

**الخطاب السّجالي**  
**في الثقافة العربيّة**  
**مقاربات تأويليّة**



# الخطاب السَّجالي في الثقافة العربيّة مقاربات تأويليّة

د. ضياء الكعبي

د. معجب العدواني



## المحتويات

7	..... مقدمة
	<b>السَّجَال مدخل نظري</b>
11	..... السَّجَال: المفردة والتأويل
12	..... السَّجَال: بدايات وخطابات
	<b>آليات السجال</b>
	<b>بين خطابي التقليد والحدثة في الأدب السعودي</b>
22	..... 1. الاستناد إلى سلطة: استثمار الخطاب الديني
26	..... 2. شتم الخصم والسخرية منه
29	..... 3. إن عدتم عدنا/ التهديد
31	..... 4. إظهار إشراك القارئ ومنحه اختيار الحكم
35	..... الخاتمة
	<b>آليات الخطاب السجالي في النقد العربي الحديث:</b>
	<b>النقد الثقافي في تطبيقاته العربية أنموذجاً</b>
39	..... المدخل
39	..... 1.1 - في النقد الثقافي غربياً
41	..... 2.1 - في النقد الثقافي عربياً
44	..... 1.2 - في المبتدأ: في استراتيجية الخطاب التسويقي عند الغدّامي
46	..... 2.2 - الغدّامي وعبد النبي اصطياف: سجالية النظيرين: نقد ثقافي أم نقد أدبي؟
50	..... الغدّامي وحجاجة المماثلة في مقدماته الافتراضية
55	..... 3.2 - عبد النبي اصطياف ومشروعية النقد الأدبي
56	..... 4.2 - تفسير ماهية النقد الأدبي
57	..... 5.2 - التعقيبات ومفهوم الهزيمة والانتصار في اللعب السجالي
59	..... 6.2 - تعقيب عبد النبي اصطياف: من يخاف عبدالله الغدّامي؟
59	..... 1.3 الغدّامي والعلّي: مزالق السجال الثقافي في معركة الحدّثة السعودية
60	..... 1.2.3 - حجاج القوة ودائرة الاستهواء
62	..... 2.3.3 - من بلاغة الصمت إلى ممارسة العنف الرمزي

64	3.3.3 - الشواهد الأضداد: المتنبي شاهدًا مشتركًا للمساجلين .....
67	خاتمة .....

### التأويل والتأويل المضاد

#### في خطاب المرأة: استراتيجيات الخطاب السجالي لكتابي

#### «السفور والحجاب» و«الفتاة والشيوخ» لنظيرة زين الدين (1908 - 1977)

71	مقدمة .....
	- استراتيجيات الخطاب السجالي في كتابي نظيرة زين الدين «الحجاب والسفور»
77	و«الفتاة والشيوخ» .....
77	1. حجاجية السلطة .....
80	2 - عتبات النص والخطابات المتوازية .....
83	3 - في آلية النص التوفيقي .....
	4 - الاستعارات الرمزية الكبرى: مجازات المرأة والرجل: أمثلة المرأة - الجوهرة
85	وأمثلة الرجل - الذئب .....
87	5 - استراتيجية الإقناع بالتهويل .....
89	6 - في التأويل والتأويل المضاد .....
92	7 - في المتلقي وتأويلاته: السفوريون والحجايون .....
93	8 - الحجايون وآليات الإقصاء والتهميش .....
95	9 - في الردود الكتابية .....
96	10 - في الشعر والشعر المضاد .....
97	الخاتمة .....

#### الاختلاف المقنع سجالات الجرجاني مع عبد الجبار في كتاب «دلائل الإعجاز»

104	- المحدد وغير المحدد .....
105	- السجال مع مرجعيات محددة .....
106	- الاختلاف المقنع مع القاضي عبد الجبار .....
107	- الصّرفة .....
108	- الضم والنظم .....
111	- مستوى الرد المباشر .....
114	- مستوى الرد غير المباشر .....
114	- اللفظ واللفظة المفردة .....
117	- المعنى ومعنى المعنى .....

## مقدمة

يمثل الخطاب السجالي (Polemic Discourse) تاريخًا مصطلحيًا ممتدًا منذ البلاغة اليونانية والرومانية القديمة مرورًا بالبلاغة العربية الإسلامية في العصور الوسيطة إلى البلاغة الجديدة مع الحداثة الأوروبية (الغربية) وموجات مابعد الحداثة (Postmodernism) التي كسرت المركزية الغربية، وأضحت الهوامش وما يتصل بها مركزيات.

للخطاب السجالي أهميته الكبرى نظرًا إلى تعالقه مع الثقافات والحضارات الإنسانية بتنوعاتها واختلافاتها؛ ولذا فهو يشغل على بلاغة الاختلاف ويحتفي بها. ويؤشر وجوده وكثافته في بيئة ما على فاعلية هذه البيئة في توفرها على هذا البعد التداولي الخطير والعميق في آن واحد. لقد أنتجت الحضارة العربية الإسلامية بيئات خصبة للحجاج والسجال؛ ونخص بالذكر العصر العباسي الذي مكنته هجنته الثقافية والعرقية من بروز عشرات الفرق المذهبية والكلامية ناهيك عن احتواء الإمبراطورية العباسية آنذاك على عشرات الأديان التي تجاوزت وتعايشت ضمن منظومة «دار الإسلام». يشهد على ذلك كتب «الملل والنحل» والمناظرات الكلامية التي عجت بها أخبار مؤرخي ذلك العصر كالطبري والبغدادى والمسعودي وسواهم.

ازدهر الخطاب السجالي في هذا العصر نظرًا إلى خصبه وإلى أجواء الحرية الفكرية والتسامح الديني الذي ميّز بعض حقبة، «فقد ألف يحيى بن عدي النصراني اليعقوبي علاوة على ترجماته ومؤلفاته في المنطق والعلوم والأخلاق - عدة مقالات ورسائل، وكتب في اللاهوت المسيحي دافع فيها عن العقيدة المسيحية ضد انتقادات المتكلمين الإسلاميين أو ضد الفرق المسيحية الأخرى التي تخالف اليعقوبية فرقه!»<sup>(1)</sup>

(1) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط8، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008، ص 59.

ولقد برز الخطاب السجالي في العصور التي تلت العصر العبّاسي نظرًا إلى تنوع الحضارة العربية الإسلامية كما بيّنا. أمّا في عصر الحداثة والنهضة العربية فقد كان للخطاب السجالي بروز كبير في سجلات الحداثة والتقليد التي شملت كل شيء في المجتمع العربي الحديث والمعاصر من السجلات السياسية والفكرية والثقافية. ولا غرابة في هذا البروز؛ فالسجلات تزدهر في عصور الحركات النهضة الكبرى متناولة مفاصل جوهرية وشائكة في المجتمعات التي تفرزها أفهام متباينة وعقول تتجاذبها مؤثرات كثيرة بين الحداثة والتقليد.

وقفنا في تفكيكنا للخطاب السجالي في الثقافة العربية على مفاصل سجالية بدت لنا في غاية الأهمية والتنوع؛ فمن التراث العربي القديم كان سجل الجرجاني مع القاضي عبد الجبار في كتاب «دلائل الإعجاز». ومن سجلات النهضة العربية في مطلع القرن العشرين كان «خطاب المرأة: التأويل والتأويل المضاد: قراءة في استراتيجيات الخطاب السجالي لكتابي السفور والحجاب» و«الفتاة والشيخوخة» لنظيرة زين الدين (1908 - 1977). ومن السجلات النقدية في مرحلة الحداثة وما بعدها كانت «آليات السجل في خطاب التقليد والحداثة في الأدب السعودي» و«آليات الخطاب السجالي في النقد العربي الحديث: النقد الثقافي وتطبيقاته العربية أنموذجًا».

لقد أردنا أن يكون هذا الكتاب المشترك في تطبيقاته النقدية محررًا وحافزًا للكتابة العربية النقدية في مجال الخطاب السجالي، الذي لا تزال الكتابة عنه عربيًا في حكم القليل النادر، مقارنة بخطابات تداولية أخرى.



# السَّجَّال

## مدخل نظري

د. معجب العدوانى



## السَّجَالُ: المفردة والتأويل

أضفى ابن منظور على تعريفه للسجال حكم التنافس الشديد ومن ثم النصر والغلبة لأحد الطرفين؛ إذ انطلق من جذور الاستخدام اللغوي للمفردة «السَّجَلُ: الدَّلُّو الصَّخْمَةُ المملوءة ماءً، وقالوا: الحروب سِجَالٌ أي سَجَلٌ منها على هؤلاء وآخر على هؤلاء، والمُسَاجِلَةُ مأخوذة من السَّجَل. وفي حديث أبي سفيان: أن هِرْقَل سَأَلَهُ عن الحرب بينه وبين النبي ﷺ، فقال له: الحَرْبُ بَيْنَنَا سِجَالٌ؛ معناه إنا نُدَالُ عليه مَرَّةً وَيُدَالُ عَلَيْنَا أُخْرَى، قال: وأصله أن المُسْتَقِيمِينَ بِسَجَلَيْنِ مِنَ الْبَثْرِ يَكُونُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا سَجَلٌ أَيْ دَلُّو مَلَأَى، وَسَاجَلَ الرَّجُلُ: بَارَاهُ، وَالْمُسَاجِلَةُ: الْمُفَاخَرَةُ بِأَنْ يَصْنَعَ مِثْلَ صَنِيعِهِ فِي جَرِيٍّ أَوْ سَقِيٍّ؛ قال ابن بري: أصل المُسَاجِلَةِ أَنْ يَسْتَقِيَّ سَاقِيَانِ فَيُخْرِجُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِي سَجَلِهِ مِثْلَ مَا يُخْرِجُ الْآخَرُ، فَأَيُّهُمَا نَكَلَ فَقَدْ غُلِبَ. وَتَسَاجَلُوا أَيْ تَفَاخَرُوا؛ ومنه قولهم: الحَرْبُ سِجَالٌ»<sup>(1)</sup>.

ويُعرَّف السَّجَالُ polemic في قاموس أكسفورد للمصطلحات الأدبية بكونه «ما يُكتب للهجوم على رأي أو سياسة، وغالبًا ما يُستخدم في الخطابات الدينية أو السياسية، وأحيانًا في الفلسفة والنقد»<sup>(2)</sup>، ويمكن تعريفه اصطلاحًا بكونه يُستخدم لتعريف استراتيجية بلاغية تتجاوز حد المناظرة أو المناقشة debate في مستواها البسيط بعدة طرائق، ويعود في أصله في البلاغيات الكلاسيكية القديمة إلى المصطلح التالي (Gk., polemike téchne)؛ إذ يعتمد على خطاب حجاجي يتطلع إلى وضع القضية على حُجَّة الخصم إن لم يكن يتطلع إلى القضاء على الخصم نفسه. ويتجه هذا الفعل إلى الجمهور الذي من الممكن أن يكون وهميًا رغبة في تقديم الدعم لوضع المساجل. ويقود ذلك إلى مصطلح يشير إلى الدفاع العقائدي أو وضعية الدفاع

(1) ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، 2004م، مادة (سجل).

(2) Charis Baldick, *Oxford Concise Dictionary of Literary Terms*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 198 - 199.

السّجالي apologetics، وهو آلية رد الفعل في السّجال ومحاولة الإقناع، وكلا المصطلحين يميل إلى أسلوب المهارات ومحاولات التبرير، وتعود أصول هذين المصطلحين إلى الخطاب الديني إذ يتم شجب مذاهب أو ممارسات يُعتقد بخطئها، ومحاولة إلغائها واحدة واحدة رغبة في تأكيد الذات، ويعتمد كلا المصطلحين على منظومة واسعة من أشكال التفاعل بطرائق متنوعة<sup>(1)</sup>.

ويلاحظ الاتصال الوثيق بين الخطابين السّجالي والديني في كلا التعريفين السابقين المستمدّين من ثقافتين: غربية وعربية. فالإشارات الواضحة في التعريف الغربي تشير إلى الإقصاء. وما كتبه ابن منظور يتصل ببعد الحرب مع إشارات تستمد جذوتها من الصراع وطلب الغلبة وهو أمر لا يتأتى إلا في ضوء لغة تسودها المشابهة ويغلب عليها الإقصاء والرفض، واتصال التعريف بسلطة الحقيقة الدينية التي تكرر وجودها سجاليًا.

### السّجال: بدايات وخطابات

من الممكن أن يُؤرّخ لبدايات الخطاب السّجالي في فترتين: تتصل الأولى منهما بالتوحيدية Monotheism التي أسست سجالاً مباشراً مع التعددية polytheism التي تأسست مع فيلون الاسكندراني<sup>(2)</sup>، أمّا الثانية فتتصل بالسّجال بين بعض الكتاب المسيحيين واليهود منذ عهود قديمة، ثم تجدد وأصبح فاعلاً في القرن الخامس عشر الميلادي، كما لعب السّجال دوراً مهماً لا يمكن تجاهله في الفلسفة منذ أفلاطون؛ فالفلسفة الطبيعية كانت بيئة مناسبة للسّجال بوصفها خطاباً تعددياً<sup>(3)</sup>، لكن الأساليب الفلسفية المبكرة كانت الجزء الأهم في حركة التغيير،

(1) Olav Hammer, Kocku Von Stuckrad, **Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others**, Aries Book Series: Brill Academic, 2007, p. 17.

(2) الفيلسوف فيلون الاسكندراني Philo of Alexandria (20 ق م - 50 م)، فيلسوف يهودي تميّز بطريقته المجازية والمختلفة في قراءة هوميروس ونصوص التوراة، وبذلك يعد نقطة التقاء مباشرة بين اللوغوس اليوناني والتوراة. (فرانسوا أوبرال، **معجم الفلاسفة الميسر**، ترجمة جورج سعد، بيروت: دار الحداثة، 1993م، ص 86).

(3) Issaac Miller, «Idolatry and the Polemics of World - Formation from Philo to Augustine», **The Journal of Religious History**, vol. 28, no. 2, June 2004, p. 145.

أمّا السّجال فكان مظهرًا آخر من رد الفعل والسلبية وقرع حجة الخصم؛ إذ يشكل بوصفه حججًا للدحض والإبطال أشكالاّ موجهة من التأويل، لكنها لا تعتمد على حدث (فعل تأويلي) علمي بل يتجلى هناك تركيز لشحن الذهن والمنهج من قبل المنخرطين في السّجال<sup>(1)</sup>، ويمكن وصف فعل التأويل العلمي بكونه ذلك الفعل الذي يحاول تفسير النصوص المستهدفة، مفردة أو مكتوبة، وتأخذ وقتًا طويلاً للوصول إلى النضج<sup>(2)</sup>، الأمر الذي تفتقده الخطابات السّجالية المبنية على أشكال التأويل غير العلمي.

وقد تواتر اشتعال الخطاب الديني السّجالي religious polemics مع فترتي ما قبل الحداثة ونشوء فكر مابعد الحداثة Postmodernism وهما الفترتان اللتان ازدهرت فيهما حركات التعصب الديني؛ إذ مهدت فلسفة مابعد الحداثة الطريق أمام الثقافات المتطرفة التي هُمّشت خلال فترة الحداثة لتتنامي فيما بعدها<sup>(3)</sup>. وتتفق الخطابات التقليدية بصورة عامة في كونها تنحو هذا المنحى السّجالي وتروجه في أطروحاتها بل تستमित في الدفاع عن بنياتها حال حدوث ما يعكر صفوها، ولذا من الممكن أن تُعد المقولة التي صدرت من قائدي صراع الألفية الثالثة: الرئيس الأميركي السابق جورج بوش وزعيم القاعدة أسامة بن لادن بعد 11 سبتمبر 2001م «إذا لم تكن معنا فأنت ضدنا» أبرز السّجلات التاريخية في فترة مابعد الحداثة وأخطرها، إذ أفرزت حروبًا وويلات كثيرة كان محورها العراق وأفغانستان، وأنتجت أعمالاً تفجيرية في لندن ومدريد وغيرهما من العواصم العالمية، ومن هنا يمكننا الاستشهاد بما طرحه كارل شميت Carl Schmitt في إشارته إلى أنّ كل المفاهيم والصور والمصطلحات السياسية تتضمن معنى سجالياً لكونها تركز على صراع محدد

(1) Han Baltussen, «From Polemic to Exegesis: The Ancient Philosophical Commentary», *Poetics Today* vol. 28, no. 2 (Summer 2007), p. 258.

(2) Baltussen, p. 247.

(3) W. G. B. M. Valkinberg, «Polemics, Apologetics, and Dialogue as Forms of Interreligious Communications between Jews, Christians and Muslims in the Middle Ages» *Religious Polemics in Context*, ed. Theo L. Hetteema, Arie van der Kooij, Papers Presented to the Second International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (Lisor) Held at Leiden: Uitgeverij Van Gorcum, 2004, p. 377.

يؤدي إلى حالة متماسكة<sup>(1)</sup>، وبذلك يتكاتف السّجال مع الحملات الدعائية السياسية propaganda بوصفهما شكلاً من أشكال الخطاب الإقناعي<sup>(2)</sup>، ولا يكفي السّجال بالانخراط في الخطابين السياسي والديني فحسب، إذ لا يغيب تمامًا عن الخطابات الأخرى، بل يراه الأرجنتيني أرنيستو لاكلاو Ernesto Laclau<sup>(3)</sup> داخلًا في الخطاب العلمي، فيقول في حوار أجري معه: «حاولت جهدي أن أبقى السّجال بوصفه عقلاً ما أمكن، ولكن لا تؤدي كل الاختلافات إلى النتيجة نفسها، فأني سجال هو بالطبع نوع من العداوة»<sup>(4)</sup>.

ولذلك كان موقف أحد أعلام الحداثة الفرنسية ميشيل فوكو Michel Foucault من السّجال محدّدًا بوصفه لا يمثل للاختلاف الذي يدعو له، فقد سأل باول ربنهو Paul Rabinow ميشيل فوكو: لماذا لم تدخل في سجال قط؟ فقال: السّجال ليس طريقتي في تناول الأشياء، لأنني أفضل ألا أنتمي إلى عالم الناس الذين يرون الأشياء بهذه الطريقة، ومع ذلك فأنا ألحّ على الاختلاف بوصفه عنصرًا ثابتًا في البحث عن الحقيقة والعلاقة بالآخر. ولذلك يحدد فوكو الفرق بين الحوار والسّجال، فالحوار Dialogism ينطوي على علاقة متبادلة في الحرية، فالسائل - في رأيه - يطرح الأسئلة لأنه غير متأكد من موقف ما، فهو ربّما يختبر مستوى الحرية المعطاة له، ليبقى غير معترف، ليفهم التناقضات، وليتلقى مزيدًا من المعلومات،

(1) Carl Schmitt and Others, **The Concept of the Political**, trans. George Schwab, J. Harvey Lomax, Chicago: University of Chicago Press, 1996, p. 30.

(2) Theo L. Hettema, Arie van der Kooij, **Religious Polemics in Context: Papers Presented to the Second International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (Lisor) Held at Leiden, 27 - 28 April, 2000**, Leiden: Uitgeverij Van Gorcum, 2004, p. xi.

(3) أستاذ النظرية السياسية في جامعة إيسيكس University of Essex في جنوب شرق بريطانيا، عمل في عدد من الجامعات الغربية، وينتمي إلى الاتجاه مابعد الماركسي، له عدد من المؤلفات ومنها:

**Politics and Ideology in Marxist Theory** (1977); **New Reflections on the Revolution of our Time**, (1990); **Emancipation(s)** (1996); co - author (with Chantal Mouffe) of **Hegemony and Socialist Strategy**, (1985).

(4) Ernesto Laclau, Politics, «Polemics and Academics: An Interview by Paul Bowman», (4) **Parallax**, vol. 5, no. 2 (1999), p. 94.

وليؤكد مسلمات مختلفة، تشير إلى مزيد من العقلانية، وهكذا<sup>(1)</sup>، وللمجيب حريته في كونه مستقلاً عن النقاش، وعن منطق خطابه الذاتي، لتخضع حرية كل من السائل والمجيب للآخر، عبر الموافقة وقبول الشكل الحوارية، أما المجادل فيبني جدله عبر الرفض الأولي والأبدي للسؤال من حيث المبدأ، إنه يستثمر حريته لشن حرب، فهو شخص ليس شريكاً في البحث عن الحقيقة بل يعتقد بامتلاكها مسبقاً، ولكنه شريك في البحث عن الخصومة، إنه باحث بامتياز عن العدو الذي يكون على خطأ في نظره ليستهدف محوه تماماً، ويعتمد على الشرعية التي تؤمن بنفي خصمه<sup>(2)</sup>.

ويرى جيمس مارشال James D. Marshall عدم إمكانية فصل السجال عن البلاغة والخطابة، فكلاهما قد يستخدم النوع السجالي للجدل ولا يحتاج إليه، وعلى سبيل المثال فالجدل من أجل قبول أفكار جديدة ربّما يوظف بلاغة أو خطابة، لكنه لا يعود إلى سلوك العنف والنزاع في السجال<sup>(3)</sup>، ويدخل السجال في قضايانا إذ نحاط به يومياً، فالمناقشات اليومية التي تجتاحنا محملة بالعقلانية والسجالية<sup>(4)</sup>.

وإذا كانت بيئة الخطاب السجالي ينبغي أن تتضمن العناصر التي يمكن إجمالها في مرسل ومستقبل وجمهور وحوار، فإنها بحسب ووتر هينقراف Wouter Hanegraaff<sup>(5)</sup> تتطلب العناصر التي حصرها في ما يأتي:

1. تتطلب بيئة السجال قدرًا من عدم الارتياح وعدم الصفو وتوافر عنصر التهديد، وفي مثل هذه الحالة لا يمكن إيجاد تطور في الخطاب السجالي المقترح.
2. أن يكون مصدر التهديد غير واضح تمامًا، فإن كان العدو على عتبة بابك مهددًا إياك بالقتل فلست بحاجة إلى الجدل معه، لكنك بحاجة إلى مهاجمته.

(1) Michel Foucault and Paul Rabinow, **Ethics: Subjectivity and Truth**, trans. Robert Hurley and others, London: Allen Lane, 1997, p. 111.

Foucault, 112.

(2) James D. Marshall, «Philosophy, Polemics, Education», **Studies in Philosophy and Education**, vol. 26 (2007), p. 100.

(3) J. D. Marshall, p. 108.

(4) ووتر هينقراف أستاذ تاريخ الفلسفة في جامعة أمستردام بهولندا، له عدد من المؤلفات أشهرها كتابه: **New Age Religion and Western Culture**.

3. يتطلب السّجال هدفًا، وسيكون المثال نقيض النقطة السابقة فإن كان ليس هناك عدو حقيقي أو متخيل فإن الخطاب السّجالي يموت قبل ولادته.
4. تتطلب بيئة السّجال جمهورًا، فإذا لم يكن هناك جمهور متابع لسجالك ومستمتع به فلن يتطور الخطاب السّجالي أبدًا تحت مظلة أحادية.
5. يحتاج السّجال إلى البساطة، إذ لا بد أن يعتمد الخطاب السّجالي على تناقضات بسيطة غير معقدة، فالسّجال المعقد الذي يعتمد على مزيد من الحجج والفروق الدقيقة يظل سجالًا غير مؤثر<sup>(1)</sup>.

ولذلك فإنه من الممكن تبعًا للعناصر التي اقترحها (هينغراف) أن نستنتج عناصر الخطاطة التالية ومقوماتها<sup>(2)</sup>:

سبب الإقصاء	البديل	الآلية المفضلة
الخطر	الأمان	التحريم/الحظر
اللاأخلاقية	الأخلاقية	التحريم
اللاعقل	العقل	السخرية/التهكم
الخطأ	الحقيقة	السخرية

وكما يلحظ في الخطاطة السابقة فإنه يتم فيها استقطاب الأبعاد الثلاثة بوصفها الأهم لتشكيل الخطابات السّجالية التالية:

1. البعد الديني.
2. البعد الأخلاقي.
3. البعد اللغوي والأدبي.

وتجدر الإشارة إلى تعريف ميخائيل باختين لأحد أنواع السّجال الذي أطلق عليه تسمية (السّجال الخفي) بوصفه «خطابًا ثنائي الصوت ذا لمحة جانبية لملفوظ

(1) Wouter J. Hanegraaff, «Forbidden Knowledge: Anti - Esoteric Polemics and Academic Research» Koninklijke Brill NV, Leiden, vol. 5, no. 2 (2005), pp. 226 - 227.

(2) Hanegraaff, p. 229.



عدائي لشخص آخر، ويكون خطاب المؤلف فيه موجّهاً إلى موضوعه المرجعي مثلما هي الحال في أي خطاب آخر، ولكن في الوقت نفسه كل جملة تكون مبنية لتكون أحد أجزاء المعنى المرجعي، ولتكون ضربة سجالية على خطاب الآخر في الثيمة نفسها مقابلة للجملة المقابلة لها في الموضوع نفسه»<sup>(1)</sup>.

ولعلّ قيمة هذه المداخل النظرية المختارة من حقول شتى كالدين والسياسة أنها تشكل تحديداً للخطاب السّجالي بوصفه منضوياً تحت لواء معظم الخطابات ومشكلاً لها، إلى جانب كونها تعد أساساً لتناولنا التطبيقي لآليات السّجال في الدراسات الآتية.

---

Mikhail Bakhtin, **Problems of Dostoevsky Poetics**, ed. and tran. Carl Emerson, (1) Minnesota: University of Minnesota Press, 1984, p. 195.



# آليات السجـال

## بين خطابي التقليد والحدائـة

### في الأدب السـعودي

د. معجب العدواني



يطمح هذا البحث إلى فحص آليات الخطاب السجالي، التي تم تداولها أثناء أبرز المعارك الأدبية في السعودية، التي نشأت نتيجة لدخول موجة الحداثة وما بعدها في فضاءات النقد الأدبي، إذ كان الأدباء أول المتفاعلين مع هذه الموجة الجديدة سلباً أو إيجاباً. وقد استهلكت هذه المعارك بصراع دار بين جناحين يبدوان متناقضين، هما جناح التقليديين مثل أحمد الشيباني وأحمد الشامي من جانب، وجناح الحداثيين مثل عبدالله الغذامي وسعيد السريحي من جانب آخر. ولم تلبث أن امتدت جذوة نار السجال إلى أعلام آخرين<sup>(1)</sup> انضموا إلى مهاجمي التيارات النقدية الجديدة كالبنوية وما بعدها. ولقد ركز هؤلاء على الخطاب الديني بوصفه منطلقاً نقدياً، ولذلك ستركز على كتاب القرني «الحداثة في ميزان الإسلام» ومقالات للغذامي والسريحي والهويميل بوصفها تقدم مؤشراً مناسباً على التناول السجالي.

ومع كون الصراع بين الخطابين قد راوح بين منطقتي العلمية والسجالية فإنه بدا منفعلاً متشنجاً، لقد غلبت السجالية على تناول الكتاب والباحثين في الاتجاهين، ولذلك كان على هذا البحث أن ينهض بمحاولة فحص آليات السجال لكلا الخطابين: التقليدي والحداثي والمقارنة بينهما عبر النصوص التي توافرت لنا بنشرها في الصحف اليومية أو الكتب، ولعلّ الكشف عما يخفيه كلا الخطابين في تفاعلها مع الآخر يفصح عن آليات قد تبدو مكررة ومستخدممة في المعركة ذاتها كما تتوخى قمع الند وإفحامه.

وفي ضوء وجود متلقٍ غير جاهز وغير متقبل للخطاب الحداثي الجديد، فقد كانت الآليات الموظفة لدى كلا الخطابين متشابهة ومتقاربة، إذ تبنى كلا الفريقين لعبة الرهان على المتلقي، ومن أبرز تلك الآليات التي راج استخدامها الميل إلى

(1) منهم سعيد ناصر الغامدي وعوض القرني.

الإجابات القصيرة المسكتة، التي تتبنى في بنائها استثمار السلطة الدينية ومن ثمّ استعارة مناهج الخصم وأدواته؛ فالحدثيون يميلون إلى تفعيل بعض أساليب الخطاب الديني في سجالهم، والتقليديون يميلون إلى استعارة بعض الآليات المتصلة بمناهج النبوية وما بعدها للرد على الحدثين، وكانت السخرية من الخصم وتصويره بصورة (كاريكاتيرية) إحدى الآليات المشتركة التي وظفها كلا الخصمين في سجالهما، كما كان إشراك القارئ في الوصول إلى الحكم ولو كان مجحفاً من تلك الآليات الموظفة، ويضاف إلى ذلك آلية (إن عدتم عدنا) وهي التي توحى للطرف المقابل بقدرة الخصم على الاستمرار في الجدل وغلبة الحجة.

ومع توضع خطابي الحداثة والتقليد على طرفي نقيض، إلا أنهما يتفقان في خضوعهما لآليات سجال موحدة سنحاول هنا أن نتلمسها، ولعلّ أبرز ما يتفقان فيه أيضاً أنهما لا تتوافر لديهما آليات إخفاء معينة تواري الخطاب السّجالي، ومع كون الخطاب التقليدي أكثر وضوحاً ومباشرة، فإنّ خطاب الحداثة يحاول مواربة تلك الآليات متلمساً إخفاءها. ويمثل كتاب «الحداثة في ميزان الإسلام» لعوض القرني أنموذجاً مناسباً للتناول السّجالي الذي أفرزته مرحلة ظهور أدب الحداثة في المملكة العربية السعودية كونه مؤلفاً للرد على ما يراه مؤلفه شبّهاتٍ وأباطيلٍ ينبغي إعلانها ومن ثمّ دحضها وتفنيدها، ومع أن القرني مؤلف هذا الكتاب لا ينتمي إلى حقل الأدب والأدباء فقد خاض في هذا الحقل معتمداً على خبرة من تداول هذا الموضوع ممن سبقه وعلى آليات سجالية مختلفة، شاركه من الاتجاه نفسه الشيباني والهويمل، ومن أقطاب الحداثة ستتجلى بعض الردود من مقالات الغدّامي والعلي والسريحي، وقد اشترك جميع هؤلاء في الارتكان إلى آليات سجالية عامة، تتجلى فيما يلي:

### 1. الاستناد إلى سلطة: استثمار الخطاب الديني

يبدو استثمار الخطاب الديني بوصفه الأقوى هيمنة على التأثير في المتلقي، والأبرز بين آليات السّجال المشتركة التي ظهرت لدى التقليديين والحدثين، ومن ذلك الاستثمار تتجلى العتبات النصية لكتاب القرني «الحداثة في ميزان الإسلام» العنوان والمقدمة والخاتمة؛ إذ تتجلى هذه العتبات ناهضة بخطاب سجالي فإطارات

العنوان وصفحة الغلاف ترتكن إلى الدين الإسلامي بوصفه المرجعية التي يحتكم إليها الكتاب. إنَّ اختيار مفردة (الميزان) لايشي بسوى العدالة المفترضة التي يود المؤلف أن يضيفها في حكمه على هذا التيار الأدبي الجديد الذي شاع في العالم العربي عمومًا، ولذلك كانت إضافة مهمة إلى المرجعية الدينية عبر إشارة في صفحة الغلاف على أن الكتاب تقديم الشيخ عبدالعزيز بن باز الذي كان مفتي السعودية، وفي هذا دعم للعنوان الرئيس الذي تمثل جانبي الدين والعدالة في مفردتي (الإسلام، ميزان)، وذلك عبر الإشارة إلى دور ابن باز في هذا وما يمثله من ثقل مرجعي ديني في المجتمع السعودي، ومع كون هذه الإشارات تشكل العتبات الأولى للكتاب إلا أنها تقدم علامة مهمة على انتهاء معركة السجال قبل بدايتها، ويستكمل هذا الانطباع لدى المتلقي مع قراءة ذلك التقديم الذي كان له دوره في توجيه المتلقي مع قراءة ذلك التقديم الذي يهدف إلى تأدية دور كبير في توجيه ذلك المتلقي. كان تقديم المفتي معنونا بـ (تقريظ لكتاب الحداثة في ميزان الإسلام) ولذا كان هذا الثناء على الكتاب من المفتي العام عاملاً مهماً في حسم الجدل منذ البداية لدى القارئ.

أمّا مقدمة المؤلف التي تضع «علامات لقيادة عملية القراءة وإعطاء مؤشرات للتأويل»<sup>(1)</sup> فهي تبدأ بهدوء مفتعل لا يلبث أن يتحول إيقاعه إلى الأسرع حين عرضه لأسباب التأليف. فهو يصنف الحداثة منذ البداية في باب المنكر الذي يجب دحضه فيقول: «إن الله أخذ العهد على أهل العلم أن يبينوا الحق للناس ولذلك لا يمكن أن يطالب المسلم بالحيادية ودينه يحارب، وقيمه تدمر، وعقيدته تنتقص، بل إن الولاء والبراء من أظهر فرائض الإسلام، في سبيله تُلغى جميع الروابط الأرضية الأخرى، ويصبح الساكت عن البيان في هذه الحالة شيطاناً أخرس، وخاصة حين نعلم أن الله ربط بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين الإيمان، وأن النبي ﷺ نفى الإيمان عمن فرط في هذه الفريضة، وعلى الأخص حين يصبح المنكر ظاهراً، ينشر في الصحف، ويلقى في المنتديات، لم يعد أهله يستترون

(1) مليكة غبار وآخرون، **الحجاج في درس الفلسفة**، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2006،

به»<sup>(1)</sup>، وتتصاعد حدة التناول من صفحة إلى أخرى في هذه المقدمة لتمتد ليس إلى الخصم المقابل فحسب بل إلى من يؤمن بكون هذه الحادثة مدرسة أدبية فتصل إلى وصف ذلك المصدق بالواهم أو الجاهل الذي يجب أن يقرأ الكتاب «إن كل من يصدّق أن الحادثة مدرسة أدبية في الكتابة والشعر والقصة واهم أو جاهل بواقع الحال، أطلبه بأن يقرأ هذا الكتاب»<sup>(2)</sup>.

ويسارع القرني إلى الاستنجد بالعلماء ليساندوه في مشروعه الذي يهدف إلى تقويض الحادثة في البلاد، ولذلك نراه يطالب بانضمامهم إلى حزبه الذي يساجل الطرف الآخر «إنني آمل من علماء البلاد أن يقولوا كلمة الحق في هذه القضية، وأن يؤدوا كلمة البلاغ والبيان التي كلفهم الله بها، وأن يتذكروا يوماً يقفون فيه بين يدي الواحد القهار»<sup>(3)</sup>.

وتبرز آلية استعارة أدوات الخصم في ردود رواد الحادثة، وذلك باستثمار أدوات الخطاب الديني وتوظيفه في نصوصم، فعلى سبيل المثال يرد عبدالله الغدّامي على حسن الهويمل في إحدى مقالاته مستفتحاً بالعنوان التالي «والهويمل إذا أهمل» وهو أسلوب يتناص مع سور القرآن الكريم التي يتجلى في مطالعها القسم بأحد مظاهر الكون مثل (والضحى، والتين والزيتون، والعاديات ضبحاً...)، ويؤكد الغدّامي عنوانه باستهلاله بنص هجائي ينهج النهج نفسه «والهويمل إذا أهمل، يندب حظه، يلطم وجهه، ويشق جيبه، سمع ماهو فوق طاقته، وفوق تصوراته، وفوق قدراته، إنه لم يزل يحفظ دروس معلميه في أقسام الآداب، صح النوم يادكتور أين أنت من أطروحات أمبيرتو إيكو...»<sup>(4)</sup> ولعلّ الغدّامي أدرك هنا توجه القارئ المحلي الذي تشكّل وجدانه النصوص القرآنية فاستثمر التناسل مع تلك النصوص ليس في

(1) عوض القرني، الحادثة في ميزان الإسلام: نظرات إسلامية في أدب الحادثة، القاهرة: هجر للطباعة والنشر، 1988م، ص 3.

(2) القرني، ص 4.

(3) م. ن، ص 27.

(4) عبدالله الغدّامي، «والهويمل إذا أهمل»، جريدة الرياض/ ثقافة اليوم، 17 سبتمبر 1992م، عن (سليمان الشمري، دراسات إعلامية في الثقافة الأدبية، الرياض: دار المفردات، 2008م، ص 90).



صيغة القسم فحسب، بل امتد ذلك إلى كتابة جمل قصيرة مسجوعة يسهل للقارئ تداولها وحفظها، وهي الطريقة التقليدية في الخطاب المنبني على الحفظ، ولو تأملنا الجملة الأخيرة «صح النوم يادكتور...» فسنجدها جملة تكسر الإطار الشكلي للنص في إيقاعه وتركيبه، لكنها تؤكد دعم الجانب المعنوي للنص، لقد مزج النص السابق بين شظايا تراثية وحداثية لا يجمعها سوى الرغبة في القضاء على حجة الخصم.

ويتكرر استثمار الخطاب الديني مع محمد العلي الشاعر الحداثي الذي يصفه بعض مريديه برائد الحداثة وهو الذي رد على كتاب القرني عبر مقالات يمكن أن تنتمي إلى الفكر الديني نشرت في جريدة الوطن الكويتية في مارس 1989م، فتأتي مقالاته معنونة بـ «قراءة ساخنة في كتاب بارد»<sup>(1)</sup>، ويركز في مقالاته تلك على الجانب الديني معتمداً على أطروحات أحمد أمين وفهمي جدعان ومالك بن نبي وسيد قطب وعماد الدين خليل وآخرين، ومعظم هؤلاء يمتحون في دراساتهم من الفكر الإسلامي غير المتشدد، كما يورد شظايا لمفكرين قدماء مثل الغزالي والشهرستاني، ثم يحاول تفسير النصوص الشعرية التي أوردها القرني تفسيراً يعتمد على سياقاتها الاجتماعية والثقافية مستلهماً أسباب النزول في القرآن الكريم لتأكيد أن هذا هو المنهج المناسب لقراءة نصوص الشعراء الذين أوردتهم القرني، ثم يختم مقالاته «ولن أجد ختاماً أجمل وأرفع من أن أتلو الآية الكريمة: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾»<sup>(2)</sup>، وفي هذا استثمار لأدوات الخصم المرتكن إلى الجانب الديني، إذ جاء الرد ليبرهن فساد الحجة من خلال منظورها الديني، فالتركيز على وجهات النظر

(1) يشير العلي في حوار صحفي إلى أن عنوان هذه المقالات الذي اقترحه كان (الأواني المستطرقة) لكن أحمد الربيعي قام بتغيير العنوان إلى (قراءة ساخنة في كتاب بارد)، انظر محمد العلي، «محمد العلي الذي يقول نصف الكلام»، أحمد صالح الهلال، جريدة الجزيرة/الثقافية، عدد 255، 14/7/2008م.

(2) محمد العلي، «قراءة ساخنة في كتاب بارد»، جريدة الوطن الكويتية، 12 مارس 1989م. ويمكن الاطلاع على المقالات في (منبر الإبداع والحوار)،

الأقل تشددًا في الفكر الإسلامي والاستشهاد بالنصوص القرآنية وقصص التراث إعلان بناء المواجهة مع القرني بالسلاح نفسه الذي تبناه في كتابه.

ولدى كلا الجانبين يتجلى أثر الثقافة المحافظة في تكريس توحيد المنطلقات لكلا الخطابين التقليدي والحداثي، إذ تحدد هذه الثقافة سواء أكانت منتجة أم متلقية نوع الملفوظ الموجه إلى القارئ الذي يحمل السمات نفسها، وهو أمر لا يبدو غريبًا في خطاب التقليد المتبني للمنهج نفسه، وليس غريبًا أيضًا في خطاب التحديث الذي كان مبنياً على دعوات تحديثية في حقل العلم والأدب، ولذا بدا غير بعيد عن الأطروحات الدينية بل كان مرتهناً إلى التحديث في الفنون الإبداعية إلى جانب دعوات إلى التحديث العلمي في البلاد.

## 2. شتم الخصم والسخرية منه

حفلت الثقافة العربية منذ القدم بملامح عديدة تجلى فيها توظيف الصورة الساخرة للخصوم وشتمهم، مع أن الآداب الاجتماعية والدينية تفترض الالتزام والتحلي بالصبر حال الخصومة، لقد أورد الشعراء صوراً ساخرة لمناوئهم، إذ ظهر ذلك جلياً في شعر النقائض بين جرير والفرزدق، وفي سخرية الجاحظ من خصومه. ولهذا كانت خطة القرني في هذا الكتاب مراوحة بين السخرية من خصومه ووصفهم بأوصاف غير لائقة، فهو يشبه أصواتهم بالصياح «رفعوا عقيرتهم بالصياح»<sup>(1)</sup>، «ورغم صياحهم وجعجتهم»<sup>(2)</sup> ويصفهم بالانحلال والفجور والخبث «إلى آخر القائمة الخبيثة التي اضطرنّا حداثيوناً إلى قراءة سير أهلها الفاسدة، وإنتاجها الذي حوى حثالة ما وصل إليه فكر البشر»<sup>(3)</sup>، «أيها القارئ: هذه هي جذور الحداثة التاريخية، والمياه العفنة التي سقت بذرتها الخبيثة فخرجت ثمرتها مُرّة لا تساغ ولا تستساغ»<sup>(4)</sup>، ويصف محمود درويش بقوله: «هكذا هم دائماً عباقر الحداثة وشعراء الإمامة، حرباً على الله ورسوله، واستهزاءً بجنته، واستخفافاً بكل ما يمت للإيمان

(1) القرني، ص 3.

(2) م. ن، ص 5.

(3) م. ن، ص 5.

(4) م. ن، ص 11.

بصلة، وقبل هذا يقول الخبيث مستهزئاً بالقرآن في صفحة 29: «فسبحان التي أسرت بأوردتي إلى يدها»<sup>(1)</sup>. وينال الوصف نفسه صلاح عبدالصبور «ويقول الخبيث في صفحة 151»<sup>(2)</sup> وينتقل من صيغة المفرد إلى صيغة الجمع منتقلاً من الذوات إلى فعلها عند وصف اتجاهاتهم «لقد انتهج الحداثيون أسلوباً غاية في الخبث للتغريب بالشباب»<sup>(3)</sup>، ويكتب القرني عن السريحي «في حضرة البياتي» كتابة تميل إلى السخرية: «ويأتي تلميذه الواله بحبه سعيد السريحي فيكتب في عكاظ العدد 7566 الصفحة 7 كلمة بعنوان «3 خطوات في حضرة البياتي» ويالها من منزلة رفيعة بلغها السريحي حين خطرت له الخواطر وهو في حضرة سيده»<sup>(4)</sup>، ويستمر في السخرية من أحد المحاضرين المشرين بالحداثة «وهكذا يحشر المحاضر العظيم، وتنشر الصحيفة الحداثية هذه التشكيلة العجيبة التي حوت من التناقضات مما لا يستطيع أن يجمع بينها إلا من حمل راية العداء للإسلام»<sup>(5)</sup>، لكن هذه الأوصاف لا تكفي القرني بل يتجاوز إليهم مخاطباً «كفى هراء وكفى تمادياً والله حسبنا ونعم الوكيل ولكن أما لهذا الليل من آخر، التجديد يا سادة لا يتم بواسطة الصراخ بصوت مرتفع، ولا يكون بالتعمية والألغاز، ولا بواسطة النواح الصاخب»<sup>(6)</sup>، «وهم هكذا دائماً يكتبون خارج الزمن وخارج الأقواس (يقصد هنا كتاب الكتابة خارج الأقواس للسريحي) وخارج المألوف، بل وخارج المعقول أيضاً»<sup>(7)</sup>، ثم يحاول الانتقاص من كتاباتهم قائلاً: «لقد حضرنا كثيراً من أمسيات الحداثيين، ووجدنا بعضهم لا يفرقون بين الفاعل والمفعول، والاسم والحرف، بل رأينا وسمعنا بعضهم يسبقون الفعل المضارع بحروف الجر»<sup>(8)</sup>.

(1) القرني، ص 38.

(2) م. ن، ص 43.

(3) م. ن، ص 52.

(4) م. ن، ص 36.

(5) م. ن، ص 29.

(6) م. ن، ص 57.

(7) م. ن، ص 22.

(8) م. ن، ص 25.

وتبدو تهمة عدم إتقان الفصحى شائعة ومراوغة بين الطرفين، إذ تصل السخرية من الخصم حدًا مماثلاً في الجانب الحداثي، فالغذامي على سبيل المثال يرد على مناوئه الهويميل بالقول: «إنّ بحوثي منشورة بالعربية التي تجيدها، وإن كنت تلحن فيها كثيراً كما لاحظ عليك الجميع في إدارتك للجلسات... وهذه فروق بين رجال تبني وهويميل يهدم. هل يقرأ الرجل مثلما يقرأ سائر البشر؟ أي هل يفتح كلنا عينيه ويفتح عقله أمام المقروء؟ أم أنه يقرأ سادراً غافلاً سارحاً، وأقسم بالله العظيم أيضاً أنه لو جاءني طالب وكتب هذا الكلام لصححته له بالقلم الأحمر لكي يرى عدد الأخطاء اللغوية والمفهوماتية والاصطلاحية»<sup>(1)</sup>، ومن الجانب الآخر لا يتورع حسن الهويميل التقليدي أن يصف خصومه بـ«القمامات الفنية البنيوية»<sup>(2)</sup>.

أمّا سخرية العلي فتتساق وراء وصف القرني بـ (السادة) ويكرر ذلك في مقالاته ساخرًا، فلا يورد اسمه إلا هكذا (السادة عوض القرني) وهو يراه ناقلاً لكتابه من آخرين ولذلك «أقول: السادة لأنني مقتنع بأن مؤلف هذا الكتاب ليس واحدًا فأمامي الآن شريط طويل (كاسيت) يحمل نفس المقولات التي وردت في الكتاب ويحاكم نفس الأسماء ويكرر نفس العبارات كما أن أمامي رسالة وجهت لي نسخة منها بالبريد تحمل نفس قناعة الشريط وقناعة الكتاب هذا فضلاً عن مجلة (المجتمع الكويتية التي حملت الصدى نفسه»<sup>(3)</sup>.

ويتجلى في كلا الخطابين الساخرين بشقيهما التقليدي والحداثي ملمح مهم وهو عد كل فريق مهما كثرت عناصره نسخاً متشابهة، وفي هذه مبالغة لاحد لها إذ لا يمكن قبول كون كل الحداثيين أو التقليديين لا يجيدون النحو، وهم أيضاً يوردون حججاً متشابهة في كتاباتهم ضد خصومهم، ولهذا نرى ضمير الجمع الغائب هو السائد ولاسيما لدى القرني في كتابه.

(1) الغذامي، مرجع سابق.

(2) حسن الهويميل، جريدة الرياض/ثقافة اليوم، 1 أكتوبر 1992م، (الشمري، ص 91).

(3) العلي، مرجع سابق.

## 3. إن عدتم عدنا/التهديد

تعد هذه الآلية التي آثرت تسميتها هنا «إن عدتم عدنا» بوصف ذلك نوعاً من أنواع التهديد من أبرز آليات الخطاب السجالي المشتركة التي راجت بين التقليديين والحداثيين في الأدب، وهي التي تؤكد أولاً على غلبة الحجة وقدرة المساجل على الرد قبل الشروع في الرد على الدعوى المضادة، وهو الأمر الذي يُبرز الخصم في صورة من لا حجة له، وتأتي تأكيداً للإصرار على المتابعة حتى النهاية، فتبدو حال المساجل كالمحارب الذي لا يكف عن القتال حتى ينتصر أو يموت، إنه قادر على إدارة الضربات الاسترجاعية؛ فالقرني يعد جمعه الأمثلة أمراً يندرج في إطار عرض القليل الذي يتبعه الكثير، فلاستعراض بالأمثلة لا يعني أن هذه الأمثلة هي كل مافي الجعبة من أسلحة، فالأمثلة كثيرة، ولذلك نراه يكرر مفردة «يحشد» وهي المفردة التي كثيراً ما تدل على حسن الإعداد والتهيئة «ولولا أن يظن القارئ أن هذه رؤية فردية خاصة لما حشدت جميع النقول السابقة، والتي ما هي في الحقيقة إلا غيض من فيض وقليل من كثير وأنت عندما تقلب أي عدد من أي صحيفة وصل إليها داء الحداثة»<sup>(1)</sup>، وتتكرر هذه الإشارة في كتاب القرني «هذه المتابعات التي تحدثنا عنها لا تحتاج إلى أي جهد لكي يقف عليها القارئ للصحافة، بل إن ما أوردته عن رموز الحداثة ليس إلا قليلاً من كثير مما يكتب عنهم، ولكي تكتمل الصورة أورد لك نماذج من اهتمامات الحداثيين في صحافتنا لأناس غير مشهورين، ولكن بالبحث عن هوياتهم تبين أنهم ماركسيون حتى النخاع كما يقال، وهذه النماذج لم يكن اختيارها مقصوداً، وإنما أخذت اتفاقاً لمعرفة اهتمامات الحداثيين، وإلا فالأسماء التي يهتم بها أهل الفكر الجديد كثيرة جداً»<sup>(2)</sup>، ويكرر أحمد الشيباني في سجال آخر الآلية نفسها «وعلى كل سأسهب في موضوع البنيوية والإنسان عندما أبدأ بكتابة المقالات المطولة عن البنيوية»<sup>(3)</sup>.

وربما اندرج في هذه الآلية آلية الضربات الاستباقية، وتعني ضرب حجج

(1) م.ن، ص 25.

(2) م. ن، ص 43.

(3) أحمد الشيباني «البنيوية والإنسان»، جريدة المدينة / ملحق الأربعاء الثقافي، عدد 225، 30/9/1987م، 1408/2/7هـ، انظر: (الشمري، ص 92).

الخصم قبل عرض الموضوع، وقد بادر القرني بذلك في كتابه في لغة تأكيدية «إننا تعودنا من الحداثيين أن يرفعوا عقيرتهم بالصياح عندما نريد أن نحاكمهم إلى دين الله... أوكد أن الصراع مع الحداثة - أولاً وأخيراً صراع عقائدي»<sup>(1)</sup>، وتتحول هذه اللغة التأكيدية إلى استلهاًم لجانب الدعم (اللوجستي) الحربي «وفي الختام اكتفيت بأمثلة تشير إلى المقصود واستبقيت عندي الكثير فإن رأيت له حاجة بعد ذلك فلن نبخل به بإذن الله»<sup>(2)</sup>.

ويستلهم العلي الآلية نفسها فيرى الحاجة إلى كتاب كامل للرد على القرني، لكنه يقدم اعتذاراً لقارئه إن لم يتمكن من إصدار الكتاب الذي يرتجيه «إن كل نقطة من كتاب السادة القرني تحتاج إلى الرد عليها إلى كتاب كامل، ذلك لأنه يسير وفق هواه في تفسيره النصوص، وتحميلها ما ليس فيها، والخروج على كل المناهج والقواعد النقدية والأدبية لذلك أكتفي بهذا البحث القصير الذي أرجو أن يكون كتاباً في القريب العاجل إذا لم تتغلب علي عادتي القاهرة في الكسل والتسويق»<sup>(3)</sup>.

ومما يميز هذه الآلية أن كلا الاتجاهين يغلبان الشخصيات على الأفكار فالشخص هو المستهدف لا الفكرة، والحوار مع الأفكار يصبح أمراً غائباً لا وجود له في كلا الخطابين، فالقرني يطرح المسألة بصورة تبدو أكثر ميلاً إلى الجانب الشخصي لا الفكري، ويظهر تشخيص الحالة بصورة أقل لدى الاتجاه الحداثي، لكنه يظل ظاهراً ومؤثراً، ومن الطبيعي أن تظهر نزعة التشخيص لدى كلا الفريقين، وهما ينظران إلى الجدل الدائر بينهما كمعركة حربية، وينظران إلى رأي كل فريق بوصفه سلاحاً من أسلحة المعركة الدائرة، ولذا فلا غرابة في أن يحرص كلاهما على حشد آلياتهما، واستعارة آليات خطاب الحرب والقتال، إن المزج بين المرسل ورسالته يتطابق تماماً مع شعور المرسل وانفعالاته حول رأيه واعتقاده بأهمية ما يقول وعظم شأن ما يشير إليه.

---

(1) القرني، ص 4.

(2) م. ن، ص 4.

(3) العلي، المرجع السابق.

#### 4. إظهار إشراك القارئ ومنحه اختيار الحكم

مع أن القرني مؤلف كتاب «الحداثة في ميزان الإسلام» قد دعا قراءه إلى المسارعة إلى قراءة كتابه فإنه يصنف أولئك القراء - وإن لم يشر إلى ذلك علناً - إلى صنفين: الواهم الجاهل الذي أشار إليه إلماحاً في مقدمته، وغير الجاهل وهو الذي يقرأ لتأكيد قناعاته السابقة وخبراته الأولية، ولا بد لكليهما من حضور هذه الخطبة (الكتابية)، ومن ثم فكلا القارئين في نظره مشروع متلق مؤمن بما ينطوي عليه الكتاب، ولما كان ذلك كذلك فقد تحولت اللغة الموجهة إلى القارئ إلى تودد وإظهار للرغبة في إشراكه في استنتاج القنوات المستهدفة، ولذلك تتكرر مفردة «القارئ» مرات عديدة لإشعاره بحضوره في الجدل وإشراكه في الحكم توازياً مع نص الخطابة المباشر للمتلقين، ورغبة في التأثير.

في البدء كانت الرغبة التي أعلنها المؤلف في عدم الإطالة استثماراً لوقت القارئ واحتراماً له، وهذا يعطي انطباعاً بعدم حاجته إلى الإطالة ولذلك فهو يسمي مؤلفه (الكتيب) فالأمر لا يحتاج إلى التفصيل والإطالة، ولذلك يبقى المؤلف كثيراً من الأمثلة والشواهد ولم ينشرها كلها، إلى جانب ذلك يوجه خطابه إلى متلقٍ هو نتاج مجتمع يراه نابغاً من (أهل الحق، عباد الله المؤمنين)، كما يشير إلى ذلك في مقدمته، ولا يهتم بمتلقٍ كوني كما تحاول الأطروحات الفلسفية، فالأثر في مجموعة معينة محددة من المتلقين الذين يحملون السمات نفسها أكبر وأعمق.

يردد المؤلف عبارات التودد للقارئ ومحاولة إشراكه في تأويل النصوص المقتطفة من المحاضرات أو الكتابات فتتردد لفظة القارئ في نصه أكثر من عشرين مرة، فيقول على سبيل المثال: «هل رأيت أخي القارئ الكريم» ص 18، 21، «أحيل القارئ إليها» ص 44، «وحتى لا أطيل على القارئ الكريم» ص 13 «وحتى يكون القارئ على بينة» ص 5، «أرأيت أيها القارئ» ص 22، ولهذه العبارات القصيرة وظيفة تواصلية وأخرى تفاعلية؛ إذ تتمثل الوظيفة الأولى في إبقاء القارئ في حيز النص، ومن ثم دعوته إلى أن يكون شريكاً في استخراج الأحكام التي قد حددها المؤلف سلفاً وتجلت في مقدمته بوضوح، أما الوظيفة الثانية التفاعلية فتتمثل في كونه يكتب متفاعلاً مع القارئ الذي يرغب في الاستزادة «هل

تريد أيها القارئ أن تعرف ما هو الواقع الجديد الذي يسعون لكتابته في الحياة ؟  
انظر لما قاله...»<sup>(1)</sup>.

ومع كون القرني مهتمًا بقرائه محاولاً أن يقدم لهم الأمثلة الكثيرة التي (حشدت) لإثبات بطلان مذهب الحداثيين وسوء طويته «ولولا أن يظن القارئ أن هذه رؤية فردية خاصة لما حشدت جميع النقول السابقة»<sup>(2)</sup> فهو ينكر على القراء أن يكون من بينهم من يفهم الحداثة في صورة غير التي رآها وهي تحوي تناقضاً واضحاً ولذلك فهو يرجو «ألا يكون في القراء من يستبعد ما أردنا بهذه النقول الكثيرة أن نثبته، من أنّ الحداثيين أصحاب فكر له نظرة خاصة للحياة والكون والإنسان، وأنهم يسعون لكي يفرز هذا الفكر حركة اجتماعية خاصة، ولا شك أن ذلك سيؤدي إلى تغيير كل شيء في الحياة»<sup>(3)</sup>.

ويوظف المؤلف مشاعر القارئ توظيفاً مناسباً للوصول إلى غايته، فحين يصف محاضراً من الحداثيين نراه يؤكد أنه «ما دام المحاضر قد نصب نفسه حكماً بين ما هو الصالح وما هو الهامشي في الإسلام، فالواجب على العلماء ألا يجرحوا مشاعره ويرفعوا أصواتهم ضد ما يحبذ ويحبه، وليطوع الإسلام رهن مراده وإشارته. وإن تعجب أيها القارئ مما تقدم، فليزدد عجبك حين تعلم أنه في المحاضرة نفسها طالب أن تدرس جامعاتنا أفكار رانجيسكوا، كارل ماركس وسارتر، وقال إنه لا ضير من ذلك بل يجب كما قال: أن تفتح النوافذ وتنفس الهواء الطلق»<sup>(4)</sup>. ولا يتورع القرني في كتابه عن وصف قارئه المسالم بعدم الاطلاع على تلك المناهج بوصفه عليماً بكل شيء، ولذلك يعود إلى القارئ بعد أن يستعرض فهمه لتلك المسائل المتصلة بالحداثة كالصراع الطبقي والحتمية التاريخية، وهو بذلك المرجع الأساس لإيضاح هذه المفاهيم الفلسفيّة وتفسيرها «أرأيت أيها القارئ الحديث عن الحتمية التاريخية والصراع الطبقي، وما أظنك تحتاج لإيضاح أكثر من هذا في

(1) القرني، ص 22.

(2) م. ن، ص 25.

(3) م. ن، ص 25.

(4) م. ن، ص 29.



تحديد الملامح الفكرية لهذه الحداثة»<sup>(1)</sup>، ولا بأس أن يلفت نظر قارئه باستفازته بأسئلة نحو: «هل تريدون أدلة أكثر؟ تصفحوا الكتاب لتروا»<sup>(2)</sup>.

وفي الجانب الآخر نرى المعادلة نفسها في جدل السريحي وهو أحد الذين يوصفون بالريادة في الحداثة الأدبية السعودية مع المحافظ أحمد الشيباني حول البنيوية يتوسل إلى القارئ في إحدى مقالاته، فعلى سبيل المثال تتكرر مفردة القارئ ثلاثاً في فقرة واحدة «ولكي نخرج القارئ من متاهة التمييز بين موقع الإنسان في العالم، وهو أمر لا مشاحة فيه، وبين الاستبعاد الإجرائي للإنسان أو (الذات المدللة) من البنية لكي تؤخذ أخذاً علمياً، لكي نخرج بالقارئ من متاهة التمييز فإننا بحاجة إلى التمثيل، رغم أنني لا أرتاح لأمثلة من شأنها أن تبتذل الحوار غير أننا مسؤولون أمام القارئ ومحتاجون إلى تقريب الأمور له»<sup>(3)</sup>. ولا وظيفة لهذا التكرار سوى استمالة القارئ بفعل كتاب جهري مباشر يبدو أقل انفعالاً وأكثر قبولاً لدى القارئ العادي من أسلوب القرني مع قارئه.

ومن الممكن إشراك القارئ مباشرة في التصوير الساخر ودعوة الآخرين إلى ممارسة ذلك كما يرى القرني «إن السكوت عنهم خيانة وكشف زيفهم واجب، حتى يعودوا بإذن الله إلى جحورهم العفنة التي خرجوا منها»<sup>(4)</sup>، ولا بأس أن يساعد قارئه على استصدار حكم ما «هل رأيت أيها القارئ أن طنطنتهم بأن اختلافهم مع غيرهم إنما هو في أشكال التعبير»<sup>(5)</sup>.

(1) القرني، ص 22.

(2) م. ن، ص 44.

(3) سعيد السريحي، «البنيوية بين الإنسان والذات المدللة»، جريدة المدينة / ملحق الأربعاء الثقافي، عدد 233، 25/11/1987م، 4/4/1408هـ، انظر: (سليمان الشمري، الدراسات والردود النقدية الأدبية في الصحافة السعودية، الرياض: مركز البحوث بكلية الآداب، جامعة الملك سعود، 1998م، ص 116).

(4) القرني، ص 32.

(5) م. ن، ص 21.



## الخاتمة

لا يشكل السّجال الذي عرضنا له بين التقليديين والحداثيين في الساحة الأدبية سوى جزء من صراعات تترى بين القديم والجديد، وتبدو قوة الخطابات السّجالية بارتهانها إلى فلسفة قوة نابعة من السائد والمألوف ونبذها للجديد، ولذلك فلا عجب أن ينصاع كلا الخطابين إلى الارتكان إلى تلك الآليات المشتركة ويفعلها.

وبالنظر إلى البيئة الثقافية نجدها بيئة مناسبة لخلق أجواء سجالية، كونها تعيش النهضة والتقليد، وهي بيئة لها، حسب أحمد الضبيب، طابع خاص في النقاش. فالنقاش «في بيئتنا الثقافية كثيراً ما يتطور إلى تراشق... وبدلاً من أن يكون النقاش نتاج عقول تتأمل وتفكر، وتحسن استخدام المصادر والوسائل المتاحة لها، يصبح صورة أيد تتشابك، وألسنة تتلوى ووجوهاً مكشرة عن أنيابها»<sup>(1)</sup>، ويعد هذا وصفاً جلياً ودقيقاً للظاهرة التي انتابت البيئة الثقافية السعودية في فترة الثمانينات الميلادية، ولعل ما يمكن إضافته هنا هو كون هذه السّجلات قد نشأت في بيئات قد لا ترتكن إلى الحوار بما هو بحث مشترك عن الاتفاق وغياب هذه البيئات قد أفرز ما سبق، فالثقافات التي ترتكن إلى الصوت الأحادي المونولوجي تقمع ما يخالفها، وهي التي تحاول أن تجعل الآخرين نسخاً موحدة ظناً منها أن الاختلاف والتنوع سيلغيان قيمة الثقافة ودورها، ولا يمكن لثقافة أن تتنامى وتزدهر في غياب التنوع الذي يجسد ثراء الثقافات وازدهارها.

ويضاف إلى ذلك حداثة عهد ثقافتنا بالتطورات الجديدة ولذلك كانت في بداياتها ثقافة مغلقة ومنطوية على ذاتها تتوجس خيفة من أوجه الحداثة، وترفض جميع أوجه الحداثة التي واجهتها منذ بدايات التأسيس، ومن المهم أن نشير إلى مثال لذلك وهو إدخال الإذاعة حين أصدر الملك عبدالعزيز مؤسس الدولة السعودية

(1) أحمد الضبيب، أوراق رياضية، الرياض: مؤسسة الإمامة الصحفية، 1994م، ص 128.

الثالثة مرسومًا يقضي بتأسيس الإذاعة في 18 يوليو 1949م فشكل ذلك صدمة لبعض المتطرفين الذين حاولوا مقاومة ذلك، ولذا كان قرار الملك بإذاعة القرآن الكريم في الإذاعة حتى يتقبلها المتلقي آنذاك، ومن ثم شرعت الإذاعة في برامجها المعتادة، التي قبلها الجمهور في تلك الفترة<sup>(1)</sup>.

ويمكن أن نشير إلى أنه كان لغياب المجتمع المؤسس على المنظمات والمؤسسات الاجتماعية والمدنية التي تشكل أساسًا فعالًا في المجتمع عوضًا عن الدعم من هياكل الحكومات بغض النظر عن نوع النظام السياسي للدولة أثره الكبير أيضًا في غلبة الثقافة المهيمنة الأحادية، كما كان لطغيان الصوت الديني المتشدد في قطاع من الثقافة المحلية أثره في تجسيد الملامح السابقة وتكريسها، كل هذا أدى إلى تأسيس مركز الحوار الوطني 2003/7/23م الذي يسعى إلى إيجاد بيئة ملائمة داعمة للحوار الوطني بين أفراد المجتمع على اختلاف فئاته ومذاهبه، وبما يحقق الوحدة الوطنية ويحافظ عليها، وإلى ترسيخ مفهوم الحوار في المجتمع ليصبح أسلوبًا للحياة ومنهجًا للتعامل مع مختلف القضايا، وتفعيل الحوار الوطني بالتنسيق مع المؤسسات ذات العلاقة، وتعزيز قنوات الاتصال والحوار الفكري مع المؤسسات والأفراد في الخارج<sup>(2)</sup>.

---

(1) Reeva S. Simon, Philip Mattar, Richard W. Bulliet, **Encyclopedia of the Modern Middle East**, Macmillan Reference USA, 1996, p.1514.

(2) موقع مركز الملك عبدالعزيز للحوار الوطني <http://www.kacnd.org/center-goals.asp>، في 3/12/2008م.

# **آليات الخطاب السجالي**

## **في النقد العربي الحديث:**

### **النقد الثقافي في تطبيقاته العربيّة**

#### **أنموذجاً**

د. ضياء الكعبي



## المدخل

### 1.1 - في النقد الثقافي غريباً

يعود ظهور النقد الثقافي cultural criticism في أوروبا إلى القرن الثامن عشر بيد أنه تميّز في تشكيلاته الحديثة في مرحلة مابعد البنيوية ومابعد الكولونيالية حسب تقدير (فينسنت ليتش) (V.Leitch) في كتابه «النقد الثقافي» cultural criticism. Literary Theory.Poststructuralism. وهو كما يدعو إليه (ليتش) يعتمد على تحليل الخطاب للكشف عن الأنساق الثقافية فيه ومساءلة دلالاته لاستكناه بناها الظاهرة والكامنة وأسئلة التمثيل الثقافي، كما يوظف مناهج مستقاة من اتجاهات مابعد البنيوية كما تتمثل عند: بارت Barthes وفوكو Foucault ودريدا Derrida<sup>(1)</sup>.

يُعد مصطلح النقد الثقافي (cultural criticism) واحداً من المصطلحات النقدية المفتوحة على حقول معرفية متعددة. ولعلّ هذا الانفتاح كان سبباً من الأسباب التي أدت إلى تلك الصعوبة الكبيرة التي يواجهها الناقد إزاء هذا المصطلح ومحاولة تحديده وتأطيره نقدياً؛ فقد تجاهلت معاجم المصطلحات والنظرية النقدية الغربية هذا المصطلح ولم تُعنّ بتحديده، وتحدثت فقط عن الدراسات الثقافية (cultural studies) كالذي نجده على سبيل المثال في معجم (جوزيف شيدر) و (غاري هنزي) (Joseph Chidres, Gary Henzi) The Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural criticism.<sup>(2)</sup>

أثار النقد الثقافي في النظرية النقدية الغربية سجلاً طويلاً لا يزال قائماً إلى اليوم في الجامعات البريطانية والأمريكية فيما يتصل بالنقد الثقافي: هل هو منهج،

(1) كتاب ليتش صادر عن: Columbia university press, New York, 1992.

(2) Joseph Chidres, Gary Henzi. The Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural. Columbia University press, 1995, pp 64 - 65

نظرية، اتجاه أم نشاط، وبخصوص الدراسات الثقافيّة، وهل هي تأتي بمعنى النقد الثقافي أم أنهما مصطلحان مختلفان؟ وهو مانجده عند (ليتش) (V.B.Leitch) و (آرثر آيزابرجر) (Arthur Asa Barget) في كتابه «النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسيّة cultural criticism. Primer of concepts»<sup>(1)</sup>.

يتحدث (ليتش) عن الدراسات الثقافيّة والنقد الثقافيّ بوصفهما شيئاً واحداً في الأساس<sup>(2)</sup> في حين يذكر (آيزابرجر) أنّ النقد الثقافيّ نشاط وليس مجالاً معرفياً خاصاً بذاته، وبمقدور النقد الثقافيّ أن يشمل نظرية الأدب والجمال والنقد وأيضاً التفكير الفلسفيّ، وتحليل الوسائط، والنقد الثقافيّ الشعبيّ وبمقدوره أيضاً أن يفسر نظريات علم العلامات ومجالاته، ونظرية التحليل النفسيّ، والنظرية الماركسيّة، والنظرية الاجتماعيّة، والانثروبولوجيّة، ودراسات الاتصال، والبحث في وسائل الإعلام والوسائل الأخرى المتنوّعة التي تميز المجتمع والثقافة المعاصرة. وفي حين لا تختلف مجالات الدراسات الثقافيّة واهتماماتها في نظر آيزابرجر عن النقد الثقافيّ فهي تشمل: وسائل الإعلام media، والثقافة الشعبيّة popular culture، والثقافات الدنيا sub - culture، والمسائل الإيديولوجيّة ideological matters، والأدب literature، وعلم العلامات semiotics، والمسائل المرتبطة بالجنوسة gender related issues، والحركات الاجتماعيّة social movements، والحياة اليومية every day life وموضوعات أخرى متنوّعة<sup>(3)</sup>. ولكن الفرق كما يذكر (آيزابرجر) هو «أنّ نقاد النقد الثقافيّ يستخدمون المفاهيم التي قدمتها المدارس الفلسفيّة والاجتماعيّة والنفسيّة والسياسيّة في تراكيب وتباديل معينة ويقومون بتطبيقها على الفنون الراقية والثقافة الشعبيّة بلا تمييز بينهما من حيث كيف اعتقاداً منهم بأنّ هذا يتسع بمجال المصطلح الذي كان يُطبّق على الفن الراقى فقط، ومن ناحية أخرى الاستفادة من

(1) كتاب آرثر آيزابرجر صادر عام 1995 عن Publication والكتاب ترجمه إلى العربيّة كل من وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي عن: المجلس الأعلى للثقافة: المشروع القومي للترجمة، 2002 بعنوان «النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسيّة».

(2) Columbia University press, 1992. Cultural criticism (preface).

(3) آرثر آيزابرجر. النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسيّة، ترجمة: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، 2002، ص ص 30 - 31.



إمكانياته بتطبيقها في كشف الطاقات والأنظمة الثقافية والإشكاليات الأيديولوجية وأساليب الهيمنة والسيطرة المختزنة في النصوص برمتها الراقية والشعبية حتى تبدى الكيفية التي بها تتشكل هذه الأبعاد والجوانب والمستويات للوعي الفردي والتاريخ الإنساني<sup>(1)</sup>.

## 2.1 - في النقد الثقافي عربياً

أثار تلقي النظريات والمذاهب والمناهج الغربية وتطبيقاتها في المشهد النقدي العربي الحديث والمعاصر طائفة كبيرة من ردود الأفعال المؤيدة والمعارضة، ولاسيما أن مرجعيات النقاد العرب المتبنين لهذه النظريات تفاوتت بين المرجعية الفرانكفونية والمرجعية الأنكلوسكسونية. وهو ما أوجد ذلك الالتباس الذي أفضى - كما يذكر الناقد عبدالله إبراهيم - إلى نتيجة خطيرة؛ وهي أن: «الثقافة العربية الحديثة أصبحت ثقافة «مطابقة» وليس ثقافة «اختلاف»، فهي في جملة ممارساتها العامة، واتجاهاتها الرئيسية، تهتدي بـ«مرجعيات» متصلة بظروف تاريخية مختلفة عن ظروفها، فمرة تتطابق مع مرجعيات ثقافية أفرزتها منظومات حضارية لها شروطها الخاصة، ومرة تتطابق مع مرجعيات ذاتية تجريدية وقارة متصلة بنموذج فكري قديم، ترتبط مضامينه بالفروض الفكرية والدينية الشائعة آنذاك وفي هذين الضربين من ضروب «المطابقة» تندرج الثقافة العربية الحديثة في نوع من العلاقة الملتبسة التي يشوبها الإغواء الإيديولوجي مع «الآخر» و«الماضي» بحيث يصبح حضورهما «استعارة» جردت من شروطها التاريخية، ووظفت في سياقات مختلفة<sup>(2)</sup>.

وقد كانت هذه العلاقة الملتبسة سبباً في نشوء واندلاع سجلات نقدية عنيفة

(1) آرثر آيزنبرجر. **النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية**، ص 31. وللمزيد من التعرف إلى مفهوم الدراسات الثقافية انظر:

What is Cultural Studies. A reader. Edited by John Storey. London. 1997, The Cultural Studies. Reader. Edited by Simoul During. Second edition. London. New York. 1993.

(2) عبدالله إبراهيم، **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة**، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي (سلسلة المطابقة والاختلاف)، 1999، ص 7.

امتدّ بعضها سنواتٍ طويلاً بين بعض النقاد العرب المحدثين ممن كان حضور الموجه النقديّ الغربيّ حاضراً بقوة في كتاباتهم في أشكال: «المماثلة» و«المقايضة» و«المطابقة» وضروب التمثّل الأخرى وبين سواهم من الذين كانت ثقافتهم التقليدية هي السائدة في تلقيهم وقراءاتهم. ويكفي الباحث أن ينظر إلى السجلات الشرسية التي اندلعت بين طه حسين والعقاد ومحمد مندور وأحمد أمين والشيخ أمين الخولي وزكي مبارك وسواهم كي يدرك المدى الكبير الذي اتخذته هذه المعارك الأدبيّة والسجلات النقدية في علاقتها بقضايا الحداثة وإشكاليات المنهج والأنساق الثقافيّة العربيّة المعاصرة<sup>(1)</sup>.

لقد أثار النقد الثقافيّ في تطبيقاته العربيّة سجالاتاً لم ينقطع حتى الآن، وهو سجل خاص بالإشكاليات المنهجية والفكرية والثقافية للنقد الثقافيّ في تنظيره وتطبيقه عربياً. وكان للناقد السعودي عبد الله الغدّاميّ نصيب كبير من هذه السجلات؛ فقد أثار مشروع الغدّاميّ النقديّ الخاص بالنقد الثقافيّ في كتابه «النقد الثقافيّ: قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة» ردود فعل نقدية مؤيدة وأخرى معارضة، ولاسيّما أنّ الغدّاميّ دعا في هذا الكتاب إلى موت النقد الأدبيّ وإحلال النقد الثقافيّ محله. وهي الدعوة التي سيتمسك بها حتى بعد مرور مايقارب العقد من الزمان على تبشيره بمشروعه النقديّ هذا وتسويقه إياه عربياً وخصوصاً في المغرب والبحرين اللتين شهدتا تأسيس جماعات نقدية تتبنى توجه الغدّاميّ.

ورغم انشغالات الغدّاميّ بمشاريع نقدية أخرى عن «ثقافة الصورة» في كتابه «الثقافة التليفزيونية»، والسيرة الذاتية في سيرته عن «حكاية الحداثة في المملكة العربيّة السعودية»، وأخيراً اشتغالاته على خطاب القبيلة في كتابه: «القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة» فإنه جدّد مرة أخرى دعوته إلى موت النقد الأدبيّ وإحلال

(1) يمكن العودة على سبيل المثال إلى الكتب الآتية:

سامح كريم، معارك طه حسين الأدبية والفكرية، بيروت: دار القلم، د.ت.ن؛ عامر العقاد، العقاد: معاركه في السياسة والأدب، القاهرة: دار الشعب.د.ت.ن؛ سعد البازعي، استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004؛ طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط3، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007؛ عبدالله العروي وآخرون، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، ط3، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2001.

النقد الثقافي مكانه وذلك في «المؤتمر الدولي للنقد الأدبي» الذي نظّمته لجنة الدراسات الأدبية في المجلس الأعلى المصري للثقافة من 10 إلى 12 حزيران (يونيو) 2008.

اتخذت السجلات حول مشروع الغدامي النقدي الثقافي وتطبيقات بعض النقاد الذين تبنا اتجاهه صوراً عديدة مثل: المقالات الصحفية، والحلقات النقدية، والمناظرات السجالية، والسجل الإلكتروني على مواقع الإنترنت في المنتديات الثقافية الإلكترونية. واشترك في هذا السجل عدد كبير من النقاد العرب من أمثال: كمال أبوديب، وعبدالله إبراهيم، وأمينه غصن، ومعجب الزهراني، وحسن البناعز الدين، وعبد النبي اصطيف، ومنذر عياشي، وهدي وصفي، وأحمد درويش وسواهم.

كانت تطبيقات النقد الثقافي عربياً ولا تزال مجالاً لسجلات متواصلة حول شرعية مثل هذا النوع من النقد في محيط يتغلغل فيه النقد الأدبي تغلغلاً عميقاً ولاسيما الدراسات البنوية. ويعد كتاب الناقد السعودي عبدالله الغدامي «النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية» الصادر عام 2000 أول محاولة عربية تبني تطبيق النقد الثقافي في نظريته الغربية المنشأ كما أشرنا قبل قليل. وقد كان الغدامي معنياً بتأصيل مصطلح «النقد الثقافي» للمتلقى العربي، ولذا فقد خصّص فصلاً كاملاً عنوانه «النقد الثقافي/ذاكرة المصطلح» تطرّق فيه أولاً إلى مقدمة تمهيدية تبدأ بسؤال ناقض خطير هو: هل في الأدب شيء آخر غير الأدبية؟ ويعرض الناقد جهوداً كبيرة تحوّلت بالنقد من «الأدبية» إلى مستوى الخطاب في «المرحلة المابعد النقدية حيث التاريخانية الجديدة The New Historicism والنقد الثقافي متأسين على نقد مابعد البنوية ومابعد الحداثة ومابعد الكولونيالية»<sup>(1)</sup>.

ونظراً إلى إغراء النموذج الغدامي فيما أثاره ويشير من إشكالات في المشهد النقدي العربي فقد اتخذنا (نقده الثقافي) أنموذجاً للخطاب السجالي في النقد العربي في مرحلة مابعد البنوية ومابعد الكولونيالية، وسنبين من خلاله مقامات السجل وأشكال حضور الأطراف المشاركة في التفاعل القولي (مواقع المتخاطبين وصيغ

(1) النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص 13.

التفاعل ووسائطه)، واستراتيجيات الخطاب السّجاليّ والخطاب التسويقي الخاص بمشروع الغدّامي النقدي «النقد الثقافيّ: قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة» من خلال سجاليّتين: الأولى سجالية الغدّامي مع الناقد السوري عبد النبي اصطيّف والأخرى سجالية الغدّامي مع الشاعر السعوديّ محمد العليّ.

## 1.2 - في المبتدأ: في استراتيجية الخطاب التسويقي عند الغدّاميّ

إنّ الغدّاميّ الذي يحرص دائماً على «تسويق» مشاريعه النقدية في المشهد النقدي العربي المعاصر حرص بقوة على تسويق مشروع النقد الثقافيّ بوصفه المبعث به عربياً، ويتحدث الناقد البحرينيّ محمد البنكيّ عن علاقة الغدّاميّ بالتسويق في متخيّل الوسط الثقافيّ العربيّ قائلاً: «من حيث البدء تعالوا نتحدث عن الصورة القابعة في متخيّل عددٍ لا بأس به من المثقفين حول الغدّاميّ كمسوّق جيد. أغلب من كتب عن ملامح الغدّاميّ كمتصل «لاحظ عليه صفات من مثل: القدرة على التبشير الحماسيّ بأفكاره، والموهبة في اصطناع الإثارة، والنجاح في إغراء الآخرين بالسّجال حول كتاباته، واستثمار لغة ونغمة المرحلة في طرح ما يريد (...) وعندما نتبع القنوات التي يعبر منها النقد الثقافيّ إلى القارئ العربيّ في اللحظة الراهنة سنجد مايلي: سجاليات متلاحقة في المطبوعات السعودية وعلى الأخص جريدة «الرياض»، وإن كان حسناً أن لا ننسى «الجزيرة» و«اليمامة» والدوريات، ومقالة نصف شهرية في جريدة الحياة اللندنية، لقاءات صحفية ذات مانشيتات سحرية في مجلات تهتم بالشعر النبطيّ والمرأة والشؤون الجامعة - والغدّاميّ من أبرع من يمنحون المانشيت بسخاء للصحفيين العرب - وهناك إضافة إلى ذلك محاضرات ذات نفس سجالي في السعودية ومشاركة مهرجانية ونقاشية عربية في القاهرة والبحرين وتونس وغيرها»<sup>(1)</sup>.

ويتحدث علي الدميني في مقالة له بعنوان «الغدّاميّ وغواية الشعار» عن «تميّز

(1) محمد البنكي، «قراءة في نموذج للتسويق الثقافي: الغدّامي بوصفه مسوّقاً، ضمن: عبد الله الغدّامي والممارسة النقدية والثقافية»، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،

الدكتور عبدالله الغدّامي بملكة التحريض وإشاعة مناخ الشغب في وسطنا الثقافي بما يلقيه فيه من أفكار واجتهادات تحرك مألوفه وتستفز تقليدية عادات تفكيره، وتفاجيء غواية الاختلاف معه حتى أقرب المثقفين إليه، ويواصل الدميني قائلاً «الغدّامي لا يتمتع بقدرات الباحث والمتأمل والمجتهد الشجاع وحسب، ولكنه يمتلك الحماسة التبشيرية لأفكاره ومتابعة الدعاية لها والمنافحة عن منطلقاتها»<sup>(1)</sup>. أمّا منصور الحازمي فيلفت قارئه، في معرض الإشارة إلى كتاب «الخطيئة والتكفير» للغدّامي الذي أثار لغطاً وأضرم خلافاً بين الأدباء والمثقفين إلى قوة بيان الغدّامي وسعة حيلته، وسلاسة أسلوبه، وقدرته على الجدل والإقناع، وتوليد المعاني ومقارعة الحجة بالحجة، ويعلق الحازمي «وهذا شيء لا يُستهان به، بعد أن فقدنا مثل هذه المواهب منذ أمد طويل»<sup>(2)</sup>.

وانطلاقاً من استراتيجية الخطاب التسويقيّ عند الغدّامي سيعرف الغدّامي نفسه بأنه «مروّج نظريات حديثة» في العالم العربيّ وذلك في كلمته التي ألقاها ارتجالاً تدشيناً للحلقة النقديّة النقاشية الدائرة حول مشروعه النقدي التي عُقدت في البحرين في مايو 2001<sup>(3)</sup>. والغدّامي الذي يحسن الترويج لمشاريعه النقديّة عند المتلقي العربي يحسن التسويق لها من خلال معرفة آليات الفضاءات التي يتحرك فيها وفقاً لمقتضيات المقام وأوساط التلقي وقنوات التوصيل «فهو في السعودية، حيث تحوّلت بعض ألعاب ورق الكوتشينة إلى ظاهرة ترفيه اجتماعية لافتة، يتحدث عن «البلوت»، وفي ملتقى مهرجانيّ غاص بالشعراء في تونس يتحدث عن «موت النقد الأدبي»، وفي حدث آخر مع طلبة اللغة والنقد ونقاد

(1) البنكي، ص 200.

(2) منصور الحازمي، سالف الأوان، كتاب الرياض، العدد 71، نوفمبر 1999. ص 211. يشير هنا الحازمي إلى كتاب الخطيئة والتكفير للغدّامي واسم الكتاب: **الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية**، ط2، جدة: النادي الأدبي الثقافي.

(3) أقيمت الحلقة النقاشية التي عقدها قطاع الثقافة والفنون بوزارة الإعلام بمملكة البحرين تحت عنوان «عبدالله الغدّامي والممارسة النقديّة والثقافية» على مدى يومين في الخامس والسادس من شهر مايو 2001 بمتحف البحرين الوطني. وشارك في الحلقة عشرة باحثين من الخليج العربي وهم: عبدالله إبراهيم ومعجب الزهراني ومنذر عياشي ونادر كاظم وعلي أحمد الديري، وضياء الكعبي وزهرة المذبح وحسن مصطفى وحسين السماهيجي ومحمد البنكي.

الشباب في البحرين يتحدث عن الخلاف بين الفرق المذهبية في التاريخ الإسلامي وإمكان الحوار حول هذا الموضوع!»<sup>(1)</sup>. وهذا يدل على أهمية جذب المتلقي عند الغدّامي من خلال معرفته «لكلمات المتلقي المفتاحية» التي تيسر السبيل له - أي الغدّامي - فيما بعد لاختراقه والتأثير فيه بآليات الجذب والتأثير ووفقاً لمقتضيات أحواله النقدية وأنساقه الثقافية.

لقد أثار كتاب «النقد الثقافي» للغدّامي في تنظيره وتطبيقه سجالات عديدة عند عدد من النقاد العرب المعاصرين الذين دخلوا في معارك نقدية متتالية لم تنته حتى الآن مع المشروع وصاحبه. وقد وقفنا في هذه الورقة نظراً إلى ضرورات التحديد عند أنموذجين هما: سجالية الغدّامي مع الناقد السوري عبدالنبي اصطيف وسجالية الغدّامي مع الشاعر السعودي محمد العلي.

## 2.2 - الغدّامي وعبدالنبي اصطيف: سجالية النظيرين: نقد ثقافي أم نقد أدبي؟

لقد تعمدنا التقديم لهذا المقام السجالي وسواه من المقامات الأخرى بإبراز مهارات الغدّامي السجالية التي يتكئ فيها بصورة رئيسية على مهاراته التسويقية ومعرفته بالمخاطب والمتلقي ومعرفته كذلك بخصوصه من المساجلين. وإذا كان من أبرز قواعد المناظرة وشروطها أن تكون بين متكافئين<sup>(2)</sup> فإنّ الغدّامي كان مدرّكاً هذا كله وهو يخوض سجالاته؛ إذ يذكر في حوار تلفازي أنّه لم يرد على كتاب عوض القرني «الحداثة في ميزان الإسلام»، وهو كتاب يهاجم الحداثة، «لأنّه لا يتوفر على أدوات علمية ومسائل معرفية» وقال «هو - أي القرني - جاهل في هذه المسألة لكنه عارف في علم الشريعة لذلك الدخول معه في حوار خطأ علمي»<sup>(3)</sup>.

وفي سياق الحديث عن «حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية» يسرد

(1) محمد البكي، قراءة في نموذج للتسويق الثقافي، مرجع سابق، ص 203.

(2) انظر: حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، الرباط: دار الأمان، 2005.

(3) برنامج إضاءات، تقديم: تركي الدخيل، الأول من يونيو، 2005 في: www.alarabiya.net

الغذامي حكاية مناظرته للشيباني عن موضوع الحداثة في مهرجان الجنادرية سنة 1989، وهي المناظرة التي اعتذر عنها الشيباني الذي كان آنذاك مستشاراً لولي العهد ويتمتع بمقدرة إقناعية كبيرة رأى فيه الغذامي نظيراً كفواً له لمعرفة الناس أنه «مرجع علمي فلسفي ورجل قوي يناهض الحداثيين ويكشفهم، وهذا كان سيوفر أرضية علمية للحوار، مع مايمكن أن تتمتع به الندوة من جذب جماهيري لسخونة الموضوع في ذلك الحين، ولما يمكن أن يتوقعه الجمهور من حدة في الطرفين تجعل الحوار نارياً ولافتاً، وتلك كانت وسيلة مثلى لتوصيل الأفكار عبر الجو الحماسي المتوتر أصلاً والمشحون بالأفكار الملتبسة»<sup>(1)</sup>.

لقد أوردنا هذين المثالين الدالين لعلاقتهما الوثيقة بما نحن بصدد من حديث عن استراتيجيات الخطاب السجالي عند الغذامي؛ فقد اعتذر - أي الغذامي - عن مناظرة عوض القرني أو مجرد الرد عليه لانتفاء محددات المناظرة ومعاييرها عند خصمه الذي لا يتوفر على أرضية علمية وأدوات منهجية تمكنه من التحوار والتساجل العلمي الموضوعي في حين أن الشيباني كان كفؤ الغذامي الذي يمثل الجانب الآخر المناظر وخصوصاً فيما يتصل بآليات الجذب والاستراتيجيات التسويقية التي يركز عليها الغذامي التركيز كله، ومن ذلك موافقته على أن يكون الناقد السوري عبدالنبي اصطيف مناظره في سجالية كتابية جرت بينهما.

تنتظم سجالية الغذامي واصطيف في سياق «حوارات لقرن جديد» الصادرة عن دار الفكر<sup>(2)</sup> إن الغذامي الذي أعلن غير مرة في برامج حوارية تلفازية رفضه إجراء

(1) الغذامي، حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، ط2، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004. ص ص 13 و 14.

(2) انظر: عبدالله الغذامي وعبدالنبي اصطيف، حوارات لقرن جديد: نقد ثقافي أم نقد أدبي؟، دمشق: دار الفكر، مايو 2004. وجاء في مقدمة هذه الحوارات: «تحاول هذه السلسلة وهي تتناول القضايا الهامة الراهنة تأسيس أرضية معرفية لحوار علمي أوضح منهجاً وتواصل ثقافي أكبر فائدة، يخرج الفكر من الصراع إلى التمازج، وينضج الخلاف ليغدو اختلافاً يرفد الفكر بالتنوع والرؤى المتكاملة، كما تهدف السلسلة إلى كسر الحواجز بين التيارات الفكرية المتعددة، وإلغاء احتكارات المعرفة، وتعويد العقل العربي على الحوار وقبول الآخر، والاستماع لوجهة نظره ومناقشته فيها، واستيلاد أفكار جديدة تنشط الحركة الثقافية وتنمي الإبداع. وتتكون كل حلقة في السلسلة من رأيين لكاتبين ينتميان إلى تيارين متباينين يكتب =

مناظرة مع أناس معينين، وهم شيوخ دين من التيار السلفي نظراً إلى انعدام التكافؤ بين الأقران وعدم وجود الأدوات المنهجية لديهم التي تمكنهم من مناظرته كما أشرنا آنفاً سيرضى بالحوار والسّجال مع د.عبدالنبي اصطيف نظيره الحاصل على الدكتوراه من جامعة بريطانية عريقة هي جامعة أكسفورد وصاحب الاشتغالات على الأدب المقارن وقضايا الاستشراق والمعرفة.

وتتخذ المساجلة بين الاثنين هذين العنوانين؛ فالعنوان الأول هو «إعلان موت النقد الأدبيّ: النقد الثقافيّ بديلاً منهجياً عنه» ل د. الغدّاميّ في مقابل العنوان الثاني: «بل نقد أدبيّ» ل د.عبدالنبي اصطيف. والعنوان كما يذكر السيميوطيقيون «علامة دالة على النص وخطاب قائم بذاته لكونه جزءاً مندمجاً في النص، وهو أيضاً شبكة دلالية يفتتح بها النص ويؤسس لنقطة الانطلاق الطبيعية فيه. والعنوان بوعي من الكاتب، يهدف إلى تبئير انتباه المتلقي، على اعتبار أنّه تسمية مصاحبة للعمل الأدبيّ مؤشرة عليه»<sup>(1)</sup>. ولذا فإنّ عنواني هذه المساجلة يندرجان في إطار استراتيجية تسويقية لجذب المتلقي. فهما يلخصان بتكثيف دال وجهتي النظر الغدّامية والاصطيفية: الأولى موت النقد الأدبيّ وإحلال النقد الثقافيّ محله والأخرى التثبيت ببقاء النقد الأدبيّ وحيداً على الساحة ما يعني في النسق المضمر إلغاء الحاجة إلى النقد الثقافيّ وهو ما تعبر عنه جملة اصطيف «بل نقد أدبيّ».

= كل منهما بحثه مستقلاً عن الآخر ثم يعطي كل من الباحثين للآخر ليعقب عليه ثم تُنشر إسهاماتهما في كتاب واحد ليشكل حلقة في سلسلة هذه الحوارات في مطالع هذا القرن الجديد.

(1) شعيب حليفي، **هوية العلامات في العتبات وبناء التأويل**، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004، ص 9. ومؤشر العنوان «يساهم في تحديد موضوع النص بشكل عام لكنه يوجه القارئ إلى نوعية النص وطريقته في معالجة قضاياها فـ«نقد العقل الخالص» يحدد موضوع النص ويبين استراتيجيته النقدية. أمّا «مقالة في المنهج» فتوجهنا إلى البحث عن قواعد المنهج، أمّا تهافت التهافت «فيعلن عن الاستراتيجية السّجالية للنص. إلا أنّه ينبغي الانتباه إلى أنّ العنوان قد يمارس نوعاً من التورية عندما يتعلق النص بظاهر يرمز إلى الباطن. نفكر هنا في عنوان من نوع «حي بن يقظان» أو «رسالة الطير» أو «كليلة ودمنة». هذه العناوين وإن كانت لا تحدد موضوع النص بوضوح، تنبه القارئ إلى الطابع الرمزيّ للخطاب وتقف علامة على ضرورة تأويله». مليكة غبار وآخرون، **الحجاج في درس الفلسفة**، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2006، ص 14.



يشبه (غادامير) (Hans George Gadamer) جدلية الفهم والتأويل في النص الفني بـ «اللعبة»، وهذا بدوره يصب في الأبعاد الحجاجية للتأويل، حيث إن «اللعبة» قوانينه وشروطه التي لا بدّ للاعب من وعيها كي تكون عملية التلقي ممكنة، «فالعامل الفني لعب... واللعبة متوقفة على وعي اللاعب، كما أنّ اللعبة تسيطر على اللاعبين حيث إنّ الموضوع الحقيقي للعبة ليس اللاعب وإنما اللعبة ذاتها... فاللعبة تقبض على اللاعب بسحرها وتجذبه إلى اللعب وتحتفظ به هنالك تمامًا مثلما يجذب النص القارئ ويندمج فيه»<sup>(1)</sup>.

«ومن أهم الخصائص البلاغية لهذا «اللعبة» في نظر (غادامير) مفهوم الانتصار والهزيمة - في اللعبة - وهما مفهومان وثيقا الصلة بالمجال الحجاجي، من حيث مقارعة حجج النص وبراهينه بنظائره لدى المتلقي. كما أنّ من خصائص «اللعبة» الجوهرية حرية الحركة في النص، وهي حركة ذات بعد حجاجي أيضًا لأنها تخضع سلفًا لطبيعة المهنة التي تؤدّي عن طريق خطة اللعب وعن طريق حركة الخصم وعن طريق القواعد مع العلم أنه لا يمكن لعب لعبة معينة مرتين بصورة متطابقة مثلما أن كل قراءة تختلف عن سابقتها باختلاف الظروف الزمانية والمكانية من جهة وقدّرات (اللاعب) المعرفية من جهة أخرى»<sup>(2)</sup>. وسياخذ السجال بين الغدّامي وعبدالنبي اصطيف طابع «اللعبة» التأويلية الغاداميرية «المتوسلة ببنية الحجاج وصوره المتعددة في لعبة الانتصار أو الهزيمة؛ إن كليهما سيقدم قضيته الكبرى مسلطًا الضوء عليها لبيان مركزيتها، وفي هذا البيان سيجتهد كل واحد منهما في التعقيب على تنفيذ وجهة نظر خصمه وستكون النهايات مفتوحة لتأويلات المتلقي على الرغم من حرص كليهما على أن ينتهي السجال بلعبة الانتصار والهزيمة. وخاصة أن هذا السجال لم يجر في ساحة مفتوحة أو في قاعة بحث نقاشية أو في سياق مناظرة»<sup>(3)</sup>.

(1) محمود سيد أحمد، **الهرمينوطيقا عند غادامير**، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1987، ص 39.

(2) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(3) كما جرى في مناظرة الغدّامي مع الدكتور شكري عزيز الماضي - على سبيل المثال - التي كانت «شبه مناظرة» بدأت بالغدّامي في تنظيره وحديثه عن مشروعه في «النقد الثقافي»، وانتهت بتعقيبين: الأول تعقيب الدكتور شكري الماضي، ثم تعقيب الغدّامي على =

## الغذامي وحجاجة المماثلة في مقدماته الافتراضية

يستعين الغدّاميّ في خطابه السّجالي بمقدمات حجّاجية قائمة على «حجاجة المماثلة» إذ «يدل الاستدلال بالتمثيل في معناه الأصلي الدقيق على فكرة التساوي بين نسبتين؛ أي التناسب بين أربعة حدود يتألف من زوجين اثنين كما يلي: أن نسبة أ إلى ب كنسبة ج إلى د»<sup>(1)</sup> فالمماثلة لا تفيد إقامة تشابه بين طرفين بل بين علاقيتين، ولذلك يؤكد «بيرلمان» «إننا ملزمون باستبعاد كل الحالات التي تكون فيها المماثلة فيها مرادفة لشبه ضعيف يربط بين حدين نقارن بينهما، ونريد التأكيد أن لا مماثلة بالنسبة إلينا إلا إذا كان المثبت هو شبه العلاقتين وليس شبه الحدين»<sup>(2)</sup>. وإذا كانت وظائف المماثلة كما حصرها بيرلمان تنحصر في الوظيفتين التعليمية والتأكيديّة التأثيرية من خلال: وضوح المستعار منه الذي يرفعه إلى مستوى البدهة العقلية، والطابع التصويري للمماثلة الذي يساهم في تشخيص المجرد والطابع الجمالي الذي يمارس: سحره على المخاطب<sup>(3)</sup> فإنّ مماثلات الغدّاميّ في هذه السّجالية أي سجاليته واصطيف تندرج في هاتين الوظيفتين.

يذكر الغدّاميّ في بيان تقديمه لدعوى النص المركزية أو أطروحته إعلان موت النقد الأدبيّ وإحلال النقد الثقافي محله المثلّال الآتي: أنه «في تواريخ العلوم، تتكشف أسباب نهوض علم مكان علم آخر، أو تلاشي علم وتجمده، والقانون العام في ذلك أنّ العلم متى ما تشيع تشبعاً يبلغه حد النضج التام فإنّه يصبح مهدداً ببلوغ سنه التقاعدية، ولا شك أنّ العلوم تتقاعد مثلما يتقاعد البشر، غير أنّ الفارق أنّ العلم لا يدرك سنه التقاعدية ولا يراه، ويحتاج إلى من يكشف له عن هذه اللحظة

---

= الماضي، ثم سجال مع الجمهور المتلقي وهم نخبة من المثقفين الأردنيين والعرب. جرت هذه المناظرة في دارة عبدالحميد شومان في الثامن عشر من أكتوبر 2001، وأدار المناظرة الدكتور يوسف بّكار.

- (1) مليكة غبار وآخرون، **الحجاج في درس الفلسفة**، الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق، 2006، ص 26 نقلاً عن: الطاهر واعزيز، **المناهج الفلسفية**، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990، ص 78.
- (2) مليكة غبار وآخرون، ص 26.
- (3) المرجع نفسه، ص 27.

الحرجة في تاريخ المعرفة، ولقد شاع عن الشيخ أمين الخولي قوله عن البلاغة العربية بأنها: نضجت حتى احترقت، وهذا رأي فيه صدق وبصيرة (...) تتصنم العلوم مثلما يتصنم الأشخاص حتى لتبلغ حد القداسة، وأنا أرى أنّ النقد الأدبيّ كما نعهده، وبمدارسه القديمة والحديثة قد بلغ سن النضج، أو سن اليأس حتى لم يعد بقادر على تحقيق متطلبات المتغير المعرفي والثقافي الضخم الذي نشهده الآن عالمياً، وعربياً، بما أنّنا جزء من العالم متأثرون به ومنفعلون بمتغيراته»<sup>(1)</sup>.

لقد أوردنا هذه الافتتاحية التي تشكل الأطروحة المركزية على الرغم من طولها وذلك لبيان حجاجية المماثلة التي ينطلق منها الغدّامي؛ فقد استقى مثاله من البلاغة العربيّة القديمة التي «نضجت حتى احترقت!» ف«علوم البلاغة القديمة لم تعد صالحة - كما يرى - لأيّ تصوّر أو تذوق نقدي». وبناءً على هذا الأساس لم يعد النقد الأدبي صالحاً لمواكبة متطلبات المتغير المعرفي والثقافي الضخم لذا يجب أن يُلغى هذا النقد ويجب أن يحل النقد الثقافي محله.

لقد انطلق الغدّامي كما ذكرنا آنفاً من مقدمة حجاجية مستقاة من الأنساق الثقافية العربيّة المعاصرة وهي البلاغة العربيّة القديمة التي اختلطت مباحثها قديماً بالنقد، وتمثل هذه المقدمة لديه حقيقة ينبغي التسليم بها دون جدال، ومن هذه الحقيقة «موت البلاغة» ينطلق إلى افتراض هو «موت النقد الأدبي» مع اختلاف كلا السياقين: البلاغة العربية القديمة والنقد الأدبي ولكنه يحاول تسويغ المقدمة بربط كل من «الحقيقة» و«الافتراض» بمقدمة كونية عامة.

ولا يمكن فصل أطروحة الغدّاميّ المركزية عن عملية الحجاج التي تؤكدّها، ولا عن الطابع السجالي الذي تندرج في سياقه؛ ولذا فإنّ هذه الأطروحة تبرز في مقدمة نصه بوصفها دعوى يتم تأكيدها بإبراز صدقها عبر الاستدلال، كما أنّ إبرازها يقتضي إبراز الأطروحة المضادة المصرح بها أو المضمرة التي تؤدي بذلك إلى

(1) عبدالله الغدّامي وعبدالنبي اصطيف، ص ص 11 و12؛ الأطروحة هي «قضية بالمعنى المنطقي للكلمة، أي أنها حكم يربط بين موضوع ومحمول (...)»، وإذا أردنا الدقة نقول إنها «الموقف الفلسفي الذي يتبناه المؤلف من المشكلة العامة التي تعالجها كموضوع». مليكة غبار وآخرون، ص ص 20 و21.

تحديد الموقف الذي يساجله النص أو يحاوره وهي دعوى (صلاحية النقد الأدبي ومشروعيته)، هي «تواريخ العلوم الكونية» و«قوانين البشر العامة». إنّ مقدمات الحجاج التي يوظفها الغدّامي هي التي تؤسس نقاط الانطلاق للحجاج - كما يرى (بيرلمان) - ومن أهم هذه المقدمات «الوقائع، والحقائق، والافتراضات، والقيم، وهرمية القيم، والمواضع. فالوقائع بما أنها ثابتة لا شك فيها فإنها تصلح لتأسيس نقطة البداية، فهي تمثل ما هو مشترك بين عدة أشخاص أو بين جميع الناس. والتسليم بالواقعة من قبل الفرد ليس إلا تجاوباً منه مع ما يفرض نفسه على جميع الخلق، إذ الواقع يقتضي إجماعاً كونياً»<sup>(1)</sup>.

- ولسوف يسهب الغدّامي في بيان مرتكزات أطروحته وهي كالآتي:

**أولاً:** أسئلة هي بمثابة السؤال عن مشروعية النقد الثقافي ومدى صلاحيته للحلول محل النقد الأدبي. يقول الغدّامي: «منذ صدور كتابي النقد الثقافي (2000)، وهذه أسئلة تتوارد علي من أهل المهنة، مهنة النقد، وأهل الصنعة، مما يجعلها أسئلة مصيرية بها تتقرر وجهة المشروع عبر كشف وظيفته»<sup>(2)</sup>.

**ثانياً:** العودة إلى (حجاجية المماثلة) في الاستدلال: يقول الغدّامي: «وكما نعرف من الفيزياء وعلوم الطبيعة فإن العضو الزائد الذي لا وظيفة له يصبح عضواً دودياً يستأصل أو يخمد في حال كمون أبدية»<sup>(3)</sup>.

**ثالثاً:** العودة مرة أخرى إلى الأطروحة المركزية: البلاغة العربية القديمة والنقد الأدبي:

سيعود الغدّامي في عرضه لحججاته المنطقية وبراهينه الاستدلالية مرة أخرى إلى «حجاجية المماثلة» التي أتت في معرض حديثه عن دعوى النص وأطروحته

(1) محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 111. وانظر أيضاً: د. عبدالسلام عشير، عندما نتواصل نغير: مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2006، «مفهوم الفرضيات كمقدمات»، ص 107.

(2) الغدّامي واصطيف، ص 13.

(3) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

المركزية. فالبلاغة العربية القديمة - كما يرى الغدّامي - هي الأصل التكويني للنقد العربي ما جعل النقد الأدبي فناً في البلاغة، وصارت الغاية القصوى للنقد «البحث عن جمالية الجميل والوقوف على معالمها، أو كشف عوائقها (...) ولذا فإنّ النقد الثقافي لن يكون إلغاء منهجياً للنقد الأدبي، بل إنه سيعتمد اعتماداً جوهرياً على المنجز المنهجيّ الإجرائيّ للنقد الأدبي. وهذه أولى الحقائق المنهجية التي يجب القطع بها»<sup>(1)</sup>. وفي اعتماد النقد الثقافي الجوهري على المنجز المنهجيّ الإجرائيّ للنقد الأدبي كما يقرر الغدّاميّ تكمن ازدواجية الغدّاميّ في مشروعه وتناقضه مع دعوى نضجه المركزية وهي إحلال النقد الثقافي بديلاً عن النقد الأدبي الذي أعلن الغدّاميّ موته. فكيف يُستفاد من الأموات ومن العلوم التي نضجت حتى احترقت كما في مثاله عن علوم البلاغة العربية القديمة؟

**رابعاً:** بيان بمصطلحات مشروع النقد الثقافي: كان لزاماً على الغدّاميّ بيان مصطلحات مشروعه النقدي الثقافي وخصوصاً المصطلحات المركزية المستعارة من النقد الأدبي وهي: «العنصر السابع، والدلالة النسقية/والجملة الثقافية، والمجاز الكلي والتورية الثقافية، وهذه تحويرات لمصطلحات نقدية أدبية، تقابل كل واحدة منها، وهي: عنصر تركيز الرسالة على نفسها، والدلالة الضمنية، والجملة الأدبية، والمجاز البلاغي، والتورية البلاغية، مع مفهومي النسق المضمّر والمؤلف المزدوج»<sup>(2)</sup>.

**خامساً:** العودة مرة أخرى إلى أسئلة المشروع النقدي الثقافي: وهي سؤال النسق بديلاً عن سؤال النص، وسؤال المضمّر بديلاً عن سؤال الدال وسؤال الاستهلاك الجماهيري بديلاً عن سؤال النخبة المبدعة. ويتوّج ذلك سؤال عن حركة التأثير الفعلية، وهل هي للنص الجماليّ المؤسساتيّ، أم لنصوص أخرى لا تعترف بها المؤسسة، ولكنها مع هامشيتها هي المؤثرة فعلاً، وهي المشكّلة للأنساق الثقافية العامة التي لا تسلم منها حتى المؤسسة بشخصها ونصوصها. «هذه أسئلة لم يكن النقد الأدبي يهتم بها ولم يكن يقف عليها. ومن هنا فإننا سنشهد مجال النقد

(1) الغدّامي واصطيف، الصفحات 18 و 19 و 21.

(2) المرجع السابق، ص 25.

الثقافي، وسنلاحظ أنه مجال منسي فعلاً ومهمّل. ولسوف تأتي وظيفة النقد الثقافي المعرفية من هذا المجال المهمّل»<sup>(1)</sup>.

**سادساً:** العودة مرة أخرى إلى المصطلحات المركزية: بيان الفرق بين «نقد الثقافة» و«الدراسات الثقافية» و«النقد الثقافي»: يذكر الغدّاميّ في كلمته الافتتاحية لحلقة البحرين النقاشية أنّه «ومما هو من ضرب المفارقات الطريفة أنّ عدداً من زملاء المهنة بادروا حال صدور كتاب (النقد الثقافي) إلى الانتساب إلى هذا التيار قائلين إنهم هم أيضاً نقاد ثقافيون، وإنّ كلّ ما كتبوه من قبل نقد ثقافي»<sup>(2)</sup>. ولعلّ هذا الخلط كان سبباً في رغبة الغدّاميّ في بيان الفرق بين الاشتغالات على «نقد الثقافة» وتلك الخاصة «بالنقد الثقافي»؛ «فنقد الثقافة تدور حوله المشاريع البحثية في ثقافتنا العربية التي عرضت قضايا الفكر والمجتمع والسياسة والثقافة بعامة أمّا النقد الثقافي كما يعرضه الغدّاميّ فإنه نقد له خصوصيته القائمة على منهجية أدواتية وإجرائية تخصه. وهو يأخذ على عاتقه أسئلة تتعلق بآليات استقبال النصّ الجمالي من حيث إن المضمّر النسقي لا يتبدى على سطح اللغة، ولكنه نسق مضمّر تمكّن مع الزمن من الاختباء وتمكّن من اصطناع الحيل في التخفي، حتى ليخفى على كتاب النصوص من كبار المبدعين والتجديدين، وسيبدو الحداثي رجعيّاً، بسبب سلطة النسق المضمّر عليه»<sup>(3)</sup>.

**سابعاً:** النموذج التطبيقي: الشعرنة ناتجاً نسقيّاً: كان أنموذج الغدّاميّ التطبيقي هو وقوفه عند لعبة الأنساق الثقافيّة العربية حيث «الشعرنة» التي أوجدت عيوباً نسقية في شخصية العربي منذ أقدم العصور إلى العصر الحديث حيث خطاب الفحولة الشعرية الذي أسّس ورسخ أنموذج «الطاغية» في الثقافة العربية. فقد «تأسس (في الشعر العربي القديم) نمط ذهنيّ يقوم على القطع بكذب الخطاب، فالمادح يعلم أنه يكذب، والممدوح يعلم بهذا الكذب، والوسط الاجتماعي لا يخفى عليه ذلك (...) هو كذب متفق على كذبيته بين المادح والممدوح، وفي الوسط الاجتماعي،

(1) الغدّامي وأصطيف، ص 51.

(2) حسين السماهيجي وآخرون، ص ص 11 و12.

(3) الغدّامي وأصطيف، ص ص 37 و38.

ولقد سوّقت الثقافة بكل رموزها لهذا النسق، حتى لقد صاروا يسمون الشاعر المدّاح الهجاء بالشاعر الفحل، ولا يعطون هذه الصفة لمن لا يتميز بالمدح والهجاء (...). لقد اتخذت الثقافة الشعر وسيلة لتمرير أنساقها واستدامتها وغرسها لأنّ الشعر هو خطاب العرب الأول وهو ديوان وسجل ذاكرتهم، ولما يزل كذلك (...) ولذا لا بدّ من نقد هذه الثقافة وكشف تحولاتها ولعبة الأنساق فيها. هذه هي ضرورة النقد الثقافي، بمنهجية المشروحة هنا، وهي وظيفته وإضافته<sup>(1)</sup>. وفي مقابل التأسيس لمشروعية النقد الثقافي سيجهد عبدالنبي اصطيف في بيان مشروعية النقد الأدبي وتأكيد هذه المشروعية.

### 3.2 - عبد النبي اصطيف ومشروعية النقد الأدبي

أشرنا في حديثنا عن آليات السّجال الغدّاميّ إلى مفهوم الفرضيات كمقدمات وخصوصاً الحديث عن دعوى النص وأطروحته المركزية، وستأكد أهمية هذا السّجال في أطروحة عبدالنبي اصطيف المركزية. وسينطلق اصطيف من سؤالين جوهريين هما:

نقد أدبي أم نقد ثقافي؟ وهل استنفد النقد الأدبي مسوّغات وجوده وأخفق في تأدية وظائفه ومهامه<sup>(2)</sup>؟

وسينشغل اصطيف منذ البدء باستراتيجية سجالية قائمة على «تقليب الأمور» فيما يخص هذه القضية النقدية الكبرى: نقد أدبي أم نقد ثقافي؟ وسيستعرض حجج ثلاثة اتجاهات في النظر إلى هذه القضية؛ فالفريق الأول وهم أولئك الذين ضاقوا بالنقد الأدبي وأرادوا إحلال النقد الثقافي محله يرون أن هذه ضرورة «تستند إلى وعي واضح بالتغيرات التي شهدتها عملية الإنتاج الأدبي والثقافي في المجتمعات العربية الحديثة والمعاصرة، والتي تتطلب صنفاً آخر من النقد غير النقد الأدبي literary criticism وهذا الصنف هو النقد الثقافي cultural criticism. وتدبّر الأدب الذي خضع لهذه التحولات، وتدبّر أشكال التعبير الفنية الأخرى لم يعودا ممكنين -

(1) الغدّامي واصطيف، ص 65.

(2) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

فيما يرى بعضهم - بالنقد الأدبي الذي بات غير قادر على الإحاطة بالنص الأدبي الجديد أو التعامل على نحو مرضٍ مع ما تنطوي عليه وجوهه المختلفة من غنى في التقنيات والدلالات. ولذا فإنّ على المجتمعات العربية الحديثة أن تدع النقد الأدبي لأنه استنفد مسوغات وجوده، وغدا مجرد نشاط فكري غير مجدٍ ولا فعّال في معالجة الإنتاج الأدبي العربي الحديث، وأن تتبنى نقدًا آخر هو النقد الثقافي الذي يستطيع - كما يؤكد هؤلاء البعض - أن يستجيب للظروف والشروط والمحددات الجديدة التي باتت تحكم هذا الإنتاج الجديد. وفضلاً عما تقدم، فإنّ على النقد الأدبي - في رأيهم - أن يتجاوز النص الأدبي، وأن يمضي إلى ما وراء هذا النص من عقلية أنتجته ليقع على آليات التفكير التي تحكمها، وهذا ما لا يستطيعه النقد الأدبي ولا يطيقه»<sup>(1)</sup>.

«ومقابل أولئك النفر الذين يودون أن يحلوا النقد الثقافي محل النقد الأدبي هناك نفر يرون أنّ هذا الأخير لم يستنفد أغراض وجوده، وأنّ مختلف وجوه القصور المنسوبة إليه إنّما تعود إلى محدودية تصورنا لطبيعة النقد الأدبي ووظيفته وحدوده»<sup>(2)</sup>.

إنّ اصطفيف الذي يعي جيداً طبيعة الخطاب السّجاليّ الذي يخوضه مع الغدّاميّ كان حريصاً جداً على تفنيد ادعاء الغدّاميّ بمشروعية النقد الثقافي وإلغاء النقد الأدبيّ استناداً إلى أنّ «النقد الثقافي على أهمية ماحققه من إنجازات لم يبلغ دور النقد الأدبيّ في المجتمعات الغربيّة وغير الغربيّة التي ازدهر فيها، بل إنّ النقد الأدبيّ قد شهد في هذه المجتمعات ازدهاراً مماثلاً، وهو لا يزال يقوم بالكثير من الوظائف التي يود دعاة النقد الثقافي في الوطن العربيّ أن يسندوها إلى النقد الثقافي»<sup>(3)</sup>.

## 4.2 - تفسير ماهية النقد الأدبي

سينشغل اصطفيف أيضاً بعرض مطوّل مفصل عن ماهية النقد الأدبيّ في محاولة منه لدحض الدعوى القائلة بموت النقد الأدبيّ؛ فالنقد الأدبي كما يرى اصطفيف «إنشاء

(1) الغدّامي واصطفيف، ص ص 65 - 76.

(2) المرجع السابق، ص 68.

(3) المرجع السابق، ص ص 68 - 69.



مرتبط بشبكة معقدة غاية التعقيد من الصلات يقيمها مع العناصر المشكّلة للفضاء أو الفسحة التي يتحرك فيها»<sup>(1)</sup>. يتحدث اصطيّف في عرضه المسهب لماهية النقد الأدبي ووظائفه المعقدة عن العناصر الآتية: طبيعة الإنشاء النقدي، ووظائف اللغة في الأدب والنقد، والوظائف الأدبية وفوق الأدبية والسياقات المختلفة التي تحكم إنتاج النص وتلقيه مثل: سياق النطق context of utterance أو السياق الفعلي لإنتاج النص وسياق الثقافة context of culture وسياق الإشارة context of reference<sup>(2)</sup>. وفي هذه السياقات يأتي حديثه عن أهمية العنصر الجمالي في الجامع الأموي بوصفه - أي العنصر الجمالي - يمثل الوظيفة الأولى للنص الأدبي<sup>(3)</sup>. ويفيدنا تحليل هذين التعقيبين للغذامي واصطيّف لمعرفة استراتيجية الخطاب السجالي عند كليهما.

## 5.2 - التعقيبات ومفهوم الهزيمة والانتصار في اللعب السجالي

سنستعير مفهوم «الهزيمة والانتصار» في فلسفة غادامير التأويلية مرة أخرى وذلك لانطباقها على سجالية الغذامي واصطيّف؛ فبعد أن انتهى الاثنان من عرض الدعوى المركزية التي تقوم عليها سجاليتهما - وفي ذهن كليهما ذلك المتلقي الضمني الذي تتجه إليه السجالية - سيعودان إلى التعقيب المرتكز أساساً على آلية الدحض والتفنيد. وسيكون الغذامي هو البادئ بالتعقيب يليه عبدالنبي اصطيّف.

- أولاً: تعقيب عبدالله الغذامي على مبحث عبدالنبي اصطيّف:

حجاجة المماثلة واستراتيجية التحوير الثقافي:

لئن كان اصطيّف قد اختار مثال الجامع الأموي لتأكيد وظيفة «النسق الجمالي» وللتدليل على مشروعية النقد الأدبي؛ فإنّ الغذامي سيحاول خصمه ويناوره ثقافياً عندما يتخذ من المثال ذاته دليلاً على تعددية الوظائف التي يمثلها والتي يصلح النقد الثقافي وحده لبيانها وكشفها وجلائها. فالجامع الأموي نص قابل للقراءة والتأويل - من وجهة نظر الغذامي - وهو نص له ثلاث دلالات:

(1) الغذامي واصطيّف، ص ص 70 - 147.

(2) المرجع السابق، ص ص 79 - 82.

(3) المرجع السابق، ص ص 79 - 82.

**أ - الدلالة النحوية:** وهي تقابل ما تعارفنا عليه في علم النحو عن الجمل النحوية ذات الدلالة التداولية والتواصلية والنفعية فكونه مصلى وكونه مكاناً للعبادة وقراءة القرآن وتلقي الدروس وكذا في كونه مكاناً للاسترخاء وتلاقي الناس، هذه كلها وظائف تداولية تتماثل مع وظائف النص النحوية وهي إذن الدلالة النحوية لقيام الجامع الأموي.

**ب - الدلالة البلاغية / الجمالية:** ومثلما يكون للنص الأدبي دلالات جمالية تلحق بالدلالة النحوية فإنّ الجامع الأموي يملك وظائف جمالية تلحق بالوظائف النفعية، وهذا بعده الجمالي بوصفه نصّاً جميلاً (مبنى جميلاً) وله من التركيب والفنية مثلما للنص الأدبي حينما يتحلى النص بحلية البلاغة والمجاز وسائر المطيات الجمالية.

**ج - دلالة الجملة الثقافية:** يأتي مفهوم الجملة الثقافية بوصفه مفهوماً مركزياً في النقد الثقافي، وسيكون الجامع الأموي في هذه الحال (جملة ثقافية) وليس نصّاً، وهو جملة ثقافية؛ لأنه علامة ثقافية تحمل وتكشف عن إشكال ولا تقف على نفسها. إنّ النص أو الجملة الثقافية/ أي الجامع الأموي، هو نسق مضاد للسلطة وللتاريخ، ولذا صار شعبياً من جهة وذا رمزية غير تاريخية من جهة ثانية. والجامع الأموي هو قيمة رمزية من حيث إنّ وظائفه التداولية والجمالية معاً تشترك في تكوين دلالة كلية تأتي من فوقها دلالات نسقية تخبئ المضمّر الثقافي لأناس أسبغوا على المكان معنى من معاني الرفض الصامت، ورفض السلطة، ورفض التاريخ.

يأتي الجامع الأموي بوصفه جملة ثقافية ليكشف عن ثنائيات متعارضة كالتالي:

الجماعي/ في مقابل/ الفردي والرمزي/ في مقابل/ الحقيقي والشعبي/ في مقابل  
السلطوي

المطلق/ في مقابل/ التاريخي<sup>(1)</sup>.

---

(1) الغدّامي واصطيف، ص ص 156 - 163 (بتصرف).

## 6.2 - تعقيب عبدالنبي اصطيف: من يخاف عبدالله الغدّامي؟

سيقدم عبدالنبي اصطيف في سياق تفنيده لتعقيب الغدّامي على أطروحته تقويماً مجملاً لمشروع «النقد الثقافي». ونستشهد هنا بردود اصطيف على الغدّامي فيما ذهب إليه لأهمية ذلك لموضوع الدراسة، وهو تعقيب يركز على تطبيقات الغدّامي للنقد الثقافي ولمجمل مشروعه النقدي كذلك وإجراءاته المنهجية المنطلقة - كما يرى اصطيف - من تصورات خاصة للنقد الأدبي عند الغدّامي ومن انتقائية مغرضة، ومواقف متكافئة الضدين، وماتنطوي عليه من «أحكام ناجزة تحتاج إلى كثير من الجهود للتدليل على صحتها»<sup>(1)</sup>. كما أنّ «إجراء الغدّامي المنهجي في إضافته للعنصر السابع واستنتاجاته التي يؤسسها على هذه الإضافة إجراء غير سليم ولا يبعث على القناعة بجدوى دعوة تحفزها الرغبة في دفع الأمور نحو المبالغة والإسراف والتطرف في عرض الوقائع وذلك إلى جانب العجلة التي تحول دون نضج ما تقدم من أفكار بحاجة إلى أن تطهى على نار هادئة»<sup>(2)</sup>.

لقد أوردنا سجالية الغدّامي واصطيف لكونها أنموذجاً دالاً على سجال علمي موضوعي يستند إلى جهاز حجاجي ويتوخى الوصول إلى المتلقي الضمني للسجالية، وهو الطرف الثالث الذي نعهده متلقياً ضمنياً «خاصاً» ذا حصيلة معرفية ونقدية عالية في حين تمثل سجالية الغدّامي والعلي، وهي السجالية التي سنقف عندها بعد قليل أنموذجاً لمزالق السجال الثقافي.

## 1.3 الغدّامي والعلي: مزالق السجال الثقافى في معركة الحداثة السعودية

صنّف الغدّامي العلي ضمن جيل الكعكة؛ أي الموجة الثانية الحداثيّة التي ابتدأ ظهورها في المملكة منذ أواخر الستينات. وكان التعاضد واضحاً بين الاثنين في

(1) الغدّامي واصطيف، ص 179.

(2) المرجع السابق، ص ص 189 - 193.

معركة الحداثة السعودية بوصفهما من أقطابها، ولذا فإنه في الوقت الذي استنكف الغدّامي من الرد على عوض القرنيّ سيّشن العليّ حملة شرسة على الأخير وسيقول عن كتاب القرنيّ «الحداثة في ميزان الإسلام» المؤلفون عوض القرنيّ، إشارة إلى أنّ هذا العمل اشترك فيه طائفة من الناس<sup>(1)</sup>. ولكن يبدو أنّ كتاب «النقد الثقافيّ: قراءة في الأنساق الثقافية العربية» - الذي صنّف فيه الغدّامي المتنبّي وأدونيس ونزار قباني ضمن طائفة الفحول الشعرية الذين أنتجوا العيوب النسقية وشعرنة الشخصية العربية - كان حافزاً ومحركاً رئيساً للعليّ كي يغادر موضع العضيد المساند إلى موضع آخر هو موضع المساجل الشرس.

يندلع السّجال بين الاثنين في الثامن عشر من نوفمبر 2008 بعد أمسية شعرية للعليّ في جامعة الملك سعود في سياق ردوده على أسئلة الحضور الخاصة بقضايا الحداثة في المشهد الإبداعيّ والنقديّ السعوديّ وبعد «فترة صمت مؤقتة سيخرج الغدّامي عن صمته فيرد على اتهامات العليّ فيرد هذا الأخير عليه في «سجاليات عنيفة» شهدت متابعة خاصة في المنتديات الإلكترونيّة السعودية، وشهدت تعقيبات من مثقفين سعوديين حدائين مثل: تركي الحمد وسعيد السريحي وعليّ الدميني وسواهم. سنبين آليات السّجال التي لجأ إليها كل من الغدّامي والعليّ اعتماداً على شواهد مكتوبة في جرائد «الحياة بطبعتها السعودية» و«الشرق الأوسط» و«الرياض»، وبعض المنتديات الإلكترونيّة»:

### 1.2.3 - حجاج القوة ودائرة الاستهواء

- يخرج السّجال بين الغدّامي والعليّ من المنازعة الحجاجية المحتكمة إلى العقل والمسلمات المشتركة للطرفين إلى دائرة (الاستهواء) بما فيها من الاستمالة والمشاحنة والمغالطة. فالاستهواء منطقة ملتبسة بين الإقناع الحجاجيّ بمعناه الدقيق، وبين العنف اللغويّ التخيليّ والمرجعيّ<sup>(2)</sup>.

يمكن تصنيف سجالية العليّ والغدّاميّ هذه بأنها تندرج في إطار حجاج القوة،

(1) الغدّامي واصطيف، ص 14.

(2) محمد العمري، دائرة الحوار ومزالق العنف: كشف أساليب الإعانات والمغالطة، مساهمة في تخليق الخطاب، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2002، ص 13.

وهذا النمط من الحجاج هو «احتجاج يسعى صاحبه إلى حمل المخاطب على سلوك معين، أو على عمل معين سعياً يستند إلى التهديد، منه يستمد الحجة وعلى أساسه يسأل الاقتناع الذي يتخذ في نهاية الأمر شكل الاستسلام فيفعل المخاطب ما أمر به خشية العقاب ولا يعني المتكلم عندئذ إن كان المخاطب مقتنعاً بما تحقق منه أو لا... بل المهم أن يتحقق ما يرى هو وجوب تحققه. وكثيراً ما يغلب هذا المنحى في الحجاج على الخطابات المتسلطة مثل الخطاب التربوي أو الديني أو السياسي. ذلك أن أهم ما تسعى إليه هذه الخطابات إنما هو الانصياع والتسليم، أمّا الاقتناع فإنه يأتي في مرحلة ثانية»<sup>(1)</sup>. فالعلي الذي يعد نفسه قطباً للحدثة السعودية الأدبية يجدد اتهامه للغدّامي بأنه «مدع» وبأن الحدّثة «ليست من صنع أحد»، وبأن عبدالله الغدّامي ليس عنده هدف بناء مدرسة نقدية، بل هدف بناء ذاته. وهذا الشيء فادح وهو أن تكون طاقة رائعة مثل طاقة الغدّامي ثم تتسرب إلى شيء ذاتي وشيء عبي. لا أحد سوى الذات عند الغدّامي. دائماً ينشد في داخله: «إني لأفتح عيني حين أفتحها على كثير ولكن لا أرى أحداً»<sup>(2)</sup>.

لقد صنفنا سجالية العلي والغدّامي ضمن حجاج أو سجالية القوة بسبب سمة الخطاب الاستعلائي الصادر عن كلا الطرفين ذي الطبيعة الكلية الشمولية ما خلق خروجاً على دائرة الحوار إلى دائرة المطلق «بإدعاء المعرفة الكاملة أو الحقيقة الكاملة، والسعي لفرضها على الآخرين أو تعويض ذلك كله بعنف مادي مكسور بالألفاظ: من قبيل التهديد والقذف والعنف التخيلي الرمزي»<sup>(3)</sup>.

تبدأ السجالية عند محمد العلي بـ«الاحتجاج بالسلطة». «ويتميز هذا الحجاج من جهة أخرى بأنه احتمالي ويستمد فاعليته من مكانة الشخص - السلطة - الذي أصدره، وهذا مكنم المغالطة فيه، لأن الملقى إليهم الخطاب قد يعتبرون المتكلم من التمكّن والسمو بحيث يستحيل عليه الخطأ أو التناقض أو التلاعب بعقولهم،

(1) محمد النويري، «الأساليب المغالطية مدخلاً في نقد الحجاج»، ضمن كتاب: الحجاج في

التقاليد الغربية، تونس: كلية الآداب، جامعة منوبة، د.ت، ص 426.

(2) جريدة الحياة السعودية، 18 نوفمبر 2008.

(3) محمد العلي، دائرة الحوار ومزالق العنف، ص 73.

وهذا في حد ذاته خطأ، إذ لا يوجد أحد في حصانة من الانزلاق إلى هذه الأمور<sup>(1)</sup>.

استطاع العليّ - منذ البدء - بآلية «جذب تسويقية» استثمار فضائي التلقي المتاحين له، وهما فضاءان عريقان جدًّا في تأويلاتهما الثقافية: الفضاء الأول جامعة الملك سعود العريقة التي تجمع في أروقتهما الحدائني بالتقليدي جدًّا، والتي كان عدد من أعضائها أطرافًا بصورة مباشرة أو غير مباشرة في الحادثة ومعركتها الكبرى في السعودية، والفضاء الآخر «النادي الأدبي الثقافي بجدة»، وهو واحد من أبرز الأندية العريقة بالمملكة وأكثرها فاعلية ونشاطًا وقد جاء ذكره في حكاية الغدّاميّ عن «الحادثة في المملكة العربية السعودية»<sup>(2)</sup>. وسيلحظ المرء تغزل العليّ عند قدومه إلى جدة بالبيئة الحجازية المتفردة<sup>(3)</sup>. وسينطلق كلام العليّ عن «الحادثة السعودية»، وعن ريادة الغدّاميّ النقدية من منطق «الأبوة الحداثيّة» وإن أنكر في أكثر من لقاء هذه الأبوة! إنّ «الأب الحداثيّ» هنا يستمد خطابه من منطق «سجالية القوة» و«حجاجية السلطة» بما فيهما من إغواء وعنف مادي متسيد لإخضاع المتلقي الضمني لخطابه في حين أن الطرف الآخر وهو الغدّاميّ سيمارس بدءًا استراتيجية مختلفة قائمة على بلاغة الصمت.

### 2.3.3 - من بلاغة الصمت إلى ممارسة العنف الرمزي

سيرفض الغدّاميّ بدءًا الانزلاق في مثل هذا النوع من الخطاب، ولذا سيرفض التعليق على ما أبداه العليّ من نقد لاذع له قائلاً: «إنّ هذا رأيه وإن ما طرحه في

(1) محمد النويري، ص 423؛ انظر أيضًا: محمد سالم محمد الأمين الطلبة، **الحجاج في البلاغة المعاصرة: بحث في بلاغة النقد المعاصر**، بيروت، طرابلس الغرب: دار الكتاب الجديد، 2008، ص 200.

(2) انظر: الغدّامي، **حكاية الحادثة في المملكة العربية السعودية**.

(3) وصف صاحب القصيدة الشهيرة «لا ماء في الماء» حضور أمسيته في نادي جدة الأدبي بأنهم «يتمتعون بمستوى رفيع، من حيث المعرفة وذهنية التقبل، وآلية طرح الأسئلة، ومدى تقبل الإجابة». وأرجع ذلك إلى «اختلاف المنطقة عما سواها، نظرًا لعراقة الحجاز وتراثها الإنساني واتصالها بالروافد الأدبية وارتفاع مستوى الذهنية الحاضرة». **الحياة السعودية**، 23 نوفمبر 2008. من حوار أجراه ناصر البراق.

«حكاية الحادثة في المملكة العربية السعودية» يمثل رأيه فيها<sup>(1)</sup>، ولكن يبدو أن نشر انتقادات العليّ في صحيفة واسعة الانتشار وهي «الحياة»، في طبعتها السعودية وانتشار هذه الانتقادات كذلك في الشبكات الإلكترونية السعودية أشعل السجال الذي بدأ برد الغدّاميّ على العليّ بـ«أن حصانه مسرج لكن الطريدة هزيلة». وهنا سينزل خطاب الغدّاميّ الذي أثر بدءاً بلاغة الصمت سينزل هذا الخطاب إلى مقام العنف الرمزي بالآتي:

**1 - سياق الاستشهاد والتمثيل الشعبي:** فالغدّاميّ الذي يدرك سطوة الشعر النبطيّ والأمثولات الشعبية في بيئة الجزيرة العربية سيستعير المثل الشعبي «ماني قليل شر» تدليلاً منه لنسق مضمّر هو قوته السجالية التي لن يظهرها الآن بعد أن أثر بلاغة الصمت؛ إذ يقول في رده على قول الشاعر محمد العليّ عنه بأنه «مدع» وناقذ من النقاد لا أقل ولا أكثر له ما له وعليه ما عليه: «أنا من ديدني وخلقي أنني لا أتعامل مع هذا النوع من التراشق، وأعتقد أنه لا يليق بي، ولا بإنسان يحترم التبادل الثقافي أن يتعامل مع هذا النوع من التعبيرات، لا مرسلاً ولا مستقبلاً، وأنا هنا لا أرسل مثل هذا ولا أستقبل مثله، وإلا فأنا كما يقول المثل الشعبي: «ماني قليل شر»<sup>(2)</sup>.

**2 - الاستشهاد بنظير مماثل:** فالغدّاميّ يماثل مطلق الذيابي الشاعر السعودي الذي اعتدى أحدهم على قامته وقيّمته فرد عليه بمقالة «حصاني مُسرج ولكن الطريدة هزيلة!». فإذا الغدّاميّ يقول في هذا المقام أيضاً «أحمد الله أنه منحني أحصنة كثيرة مسرجة، لكن أحصنتي ليست لملاحقة الطرائد الهزيلة»<sup>(3)</sup>.

**3 - نفي الخصم المساجل وإلغاء كينونته:** إنَّ الغدّاميّ الذي احتفى بالعليّ بوصفه أحد رواد الحادثة في السعودية سينفي كينونته تماماً عندما لا يعده كفؤاً لخصومته أصلاً. يقول الغدّاميّ: «من الممكن أن ألاحق الأسود أو ألاحق النجوم العوالي، أو أتحدث عن أبي الطيب المتنبي وأدونيس ونزار وأقول إنهم نسقيون أما

(1) شبكة شعاع الإلكترونية: [http://www.mdaad.comlvb/showthread.php?="](http://www.mdaad.comlvb/showthread.php?=) 11681

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق.

سواهم فلا ، وكما يقول المتنبي : «وشر ما قنصته راحتي قنص شهب البزاة سواء فيه والرخم».

4 - المغالطة واللعب بالكلمات (التورية) : المغالطات هي في بنيتها المشتركة إيهام بوجود منطق ومعنى وإخفاء الانحراف عنهما. ومن الآليات التي تحدث عنها أرسطو في تتبعه للمغالطات السفسطائية :

- الانزلاق من معنى إلى معنى آخر لكلمة واحدة لإيقاع الوهم بأنّ المعنى واحد، أو: ما يصدق على ذاك. من ذلك قول بعضهم: «فلان من قبيلة كلب، والكلب خسيس، فهو خسيس»<sup>(1)</sup>.

يذكر الغدّامي في سياق حديثه عن العلي بأنّ «الشين التي عند العليّ ليست شيئاً شيعية، ولكنها «شين» من نوع آخر، وهي شين من الشين، وهذا ليس لغزاً، واسألوا العليّ كي يجيب عن اللغز، الذي ليس بلغز، فهو ماء لا ماء فيه، وملح لا ملح فيه. وكفاه مني ما سمع». وتوظيف الشين بهذا المعنى يجعل مقامات التأويل تتوارد إلى ذهن المتلقي فالشّين قد تعني: الشيوعي إشارة إلى ارتباطات العليّ بجماعات من المثقفين العرب اليساريين ولإشارته غير مرة أنه ليس شيوعياً وإن آمن ببعض مبادئها، وقد تعني «الشين القبح ضد الزين»، وهذا مقام ازدراء واستنقاص لمقام العليّ. وهنا يترك الغدّامي المعنى الذي أطلقه مفتحاً على التلقي والتأويل. في حين أنّ العلي الذي أدرك مقامات التأويل التي يوظفها الغدّامي في سجاليته يرد على الغدّامي قائلاً: «بأنّ الغدّامي في حاجة إلى قرن من الزمن وكذلك إلى قراءة نظريات أخرى حتى يصل إلى معنى الشين التي وصفه بها»<sup>(2)</sup>.

### 3.3.3 - الشواهد الأضداد: المتنبيّ شاهداً مشتركاً للمساجلين

كانت النقطة الأبرز في رد العلي على الغدّامي هي كشف العليّ ازدواجية الغدّامي النقدية فقد وصف الغدّامي المتنبي بالفحولة النسقية وعدّ شعره صانعاً

(1) محمد العمري، ص 26.

(2) جريدة الحياة السعودية، 24 نوفمبر 2008؛ جريدة الرياض، 28 ذو القعدة 1429 للهجرة الموافق 26 نوفمبر 2008، العدد 14765.



ومكوّنًا للعيوب النسقية التي ابتليت بها الشخصية العربية ثم يعود الغدّامي ويستشهد بالمتنبي متماهيًا به «وشر ما قنصته راحتي قنصُ/ شهب البُزاة فيه والرخمُ» في سياق رده على العلي. والعلي الذي يتماهى هو الآخر مع المتنبي ويستشهد به «إني لأفتحُ عيني حين أفتحها على كثيرٍ ولكن لا أرى أحدًا» مما يعزز سجالية القوة الكامنة والظاهرة في سجالية الاثنين، وارتكاز هذه الحجاجية على «المحاجة الجماهيرية»، ومغالطة هذا الحجاج تكمن في أنّ التركيز على سلامة البناء الحجاجي يكون ضئيلاً؛ فالمتكلم لا يعنيه أن يبني حجته البناء الذي يمكن أن يصل به إلى حقيقة موضوعية على أساس مقدمات حرص أن تكون صحيحة حتى يصل إلى نتائج يقينية، فاهتمام المحاجج منصب كله على ما يضمن اعتناق الجمهور لفكرته والتحمس لها... فهو إذاً غاية ووسيلة: غاية لأنّ الحجة الجماهيرية إنما تجري إليه، ووسيلة لأنه يستر غياب المحاجة عند غيابها ويغطي على غياب العلاقة بين المضامين<sup>(1)</sup>.

- سينتهي سجال العلي والغدّامي بمفارقة عجيبة هي صمت الأول الذي لا ذ أخيراً ببلاغة الصمت وبين الآخر الذي أثر الإفصاح والتعليق والتدليل والتأكيد بأنّ ما حدث ليس سجالاً وليس حواراً لعدم توافر شرط الخصومة العلمية. ولئن كان سجال الاثنين قد انتهى هذه النهاية فقد كانت تعقيبات المثقفين السعوديين الحداثيين طرفاً في هذا السجال وتعقيب بعض النقاد العرب وهو طرف يشمل المنتج والمتلقي معاً<sup>(2)</sup>.

(1) محمد النويري، ص 429.

(2) انظر على سبيل المثال تعليقات: سعيد السريحي وتركبي الحمد في: جريدة الشرق الأوسط، الخميس الخامس من ذي الحجة 1429 الموافق 4 ديسمبر 2008، العدد 10964.



## خاتمة

أثار مشروع الغدّاميّ النقدي الخاص بالنقد الثقافيّ في كتابه «النقد الثقافيّ: قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة» ردود فعل نقدية مضادة، ولاسيّما أنّ الغدّاميّ دعا في هذا الكتاب إلى موت النقد الأدبيّ وإحلال النقد الثقافيّ محله. وهي الدعوة التي سيتمسك بها حتى بعد مرور ما يقارب التسع السنوات على تبشيره بمشروعه النقديّ وتسويقه إياه عربياً خصوصاً في المغرب والبحرين اللتين شهدتا بروز جماعات نقدية غدّامية تتبنى اتجاه الغدّاميّ النقديّ، وحتى مع انشغالات الغدّاميّ بمشاريع أخرى عن «ثقافة الصورة» في كتابه «الثقافة التلفزيونية، والسيرة الذاتية في سيرته مع «حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية» وأخيراً اشتغاله على خطاب القبيلة في كتابه «القبيلة والقبائلية أو هويات مابعد الحداثة»<sup>(1)</sup> الذي اتخذ شكل مقالات تصدر أسبوعياً بالملحق الأدبي لجريدة الرياض وصدر في كتاب أخيراً. لن يتراجع الغدّاميّ عن مشروعه وسيتمسك بفكرة موت النقد الأدبيّ التي كرّر الدعوة إليها مرة أخرى في مؤتمر المجلس الأعلى للثقافة في القاهرة<sup>(2)</sup>.

كان وقوفنا في هذه الورقة على آليات السّجل الخاصة بالنقد الثقافيّ عربياً، وقد خصّصنا الحديث عن أنموذج النقد الثقافيّ واشتغالاته عند الغدّاميّ وذلك في سجّاليتين؛ الأولى سجّالية الغدّاميّ مع عبد النبي اصطيّف، وتعد أنموذجاً دالاً على السّجل العلميّ الموضوعيّ عندما يستند إلى جهاز حجّاجي مفاهيمي للوصول إلى المتلقي الضمني للسجّالية. أمّا السجّالية الأخرى فقد كانت بين الغدّاميّ والعلّي، وهي أنموذج دالٌّ على مزالق السّجل الثقافيّ في معركة الحداثة بالمملكة العربية السعودية. وهذه السجّالية التي صنفناها في سياق سجّاليات القوة بسبب سمت

(1) الكتاب صادر عن: المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء: 2009.

(2) انظر: جريدة الحياة اللندنية، الاثنين 16 حزيران (يونيو) 2008، الموافق 12 جمادى الثانية 1429هـ، العدد 16509 (ضوءاء عبدالله الغدّامي) لعبه وازن، ص 15.

الخطاب الاستعلائي الصادر عن طرفيها. وقد انتهت أخيراً ببلاغة الصمت وهي ليست من السّجاليات التي يحتاجها المشهد النقديّ العربيّ المعاصر. ولعلّ الحاجة الآن أكيدة إلى سجالات ناجعة ذات أثر فاعل منفتح على الاتجاهات الإبداعية والنقدية كافة لتخليق إسهام حقيقيّ عربي في مسيرة النقد العالمية في مرحلة مابعد الكولونيالية.

**التأويل والتأويل المضاد**  
**في خطاب المرأة:**  
**استراتيجيات الخطاب السجالي لكتابي**  
**”السفور والحجاب“ و”الفتاة والشيخوخة“**  
**لنظيرة زين الدين (1908 - 1977)**

د. ضياء الكعبي



## مقدمة

شكّلت المرأة العربية ولا تزال تشكل فضاءاتٍ رحبةً للكتابة عنها على اختلاف تمثيلات التلقي والتأويل وزواياهما، وبكل ما يحتويه خطاب المرأة من حمولات معرفية وأنساق ثقافية وتمثيلات حضارية وتاريخية ودينية وسياسية، كثيرًا ما تحتل أوجه التباين الذي قد يصل إلى درجة التنافر والاختلاف أكثر من اتساقه في خط واحد من التشابه والائتلاف. والمرأة العربية «ستظل حقلاً مفتوحاً للكتابة والإبداع لأنها تحتل قراءات متعددة وليس قراءة واحدة فهي: جسد، وقول، وفعل وهي أيضًا ميدان رحب لممارسة سلطة الأعراف، والتقاليد، والشرائع»<sup>(1)</sup>.

وقد حظيت المرأة العربية في خطاب التنويريين العرب الأوائل منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ولاسيما حقبة العشرينيات، بعناية فائقة تمثلت في التركيز على قضية محورية كبرى بارزة آنذاك وهي قضية «السفور والحجاب». ولاشك أن هذه القضية يجب أن تُدرس وتحلل ثقافيًا في سياقات عصر النهضة العربية وخطابات التنوير بانبثاقها مع نهايات سيطرة الإمبراطورية العثمانية على المنطقة العربية وبدء عصر الكولونيالية الفرنسية والإنجليزية، وبدايات تشكّل الدولة الحديثة تحت سيادة الاستعمار الأجنبي وإعلان الدساتير والقوانين في أكثر من مكان، وبروز الهويات الجديدة في بلاد الشام بفعل التقسيم الاستعماري إلى جانب

---

(1) علي أفرار، صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي والعلمي، دار الطليعة، بيروت، نيسان - أبريل، 1996، ص 5. وعن النساء في الثقافة العربية الإسلامية والجسد يمكن العودة إلى المؤلفات الآتية: «آمال قرامي». الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية (دراسة جندرية)، دار المدار الإسلامي، طرابلس الغرب، 2007؛ بينار إيلكاركان، المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية، ترجمة معين الإمام، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2004؛ صوفية السحيري بن حثير، الجسد والمجتمع: دراسة أنثربولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد، دار محمد علي الحامي، دار الانتشار العربي، 2008.

علاقات المثاقفة بين الغرب والشرق التي تصدّرت كتابات رفاة الطهطاوي في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» وعلي مبارك في روايته الثقافية الرائدة «علم الدين»<sup>(1)</sup> «مما أفرز تيارات فكرية وسياسية متبينة مشروع الحداثة بوصفها إطاراً ضرورياً لإصلاح المجتمع وتحريره. ويمكن الإشارة في هذا المقام إلى جهود الرواد التنويريين الأوائل من أمثال: جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وفرح أنطون وشبلي الشميل وجرجي زيدان وقاسم أمين وعلي عبدالرازق وغيرهم.

ولقد أسهمت المرأة العربية في خطاب التنوير ونذكر هنا بأسماء كل من: عفيفة صعب وملك حفني ناصف ومي زيادة وسلمى صايغ ووردة اليازجي ومريانا المرّاش وماري عجمي وعائشة التيمورية وزينب فوّاز وعفيفة كرم ولبينة هاشم ولبينة صوايا وعنبرة سلام الخالدي وحبوبة حدّاد وعادلة العضم وغيرهن<sup>(2)</sup>. كما أسست المرأة العشرينية صالوناتها الثقافية التي كانت امتداداً لمرحلة التأسيس التي بدأت منذ أواخر القرن التاسع عشر، ومن هذه الصالونات صالون زينب فوّاز في دمشق 1879 - 1882، وصالون ديانا المرّاش في حلب، وصالون الأميرة ألكسندرة أفرينوه في الإسكندرية، وصالون مي زيادة في إحدى طبقات مبنى جريدة الأهرام في القاهرة (1903 - 1923)، وصالون جوليا طعمة دمشقية في بيروت حيث كانت مجلتها المرأة الجديدة 1921 تعكس النشاط الفكري والأدبي لصالونها<sup>(3)</sup>.

(1) المفارقة تبين تراجع دور النساء في الحياة العامة في العشرينات، كما بينت دراستا عفاف لطفي السيد مارسو وليلى هداون مقارنة بالعقود الأخيرة من القرن التاسع عشر والثامن عشر، بسبب التغيرات السياسية التي تعود إلى تبني أنماط مؤسساتية غربية وتشريعات غربية. غير أن هناك مفارقة أخرى تتمثل في أن الخطاب الغربي التحرري الذي استند إلى مبادئ العدالة والأخوة والحرية، مثل مبادئ الثورة الفرنسية، غير خاضع للتطبيق خارج منطقتة؛ فالمنتدب أو المستعمر الفرنسي جافى مبادئه حين حال دون استقلال الشعوب الخاضعة إلى سلطته كما بيّنت دراسة نهى بيومي عن أفلين بسترس». انظر: **النساء العربيات في العشرينات حضوراً وهوية**، تجمع الباحثات اللبنانيات، بيروت، 2001، ص 161.

(2) عائدة الجوهري، **رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات**، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، ص 19؛ وانظر أيضاً: **مجلة الكاتبة**، لندن، العدد التاسع، 1995. (النساء وإشكاليات التنوير).

(3) جورج كلاس، **الحركة الفكرية النسوية في عصر النهضة 1846 - 1928**، ط 1، دار الجيل، بيروت، 1996. ص 230 - 252.



تأتي أهمية كتابي نظيرة زين الدين «السفور والحجاب» 1928 و«الفتاة والشيوخ» 1929 من كونهما صادريين عن الخطاب التنويري العربي النهضوي، ويندرجان كذلك بوصفهما من الكتب الأولى المؤسّسة لمشروع الحداثة العربية بكتابة امرأة وبصوتها وليس بكتابة رجل وصوته. ويأتيان بعد مرور حيز من الزمن على دعوة قاسم أمين في كتابيه «تحرير المرأة» 1898 و«المرأة الجديدة» 1900. وتأتي أهميتهما كذلك من طبيعة الخطاب الجماهيري الموجّه في كتابي نظيرة زين الدين والقائم على استثمار آليات التلقي والتأويل وآليات الخطاب السجالي لسيرة «الحجاب والسفور» التي لا تزال تشكل موضوعاً راهناً في غاية الأهمية. ونظيرة زين الدين رائدة في سياق الفكر التنويري النهضوي العربي في العشرينات من القرن الماضي مع كونها سُبِّقت بكتابات عديدة كتبت مقالات مطوّلة في موضوع المرأة وقضاياها، «ولكن مجموع أفكارهن لم تشكل مشروعاً فكرياً متكاملًا، كما إن هؤلاء لم يتطرقن إلى موضوعات محرمة يفتي فيها الرجال، كالحجاب والاختلاط وقوانين الأحوال الشخصية، لأن الأمر كان يعرضهن لمواجهة ذاتية مع فقهاء اعتبروا حقهم في التفسير والإلزام منزليين»<sup>(1)</sup>.

عاد كتابا نظيرة زين الدين إلى التداول أواخر التسعينات (1998)؛ أي بعد صدور كتابيها بحوالى سبعين عامًا ومعاناتهما من التهميش والإقصاء طوال تلك الفترة. وصارت صاحبة الكتابين مادة للنقاش بوصفها صاحبة مشروع نهضوي رائد وكبير<sup>(2)</sup>. ومن الدراسات الحديثة التي تناولتها:

1 - بثينة شعبان في تقديمها لكتاب «السفور والحجاب» في طبعته الجديدة الصادرة عن دار المدى، دمشق، عام 1998.

2 - بوعلي ياسين. حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة، ط، 1، 1998. دار الطليعة الجديدة دمشق.

3 - سلمى الجيوسي، «مصير الرائدات»، في كتاب: مئة عام على تحرير المرأة العربية، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة - 2000، ج 2 (سلسلة أبحاث المؤتمرات).

(1) عائدة الجوهري، رمزية الحجاب، ص12.

(2) المرجع نفسه، ص 23.

4 - نهى بيومي، «نظرة أخرى لنشاط النساء الكتابي والميداني في: كتاب: مئة عام على تحرير المرأة العربية».

5 - نازك سابا يارد، نظيرة زين الدين (1908 - 1976) بين التحدي والالتزام «ورقة قُدمت إلى مؤتمر» النساء العربيات في العشرينات: «حضوراً وهوية» بيروت: تجمع الباحثات اللبنانيات، 2001.

6 - عايدة الجوهري، رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أيلول/سبتمبر 2007<sup>(1)</sup>.

ورغم أهمية كتابي نظيرة زين الدين «السفور والحجاب» و«الفتاة والشيخ» إلا أنهما بحاجة إلى دراسات أكاديمية معمقة يدرس من خلالها الكتابان في سياقات إشكاليات عصر التنوير النهضة العربي، ويُدرس خلالها كذلك أسباب نكوص ذلك العصر، والأسباب التي أدت إلى إقصاء كتابي نظيرة زين الدين خصوصاً في دوائر (الأكاديمية) العربية، وهل لذلك علاقة بالتغيب المتعمد لنساء العشرينات في المصادر الوثائقية والمؤلفات التاريخية كما لاحظت ذلك عدد من الباحثات العربيات<sup>(2)</sup>.

(1) تشير الباحثة عايدة الجوهري إلى وجود دراسات قليلة جداً أشارت إلى الكاتبة نظيرة زين الدين وهي: روز غريب، أضواء على الحركة النسائية المعاصرة: مقالات ودراسات، كلية بيروت الجامعية، معهد الدراسات النسائية في العالم العربي بيروت، 1988. وإميلي فارس إبراهيم، الحركة النسائية اللبنانية، دار الثقافة، بيروت، د.ت. وحنيفة الخطيب، تاريخ تطور الحركة النسائية في لبنان وارتباطها بالعالم العربي، 1800 - 1975، دار الحداثة، بيروت، 1984. ومحمد جميل بيهم، فتاة الشرق في حضارة الغرب، مطبعة قلفاط، بيروت، 1952، وأنيس الخوري المقدسي، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث وهي دراسات تحليلية للعوامل الفعالة في النهضة العربية الحديثة ولظواهرها الأدبية الرئيسية، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1960. جورج كلاس، الحركة الفكرية النسوية في عصر النهضة، 1849 - 1928، دار العلم للملايين، دار الجيل، بيروت، 1996. والخطيب، تاريخ تطور الحركة النسائية في لبنان وارتباطها بالعالم العربي، 1800 - 1975، عنبرة سلام خالدي، جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين، دار النهار للنشر، 1997.

(2) انظر على سبيل المثال ملاحظات كل من: بيان نويهض الحوت وثرثيا التركي عن نساء العشرينات في: النساء العربيات في العشرينات: حضوراً وهوية، وانظر كذلك دراسة: سوسن كريمي، جسد المرأة بين الأمس واليوم: قراءة أنثروبولوجية، كتاب باحثات، الكتاب الحادي عشر، 2005 - 2006. لقد أدرجت دراسات عليا على مستوى الماجستير =

يأتي الحديث عن سيرة السفور والحجاب بوصفها سيرة قابلة للتأويل والتأويل المضاد. وقد بينت شيرين أبوالنجا في كتابها «الحجاب بين المحلي والعولمي» تحوُّل الحجاب إلى علامة ثقافية: علامة توافق اجتماعي مع الأفكار السائدة المتعلقة بعفة وشرف النساء المستمدتين من «تغطية الشعر»، وعلامة تؤثر على التمايز السياسي الإيديولوجي وعلامة تمايز اجتماعي. والحجاب مثل علامة مقاومة ضد المستعمر وخصوصًا في حالة المرأة الجزائرية بحجابها وبزيها الوطني إبان حقبة الانتداب الفرنسي. وهو زي لا تُرى فيه سوى العينين مما «يمثل تهديدًا للذات الفرنسية التي تشعر أنها فقدت سيطرتها على المجال العام، وكأنَّ هناك تبادلًا للأدوار؛ فالنظرة الغربية فقدت قوتها في حين سيطرت نظرة المرأة على الفضاء المرئي بأكمله»<sup>(1)</sup>. والحجاب أيضًا الذي لا يزال يعد علامة دالة على الهوية الإسلامية وظَّفه البعض توظيفًا استهلاكيًا، وأصبح يتموضع في سياق الكرنفالي مع أحدث صيحات الموضة الأوروبية<sup>(2)</sup>.

نشرت نظيرة زين الدين كتابها الأول «السفور والحجاب» في العام 1928 وهي لم تتعدَّ العشرين سنة. وذكرت وهي في معرض حديثها عنه أن سبب تأليفه «ما حدث

---

= لدراسات المرأة والدراسات النسائية أو على مستوى البكالوريوس في كل من جامعات (الإمارات - تونس - الأردن). وهذه خطوة رائدة ونتمنى إدراج دراسات هؤلاء النسويات في المناهج الدراسية بما في ذلك المرحلة الثانوية لدراسة تاريخ المرأة العربية في عصر النهضة وتشكلاتها الثقافية. ونشيد بالدور الكبير الذي اضطلعت به مجلة «الكاتبة» اللندنية التي كان يرأس تحريرها الشاعر والباحث السوري نوري الجراح. لقد أوجدت هذه المجلة مساحات كبيرة لهذه الكتابات التنويرية التي أفردت لها ندوات وكذلك مؤلفات، وأتاحت «الكاتبة» مساحة أكبر للتناقش والتباحث في مضامين إشكاليات عصر التنوير العربي الحديث، ولكن للأسف أصدرت المجلة خمسة عشر عددًا ثم توقفت عن الإصدار. ونشيد في هذا المقام أيضًا بالدور الطليعي والرائد لمجلات نسوية عربية مثل: هاجر ونور وكذلك الكتاب السنوي الصادر عن تجمع الباحثات اللبنانيات ومجلة تاكي الأردنية.

(1) شيرين أبوالنجا، **الحجاب بين المحلي والعولمي: هوية سياسية أم دينية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2008، ص 44.

(2) المرجع نفسه، ص 121 - 136. ظهرت في الآونة الأخيرة دراسات كثيرة عن الحجاب على اختلاف مناهجها ومنطلقاتها المعرفية ونشير إلى دراسات كل من: فاطمة المرينسي وليلى أحمد ومي غصوب ورجاء بن سلامة وخديجة صبار وإقبال بركة ونصر حامد أبوزيد وغيرهم.

في دمشق من ضغط لحرية المسلمات، ومنع لهن من السفور والتمتع بالهواء والنور»<sup>(1)</sup> ثم تلتها بكتابتها الآخر «الفتاة والشيخ» عام 1929. وإذا كان هم الكتاب الأول تسويق السفور بأدلة فقهية وعقلية منطقية، والسفور هنا بمعنى نزع غطاء الوجه وليس غطاء الشعر أو الرأس لإظهار الوجه والكفين، فإنّ كتاب «الفتاة والشيخ» كان إعادة تعريف من الكاتبة بمشروعها الفكري النهضوي تجاه معارضيها وخصومها وفي مقدمتهم الشيخ مصطفى الغلاييني. كما تناولت في هذا الكتاب مفاهيم لم تتطرق إليها في «السفور والحجاب» كمفهوم «القور في البيوت» مع تعميق مفاهيم أخرى منها ما يتعلق بالولاية والوصاية والقوامة<sup>(2)</sup>.

(1) نظيرة زين الدين، **السفور والحجاب**، محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجديد الاجتماعي في العالم الإسلامي، مراجعة وتقديم بثينة شعبان، ط2، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 1998، ص 39. هذه الأحداث التي حضت الكاتبة على جمع محاضراتها أحدثت ضجة تجاوزت حدود دمشق ولبنان. ولقد جاءت حيثياتها في جريدة الأهرام تحت مقالة عنوانها: «دمشق تحت الحصار» سردت فيها تفاصيل حادثتين: «الحادثة الأولى، كانت فتاة مارة في أحد شوارع دمشق فهجم عليها شاب وضربها وتواري بين إعجاب الجمهور والثناء عليه، وروت الفتاة الحكاية، فقالت: «إنهم نقموا عليّ لقصر ثوبي وحذوا الاعتداء». «الحادثة الثانية، خرجت ثلاث نساء لزيارة أهلهم، فألقى بعضهم على ثيابهن ماء النار، لأن الملاءات التي يلبسها خرجت عن المألوف في قلب عاصمة الأمويين. وجاء في ختام الخبر: «واجتمع بعض الشيوخ فاتفقوا على تأليف حزب يطالب الحكومة بسن قانون صارم يعاقب النساء اللاتي يخرجن من منازلهن، أو يلبسن ملابس لا تروق الشيوخ أو غير ذلك مما لا يتفق مع العادة والعرف، ويأقفال مدارس البنات وتحريم التعليم عنهن. ولقد طالب المشايخ والعلماء الدمشقيون بالضغط بقوتهم العالمية للحد من حرية المسلمات، وصار لهم ما أرادوه، فأرسل السيد عبدالرحمن الحص إلى رئيس الدولة السورية رسالة شكر وامتنان جاء في خاتمتها: «بالختام نشكر سمو الداماد أحمد نامي بك رئيس الدولة السورية على الغيرة التي أبدتها تجاه الدين، وهي إصداره أمراً إلى وزارة الداخلية يمنع خروج النساء سافرات والعقاب الشديد لمن يخالف منهن. وإثر تأييد السلطة المحلية للمشايخ والعلماء المعترضين أبلغ المفتي الموقف إلى الشعب بواسطة الخطباء والأئمة والمدرسين» انظر: «دمشق تحت الحصار»، **الأهرام** العدد 15611، 1927 بواسطة عايدة الجوهري، **رمزية الحجاب**، ص 56. وانظر أيضاً: زين الدين، **الفتاة والشيخ**، نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجديد الاجتماعي، مراجعة بثينة شعبان، ط2، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 1998، ص 102.

(2) الجوهري، **رمزية الحجاب**، ص 58.

إنّ كتابي «السفور والحجاب» و«الفتاة والشيخوخة» هما كتابان سجاليان في الأساس ويتفوقان في هذه الخاصية على أي كتاب قديم أو حديث صُنِفَ في خطاب المرأة وقضاياها منذ إصدارات الفكر التنويري إلى يومنا هذا. وبسبب هذه الخاصية السجالية فإنّ الكتاب الأول «السفور والحجاب» قد تضمن في جزئه الثالث والأخير المعارضات والردود على ما جاء فيه، وما أوردته الكاتبة التي لم تكتفِ بهذا الجزء إذ يبدو أن الجدل والمعارضة كانا كبيرين جدًّا واحتاجت إلى كتاب آخر هو «الفتاة والشيخوخة» لاستغراق تلك الضجة التي أُثِرت. وقد اشتمل الكتاب الثاني على ثلاثة أجزاء من الردود والمعارضات هي: «عرض حال أو حقائق في خيال» و«الكتاب الذهبي»: و«ما بيني وبين المعارضين في ميدان الحق المبين».

ونظرًا إلى ما يمثله كتابا نظيرة زين الدين «السفور والحجاب» و«الفتاة والشيخوخة» من أهمية كبرى ولاسيما طبيعتهما السجالية فإن هذه الورقة تنتظم في إطار تفكيك آليات الخطاب السجالي في الكتابين بوصفهما يمثلان الآن خطابًا تاريخيًا لمفكرة نهضوية عربية مسلمة، مع التنويه والإشارة إلى أننا معنيون هنا بتشكّل الخطاب السجالي ولسنا معنيين بالدفاع عن مقولات الكاتبة أو مناوأة خطابها أو تحليل مضامين هذا الخطاب فلذلك كله مظانه التي أشرنا إليها في سياق هذه الدراسة.

## - استراتيجيات الخطاب السجالي في كتابي نظيرة زين الدين «الحجاب والسفور» و«الفتاة والشيخوخة»:

### 1. حجاجية السلطة

يؤسس نص نظيرة زين الدين في «السفور والحجاب» و«الفتاة والشيخوخة» استراتيجيات سجالية منبثقة من تأكيدها وحرصها على جعل نصها يندرج في إطار خطاب الاحتجاج بالسلطة المنطلق أساسًا من السلطتين الاجتماعية والسياسية اللتين قد ترجحان في مقام معين حجاجًا ما<sup>(1)</sup>. ولكي يكون الاحتجاج بالسلطة سليمًا ينبغي

(1) محمد الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة: بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار أويا للطباعة والنشر، طرابلس الغرب، 2008، ص 200.

أن تتوافر فيه في نظر جون وودز خمسة شروط أساسية هي: «(1) ينبغي أن ندرك الحجة إدراكًا سليمًا (سياقًا وفهمًا وأمانة في النقل)؛ (2) ينبغي أن تكون للسلطة كفاءة حقيقية ومتأكدة في مجالها (لا يمكن أن تستند إلى مجرد الشهرة أو ما شاكلها)؛ (3) ينبغي أن يتعلق رأي الخبير بمجال كفاءته المخصوصة؛ (4) ينبغي أن يكون رأيه قائمًا على دليل يكون في وسعه أن يبرهن عليه؛ (5) ينبغي أن تتوفر تقنية وفاق ضرورية للبت في الخلافات بين سلطتين أو أكثر، مشهود لها بنفس الكفاءة»<sup>(1)</sup>. لقد أطلقنا على حجاجية نظيرة زين الدين في كتابيها تسمية (الاحتجاج بالسلطة أو حجاجية السلطة) نظرًا إلى كون حجاجها ينطلق من سلطة رمزية هي سلطة خطاب المرأة التنويرية التي ستدافع عن قضايا بنات جنسها بقوة إزاء ما أسمتهم (الحجابيين)، وهو المصطلح العشريني الذي سنجده رائجًا في كتابات التنويريين الأول في مقابل (السفوريين) الذي يأتي في سياق إيجابي هو التنوير. ونحن لا نقيس سلطة النص المعرفية بخبرة كاتبته وسنّها الغضة التي لم تتعدّ كما ذكرنا إبان تأليف الكتاب العشرين عامًا، وإنما نقيس سلطة النص بانطلاقه كما ذكرنا من قوة تلك السلطة الرمزية المنافحة والمدافعة عن النساء العربيات العشرينيات. إنّ الكاتبة التي لم تعيش أجواء أبوية ذكورية في البيت حظيت بدعم كبير من والدها الحاصل على درجة الدكتوراه في القانون العثماني والذي هيأ لها الأجواء العلمية التي تمكنها من التعمق في تحصيل دراستها وتعيق روح القيادة والمبادرة في شخصيتها القوية<sup>(2)</sup>. ولا شك أن وجود نظيرة زين الدين في بيئة درزية بمرجعيتها العقائدية القائمة على تحييد بيئات الجدل والحجاج الكلامي وهو ما يبدو جليًا في كتابي نظيرة زين الدين.

تبدأ نظيرة زين الدين خطابها في كتابها «السفور والحجاب» إلى المتلقين بعبارة «سيداتي وسادتي»؛ كما تخاطب السلطات سواء الدينية أو السياسية بقولها: «أيتها السلطة الحكيمة»؛ أي إن نصها نص موجه بتركيز شديد إلى استمالة المتلقي امرأة كان أو رجلًا أو حتى السلطات للاستمالة العقلية والمنطقية والعاطفية الوجدانية

(1) الحجاج في البلاغة المعاصرة: بحث في بلاغة النقد المعاصر، ص 200.

(2) الجوهرى، رمزية الحجاب، ص 60.

كما أنه خطاب يؤشر على بنية الخطاب الجماهيري؛ فقد أشارت الكاتبة في مقدمة كتابها إلى أن الكتاب الأول كان في الأصل محاضرات أُلقيت على مجموعة من السيدات والآنسات وبعض الرجال في محافل معينة، ولذا أتت طبيعة الخطاب جماهيرية تتوسل التأثير المباشر في المتلقين<sup>(1)</sup>. وفي حين جاء بروز الذات الكاتبة بروزاً مسيطراً ومهيمناً في الكتاب الأول «السفور والحجاب»، فإنّ هذا البروز استمر في سيطرته وهيمنته رغم إظهار حجج الخصوم ومساجلاتهم في الكتاب الثاني «الفتاة والشيخوخة»، وفي مقدمتهم الشيخ الغلاييني نقول رغم هذا الإظهار إلا أننا لا نلمح سوى ردود الكاتبة نظيرة زين الدين على حججهم ومحاولة تنفيذها حجة حجة ومقارعتهم الدليل تلو الدليل في غياب أو تغييب مساجلاتهم الأخيرة على ردودها التالية.

تبنى الكاتبة نظيرة زين الدين في كتابها خطاباً قائماً على الحجاج الجماهيري المستند إلى سلطة الخطاب الرمزية كما أشرنا سابقاً؛ فالكاتبة من خلال أسئلتها الكبيرة التي تتعمد إثارتها في مقدمة كل مبحث ومن خلال الانتباه بقوة إلى متلقي الكتاب من الخصوم أو المناوئين الذين أسمتهم «الحجابيين» تستبق دائماً ردودهم بمناظرات متخيّلة بين الفريقين أو بينها وبين الحجابيين. ومن أمثلة هذا الاستباق ما جاء في المباحث الأولى لكتابها «السفور والحجاب» إذ تذكر: «أمّا الشرع والدين، فهما إلى جانبنا، كما سترون وقد يكون الهدى في أمر الدنيا أيضاً في جانبنا، وقد يكون في جانبكم. والله أعلم بالمهتدين. وإن أماننا طريقين يفضيان إلى ظهور الحقيقة ساطعة.

الطريق الأول: هو المجادلة بالتي هي أحسن - وقد فتحت الباب - فإن غلبتمونا بالبرهان وأقنعتونا فلکم العهد علينا أن نلتحق بكم، وإن غلبناكم تلتحقون بنا إن شئتم.

والطريق الثاني: هو التجربة الفعلية التي تظهر الحقائق محسوسة فليكن كل منا حرّاً فيما يعتقد أنه خير له ولعيلته وللاّمة. ولنجرّ في حلبة السباق إلى الغرض المطلوب من الرقي والتكامل العقلي والأدبي، إن ذلك لا الجمود على التقليد - ما

---

(1) السفور والحجاب، ص 40.

يستوجب الخير للأمة فإن سبقتُمونا فلکم العهد علينا أننا نلتحق بكم، وإن سبقناكم تلتحقون بنا إن شئتم. وإنَّ عملنا يا سادتي لا يضركم وعملكم لا يضرنا فلنا أعمالنا ولكم أعمالكم. وإن عملنا صالحًا فلأنفسنا وإن أسأنا فعليها وإن عملتم صالحًا فلأنفسكم وإن أسأتم فعليها»<sup>(1)</sup>. وتبين الكاتبة في موضع آخر آليات المناظرة التي ترتضيها بينها وبين خصومها وهي مناظرات تستند في الأساس إلى المنطق العقلاني ولا تحيد عنه. تقول الكاتبة: «أرجو ممن يرى غير ما رأيت أن ينظر في ملحوظاتي وتأملاتي وينعم فيها، ثم يتفضل عملاً بحرية التفكير، ببيان ملحوظاته وتأملاته التي يوحىها إليه العقل والدين في وقفة آتية، حتى إذا أقنعتني بمنطقه، ورأيت نتائج مذهبه أحفظ للشرف، وأطبق للدين، وأنفع لعائلي وللأمة - سدلت النقاب حالاً على وجهي، وتمسكت راضية كل الرضا بالحجاب، ولو كان أشد أشكال الاستبعاد، وما هممني أن يكون النور والهواء، وكل دواعي السعادة في الحياة فداء للدين وللشرف ولعائلي وللأمة أمّا إذا اكتفى مناظري في جوابه بالبحث عن المروق والإلحاد وبما ينافي آداب المناظرة فسأترفع عن سماع كلامه مكتفية بالرجاء من الله سبحانه وتعالى أن يصلحه ويرسل إلى نفسه شعاعاً من نور الحرية والهدى، إذ أن ذلك النور لا يطلع على نفس إلا زينها بالعقل والأدب واحترام الناس، وبدّل فيها حجة المجادلة بالتي هي أحسن من حجة المجادلة بالإساءة التي يعتصم بها المرائي العاجز عن بيان الدليل والبرهان. وكذلك إن الاكتفاء بالقول إن نظرتي غير صحيحة دون مجادلة ودون إثبات البرهان - لدليل على عجز قائله، وعلى عدم صحة ما يقول»<sup>(2)</sup>.

## 2 - عتبات النص والخطابات المتوازية

قبل أن نقرأ تصدير الكاتبة لكتابها سنقرأ سميائاً صورتها الفوتغرافية الشمسية التي تطل علينا أول ما نفتح الكتاب، وهي صورة لفتاة عصرية ترتدي الحجاب على الطريقة الأوروبية. وأول ما يلفت انتباه المتلقي لتلك الصورة هو تلك العينان الواسعتان المنبثتان بطاقات روحية وفكرية داخلية قوية كان انعكاسها ذلك التحديق المركز الذي ينم عن ثقة كبيرة بالنفس، وينم كذلك عن روح قيادية متطلعة رائدة وجريئة في الآن

(1) السفور والحجاب، ص 62.

(2) المرجع نفسه، ص 58.



نفسه. ولقد وصف أحد الصحفيين وهو أحد محرري صحيفة المعرض اللبنانية الكاتبة نظيرة زين الدين بأن «لها قامة طويلة ممشوقة، وشباب غض، وعينان لامعتان شاباً وذكاء، وجبين محتشم هادئ، تلبس القبعة على الزي العصري، وهي لم تبلغ العشرين. كانت بسفورها توجد في نفوس المستنيرين احتراماً بليغاً قلما كانوا يشعرون به لو تعرفوا إليها محجة»<sup>(1)</sup>.

يعد العنوان علامة سيميائية ثقافية دالة على النص «شبكة دلالية يفتح بها النص ويؤسس لنقطة الانطلاق الطبيعية فيه»<sup>(2)</sup>. والعنوان بوصفه مرجعاً وعتبة دالة متضمنة في داخلها للعلامة والرمز بصورة مكثفة يتيح إمكانيات مفتوحة للتأويل. وإذا كان العنوان «هو إعلان عن طبيعة النص، كما يقول كريفل، فهو إعلان عن القصد الذي انبثق عنه إما واصفاً بشكل محايد، أو حاجباً لشيء خفي، أو كاشفاً غير آبه لما سيأتي لأن العنوان يظهر معنى النص، ومعنى الأشياء المحيطة به، فهو من جهة يلخص معنى المكتوب بين دفتين، ومن جهة ثانية يكون بارقة تحيل على خارج النص»<sup>(3)</sup>.

إنَّ اختيار عنواني كتابي نظيرة زين الدين «السفور والحجاب» و«الفتاة والشيخ» يأتي في سياق بنية التقابل والتضاد بين نقيضين الفتاة نظيرة زين الدين التي انبرت لخوض معركة سجالية شرسة ضد مناوئها من الشيخ بسططهم الدينية الذين هاجموها من خلال خطابهم على المنابر والصحف. إن كتاب «السفور والحجاب» جملة اسمية حاسمة تحمل متضادات، وتختصر الإشكالية المعالجة التي تدور حول الفرق بين «مفاعيل الحجاب» و«مفاعيل السفور»، وواو العطف لا تعبر عن موضوعين متجانسين بل متنافرين متناقضين يقومان على التضاد والثنائية<sup>(4)</sup> ويحمل كتاب «الفتاة والشيخ» هذا التناقض الزمني بين امرأة فتية تواجه بمفردها

(1) عايذة الجوهري، رمزية الحجاب، ص 60.

(2) شعيب حليفي، هوية العلامات في العتبات وبناء التأويل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004، ص 6.

(3) المرجع نفسه، ص 10.

(4) عايذة الجوهري، رمزية الحجاب، ص 59.

مجموعة من الشيوخ يفوقونها عددًا وخبرة وعمراً، أي خبرة وسلطة وعلى رغم ذلك لا يتوانون عن مجاببتها وكأنهم يستضعفونها»<sup>(1)</sup> كما أنّ تقديم اسمي السفور والفتاة على الحجاب والشيوخ يؤكد رجحان كفة الاسم المقدم عند الكاتبة فالسفور حسبما ترى من خلال حججها هو المنطقي وبذا تتغلب حجة الفتاة على الشيوخ. والمتتبع للكتابين يلفتة أن الكاتبة كانت حريصة الحرص كله على إطالة عناوينها بما يكفل لها تأكيد العنوان المحوري بإلحاقه بعنوان فرعي؛ فعنوان الكتاب الأول: السفور والحجاب ثم يأتي العنوان الفرعي: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجديد الاجتماعي في العالم الإسلامي. كما أن أقسام الكتاب الأول أربعة تأتي مفصلة بالعناوين الفرعية فعلى سبيل المثال في القسم الأول: جولات عامة في الحرية والحق والشرع والدين والعقل تأتي العناوين التفصيلية: حرية الأديان والمذاهب، حرية العلم واستقلاله، حرية السفور والحجاب، والشرك الأصغر...إلخ.

وظفت نظيرة زين الدين الخطاب المقدماتي الذي يشمل الإهداء والمقدمة. وقد جاء إهداء الكتاب الأول إلى أبيها سعيد زين الدين وجاء فيه «إلى أبي سعيد بك زين الدين الرئيس الأول لمحكمة الاستئناف في الجمهورية اللبنانية» إليك يا أبي إليك أهدي، في معرض شكري لآلائك، باكورة آثاري «السفور والحجاب» وماهي إلا انعكاس لأشعة نور علمك، وحرية إرادتك وفكرك، أنارنا الله وأنار الأمة بالهدى، ووفقنا ووفقها إلى الطريق السوي والصراط المستقيم<sup>(2)</sup>. وفي هذا الإهداء الرمزي يتأكد لنا ما أشرنا إليه سابقاً من مصادر السلطة الرمزية عند الكاتبة نظيرة زين الدين وفي مقدمتها والدها سعيد زين الدين بكل ماله من ثقل سياسي ومعرفي لاشك أنه مثل مصدر الرعاية والاحتضان ولا نبالغ إن قلنا الحماية كذلك للكاتبة التي انبرت لخطاب شديد الخطورة هو خطاب السفور أو المطالبة بتحرير المرأة.

أمّا الكتاب الآخر «الفتاة والشيوخ» فقد جاء إهداؤها إلى المرأة وصدّرتها بقولها «أيها الملاك: لقد أهديت كتابي الأول «السفور والحجاب» إلى أبي أمّا

(1) عائدة الجوهري، رمزية الحجاب، ص 59.

(2) السفور والحجاب، ص 37.

كتابي الثاني هذا فإني أهديه إليك ذلك لأن فيك روح الأم، ولأنني معتقدة أن الصلاح في الشرق إنما يُبنى ثابتاً على أساس حريتك وجهادك في سبيل الحق. أفاض الله النور عليك وعليه»<sup>(1)</sup>.

تشكل مقدمة نظيرة زين الدين في كتابيها رغم قصرها محرراً رئيساً لشرح منطلقات كتابيها للمتلقي؛ ففي الكتاب الأول تطلب ممن ينتقد كتابها «أن يقرأه ويؤثر الإعادة ليحيط علماً بكل ما في المحاضرات والنظرات، فإن يرى من فراغ في بحث، فالبحت الآخر يملؤه، وما يترأى من نقص في بحث فغيره يكمله»<sup>(2)</sup>. أما في الكتاب الثاني «الفتاة والشيوخ» وقد اشتد الجدل الذي خلفه الكتاب فإن الكاتبة تصرخ قائلة: «رفعت الفتاة في يدها اليمنى كتاب الله وفي اليسرى كتابها وصرخت في القوم قائلة: يا أعمامي ويا أخواني، أنا ابنتكم وأختكم، ولست أحمل إليكم إلا ما استطعت أن أعده من عدة استحصلتها من كتاب الله وسنة رسوله، فأصغوا إلى كلامي، غير متأثرين من قول قبل أن تسمعه، وغير حاكمين بأمر قبل أن تفهموه وتعه: هذا كتاب الله، هذه سنن الرسول، هذا إجماع الفقهاء والمجتهدين من الأمة والإمام الأعظم، وهذا العقل بيني وبينكم»<sup>(3)</sup>.

### 3 - في آلية النص التوفيقي

يأتي خطاب نظيرة زين الدين في كتابيها خطاباً «توفيقياً» في سياق إدماجها بين الموروث العربي الإسلامي والمدنية الغربية المعاصرة في قراءة قضية المرأة وتأويلها<sup>(4)</sup>. وتتألف «التوفيقيّة» في المصطلح العربي الحديث من «مجموعة ثنائيات متقابلة تتجاوز تلك المحاولات الكلاسيكية للتوفيق بين العقل والإيمان أو بين الحكمة والشرعية إلى التصالح التوافقي مع الحضارة والثقافة الغربيتين، أو إلى حركة إصلاح توفيقي، أو إلى ردات فعل سلفية أو علمانية متطرفة. أما الثنائيات

(1) الفتاة والشيوخ، المقدمة.

(2) السفور والحجاب، ص 40.

(3) الفتاة والشيوخ، ص 14.

(4) انظر: عايدة الجوهري، رمزية الحجاب، ص 287.

التوفيقية فهي تقوم على محاولة الملائمة بين القديم والجديد والماضي والحاضر والتراث والواقع والأصالة والحداثة والغرب والشرق والدين والعلم<sup>(1)</sup>.

ولقد وسم المنهج التوفيقي الفكر العربي - الإسلاميّ النهضويّ منذ رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك مروراً بمحمد عبده وقاسم أمين وغيرهما، واعتُمد لتبرير المطالبة بتعديل التشريعات والأعراف والتقاليد المقيدة لحرية المرأة وللحريات السياسية واجتماعية<sup>(2)</sup>. ولقد أكدت الكاتبة منطلقات خطابها التوافقي القائم على بيان ثنائيات المشرق/المغرب، والتقليد والحداثة والماضي والحاضر والدين والعلم والعقل الواجب المتمثل باحترام التعاليم الدينية و«باحترام» (الحرية والمساواة والأخوة) وهي المعاني المؤسسة لشرعة حقوق الإنسان على قاعدة تطابق هذه الثنائيات<sup>(3)</sup>. تقول الكاتبة: «إني فتاة مسلمة لبنانية شرقية مكنتني أبي من تحصيل العلوم، ومن استغلال حريتي في الفكر والإرادة والقول والعمل فدرست بفعل حر مطلق من تأثير العادات والتقاليد مدنية الشرق وأحواله الاجتماعية، ودرست في ما درست من أصول ديننا كل ما له علاقة بالحرية والمساواة والأخوة درساً عميقاً دقيقاً فكانت نفسي آسفة جداً حين رأيت أن مدينتنا وأصول اجتماعنا مبنية على عادات وتقاليد وبدع في الاجتهاد قديمة تخالف روح كتابنا وسنة نبينا، وتخالف حكم العقل مخالفة ظاهرة لكل من عقل وتأمل. ذلك أوجب انحطاطنا إلى الدرجة التي ترونا فيه، بل كادت نفسي تقع بسبب ما ذكرت في ظلمة اليأس، لولا نور رجاء لمع لها من موافقة المدنيين الغربيين وحياتهم وأصول اجتماعاتهم لروح الكتاب والسنة، وليس فيها إلا ما يقتضيه العقل السامي المنزه عن الهوى، ذلك ما اتبعه الغربيون، فوصلوا إلى ما وصلوا إليه من الرخي والسعادة، فرأيت أننا إذا اتبعنا ما اتبعوه، بلغنا ما بلغوا مما ترجوه نفسي لأمتي وبلادتي»<sup>(4)</sup>.

(1) الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1968 - 1997 مج2، ص413. (المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات).

(2) عايدة الجوهري، رمزية الحجاب، ص286.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) نظيرة زين الدين، الفتاة والشيخوخة، ص111.

#### 4 - الاستعارات الرمزية الكبرى: مجازات المرأة والرجل: أمثلة المرأة - الجوهرة وأمثلة الرجل - الذئب

رغم طبيعة الخطاب المنطقي العقلاني الذي تنطلق منه نظيرة زين الدين في كتابيها والقائم أساساً على استثمار خصائص الخطابين الحجاجي والسجالي إلا أنها خلقت في خطابها هذا «استعارات كبرى» ذات حمولات ثقافية ومعرفية تأتي في إطار ما يسميه جورج لايفوف «التأطير» «framing» فكل كلمة تُحدّد بالنظر إلى إطار تصوري معين<sup>(1)</sup> والاستعارة في البلاغة الجديدة «ليست آلية لغوية تستعمل فقط للتجميل المجازي للغة المباشرة الصريحة، إنها ليست طلاء أسلوبياً اختيارياً بل إنها طريقة جوهريّة وأساسية لتعلم وبنينة الأنساق التصورية، إنها آلية أساسية لترميز المعرفة وبناء سننها، إنها جزء من خطابنا اليومي. والبنية الاستعارية التي تركز عليها تصوراتنا المألوفة والعادية تشير إلى أن الاستعارة ظاهرة منتشرة جداً إلى درجة أنه يصعب رؤيتها والانتباه إليها. إن جزءاً كبيراً من أفكارنا يستعمل بصورة لا واعية نسقاً من التصورات الاستعارية. وهي تصورات تأتي من مجال فكر معين لفهم مجال آخر مختلف تماماً، بل لإعطائه بنية معنى أو دلالة ما. وهذا الأمر يظهر في لغتنا اليومية ولكن أثره الأساس يتجلى في الاستدلال العادي، وفي بناء الحجج. وبما أن السيرورات الاستعارية تشكل جزءاً من الكيفية التي تبين بها معرفتنا، فإنه لا يمكن أن نرسم حاجزاً بين الفكر الاستعاري وأنواع أخرى من الفكر ضمن منظور معين، فالفكر كله استعاري<sup>(2)</sup>، إذ «تعمل شبكات الأنظمة الدلالية لأية ثقافة، من خلال المجازات والاستعارات فبهذه المجازات تبين الثقافات الإنسانية أنظمتها الدلالية، وتبين هي نفسها بها»<sup>(3)</sup>.

(1) مقدمة عبدالمجيد جحفة وعبدالإله سليم لكتاب جورج لايفوف - حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل، 2005، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2005، وانظر جورج لايفوف ومارك جونسن، الاستعارات التي بها نحيا، ترجمة عبدالمجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1996.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) ماراندابير - جدل الاستعارة - مقالة أنثروبولوجية الهرمونيوطيقا، ترجمة حاكم صالح، نوافذ العدد 26 ديسمبر، 2003. ويرى كورنيليوس كاستورياديس (Cornelius Castoriadis) في تأسيس المجتمع تخيلياً، ترجمة وتقديم ماهر الشريف، دار المدى، سوريا، 2003، =

فككت نظيرة زين الدين شبكات الأنظمة الدلالية حول رمزية المرأة التأويلية أو تأويلاتها في الثقافة العربية المعاصرة وفي الموروث الثقافي، ووقفت عند استعارتين كبيرين الاستعارة الأولى أو الأمثلة الرمزية الأولى هي: أمثلة المرأة - الجوهرة والأمثلة الأخرى هي: أمثلة الرجل - الذئب<sup>(1)</sup>. كما فككت الكاتبة كذلك الأمثلة الأولى المرأة - الجوهرة، التي أتت على لسان الشيخ عبدالقادر المغربي في نظرية اعتبر فيها حجب المرأة عن الأنظار ومنعها من مخالطة الرجال إنما هو التبرجيل والتكريم، لا الإهانة والتحقير، وكيف يكون حجب المسلم لامرأته تحقيراً لها وإهانة، وهو بسبب هذا الحجاب أصبح خادماً حابساً نفسه على قضاء حاجتها. إنه يعدها جوهرة نفيسة، فيحفظها في خزانته تكريماً لها لا تحقيراً<sup>(2)</sup>.

يستفز الكاتبة تشبيه المرأة بشيء مادي خالٍ من الروح، ولو كان يعتبر ثميناً كالجواهر فتطالب بأن يعامل الرجل بالمثل، وترى أن حجب المرأة عن الأنظار جدير بالمجرمين والمجرمات، ولا يمت بصلة إلى التكريم، عدا أن الأخذ بهذا المبدأ يفضي منطقياً إلى تحجيب الرجل على السواء<sup>(3)</sup>. تقول الكاتبة: «أيجوز تشبيه المرأة من جهة المعاملة بالجواهر المادية التي لا روح لها، وهل كل مسلمة جوهرة نفيسة مملوكة مادية لكل مسلم ليحرمها نعمتي الحرية والإرادة، وينزلها إلى دركة الجماد، وإن كانت المرأة جوهرة الرجل، فلماذا لا يكون الرجل جوهرة المرأة فنخفيه مثلما نخفيها تبيعاً وتكريماً؟ وهل سمع في الدنيا أنه يحبس ويحجب عن الأنظار ويمنع من الاختلاط إلا المتهمون والمتهمة، والمجرمون والمجرمات؟ فكيف يكون ذلك الحبس والمنع تبيعاً وتكريماً للمسلمات؟»<sup>(4)</sup>.

= ص 167: «أن كل ما يتبدى لنا، في العالم الاجتماعي - التاريخي، منسوج نسجاً محكماً بالرمزي (...) فالأفعال الواقعية والفردية أو الجماعية، والعمل، والاستهلاك، والحرب، والحب، والولادة، والمنتجات المادية، التي لا تحصى والتي من دونها قد لا يستطيع أي مجتمع العيش لحظة واحدة، ليست دوماً وليست بصورة مباشرة، رموزاً. لكن تلك الأفعال الواقعية والمنتجات المادية مستحيلة خارج شبكة رمزية».

(1) عائدة الجوهري، رمزية الحجاب، ص ص 187 - 191.

(2) نظيرة زين الدين، السفور والحجاب، ص 124.

(3) عائدة الجوهري، رمزية الحجاب، ص 186.

(4) نظيرة زين الدين، السفور والحجاب، ص 204.

والأمثلة الأخرى التي تعرض لها الكاتبة نظيرة زين الدين هي أمثلة الرجل - الذئب وهي أمثلة متأصلة ثقافيًا في الموروث العربي القديم. وكان الشاعر أحمد شوقي أحد المتأثرين بالأمثلة المذكورة ولذا عارض السفور قائلاً:

**إن السفور كرامة ويسار لولا وحوش في الرجال ضواري**

ترد الكاتبة نظيرة زين الدين على أحمد شوقي نافية أن يؤدي القناع دورًا في صد الذئب إذ تقول: «نعم، أيها الأمير، إن السفور كرامة ويسار، ولكن القناع لم يمنع أن يكون في الرجال وحوش ضواري بل إن القناع كان عونًا لذلك الوحش الضاري، أو لذاك الذئب، ولولاه لكان حال النعجة أبعد منه عن الشر، وأقرب لسلامة الشرف من الأذى»<sup>(1)</sup>. والكاتبة لا تكتفي بهذا الرد وإنما تقدم له أمثلة رمزية تجعل الذئب مرادفًا للقناع إذ تقول: «إن المدققين في أحوال الاجتماع ذكروا لنا منشأ الألعاب المقنعة وسبب تسميتهم القناع فيها بالذئب، هو أنه منذ أكثر من ألف سنة دعا أحد الأمراء في بلاد الغرب رهطًا من أكابر الرجال والنساء واخترع لهم لعبة الذئب مشخصة بالرجال، والنعاج مشخصة بالنساء يلعبها الفريقان في غابات حدائقه الغضة - فتتكر الذئب بالقناع لثلاث تعرفهم النعاج أنهم ذئب، وتنتكر النعاج بالقناع لثلاث تعرفها الذئب أنهن نعاج، وكان الأمير بين الذئب ذئبًا، ولكن لم يمنعه القناع من معرفة النعاج ثم انتقلت تلك اللعبة المقنعة في الغابة إلى لعبات مقنعة في المسارح والمراقص، وسمي القناع بالذئب إشارة ورمزًا»<sup>(2)</sup>.

## 5 - استراتيجية الإقناع بالتهويل

لعلّ أبرز ما يمكن أن نصف به كتابي نظيرة زين الدين «الحجاب والسفور» و«الفتاة والشيخ» أن خطابها فيهما لم يكن محايدًا قط في منطلقاته وفي عرضه. وأن الكاتبة ومنذ أول حرف سطرته في الكتاب كانت تبغي التأثير والاستمالة من خلال العقل أولاً. ولا يخلو الأمر أحيانًا من الاستمالة العاطفية «فالكاتبة تستخدم البلاغة

(1) نظيرة زين الدين، **السفور والحجاب**، ص 115.

(2) المرجع نفسه، ص 115.

والأساليب البيانية وإيقاعات السجع، الأمر الذي يجعل النص يحاذي النص الأدبي الذي يقوم على خاصيات نفسية عميقة وانفعالات، ويحاكي عقول ومشاعر ومصالح الآخرين وسلمهم القيمي فيحاول أن يقنع ويؤثر ويغير في السلوكات»<sup>(1)</sup>. كما أنّ المراجعات المختلفة التي حظي بها الكتاب الأول «السفور والحجاب» إما من خلال والدها أو مدرس العربية أو بعض الشيوخ ممن قرأت عليهم الكتاب وطبقت ما نصحوا به وأشارت إلى تلك المراجعات في مواضع متعددة من الكتاب<sup>(2)</sup> يبرز إدراك الكاتبة بعمق خطورة القضية التي تتصدى لها، ولاسيّما إزاء الصعوبات الكبيرة والنكوص الذي واجه الفكر التنويري قبلها وخصوصًا المفكرين الرجال من أمثال قاسم أمين. والكاتبة من خلال مراجعات الكتاب وتنقيحه والنظر فيه قبل عرضه على جمهور المتلقين كانت تستبق الردود خصوصًا من المرجعيات الدينية قبل ورودها ولذا فإنها تورد رسائل أكبر معارضيتها وهو الشيخ الغلاييني في معرض الاستشهاد بها على ما تقول ثم تنتقد آراءه في قضايا المرأة وتبرر انتقاداتها بأنها إنما تنتقد فكر الشيخ في شبابه أما الآن في كهولته فقد تغيرت آراؤه!<sup>(3)</sup>

تعتمد الكاتبة في إيراد حججها على استراتيجية الإقناع بالتهويل إذ تقرن وصاية الرجل على المرأة والمفهوم الخاطيء الذي يطبقه الحجابيون للقوامة بسلطة الحكومات الاستبدادية «فليس من مصلحة الرجل تحقيق المرأة والتحكم بها، لأن ذلك يولد النقمة والحقد والانحطاط والذل في ذات المرأة، الأمر الذي ينعكس على الرجل على غرار ما يحدث للحكومات الاستبدادية التي لا يطول أمدها. إن الرجل

(1) عائدة الجوهري، رمزية الحجاب، ص 241

(2) انظر على سبيل المثال الواقعة التي ذكرتها مع أحد الشيوخ الذي نصحتها بالتدرج في المعالجة إذ تقول في كتابها «السفور والحجاب» ص76: «لا أنكر عليكم أيها السادة والسيدات، أنني لما باشرت إعداد دفاعي استندت فيه إلى العقل فحسب، ولكنني ما قرأت ذلك الدفاع على أبي - وعنده أحد الشيوخ العلماء المستنيرين - إلا رأيت عيني ذلك الشيخ تلمعان، ووجهه يفتر من الاستحسان. غير أنه قال: إن دفاعك يا ابنتي غير تام، لأن الأدلة الدينية لم تشترك مع الأدلة العقلية في هذه القضية التي يجب أن يُشرك فيها العقل والدين، فهما متآزران في الحق لا يفترقان».

(3) انظر: السفور والحجاب، ص70.



المستبد هو كالحكومة المستبدة التي يهتمها أن يجهل الشعب، وتسلب قواه إنها تريد أن تستقوي من ضعفه، وتستغني من فقره، ويهتمها أن تأخذ بخناقه فتريه صنوف المظالم ليكون عبدًا ذليلاً، وآلة صماء ويعتاد الطاعة العمياء بما تتحفه به من حسن وقبيح، فتقتل باستبدادها معنويات الشعب وأدبياته، وتقع الخسارة عليها لا على الشعب وحده فيكون مثلها حينئذٍ مثل الذي يقتل ثم ينتحر «والمرأة المذعنة ظاهراً للرجل ليست بالضرورة مخلصه له، فالإخلاص ينجم عن الثقة والاحترام لا الخوف، وهي تماماً كالشعب الذي تصادر حرته وإرادته، فيضمر لحكومته الكراهية والحق على رغم طاعته الظاهرة، مما يفسد علاقته بها. فهذه الحكومة تحبس الناس سواء كانوا مجرمين أو أبرياء، مخلصين أو خائنين، تحبسهم في بيوتهم، وتقيد ألسنتهم وأفلامهم وحركاتهم، غير أنه لا يجوز الظن آنذاك أن الشعب المقيد أخلص للحكومة وأصلح لنفسه»<sup>(1)</sup>.

## 6 - في التأويل والتأويل المضاد

تذكر نظيرة زين الدين في مقدمة كتابها «السفور والحجاب» هذه الواقعة التي جرت بينها وبين أحد شيوخ الدين المتنورين فعندما عرضت عليه كتابها بحضور والدها عاب عليها الشيخ عدم توظيفها الأدلة العقلية واعتمادها بالكامل على الأدلة العقلية فقط<sup>(2)</sup>، وهذا ما جعل الكاتبة تعيد النظر في الكتاب فتجعله يندرج في قسمين كبيرين هما: الأدلة العقلية في السفور وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي ويتخللها أدلة دينية؛ لأنَّ العقل والدين متآزران متضامنان في الحق لا يفترقان، والقسم الثاني الأدلة الدينية في السفور وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي ويتخللها أدلة عقلية؛ لأنَّ العقل والدين متآزران متضامنان في الحق لا يفترقان. إلى جانب جولات عامة في الحرية والحق والشرع والدين والعقل ثم قسم في المعارضات والردود.

إن الكاتبة ستسوغ في كتابيها كليهما أهمية توظيف العقل بالذات وارتباطه بحريتي الفكر والإرادة وخصوصاً في المباحث الأولى التمهيدية للكتاب، وستختتم

(1) نظيرة زين الدين، السفور والحجاب، ص 124. وانظر أيضًا: عايدة الجوهري، رمزية الحجاب، ص 229.

(2) السفور والحجاب، ص 76.

كتابها الأول «السفور والحجاب» ببيتتي شعر منسوبين إلى أحد الفلاسفة يؤيدان نظرتها إلى المعقول والمنقول<sup>(1)</sup>:

**قال اترك المعقول لا تعمل به      حتى يؤيد حكمه المنقول**  
**قلت اترك المنقول لا تعمل به      حتى يؤيد حكمه المعقول**

لا بد من النظر والتأكيد على أثر المرجعية العقائدية للكاتبة نظيرة زين الدين الحلبي في موضوعها ولاسيما تأويلها لآيتي الحجاب كما سنشير بعد قليل؛ إذ لا نجد من دارسيها أية إشارة إلى هذه المرجعية العقائدية التي تحبذ الجدل الكلامي باستثناء دراسة بوعلي ياسين الذي أشار إشارة عارضة سريعاً إلى درزيتها وكذلك الباحثة عايدة الجوهرية دون التعمق في أثر ذلك في معالجتها لموضوعها<sup>(2)</sup> وسنجد اتساعاً في زوايا النظر والتأويل لدى الكاتبة التي أفادت من تفاسير شتى فأفادت من تفاسير السنة والشيعة على السواء إلى جانب تفاسير الفرق الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة. سنجد في كتابي زين الدين عودة إلى تفاسير كل من البيضاوي والخازن والنسفي والطبري وعلاء الدين الصوفي وغيرهم.

ساجلت نظيرة زين الدين في كتابها الأول مقالات بعض الشيوخ الذين وصفتهم بالحجابيين والذين وقفوا مع الحجاب ضد السفور وبعض هؤلاء كان قد حرر مقالات وكتباً في هذا الموضوع. كما تذكر زين الدين علماء مسلمين منهم الشيخ محمد عبده والشيخ بدر الدين النعساني والشيخ يوسف الفقيه والشيخ جمال الدين الأفغاني ومحبي الدين بن عربي والشيخ مصطفى الغلاييني ممن شجبوا تزوير الأحاديث وأصروا على أن الإسلام لا يقبل حكماً دون دليل وبرهان واضح<sup>(3)</sup>.

يحسب لنظيرة زين الدين جرأتها العلمية في تأويل بعض الآيات القرآنية الكريمة التي جاءت فيها أحكام عن المرأة. وسننتظر طويلاً حتى تنبري امرأة أخرى باحثة في أواخر الثمانينات من القرن الماضي وهي فاطمة المرنيسي لتأويل آيتي

(1) السفور والحجاب، ص 295.

(2) انظر بوعلي ياسين، حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة، ص ص 94 - 101. (مرحلة الاستعمار والسلطة البورجوازية)؛ وعائدة الجوهرية، رمزية الحجاب، ص 60.

(3) المرجع نفسه، ص 70 - 71.

الحجاب<sup>(1)</sup> مما سيثير مرة أخرى جدلاً فكرياً كبيراً ومؤثراً لا تزال أصدائه حاضرة حتى الآن في مشهدنا الفكري والثقافي.

وقفت نظيرة زين الدين في تسويغها لمشروعية السفور بمعنى إظهار الوجه والكفين عند آتي الحجاب وهما الآيتان الثانية والثلاثون والثالثة والخمسون من سورة الأحزاب ﴿يَسَاءَ النَّبِيِّ لَسُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ أَتَقِيَنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقَلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (٣٧) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (٣٣) وَأَذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ وقوله تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَدْخُلُونَ بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَبْرِينَ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَسِينِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾ (2).

وبعد أن تستعرض الكاتبة أقوال المفسرين المختلفة كالبيضاوي والخازن والنسفي والطبرسي لمعنى كلمة: قَرْنَ تخلص إلى أن المفسرين مجمعون على أن آية ﴿قَرْنَ﴾ وآية الحجاب مختصتان بنساء النبي والأدلة على اختصاصهما بهن، وعلى أنه يفهم من أقوال المفسرين التي عرضت لهم أن اجتماع الرجال والنساء أمر واقع وقد أباحه الشارع. كما تبحث الكاتبة بحثاً لغوياً مطولاً في الفعل (قَرْنَ) الوارد في آية الحجاب ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ وتخلص إلى أن الفعل (قَرْنَ) أمر من (قار) وليس من (قر) وفق ما أشار إليه المفسرون الذين عرضت لهم. وتقف مطولاً عند أخطاء القدامى في التفسير وفي التاريخ والجغرافيا والفلك كي تسوّغ عدم قدسية آرائهم ومشروعية التأويل والاجتهاد بضوابط شرعية وعقلية<sup>(3)</sup>.

(1) انظر: فاطمة المرينسي، الحريم السياسي: النبي والنساء، ترجمة عبد الهادي عباس، ط2، دار الحصاد، دمشق، 1993. وما وراء الحجاب، دار حوران، حلب، 1997م.

(2) الأحزاب: 32 و53.

(3) السفور والحجاب، القسم الثالث.

## 7 - في المتلقي وتأويلاته: السفوريون والحجابيون

### كرنفالية الاحتفاء وآليات الإقصاء والتهميش

#### السفوريون وكرنفالية الاحتفاء:

إن كتاباً يتناول قضية كبرى وخطيرة متصلة بالمرأة العربية المسلمة هي قضية السفور والحجاب يصدر في عشرينيات القرن الماضي بعد مرور ثلاثة عقود من الزمن على نشر قاسم أمين كتابه «تحرير المرأة» 1898 و«المرأة الجديدة» 1900، نقول إن كتاباً صادراً في هذا السياق عن صوتٍ أنثويٍّ شابٍ لجديرٍ بإثارة عواطف الاستحسان والتأييد والاستهجان والتهميش والإلغاء والإقصاء في آن واحد خصوصاً إذا نظرنا بعمق إلى طبيعة الظرف السياسي والاجتماعي والثقافي الذي قُدم الكتاب في سياقاته.

احتفى السفوريون العرب بالكتاب وإن كان بعضهم قد علق عليه متحفّظاً، وإن كان بعضهم أيضاً قد أثر الصمت والانسحاب ربّما بسبب خيبات الآمال الكبرى التي علّقت على المشروع النهضوي العربي الذي آل إلى النكوص والتقهقر.

تناولت عدد من الصحف العربية في الداخل وفي العالم العربي والمهجر كتاب السفور والحجاب في لبنان ودمشق وحماة وحلب ومصر وبغداد والهند وفي نيويورك وبوينس آيرس وكاراكاس وريودي جانيرو وكأنها تستفيد من وجودها خارج البلاد. وحظيت الكاتبة نظيرة زين الدين بمراسلات صادرة عن شخصيات فكرية ودينية وسياسية وأخرى كتبت عنها في الصحف ومن أبرزهم: الكاتب النهضوي محمد كرد علي وفيلسوف الفريكة أمين الريحاني والشعراء اللبنانيون رشيد عيسى الخوري وخليل مطران والشيخ أحمد تقي الدين ومحمد كامل شعيب والشاعران العراقيان: معروف الرصافي والزهاوي، والكتاب المصريون: علي عبدالرازق صاحب كتاب: «الإسلام وأصول الحكم» ومجد الدين ناصف أخ الكاتبة المصرية ملك حفني ناصف وإسماعيل مظهر والكاتب العراقي عبدالقادر السيّاب والشيخ طاهر النعساني (حماة) والشيخ أبو يوسف عبدالقدوس الهندي والشيخ يوسف الفقيه مستشار محكمة التمييز الشرعية في لبنان والشيخ عبدالقادر المغربي، ومن السياسيين: رئيس الحكومة السورية تاج الدين الحسني ورئيس الدولة السورية السابق أحمد نامي، ومن الكاتبات العربيات العاملات في الحقل النسائي: هدى

شعراوي وروز حدّاد من مجلة السيدات والرجال، وعزيزة الطيبي من جريدة «الإخاء البيروتي» ولوريس لطف الله وامرأة تعيش في فنزويلا أغفلت اسمها واكتفت بـ«سيدة في الوطنية»<sup>(1)</sup>. ويلاحظ أن الأصوات المؤيدة والمقرظة لكتاب نظيرة زين الدين «السفور والحجاب» معظمها رجالية الأمر الذي يبين ضآلة الدور السجالي الذي كانت تلعبه النساء في مجال الكتابة والنشر تناول الموضوعات الحساسة الخاصة بالمرأة خوفاً من التبعات<sup>(2)</sup>.

## 8 - الحجابيون وآليات الإقصاء والتهميش

تذكر الكاتبة نظيرة زين الدين في مقابلة صحفية أجريت معها في السبعينات (عام 1972) أنها تعرضت للقتل مرات عديدة وفي كل مرة تنجو فتقول: «كنت مؤمنة بصدق وضرورة عملي، ولقد تعرضت عدة مرات للقتل ولكني كنت أنجو بأعجوبة لأن الله كان معي»<sup>(3)</sup>.

كما تورد في كتابها الثاني «الفتاة والشيخ» نصيحة والدها لها الذي ناداها قائلاً: «اكسري الأقلام يا ابنتي وفي الدفاع عن حقوق المرأة لا تكتبي»<sup>(4)</sup>. وبالفعل صممت نظيرة عن الكتابة وبعد زواجها بمحافظ بيروت شفيق الحلبي تفرغت لواجباتها المنزلية. ومصيرها كان أفضل من رائدات نسويات انتهى بهن الأمر إما إلى

(1) عايدة الجوهري، رمزية الحجاب، ص 242 ونظيرة زين الدين، الفتاة والشيخ.

(2) المرجع نفسه، ص 242.

(3) ناديا الجردي نويهض، نساء من بلادي، قدّم له سليم الحص، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1986، ص 96. وتلقت الكاتبة تهديداً بالقتل جاء فيه: «إنا شكلنا جمعية فداية إسلامية مستعدة للثورة الدينية». واعتقدت الكاتبة أنهم من أنصار الشيخ الغلاييني. وذكر المنذرون المذكورون عدة أشخاص قضوا عليهم بالموت إذا تابعوا طلب الحرية في السفور وعلقت إنذارات أخرى على أبواب أنصار السفور جاء فيها: عدا عن تجول أنصار الحجاب في الأسواق وتهديد بائعي الكتاب بالأذية إن روجوا للكتاب فدخل بعضهم إدارات الصحف وهددوها إذا استمرت بإثارة الموضوع وآخرون دخلوا إلى بعض مراكز السلطة راجين أن تحذو الحكومة حذو حكومة دمشق في منع السفور. انظر عايدة الجوهري، رمزية الحجاب، ص 35.

(4) الفتاة والشيخ، ص 61.

الجنون كمي زيادة أو الانتحار مثل درية شفيق أو الصمت كما هي حال الرائدات النسويات الأخريات.

لعلّ أبرز آلية إقصاء واجهها كتاب «السفور والحجاب» إنكار نسبته إلى الكاتبة نظيرة زين الدين ونسبته إلى أبيها وإلى طائفة من المبشرين وأذنانهم من المسلمين والمسيحيين واللادينيين. ولم يكتفِ الشيخ مصطفى الغلاييني وهو الشيخ الذي تكرر وروده عدة مرات في الكتاب الأول بتحرير كتاب مخصوص: نظرات في كتاب «السفور والحجاب» للتشهير بالكاتبة وتسفيه حججها وشن عليها هجومًا شديدًا من جامع المجيدية عندما نسب الكتاب إلى طائفة منتقاة بهدف التشكيك في عقائد الإسلام وتزوير الأحاديث وتلفيقها قائلًا: «إن الفتاة لتعجز عن تأليف هذا الكتاب فقد ألفه المبشرون وأذنان المبشرين من معمرين وغير معمرين من النصرى واللادينيين المسلمين والمسيحيين والمعلمين والمحامين. إنهم دسّاسون جاهلون لا يفهمون، طغام، لئام، مخادعون، خراصون، مخزيون، ذئاب تتودد إلى الوديع من الحملان وقد ألفقوه متفقين على الضلال رغبة في دريهمات أكلوها حرامًا وسحتًا فكان منشأ الكتاب الجهل والخبث. وكان الكتاب مملوءًا سمًا ونفاقًا وتزلفًا. وكان ما فيه من شنشنة بذيئة صدرت من مؤلفيه بكلام وقح لا حياء فيه ولا خجل»<sup>(1)</sup>. كما اتهم الشيخ الغلاييني الكاتبة نظيرة زين الدين بالاجترار على الاجتهاد بالباطل في كتاب الله مستخدمًا آلية المحاجة الجماهيرية السلطوية من موقعه المعرفي وسلطته الدينية الرمزية إذ يقول: «إن كتاب السفور والحجاب يرمي بما حُشِر فيه من آيات إلى إثبات أن الرجل لا علم له، وأن الأنسة نظيرة زين الدين أعلم المتقدمين والمتأخرين من علماء المسلمين وأنها وحدها استطاعت أن تقف على عرش العلم والفهم وتمكنت أن تفهم آيات الله وخصوصًا ما يتعلق بحجاب المرأة فكيف تسلمون يا قوم بذلك»<sup>(2)</sup>.

نفت الكاتبة أن تكون «صوتًا لغيرها»، ولذا كان إصدار الكتاب الثاني «الفتاة والشيوخ» الذي تضمن المعارضات والردود محور استراتيجية الخطاب السجالي التي اعتمدتها نظيرة زين الدين عملاً بنصيحة الشيخ المدهون الذي حضها على صفحات

(1) الفتاة والشيوخ، ص 13.

(2) المرجع نفسه، ص 15.

جريدة النذير بتصنيف كتاب ثانٍ من مثله «لتطمئن القلوب، وتركن النفوس، إلى حسن القصد، وسلامة النية في وضعه»<sup>(1)</sup>. وإذا كانت الكاتبة قد اهتمت بآليات الاستشارة والتشاور مع طائفة من المشايخ الملمين من مرجعيات مذهبية مختلفة إلى جانب الأدباء المسلمين والمسيحيين، وبدا ذلك واضحاً في الكم الكبير للرسائل المطبوعة والوثائق فإنها لم تستعن بهم في الكتاب الثاني «الفتاة والشيخ». واعتمدت مبدأ القسم كي تؤكد صحة ما تقول لافتة إلى دور أبيها في تعليمها الشرع لا أكثر داحضة حججهم بنداً بنداً: «إني أعلن على رؤوس الأشهاد وعلى مسمع من سادة وسيدات مسلمين ومسلمات أنني سهرت آناء الليل وأطراف النهار وكتبت كتابي في غرفة منفردة لم يكن لي فيها سمير ولا معين إلا الأقلام والمحابر والكتب والدفاتر ولم يكن فيها من النور عدا نور الكهرباء إلا الكتاب والسنة وأقوال الأئمة ولم أرَ فيها مُبشراً ولا غير مبشر ولم ترني فيها عين ناظر إلا عين معلمي الشرع أبي وأحياناً عين معلمي العربي ينقح نحواً أنحوه أو بياناً أجلوه دون أن يشتركا في التأليف. كما أنه لم يشترك في ذلك معمم ولا مبرنط ولا مطربش ولا مبشر ولا ملحد ولا علماني ولا معلم ولا محتّم ولا مسلم جغرافي ولا سمسار تبشير وإنني لم يساعديني في تأليف كتابي وطبعه أحد بغرش ولم أعط معممًا أو مبرنطًا أو مطربشًا أو مبشراً أو علمانيًا أو مسلمًا سنياً أو مسلمًا شيعياً أو مسلمًا درزياً أو يهودياً أو مسيحياً غرشاً»<sup>(2)</sup>.

## 9 - في الردود الكتابية

لم يكن الشيخ مصطفى الغلاييني الشيخ الوحيد الذي تصدّى لأطروحات نظيرة زين الدين من خلال خطبه ومن خلال كتابه «نظرات في كتاب السفور والحجاب» فألى جانب الشيخ الغلاييني سنجد كلاً من كتاب «المدنية والحجاب» للشيخ سليم حمدان وكتاب «كشف النقاب عن أسرار كتاب السفور والحجاب» للشيخ سعيد الجابي، وكتاب «فصل الخطاب في الحجاب» للشيخ صلاح الدين الزعيم، وكتاب «القول الصواب في الرد على أعداء الحجاب» للشيخ محمود شميظلي، و«رسالة

(1) الفتاة والشيخ ص 99.

(2) المرجع نفسه، ص ص 21 - 22؛ انظر: عايدة الجوهري، رمزية الحجاب، (ظاهرة التشكيك في النساء الكاتبات)، ص ص 265 - 267.

القول الصواب في مسألة الحجاب» للشيخ سعيد إياس، ورسالة «الأدلة الجلية في الحجاب والمدينة» للشيخ أحمد محيي الدين الأزهري بالإضافة إلى مجموعة نشرات وقراديات وأراجيز وقصائد ومقالات شتى صدرت في الجرائد<sup>(1)</sup>.

## 10 - في الشعر والشعر المضاد

إن نظيرة زين الدين التي احتفت بالشعر العربي قديمه وحديثه لاقت في المقابل احتفاء خاصاً من بعض الشعراء الإحيائيين المدافعين والمنافحين عن قضية المرأة العربية المعاصرة ومنهم معروف الرصافي والزهاوي وأحمد تقي الدين ومحمد كامل شعيب الشاعر العاملي الذين كتبوا قصائد مدبجة بالتقريض والمديح لصنع الكاتبة، ومنهم معروف الرصافي الذي أشار إلى عمق الكتاب وأثره قائلاً<sup>(2)</sup>:

قل للحجابيين كيف ترونكم	من بعد سفر للسفور مبين؟
كشفت به ما كان من حجب العمى	عنكم نظيرة بنت زين الدين
سفر أقام على السفور أدلة	تركت ذبابكم بغير طنين

وفي مقابل الاحتفاء وُظف الشعر في نسق مضاد هو سياق التهجين والاحتقار ومن ذلك إنشاد هجائيات وقراديات أوردتها الكاتبة كاملة في كتابها الثاني «الفتاة والشيخ». ومنها أرجوزة أُلقيت بعد أداء فريضة الجمعة في الجامع العمري الكبير تقول<sup>(3)</sup>:

قالوا أفدنا حكمة النقاب	قلت لهم معرفة الأسباب
قالوا وما قولك في السفور	قلت هو الفحش مع الفجور
فهي إذا حجبته حسان	وهي إذا سيبتها الشيطان
فدارها من فاجرات الجيرة	إياك أن تصغي إلى نظيرة

(1) عائدة الجوهري، رمزية الحجاب، ص 295.

(2) الفتاة والشيخ، ص 102.

(3) المرجع نفسه، ص 68.



## الخاتمة

كان وقوفنا في هذه القراءة عند آليات الخطاب السجالي كما تبدت في كتاب إحدى الرائدات النسويات الأول وهي الكاتبة نظيرة زين الدين التي قدمت في كتابيها «السفور والحجاب» و«الفتاة والشيخ» أطروحة متميزة وظفت العقل والنقل وآليات الحجاج العقلي والسجال الفكري. وكانت صاحبة الكتابين صاحبة نفس طويل في السجال والجدل مما يجعلها بحق مفكرة نهضوية رائدة بغض النظر عن اتفاقنا معها أو اختلافنا عنها فيما تناولت وعرضت واستقصت. ومهما يكن من أمر الإقصاء والتهميش العنيف الذي آل إليه الكتابان والذي جاء بفعل انتكاسة المشاريع الوطنية التحررية في العشرينات، فإن الكتابين يستحقان الدراسة لكونهما يمثلان مشروعاً تنويرياً اجتهادياً حاولت صاحبه مقارنة القرآن والسنة مقارنة تأويلية مهما اختلفت الآراء بشأن ذلك التأويل وتلك القراءة.



**الاختلاف المقنّع**  
**سجال الجرجاني مع عبدالجبار**  
**في كتاب ”دلائل الإعجاز“**

د. معجب العدواني



يظل كتاب «دلائل الإعجاز» للإمام عبد القاهر الجرجاني علامة مهمة في الثقافة العربية؛ إذ وصلت فيه دراسات الإعجاز إلى أوجها وبلغت ذروة التناول النقدي في الحضارة العربية؛ ما أدى إلى قصر الدرس النقدي في ثقافتنا المعاصرة على منجز الجرجاني الذي استحق ذلك فكتبت الدراسات الكثيرة فيه، لكن أغلب هذه الدراسات تجاوزت الجهود السابقة له التي كانت إرهاصات ومبشرات بظهور هذه النظرية القديمة في كتاب الجرجاني الشهير «دلائل الإعجاز»، ولذلك تنزل هذه القراءة لنص «دلائل الإعجاز» في إطار قراءات تهدف إلى الوصول إلى عمق النص واستثمار آفاقه عبر مداخل مختلفة، وتتضام معها في محاولة سبر أغوار النص واستنطاقه من خلال النظر في إشارات ورموز وإيحاءات حفل بها نص الجرجاني الذي أقام نظريته اللغوية في الإعجاز معتمداً على (النظم) الذي لم يأت وليد لحظة الجرجاني، ولكنه وليد نظرات ونقذات سابقة على نص «دلائل الإعجاز» ومن اتجاهات مختلفة المشارب.

استلهمت أغلب القراءات النقدية البعد الفكري الذي ساد فترة الجرجاني ودراسات الإعجاز القرآني معتبرة الدرس الإعجازي خاضعاً للبعد المذهبي لكل من المعتزلة والأشاعرة، فأوجدت تلك الدراسات حقلين متميزين لكل منهما، وأشارت بعض هذه الدراسات إلى أن الحدود بين الثقافتين: المعتزلية والأشعرية حدود لا يمكن هتكها ولا يمكن عقد قران بينهما، وعدت محاولات التقارب ضرباً من المستحيل. لذلك كانت هذه المحاولة التي تستدعي تناول تلك المواضيع التي وصلت بين التيارين في بنيتها العميقة، في حين تظهر البنية السطحية التضاد المطلق والاختلاف النهائي، إنها مسالة لتلك العلاقة غير الواضحة وكشف لها، لكن هذا الكشف سيكون من خلال قراءة الخطاب السجالي في كتاب «دلائل الإعجاز» ومراجعة الكتاب السابق له «المغني في أبواب التوحيد والعدل» الذي ألفه القاضي

عبدالجبار الأسدآبادي، الذي خصص فيه الجزء السادس عشر من كتابه هذا لـ «إعجاز القرآن».

التفت عدد من الباحثين المحدثين إلى تلك العلاقة التي تصل كتاب الجرجاني بكتاب القاضي عبدالجبار الأسدآبادي، ولكنهم آثروا أن يتناولوا كل كتاب منهما في سياقه الثقافي المنفصل عن الآخر فدرسوا القاضي عبدالجبار الأسدآبادي بوصفه خاتمة للفكر المعتزلي وذروة له، ودرسوا الجرجاني بوصفه ذروة موازية في الفكر الأشعري، ووصفوا ذلك الاختلاف بينهما بأنه تعارض لا يقبل الاتفاق، وقليل هم الذين لاحظوا التقارب والتأثر والتأثير<sup>(1)</sup>.

ومن هنا كان الاختيار لعنوان هذه البحث (سجال الجرجاني مع القاضي عبدالجبار في كتاب «دلائل الإعجاز»، والسجال هنا لا يعني المفارقة التي ضربتها العرب مثلاً على السجال، ولكنه السجال الذي يعتمد على ما أورده صاحب لسان العرب في مادة (سجل)؛ إذ يستقي ساقيان فيخرج كل واحد منهما في سجله (أي دلوه) مثل ما يخرج الآخر، فأيهما نكل فقد غلب<sup>(2)</sup> وسنلاحظ أنّ الاستقاء في تعبير لسان العرب يكون من بئر واحدة، وبأداة واحدة وإن تعددت، فالماء واحد، والأداة واحدة، وطريقة جلب الماء واحدة، واختلف الاثنان في توقف أحدهما بعد نكوله واستمرار الآخر، فأين وقع الاختلاف في غير ذلك؟ إنّ هذه المشاكلة وذاك الاختلاف فرضاً علينا أن نجترح مفهوماً ينطلق منه هذا البحث وهو (الاختلاف المُقنّع)؛ إذ يحقق هذا المفهوم تلك الازدواجية التي تتماثل لنا، وهي لا تقتصر على الجرجاني وعبدالجبار فحسب، بل تتماهى لتصل إلى ما أقامه القاضي عبدالجبار من علاقات معرفية مع سابقيه كالرّماني وأبي هاشم الجُبّائي الذي كان أستاذاً لعبدالجبار.

أقام القاضي عبدالجبار الإعجاز على لغة القرآن الكريم وجعل هذا الإعجاز معتمداً على ما أسماه (الضم)، وهو ما مهد لنظرية الجرجاني التي استلهمت منهجه

(1) من هؤلاء محمود محمد شاكر محقق كتاب عبدالقاهر الجرجاني «دلائل الإعجاز»، ومحمد عابد الجابري في كتابه «بنية العقل العربي» ص 81، ووليد قصاب في كتابه «التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة» ص 183.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة (سجل).

أولاً، ومن ثم أقامت عليه البناء الجديد (النظم)، وبين الضم والنظم قامت عمليات الهدم والبناء المتتالية.

ومن الممكن القول: إنَّ هذه العمليات لم تكن قاصرة على جهود الجرجاني، ولكنها امتدت إلى رؤية القاضي عبد الجبار في استناده أو معارضته لمن سبقوه من العلماء كالرُّماني وأبي هاشم الجُبَّائي، وذلك ما دفع بعض الباحثين المعاصرين إلى أن يسيروا إلى ذلك وقد تضاربت أقوالهم، فهذا أحمد أبو زيد يرى اتفاق عبد الجبار مع أبي هاشم الجُبَّائي «وتوضيح هذه الأقوال أنَّ القاضي عبد الجبار يذهب مع أصحابه إلى أنَّ الكلمة المفردة لها قيمة ذاتية في الفصاحة»<sup>(1)</sup> وهو ما ردَّ عليه الجرجاني في كتابه، وهناك باحث آخر لا ينكر ذلك الاتفاق للقاضي عبد الجبار في الثقافة المعتزلية «ولقد استفاد عبد الجبار من مقولة خلق القرآن وما تستتبعه من عد الكلام أصواتاً وحروفاً وما يترتب على ذلك من نظرة جمالية محددة فكان الأمر عنده أكثر وضوحاً مما كان عند الرُّماني خصوصاً حين يقول: «إنَّ المعاني وإن كان لا بد منها فلا تظهر فيها المزية وإن كانت تظهر في الكلام لأجلها»<sup>(2)</sup>، كما لا أستبعد رأياً ثالثاً لأحد الباحثين الذي رأى أن عبد الجبار قد أخذ جزئية من رأي شيخه واستبعد الباقي فالقاضي عبد الجبار «لا يكتفي بالوقوف عند حدود هذا التعريف العام للفصاحة والذي يحصرها في حسن المعنى وجزالة اللفظ بصرف النظر عن الشكل أو النوع»<sup>(3)</sup>.

تكشف هذه الاستشهادات الثلاثة لنا عن العلاقة السجالية التي تصاغ داخل الخطاب الثقافي الذي اتصل بالإعجاز لدى المعتزلة تحديداً، وهو الخطاب الواحد المعتمد على ما يمكن أن نطلق عليه (الاختلاف المقنع) الذي يبدو اختلافاً في ظاهره، وهو اتفاق لا يمكن استبعاده من دراسة (الضم) المعتزلي، فالقاضي

(1) أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، الرباط: دار الأمان، 1989م، ص 71.

(2) علي مهدي زيتون، إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي، بيروت: دار المشرق، 1992، ص 39.

(3) نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990م، ص 153.

عبدالجبار حين يبني (الضم) بوصفه نظرية للإعجاز يعتمد على سابقه اعتمادًا كبيرًا، ولكنه يختلف عنهم في تفسير (الصّرفة)، التي تعد أحد جوانب الإعجاز التي رأى فيها المعتزلة أن الله قد صرف العرب عن معارضة القرآن الكريم.

### المحدد وغير المحدد

ما الذي حدّده الجرجاني في كتابه «دلائل الإعجاز» من المرجعيات المعرفية التي ارتهن إليها موافقًا أم مجادلًا؟ وما المرجعيات التي كانت غير محددة في كتابه، ولكنه أشار إليها ضمناً؟ وهل كان لتأثير المرجعية العقدية الدور الأكبر في مراجعاته؟ يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة عبر التناول النقدي لتلك المراجعات التي استثمرها الجرجاني ولاسيما في مراجعاته الكثيرة لنظرية عبدالجبار، ولذلك كان كتاب «دلائل الإعجاز»، بوصفه الكتاب الذي يضم أغلب نظراته في النظم، الميدان المخصص لهذا التناول النقدي.

ما تجدر الإشارة إليه تمهيداً لهذا التناول هو إعراض الجرجاني في كتابه هذا عن ذكر القاضي عبدالجبار مع أنه يستند إلى بعض نصوصه كما سنرى، ومن هنا لم يتطرق إلى الضم بوصفه نظرية سابقة عليه، ولا لصاحبها بذكر اسمه، فقد همّش الجرجاني الاسم وشمّ النظرية ليعالجها مجزأة، ولا يفوت القراء إعراضه الكامل عن ذكر فرقة المعتزلة في كتابه. ومع ذلك ينبغي التطرق إلى نقاط اتفاق عامة بين المؤلفين: عبدالجبار والجرجاني إذ اعتمد كلاهما على لغة الحوار والاستقصاء الجدلية، وأعني بالحوار هنا الحوار المباشر المعتمد على علم الكلام لكلا المؤلفين.

لقد أدرك أغلب الباحثين أنّ الجرجاني كان يرد على المعتزلة كافة، ولكنه كما يتجلى في كتابه هذا يتخذ مواقف متباينة من العلماء المعتزلة تراوح بين موقف المشكلة والموافقة ومن ذلك إشارات التمجيدية إلى الجاحظ أحياناً، والمخالفة أحياناً أخرى، كما سنشير إلى ذلك. ومن ذلك موقفه مع عبدالجبار الذي لم يكن متبنياً معه الموقف نفسه الذي تبناه مع الجاحظ، فالخلاف سمته، والردود السريعة، أو المتعقبة ديدن كتابته.

لحظ محمود محمد شاكر محقق كتاب «دلائل الإعجاز» هذا العناء في النسبة



إلى تلك المرجعيات، كما يشير إلى ذلك في مقدمته، إلا أنه أشار إلى قضية مهمة ينبغي الالتفات إليها لكونها تدل على ذلك التوافق الذي ينعكس من الاختلاف الظاهري. وهي قضية اتفاق القاضي عبد الجبار والجرجاني على محاور رئيسة منها الصّرفة، ويرى إغفال الجرجاني لها قد نتج من إغفال القاضي عبد الجبار لها أيضًا، وقد ذكر ذلك في مقدمة الكتاب المحقق.

### السجل مع مرجعيات محددة

كان الجاحظ أبرز المرجعيات المحددة التي استند إليها الجرجاني في كتابه وذكرها صريحًا، ومع أنه ذكر الجاحظ ما يزيد على سبع مرات وهو يحيل على نصوصه النقدية إلا أنّ المرجعيات التي لم يحددها الجرجاني كانت أكثر تأثيرًا وذات فاعلية كبرى في الكتاب. لقد حملت الاستشهادات بالجاحظ طابع الموافقة الخالصة أحيانًا، فتراه يحيل على حكاية في تأويل الشعر والموقف منه ويستشهد بهذا ليضيف إلى ذلك قوله: «فهذا ونحوه فاعتبر، واجعله حكمًا بينك وبين الشعر»<sup>(1)</sup>، وهو يستشهد بنصوص من البيان والتبيين ليضعها لإثبات مقاصده أحيانًا<sup>(2)</sup>.

ومن جانب آخر، حظيت مقالة الجاحظ حول المعاني المطروحة في الطريق بعناية الجرجاني إذ ردها في أكثر من موقع، ولكنه يرددها لا ليوافقها كما هو الشأن فيما سبق<sup>(3)</sup>، ولكن ليووجهها توجيهًا ملائمًا، يقول الجرجاني دون التخصيص بالإشارة مفتتحًا: «واعلم أنك لست تنظر في كتاب صنف في شأن البلاغة، وكلام جاء عن القدماء، إلا وجدته يدل على فساد هذا المذهب، ورأيتهم يتشدّدون في إنكاره وعيبه»<sup>(4)</sup>، ويختم رده بقوله: «واعلم أنهم لم يبلغوا في إنكار هذا المذهب ما بلغوه إلا لأن الخطأ فيه عظيم، وأنه يفضي بصاحبه إلى أن ينكر الإعجاز ويبطل

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني، ط3، 1992م، ص 15.

(2) السابق، ص 78، 97، 169، 251.

(3) إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، عمّان: دار الشروق، ط2، 1992م، ص 423.

(4) الجرجاني، ص 255.

التحدي من حيث لا يشعر»<sup>(1)</sup>. ويرى الجرجاني إساءة المعتزلة أيضًا لفهم الجاحظ في تعليقه على ما رآه الجاحظ عن الإعجاز، ولذا فهو يفند آراءهم، فقال: «فليس كلامه هذا مما ذهبوا إليه في شيء»<sup>(2)</sup>.

ومن المرجعيات التي يوافقها الجرجاني بلا أدنى اختلاف صاحب «الكتاب» النحوي (سيبويه) الذي أحال عليه الجرجاني سبع مرات تناثرت بين دفتي كتابه، وهو يهدف من وراء ذلك إلى دعم حجته في النظم التي تعتمد بصفة أساسية على (معاني النحو) بما أورده سيبويه، ومع كونه قد أحال عليه إلا أنه أثر عدم ذكر اسم سيبويه والاكتفاء بالإشارة إليه بما يلي «وقال صاحب الكتاب».

### الاختلاف المقنع مع القاضي عبد الجبار

لم يتضمن كتاب «دلائل الإعجاز» إشارة واحدة إلى اسم القاضي عبد الجبار لكنه شمل إشارات يصعب حصرها إلى ما تناوله القاضي عبد الجبار الأسدي الذي خصص الجزء السادس عشر من كتابه «المغني» لتناول قضايا إعجاز القرآن، وكان كتاب «دلائل الإعجاز» ردًا مناسبًا من وجهة نظر الأشاعرة.

إنّ هذا الأمر يفضي بنا إلى المحاور الأربعة التي تناولها الجرجاني في كتابه للرد، ولم تكن مندرجة في أطر محددة، وهي محاور يمكن أن تشمل:

\* الصّرفة

\* الضّم والنّظم

\* اللفظ واللفظة المفردة

\* المعنى ومعنى المعنى

وكانت هذه المحاور التي تناولها الجرجاني تراوح بين المناقشة العلمية الهادئة التي تتمثل في حوار منطقي واضح، إلى جانب المناقشة السريعة المنفعلة التي يمكن تصنيفها في صيغتين رئيسيتين هما (زعم) أو (زعموا).

(1) الجرجاني، ص 257.

(2) السابق، ص 389.

## الصَّرْفَة

وضعت الصَّرْفَة هنا في مطلع تلك المحاور لما لها من أهمية في التأثير في مقولات الإعجاز القرآني، وعلى سبيل المثال فإن نظرية الضم عند القاضي عبد الجبار اعتمدت أساساً على رؤيته حول الصَّرْفَة واعتمدت أيضاً على تلك النزعة السجالية والجدلية الواضحة في كتابه «المغني»، وقد أدى هذا إلى تعدد في القراءات التي نظرت إلى علاقة القاضي عبد الجبار بسابقيه، وهي بلا أدنى شك نظرة انعكست على تلقي الجرجاني لمنجز المعتزلة ولاسيما القاضي عبد الجبار، ما أثمر نتائجاً متعدد التأويلات ومختلف الرؤى لاستقبال نظرية النظم المتأخرة.

لما جاء القاضي عبد الجبار أضاف إلى هذا المفهوم (الصَّرْفَة) الذي عده امتناع العرب عن معارضة القرآن مع توافر الدواعي لإحساسهم أنهم غير قادرين على ذلك «واعلم أن الخلاف في هذا الباب أنا نقول: إن دواعيهم انصرفت عن المعارضة لعلمهم أنها غير ممكنة، على ما دللنا عليه، ولولا علمهم بذلك لم تكن لتنصرف دواعيهم، لأننا نجعل انصراف دواعيهم تابعاً لمعرفةهم بأنها متعذرة، وهم يقولون: إن دواعيهم انصرفت مع التآني، ولأجل انصراف دواعيهم لم يأتوا بالمعارضة مع كونها ممكنة فهذا موضع الخلاف»<sup>(1)</sup>.

لقد رأى محمود شاكر محقق كتاب الجرجاني أن كتاب القاضي عبد الجبار كان خالياً من تناوله الصَّرْفَة عدا الإشارة السابقة، ومع أن كتاب «المغني» تضمن الإشارة المذكورة أعلاه، فقد تضمن إشارات أخرى في التحدي للعرب، ذكر المحقق محمود شاكر ذلك في مقدمته الضافية والمهمة لكتاب الجرجاني «دلائل الإعجاز» فكتب عن تلك العلاقة بين الكتابين، وكان فيما يبدو أول من أشار إلى ذلك «ومن الدليل أيضاً على العلاقة الوثيقة بين كتاب الجرجاني، وأقوال القاضي عبد الجبار في كتابه «المغني» أن كتابه خلا من ذكر الصَّرْفَة، وهي أشهر أقوال المعتزلة، لأنها من اختراع شيخهم القديم النظام، إلا في موضع واحد من الكتاب كله [ دلائل الإعجاز: ص 390 ] فأغفلها الجرجاني أيضاً»<sup>(2)</sup>.

عدّ محمود شاكر عدم تناول الصَّرْفَة من القاضي عبد الجبار والجرجاني دليلاً

(1) القاضي عبد الجبار الأسدي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أمين الخولي، دار الكتب، القاهرة، 1960م، ج 16، ص 334.

(2) ينظر: محمود شاكر، «مقدمة»، دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني.

على العلاقة الوثيقة بين الكتّابين، إذ كان عدم ذكر الصّرفة دليلاً وعلاقة تشاكل جديدة، ومع اتفاقي مع المحقق في تلك العلاقة الوثيقة التي تصل الكتّابين، والتي نقلتها من جانب الاختلاف إلى جانب الاتفاق في بعض الأحيان، فإن الصّرفة قد ذكرت في كتاب عبدالجبار «المغني» وذكرها الجرجاني في «دلائل الإعجاز» غير مرة، لكن الصّرفة التي ذكرها القاضي عبدالجبار، ذكرها الجرجاني مرة أخرى في موضع غير الموضع الذي ذكره المحقق، وهو فيما أشار إليه مع نهايات كتاب الجرجاني «إذا ثبت الآن أن لا شك ولا مزية في أن ليس النظم شيئاً غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم ثبت من ذلك أن طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن إذا هو لم يطلبه في معاني النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه، ولم يعلم أنها معدنه ومعانه وموضعه ومكانه، وأنه لا مستنبط له سواها وأن لا وجه لطلبه فيما عداها غار نفسه بالكاذب من الطمع ومسلم لها إلى الخدع، وأنه إن أبى أن يكون فيها كان قد أبى أن يكون القرآن معجزاً بنظمه، ولزمه أن يثبت شيئاً آخر يكون معجزاً به وأن يلحق بأصحاب الصّرفة»<sup>(1)</sup>، إلى جانب ذلك فقد ذكرت لفظة التحدي عدة مرات في كلا الكتّابين.

### الضم والنظم

بنى القاضي عبدالجبار نظرية (الضم) في إعجاز القرآن وتلاه الجرجاني بنظرية (النظم)، وبين الضم والنظم ننطلق إلى التعريف الذي يقترحه كلا العالمين فالضم لا يظهر آحاداً في المفردات «اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة»<sup>(2)</sup>، إن المعجز عند القاضي عبدالجبار ليس المباين والمخالف للمعهود من كلام العرب، لكنه النظم الذي يرتقي رتبة في الفصاحة عن كلام العرب، ولهذا جعل مراتب الفصاحة مرتبتين: إحدهما للقرآن الكريم، والأخرى لما وصل إليه العرب من فصاحة وبيان.

ومن مرتبتي الفصاحة تنبع جماليات (الضم) الذي يعد مقياس الإعجاز لديه، ولا تتم أعلى درجات الضم إلا بتحقيق أعلى درجات الإلمام بالعلوم التي يعتمد

(1) الجرجاني، ص 526.

(2) القاضي عبدالجبار، ج 16، ص 199.

عليها الضم، فدرجة الإلمام بتلك العلوم تحقق مستويات متفاوتة في القدرة على إيجاد التركيب اللغوي المناسب، ويعني ذلك أن القادر على تحقيق المستوى الأعلى هو الله عز وجل.

إنَّ النص الأساس الذي يحدد ذلك التفاوت أو ما أسماه التفاضل يرد تحت عنوان (الوجه الذي يقع به التفاضل في فصاحة الكلام) ويقع في الفقرة التالية «اعلم... أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم، على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضع التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة أو حركاتها، أو موقعها، الاعتبار في كل كلمة ثم لا بد من اعتبار مثله في الكلمات، إذا انضم بعضها إلى بعض لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها وحركاتها وموقعها، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه تظهر ميزة الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها»<sup>(1)</sup>. ويضيف القاضي عبد الجبار تركيزه على العلوم التي تتصل بهذه الوجوه الثلاثة «فإن قال قائل: أفيمكن حصر هذا العلم الذي يمكن معه إيراد الكلام الفصيح، والذي يتميز به: مما فوّقه في الفصاحة ودونه؟ قيل له: قد بينا ذلك في الجملة وهو: أن يعلم أفراد الكلمات وكيفية ضمها وتركيبها، ومواقعها، فبحسب هذه العلوم والتفاضل فيها، يتفاضل ما يصح منها من رتب الكلام الفصيح»<sup>(2)</sup>.

ويمكن تأويل تلك العلوم الثلاثة بأن ما يتصل منها بالتفاضل في المواضع هو علم اللغة والتصريف، أمّا ما يتصل بالتفاضل في الإعراب يحدده علم النحو، وما يتصل بتفاضل في الموقع يحدده علم المعاني. ويصل القاضي عبد الجبار إلى إسناد الدرجة العليا في هذه العلوم إلى الله تعالى لأنه موجدّها «إن هذه العلوم تحصل من قبل الله تعالى فهي كالقدرة فكما يصح التفاضل فيها فكذلك العلوم، فلا يمتنع أن يجري تعالى العادة بقدر فيها لا يمكن أن يفعل لأجله، إلا ما يبلغ مرتبة معلومة في

(1) القاضي عبد الجبار، ج 16، ص 199.

(2) المصدر نفسه، 208/16.

الفصاحة، فيصير الزائد على تلك الرتبة متعذراً بالعادة ويصير معجزاً»<sup>(1)</sup>.

أمّا النظم لدى الجرجاني فقد ذكره معرّفاً مرات عديدة، لكن هذا النظم المعروف قد ورد متدرّجاً ما يزيد على عشر مرات تدرج بها من قوله «ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض وجعل بعضها بسبب من بعض»<sup>(2)</sup>، ثم وصفه بدقة بعد تمهيده «واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيع عنها وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخلّ بشيء منها»<sup>(3)</sup>، وفي التعريف نفسه «كنا قد علمنا أن ليس النظم شيئاً غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم»<sup>(4)</sup> ووصل به إلى أن يقول «ليس النظم شيئاً إلا توخي معاني النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه فيما بين معاني الكلم»<sup>(5)</sup>.

إنّ الضم والنظم في صيغتيهما المقترحتين ليسا سوى نتاج طبيعي لذلك المصطلح الذي ورد في كتب الإعجاز القرآني والذي قد ورد ليعني صيغة التركيب في الجملة انطلاقاً من العلاقات القائمة بين مفردات الجملة، وقد أشار إلى ذلك الرماني من المعتزلة «ودلالة الأسماء والصفات متناهية، وأما دلالة التأليف فليس لها نهاية»<sup>(6)</sup>، وقال بذلك الخطابي «لفظ حامل ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم»<sup>(7)</sup>.

واستمرت المقولة في هذين السياقين متحوّلة إلى صيغة (الضم) عند القاضي عبدالجبار، ومتبلورة في صيغة (النظم) عند الجرجاني. وإن كان بعض الباحثين

(1) القاضي عبدالجبار، 203/16.

(2) الجرجاني، ص 13.

(3) السابق، ص 77.

(4) السابق، ص 293.

(5) السابق، ص 382.

(6) أبو الحسن الرُّماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، القاهرة: دار المعارف، ط4، ص 107.

(7) أبو سليمان الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، القاهرة: دار المعارف، القاهرة، ط4، ص 27.

المحدثين يرون أن مصطلح (النظم) قد ورد ليعني - إلى جانب ذلك - الشكل العام للنص من شعر أو نثر، وقال بذلك أبوهاشم الجُبَّائي والقاضي عبد الجبار «إن مفهوم النظم قد بدأ يعني البناء العام للنص وامتدَّ حتى زمن الطوسي (460هـ / 1067م) والطبرسي (548هـ / 1153م)»<sup>(1)</sup> وهم على حق في ذلك، إذ نلاحظ ورود لفظ النظم عند الجرجاني بوصفه يأتي دالًّا على الشعر.

ويدعم هذه الصيغة التي يراها زيتون ما أشار إليه عبد الجبار «وليس فصاحة الكلام أن يكون له نظم مخصوص؛ لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر والنظم مختلف، إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة»<sup>(2)</sup>. ما يعيننا من ذلك هو الوصول إلى رؤية تقترح تقارب رؤى الخطابي السني المذهب مع الرُّماني المعتزلي، كما تتقارب رؤى المعتزلي عبد الجبار والأشعري الجرجاني، ولا سيما إذا استبعدنا ما يرد من تعليق مفردة النظم بدلالات أخرى.

إنَّ هذه الرؤية كما يتجلى لنا لا تعني التقارب المذهبي بين هؤلاء العلماء ولكنها تندرج فيما يمكن تسميته (الاختلاف المقنع) في درس الإعجاز الذي يخضع للأدوات المستعارة من الخصم، فكثيرًا ما يقوم قائل الحجة أو متلقيها باستعارة أدواتها دون أن يكونا واعيين ذلك، ولا يتنبهان إلى أن هذه الأدوات تتعالق بطريقة لا يمكن الفكك منها، وقد ذكر العرب إلى ذلك في قولهم (اختيار الرجل جزء من عقله) فاختيار الموضوع والشخص يحدد من هو لدى الذي اختاره للسجال. ولما كنا قد عرضنا لمذهب كلا العالمين في الفصاحة فإننا سنتطرق إلى ذلك التناول الذي خص به الجرجاني عبد الجبار على مستويين اثنين: مستوى الرد المباشر ومستوى الرد غير المباشر.

## مستوى الرد المباشر

**الأول:** مستوى الرد المباشر، ويتمثل ذلك في انهماك الجرجاني بتعقب القول الرئيس للقاضي عبد الجبار، وهو الذي حددناه أعلاه، ويمكن الإشارة هنا إلى الحجة التي يوردها الجرجاني ردًّا على الضم وطريقة الرد نفسها. أمَّا ما يتصل بحجته فهي

(1) علي مهدي زيتون، ص 47.

(2) القاضي عبد الجبار، ج 16، ص 197.

كثيراً ما تكون فصاحة النظم بوصفها البديل الذي يقترحه والملائم للإعجاز القرآني، وما يتصل بطريقة الرد فيندرج في هذا: الرد المنطقي على مقولة الضم نفسها بقلب الحجة والبرهان؛ إذ ينقل كتابته أولاً من مستوى خطاب المفرد إلى خطاب الجمع، ثم يورد ما قاله عبد الجبار بصيغته، ثم يعلق على ذلك القول «وإلا رأيهم قد اعترفوا من حيث لم يدروا بأن ليس للمزية التي طلبوها موضع ومكان تكون فيه إلا معاني النحو وأحكامه، وذلك أنهم قالوا: إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات، وإنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة، فقولهم: بالنظم لا يصح أن يراد به النطق باللفظة بعد اللفظة من غير اتصال يكون بين معنييهما، لأنه لو جاز أن يكون لمجرد ضم اللفظ إلى اللفظ تأثير في الفصاحة لكان ينبغي إذا قيل: ضحك خرج أن يحدث من ضم خرج إلى ضحك فصاحة، وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يكون المعنى في ضم الكلمة إلى الكلمة توخي معنى من معاني النحو فيما بينهما، وقولهم: على طريقة مخصوصة يوجب ذلك أيضاً، وذلك أنه لا يكون للطريقة إذا أنت أردت مجرد اللفظ معنى وهذا سبيل كل ما قالوه إذا أنت تأملت تراه في الجميع قد دفعوا إلى جعل المزية في معاني النحو وأحكامه من حيث لم يشعروا ذلك لأنه أمر ضروري لا يمكن الخروج منه»<sup>(1)</sup>.

وقد تكون الحجة مستهدفة للقول الرئيس فحسب، القول الذي يعتمد عليه الضم وهو الفصاحة وهو ما يتفق كلاهما عليه؛ وإن اختلفا في تعريفه، وهو يتعالق مع سابقه «لو كان قول القائل لك في تفسير الفصاحة إنها خصوصية في نظم الكلم وضم بعضها إلى بعض على طريق مخصوصة أو على وجوه تظهر بها الفائدة أو ما أشبه ذلك من القول المجمل كافياً في معرفتها ومغنياً في العلم بها لكفى مثله في معرفة الصناعات كلها فكان يكفي في معرفة نسج الديباج الكثير التصاوير أن تعلم أنه ترتيب للغزل على وجه مخصوص وضم لطاقت الأبريسم بعضها إلى بعض على طرق شتى وذلك ما لا يقوله عاقل»<sup>(2)</sup>.

وقد تكون الحجة منقولة من المقولة إلى القائل نفسه أولاً كتمهيد لدحض برهان المعتزلة ووصفهم بأوصاف مختلفة «وكيف لا يكون في إसार الأخذة ومحولاً

(1) الجرجاني، 394.

(2) السابق، ص 36.



بينه وبين الفكرة من يسلم أن الفصاحة لا تكون في أفراد الكلمات وأنها إنما تكون فيها إذا ضم بعضها إلى بعض، ثم لا يعلم أن ذلك يقتضي أن تكون وصفًا لها من أجل معانيها لا من أجل أنفسها، ومن حيث هي ألفاظ ونطق لسان، ذاك لأنه ليس من عاقل يفتح عين قلبه إلا وهو يعلم ضرورة أن المعنى في ضم بعضها إلى بعض تعليق بعضها ببعض وجعل بعضها بسبب من بعض، لا أن ينطق ببعضها في إثر بعض من غير أن يكون فيما بينها تعلق، ويعلم كذلك ضرورة إذا فكر أن التعلق يكون فيما بين معانيها لا فيما بينها أنفسها، ألا ترى أنا لو جهدنا كل الجهد أن نتصور تعلقًا فيما بين لفظين لا معنى تحتكما لم نتصور<sup>(1)</sup>.

وأخيرًا، فإن حجة الجرجاني تكون معتمدة في طرائقها على بعض الأقوال التي وردت لدى عبد الجبار، ولعله اعتمد بصورة كبيرة على قضية عدم تعليق القاضي عبد الجبار للفصاحة في أفراد الكلام، إذ رد عليها بقوله: «وإذا كان كل واحد منهم قد أعطى يده بأن الفصاحة لا تكون في الكلم أفرادًا وأنها إنما تكون إذا ضم بعضها إلى بعض، وكان يكون المراد بضم بعضها إلى بعض تعليق معانيها بعضها ببعض لا كون بعضها في النطق على أثر بعض وكان واجبًا إذا علم ذلك أن يعلم أن الفصاحة تجب لها من أجل معانيها لا من أجل أنفسها، لأنه محال أن يكون سبب ظهور الفصاحة فيها تعلق معانيها بعضها ببعض، ثم تكون الفصاحة وصفًا يجب لها لأنفسها لا لمعانيها، وإذا كان العلم بهذا ضرورة ثم رأيتهم لا يعلمونه فليس إلا أن اعترافهم على التقليد قد حال بينهم بين الفكرة وعرض لهم منه شبه الأخذ<sup>(2)</sup>».

ثم يصفهم باستلهاهم مبادئ النظم ما يشير إلى ذلك التقارب الذي فُتِحَ باختلاف سطحي، وهو ما جعله محور الكتابة لديه «واعلم أنك تجد هؤلاء الذين يشكون فيما قلناه تجري على ألسنتهم ألفاظ وعبارات لا يصح لها معنى سوى توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم ثم تراهم لا يعلمون ذلك، فمن ذلك ما يقوله الناس قاطبة من أن العاقل يرتب في نفسه ما يريد أن يتكلم به، وإذا رجعنا إلى أنفسنا لم نجد لذلك معنى سوى أنه يقصد إلى قولك: ضرب، فيجعله خبرًا عن زيد، ويجعل الضرب الذي أخبر بوقوعه منه واقعًا على عمرو، ويجعل يوم الجمعة زمانه الذي وقع فيه،

(1) الجرجاني، ص 466.

(2) السابق، ص 467.

ويجعل التأديب غرضه الذي فعل الضرب من أجله، فيقول ضرب زيد عمرًا يوم الجمعة تأديبًا له وهذا كما ترى هو توخي معاني النحو فيما بين معاني هذه الكلم<sup>(1)</sup>.

### مستوى الرد غير المباشر

**الثاني:** مستوى الرد غير المباشر، وقد تعدد ذلك في الصور التي اعتمدها عبد الجبار بتشبيه ضم الكلمات بالنسج أو الصياغة أو الإبريسم، وقد استثمر القاضي عبد الجبار هذه التشبيهات استثمارًا قويًا، ونجح في ذلك إذ عرض لهذه الصور مرات كثيرة، وفي كل مرة يجترح هدمًا جديدًا للصورة، إذ اتبع نقض الصور المرادفة للتعريفات التي أطلقها القاضي عبد الجبار «وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك لأنك تقتضي في نظمها آثار المعاني وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو إذا نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق، وكذلك كان عندهم نظيرًا للنسج والتأليف والصياغة والبناء والوشي والتحبير»<sup>(2)</sup> ومثل ذلك تتعدد المواضع ولا سبيل إلى أن نورد هنا لكثرتها، ولكن سأثبت بعض تلك المواضع في هوامش البحث<sup>(3)</sup>.

### اللفظ واللفظة المفردة

عدّ الجرجاني - كغيره من علماء السنة الأشاعرة - فرقة المعتزلة أهل اللفظ ولذا كان يردد هذه التسمية مقرونة بالزعم أو التلفيق، ولما كانت نظرة القاضي عبد الجبار مستندة إلى الضم بطريقة مخصوصة كما أشار، فإن الجرجاني عده من هؤلاء الذين أقاموا اللفظ وأهملوا المعنى.

(1) الجرجاني، ص 405.

(2) السابق، ص 49.

(3) من ذلك في **دلائل الإعجاز** «لو كان قول القائل لك في تفسير الفصاحة إنها خصوصية في نظم الكلم وضم بعضها إلى بعض على طريق مخصوصة أو على وجوه تظهر بها الفائدة أو ما أشبه ذلك من القول المجمل كافيًا في معرفتها ومغنيًا في العلم بها لكفى مثله في معرفة الصناعات كلها فكان يكفي في معرفة نسج الديباج الكثير التصاوير أن تعلم أنه ترتيب للغزل على وجه مخصوص وضم لطافات الإبريسم بعضها إلى بعض على طرق شتى وذلك ما لا يقوله عاقل» ص 36.

لم يعط القاضي عبد الجبار للجانب الصوتي في اللفظ أهمية تذكر مختلفاً عن غيره من المعتزلة الذين حرصوا على إعطاء الجانب الصوتي عناية كبيرة في نظراتهم إلى اللغة، فلقد قال الرُّماني بالتلاؤم الصوتي والتجانس والفواصل ودورها في تحقيق المزية للقرآن الكريم، أمّا القاضي عبد الجبار فإنه أهمل تلك الجوانب الصوتية الإيقاعية للفظ، وعد دورها مقصوراً على زيادة الحسن في الكلام «فأما حسن النغم وعذوبة القول فمما يزيد الكلام حسناً على السمع، لا أنه يوجد فضلاً في الفصاحة»<sup>(1)</sup>.

وقد اخترت هذا المدخل لأبين التقارب الذي يقع بين منطقتي القاضي عبد الجبار والجرجاني في الضم والنظم، فالضم هو شعرية النص لديه، ولا علاقة لبنية اللفظ فيه، وقد ذكر ذلك صريحاً «وهذا يبين أن المعتبر في المزية ليست بنية اللفظ، وإنما المعتبر فيه ما ذكرناه من وجوه»<sup>(2)</sup>. وهذه الوجوه هي التي تعرفنا إليها في الضم أعلاه.

وإذا كانت فصاحة الكلمة شرطاً لفصاحة الكلام، وفصاحة الكلام هي خلوه من تنافر الحروف، ومن الغرابة، ومن مخالفة القياس اللغوي<sup>(3)</sup>، فإن القاضي عبد الجبار لم يُعنَ باللفظ كصوت وإيقاع، ولكنه عني به كلفظ داخل في المؤلف اللغوي، ولهذا نجده ينادي في موضع آخر من كتابه بوجوب العلم باللفظ مع كيفية الضم، بوصف ذلك وسيلة للفصاحة «والعلم بالكلام يجري على هذا النحو، لأن المتكلم يجب أن يكون عالماً بأفراد الكلام وكيفية ضمه، ويعرف ما إذا ضم بعضه إلى بعض يكون ضرباً من الكلام ومفارقته لغيره، وكذلك القول في تفريق بعضه عن بعض، فالعلم بذلك ضروري على ما ذكرناه»<sup>(4)</sup>. لقد هدف القاضي عبد الجبار إلى إيجاد ذلك القانون اللغوي الذي يتجسد بإهماله الجانب الصوتي وبذلك يكون قد خرج من إشكال التوازي بين القرآن والشعر، ومن هنا كان التشابه الكبير بين نظريتين تتلامسان كلياً في هذه المنطقة في الدرس الإعجازي.

(1) القاضي عبد الجبار، 200/16.

(2) السابق، 200/16.

(3) السابق، 200/16.

(4) سعد الدين التفتازاني وآخرون، **شروح التلخيص**، بيروت: دارالبيان، ط4، 1992م، ص 76.

وبعد أن عرضنا لنظرية القاضي عبد الجبار حول اللفظ سنلمح إلى التشكيلات النقدية التي خرج بها الجرجاني في نظريته حول اللفظ التي ساجل فيها عبد الجبار، الذي أثر أن يسميه - مع باقي المعتزلة - أهل اللفظ وبدأ بهدم المبنى انطلاقاً من الجزء ومتجاوزاً للكل، إذ أشار أولاً إلى كونهم عدوا فصاحة اللفظة من الفصاحة: «وهل تجد أحداً يقول هذه اللفظة فصيحة، إلا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسن ملائمة معناها لمعنى جاراتها وفضل مؤانستها لأخواتها، وهل قالوا: لفظة متمكنة ومقبولة وفي خلافه قلقه ونابية ومستكرهة إلا وغرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناهما، وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم»<sup>(1)</sup>. وفي هذا اتفاق لا اختلاف بين الاتجاهين، ويزيد الأمر وضوحاً أن الجرجاني لا يجعل للفظ مزية، وهو أمر قد طرقه قبله عبد الجبار، لكنه يقرأ الظاهرة من زاوية المعنى فحسب «فقد اتضح إذاً اتضاحاً لا يدع للشك مجالاً أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ. ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تثقل عليك، وتوحشك في موضع آخر»<sup>(2)</sup>.

ثم يدقق الجرجاني في تناوله للجانب الصوتي، ويربط تلك القضايا الصوتية بأثر المعنى في تشكيل الجملة ربطاً وثيقاً «إنما يكون تلاؤم الحروف معجزاً بعد أن يكون اللفظ دالاً، لأن مراعاة التعادل إنما تصعب إذا احتيج مع ذلك إلى مراعاة المعاني إذا تأملت يذهب إلى شيء ظريف وهو أن يصعب مرام اللفظ بسبب المعنى وذلك محال، لأن الذي يعرفه العقلاء عكس ذلك وهو أن يصعب مرام المعنى بسبب اللفظ، فصعوبة ما صعب من السجع هي صعوبة عرضت في المعاني من أجل الألفاظ، وذاك أنه صعب عليك أن توفق بين معاني تلك الألفاظ المسجعة وبين معاني الفصول التي جعلت أردافاً لها فلم تستطع ذلك إلا بعد أن عدلت عن أسلوب إلى أسلوب أو دخلت في ضرب من المجاز...»<sup>(3)</sup>.

(1) القاضي عبد الجبار، 213/16.

(2) الجرجاني، ص 45.

(3) السابق، ص 61.

ولا يلبث الجرجاني أن يحدد موقع اللفظ بل يفند مكانته «هذا وإذا توهم متوهم أنا نحتاج إلى أن نطلب اللفظ وأن من شأن الطلب أن يكون هناك فإن الذي يتوهم أنه يحتاج إلى طلبه هو ترتيب الألفاظ في النطق لا محالة وإذا كان ذلك فينبغي لنا أن نرجع إلى نفوسنا فننظر هل يتصور أن نرتب معاني أسماء وأفعال وحروف في النفس، ثم تخفى علينا مواقعها في النطق حتى يحتاج في ذلك إلى فكر وروية، وذلك ما لا يشك فيه عاقل»<sup>(1)</sup>. ويرى اللفظة عطلاً من المزية إلا إذا وضعت في سياق الكلام «وجملة القول أنا لا نوجب الفصاحة للفظه مقطوعة مرفوعة من الكلام، ولكن نوجبها لها موصولة بغيرها، ومعلقاً معناها بمعنى ما يليها»<sup>(2)</sup>.

ويواصل الجرجاني تحديده للفرق بين اللفظ والنظم «واعلم أن هذا أعني الفرق بين أن تكون المزية في اللفظ وبين أن تكون في النظم باب يكثُر فيه الغلط، ترى مستحسنًا قد أخطأ بالاستحسان موضعه فينحل اللفظ ما ليس له، ولا تزال ترى الشبهة قد دخلت عليك في الكلام قد حسن من لفظه ونظمه فظننت أن حسنه ذلك كله للفظ منه دون النظم»<sup>(3)</sup>، وسأورد في هامش البحث مواضع أخرى لها علاقة بموضوع اللفظ<sup>(4)</sup>.

### المعنى ومعنى المعنى

يخرج القاضي عبد الجبار المعاني في مستواها الأولي بوصفها أغراضاً أو أفكاراً من دائرة التفاضل في الكلام، وذلك في إشارتين مهمتين «على أنا نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد... وقد علمنا أن لا معتبر بالمعاني في هذا الباب، سواء

(1) الجرجاني، ص 62.

(2) السابق، ص 402.

(3) السابق، ص 96.

(4) ومن ذلك «هو الذي لا تزال ترى الغلط قد عارضك فيه وتراك قد خفت فيه على النظم فتركته وطمحت ببصرك إلى اللفظ وقدرت في حسن كان به وباللفظ أنه للفظ خاصة وهذا هو الذي أردت حين قلت لك إن في الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته ومن دقيق ذلك وخفيه أنك ترى الناس إذا ذكروا قوله تعالى واشتعل الرأس شيباً لم يزدوا فيه على ذكر الاستعارة» ص 100.

لورودها على طريق الإبداع أو السبق»<sup>(1)</sup>، ما جعل بعض الباحثين يرونه دعماً لنظرية المعتزلة بصورتها الموروثة عن الجاحظ حين يؤكد على أن «والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني»<sup>(2)</sup>.

إنّ هذا الإهمال المتعمد للمعنى من القاضي عبدالجبار الذي أشار إليه الجرجاني في أكثر من موضع يعود في أصله إلى حرص عبدالجبار على أن يكون التحدي بالقرآن بالضم وليس بالمعنى، أما الدلالة الناتجة من اللفظ التي تختلف باختلاف موقع الكلمة في التركيب فقد غُني بها، فالتقديم والتأخير للفظ ما يسهم في إنتاج دلالات نصية جديدة تدل على أهمية الموقع، لتصبح دلالة اللفظة الناتجة من مجموع تفاعلاتها الدلالية مع السياق التركيبي في النص.

إنه إذ يتناول الضم بوصفه ضم الألفاظ بطريقة مخصوصة يشير إلى مراعاة الإبدال والمواضعة، والتقديم والتأخير، وحركات الإعراب «فبذلك تقع المباينة، ولا بد في الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه»<sup>(3)</sup>. إن اهتمام عبدالجبار بالدلالة الناتجة عن الموضع جعله يرى «إنّ المزية تظهر في الكلام لأجلها»<sup>(4)</sup>، وجعل بعض المحدثين يرون ارتباطاً لدى عبدالجبار في مزية المعنى<sup>(5)</sup> وهو لا يعد ارتباطاً إذ يمكن تفسير ذلك: إننا عرفنا استبعاده أولاً للمعنى النفسي الذي يصدر من فكر أشعري، واهتماماً بالدلالة الناتجة عن مواضعة الألفاظ. ومن جانب آخر يكشف هذا عن وجود القاضي عبدالجبار والجرجاني في منطقة تتماس فيها اتجاهات الجدل الكلامية حول الإعجاز، وذلك لكونهما ذروتين لتيارين مهمين يلتقيان في نظرية الضم أو النظم.

(1) القاضي عبدالجبار، 200/16، 199/16.

(2) أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبدالسلام هارون، بيروت: دار الجيل، د.ت، ج3، ص 131.

(3) القاضي عبدالجبار، 200/16.

(4) السابق، 199/16.

(5) علي زيتون، ص 40.

وحين يعرض القاضي عبد الجبار للحقيقة والمجاز نراه يستمر في حقل التقارب نفسه إذ لا يفرق بين الحقيقة والمجاز في هذه الشعرية الجديدة (الضم) فيحدد ذلك فيما يشبه التقديم الطفيف للمجاز، إلا أنه لا يكثر من العناية به، كما فعل أقطاب المعتزلة، كما لم يبلغ مبالغة سابقه في تقديم المجاز «ولا فضل فيما ذكرناه بين الحقيقة والمجاز، بل ربّما كان المجاز أدخل في الفصاحة؛ لأنه كاستدلال في اللغة، والغالب أنه يزيد على المواضع السابقة، ولأنه مواضع تختص فلا تفارق المواضع فلا يمتنع أن يكون كالحقيقة وأزيد»<sup>(1)</sup>.

يكشف عبد الجبار عن ضرورة إثبات الإعجاز عبر التركيب اللغوي، أما الحقيقة والمجاز فلا يحدث فرقاً كبيراً في شعرية الضم، وهذا الفرق الطفيف لا يعدو كونه حُسنًا زائداً فحسب. كما لا يعول عبد الجبار على الإطالة والقصر في الكلام، ولا يرى له علاقة بالضم، فهو يجد الإيجاز أفضل في مواضع، والإطالة أفضل في مواضع أخرى، «فلا معتبر بقصر الكلام وطوله وبسطه وإيجازه، لأن كل ضرب من ذلك ربّما يكون أدخل في الفصاحة في بعض المواضع من صاحبه»<sup>(2)</sup>. وقد عمد الجرجاني في تكريسه للمعنى إلى الرد على عبد الجبار فيما يبدو أبرز خلاف بين النظريتين فهما هو يرد على نص القاضي عبد الجبار «إن المعاني لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ، وهذا كلام إذا تأملته لم تجد له معنى يصح عليه، غير أن تجعل تزايد الألفاظ عبارة عن المزايا التي تحدث من توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم»<sup>(3)</sup>. ويرسخ الجرجاني صورة المعنى المهمة التي أوردتها النقاد السابقون كابن طباطبا في «عيار الشعر» التي تكشف عن دور (الصياغة) له «وهو بما يصنع في سبيل من يأخذ الأصباغ المختلفة فيتوخى فيها ترتيباً يحدث عنه ضرب من النقش والوشي...»

**فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكل كل**

حال الصائغ ينظر إلى صورة قد عملها صائغ من ذهب له أو فضة فيجيء

(1) القاضي عبد الجبار، 201/16.

(2) السابق، 201/16.

(3) الجرجاني، ص 394.

بمثلها في ذهبه وفضته وذلك يخرج بمرتكب إن ارتكبه إلى أن يكون الراوي مستحقاً لأن يوصف بأنه استعار وشبه، وأن يجعل كالشاعر في كل ما يكون به ناظماً... كما يقال فيمن حكى صنعة الصائغ في خاتم قد عمله إنه قد صاغ خاتماً. وجملة الحديث أنا نعلم ضرورة أنه لا يتأتى لنا أن ننظم كلاماً من غير روية وفكر فإن كان راوي الشعر ومنشده يحكي نظم الشاعر على حقيقته فينبغي أن لا يتأتى له رواية شعره إلا بروية وإلا بأن ينظر في جميع ما نظر فيه الشاعر من أمر النظم وهذا ما لا يبقى معه موضع عذر للشاك. هذا وسبب دخول الشبهة على من دخلت عليه لما رأى المعاني لا تتجلى للسامع إلا من الألفاظ وكان لا يوقف على الأمور التي بتوخيها يكون النظم إلا بأن ينظر إلى الألفاظ مرتبة على الأنحاء التي يوجبها ترتيب المعاني في النفس، وجرت العادة بأن تكون المعاملة مع الألفاظ فيقال: قد نظم ألفاظاً فأحسن نظمها، وألف كلاماً فأجاد تأليفها»<sup>(1)</sup>.

ثم يؤكد هذه الصورة مرة أخرى حينما يصور النظم نفسه «إنه نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وأنه نظير الصياغة والتجوير والتفويف والنقش وكل ما يقصد به التصوير»<sup>(2)</sup>، وتراه من جهة أخرى لا يحدد المزية والتفاضل في المعاني منفصلة بل وهي متصلة بالنظم وبالموقع الذي حدده عبد الجبار: «اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها ومن حيث هي على الإطلاق ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام ثم بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض... ليس من فضل ومزية إلا بحسب الموضع وبحسب المعنى الذي تريد والغرض الذي تؤم وإنما سبيل هذه المعاني سبيل الأصباغ التي تعمل منها الصور والنقوش فكما أنك ترى الرجل قد تهدى في الأصباغ التي عمل منها الصورة والنقش في ثوبه الذي نسج إلى ضرب من التخير والتدبر في أنفس الأصباغ وفي مواقعها ومقاديرها وكيفية مزجه لها وترتيبه إياها... فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب وصورته أغرب، كذلك حال الشاعر والشاعر في توخيها معاني النحو ووجوه التي علمت أنها محصول النظم»<sup>(3)</sup>.

(1) الجرجاني، ص 360.

(2) السابق، ص 49.

(3) السابق، ص 88.



إنَّ معنى المعنى ناتج سجالي وصل إليه الجرجاني عبر جدله مع القاضي عبد الجبار، وذلك استكمالاً لنظرية النظم «ولكن يشار بمعانيها إلى معانٍ أخرى، واعلم أن هذا كذلك ما دام النظم واحداً فأماً إذا تغير النظم فلا بد حينئذ من أن يتغير المعنى على ما مضى من البيان في مسائل التقديم والتأخير»<sup>(1)</sup>. وسأضيف في الهوامش بعض الاستشهادات على ذلك<sup>(2)</sup>، ويذكر أن الجرجاني قد أدرك خطأ المنحازين إلى المعنى بشدة<sup>(3)</sup>.

وبعد عرضنا لهاتين النظريتين النقديتين في إطار الخطاب السجالي وعبر منظور (الاختلاف المقنع) يمكننا أن نقول: إنَّ القاضي عبد الجبار قد مارس آلية الاختلاف المقنع مع من سبقه، واقترب بنظريته إلى الاتجاه الآخر، فيما تبنى الجرجاني مع سابقه القاضي عبد الجبار الدور نفسه والآلية نفسها، ولنا أن نشير إلى ما ذكره محمد عابد الجابري «والحق أنَّ تحليلات القاضي عبد الجبار في هذا المجال تخطو بنا خطوة هائلة وحاسمة نحو نظرية النظم الجرجانية، وذلك إلى درجة يصعب معها نسبة شيء آخر للجرجاني غير شرح الفكرة وتحليلها وإغنائها بالأمثلة»<sup>(4)</sup>.

(1) الجرجاني، ص 266.

(2) وفي الفصل المتصل بالكناية يكشف الجرجاني معنى المعنى بصورة أكثر وضوحاً عبر أمثلة لكنايات عدة «إذا قلت: هو كثير رماد القدر، أو قلت: طويل النجاد، أو قلت: في المرأة نؤوم الضحى، فإنك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجهه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانياً هو غرضك، كمعرفتك من كثير رماد القدر أنه مضياف، ومن طويل النجاد أنه طويل القامة، ومن نؤوم الضحى في المرأة أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها، وكذا إذا قال: رأيت أسداً... وكذلك تعلم في قوله: بلغني أنك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى أنه أراد التردد في أمر البيعة واختلاف العزم في الفعل وتركه على ما مضى الشرح فيه، وإذا قد عرفت هذه الجملة فيها هنا عبارة مختصرة وهي أن تقول: المعنى والمعنى المعنى تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة» ص 262.

(3) إحسان عباس، ص 423.

(4) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، بيروت: المركز الثقافي، ط 2، 1991م،



## التعريف بالمؤلفين

### د. معجب العدواني

- دكتوراه في النقد الأدبي الحديث، عن أطروحة «تواتر السمات التقليدية في الرواية العربية الحديثة: دراسة في التناص» جامعة مانشستر، بريطانيا، 2007م.
- أستاذ النقد والنظرية المشارك، وكيل كلية الآداب للدراسات العليا والبحث العلمي، رئيس وحدة أبحاث السرديات، جامعة الملك سعود.

### الإنتاج العلمي

#### أولاً: الكتب

- 1 - ابن السروي وذاكرة القرى، (مشارك)، تحرير: علي الدميني، ط1، 1999م.
- 2 - الغدّامي الناقد، (مشارك)، تحرير: عبدالرحمن السماعيل، مؤسسة الإمامة الصحفية، الرياض، ط1، 2001م.
- 3 - تشكيل المكان وظلال العتبات، نادي جدة الأدبي، جدة، ط1، 2003م.
- 4 - الكتابة والمحو: التناصية في أعمال رجاء عالم الروائية، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2009م.
- 5 - مرايا التأويل: قراءات في التراث السردية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2010م.
- 6 - الرواية العربية والنقد، (مشارك)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010م.
- 7 - أوراق فلسفية، (مشارك)، الحلقة الفلسفية، نادي الرياض الأدبي، الرياض، ط1، 2010م.
- 8 - السرد في الأدب الإماراتي: (مشارك)، تجربة الرواية النسائية، تحرير عبدالفتاح صبري، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ط1، 2010م.

- 9 - أنموذج القتال في نقل العوال، أحمد بن أبي حجلة التلمساني، (تحقيق وتقديم)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2012م.
- 10 - نزهة أرباب العقول في الشطرنج المنقول، يحيى بن عبدالله الحكيم، (تحقيق وتقديم)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2012م.
- 11 - آفاق التجديد في الأدب السعودي: الرؤية والتشكيل، (مشارك)، كتاب مجلة جامعة الطائف، جدة، مطابع السروات، ط1، 2012م.
- 12 - التشكل والمعنى في الخطاب السردي، (تحرير)، دار الانتشار العربي، بيروت، أدخل دكتور معجب كتابك عن ائتلاف الكتب في الحضارة العربية الإسلامي، ط1، 2013م.
- 13 - الموروث وصناعة الرواية؛ مؤثرات وتمثيلات، منشورات ضفاف، بيروت، 2013.
- 14 - مضمّرات التّأويل: قراءة في الأنساق الثقافيّة لظاهرة إئتلاف الكتب في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، حوليات جامعة الكويت، أبريل 2013م.

## ثانيًا: الأبحاث

- 1 - رؤى العرب القدماء حول النص، مجلة جذور، النادي الأدبي بجدة، عدد 2، 1999م.
- 2 - تشكيل المكان في الرواية النسائية السعودية، علامات في النقد، النادي الأدبي بجدة، عدد 33، 1999م.
- 3 - جزاء سنمار، مجلة جذور، النادي الأدبي بجدة، عدد 7، 2001م.
- 4 - أسئلة الحكاية الخرافية، المأثورات الشعبية، الدوحة، عدد 61، 2001م.
- 5 - رحلة التناصية إلى النقد العربي القديم، علامات، النادي الأدبي بجدة، مجلد 11، عدد 44، 2002م.
- 6 - جماليات النهايات الإبداعية: مدخل نظري، مقاربات: مجلة العلوم الإنسانية، الرباط، عدد 2، 2008م.
- 7 - كيف تكتب المرأة السعودية سيرتها؟، علامات، النادي الأدبي بجدة، مجلد 17، عدد 66، 2008م.

- 8 - القصة القصيرة: عمى البدايات وأزمة النهايات، **مجلة أبعاد**، نادي القصيم الأدبي، عدد 4، 2009م.
- 9 - قراءات في التراث السردى: سبق السيف العذل، **مجلة حقول**، نادي الرياض الأدبي، عدد 8، 2009م.
- 10 - نهايات الرواية السعودية: استشراف واحتجاج، **علامات**، نادي جدة الأدبي، مجلد 17، عدد 68، 2009م.
- 11 - الكتابة بوصفها فاعلاً سردياً، **مجلة الآطام**، نادي المدينة المنورة الأدبي، عدد 34، 2009م.
- 12 - أسئلة الهوية الثقافية وتمثيلاتنا في الرواية العربية، **مجلة العقيق**، نادي المدينة المنورة الأدبي، مجلد 36، عدد 71 - 72، 2009م.
- 13 - سجل الجرجاني مع القاضي عبد الجبار في كتاب دلائل الإعجاز، **مجلة الدراسات العربية**، جامعة المنيا، عدد 20، 2009م.
- 14 - ملامح المكان الخارجي في الرواية النسائية ودلالاته، **مجلة جامعة الملك سعود**، الآداب، مجلد 22، عدد 2، 2010م.
- 15 - الآخر وعلاقات القوة: تمثيلات الجوّاري في الرواية السعودية، **مجلة كلية الآداب**، جامعة المنوفية، 2011م.
- 16 - آليات السجل بين خطابي التقليد والحداثة في الأدب السعودي، **مجلة جامعة الطائف للآداب والتربية**، عدد 6، 2011م.

البريد الإلكتروني: madwani@ksu.edu.sa

### د. ضياء عبدالله خميس الكعبي

- دكتوراه في النقد الأدبي (السرديات) عن أطروحتي «تحولات السرد العربي القديم: الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل»، الجامعة الأردنية، الأردن، 2004.
- دبلوم تطوير الممارسة الأكاديمية (pcap) من جامعة يورك، بريطانيا، 2009م.
- أستاذة النقد الأدبي والسرديات المساعدة، قسم اللغة العربية، جامعة البحرين.
- نائب رئيس تحرير مجلة «سمات» الإلكترونية المحكمة الصادرة عن مجلس النشر العلمي بجامعة البحرين.

- عضو هيئة تحرير مجلة «ثقافات» الصادرة عن كلية الآداب، جامعة البحرين.
- عضو الجامعات البريطانية The Higher Education Academy.
- عضو الجمعية المصرية للنقد الأدبي 2010م.
- عضو أسرة الأدباء والكتاب البحرينية 2011م.

## الإنتاج العلمي

### أولاً الكتب

- 1 - السرد العربي القديم: الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005.
- 2 - كتاب بالاشتراك بعنوان «الغذامي والممارسة النقدية والثقافية»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005.
- 3 - كتاب بالاشتراك بعنوان «آفاق اللسانيات: دراسات - مراجعات - شهادات»، تكريماً للأستاذ الدكتور نهاد الموسى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2011.
- 4 - المشاركة في الكتاب التكريمي لعبدالله الجفري وعنوانه «عبدالله الجفري مبدع الكلمة والوجدان»، الصادر عن نادي مكة الأدبي، 2009.

### ثانياً: الأبحاث

- 4 - «خطاب التحامق والجنون في السرد العربي القديم: قراءة في التمثيلات الثقافية»، **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، جامعة الكويت، ع 1، 2008.
- 5 - «خطاب الأحلام والرؤى والمنامات: قراءة ثقافية في تداخل الأنواع السردية» بحث علمي محكم منشور في كتاب مؤتمر النقد الثاني عشر «تداخل الأنواع» جامعة اليرموك، يوليو 2008.
- 6 - «الهوية والتناص في روايات خليجية: قراءة ثقافية في التمثيلات السردية عند رجاء عالم وفريد رمضان وحسين المحروس»، **مجلة مقاربات المغربية**، 2009.
- 7 - «الحكاية الشعبية في منطقة شبه الجزيرة العربية والخليج العربي، دراسة في الأنساق الثقافية والتأويل لأربع مجموعات حكاية شعبية»، **مجلة الثقافة الشعبية**، السنة الرابعة، العدد الثالث عشر، ربيع 2011.

- 8 - «تمثيلات التتّر في الأدب العربي: قراءة في المتخيّل الثقافي»، المؤتمر العلمي الدولي: تّارستان موطناً للعلوم الإسلاميّة؛ علماء التّار في تاريخ الحضارة الإنسانّيّة، قازان. جمهورية تّارستان، أكتوبر 2008. (الإيسيسكو).
- 9 - «السّرديات السلطانيّة العربيّة، مقارنة تأويليّة ثقافيّة لكتاب «كليّة ودمنة»، حوليات جامعة عين شمس، أبريل، 2014.
- 10 - Quality Assurance and Continnous Improvement: A case Study of the University of Bahrain, Quality Higher Education, vol, 15, 2009.
- 11 - «جدل الهويات القاتلة وتحبيك التاريخ: قراءة ثقافيّة تأويليّة في خطاب أمين معلوف الفكري والسّردّي»، بحث مقدّم إلى المؤتمر الدولي الخامس للنقد الأدبي، الجمعية المصريّة للنقد الأدبي، 14 - 17 ديسمبر 2010م.
- 12 - «منهجية النقد الثقافي وتطبيقاته: السّرد العربي القديم أنموذجاً: تصور مقترح»، بحث مقدّم إلى الندوة العلميّة الدوليّة المحكّمة «قضايا المنهج في اللغة والأدب، النظرية والتطبيق»، قسم اللغة العربيّة - جامعة الملك سعود، مارس 2010.
- البريد الإلكتروني: dheyaalkaabi@gmail.com