

بلاغة المحكي ومنطق الحوار
قراءة في حواشي الكتابة وهوامشها

أ.د/ أحمد يوسف
كلية الآداب و العلوم الإنسانية
جامعة وهران

ملخص

كيف ينتج الحوار؟ ما هي كفاياته وروابطه و علاقاته وأدائه؟ هل نكتفي بالقول كما هو الشأن في الدراسات الأدبية بأنه يميز هذا النوع الأدبي من ذاك الجنس وإيضاح طرائق بيانه وصيغ برامينه؟ إننا نلغي في كل خطاب نواة حوارية تتسع بحب كفايته و تبعاً لقوة الشراكة الخطابية، ذلك أن التواصل يلغي تراتبية العلاقة بين المؤلف و القارئ لكون هؤلاء الأطراف المشاركة تعد كيانات نصية مجردة تقوم على أساس الحوار.

Résumé

Comment se produit le dialogue ? Quels sont ses compétences, ses liens, ses rapports et ses performances ? Peut-on nous contenter de dire, à l'image des études littéraires, qu'il désigne un genre littéraire, et définir ses procédés et ses formules argumentatives ? Nous observons dans tout discours un noyau dialogique qui s'étend selon sa compétence et la force de communion discursive; car la communication abolit toute hiérarchie entre l'auteur et le lecteur, du fait que ces deux partenaires sont des entités textuelles abstraites de fondant sur le principe du dialogue.

بلاغة المحكي والحوار الفلسفي

تمثل كتابة أفلاطون الفلسفية شكلاً تعبيرياً اتخذ الحوار والأسلوب أداة لبسط الأسس الأولى للخطاب الفلسفي على لسان سقراط إلا أنها لا تكاد تختلف عن الأسلوب الكرنفالي الذي أشار إليه باختين من حيث إن هذا الشكل التعبيري نوع بلاغي - على عكس ما تراه كرسيفا - بأنه نوع شعبي وكرنفالي وحسب. صحيح أن الحوار السقراطي كان يراعي بعض المقتضيات التداولية التي توصف بالشعبية والكرنفالية لكون أن الفلسفة

لم تعد تنزل من السماء وإنما تتفجر ينبعها من الأرض؛ ولكنه تفسح في عرض
الطلائع الأولى للتفكير المنطقي ومنها على وجه التحديد ترسيخ مفهوم التعريفات
وربط الممارسة بالنظرية. وليس أدل على ذلك النهاية المأساوية لسقراط (399-469
ق.م.) الذي وصلتنا أخبارها من ثيوكديدس وأرستوفانيس وأكسوفان وأفلاطون. إن
التجربة السقراطية تؤكد بأن الأقوال أفعال حينما لم تفصل التأملات الفلسفية عن
الممارسات الفعلية.

وضع الحوار السقراطي بطابعه "التهكمي" أو "المتعالم" اللبنة الأولى لخطاب
البرهان وكذا الحجاج، وجعل الحقيقة الموسومة بالخصيصة العلائقية نتاجا حواريا
بين المتجادلين الذين يستعملون مختلف أنماط العلامات استعمالا معقولا في
مطاراتهم الفكرية؛ حيث يتمخض عن هذا السلوك القبول بمبدأ الشراكة وقبول الآخر
بوصفه جزءا لا يتجزأ من الممارسة الفكرية. ومن هنا اختارت المحاورات الأفلاطونية
سبيل بلاغة المحكي في إقرار نسبية المصادرات التي ينطلق منها الحوار الفلسفي،
وهو يتوخى الاتساق بين ملفوظاته والانسجام من حيث هو معطى حوارى أساسه
الإقناع بالحجة. ولم يكن الحوار أسيرا لطرائق المؤرخين في تقديم الحقائق الفلسفية
غير آبه باسترضاء الخصوم ومتقيد فقط بمكارم الأخلاق حسب أرسطو. مما يجعلنا
نخلص إلى أن أساس التفكير تداول سيميائي.

إذا كانت الفلسفة -في نظر هيجل- ليست سوى تاريخها؛ فإن هذا التاريخ يجابه
بعض الصعوبات المنهجية حينما يتعامل مع أشكال التفكير الفلسفي، ويحاول أن يجد
طرائق لمقاربة مسألة المحكي في الفلسفة التي يتردد المؤرخون في أن يولوها أهمية
كبيرة، هذا إذا لم يطردوها أصلا من جمهورية الفلسفة؛ ولا سيما أولئك الذين لا يرون
في الفلسفة إلا هرميته النسقية؛ على الرغم من أن نصانية المحكي الفلسفي تكاد تخرم
أنف الخطاب ونسيج ملفوظاته ومنتالية الوقائع المنتظمة في إطار زمني ذي طبيعة
خطية كما يتجلى في الظاهر وإن كان الزمن في السرد الفني معقدا بحكم الاستعمال
المتداخل للضمانر التي تحدث إرباكا في فهم منطق المحكي. فكيف نجابه محكيات

سقراط وأفلاطون وأوغسطين وابن سينا وابن طفيل وابن المقفع والمعري والتوحيدي وديكارت وجون لوك ولايبنتز وباركلي وكريجارد ونيتشه وسارتر وحتى دريدا؟ هل يمكن إخراج الملفوظ الفلسفي من مملكة المحكي بسبب وظيفته المتعلقة بجسد الزمن على حد تعبير كانط⁽¹⁾؟ وهل يمتلك الخطاب الفلسفي قدرة على التعبئة الفكرية بعيدا عن فتنة اللغة؟ ولماذا اصطنعت اللغة الفلسفية ردحا من الزمن أسلوب الحوار في عرض بضاعتها الفكرية؟ هل الفلسفة قادرة على تحمل بلاغة المحكي في تتبع تفاصيل الحياة الدقيقة بصغائرها وانصرافها إلى معطيات الزمان والمكان والشخصية؟ يظهر بأن ما أرتأه هيجل للفلسفة من مفهوم تتطبق عليها المكونات السردية فإن الفلسفة بدورها تهتم بزمان الأقوال الفلسفية وبجغرافيتها وبالفاعلين الذين يتلفظون بخطابها.

لقد بدا واضحا في أدبيات التحليل الفلسفي المعاصر أن الأسطورة ليست حقبة فكرية توصف بأنها ما قبل الفلسفة أو هي المغامرة الأولى للعقل البشري؛ ولكن الأسطورة والخرافة بدتا علامات حاملات لسؤال الدهشة الذي يخفي في طياته معالم الاتصال مع الطبيعة وبوادر التواصل مع أفراد الجماعة؛ وهذا يدل دلالة واضحة على ميلاد الفعل الثقافي ضمن إطار ميثولوجي. إن مثل هذا التصور يفرض على الخطاب الفلسفي أن يعيد ترتيب أثاث بيته؛ لأن الأسطورة باتت تهدد كيانه، وتنتظر إلى الفلسفة على أنها عودة إلى الحالة الأسطورية الأولى، فيرجع بعضهما إلى بعض القول. من الواضح أن الميثولوجيا والأسطورة بعامة صارت حقا خصباً للمقاربات السيميائية والفلسفية بعدما أعادت لها الأنثروبولوجية الثقافية بعامة والأنثروبولوجية البنوية بخاصة المنزلة التي تليق بها. وإذا سلمنا جدلا بهذه المصادرات فإن طبيعة المحكي في الفلسفة على درجة كبيرة من الأهمية توحى بأن عملا لا يستهان به ينتظر من يولون وجهتهم قبل هذه المسائل اللطيفة.

إن الحقيقة الفلسفية في الحوار السقراطي عبارة عن شكل تعبيرى متأت من مراجعة الكلام بين المتحاورين؛ وهذه المراجعة تنطلق من البحث عن ماهية الأشياء التي قوامها الحوار والجدل اللذان ينموان نموًا نسقيا في بنية الخطاب الذي غابت منه

روح المأساة الديونيزية في نظر نيتشه؛ لأن فلسفة المعنى ينبغي أن تكون ذات روح نقدية قادرة على النفاذ إلى التواءات الاستعارة وتعرجات المجاز من أجل نفي الطابع الشمولي الكلاسيكي عن المعنى والإقرار بانزلاقاته. هل طلب المعنى قدره أن يكون صارما صرامة التحليل الكانطي أو أن يكون ذرائعيا طلبا للوضوح والمنفعة المباشرة؟ إن اللوغوس في أدبيات الإغريق لم ينفصل عن الخطاب واللغة والحوار والحجاج والمنطق، وقد كان العقل في هذا التصور علة كل شيء⁽²⁾، وأساس صدق الخطاب وبناء المدينة؛ وعليه فإن الحوار يشمل الأنساق المعرفية والأنظمة السياسية، وبهذه المتصورات يمكن النظر إلى المعقولات على أنها معان ليس لها بيت واحد تأوي إليه؛ ولكنها -حسب هيدجر- تتدرج في إطار تأويل الكينونة.

يقتضي الحوار بوصفه أخذا وردا في الكلام ومراجعة بين الذات والآخر أشكالاً متعددة للقنوات التي تحمل قصديات المتخاطبين سواء أكان التخاطب مباشراً أم غير مباشر، فسرعان ما ينتقل الحديث من طور الاتصال إلى طور التواصل المتقدم بحكم حالات التفاعل بين الممثلين والشركاء والمتخاطبين. وكما أن مقام الحوار يتغير حينما ينتقل من عالم الأعيان إلى عالم الخيال ومن الكلام المنطوق إلى الخطاب المكتوب ومن المكتوب إلى المرئي؛ فكلما تغيرت قنوات الاتصال تغيرت أشكال الحوار، وتعددت مناحيه؛ ومن ثم ندرك أهمية تأثير الشكل في المحتوى تأثيراً جديلاً. يمكن أن نقف على بلاغة المحكي حتى في الخطاب الفلسفي الموسوم بالنزعة العقلانية؛ فالوقائع التي يتعقبها هذا الخطاب بموجب البحث عن "الحقيقة" تنتظم ضمن سياق سردي، وتبعا لهذا السياق يكتسب التلفظ الفلسفي دلالاته، ويمثل ذلك جون فرانسوا بوردون⁽³⁾ ليس فقط بكتاب "خطاب حول المنهج" لديكارت، وإنما حتى بـ: "تأملات ميتافيزيقية" الممعة في التفكير النظري المجرد.

لا ترتفع بلاغة المحكي في الوصف السردية الذي يتعقب سير الأحداث في داخل الزمن؛ ولكن الخطاب الفلسفي يقدم سرديات تأملية موهلة -أحيانا- في التجريد بما في ذلك بنية الشخصية؛ ولنا أن نشير إلى شخصية سقراط في المحاورات الأفلاطونية. إنه مجرد علامة -حسب فليب هامون- لا يهم إن كانت شخصية

تاريخية أم علامة رمزية. لقد دلتنا القواعد العاملة للمويس تنيير **L. Tesnière**، التي اصطنعته سيميائيات غريماس المحايثة- على أن الشخصية لم تعد سوى مجرد عامل من العوامل تضطلع بإنجاز الفعل المتحين في داخل النشاط التلفظي للمحكي الفلسفي. وإذا استوعبنا هذا التصور سنتجنب كثيرا من الصعوبات التي تعترض قراءتنا لتاريخ الفلسفة ولخطابها، وستتجلي أمام أعيننا الصور التي تتدثر بها الرغبة في بلاغة المحكي.

تتفاوت أشكال التحري عن الحقيقة؛ إذ تنطلق رحلتها الجلاميشية في البحث عما تسميه النظرية العاملة بالحالة البدئية التي تعبر عن وضع يتسم بالافتقار؛ ولكن الفلسفة تختلف عن المحكي الأدبي بأنها لا تدعي بأنها تطلع إلى إصلاح هذا الافتقار على الرغم من أنها تحلم بتحقيق ذلك؛ ولعلها تكتفي بتوصيف حالات الافتقار والنقص؛ ولكنها تتعرض للامتحان في قدرتها على الاضطلاع بهذه المهمة وهي المرحلة التأهيلية في مسار الخطاب الفلسفي الذي ستعترضه لا محالة جملة من المتاريس تعيق إستراتيجيته في التحري؛ وهذه المرحلة حاسمة بدورها في قدرة المحكي الفلسفي من أجل تحقيق برامجه السردية. لا بد من توخي اليقظة المعرفية والمنهجية بأن هذه المفاهيم السيميائية في النظرية العاملة صورية قد لا تتناسب مع المحكي الفلسفي وإن زعمت لنفسها بأنها قواعد سردية كونية؛ إذ إن الأساس الذي تقوم السرديات السيميائية ذات النزوع المحايث المتمثل في العوامل الستة التي تتكون من الثنائيات الآتية: "الذات والموضوع" و"المرسل والمرسل إليه" و"المساعد والمعيق" تصدم بأحد المفاهيم التي تنظر إلى الفلسفة على أنها خطاب بلا موضوع، وأن ذات الملفوظ والتلفظ على السواء معقدة في بيئة المحكي الفلسفي. إن الحوار عبر الهاتف غير الحوار بين شخصين متقابلين؛ إذ إن القناة تؤثر -بشكل من الأشكال- في طبيعة المرسلات. ولا بد من التنبيه إلى سلطة الشفوي وحضوره في الكتابة التي تتضمن قي طياتها بقايا ميتافيزيقا العلامة بأبعادها الإيقونية. إن الحوار لا يكاد ينفصل عن التقطيعات البصرية في ظل حضارة الصورة على الرغم من أننا نستحضر هنا أسبقته الفلسفية انطلاقا من الاتصال بين الروح والجسد، أي بين

الصورتين الأكوستية والذهنية وفق دعوى دو سويسير بخصوص العلامة. ولكن هل التصور المادي للصورة هو شرط ضروري لانبثاق التفكير البصري؟

حواشي الكتابة

إن الكتابة الأصلية فعل إبداعي وحواري لا ينبثق من ثقافة رسمية مطلقة ومعطاة سلفاً، بل إنه يقع خارج حدودها، ويعبر عن رؤيا مغايرة وجديدة للهوية، ويفتح آفاقاً جديدة للتواصل من أجل بناء أخلاق للاختلاف وقبول الآخر ومحاولة الإقناع بدل الإكراه. ولهذا كانت الكتابة الإبداعية دوماً مدهشة مثلها كمثل الأسطورة والنص الديني المقدس والفعل الفلسفي الحر. فالحوار تمثيل صادق لهذه الأفضية المعرفية المتعدية غير اللازمة. إذا كان الفعل المعرفي اللازم ينتمي إلى دائرة المعلوم فإن المعرفة المتعدية تنتمي إلى دائرة المجهول. لكون أن هذه الأفعال المتعدية إلى مفعولات يحركها الحوار الذي يمتد إلى أرشيف الذاكرة بغية تقصي مظاهر الانفصال واستكشاف أثره في لغة اللاوعي وخطاب الاستعارة.

إن التاريخ يسكن في طبقات هذه اللغة، ويندس في راهنية الاستعارات التي نحيا بها كما عبر عن ذلك جورج لايفوف ومارك جونسون. ونحن نعتقد بأن فلسفة التاريخ ينبغي أن تسهم في قراءة التاريخ من سجلات ميلاد الاستعارات وأرشيف وفياتها المحفوظة في أساليب المؤرخين وطرائق تعبيرهم عن الأحداث بما تتيحه لهم ملكاتهم اللسانية وكفاياتهم البلاغية. وتلك مهمة جليلة تستطيع فلسفة التاريخ أن تسعى إلى ترسيخ تقاليد الحوار وآليات التواصل. إن أدب التاريخ يستكشف عن رؤيا استشرافية للواقع عبر الزمن والسرد وعوامل (actants) التلطف والتلقي وكذا القواعد السردية الكونية. إن للتاريخ حضوراً في المحكي الفلسفي الذي تتماهى نصوصه بنصوص الأسطورة والشعر وأشكال التعبير الكرنفالي. فالمشهد الحواري يبسط آثاره في هوامش الكتابة وانزلاقات المعنى التي كان للبلاغة السفسطائية دور مهم في توكيدها داخل الخطاب.

كيف ينتج الحوار؟ ما هي كفاياته وروابطه وعلاقاته وأدائه؟ هل نكتفي بالقول كما هو الشأن في الدراسات الأدبية بأنه يميز هذا النوع الأدبي من ذاك الجنس

وإيضاح طرائق بيانه وصيغ براهينه؟ إننا نلفي في كل خطاب نواة حوارية تتسع بحسب كفايته وتبعا لقوة الشراكة الخطابية؛ ذلك أن التواصل يلغي تراتبية العلاقة بين المؤلف والقارئ لكون هؤلاء الأطراف المشاركة تعد كيانات نصية مجردة تقوم على أساس الحوار.

وهكذا تغدو الكتابة عملية حوارية بين النصوص تستدعيها أسيقة فكرية وفنية مختلفة؛ ولكن هذه الحوارية قد تغدو مناجاة داخلية في بعض الأنماط الخطابية؛ حيث يتمهى عامل الملفوظ مع عامل التلفظ وبخاصة في خطاب السيرة الذاتية أو الكتابات التي تتحو نحوها الذي يصطنع ضميري المتكلم (أنا، نحن) والغائب (هو). وفي المقابل هناك طريقة للسرد بضمير المخاطب وقد تكون دالة على ضمير المتكلم؛ إذ يتمهى فيها عامل الملفوظ مع المتلقي وفي مقام آخر ينضاف إليهم عامل التلفظ فيضحي السرد الروائي حينئذ عبارة عن مساءلة للكتابة وفق منطق الحوارية.

حوارية باختين

لا يمكن أن نفصل الحوارية النقدية التي ابتدعها باختين في قراءته لدوستوفسكي عن فعالية الحوار العام؛ وإن كان تودوروف حاول أن يعيد قراءة دوستوفسكي بعد أن انتبه إلى بعض الهنات التي وسمت قراءة باختين لدوستوفسكي؛ وقد سعى بعد لأي إلى إبراز التماسك الذي كانت تنتشده بنوية غولدمان التكوينية بين الشكل والدلالة. إن باختين وتودوروف كليهما لم يفصلا البعدين الفلسفي والتقني على الرغم من أن هناك قيما مهيمنة في خطاب دوستوفسكي الروائي مثل الدعاوى الأيديولوجية التي يتضمنها النص.

تستكشف الحوارية النقدية الدور الحاسم الذي تؤديه الضمائر في البنية السردية وإبراز تعدد الخطابات داخل النص الواحد. ونكون أمام ظاهرة التواصل التي تضطلع بها ضمائر المخاطب من جهة وضمير المتكلم والغائب من جهة أخرى؛ والأهم من ذلك هو تبادل الأدوار بين هذه الضمائر ونكون بذلك في صميم السيرورة التواصلية. ولا بد من الإشارة إلى ذلك التصنيف اللطيف الذي أنشأه بنفينست بين القصة

والمحكي والخطاب انطلاقا من المكونات اللسانية المتمثلة في الضمائر وأزمة الفعل اللسانية.

إن السيرة التواصلية بين الضمائر تحول ما كان يعرف بالشخصيات إلى عوامل actants على نحو ما ذهبت إلى ذلك النظرية العاملية الذي وضع أسسها غريماس. إن هذه العوامل هي التي تتجز الأفعال، وتضفي دينامية تواصلية على العلامات من حيث هي أفكار، وتتفي عنها الثبات، وتجعلها ذات حركة دؤوبة معرضة للتغيير والتحول. لقد استكشفت الدراسات السوسيولسانية والأنثروبولوجية السرديات قبل أن تكون محل اهتمام النقد الأدبي.

إن هناك حوارات جدلية نقف عليها في روايات بلزاك ودوستوفسكي وستندال وغيرهم يكون للصوت الغائب حضور بل تأثير في الأصوات الحاضرة. وهذا ما يعزز الفرضية التي ترى بألا حدود كبيرة بين الأدب والفلسفة مما يجعل لسيرة الحوار الجدلي قدرة على تغيير أسيقه الكلام ليتخذا أبعادا رمزية تجد السيميائيات الأدبية نفسها أمام امتحان عسير حيال تقديم الآليات الإجرائية في طموحها المنهجي من أجل بناء المعنى الذي هو مركز التفكير السيميائي داخل جدلية بلاغة الصمت والتمنع التي تطبع بعض الخطابات؟

وهل هذا المعنى قادر على صوغ منطق جديد للتواصل الذي تتيحه شعرية اللغة التي تنبثق من أنموذج الكتابة الحداثية؟ لقد سبق للشكلانية الروسية أن راهنت على أن المعنى معطى قبلي في الخطاب، ويتأتى من طبيعة العلاقات القائمة بين العناصر اللسانية داخل نسق محايث؟ بينما تراهن السيميائيات التأويلية على أن المعنى سيرة تولد داخل تحولات الدلالات المفتوحة sémiosis.

حاول ميخائيل باختين أن يتجاوز النسق المحايث الذي سجن الشكلانية الروسية النص فيه، وقد اجتاز عتبات الدراسة البنوية للمحكي التي كادت لا تفارق التقطيع التزامني للخطاب لينتقل إلى طور آخر من البحث عن العلاقة التي تربط البنية الأدبية ببنى أخرى. ويترتب عن مثل هذه العلاقة وجود تعالقات نصية وطبيعة

حوارية بين النص وصاحبه من جهة وبين النص والمتلقي والسياق الثقافي العام من جهة أخرى.

إن الانطلاق من أن الكلمة هي أصغر وحدة في البنية جعل باختين يدمج النص داخل التاريخ والمجتمع؛ وهو بذلك يجسد التنبيهات الأولى التي أبداها ياكبسون في إمكان مدارس تاريخ الأدب دراسة تعاقبية ضمن أفق البعد التزامني أي ضمن أفق المقاربة النسقية. إن فكرة الحوارية التي يطرحها باختين هي البشائر الأولى لبداية اختراق التجريد الذي وسم التصورات الفلسفية والنقدية للتاريخ؛ إذ لا يتم ذلك إلا بتدخل الذات في الكتابة وخلق حوار بين النصوص. إنه عملية انتقال من المقاربة النسقية المغلقة إلى المقاربات التي تنتقل من البنية في عالمها المحايث إلى علاقتها بالبنى الأخرى.

يمكن أن يخلق هذا التصور المنهجي تصالحا بين النصوص وبين العلاقات عبر اللسانية مثل التاريخ والأخلاق والدين؛ إذ تقدم كرسيفا السيميائيات الأدبية من منظور التحليل الماركسي الذي لا يقصي تلك العلاقات عبر اللسانية عن سياق البنية التحتية. إن الخطاب الأدبي بعامة والشعري بخاصة يتجاوز العوالم التي حددتها له الشكلائية الروسية ليدخل في حوار مع معارف إنسانية أخرى تأخذ في حسابها أن المهمش في الثقافة يسهم في تلوين المعنى وبخاصة ما وقف عليه في الأدب الكرنفالي الذي يتمرد على السنن اللساني والقوانين الدلالية ومن ثم يصبح نقدا ساخرا لمؤسسات الثقافة الرسمية.

ستنبثق مفاهيم جديدة من الحوارية النقدية ومنها مفهوم "التناص" ودلالته التي تفضي إلى تقويض دعاوى التمرکز حول الذات وتعرض الأجناس الأدبية إلى التهجين والتدويب والتداخل وكذا لعبة الغيرية التي أولتها الأنثربولوجية الفلسفية والبنوية النفسية (لاكان) والتأويليات المعاصرة منزلة خاصة علما بأن هناك مسائل أخرى اندرجت في نطاقها أو تموقعت في جنباتها، وتفاعلت مع بقية العلوم الإنسانية، الأخرى لتلامس جوانب تتعلق بدور ما هو فردي وجماعي في السيرورة التواصلية، وما يتفرع عنها على صعيد الخطاب من موضوعات وأشكال ومحتويات تتكفل بها

لسانيات التلطف وامتداداتها التداولية، وتحدد لاحقا نماذج التواصل ضمن ناموس الاختلاف والتباين. لقد تراوح الخطاب بين ما هو معيش وما هو رمزي. وسيكون من الصعب أن نقر بالتمييز بين اللغوي والأخلاقي؛ ولا سيما في مظاهر التواصل التي نقف عليها في السرديات التي تستكشف حقيقة الاختلاف بوصفها مفصل المعنى وعموده الفقري؛ وذلك ما أكدته لسانيات دو سوسير، وتبنته جماعة أنتروفرن في تحليلها السيميائي للنصوص المقدسة.

إن العلامة الجمالية في الإبداعات الفنية تتفاوت في درجة تمثالتها الرمزية، بل تكاد تكون منضوية في ألياف الخطاب ذاته لتستتطق المسكوت عنه. وتكتسي السيرورة التواصلية ضمن فعالية الحوار طابعا رمزيا عمل على توسيع دائرة التمثل التي هي قوام العلامة من منظور سيميائيات بورس على الأقل. إن فكرة الاختلاف هي نواة فعالية الحوار من منطلق أنها متصور متعلق بالمعنى أكثر مما هو متعلق بما هو نفسي، وهي متعلقة بالذات التي هي شبكة من التناقضات لا تحيا إلا بحضور الآخر الذي تقيم معه علاقة حوارية. وهي بذلك تجسد حيوية لعبة التغاير ضمن منطق التداول الذي يراعي فضيلة التبادل وحقوق شراكة الآخر. وهنا نحن بصدد ترسيخ أخلاق جديدة في التواصل ترفض منطق التصادم، وتدعو إلى منطق الحوار. إن الآخر يسكن في ذواتنا، ونحن بدورنا نسكن في ذوات الآخرين حتى ولو كان هذا الآخر جحيما بتعبير سارتر أو صخرة سيزيف بتعبير السياب.

يعد الحوار عملية شراكة تواصلية، ولا يقف الأمر على مجرد مراجعة الكلام بين اثنين كما تشير إلى ذلك المراجع العربية لدلالة الخطاب المعجمية. إن الحوارية تشمل إذاً العديد من الخطابات، ولا تكتفي بالكلام الذي يتفرع عن المحادثة بين متكلمين. لقد سمحت دراسة باختين لرواية الجريمة والعقاب لدوستيوفسكي برصد ظاهرة الأسلبة وتعدد الأصوات في هذا العمل الروائي؛ وعليه استوقفته ظاهرة التناص من حيث هي عمل حوارى بين النصوص، سواء أكان هذا التهجين النصي واعيا أم لاواعيا بخصوص المحتوى الذي تتلاقى فيه مع الخطابات السابقة واللاحقة.

لم يعد المعنى نتاج الصوت الفردي على الرغم من وجود سمات العبقرية الفردية الكامنة في الملفوظات، بل إنه يتمخض عن علاقة حوارية مع أصوات أخرى قد يتآلف معها كما قد يختلف معها؛ لأن التسليم ببصمات العبقرية الفردية في إنتاج المعنى يخفي في طياته حضور الجماعة حسب غولدمان. ولكن لا يمكن للصوت الفردي المعزول أن ينتج المعنى خارج دائرة التواصل وفاعلية الحوار المثمر؛ وهو بدوره يمثل -بحكم تداوله وتراكمه- قوام الفعل الثقافي الذي تغذيه ذاكرة الجماعة. بيد أن ذلك لا يعني التوافق التام مع هذه المعاني التي تتضمنها الخطابات. إن الشركاء يتفاوتون في إبداء القبول أو الرفض معها؛ فكلما تنوعت المعاني، وتعددت أحداث فضاء واسعاً للحوار ومجالاً فسيحاً للتواصل والتفاعل بين ما هو فردي وجماعي وبين ما هو خاص وما هو عام.

إن تمجيد فضيلة التواصل وفعالية الحوار داخل منطق التداول قد يسلمنا إلى الخلط بين انفتاح النص والنزوع النسبي في أثناء صراع العلامات وتدافع القيم. إن كل علامة تسعى إلى تثبيت نفسها بوصفها قيمة دالة وحاملة لأسباب البقاء؛ ومن هذا المنطلق يتأتى التوتر حينما تعالج قضايا التواصل ومسائل الحوار بطرائق القضايا المنطقية العملية والشرطية على السواء. ثم سرعان ما ينتقل هذا التدافع من حلبة الخطاب المنطوق في مستوياته اللسانية إلى حلبة الاعتقاد في مستوياته الأيديولوجية.

تكاد تختفي هذه المستويات كلها في نواة العلامة. ومن هذا المرتكز يبدأ التفاضل بين الألسن الذي قاومته اللسانيات وبين الأعراق والمعتقدات كما تحاول أن تقاومه المجتمعات التي تؤمن بالحرية وتمجدها؛ لأنها ديدن الحداثة وميسم الشعوب المتحضرة. وهل يمكن أن نقول مع أدورنو بأن العلامة الجمالية هي ضرب من ضروب الخلاص من قهر عصر التقنية والاستعباد المادي؟! وهل للجمال سلطة قادرة على تحريرنا من سطوة العلامات المطلقة؟! وهل هو الفضاء السيميائي الذي يحرر الإنسان من قيوده، ويفك الشعوب من أغلالها أم أنه الدين في أبهى مقامه الجمالي الذي يدعو إلى الحوار ومد جسور التواصل بين البشر دون إكراه؟! وإذا كان

الدين يفهم على أنه الحقيقة الوحيدة إلا أنها حقيقة تقتضي تنوعا في الفهم وتعددا في الوعي وقبولا بالاختلاف. وإن قولنا بالحقيقة الوحيدة فلأنها تتطوي على حقائق متعددة في مجالها الأرحب، لا تسمح لأحد أن يدعي بأنه مالکها الأوحد إلا الله.

لا يمكن أن نفصل إشكالية التواصل عن الحوارية بوصفها سيرورة ثقافية يتداخل فيها الفردي والجماعي والطبائع الخاصة والعامة تداخلا يجسد حقيقة الحوار بين الأفراد من جهة وبين الثقافات من جهة أخرى. ويترتب عن ذلك كله تحولات في المفاهيم التي تتعلق بالهويات والغيريات. على الرغم من أن النقاش ينصرف إلى القضايا السياسية فنحدث عن الخصوصيات الثقافية وعن تعالي الأعراق وتفاوت الشعوب في درجات التحضر مما يجعلنا نصف هذه العلاقات الثقافية تارة أولى بالحوار أو التعالق وتارة ثانية بالتثاقف وتارة أخرى بالصدام؛ وذلك بحسب الرؤية الفلسفية والسياسية التي تحكم هذه النظرة أو تلك.

لقد أشرنا غير ما مرة إلى علاقة سيرورة التواصل بمحور الثقافات؛ ولكي يحصل هذا الضرب من الحوار بين الأفراد وثقافتهم إما طوعا وإما كرها كما يعلمنا التاريخ ذلك. وهكذا تنشأ العلاقة بين الهوية والغيرية أي بين "الأنا" و"الآخر" في ظل الرغبة في التعرف إلى الآخر واستكشاف خصوصياته أو في ظل الغزو والفتوحات؛ ولكن هذه المفردات تتغير معانيها حسب السياق الذي تورد فيه. إن التوتر الحاصل بين الأنا والآخر قد ينتقل إلى الأنا مع ذاتها ضمن ما يوصف بالحوار الداخلي (المونولوج). فتعرف الأنا إلى أنها يتم بوساطة الغير، وهنا نستحضر دعوى جاك لاكان بخصوص مرحلة المرأة. إن الآخر قد يتمثل في الأشياء المحيطة بعالم الذات، وهي من وجوه وسائل حاجية حينما يتعلق الأمر بتدبر الخلق والإيمان بالخالق.

إن الأشياء والكائنات الأخرى سواء أكانت مجردة أم مجسدة هي عوامل من حيث إنها تضطلع بإنجاز الأفعال. فهي تتسم بالغرابة عن الذات، ولكنها جزء منها على الرغم من جدلية الهنا والهنالك. وهكذا يسهم المتخيل *l'imaginaire* في بناء صورة الآخر ضمن ما يعرف في حقل الأدب المقارن بـ"الصورية". إن هذه الصورة التي يبتدعها المتخيل تجلي من وجوه صورة الأنا البغيضة إن كانت تقدم لوحة قاتمة عن

الآخر. وهذه الصورة تنشأ من العلاقة بين الهوية والغيرية داخل المجتمع الواحد على صعيد الجنس أو اللغة أو الرتبة الاجتماعية أو المهنية أو حتى الرتبة العقلية كما أوضحت فلسفة ميشال فوكو بخصوص الجنون؛ لأن هذه الرتبة تتدخل في التواصل والحوار، وتكتسب تبعاً لذلك قوتها الحجاجية في الإقناع. وقد تصبح وسائل إخراج وأدوات ضغط من قبل القوي على الضعيف، فيتم الانتقال من مجال الحوار إلى مجال الإكراه.

تعالق النصوص وتهجين الأنواع

أولى باختين أهمية لدور الكلمة التي لها تعالقات مع كلمات أخرى ضمن مبدأ الاختلاف؛ حيث يتجسد الحوار بين الذات المتمثلة في جسد الكتابة والمتلقي والنصوص المهاجرة إلى فضاء الكتابة في إطار جماليات التناص الذي هو فسيفاء نصية وامتصاص لنصوص أخرى -بتعبير كرسيفا- تخضع فيها الخطابات إلى عملية التهجين المتأتية من هجرة النصوص من ثقافات الآخر، وليكن هذا الآخر قابعا في جسد الكتابة ذاتها.

إن حوار النصوص يتم داخل جسد الكتابة من حيث إن الذات يمكن التعامل معها على أنها شبكية نصية معقدة واعية وغير واعية تنتج نصا هو عبارة عن نسق سيميائي دال يتفاعل مع المتلقي الذي هو بدوره شبكة نصية تتداخل فيها المقصديات. إنه ملتقى لعلاقة الباث بالمتلقي من جهة وعلاقة الخطاب بالسياق من جهة أخرى. ولهذا أثرت في السرديات قضايا من نوع من يسرد الحكاية؟ ومن يروي الرواية على نحو ما طرحه ولفغانغ كايزر⁽⁴⁾ Wolfgang Kayser؟

تحدث بارت في أثناء تحليله البنوي للمحكيات عن التواصل السردية الذي هو ضرورة سردية بالدرجة الأولى. فعلى نحو ما يوجد في ثنايا المحكي من وظائف هي على قدر غير قليل من التبادل بين ما يوصف بالشخصيات المانحة والمستفيدة. إن ((المحكي بوصفه موضوعا هو رهان لتواصل ما))⁽⁵⁾، ويتفرع عن ذلك أن يكون لاستعمال الضمائر في المحكيات حضور متفاوت قدرته على التأثير في الآخر.

ينتصر بارت لقوة علامات القارئ كونه خطابا فقط كما ترى كرسيفا، فحينما يستشهد بالجملة السردية الآتية "إن ليو كان سيد هذا المكان" يثبت بأنها من وضع القارئ، وليس من وضع السارد؛ لأننا لا يمكن أن نتقبلها على أنها معلومة يقدمها لنا السارد إن كان مؤلفا. فمن شروط المعلومة ألا تكون معلومة لدينا سلفا بخلاف الجملة الآتية "خرج ليو منذ قليل" التي نتقبلها على أنها معلومة حاملة لخبر. وسيكون على عاتق السيميائيات البحث عن الطرائق الفضلى التي تربط العلامات بعضها ببعض وفق ما طرحه ش. و. مورييس بخصوص السيميائيات التركيبية؛ ولكن ليس بمعزل عن الدلالة والتداول وداخل "التداولية" في عملية القراءة والحوارية النصية.

يحيلنا بارت في وقت مبكر نسبيا على أهمية المستقبل (القارئ على وجه التحديد) في الدراسات الأدبية والنقدية على الرغم من أن علامات السارد من الوضوح والقوة أكثر من علامات القارئ، والمقصود هنا بعلامات الضمائر؛ حيث إن ضمير المتكلم أكثر هيمنة في المحكي من ضمير المخاطب. وهو بذلك يتجاوز الأهمية التي وجهها ياكبسون إلى الباث بوصفه محور التواصل. وبذل من النظر إلى السارد والمتلقي على أنهما عنصران واقعيان فرض عليهما التحليل البنوي للمحكي أن يكونا لهما وضع سيميائي يتسم بالمرآة واللجوء إلى الحيل الفنية التي تكاد تسم السرد بميسم الجماليات، وتطبع علاماته بالتعددية الدلالية أو على الأقل ازدواجية المعنى؛ وذلك نظرا لارتباطها بالسياقين الثقافي العام والخاص.

وإذا تأملنا إشكالية "الأجناس" وتداخلها وتفرعاتها إلى أنواع أدبية فهي لا تعدو أن تكون أنساقا سيميائية تستمد دلالتها من طبيعة اللغة التي تتألف منها. وهي تسمد قوامها من التواصل اللغوي علما بأن الطبيعة التكوينية لتطور الأجناس تصفه كرسيفا بأنه يحدث حدوثا لاوعيا، ويخرق ثبات النسق اللساني، وتتعدد مستوياتها داخل النصوص دون أن تلتزم بالمعيار اللساني المحايد الذي لا ننكر بأنه يسهم في بناء عمق الخطاب؛ حتى إن ريفاتير جعل مبدأ اللانحوية جوهر اللغة الشعرية لما تخضع له من اتساع عرف في الأسلوبيات بالانزياح.

يمكن أن نتطلع إلى مدارس بنية الأنواع الأدبية في ضوء المقاربات النسقية مع عدم إغفال البنى اللصيقة باللسان التي يجب أن نؤكد بأنها ليست ملزمة للنوع الأدبي في بناء هرميته النسقية؛ إذ يلجأ إلى آليات بعضها واع وبعضها الآخر غير واع كما يصطنع تقنيات الحوار داخل البنية اللغوية.

ولعلنا سنهتدي إلى سر التفاضل بين الأنواع الأدبية عبر العصور بعامة وسيادة الرواية في العصر الحديث، كما يمكننا أن نفهم ذلك الميل إلى التهجين والتداخل بين الأنواع الأدبية ضمن منطق يستهجن التفرد بالواحدة حتى وإن تم البحث عنها في جذور الفلسفات الشرقية المنسية بفعل تضخم التمرکز حول الذات لدى الغرب والإفراط في تمجيد النزعة الفردية سواء أكان ذلك متعلقا بالإرث اللاهوتي أم بالتفكير العلماني. وكل ذلك من أجل البحث عن التناغم بين الذات والعالم وفق رؤية كونية وكرنفالية في الآن نفسه.

تجسد المعرفة الأدبية أنماطا تعبيرية دالة على تحولات جذرية في حركة المجتمعات التي ينبثق منها الفكر الممجد للحوار عبر تعدد الأصوات في المسرح والقصيدة والقصة والرواية والفيلم السينمائي. ولا سيما أن فعل التاريخ أصبح لا يعبر عن الماهيات المتمثلة، ولا يهتم فقط بعظائم الأمور، وإنما يلتفت أيضا إلى صغائرها بناء على الفكرة القائلة بأن كل ما هو كائن دال وما هو تام غير دال؛ وعليه فإن الحوار يسهم في إضفاء الحيوية على المعنى على ما هو عابر ومهمش وطارئ؛ وذلك في ظل الدعاوى التي ترى بأن الفلسفة خطاب بلا موضوع.

لا بد أن نستحضر -هنا- جهود الشكلايين الروس الذين لم يفصلوا الحوار اللغوي عن طبيعته التواصلية، ويقدمونه من حيث النشأة والتكوين على المناجاة (الحوار الداخلي) الذي يكاد يلزم تكافؤ الحالة النفسية مع المحكي بوصفه محاولة فنية لمحاكاة هذه المناجاة. يتمثل حضور المناجاة في أنواع عديدة من الخطابات السردية، وتشمل أدب الملحمة والسيرة الذاتية والرحلات والتاريخ وحتى العلم؛ بيد أن المناجاة تبدو في الظاهر بأنها تغيب الحوار لانكفائها على ذاتها انكفاء تمليها قوة

الإكراه وممارسة أشكال الرقابة على الحوار؛ ولكن تبدأ تنمو داخل الخطاب قوة مضادة للرقابة والإكراه، ونزعة إلى انتهاك سلطة الرقابة والتمرد على طاعة الإكراه. ولهذا بدأ المحكي يتبنى لغة شهرزاد التي تضطر في الصباح إلى السكوت عن الكلام المباح. إن اللغة في ذاته توافر على خصيصة المناجاة من حيث هي بنية نسقية محايثة حاول الشكلاونيون الروس أن يبحثوا عن أدبيها في خطاب المحكي. وانطلاقاً من هذا المسعى حاولت السيميائيات السردية استثمار جمهور الشكلانيين بعامة ومورفولوجية فلاديمير بروب في استخلاص نحو السرد العام وقواعده الكونية اقتداء باللسانيات مع تبني منهج الوصف وتصنيف الأجناس الأدبية وأنواعها تصنيفاً غير قسري، ويراعي مظاهر التهجين والتداخل أو التدويب. يمكن التجوز في التعامل مع خطاب المناجاة على أنه نص يكتب ذاته كتابة قوامها فعل "الهدم الباني" وإنتاج المعنى من "الفراغ الباني".

إن الأهمية التي أولاها الشكلاونيون الروس للمحكيات لا تتفصل عن التراث الفلكلوري الذي تمت مدارسته من قبل؛ ولهذا يقف الدارس على آثار سمات الخطاب الشفوي في استنباط أدبية المحكي. ولعل المهتمين بقضايا تحليل الخطاب يحرصون على التمييز بين السمات البنوية والأسلوبية والموضوعاتية والسيميائية لكل من الخطابين المكتوب والشفوي؛ غير أن الطريف في أن بنية المحكي شديدة الصلة بنصوص الآخر التي تتضمن في دخلها بقايا الإرث الشفوي.

لم يهمل بعض محلي الخطاب دور الذات بوصفها حاملة للخبر والمعلومة ومصدراً للتعبير التي هي أساس اللغة كما وصفها ابن جني؛ ولعل ذلك ما جعل بعض السيميائيين من أمثال أمبرتو إيكو يشيرون إلى مسألة الدفاع عن المعنى الحرفي أي عن الدلالة في مستواها التقريبي؛ لأن التواصل يقتضي طلب الوضوح، فإن عامة الناس حينما يواجهون أسئلة صعبة فإنهم يتطلعون إلى إجابة واضحة ومقتصدة، ولا شأن لهم بالمسائل المعقدة التي تنطوي عليها تلك الأسئلة.

لا يمكن مجازاة ما تزعمه كرسيفا من أن المناجاة هي نص عاجز عن التجسيد المادي للحالات النفسية بوساطة العلامات اللسانية؛ وكأن الحوار هو الخصيصة

الأسلوبية التي يمكن أن ترتفع إلى المنازل العليا التي تعبر فيها الهويات عن وجودها بالكلمة والذات بالحوار؛ وتلك معالم الحضارة. إن لمفهوم المناجاة بوصفه مظهرا من مظاهر الحاور الداخلي مقاما مشهودا في الحضارات بعامة والحضارة الإسلامية بخاصة فكان آية من آيات التعبير عن التجريد المتعالي للذات. وعليه وجب تجاوز ذلك التبسيط الذي يحرص على أن الفرق بين المناجاة والحوار هو فرق في الأسلوب المباشر وغير المباشر؛ وهذا ما يشير له باختين من أن الحوار قد يجد طريقه إلى المناجاة.

تستمد الحوارية النقدية مشروعيتها من السيميائيات التي تشمل التواصل والدلالة والتداول، وتمتد إلى مجال الثقافات التي هي من وجهة الأنثروبولوجية البنوية انتقال الكائن البشري من طور الطبيعة إلى طور الثقافة، ويتجلى دور الحوارية النقدية في تقصي حركة هجرة النصوص من ثقافة إلى أخرى. إن الهوية والغيرية كليهما لا يدرس بمعزل عن سيرورة العلامات؛ وعليه تغدو سيميائيات الثقافة بحثا في الدلالات المفتوحة (السيميويزيس) ورسمًا لمعالم النصوص؛ ولكن هذا البحث يقتضي منا بناء منهجية جديدة تنشأ من فعل التركيب بين النسقية السيميائية والتأويليات؛ لأن ما نعتقده فحواه أن السيميائيات التأويلية قادرة على الخروج من أسر المحايثة طلبا للنسقية المفتوحة التي يحكمها انتظام داخلي؛ حيث يمكنها أن تتفح في طلب الموضوعات الأخلاقية والاجتماعية، وتتداخل معها التداوليات الفلسفية المتعالية وغير المتعالية التي تدعو إلى أخلاق جديدة ضمن سيرورة التواصل وفعالية الحوار.

يشبه باختين الخطاب السردى بالخطاب الملحمي ذي الصبغة الدينية واللاهوتية والمذهب المونولوجي. ويكاد يتفرد الكرنفال بأنه الخطاب الوحيد الذي ينجز فيه المنطق الشعري إنجازا كاملا (6). وذلك لأنه يختار منطق الحلم الذي لا يستجيب إلى قواعد السنن اللساني والأخلاق الاجتماعية استجابة قهرية، بل يقوم بخرقها في غالب الأحيان ليبعد لنفسه سننا خاصا. وهنا تستدرك كرسيفا لتنبه قارئها بأن الحوارية لا تستحوذ على الحرية المطلقة في قول ما تريده. إنها ((سخرية "لوتريامون" بيد أنها درامية...وجب التوكيد بأن خصيصة الحوار بوصفه خرقا له قانون...)) (7). تتضمن

الحوارية أخلاقية الانفصال وخرق المعيار، ولكن دون أن تستحوذ على مفهوم وهمي ومخطوء للحرية. وهكذا تنزع الصفة الموهلة في الفردية عن الحوارية، وتقتضي شراكة اجتماعية.

كنا قد أشرنا إلى أن الكرنفال هو الذي يضفي الحيوية على شعرية اللغة ومنطقها؛ لأنه يتضمن خصيصة الحوار بامتياز، فكذلك الرواية التي توصف بالكرنفالية هي رواية -كما يصفها باختين- متعددة الأصوات على نحو ما نلفيه في روايات دوستويفسكي ورايلي وسويغت. إن هذه الأعمال تقدم لنا رؤيا للعالم وصوغا تخيليا لطبيعة التواصل والحوار بين الكائنات الورقية. وهل يمكن أن نتخذ هذا الفضاء التخيلي أنموذجا لصوغ حوار مثالي ليس على نحو ما أراده يورغن هابرماس لأننا لسنا بصدد البحث عن مجتمعات بدون طبقات، ولسنا بصدد محاكمة العقل الأداتي مع إقرارنا بضرورة نقده وفصح إيديولوجيته دون أن نتغافل عن الأسيقة السوسولوجية للمعرفة؟ إن السياق الذي يرد فيه الحديث عن فلسفة التواصل وضرورة الحوار ليس هو كذلك في ثقافتنا العربية؛ وذلك من غير أن ننزلق إلى هاوية العزلة. إن لكل ثقافة منطقاً للسرد وخطاباً حول الزمن وبلاغة للمحكي تتفاعل فيها الذات مع ذاتها ومع تاريخها ومع الآخر؛ وهكذا تغدو الثقافة سيرورة نصية وسيميائية.

تتحرر إرادة القول في السرد دون أن نخضع الذات إلى الأسيرة الإكلينيكية؛ حيث لا يصادف عالم الناس إكراهات اجتماعية قاهرة وأخلاقية ظالمة إلا ضمن دائرة الفعل الدرامي وما تستدعيه المقتضيات الفنية. ولعل ذلك ما نقف عليه في أدبيات الرواية الحداثية التي تشير إليها كرسيفا مثل أوليس لجويس والقضية أو المسخ لكافكا والبحث عن الزمن المفقود لبروست؛ إذ تكاد تختفي الحوارية من حيث هي روايات متعددة الأصوات ولكونها تصطنع تقنية المناجاة مع الذات (المونولوج).

أليست هذه المناجاة ضرباً من الحوار الخاص لكون الذات تصبح هنا المرسل إليه أو الآخر الذي ينقسم سيكولوجيا عن الذات؟ ولهذه التقنيات الفنية مستندات فلسفية واجتماعية وجمالية يشعر فيه الفرد بأنه مكره على الارتداد إلى ذاته في ظل معطيات هيمنة عصر الاستهلاك والعقل الأداتي. لقد حصل تداخل عجيب بين

أشكال التعبير الفنية، ومن ثم تحولات كبيرة في طرائق القول. فقد تأثرت الأنواع الأدبية بالفنون المعاصرة مثل الموسيقى والرسم والسينما... إلخ ولنا في قصيدة "الأرض الخراب" لتي. أس. إليوت خير شاهد على الرغبة في إنتاج معنى مضاد للسائد. وما يثير الانتباه هو هذا الحوار بين فنون القول والتقنيات الحديثة التي وسمت عصر التكنولوجيا بضروب عجيبة من الاتصال بين الآلات (السبرينطيقا).

منطق الحوارية

ترتكز السيميائيات على متصورات منطقية خالصة نابغة من العلاقات التي تحكم قواعد الأنساق السيميائية الدالة؛ ولعل أبرز هذه الأنساق التي وجدت فيها السيميائيات النصية هي بناء قواعد كونية للمحكي ليصير منطقاً للسرد. وهذا المنطق من وجهة نظر باختين متضمن في مبدأ الحوارية التي يهيمن فيه الكرنفال على الخطاب مهما كان نوعه الأدبي.

لقد سعت كرسيفا في بحثها الموسوم بـ"الكلمة والحوار والرواية" أن تستخلص المنطق الذي تقتضيه "الحوارية بالاستعانة ما انتهى إليه باختين من خلال تحديده لمبدأ المناجاة الذي يحدد الممتاليات اللاحقة بالمتتاليات السابقة ومبدأ الحوار من حيث هو متتاليات لا حد لها، ولها مرتبة عليا تستمدّها بطريقة مباشرة من السلسلة السببية السابقة؛ إذ تجمل ذلك المنطق فيما يأتي⁽⁸⁾:

1- منطق المسافة والعلاقة بين العناصر المختلفة للجملة أو عناصر البنية السردية الذي يشير إلى الصيرورة -في مقابل مستوى الاستمرارية والجوهر الخاضعين لمنطق الكينونة واللذين سيعدان مونولوجيين.

2- منطق التناظر والتقابل اللاإقصائي، في مقابل مستوى السببية والتحديد التعريفي الذي سيُعين بوصفه مونولوجياً.

3) منطق "عبر النهائي" tansfini، الذي استعارته كرسيفا من كانتور Cantor والذي يتضمن انطلاقاً من "قوة المتصل" في اللغة الشعرية.

بات من البديهي أن تغطي سيميائيات التواصل حقل الثقافات الذي هو عبارة عن جملة من العلاقات بين الإنسان وذاته والإنسان وبني جنسه والإنسان والعالم الذي

يحيط به، ثم علاقة الإنسان بالمجهول. وهذه العلاقة على قوة حضورها في التأملات الفلسفية والدينية والفنية إلا أنها غالبا ما تهمش في الحوارية النقدية على الرغم من أنها تتدرج في صميم إشكالية الهوية والغيرية. ويمكن لعلماء الأنثروبولوجية والإثنولوجية استكشاف كوامن هذه العلاقات عن طريق التوصل بالإجراءات السيميائية.

الثنائيات البنوية الكبرى

رصدت جوليا كرسيفا في أثناء قراءتها لباختين كبرى الثنائيات البنوية التي هي متكأ الحوارية. فعلى صعيد الاعتقاد الغيبي والمواضعات التاريخية تبرز ثنائية (الله $\neq$ الممارسة)؛ إذ اتخذت مسارات مختلفة في تاريخ الأديان وثقافة الشعوب. لقد حاولت العلمانية أن تفصل الممارسة الإنسانية عن القدرة الإلهية فصلا له مبرراته التاريخية في سياق الثقافة الغربية، وقد أنتج ضربا من التواصل البشري الذي لا يدخل أمر الإلهيات في نظام الحياة وفق مقولة "ما لله الله وما لقيصر لقيصر".

وتبعا لهذا التصور صارت علاقة الفرد بالله فاترة وأحيانا منعدمة. أما على صعيد المنطق فتتجلى ثنائية (المنطق الأرسطي $\neq$ المنطق المتضاييف)؛ حيث انتقلنا من المنطق الصوري إلى منطق العلاقات (المنطق السيميائي) غير أن هناك بعض الانتقاد للمنطق الأرسطي الموروث عن تقاليد التفكير الوضعاني الذي لا نراه إلا من قبيل سفه الحق وغمط الناس دون أن نقر بالعصمة له. إن ((درس "التفكير" وصفا لقواعده وأصوله المنهجية والسلوكية تفسيرا وتقينا لها ينبغي أن "يؤطر" ضمن نظرية تواصلية تلزم بضرورة استحضار ثنائية الادعاء والاعتراض، التأسيس والهدم، الجواب والاستفهام، الانتصار والانهزام، الكسب والخسارة، لا ضمن نظرية البحث المتفرد المتوحد الذي يستقل فيه المفكر بذهنه معولا على عليه في توخي الظفر بمطالبه النظرية))⁽⁹⁾. لقد اجتهدت بعض المقاربات السيميائية الاستعانة بنظرية المجموعات استعانة استعارية بغية مدارس اللغة الشعرية لكونها تتسم بخصيصة اللاتحديد.

بات المنطق السيميائي يتشيع مع بورس إلى منطق العلاقات الذي أرسى قواعده أوغست دو مورغان (1806-1871) Auguste De Morgan، واستكشف

القانون الثنائي (المجموع والنتاج) ينضاف إليها ذرائعية بورس بوصفها منهاجا يستهدف معرفة دلالة التعبير التي نقف عليها في مجموع وقائعها العملية القابلة للإدراك وليس فقط القابلة للملاحظة. إن هذا المنطق يقدم التواصل على أنه إمكانات قابلة للتحيين. وهذا يجعلنا نشير إلى ثنائية (الخطاب ≠ القصة) التي كان الفضل لبنيست في إبرازها وهو يحل الضمائر والأزمنة في اللسان.

وقد وجد فيها تحليل الخطاب بعامة والسرديات بخاصة ضالته في إقامة جهاز مفاهيمي يتطلع إلى وضع مفردات واضحة يصطنعها في عملية التحليل. وليس أدل على ذلك أن تحليل الخطاب بمسيس الحاجة إلى التمييز بين الحوارية والمناجاة (المونولوجية) ضمن ثنائية (الحوارية ≠ المونولوجية) وكذا ثنائية (الكرنفال ≠ المحكي) وثنائية (المركب ≠ النسق). كل هذه الثنائيات لها أهمية كبيرة في تفكير باختين من حيث دراسة الحوار والازدواج ومقاربة الرواية المتعددة الأصوات دون إهمال دور الكلمة في الخطاب. إن هذه الثنائيات البنوية في مشروع باختين النقدي تضع اللغة داخل مركز التفكير الفلسفي المعاصر الذي يقرر بأن التواصل لا يتم دون الآخر.

أعاد باختين صوغ هذه البداهة صوغا حواريا في إطار نظرية النص والتناص، ووقفنا على تطبيقاتها في الأدب الكرنفالي وفضاء الرواية المتعددة الأصوات وتحولاتها دون أن يعزلها عن أنماطها الفكرية. وطبقا لذلك ترى كرسيفا بأن ((المسار الذي ينشأ بين القطبين اللذين يفترضهما الحوار، يقضي قضاء جذريا داخل حقلنا الفلسفي على مسائل السببية والغائية، إلخ، وتوحي بما للمبدأ الحوارية من مزية لفضاء فكري أكثر شساعة من الروائي. وستكون الحوارية، أكبر من النزعة الثنائية، أساس البنية الفكرية لهذا العصر))⁽¹⁰⁾.

تتساوى المعاني الشريفة مع المعاني الوضيعة في الكتابة ذات الطبيعة المشهدية التي تخضع إلى تخريب المعايير الثابتة وتدمير المقاييس المتماثلة. إنها تفتح حوارا بين الأجناس والأنواع والأشكال داخل منطق التعدد والاختلاف. ولا غرو أن يعلن نيتشه بلا استعارة مقنعة أنه كان يتعلم الشيء الكثير في علم النفس من روايات دوستويفسكي وبخاصة الجريمة والعقاب والإخوة كرامازوف؛ وهي الروايات نفسها

التي شيد عليها باختين مفهوم الحوارية. إن عمق المعنى لا يعرف شكلا تعبيريا يسكنه، بل يبحث عن النسق السيميائي الدال الملائم لمحمولاته التي ينتجه فعل التلقي.

الهوامش

- 1 - Voir Jean François Bordron, Discours philosophique et narrativité, in Encyclopédie philosophique universelle, t. IV, Paris, éd. Puf, 1998, p. 1533.
- 2 - أفلاطون، محاورات أفلاطون، تر. زكي نجيب محمود، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1966، ص. 80.
- 3- Voir Jean François Bordron, Discours philosophique et narrativité, p. 1533.
- 4- Voir Wolfgang, Qui raconte le roman ? in Poétique du récit, Paris, éd. Seuil, 1977, pp. 59-83.
- 5- R. Barthes, Analyse structurale des récits, in Poétique du récit, Paris, éd. Seuil, 1977, p. 38.
- 6- J. Kristeva, Sémiotiké, Recherches pour une sémanalyse, Paris, éd. Seuil, 1969, p. 90.
- 7- ibid, p. 91.
- 8 - J. Kristeva, Sémiotiké, Recherches pour une sémanalyse, p. 92
- 9 -حمو النقاري، المشترك المنسي و ترجمة المفهوم، ضمن كتاب جماعي حول المفاهيم وأشكال التواصل، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الاداب و العلوم الانسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2001، صص. 41-42.
- 10-J. Kristeva, Sémiotiké, Recherches pour une sémanalyse, p. 112.