

سلطة المتخيل: نحو مقارنة تأويلية للخطاب

أحمد خولي

جامعة النجاح الوطنية- فلسطين
ahmadkhouli94@gmail.com

الملخص:

تُحاجُّ هذه الدراسة بفرضية مفادها أنّ الخطاب، أيّ خطاب، ومهما كان تجنيسه، لا يمكنه الفكاك من ربة المتخيّل وسلطته. وتأسيساً عليها؛ تحاولُ الدراسةُ دراسةَ سلطة المتخيل في الخطاب، وذلك بعد تدقيقها في تحديدها المفاهيم للمفاتيح للتخييل، ثم الاستئناس بالسيمياءيات في مقارنة الخطاب، للانتقال بعد من الخطاب المتخيل إلى المتخيل في الخطاب، وتسجّل جدل العلاقة بينهما، حتى تنتهي إلى تسطير الأثر الذي سيتركه ذلك الانتقال على صعيد تلقي الخطاب وتأويله.

الكلمات المفتاحية: الخطاب، المتخيل، التأويل.



تمهيد:

قديمية هي صلة الإنسان بالتخييل، وهي صلة لا يمكن أن نعيا ما لم نع قبل ذلك أصل التجربة الإنسانية الموجهة بالفعل التخيلي، فمنذ أن اعتنق الإنسان من ربة الطبيعة، واستقام عوده، بدأ نشاطه السيميائي بالبروز، فأخذ يلبور أشكالاً رمزية (الأشكال التوسطية بتعبير كاسيرر) تتجاوز الطبيعي والحسي، والمعطى والظاهر، ليُنْفَتِحَ بها، وتُنْفَتِحَ به على عوالم أخرى يختفي بها المرجع المادي ليحتفي بتصوراته الذهنية عنه، إنها عوالم الرمز، الأمر الذي جعلنا نعيش العالم بوجهه السيميائي (ونحيل هنا على تصور العالم عند بورس، فهو ينظر إليه بوصفه علامات) لا وجهه الطبيعي أو المادي، ولعلنا لا نغالي لو قلنا إن الثقافة، بالمفهوم الواسع، وبوصفها النقيض للطبيعة، هي تجربة مؤسسة على فعل التخيل، ذلك لأن العالم، من وجهة نظر إدراكية، لا يحضر إلى الذهن في شكله المادي، بل في شكله المفهومي (التصورات الذهنية عن الأشياء) الذي تزودنا به الثقافة، فالظواهر الطبيعية ذاتها لا تقول أي شيء، إنها لا تحدّثنا إلا إذا كانت هناك تقاليد علّمتنا كيف نقرأ هذه الظواهر، على حدّ تعبير أمبرتو إيكو (ينظر: بنكراد، ٢٠١٥)، ممّا يعني أنّ مفهوم الواقع الذي اعتدنا على إنتاجه وتلقيه، وتداوله واستهلاكه بوصفه واقعاً طبيعياً لا يتعدى أن يكون سوى الواقع الذي جرى تسنيته ثقافياً.

وللحاجة إلى إدراك كنه المتخيّل، وفهم سبيل اشتغاله، وتدقيق موقعه بالنسبة إلى المدرك الإنساني، فقد شغل التفكير فيه حيزاً لا بأس به ضمن سيرورات البحث الفلسفي، والفكري، والأدبي، ومداراتها، بدءاً بأفلاطون، وتلميذه أرسطو، مروراً بالكندي، والفارابي، وابن سينا، وكانط، وكولبرج، وتودوروف، وجينيت... الأمر الذي يسمّح لنا بالحديث عن تاريخ البحث في المتخيّل في الموروث الإنساني، يمكننا من رصد الثوابت والتحوّلات التي رافقت سيرورة التفكير فيه.

اشتغل البحث في الخيال والمتخيّل في الموروث الفكري اليوناني من خلال التفكير في مفهوم المحاكاة (Mimesis) لدى أفلاطون، ولاحقاً لدى تلميذه أرسطو.

يرتبط مفهوم المحاكاة لدى أفلاطون ارتباطاً نسقياً بنظرية المعرفة عنده، ويشغل داخلها وفق علاقة انعكاسية مع مفهوم آخر، ألا وهو عالم المثل، ليطنح من خلالهما تأويله الفلسفي لحقائق الوجود ومظاهره، "وعنده أنّ الحقيقة، وهي موضوع العلم، ليست في الظواهر الخاصة العابرة، ولكن في المثل، أو الصور الخالصة لكل أنواع الوجود. وهذه المثل لها وجود مستقل عن المحسوسات، وهي الوجود الحقيقي، ولكننا لا ندرك إلا أشكالها الحسية التي هي في الواقع ليست سوى خيالات لعالم المثل"، (هلال، ٢٠٠٩).

بِذَا؛ يتضمَّن عالم المثل الصورَ الخالصةَ لِقِيَمِ الحقِّ والخير والجمال التي تجري محاكمتها في عالم المحسوسات، فإذا كانت (الحقيقة) تتكوَّن حقًّا من (المثل) التي ليست الأشياء في عالم المحسوسات سوى انعكاساتٍ لها، وإذا كانت اللُّغة بدورها محاكاة لما ندرُكُه من تلكم الأشياء، فمعنى ذلك أنَّ اللغة هي تحاكي ما هو محاكاة، أي أنها محاكاة من الدرجة الثانية، وهكذا فإنَّ ما تُنتِجه اللغة يكون شديد البُعد عن الحقيقة المتضمَّنة في عالم المثل. وبشكْلٍ ما تقدَّم أحد الأسباب الرئيسة التي توسَّلَ بها أفلاطون في طرد الشعراء من جمهوريته.

وهو يحتفي بعالم الصور الميتافيزيقية الخالصة، وقيمتها المطلقة، يَطْرُقُ أفلاطون مُعضلةَ الفيلسوف الميتافيزيقي، والأخلاقي في أن، ليأتي تلميذه أرسطو بفلسفة مضادة لفلسفة المعلم، إنها الفلسفة التجريبية الأكثر التصاقًا بالواقع، الأقل احتفاءً بالميتافيزيقيا، فيتخذُ تفكيره في مفهوم المحاكاة منحنيْن: الأول تقويضيًّا، إذ يهتَمُّ أرسطو سلطة (المثل) التي احتفى بها المعلم، والآخر تخصيصيًّا، ففي الوقت الذي يعمِّمُ فيه أفلاطون مفهومَ المحاكاة ليشملَ عالمَ المحسوسات كافةً، يُوْطِرُ أرسطو التفكيرَ في المفهوم ضمن نظرية الفنون.

وإن كانت المحاكاة أحد أسباب رفض أفلاطون الشعر والشعراء لكونهم يُحاكون ما هو محاكاة، فإنَّ أرسطو يرى "أنَّ الشاعر يستطيع، باختيار الحوادث وتنسيقها بطريقة ملائمة أن يخلق حقيقة أكثر عمقا من تلك التي تراها ممثِّلةً في الأشياء العرضية التي نقابلها في تجربتنا العادية"، (ديتش، ٢٠٠٧).

يعيدُ أرسطو الاعتبارَ إلى اللُّغة والفنون اللتين جعلهما أفلاطون في مرتبة ثانية من مراتب الحقيقة والقيَم، فلم يعد عملُ الشاعر سوى محاكاة أو تمثيل لوقائع جرى له معاينتها، أو اختلاقها، إنَّه يعيدُ تناولها بطريقة الخاصة ليكشف عن قيمها، وعناصرها العامة والخاصة، الظاهرة والمضمرة، برؤيته وتنسيقه الخاصين.

ويقدمُ سديني أطروحة جديدة لفكرة المحاكاة الأرسطية تلقي ضوءًا على أطروحتنا في المتخيل، وذلك بكونه سيرورة ذات بعدين: فهو سيرورة توليدية يتبنَّاها المؤلف لحظة الإنتاج، وهو سيرورة تأويلية يتبنَّاها المتلقِّي لحظة التأويل، "فالعالم الذي يبدهه الشاعر، في نظر سديني، له قيمته لأنَّه خيرٌ من عالم الحقيقة أولاً، ولأنَّه يمثل بطريقة تغري القارئ بمحاولة محاكاته بطريقة الخاصة"، (ديتش، ٢٠٠٧).

ظَلَّ الخيالُ في التصوُّر الكلاسيكي يتموقع ضمنَ الهامشي بالنسبة إلى العقل الذي يتبوأ المركز، فأرسطو، وإن نصَّ في حديثه في النَّفس أنه لا يمكنُ للقوة العقلية أن تمارسَ وظيفتها من دون عون من الخيال، بيدَّ أنه، مع ذلك، يعيبُ الخيالَ من حيث هو دون وصاية العقل عليه، ناهيك عن خلطه بين مفهومي الخيال والوهم، (يُنظر: هلال، ٢٠٠٩).

ويأتي خطابُ الحدائنة لعصر الأنوار ليعلنَ سيادة العقل، ويؤكدُ سلطته، ومهتَمُّ الخيال ويقصيه من دائرة (إرادة الحقيقة). وبين الحدائنة وما بعدها، يقف المتخيَّل لتحديد الفرق الجوهرية بين تلكما المرحلتين، فإذا قدمت الحدائنة مشروعها العقلاني بإعلاء السلطة للعقل دون سواه، مع هميشها المتخيَّل وعدم الاعتراف به، فإنَّ ما بعد الحدائنة كشفتُ بؤسَ المرحلة السابقة، وعطشَ الإنسان للرمز والمتخيَّل، واستحالة وجوده دونه، فالمتخيَّل جوهر يرتبط بالوجود الإنساني، بل إنَّه يُردُّ أصلُ التجربة الإنسانية. وقد تحقَّقَ أعظم تحوُّلٍ في مفهوم الخيال مع الفيلسوف الألماني كانط، الذي سيُشكِّلُ نافذة تفكير حديثة في المفهوم، حيث يرى كانط أنَّ الخيال أجلُّ قوى الإنسان، وألا غنى لأيِّ قوة يمتلكها الإنسانُ عنه. وقد أفادَ كوليردج من أطروحة كانط، فقَسَمَ الخيالَ إلى نوعين: الخيال الأولي، والخيال الثانوي، (يُنظر: هلال، ٢٠٠٩).

فالخيال الأولي هو القوة الحيوية، والعامل الأول في كل إدراك إنساني، وهو عمليٌّ في وظيفته، ويوازي ما يصطلحُ عليه كانط بالخيال الإنتاجي.

والخيال الثانوي هو صدَى للخيال السابق، ويصطبغُ أبدًا بالوعي الإرادي، وهو وإن التقى مع الخيال الأول في نوع عمله، بيدَّ أنه يختلف عنه في درجته، وميكانيزم اشتغاله؛ لأنَّه يحلُّ الأشياء، أو يؤلِّف بينها، أو يوحِّدها، أو يتسامى بها ليُخرِجَ من كل ذلك بخلي جديد، (يُنظر: هلال، ٢٠٠٩).

١. الخطاب: جدل التمثيل والتخييل:

قبل أن نقدِّمَ أطروحتنا للخطاب، لا بدَّ وأن نتفقَّ أوَّلًا على تحديد مفهوم المادة التي يشتغلُ بها الخطاب، ألا وهو اللسان. يتفوقُ الإنسانُ عمَّا سواه من الكائنات بقدرته على ابتكار أنساق تواصلية، وترميزية مختلفة (السُّن، طقوس، رموز، إشارات) ينتجُ عبرها ما يشاء من مضامين دلالية، وإبلاغية، ويُرضي بها، ومنها، وجوده المستقل عن عالم الطبيعة في عالمه الثقافي المتوجع بالعلامات، المحتفي بدلالاتها، وظلال دلالاتها.

واللسانُ بدوره أرقى تلکم الأنساق، وأكثرها أهمية، فهو نسقٌ يتبوأ موقعه الخاصَ بينها، إنَّ اللسان "هو المضمون الرئيس للكون، وأنماط وجوده، فلا يمكن معرفة أي شيء دون الاستعانة بعلامات اللسان. ذلك أن العالم بكل موجوداته يحضر في الذهن في شكل مضمون لساني، فأشياؤه وتجاريه تُوزَعُ وتُصنَّفُ من خلال المفاهيم، وطرق التقطيع التي يوفرها اللسان. فنحن لا يمكن أن ندرك هذا العالم، ولا أن نعرف عنه أي شيء إلا عبر الكلمات، وكل ما يسمح به نظام اللسان، فاللسان أداة للتعين، وأداة للتصنيف، وأداة للتقطيع المفهومي"، (بنكراد، ٢٠١٥).

نخلص ممّا تقدّم إلى أنّ عالم الموجودات يحضر إلى الذهن في حيّزه المفهومي اللساني لا في حيّزه المادي، مما يعني أنّنا ننتشي بتصوراتنا الذهنية عن الأشياء، لا بالأشياء ذاتها، وممّا يعني كذلك أنّ سيرورة تحول العالم الخارجي إلى عالم مفهومي، أي إلى ذاكرة لسانية (وهي سيرورة سيكولوجية إدراكية جدّ معقّدة) هي سيرورة تأويلية بدرجة أولى، ونستحضر هنا عبارة أرسطو الأثرية: أن نقول شيئاً ما عن شيء ما، فمعنى ذلك أن نقول شيئاً آخر. ويمكننا القول باطمئنان، وبقليل من الحذر، إنَّ تصوراتنا الذهنية عن الأشياء هي مهّدُ المتخيّل ومنطلقه، ما دمنا نتحدّث عن إجراء تمثيل (la représentation) وكلّ تمثيل هو ضربٌ من التأويل، يتخيّل المرجع - سواء أكان ذلك المرجع موجوداً، أم قابلاً للوجود، أم لا يمكن وجوده إطلاقاً- ولا ينسخه. فالعلامات، وتُظم الترميز -وكما تعلمنا السيميائيات أبداً- تشتغل بكونها نظم تمثيل معنوية، لا نظم نسخ مادية.

تأسيساً على ما تقدّم؛ يمكننا صوغ مفهومنا للخطاب على النحو التالي: إنَّ الخطاب هو نمطٌ من التمثيل يتضمّن نمطاً من التخيل. وحقّ تنجلي دلالة المفهوم بنحو أدق، لا بأس من أن نستأنف ما انتهينا إليه حول اللسان، مادة اشتغال الخطاب. من وجهة نظر سيميائية، يمكننا أن نعرّف الخطاب بأنه توليفٌ تجرّبه الذات بين العلامات التي يوفرها النسق اللساني لتمثيل حدثٍ ما، أو واقعة معيّنة، سواء أكان ذلكم الحدث أو تلكم الواقعة متحقّقين تاريخياً، أو متخيّلين، ووفق سيرورة اشتغال العلامة، بالمفهوم السوسبري للعلامة، فإنَّ الخطاب يتزلّ في مستوى الدال اللغوي (الصورة السمعية)، في حين تنزل التصورات الذهنية عمّا يجري تمثيله (الحكاية) في مستوى المدلول، أمّا المرجع، وأقصد بالمرجع هنا الحكاية كيفما وقعت، فهو مقصّي من دائرة اشتغال العلامة، كون التصورات الذهنية (المدلولات) تحل محلّه. فيمكنك أن تتخيّل ما تسعّفك به تصوراتك الذهنية للموجودات عندما أسرد لك حدثاً شاهدته: ألقت السيارة بالطفل على قارعة الطريق، أو كسرت الرياح النخلة المنتصبّة وسط القرية...

وانطلاقاً من نقطة فقدان المرجع سلطته، ينفذ المتخيّل إلى الخطاب، لتصبح السلطة له، ويغدو الخطابُ أساسَ المتخيّل ومنطلقه، بما؛ فيمكننا نعتُ العلاقة التي يشتغل ضمنها الخطاب بالعلاقة الجدلية بين فعل التمثيل، وفعل التخيل. والسؤال الذي لا مندوحة من طرحه: هل يمكننا وضع الخطابات كافة على درجة واحدة من التخيل، أم أنّ للتخيل درجاتٍ يمكننا توزيع الخطابات على سلاسلٍ خاصّة به؟، هل يُعقل أن يكون التخيل في خطاب المذكرات، والسيرة الذاتية هو ذاته في خطاب الرواية؟، بل هل يمكننا وضع خطاب الرواية على درجة واحدة من التخيل أم أنّ للرواية خطاباتٍ تتفاوت تخيليّاً؟.

علينا الآن أن نعود إلى تحدينا السابق لمفهوم الخطاب لندقّق بقولنا (نمط من...) بوصفه ملفوظاً موجّهًا لدلالة المفهوم، فقوّلنا إنّ الخطاب نمطٌ من التمثيل معناه أنّ الخطاب نسقٌ لتمثيل موضوعات وحكايات متفاوتة تخيلاً: فنّمّ الحكاية التي سبق وأن تحققت في عالم الوجود، ونّمّ الحكاية التي يمكن أن تتحقق في عالم الوجود، ونّمّ الحكاية التي لا يمكن أن تتحقق في عالم الوجود، بل لا يمكن أن تتخيّلها كذلك، لأنّ سنّها الحكائي خارقٌ للسنن الطبيعي.

وعليه؛ فبوجّه نمط الحكاية التي يجري تمثيلها نمط التخيل الذي يولّده النص لحظة الإنتاج، والذي يؤوّل القارئ لحظة التلقي، وبالتالي يغدو لدينا نمطا تخييل: الأول خاص بالنص، والآخر متعلّق بالقارئ، الأول توليدي والآخر تأويلي (سنوضّح ذلك لاحقاً عندما نستثمر مفهوم العلامة عند بورس في مقارنة الخطاب).

تحتاج الإجابة على باقي الأسئلة التي طرحناها إلى استقراء موضوعي لخطابات مختلفة حتى ننهي إلى معيّرة قوانين تحكم توزيع الخطابات على (السلم التخيلي)، وهذا ما سترجّئه إلى عمل لاحق، ونكتفي الآن بتقديم التمييز الذي وضعه ربنيه ريفارا لقصص التخيل، وإن كان يقتصر فيه على نمطين من قصص التخيل دون مناقشة المتخيّل في قصص الواقع.

تأسيساً إلى علاقة النص التخيلي بالواقع، يميّز ريفارا بين نمطي نُصوص تخيل كبيرين: الأول محاكاة للواقع، والآخر تبعيدٌ قياساً إليه، ويسمي النمط الأول التخيل الواقعي، ويفرغ فيه كلّ الآثار التي يمكن أن توصف بأنها واقعية أو طبيعية (نفسك الآن بروايات نجيب محفوظ الواقعية مثل خان الخليلي، والقاهرة الجديدة...)، ويسمي النمط الآخر التخيل الخارق للطبيعة، ويستغل المؤلفون في هذا النمط، بكل حرية، الحقّ الممنوح للتخيل في الإفلات من إكراه، خاصة إكراه البقاء في حدود المشاكل، ويمكننا أن نفرغ هنا كل الآثار التي تنتهي إلى الأدب الفانتاستيكي، (يُنظر: ريفارا، ٢٠١٥).

٢. ما الذي يحدث للحكاية عندما يجري تنضيدُها لغويًا؟

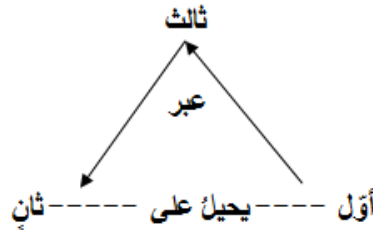
لعلّه من الأحرى لو طرحنا هذا السؤال سابقاً في الموضوع الذي استعرضنا فيه المفهوم السوسيري للعلامة، وثنائية الدال والمدلول، ونحن نكشف عن استقلال المرجع (الحكاية) عندما يلج عالم الخطاب، حيثُ تحلُّ المدلولات (التصورات الذهنية) محلّه، ومن السهل أن أقول لك إنّ تلكم المناقشة إجابة سوسيرية للسؤال المطروح، ونحن إذ ارتأينا أن نؤخّر طرح السؤال، فإنما ذلك للتوسّع في مناقشته، وإجابته من خلال استثمار المفهوم البورسي للعلامة.

في الوقت الذي كان يصوغُ فيها أستاذ جينيف فريديناند دي سوسير نظريته السيميولوجية تأسيساً على إبستميتة لسانية، كان الفيلسوف والسيميائي الأمريكي شارل ساندرس بورس يشيد من جهته صرح علم جديد دعاه السيميوطيقا على أسس إبستمولوجية مغايرة تهض على ثالث المنطق، والتأويل، والفينومينولوجيا، وقد قدّم أطروحته السيميائية تلك بوصفها تدلّالاً/ سيميوزيس (Semiosis)، أي سيرورة لإنتاج الدلالة ونمط تداولها، واستهلاكها، إنّها بعبارة واحدة تصوّر متكامل للعالم.

ليس مقامنا أن نناقش الأسس الإبستمولوجية التي تهض عليها سيميائية بورس التأويلية*، وإنّما مقامنا قرّش مفهوم العلامة عند بورس كي يتسنى لنا إدراك كيفية نفاذ التخيل إلى الخطاب، ومنه توجيه التأويل، وتعدّده.

حسب تصوّر بورس، فإننا نحيا في هذا العالم في وجهه السيميائي، لا وجهه المادي، ذلك أنّ الكون يُتملّ أمامنا بوصفه شبكة معقدة، وغير محدودة من العلامات، فكل شيء في الكون يشتغل بوصفه علامة، ويُدرّك بوصفه علامة، ويدلّ بوصفه علامة كذلك.

ولا ينفصل تصوّر بورس للعالم عن ميكانزمات الإدراك البشرية التي يصفها في سيرورة اشتغال مقولاته الفينومينولوجية الثلاث وفق مبدأ الإحالة: الأولانية التي تشير إلى الإمكان فقط، فالعالم يمثل أمامنا في هذه المرحلة (المرحلة الأولى) في شكل أحاسيس ونوعيات مفصولة عن أي سياق زمني ومكاني، والثانية التي تشير إلى التحقق الفعلي، ففي هذه المرحلة (المرحلة الثانية) يمثل العالم بوصفه وجوداً فعلياً يأخذ على عاتقه تجسيد الأحاسيس والنوعيات في وقائع مخصوصة (شاب يُحب فتاة مثلاً)، والثالثة التي تشير إلى القانون، ففي هذه المرحلة (المرحلة الثالثة) يمثل العالم بوصفه مفاهيم تُجرّد المعطى من بُعده الحسي لكي تكسوه بغطاء مفهومي يمكننا من استقبال الوقائع، ويقودنا إلى تأويلها، فندرّك أنّ هذا السلوك دالٌّ على الحب، وذاك السلوك دالٌّ على الكراهية، وهكذا، ويصوغ بورس هذه السيرورة في الشكل التالي، (يُنظر: بنكراد، ٢٠١٢):



يوجّه اشتغال فعل الإدراك الإنساني الإحالي الذي تصفه المقولات (أول يحيل على ثانٍ عبر ثالث هو القانون) اشتغال العلامة لدى بورس فالترابط بين كلا الاشتغالين وثيق، حتى إنّه لا يمكن الفصل بينهما، فالعلامة لدى بورس وحدة ثلاثية المبني تشتغل وفق مبدأ إحالي، فهي سيرورة في إنتاج الدلالة (سيميوزيس) تتكوّن من ماثول (représentamen) يحيل على موضوع (objet) عبر مؤول (interprétant).

يشكّل الماثول العنصر الأول من عناصر العلامة لدى بورس، وهو عنصر يتّسم بمجموعة من الخصائص التي تدقّق اشتغاله داخل العلامة، فهو أداة تمثيل تحل محل شيء آخر، وبالتالي لا يوجد إلا من خلال تحيينه داخل موضوع ما، كما لا يستطيع الإحالة على موضوعه إلا بوجود مؤول يوفر له صحة التمثيل، (يُنظر: بنكراد، ٢٠١٢).

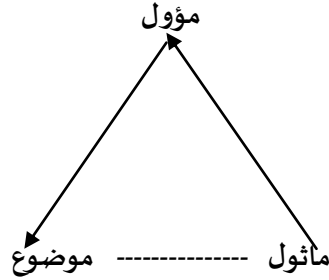
ويأتي الموضوع العنصر الثاني من عناصر العلامة لدى بورس، وهو ما يقوم الماثول بتمثيله، سواء كان هذا الشيء الممثل واقعياً، أم متخيلاً، أم قابلاً للتخيّل، أم لا يمكن تخيّلُه على الإطلاق. أمّا المؤول، فإنّه العنصر الثالث داخل العلامة، ونسبج التدلّال

* للاطلاع حول هذا الموضوع، نحيل القارئ على:

١. بنكراد، س، (٢٠١٢)، السيميائيات والتأويل: مدخل لسيميائيات ش.س. بورس، ط ١، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

٢. بريحي، ع، (٢٠١٦)، مطاردة العلامات: بحث في سيميائيات شارل ساندرس بورس التأويلية الإنتاج والتلقي، ط ١، عمان، دار كنوز المعرفة.

(السيميويزيس)، وهو عماد العلامة وبؤرتها الرئيسة. إنه يشكل التوسط الإلزامي الذي يجعل الانتقال من الماثول إلى الموضوع أمراً ممكناً، وبعبارة بسيطة، يشكل المؤول التصور الذهني الذي نملكه عن الشيء الموجود في العالم، (يُنظر: بنكراد، ٢٠١٢). ويصوغ بورس سيرورة اشتغال العلامة في الشكل التالي:

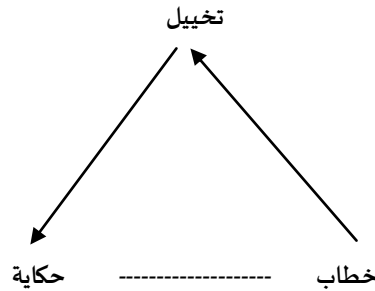


(يشير الخط المتقطع إلى أن العلاقة بين الماثول والموضوع ليست مباشرة، بل تمر عبر المؤول).

والسؤال الذي تنتظرُ مني طرحه: كيف يمكننا استثمار مفهوم العلامة لدى بورس، وسيرورة التّدلال في تحديد نفاذ المتخيل إلى الخطاب؟. كذلك كيف يمكننا تفسير اشتغال الخطاب عندما يقوم بتمثيل حكاية ما؟، وهو صيغة أخرى لسؤالنا المركزي: ما الذي يحدث للحكاية (موضوع التمثيل) عندما يجري تنضيدها لغوياً؟.

قلنا سابقاً إنّ الخطاب هو نمط تمثيل حدث ما، أو واقعة معينة متفاوتة تخيلاً، ولك أن تدعو ذلكم الحدث، موضوع التمثيل، بالحكاية، وقلنا كذلك إنّ الحكاية، من حيث هي واقعة، عندما يجري نقلها إلى مستوى الخطاب، فإنها تفقد سلطتها المرجعية لتحل محلّها تصوّراتنا الذهنية عنها.

يقدم لنا تصوّر بورس لسيرورة الإدراك، وسيرورة التّدلال عبر اشتغال العلامة، رؤيةً أدقّ في تحديد اشتغال الخطاب، فتأسسنا على عناصر العلامة لدى بورس، يمكننا القول إنّ الخطاب يشتغل مثلما يشتغل الماثول في العلامة، إنّ أداة تمثيل تحل محل شيء آخر، هو الموضوع، المكوّن الثاني للعلامة، الذي تشتغل الحكاية في سيرورة التخيل مثلما يشتغل بدوره في سيرورة التّدلال، وإنّ التصوّر الذهني الذي نملكه عن الأشياء الموجودة في عالم الحكاية يشتغل مثلما يشتغل المؤول في سيرورة التّدلال، إنّ التوسط الإلزامي الذي يسمح للخطاب بالإحالة على الحكاية، بل إنّ مهّد التخيل الذي يمتلك سلطة التحكم في الحكاية، وتوجيهها كذلك، فإذا كان كل تمثيل هو ضرب من التأويل، على حد تعبير جون ميشيل آدم، وإذا كان كل تمثيل هو ضرب من التخيل كما أوضحنا سابقاً، فالنتيجة الحتمية إذن أنّ كلّ تأويل هو ضرب من التخيل، والآن يمكننا أن نفرغ تصوّرنا لاشتغال الخطاب على الشكل التالي:



(يشير الخط المتقطع إلى أن العلاقة بين الخطاب والحكاية ليست مباشرة، بل تمر عبر التخيل).

يشكل المؤول عماداً اشتغال الخطاب، وأساس تلقّيه وتأويله كذلك، فهو ما يتحكّم في سيرورة التّدلال، وانتقاء المعنى، ووضعه للحكاية، ونحتاج الآن أن نقدّم التفرّعات التي يطرحها بورس للمؤول، فتمّ المؤول المباشر الذي يقدم معطيات دلالية أولية، والمؤول الديناميكي الذي يفجر سلسلة من الإحالات اللامتناهية، من حيث إنّها مرتبطة بمعرفة واسعة، وغير محدودة، والمؤول النهائي الذي يكبح جماح المؤول الديناميكي، ويحدّ من الفوضى التي يخلّفها من خلال الاستقرار على دلالة بعينها، تُعدّ نقطة إرساء دلالية، وشكلاً نهائياً ستستقرّ عليه السيرورة التأويلية (يُنظر: بنكراد، ٢٠١٥).

فالمؤول إذن ما يكون مسؤولاً عن نمط تصوُّرنا الحكائيَّة، وبالتالي نمط تخيلها، وتأويلها، فإذا كان المؤول المباشر يقدم للحكاية الدلالة الأولى المباشرة التي تتفق عليها جميعاً، فإنَّ المؤول الديناميكي يجعلنا أمام إعادة تصور سيرورة لامتناهية من الحكايات التي يجري تمثيلها داخل الخطاب، من الناحية النظرية على الأقل، إنَّ المؤول الديناميكي يجعل الحكاية عرضة لعدم استقرار جم، ووظيفة المؤول النهائي الذي سيستقرُّ عليه تأويلنا للخطاب، وبالتالي تصورنا المتخيل عن الحكاية.

ويمكننا الإفادة ممَّا انتهينا إليه سابقاً في قراءة المقطع الشعريِّ التالي من معلقة امرئ القيس^١:

ويوم دخلتُ الخدرَ خدرَ عنيزةٍ فقالت لك الويلاتُ إنَّك مُرجلي
تقولُ وقد مالَ الغبيطُ بنا معاً عقرتَ بعيري يا امرأ القيسِ فانزل
فقلُّتُ لها سيرى وأزخي زمامه ولا تُبعديني من جنابك المُعلَّل
فمئلكِ حُبلى قد طرقتُ ومُرضع فألهيئها عن ذي تمانمٍ محوَّل
إذا ما بكى من خلفها انصرفتُ له بشقِّ وتحتي شقُّها لم يُحوَّل

وسؤال التلقِّي الذي سيطرح نفسه: كيف يمكننا التفاهم مع نص امرئ القيس، والمملك الضليل ونصه يبعدان ممَّا ١٦٠٠ عام ونيّف؟

إنَّ المشكلَ الرئيسَ الذي تطرحه نصوص التراث عامة - ومنها هذا النص - هو مشكل التناهي (Distanciatio) ولا يعني التناهي هنا الفجوتين الزمانية والمكانية اللتين تنأيان بنا عن إنتاج الخطاب، بل إنَّه سمة جدلية تحوُّل تلكما الفجوتين إلى غربة ثقافية، إنَّ امتلاك المعنى، بوصفه نظيراً للاستقلال الدلالي للنص هو العلاج الوحيد الذي يمكنه أن يُنقذ الخطاب من غربة تناهيه، من هنا، يواصل تملك الماضي صراعاً لانهائياً مع التناهي عنه، وليس التأويل، إذا فهمناه فلسفياً، إلا محاولة جعل التناهي والتغريب شيئين منتجين، (يُنظر: ريكور، ٢٠٠٦).

دأبت نصوص التراث البشارحة للملقات على تلقِّي خطاب حكاية امرئ القيس مع محبوبته عنيزة بتأويل الحكاية تأويلاً مباشراً، فالحكاية أنَّ امرأ القيس قد دخل إلى هودج محبوبته عنيزة، فدفعت عليه بالدعاء لأنه صيرها راجلةً بعقره ظهر بعيرها، فإذا مال الهودج قالت له: قد أدبرت ظهر بعيري فانزل عنه، فيمتثل امرؤ القيس لأمرها على أن يطلب إليها ألا تبعده عن جناه الحسن المعلل، فربَّ امرأة حُبلى أتاها، وربَّ امرأة ذات رضيع أتاها ليلاً فشغلها عن ولدها الذي علقت عليه التميمية كي تحفظه^٢. هل تقف الإمكانات التي يقدِّمها الخطاب على تخيل الحكاية، ومن ثمَّ تأويلها على التأويل السابق فحسب، أم يوقرُ الخطاب لنا إمكاناتٍ لتخيُّل الحكاية بطريقة و/ أو طرُقٍ أخرى؟ يقدِّم التأويل السابق للخطاب صوغاً مباشراً للحكاية، والذي يمكن أن نجعله مؤولاً مباشراً لها، فالخطاب يوقرُ شحنات دلالية مولدة تمكننا من تصوُّر مؤول ديناميكي مُفعل بمعرفة موسوعية حول النص، وثقافة عالمه، يكبِّه مؤول نهائي نستقرُّ عليه في تقديم تخيل جديد للحكاية، ينسجم وعالبي النص اللساني، والسوسيوثقافي.

ألا تتفق في طرح الأسئلة التالية: ما الخطبُ العظيم الذي جناه امرؤ القيس حتى ينال دعاء عنيزة عليه بالويلات؟، لماذا يتباهى امرؤ القيس بذلك اليوم ويجعله من محاسن الأيام التي نالها منه؟، ما حدود تخيل الحكاية التي يوقرها ميل الهودج؟، ألا تجدُ النص يعجُّ بدوال ذات إحياءات جنسية كالخدر، والعقر، الجنى المعلل، والحُبلى، والمريض، والشقِّ؟.

أجدُ أنَّ مفتاح المؤول الديناميكي الذي يمكننا من تخيل آخر للحكاية يكمنُ في دالِّ البعير، فلئن كان المؤول المباشر للبعير هو الناقية، وهو ما تتفق عليه جميعاً، فإنَّ هناك إمكانات نصية، وأخرى سوسيو ثقافية تفتحنا على مؤول ديناميكي للبعير، فنصُّ الخطاب ونصُّ الثقافة يوقران لنا امتلاك معنى آخر، وتخييل آخر للحكاية، فدالُّ البعير، تدعمه قرائن الخطاب السياقية النصية، والسياقية السوسيو ثقافية، كل ذلك يوقر لنا أن نجعل البعير هنا هو الفرج. نقرأ في لسان العرب: "وفي زبور داود أن البعير كلُّ ما يحمل، ويُقال لكلِّ ما يحمل بالعبرائية بعير"^٣.

وغيرُ بعيدٍ أن يكون الفرج بعيراً، فهو من ضمن ما يحمل، إنَّه يحمل الرحم، ويحمل الجنين. وهذا ما سيفضي إلى تخيل آخر للحكاية: فقولُ عنيزة: عقرت بعيري يا امرأ القيس فانزل يمكن تأويله بأنَّ امرأ القيس إذ عقر بعيرها أي قام بمعاشرتها، وأنَّ الخطاب

^١ امرؤ القيس، ديوانه، طه، تحقيق: مصطفى عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤، ص ١١٣.

^٢ يُنظر: الزوزني، عبدالله الحسين بن أحمد، شرح الملقات السبع، ط ١، تحقيق: لجنة التحقيق في الدار العالمية، بيروت، الدار العالمية، دت، ص ١٧-١٩.

^٣ ابن منظور، جمال الدين أبي الفضل، لسان العرب، ط ٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، دت، "بعر".

الذي وجّهه امرؤ القيس لعنيزة عن لياليه الحسان مع الحبلى والمرضع يُفهم منه أنه خطابٌ حجاجيٌّ ذو بُعدٍ إقناعيٍّ يهوّن على عنيزة ما فعله امرؤ القيس بها.

ويمكن الإفادَةُ من التصوّرات الحديثة لمقاربة الاستعارة في دعم تأويلنا السابق، فإن كانت المقاربة الكلاسيكية تنظر إلى الاستعارة بوصفها علاقة استبدال تُربِّحُ إحلال المعنى المجازي للكلمة محل المعنى الحرفي من خلال ما يُعرف بالعدول، فإنَّ المقاربة الحديثة للاستعارة أخذت تهتمُّ بعلم دلالة الجملة قبل أن تهتم بعلم دلالة الكلمة لِتُحوِّلَ مقاربة الاستعارة من ظاهرة تسمية (استبدال في دلالة الكلمات) إلى ظاهرة إسناد (علاقة بين مفردتين في قول استعاري) مما يعني أن الظاهرة التي ينبغي تأملها ليست العدول عن المعنى الحرفي للكلمات بل توظيف عمل الإسناد على صعيد الجملة بكاملها، (يُنظر: ريكور، ٢٠٠٦).

وإذا عدنا إلى ملفوظ امرئ القيس (عقرت بعيري) نجد أن الاستعارة لا توجد فقط نتيجة استبدال دلالة كلمة (بعير) كما انتمينا إلى ذلك فحسب، بل نتيجة ظاهرة الإسناد التي تُقيمها الاستعارة داخل الجملة بين (عقرت) و(بعيري)، وبعبارة أدق، علينا أن نبحث عن علاقة التوتّر التي تسجها الاستعارة بين الكلمتين السابقتين، فإذا قلنا إنَّ البعير هو الفرج، فكيف لهذه الدلالة أن تُدخِلَ الكلمة (البعير) في علاقة إسنادية مع الفعل (عقرت)؟

لو قرأنا جذر الفعل (عقر) في لسان العرب، لوجدناه يُتَّبِعُ إمكانيَّ الاتصال، والإسناد مع دلالات الرجم والفرج، بل إنَّه ذو علاقة حميمية مع تلكم الدلالات، ما يهْمُنَا منها ما جاء في اللسان: "العُقْرُ اسْتَبْرَاءُ الْمَرْأَةِ لِتُنْظَرَ أَكْبَرَ أَمْ غَيْرُ بَكْرٍ".^١ وبإسناد دلالة الاستبراء في الفعل (عقر) إلى دلالة الفرج في كلمة (البعير) نووِّلُ الحكاية بما تتيحها الاستعارة الحيّة من إمكانيّات تأويلية بأن ما فعله امرؤ القيس هو استبراء فرج عنيزة، ومن ثَمَّ فَتَقَدِّمُ الاستعارة نافذة جديدة للوجود في العالم، وطرقاً أخرى لتأويل الحكاية.

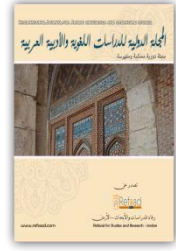
خاتمة:

تخلصُ الدراسة إلى نتيجة مفادها أن كلَّ سيرورة تأويلية هي سيرورة تخيلية بالضرورة، فالتخييل هو المستوى التوسّطي الذي يربط بين الخطاب والحكاية، إنَّ الأخيرة مُعَيَّبة تماماً عنّا، والخطاب ما يضطَّلِعُ بِدَوْرٍ تمثيليها. إنَّ الإيمان بكون التخييل ينفذ في كل خطاب، مهما كان مرجعه، هو إقرار ضمنيٌّ بأنَّ المعنى ينفر من الأحادية لينفتح على التعدّد، فالخطاب، وعلى امتداد الحضارة الإنسانيّة، أبداً ما يشهد صراعاً بين تأويلاتٍ هي في حقيقتها صراعٌ بين متخيلات، والصراع بين المتخيلات تلك كان، ويكون، وسيكون الموجّه للواقع الذي نعيشه، فسلطة المتخيل أقوى من سلطة الواقع، فبالمخيل ندرك الواقع، ونبني تصوّراتنا عنه، ونعيد إنتاجه.

المراجع:

١. ابن منظور، جمال الدين أبي الفضل، لسان العرب، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، دت.
٢. امرؤ القيس، (٢٠٠٤) ديوانه، ط٥، تحقيق: مصطفى عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية.
٣. بريعي، ع، (٢٠١٦) مطاردة العلامات: بحث في سميائيات شارل ساندرس بورس التأويلية الإنتاج والتلقي، ط١، عقان، دار كنوز المعرفة.
٤. بنكراد، س، (٢٠١٥) السميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، ط١، بيروت، منشورات ضفاف، ص: (٣١)، (٤٥)، (٧٤-٧٥).
٥. بنكراد، س، (٢٠١٢) السميائيات والتأويل: مدخل لسميائيات ش.س. بورس، ط١، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ص: (٥٣-٧١)، (٧٩)، (٨١-٨٩).
٦. ديتش، د، (٢٠٠٧) مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق، دط، ترجمة: محمد يوسف نجم، بيروت، دار صادر، ص: (١١٩)، (٩٩).
٧. ريفارا، ر، (٢٠١٥) لغة القصة: مدخل إلى السرديات التلفظية، ط١، ترجمة: محمد نجيب العمامي، السعودية، مركز النشر العلمي والترجمة بجامعة القصيم، ص: (٣٤٤).
٨. ريكور، ب، (٢٠٠٦) نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ط٢، ترجمة: سعد الغانمي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ص: (٧٩-٨١)، (٨٨-٩٠).
٩. الزوزني، عبدالله الحسين بن أحمد، شرح المعلقات السبع، ط١، تحقيق: لجنة التحقيق في الدار العالمية، بيروت، الدار العالمية، دت.
١٠. هلال، م، (٢٠٠٩) النقد الأدبي الحديث، ط٨، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر، ص: (٣٠)، (١١٣-١١٤)، (٣٨٧)، (٣٨٧).

^١ اللسان، "عقر".



The Rule of Imaginary: Towards an Interpretive Approach to Discourse

Ahmad Khouli

Al -Najah National University- Palestine
 ahmadkhoul94@gmail.com

Abstract: This study argues that discourse, whatever its genre, is inseparable from the power of imagination; accordingly, trying to study the power of the imagination in discourse, through the examination in identifying the key concepts of the imagination, and then relying on the semiotics in the approach of discourse, to move from the imaginary speech to the imaginary in the speech, and identifying the relation between them, and ultimately to highlight the impact that will leave on the transition on receiving and interpreting the discourse.

Keywords: Discourse, Imagination, Interpretation.

References:

- [1] Ḥbn Mnẓwr. Jmaḷ Ḥdyn Ḥby Ḥfḍl, Lṣan Ḥl'rb, Ṭ2, Byrwt, Dar ḤḤya' Ḥlṯraḥ Ḥl'rby, Dt.
- [2] Ḥlwzny. 'bdallh Ḥḥsyn Bn Ḥḥmd, Shrh Ḥm'lqat Ḥlsb', Ṭ1, Ṭḥyq: Ljnṯ Ḥḥḥyq Fy Ḥdar Ḥ'almyh, Byrwt, Ḥdar Ḥ'almyh, Dt.
- [3] Ḥmrw Ḥqys, Dywanh, Ṭ5, Ṭḥyq: Mṣṯfy 'bd Ḥshafy, Byrwt, Dar Ḥktb Ḥl'myh, (2004)
- [4] Bnkrad. S, Ḥsmyāyḥat Mfahymḥa Wṯḥbyqatha, Ṭ1, Byrwt, Mnshwrat Ḍfaf, (2015), pp. 31, 45, 74- 75.
- [5] Bnkrad. S, Ḥsmyāyḥat Wāṯāwyl: Mdkhl Lsmyāyḥat Sh.S. Bwrs, Ṭ1, Ḥdar Ḥbyḍa', Ḥmrkz Ḥḥḥafy Ḥl'rby, (2012), pp. 53-71, 79, 81- 89
- [6] Brymy. ' , Mṯardī Ḥl'lamat: Bḥḥ Fy Smyāyḥat Sharl Sandrs Bwrs Ḥṯāwylḥ ḤḤNtaj Wāṯlqy, Ṭ1, 'man, Dar Knwz Ḥm'rfh, (2016)
- [7] Dyṯḥ. D, Mḥahj Ḥlnqd ḤḤḍby Byn Ḥnzyrh Wāṯḥbyq, Ḍṯ, Trjmt: Mḥmd Ywsf Njm, Byrwt, Dar Ṣadr, (2007), pp. 119, 99.
- [8] ḤḤal. M, Ḥlnqd ḤḤḍby Ḥḥdyḥ, Ṭ8, ḤḤḥrh, Nḥḍī Mṣr Lṯḥa'h WāḤshr, (2009), pp. 30, 113- 114, 387, 387.
- [9] Ryfara. R, Lḥḥ ḤḤḥ: Mdkhl ḤḤy Ḥsrḍyat ḤḤfzyh, Ṭ1, Trjmt: Mḥmd Njyb Ḥl'mamy, Ḥs'wdyh, Mrkz Ḥnshr Ḥl'my Wāṯrjmḥ Bjam'ī ḤḤsym, (2015), pp. 344.
- [10] Rykwr. B, Nzyṯ ḤḤāwyl: Ḥḥḥḥ Wfāyḍ Ḥm'ny, Ṭ2, Trjmt: S'd ḤḤḥmy, Ḥdar Ḥbyḍa', Ḥmrkz Ḥḥḥafy Ḥl'rby, (2006), pp. 79- 81, 88- 90.