذا الأخير يمثل الخطاب الرسمي السلطوي. بمختلف تجلياته السياسية و الدينية و الأخلاقية و الاجتماعية و الثقافية و غيرها. و يقدم "أركون" مثالا للمستحيل التفكير فيه بالتحول الذي أحدثه الإسلام في الحياة الجاهلية، فيرى أن التوحيد مثلاً كان من المستحيل التفكير فيه و لذلك واجه محمد صلى الله عليه وسلم بسببه رفضاً قريشياً.¹⁸⁵

و يعتبر "أركون" أن ما مارسه قريش مع الرسول عليه الصلاة و السلام من عرقلة لحركة التجديد لا يزال مستمرا إلى اليوم في الفكر الإسلامي حيث يقول: « أريد بهذه الملاحظة أن ألفت الانتباه إلى مسألة التأخر الذي يعاني منه الفكر الإسلامي بسبب ضغط الرقابة الإيديولوجية الصارمة و العميقة على كل

¹⁸² انظر: محمد مستقيم، مفاهيم أركونية المشروع النقدي للعقل الإسلامي. ص: 86.

¹⁸³ رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية لمحمد أركون. ص: 50.

¹⁸⁴ انظر: مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون. ص: 9. نقلا عن:

Mohamed Arkoun, *Lectures du coran*. tunis, Alif, 1990, p.10

¹⁸⁵ المرجع نفسه. ص: 47.

الفئات الاجتماعية و على كل مستويات الثقافة في البلدان العربية و الإسلامية. و لا أعني بكلامي هذا رقابة الحركات النضالية المذكورة التي تهدف إلى تحقيق غايات سياسية محدودة فقط بل أعني أيضا رقابة العلماء الرسميين التي تضغط بالقوة نفسها على حرية البحث و التغيير».¹⁸⁶

فكما لاحظنا فتحقق النهضة و التطور و التقدم للعالم الإسلامي من منظور "محمد أركون" لن يكون و لن يتحقق أبدا إلا بالرجوع إلى مشروعه النهضوي كما سبق و شرحنا ذلك، فلنهوض بالعالم الإسلامي لا بد من إتباع المنهجية التفكيكية التركيبية و التي تقوم بدورها على ترسانة من العلوم و المناهج و الأدوات و الأجهزة النقدية باختلافها و تنوعها. و قد جمع "أركون" هذه الأخيرة و لخصها في ثلاث مسارات أو منهجيات أساسية:

المسار الأول: القراءة التاريخية الأنثروبولوجية لا يميز "أركون" في هذه القراءة بين الباحثين المسلمين و بين الباحثين الأوربيين، وإن كان المقصود من هذه القراءة هم الباحثين الأوربيين. و يطبق عليها المعيار الإستمولوجي الذي يطبقه على القراءة الإيمانية، والذي يتمثل في التمييز بين موقف الإيمان و بين موقف العقل النقدي. و يلاحظ "أركون" أن كتابات المحدثين بما فيهم المسلم ين الذين اهتموا أكثر من غيرهم بالاستعادة النقدية للتراث الديني أو الثقافي أو كليهما لم يعرفوا كيف يزحزون المناقشة من أرضيتها السابقة نحو دراسة تمهيدية للأطر الاجتماعية و الثقافية السائدة و الخاصة بالمعرفة خلال القرنين الأول و الثاني للهجرة. و يلح على ضرورة استعادة دراسة كل التاريخ الثقافي للمجال العربي و الإسلامي ضمن المنظور المزوج للتنافس بين العاملين الشفهي/ و الكتابي و الأسطوري/ و العقلاني، و الغريب الساحر/ و المحسوس الواقعي، و المقدس/ و الدنيوي الأرضي؛ ذلك أن التراث بصفته نسيجاً نصياً و معنى مضمونياً، يحمل علامات هذه المنافسة و آثارها. و من هنا يستنتج ضرورة إعادة تقييم الشكل و المعنى لأن كل المفاهيم الأساسية المضطلع بها في المعاش الضمني للمؤمنين و التي سبق ذكرها هي الآن في طور الانتقال إلى حالة المعروف الصريح بفضل الاكتشافات الجديدة لعلوم الإنسان و المجتمع.¹⁸⁷

و عبر مفهوم مجتمع الكتاب يؤكد "أركون" أن للتراث بعدين كانت المقاربة التبولوجية الدوغمائية قد قللت من أهميتهما و شوهتهما، وهما:

- تاريخية كل العمليات الثقافية و الممارسات العملية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي و يمارس دوره فيه.

¹⁸⁶ انظر: مختار الفجاري، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، ص: 47. نقلا عن:

Mohamed Arkoun. *Lecturs du coran*. Op. cit. p :131.

¹⁸⁷ انظر: أحمد بوعود، **الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل و نقد**. ص: 125، 126.

- سوسولوجيا التلقي أو الاستقبال، ويقصد بها الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية أو الإثنية الاجتماعية المختلفة التراث. هذا التلقي الذي يعتبر مكملاً لمفهوم التاريخية.¹⁸⁸

يرى "أركون" أن النقد التاريخي الذي يطبقه عالم الفيلولوجيا، المستشرق، على التراث خطوة لا بد منها، لكنه غير كاف، لذا ينبغي تعميقه عن طريق التحليل الأنثروبولوجي من أجل إحداث التطابق بين المادة العلمية المدروسة ومضامين التراث المعاشة من جهة، وبين الفعالية النفسية والتشكيلية البسيكولوجية العميقة للذات الجماعية الأخرى من جهة ثانية. فهذه الرؤية هي الكفيلة بإعادة النظر في التراث، والإجابة عن مختلف الأسئلة.¹⁸⁹

المسار الثاني: القراءة اللسانية السيميائية، والتي سيأتي التفصيل فيها فيما بعد.

المسار الثالث: القراءة اللاهوتية التفسيرية، ويقصد "أركون" بالقراءة اللاهوتية أو الإيمانية، كل التراث التفسيري الذي خلفه المسلمون، وكل ما دون عن القرآن الكريم، قديماً وحديثاً. وبعبارة أخرى، هو كل تعامل مع القرآن الكريم الذي يرسخ الإيمان ويثبته في نفوس المؤمنين. وتتميز هذه القراءة بخاصيتين ملازميتين لها:

الأولى: كل أنماط القراءات أو مستويات الاستخدام الإيمانى للقرآن مسجونة داخل السياج الدوغمائي المغلق *La clôture dogmatique*.

الثانية: أكبر التفاسير الإسلامية التي فرضت نفسها كأعمال أساسية أسهمت في التطور التاريخي للتراث الحي تمارس دورها كنصوص تفسيرية أرثوذكسية، أي مستقيمة، صحيحة، مجمع عليها من قبل رجال الدين.

وهذه القراءة الإيمانية، تستند في نظر "أركون"، إلى مبادئ أو مسلمات لاهوتية يصعب مناقشتها من قبل جميع المسلمين أو وضعها موضع التشكيك.¹⁹⁰

ولكن هذه القراءة اللاهوتية التفسيرية من الناحية المنهجية لا ينبغي أن تحصل إلا بعد إجراء القراءتين الأوليتين¹⁹¹. بمعنى أن "أركون" لن يشتغل على التراث إلا من خلال القراءة التاريخية الحديثة، والقراءة اللسانية الحديثة.

¹⁸⁸ انظر: أحمد بوعود، *الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد*. ص: 126.

¹⁸⁹ المرجع نفسه.

¹⁹⁰ المرجع نفسه. ص: 121.

و ما يهم هذه الدراسة هو المسار الثاني من المسارات التي انتهجها "محمد أركون" في تطبيق المنهج التفكيكي الذي دعا إليه، و نقصد به مسار القراءة اللسانية السيميائية و هي صلب موضوع الفصل الموالي، حيث اخترنا هذه القراءة اللسانية الأركونية كنموذج للأصول اللسانية التي يعتمد منهجه كمنهج من المناهج النقدية المعاصرة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

¹⁹¹ انظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 39.

ثانياً: التحليل الألسني وخصائصه عند "محمد أركون"

نصل إلى آخر عنصر من هذا الفصل في هذه الدراسة، وقد خصصناه للدراسة النقدية الألسنية لنموذج تطبيقي من النماذج التي طبق عليها "محمد أركون" منهجه النقدي الألسني، حيث حاول "أركون" من خلاله الانتقال من مرحلة التنظير لفكره إلى مرحلة التطبيق له على مجموعة من النصوص والتي اختارها من نص القرآن الكريم لما لهذا الأخير من استحواذ كامل على مشروعه النقدي الذي جاء به. و ما يلفت النظر هنا أن تطبيقاته على نصوص القرآن الكريم محدودة جداً، لم تتجاوز بضع آيات من بعض السور كسورة العلق أو الكهف إضافة إلى سورة الفاتحة.¹⁹² و سنحاول هنا تناول بالدراسة والتحليل قراءاته الحدائية النبوية و السيميائية و التفكيكية لبعض الآيات القرآنية محاولين الوقوف على بعض ما تقدمه مثل هذا النوع من القراءات المؤسسة على المناهج المستحدثة من نتائج.

عرفنا سابقاً أثناء حديثنا عن المشروع النقدي لـ "محمد أركون" أنه من الذين انتقدوا و بشدة القراءة اللاهوتية فهي في نظره قراءة غارقة في اللامفكر فيه كما أن المعايير التي تعتمد عليها لا تنسجم و المناهج اللغوية النقدية المعاصرة، و في المقابل نحى منحى الذين بشروا واحتفوا كثيراً بالمناهج الغربية المعاصرة التي عرفت ثورة منهجية كـ: الأنثروبولوجيا و علم النفس التاريخي و مقارنة الأديان و خاصة ما عرفه علم اللسانيات من استحداث و تطور على يد العديد من علماء اللغة من أمثال "بنفينيست" و "جاكسون" و "غريماس" و غيرهم ممن أصبح معهم التحليل اللساني له أولوية منهجية.

و في إطار التأسيس لمنهج نقدي جديد منفتح على العلوم الإنسانية و الاجتماعية معاً، يتكئ "أركون" في قراءاته المختلفة و المتعددة للنص، على عدة مفاهيم أنثروبولوجية و تاريخية و خاصة منها اللسانية المعاصرة كما سبق ذكر ذلك، فلقد كان للسانيات أهمية كبرى بالنسبة لمشروعه النقدي، و مما يثبت ذلك أنه إذا ما أردنا إحصاء الإحالات التي يقوم بها "أركون" في متونه و هوامشه نجد أن خطابه

¹⁹² حيث كان أول نشر لتطبيقاته على كل من سورة الكهف و الفاتحة في كتابه: *قراءات في القرآن*، كانت طبعته الأولى سنة اثنتين و ثمانين و تسعمائة و ألف. ثم أعاد نشرهما في كتابه: *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*، و ألحق بهما قراءته لسورة العلق

حافل بأفكار كبار اللسانيين، كما أن حضور المفاهيم اللسانية مثل (آنية) و (زمانية) و (علامة) و (دلالة) ... إلخ، يؤكد ذلك.

و بما أن "أركون" كان مهتم بممارسة النقد التأويلي على النصوص التراثية، والتراث هو عبارة عن مجموعة من النصوص، حينها كان لابد عليه الاستعانة بالمنهجيات اللسانية المعاصرة في قراءة تلك النصوص كما يذكر هو ذلك في النص السابق و هذا بناء على خطته المنهجية القائمة على التفكيك و التركيب. فالهدف الاستراتيجي من وراء قراءته اللسانية هو تفكيك النصوص التي يقوم عليها النظام العقائدي الإسلامي بالدرجة الأولى للوصول بعد تفكيكها إلى إعادة قراءتها قراءة مستحدثة مواكبة لما يحدث في العالم المعاصر و تخلص الأمة الإسلامية من مغالطات القراءات الدوغمائية التي تبقياها في آخر الركب الحضاري - على رأي "أركون" - أي أن الهدف الأساس لأبحاث "أركون" هو تأسيس أو بناء نظرية جديدة في التعامل مع التراث تقوم على نقد بنيته التكوينية وآلياته المعيارية، ثم ضرب مقوماته الأصلية عن طريق إخضاعه للنموذجية الغربية في التفكير.

فالقراءة اللاهوتية التقليدية الراهنة كما يرى "أركون" ما زالت تعتمد على المنهجية التأويلية الكلاسيكية، والتفسير الكلاسيكي في نظر "أركون" يجهل بالطبع الألسنيات الحديثة التحليلية للنص، ويجهل نظرية القراءة المعاصرة أيضا.¹⁹³ و عليه يرى بأن المفسرين اليوم لازالوا «يعتمدون جميعهم، في طريقة تفسيرهم وخياراتهم العقائدية، على المفسرين القدامى. ولن يحاول واحد منهم أن يفكك تاريخيا وفلسفيا نظام المسلمات أو البديهييات المؤبدة منذ قرون عديدة بصفتها موقفا دوغمائيا مقدسا أو معصوما».¹⁹⁴ و هذا خلاف لما يقوم به هو حيث يرى بأن «هناك مسافة بين التفاسير التقليدية للقرآن من جهة، و بين التحليل الألسني والسيمائي والاجتماعي والتاريخي والأنثروبولوجي الذي أقدمه أنا عن القرآن من جهة. بالطبع فأنا أقدمه بصفتي محلا حديثا مطلعاً على مناهج الحديثة الألسنية والعلمية لتحليل الخطاب الديني».¹⁹⁵

و ما يمكن الوقوف عليه من خلال هذه النصوص و غيرها أن "محمد أركون" يدعو إلى ضرورة الوعي بالأرضية المفاهيمية الخاصة باللسانيات و السيميائيات و ما تتيحه من آفاق جديدة للتفكير و النقد الإبستمولوجي، و لذلك ظل يلح على ضرورة التمييز بين التفسير الكلاسيكي و بين عمليات التأويل و تحليل و تفكيك الخطاب الديني، لأن تحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه الصحيحة

¹⁹³ انظر: محمد أركون، *الفكر الإسلامي نقد واجتهاد*. ص: 94.

¹⁹⁴ محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 39.

¹⁹⁵ محمد أركون، *نحو نقد العقل الإسلامي*. ص: 317.

و إبطال التفاسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية و اللغوية و آلات العرض و الاستقلال و الإقناع و التبليغ. و هكذا تتحول القراءة من قراءة مثالية تيولوجية إلى قراءة علمية، تمكنه من استكشاف معاني جديدة كانت غائبة في التفاسير الكلاسيكية.¹⁹⁶

إذن، فاللسانيات في نظر "أركون" و من نحى نحوه، علما يسعى إلى تخليص حقول المعرفة الإنسانية من القيود الميتافيزيقية التي تكبلها، و تعوق أبحاثها من الوصول إلى نتائج تجعل منها علوما لها مكانتها المرموقة في وسط المعرفة الإنسانية المعاصرة، و تمكنها من القراءة العلمية الدقيقة لكثير من الإشكاليات المطروحة، و الظواهر الإنسانية التي لم تتعد إطار التأمل العابر أو الدوغمائي المكبل بقيود الماضي.

فما هي هذه اللسانيات التي يدعو "محمد أركون" إلى تطبيقها في ممارسته النقدية؟ و ما الآليات الألسنية المستخدمة من أجل إنتاج المعنى عنده؟ و ما هي الأسس المنهجية التي تقوم عليها؟¹⁹⁷

من أجل تأسيس هذه اللسانيات يقترح "محمد أركون" قراءته للقرآن، و في هذا السياق تدرج قراءته لسورة الفاتحة و الكهف و التوبة و التي يسعى "أركون" من خلالها إلى استيضاح القيم اللغوية للنص، و قراءتها من خلال روح التساؤل و البحث، فالقراءة الألسنية كما يقول: تجربنا على أن نظل محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانيات التعبيرية للغة و استبعاد كل المفترضات الضمنية و الصريحة التي تضيفها كل قراءة على النص».¹⁹⁸

أما أهم الخصائص التي تقوم عليها هذه القراءة اللسانية:

¹⁹⁶ انظر: محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 05.

¹⁹⁷ تجدر الإشارة هنا إلى أن "أركون" ينبهنا إلى أن هذه الأسئلة لا تهدف إلى نزع صفة الوحي عن النصوص ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية ولا إلى إزالة آثار معناها الروحي بالنسبة للمؤمنين، على العكس، إنها تهتم بهذه الأمور، و بوظائف المعنى بصفتها أساليب لتوليد الدلالة لا تزال تنتظر تحديد مكانتها المعرفية ضمن مقاربة شاملة تهتم بكل ما ينتج المعنى و الدلالة. انظر: محمد أركون، *الفكر الإسلامي قراءة علمية*. ص: 33، 34.

¹⁹⁸ محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 112.

أ- الخلفية الهرمنوطيقية البنيوية و التفكيكية

اختلف الدارسون في تحديد المصطلح العربي الذي يمكن أن يصور مفهوم الهرمنوطيقا هل هو التأويل أم التفسير أم نظرية الفهم؟ وذلك بسبب تعدد دلالات هذا المصطلح في لغته الأصلية من جهة، وللتطور التاريخي الذي عرفه من جهة أخرى، بسبب تأثيره بنظريات تأويل النصوص، ولهذا لا يمكن الحديث عن هذا المفهوم إلا في صورته الأصلية هرمنوطيقا *Herméneutique*.¹⁹⁹

وقد اصطلح المشتغلون بالفلسفة اليوم على استخدام كلمة **هرمنوطيقا** للدلالة على ذلك الحيز من الفلسفة الحديثة الذي يعنى بنظرية الفهم، سواء كان المعطى المطلوب فهمه نصا شفويا أم مكتوبا أم عملا فنيا أم ظاهرة مجتمعية أم تاريخية.²⁰⁰ إلا أنها على العموم مصطلح استخدم في نقد الدراسات الدينية في الغرب، و يشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يتبعها المفسر لفهم النص الديني على الخصوص منقولة عن الدراسات الأدبية.²⁰¹

و قد ارتبطت الهرمنوطيقا في البداية بالنصوص المقدسة عندما كانت الكنيسة تحتكر فهم هذه النصوص لكن بعد الثورة على الكنيسة - لاحتكار هذه الأخيرة على حرية قراءة النص المقدس - أصبح تأويل النص المقدس من حق الجميع، وهذا ما جعل الغربيين في هذه المرحلة في حاجة إلى فن أو علم يساعدهم على فهم النصوص وتأويلها، وهنا استبدأ الهرمنوطيقا رحلتها التطورية بعد الاستقلال عن النص الديني، بل إنها ستتحول من فن أو علم للفهم إلى مجرد وعاء فارغ تصب فيه المنهجيات اللسانية والفلسفية المتعاقبة، لهذا كانت الهرمنوطيقا في المرحلة الأولى فينومينولوجية،²⁰² ثم صارت في المرحلة الثانية بنيوية، أما في مرحلتها الراهنة فهي تسير في الاتجاه التفكيكي.²⁰³

¹⁹⁹ لأن أي مصطلح يوضع بدله لا يعطي تمام المعنى المراد منه، سواء اعتبرناه تأويلا أم تفسيراً، وسواء جعلناه منهجا للتأويل أم منهجا للتفسير، وسواء أطلقنا عليه علم التأويل أم علم التفسير، ولهذا أبقينا على صورة المصطلح الأصلية. انظر: فاطمة الزهراء الناصري، «**الخلفية الهرمنوطيقية للقراءة المعاصرة للآيات القرآنية دراسة و نقد**». دراسة ضمن: مؤتمر دولي: **القراءات المعاصرة للقرآن الكريم**. (جامعة شعيب الدكالي : المغرب). أيام: 19 - 20 - 21 / 04 / 2011م.

²⁰⁰ انظر: محمد سعيد عبد الله السرحاني، «**الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم**». ضمن ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية. (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف : السعودية). 09 سبتمبر 2006م. ص: 54. الناشر موقع: WWW . qurancomplex. com

²⁰¹ انظر: أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**. مجلد: 2. ص: 555.

²⁰² تعنى **الهرمنوطيقا الفينومينولوجية** بتفسير الظواهر والتجارب الإنسانية، إذ أن لكل نص حقيقة يجب الوقوف عندها، و أن المؤول يستعين فيها بوسيلة لغوية مع استحضار للسياق التاريخي والبيوغرافي للمؤلف حتى يمكنه إنتاج المعنى كما فهمه وبلوره مؤلفه، وهكذا يصبح معنى النص مرتبطا باستحضار تجربة مؤلفه

و من زعماء الهرمنوطيقا المفكر الألماني "شليمر ماخر" *cheiermacher* "هيدجر جادامر" *Gadamer*، وهؤلاء يكرر "أركون" ذكرهم ويمجدهم في عدد من أطروحاته الفكرية، وخاصة آراءهم المتعلقة بتأويل النصوص الدينية بأسلوب خيالي وبطريقة رمزية تبتعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول كشف المعاني الخفية وراء النصوص المقدسة كما يزعمون.

و يذهب هؤلاء إلى التفرقة بين المعنى والمغزى في النص، حيث إن المغزى قد يختلف لكن معناه ثابت، والمغزى يقوم على العلاقة بين النص والواقع، والواقع متجدد ومتغير، و يزعم "أركون" ومن وافقه من المعاصرين مثل هذه المزاعم، حيث يفرقون بين معنى ومغزى النصوص إذ المعنى - على حد قولهم - يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكوينها، والمغزى ذو طابع معاصر بمعنى أنه محصلة قراءة عصر غير عصر النزول؛ أي أنهم يرون أن المعنى يختلف باختلاف الزمن.²⁰⁴

والذي يهمننا هنا هو تحليلات الهرمنوطيقا البنيوية في القراءة اللسانية المعاصرة لـ "محمد أركون"، حيث لم تعد الهرمنوطيقا في هذه المرحلة تهتم بالمؤلف ومقاصده، بل أصبح اهتمامها منصبا على بنية النص في معزل عن أي إحالة مرجعية خارجية حتى لو كان الأمر يتعلق بمؤلف النص وفاعله؛ أي أنها أصبحت تدعو إلى دراسة النصوص على أنها نصوص تاريخية منفصلة عن مصدرها، أو ما يسمى في البنيوية بـ (موت المؤلف). ومن هنا نجد أن فكرة موت المؤلف هي من أهم المقولات تداولها في هذه المرحلة، ليتم التأكيد فقط على العلاقات التي بين العناصر والأجزاء، ومن ثم إبعاد النص عن مصدره وإقصاء مقاصده.²⁰⁵

والهرمنوطيقا البنيوية على هذا الوصف لا تنظر إلى النص على أنه إبداع يعتمد على قدرة المؤلف؛ بل هو صيغة كتابية تحكمها قوانين وشفرات وحيل لا تمت لصاحبها بصله، ودور القارئ بما معه من

- وبتمثل مقاصده الأولية. انظر: جلال الدين السعد، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية ص: 352، 353.
- ²⁰³ انظر: فاطمة الزهراء الناصري، «الخلفية الهرمنوطيقية للقراءة المعاصرة للآيات القرآنية دراسة ونقد» دراسة ضمن: مؤتمر دولي: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم. (جامعة شعيب الدكالي: المغرب). أيام: 19 - 20 - 21 / 04 / 2011م.
- ²⁰⁴ انظر: محمد سعيد عبد الله السرحاني، «الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم». ضمن ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية. (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف: السعودية). 09 سبتمبر 2006م. ص: 54، 56.
- ²⁰⁵ انظر: فاطمة الزهراء الناصري، «الخلفية الهرمنوطيقية للقراءة المعاصرة للآيات القرآنية دراسة ونقد» دراسة ضمن: مؤتمر دولي: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم. (جامعة شعيب الدكالي: المغرب). أيام: 19 - 20 - 21 / 04 / 2011م.

أدوات ومعدات وتدريب على حل الشفرات وتتبعها ورصدها وإمالة الثام عن هذا اللغز، حيث إن البنية هي التي تتحكم في المؤلف وتصنع نصه وليس هو الذي يتحكم فيها أو يصنعها، وكل هذا مع تغييب دور المفاهيم الذاتية والوعي للمؤلف.²⁰⁶

و حاصل هذه الهرمونيكا النبوية أنها تحاول أن تنظر إلى النص خاصة المقدس كنظرهما لأي نص، فتجرده عن مصدره و بالتالي تلغي مقاصد قائله، أمره و نهيته، وعده و وعيده، تفرغه من كل هدف، وفتحها على كل قارئ.²⁰⁷

وبهذه الخلفية النبوية، نادى "أركون" بصعوبة فهم الآيات القرآنية في الزمن المعاصر؛ لعدم مشاهدتنا لكيفية وهيئة وتاريخية نطق النبي صلى الله عليه وسلم لهذه الآيات، وحتى نستطيع - على حد زعمه - فهم هذه الآيات في هذا العصر فيلزم تجريد القرآن عن مصدره، ودراسته في هذا الزمن على أنه نص أدبي تطبق عليه المناهج المختلفة في دراسة النصوص الأدبية والتاريخية.²⁰⁸ و من هنا - القرآن نص عادي - يذهب "أركون" إلى أهمية دراسة هذا النص وفق العلاقات التي تتحكم عادة في بنية النصوص، وطريقة تشكله وآليات اشتغاله. و من أجل هذه الرؤية النبوية التي ينظر من خلالها إلى النص سواء كان نصا مقدسا أم تفسيريا لا هوتيا أو غيره كبنية مستقلة ومكتفية بذاتها وأن الطريق الوحيد لفهم دلالات هذه البنية هو كشف العلاقات بين عناصرها نجد "أركون" يحاول استبدال المصطلحات التي لها علاقة بتقديس وخصوصية النص القرآني، بمصطلحات توحى باعتباره مجرد نص كسائر النصوص كما سيتضح معنا فيما بعد.²⁰⁹

و إلى جانب توظيف مصطلحات لسانية جديدة، راح "محمد أركون" و من معه من اللسانيين البنيويين أصحاب القراءة المعاصرة بتصنيفهم الآيات المراد قراءتها إلى حقول دلالية و مجرد لمفرداتها زعما منهم أن مثل هذا التحليل البنيوي سوف يسهل لهم عملية الوقوف عند معانيها، و مثال على ذلك ما فعله

²⁰⁶ انظر: خالد بن عبد العزيز السيف، *ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة عقائدية*. رسالة دكتوراه. ص: 148.

²⁰⁷ انظر: عبد الولي بن عبد الواحد الشلبي، *القراءات المعاصرة و الفقه الإسلامي مقدمات في الخطاب و المنهج*. ص: 514.

²⁰⁸ انظر: محمد سعيد عبد الله السرحاني، «الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم». ضمن ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية. (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف : السعودية). 09 سبتمبر 2006م. ص: 20.

²⁰⁹ وهذا ما يعرف بـ (التأنيس) في القراءات الحدائيه ؛ حيث تحذف عبارات التعظيم المتعلقة بالنص القرآني، ويتم استبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقرررة، ويسوى بين الكلام الإلهي والكلام البشري في رتبة الاستشهاد وغيرها من العمليات المنهجية.

"أركون" ببعض السور القرآنية كسورة الكهف وسورة التوبة من خلال تصنيفها إلى حقول دلالية أو كما يسميها (الحلقات أو التمرکزات المعنوية)، فلقد قدم دراسة بعنوان: اقتراحات من أجل قراءة سورة التوبة، في مؤلفه: الفكر الإسلامي قراءة علمية، و الذي حاول من خلال دراسته إثبات أن عملية الجرد للمفردات ستكون له أهمية كبيرة في تحديد دلالاتها. و هذه الطريقة معمول بها عند اللغويين البنيويين، حيث وحسب التحليل البنيوي يتم تحليل المعاني على مستويين: مستوى العلاقات التركيبية الذي يشير إلى الأصوات أو العلامات التي تأتي تباعاً أو التي لا تأتي تباعاً في سلسلة العلاقات الجدولية، و تمثل العلاقات التركيبية المحور الأفقي للغات. و مستوى العلاقات الجدولية و الذي يشير إلى مجموعة من الكلمات المرتبطة مع الكلمة موضع البحث بحكم التشابه في المعنى أو الصوت، و تمثل العلاقات الجدولية المحور الرأسي للغات. و نجد الحال نفسها عند "أركون" في صدد قراءته لسورة التوبة، يقوم بتحليل معاني ألفاظها حيث يعطينا سطوراً من الألفاظ تدل على هذين المستويين من العلاقات: مؤمنون، كافرون، منافقون، فاسقون، مشركون، قوم لا يعلمون... إلخ و التي تمثل (العلاقات التركيبية)، و الصلاة، الزكاة، صدقة، قربات... إلخ و التي تمثل (العلاقات الجدولية).²¹⁰ و بعد دراسة مطولة و جرد المفردات الواردة ادعى "أركون" في الأخير إلى أنه في سورة التوبة توجد تسعة تمرکزات معنوية، لكن أغلب ما اعتبره من التمرکزات المعنوية لسورة التوبة، مشترك بين هذه السورة وغيرها من السور، مثل:

- 1- مؤمنون، كافرون، فاسقون، قوم لا يعلمون.
- 2- صلاة، زكاة، صدقة،... إلخ.
- 3- أمر الله- الله غفور، رحيم، تواب،... إلخ.
- 4- مسجد حرام، بيت الله، مسجد الله... إلخ.
- 5- اليوم الآخر، جنة، درجة عند الله... إلخ.
- 6- الأشهر الحرم، نسيء، كل عام مرة أو مرتين.
- 7- تجارة، كنز، ذهب، فضة، أموال،... إلخ.
- 8- أغنياء، أولو الطول، المعذرون من الأعراب،... إلخ.

²¹⁰ انظر: محمد سعيد عبد الله السرحاني، «الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم». ضمن ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية. (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف : السعودية). 09 سبتمبر 2006م. ص: 93 - 100.

9 - سيء، خسر، حبطت أعمالهم،... إلخ.²¹¹ بل إن هناك سورا طرحت فيها هذه القضايا بشكل أكثر محورية وتفصيلا مما عليه الحال في سورة التوبة.²¹²

كما نجد، وانطلاقا من النظرة البنيوية السوسيرية التي ترى أنه لا يمكن معرفة طريقة عمل شيء من الأشياء بتتبع تاريخه، بل يتعين علينا أن ننخرط في علاقة أجزائه بعضها ببعض. فانطلاقا من هذه الرؤية يحاول "أركون" إدخال التحليل التزامني إلى مجال الدراسات الإسلامية المكتفية في نظره فقط بالتحليل التطوري التاريخي، فيقول بصدد تحليله لمفهوم (العقل) في القرآن مثلا: « فعندما نحلل النص هو بين أيدينا اليوم و كما وصلنا، فإنه من غير الممكن التحدث عن العقل بالمعنى الأرسطي و بالمعنى الحديث للكلمة ». ²¹³ ذلك أنه يعود إلى زمن النص القرآني و التموضع الكامل من الناحية السيكلوجية و اللغوية في ذلك الزمن. فالتحليل التزامني تكمن فائدته المنهجية في تجنبنا خطر الوقوع في المغالطة التاريخية و الإسقاط.²¹⁴

ومن تجليات التحليل البنيوي كذلك إخضاع "أركون" القرآن الكريم لمفهوم التناص، و يوضح ذلك قائلا: « أما الألسنيات الحديثة و علم السيميائيات فيتيحان لنا اكتشاف الحيوية الخاصة بكل نص يعيد مزج واستخدام العناصر المتفرقة والمستعارة و المقتلعة من سياقها النصي السابق، و ذلك ضمن منظورات جديدة، و يمكننا بهذا الصدد أن نبين في كل قصة رواها القرآن كيف أن الخطاب السردية يفتح تجربة جديدة للتأله عن طريق استخدام المواضيع و المشاهد و حتى المفردات المستعارة من نصوص سابقة ». ²¹⁵ أي أنه ورد في القرآن ما يتفق مع بعض ما جاء في الكتب السماوية السابقة.

و إذا كان التحليل البنيوي يقول بموت المؤلف، وأنه لم يبق لدينا سوى النص كعلاقات، وأن معناه مستمد من نصوص سابقة، فإن التحليل التفكيكي أكثر انفتاحا على هذا؛ إذ بعد موت المؤلف لم يعد المعنى متوقفا على النص، بل أصبح بيد المتلقي، هو يفعل ما شاء بالنص، لأن المؤلف ونصه ماتا معا، و لم يبق إلا

²¹¹ انظر: محمد سعيد عبد الله السرحاني، « الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم ». ضمن ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية. (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف : السعودية). 09 سبتمبر 2006م. ص: 96، 97.

²¹² انظر: فاطمة الزهراء الناصري، « الخلفية الهرمنوطيقية للقراءة المعاصرة للآيات القرآنية دراسة و نقد ». دراسة ضمن: مؤتمر دولي: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم. (جامعة شعيب الدكالي : المغرب). أيام: 19 - 20 - 21 / 04 / 2011م.

²¹³ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية. ص: 235.

²¹⁴ انظر: عبد الغني بن علي، « النزعة النقدية في فكر محمد أركون ». رسالة ماجستير. ص: 36.

²¹⁵ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد. ص: 145.

المتلقي ليصنع المعنى الذي يريده. فلقد حيم الشك عند أصحاب التفكيك على كل القضايا، حتى فقد العالم مصداقيته ومحور ارتكازه عندهم، وهذا ما جعله يفتقد المعنى، ويصبح تفسير الدلالة تفسيراً لا نهائياً، يوحى باستحالة المرجعية لأي سلطة كانت عندهم،²¹⁶ وفي هذا يقول "أركون": « إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرذم والتسكع في كل الاتجاهات، إنها قراءة تجرد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أو غير مسلمة، أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرة لنفسها ولديناميكيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقاً من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون فوضاه، لكنها الفوضى التي تجرد الحرية المتشردة في كل الاتجاهات». ²¹⁷ و يضيف في موضع آخر: « ولا نقصد بالتفكيك هنا تبيان الصلاحية العلمية لعقائد الإيمان، أو على العكس لا علميتها ولا عقلايتها. وإنما نقصد الحفر على أساساتها على الطريقة المنهجية الجينالوجية ومن خلال المنظور الذي بلوره نيتشه لنقد القيمة. فعن طريق هذه المنهجية نستطيع الكشف عن الوظائف النفسية لهذه العقائد الإيمانية وعن الدور الحاسم الذي تلعبه في تشكيل تركيبة كل ذات بشرية». ²¹⁸

يعتمد "أركون" بشكل خاص على هذه المنهجية و التي تختلف على المنهجية الاستيمولوجية التي تعتمد على أساس الفصل الحاسم بين الخطأ والصواب، أو بين العلمي والخرافي، أو بين المعقول واللامعقول... إلخ. أما المنهجية التفكيكية فإنها تتعدى هذا المستوى للبحث عن آليات الخطاب في تشكيل المعنى أو عن ألامعيبه في إنتاج الحقيقة؛ أي بهذه المنهجية نتجاوز منطوق الخطاب للبحث عن مضمراته و الكشف عن آليات اشتغاله. و ذلك انطلاقاً من الأصول و صولاً إلى الفروع، و بدءاً من النص المؤسس (القرآن) و انتهاء بكل الكتابات التي جاءت بعده شرحاً و تفسيراً. ²¹⁹ و لهذا يرى "أركون" أن هذه المنهجية تفتح آفاقاً جديدة أمام التفكير و تقدم أدوات مفهومية تتيح قراءة ما لم يقرأ في النصوص. ²²⁰ و عموماً فإن التحليل التفكيكي يتخلى عن فكرتين بنويتين هما:

²¹⁶ انظر: خالد بن عبد العزيز السيف، « ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة عقائدية ». رسالة دكتوراه. ص: 142.

²¹⁷ محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي. ص: 76.

²¹⁸ المرجع نفسه. ص: 67.

²¹⁹ انظر: محمد مستقيم، مفاهيم أركونية المشروع النقدي للعقل الإسلامي. ص: 118.

²²⁰ انظر: علي حرب، الممنوع و الممتنع نقد الذات المفكرة. (المركز الثقافي العربي : الدار البيضاء

- بيروت) ط: 4. 2005م. ص: 124، 125.

1- مفهوم العلامة يعني ضمنا أن هناك شيئا ما مدلولا عليه.

2- مفهوم البنية يشير إلى وجود شيء ثابت ومنتظم.²²¹

يستعين "أركون" بهذه الخلفية التفكيكية في تحليلاته و نقده للتراث الإسلامي بعدما وصل إلى أن هذا التراث يطغى عليه ما سماه (السياج الدوغمائي المغلق)²²² *La Colture Dogmatique* و هو شكل من البنية الفكرية التي تأسست في سياق النظرية الإسلامية للوحي التي تقول إن الإنسان و العالم و التاريخ تم تقديمهم بشكل نهائي. و تبعا لذلك فالعقل لا يؤدي سوى وظيفة الاستنباط اللغوي و ليس الكشف الحر. و هو ما تبين بشكل واضح كما يرى "أركون" في علم أصول الفقه وانغلاق المذاهب الإسلامية على منظومات صارمة هي من صنعها لتشكّل بذلك السياج الدوغمائي العام. و أوضح ملامح هذه الدوغمائية عبارة: (يقول الله) التي يكثر إيرادها في العديد من التفاسير و التي توحى بأن الدلالة منتهية، و أن المعنى قائم في الذهن، و أن وظيفة المفسر هي استقبال الإلهية الكاملة و تقديمها للمؤمنين.²²³

إن هذه الرؤية الدوغمائية المغلقة في نظر "أركون" هي شكل من أشكال نفي الحرية في التأويل و القراءة، و هي بذلك منافية للنزعة التفكيكية التي ترى أن المعنى مبعثر، و موزع عبر سلسلة كل الدوال، و لا يستطيع بسهولة أن يثبت في مكان ما، و ليس حاضرا تماما و أبدا في أية علامة منفردة، بل هو إلى حد ما نوع من الحضور و الغياب المتحركين معا و بشكل دائم. و يؤكد ذلك "أركون" خاصة في أثناء نقده للخطاب التفسيري الإسلامي مبينا أنه غيب تماما الأدوات البلاغية و اللسانية و السيميائية في تشكيل المعنى و الدلالة إضافة إلى المتخيل و الحلقات التاريخية و الرمز و الأسطورة. فالمعنى لم يعد ثابتا أو راسخا أبديا في التعالي، و إنما أصبح خاضعا لولادة تدميرية مستمرة. أصبح المعنى مولدا بواسطة الإبداعية المعنية و إبداعية الذات الإنسانية.²²⁴

²²¹ انظر: عبد الغني بن علي، « النزعة النقدية في فكر محمد أركون ». رسالة ماجستير. ص: 43.

²²² و هي الترجمة التي وضعها "هشام صالح" في مقابلة للمصطلح الغربي *La Colture Dogmatique* ، و يقصد بها المنطقة المسيجة و المغلقة من كل الجهات (السنية، الشيعية، ... إلخ) و عندئذ يكون الخروج من السياج المغلق كمن يخرج من السجن إلى الفضاء المفتوح. انظر: تقديم هشام صالح لـ: محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**. ص: 31. (هامش).

²²³ انظر: عبد الوهاب شعلان، « الفكر المعاصر و السياج الدوغمائي المغلق إشكاليات التفكير و الاختلاف (الجزائر) محمد أركون، بختي بن عودة و محمد شوقي الزين ». مجلة كتابات معاصرة (بيروت).

العدد: 53. المجلد: 14. جوان- جويلية 2004م. ص: 52.

²²⁴ المرجع نفسه. نقلا عن: محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**. ص: 158.

و وفق هذه الرؤية التفكيكية يرى "أركون" أنه يمكن اختراق الطبقات العميقة للحقيقة و تعرية آليات الفكر الذي ولد النظريات المختلفة بهدف اكتشاف الأجزاء المخفية من خطاب ما و القيام بفحص و تحليل أجزائها و معرفة كيف تمارس دورها ضمن البنية العامة للفكر، و عليه معرفة كيف تشكلت و انبنت. كما أنه يقوم بوظيفة تحريرية و تطهيرية مؤكدة.²²⁵ و بتعبير آخر، ما يريد "أركون" القيام به هو تحرير النص الأول أي الوحي القرآني من النص الثاني أي تأويله و شروحاته، لأن هذا الأخير حجب النص الأول و أسره.²²⁶

و التفكيك من هذا المنطلق ينزع إلى تحرير التراث من سيطرة الرؤى الدوغمائية و رفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة، و بالتالي كسر المركز و إثبات تماثله، و من ثم يسعى التفكيك إلى البحث في المهمل أين اللاشعور و الغياب و التبعض بدل البحث في اللوغوس و الحضور و النظام. و في هذا يقول "أركون": « ما سأفعله أنا الآن يتمثل في ما يلي: إنني أزحزح المسائل القديمة من إطار معقوليتها الانغلاقية، الثنوية، الحرفية، الجوهريانية، أو الفيلولوجية، التاريخية الوضعية العلمية، إلى إطار آخر مختلف تماما و أوسع بكثير. إنني أزحزحها إلى إطار الأشكلة التعددية *Problematisation* و المتنوعة الوجوه لمفهوم الوحي المعقد جدا الذي لم يفكك بعد ». ²²⁷ فالتفكيك إذن يسعى إلى أن يفتح ما يسميه "أركون" بالامفكر فيه، و أن اللامفكر فيه ليس أكثر من تراكم المستحيل التفكير فيه على مدى عصور. ²²⁸ و لهذه الأسباب و غيرها يدعو "أركون" إلى تفعيل القراءة التفكيكية للقرآن الكريم.

و الواقع تعود هذه الفكرة إلى الفيلسوف الفرنسي "جاك دريدا" و الذي كان حاضرا و بقوة في نصوص و تحاليل "أركون" خاصة من خلال كتابه: *de la grammatologie*، حيث يعمل "دريدا" على نقد الميتافيزيقا الكلاسيكية و تفكيكها، و كذا يعمل "أركون" من جهته على تفكيك العقل الإسلامي. فمن واجب العقل عند "دريدا" أن يشتهب دائما بصلاحياته المزعومة أو موثوقيته المطلقة لإنتاجاته الثقافية أو العلمية، أي ينبغي أن يعود دائما إلى نفسه بشكل نقدي تفكيكي، و هذا ما يريد "أركون"

²²⁵ انظر: هاشم صالح، « بين مفهوم الأرتونكسية و العقلية الدوغمائية ». (مقدمة) ضمن كتاب: محمد أركون، *الفكر الإسلامي قراءة علمية*. ص: 10.

²²⁶ انظر: علي حرب، *نقد النص*. (المركز الثقافي العربي : الدار البيضاء - بيروت). ط: 4. 2005م. ص: 66.

²²⁷ محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 27، 28.

²²⁸ انظر: عبد الوهاب شعلان، « الفكر المعاصر و السياج الدوغمائي المغلق إشكاليات التفكيك و الاختلاف

(الجزائر) محمد أركون، *بختي بن عودة و محمد شوقي الزين*. مجلة كتابات معاصرة (بيروت).

العدد: 53. المجلد: 14. جوان - جويلية 2004م. ص: 53.

تحقيقه بالنسبة للفكر الإسلامي و ذلك بانتهاك أطره التقليدية الموروثة و المقدسة من قبل الزمن و الموجودة بمعزل عن كل فكر نقدي.²²⁹

ب- توظيف أدوات لسانية معاصرة بدل الأدوات الكلاسيكية في عملية تحليله اللساني

لقد طبق "أركون" في قراءته أحدث ما توصل إليه الفكر اللغوي في علم اللسانيات، و حاول إسقاط معطياته على القرآن الكريم، مما دفعه إلى التخلي عن الأدوات الكلاسيكية التي كانت توظف في دراسة القرآن و تعويضها بأدوات جديدة هي وليدة حقل معرفي جديد.²³⁰ و في هذا يؤكد "أركون" أنه « ظهرت مؤخرا دراسات عن النصوص التوراتية و الإنجيلية، و قد برهنت على الحقيقة التالية: إن للقراءة الألسنية قيمة لا تضاهى من حيث التقشف و الدقة و الصرامة. فهي تجبرنا على أن نظل محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانيات التعبيرية للغة، مع استبعاد كل المفترضات الصريحة و الضمنية، هذه المفترضات أو المسلمات التي تضفيها أو تخلعها كل قراءة على النص. و لكننا سوف نرى كيف أن نصا متميزا كسورة الفاتحة يمكن أن يجبرنا على فتح القراءة الألسنية بطريقة لا محدودة».²³¹

فأول ما يلاحظ على عمل "أركون" أنه يحاول استبدال المصطلحات التي تعودت عليها القراءة الكلاسيكية للقرآن الكريم بمصطلحات جديدة شاعت و انتشرت في حقل العلوم اللغوية المعاصرة، فعنون المبحث الأول من عنوان بحثه: *قراءة سورة الفاتحة*،²³² بعنوان: *ما هو الشيء الذي سنقرؤه*، و في هذا التعبير دلالة واضحة على المسار الذي يريد أن يسير فيه و هو عدم التقييد بمصطلحات التفسير الكلاسيكي، و أن سورة الفاتحة عنده خلال دراسته الألسنية ليست إلا شيئا كأشياء أخرى. هذا من جهة و من جهة

²²⁹ انظر: كيجل مصطفى، *الألسنة و التأويل في فكر محمد أركون*. ص: 37

²³⁰ انظر: الحسن العباقي، *القرآن الكريم و القراءة الحدائنية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون* (دار صفحات للدراسات و النشر: سوريا). دط. 2009م. ص: 252.

²³¹ محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 112.

²³² تنتزل قراءة "أركون" لسورة الفاتحة ضمن العمل النقدي يتعامل مع التراث وفق ما تقتضيه مبادئ العلوم الإنسانية المعاصرة، كما يسعى إلى تأسيس فكر نقدي يتعامل مع التراث وفق ما تقتضيه مبادئ العلوم الإنسانية لسورة الفاتحة دون غيرها فربما يعود إلى الحديث الذي استهل به إحدى دراساته عن الحسن البصري أن الله أودع علوم الكتب السابقة في القرآن، ثم أودع علوم القرآن في الفاتحة. انظر: محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 111. و من جهة ثانية يضيف مترجم كتبه "هاشم صالح" إلى أن سبب اختيار سورة الفاتحة أن هذه السورة دون غيرها من السور مستخدمة يوميا في الشعائر، أي في الصلاة أساسا. انظر: *المرجع نفسه*. ص: 119.

ثانية فقد حاول "أركون" تعريف القرآن الكريم تعريفاً ألسنيا بغية تجاوز التعاريف الكلاسيكية الاهوتية²³³ فعرفه قائلاً: « من الناحية الألسنية أو اللغوية يمكن القول بأن القرآن عبارة عن مدونة منتهية و مفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية. و هو مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلا عن طريق النص الذي ثبت حرفياً أو كتابياً بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. إن كلية النص المثبت على هذا النحو كانت قد عملت بصفتها كتاباً واحداً أو عملاً متكاملًا». ²³⁴ أو كما يقول: « باعتباره أثراً مكتوباً»،²³⁵ و يضيف في موضع آخر « إن القرآن مدونة متجانسة ... كل العبارات التي يحتويها كانت قد أنتجت في نفس الوضعية العامة للكلام ». ²³⁶ و يقول أيضاً: « إن هذا المخطط البياني يتيح لنا أن نقرأ الآية الخامسة من سورة التوبة بصفتها وحدة سردية صغيرة مدمجة داخل الوحدة المركزية الكبيرة ». ²³⁷

نلاحظ أن "أركون" يستخدم مصطلحات ألسنية محضة للتحدث عن القرآن، فقد عوض ألفاظ من مثل: (القرآن) و (السورة) و (الآية) بألفاظ أخرى مثل (المدونة) و (النص) و يقصد بها القرآن الكريم، و (الوحدة المركزية) و يقصد بها السورة، و ألفاظ من مثل: (المنطوقة) (الوحدات النصية للخطاب القرآني) و (الوحدات السردية) و (الوحدة الصغرى) و يقصد بها الآيات القرآنية!²³⁸ و يرجع سبب هذا التعويض - بحسب "أركون" - في كون أن الألفاظ الأولى تحمل الكثير من الشحنات الاهوتية و القداسة و الهيبية التي سرعان ما تستحوذ على وعينا عندما نتحدث عن القرآن. فهذه القداسة اللاهوتية التي تحيط بالقرآن منذ قرون تمنعنا من أن نراه كما هو، أي كنص لغوي مؤلف من كلمات و حروف و تركيبات لغوية و نحوية و بلاغية ... إلخ، و من ثم ستقف عائقاً أمام الدراسة النقدية لها،

²³³ انظر: الحسن العباقي، *القرآن الكريم و القراءة الحدائرية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون*

ص: 252. و يؤكد "أركون" أن مثل هذه التعريفات التي يقدمها لن تتجاوز وظيفتها الاستكشافية إنها لا

تستند إلى أي إبستيمولوجيا مسبقة، كما أنها لا تتضمن تحت أي مدرسة. إن غاية ما تسعى إليه مثل هذه

التعريفات تحقيق انفتاحها المعرفي. انظر: رمزي تقيفحة، « الفاتحة و رهانات المعنى: قراءة محمد أركون

نموذج ». مجلة الحياة الثقافية (تونس). السنة 27. العدد: 123 فيفري 2002م. ص: 34.

²³⁴ محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 113، 114.

²³⁵ رمزي تقيفحة، « الفاتحة و رهانات المعنى: قراءة محمد أركون نموذج ». مجلة الحياة الثقافية (تونس). السنة

27. العدد: 123 فيفري 2002م. ص: 34. نقلاً عن: محمد أركون، *قراءة الفاتحة*. مجلة الحياة الثقافية.

ترجمة: فوزي البدوي. العدد: 56. 1990م. ص: 06.

²³⁶ محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 114.

²³⁷ المرجع نفسه. ص: 63.

²³⁸ مع العلم أن تسمية مكونات السورة بالآيات ليس اجتهاداً من اصطلاح العلماء، بل إن الله سبحانه و تعالى نفسه

هو من سمى عناصر السور بهذا الاسم في الكثير من الآيات، فمن السور التي جاءت فيها مفردة كلمة

(آية) نجد كل من سورة: النحل : 101. مريم: 58. الحج: 16. و غيرها من الآيات.

ولهذا وجب تعويضها بمصطلحات توحى بأكثر تجردا وحيادا. وبتعبير آخر، إن المادية اللغوية للقرآن اختفت تماما أو غابت عن أنظارنا بسبب الهيبة العظيمة التي تحيط به. و ميزة القراءة الألسنية هي أنها تحيد الهيبة ولو للحظة من أجل فهم التركيبة النصية أو اللغوية للقرآن.²³⁹ يقول "أركون" في ذلك: « لننتقل الآن إلى ما يدعو الناس عموما بالقرآن، إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي، والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك سابق؛ من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طمست، و كبتت ونسيت من قبل التراث التقوى الورع، كما من قبل المنهجية الفيولوجية». ²⁴⁰

فمصطلح (النص) مثلا و الذي يفضل "أركون" إطلاقه على المصحف الشريف، فيقول في ذلك: « النص الذي نريد قراءته قصير نسبيا. و هو يشكل جزءا من نص أكبر و أكثر اتساعا كان قد نقل إلينا تحت اسم القرآن». ²⁴¹ فهو يستخدمه ليس بالمفهوم الذي استعمل به عند الأصوليين؛ الذي يكون لفظه دليلا ولا يتطرق إليه احتمال، وإنما حسب المفهوم المتداول به في الدرس اللساني عند أصحاب التيار البنيوي، وهو ما يقابله اللفظ الأعجمي (*Texte*) الذي يدل على معنى النسيج في تداخل خيوطه وتشابكها، وهذا المعنى هو ما قصده " رولان بارت" من قبل بقوله: « كلمة نص *Texte* تعني النسيج ... فإننا سنركز الآن، داخل هذا النسيج على الفكرة التوليدية، التي يتخذها النص لنفسه، و ينشغل بها من خلال تشبيك دائم. و إن الذات إذ تكون ضائعة في هذا النسيج و تنحل فيه، كما لو أنها عنكبوت تدوب هي نفسها في الإفرازات البانية لنسيجها. و إذا كنا نحب الألفاظ المستحدثة، فإنها علم صناعة نسيج العنكبوت». ²⁴²

و نتيجة تمرسه بمكتسبات علم اللسانيات المعاصرة، نجد "أركون" يستخدم مصطلح آخر من المصطلحات اللسانية و يطلقه على القرآن الكريم و هو مصطلح (المدونة) النصية *Corpus* و الذي يحدده بنفس التحديدات السابقة، و عليه فمصطلحات من مثل: النص و المدونة و المنطوقة و غيرها، مصطلحات ألسنية توحى إلى أن القرآن (نص لغوي) مثله مثل أي نص لغوي آخر، لأن غرضه دراسة النص القرآني في ماديته اللغوية، و من ثم يمكن دراسته بكل علمية و موضوعية. و عليه يرى "أركون" أن مثل هذا

²³⁹ انظر: محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 119.

²⁴⁰ محمد أركون، *الفكر الأصولي و استحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي*. ص: 29.

²⁴¹ محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 113.

²⁴² رولان بارت، *لذة النص*. ترجمة: منذر عياشي. (مركز الإنماء الحضاري : سوريا). ط: 1. 1992م.

الاستبدال للألفاظ الكلاسيكية أمر لا بد منه لتمكين من إقامة دراسة ألسنية و بالتالي الوصول إلى نتائج جديدة بعيدة عن الفكر الأرثوذكسي.²⁴³

كما أنه من السهل أن نلاحظ أن هذه التعاريف تختلف إلى حد كبير عن التعاريف الأخرى التي قدمها الفقهاء و الأصوليون، كما يسهل علينا أن ندرك أن هذه التعاريف هي في حقيقتها تعاريف ألسنية بالدرجة الأولى؛ فـ "أركون" بهذا الاختيار يقصي كل الاعتبارات الكلامية و الفلسفية الخارجة عن النص و يركز اهتمامه على تلك الخصائص التي اعتبرها مفاهيم محورية للنص القرآني، و هذه المفاهيم تنظر إلى النص من جهة كونه: مدونة متجانسة، مدونة منتهية، مدونة منفتحة، مجموعة ملفوظات، أثرا. و تشكل هذه المفاهيم في مجموعها تعريفه للقرآن الكريم.²⁴⁴

ثم يذهب "أركون" إلى شرح كل مفهوم من المفاهيم السابقة؛ فيقصد بـ (تجانس المدونة) كونها مجموعة من الملفوظات لم تنتج بشكل اعتباطي و إنما أنتجت في نفس وضعية الخطاب؛ و يقصد به المحيط الفيزيائي و الاجتماعي الذي يحتل فيه هذا الفعل حيزا و الصورة التي للمخاطبين عنه و هويتهم و الفكرة التي يحملها كل واحد منهم عن الآخر و الأحداث التي سبقت فعل التلفظ لا سيما العلاقات التي كانت سابقا للمخاطبين و خصوصا الكلام المتبادل الذي يندرج فيه التلفظ المعني بالأمر.²⁴⁵ و بتعبير آخر، يقصد "أركون" بالمدونة المتجانسة أنها أنتجت عباراتها ضمن الوضعية العامة نفسها للكلام *Situation du Discours* أي مجمل الظروف التي جرى فيها الفعل الكلامي و تم استقباله من قبل القراء و المتلقين.²⁴⁶

ثم يرجع "أركون" و يتساءل أنه قد يسأل سائل أنه ليس من المعقول أن يكون الخطاب القرآني متجانسا خاصة إذا ما علمنا أنه استمر على مدى عشرين عاما. و إنما التجانس الذي يتحدث عنه "أركون" ليس التجانس الظاهري السطحي. فمن الواضح أن هناك اختلافات كثيرة بين سور القرآن المختلفة. فأحيانا ينتقل القرآن فجأة من موضوع إلى موضوع آخر لا علاقة له به على الإطلاق. و لكن في العمق هناك انسجام على مدار القرآن من أوله إلى آخره. فشبكة الضمائر التوصيلية - كما سيتضح معنا

²⁴³ انظر: كيجل مصطفى، الألسنة و التأويل في فكر محمد أركون. ص: 315.

²⁴⁴ انظر: رمزي تقيفة، « الفاتحة و رهانات المعنى: قراءة محمد أركون نموذج ». مجلة الحياة الثقافية (تونس). السنة 27. العدد: 123 فيفري 2002م. ص: 34.

²⁴⁵ المرجع نفسه. و لقد استعار "أركون" هذا التعريف من القاموس الموسوعي لعلوم اللغة الذي أنجزه كل من "ديكرو" *Ducrot* و "تودوروف".

²⁴⁶ انظر: عبد الوهاب شعلان، « محمد أركون، تحليل الخطاب المقدس ». مجلة كتابات معاصرة (بيروت). العدد: 59. المجلد: 15. فيفري - مارس 2006م. ص: 77.

فيما بعد - (أنا، نحن، أنت، هم) أو (الله، محمد، البشر) تخترق الخطاب القرآني كله، كذلك الأمر في ما يخص البنية القصصية التي ترمز على النبي و الأنصار و الكفار و المنافقون... الخ. إذن هناك انسجام على مستوى العمق لا على مستوى السطح؛ أي أن تجانس المدونة النصية القرآنية تتركز على شبكة معجمية أو لغوية واسعة، و على نموذج قصصي أو تمثيلي واحد لا يتغير.²⁴⁷

أما عن اعتبار القرآن (مدونة منتهية)؛ فالمقصود بها عند "أركون" أنها محصورة أو مغلقة أو ناجزة، فلقد ضبطت و حددت في عدد معين من العبارات (الآيات) التي تشكلها.²⁴⁸ و هي بهذا الانتهاء تكتسب صفة الانغلاق، أي الانغلاق على مستوى الثنائية²⁴⁹ الشكلية للتعبير و المضمون. و عليه فالمدونة النصية مغلقة بإحكام، إذ لم يعد من حق أي كان أن يضيف عليها أو يحدف منها و لو حرفا واحدا. فبعد الانتهاء من عملية جمع العبارات (الآيات) الشفهية التي اعترفت السلطة بصحتها، انتهت بذلك عملية الجمع و اعتبرت شاملة و كاملة.²⁵⁰

إلا أن هذا الانغلاق و تمام المدونة لا يعني عدم استفزازها للقارئ و دعوته للبحث عن مساحات أخرى للقول، ذلك أن كل قراءة للمدونة تفرض مثل هذا التعامل مع النص، و هذا هو معنى كونها (مدونة منفتحة)، و يشرح "أركون" ذلك قائلا: « و لكن هذه المدونة ذاتها مفتوحة أو منفتحة على الرغم من محدوديتها أو اكتمالها. اقصد أنها منفتحة على السياقات الأكثر تنوعا و التي تنطوي عليها كل قراءة أو تفرضها. بمعنى آخر، إن النص القرآني يقول شيئا ما، و يؤمن التواصل أو التوصيل، و يحفز على الفكر، أيا يكن الوضع العام للخطاب. هذا الوضع الذي يتموضع القارئ داخله ». ²⁵¹

²⁴⁷ و يقابل مصطلح النموذج القصصي أو التمثيلي المصطلح الفرنسي المستمد من علم الألسنيات الحديثة *le modèle actantiel* و يقصد به ذلك النموذج الذي نستخدمه لتوضيح البنية الداخلية للقصة أو الحكاية. فهو يساعدنا على دراسة الممثلين الأساسيين الذين يلعبون مختلف الأدوار في قصة ما. و البنية الأساسية لكل قصة مشكلة من أربعة أشخاص هم: البطل، الغاية التي يبحث عنها، المساعدون أو الأنصار الذين يساعدونه، الأعداء الذين يعترضون طريقه. انظر: محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 114، 115.

²⁴⁸ المرجع نفسه. ص: 115.

²⁴⁹ و هي الثنائية التي كان قد بلورها اللساني "هيلمسلف".

²⁵⁰ انظر: نايلة أبي نادر، « أركون و المنهج النقدي: محطات و مصطلحات ». ضمن كتاب: رضوان السيد و آخرون، *محمد أركون المفكر و الباحث و الإنسان حلقة نقاشية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية*. ص: 128، 129.

²⁵¹ انظر: رمزي تفيحة، « الفاتحة و رهانات المعنى: قراءة محمد أركون نموذج ». مجلة الحياة الثقافية (تونس). السنة 27. العدد: 123 فيفري 2002م. ص: 34.

أما عن اعتبار القرآن مجموعة من (**الملفوظات**) فهذا التحديد ذو مكانة هامة جدا في الفكر الأركوني، إذ أنه يكشف عن ذلك التمايز القائم بين الشفهي أي الكلام الصادر عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وبين النص المدون (المكتوب) الموجود بين أيدينا.²⁵² و في هذا يقول "أركون": « عندما افترضنا بان القرآن هو مجموعة عبارات أو منطوقات لغوية، فإننا لفتنا الانتباه إلى انه كان و لا يزال كلاما شفهييا قبل أن يكون نصا مكتوبا ».²⁵³

فالسانية تؤكد منذ "دو سوسير" أفضلية الكلام المنطوق و أسبقيته على الكلام المكتوب، ذلك لأن الإنسان يتكلم قبل أن يكتب و يتواصل و يتعامل شفهييا. كذلك يرى "أركون" أن العقل الإسلامي ابتعد عن المنهج النقدي عندما انتقل خطابه التبولوجي من حالة الكلام الشفهي إلى حالة النص المكتوب.²⁵⁴

بل إن "أركون" يتجاوز هذا التمايز بين الشفهي و الكتابي ليؤكد على تمايز آخر في مستوى الخطاب الشفهي نفسه، إذ أن الكلام المبثوث من فم الرسول صلى الله عليه وسلم ليس له نفس الحكم اللساني لكلام المؤمن الذي يكرره، و يؤكد ذلك "أركون" قائلا: « ... ولكن الكلام المتلفظ به من قبل النبي ليست له نفس المكانة اللغوية كذاك الذي يردده المؤمن في صيغة صوتية و كتابية مثبتة بكل صرامة ».²⁵⁵

و لقد استمد "أركون" هذه الفكرة مما جاء به "دو سوسير" من قبل، حيث وصف هذا الأخير اللغة بأنها حراكا اجتماعيا؛ و المقصود بذلك أن تحرك دلالة الألفاظ هو تحرك حتمي، و تغير الدلالات أمر محتوم لا فكاك منه و يؤكد "دو سوسير" ذلك بقوله أن: « للزم ان الذي يضمن بقاء اللسان واستمراره أثر آخر يبدو في الظاهر متناقضا مع الأول، و هذا الأثر هو إحداث التغيير السريع في الدلالات اللسانية بكيفية أقل أو أكثر. و نستطيع بمعنى ما أن نتحدث عن ثبات الدلالة و تغيرها معا ... و كل لسان يجد نفسه عاجزا عجزا مطلقا عن أن يقاوم العوامل و الأسباب التي تحول و تبدل من حين لآخر علاقة الدال بالمدلول، و هذه إحدى نتائج اعتباطية الدلالة ... و لا يتقيد اللسان بشيء في اختياره لوسائله. فلا نرى ما

²⁵² انظر: رمزي تقيفة، « **الفتاحة و رهانات المعنى: قراءة محمد أركون نموذج** ». مجلة الحياة الثقافية (تونس).

السنة 27. العدد: 123 فيفري 2002م. ص: 35. نقلا عن: محمد أركون، **قراءة الفتاحة**. مجلة الحياة الثقافية. ترجمة: فوزي البدوي. العدد: 56. 1990م. ص: 05.

²⁵³ محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**. ص: 116.

²⁵⁴ هذا النص المكتوب المرتبط بالدولة و رجال الدين أي بالسلطة و هيمنتها في المجتمع الإسلامي. انظر: بسام

بركة، « **اللغة و البنية الاجتماعية** ». مجلة الفكر العربي المعاصر (بيروت). العدد: 40. جويلية - أوت

1986م. ص: 75. نقلا عن: محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. ص: 85.

²⁵⁵ محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**. ص: 116.

يمنع من أن نضع إزاء معنى ما مجموعة من الأصوات المتتابعة في تسلسلها، و أن نربط ذلك المعنى بتلك الأصوات»²⁵⁶ وهكذا أصبحت اللغة عند "دوسوسير" نظاما متحركا بعد أن كانت نظاما ساكنا، وأصبحت معرفة العالم التي تعبر عنه اللغة محكومة بالتصورات الذهنية والمفاهيم الثقافية التي تمنحها السلطة الاجتماعية بعد أن كانت اللغة قبل "دوسوسير" تعبيرا مباشرا عن معرفة العالم. و هكذا تتغير وجهة النظر إلى المفردة من حيث كونها ممثلة لشيء محدد في الواقع الخارجي إلى النظر إليها بصفتها رؤية سياقية ومعرفية، وهذا التطور يمكن تلخيصه على أنه عملية ابتعاد تدريجي عن الشفافية الأولى للغة.²⁵⁷

و مرد هذه النظرية عند "دوسوسير" هو أنه بعد أن قام باستبدال ثنائية اللفظ والمعنى إلى ثنائية الدال والمدلول حيث يرمي إلى تحرك الدلالات اللغوية من خلال هذه الثنائية، فبما أنه قد جعل المدلول ليس الشيء نفسه وإنما ما تحدته الصورة الصوتية في الذهن للدلالة على هذا الشيء المراد وهذا هو الجديد في الحقيقة الذي أحدثه "دوسوسير" في موضوع دلالات الألفاظ فإن هذا المعنى الناتج بين تمازج ما تحدته الصورة الصوتية في الصورة الذهنية ليس ثابتا في نفسه بل هو متغير بناء أن اللغة فعالية جماعية تعيش في الوعي الجمعي وهي بذلك تعيش فوق الظاهرة الفردية، وهي بالتالي تنطلق من دوافع جماعية نفسية وثقافية.²⁵⁸

وانطلاقا من هذه الرؤى اللسانية يبني "أركون" مواقفه من التراث الفكري والديني، و التي تقوم على الموقعة الزمانية والمكانية. و معنى ذلك أنه لا يُسلم بوجود استمرارية بنيوية و تماثلية معنوية ما بين الزمكان الأولي والأصلي و بين الرمكانات المتغيرة (الظروف المتغيرة) التي يستشهد بها بعد أن أصبحت نصوصا.²⁵⁹ فالمسافة الزمنية التي تفصل بين التلفظ بالآيات القرآنية لأول مرة في زمن النبي، و بين تثبيتها كتابة في عهد عثمان رضي الله عنه هي ذات أهمية، و لا يستهان بها. و لكن المؤمن التقليدي - كما يراه "أركون" - اليوم لا يأبه لكل ذلك و إنما يعتبره ثانويا. فرواية التراث الأرثوذكسي²⁶⁰ تكفيه و تسيطر

²⁵⁶ انظر: دي سوسير، *محاضرات في علم اللسان العام*. ص: 114 - 116.

²⁵⁷ انظر: خالد بن عبد العزيز السيف، « *ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة عقائدية* ». رسالة دكتوراه. ص: 133.

²⁵⁸ المرجع نفسه. ص: 131.

²⁵⁹ انظر: بسام بركة، « *اللغة و البنية الاجتماعية* ». مجلة الفكر العربي المعاصر (بيروت). العدد: 40. جويلية - أوت 1986م. ص: 75. نقلا عن: محمد أركون، *تاريخية الفكر العربي الإسلامي*. ص: 86.

²⁶⁰ الأرثوذكسي *L'orthodoxie* و هو مفهوم أساسي في علم الأديان الحديث، و الذي كثيرا ما يستخدمه "أركون" في كتبه و أبحاثه. و الواقع أن هذا المفهوم يختلف عن المذهب الأرثوذكسي في المسيحية. و المعنى الحرفي لهذه الكلمة في اللغة الإغريقية يعني: الخط المستقيم. أما المعنى المجازي فيقصد به: الرأي الصحيح أو العقيدة القويمة المستقيمة تمييزا لها عن العقيدة المنحرفة. و بهذا المفهوم يكون لكل طائفة دينية مجموعة

على وعيه كلياً، و الحقيقة التاريخية مغطاة من قبل هذه الحقيقة الأرثوذكسية، على الرغم من الثغرات التاريخية التي تنتابها، و عليه فالناس في اعتقاده لا يعيشون على الحقيقة في حياتهم اليومية، و إنما يعيشون على الخطأ و الوهم.²⁶¹

لذلك ينتقد "أركون" الموقف المعمم اليوم بين المسلمين و غيرهم و الذي يقوم بموجبه الإنسان بالانتقال من حالة الكلام الحي المتفجر المرتبط بتجربة داخلية فريدة لا تختزل و لا تعاد (أي تجربة النبي الذاتية) أو الصحابة لعمل جماعي محدد (تجربة النبي و أتباعه) إلى مضامين محفوظة عن ظهر قلب أو مسجلة كتابياً، ثم يجري إسقاطها على تجارب أخرى و أعمال و أزمنة أخرى ذات بنية و أبعاد مختلفة و متغيرة بالضرورة.²⁶²

فانطلاقاً من هذه الدراسات اللسانية التي تقوم على مبدأ أنه لا وجود للغة خارج الزمان و المكان، و أن اللفظة تتغير مدلولاتها و معانيها و دلالاتها الحافة بجاراتها من الألفاظ و العبارات، كما تتأثر مرجعيتها بزمن التكلم و طبيعة المتكلم و السامع و موقفهما. انطلاقاً من هذه الثوابت اللسانية، يقول "أركون" بنظرية تقوم على أن دراسة أي نص و بالتالي دراسة النصوص القرآنية لا تكون كاملة إلا إذا تمت من خلال علاقاته ضمن عناصر ثلاثة: اللغة - الفكر - التاريخ (الزمن). كما أن "أركون" يلح على أن العلاقة بين هذه الثلاثية علاقة دائرية تفاعلية و ليست خطية و لا سببية. و ذلك كما هو مبين في الرسم التالي:²⁶³

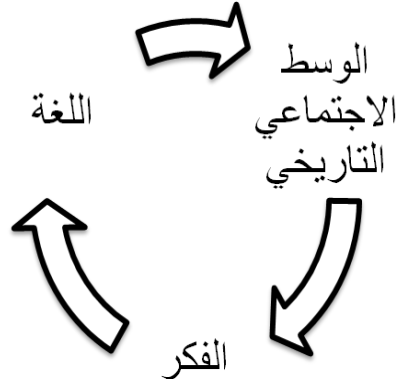
من الأرثوذكسيين اللذين يعتبرون أنفسهم هم على صبح و الفرقة الناجية. و بالتالي فـ "أركون" يقصد بالأرثوذكسي مجموع المؤمنين التقليديين الذين يعتقدون أنفسهم هم الناجون و بالتالي فهو يراهم مازالوا مسجونين داخل سياجهم الدوغمائي المنغلق. انظر: تقديم: هاشم صالح لكتاب: محمد أركون، **الهوامل و الشوامل حول الإسلام المعاصر**. ص: 42، 43.

²⁶¹ انظر: محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد**. ص: 77. (هامش).

²⁶² انظر: بسام بركة، « **اللغة و البنية الاجتماعية** ». مجلة الفكر العربي المعاصر (بيروت). العدد: 40. جويلية

- أوت 1986م. ص: 75. نقلاً عن: محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. ص: 86.

²⁶³ انظر: محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. ص: 206.



و هذا في الحقيقة موقف جديد و جريء، فهو يقلب المفاهيم التقليدية رأساً على عقب، لكونه يطالب باتخاذ موقف من النصوص السماوية يأخذ بعين الاعتبار كونها قيلت منذ زمن و في ظروف و أماكن مغايرة لظروفنا و مكاننا، لا أن نجعل من واقعنا الحاضر صورة طبق الأصل من الماضي، فنوقف الزمن و نسقط عليه فهم أجدادنا للنصوص و تفسيرهم لها.²⁶⁴

و عليه، فربط حركة التغير في جانب الدلالات اللغوية هي التي انعكست على الخطاب الأركوني والتي ستكون مادته مادة مهمة في تأويله للنصوص الشرعية، وستوفر هذه المباحث الغطاء المنهجي و المشروع لكل قراءاته.

هذا من جهة، و من جهة ثانية إذا ما رجعنا إلى ما بدأنا به حديثنا، القرآن مجموعة من الملفوظات فـ "أركون" وانطلاقاً من علم اللسانيات الحديثة يفرق في قضية الملفوظ بين مصطلحين: (الخطاب القرآني) و (النص القرآني)، و ذلك لكي يميز بين المرحلة الأولى للتلفظ من قبل النبي عليه السلام، و مرحلة الكتابة، و يؤكد ذلك قائلاً: « ينبغي علينا ان نميز بين منطوقة او عبارة اولى تخص الجمل ». و يعتمد "أركون" استخدام كلمة (خطاب) عن قصد كما تشير إلى ذلك الدراسات اللسانية حتى يشير و يؤكد على أن القرآن لم يكن مدوناً في البداية و هذا ما يوحي له فيما بعد بأمر كثيرة أطلق عليها ما يعرف عنده بالمسكوت عنه و اللامفكر فيه.²⁶⁵

²⁶⁴ انظر: بسام بركة، « اللغة و البنية الاجتماعية ». مجلة الفكر العربي المعاصر (بيروت) . العدد: 40. جويلية - أوت 1986م. ص: 76.

²⁶⁵ حيث يكشف "أركون" - حسب ما يرى - من خلال هذين المصطلحين عن وجود قارة مهمة من التراث الشفهي ما تزال مهمشة و مستبعدة. انظر: نايلة أبي نادر، « أركون و المنهج النقدي: محطات و مصطلحات ». ضمن كتاب: رضوان السيد و آخرون، محمد أركون المفكر و الباحث و الإنسان حلقة نقاشية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. ص: 127.

و نتيجة هذا التمايز بين الخطاب و النص يخلص "أركون" إلى التمييز بين ظاهرتين يطلق على الأولى تسمية (الظاهرة القرآنية) *Le fais coranique* الموافقة للخطاب القرآني و تمثل مرحلة الشفاهة و الثانية تسمية (الظاهرة الإسلامية) *Le fais islamique* الموافقة للنص القرآني و التي تمثل مرحلة الكتابة، و يؤكد "أركون" على أن بداية الظاهرة القرآنية كانت شفوية تمثلها سلسلة من الآيات التي تلفظ بها النبي صلى الله عليه وسلم. فالقرآن يتضمن خطابا دينيا مليئا بالمجازات و تتميز لغته ببعدها الرمزي الذي تعجز عن تفسيره العديد من المنهجيات اللسانية و الفقهية، فالظاهرة القرآنية خطاب متعالى يستعصى على الفهم الكلي، و على تفسير معانيه؛ ذلك أنه خطاب مفتوح على الكائن المطلق (الله)، و من ثم لا يمكن حصره في تفسير واحد، كما أن هذه المدونة بعد موت النبي لم تعد تمارس دورها كقوة تنظم المجتمع، و من ثم أصبحت كمرجع مميز تسقط عليه مختلف الخطابات.²⁶⁶

أما الظاهرة الإسلامية فكانت تاريخية بشكل كامل؛ أي أن الظاهرة الإسلامية هي تجسيد للظاهرة القرآنية من خلال الوساطة البشرية، أي من خلال التفسير الذي يقوم به البشر و لذلك نجد الظاهرة الإسلامية على خلاف الظاهرة القرآنية تنقسم إلى خطوط و مذاهب عدة من سنية و شيعية و خوارج ... إلخ، راحت كل واحدة توهم المؤمنين بأنها تمتلك المشروع الدينية بشكل كامل و متعال.²⁶⁷

و ما يلاحظ هنا هو تركيز "أركون" في سياق أبحاثه على النسيج اللغوي للقرآن الكريم، فيقوم بمقاربة القرآن انطلاقا من مستويين مختلفين:²⁶⁸

مستوى التلفظ الأول: و هو عبارة عن السلسلة المتواصلة من العبارات اللغوية الشفهية التي تلاها النبي، و التي كانت لا تنفصل عن تجربة هذا النبي من كونه رجل منحرف في مجتمعه، يريد تغيير هذا المجتمع الذي يحمل كثيرا من العادات و التقاليد الماضية، و ينتقل به إلى إطار مؤسسي آخر. و من هنا يستنتج "أركون" أن « عملية الانتقال هذه هي التي يقوم بها القرآن الشفهي (أو يعبر عنها أو يعكسها). و مجمل

²⁶⁶ انظر: نايلة أبي نادر، « أركون و المنهج النقدي: محطات و مصطلحات » . ضمن كتاب: رضوان السيد و آخرون، محمد أركون المفكر و الباحث و الإنسان حلقة نقاشية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية . ص: 125، 126.

²⁶⁷ انظر: هاشم صالح، هوامش و شروحات. ضمن كتاب: محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد . ص: 201.

²⁶⁸ انظر، نايلة أبي نادر، التراث و المنهج بين أركون و الجابري (الشبكة العربية للأبحاث و النشر : بيروت). ط: 1. 2008م. ص: 146.

هذه العبارات الشفهية سوف تسجل فيما بعد في كتاب بالمعنى الثقافي و العادي للكلمة هنا، و ليس بالمعنى المتعالي للكتاب الموحى». ²⁶⁹

مستوى النص المكتوب: و تمثلها مرحلة جمع الآيات القرآنية في المصحف، و التي انتهت بالتحقق الفعلي من عملية الانتقال من الثقافة الشفهية إلى الثقافة المكتوبة. إلا أن هذا الانتقال كما يرى "أركون" قد أحيط بالكثير من الغموض و التعقيد. و هذه محاولة من "أركون" لكي يدخل القرآن أو ما يحتويه المصحف الشريف اليوم في التاريخ، أي من أجل النظر إلى القرآن كأى نص مكتوب، بمعنى أنه يجوز أن تطبق في قراءته كل المناهج المستخدمة في قراءة النصوص الأخرى.

إذن، ما يريد "أركون" الوصول إليه من خلال التفرقة بين الظاهرتين السابقتين، و من خلال التفرقة بين مصطلحي الخطاب و النص، هو التفريق بين كلام الله المطلق و بين تفاسير هذا الكلام فهذه الأخيرة عبارة عن محاولات غير دقيقة و غير مطابقة من أجل تجسيد المقاصد و المعاني الأولى للخطاب القرآني لأنها تخضع في تفسيراتها للعقل البشري التاريخي، و من ثم - حسب "أركون" - يمكن أن يخضع العقل الديني لشروط النقد المنفتح و الحر. ²⁷⁰

كما يصف "أركون" القرآن بأنه (أثر) و يهدف من خلال ذلك إلى فتح المجال لكل القراءات لتمارس مهامها التفكيكية داخل هذا الحقل التلفظي. أي أن الخطاب القرآني بهذا المفهوم مثله مثل أي خطاب آخر يمكن أن يستوعب كل القراءات بمختلف دلالاتها و تجلياتها، يقول "أركون" في ذلك: « إن قراءة النص القرآني ما انفكت تعاد و أنه ما زال يستدعي إعادة القراءة دون أن تكون دلالاته الكامنة قد تجلت أو أمكنها التجلي جملة و على نحو واف بالقصد». ²⁷¹

و بعد أن قام "أركون" بتعريف القرآن الكريم و الذي أطلق عليه المصطلح اللساني (مدونة)، يشرع في تحديد الخصائص اللسانية لهذه المدونة، و ذلك بتوظيف أدوات لسانية معاصرة بدل الأدوات

²⁶⁹ محمد أركون، *العلمنة و الدين (الإسلام، المسيحية، الغرب)*. ترجمة: هاشم صالح. (دار الساقى : بيروت). ط: 3. 1996م. ص: 46.

²⁷⁰ انظر: نايلة أبي نادر، « *أركون و المنهج النقدي: محطات و مصطلحات* ». ضمن كتاب: رضوان السيد و آخرون، *محمد أركون المفكر و الباحث و الإنسان حلقة نقاشية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية*. ص: 126، 127.

²⁷¹ انظر: رمزي تفيحة، « *الفتاحة و رهانات المعنى: قراءة محمد أركون نموذج* ». مجلة الحياة الثقافية (تونس). السنة 27. العدد: 123 فيفري 2002م. ص: 35. نقلا عن: محمد أركون، *قراءة الفتاحة*. مجلة الحياة الثقافية. ترجمة: فوزي البدوي. العدد: 56. 1990م. ص: 07.

المعروفة، و هذه الأدوات سوف تمكنه من استكشاف مجالات جديدة للمعنى كانت غائبة في التفاسير الكلاسيكية.

ولتحقيق ذلك يستعين "أركون" بما يقوم عليه مجال من مجالات البحث اللساني و نقصد به السيميائية، ففي المنظور السيميائي يعتبر الخطاب الديني الذي يتخذ من القرآن المرجعية الأولى له هو كل نطق أو كتابة تحمل وجهة نظر محددة من الكاتب أو المتكلم، و تفرض نية التأثير على السامع أو القارئ مع الأخذ بعين الاعتبار كل الظروف و الممارسات التي تم فيها. و معنى ذلك أن النص رسالة من الكاتب إلى القارئ يريد بها أن يقدم فكرة ما وهذا هو (الخطاب) و القارئ يتلقى هذه الفكرة كما يفهمها هو و هذا تأويل للخطاب وقراءة له.²⁷²

و على هذا الأساس يتحدد الخطاب القرآني في نظر "أركون" من خلال ثلاثة فاعلين أوليين: قائل (الذات الفاعل (الأنا)، و مخاطب (مبلغ (محمد)، و مخاطب جمعي (الناس)). و بهذا يتضمن الخطاب القرآني بنية سيميائية على شكل: المرسل القائل (الله)، المرسل إليه الأول (محمد) و المرسل إليه الثاني (البشر).²⁷³ و الله هو منتج الخطاب فهو الأصل الأنطولوجي و المرجع النهائي، و النبي هو الوسيط بين الله و الإنسان و الإنسان هو المدعو للخضوع لأوامر الله، و هذا ما يسميه "أركون" (مخطط التوصيل)، و يشرح هذه العملية قائلا: « الخطاب القرآني مركب كلياً، بواسطة مخطط معين للتوصيل (أي شبكة تواصل و توصيل محددة) نجد في هذا المخطط أن الوظائف المهنية تمارس من قبل الفاعل نفسه أي الله، و الله يتواصل مع مرسل إليه ينقسم إلى نوعين: مؤمن و كافر، و تتم عملية التوصيل عن طريق وسيط ذي مكانة متميزة و سلبية في آن معاً، هو (محمد) إنه مجرد ناقل للوحي ».²⁷⁴

فـ "أركون" يجد من الناحية السيميائية أن هناك خطة معينة متبعة من أجل توصيل الرسالة التي يتضمنها الخطاب القرآني، فالله هو الفاعل المرسل يتواصل مع مرسل إليه ينقسم إلى نوعين: مؤمن و كافر، و يقوم النبي محمد صلى الله عليه وسلم بتبليغ الرسالة، فهو الوسيط المميز و في نفس الوقت سلمي؛ لأنه مجرد مبلغ ينقل الوحي فقط.²⁷⁵

²⁷² انظر: كيجل مصطفى، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون. ص: 296.

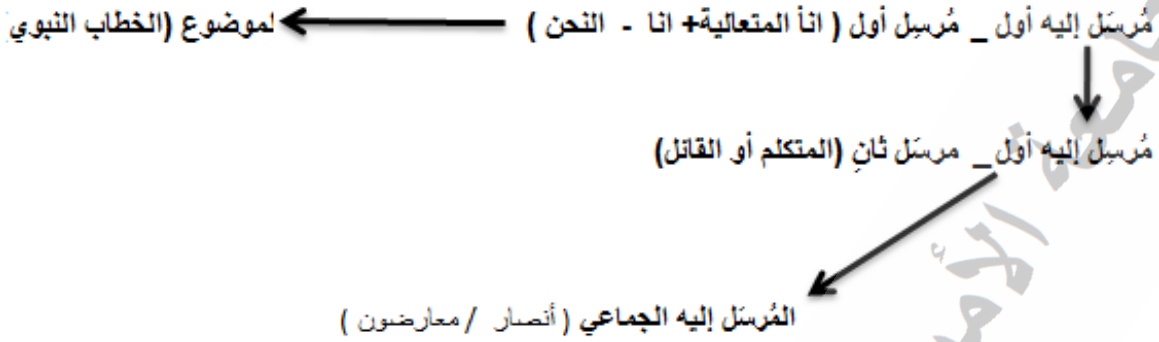
²⁷³ انظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 31.

²⁷⁴ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية. ص: 72.

²⁷⁵ انظر: نايلة أبي نادر، « أركون و المنهج النقدي: محطات و مصطلحات » . ضمن كتاب: رضوان السيد

و آخرون، محمد أركون المفكر و الباحث و الإنسان حلقة نقاشية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية . ص: 126.

و باستثمار المخطط السيميائي الذي وضعه "غريماس" يصل "أركون" إلى وضع المخطط التالي:²⁷⁶



و هذا المخطط يجسد البنية السيميائية النموذجية، و هذه البنية تخترق كل أنماط الخطاب الموجودة في القرآن؛ أي أن هذه البنية تقوم على نموذج واحد من الخطاب تلعب فيه الضمائر: (أنا) و (أنت) و (هم) الدور الأساس، و ذلك بالرغم من الاختلاف في مواضيع القرآن و أساليب التبليغ.²⁷⁷

و لتأكيد ما ذهب إليه، يضرب لنا "أركون" نموذجا توضيحيا لآيتين من آيات القرآن الكريم،²⁷⁸ فبعد أن يختار الآيتين و هما الآية الخامسة و السادسة من سورة التوبة، حيث جاء في قوله تعالى: { فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥٦﴾ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ }²⁷⁹.

و في إطار التحليل السيميائي كأداة من الأدوات اللسانية المعاصرة و الذي يراهن عليه "أركون" كثيرا لتقديم قراءة جديدة للنص القرآني، نجده يحاول التركيز على:

²⁷⁶ انظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 62.

²⁷⁷ انظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 59.

²⁷⁸ نود الإشارة هنا إلى أن "محمد أركون" لا يقدم قراءة شاملة للنص القرآني، و إنما يختار بعض الآيات لتطبيق

أدوات العلوم الإنسانية.

²⁷⁹ التوبة: 05، 06.

1 فضاء التوصيل الذي يخترق النص القرآني.

2 -التواصل اللغوي الذي يتحدد سيميائيا على النحو التالي: ²⁸⁰ الله (مرسل - مرسل إليه)،

محمد (مرسل إليه - مرسل)، البشر إما مؤمنين أو مشركين (مرسل إليه).

و لتحديد هذه المهمة التواصلية يكشف "أركون" عن النماذج التمثيلية الفاعلة التي تشكل فضاء التوصيل في الآية الخامسة لإبراز أدوار و وظائف الفاعل المطلق (المرسل الأول الله) و دور المرسل إليه الأول (محمد) و دور المرسل إليه الثاني (البشر).

فالفاعل المطلق (المرسل الأول الله) هو في آن معا مرسل و مرسل إليه؛ أي يرسل الأعمال التوصيلية كالأوامر و المعرفية و التشريعية و غيرها إلى البشر و كل هذه الأعمال تعود إليه في النهاية. و إلى جانب الفاعل المطلق (الله) هناك المرسل إليه الأول (محمد) و هو بدوره يملك موقعا مزدوجا و يؤدي دورين: 1- (الرسول عليه الصلاة و السلام) الواسطة الذي يمر من خلاله كلام الله الفاعل المطلق. 2- (فاعل ذات) مرسل يبلغ البشر كلام الله أي مبشر و مفعم بالقوة الكلامية للعبارات أو للآيات المنقولة. و هناك المرسل إليه الثاني أو الجماعي و الذي ينقسم إلى مؤمنين بالرسالة و هم الأنصار أو المؤمنين و الراضين للرسالة و هم الكفار أو المشركين أو المنافقين أو اليهود أو النصارى. و معنى هذا الكلام أن الله في الخطاب القرآني مرسل و مرسل إليه، بمعنى أن عنه يصدر كل شيء، و إليه يعود كل شيء، و العلاقة بين الله و رسوله (أو بين المرسل و المرسل إليه) تحالفية وثيقة. و النبي نفسه له مكانة لغوية أو توصيلية مزدوجة أيضا، فهو مرسل إليه لأن الله يرسل إليه رسالة، وهو مرسل إلى البشر أو مبلغ. و وحدهم البشر يتمتعون بمكانة لغوية واحدة: مرسل إليهم و عندئذ ينقسمون إلى قسمين، إما أن يطيعوا، و إما أن يعصوا.²⁸¹

²⁸⁰ يذهب "أركون" إلى أن التحليل الألسني لكلمة (الله) أو للضمير الدال على الله يضيء لنا شبكة العلاقات الضمائية الواردة في النص القرآني. كما أنه يضيء لنا كيفية توزع الأدوار بين مختلف الضمائر التي تشغل النص، أي بين ضمير (الأنا - نحن) المعظمة الدالة على الله. و المعلوم أن كلمة (الله) حاضرة في الخطاب القرآني بشكل هائل و تهيمن عليه من أوله إلى آخره. فقد تكررت بصيغة (الله) 2697 مرة، و بصيغة الرب 969 مرة، و أما على هيئة الصفات الدالة على الله كالرحمان الرحيم الجبار و غيرها فلا تحصى. انظر: محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 60.

²⁸¹ المرجع نفسه. ص: 61، 62.

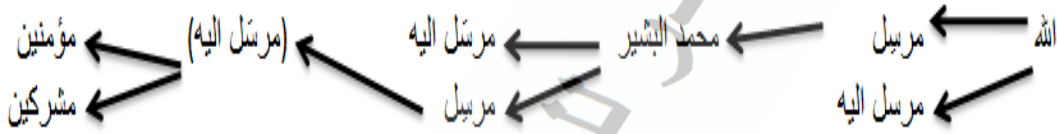
و باللغة السيميائية كما يقول "أركون" وانطلاقاً من سورة الكهف، يتوصل إلى القول بأن كل وحدة نصية من وحدات الخطاب القرآني مبنية على أساس سلسلة متسلسلة من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية²⁸² أو مسرحية مثيرة. و هذه الأحداث هي:²⁸³

1- الله يطلق حكماً أو يبلغ رسالة.

2- بعض الذي توجه الله إليهم بالخطاب يرفضون الاستماع إلى رسالته، و بعضهم يستمعون إليها و يقبلون باتباعها و هؤلاء هم المؤمنون، فهم حزب الله.

3- يوم الحساب سوف يجيء لا محالة، و عندئذ سوف يكافأ المؤمنون عن طريق النجاة في الدار الآخرة، و يعاقب العصاة و يندون من قبل الله. و يكون مصيرهم جهنم و بئس المصير.

و مما سبق، يوضح "أركون" أنه إذا ما قمنا بمزج بين البنية العاملة²⁸⁴ و الترسيمية القانونية لعملية القول *le schéma cononique de l'énonciation* و الترسيمية القانونية للمسار السردي، فإننا نحصل بالنسبة لكل الخطاب القرآني على المخطط البياني التالي:²⁸⁵



فالمخطط أعلاه يجسد البنية السيميائية النموذجية للخطاب القرآني، و يذهب "أركون" إلى أنه من أراد أن يفهم تماماً المقاصد و المضامين النظرية لهذا المخطط البياني، فما عليه سوى اللجوء إلى القاموس الذي ألفه "غريماس" و "كورتيس".²⁸⁶

²⁸² يصف "أركون" البنية السيميائية أو الشبكة الدلالية و المعنوية التي تخترق الخطاب القرآني من أوله إلى آخره. و يصفها بأنها بنية دراماتيكية مثيرة لأنها مسرح للصراع بين طرفين: النبي و أتباعه، و الآخرين الذين رفضوا هذه الدعوة، ثم يحدث الصراع المسلح بين الطرفين، و بالتالي فهي بنية دراماتيكية، أي صراعية. المرجع نفسه. ص: 35.

²⁸³ محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 35.

²⁸⁴ و المقصود بـ *البنية العاملة هنا la structure actantielle* مجموعة الضمائر التي تتجادل أو حتى تتحارب

داخل النص القرآني. فهناك الضمائر الدالة على الله و رسوله و المؤمنين، و الضمائر الدالة على

المعارضين، و النص القرآني كله ما هو إلا مسرح للصراع بينهما. محمد أركون، *القرآن من التفسير*

الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 62.

²⁸⁵ المرجع نفسه.

لقد فكك "أركون" الآية الخامسة من سورة التوبة مستخدماً المنهجية السيميائية التي تسعى إلى كشف العلاقة بين الله و النبي و المؤمنين، و يهدف من خلال ذلك إلى تحرير المسلم من هيمنة القراءة المغلقة، لكي يفهم العلاقات الداخلية للنص، بكل حيادية و موضوعية، فيكتشف عند ذاك العلاقة التي تربط بين النص و التاريخ. فـ "أركون" يرى أن الرهبة التي تحيط بالنصوص المقدسة تمنع المؤمن من رؤيتها كما هي عليه في الواقع، أي كنصوص لغوية، تستخدم مفردات لغة وضعها البشر مع كل قواعدها و أساليبها في التعبير. و عليه يذهب إلى أن العلاقة الطبيعية التي يجب أن تربط المؤمن بالنص هي علاقة فهم و تحليل، و من هنا يؤدي المنهج السيميائي و اللساني بصفة عامة عنده دوراً مهماً في تحرير الفكر و مساعدته على القيام بقراءة نقدية تشمل التراث الإسلامي بكامله.²⁸⁷

كما يسعى هذا التحليل اللساني السيميائي عند "أركون" إلى إبراز المفاهيم التي هي نتاج البحث السيميائي اللساني المعاصر، « و كيف يمكنها أن تنزل على الخطاب القرآني. و منها فضاء التواصل أو النماذج التمثيلية الفاعلة للكشف عن البنية المتحركة بالعلاقات بين الأشخاص و الضمائر و إطار التوصيل المشترك الذي يشمل كل الأساليب و يوجهها طبقاً لمراتب هرمية، و يوضح الأدوار و الوظائف و صراع الضمائر و الذوات للكشف عن تشكل المسار السردية، و كل ذلك في نظره من شأنه أن يبرز آليات مفصلة المعنى في الخطاب القرآني». ²⁸⁸

كما أنه بهذا التحليل اللساني السيميائي يرى "أركون" أنه يمكن معرفة المسار السردية في كل الخطاب القرآني عامة. كما يساعد هذا التحليل اللساني السيميائي على (التحرر)، تحرر القارئ من المعاني الإجبارية و المسلمات التي تفرضها القراءة الإيمانية الكلاسيكية و هي القراءة التي تقف عقبة تكبح كل جهد في تحليل و تفكيك الخطاب الديني.²⁸⁹

ج- المفاضلة بين الكتابة و المشافهة

يعتبر هذا المبدأ (المفاضلة بين الكتابة و المشافهة) من أهم القضايا التي اهتم بها زعيم التفكيكية "جاك دريدا" و من نحا نحوه، و قد سبق و أن تناولنا مجمل حجج هذا الزعيم التفكيكي في تفضيله لفعل الكتابة على الكلام في أماكنها من هذه الدراسة بما يعني عن إعادة تناولها هنا.

²⁸⁶ يقصد "أركون" قاموس: A. G. greimas et J. Courtès : *Sémiotique Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris. Hachette. Volume I. 1979. Volume II. 1986.

²⁸⁷ انظر: نائلة أبي نادر، *التراث و المنهج بين أركون و الجابري*. ص: 108.

²⁸⁸ كيجل مصطفى، *الأنسة و التأويل في فكر محمد أركون*. ص: 298، 299.

²⁸⁹ المرجع نفسه. ص: 303.

و يذهب "محمد أركون" في مواضع شتى من مشروعه النقدي عامة، إلى أنه « عندما افترضنا بأن القرآن هو مجموعة عبارات أو منطوقات لغوية، فإننا لفتنا الانتباه إلى أنه كان و لا يزال كلاما شفهيًا قبل أن يكون نصًا مكتوبًا. و لكن الكلام المتلفظ به من قبل النبي ليست له نفس المكانة اللغوية كذاك الذي يردده المؤمن في صيغة صوتية و كتابية مثبتة بكل صرامة»؛²⁹⁰ أي أن الخطاب القرآني الشفهي ليست له نفس المكانة اللغوية و المعرفية للخطاب القرآني المدون أو المكتوب؛ و ذلك كون الخطاب الشفهي تعثره الكثير من الأمور أثناء عملية الانتقال من المرحلة الشفهية إلى مرحلة الكتابة والتدوين مثل عمليات البتر والتلاعب و ذلك خلاف الخطاب المكتوب الذي يحافظ على صيغته الأولى مهما مر عليه من زمن، و يؤكد "أركون" هذا الكلام بقوله: « إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة أي إلى مرحلة المصحف، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يدون وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق. نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أتلقت كمصحف ابن مسعود مثلا»،²⁹¹ و يضيف في موضع آخر أنه: « لمن الصعب تاريخيا إن لم يكن من المستحيل التأكيد على القول بأن كل ناقل سمع بالفعل و رأى الشيء الذي نقله على الرغم من هذه الحقيقة فالنظرية التيولوجية المزعومة قد فرضت بالقوة فكرة إن كل الصحابة معصومون في شهاداتهم و رواياتهم».²⁹²

و لتوضيح ذلك يميز لنا "أركون" بين ما تلفظ به النبي محمد صلى الله عليه و سلم و ما تلفظ به غيره، فسورة الفاتحة مثلا بتلاوته صلى الله عليه وسلم ليست نفسها إذا تلاها "أبو بكر الصديق" أو "عمر بن الخطاب" أو أي شخص آخر، يقول "أركون" في ذلك: « ينبغي علينا أن نميز بين منطوقة أو عبارة أولى تخص الجمل التي تلفظ بها النبي حقيقة ضمن ظروف لا يمكن أن نعرفها أبدا، و بين منطوقة ثانية تخص النص المعطى لنا أو الذي وصل إلينا كتابة، و الذي ينبغي أن نقرأه أو نتلوه تلاوة. و نقصد به نص الفاتحة الموضوع في رأس المدونة الكلية (أي المصحف)».²⁹³

ما يريد "أركون" الوصول إليه أن هذه المدونة و التي ظلت تتناقل شفاهة خلال الأربعة قرون فهذا النقل الشفهي لها يجعل منها قابلة للتغير؛ لأن كل قراءة ترتبط بشخصية من يقرأها و ينقلها، يبين "أركون" ذلك قائلا: « في أثناء عملية الانتقال من التراث الشفهي إلى التراث الكتابي تضيع أشياء، أو تحور أشياء، أو تضاف بعض الأشياء، لأن كل ذلك يعتمد الذاكرة البشرية. و هي ليست معصومة إلا في نظر المؤمنين

²⁹⁰ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 116.

²⁹¹ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ص: 188.

²⁹² محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية. ص: 174.

²⁹³ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 119.

التقليديين الذين يصدقون كل شيء». ²⁹⁴ و يذهب "أركون" إلى هذا القول انطلاقاً من أن اللسانيات المعاصرة تميز بين عملية النطق أو فعل إنتاج النص من قبل المتكلم و الملفوظ *Enonce* و هو النص المنجز. و أهمية هذا التمييز تكمن في تقييم درجة تدخل الذات المتكلمة أثناء عملية النطق و أشكال هذا التداخل. ²⁹⁵

- سورة الفاتحة و المثال التطبيقي:

ثم يرجع "أركون" إلى سورة الفاتحة بوصفه نموذجاً للدراسة، و يحاول من خلالها إثبات درجة تدخل الذات المتكلمة أثناء عملية النطق و أنماط هذا التدخل، و لإثبات ذلك يقوم بفحصها لغوياً أو لسانياً من خلال عدة عناصر مرتبطة ارتباطاً وثيقاً باللغة كالنطق و الضمائر و الأفعال و الأسماء و البنيات النحوية، ليختتم حديثه بالنظم و الإيقاع، و يبدأ بما يسميه:

- عملية القول أو (عملية النطق)

ينطلق حديث "أركون" عن عملية القول أو عملية النطق بمسئمة ألسنية مفادها: أن عملية النطق تختلف عن المنطوقة. حيث يميز "أركون" بين عملية النطق أو فعل إنتاج النص من قبل متكلم و بين المنطوقة أو العبارة التي هي النص المنجز أو المتحقق، أي النتيجة اللفظية الكلية لعملية النطق أو ما يعرف بالكلام و اللغة، و لقد أخذ "أركون" هذا التمييز من علم اللسانيات، محاولاً توظيف بعض مقولات هذا العلم التي تخدم طرحه إذ يقول: « إن علم الألسنيات المعاصر يميز بين عملية النطق، أو فعل إنتاج النص من المتكلم و بين المنطوقة أو العبارة التي هي النص المنجز أو المتحقق، أي النتيجة اللفظية الكلية لعملية النطق ». ²⁹⁶ أما الفائدة من هذا التمييز كما يقول: « أنها تتيح لنا أن نقيم درجة تدخل الذات المتكلمة أثناء عملية النطق و أنماط هذا التدخل. كما و أنها تتيح لنا أن نعود إلى المنطوقة في صياغتها الناجزة أو المتكلمة من أجل دراسة إنتاجيتها ». ²⁹⁷

و عليه و من خلال هذا التمييز سيحاول "أركون" معرفة العناصر اللغوية التي تعكس طاقة اللغة التعبيرية من خلال ما يدعوه بـ (صائغات الخطاب) أو بمشكلاته التي تصوغه على هيئة معينة. و يقصد

²⁹⁴ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ص: 232.

²⁹⁵ انظر: عبد الوهاب شعلان، « محمد أركون، تحليل الخطاب المقدس ». مجلة كتابات معاصرة (بيروت).

العدد: 59. المجلد: 15. فيفري - مارس 2006م. ص: 78.

²⁹⁶ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 125.

²⁹⁷ المرجع نفسه.

"أركون" بصائغات الخطاب كل من حروف اللغة و مفرداتها و أفعالها و أسماؤها و البنيات الصرفية و النحوية لها و أدوات التعريف و حروف الجر و الصفات و الضمائر و التنكير التي تتدخل في تشكيل الخطاب. و ذلك كما يبين "أركون" ليس من أجل « كشف المعايير النحوية للغة العربية، بقدر ما تهدف إلى فهم خيارات المتكلم أو الناطق. أقصد سبب اختياره لهذه الكلمة أو تلك دون غيرها، و ذلك ضمن الإمكانيات التي يتيحها نظام اللغة ».²⁹⁸

و عليه فإن الغرض من دراسة عملية القول أو النطق هو فهم المعنى المقصود من طرف المتكلم فكلمنا « حددنا بصرامة دقة صائغات الخطاب ... كلما اقتربنا بالتالي من مقصد الناطق أو المتكلم ».²⁹⁹ و تستخدم عملية القول - حسب "أركون" - بعض العناصر اللغوية التي يدعوها كما سبق و ذكرنا صائغات الخطاب، و بهذا نصل إلى:

300 - صائغات الخطاب

ولفهم خيارات المتكلم أو الناطق و سبب اختياره لهذه الكلمة أو تلك تناول "أركون" ما يسميه بـ (المحددات) أو المعرفّات من (أدوات تعريف و تنكير و صفات و ضمائر)، ثم راح يستقري النظام الفعلي، ثم النظام الاسمي، ثم البنى النحوية، و أخيرا النظم و الإيقاع و كل ذلك في سورة الفاتحة على النحو التالي:

الله (أل التعريف)، الرَّحْمَنِ (أل التعريف)، الرَّحِيمِ (أل التعريف)، الْحَمْدُ (أل التعريف)، رَبِّ الْعَالَمِينَ (بالإضافة)، مَالِكِ (معرف بالإضافة)، يَوْمَ الدِّينِ (بالإضافة)، الصِّرَاطِ (أل التعريف)، الْمُسْتَقِيمِ (أل التعريف)، الْمَعْضُوبِ (أل التعريف)، الضَّالِّينَ (أل التعريف). و بعد استقراء للأسماء في

²⁹⁸ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 125.

²⁹⁹ المرجع نفسه. ثم يستدرك "أركون" على كلامه ذلك، بأن هذا العمل الهادف إلى مقارنة المعنى و تحديده بدقة يظل مهمة مطروحة باستمرار و لا سيما في ما يتعلق بنص كنص القرآن، حيث يحدث تبادل بين الكينونة و الكلام، و بين العالم و اللغة، و بين الحياة و القول ... إلخ. المرجع نفسه. ص: 125، 126.

³⁰⁰ صائغات الخطاب هي حروف اللغة، و ألفاظها، و أفعالها، و أسماؤها، و بنيتها الصرفية و النحوية. كل هذه الأشياء تتدخل في تشكيل الخطاب أو صياغته على هذا النحو دون ذلك. و ذلك من أجل التوصل إلى أفضل صياغة ممكنة لتوصيل المعنى إلى السامع أو القارئ، و التأثير فيه بأقوى ما يكون. المرجع نفسه . ص: 125. (هامش).

سورة الفاتحة، خلص إلى أنها جميعا إما محددة بوساطة (أل التعريف) ، وإما بوساطة كلمة تعريفية. وهذا يعني - حسب "أركون" - أن كل ما يتحدث عنه المتكلم معروف تماما أو قابل لأن يعرف.³⁰¹

إن قيمة أداة التعريف مهمة جدا؛ فعندما تسبق الكلمة (أل التعريف) هذا معناه كما يشرح لنا ذلك "أركون" قائلا أنه: «ينبغي أن نسجل هنا قائلين بأن فطنة المفسرين الكلاسيكيين كانت قد لحت أو أدركت الأهمية المعنوية لهذا الاستخدام. و قالوا بأن أداة التعريف لها قيمة التعميم في الزمان و المكان، و قيمة الحمد. يقول الرازي: الفائدة الثانية، أنه تعالى لم يقل أحمد الله و لكن قال: (الحمد لله). و هذه العبارة الثانية أولى لوجوه. أحدها أنه لو قال أحمد الله أفاد كذلك كون ذلك القائل قادرا على حمده، أما لما قال (الحمد لله) فقد أفاد ذلك أنه كان محمودا قبل حمد الحامدين، و قبل شكر الشاكرين. فهؤلاء سواء حمدوا أم لم يحمدوا، و سواء شكروا أم لم يشكروا، فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم و كلامه القديم».³⁰²

كما حاول "أركون" أثناء مناقشته لبعض التراكيب اللغوية في سورة الفاتحة أن يجعل تعريفها مؤشرا إلى تاريخية النص المقروء، حيث ربطه بأشخاص معينين في قوله: «إن أداة التعريف لها وظيفة التصنيف في التراكيب اللغوية التالية: الصراط المستقيم، الذين أنعمت عليهم ، المغضوب عليهم، الضالين. فهذه التراكيب هي عبارة عن مفاهيم، أو أصناف أشخاص محددين بدقة من قبل المتكلم و قابلين للتحديد من قبل المخاطب عندما يصبح بدوره قائلا أو متكلما».³⁰³ و يقصد "أركون" من ذلك أن كلمة (الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ) أو (الضَّالِّينَ) تدل على أشخاص محددين في مكة، و كانوا معادين للرسالة الجديدة و لذلك دعوا بالمغضوب عليهم و الضالين. و لكن القرآن لا يحدد أسماءهم و إنما يترك الصياغة عامة شمولية تنطبق على أعداء هذا الدين في كل زمان و مكان، و هنا تكمن إحدى السمات الأساسية للخطاب القرآني. فهو يستخدم لغة عمومية أو تجريدية، و لا ينزل إلى مستوى تسمية هؤلاء الناس بأسمائهم الحقيقية.³⁰⁴

بالإضافة إلى ما لـ (أل التعريف) من أهمية، يرى "أركون" أن (الإضافة) باعتبارها صياغة نحوية قد أفادت كذلك توثيق العلاقة بين الوظيفة النحوية و القيمة المعنوية، يقول "أركون" في ذلك: «نحن نعلم أنه يوجد تفاعل نحوي متبادل بين المحدد و المحدد (مضاف/ مضاف إليه). و في تعبير رب

³⁰¹ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 126، 127.

³⁰² المرجع نفسه. ص: 125.

³⁰³ المرجع نفسه. ص: 127.

³⁰⁴ المرجع نفسه. (هامش).

العالمين، كما في تعبير (بسم الله)، فإن هذا التفاعل المتبادل موجود على مستوى المعنى. فالمعنى الشائع لكلمة رب (أو سيد، كما نقول سيد البيت) قد أصبح خصوصياً أو مخصصاً عن طريق الطرف المحدد: أي عالمين. وهي كلمة تعني الكون بصفته حقيقة فضائية و زمانية. و بالعكس، فإن عالمين على الرغم من لا نهائيتها موضوعة تحت تبعية رب «³⁰⁵ و بهذا يؤكد "أركون" أن العلاقة وثيقة بين الوظيفة النحوية و القيمة المعنوية المضافة لهذه الصياغة النحوية أو بمنحها أكثر من معنى.³⁰⁶

و من بين أصناف المحددات التي تتيح متابعة تدخل المتكلم (مؤلف النص) يجد "أركون" (الضمائر) و التي يعتبرها مهمة جدا لأن لها علاقة مباشرة بمؤلف النص.

فالضمائر التي حاول "أركون" تحليلها في سورة الفاتحة هي (الكاف) أو ضمير المخاطب في صيغة المفرد، و هو مستخدم مرتين مع أداة الفصل (يا) و ذلك في قوله تعالى: { إِيَّاكَ (كَ) نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ (كَ) نَسْتَعِينُ }.³⁰⁷ و ضمير (نحن) الموجود في (نَعْبُدُ)، (نَسْتَعِينُ)، و (نون) الجماعة في قوله تعالى: { اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ }،³⁰⁸ و (التاء) في قوله: { صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ }.³⁰⁹ و تأتي أهمية هذه الضمائر - حسب "أركون" - في الدلالة على أمر ما، فضمير (الكاف) مثلا جاء في:

- العبارة الأولى (يَاكَ نَعْبُدُ) للدلالة على من تتوجه إليه العبادة.

- العبارة الثانية (إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) للدلالة على من نطلب منه المعونة.

أما الضمير الثاني المصرح به (نحن) فالمقصود به جميع القائلين أو المتكلمين الحاضرين أثناء التلاوة الشعائرية، و لكنها أيضا تعني جميع المتكلمين المحتملين أو الممكنين الذين عندما يتلفظون النص، فهم لا يمكنهم أن يفلتوا من القيم اللغوية الملازمة أو الحايثة.³¹⁰

و ينه "أركون" هنا أي أثناء تتبعه لمسار هذا الصنف الثاني من المحددات (الضمائر)، إلى أنه لا توجد في النص - و يقصد به آيات سورة الفاتحة - أية علامة قواعدية دالة على هوية المؤلف. فالارتباط الثنائي بين (أنت / نحن)، يتيح لنا أن نتحدث عن (أنا) متكلمة متغيرة و عن (أنت) مرسل إليه و حيد

³⁰⁵ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 127.

³⁰⁶ انظر: كيجل مصطفى، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون. ص: 324.

³⁰⁷ الفاتحة: 05.

³⁰⁸ الفاتحة: 06.

³⁰⁹ الفاتحة: 07.

³¹⁰ انظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 129.

و محدد تماما و هو (الله). فالله إذن هو (المرسل إليه) المستمر، حيث يرسل إليه المتكلم (مُرسل) عملا و هو (الحمد). و هكذا يصل "أركون" إلى وضع نموذج عاملي حيث يكون الله فيه هو العامل المرسل للنعم، و الذي يستقبل فعل الحمد و الشكر، أما القائل فهو العامل الذي تُرسل إليه النعم، و الذي يرسل فعل الحمد و الشكر إلى الله.³¹¹

و عليه ما يمكن لـ "أركون" الوقوف عنده هنا هو أن النص بما أنه يمتلك مثل هذه البنية الملازمة و المحايثة، فإن مسألة المؤلف لا تعود تطرح؛ أي أنها لم تعد تشرط فهم النص. فالنسيج اللغوي للنص يبلغ من الخصوصية حد أن المؤلف ينبثق من خلاله بشكل من الأشكال، ثم ينبي و يتشكل كلما راحت عملية القول تتطور و تتقدم. و هذا ما يعني عنده أنه لم نعد بحاجة للانطلاق من المسلمات اللاهوتية الدوغمائية لكي نتحدث عن القرآن.³¹²

و بواسطة هذه الضمائر يمكن تحديد النماذج التمثيلية الفاعلة التي تشكل فضاء التوصيل في سورة الفاتحة و هو نفسه فضاء التواصل في كامل سور القرآن الكريم حسب ما يضيف إليه التحليل السيميائي المعتمد من طرف "أركون" و هو كما يلي:³¹³

المرسل (1) (أرسل النعم) ← المرسل إليه
الله (هم البشر)

المرسل (2) (أرسل الحمد) ← المرسل إليه
(البشر) (الله)

فإنه ← هو عامل المرسل للنعم
و عامل مستقبل للحمد

أما البشر (4) ← فهو عامل ترسل إليه النعم
يرسل فعل الحمد و الشكر إلى

³¹¹ انظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 129، 130.

³¹² المرجع نفسه. ص: 130.

³¹³ انظر: كيجل مصطفى، الأتسنة و التأويل في فكر محمد أركون ص: 325.

و بهذا يكون الله هو المرسل الأول و المرسل إليه، أما البشر فهم مرسل ثاني و مرسل إليه ثاني. أما عن (الأفعال) و التي ترتبط عادة بالإنسان، ففي سورة الفاتحة، نجدها قليلة جدا، فعلان في صيغة المضارع وهما: (نَعْبُدُ)، (نَسْتَعِينُ) . و فعل في صيغة الأمر وهو: (اِهْدِنَا)، و آخر في صيغة الماضي و هو: (أَنْعَمْتَ) . حيث يقول "أركون" عن الفعلين في صيغة المضارع: « وصيغة المضارع تدل على التوتر، و على الجهد الذي يبذله العامل رقم (2) لكي يصل إلى العامل رقم (1).³¹⁴ إن الفعل المضارع يدل على ديمومة هذا الجهد من أجل سد الفجوة الكائنة بين متكلم يعترف بوضعه كخادم و ضعيف،³¹⁵ و مخاطب محدد بكل إلحاح بصفته الشريك الأعلى الجدير بالعبادة، و القادر في خط الرجعة على الشفقة و الرحمة».³¹⁶

أما عن فعل الأمر في قوله تعالى: { اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ }،³¹⁷ فيقول "أركون" « لا يمكن أن يشتمل فعلا على قيمة الأمر. بل على العكس فإنه يوضح الاسترحام الموجود ضمنيا في نعبد و نستعين»،³¹⁸ أما الفعل الوحيد في صيغة الماضي في قوله تعالى: { صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ }،³¹⁹ فيذكر "أركون" بأنه: « يدل على حالة حصلت أو تمت و لا مرجوع عنها. إنما ناتجة من فاعل سيد و مستقل. و بالتالي، فلا يوجد توتر مع الفاعل».³²⁰

أما فيما يخص الكلمات التي تحولت إلى أسماء فيرى فيها "أركون" طريق من الطرق المؤدية إلى القبض على تدخل المتكلم في عملية القول. فعمليات التحول إلى اسم، أي اللجوء على الكلمات المزدوجة كـ (المصادر) التي قد تكون أسماء فاعل أو مفعول به، و هذه المصادر تمارس فعلها نحويا كأسماء في الوقت الذي تعبر فيه عن عملية فعل. و في عملية التحويل إلى اسم تحذف علامات الشخص و الزمن و الصيغة التي ترافق الفعل، فتتحول الجملة الفعلية إلى اسمية، أي إلى عبارة تأكيدية، لا زمانية و خبرية ذات صلاحية عامة و دائمة. و بدلا من تأكيد خاضع لشروط تدخل فاعل ما، في زمن ما و طبقا لصيغة

³¹⁴ العامل رقم (1) هو الله، و العامل رقم (2) هو الإنسان. و هما يتبادلان الأدوار داخل النص القرآني.

³¹⁵ المتكلم هنا هو الإنسان، و المخاطب هو الله، و من الطبيعي أن يشعر الإنسان بأنه خادم و ضعيف أمام الله. و هذه هي العلاقة التي أسسها القرآن و رسخها على مدار العصور في جميع المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام. انظر: محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 130.

³¹⁶ المرجع نفسه.

³¹⁷ الفاتحة: 06.

³¹⁸ محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 131.

³¹⁹ الفاتحة: 07.

³²⁰ محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 131.

محددة، فإننا كما يرى "أركون" نجد أنفسنا أمام حالة تمارس دورها كمحاكاة قائمة على الهيبة التي تفرض نفسها من فوق.³²¹

و يضرب لنا "أركون" أمثلة للتدليل إلى ما ذهب إليه، نختار منها على سبيل المثال اسم الفاعل (الضالين) فالتركيب الاسمي يساوي التركيب الفعلي مع فاعل اسمي نسبي هو: الذين يضلون الصراط. يلاحظ "أركون" هنا أن اختيار الاسم الفعلي يتيح تصنيفا أكثر وضوحا، و توفيراً في الوسائل المستخدمة، و نبذا أكثر للفئة التي تقف خارج الطريق القويم أو الصراط المستقيم.³²²

و في الأخير يصل "أركون" إلى النظم و الإيقاع في سورة الفاتحة، حيث حاول "أركون" بيان أهميته و موقعه من النظرية الألسنية، ثم انتقل إلى متن الموضوع و أبدى فيه ملاحظته حيث يقول: « سنكتفي فقط بالتنبيه إلى الملاحظة البسيطة التالية، و هي وجود قافية (إيم) متناوبة مع قافية (إين) في سورة الفاتحة ». ³²³ ثم أخذ في تعداد الوحدات الصوتية الصغرى (الفونيمات) كالاتي: (ميم) 15 مرة، (لام) 12 مرة، (نون) 12 مرة، (عين) 5 مرات، (هاء) 5 مرات. إلا أنه لم يقدم لنا تفسيراً رمزياً لهذه الوحدات الصوتية و عدد تكرارها، و اكتفى بالإشارة إلى مجهود القدامى في ذلك من إضفاء قيمة رمزية على كل وحدة صوتية و على عدد التكرارات.³²⁴

و يبين "أركون" أنه من خلال تحديد صائغات الخطاب هذه لا يهدف إلى كشف المعايير النحوية للغة العربية بقدر ما يهدف إلى فهم خيارات المتكلم أو الناطق، و ذلك ضمن الإمكانيات التي يتيحها نظام اللغة. و من ثم فإن هذه الخطوة المنهجية تمثل إعداداً لفهم المعنى أو المعاني المتجلية في الخطاب.³²⁵

د- العمل بمبدأ (لا نهائية المعنى) *différance*

انطلاقاً من المبدأ الأساسي الذي قامت عليه اللسانيات المعاصرة و المتمثل في استقلال النص عن الوجود الخارجي، لم يعد حينها وجود للمعنى الأصلي أو الأولي أو الأوحد، فلم يعد ما كان موجوداً سابقاً

³²¹ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 132.

³²² المرجع نفسه. ص: 132.

³²³ المرجع نفسه. ص: 134.

³²⁴ المرجع نفسه.

³²⁵ انظر: عبد الوهاب شعلان، « محمد أركون، تحليل الخطاب المقدس ». مجلة كتابات معاصرة (بيروت).

العدد: 59. المجلد: 15. فيفري - مارس 2006م. ص: 78.

و المعروف بواحدية المعنى أو ثباته أو أزليته. و سبب انبناء هذه اللسانيات المعاصرة على هذا المبدأ كونها تقوم على خلفية أن معرفة العالم وإنتاج المعنى هما مسؤولية الإنسان وحده.³²⁶

لقد انطلق "أركون" من هذا المبدأ معتبرا « المعنى لا ينبنى ويتشكل إلا لكي ينهدم وينهار فالمعنى يتشكل عن طريق تدمير المعنى، أو على أنقاضه. ينبغي تدمير المعنى القديم الضيق الذي لم يعد ملائما لكي يحل محله معنى جديد أكثر رحابة واتساعا، وهكذا دواليك ». ³²⁷ ما يمكن فهمه من هذا النص أن "أركون" من القائلين بتعدد المعنى و لانتهائته و هي من بين الأفكار التي يوليها أهمية قصوى في مشروعه النقدي.

حيث يذهب إلى أن اللسانيات الحديثة تفرق بين المعنى الحرفي أو القاموسي للكلمة، و المعنى المجازي أو (آثار المعنى) و ذلك عكس فقه اللغة (الفيلولوجيا) الذي يعد أن لكل كلمة معنى تحيل إليه مباشرة في الواقع أي أن لكل اسم مسمى يشير إليه من دون سواه. و عليه راحت اللسانيات إلى القول بعدم وجود علاقة مباشرة بين الكلمات و الأشياء، و إنما هناك دائما وسيط ما، فالشيء قد يكون له أكثر من اسم في أكثر من لغة، ثم إن الاسم يحيل إلى صورة الشيء في الذهن (أي المرجع) لا إلى الشيء ذاته.³²⁸

وانطلاقا مما جاءت به نتائج اللسانيات الحديثة فإن "أركون" يحاول أشكال كل عملية إنتاج للمعنى عن طريق التساؤل عن الآليات اللغوية و المواقف العقلية و الاكراهات المختلفة التي تجعل أي شكل من أشكال المعنى أو مضامينه عابرا أو ظرفيا أو صدفويا أو متحركا أو قابلا للبرهنة على صحته أو خطئه. أما التفسير ما قبل الحديث فيجهل هذا التحذير الفلسفي للتساؤل حول المعنى أو آثار المعنى، كما فعل الفقهاء الأوثوكسيون عندما فسروا القرآن و حولوه إلى قوانين و أحكام و قوالب جامدة و ثابتة و جوهرانية و قالوا عنه أنه المعنى الوحيد و ما عداه باطل.³²⁹

و بالتالي يذهب "أركون" إلا أنه لا يوجد معنى معطى أو جاهز أو المعنى القبلي، و إنما المعنى ينتج، و في عملية إنتاجه تتداخل الكثير من الأبعاد، و لم يعد أحد يقتنع بوجود معنى كلي، أو لم يعد أحد يستطيع أن يدعى أنه يمتلكه، و يؤكد "أركون" ذلك قائلا: « لم يعد أحد يقتنع بوجود معنى كلي نهائي

³²⁶ انظر: سعيد بنكراد، *السيمبائيات مفهومها وتطبيقاتها*. ص: 147.

³²⁷ محمد أركون، *الفكر الإسلامي نقد واجتهاد*. ص: 267.

³²⁸ المرجع نفسه. ص: 80. (هامش)

³²⁹ انظر: محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 53، 54.

وأخير. ولم يعد أحد يستطيع أن يدعي أنه يمتلكه. بل إن كل من يزعم ذلك يرفض مزعمه بصفته نوعاً من الإيديولوجيا». ³³⁰

و يلاحظ "أركون" أن النص التراثي بصفة عامة و النص القرآني على التحديد لم يدرس من منظور ما يسميه (آثار المعنى) أو الدلالات الحافة أو المحيطة أو الثانوية ³³¹ بل: « لا توجد إلا محاولات قليلة جدا لتطبيق أدوات الألسنيات الحديثة و مفاهيمها على الخطاب القرآني ، من دون تقديم أي تنازل للمعجم اللاهوتي القديم ». ³³² فالمفسرون الكلاسيكيون عنده كانوا يفتقدون لكل مكتسبات علم السيميائيات و الألسنيات، و بالتالي لم يكونوا قادرين على فهم الدور الذي تقوم به، من أجل تشكيل المعنى و الدلالة. ³³³

ولتطبيق أدوات اللسانيات الحديثة و مفاهيمها على الخطاب القرآني يقترح "أركون" من بين ما يقترحه محاولة دراسته وفق (لغة رمزية) *Langage symbolique* كلغة بديلة عن اللغة الدالة و المنطقية التي اعتمدها التفاسير الكلاسيكية القديمة، و يؤكد "أركون" أن تعامله مع اللغة القرآنية كلغة رمزية لا يعني إهمال التراث التفسيري الضخم كما لا يعني أيضاً الوقوف في صف التفاسير الصوفية الغنوصية، إن هذا الاختيار يعني مجرد إعادة الاعتبار لوظيفة الكلام التي طمست منذ قرون. ³³⁴

و معنى هذا الكلام أن الخاصية الرمزية للغة الدينية هي التي تمكن من تجاوز التفسير الكلاسيكي فكما يقول "أركون": « المعنى لم يعد ثابتاً أو راسخاً أبدياً في التعالي، و إنما أصبح خاضعاً لولادة تدميرية مستمرة، أصبح المعنى مولداً بواسطة الإبداعية المعنوية و إبداعية الذات الإنسانية في ظل تأثير الحاجيات

³³⁰ محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى و إرادات الهيمنة. ص: 24.

³³¹ هناك مصطلحان في علم اللسانيات الحديثة: مصطلح الدلالات الحرفية أو القاموسية للنص *dénotation* و مصطلح الدلالات الحافة أو المحيطة بالنص *connotation*. و كل كلمة أو مصطلح له معنى حرفي مباشر أي قاموسي و معنى مجازي، و "أركون" يرى أن التفسير الكلاسيكي لا يأخذ إلا بالمعنى الحرفي القاموسي و يهمل المعنى الثاني أي المجازي. انظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 32.

³³² محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 32.

³³³ انظر: نائلة أبي نادر، التراث و المنهج بين أركون و الجابري. ص: 183.

³³⁴ انظر: رمزي تقيفحة، « الفاتحة و رهانات المعنى: قراءة محمد أركون نموذج ». مجلة الحياة الثقافية

(تونس). السنة 27. العدد: 123 فيفري 2002م. ص: 40.

الوجودية الجديدة. بالتالي، فإن ذلك يقود بالضرورة إلى تدمير الدلالات السابقة و المعنى السابق و تحوّلها و تجاوزها».³³⁵

فاللغة القرآنية - حسب "أركون" - هي لغة رمزية و ليست حرفية أو منطقية، و نص الفاتحة مثلا من خلال مفرداته يحيلنا إلى أمور للوجود، و ذلك حسب مايلي:³³⁶

فتعبير: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) يدل على (علم الأصول الأنطولوجي³³⁷).
 و تعبیر: (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) يدل على (الآخرة).
 و تعبیر: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) يدل على (العبادات و الشعائر).
 و تعبیر: (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) يدل على (الأخلاق).
 و تعبیر: (الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) يدل على (مباحث النبوة).
 و تعبیر: (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) يدل على (التاريخ الروحي للبشرية: رمزية الشر).

و ذلك معناه بالنسبة لـ "أركون" أن مفردات الفاتحة و بناها عامة جدا ذات طبيعة رمزية و منفتحة جدا على كافة ممكنات المعنى، إلى درجة أنهما تمارسان دورهما كحقل رمزي تنبثق منه و تسقط عليه مختلف أنواع التحديدات و المعاني، و لكن لا توجد أي معرفة و لا أي نظام معرفي يمكنه أن يستنفذ معناها أو أن يثبتته نهائيا.³³⁸

و بناء على ما سبق فالفكرة المركزية لـ "أركون" تتلخص في أن: القرآن كتاب الوحي، و الوحي ذو لغة مجازية رمزية منفتحة على شتى الآفاق، على كل الاحتمالات و الدلالات. و بالتالي لا يجوز تحويل هذه اللغة العالية و المتعالية إلى لغة فقهية قانونية ضيقة، و القول إنه لا معنى له غيرها. فهذا تقييد للمعنى المجازي، و حصر للرمز، و في نهاية المطاف خنق للفكر و حرية الفكر.³³⁹

³³⁵ محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد. ص: 162.

³³⁶ انظر: رمزي تقيفة، « الفاتحة و رهانات المعنى: قراءة محمد أركون نموذج ». مجلة الحياة الثقافية

(تونس). السنة 27. العدد: 123 فيفري 2002م. ص: 41.

³³⁷ الأنطولوجيا *ontology* كلمة تعني علم الكينونة أو علم الوجود. كما تعني مجموع المبادئ الأولى التأسيسية التي لا مبادئ بعدها أو قبلها. و هو قسم من الفلسفة يعني بالتأمل في الوجود بما هو موجود. انظر: جلال

الدين سعد، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية. ص: 67، 68.

³³⁸ انظر: مصطفى كحل، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون. ص: 331.

³³⁹ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد. ص: 179. (هامش).

و هكذا إذا يؤسس "أركون" علاقة عضوية بين المعنى الأصيل و اللغة الرمزية، فإذا كانت التفسير الكلاسيكية قد أكدت على البعد الدلالي المنطقي لهذا الأصيل، بحيث تعد المجاز مثلا ما هو سوى قشرة أو حلية أو غطاء خارجي لا أهمية له من الناحية المعنوية الأساسية، فالكلمات تحيل مباشرة إلى الأشياء، و لكل اسم مسمى خاص به دون غيره. فإن نظرية اللغة الحديثة لا تعتقد بإمكانية إقامة علاقة مباشرة بين الكلمات و الأشياء، و إنما هي علاقة و سائطية. فالشيء قد يكون له أكثر من اسم، ثم إن الاسم يحيل إلى صورة الشيء في الذهن (أي المرجع) لا إلى الشيء ذاته، و بالتالي فالجهاز لا يمكن أن يحول بمثل هذه السهولة إلى لغة آحادية المعنى كما فعل الكثيرين عندما فسروا القرآن.³⁴⁰

و عليه، فإنه من واجبنا اليوم بحسب تصور "أركون" أن نعبر عن هذا الأصيل بلغة قادرة على الإفلات من كل أشكال الحصر و التقييد المنطقي أو اللغوي، و يوضح "أركون" ذلك قائلا: « هذه المدونة ذاتها مفتوحة أو منفتحة على الرغم من محدوديتها أو اكتمالها. أقصد أنها منفتحة على السياقات الأكثر تنوعا و التي تنطوي عليها كل قراءة أو تفريضا. بمعنى آخر، أن النص القرآني يقول شيئا ما، و يؤمن التواصل أو التوصيل، و يحفز على الفكر». ³⁴¹ و معنى ذلك أنها مدونة قابلة للتحيين باستمرار، كما أنها تفتح على السياقات الداخلية لمنطوقاتها كما تفتح أيضا على السياقات الخارجية.

و مما سبق يمكن أن نلاحظ أن "أركون" لا يعتبر أن الرمز و المجاز يحيطان من قيمة النص القرآني، بل على العكس من ذلك، إنه يرى أن إحدى أهم خصوصيات هذا النص تكمن في كيفية استخدامه لهذا الرمز و المجاز. فلا يجوز بالتالي إهمال البنية الرمزية و الاهتمام فقط بما هو عقلائي؛ لأن إلغاء الرمز و المجاز من شأنه أن يشوه جمالية النصوص الدينية المفتوحة على المطلق باستمرار.³⁴²

فـ "أركون" يحاول أن يبرهن على صحة ما ذهب إليه من كون أن التحليل اللساني يقدم قراءة جديدة للنص القرآني، فبفضل النقد الألسني يقول أننا أصبحنا قادرين « على أن نميز بين المعنى الحرفي الملاصق لخطاب ما، و بين آثار المعنى المتولدة عن قراءته لدى القراء. فقد يفهم القراء إيجاعات و أشياء في النص لم يكن يقصدها المؤلف و لم يفكر بها. فالقراءة تخلق النص أيضا». ³⁴³

و عموما يمكن أن نختزل أخيرا النتائج التي توصلنا إليها من خلال متابعتنا لمشروع "محمد أركون" النقدي الألسني في جملة النقاط التالية:

³⁴⁰ انظر: محمد أركون، *الفكر الإسلامي نقد واجتهاد*. ص: 80. (هامش)

³⁴¹ محمد أركون، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*. ص: 115.

³⁴² انظر: نايلة أبي نادر، *التراث و المنهج بين أركون و الجابري*. ص: 170.

³⁴³ محمد أركون، *الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى و إرادات الهيمنة*. ص: 26.

- 1- أقام "أركون" قطيعة إبستمولوجية مع المنظومة الفكرية الكلاسيكية، وأخذ على عاتقه مهمة تحرير الفكر الإسلامي من كل فكر يدعي الوصول إلى الحقيقة المطلقة المغلقة و النهائية و المنفلتة من كل نقد.
- 2- محاولة بناء أسس للتفاعل مع المعرفة الغربية و إدماج مفاهيمها و نماذجها و أنماطها في خطابه. كما ينتقد الطريقة التي عالج و يعالج بها المسلمون دينهم و تاريخهم و فكرهم.
- 3- حاول "أركون" قراءة النص القرآني على ضوء المناهج الحديثة لا سيما البنيوية منها و التفكيكية، و قد ساعدت قراءته هذه على اكتشاف مدى أهمية البعد اللساني في توجيه هذه القراءات.
- 4- قام "أركون" ببلورة تعريف للنص القرآني و هو تعريف يندرج ضمن المنهج البنيوي، حيث يقصي من حدوده كل من صاحب النص و كل الاعتبارات الخارجية التي تمثلها المذاهب الكلامية و الفلسفية التي حفت بها تفاسير القدامى.
- 5- تأكيد "أركون" على انفتاحية النص القرآني على كل الدلالات و المعاني و بأن لغة الخطاب القرآني لغة رمزية تنفي أن تكون للكلمة مجرد علامة، بل إنها تفسح المجال للكلمات للانفتاح على ما لا نهاية له من الدلالات و المعاني.
- 6- القرآن عند "أركون" ذو لغة مجازية و رمزية منفتحة على شتى الآفاق و على كل الاحتمالات و الدلالات، و بالتالي لا يجوز تحويل هذه اللغة إلى لغة ضيقة و القول بأحادية المعنى.
- 7- اهتمام "أركون" بالتمييز الذي تقيمه اللسانيات بين الشفهي و المكتوب و انتهائه إلى هيمنة العقل الكتابي في مقابل تميش التراثات الشفهية لا سيما الواقعة خارج الخط السني.
- 8- يحاول "أركون" أن يفهم ذاته و يفهم الإسلام ككل من خلال أنماط و مفاهيم الغرب.
- 9- و أخيرا أهم ما يمكننا الوقوف عنده، هو محاولة "أركون" الدعوة إلى ضرورة إقامة فرع خاص بالألسنية الدينية، ذلك أنه لا يمكننا اختزال هذه اللغة إلى مجرد لغة مادية كبقية اللغات أي مجرد لغة للتواصل، بل اللغة الدينية تتجاوز كل ذلك و لذلك و يجب إتباع مناهج أكثر حرية و انفتاحا حتى تتمكن استيعاب ما جاءت لأجله هذه اللغة الدينية.

ثالثاً: محمد أركون و تحليلاته اللسانية (البنيوية و السيميائية و التفكيكية) في ميزان النقد

لقد أدرك "محمد أركون" منذ البداية أن مشروعه الناقد للعقل الإسلامي يستتبعه الكثير من المسؤوليات ولا يخل في بعض جوانبه من اتهامات، وهو يعبر عن ذلك بقوله: « ربما ظن بعضهم أنني تبينت هذا الموقف المعرفي والمناهج التابعة له تأثراً بالتيارات العلمية المتتابعة السائدة في الجامعات الغربية وبخاصة باريس، وربما استنتجوا أنني أفرض على الإسلام والفكر الإسلامي ما لا ينطبق عليهما من إشكاليات ومنهجيات ومصطلحات وتأويلات خاصة بالفكر الغربي أو الأوروبي، كثيراً ما سمعت هذا الاعتراض، وكثيراً ما رأيت هذا النقد». ³⁴⁴ ثم يجيب عن هؤلاء في موضع آخر بأن: « الشجرة تحاكم عادة بناء على نوعية ثمارها». ³⁴⁵

و سنحاول في هذه الدراسة قدر الإمكان الالتزام بالموضوعية و الوقوف عند التقييم العام الموجه لأعمال "محمد أركون" لا سيما منها ما يتعلق بموضوع بحثنا هذا، حيث سنحاول الوقوف عند التقييم ذي الجانب البحثي والأكاديمي المؤسس للنقد والبناء بعيداً عن التشنجات الإيديولوجية والأحكام القيمية المسبقة، خاصة وأن كثيراً من تلك الانتقادات قائمة على قراءات مبتسرة للمشروع الأركوني الذي هو نتاج لحقبة زمنية متطاوله تعود إلى خمسينات هذا القرن.

³⁴⁴ محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي. ص: 13.

³⁴⁵ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 111.

فعلى مدار ربع قرن من النشاط الفكري، ومن خلال العديد من المؤلفات، كرس "محمد أركون" مشروعه الثقافي لنقد العقل الإسلامي. و الذي يعده أكثر المسلمين متآمرا مع الغرب ضد دينه، و يعتبره بعضهم مناهضا و مجددا يسعى إلى رقي مجتمعه، بينما اعتبره الغرب في أكثر من مرة، مسلما أصوليا ممن يثيرون كرههم. و هكذا اختلفت الآراء حول ما قدمه "أركون" و أثارت أفكاره جدالا صاحبيا بين مؤيد و معارض، و في ما يلي أهم ما وقفنا عنده و ما وجدناه من مواقف مع أو ضد المشروع الأركوني.

1- محمد أركون و مادحوه

يصف المفكر العربي "علي حرب" مهمة "محمد أركون" و مشروعه بصفة عامة - الإسلاميات التطبيقية - بأنه مشروع شديد الجدة و شديد التعقيد في نفس الوقت، حيث يعبر "حرب" بقوله: « الحق أنني مذ أطلعت على أول أثر ل محمد أركون منقولاً إلى العربية، و كان ذلك في نهاية السبعينات، أدركت أنني إزاء مثقف إسلامي بارز يكتب بلغة حديثة و يفكر بطريقة جديدة مغايرة ... مذ قرأت نصه لأول مرة، شعرت أنني إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السائدة، جديد كل الجدة، إن في المصطلح و الأداة أو في المنهج و الرؤية، أو في التوجه و الرهان». ³⁴⁶ و يضيف في موضع آخر أنه صحيح أن "أركون" يحفر بأدوات غيره لكنه « يبدع في توظيف الأدوات المفهومية التي يطبقها على المجال الذي افتتحه و الذي سماه الإسلاميات التطبيقية. فهو يفتح ملفات قد أحكم إغلاقها، و يحرث في حقل كان يمنع الحرث فيه، و يدخل إلى مناطق كانت مستبعدة من دائرة الفكر. على الأقل إنه يقوم بتصديق سقوف رمزية أو هدم قلاع تيولوجية من الكلام أو فرط أنظمة معرفية فقدت فاعليتها، بل هو يفجر أحيانا بأسئلته الخطيرة ألغاماً مفهومية في أرض العقل الإسلامي ... من هنا إن لكلامه جدته و أصالته، و له أهميته و روعته». ³⁴⁷

و إلى نفس الرأي يذهب بعض الدارسين، حيث يعتبرون أن أول خاصية لمشروع "أركون" هي الجدة، و هي نابعة من كونه يهاجم كل الإيديولوجيات ليضفي على عمله طابع العلمية و الموضوعية، فهو يهدف إلى ممارسة فكر حر مستقل عن كل قيد أو شرط، يستطيع المساهمة في حل مشاكل المسلمين الراهنة. ³⁴⁸ و عليه فمشروع "محمد أركون" كما يتصوره مادحوه و من نحى نحوهم، مشروع يتسم بالشمولية في الطرح، الجدية، الصرامة، الجرأة و الطموح، ³⁴⁹ بل أكثر من ذلك إذ هو عند البعض يتسم بالإبداع، إبداع من داخل الثقافة الغربية، التي مكنته من رؤية أفضل للتراث العربي الإسلامي، علاوة على

³⁴⁶ علي حرب، الممنوع و الممتنع نقد الذات المفكرة. ص: 117.

³⁴⁷ المرجع نفسه. ص: 128.

³⁴⁸ انظر: فارح المسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون مقارنة أولية. ص: 107.

³⁴⁹ انظر: المرجع نفسه. ص: 183.

الإضافات النوعية من توظيف أدوات و مناهج و مقاربات و آليات جديدة، تقتضي إجراء معالجة سليمة لإشكالية تحديث العقل الإسلامي.³⁵⁰ فبفضل إقامته في بلاد أوروبا و قربه من الأسماء الكبرى و التيارات الفكرية التي تصنع الحياة الثقافية في الغرب استطاع أن يوظف و يشرح ترسانة معرفية و منهجية جديدة.³⁵¹

كما يؤكد البعض على أنه و بسبب انغلاق العالم الإسلامي و العربي خاصة على مشاريع التجديد كمشروع "أركون"، فإن هذا العالم يضيع دفاعه الوحيد الفعلي ضد الاستقطاب الأصولي الذي يزداد ترسخا. و يرى أن العالم الإسلامي يستسلم طواعية لأنماط من التفسير تخلق جوا عاما من القمع الديني، فعندما تتجنب السلطات المسؤولة النقاش المفتوح و عندما تسلم مقاليد الأمور الدينية للشرطة فإنها، عوضا عن إنارة الأذهان بالنقاش العام، تنشر الظلامية و العنف و الانتحار الثقافي و المادي الناجم عن ذلك.³⁵²

و يندر البعض الآخر من الصورة غير المرضية التي يعطيها الخطاب المعاصر عن فكر "محمد أركون" فهي بالنسبة إليهم مجرد أحكام مسبقة تفتقر للنظرة العميقة و غايتها نزع المصدقية عن أعمال "محمد أركون" و تسميم العقول الباحثة عن عوالم معرفية جديدة، فـ "أركون" عند هؤلاء يعاني من سوء الفهم و سوء الدراسة و التحليل و النقد بسبب بلورته لخطاب علمي غير مكرس في الحقل العربي و الإسلامي.³⁵³ و في المقابل يؤكد هؤلاء على أن المنظور التحليلي لـ "أركون" يتخذ أداة إبستيمولوجية و علمية دقيقة و يستثمر نفاثات العلوم الإنسانية و الاجتماعية، ذلك بأن "أركون" يستعرض في مقالاته معظم الكشوفات الراهنة في علوم الإنسان و يحشد في مباحثه عدة مفهومية و تقنية هائلة بحيث إنه يقوم في كل فقرة من فقرات مباحثه بتلخيص القواعد المنهجية التي يستخدمها و يعتمد إلى تعريف المفهومات التي يستثمرها كالدلالة و المعنى و الرمز و الأسطورة و المقدس... إلخ.³⁵⁴

³⁵⁰ انظر: نو الدين ثنيو، « إشكالية تحديث العقل الإسلامي عند محمد أركون ». مجلة أوراق فلسفية. (القاهرة). العدد: 09. جانفي 2004. ص: 105.

³⁵¹ انظر: محمد مستقيم، مفاهيم أركونية المشروع النقدي للعقل الإسلامي. ص: 142.

³⁵² انظر: رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية لمحمد أركون. ص: 174.

³⁵³ انظر: نو الدين ثنيو، « إشكالية تحديث العقل الإسلامي عند محمد أركون ». مجلة أوراق فلسفية. (القاهرة). العدد: 09. جانفي 2004. ص: 107، 108.

³⁵⁴ انظر: علي حرب، نقد النص. ص: 71.

و عليه فعمل "أركون" عمل مفتوح ديناميكي، و متحول بواسطة آراء تبسيطية تلتصق بالمرجعية الإسلامية التقليدية نفسها. بل لقد استطاع من أن يجعل الإسلام عبر مشروعه نقد العقل الإسلامي، موضوعاً عالمياً و لا يقتصر فقط على البيئة العربية و لا الفكر الإسلامي.³⁵⁵

و يؤكد هؤلاء على أن "أركون" قد اختار سلاح النقد كأداة لتحليل و تقويم ليس القضايا المتعلقة بالعالم الإسلامي فقط، بل أكثر من ذلك فلقد شمل النقد الأركوني الفكر الغربي في حد ذاته، بل لعل هذا هو الوجه البارز في مساهمات "أركون" حتى و لو اشتغل على مادة عربية و إسلامية إلا أنه استطاع أن يصل في نهاية التحليل إلى فساد بعض نتائج البحث العلمي الغربي، مما أوقع "أركون" في موقع حرج جدا، و جلب له الكثير من المتاعب سواء من جانب العلماء و المفكرين المسلمين الذين استمروا في اعتبار "أركون" امتداداً للفكر الاستشراقي، أو على مستوى الفكر الغربي الذي يعده أصولياً و يبدي عليه انتقاداته و تحفظاته.³⁵⁶

2- محمد أركون ومنتقدوه

يذهب كثير من الدارسين و يؤيدهم صاحب هذا البحث في ذلك إلى اعتبار فكر "محمد أركون" يمثل و يجدرارة الحدائثة التي تعتبر الأرضية التي انطلق منها في تأسيس مشروعه النقدي، و بناء مفاهيم موضوعه، و أحد الاتجاهات التمجيدية و التبجيلية لفكرها و منجزاتها، و الذي يدعو و بقوة إلى الانخراط غير المشروط في أدواتها و تجاوز الماضي العربي و تراثه و منطلقاته و مصطلحاته و لغته، لأنها غير قادرة على المواكبة، و مرتبطة بنص (الوحي) هذا الارتباط الذي يعتبره يعيق عملية الإبداع عكس اللغات الأوربية، و عليه يعمل على إنزال كل السلالات المفاهيمية للحدائثة لتفكيك العقل الإسلامي و تخريب ثوابته و التشكيك فيها و زحزحتها.

وانطلاقاً من وجهة النظر هذه، فلقد تصدى لفكره مجموعة من الدارسين الذين انتقدوه أشد انتقاد و أقاموا البراهين على عدم مصداقية الحجج التي بنى عليها فكره، و الحقيقة أنه قد سال حبر كثير في هذا الموضوع و سنكتفي هنا بأبرز الانتقادات التي وجهت لـ "محمد أركون" خاصة منها التي تمس موضوع هذه الدراسة أي تحليلاته اللسانية البنيوية و السيميائية و التفكيكية الذي وظفها كآلية لإعادة قراءة التراث الإسلامي.

³⁵⁵ انظر: نو الدين ثنيو، « إشكالية تحديث العقل الإسلامي عند محمد أركون ». مجلة أوراق فلسفية. (القاهرة).

العدد: 09. جانفي 2004م. ص: 108.

³⁵⁶ المرجع نفسه. ص: 108، 109.

لقد فضل "أركون" الاشتغال بالنقد الألسني كإحدى الآليات المعاصرة في إعادة تحليل النص الديني (الوحي) لما لهذا النقد في نظره من أهمية عظمى فيما يخص مجالنا المعرفي، كما أن هذا النوع من النقد على رأي "أركون" سوف يعمل على تحرير القارئ المسلم من هيبة النص الديني، ومن سلطته المتعالية فوق الزمان والمكان لكي يتساوى مع أي نص آخر بشري يخضع لكل التعديلات. و بالتالي يستطيع هذا القارئ بعد ذلك قراءة التراث قراءة جديدة متحررة تخدم أغراضه أكثر، قراءة مواكبة للمعاصرة.

لقد لاقى هذا الرأي انتقاداً شديداً وفي عدة نواحي و من طرف العديد من الدارسين و الباحثين المتخصصين في هذا المجال، و من بين أشد النواحي انتقاداً في منهج "أركون" نذكر ما يلي:

أ- المنهجية الألسنية

ذهب بعضهم في تعليقهم على المنهج الألسني الذي اختاره "محمد أركون" بطرح التساؤل التالي: ما مقدار شرعية توظيف المنهج الألسني في قراءة سور القرآن؟ فليست كل المناهج صالحة لكل المواضيع، و حتى لو صلح كثير منها للموضوع نفسه، فسيكون تمايز بينها على مستوى النتائج المحصل عليها، و يكون أحدهما أولى من غيره أو أكثر نتاجاً.³⁵⁷

فعلى رأي رأي و رأي هؤلاء، أن المنهج الألسني المعاصر لم يبلغ من النضج ما يؤهله لقراءة من هذا الحجم، و هذا ما نجد في اعتراف "أركون" نفسه و ذلك في عدة مواضع من دراساته، إذ يقول في هذا الصدد: « و من المعلوم أن مدارس علم الألسنيات هي الآن في طور التشكل و البلورة ». ³⁵⁸ و يقول في موضع آخر: « أعتقد أن الألسنيات هي علم في طور التكوين و البحث عن مناهجه الخاصة، و أعرف عن طريق التجربة أن هناك خلافات كثيرة و صراعات عديدة بين علماء الألسنيات، و أنهم يجدون صعوبة كبيرة في التوصل إلى اتفاق ما ». ³⁵⁹ و لأن اللسانيات لا زالت في طور التشكل فهذا يقلل من القيمة العلمية لهاته القراءات، و يشكك في سلامة النتائج المحصل عليها. و لكن بالرغم من إقرار "أركون" بأنها لا تزال في طور التشكل و الضعف، يقدم على توظيفها و إسقاطها على القرآن الكريم! ³⁶⁰

³⁵⁷ انظر: الحسن العباقي، القرآن الكريم و القراءة الحدائثية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون ص: 251

³⁵⁸ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 121.

³⁵⁹ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية. ص: 230.

³⁶⁰ انظر: الحسن العباقي، القرآن الكريم و القراءة الحدائثية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون ص: 252.

كما يصف هؤلاء الدارسون عمل "أركون" بالعمل الغريب، ويزيد غرابه عندهم وقوفهم على قوله: «نحن واعون في الواقع بالنواقص أو نقاط الضعف التي تعترى القراءة الألسنية، وبخاصة عندما تطبق على ما يدعى الكتابات المقدسة»،³⁶¹ ما يعني هذا أن نتائج النقد الألسني التي وصفها "أركون" محكوم عليها بالنقص والضعف من قبل صاحبها نفسه.³⁶² وإذا كانت النظريات الألسنية نظريات لم تستقر ولا يمكن القطع بها كما سبق واعترف بذلك "أركون" نفسه، يرى كثير من الدارسين بناء على ذلك أنه لا يمكن التحول من الدلالات المحكمة والقطعية في النصوص والتي لها معان واضحة لا تحتاج إلى تفسير إلا الدلالات الظنية الناتجة عن الحفريات الألسنية وخصوصا إذا كان في مجال النص القرآني.³⁶³

نرى أن الخطاب الأركوني الممارس على النصوص القرآنية يحاول واستنادا إلى ما توصلت إليه النظريات اللسانية التي دشنها "دو سوسير" تغيير فهم النص عن معناه الأولي والذي فهمه المخاطبون الأوائل أثناء نزول النص القرآني، «فبما أن القرآن يستمد مرجعيته الدلالية من اللسان العربي الثابت؛ فإن هذه الاتجاهات اللسانية المعتمدة من طرف "أركون" تحاول تجاوز هذا الثبات في فهم دلالة هذه النصوص من خلال التطورات الدلالية اللاحقة والناتجة عن تفاعل اللغة مع المتغيرات الاجتماعية، وإسقاط تلك الدلالات الحادثة على النص القرآني سواء كان ذلك الإسقاط في نصوص العقائد أو في نصوص الأحكام».³⁶⁴

إن المباحث الألسنية - كما سبق الإشارة إلى ذلك - تجعل للسياقات الاجتماعية قدرة في تحوير دلالة مفهوم النص بناء على أن للغة فعالية اجتماعية، وهذا ناشئ بالطبع من النظر إلى الدال والمدلول حسب مصطلح "دو سوسير" مجردا عن مصدر النص. وهي نظرة تقوم أساسا على العقل، باعتبار أن اللسان هو ثمرة ما تجمع في العقل؛ ذلك أن الكلمات تفهم ببنية معانيها الزمانية والمكانية.³⁶⁵

إلا أنني أرى إلى جانب العديد من العلماء الذين ينتقدون هذه النظرية، أن نتائج اللسانيات الحديثة وخصوصا في مجال النص القرآني عندنا تغفل كون دلالة الألفاظ نابعة من الإرادة، من حيث أن إرادة قائل النص لها دور كلي في دلالة النص نفسه، واللسانيات الحديثة تجاهلت هذه الإرادة لصالح المتغيرات الاجتماعية، فعلى سبيل المثال توجد العديد من الألفاظ المتعارف عليها اجتماعيا قد نقلها الشارع من هذه

³⁶¹ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 112.

³⁶² انظر: الحسن العباقي، القرآن الكريم و القراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون ص: 252.

³⁶³ انظر: خالد بن عبد العزيز السيف، «ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة عقائدية». رسالة دكتوراه. ص: 470.

³⁶⁴ المرجع نفسه.

³⁶⁵ انظر: أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل و نقد. ص: 45.

المداليل المتعارف عليها إلى مداليل أخرى وأعطائها بعدا شرعيا، فهي من هذه الناحية وإن كانت تستوعب المعنى اللغوي الاجتماعي؛ إلا أن حمولة المعنى الشرعي فيها أكثر كثافة، فعلى سبيل المثال مدلول (الإيمان) و(الكفر) و(الصلاة) و(الصيام) و(الحج) وغير ذلك كثير، فكل هذه المداليل وغيرها لا يرجع في مدلولها إلى السياق اللغوي والاجتماعي فحسب؛ بل لا بد من الرجوع في معرفة مدلولها إلى إرادة الشارع. و عليه فالاعتماد على الدلالة اللغوية بسياقها الاجتماعي وحده هنا غير كاف للوقوف عند معناه الحقيقي، ذلك أن النصوص الإلهية نصوص لها طبيعتها الخاصة، ولذلك فإن علاقة معاني النصوص القرآنية و ثباتها علاقة مرتبطة بالإرادة الإلهية. ولذلك يعد كثير من العلماء و الباحثين أن دعوى تغير معاني النصوص لتغير حركة اللغة بوصفها حراكا اجتماعيا و عدم الاعتداد بالأخذ بالإرادة الإلهية وتعلقها بمعاني النصوص القرآنية، وهو المأزق المنهجي الذي لم توفق فيه اللسانيات الحديثة المعمول بها في النصوص الشرعية.³⁶⁶

و بناء على ما سبق أكد كما يؤكد العديد من العلماء على أن الجانب اللغوي ليس كل شيء في تفسير القرآن كما يزعم اللسانيون البنيويون من أصحاب القراءة المعاصرة و من بينهم "أركون"، بل المعروف في أصول التفسير أنه إذا ثبت تفسير الرسول صلى الله عليه وسلم للآية، فلا حاجة إلى أقوال أهل اللغة، كما لا يجوز تحكيم قواعد النحو العربي في النص القرآني، ذلك أن تفسير القرآن الكريم انطلاقا من اللغة هو مظنة الوقوع في الزلل، و هذا ما يؤكد عديد من علمائنا من قبل من أمثال، "القرطبي" و"الزركشي" وغيرهما كثير .

أما فيما يخص التحليل السيميائي الذي اعتمده "أركون" أثناء تعامله مع النص القرآني، فيتفق العديد من الباحثين على أن السيميائيات مطاردة للمعنى، و أن المعنى بقدر ما يتمنع ويتدل ويزداد غنجه، بقدر ما يكبر حجم التأويل ويزداد كثافة ويؤدي إلى انزلاقات دلالية لا حصر لها ولا عد. ويمتد طموح الدرس السيميائي بوصفه علما يقارب الأنساق الهلامية في نظر أصحابه إلى تخليص حقول المعرفة الإنسانية من القيود الميتافيزيقية التي تكبلها، وتعوق أبحاثها من الوصول إلى نتائج تجعل منها علوما ذات سلطان لها مكائنها المرموقة في وسط المعرفة الإنسانية المعاصرة، وتمكنها من القراءة العلمية الدقيقة لكثير من الإشكاليات المطروحة والظواهر الإنسانية التي لم تعد إطار التأمل العابر، والتفسير الأفقي الساذج.³⁶⁷

ب- الخلفية الهرمونتوية البنيوية و التفكيكية

³⁶⁶ انظر: خالد بن عبد العزيز السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة عقائدية. رسالة

دكتوراه. ص: 470، 471.

³⁶⁷ انظر: أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل و نقد.

إن من المهم إيراده هنا أن الخلفية الهرمنيوطيقة وخصوصا تلك الصورة التي يعمل بها "أركون"، وجدت معارضة بعمومها من نقاد كثيرين، من حيث أنها شرعت للفوضوية في فهم النص ولم تقدم معايير منضبطة في الفهم والتأويل.³⁶⁸ حيث يرى كثير من الدارسين أن مثل هذه الأدوات البحثية الغربية و مناهجها أنشئت وصيغت واستخدمت لدراسة وبحث النص البشري الإنساني و ليس النص المقدس، فاستخدام منهجية التأويلات اللاهائية والتفسيرات المفتوحة للنصوص الأدبية والشعرية والتي هي في نهاية المطاف مقولات بشرية قيلت في ظروف معينة لا يصح تطبيقها على كتاب الله سبحانه وتعالى. فهذه المناهج مفعمة بالوضعية لدراسة نص (إلهي) المصدر، مفارق للوضعية البشرية. فهم في واقع الأمر كمن يريد استخدام السيارة ليعبر بها المحيط أو من يريد أن يستخدم الباخرة للوصول إلى المريخ. إن قضية القراءة وتفسير النصوص قضية ليست يسيرة، فنظريات القراءة أي تفسير وتأويل ما يقرأ أو ما يطلق عليه علماء النقد (الهرمنيوطيقا) تستند أساسا إلى نظريات فلسفية غربية نشأت في ظل السياقات خاصة بها و ليست خاصة بنا.³⁶⁹

كما أن أية قراءة على هذا النحو ستقوم بأنسنة الله (سبحانه)! و في هذا يرى أحد الدارسين "طه جابر العلوانى" أن « أزمة التعامل مع الكتب التي أنزلت على الرسل ليست في رفضها، ولكن في تعامل من أنزلت عليهم معها تعاملًا بشريًا، محكومًا بما تعارفوا عليه فيما بينهم من مألوف لسانهم، وأنه ليس شيئًا سوى ذلك، وتجاهلهم للفرق الكبير بين اللغة حين يستعملها الإنسان للتعبير عن مكوناته، واللغة حين يستعملها خالقه ليضمناها نوره و هدايته ». ³⁷⁰

و عليه يرى بعض الدارسين من أن المطالبة بإعادة تشكيل مناهج النظر والقراءة بالكيفية التي تتلاءم ومنتجات الفكر الأوروبي المعاصر هو شكل من أشكال الاستلاب الثقافي، فالفكر الإسلامي مدعو للدخول في الحدائة الفكرية بكل أبعادها انطلاقا من الانفتاح على العقلانية المعاصرة من جهة، وتحطيم الموروث الديني من جهة أخرى! مع العلم أن كل تلك المناهج الغربية التي تم استخدامها لنقد النص الديني هي في الأصل مناهج نشأت في ميدان النقد الأدبي. والواضح أن تلك المناهج وهي تتعامل مع النصوص البشرية لا تتخرج في إطلاق الأحكام التي تراها مناسبة، لكن القرآن الكريم نص إلهي المصدر، و من ثم لا تصلح

³⁶⁸ انظر: خالد بن عبد العزيز السيف، « ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة عقائدية ». رسالة دكتوراه. ص: 435.

³⁶⁹ انظر: صالح محمد نصيرات، « القطيعة المعرفية مع الذات منهجية القراءة التفكيكية عند محمد أركون ». مجلة إسلامية المعرفة (المعهد العالمي الإسلامي). السنة: 07. العدد: 28. عام 2002م. ص: 160.

³⁷⁰ انظر: تقديم: طه جابر العلوانى لكتاب: وليد منير، النص القرآني من الجملة إلى العالم. (المعهد العالمي للفكر الإسلامي : القاهرة). ط: 1. 1997م. ص: 11.

المناهج الغربية التي نشأت في ظلال الفكر الغربي العلماني لأن تكون منهجا للنظر في القرآن الكريم و ذلك لعدة أسباب منها: أن القرآن الكريم وهو الوحي الرباني هو في الواقع خارج الزمان والمكان، بمعنى أن الوحي لا يخضع عند نزوله لاعتبارات مكانية أو زمانية. صحيح أن في القرآن ما يشير إلى أحداث تاريخية حصلت في أزمنة مختلفة ولكن الإشارات القرآنية جاءت على سبيل العرض المحمل بقصد الاعتبار. فالله سبحانه وتعالى يقول عن القصص القرآني: { لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ }.³⁷¹ لكن القرآن يبقى الرسالة الربانية للإنسان في كل زمان ومكان وهو ما يحاول "أركون نفيه". ولذلك فإنه يعتمد إلى أسلوب (الحفر الأركيولوجي)؛ أي البحث عن المعنى التاريخي للمفردات القرآنية في عصرها، وذلك بقصد اختزالها لعصر نزول القرآن. حيث يزيل التحليل الأركيولوجي - كما يزعم "أركون" - طابع القداسة عن تلك المفردات وما تحويه من معان. ومن ثم تحويل تلك الأحداث التي تتحدث عنها المفردات القرآنية. فـ "أركون" يريد إذن قراءة القرآن وكأنه قصة تاريخية أو ملحمة أو أسطورة وليس على أنه كلام الله سبحانه وتعالى.³⁷²

كما يذهب البعض إلى أن "أركون" لم يأتي في نظرهم بمجديد يتميز به عن سبقوه من دعاة التغريب، فقط يتكرر في ثوب جديد، و هو خطاب مبني على نقد ثوابت العقل العربي الإسلامي طبقا لمتغيرات العقل الغربي. فـ "أركون" في نظر هؤلاء دهري دنيوي في مفهومه للوحي وفي منهج تحليله للخطاب النبوي، إلا أنه يختلف تمام الاختلاف عن مواقف الذين يتعاملون مع النص القرآني بطريقة تبسيطية تقوم على نفيه واستبعاده أمثال "صديق جلال العظم" و "نصر حامد أبو زيد" وغيرهم، فطريقة هؤلاء وأفكارهم واضحة للعيان و لا خوف منهم، أما "أركون" فإنه يحاول متسلحا بمنهجية البنيوية و التفكيكية ذات القدرة الهائلة على الحفر والسير، و أن يلج إلى أغوار الفكر الإسلامي لكي يقوم بتلغيمه أو تفكيكه من الداخل. فهو يملك مفاتيح معرفية تتيح له أن يعرف خارطة هذا الفكر وأن يكشف عن مخابته السرية. ولهذا فإن محاولته هي الأكثر خطورة وأهمية، أي أنها الأكثر فاعلية ومردودية على الصعيد المعرفي، إذ هي تسهم في تجديد المعرفة بالإسلام ونصوصه، وقد تسهم في تغيير شروط المعرفة ذاتها.³⁷³

بل يذهب هؤلاء و على رأسهم "علي حرب" إلى أنه لا ينبغي لقارئ "أركون" أن يعتقد بتصريحاته عن القرآن، بل عليه أن ينتبه إلى تفكيكاته. و"أركون" هو أبرز مفككي النص القرآني، إنه يوظف ترسانة معرفية ومنهجية هائلة ضد تراث طويل من التفسير يقوم على التعامل مع القرآن بوحي ديني

³⁷¹ يوسف : 111.

³⁷² انظر: صالح محمد نصيرات، « القطيعة المعرفية مع الذات منهجية القراءة التفكيكية عند محمد أركون » . مجلة إسلامية المعرفة (المعهد العالمي الإسلامي). السنة: 07. العدد: 28. عام 2002م. ص: 167.

³⁷³ انظر: علي حرب، الممنوع و الممتنع نقد الذات المفكرة. ص: 121.

يتجاوز التاريخ ويعلو عليه،³⁷⁴ يقول "علي حرب" معلقاً على خطاب "أركون": « فالخطاب مختال مخادع، فهو يحدثنا عن أشياء ليغيب أشياء، يعدنا بالتححرر من سواه من النصوص فيما هو يقيم سلطته و يحجب أثره، يزعزع الثقة بمرجعيات قائمة لكن يؤسس مرجعيته... يدعوك إلى ممارسة حريتك في التفكير و حَقِّك في النقد فيما هو يمارس و صابته على الحقيقة و الحرية ». ³⁷⁵ ذلك أن هاجس "أركون" الأصلي هو تفكيك النص القرآني لتعرية آلياته في الحجب والتحويل والتحويل، و هاجسه هو (حرق المنوعات وانتهاك المحرمات) التي سادت فيما مضى وتسود اليوم، والتي أقصت كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام، ثم سكرت وأغلق عليها، و هذا كما يصرح به "أركون" شخصياً.³⁷⁶

كما يخلص البعض إلى أن المشروع النقدي و خاصة التفكيكي منه عند "أركون" ذو طابع سلمي يؤدي إلى نسف أساسيات العقل الإسلامي و كل ما أنتجه من تراث فكري، وليس ذو طابع إيجابي يؤدي إلى تحرير العقل الإسلامي من الأخطاء التي تعوق فعاليته كما يزعم "أركون". ذلك أن مرجع ذلك المنهج التفكيكي الحفري الذي استخدمه يقوم على التحليل بمعنى التخطيم و التدمير - كما تبلور على يد كل من "هايدجر" و "نيتشه" و "دريدا" و "فوكو" - دون التركيب. و عليه لم يقيم مشروع "أركون" بالتمييز بين ما هو (المطلق) عن قيود الزمان و المكان غير الخاضع للتغير أو التطور فيهما (القواعد التي مصدرها النصوص اليقينية الورود القطعية الدلالة) و (النسبي) في الزمان و المكان الخاضع للتغير في المكان و التطور خلال الزمان (الاجتهاد المبني على تفسير النصوص الظنية الورود و الدلالة).³⁷⁷ أي أن النقد الأركوني تتم فيه المساواة بين النصوص الدينية خفية الدلالة بالنصوص واضحة الدلالة، فيساوي بين نصوص الغيب و نصوص الشهادة، و نصوص الفروع و نصوص الأصول، و ليس هناك فرق في درجة الأعمال و الاشتغال.³⁷⁸

و عليه نذهب إلى أن المنهجية التفكيكية التي تبناها "أركون" لقراءة القرآن الكريم هي منهجية نقدية قائمة على أساس عدم وجود قراءة واحدة للنص. و المعروف أن القرآن الكريم قرئ من قبل طوائف

³⁷⁴ المرجع نفسه. ص: 120.

³⁷⁵ المرجع نفسه. ص: 118.

³⁷⁶ المرجع نفسه. ص: 120. نقلاً عن: محمد أركون، *الفكر الإسلامي قراءة علمية*. ص: 31.

³⁷⁷ انظر: صبري محمد خليل، *العقل العربي الإسلامي دراسة في المفهوم و البنية و المشاريع النقدية*. عن موقع:

WWW . drsbirkhalil. Wordpress. com

³⁷⁸ انظر: خالد بن عبد العزيز السيف، « ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة عقائدية ». رسالة دكتوراه. ص: 458.

متعددة، من الصوفية والمعتزلة والكلاميين والفقهاء وغيرها من الطوائف. وقد اختلف هؤلاء في تلك القراءات، ولكن ذلك الاختلاف لم يصل إلى درجة التشكيك بالنص القرآني أو وصفه بأوصاف بشرية أو غير ذلك مما يوحي إليه "أركون" وغيره. لأنهم كانوا - في الغالب - يعتبرون القرآن الكريم وقضية الإعجاز مرجعيتهم النهائية في التفسير والتأويل. كما أن قضية التأويل كانت محط اهتمام العلماء في القديم والحديث. وقد كانت قضية الإعجاز تحكم هؤلاء العلماء عند حديثهم عن القرآن، وبينت وظيفته في بناء النص عند الفقهاء الأصوليين والمفسرين من أمثال "الشافعي" وغيره، فالتأويل في هذه البيئات العلمية ينظر إليه في سياق الكلام وإيجاءاته عندما لا يفهم من الكلام معنى محصل من أول وهلة. فالتأويل يعلمه أهل العربية، لكنه لا يتم عن طريق الإسقاطات الذهنية البعيدة، كما وضع له العلماء شروطا وذلك بإقامة الإعراب، وتسمية المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها والموصوفات بصفاتهما الخاصة دونما سواها، لذلك لم يجز العلماء تأويل القرآن بالرأي أو بما لا يعلم، بل أجازوه بالنقل المستفيض عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. ثم النقل عن العدول الأثبات.³⁷⁹

كما نلخص مع من انتقد "أركون" أن كتاباته يشوبها كثير من الغموض والتناقض كذلك؛ فالمتبع لمقولاته لا يكاد يظفر بمعالم محددة لمنهجه، ومع تعدد واختلاف تلك المنهجيات التي يعتمدها تبدو كتاباته وكأنها مخزن عام لكل ما أنتجه الغرب من مناهج، فتجده لا يفتأ يلح على ضرورة استخدام ما أنتجته العلوم الإنسانية والاجتماعية من مناهج بشتى فروعها من التاريخ والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس واللسانيات وعلم الأديان المقارن والفلسفة، وتجد مؤلفاته حافلة بأسماء كثيرة من المفكرين أمثال: "ماركس" و"فرويد" و"شتراوس" و"ألتوسير" و"بارت" و"فوكو" و"دريدا" و"ريكور" وغيرهم كثير. مما يؤدي غموض منهجية "أركون" نتيجة جمعها بين هذه المنهجيات المتعددة والمتناقضة في جوانب عدة. وهو ما يشعر الباحث بنوع من التعقيد والشكلانية والأولية الممنوحة للمنهج على حساب الممارسة والتطبيق الذي بقي إشارات وأمثلة وتحليلات محدودة عنده.³⁸⁰ وفي هذا الصدد، أخذ على "أركون" استخدامه لمناهج غيره و تقمص شخصيات عديدة، بحيث ضاع بين هذه الشخصيات، و أصبحت قراءته مائعة تفتقر إلى الوحدة المنهجية.

ج - توظيف أدوات لسانية معاصرة بدل الأدوات الكلاسيكية في عملية التحليل اللساني

³⁷⁹ انظر: صالح محمد نصيرات، «القطيعة المعرفية مع الذات منهجية القراءة التفكيكية عند محمد أركون» .

مجلة إسلامية المعرفة (المعهد العالمي الإسلامي). السنة: 07. العدد: 28. عام 2002م. ص: 169.

³⁸⁰ انظر: محمد سعيد عبد الله السرحاني، «الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم» ضمن

ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية. (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف: السعودية). 09 سبتمبر 2006م. ص: 41.

نذهب إلى أن تطبيق "أركون" في قراءته لما توصل إليه الإنسان في علم الألسنيات كتوظيفه مثلاً لمصطلحات جديدة من مثل (نص)، (مدونة)، (منطوقة)، ... إلخ بدل المصطلحات المستخدمة من طرف علماء المسلمين (القرآن) و (الآية) بحجة تجريدها من الشحنات اللاهوتية و الحصول على معنى تجريدي حيادي، لا أساس له من الصحة، فالكثير من منتقديه يرون أن هذا ليس سوى « خطة تأنيس القرآن؛ حيث تحذف عبارات التعظيم المتعلقة بالنص القرآني، ويتم استبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقررة مثل النص و المدونة و المنطوقة، ويسوى بين الكلام الإلهي والكلام البشري في رتبة الاستشهاد وغيرها من العمليات المنهجية التي يتبعها في تحليلاته ».³⁸¹

و عليه فهم يرون كما نرى أنه لا شك من أن ما يسعى إليه "أركون" من وراء هذه الدعوة أي توظيف مصطلحات جديدة بدعوة المواكبة للدراسات اللسانية المعاصرة، هو إزالة (القدسية) أي تفرغ النص القرآني من طبيعته الإلهية، ونزع القداسة عنه لدى القارئ المؤول أي (أنسنة) القرآن، و التشكيك في أسس التعاليم الدينية الثابتة عن النص القرآني، حتى يتسنى له و لمن يحذو حذوه التعامل معه بحرية مطلقة وفقاً لأحدث النظريات التحليلية النقدية كما يزعم، ويكون موضوعاً للتأويلات النقدية الجديدة. أو بعبارة أخرى كان استدعاء "أركون" للمنهجية الألسنية السيمائية في تأويل النص القرآني لا لأجل علميتها وموضوعيتها و إخضاع التراث الإسلامي للمنطلق الإستمولوجي كما يزعم "أركون"، وإنما كان المنطلق منطلقاً أيديولوجياً محضاً.³⁸²

إن من المهم في أي قراءة أو تأويل تنقية نوعية المصطلحات التي تناسب مجال الدراسة، فاستخدام مصطلحات جديدة على آيات القرآن الكريم، تعد عند الكثير من الباحثين « من المزالق المنهجية في الدراسات الحديثة للقرآن الكريم، ذلك أن استخدام مصطلح (النص) مثلاً عند الحديث عن القرآن الكريم بما يحمله هذا المصطلح من مدلولات منقولة عن الدراسات الأدبية وما يترتب عليه من دراسات نقدية تحكم على الألفاظ كقطعة أدبية معزولة عن مصدرها له الأثر الكبير على فهم القرآن الكريم ».³⁸³ وعليه وحب فحس مدى التطابق بين مفهوم النص في الثقافة الغربية وهي المرجع الأساسي لـ "محمد أركون" و أتباعه،

³⁸¹ انظر: طه عبد الرحمان، *روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية*. (المركز الثقافي العربي : الدار البيضاء - بيروت). ط: 1. 2006م. ص: 178.

³⁸² محمد بن أحمد جهلان، *فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني*. (دار الأوائل : دمشق). ط: 1. 2006. ص: 282.

³⁸³ انظر: محمد سعيد عبد الله السرحاني، « الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم ». ضمن ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية. (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف : السعودية). 09 سبتمبر 2006م. ص: 47.

وبين مفهوم النص في الثقافة العربية والتي جاءت النصوص الشرعية متموضعة من خلالها. و ما يلاحظ أيضا أن الحديث عن مفهوم النص في المدارس النقدية الحديثة هو عملية مغامرة، من حيث أنه دخول إلى منطقة جغرافية غير واضحة المعالم والحدود ولا البداية والنهاية ولا المضمون والدلالة، و الأمر فيه تعقيد كبير، بخلاف الدخول إلى مفهوم النص في المدارس النقدية المتقدمة من حيث أنه دخول إلى منطقة جغرافية واضحة المعالم والحدود من حيث البداية والنهاية والمضمون والدلالة.³⁸⁴

كما أن استخدام مفهوم النص في الثقافة الغربية يضطر إلى استدعاء بعض ما سبق ذكره حول مصطلح (التناص) و ما يتضمنه هذا المصطلح من مفاهيم كما سبق مجيء ذلك معنا، وأن النص في حقيقته وجوهره هو فسيفساء من نصوص متداخلة تشكل في مجموعها صورة النص الذي ينبثق من التناص، ولا يوجد نص نقي على هذا الاعتبار، وهذا المعنى في التداخل النصوي يميز غالب مدارس النقد الغربي الحديث، فالنص عند "رولان بارت" على سبيل المثال ليس سطرا من الكلمات ينتج عنه معنى أحاد، ولكنه فضاء لأبعاد متعددة تتزاح فيها كتابات مختلفة، وتتنازع دون أن يكون أي منها أصليا، فالنص نسيج لأقوال ناتجة عن ألف بؤرة من بؤر الثقافة، إن الكاتب لا يستطيع إلا أن يحاكي حركة سابقة له على الدوام دون أن تكون هذه الحركة أصلية.³⁸⁵ و إلى هذا المفهوم استقرت أغلب المدارس النقدية المتأخرة خاصة عند "دريدا" و "بورريكور" و غيرهم، و التي تجتمع على أن النص نسيج متداخل و متشابك تتولد عنه مفاهيم لا تفرض شكلا واحدا. ولذلك فإن مفهوم النص بصفته نسيجا متداخلا يقتضي إقصاء المؤلف وتفتح هذا النص لعدد لا متناهي من التأويلات، و هي نتيجة حتمية للنظر إلى النص على أنه نسيج متداخل متشابك وليس نقياً.³⁸⁶ أما عن مفهوم النص في الثقافة العربية فله مدلولات مغايرة لا تجتمع مع المدلول الغربي، فالنص في التراث العربي يدور على عدة معاني كالظهور والرفع والتعيين والثبات والتوقيف ومنتهى الشيء وبلوغ أقصاه. وهذا المفهوم وجد قبولا عند المشتغلين في مجالات النصوص الشرعية وتنوعت تعبيرات الأصوليين في التعبير عن هذا المفهوم. إلا أن الخطاب العلماني عند توظيفه لمفهوم النص لم يراعي فيه الخصائص التي ذكرها علماءنا من قبل و إنما تم توظيف مفهوم المصطلح بشكل محسوم ومفروغ منه و كما هو معمول به هناك في الغرب، ولذلك يصف الخطاب العلماني القرآن بأنه (نص) بدون إي

³⁸⁴ انظر: خالد بن عبد العزيز السيف، « ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة عقائدية ». رسالة دكتوراه. ص: 452.

³⁸⁵ انظر: خالد بن عبد العزيز السيف، « ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة عقائدية ». رسالة دكتوراه. ص: 453. نقلا عن: رولان بارت، هسهسة اللغة. ص: 80.

³⁸⁶ المرجع نفسه. ص: 454.

إضافات بل بالمفهوم المتداول في الثقافة النقدية الغربية للنص تمهيدا لتأويله على ضوء المدارس النقدية الحديثة والتي تتسع منه الجانب الإلهي لتحل محله الجانب الإنسي.³⁸⁷

كما نذهب إلى أنه إذا ما طبقت مقاييس مفهوم النص عند الغرب على النص القرآني، و ما إن تساوي بين النص القرآني و غيره من النصوص الأدبية أو التاريخية أو الفلسفية، فإن النتيجة المتوقعة خضوع القرآن للنقد والتحريف والتبديل، « وجعله تابعا للواقع المادي متأثرا به منفصلا معه، وهذه هي مقتضيات النظرية المادية الجدلية، وهذا هو ما يردده "محمد أركون" في كثير من كتاباته دون التفريق بين الآيات القرآنية والنصوص الأدبية ». ³⁸⁸ إن هروب "أركون" من مصطلحات التفسير الكلاسيكي و توظيفه للمصطلحات المعاصرة يوقعه في نفس الإشكالات، إذ يلاحظ سقوط قراءة "أركون" أسيرة مصطلحات هي كذلك ذات شحنات و إن كان من نوع آخر.³⁸⁹

أما فيما يتعلق بتعريف "أركون" لمضمون القرآن الكريم، بأنه : « عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر ». ³⁹⁰ فلقد تعرض إلى انتقادات عدة أهمها أن مثل هذا التعريف ليس تعريف شرعي، و إنما هو تعريف أركوني غير صحيح في أساسه، لأن القرآن هو كلام الله تعالى المعجز المنزل على رسوله محمد - عليه الصلاة و السلام -، بواسطة الملك جبريل - عليه السلام - فهو - أي "أركون" - عرف القرآن انطلاقا من هواه، و ليس انطلاقا من القرآن و السنة الصحيحة. كما أن القرآن الكريم ليس هو دلالات و معان محتملة، بل هو العلم ذاته، و الحقيقة المطلقة، فهو حق و برهان، حجة و بيان، و آيات بينات، يقول تعالى: { بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ } ³⁹¹ و قوله تعالى: { قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ } ³⁹² و غيرها من الآيات. و "أركون" قد يميع مضمون القرآن عندما زعم أنه مجموعة من الدلالات و المعاني الاحتمالية، في حين أن، القرآن ليس كذلك، و إنما هو في حقيقته آيات بينات محكمات واضحات، في أصوله العقدي و الأخلاقية و التشريعية. و أما آياته المتشابهات فهي من مظاهر إعجازه، تحتمل عدة معان ليست متناقضة، تفتح للعقل

³⁸⁷ المرجع نفسه. ص: 455، 456.

³⁸⁸ انظر: محمد سعيد عبد الله السرحاني، « الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم ». ضمن ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية. (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف : السعودية). 09 سبتمبر 2006م. ص: 47.

³⁸⁹ انظر: الحسن العباقي، القرآن الكريم و القراءة الحدائنية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون ص: 253.

³⁹⁰ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ص: 145.

³⁹¹ العنكبوت: 49.

³⁹² المائدة: 15.

بجلا رحبا للبحث و الاستنباط و التدبر، و هي من جهة أخرى محكمة بالآيات المحكمات البيّنات. و أما من يخالف ذلك فهو من الذين ذمتهم آيات المحكم و المتشابه. ثم زعم بعد ذلك أن القرآن نص مفتوح على جميع المعاني، و لا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه، أو يستنفذه بشكل نهائي أو أرثوذكسي.³⁹³ و يرى البعض أن قوله هذا هو امتداد لما قاله سابقا، و هو تميع للقرآن، و طمس لمحكماته و ثوابته و بيّناته، و هو بقوله يغالط، و يطعن في القرآن من خلال المبالغة في إظهار اتساعه و عمقه، حتى أخرجه عن ثوابته و أصوله و محكماته. فقد جاء إلى قوله تعالى: { هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ }³⁹⁴ و أخذ المتشابهات و عممها على القرآن و أغفل محكماته، و في هذا تحريف للقرآن الكريم.³⁹⁵

أما عن ذهاب "أركون" بالقول أنه يوجد فرق بين القرآن الكريم و المصحف الشريف، فهذه القضية الخطيرة التي أثارها "أركون" قد لاقت ردا مبرحا من طرف العديد من العلماء، فهذا القول زعم باطل مردود عليه، و افتراء متعمد لا دليل له فيه، تنقضه الشواهد التاريخية، أولها من القرآن الكريم، و مفاده أن الله تعالى كثيرا ما وصف القرآن الكريم بأنه كتاب، كقوله: { ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ }³⁹⁶ و { وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ... }³⁹⁷ و ليكون القرآن كتابا كما وصفه الله تعالى لا بد أن يدون في كتاب. و بما أن الله تعالى وصف كتابه بأنه { الرِّيبُ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ }³⁹⁸ فهذا يستلزم أنه ليكون محكما لا يأتيه الباطل أبدا، فلا بد أن يكون محفوظا في الصدور و مدونا و مرتبا في السطور. و بصفة عامة فإن الحفظ الكامل للقرآن الكريم الذي تولاه الله تعالى بنفسه، لا يتم في الواقع حقيقة، و بطريقة صحيحة كاملة مأمونة كما وعد الله تعالى، إلا بحفظه في الصدور و تدوينه في الكتب، و بما أن الله تولى ذلك و وعده الحق، فهذا يعني بالضرورة أن القرآن الكريم قد حفظ و دون بالفعل وفق الطريقة التي ذكرناها.³⁹⁹

³⁹³ انظر: محمد أركون، *تاريخية الفكر العربي الإسلامي*. ص: 145.

³⁹⁴ آل عمران: 07.

³⁹⁵ انظر: خالد علال، *الأخطاء التاريخية و المنهجية في مؤلفات محمد أركون و محمد عابد الجابري دراسة نقدية* (دار المحتسب : الجزائر). ط: 1. 2008م. ص: 61.

³⁹⁶ البقرة: 02.

³⁹⁷ المائد: 48.

³⁹⁸ هود: 01.

³⁹⁹ انظر: خالد علال، *الأخطاء التاريخية و المنهجية في مؤلفات محمد أركون و محمد عابد الجابري* ص: 182.

كما استدلل العديد من الدارسين على رأيهم السابق من أن رسول الله - عليه الصلاة والسلام - كان حريصا على تدوين الوحي و التزامه به، فقد صح الحديث أن الصحابي "زيد بن ثابت" كاتب الوحي - رضي الله عنه - قال : (كنتُ جار رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، فكان إذا نزل الوحي أرسل إليّ فكتبتُ الوحي) .⁴⁰⁰ كما أنه صح بأن كاتب الوحي الصحابي "زيد بن ثابت" قال : (كنا عند رسول الله نُؤلف القرآن من الرقاع ...) .⁴⁰¹ فهذا يعني أن القرآن كان مكتوبا بين أيديهم في الأوراق و القراطيس و الجلود، و كان الصحابة يرتبون سوره و آياته. و واضح أيضا أن الصحابي يقصد القرآن كله و ليس بعضه، لأنه لم يقل: كنا نُؤلف بعض القرآن، أو آيات و سور منه، و إنما قال: كنا نُؤلف القرآن. و بما أنه قال: كنا نُؤلف - أي نرتب - القرآن من الرقاع، فهذا يعني بالضرورة أن القرآن كان مكتوبا مدونا بين أيديهم. فهذه الشواهد و غيرها كثيرة جدا في التاريخ الإسلامي شاهدة على أن النبي - عليه الصلاة و السلام - كان حريصا ملتزما بتدوين القرآن الكريم كلما نزل عليه، و ليس كما يزعم "أركون".⁴⁰²

د - المفاضلة بين الكتابة و المشافهة

إن ما يذهب إليه "أركون" بالقول أن للقرآن مرحلتين، الأولى شفوية زمن النبي صلى الله عليه وسلم، و الثانية مكتوبة مغلقة نهائية تمت زمن التدوين الرسمي، ثم محاولة تفكيك بنية المقدس و القول بأن المصحف ليس قرآنا و إنما قرآن المسلمين هو القرآن الشفوي، يعد زعم باطل لا أساس له من الصحة ، بل و يتضمن تغليطا و تحريفا للتاريخ، و إنما هذا التفريق بين القرآن بعده خطابا شفويا و بين عده نصا مكتوبا في مصحف إنما جاء به "أركون" تقليدا للفكر الغربي و بالتحديد للفكر الدردي الذي انتقد "دوسوسير" من قبل لأنه اهتم بالكلام على حساب الكتابة. « أما في تراثنا العربي الإسلامي فالقرآن الكريم لم تكن له إلا مرحلة واحدة فقط، كان فيها محفوظا في الصدور، و مكتوبا في السطور، و مفتوحا و مغلقا بيد الرسول صلى الله عليه وسلم، و أما جمعه زمن أبي بكر، و توحيده زمن عثمان، فهو عمل لا يمثل مرحلة جديدة، و إنما عمل شكلي تنظيمي تكميلي للمرحلة الأولى. لكن السؤال هو ألم يطلع "أركون" على

⁴⁰⁰ رواه ابن أبي داود في كتاب المصاحف. ص: 37. و الطبراني في المعجم الكبير. 14015. برقم: 4882.

⁴⁰¹ أخرجه أحمد في المسند. 35. 484-483. برقم: 21607. و الترمذي في جامعه. 73415. برقم: 3954.

⁴⁰² انظر: خالد علال، الأخطاء التاريخية و المنهجية في مؤلفات محمد أركون و محمد عابد الجابري ص: 183.

الزخم الهائل من كتب الصحاح التي تثبت بالأدلة القاطعة على صحة النقل (الحفظ و التدوين) عن النبي صلى الله عليه وسلم! فهل غاب عنه ذلك؟⁴⁰³»

هـ - انفتاح النص والعمل بمبدأ (لا نهائية المعنى) *différance*

إن القول بموت المؤلف هو مقدمة ضرورية للقول بلاهائية التأويل، لأن استبعاد المؤلف هو في الحقيقة استبعاد لمقاصده النهائية في النص، ومن ثم كانت النتيجة التعدد اللاهائي لتأويلات النص، وهذه النهائية مثلها مثل بقية النظريات الغربية لم يتفق عليها النقد الغربي وعارضها في الكثير من الأحيان، وهذا على خلاف ما يصوره النقد العربي المعاصر الناقل لهذه النظريات من أمثال "محمد أركون"، حيث لم يوافق كثير من المشتغلين بنظريات النص والذين لهم وزهم العلمي في الدراسات الغربية على كثير من المقدمات التي توصل إلى اللاهائية التأويلية، وكانت النتيجة رفض فتح النص فتحا فوضويا بدون معايير علمية، فنقاد من أمثال "بول ريكور" و"أمبرتو إيكو" على سبيل، يحارضون و بشدة اللاهائية التأويلية و أن النص عندهم مهما كان متسعا إلا أنه يبقى محدود الدلالة. و من ثم رأوا أن عدم وجود معيار للتأويلات المتعددة سيؤدي إلى الفوضوية و هي بالطبع تتناقض مع العقلانية التي يؤمنون بها من حيث أنها تسمح بتمرير المتناقضات داخل نص واحد. كما أن القول بلاهائية التأويل لأي نص يفهم منه بأنه لا يصح نقد أي تأويل أو فهم لأي نص لأنه على هذه النظرية لا يوجد تفسير أو فهم صحيح للنص وآخر غير صحيح، لأنه ليس هناك معيار تقوم عليه هذه التأويلات.⁴⁰⁴

أما فيما يتعلق بـ "أركون" واعتباره - انطلاقا من المنهج اللساني المعاصر - أن القرآن مثله مثل أي نص آخر منفتح على كل القراءات و التأويلات، و يستحيل الوقوف على معناه الحقيقي، و هو عنده عبارة عن مجموعة من الدلالات و المعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، و بالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطا واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع و الأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد فيها.⁴⁰⁵ إن مثل هذه الأفكار توحى على جهل "أركون" بأهم صفة من صفات القرآن الكريم و هي صفة (الإحكام) و هي المستخلصة من قوله تعالى: { كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ }⁴⁰⁶، و قوله تعالى: { الر كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ }⁴⁰⁷ . و غيرها من

⁴⁰³ انظر: خالد علال، الأخطاء التاريخية و المنهجية في مؤلفات محمد أركون و محمد عابد الجابري ص: 190.

⁴⁰⁴ انظر: خالد بن عبد العزيز السيف، « ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة عقائدية ».

رسالة دكتوراه. ص: 442 - 444.

⁴⁰⁵ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ص: 145.

⁴⁰⁶ فصلت: 03.

الآيات التي تصف القرآن بالإحكام، فلقد جاء تفصيل العديد من أوامر الله تعالى بإقامة الصلاة و إيتاء الزكاة، و صوم رمضان، وحج البيت الحرام، و ... إلخ، كما جاء تفصيل العديد من نواهيه سبحانه و تعالى كالشرك بالله و عقوق الوالدين و الزنا و شهادة الزور ... إلخ من الأحكام التي فصل فيها الله سبحانه و تعالى و كذا الرسول صلى الله عليه وسلم و التابعين من بعده رضوان الله عليهم جميعا. و السؤال الذي يطرح نفسه عندهم هنا: هل تحتمل تلك الأوامر و النواهي دلالات متعددة لدرجة القول باستحالة تجليها على نحو صحيح في يوم من الأيام؟⁴⁰⁸

كما أن القول بأن النص مفتوح على جميع المعاني و الاحتمالات، يعني أن القرآن لم يأتي هدى للناس يهديهم من الضلال إلى النور، إنما القرآن بذاك المعنى يصبح منتج لكل العقائد و مولد لجميع المذاهب، و هذا ما لا يتقبله عندهم أي عقل!⁴⁰⁹

أما عن قول "أركون" بأن القرآن عبارة عن مجموعة من الدلالات و المعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، فقد عارضه في ذلك دارسون كثير؛ لأن من هذا المنطلق يمكن أن يفهم أن لسامع النص أن يحمل ألفاظه على ما يشاء من معان يجدها في نفسه؛ حيث انفصل الكلام عن المتكلم و عن منزله، وأصبح ملكا للسامع يحمله على ما يشاء فمرة يجعله أسيرا لأسباب النزول، و السياق الاجتماعي، و مرة يجعله مخاطبا لأشخاص و أحداث بعينها، و مرة يحمله على التأويل، و مرة على التحريف تحررا من قاعدة اللغويين و الأصوليين من أن الوضع قبل الاستعمال و الحمل معا. ولو جاز لكل باحث و سامع أن يحمل الكلام على ما يشاء من مختلف الدلالات يتخير منها ما يروق له لانتفت قيمة اللغة و فقدت دلالتها، و تاه الناس في مفاهيمها.⁴¹⁰

و تتفق مع حل الدارسين إلى أن مثل هذه المزايم تنافي كل أصول و قواعد فهم دلالات الآيات القرآنية، و إن فهم دلالات القرآن لابد و أن يكون بدلالات ألفاظه في عصر الوحي، و ليس بالدلالات التي طرأت على الألفاظ بعد عصر التنزيل، و لقد حظيت الألفاظ و معانيها و دلالاتها باهتمام كبير لدى علماء

⁴⁰⁷ هود: 01.

⁴⁰⁸ انظر: الحسن العباقي، القرآن الكريم و القراءة الحدائثية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون ص: 257.

⁴⁰⁹ انظر: مصطفى باجو، العلمانيون العرب و موقفهم من الإسلام. (المكتبة الإسلامية : القاهرة). ط: 1. 2012م. ص: 184.

⁴¹⁰ انظر: محمد سعيد عبد الله السرحاني، «الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم». ضمن ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية. (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف : السعودية). 09 سبتمبر 2006م. ص: 52.

الأصول لما لدلالة الألفاظ من أهمية في فهم الأحكام الشرعية، فتتبع العلماء اللفظ مفردا ومركبا ومطلقا ومقيدا، خاصا وعماما، وقعدوا لذلك القواعد والأصول.⁴¹¹

كما أن وصف معاني القرآن بعدم الثبات والتنوع يفهم منه أنه يمكن لشخص أن يفهم معنى مغايرا لما يفهمه الآخر لاختلاف الزمان والمكان، وبناء على ذلك فما جاء فيه من عقائد وشرائع وأوامر ونواه تتغير وتتبدل مع تبدل الزمان والمكان ! فالعديد من الباحثين يتساءلون كيف يسوغ "أركون" لنفسه تبديل معاني ألفاظ القرآن مع مرور الزمان والمكان، والله قد حذر على نبيه أن يبدل شيئا من القرآن من تلقاء نفسه قال تعالى: { وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿٥٠﴾ قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ }.⁴¹² فبعمله هذا يكون "أركون" قد وافق التأويلات الباطنية للفرق المنحرفة.⁴¹³

إن ثبات معاني النصوص الشرعية وأحكامها على وجه الخصوص راجع بدرجة أساسية عن صدور هذه الأحكام من الله سبحانه وتعالى، إضافة إلى تعلق الشريعة بالإنسان الذي هو محور التشريع وبالجاناب الإنساني الثابت في كيانه وطبيعته مما لا يمكن أن يتغير حتى مع تطور المجتمعات في الأزمنة والأمكنة، فالنصوص المتعلقة بعلاقة الرجل بالمرأة مبنية على العلاقة الفطري بين الرجل والمرأة، وهذه العلاقة الفطرية ثابتة في الجنس الإنساني مما لا يمكن أن يتغير، ومثل ذلك النصوص المتعلقة بالإنسان ونزوعه للتملك وحبه للمال، ولذلك جاءت الأحكام الشرعية مؤسسة للأصول في العلاقات المالية بين الأفراد، وغير ذلك كثير، فكما أن هناك ثبات في القيم الأخلاقية الإنسانية كحسن العدل والصدق وقبح الظلم والكذب؛ فإن هناك جانب ثابت في الإنسان جاءت نصوص الشريعة متوائمة معه.⁴¹⁴

أما عن التفسيرات الرمزية التي نادى بها "أركون" في مواضع عدة من دراساته، فيرجعها العديد من الدارسين إلى امتداد لمذهب الرمزية لدى "فرويد" و"ماركس" و"نيتشه" والتي ترى أن الرمز حقيقة زائفة لا يجب الوثوق به بل يجب إزالتها وصولا إلى المعنى المختبئ وراءها، فهي مجرد وسيلة للشورة على كل

⁴¹¹ المرجع نفسه. ص: 55، 56.

⁴¹² يونس: 15، 16.

⁴¹³ انظر: محمد سعيد عبد الله السرحاني، «الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم». ضمن ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية. (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف : السعودية). 09 سبتمبر 2006م. ص: 56، 57.

⁴¹⁴ انظر: خالد بن عبد العزيز السيف، « ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة عقائدية ». رسالة دكتوراه. ص: 465.

غيبى مقدس، وأن الوحي الإلهي - كما يزعمون - مجرد أسطورة لا حقيقة له. كما جعل الرمزيون لكل ظاهرة نفسية أو فزيولوجية علاقة بالعالم المثالي، فالنهر يرمز إلى القدر، والشمس الغاربة ترمز إلى المجد الغارق وهكذا... فالرمزية في مفهومها الحديث هي المثالية والغموض أقرب منها إلى الواقعية والوضوح، وهي بهذا الاعتبار تتجاوز عقول الذين جاء القرآن لهدايتهم وحاطبهم بما يفهمون.⁴¹⁵ و إلى جانب أن من خصائص النص القرآني ثبوتيته غير قابلة للتبديل أو التغيير بوصفه نصا لرسالة خاتمة؛ فلا بد أن يكون معاصرا باستمرار و مجاوزا للتاريخ ويحمل خصائص الثبوت و الإيضاح على الدوام، وهذه الطبيعة الكامنة في النص الإلهي راجعة إلى الأساس في مقصد النص والمتكلم بالنص الأول وهو الله سبحانه و تعالى.⁴¹⁶

و - مفهوم التناص

يؤكد "محمد أركون" ما يذهب إليه من إخضاع القرآن الكريم لمفهوم التناص، فيما سماه بالتداخلية النصانية بين القرآن والنصوص الأخرى التي سبقته، كما يضيف عناصر أخرى تساهم في التناص - حسب رأيه - هي القصص والروايات والأساطير القديمة.⁴¹⁷ بل ويتمادى في انحرافه بالتشكيك في صحة ما ورد في كتاب الله تعالى من أخبار الأمم السالفة، وقصص الأنبياء، ويدعو إلى قيام دراسة نقدية تمحص - على حد زعمه - تلك الأخبار، إذ يقول: « ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس ».⁴¹⁸

وقد تصدى للرد على هذه المسألة منتقدوه، إذ يرون أنه من الطبيعي أن يرد في القرآن ما يتفق مع بعض ما جاء في الكتب السماوية السابقة، لأن القرآن جاء مصححا ومقوما ومستدركا عليها، وحتى بالنسبة للأشياء التي نقضها كان لا بد أن يشير إليها انظر مثلا للآيات الأولى من سورة الروم، إن إيراد القرآن لهذه القصص والأحداث القديمة - إذا استحضرتنا مصدره واعتبرناه نصا موحي - إنما هو من باب الواقعية التي يحرص عليها النص القرآني، لأنه جاء أساسا لإصلاح الواقع، فأورد هذه القصص والأحداث للاعتبار، وحتى لا يكون كلاما ساجحا في الخيال و اللاواقعية، ذلك أن القصص من أهم وسائل بيان سنن

⁴¹⁵ انظر: محمد سعيد عبد الله السرحاني، « الأثر الاستثنائي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم ». ضمن ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستثنائية. (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف : السعودية). 09 سبتمبر 2006م. ص: 57، 58. ا

⁴¹⁶ انظر: خالد بن عبد العزيز السيف، « ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة عقائدية ». رسالة دكتوراه. ص: 460.

⁴¹⁷ انظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص: 40.

⁴¹⁸ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية. ص: 203.

الله في الكون، كما أن هذا الحضور القصصي في القرآن هو ضرب من إعجازه التاريخي في الإخبار عن أحداث غابرة، كما أخبر عن أحداث مستقبلية.⁴¹⁹

فمن أجل هذه الأغراض و غيرها جيء بقصص الأمم السابقة، أما التناص كما هو في النبوية فيدل على سمة النقص في الطبيعة البشرية، لأن الإنسان لا يستطيع إنشاء أي شيء من العدم، بما في ذلك النصوص، لذلك فمفهوم التناص صحيح بالنسبة للنصوص الأدبية والإنسانية عموماً، أما بالنسبة لنص مصدره إله نؤمن باتصافه بالعلم المطلق، وبكل صفات الكمال والجلال، فإنه لا يتصور - والحالة هذه - إسقاط مفهوم التناص النبوي على كلام الله على و جل.⁴²⁰

هذا فيما يتعلق بورود القصص و الروايات، أما عن وجود أساطير في القرآن الكريم، فقد أنكر هذا الحديث نفر من العلماء و ذلك انطلاقاً من قوله تعالى، فالله سبحانه و تعالى يذكر شبهة من وصفوا القرآن الكريم بالأساطير و يرد عليهم في مواطن عدة قال تعالى: { وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٥٦﴾ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا }،⁴²¹ و كذا في سورة فصلت الآية الثانية و الأربعون و غيرها من الآيات الكريمة التي تنفي كون القرآن الكريم أسطورة؛ ذلك أن أصل الأسطورة الخرافة والكذب والوهم كما بينها العديد من الدارسين، فالأسطورة خرافة اخترعها خيال الإنسان لتفسير العلاقة التي تربطه بالوجود، وتعليل ما يجري فيه من بعض الظواهر التي عجز عقله عن معرفة أسبابها الحقيقية فانساق مع الأوهام.⁴²²

و ختاماً لما ذكرناه ، قد يرجع أسباب كثرة أخطاء "أركون" في نظرتة إلى القرآن و تعامله معه، أنه كان يفتقد إلى النزاهة العلمية في كثير مما قاله عن القرآن، فكان يمارس التدليس و التزييف و الطعن في الإسلام باسم البحث العلمي الموضوعي، في حين أن عمله هذا ليس من العلم في شيء. و منها تأثره السلبي بالاستشراق و ثقته فيه، و اعتماده شبه الكلي عليه - و إن كان يطعن فيه في بعض نواحيه المنهجية - في دراساته عن الإسلام و تاريخه و أهله، حتى سيطرت عليه النظرة السلبية إلى الإسلام، و أصبح همه الأكبر

⁴¹⁹ انظر: فاطمة الزهراء الناصري، « الخلفية الهرمنوطيقية للقراءة المعاصرة للآيات القرآنية دراسة و نقد » .

دراسة ضمن: مؤتمر دولي: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم. جامعة شعيب الدكالي (المغرب). أيام:

19 - 20 - 21 / 04 / 2011م.

⁴²⁰ المرجع نفسه.

⁴²¹ الفرقان : 05، 06.

⁴²² انظر: محمد سعيد عبد الله السرحاني، « الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم ». ضمن

ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية. (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف : السعودية). 09

سبتمبر 2006م. ص: 58.

الطعن فيه، و إثارة الشكوك و الشبهات حوله، بدعوى البحث في اللامفكر فيه ، ذلك الهاجس الذي ملك عليه تفكيره.

و منها أيضا قلة زاده في العلوم الشرعية، و تاريخ المذاهب الإسلامية، مع عدم تمكنه من المنهج العلمي النقدي الشامل الصحيح، رغم كثرة دعاويه باستخدام المنهج العلمي الغربي، فوجده الدارسون كثيرا ما يعتمد على الظنون و الأهواء و الأوهام، و يركز على إثارة الشبهات و الشكوك بلا مبرر منطقي و لا علمي، فجاءت أبحاثه عن القرآن خاصة و الإسلام عامة، أبحاثا ظنية متحيزة، تفتقد إلى الأصالة و القوة في الحجة، و الموضوعية في الطرح.

إلا أننا نجد أن "محمد أركون" يعقب على نقاده قائلا: « إن أصحابه - النقد - لم يقرؤوا بإمعان ما كتبت، و إن قرؤوا فإنهم لم يدركوا و لم ينتهوا إلى ما بينت و شرحت في مقالات⁴²³ ».

ما يمكن الوقوف عليه في نهاية هذا الفصل هو أننا نذهب و نؤيد الكثير مما قيل حول معارضة تلك النتائج التي توصل إليها "محمد أركون" ، إلا أننا نرى و في المقابل أن معارضة النتائج لا يعني بالضرورة رفض كل تلك المنطلقات التي بنى عليها "أركون" مشروعه النقدي. فإذا لم يوفق "أركون" في بعض ما توصل إليه نتيجة عدم إيمان هذا الأخير بمبدأ (التسليم) و هو مبدأ هام جدا للمؤمن، فلا يعني هذا بالضرورة فساد ما انطلق منه، فالمشكل كائن ربما في شخص "أركون" في حد ذاته و نوعية الثقافة التي ترعرع و شب عليها و ليس في المنطلق العام الذي انطلق منه. إلا أن كلامنا هذا لا يعني أننا نوافق في كل منطلقاته و الأسس التي اعتمدها في تحليلاته، إلا أنه لا يعني كذلك رفضها برمتها فالكثير منها إذا ما روعي فيه مميزات و خصائص الخطاب الإسلامي فلربما يمكن العمل به في مجال بحثنا (نقد العقل المسلم).

كما لا ننس أن المشروع الأركوني لإعادة قراءة التراث الإسلامي، مشروع متعدد المستويات، و يتطلب جهود كثيرة و متعددة كي نفهمه، و من هنا تأتي صعوبة الحكم على المشروع حكما نقديا نهائيا لأن ما يقدمه أركون هو الهيكل العام و الخطوط الرئيسية، فهو بمثابة ترويج و دعوة في نفس الوقت لمنهج نقدي جديد، و بالتالي لا يمكن اعتباره بديلا جاهزا أو نظرية كاملة في إعادة قراءة التراث الإسلامي و ما علينا تقبله أم لا.

⁴²³ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. ص: 13.

إن مشروع "أركون" و الإستراتيجية المنهجية التي تبناها و ينظر لها لإعادة قراءة التراث الإسلامي تطرح عديدا من الأسئلة حول مشروعيتها من جهة و فعاليتها من جهة أخرى، لعل أهمها: ما مدى تلاؤم الموضوع – التراث الإسلامي – مع التعددية المنهجية المتبلورة أساسا في بيئة اجتماعية و علمية غريبة عن الإسلام؟ و إذا كانت المناهج التي يوظفها "أركون" فعالة في دراسة التراث الغربي فما الذي يضمن فعاليتها و جدارتها في دراسة التراث الإسلامي.

إن الإجابة عن هذه التساؤلات و غيرها أمر ليس بيسير؛ لأنها تتطلب و جود تطبيقات عديدة لهذه الإستراتيجية على نصوص التراث الإسلامي، و معروف أن الجانب النظري يطغى على الجانب التطبيقي من أبحاث "أركون"، و عليه فمقارباته في نظرنا لا تزال في بدايتها، و لم تظهر نتائجها بعد، و من ثمة يجعل تقييمه أو الحكم عليه بصورة نهائية أمرا متعذرا إلى حد بعيد، فالموضوعية تقتضي انتظار النتائج ثم إصدار الأحكام عليها.

إذن، فمشروع "محمد أركون" من حيث الأسس و المنطلقات و المبادئ – و لا نتحدث عن النتائج – مشروع غير مكتمل بعد، فلا يزال في طريق الإنجاز، و هذه المسألة يعيها "أركون" جيدا، حيث يصرح أنه: « لا أقول أي نفذت البرنامج الطموح الذي رسمته لنفسه، و لكنني أعتقد أني قد غرست أوتادا دالة إلى حد كاف لجعل الباحثين الشباب يسلكون طريقا ما زالت أؤمن بصلاحياتها الاستيمولوجية »⁴²⁴

فدعوة "أركون" إلى تطبيق المناهج المعاصرة دعوة تعدد بمثابة أوتادا بارزة – كما يعبر عن ذلك – في مشروعه الفكري. و أذهب مع من ذهب إلى أن تحييد تلك المناهج والأدوات عن أصولها الوضعية أمر في غاية الصعوبة؛ ولكنني أرى إمكانية حدوث ذلك ممكنة، مثل ما حدث مع الحضارة الإسلامية في فترة من فترات رقيها وازدهارها. فالشرط الأساسي للقراءة بتلك الأدوات و المناهج لتحقيق مشروعيتها هو مراعاة خصائص النص القرآني و المبادئ الإسلامية برمتها و كما جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم و أثبتته نقول الصحابة و التابعين، أي تطويع تلك المناهج والأدوات لخصائص النص القرآني كنص ديني إلهي المصدر.

⁴²⁴ انظر: فارح المسرحي، *الحدث في الفكر محمد أركون مقارنة أولية* ص: 183، 184 . نقلا عن: حوار مع

محمد أركون في: العالم العربي في البحث العلمي. العدد: 5. ص: 15.

إذن، في اعتقادنا و من حيث المبدأ العام نرى أنه آن الأوان كي نتجاوز الجدل العقيم حول المساس بالموروثات أو عدمه، و أنه يجب على المسلمين اليوم استغلال واستثمار كل ما توفره المعرفة الإنسانية خاصة اللغوية منها على وجه الخصوص ثم تطويره بالقدر الممكن لخدمة المعرفة القرآنية. و أن نساأل المنهج و آليات تطبيقه قبل أن نساأل نوايا صاحبه، و الأهم من ذلك أن نجعل إجراءاته منطلقاً لتحليل النصوص مراعين في ذلك المفارقة الطبيعية بين النص المقدس و النص البشري؛ ذلك أن تحقيق المعاصرة و مواكبة مستجداته لحل مشاكله يقتضي بالضرورة الاستفادة مما وصل إليه العصر نفسه من آليات نقد و تحليل تساهم في حل مشاكل ذلك العصر و ليس مشاكل عصور سابقة له - وإن كانت هذه الاستفادة محكومة بخصائص القرآن الكريم باعتباره إلهي المصدر، و عربي اللغة، ورسالة هدي للعالمين - مع الوعي بالأسئلة والمشكلات التي انطلقت منها هذه الدراسات؛ لتجنب نهاياتها الفلسفية باستمرار. ذلك أن النص القرآني بوصفه رسالة عالمية تستمر في العطاء لكل العصور يتطلب الإيمان بقدرته على التفاعل مع مختلف الأنساق الحضارية و المناهج المعرفية.

ولا ينبغي أن نستغرب ما سيؤول إليه هذا الاحتكاك بالمعارف الحديثة، فثمة نتيجتان حتميتان لذلك:

أولاهما: الاهتداء إلى معان لم يكن قد فكر بها من قبل.

وثانيهما: الكشف عن عيوب في الفهوم السالفة و الجهود التفسيرية التراثية على وجه العموم، وهي بطبيعة الحال جهود بشرية مهما قلنا عن ضرورة احترامها فإن هذا الاحترام الكبير لن يرق إلى تقديسها خاصة فيما يتعلق بالقضايا الاجتهادية التي تركز للتعامل معها على حسب كل زمان و مكان، أما فيما يتعلق بالمسائل التي أجمعت عليها الأمة الإسلامية استدلالاً من القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة فلا نقاش فيها. و لا نقول هذا من باب التعصب أو الدوغمائية كما يعتقد "أركون" و من نحائمه، و إنما من باب الإيمان المطلق بإلهية المصحف الشريف و مصداقية النقول للسنة النبوية الشريفة.

بهذا المعنى فإن حاجتنا إلى اللسانيات اليوم في دراسة القرآن الكريم هي حاجة لتعاملنا مع العصر الحديث و إنجازاته المعرفية وهي في الوقت ذاته رهاننا لدخول هذا العصر بقوة معرفتنا لا بعنادنا على مواجهته و حسب. و بقدر ما تبدو هذه التجربة فرصة لتطوير البحث العلمي في دراسة القرآن و تفسيره، فإنها أيضاً فرصة مهمة لاختبار جدي لهذه العلوم عندما تنتقل إلى مجال النص الديني و اللغة العربية على وجه الخصوص، حتى تتمكن من استكشاف مدى صحة استخدام هذه العلوم و نتائج استخدامها، فالباحث عند قيامه بتوظيف اللسانيات المعاصرة لبناء قواعد و أسس لتحليل النص القرآني و تفسيره، فإنه على الباحث

أيضا أن يجري نقدا لمجموع تلك التجارب التي تدرس القرآن الكريم باستخدام اللسانيات، للكشف عن العيوب التي حكمت تلك التطبيقات، أو استكشاف مدى دقتها العلمية وملاحظاتها المنهجية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خاتمة الدراسة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

لقد حاولت في هذه الدراسة الموسومة بـ: **الأصول اللسانية و الاتجاهات النقدية العربية المعاصرة** (محمد أركون أنموذجاً) أن أقوم بعملية فحص للأصول اللسانية للمناهج النقدية المعاصرة و الكشف عن مبادئها و بعض تطبيقاتها على الخطاب العربي المعاصر، و أخذت المفكر الجزائري " محمد أركون أنموذجاً ". و لقد حاولت من خلال هذا البحث أن أكون أقرب ما أكون إلى الواقع و الصواب و الجلاء. و لكي يتسنى لي ذلك، اعتمدت في تحليلاي و نتائجي على مبدئين أساسيين، التحليل الإبستمولوجي و النقد الموضوعي. هذه العملية التي سمحت لي بالوصول إلى مجموعة من الأفكار النظرية القيمة في مجالها و التي بينت لنا مدى محاولة الاتجاهات النقدية المعاصرة من بنيوية و سيميائية و تفكيكية من تقدم تصور عام عن النص من خلال محاولة إرساء دعائمه اللسانية التي يقوم عليها.

و كان غاية حديثي في هذه الدراسة أن أبين أن الدراسات اللسانية و النظريات اللغوية المختلفة على تشتتها في ثنايا الدرس اللغوي الحديث يمكن أن تعد إسهاما كبيرا فعلا استفادت منه الاتجاهات النقدية على اختلافها و تنوعها و يستفاد منه في أي عمل نقدي مستقبلي.

و كما لاحظنا أثناء تطرقنا إلى ماهية هذه المناهج النقدية المعاصرة (بنيوية، سيميائية، تفكيكية) أنها مناهج تختلف بداياتها و منطلقاتها على من سبقها من المناهج و حتى عن المناهج اللاحقة لها، حيث جلها مناهج ذات مزاج فلسفي - لا سيما البنيوية و التفكيكية - هذا المزاج الذي كان نتاج تاريخي معقدا للثقافة الغربية على مدى عدة قرون. و إذا كانت ثنائية الداخل و الخارج هي من أهم الثنائيات الفلسفية بالأساس التي وقفت عندها هذه القرون، فإن فكرة الانتصار إلى قطب الداخل كان لها الصدى الواسع و عليها تأسست أهرامات هذه المناهج النقدية المعاصرة.

انطلاقا من هذه الفكرة الفلسفية بدأ الاهتمام أكثر بالجانب الداخلي للنص و ذلك بهدف تفجير بنياته الداخلية و النظر في علاقاتها و وظائفها الصوتية و التركيبية و لا سيما الدلالية. ففي ضوء البنيوية تحول النص إلى نظام بنيوي كامل، و في السيميائية تحولت البنية النصية إلى بنية إشارية، و في التفكيكية تحولت النصوص إلى العب الحر بالكلمات يكشف فيه القارئ عن لا نهائية الدلالة في الوقت الذي نودي فيه بموت المؤلف و إحلال محله سلطة جديدة هي سلطة القارئ الذي يعتمد على قراءة النص من خلال ما يعج به من اختلافات نصية أو بينصية.

و من ناحية أخرى، لم يكن الفكر العربي بمنأى عن هذه الأنساق اللغوية النقدية الغربية، فلقد قامت بعض المحاولات لتطبيق هذه المبادئ اللغوية الوافدة على نقد النص العربي لا سيما النص المقدس كما فعل ذلك "محمد أركون".

و من خلال عرض الأفكار النظرية اللسانية التي قامت عليها المناهج النقدية المعاصرة (البنوية، السيميائية، التفكيكية)، و محاولة أخذ "محمد أركون" كنموذج على تطبيق تلك المناهج، و من خلال مناقشتها يمكننا عرض النتائج المتوصل إليها على النحو التالي:

1 على مستوى اللسانيات البنوية

- أ - راحت البنوية رغبتنا منها في تحويل دراسة أي نص كان و نقده إلى نوع من العلم الإنساني الذي يأخذ بأكثر قدر من روح المنهج العلمي بالإقتداء إلى ما يستند إليه علم اللغة الحديث على بعض المبادئ الفلسفية التي تنادي بحذف الجانب الميتافيزيقي الغيبي في دراسة الأشياء و تركيزها على الجوانب التي تتجلى للإدراك على الظاهر في لحظة معينة
- ب - استثمار المنهج البنيوي لجملة من المقدمات التي كانت ضرورية بالنسبة له، و تنحصر هذه المقدمات في أثر "فرديناند دو سوسير".
- ت - فهو البنوية بوصفها منهج البحث على تطبيق النموذج اللغوي على المادة قيد الدرس، واعتلبو اللغة هي موضوع التحليل البنيوي للنصوص.
- ث - اتخاذ المنهج البنيوي من فكرة (النظام) أو النسق الذي يتحكم بعناصر وأجزاء النص مجتمعة نقطة انطلاقه في تحليله للنصوص، و هذه الفكرة مستمدة من فكرة العلاقات اللغوية التي تعد أساسا من أسس نظرية "دو سوسير"، حيث تقوم هذه الأخيرة على أن الكلمة لا يتحدد معناها إلا بعلاقتها مع عدد من الكلمات بما سبقها وما لحقها.
- ج - يفرج البنوية في دراسة لغة أي نص مثلها مثل إي دراسة لسانية فتبدأ من الوحدة الصغرى مرورا بالوحدة الأكبر منها ثم الكلمة و العبارة غير المكتملة و أخيرا الجملة بحدودها المترامية وفقا لقواعد النحو.
- ح - تعزل البنوية بنية النص وتحللها تحليلا داخليا بعيدا عن مختلف السياقات الخارجية. فإذا كان "دو سوسير" أعلن ثورته على النزعة المعيارية و القول بـ (الآنية) فالمنهج البنيوي

كذلك يلتزم بمفهوم (الآنية) أو (التزامنية) فيدرس اللغة كما هي ومحامتها بقوانينها لا بقوانين غيرها (الظروف التاريخية أو حياة المؤلف أو البيئة ... إلخ).

خ - انتصار البنيوية إلى قطب الداخل في تحليلها و مقاربتها للنصوص مهمة بذلك السياق الخارجي الذي أوجد النص، ناظرة إلى النص بوصفه كتلة لغوية، تدرك مدلولاته بالنظر في مختلف العلاقات الرابطة بين وحداته و ملفوظاته، و ذلك اقتداء لانتصار " دو سوسير" للطرف الأول من ثنائية (الداخل والخارج).

د - انطلاقا من الدراسة الوصفية التي نادى بها علم اللغة الحديث، أطلق البنيويون شعار (موت المؤلف) لكي يضعوا حدا للتيارات النفسية و الاجتماعية في دراسة أي نص و نقده، و تركيزهم على النص في ذاته بغض النظر عن هذا المؤلف و العصر الذي ينتمي إليه و كل ما يتصل به.

ذ - انطلاقا من الاعتبارية التي نادت بها اللسانيات المعاصرة بين (الدال و المدلول) على رأي " دو سوسير" ، أصبح الدال الواحد في النص عند المنهج البنيوي الشكلي خاصة لم يعد يشير إلى مدلول واحد، بل إنه يشير إلى عدد لا نهائي من المدلولات.

2- على مستوى اللسانيات السيميائية

أ - إعلان السيميائية استقلال الظاهرة اللغوية عن باقي الظواهر الإنسانية محاكية في ذلك عمل اللسانيات في فصل اللغة عن باقي العلوم الأخرى.

ب - تعتبر اللغة أخصب مجالات التطبيق السيميائي، ذلك أن العلامة اللغوية هي أهم العلامات لتمييزها بالوضوح التام، وتتشكل بقدر عال من التنظيم و تحتفظ بعناصر بنيتها الثلاثة (السياقي والدلالي والتداولي) و عليه يجري قياس العلامات غير اللغوية عليها.

ت - تركيز السيميائية على حياة العلامة داخل النص باعتباره كيانا مغلقا على نفسه لا يحيل خارج ذاته، و تعالج العلامة معالجة شكلانية.

ث - تقوم السيميائية بتحرير ألفاظ النص من قيود الظروف الخارجية كما دعت إلى ذلك اللسانية من قبل. إذ أصبح المنهج السيميائي يدرس النص معزولا عن سياقه الخارجي اعتمادا على الدلالات الجديدة التي تشير إليها كلمات النص من خلال علاقاتها ببعضها، وهذه العلاقات تكون اعتبارية أي غير منطقية و من ثم تصبح تدل على دلالات جديدة

غير المعجمية التي كانت تدل عليها. و عليه أكد السيميائيون على أن الدوال لها مدلولات عديدة، و من ثم فالمبدع يخرج اللغة من معناها المعجمي، فيدخلها في سياق جديد يجعلها تحمل أكثر من دلالة.

ج - استفادة المنهج السيميائي من مبدأ التحليل المحايث الذي نادى به اللسانيات السوسيرية من قبل، إذ أصبح التحليل السيميائي يعمل على البحث عن الشروط الداخلية المتحكمة في تكوين الدلالة وإقصاء المحيط الخارجي. و عليه، فالمعنى يجب أن ينظر إليه على أنه أثر ناتج عن شبكة من العلاقات الرابطة بين العناصر.

ح - ركزت السيميائية على الفكرة السوسيرية القائلة بالنظر في العلاقات التي تربط بين الوحدات اللغوية، وأن قيمة الوحدة اللغوية لا تبرز إلا بمجاورتها لوحد لغوية أخرى، وقد استغلوا هذا المبدأ في تحليل النصوص انطلاقاً من العلاقات بين الألفاظ بغض النظر عن المعنى المعجمي لها.

3- على مستوى اللسانيات التفكيكية

أ - جاءت التفكيكية لدراسة النصوص و الخطابات بعيداً عن العلوم و المع ارف الأخرى، و ذلك انطلاقاً من المبدأ نفسه الذي أرسته اللسانيات السوسيرية القائلة بأن النص عبارة عن بنية لغوية قائمة في حد ذاتها، و من ثم أكدت التفكيكية بأن المعنى يتحقق من خلال العلامة داخل النص أو النسق المعزول عن الوسائط الخارجية.

ب - التجأت التفكيكية إلى حصن من الاصطلاحات على شاكلة الدال و المدلول و الاعتبارية و الاختلاف ... إلخ، مثلها في ذلك مثل الخطوات التي اتخذها "دو سوسير" في إنشاء نظام بناء الأشكال اللغوية المختلفة.

ت - تبني الفكرة السوسيرية القائلة بأن النص عبارة عن بنية لغوية قائمة في حد ذاتها، و التأكيد على أن المعنى يتحقق من خلال حرية العلامة داخل النص أو النسق المعزول عن الوسائط الخارجية

ث - قيام المنهج التفكيكي على الوصفية، فكانت النظرة التفكيكية نظرة عمودية، و هو الأفق الذي انفتحت عليه المعرفة اللسانية من قبل، فلا وجود لشيء خارج النص عندهم.

- ج - نفس التفكيكية للعلاقة القائمة بين (الدال و المدلول)، فالعلامة عندها علاقة تأجيل مستمر بين الدال و المدلول؛ أي أن الدال لا يحيل على أي تصور ذهني ثابت، و أن المدلول في حركية دائمة و تحول مستمر.
- ح - ترك التفكيكية لفرغ كبير بين (الدال) و (المدلول) وشحن الدوال بمدلولات كثيرة، فلم يعد الرباط بين الدال و المدلول الذي أدى عند "دوسوسير" إلى وحدة العلامة أكيدا عند التفكيكيين. و لذا اهتموا بحركة الانتقال التي تؤجل و صول المدلول بصفة دائمة، فما يحدث هي عملية لعب مستمر و عدم استقرار دائم بين الدال و المدلول، حيث يقوم القارئ هنا بتأجيل المعنى باستمرار، و الجري وراءه إلى ما لا نهاية، و أن التأجيل مرتبط ارتباطا وثيقا بالغياب، و بالتالي لم تعد العلامة متحققة بواسطة ثنائية (اختلاف / حضور) بل أصبحت تجزأ ثنائية (غياب / تأجيل) التي يتحول بمقتضاها المدلول إلى شيء مراوغ يصعب تثبيته.
- خ - المناداة بمبدأ الاختلاف الذي تنتفي بموجبه القيمة الذاتية للعنصر اللغوي مما يجعله ذا حاجة ماسة إلى التعالق و الانتظام مع باقي العناصر اللغوية المشكلة للنسق.

4- على مستوى تطبيقات اللسانيات البنوية و السيميائية و التفكيكية على المنهج النقدي

لـ "محمد أركون"

- أ - قيام "أركون" بقطيعة إيستيمولوجية مع كل المنظومة الفكرية القروسطية و ما بعدها، و محاولة تحرير الفكر الإسلامي من كل فكر يدعي الوصول إلى الحقيقة المطلقة المغلقة و النهائية و المنفلتة من كل نقد.
- ب - محاولة "أركون" التفاعل مع المعرفة الغربية بإدماج مفاهيمها و نماذجها و أنماطها في خطابه، و المناداة بإدماجه في كافة الخطابات المعاصرة، مع الانتقاد الحاد للطريقة التي عالج و يعالج بها المسلمون دينهم و تاريخهم و فكرهم.
- ت - محاول "أركون" قراءة النص القرآني على ضوء المناهج الحديثة (البنوية و السيميائية و التفكيكية)، ليصل - كما يعتقد - إلى اكتشاف مدى أهمية البعد اللساني في توجيه هذه القراءات، و التي تقصي من حدوده ا كل الاعتبارات الخارجية التي تمثلها المذاهب الكلامية و الفلسفية التي حفت بها تفاسير القدامى.

ث - تأكيد "أركون" على انفتاحية النص القرآني على كل الدلالات والمعاني و بأن لغة الخطاب القرآني لغة رمزية تنفي أن تكون للكلمة مجرد علامة، بل إنها تفسح المجال للكلمات للانفتاح على ما لا نهاية له من الدلالات والمعاني. أي أن "أركون" يذهب إلى أن القرآن ذو لغة مجازية و رمزية منفتحة على شتى الآفاق و على كل الاحتمالات و الدلالات، و بالتالي لا يجوز تحويل هذه اللغة إلى لغة ضيقة و القول بأحادية المعنى.

ج - اهتمام "أركون" بالتمييز الذي تقيمه اللسانيات بين الشفهي و المكتوب و انتهائه إلى هيمنة العقل الكتابي في مقابل تمهيش التراثات الشفهية لا سيما الواقعة خارج الخط السني.

ح - محاولة "أركون" الدعوة إلى ضرورة إقامة فرع خاص بالألسنية الدينية، ذلك أنه لا يمكننا اختزال هذه اللغة إلى مجرد لغة مادية كبقية اللغات أي مجرد لغة للتواصل، بل اللغة الدينية تتجاوز كل ذلك و لذلك و يجب إتباع مناهج أكثر حرية و انفتاحا حتى تتمكن استيعاب ما جاءت لأجله هذه اللغة الدينية.

أما النتيجة السريعة التي تشد الباحث هنا أن الثورة التي شهدتها التفكير اللغوي منذ "دو سوسير" و حتى اليوم تكاد تكون الوحيدة من نوعها في تاريخ العلوم الإنسانية. فقد شهد القرن الحالي، و في سنوات قلائل، تطور علم اللسانيات من حال تلمس الخطوات الأولى إلى حال تأسيس المفاهيم الرئيسية، و تشعب هذا العلم إلى مدارس و نظريات لم تكنف بقلب الدراسات اللغوية التقليدية بل تعدت ذلك إلى العمل على تجديد الرؤى المنهجية في علوم و ميادين أخرى مثل التحليل النقدي. و لا يعود الفضل في ذلك إلى مناهج هذا العلم الحديث و قوانينه فحسب، بل كذلك إلى كون اللغة نتاجا فكريا و حضاريا مشتركا بين جميع البشر و صورة لما يمكن أن يكون عليه تصور الإنسان لداخله و مجتمعه. و هكذا نرى أن علماء مختلفين في الاهتمامات و الاختصاصات يلتفتون إلى هذا العلم و يستوحون منه المناهج الجديدة بما تخدم منطلقاتهم و معتقداتهم و ثقافتهم.

إلا أننا نستوقف هنا و في مضمون هذه الفكرة الأخيرة بالتحديد، لنقول أنه و إذا كانت الثقافة الغربية، بتطوراتها الفكرية المتلاحقة عبر مئات السنين، قد قدمت شرعية ثقافية لتلك المحاولات التي جسدت على شكل مناهج تخدم معتقداتهم و ثقافتهم، فإن واقعنا الثقافي مختلف كل الاختلاف عن الواقع الآخر و لتطبيق مثل تلك التطورات الفكرية يستلزم ما يستلزم من حيطة و حذر و الرفض في العديد من الأحيان. فلا بد لكل من يريد أن يستعير مفاهيم الآخر في جهد توفيقى لبناء نسخة عربية خاصة به، من أن تكون له فلسفة خاصة به عن الحياة و الوجود و الذات و المعرفة. لأن أي عمل معزول عن خلفيته

الفكرية و الفلسفية يفقد القدرة على أن يحدد معنى ما، كما أن أي عمل منقول وفق فلسفات أخرى لا وفق خلفيته هو سيؤدي إلى الفوضى و الاضطراب في الكثير من نواحيه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ملاحق و فهارس

ملحق ترجمة الأعلام

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث الشريفة

فهرس المصطلحات

المصادر و المراجع

الفهرس التحليلي

ملحق ترجمة الأعلام

(حرف الألف همزة)

- **أرسطو Aristotle** (322 – 384 ق.م). فيلسوف يوناني و أحد تلاميذ "أفلاطون" ومعلم "الإسكندر الأكبر". كتب في مواضيع متعددة تشمل الفيزياء، والشعر، والمنطق، وأشكال الحكم.
- **أرنست (شليرماخر فريديريش) F.Scheiermacher Ernest** (1768 – 1834م). فيلسوف ألماني لاهوتي، اشتهر بمحاولاته للتوفيق بين الانتقادات التنويرية الحديثة و التقليدية المسيحية البروتستانتية. كما له أيضا تأثيرا كبيرا في تطور النقد العالمي و بخاصة في الحقل التأويلي الحديث.
- **أرنفي (ميشيل) M. arrive** كاتب و لغوي فرنسي. أستاذ فخري لعلوم اللغة في جامعة باريس. نشر عشرين كتابا وأكثر من 300 مقالة. كان عضوا في المجلس الوطني للجامعات التي ترأس قسم اللغويات من عام 1980م. طور مجال المعرفة اللغوية والسيماثية في المنهجية البنيوية.
- **أفلاطون Plato أو Platon** (347 – 427 ق.م) فيلسوف يوناني قديم، وأحد أعظم الفلاسفة الغربيين. عرف من خلال مخطوطاته التي جمعت بين الفلسفة والشعر والفن. كانت كتاباته على شكل حوارات. والفلسفة عند "أفلاطون" تبدأ من الأفكار و المثل لتنزل بعد ذلك إلى تمثلات الأفكار و تطبيقاتها على أرض الواقع.
- **أنيسيديموس Aenesidemus** ، فيلسوف أغريقي ظهر حوالي القرن الأول قبل الميلاد. ، و هو من أتباع أكاديمية "أفلاطون". دعا إلى النزعة الشككية. وعنده لا يمكن قبول التأكيد لأنه دائما ما يكون هناك تأكيد مضاد. وفلسفة أنيسيديموس هي نتاج تحلل الفلسفة اليونانية القديمة الشككية.
- **أوغسطين Augustin** (354 – 430م) كاتب و فيلسوف من أصل نوميدي لاتيني ولد بالجزائر. يعد أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية. تلقى تعليمه في روما. من مؤلفاته الاعترافات، التي تعتبر أول سيرة ذاتية في الغرب، و لا تزال مقروءة في شتى أنحاء العالم.

- **إيكو (أميرتو) U. Eco** ولد سنة 1932م فيلسوف إيطالي وروائي، درس علم العلامات و الرموز، ارتكزت أبحاثه حول علم الجمال و الدراسات التأويلية. وهو أحد أهم النقاد الداليين في العالم. من أعماله: نظرية السيميائية، فلسفة اللغة.

(حرف الباء)

- **باختين (ميخايل) M. Bakhtine** (1895 - 1975م) فيلسوف ولغوي ومنظر أدبي روسي. درس فقه اللغة و عمل في سلك التعليم وأسس (حلقة باختين) النقدية عام 1921م. من مؤلفاته: المقالة الأولى الفن و المسؤولية ، ثم كتابه الشهير: مشكلات في شعرية دستوفسكي، حيث لم يحض "باختين" بالشهرة إلى في نهاية حياته بعد إعادة نشر كتابه.
- **باربارا (جونسون) B. Johnson** (1947 - 2009م) ناقدة أدبية و مترجمة أمريكية، أستاذة اللغة الإنجليزية والأدب المقارن. لها وجهات نظر مختلفة حول البنيوية و التفكيك و التحليل النفسي و النظرية النسوية. ساعدت على جعل نظريات الفيلسوف الفرنسي "جاك دريدا" في متناول الجماهير الناطقة باللغة الانكليزية في الولايات المتحدة في الوقت الذي كانت قد بدأت لتحصل على اعتراف في فرنسا.
- **بارت (رولان) R. Barthes** (1915 - 1980م)، كاتب و ناقد و مفكر فرنسي، اتسعت أعماله لتشمل حقولا فكرية عديدة. أثر في تطور مدارس عدة كالبنوية و الماركسية و ما بعد البنيوية، بالإضافة إلى تأثيره في تطور علم الدلالة. تتوزع أعماله بين البنيوية و ما بعد البنيوية، فلقد انصرف عن الأولى إلى الثانية أسوة بالعديد من فلاسفة عصره و مدرسته. و قد أثر في العديد من النقاد من بينهم "لاكان" و "فوكو" و "داريدا" وغيرهم في التيار الفكري المسمى بما بعد الحداثة.
- **باشلار (غاستون) G. Bachelard** (1884 - 1962م)، يعد واحدا من أهم الفلاسفة الظاهريين الفرنسيين، فقد كرس جزءا كبيرا من حياته و عمله لفلسفة العلوم، و قدم أفكارا متميزة في مجال الإستمولوجيا. ولعل أهم مؤلفاته في مجال فلسفة العلوم هي: العقل العلمي الجديد، تكوين العقل العلمي، العقلانية و التطبيقية.

- **بالي (شارل) C.Bally (1865 - 1947م)**، لغوي سويسري شغل كرسي في اللسانيات العامة والمقارنة بين اللغات الهندو أوروبية، أحد تلاميذ "فرديناند دو سوسير" و المترجم لمحاضراته. من مؤلفاته: الفكر واللغة.
- **بروفنسال (ليفي) Lévi-Provençal (1894 - 1956م)**، مؤرخ وكاتب و مستشرق فرنسي، مختص في العلوم الإسلامية. يعتبر زعيم البحث في الفكر الإسلامي في فرنسا، عمل مديرا لمعهد الدراسات الإسلامية في الجزائر.
- **بروندال (فيجو) F.bronchal (1887 - 1942م)**، لغوي وفيلسوف دغمركي وأستاذ اللغات الرومانسية. كان مؤسس الدائرة اللغوية في كوبنهاغن.
- **بلاشير (ريجيس) Régis Blachère (1900 - 1973م)**، مستشرق فرنسي معروف بإطلاعه العميق على اللغة العربية و الأدب. تلقى تعليمه الأول بالدار البيضاء بالمغرب، ثم تم تعيينه أستاذا للغة العربية بالمدرسة الوطنية للغات الشرقية بباريس. شغل كرسي اللغة والأدب العربيين في جامعة السوربون. وانتخب عضوا في أكاديمية الآداب والفنون الجميلة. و كان مشرفا على مجلة (المعرفة) التي أصدرت بباريس باللغتين العربية و الفرنسية.
- **بلديك (كريس) C.Baldick (1954م)**، أكاديمي بريطاني درس بجامعة لندن. عمل في مجالات عدة منها: النقد الأدبي، نظرية الأدب، التاريخ الأدبي، المصطلحات الأدبية.
- **بلومفيلد (ليونارد) L. Bloomfield (1887 - 1949م)**، رائد من رواد اللسانيات الأمريكية البارزين، تخصص في دراسة اللغة الألمانية و السنسكريتية. تتلمذ على يد "سابير" و كان من أصدقائه المقربين. كانت دراسته اللغوية في مبادئها معتمدة على المنهج التاريخي ثم تحولت إلى المنهج البنوي فيما بعد. و يعتبر كتابه الوحيد في مجال اللسانيات: اللغة، دليلا على هذا التحول. شارك في تأسيس جمعية اللسانيات الأمريكية سنة 1924م، و ساهم في الكتابة في مجلتها *Langage*.
- **بنفنيست (إميل) É. Benveniste (1902 - 1976م)**. لغوي فرنسي. درس في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، ثم في الجمع اللغة الفرنسية اللسانيات العامة سنة 1970م. أسس مع "كلود ليفي شتراوس" و "بيير جورو مان"، مجلة الأنثروبولوجيا الفرنسية.

- **بواز (فرانز) F. Boas** (1825 - 1942 م)، أحد اللسانيين الثلاثة - إلى جانب "هاريس" و "بلومفيلد" - الذين وضعوا علم اللسان الأمريكي في مساره المعروف، و هو أكبرهم، ولد في أوروبا وعاش في أمريكا و قد علم الكثير من اللغويين الأمريكيين من الجيل التالي، كان له اهتمام كبير في دراسته بالربط بين الأنثروبولوجيا (علم الأجناس البشرية) و اللسانيات، من أعماله كتابه: اللغات الأمريكية الهندية.
- **بودلير (شارل) C. P. Baudelaire** (1821 - 1867 م) شاعر وناقد فني فرنسي. يعتبر من أبرز شعراء القرن التاسع عشر ومن رموز الحداثة في العالم. و لقد كان شعر "بودلير" متقدما عن شعر زمنه فلم يفهم جيدا إلا بعد وفاته . من مؤلفاته: الصالونات، الفراديس المصطنعة، طرائق جمالية. و كان لنظريته في الفن أبعد الأثر في نشوء المدرسة الرمزية.
- **بورس (شارل ساندرس) C.S. Peirce** (1839 - 1914 م) سيميائي و فيلسوف و رياضي و منطقي أمريكي، يعتبر مؤسس الفلسفة الذرائعية، كما يعتبر إلى جانب "دوسوسير" أحد مؤسسي السيميائيات المعاصرة في العقود الأخيرة، أعيد اكتشاف فكره بحيث صار أحد أكبر المحددين خصوصا في منهجية البحث و فلسفة العلوم. من أهم أعماله: دراسات في المنطق، أوراق مختارة لـ "شارل ساندرس بورس" و هي عبارة عن أعمال أعيد إخراجها لأنه لم يؤلف في حياته كتابا قط.
- **بوريس (إيخنهاوم) B. Eikhenbaum** (1886 - 1959 م). مؤرخ و أديب روسي. مثل الشكلية الروسية. في عام 1918م انضم إلى OPOJAZ وشارك في أبحاثهم.
- **بول (دي مان) P. DE Man** (1983 - 1991 م) ناقد أدبي بلجيكي. نال الدكتوراه من جامعة هارفارد، و قام بالتدريس باللغة الفرنسية والأدب المقارن في جامعة بيل، حيث كان يعتبر جزءا من مدرسة بيل للتفكيك.

(حرف التاء)

- **تروبتسكوي (نيكولاي) N. Trubetskoy** (1890 - 1938 م)، عالم لساني روسي. يعد مؤسس علم الفونولوجيا على أنها علم قائم بذاته متفرع عن اللسانيات . وأحد مؤسسي حلقة براغ

اللغوية، تندرج أفكاره في إطار المفهوم الوظيفي الذي نادى به مدرسة براغ . أصدر سنة 1939م كتابه: مبادئ الفونولوجيا.

- تشومسكي (أفرام نعوم) *A. N. Chomsky* ولد سنة 1928م، من كبار علماء اللغة الأمريكيين، اهتم بمجالات الألسنية والرياضيات والفلسفة، تتلمذ على يد أستاذه الألسني "زليغ هاريس"، حاز على الدكتوراه تحت عنوان التحليل التحويلي. بعدها أصبح زعيم المدرسة التوليدية التحويلية. صار من أهم الشخصيات اللغوية و الثقافية على مستوى العالم. تتابعت كتبه وأبحاثه، ومن أهمها: التراكيب النحوية عام 1957م، وأوجه النظرية التحويلية عام 1965م.
- تودوروف (تريفيتان) *T. Todorov* ولد سنة 1939م فيلسوف فرنسي بلغاري، كثرت كتاباته عن النظرية الأدبية و تاريخ الفكر ونظرية الثقافة. من أهم كتبه: شاعرية النثر، مقدمة الشاعرية.
- التوسير (لوي) *L.P. Althusser* (1921 - 1990م)، فيلسوف ماركسي ولد في الجزائر ودرس في مدرسة الأساتذة العليا في باريس. كان و لفترة طويلة عضوا في الحزب الشيوعي الفرنسي، واعتبر أحد أهم المنظرين الماركسيين في القرن العشرين . يعتبر "التوسير" ماركسيا بنويوا، رغم انتقده للعديد من أوجه البنيوية .

(حرف الجيم)

- جاكسون (رومان) *R. Jacobson* (1896 - 1982م) عالم لغوي، وناقد أدبي روسي. من رواد المدرسة الشكلية الروسية. وقد كان أحد أهم علماء اللغة في القرن العشرين وذلك لجهوده الرائدة في تطوير التحليل التركيبي للغة والشعر، ركز على تقديم نظرة أشمل للغة وبدأ جهوده للكتابة حول علوم التواصل بشكل عام (هيام كريدية، الألسنية رواد وأعلام. ص: 158 - 174).
- جالينوس (كلاوديوس) *C. Gallen* (129 أو 131 - 199 أو 201م)، كاتب وطبيب إغريقي شهير تخصص في علم التشريح، و هو اسم من أعظم الأسماء في التاريخ الطبي. دام تأثيره في الغرب حوالي 1300 سنة. وكتب الكثير عن الشؤون الطبية والفلسفية، وقد وصلنا حوالي 100 من بحوثه ورسائله في هذه الموضوعات، وكانت من الشمولية بحيث أن العالم الطبي ظل قرون تحت سيطرة معتقدات "جالينوس" أو ملاحظاته. (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة. ص: 256).

- **جونز (دانيال) D. Jones** (1881 - 1967م)، لغوي دخل حقل الصوتيات عن طريق الهواية، و أفاد أكثر مما يفيد كثير من اللسانيين المحترفين. مكن من تعميق الاهتمام بالدراسات الصوتية بين اللسانيين و أسس أول معهد للدراسات الصوتية. قام بتطوير الخطى التي رسمها "سويت"، من أعماله: نظام الصوائت الرئيسية الذي ابتكره في مطلع القرن العشرين. من مؤلفاته: مختصر الصوتيات الإنجليزية 1914م، قاموس تلفظ الإنجليزية 1917م.

(حرف الدال)

- **داسكال (مارسيلو) M. Dascal** (1940م) لغوي و فيلسوف إسرائيلي برازيلي المولد. أستاذ الفلسفة في جامعة تل أبيب.
- **دريدا (جاك) J. Derrida** (1930 - 2004م) فيلسوف فرنسي يهودي الأصل من مواليد الجزائر، وهو صاحب نظرية التفكيك، و من أهم فلاسفة ما بعد الحداثة، خرج "دريدا" من تحت عباءة "نيتشه"، وتأثر في الخمسينيات بوجودية "سارتر" و "هايدجر"، وبقرويديّة "جاك لاكان" وبنويّة "ليفّي شتراوس" في الستينيات. وكان اهتمامه الأكبر هو نفى الميتافيزيقا باعتبارها شكلا من أشكال الثبات. و له مؤلفات متعددة منها: الكتابة و الاختلاف، الصورة و الظاهرة.
- **دمركان (أودي مورغان) A. DE Morgan** (1806 - 1871م) عالم رياضي وعالم منطق إنجليزي، وقد كتب عدة دراسات عن المنطق وروج للمفاهيم الرياضية ويردد اسمه في المنطق الرياضي بسبب القوانين الأساسية التي قدمها في المنطق الجبري.
- **دوركاهيم (إميل) É. Durkheim** (1858 - 1917م) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي. يعتبر أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، تميز بإرجاعه الوقائع الذهنية إلى الوقائع الاجتماعية التي ينظر إليها بوصفها وقائع مستقلة عن وعي الأفراد. من كتبه: القواعد المنهجية لعلم الاجتماع ، الانتحار.
- **ديكارت (رينيه) (بالفرنسية) (1650 - 1596)** واحد من أعظم الفلاسفة و الرياضيين في الأزمان قاطبة ولد في لاهاي، يلقب بـ أبو الفلسفة الحديثة، وكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده، هي انعكاسات لأطروحاته، والتي ما زالت تدرس حتى اليوم، خصوصا كتاب تأملات في الفلسفة الأولى. و"ديكارت" هو الشخصية الرئيسية لمذهب العقلانية في القرن 17م، كما

كان ضليعا في علم الرياضيات، فضلا عن الفلسفة، وأسهم إسهاما كبيرا في هذه العلوم، وهو صاحب المقولة الشهير (أنا أفكر، إذن أنا موجود).

- **دي كورتناي (بودوان) B.de Courtenay (1845-1929م)** لغوي بولندي، نشأ في مدرسة كازان اللغويات في منتصف 1870م كان واحدا من المؤسسين للجمعية اللغوية البولندية . كان عمله له تأثير كبير على النظرية اللغوية للقرن العشرين، وكان بمثابة الأساس لعدد من المدارس في علم الأصوات . كان من الأوائل اللذين نادوا بضرورة الاهتمام بالدراسات التزامنية والتي طورتها النظرية اللغوية السويسرية للغوي " فرديناند دو سوسير " .

(حرف الرء)

- **روسور (جان جاك) J. J. Rousseau (1712 - 1778م)**، فيلسوف اجتماعي و سياسي فرنسي، آمن بتميز الحضارة الغربية بوصفها القاعدة الأساس لطبيعة الإنسان المتطور. تحدث عن الأمراض السياسية، وعلاقة الحاكم بالمشكومين. من كتبه: *العقد الاجتماعي*، مقال في أصل وأسس عدم المساواة بين البشر.
- **ريكور (بول) P. Ricœur (1913 - 2005م)** فيلسوف فرنسي درس النظريات اللغوية والتحليلية النفسية، فضلا عن دوره في تحليل الخطاب النقدي لكل من البنيوية وما بعد البنيوية والتأويلية و السيميائية و من كتبه صراع التأويلات.

(حرف السين)

- **سابير (أدوارد) E. Sapir (1884 - 1939م)**، يعتبر أحد أبرز اللسانيين الأوائل الذين ساهموا في إرساء قواعد اللسانيات البنيوية الأمريكية. اتجه تحت تأثير أستاذه " بواز " إلى الأنثروبولوجيا و اللسانيات. كان له اهتمام كبير باللغات خاصة الأمريكية الهندية. من أهم مؤلفاته: *اللغة Le Langage*، و الذي تطرق فيه إلى قضايا اللسانيات البنيوية.
- **سارتر (جان بول) J. P. Sartre (1905 - 1980م)** فيلسوف فرنسي، أسس مذهب الوجودية، و فلسفة حرية الإنسان. انبثقت شهرته من خلال رواياته: *الغشيان* 1949م و *الطاعون* 1950م. من كتبه: *علم النفس التحليلي* 1940م. *الجودية بوصفها مذهباً إنسانياً* 1942م.

- **سقراط Socrates** (399 – 469 ق.م). فيلسوف ومعلم يوناني جعلت منه حياته وآراؤه وطريقة موته الشجاعة أحد أشهر الشخصيات التي نالت الإعجاب في التاريخ. صرف "سقراط" حياته تماما للبحث عن الحقيقة والخير. لم يعرف ل — "سقراط" أية مؤلفات، وقد عُرفت معظم المعلومات عن حياته وتعاليمه من تلميذه الفيلسوف "أفلاطون" وليس من "سقراط" نفسه.
- **سيشهاي (ألبرت) A. Sechehaye** (1870 – 1946م)، لغوي سويسري، واحدة من منطري مدرسة لغة جنيف. من أشهر طلاب "فرديناند دو سوسير".

(حرف الشين)

- **شترأوس (كلود ليفي) C.L -Strauss** (1908 – 2009م)، عالم اجتماع فرنسي. بدأ تكوينه بدراسة الفلسفة غير أن هذه النظريات المجردة الاعتبارية البعيدة عن الواقع الاجتماعي ما لبثت أن خيبت آماله، سافر إلى البرازيل حيث درس علم الاجتماع واكتشف أعمال علماء الإنسان الأميركيين (غير المعروفة في أوروبا آنذاك) مثل "بواس" و "كروبر ولووي". وبعد عودته إلى فرنسا سنة 1948م قدم أطروحته المتعلقة بالمشاكل النظرية للقرابة (1949م). حلل أنظمة القرابة الفكرية و الاجتماعية للشعوب عن طريق بيان نظم العلاقات البنيوية، يعد الأب التنظيري للبنيوية. من كتبه: أنظمة القرابة، الأنثروبولوجيا البنيوية.

- **شك洛夫سكي (فيكتور بوريسوفيتش) V.B Shklovsky** (1893 – 1984م)، كاتب و أديب روسي. قدم مساهماته إلى الشكلية الروسية بمقالته الفن من أجل الفن، طرح بعض المفاهيم الأساسية للشكلية الروسية.

- **شيشرون (ماركوس توليوس) M.T. Cicero** (106 ق.م) كاتب وخطيب روماني مميز. صاحب إنتاج ضخم يعتبر نموذجا مرجعيا للتعبير اللاتيني الكلاسيكي وصلنا لحسن الحظ جانب كبير منه.

(حرف الغين)

- **غريماس (جوليان) J.Greimas**. (1917 – 1992م)، لساني و سيميائي من أصل روسي، يعد مؤسس السيميائيات البنيوية انطلاقا من لسانيات "دو سوسير" و "هيلمسليف". كان منشط

مجموعة البحث اللساني السيميائي. بمدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية ومدرسة باريس السيميائية. من أهم أعماله: تجارب سيميائية، دراسات في السيميولوجيا الشعرية.

- غودوليه (موريس) *M. Godelier* (1934م) عالم أنثروبولوجي فرنسي. وقد ارتبطت معظم أعماله البحثية بالمسألة الاقتصادية. نشر سنة 1966م في باريس كتابا ضخما حول هذه المسألة تحت عنوان: العقلانية واللاعقلانية في الاقتصاد، وهو العمل الذي وجد امتدادا له من خلال عدد من الكتب.

(حرف الفاء)

- فراي (نور ثروب) *N. Frye* (1912 - 1991م)، ناقد كندي اشتهر بدراسته لعدد كبير من عصور و شخصيات و نصوص الأدب. من أهم كتبه: تشریح النقد 1957م الذي وظف فيه منهجا نقديا يعرف بالمنهج الأسطوري أو النموذجي .

- فرويد (سيغموند) *S. Freud* (1856 - 1939م). طبيب أعصاب نمساوي، و مؤسس علم التحليل النفسي، من عائلة يهودية، اهتم بدراسة الأحلام و الجنس و اللاوعي، و أسهم في بيان آليات اشتغالها في تحديد سلوكيات الفرد، و تنظيم خبرته الآنية و المستقبلية . توفي سنة 1939م. من أهم مؤلفاته و مقالاته، ثلاث مقالات في نظرية الجنس، و ما وراء علم النفس التحليلي، القلق، نظرية الأحلام... إلخ.

- فوكو (ميشيل) *M. Foucault* (1926 - 1984م) فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة القرن العشرين، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالبنويين و درس و حلل تاريخ الجنون في كتابه: تاريخ الجنون . عالج مواضيع مثل الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون. ابتكر مصطلح (أركيولوجية المعرفة).

- فيرث (جون) *J.R. Firth* (1890 - 1960م)، عالم لغة انجليزي، استقر بالهند مدة من الزمن حيث تعلم هناك بعض اللغات الشرقية، فتأثر بالنظريات اللغوية الهندية و جعله ذلك يؤمن بأن تطوير أية نظرية لغوية لا يكون إلا بالمعرفة الدقيقة للصوتيات الحديثة. وولعه الكبير بالتعليم جعله يتولى عمل أستاذ للغة الإنجليزية في إحدى الجامعات، ثم عمل في قسم الصوتيات من جامعة كوليدج في لندن قبل أن ينتقل

إلى مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية ، حيث أصبح أستاذ اللسانيات العامة، وهو المنصب الذي شغله حتى تقاعده في عام 1956.

(حرف الكاف)

- **كاسيرر (إرنست) E. Cassirer** (1874 - 1945 م) فيلسوف ألماني حلل الخرافات، الديانات، والرموز، له كتاب: *فلسفة الأشكال الرمزية philosophies des formes symboliques*.
- **كاللر (جونان) J. Galler** هو أحد أهم الباحثين المعاصرين في النقد البنيوي والدراسات اللغوية والأدب المقارن، تخرج من جامعة هارفارد، وقام بالتدريس في كامبردج وغيرها من جامعات أوروبا وأمريكا، وأصبحت أعماله البنيوية والتفكيكية من المراجع الأساسية المعتمدة في العديد من الدراسات والأبحاث الأكاديمية.
- **كانط (إيمانويل) I. Kant** (1724 - 1804 م)، فيلسوف ألماني شهير من القرن الثامن عشر. تخرج من جامعة كونجسبرج عام 1746م. عين أستاذا بالجامعة لعلوم المنطق والميتافيزيقا فكثرت إنتاجه فيما ألقى من محاضرات أو وضع من مؤلفات. كان آخر فيلسوف مؤثر في أوروبا الحديثة لنظرية المعرفة والذي بدأ بـ "جون لوك" و "جورج بركلي" و "ديفيد هيوم". من مؤلفاته الثرية نقد العقل الخالص.
- **كريستيفا (جوليا) J. Kristeva** ولدت سنة 1941م، ناقدة أدبية و محللة نفسية، و روائية بلغارية الأصل، فرنسية الجنسية، كتبت في البنيوية والألسنية، و علم التحليل النفسي، و السيميائية، و النقد النسوي. أصبح لـ "كريستيفا" تأثير في التحليل النقدي الدولي، من الناحية النظرية الثقافية والنسوية بعد نشر كتابها الأول *Semeiotikè* في عام 1969. أنتجت كمية هائلة من الأعمال في السيميائية و في مجالات اللسانيات، ونظرية الأدب والنقد. وقد كانت واحدة من البنيويين، في ذلك الوقت عندما كان للبنيوية مكان رئيس في العلوم الإنسانية. و لـ "كريستيفا" مكان هام في الفكر ما بعد البنيوي. وهي أيضا مؤسسة ورئيسة لجنة جائزة سيمون دي بوفوار من كتبها: السيميائيات.

(حرف اللام)

- لاكان (جاك) *J. Lacan* (1981 - 1901 م)، محلل نفسي فرنسي. اشتهر بمساهمته في التعريف بالتحليل النفسي الفرويدي. من أهم إضافاته التحليلية النفسية الفرويدية اعتماده على اللغة بوصفها مرآة للاوعي، مما أثر بدوره في الدراسات اللغوية والأدبية. من أهم كتبه: ما وراء اللغة النفسية.
- لوك (جون) *J. Locke* (1632 - 1704 م) فيلسوف تجريبي حسي و مفكر سياسي إنجليزي، لقد سلم "لوك" بعجز العقل البشري وقصوره عن معالجة ما يتجاوز حدوده وإمكاناته وقد وضح ذلك في معظم كتبه، و يعتبر من أشهر مؤسسين الليبرالية و من أهم مفكريها عموماً في العالم. (جورج طراييشي، معجم الفلاسفة. ص: 598 - 600).
- ليبنتز (غوتفريد) *G.W. Leibniz* (1646 - 1716 م)، فيلسوف عقلاي ألماني. قام بمساهمات كبيرة في العلوم الطبيعية و التقنية، وتنبأ بأفكار ظهرت فيما بعد في المجال الفلسفي من بينها في علم النفس اللغوي. ألف في عدة مجالات كالفلسفة و السياسة و القانون. (جورج طراييشي، معجم الفلاسفة. ص: 578 - 583).

(حرف الميم)

- ماتيسوس (فيليم) *V. Mathesius* (1882 - 1945 م)، لغوي ومؤرخ و أدبي تشيكي، و أول أستاذ للغة الإنجليزية والأدب في جامعة تشارلز. في عام 1926م شارك في تأسيس دائرة براغ اللغوية. كان من أكبر المهتمين بعالم اللغويات خاصة اللغة التشيكية منها والقضايا الثقافية العامة . من أهم أعماله كانت حول ترتيب الكلمات و بناء الجملة و تطويره لمنظور الجملة الوظيفي و التي يمكن أن توصف بأنها مشاريع رائدة في إنتاجه.
- مارتينييه (أندريه) *A. martinet* (1908 - 1999 م) لغوي فرنسي، و هو من أشهر اللسانيين المعاصرين شارك في أعمال نادي براغ، و مدير الجمعية العالمية للغة المساعدة التي كان ترمي إلى إنشاء لغة عالمية جديدة. من مؤلفاته: نطق الفرنسية المعاصرة، نظرية وظيفية اللغة.
- موريس (شارل) *Ch. Morris* (1901 - 1979 م) فيلسوف و عالم دلالي أمريكي عني بقضايا الدلالة المنطقية و السيميولوجيا، من خلال كتابه أسس نظرية العلامات. و يعتبر "موريس" من

ممثلي الوضعية المحدثة في الولايات المتحدة. طور آراء تشارلز ساندرس بورس و صاغ المفاهيم الأساسية للسيميوطيقا. (جورج طرايشي، معجم الفلاسفة. ص: 646).

- **مونان (جورج) *G. Mounin* (1910 - 1993 م)** لغوي فرنسي، أستاذ اللغويات و السيميائية في جامعة إيكس أون بروفانس. تعامل مع مجموعة واسعة من المواضيع، من تاريخ اللغة إلى الحديث عن فروعها و علاقتها مع معارف أخرى كالفلسفة والأدب والشعر.

(حرف النون)

- **نيتشه (فريدريك) *Nietzsche* (1844 - 1900 م)** فيلسوف ألماني و ناقد أخلاقي و لاهوتي ثوري، أثرت فلسفته على مجمل الطرح النقدي و الثقافي و الفكري العالمي الحديث، و كشفت فلسفته سلبيات التدين الغربي، ووقفت ضد التقليد و الأخلاق، وانتقدت رجال الدين، و الفلاسفة التقليديين، و قدم "نيتشه" نظريته عن موت الإله، إذ أصبحت دستوراً لجميع التيارات و المذاهب العالمية المختلفة في شتى الميادين، و إليه تنسب جذور العلمانية العالمية . أول من عبر بشكل منهجي و صريح عن النزعة التفكيكية في المشروع التحديتي والاستناري الغربي الذي يدور في إطار العقلانية المادية . من كتبه : هكذا تكلم زرادشت . ما وراء الخير و الشر.

(حرف الهاء)

- **هابرماس (يورغن) *J. Habermas* (1929 م)**، فيلسوف و عالم اجتماع ألماني معاصر يعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية له أزيد من خمسين مؤلفاً يتحدث عن مواضيع عديدة في الفلسفة و علم الاجتماع وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي . من أهم مؤلفاته: البنية السلوكية للحياة العامة، النظرية و الممارسة.
- **هارتمان (جيوفري) *G. Hartman* (1929 م)** هو ألماني المولد، منظم إلى مدرسة ييل للتفكيك، كتب على طائفة واسعة من المواضيع، ولا يمكن تصنيفها من قبل مدرسة واحدة أو طريقة .
- **هاريس (زليغ) *Z. Harris* (1909 - 1992 م)**، ولد في روسيا، ثم رحل إلى أمريكا، تحصل على الدكتوراه من جامعة بنسلفانيا، إليه ينسب مفهوم التحويل في التيار التوزيعي الذي أرسى دعائمه بلومفيلد، من أهم أعماله كتابه الذي شرح فيه نظريته التوزيعية: مناهج اللسانيات النبوية . (هيام كريدية، الألسنية رواد و أعلام. ص: 190 - 204).

- هوسرل (أدموند) *E. Husserl* (1859 - 1938 م) فيلسوف ألماني يهودي، مؤسس الظاهراتية بوصفها طريقة لوصف الظواهر وتحليلها، حاول الجمع بين التجربة التي تعتمد على الملاحظة، و بين العقلانية التي تعتمد على إدراك السبب و النظرية، انتقد نظريات القياس المعرفية ، و دعا إلى الظاهر بوصفها طريقا مباشرا للوصول إلى المعرفة.
- هيغل (غيورغ فيلهلم فريدريش) *G. W.F. Hegel* (1770 - 1831 م) يعتبر أهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع ، حاول وصف الميادين التي تسهم في تقدم الفكر الجدلي الديالكتيكي، تعمق في علم اللاهوت و علم المنطق. من أهم أعماله: علم المنطق، علم العقل.
- هايدغر (مارتن) *M. Heidegger* (1889 - 1976 م) فيلسوف ألماني و أحد تلاميذ "إدموند هوسرل". وجه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل. ومن أبرز مؤلفاته: الوجود والزمان (1927)، دروب مُوصدة (1950). تميز "هايدغر" بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين ومن أهمها الوجودية، التأويليات، فلسفة النقض أو التفكيكية، ما بعد الحداثة.
- هيلمسليف (لويس) *L. Hjeltmslev* (1899 - 1965 م) ولد بكوبنهاغن وينتمي إلى أسرة لها باع في العلم، ويعده الدارسون من أبرز اللغويين اللذين أفادوا من مناهج النظر الرياضية والمنطقية في دراسة اللغة دراسة شكلية مجردة مما مهد له الطريق لإرساء دعائم نظريته العالمية الجديدة (الغلوسيماتيك). من مؤلفاته المهمة: المدخل إلى نظرية في اللغة، محاولات لسانية.

فهرس الآيات القرآنية

الآية رقمها رقم الصفحة

سورة الفاتحة

326	05	{ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ }
326	06	{ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ }
326	07	{ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ }

سورة البقرة

350	02	{ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ }
55	273	{ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْكَافًا }

سورة آل عمران

- { هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ } 07 349
- { وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ } 14 55

سورة المائدة

- { قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ } 15 349
- { وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ... } 48 350

سورة الأعراف

- { وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ } 48 55

سورة التوبة

- { فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ }

حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا

لَهُمْ كُلٌّ مَرَصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ

وَأَتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ { 05 318

{ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى

يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ } 06 318

سورة يونس

{ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ

لِقَاءَنَا آتَتْ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ

لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى

إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ { 15 353

{ قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ

فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ } 16 353

سورة هود

{ الرِّيبَةُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ { 01 352

سورة يوسف

{ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ { 111 343

سورة الرعد

{ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ } 4 50

سورة النحل

{ وَعَلَّمَاتٍ وَالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ } 16 50

سورة الفرقان

{ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى
عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا } 05 355
{ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا } 06 355

سورة العنكبوت

{ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا
الْعِلْمَ وَمَا يُجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ } 49 349

سورة فصلت

{ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ فَرَأْنَا غَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ } 03 352

سورة الفتح

{ سَيِّمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ } 29 55

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث الشريفة

رقم الصفحة	الحديث
55	➤ (قال يوم بدر سوموا فإن الملائكة قد سوموا)
279	➤ (العلماء ورثة الأنبياء)
	➤ (كنتُ جار رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
350	فكان إذا نزل الوحي أرسل إليّ فكتبتُ الوحي)
350	➤ (كنا عند رسول الله تُؤلف القرآن من الرقاع)

فهرس المصطلحات

(حرف الألف همزة)

- 284..... الإبستميه *épistémé* •
- 24..... الإبستمولوجيا *L'épistémologie* •
- 79..... الأثر *Trace* •
- 293..... الإثنية *ethnique* •
- 75 الاختلاف *différance* •
- 268 الأرثوذكسية *orthodoxe* •
- 264..... الأركيولوجية *archéologique* •
- 39..... الأسطورة *Mythe* •
- 120 الاعباطية *Arbitraire* •
- 82 الانتشار أو التشيت *dissémination* •
- 05 الأنثروبولوجيا *anthropologiste* •
- 266 الأنطولوجية *ontologique* •
- 06..... الإيديولوجية *idéologie* •
- 197 الأيقونة *Icône* •

(حرف الباء)

167 *structure profonde* البنية العميقة ●

04..... *structuralisme* البنيوية ●

(حرف التاء)

10..... *historique* التاريخية ●

48..... *Interprétation* التأويل ●

39 *Pragmatique* التداولية ●

102..... *deconstruction* التشریحية ●

121 *Synchronique* التزامنية ●

200..... *Dicent* التصديق ●

199..... *Rhèma* التصور ●

122..... *Diachronique* التعااقبية ●

04..... *deconstruction* التفكيكية ●

105..... *deconstruction* التقويضية ●

49 *intertextualité* التناص ●

07..... *communication* التواصل ●

14 *Distributionnalisme* التوزيعية ●

15 *théorie transformationnelle générative* التوليدية التحويلية ●

322..... *Altewoluggih* التولوجية ●

(حرف الثاء)

88 Dualism الثنائية ●

265 la théologie الثيولوجيا ●

(حرف الحاء)

200 Argument الحجّة ●

338 moderniste الحدائق ●

70 Participation الحضور ●

(حرف الدال)

10 Signifiant الدال ●

320 Dramatik, الدراماتيكي ●

276 dogmatisme الدوغمائية ●

256 deakrona الدياكروني ●

(حرف الذال)

137 Mentalistique الذهنية ●

(حرف الراء)

91 radical الراديكالية ●

39 seuqilobmyS الرمزية ●

35 Stoiciens الرواقين ●

9 ecnamoR الرومانسية ●

(حرف الزاي)

275 *Déplacement* الزحزحة ●

(حرف السين)

256 *Alsankrona* السانكرونى ●

137 *Behaviorisme* السلوكية ●

144 *contextuelle* السياقية ●

302 *Psychologie* السيكولوجيا ●

04 *Sémiotique* السيميائية ●

34 *Alsimeotiq* السيميوطيقا ●

08 *Sémiologie* السيميولوجيا ●

(حرف الشين)

05 *Les Formalistes Russes* الشكلائية الروسية ●

173 *Formalists* الشكلائيون ●

(حرف الصاد)

331 *soufi* الصوفية ●

(حرف الظاد)

24 *La Phénoménologie* الظاهراتية ●

(حرف العين)

123 *R. Associative* علاقات الاقتران ●

32 *le Signe* العلامة ●

- 83..... *Pharmakon* العقار •
- 193..... *la phonologie* علم الأصوات •
- 39..... *Sémantique* علم الدلالة •
- 72..... *Grammatologie* علم الكتابة •
- 2..... *euqitsiugniL* علم اللغة •

(حرف الغين)

- 134..... *Glossématique* الغلوسماتكية •
- 331..... *gnosticism* الغنوصية •
- 71..... *Absence* الغياب •

(حرف الفاء)

- 12..... *Phonologie* الفونولوجية •
- 211..... *Alfonim* الفونيم •
- 13..... *la philologie* الفيلولوجيا •
- 25..... *phénoménologie* الفينومينولوجيا •

(حرفا التواف)

- 38..... *La Lecture* القراءة •

(حرف الكاف)

- 159..... *Compétence* الكفاية اللغوية •

(حرف اللام)

- 290..... *L'impensé* اللامفكر فيه •
- 293..... *théologique* اللاهوتية •
- 03..... *linguistique* اللسانيات •
- 70..... *Logos* اللوغوس •

(حرف الميم)

- 63..... *post-structuralisme* ما بعد البنيوية •
- 05..... *le marxisme* الماركسية •
- 179..... *Indice* المؤشر •
- 101..... *Merfologih* مرفولوجية •
- 291..... *L'impensabele* المستحيل التفكير فيه •
- 290..... *Le pensable* المفكر فيه •
- 90..... *dieu de la mort* موت الإله •
- 90..... *la mort de l'auteur* موت المؤلف •
- 06..... *la métaphysique* الميتافيزيقا •
- 10..... *éifingiS* المدلول •

(حرف النون)

- 102..... *Texte* النص •

08 *Le nouveau trésorerie* النقد الجديد •

(حرف الهاء)

298..... *Herméneutique* الهمنوطيقا •

(حرف الواو)

22..... *existentialisme* الوجودية •

05..... *Descriptive* الوصفية •

192..... *emsinoM* الواحدية •

قائمة المصادر و المراجع

■ القرآن الكريم (رواية ورش)

أولاً: مصادر و دراسات عامة

(حرف الألف همزة)

- إبراهيم خليل، في النقد و النقد الألسني . (منشورات أمانة عمان الكبرى : الأردن). دط. 2002م
- إبراهيم زكرياء، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية (دار مصر للطباعة : القاهرة). دط. دت.
- أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل و نقد. (دار النجاح الجديدة : الرباط). دط. 2010م.
- أحمد حساني، مباحث في اللسانيات . (ديوان المطبوعات الجزائرية : بن عكنون - الجزائر). ط: 1. 1999م.
- أحمد عبد الحليم عطية، جاك دريدا و التفكيك . (دار الفارابي : بيروت - لبنان). ط: 1. 2010م.
- أحمد الفاضل السعدي، القراءة الأركونية للقرآن دراسة نقدية . (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي : بيروت). ط: 1. 2012م.
- أحمد مومن، اللسانيات النشأة و التطور . (ديوان المطبوعات الجامعية : الجزائر). ط: 2. 2005م.
- أحمد يوسف، القراءة النسقية سلطة البنية و وهم المحايثة . (منشورات الاختلاف - الدار العربية للعلوم : الجزائر - لبنان). ط: 1. 2007م.
- إديث كريزويل، عصر البنيوية. ترجمة: جابر عصفور. (دار سعاد الصباح : الكويت). ط: 1. 1993م.

- أمبرتو إيكو، **التأويل بين السيميائيات و التفكيكية**. ترجمة و تقديم: سعيد بنكراد. (المركز الثقافي العربي : الدار البيضاء). ط: 2. 2002م.
- أمبرتو إيكو، **السيميائية و فلسفة اللغة**. ترجمة: أحمد الصمعي. (مركز دراسات الوحدة العربية : بيروت - لبنان). ط: 1. 2005م.

(حرف الباء)

- باسم علي خريسان، **ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي**. (دار الفكر : دمشق). ط: 1. 2006م.
- برنار توسان، **ماهي السيميولوجيا**. ترجمة: محمد نظيف. (أفريقيا الشرق : الدار البيضاء - بيروت). ط: 2. 2000م.
- بشير تاويريت، **التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية**. (دار الفجر للطباعة و النشر : الجزائر). ط: 1. 2006م.
- بشير تاويريت، **محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية**. (دار الفجر : الجزائر). ط: 1. 2006م.
- بول فاير - كريستيان بايلون، **مدخل إلى الألسنية**. ترجمة: طلال هبة. (المركز الثقافي العربي : بيروت - الدار البيضاء). ط: 1. 1992م.
- بول كوبلي، **ليتسا جانز، علم العلامات**. ترجمة: جمال الجزيري. (المجلس الأعلى للثقافة : القاهرة). ط: 1. 2005م.
- بيير زيمبا، **التفكيكية دراسة نقدية**. ترجمة: أسامة الحاج. (المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع : بيروت). ط: 1. 1996م.

(حرف الجيم)

- جاك دريدا، **في علم الكتابة**. ترجمة: أنور مغيت و منى طلبة. (المركز القومي للترجمة : القاهرة). ط: 2. 2008م.
- جاك دريدا، **الكتابة و الاختلاف**. ترجمة: كاظم جهاد. تقديم: محمد علال سينا. (دار توبقال للنشر : الدار البيضاء). ط: 2. 2000م.
- جان بياجه، **البنوية**. ترجمة: عارف منيمنة و بشير أوبري. (عويدات للنشر و الطباعة : بيروت - باريس). ط: 4. 1985م.

- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية . (دار الجنوب للنشر : تونس). دط. 2004م.
 - جورج موانان، علم اللغة في القرن العشرين. ترجمة: غزاوي نجيب. (وزارة التعليم العالي : دمشق). 1982م.
 - جون ستروك، البنيوية و ما بعدها من ليفي شتراوس إلى جاك داريدا. ترجمة: محمد عصفور. (المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب : الكويت). دط. 1996م.
 - جون ماكوري، الوجودية. ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام. تحقيق: فؤاد زكريا. (المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الأدب : الكويت). دط. 1982م.
 - جيرار دولودال، السيميائيات أو نظرية العلامات. ترجمة: عبد الرحمن بوعلي. (مطبعة النجاح الجديدة : الدار البيضاء). ط: 1. 2000م.
- (حرف الحاء)
- الحسن العباقي، القرآن الكريم و القراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون . (دار صفحات للدراسات و النشر : سوريا). دط. 2009م.
 - حلمي خليل، العربية و علم اللغة البنيوي دراسة في الفكر اللغوي العربي الحديث . (دار المعرفة الجامعية : الإسكندرية). دط. 1995م.
 - حميد حمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر مناهج و نظريات و مواقف. (أنفو - يرانت : فاس). ط: 3. 2013م.
 - حنون مبارك، مدخل للسانيات سوسير. (دار توبقال للنشر : الدار البيضاء - المغرب). ط: 1. 1987م.
- (حرف الخاء)
- خالد علال، الأخطاء التاريخية و المنهجية في مؤلفات محمد أركون و محمد عابد الجابري دراسة نقدية . (دار المحتسب : الجزائر). ط: 1. 2008م.
- (حرف الدال)
- دانيال تشاندلر، أسس السيميائية. ترجمة: طلال وهبة. مراجعة: ميشال زكريا. (المنظمة العربية للترجمة : بيروت - لبنان). ط: 1. 2008م.

(حرف الراء)

- رامان سلدن، *النظرية الأدبية المعاصرة*. ترجمة: جابر عصفور. (دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع : القاهرة). دط. 1998م.
- رضوان السيد و آخرون، *محمد أركون المفكر و الباحث و الإنسان حلقة نقاشية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية*. تحرير: عبد الإله بلقزيز. (مركز دراسات الوحدة العربية : بيروت). ط: 1. 2011م.
- رولان بارت، *لذة النص*. ترجمة: منذر عياشي. (مركز الإنماء الحضاري : سوريا). ط: 1. 1992م.
- رون هالبير، *العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية لمحمد أركون*. ترجمة: جمال شحيد. (الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع : دمشق). ط: 1. 2001م.
- ريتشارد كيرني، *جدل العقل حوارات آخر القرن*. ترجمة: إلياس فركوح و حنان شرايخة. (المركز الثقافي العربي : بيروت - الدار البيضاء). ط: 1. 2005م.
- ريتشرد هارلند، *ما فوق النبوية فلسفة النبوية و ما بعدها*. ترجمة: لحسن أحمامة. (دار الحوار : سوريا). ط: 2. 2009م.

(حرف الزاي)

- زهر العنابي، *الإنتاج الفكري الجزائري*. (موفم للنشر و التوزيع : الجزائر). دط. دت.
- الزواوي بغورة، *المنهج النبوي بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات*. (دار الهدي : الجزائر). ط: 1. 2001م.

(حرف السين)

- سارة كوفمان، *مدخل إلى فلسفة جاك دريدا تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر*. (أفريقيا الشرق : المغرب). ط: 2. 1994م.
- سعيد بن كراد، *السيمياءيات مفاهيمها و تطبيقاتها*. (منشورات الزمان : الرباط - المغرب). دط. 2003م.
- ابن سينا، *العبارة*. ترجمة و تحقيق: محمود الخضيرى. (الهيئة المصرية العامة للكتاب : القاهرة). ط: 1. 1970م.

(حرف الصاد)

- صلاح فضل، **مناهج النقد المعاصر**. (أفريقيا الشرق : الدار البيضاء - المغرب). دط. 2002م.
- صلاح فضل، **نظرية البنائية في النقد الأدبي**. (دار الشروق : القاهرة). ط: 1. 1998م.

(حرف الطاء)

- طه عبد الرحمان، **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (المركز الثقافي العربي : الدار البيضاء - بيروت). ط: 1. 2006م.
- الطيب دبة، **مبادئ اللسانيات البنوية دراسة تحليلية إستيمولوجية**. (دار القصبه للنشر : حيدرة - الجزائر). دط. 2001م.

(حرف العين)

- عادل عبد الله، **التفكيكية إرادة الاختلاف و سلطة العقل** (دار الحصاد - دار الكلمة : دمشق). ط: 1. 1997م.
- عامر الحلواني، **في القراءة السيميائية**. (كلية الآداب و العلوم الإنسانية: صفاقص - تونس). ط: 1. 2005م.
- عبد الإله بلقزيز و آخرون، **قراءات في مشروع محمد أركون الفكري**. (ندوة فكرية). (منتدى المعارف : الدار البيضاء). ط: 1. 2011م.
- عبد السلام بنعبد العالي، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا**. ط: 2. (دار توبقال للنشر : الدار البيضاء). 2000م.
- عبد السلام المسدي، **قضية البنيوية دراسة ونماذج** (دار أمية للنشر : تونس). ط: 1. 1991م.
- عبد العزيز حمودة، **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**. (المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب : الكويت). دط. 1998م.
- عبد العزيز بن عرفة، **البدال و الاستبدال**. (دار الحوار : الاذقية - سوريا). ط: 1. 1993م.
- عبد الله إبراهيم، **التفكيك الأصول و المقولات**. (عيون المقالات : الدار البيضاء). ط: 1. 1990م.
- عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي و آخرون، **معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة** (المركز الثقافي العربي : الدار البيضاء).

- عبد الله الغدامي، *الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية قراءة نقدية لنموذج معاصر*. (الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة). ط: 4. 1998م.
- عبد القادر فهيم الشيباني، *معالم السيميائيات العامة أسسها ومفاهيمها*. (سيدي بلعباس - الجزائر). ط: 1. 2008م.
- عبد القادر المهيري و آخرون، *أهم المدارس اللسانية*. (المعهد القومي لعلوم التربية : تونس). ط: 1. 1986م.
- عبد المجيد خليقي، *قراءة النص الديني عند محمد أركون*. (منتدى المعارف : بيروت). ط: 1. 2010م.
- عبد المجيد خليقي و آخرون، *قراءات في مشروع محمد أركون الفكري*. (ندوة فكرية). تقديم: عبد الإله بلقزيز. (منتدى المعارف : الدار البيضاء). ط: 1. 2011م.
- عبد الناصر حسن محمد، *نظرية التوصيل وقراءة النص الأدبي*. (المكتب المصري لتوزيع المطبوعات : القاهرة). دط. 1999م.
- عبد الولي بن عبد الواحد الشلبي، *القراءات المعاصرة و الفقه الإسلامي مقدمات في الخطاب والمنهج*. (مركز نماء : بيروت - لبنان). ط: 1. 2013م.
- عبد الوهاب المسيري، *فتحي التريكي، الحداثة و ما بعد الحداثة*. (دار الفكر : بيروت - دمشق). ط: 1. 2003م.
- عدنان بن ذريل، *النص و الأسلوبية بين النظرية و التطبيق*. (منشورات اتحاد الكتاب العرب : دمشق). دط. 2000م.
- العرابي لخضر: *المدارس النقدية المعاصرة*. (دار الغرب للنشر و التوزيع : وهران - الجزائر). دط. 2007م.
- علي حرب، *المنوع و المتنوع نقد الذات المفكرة*. (المركز الثقافي العربي : الدار البيضاء - بيروت). ط: 4. 2005م.
- علي حرب، *نقد النص*. (المركز الثقافي العربي : الدار البيضاء - بيروت). ط: 4. 2005م.
- علي حنفي محمود، *قراءة نقدية في وجودية سارتر*. (المكتبة القومية الحديثة : طنطا - مصر). دط. 1996م.

(حرف الغين)

- غريب اسكندر، *الاتجاه السيميائي في نقد الشعر العربي*. (المجلس الأعلى للثقافة : القاهرة). ط: 1. 2002م.

(حرف الفاء)

- فارح المسرحي، *الحدائث في فكر محمد أركون مقارنة أولية*. (منشورات الاختلاف - الدار العربية للعلوم : الجزائر - بيروت). ط: 1 ز 2006م.
- فرديناند دي سوسير، *محاضرات في علم اللسان العام*. ترجمة: عبد القادر القنيني. (أفريقيا الشرق : المغرب). دط. 2008م.
- فيصل الأحمر، *معجم السيميائيات*. (منشورات الإختلاف - الدار العربية للعلوم ناشرون : الجزائر، لبنان). ط: 1. 2010م.

(حرف الكاف)

- كريستوفر نوريس، *التفكيكية النظرية والممارسة*. ترجمة: صبري محمد حسن. (دار المريخ : الرياض - السعودية). دط. 1989م.
- كمال بشر، *التفكير اللغوي بين القديم والجديد*. (دار غريب : القاهرة). دط: 2005م.

(حرف اللام)

- ليونارد جاكسون، *بؤس النبوية*. ترجمة: تائر ديب. (دار الفرقد : دمشق - سوريا). ط: 2. 2008م.

(حرف الميم)

- مادن ساروب، *دليل تمهيدي إلى ما بعد النبوية و ما بعد الحدائث*. ترجمة: خميسي بوغرارة. (دار البعث : قسنطينة). دط. 2003م.
- مارسيلو داسكال، *الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة*. ترجمة: حميد لحداني و آخرون. (أفريقيا الشرق : الدار البيضاء). ط: 1. 1987م.
- مازن الوعر، *قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث*. (دار طلاس للدراسات و الترجمة و النشر : سوريا). ط: 1. 1988م.
- محمد بن أحمد جهلان، *فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني*. (دار الأوائل : دمشق). ط: 1. 2006م.

- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة . ترجمة: هاشم صالح. (دار الساقى : بيروت). ط: 2. 2001م.
- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي . ترجمة: هاشم صالح. (مركز الإنماء القومي – المركز الثقافي العربي : بيروت – لبنان). ط: 2. 1996م.
- محمد أركون، العلمنة و الدين (الإسلام، المسيحية، الغرب). ترجمة: هاشم صالح. (دار الساقى : بيروت). ط: 3. 1996م.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية. ترجمة: هاشم صالح. (مركز الإنماء القومي – المركز الثقافي العربي : بيروت – الدار البيضاء). ط: 2. 1996م.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد . ترجمة و تعليق: هاشم صالح. (دار الساقى : بيروت). ط: 5. 2009م.
- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ أنحر للفكر الإسلامي. (الدار الساقى : بيروت – لبنان). ط: 1. 1999م.
- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ترجمة و تعليق: هاشم صالح. (دار الطليعة للطباعة و النشر : بيروت – لبنان). ط: 3. 2012م.
- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟. ترجمة و تعليق: هاشم صالح. (دار الطليعة للطباعة و النشر : بيروت). ط: 2. 2000م.
- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر. ترجمة و تعليق : هاشم صالح. (دار الساقى: بيروت). ط: 2. 1995م.
- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي. ترجمة و تقديم: هاشم صالح. (دار الطليعة : بيروت). ط: 1. 2009م.
- محمد أركون، الهوامل و الشوامل حول الإسلام المعاصر . ترجمة و تقديم: هاشم صالح. (دار الطليعة : بيروت). ط: 1. 2010م.
- محمد الحناش، البنيوية في اللسانيات. (دار الرشد الحديثة : الدار البيضاء). ط: 1. 1980م.
- محمد خاقاني أصفهاني، عطا محمد أبو جبين. الألسنية العربية. (دار جرير للنشر و التوزيع : عمان – الأردن). ط: 1. 2013م.
- محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية. (دار الحوار للنشر و التوزيع : سوريا). ط: 1. 2007م.
- محمد السرغيني، محاضرات في السيميولوجيا. (دار الثقافة : الدار البيضاء). ط: 1. 1987م.

- محمد محمد يونس علي، *مدخل إلى اللسانيات*. (دار الكتاب الجديد المتحدة : بيروت). ط: 1. 2004م.
- محمد المزوغي، *العقل بين التاريخ و الوحي حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون*. (منشورات الجمل : كولونيا (ألمانيا) - بغداد). ط: 1. 2007م.
- محمد مستقيم، *مفاهيم أركونية المشروع النقدي للعقل الإسلامي*. (النايا- المحاكاة - الشركة الجزائرية : سوريا - الجزائر). ط: 1. 2013م.
- محمد مفتاح، *دينامية النص تنظير وإنجاز*. (المركز الثقافي العربي : بيروت - الدار البيضاء). ط: 2. 1990م.
- محمود فهمي حجازي، *مدخل إلى علم اللغة*. (دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع : القاهرة). ط: 1. 2005م.
- مختار الفجاري، *نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون*. (دار الطليعة للطباعة و النشر : بيروت). ط: 1. 2005م.
- مصطفى باجو، *العلمانيون العرب و موقفهم من الإسلام*. (المكتبة الإسلامية : القاهرة). ط: 1. 2012م.
- مصطفى كيحل، *الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون*. (منشورات الاختلاف - دار الأمان : الجزائر - الرباط). ط: 1. 2011م.
- ميجان الرويلي، سعد البازعي، *دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيار و مصطلحا نقديا معاصرا*. (المركز الثقافي العربي : دار البيضاء - المغرب : بيروت - لبنان). ط: 3. 2002م.
- ميشال زكريا، *الألسنية، علم اللغة الحديث قراءات تمهيدية*. (المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع : بيروت - لبنان). ط: 2. 1985م.
- ميلكا إيفيتش، *اتجاهات البحث اللساني*. ترجمة: سعد عبد العزيز مصلوح، وفاء كامل فايد. (المجلس الأعلى للثقافة : مصر). ط: 2. 2000م.
- (حرف النون)
- نائلة أبي نادر، *التراث و المنهج بين أركون و الجابري*. (الشبكة العربية للأبحاث و النشر : بيروت). ط: 1. 2008م.
- نعمان بوقرة، *المدارس اللسانية*. (مكتبة الآداب القاهرة : مصر). ط: 1. 2003م.
- نعمان بوقرة، *اللسانيات اتجاهاتها و قضاياها الراهنة*. (جدارا للكتاب العالمي : عمان). ط: 1. 2009م.

(حرف الهاء)

- هشام الدركاوي، *التفكيكية التأسيس و المراس*. تقديم: الرحالي الرضواني. (دار الحوار للنشر : سوريا). ط: 1. 2011م.
- هيام كريدية، *الألسنية رواد و أعلام*. (بيروت - لبنان). ط: 1. 2010م.

(حرف الواو)

- وليد إبراهيم قصاب، *مناهج النقد الأدبي الحديث*. (دار الفكر : دمشق). ط: 2: 2009م.

(حرف الياء)

- يوسف وغليسي، *إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد*. (منشورات الاختلاف : الجزائر). ط: 1. 2009م.
- يوسف وغليسي، *مناهج النقد الأدبي*. (دار جسور للنشر و التوزيع : الجزائر). ط: 1. 2007م.

ثانيا: الموسوعات و المعاجم

(حرف الجيم)

- جورج طرايشي. *معجم الفلاسفة (الفلاسفة-المناطقة- المتكلمون اللهوتيون. المتصوفون)*. (دار الطليعة للطباعة و النشر : بيروت). ط: 3. 2006م.

(حرف العين)

- عزيزة فوال بابتي، *موسوعة الأعلام العرب و المسلمين و العالمين*. (دار الكتب العلمية : بيروت). ط: 1. 2009م.

(حرف الميم)

- محمد عناني، *المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم إنجليزي-عربي* (الشركة المصرية العالمية للنشر : لونجمان). ط: 3. 2003م.
- ابن منظور، العلامة جمال الدين أبي الفضل، *لسان العرب*. تعليق: خالد رشيد القاضي. (دار صُبح - إديسوفت : بيروت - الدار البيضاء). ط: 1. 2006م.

(حرف الهاء)

- هتشنسون، *معجم الأفكار و الأدباء*. ترجمة: خليل راشد الجيوسي. مراجعة: رانية نادر. (دار الفرابي : لبنان). ط: 1. 2007م.

(حرف الياء)

- يحيى مراد، *معجم أسماء المستشرقين*. (دار الكتب العلمية : لبنان). ط: 1. 2004م.

ثالثاً: الدوريات

○ رسائل جامعية

(حرف الخاء)

- خالد بن عبد العزيز السيف، *ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة عقائدية*. بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه. إشراف: أ. د. محمد كسبة. الفصل الدراسي 2008 - 2009م.

(حرف الراء)

- ربيعة رويقي، *سيميائية العلامة في المسرح الجزائري مسرحية أدباء المظهر لرضا حوحو أتمودجا*. مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الأدب العربي تخصص (أدب عربي حديث)، إشراف: صالح مباركية. (كلية الآداب واللغات قسم اللغة العربية وآدابها : جامعة الحاج لخضر - باتنة). 2010 / 2011م.

(حرف العين)

- عبد الغني بن علي، *النزعة النقدية في فكر محمد أركون*. رسالة ماجستير في الفلسفة. إشراف: عبد الرحمان بوقاف. جامعة الجزائر. قسم: الفلسفة. سنة 2004 - 2005م.

- عبد الله بن محمد المالكي، منهج محمد أركون في نقد الدين و التراث الإسلامي دراسة تحليلية نقدية. بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة بجامعة أم القرى كلية الدعوة و أصول الدين قسم العقيدة. تحت إشراف: عبد الله بن محمد القرني. بالمملكة العربية السعودية سنة: 1431هـ.

○ مجالات و صحف

(حرف الباء)

- بسام بركة، اللغة و البنية الاجتماعية. مجلة الفكر العربي المعاصر (بيروت). العدد: 40. جويلية - أوت 1986م.
- بلقاسم دقة، علم السيميائية في التراث العربي . مجلة التراث العربي. (دمشق) . السنة: الثالثة والعشرون. العدد: 91. أيلول (سبتمبر) 2003 م.

(حرف الجيم)

- جميل حمداوي، مدخل إلى مناهج النقد. مجلة عالم الفكر. (الكويت). المجلد: 25. العدد : 3. مارس 1997م.
- جميل حمداوي، مدخل إلى المنهج السيميائي . مجلة عالم الفكر. (الكويت). المجلد: 3. مارس 1997م.
- جودت الركابي، أدبنا و البنيوية . مجلة الموقف الأدبي. (دمشق). العدد: 220-221. آب 1989م.
- جودت الركابي، الحدائث و البنيوية في معرفة النص الأدبي مجلة آفاق الثقافة و التراث. السنة الثالثة. العدد العاشر. ربيع الثاني سبتمبر 1995.

(حرف الحاء)

- حسن موزوني، الحدود بين المدارس اللسانية في علاقتها بالأدب و قضية السياق و المعنى (ندوة). مجلة دراسات أدبية و لسانية. (فاس). العدد: 3. حريف 1986م.
- حلام الجيلالي، المنهج السيميائي وتحليل البنية العميقة للنص . مجلة الموقف الأدبي. (دمشق). السنة: 31. العدد: 365. 2001م.

(حرف الخاء)

- خليل بن رابح، علم السيميائية بين التراث و الحدائث مجلة التراث العربي .

(حرف الراء)

- رمزي تفيفحة، الفاتحة و رهانات المعنى: قراءة محمد أركون نموذج. مجلة الحياة الثقافية (تونس). السنة 27. العدد: 123 فيفري 2002م.
- روجيه بول دروا، مفهوم التفكير. في أثناء حوار مع جاك دريدا لم ينشر سجل يوم 30 جوان 1992. مجلة نزوى (عمان). العدد: 42. 2005م.

(حرف السين)

- سعدية موسى عمر البشير، السيميائية أصولها ومناهجها ومصطلحاتها . ورقة علمية. جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا. كلية اللغات، قسم اللغة العربية.
- سعيد بنكراد، السيميائيات، النشأة و الموضوع . مجلة عالم الفكر. (الكويت). العدد: 3. 2007م.

(حرف الصاد)

- صالح محمد نصيرات، القطيعة المعرفية مع الذات منهجية القراءة التفكيكية عند محمد أركون. مجلة إسلامية المعرفة (المعهد العالمي الإسلامي). السنة: 07. العدد: 28. عام 2002م.
- صلاح فضل، المشهد النقدي اليوم. نشرت في جريدة روز اليوسف جريدة مصرية يومية مستقلة. نشر يوم 20 - 10 - 2010م.
- صليحة بن عاشور، الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله دراسة نقدية. مجلة الأثر. (ورقة). العدد: 11 (عدد خاص أشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب). من 5 - 7 فيفري 2007م.

(حرف العين)

- عبد العزيز عرفة، جاك دريدا التفكير والاختلاف المرجأ . مجلة الفكر العربي المعاصر. (البلد). عدد: 48 - 49. سنة 1988م.
- عبد الله بوخلخال، مصطلح السيميائية في البحث اللساني العربي الحديث . ضمن: السيميائية و النص الأدبي. أعمال ملتقى معهد اللغة العربية و آدابها. (منشورات جامعة عنابة). 1995م.

■ عبد المالك مرتاض ، مدخل في قراءة البنيوية. مجلة الموقف الأدبي. (دمشق). العدد: 342. تشرين الأول 1999م.

■ عبد الوهاب شعلان، الفكر المعاصر و السياج الدوغمائي المغلق إشكالات التفكير و الاختلاف (الجزائر) محمد أركون، بختي بن عودة، محمد شوقي الزين « . مجلة كتابات معاصرة فنون و علوم. (بيروت). العدد: 53. المجلد: 14. حزيران - تموز 2004م.

■ عبد الوهاب شعلان، محمد أركون، تحليل الخطاب المقدس . مجلة كتابات معاصرة (بيروت). العدد: 59. المجلد: 15. فيفري - مارس 2006م.

(حرف الفاء)

■ فاطمة الزهراء الناصري، الخلفية الهرمنوطيقية للقراءة المعاصرة للآيات القرآنية دراسة و نقد . دراسة ضمن: مؤتمر دولي: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم. جامعة شعيب الدكالي (المغرب). أيام: 19 - 20 - 21 / 04 / 2011م.

(حرف الميم)

■ محمد أركون، الإسلام و الحداثة. ترجمة: هاشم صالح. مجلة التبيين. العدد: 2 - 3. 1990م.

■ محجد علي الكردي، مفهوم (الكتابة) عند جاك ديريدا، الكتابة والتفكير. مجلة فصول. م: 14. عدد: 2. صيف 1995م.

■ محمود فتحي عبدالعال أبودوح، استراتيجيات التفكير أداة المنهج في الفكر ما بعد الحداثي. الحوار المتمدن، صحيفة يسارية علمانية الكترونية يومية مستقلة في العالم العربي. العدد: 2999 . 2010 م.

(حرف النون)

■ ناصر إبراهيم صالح النعيمي، المدرسة البنيوية، قراءة في المبادئ والأعلام مجلة علوم انسانية. السنة: السادسة. العدد: 38. صيف 2008م.

■ نور الدين ثنيو، إشكالية تحديث العقل الإسلامي عند محمد أركون . مجلة أوراق فلسفية. (القاهرة). العدد: 09. جانفي 2004.

(حرف الواو)

- وفاء كامل، *البنوية في اللسانيات*. مجلة عالم الفكر. (الكويت). العدد: 2. 1 أكتوبر حريف 1997م.

(حرف الياء)

- يوسف الأطرش، *العلاقة بين اللسانيات و السيمياء* . الكتاب الخامس للملتقى الدولي الخامس (السيمياء و النص الأدبي). 15 – 17 نوفمبر 2008م. جامعة خنشلة.
- يوسف و غليسي، *البنية و البنوية في المعاجم و الدراسات الأدبية و اللسانية العربية بحث في النسبة اللغوية و الإصطلاح النقدي* . مجلة الدراسات اللغوية. (منشورات مختبر الدراسات اللغوية جامعة منتوري قسنطينة : الجزائر). العدد 006. السنة: 2010م.
- يوسف و غليسي، *علم الكتابة في الفكر التفكيكي قراءة اصطلاحية* . مجلة الآداب الاجنبية. (دمشق). العدد: 129. شتاء 2007م.

○ مواقع من الأنترنت

- علي صديقي، « إشكالية ترجمة مفاهيم التفكيك (*Déconstruction*) في النقد العربي المعاصر » . من موقع: رابطة أدباء الشام [WWW. Odabasham.net](http://WWW.Odabasham.net)
- صبري محمد خليل، *العقل العربي الإسلامي دراسة في المفهوم و البنية و المشاريع النقدية* . الناشر موقع: [WWW . drsbirkhalil. Wordpress. Com](http://WWW.drsbirkhalil.Wordpress.Com)
- فريد أمعضشو، *المنهج السيميائي*. من موقع لحسن عزوز للدراسات النقدية السيميائية.
- محمد سعيد عبد الله السرحاني، *الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم* . الناشر: موقع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف [WWW . WWW . qurancomplex](http://WWW.qurancomplex.Com)

ملخص الرسالة

لقد انطلق النقد الحديث و المعاصر من العلوم اللسانية، و إذا كانت هذه الأخيرة قد انشغلت كثيرا بدراسة اللغة في حد ذاتها، فإن نقد النص و الذي اتخذ من اللغة صورة له نال حظا أوفر من العناية والاهتمام. ولما كان الدارسون للنص ينطلقون من تصورات مختلفة ويحملون أيديولوجيات متعددة تعددت المناهج التي تدرسه، و توالى تواليا سريعا حتى وصلت إلى ما يسمى بـ المناهج الحداثية النصية النقدية، و التي من أهمها المنهج البنيوي و السيميائي و التفكيكي، بعد أن أرسى الدرس اللساني الحديث دعائمها الأولى، ثم ما لبثت هذه المناهج أن أصبحت مناهج علمية لها قواعدها وأصولها، فنقلها النقاد واستثمروا مبادئها خاصة اللسانية منها في دراسة النصوص.

إن الحديث عن البنيوية و السيميائية و التفكيكية في هذه الدراسة لن يكون إلا بالتعرض لمشاريع هذه المناهج في جوهرها، و هي العلاقة بين اللسانيات ومقولاتها النقدية ابتداء بالبنيوية التي جعلت من النموذج اللغوي معيارا لها في الوصف و التحليل، وصولا إلى السيميائية التي فتحت آفاق جديدة في الكشف عن المعنى و انتهاء بالتفكيكية التي تسعى وراء كل ما هو مغيب في الخطاب الفلسفي و الأدبي و التاريخي على السواء.

و لما كانت كل من (البنيوية، السيميائية، التفكيكية) مناهج ذات مزاج فلسفي، هذا المزاج الذي كان نتاج تاريخي معقد للثقافة الغربية على مدى عدة قرون. و إذا كانت ثنائية الداخل و الخارج هي من أهم الثنائيات الفلسفية بالأساس التي وقفت عندها هذه القرون، فإن فكرة الانتصار إلى قطب الداخل كان لها الصدى الواسع و عليها تأسست أهرامات هذه المناهج النقدية المعاصرة.

انطلاقا من هذه الفكرة الفلسفية بدأ الاهتمام أكثر بالجانب الداخلي للنص و ذلك بهدف تفجير بنياته الداخلية و النظر في علاقاتها و وظائفها الصوتية و التركيبية و لا سيما الدلالية. ففي ضوء البنيوية تحول النص إلى نظام بنيوي كامل، و في السيميائية تحولت البنية النصية إلى بنية إشارية، و في التفكيكية تحولت النصوص إلى لعب الحر بالكلمات يكشف فيه القارئ عن لا نهائية الدلالة في الوقت الذي نودي فيه بموت المؤلف و إحلال محله سلطة جديدة هي سلطة القارئ الذي يعمد إلى قراءة النص من خلال ما يعج به من اختلافات نصية أو بينصية.

و في مضمار ما سبق ستسعى هذه الدراسة إلى القيام بعملية فحص عن الأصول اللسانية لتلك المناهج النقدية و محاولة الكشف عن مبادئها و بعض تطبيقاتها على الخطاب العربي المعاصر، و أخذت المفكر الجزائري "محمد أركون أنموذجا". حيث ستحاول الكشف عن أهم آراءه و أفكاره كأحد أبرز الباحثين و المفكرين المعاصرين الذي سعى إلى تمثل جملة تلك التصورات اللسانية و تطبيقها على النص و لاسيما النص القرآني اعتقادا منه أن القرآن من أحسن النماذج تمثيلا لما ذهبت إليه الحركة النقدية الحدائرية بهدف "محمد أركون" من خلال تطبيقه لنتائج تلك المناهج النقدية النصانية (النبوية، السيميائية، التفكيكية) إلى محاولة الكشف عن البنية اللغوية للنص و بالتحديد النص القرآني، و شبكات توصيل المعنى التي يبني عليها، ساعيا من وراء ذلك إلى فتح قراءات معاصرة للخطاب بصفة عامة و الخطاب القرآني على وجه الخصوص.

و كان غاية حديث هذه الدراسة في عمومها أن تبيّن أن الدراسات اللسانية و النظريات اللغوية المختلفة على تفرقتها و تشتتها في ثنايا الدرس اللغوي الحديث يمكن أن تعد إسهاما كبيرا فعلا استفادت منه الاتجاهات النقدية على اختلافها و تنوعها و يستفاد منه في أي عمل نقدي مستقبلي.

و من خلال عرض لجملة تلك الأفكار النظرية اللسانية التي قامت عليها المناهج النقدية المعاصرة (النبوية، السيميائية، التفكيكية)، و محاولة أخذ "محمد أركون" كنموذج على تطبيق تلك المناهج، و من خلال مناقشتها توصلت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها:

فهو النبوية بوصفها منهج بحث على تطبيق النموذج اللغوي على المادة قيد الدرس، و اعتلوا اللغة هي موضوع التحليل النبوي للنصوص. و انطلاقا من ذلك انتصرت النبوية إلى قطب الداخل في تحليلها و مقاربتها للنصوص مهمة بذلك السياق الخارجي الذي أوجد النص، نظرة إلى النص بوصفه كتلة لغوية، تدرك مدلولاته بالنظر في مختلف العلاقات الرابطة بين وحداته و ملفوظاته، و ذلك اقتداء لانتصار "دو سوسير" للطرف الأول من ثنائية (الداخل والخارج).

كما اتخذ المنهج النبوي من فكرة (النظام) أو النسق الذي يتحكم بعناصر و أجزاء النص مجتمعة نقطة انطلاقه في تحليله للنصوص، و هذه الفكرة مستمدة من فكرة العلاقات اللغوية التي تعد أساسا من أسس نظرية "دو سوسير"، حيث تقوم هذه الأخيرة على أن الكلمة لا يتحدد معناها إلا بعلاقتها مع عدد من الكلمات بما سبقها وما لحقها.

و انطلاقاً من الدراسة الوصفية التي نادى بها علم اللغة الحديث، أطلق البنيويون شعار (موت المؤلف) لكي يضعوا حداً للتيارات النفسية و الاجتماعية في دراسة أي نص و نقده، و تركيزهم على النص في ذاته بغض النظر عن هذا المؤلف و العصر الذي ينتمي إليه و كل ما يتصل به.

كما اتخذت البنيوية من مبدأ الاعتباطية التي نادى بها اللسانيات المعاصرة بين (الدال و المدلول) على رأي " دو سوسير" ، أصبح الدال الواحد في النص عند المنهج البنيوي الشكلي خاصة لم يعد يشير إلى مدلول واحد، بل إنه يشير إلى عدد لا نهائي من المدلولات.

هذا على المستوى البنيوي أما على مستوى اللسانيات السيميائية، فقد أعلنت السيميائية كما أعلنت البنيوية من قبلها استقلال الظاهرة اللغوية عن باقي الظواهر الإنسانية محاكية في ذلك عمل اللسانيات في فصل اللغة عن باقي العلوم الأخرى ، واعتبرت اللغة أخصب مجالات التطبيق السيميائي، ذلك أن العلامة اللغوية هي أهم العلامات لتمييزها بالوضوح التام، وتشكل بقدر عال من التنظيم و تحتفظ بعناصر بنيتها الثلاثة (السياقي والدلالي والتداولي) و عليه يجري قياس العلامات غير اللغوية عليها.

كما ركزت السيميائية على حياة العلامة داخل النص باعتباره كيانا مغلقاً على نفسه لا يجيل خارج ذاته، و تعالج العلامة معالجة شكلانية ، أي أن المنهج السيميائي يدرس النص معزولاً عن سياقه الخارجي اعتماداً على الدلالات الجديدة التي تشير إليها كلمات النص من خلال علاقاتها ببعضها، وهذه العلاقات تكون اعتباطية أي غير منطقية ومن ثم تصبح تدل على دلالات جديدة غير المعجمية التي كانت تدل عليها. و عليه أكد السيميائيون على أن الدوال لها مدلولات عديدة، و من ثم فالمبدع يخرج اللغة من معناها المعجمي، فيدخلها في سياق جديد يجعلها تحمل أكثر من دلالة.

أما على مستوى التفكيكي فلقد التجأت التفكيكية إلى حصن من الاصطلاحات على شاكلة الدال و المدلول و الاعتباطية و الاختلاف ... إلخ، مثلها في ذلك مثل الخطوات التي اتخذها " دو سوسير" في إنشاء نظام بناء الأشكال اللغوية المختلفة. و تبني الفكرة السوسيرية القائلة بأن النص عبارة عن بنية لغوية قائمة في حد ذاتها، و التأكيد على أن المعنى يتحقق من خلال حرية العلامة داخل النص أو النسق المعزول عن الوسائط الخارجية.

كما نسفت التفكيكية العلاقة القائمة بين (الدال و المدلول)، فالعلامة عندها علاقة تأجيل مستمر بين الدال و المدلول؛ أي أن الدال لا يجيل على أي تصور ذهني ثابت، و أن المدلول في حركية دائمة و تحول مستمر ؛ أي عمدت التفكيكية إلى ترك فراغ كبير بين (الدال) و (المدلول) وشحن الدوال بمدلولات كثيرة، فلم يعد الرباط بين الدال و المدلول الذي أدى عند " دو سوسير" إلى وحدة العلامة

أكيدا عند التفكيكيين. و لذا اهتموا بحركة الانتقال التي تؤجل و صول المدلول بصفة دائمة، فما يحدث هي عملية لعب مستمر وعدم استقرار دائم بين الدال و المدلول، حيث يقوم القارئ هنا بتأجيل المعنى باستمرار، و الجري وراءه إلى ما لا نهاية، و أن التأجيل مرتبط ارتباطا وثيقا بالغياب، و بالتالي لم تعد العلامة متحققة بواسطة ثنائية (اختلاف / حضور) بل أصبحت تجذبها ثنائية (غياب / تأجيل) التي يتحول بمقتضاها المدلول إلى شيء مراوغ يصعب تثبيته.

أما على مستوى تطبيقات اللسانيات البنيوية و السيميائية و التفكيكية على المنهج النقدي

لـ "محمد أركون هذا الأخير على انفتاحية أي نص و منه النص المقدس على كل الدلالات و المعاني فالكلمة عنده ليست مجرد علامة بل يفسخ المجال لها للانفتاح على ما لا نهاية لها من الدلالات و المعاني. أي أن "أركون" يذهب إلى أن لغة النص و لا سيما النص المقدس لغة مجازية و رمزية منفتحة على شتى الآفاق و على كل الاحتمالات و الدلالات، و بالتالي لا يجوز تحويل هذه اللغة إلى لغة ضيقة و القول بأحادية المعنى.

أما النتيجة السريعة التي تشد الباحث هنا أنه إذا كانت الثقافة الغربية، بتطوراتها الفكرية المتلاحقة عبر مئات السنين، قد قدمت شرعية ثقافية لتلك المحاولات التي جسدت على شكل مناهج تخدم معتقداتهم و ثقافتهم، فإن واقعنا الثقافي مختلف كل الاختلاف عن الواقع الآخر و لتطبيق مثل تلك التطورات الفكرية يستلزم ما يستلزم من حيطة و حذر و الرفض في بعض الأحيان. فلا بد لكل من يريد أن يستعير مفاهيم الآخر في جهد توفيقى لبناء نسخة عربية خاصة به، من أن تكون له فلسفة خاصة به عن الحياة و الوجود و الذات و المعرفة. لأن أي عمل معزول عن خلفيته الفكرية و الفلسفية يفقد القدرة على أن يحدد معنى ما، كما أن أي عمل منقول وفق فلسفات أخرى لا وفق خلفيته هو سيؤدي إلى الفوضى و الاضطراب في الكثير من نواحيه.

جامعة الأميرة
عبد القادر للعالم الإسلامي