

مفارقات الهامش: قراءة في نوتية قريط به أنيف

يوسف محمود عليّات

أستاذ مشارك، قسم اللغة العربية،
كلية الآداب، الجامعة الهاشمية، الأردن

المُلخَص

تتموضع المفارقة في هذه الدراسة بوصفها قيمة نسقية، وإستراتيجية منطقية، وكذلك بلاغة أسلوبية يتم من خلالها تشريح فضاءات الهامش في النصّ الشعري.

وفي إطار هذه الرؤية تنقسم الدراسة الآتية إلى محورين أساسيين، هما:

أولاً: نظري يسعى إلى تأطير المفارقة بوصفها مفهوماً فاعلاً ومهماً في الدراسات النقدية، ولا سيما الغربية منها، التي اتكأت، بدورها، على كتابات الناقد د. سي. ميويك في هذا الجانب.

وفي سياق هذا المسار التنظيري، يلحظ المتلقي تلك التشابكات المؤثرة التي تظهرها المفارقة عبر تعالقاتها مع المفاهيم الجمالية، والفلسفية، والأيديولوجية، وخطاب ما بعد الكولونيالية.

ثانياً: إجرائي يُمزج نوتية قريط بن أنيف لتكون منطلقاً للكشف عن الأنساق المفارقة المضمرة في بنية هذا النصّ، إذ تتمظهر المفارقات الآتية:

مفارقة الحدث: الهامش المستباح والواقع المأزوم، ومفارقات اليأس والرجاء أو حسن التوترات، ومفارقات التفاوض والاحتفال.

1-1 - المفارقة والعامشة: تأسيس نظري

تتجلى فاعلية المفارقة Irony في النصّ الأدبي بوصفها حيلة نسقية تتوسّل بالجمالي قصد تشكيل رؤى وفضاءات تتأسس، بدورها، على جدليات وجودية تحفز على القراءة والكشف.

لذا، فلا غرابة أن تتأسس المفارقة، حضورياً، على قانون الضدّيّة أو مبدأ المسار التوتري الباعث على الدهشة واللامتوقع.

وفي ظل هذا المفهوم نلاحظ أنّ الجذرّيّة المعجمية لمفردة "المفارقة" في العربية تظهر فكرة التناقض المؤسس للانفعال؛ إذ يوثّق اللسان في مادة "فَرَقَ": أنّ الفَرْقَ: خلاف الجَمْع، وفارق الشيء مفارقة وفِرَاقاً: بآيْنَهُ، وتَفَارَقَ القومُ: فَارَقَ بعضهم بعضاً⁽¹⁾.

ولأنّها - أي المفارقة - قائمة في أساسها على البنية التوترية بين المتناقضات؛ فقد أشار الناقد كليث بروكس Cleanth Brooks إلى أنّ "لغة الشعر هي لغة المفارقة، وأنّ المفارقة لغة التصوف، والصلابة، والإشراق، والشهادة، إنها، بقوة، لغة الروح"⁽²⁾.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ المفارقة، تنظيراً وإجراءً، حظيت بدراسات وافرة حتى غدا هذا المصطلح على المستوى النظري منفلتاً من التقيد ومتعسراً على التحديد⁽³⁾.

ويرى د. سي. ميويك D. C. Muecke المنظر المركزي للمفارقة في النقد المعاصر أن مفردة (آيرونيّا) ظهرت أوّل مرّة في جمهورية أفلاطون، إذ يطلق الكلمة على سقراط أحد الذين يهاجمهم، ويبدو أنها تفيد نوعاً من الأسلوب الناعم الهادئ الذي يستخفّ الناس⁽⁴⁾.

ويستطرد ميويك في سرديّاته للمسار التطوري أو التاريخي لمفهوم المفارقة بدءاً من أفلاطون إلى بداية القرن التاسع عشر، ليؤكد من خلال هذا الترحال المفاهيمي أن كلمة المفارقة اكتست عدداً من المعاني الجديدة نتيجة

تفاعل التأملات الفلسفية والجمالية التي جعلت ألمانيا تظفر بالزعامة الفكرية في أوروبا لسنين عديدة⁽⁵⁾.

ويذهب ميويك إلى أنّ المفارقة كانت تشير أول الأمر إلى نمط من السلوك الذي يوظف اللغة بشكل خادع؛ ولكن المفارقة، اليوم، أضحت صيغة بلاغية تعني "الذمّ بما يشبه المدح أو المدح بما يشبه الذم" ⁽⁶⁾.

وبناء على هذا، فإن كلمة المفارقة، بحسب ميويك، لم تظهر في الإنجليزية حتى عام 1502، ولم تدخل في الاستعمال الأدبي العام حتى بداية القرن الثامن عشر، على الرغم من أنّ الإنجليزية ذاتها غنية بعبارات سائرة في الاستعمال اللفظي مثل، السخرية، والهزء، والتهكم، والازدراء... إلخ⁽⁷⁾.

إن تتبع المسار التاريخي لمصطلح المفارقة يظهر تجلياتها الموضوعاتية في الفكر والأدب على حدّ سواء. ولعل اعتراف المدونات الفكرية، تاريخياً، بالأفق اللامحدود لمفهوم المفارقة هو ما جعل "نيتشة" يقرُّ بأنّ "ما لا تاريخ له يمكن تعريفه"، ولهذا السبب وغيره نجد مفهوم المفارقة غامضاً غير مستقر، ومتعدد الأشكال⁽⁸⁾.

وأما (كيركيكارد) فقد بدأ تفكيره في المفارقة منذ عام 1841 عندما طرح آراءه في كتاب مفهوم المفارقة؛ إذ أخذ يتجه بشكل رئيس إلى وضع المفارقة بين ما يدعوه (الطّورين) الجمالي والأخلاقي من التطور الروحي؛ الأمر الذي جعله يرى الوجود بمجمله يقع في باب المفارقة⁽⁹⁾.

وإذا كان مفهوم المفارقة العدمية هو الذي ساد في عصر ما بعد الرومانسية من القرن التاسع عشر، فإن المفهوم السائد في القرن العشرين يقترن بمعنى المفارقة اللاملتزمة، إذ دفع هذا المفهوم الناقد "صاموئيل هاينز" عام 1961 إلى تحديد المفارقة بأنها "نظرة في الحياة تجد الخبرة عرضة لتفسيرات متنوعة ليس فيها واحدة صحيحة دون غيرها، وإن تجاوز المتنافرات جزء من بنية الوجود"⁽¹⁰⁾.

ولا غرو في أنّ هذه المفردات التي تنطوي عليها الإنجليزية فيما يتعلق

بالمفارقة تنصادي، والحال هذه، مع مفردات أسستها البلاغة العربية تتماشى في دلالاتها اللفظية مع مفهوم المفارقة، من مثل: التعريض، والتشكك، وتجاهل العارف، وتأكيذ المدح بما يشبه الذم، وتأكيذ الذم بما يشبه المدح⁽¹¹⁾.

وفي ضوء تشريح النقد الغربي لاصطلاح المفارقة، يعتقد ريتشاردز I.A. Richards، وكليينث بروكس Cleanth Brooks، وكينث بورك Kenneth Burke أن كل سياق أدبي هو مفارقة؛ ذلك أن المفارقة تقدّم وزناً أو مؤهلاً في كل مفردة، وهذا الأمر يستوجب متلقياً يستنتج المعاني التي لا تدرك، أول وهلة، في الكلمات ذاتها؛ إذ إن المعاني الأدبية ضمن هذه الرؤية تصبح شكلاً للمفارقة السريّة (الخفية) سواء أكانت قصدية أم غير قصدية⁽¹²⁾.

ووفقاً لهذا، فإنّ قراءة المتلقي لأية استعارة أو مفارقة تفرض إعادة إنتاج المعاني اللامنطوقة من خلال حركة الاستدلالات عن الدوالّ السطحيّة التي لا يتقبلها العقل على مستوى القيمة⁽¹³⁾. ولهذا، يمكن أن تُعين المفارقة بالنسبة للمشاركة أو المتلقي المحتمل بوصفها استنساخاً لما أسماه كينث بورك K. Burke "التمثيل الرمزي" Symbolic Act⁽¹⁴⁾.

وإذا كانت المفارقة تتموضع أو تُفسر في إطار الأدب، والفنون البصرية، والموسيقى، والرقص، والمسرح، وعروض المتاحف، والمحادثات، والمفاوضات الفلسفية، فإنّها توظّف بوصفها ممارسة منطقية أو إستراتيجية⁽¹⁵⁾.

ونظراً لتعددية تموضعات المفارقة في الفكر الإنساني، فإنها تمثل، والحال هذه، رؤية للعالم World View، وهو المفهوم الأثير لدى لوسيان غولدمان Lucien Goldmann؛ ذلك أن رؤية العالم هي الحقائق الاجتماعية والتاريخية التي تكوّن طرائق كلية للتفكير، والشعور، والأداء، والتي تفرض ذاتها، في سياق الظروف المعطاة، على الوجود الإنساني، وكذلك الوضعية الاجتماعية والاقتصادية، والتمثيلات الثقافية Cultural representations⁽¹⁶⁾.

وبما أن المفارقة تتأسس عملياً على ثنائية جدلية محورها: صانع المفارقة/ الضحية؛ فإن هذه الجدلية تجذّر، بدورها، لفضاءات من الصراع بين

العوالم الإنسانية؛ ولهذا قد يكون الضحية Victim، كما يقول ميويك، هو الهدف الذي تريد المفارقة إصابته، حاضراً كان أم غائباً⁽¹⁷⁾.

وبناء على هذا؛ فإن مفهوم الضحية، كما يبدو في منظور هذه الدراسة، يكتسي صبغة هامشية، أو بمعنى آخر يقتزن حضوره في النص الثقافي بوصفه نسقاً فاعلاً للنموذج الهامشي في الحياة.

وعليه، فإن الهامشي Marginal في خطاب ما بعد الكولونيالية Post-Colonialism يجسد الحالة التي تبنيها العلاقة المقترضة بمركز متميز؛ أي إنها عملية إضفاء صفة الآخرية التي تخضع لتوجيه السلطة الأبوية Patronage، ويعد هذا التهميش الشخصي تعبيراً عن ظرف سياسي وجغرافي⁽¹⁸⁾.

وهذا المفهوم يؤكد هومي بابا Homi K. Bhabha عندما يتحدث عن التناقض الذي يصنع التخوم للوضعية الكولونيالية؛ حيث يبرز الاختلاف بين المستعمر، والسيد الهيجلي "نسبة إلى هيغل" والعبد الجدلي / الإشكالي، أو ما يسميه هومي بابا التخمين المنطقي لظاهرة الآخرية⁽¹⁹⁾.

فالسلطة الكولونيالية، كما يرى بابا، تتطلب صيغاً للتمايز (ثقافية، عرقية، إدارية)، تكون بدورها افتراضاً وحدوياً ومتوازناً لمفهوم الشمولية⁽²⁰⁾.

يجسد مفهوم الضحية في إطار المفارقة، إذن، توتراً بين المركز Center والهامش Margin؛ ذلك أنّ "العالم الكولونيالي يدفع المركز إلى هوامش التجربة...، ويجعل الهامشية مصدراً غير مسبوق للطاقة الإبداعية"⁽²¹⁾.

ولا شك في أن هذا التضاد الدائم بين المركزي والهامشي يثير مفاهيم فكرية طارئة تنجدل في ثنائية الهيمنة Hegemony والتقويض Subversion، ولعل هذا ما دفع ويلسون هاريس Wilson Harris إلى اعتبار الهروب التخيلي الملاذ القديم والوحيد للشعوب المقهورة؛ إذ يتيح التخيل إمكانات الهروب من سياسات الهيمنة والتبعية، مما يسمح بقراءة المجاز في نص ما بعد الكولونيالية على نحو مثمر بوصفه كناية⁽²²⁾.

إنّ قانون المفارقة يوظف الجدلي والإشكالي واللامتوقع بغية إحداث

تشكيلات جمالية وتمثيلات رامزة تحفز المتلقي على تفكيك شيفراتها ومغاليقها.

فالمفاهيم الفلسفية من قبيل: السخرية والتهكم، والتعريض، والتمثيلات الرمزية، والهامشية، والمركزية، والهيمنة، والآخرة، والتقويض، والتابع، والتفاوض، والسلطوية، تنطوي على إحداثيات ودلالات صانعة للمفارقة.

فهذه المفاهيم، وإن كانت تتسم بالتنافر والتشعب ظاهرياً، فإنها - بفعل القراءة النقدية الفاحصة - تبدو متماهية، ومنسجمة، نظراً لما تضمه من خاصيات فكرية محورها القيمة أو البنية التوتيرية.

تبدو المفارقة، وفقاً لهذا التصور، مولدة للمفاهيم، ومثيرة للجدليات في سياق الثقافة، وهذا ما جعل الناقد الثقافي ستيفن غرينبلات Stephen Greenblatt يرى أن الثقافة تشكل نظاماً رمزياً عاماً يولد ما لا حصر له من الإشارات التي تستفز مفاهيم الرغبة، والخوف والعدوانية لدى الإنسان، ونظراً لقدرتها على بناء القصص الرثانة؛ فإن سلطتها على الفاعلية الخيالية، واللغة والفنون الأدبية تمثل مهارات يمكن توظيفها في هذا النظام⁽²³⁾. و من هنا، فإن "اللغة تماماً كالأنظمة الإشارية تمثل بناء كلياً، وأن الفرضية التأويلية يجب أن تقتضي بحساسية نتيجة هذه الحقيقة من خلال فحص الحضور الاجتماعي بالنسبة للعالم في النص الأدبي" ⁽²⁴⁾؛ ولهذا يصّر، ريتشارد هوغارت Richard Hoggart على أن الأدب والفنون التعبيرية هي حاملة للمعنى في إطار الثقافة⁽²⁵⁾.

وينضاف إلى ذلك أن تموضعات المفارق والهامش في بنية الخطاب الشعري تكشف بدورها عن دلالات موارد ومخاتلة؛ إذ إن هاته التموضعات تستدعي حضور النقيض أو المختلف الذي يسهم بدوره في تأجيج بؤر الصراع الإنساني.

ولهذا يذهب جوناثان كولر Jonathan Culler إلى أن مقداراً كبيراً من النظرية الحديثة يمكن أن تتم رؤيته بوصفه محاولة لفحص التناقضات الظاهرية التي، عادة تمنح معالجة الكيان في الأدب شكلاً وجوهراً⁽²⁶⁾.

ويؤكد (كولر) أن الأعمال الأدبية على نحو مميز، تمثل الأفراد، ولذلك فإن الصراعات حول الكيان هي صراعات داخل الفرد، وبين الفرد والجماعة؛ فالشخصيات تناضل ضد المعايير الاجتماعية والاستثناءات أو تدعن لها⁽²⁷⁾.

وعندما يفحص الناقد المختلف السيرورات المفاهيمية للمفارق والهامش في إطار خطاب ما بعد الكولونيالية Post colonialism discourse؛ فإنه يلحظ أن فكرة الهيمنة Hegemony تشكل مداراً للبحث والقراءة؛ ذلك أن الهيمنة "تتجاوز الثقافة في إصرارها على الارتباط بالعملية الاجتماعية برمتها من حيث توزع مكان القوة والتأثير بطريقة دقيقة" ⁽²⁸⁾.

فالأفعال والأحداث والأهداف، كما يقول أيزابغر، لها معنى في علاقتها بالثقافة الموجودة بها، وقد ينظر إلى هذه الثقافة على أنها نظام إشارات وأعراف وقواعد لتفسير هذه العلاقات/ الإشارات⁽²⁹⁾.

وبناء على هذا، فإن تحليل الخطاب في ضوء نقد ما بعد الحداثة يسمح بتعقب الارتباطات بين الظاهري والخفي، والمهيمن والمهمش، والأفكار والمؤسسات، مثلما يتيح في الوقت نفسه رؤية الكيفية التي تعمل بها السلطة من خلال اللغة والثقافة، والأدب والمؤسسات⁽³⁰⁾.

ولهذا يرى بعض النقاد الذين يبحثون في النقد والنظرية وخطاب ما بعد الكولونيالية، ومنهم غاياتري سبيفاك G. Spivak أن النصوص الأدبية بدأت تأخذ مكان العمليات الاجتماعية كلها، واستبدل تحليل التمثيل والخطاب كل مناقشات الأحداث والواقع المادي⁽³¹⁾.

وانسجماً مع هذا التأطير النظري لمفهومي المفارقة والهامش؛ فإن القراءة الآتية تبرهن أن نصّ قريط بن أنيف يجسد حضوراً واعياً للمفارقات الثقافية المفتوحة على العالم الإنساني؛ إذ يعتمد النص الشعري أسلوب المفارقة ليكون منطلقاً لانبثاق الصوت الإنساني الذي ييوح بمأساته لحظة صراعه مع الآخر بتعددية أنساقه، وفي إطار رؤيته النافذة إزاء العالم.

فهذا النص الشعري نصّ أيديولوجي بامتياز؛ ذلك أن الأيديولوجيا، كما

يصفها جون فيسك John Fiske، ليست عملية سكونية في ولادة الأفكار من خلال رؤيتنا للعالم، ولكنها تتسم بالدينامية (الممارسة الاجتماعية، باستمرار، في النظام، وفي إنتاج ذاتها)⁽³²⁾.

وبما أن المفارقات في نصّ قريط تبدو كاشفة لذات إنسانية ثائرة على ثقافة القبيلة بفعل الهجاء، فلا شك في أن الهجاء الأخلاقي والسياسي، بحسب واين بوث Wayne C. Booth، يسمح بإعادة إنتاج المفارقات التي توظف المعرفة بشكل لائق من خلال معرفة المؤلف لبيئته، وبفعل اكتشاف الشكل الأدبي الذي يحقق ذاته بأسلوب مثير بالنسبة لنا من خلال القراءة المُفارقة Ironic Reading⁽³³⁾.

ولعلّ من نافلة القول أن يشار إلى أنّ قراءة النصّ الشعري القديم في ضوء النظريات النقدية المعاصرة يسمح، والحال هذه، بفتح محجّات جديدة، وآفاق فسيحة للإشاري والمحمّل؛ ذلك أن النصّ الشعري القديم يمثل ظاهرة نسقية تتسم بالحركية والانفتاح؛ إذ يصبح نقد النصّ نقداً للأنساق المضمرة في بنيته⁽³⁴⁾.

ولا شك في أن تأويل الأنساق المتوارية في فجوات النصّ الشعري القديم يسهم، بدوره، في فهم الأبعاد المعرفية، والحقائق الأثنوغرافية للمجتمع الذي ينتمي إليه النصّ⁽³⁵⁾.

ولهذا يشكل الفعل الإنساني في النصّ الشعري القديم محوراً مهماً يتأسس عليه النصّ، ويكون في الوقت ذاته نواة تنطلق منها أو ترتدّ إليها موضوعات لا متناهية تبدو على تماس حميمي بالتجربة الإنسانية أو الحسّ الإنساني⁽³⁶⁾.

2-1- مفارقات الهامش: قراءة في نونية قريط به أنيف

يعكس حضور الهامش في الشعر العربي القديم صراعاً قيمياً حاداً بين نسقين متنافرين، يسعى كلّ منهما إلى تشكيل عالَمه الخاص، وسلطته المركزية؛ إذ يتحوّل السلطوي، وفقاً لهذا التشكّل، إلى النموذج المثال الذي يتفارق أو يتضادّ بدوره مع كلّ ما هو مخالف أو معارض أو نقيض.

وتسمح القراءة الحالية بفعل استبارها نونية قريط بن أنيف بالكشف عن عنوانات أو عتبات نامية للمفارقة، ومن ثمّ تجليات ثيميّة تبرز بدورها فاعلية

النص الشعري في تشكيل أنساقه الثقافية الكاشفة لرؤى وعوالم وجدليات تشابك، والحال هذه، مع السياقات الزمنية، والسيرورات الوجودية، والتجربة الإنسانية التي أنتجتها، ذلك أن التجربة الإنسانية، كما يقول إدوارد سعيد Edward Said، وكذلك الطبيعة المتفردة لتاريخ الإنسان تملك قوة لتفرض اهتمامات الإنسان الفعلية، التي عادة ما تكون محكمة بعمق في هوية الشخص الثقافية حيث يصعب إزاحتها⁽³⁷⁾.

تتجلى في نونية قريط بن أنيف⁽³⁸⁾ صورة الشاعر المهمّش الذي يواجه مفارقات الحياة نتيجة خذلان القبيلة له. فإذا كانت القبيلة في المخيال الجاهلي تمثل سلطة سياسية ذات عقد اجتماعي تنهض بحماية أبنائها، وتحرص في الوقت نفسه على حفظ هذا النسيج من التبدّد والانفلات؛ فإنّ اختبارات قريط بن أنيف لقبيلته في نوائب الدهر جاءت محبطة ومخيبة لآماله.

ولهذا؛ فإن القراءة الفاحصة لهذه النونية تكشف عن عتبات مفارقة متآزرة في ضوء الرؤية الكلية التي يتبناها الشاعر في قصيدته تجاه الذات، والقبيلة، والعالم.

يقول قريط بن أنيف⁽³⁹⁾:

لَوْ كُنْتُ مِنْ مَازِنٍ لَمْ تَسْتَبِحْ إِبْلِي	بَنُو اللَّقِيْطَةِ مِنْ ذُهْلِ بَنٍ شِيْبَانَا ⁽⁴⁰⁾
إِذَا لَقَامَ بِنَصْرِي مَعْشَرٌ خُشْنٌ	عِنْدَ الْحَفِيْظَةِ إِنْ ذُو لَوْثَةٍ لَانَا ⁽⁴¹⁾
قَوْمٌ إِذَا الشَّرُّ أَبْدَى نَاجِذِيَهُ لَهُمْ	طَارُوا إِلَيْهِ زَرَافَاتٍ وَوُحْدَانَا ⁽⁴²⁾
لَا يَسْأَلُونَ أَخَاهُمْ حِينَ يَنْدُبُهُمْ	فِي النَّائِبَاتِ عَلَى مَا قَالَ بُرْهَانَا ⁽⁴³⁾
لَكِنَّ قَوْمِي وَإِنْ كَانُوا ذَوِي عَدَدٍ	لَيْشُوا مِنَ الشَّرِّ فِي شَيْءٍ وَإِنْ هَانَا ⁽⁴⁴⁾
يَجْزُونَ مِنْ ظُلْمِ أَهْلِ الظُّلْمِ مَغْفِرَةً	وَمِنْ إِسَاءَةِ أَهْلِ الشُّوءِ إِحْسَانَا ⁽⁴⁵⁾
كَأَنَّ رَبَّكَ لَمْ يَخْلُقْ لِحَشِيَّتِهِ	سِوَاهُمْ مِنْ جَمِيعِ النَّاسِ إِنْسَانَا ⁽⁴⁶⁾
فَلَيْتَ لِي بِهِمْ قَوْمًا إِذَا رَكِبُوا	شَدُّوا الْإِغَارَةَ فَرَسَانًا وَرُكْبَانَا ⁽⁴⁷⁾

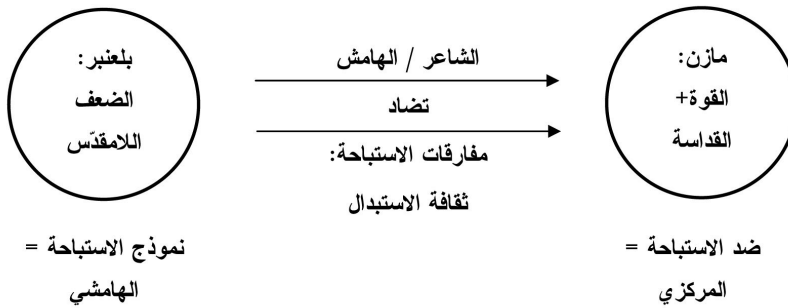
وتتجدر في بنية هذا النصّ المفارقات النسقية التالية:

1-2- مفارقة الحدث: الهامش المستباح والواقع المأزوم

ينطوي هذا العنوان على سخرية مضمرة ينهاجها الشاعر تجاه قبيلته / بني العنبر؛ إذ جاءت المفارقة متأسسة على حدث الاستباحة "لم تستبح إبلي" الذي شكّل صدمة غير متوقعة بالنسبة للشاعر.

وهذا الحدث الاستفزازي يمثل نقداً مضمرّاً للقبيلة الأم؛ إذ إنّ خذلانها للابن المنتمي أفقده معنى المركزية أو السلطوية التي يستمدّها الإنسان من سلطة القبيلة ذاتها في حال عنفوانها؛ ووفقاً لهذا التحول السّالب تصبح مركزية القبيلة/ بني العنبر المقترنة بمفهوم القداسة/ التحريم متهاوية نحو اللامركزي/ الهامش، لتتمظهر، حالئذ، صور الاستباحة والتدنيس وانتهاك المقدّس. ووفقاً لهذا المعنى، "فقد كان لوجود القبيلة كمؤسسة اجتماعية، الدور الرئيس في إنتاج التصور القيمي للإنسان الجاهلي عامة، والشاعر المبدع بخاصة، ومن هنا كان التشديد على مجموعة قيم شكلت "العقد الاجتماعي"، والأخلاقي لنظام حياتهم، وسبل تفكيرهم وتعاملهم" (48).

لقد كانت توقعات الشاعر البدهية أن تتأزّر القبيلة من أجل نصرة نسقها، وتطهير الدّنس الذي أصابه من قبل الآخر/ بنو اللقيطة ومحو حدث الاستباحة؛ بيد أنّ توقعاته جاءت خائبة وناسجة لحدث المفارقة الشارخ الذي يجعل من الشاعر ضحية وهامشاً مستباحاً.



ولذلك فإنّ حدث المفارقة المؤلم هذا دفع الشاعر إلى البحث عن

ممكّنات بديلة تحفظ ذاته وتمنعها من التبدّد والانهيّار؛ إذ عمد الشاعر، كما نلاحظ، إلى اصطناع القبيلة الموازية/ مازن لتكون نموذجاً مثالياً يعيد التوازن إلى الذات بعد أزمة المفارقة.

لقد كشفت مفارقة الحدث/ التأزم عن ذاتٍ إنسانية قلقة ومتوترة تجاه قبيلتها/ نظامها السياسي؛ إذ إن صمتها إزاء تعدّيات الآخر/ بني اللقيطة على إبل الشاعر/ المال (الفضاء الاقتصادي) يجسّد ضمناً استهانةً بالقبيلة ذاتها؛ وتبلغ المفارقة ذروتها عندما ينتهك المدّس واللاشرعي/ بنو اللقيطة "اللقيط من لا أب له" حرّات الشرعي والمقدس/ القبيلة/ بلعبر، وهذا يشي بأن القبيلة التي لا تحمي أبناءها من الآخر / العدو مهذّدة بالاندثار والتلاشي. ولذلك فإن "ثقافة الانتصار أو الإخفاق لا يمكن أن تفسّر إلّا بارتباط مع إحياءات هذه القبيلة بما ترمز إليه من صور التكامل المادّي، والروحي، وذلك في تصوّر دينامي تحكمه علاقة الفرد بالجماعة، حيث الفرد هو حامي الجماعة، والمعبر عن تصوّرها لقضايا الحياة والموت والإنسان" (49).

هكذا ترمز أمنيّات الشاعر "لو كنت من مازن..". إلى رغبة جامحة لديه باستعادة سلطة الذات، واستعادة المال المنهوب/ الإبل المستباحة؛ ذلك أن قوة القبيلة، كما يبدو في نموذج مازن، تمنع حدوث التجاوز والمحرم، مثلما تلغي مفارقات الكينونة "لو كنت من مازن...". والعدم "بلعبر". فالكينونة، وفقاً لبرهنة سارتر Jean - Paul Sartre، هي ببساطة شرط لكل كشف: إنها كينونة لتكشف وليس لأن تنكشف⁽⁵⁰⁾. ويبيّن سارتر كذلك أن الكينونة الخالصة واللاكينونة الخالصة هما تجريدان يشكل اتحادهما أساساً للوقائع العينيّة⁽⁵¹⁾.

تفضي تمنيات الشاعر ومفتاحها النسقي "لو كنت من مازن...". إلى حالةٍ من التبرّم إزاء موقف القبيلة المتخاذل؛ ذلك أن استباحة "بني ذهل" لإبل الشاعر يمثل إشارة نسقية إلى صورة الازدراء والاستصغار التي تتمظهر فيها القبيلة الأم/ بلعبر؛ ولهذا فإن صورة القبيلة المثال/ مازن باتت في رؤيته حلماً لانعتاق من سورة الضعف والهامشية التي يعانيها بسبب قبيلته.

وبناء على ذلك؛ فإن دهشة قريط تبدو واضحة من خلال هذه المفارقات

الصادمة الباعثة على التوتر والتحسر؛ إذ يصبح اللقيط/ الهجين: بنو اللقيطة ناقضاً للمركز/ الأصيل: بلعبر؛ ومن ثم لا تبدو حالة الخلاص من هذا الواقع المفارقة متحققة إلا باستحداث النموذج القبلي المثل الذي يسهم في إلغاء الآخر / الهجين، وإنقاذ الذات الإنسانية المستباحة من حدث التمزق.

2-2- مفارقات اليأس والرجاء أو حسّ التوتّر

جاء النسق القبلي/ مازن في مفتتح القصيدة، كما نلاحظ، ليشكل بنية نسقية مغلقة تحفز الناقد المختلف على تفكيك شيفرات هذه البنية المركزية التي تفتح على فضاءات مفارقة وتأويلية تضمها الأبيات التالية:

إِذَا لِقَامَ بِنَصْرِي مَعْشَرٌ خُشْنٌ عِنْدَ الْحَفِیْظَةِ إِنْ ذُو لُوثَةٍ لَنَا
قَوْمٌ إِذَا الشَّرُّ أَبْدَى نَاجِدِيهِ لَهُمْ طَارُوا إِلَيْهِ زَرَافَاتٍ وَوُحْدَانَا
لَا يَسْأَلُونَ أَخَاهُمْ حِينَ يَنْدُبُهُمْ فِي النَّائِبَاتِ عَلَى مَا قَالَ بُرْهَانَا

إنّ حسّ الشاعر بوطأة المفارقة التي جعلته نموذجاً للاستئصال، وهو ما يشي رمزاً بالخطر المهدّد للقبيلة الأم دفعه إلى تشكيل صورته للنموذج الإنساني السلطوي الذي يمكنه من إلغاء ثقافة الاستباحة / الاستئصال.

وتُحدّد ملامح هذا التشكيل للنمذجة الإنسانية من خلال صورة الفعل الجمعي التي يوقن الشاعر بأنّها المخلّص له من توترات اليأس والإحباط الناجمة عن خذلان القبيلة له.

وتبدو معالم التوق إلى هذا الحضور الجمعي واضحة في المفردات النسقية: "معشَرٌ خُشْنٌ.. عند الحفيظة"؛ إذ إنّ لفظة "معشر" توحى بحضور مفهوم العشيرة / القبيلة في فكر الشاعر؛ ولكن هذا الحضور الجمعي يغدو خاضعاً لشروط ومحدّدات حتى يكتمل تصوّر الإيجابي حول القبيلة؛ ولا سيما أنّ القبيلة ذاتها / بلعبر أسهمت في خلق هذا الزمن المأساوي. ولا شك في أنّ "المأساة تحرك العواطف من حالة الكمون إلى حالة النشاط بدوافع قيمة كافية، وتسيطر عليها بتوجيهها نحو الأهداف الصحيحة بالطريق الصحيح" (52).

فالشاعر، إذن، يتشبّث بفكرة الجماعة القوية المتماسكة التي تتسم بالغلظة والعنفوان "خُشْنٌ.."، والنزوع إلى العصبية بوصفها ثقافة ناجعة لقهر مشهد الاستئصال/ الاستباحة؛ إذ لا شك في أنّ هذه النزعة العصبية التي يجلبها الشاعر تنضاد، كلياً، مع صورة القبيلة المنهزمة/ بلعنبر، والتي يذمّها تلميحاً بقوله: "إن ذو لؤثة لانا".

وفي هذا السياق نلمح هذه التوترات التي تظهرها تجربة الشاعر بين مشهدين متناقضين وصانعين للمفارقة: مشهد الرجاء كما يتمثل في صورة القبيلة ذات الهيبة والمنتصرة على الآخر/ مازن، ومشهد اليأس من صورة قاتمة لقبيلة مأزومة لا تنتصر لأبنائها، وتجعلهم يتموقعون في دائرة الهامشية.

فالعصبية في رؤية قريط تصبح قانوناً فاعلاً في مواجهة مفارقات الاستئصال، بل هي المسار الإنساني الأمثل الذي ينقذ نموذج الضعف "إن ذو لؤثة لانا" من حالة الاندثار.

ومن هنا، فإن "العصبية للقبيلة هي القومية بالقياس إلى العرف البدوي، وليست هذه العصبية إلّا ضرورة فرضتها الظروف التي تحيا فيها، والوضع الطبيعي الذي تعيش فيه" (53).

ولذلك؛ فإن الاشتقاقات اللفظية لمفردة "الحفيظة" تتمحور بجلاء حول فكرة الحياة ذاتها؛ إذ إن حفظ الذات في الفلسفة الجاهلية مقرونٌ بنزعة الإنسان للخلود/ البقاء، وهذه النزعة تتطلب حركةً واستنفاراً جمعيّاً لمجابهة القلاقل والمؤثرات التي تستوفز الإنسان وتحيله إلى ذاتٍ مهمشة مهددة الوجود.

ومن اللافت للنظر أن قضية حفظ الذات/ الحفيظة جاءت مقترنة بالزمنية: العندية "عند الحفيظة"، مما يشي بأن حركة الجماعة/ "معشر خُشْن" تقترن، هنا، بصورة المترقب والمتأهب للطارئ والمهول، ولحدث التحوّل المفارق أيضاً "إذاً لقام بنصري...".

ويُصِرّ الشاعر، كما يبدو، على ضرورة الفعل الجمعي في حالة الصراع من أجل البقاء، وهو ما يلمح في قوله:

قَوْمٌ إِذَا الشَّرُّ أَبْدَى نَاجِدِيهِ لَهُمْ طَارُوا إِلَيْهِ زَرَافَاتٍ وَوُحْدَانَا

لقد نمذج قريط قضيته الفردية لتكون فضاء معرفياً للكشف عن ماهية الشرّ في ثقافة الإنسان الجاهلي؛ إذ إن اقتران الشرّ على إطلاقه بمسار الزمنية يتطلب وعياً إنسانياً جمعياً بغية الانفلات من رهاناته، ويؤدي أسلوب التشخيص Personification في هذا البيت "إذا الشرّ أبدى ناجذيه لهم..." دوراً حيواً ووظيفياً في تفسير مفهوم الشرّ في ثقافة الجاهلي؛ إذ يكتسي الشرّ صورة إنسانية من أجل الكشف عن مأساويته "أبدى ناجذيه لهم"، بحيث يسعى نموذج الشرّ الإنساني إلى تفعيل سلطته بجعل الإنساني المسالم مثلاً للضحية. ولهذا فإن مشكلة الشرّ، كما يشير كليفورد غيرتز Clifford Geertz، تتعلق بالتهديدات الموجهة إلى قدرتنا على إصدار أحكام أخلاقية سليمة، فما يدخل في مشكلة الشرّ ليس ملاءمة مواردنا الرمزية في التحكم بحياتنا الانفعالية، وإنما ملاءمة هذه الموارد لأن تقدم لنا مجموعة من المعايير الأخلاقية القابلة للعمل، أي توجيهات معيارية تحكم أعمالنا⁽⁵⁴⁾.

ولا يخفى في هذا البيت أن حركية الشر نحو الهدف/ الجماعة "لهم" يتماهى بطبيعة الحال مع حركية ذهل بن شيبان في بداية النصّ نحو الهامش/ قريط بن أنيف، إذ تتجلى المقارنة بين النموذجين الجماعي والفردى من خلال مقاومة النموذج الجمعي لزمنية الشرّ، بينما ظلّ النموذج الفردي/ الهامشي معرّضاً لحدث الاستباحة. ومن ثم، فإن "مشكلة الشرّ، أو بالأحرى المشكلة حول الشرّ، هي في جوهرها من نوع مشكلة الحيرة نفسها أو المشكلة حول الحيرة، وكذلك مشكلة الألم أو المشكلة حول الألم"⁽⁵⁵⁾.

تمثل قبيلة "مازن" في وعي الشاعر نموذجاً إنسانياً إيجابياً يطمح الشاعر إلى استيلائه في لحظة الفقد/ الاستباحة؛ ذلك أن هذا النموذج قمين باستعادة المفقود، ومن ثمّ التصديّ لحركية الشرّ.

ويظهر إصرار الشاعر على استحداث هذا النموذج عبر أسلوب المديح الذي يرمز نسبياً إلى مفهوم الحياة بكليتها، يظهر أنّ صور الوحدة والتألف والانسجام والمعيّة بين الفرد والجماعة "زرافاتٍ ووحدانا" تجسّد وحدة الرؤية والموقف إزاء زمنية الشرّ؛ وفي هذا التجليّ العاكس لحالة التناغم بين القبيلة

وأبنائها/ صورة مازن مفارقة تجعل الشاعر يتشارخ أمام هذا الواقع الجميل الذي يفقده في عالم قبيلته .

وإذا كانت زمنية الشرّ بما فيها من انكساراتٍ وإحباطاتٍ تثير الخوف في الرؤية الإنسانية "أبدى ناجذيه لهم" ؛ فإن حركية المجموع الإنساني تتسم بالتسارع في مواجهة الشرّ "طاروا إليه . . . " ، وهذا يشي بأن القبيلة المثال، في رؤية الشاعر، لا تسمح للشرّ بأن يفرض هيمنته على الواقع، بل تسرع إلى تدمير زمنيته بفعل استعدادها الدائم لمفاجآته .

إنّ توصيف قريط بن أنيف المادح لقبيلة مازن يتماهى، والحال هذه، مع حلمه بأن تكون قبيلته في تعاملها مع حركيات الشرّ ومفارقاته/ حدث الاستباحة مشابهة لـ "مازن" ، ولكن قبيلته بدت خاذلة له، ومتسمة بالتشتت، ومجذرة لانعدام التوازن والتآلف بين الفرد والقبيلة؛ مما سمح للآخر: الشر/ ذهل بن شيان بالهيمنة على الذات/ نسق القبيلة .

ولعلّ المفارقة تأخذ بالتنامي حينما يسهب الشاعر في تبجيل قبيلة مازن بقوله :

لا يسألون أحاهم حينَ يندُبُهُم في النَّائِبَاتِ على ما قال بُرْهانا

تبدو المفارقة حادة في رؤية قريط بين نموذجين قبليين متنافرين: بني مازن/ بلعنبر . وتتنامى حدة المفارقة هذه بتشدّرات حدث الاستباحة وانعكاساته على نفسية الشاعر .

فالاستباحة تستوجب في تصور الشاعر حضوراً لمفهوم الأخوة بوصفه ضرورة إنسانية في إطار القبيلة الأمّ؛ إذ يجذّر هذا المفهوم في الثقافة الجاهلية صورة اللثام الإنساني، وإحساس المجموع بوطأة الزمن/ الشرّ الذي يهدّد الفرد، ومن ثمّ الاستنفار لنجدته وإنقاذه من الهامشية .

ولهذا يستحضر قريط نموذج بني مازن بوصفه حدثاً جمالياً لإعلاء قيم الأفعال الإنسانية النبيلة في الحياة من جهة، وبوصفه حدثاً نسقيّاً ينفذ من خلاله

إلى السخرية والتعريض بقومه بعد أن اهتزت في ثقافتهم هذه القيم السامية، وانعدم مفهوم الأخوة الذي يمثل مرتكزاً بؤرياً لحقيقة السلطة.

وفي هذا البيت تتجذر ثقافة العصبية القبلية بوصفها نسقاً فاعلاً للحفاظ على بقاء الفرد والجماعة؛ إذ يتناص هذا البيت ضمناً مع قوله دُرِيد بن الصَّمَّة (56):

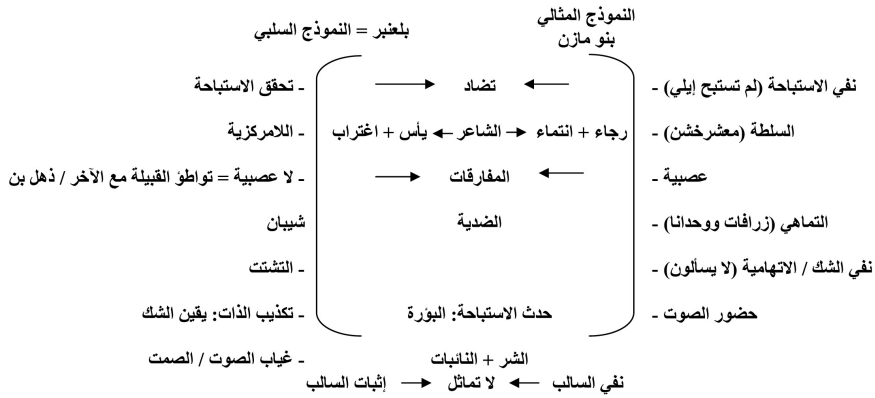
وَهَلْ أَنَا إِلَّا مِنْ غَزِيَّةٍ إِنْ عَوْتُ عَوَيْتُ وَإِنْ تَرَشَّدَ غَزِيَّةٌ أَرَشَدِ

لا يواجه الشر/ النأبات في رؤية قريط إلا باستحداث المضاد/ العصبية؛ لأنه القانون الذي يكسر بحدته وتيرة الزمن السالب. وعليه تضحي العصبية، هنا، علامة سيميائية على فكرة الوحدة والإخاء؛ كما تصبح تجربة الإنسان مع النأبات/ الشرّ مقترنة بعامل الصدق، مما يكشف عن تفاعل الذوات الاجتماعية وتضامها لحظة الخطر.

ويصوّر هذا البيت من جهة أخرى حالة التجاوب بين الفرد والقبيلة "لا يسألون أخاهم... برهاناً"؛ ذلك أن القضية التي يحملها الفرد الهامش/ المستباح تغدو هاجس الجماعة وقضيتها. ولا غرو في أن هذه القيمة بدورها تنتج المفارقات والإشكاليات في رؤية قريط؛ إذ إنَّ الذاكرة لم تزل مفتوحة وشاهدة على حدث الاستباحة / الإبل في زمنية قهرية انقطع فيها صوت القبيلة: بلعنبر.

ولهذا تبدو قضية قريط في إطارها القبلي خاضعة للشك ومنفلتة من رحاب اليقين؛ مما يضفي على واقعه إحساساً بالهامشية والاعترا ب.

إنَّ مفارقة اليأس والرجاء حاضرة بقوة في مضمون هذا البيت عبر مفتاحه الأسلوبي "لا يسألون أخاهم... "؛ إذ إنَّ نفي السلب/ الفعل السالب عن بني مازن يضمّر نسقياً ثبات السلب/ الفعل السالب لدى بلعنبر، وتأسيساً على هذا يمكن اختزال النموّ المفارقي في تجربة الاستباحة عند قريط بن أنيف وفقاً للخطا طة التالية:



3-2- مفارقات التفاوض والاحتفال

يصطنع قريط بن أنيف التقريظ فيما يأتي من أبيات بوصفه حدثاً جمالياً، وإستراتيجية نسقية بغية التفاوض مع القبيلة / بلعبر بعد أن عرّض بها في مدحه بني مازن.

ويكشف هذا الإطار عن مفارقات نوعية تضمهرها نسقية التفاوض والتكفير، وهي نسقية خطيرة تتوسل بالجمالي والظاهر قصد تشكيل عوالمها الخاصة. يقول الشاعر:

لكنّ قومي وإن كانوا ذوي عددٍ ليسوا من الشرّ في شيء وإن هانا
يجزّون من ظلم أهل الظلم مغفرةً ومن إساءة أهل السوء إحسانا
كأن ربك لم يخلق لخشيته سواهم من جميع الناس إنسانا
فليت لي بهم قوماً إذا ركبوا شدوا الإغارة فرساناً وركبانا

تشكل "لكنّ" الاستدراكية في بداية الأبيات فاتحة أسلوبية تفتح على المدهش والمراوغ بفعل تجليتها للسؤال المعرفي التالي: ما علائق التماس بين مفارقات التعريض والتقريظ في بداية النص ونهايته؟

لا شك في أن تقريظ الشاعر بني مازن في بداية النص كشف عن مفارقات وجدليات نامية نتيجة حدث الاستباحة؛ مما حفزه على البحث عن النموذج الإنساني المفقود؛ إذ وجد في بني مازن نظاماً قلياً سياسياً قادراً على استنهاضه

من محنته أو أزمته، وخلق مفهوم السلطة/ الانتصار الذي يجعل الإنسان الجاهلي يحسّ بهجة الحياة، ويأمن من خلال قانون العصبية على وجوده.

وكان هذا الثناء على بني مازن حيلة نسقية تمكن الشاعر بوساطتها من تشريح الصورة القاتمة والسوداوية التي تمظهرت فيها قبيلته أثناء الأزمة/ الاستباحة.

تفتح الواسمة الأسلوبية "لكن"، إذن، على موتيفات فاعلة في العقلية الجاهلية هي: الإيثار، والعددية والمجد، "وإن كانوا ذوي عدد"، وفضيلة الخير "ليسوا من الشرّ في شيء..."، والتسامح والعفو "يجزون من ظلم أهل الظلم مغفرة..."، والتقوى "كأن ربك لم يخلق لخشيته...".

لقد توسّل قريط بهذه القيم الإنسانية لتكون مدخلاً لإعلان التفاوض مع قومه بعد أن أظهرت المفارقات في مفتتح النص صور الانسلاخ والتبرؤ والهزء إزاء استكانتهم وصمتهم على حدث الاستباحة.

ومن المفارقات المراوغة في أسلوب التفاوض والتكفير عن الخطيئة - خطيئة القدح أنّ جماليات التبجيل لم تكن بريئة أو واصفة على جهة الحقيقة، وإنّما اتسم التفاوض بالزيف والمخاتلة؛ بل إنه فاق في حدة التقريع والتعريض ما ورد في الأبيات الأولى من النصّ.

ونلاحظ في هذه الأبيات الكيفية التي يسعى فيها الشاعر إلى تبثير حدث الشرّ بفعل التكرار "قوم إذ الشرّ أبدى ناجذيه لهم طاروا...، ليسوا من الشرّ في شيء وإن هانا". ولذلك، فإنّ التكرار عندما يدخل في سياق النصّ الشعري يكتسب -دون شك- طاقات إيحائية من تلك الطاقات التي تحملها اللغة الشعرية نفسها، وبهذا يعدّ التكرار مصدراً من المصادر الأساسية الدالة على تفجّر المواقف الانفعالية والتأثيرية⁽⁵⁷⁾.

فالذاكرة الشعرية لم تزل منفتحة، إذن، على حدث الاستباحة؛ ولذا فإنّ مجد قومه "وإن كانوا ذوي عدد" يندرج في إطار اللاقيمة واللاجدوى؛ إذ لم يشفع هذا المجد وهذه الكثرة للشاعر بإنقاذه من هيمنة الآخر/ ذهل بن شيبان،

فهو ينقض بأسلوب مراوغ هرمية المجد الذي يدّعيه قومه؛ ذلك أنّ مفهوم المجد في رؤيته يتلاشى أمام حدث الاستباحة.

لم يعد الشاعر واثقاً بقومه بعد أن خذلوه في القصاص من الآخر، ولهذا فإنّ وصفه لهم بأنهم مسالمون لا ينسجم إطلاقاً وثقافة العصبية بوصفها الحلّ الأمثل في مواجهة إيقاعات الشر.

فالمقارنة بين بني مازن "قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم..." وقوم الشاعر بلعبر "ليسوا من الشر في شيء وإن هانا" تجلّي التضاد الجذري بين القوة والاستكانة، مثلما تظهر في الآن نفسه تمسك الشاعر بمفهوم القومية التي تعدّ مرتكزاً في الصراع مع زمن الشر.

إنّ نفي صفة الشر عن بلعبر هو اتهام مضمّر لهم بالتعاس والضعف، ولا سيّما أنّ الشرّ في بداية القصيدة كان حلماً بالنسبة لقريط وهو يواجه محنة الاستباحة؛ ولهذا يصبح الشرّ المضادّ قيمة إيجابية وحتمية بغية إلغاء الهامشية.

وتبدو قوله الشاعر "ليسوا من الشرّ في شيء وإن هانا" مراوغة ومفارقة في ضوء علاقة بلعبر بمحنة قريط؛ وتكمن المفارقة، هنا، في أنّ نظرة بلعبر تجاه أزمة قريط تبدو هيّنة، وكأنّ الحدث لا قيمة له، وهذا يتضاد بطبيعة الحال وفلسفة الشاعر التي تبرهن أنّ منطلق الشرّ واحد سواء أكان عظيماً أم هيّناً.

وتشير "ياء الاحتياز" في لفظة "قومي" إلى نسقية التفاوض مع بلعبر؛ إذ يبدو الانتساب/ الانتماء إلى القبيلة زائفاً؛ وتصبح مسألة شرعية القبيلة/ بلعبر أو الولاء لها محطّ شك ما دامت متمسكة بنهج اللاشرّ. وهذا النهج/ اللاشرّ يولّد بدوره مفارقات غير منطقية كما يبدو في قوله:

يَجْزُونَ مِنْ ظَلَمِ الظُّلَمِ مَغْفَرَةً وَمِنْ إِسَاءَةِ أَهْلِ السَّوِّ إِحْسَانًا

فالتضاد بين الظلم والمغفرة، والسوء والإحسان يصنع مفارقة الموقف السالب الذي يتصادم في حضوره مع قانون العصبية؛ إذ تبدو الاستباحة، في منظور قريط، ظلماً وتجاوزاً للمحظور، وانتهاكاً للمقدّس، لذا فإنّ مبدأ الغفران أو الإحسان يشكل ضرباً من التواطؤ والقهر؛ كما أنّ الظلم كما في حدث

الاستباحة يستوجب ظلماً تجاه الآخر/ بنو القبيطة: أهل الظلم + أهل السوء، ليكون الجزء من جنس العمل. وانسجماً مع هذا المفهوم يثير "الظلم الفاحش الذي يمضي بشكل غامض دون محاسبة شكوكاً مقلقة في أن العالم، وبالتالي حياة الإنسان فيه، يفتقر إلى نظام حقيقي، فليس فيه انتظام إمبريقي منهجي، ولا شكل عاطفي، ولا تماسك أخلاقي" (58).

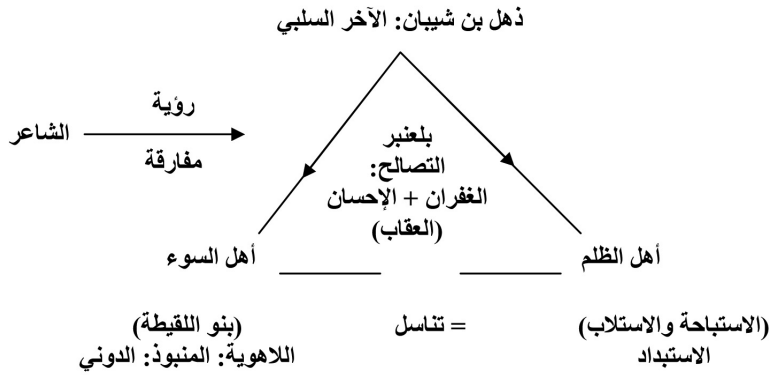
وينضاف إلى ذلك أن ثقافة الغفران والإحسان في مثل هذه الحادثة تحفز الآخر على التماذي في انتهاك المحرّم، وبذلك يضحي في مأمن دائم من العقاب.

إن هذه السياسة التي تتبناها بلعنبر في مواجهة الآخر/ ذهل بن شيان تتم على هوانٍ وضعف، وهي تفارق سياسة بني مازن المؤسسة على قانون العصبية "زرافات ووحدانا"، فالسياسة الأولى مسؤولة عن ولادة الهامشية - هامشية الفرد، ومن ثم اضطرابه إلى الانسلاخ عن نظام القبيلة؛ في حين تتحول السياسة الأخرى/ بني مازن إلى قطبية متفردة تعكس مركزية القبيلة ونفوذها، وهو التمرکز الذي يدفع الآخر/ الشرّ إلى تجنّبها، ويحفز الذات المستباحة/ الهامشية على الهروب إليها؛ إذ إنّ "الهروب خارج الذات هو هروب نحو الذات" (59).

ومن اللافت في هذا البيت أيضاً أنّ الشاعر يوقع أهل الظلم/ أهل السوء ليحيل، إشارياً، إلى الآخر/ ذهل بن شيان؛ وهذا التوقيع يشي بأن القضية المركزية/ الاستباحة حاضرة أو هي بمعنى آخر عابرة للموضوعات: الذات، وبني مازن، وبلعنبر، وذهل بن شيان؛ كما أنّ أهل الظلم/ أهل السوء الذين سلبوا إبله يشكلون في رؤيته نظاماً أو جماعة متّحدة في موقفها وسلوكها وفق اقتضاء لفظة "أهل"؛ إذ وظفت هذه الجماعة أو هؤلاء الأهل مخططهم الاستلابي بحق الهامش/ المفرد استهانة منهم بشأن قبيلته/ بلعنبر؛ مما يجعل الشاعر منفعلاً ومستغرباً في الوقت نفسه من هذا التعامي الذي تبديه قبيلته عن قضيته حتّى يصبح الغفران والتجاوز سمّة سالبة تسهم في إلغاء خصوصية الفرد والجماعة على حدّ سواء. إن مفارقات الدّل والهوان والاستصغار التي بات يحسها قريط في هذا النص جعلته إنساناً ثائراً أو متهمكماً من سنن ومعتقدات

وضعت، جوهراً، لإعلاء قيمة الحياة ومفاهيم السلم، والتصالح، والأخوة الإنسانية، لتتحول بدورها إلى مفاهيم مولدة للسلب ومنتجة لعوامل القهر والموت.

وتبلغ المفارقة ذروتها عندما ينجو الظالم/ المسيء من العقاب؛ ومن ثم يُضحى قيمة مندوحة ومسكوتاً عنها، على الرغم من أنّ هذا النموذج الإنساني السالب لا هويّة له كما يشي تشخيص الشاعر له:



إن ظلم أهل الظلم، وإساءة أهل السوء تستأهل فعلاً أو موقفاً مغايراً من قبل بلعنبر؛ فالظلم في حالة الاستباحة التي تشي بالاستئصال أيضاً يتطلب ظلماً موازياً؛ مثلما يتعارض هذا الموقف الصارم على المستوى الطبقي/ القبلي/ الهوية/ بلعنبر مع اللاهوية/ ذهل بن شيبان، ومن ثم تضحي المغفرة والإحسان علامة سيمائية على الاستكانة والانهمام، وهيمنة للظلم/ أهل الظلم على حقوق الهامشي/ قريط بين أنيف، وإيداناً بانفراط العقد الاجتماعي بين أبناء القبيلة الواحدة؛ إذ إن انكسار الفرد في تجربة الاستلاب مؤشر يقيني إلى إمكانية استنساخه أو تكراره زمنياً.

ولا شك في أنّ مقابلة الجرم بالعفو يشكل في حد ذاته مفارقة غير مألوفة بالنسبة للشاعر؛ الأمر الذي يجعله متوتراً ومنفعلاً عندما يلحظ قبيلته تكرم اللقيط/ المنبؤ: اللاهوية، وتهمل قضية ابنها بناء على تصوّر ما للكرم الزائف.

ومن معالم مفارقات التفاوض في هذا النصّ أن يعمد الشاعر إلى توظيف البعد الديني ليكون نسقاً مختلاً يناقض مظهره الجمالي بنيته الجوانية عندما يقول:

كَأَنَّ رَبَّكَ لَمْ يَخْلُقْ لَخْشِيَّتِهِ سِوَاهُمْ مِنْ جَمِيعِ النَّاسِ إِنْسَانًا
إِنَّ دَافِعَ بَلْعَبِرٍ لِلتَّسَامُحِ مَعَ الْآخَرِ / اللَّقِيطُ كَمَا تُبْدِي الْبَنِيَّةُ السُّطْحِيَّةُ
الْجَمَالِيَّةُ فِي هَذَا الْبَيْتِ هُوَ التَّقْوَى، وَالْإِحْسَاسُ بِالرَّقَابَةِ الْإِلَهِيَّةِ، حَتَّى إِنَّ الشَّاعِرَ
بَسَبَبِ هَذَا الْإِحْسَاسِ الْمَفْرُطِ لَدَيْهِمْ بِالْخَشْيَةِ نَمِزْهُمْ عَلَى الْمُسْتَوَى الْإِنْسَانِي
لِيَكُونُوا مِثْلًا يَحْتَذَى.

ولكن هذا الجمالي / المدحي والتقريظي يتحول وفق القراءة النسقية إلى مفارقات قبحية تكشف إضمماراتها بالمحصلة حقيقة تحولات الإنساني (سواهم من جميع الناس إنساناً) إلى النموذج اللاإنساني، والمدحي إلى هجائي توبيخي.

والمفارقة المركزية في هذا النصّ أن بلعبر يقدمون "واقعة الاستباحة" قرباناً لله، ومن ثم يصبح حدث الظلم أمراً عفويّاً ومقبولاً عندما يتم التغاضي عنه بحجة الخشية والتضحية. ولهذا، فقد "اقتصرت وظيفة الطقوس الدينية عند المتدين على مطلب واحد لا يخلو من صبغة "براغماتية" يتمثل في البحث المستمر عن "تدبير دفاعي وقائي" يعتقد المتدين وجوده كلما أدى طقوسه الدينيّة" (60).

ووفقاً لهذا التصور؛ فإنه يتم توظيف الديني (كأنّ ربك لم يخلق لخشيتيه) بما هو حضور جمالي في الوعي الإنساني؛ ليكون منطلقاً للتنازل عن الحقوق (الاستباحة)؛ في حين يفرض المفهوم الديني حالة الظلم / الاستلاب سلوكاً أو موقفاً مفارقاً يستعيد فيه المسلوب حقوقه؛ إذ "تنتشر المفهومات الدينية في ما يتجاوز سياقاتها الماورائية المعيّنة لتقدّم إطاراً من الأفكار العامة يمكن من خلالها إعطاء معنى لمدى واسع من التجارب الفكرية والعاطفية والأخلاقية" (61).

وأما قولة الشاعر: "لم يخلق لخشيتيه" فإنها تحفّز الذاكرة من حيث

الموضوع والتماثل الإيقاعي على تداعيات القضية الحدث التي أثبتتها قريط في البيت الأول من النص عندما قال: "لم تستبح إبلي".

فالخشية في ظل هذا الموقف تبدو نسقية مخاتلة؛ لأنها منافية للشرط أو الموضوعة المناسبة؛ ذلك أنَّ خشية الله تفرض على القبيلة ثورةً وانتقاماً للمظلوم، وتكتلاً "زرافاتٍ ووحدانا" من أجل استعادة الغنائم/ الإبل المسلوقة، ومواجهة الشر الذي بات يهدّد الكينونة والهوية.

وتنطوي مفردات النمذجة والتفرد والاستثناء من العالمين "سواهم، من جميع الناس، إنساناً" على مفارقة نسقية يحاول الشاعر من خلالها تقويض هذا النموذج الإنساني السالب، إذ توحى المفارقة، هنا، بسخرية وهزء من حالة الانكماش والانطواء التي آلت إليها قبيلة بلعبر عبر اتصالها مع الآخر النقيض/ ذهل بن شيبان.

فالتصالح مع أهل الظلم والسوء هو ضرب من الإسهام في المؤامرة على الشاعر/ ابن القبيلة، واستحسان ضمني لواقعة الاستباحة. وفي ظل هذا التصوّر تضحي الخشية، القيمة الخلقية الدينية، سلوكاً ملازماً ومتوافقاً مع صورة الظلم/ السوء، أو تضحي بمعنى آخر حضوراً جمالياً شكلياً لتسوية المحرّم والمحظور.

لقد نمذجت مفارقات التفاوض ذاتاً إنسانية تتخذ الصيغ المادحة وسيلة أو حجةً للتكفير عن خطيئة القدح والذم؛ ولكن هذه المفارقات تفصح من باب آخر عن إمعانٍ لذوي بالانتقام من القبيلة المتخاذلة عندما يتحول المديح الظاهر إلى هجاءٍ مقذع مبطن يستنكر بدوره هذا الحضور السالب للقبيلة؛ ويتذمّر من سياستها التي تجسّد صورة الهوان والذلّ.

وتأسيساً على هذه الرؤى، فإنّ البيت الأخير في بنية هذا النص يؤكّد واقعية المحنة ومفارقاتها في حياة الشاعر إذ يقول:

فَلَيْتَ لِي بِهِمْ قَوْماً إِذَا رَكَبُوا شَدُّوا الْإِغَارَةَ فُرْسَاناً وَرَكَبَانَا
فهذا البيت يتجاوز مفهوم الابتهالات المدحية، والكرنفال الاحتفالي

الشكلي بالقبيلة/ بلعنبر، ليستعيد الوعي بالقضية المركزية التي لم تفارق مخيلة الشاعر ألا وهي حدث الاستباحة.

فالتمنيات المستحيلة في هذا البيت تبرهن، نسقياً، حقيقة المفارقات التي أرقت الشاعر نتيجة التصادم القائم بين جدليات الانفصال/ بلعنبر والاتصال/ مازن، والسالب/ ذهل بن شيان والمسلوب/ قريط؛ مما يشي بالعدمية واللافاعلية واللامكان للقبيلة المتواطئة.

ولذلك فإن اقتران أسلوب التمني بمعنى الاستحالة ينفي عن القبيلة القيم المنشودة: الوحدة والاجتماع والسلطة والعصبية، والحمية، والاستنفار في مواجهة الشر "فليت لي بهم قوماً...، شدوا الإغارة فرساناً وركبانا؛ ذلك أن تمني المحال هو نعي لهذه القيم مجتمعة وكفران بها.

ويتصادى هذا البيت في فحواه مع بيت سابق في النص ذاته عندما امتدح الشاعر بني مازن بقوله:

قَوْمٌ إِذَا الشَّرُّ أَبْدَى نَاجِدِيهِ لَهُمْ طَارُوا إِلَيْهِ زَرَافَاتٍ وَوُحْدَانَا

فالشاعر ما زال متعلقاً بمفهوم الحركية المضادة لزمن الشر (شدوا الإغارة..، طاروا إليه)، كما أنه يسعى نتيجة التجربة القاسية لتأسيس ثقافة جديدة تؤكد أن فعل الشر يتطلب فعلاً مشابهاً، وأن حدث الإغارة الجماعية يستأهل أيضاً إغارةً مماثلة يتبناها المجموع الإنساني "شدوا الإغارة فرساناً وركبانا".

وهذا يشي بأن "الشاعر الذي يعدّ مثلاً قوياً لهذه الطائفة المتطرفة من الشعراء يريد لقبيلته أن تكون قبيلة شريرة لا تعرف معنى المسالمة أو التساهل، وقبيلة ظالمة لا تخاف الله في سبيل تنفيذ ذلك "العقد الاجتماعي" القائم بينها وبين أبنائها" (62).

إنّ فداحة المأساة/ حدث الاستباحة التي عبّر عنها الشاعر بوصف "النائبات" لا يمكن محوها أو تطهيرها إلا بالفعل البطولي/ الفروسي المستند إلى قانون الشدة/ القوة "شدوا الإغارة"، وبما أن هذا التصور جاء موازياً

لمواصفات سالبة تتصف بها القبيلة التي ينتمي إليها الشاعر؛ فإنّ التعلق بها يغدو ضرباً من الزيف والوهم؛ ذلك أن حضور القبيلة السلطوية المثل في هذا البيت هو حضور مستحيل نابع من تهويمات الذات، كما أنه حضور يفارق التجلي الفاعل والواقعي لقبيلة مازن.

وهكذا يكشف البيت الأخير في هذا النصّ عن عدمية الحركة وسلبية الفعل لقبيلة الذات الشاعرة؛ مما يسهم في تصدّع العلاقة بينه وبينها، ويؤكد في الوقت نفسه أن الطقسية الاحتفالية وفضاءات التبجيل ليست سوى حيلة نسقية للتشريح، والهجو، وبناء المفارقات.

3- تَرْكِيب

لقد عكست صور المفارقة في نونية قريط بن أنيف صوتاً إنسانياً رافضاً لسيرورة التحوّلات السالبة في عالم قبيلته.

وقد أظهرت القراءة الفاحصة للبنى المفارقة في هذا النصّ أنّ محنة الشاعر في مواجهة حركيات الشرّ ولّدت لديه مفاهيم مغايرة للسائد والمألوف في واقعه الاجتماعي؛ إذ اعتمد قريط، كما بدا في الدراسة، على استحداث فكرة الشرّ ذاتها لتكون ناقضاً لقصدية الهيمنة على الوجود الإنساني من قبل الآخر المضاد / ذهل بن شيبان.

وبما أنّ حركيات هذا الآخر تبدو في وعي الشاعر جانحة نحو تحقيق الهامشية والإلغاء؛ فقد كشف قانون المفارقة بوصفه واقعة ثقافية وإستراتيجية معرفية عن ظهور ملموس للذات الإنسانية الفاعلة التي تتمرد على موقف القبيلة المتخاذلة/ بلعنبر، وتنزع إلى الاندماج في عالم قبلي مضادّ يوظف نهج العصبيّة بوصفه سياسة ناجعة في حماية الفرد والجماعة على حدّ سواء، كما يبدو في نموذج قبيلة مازن.

وإذا كان حدث الاستباحة/ استباحة الإبل في هذا النصّ قد شكّل فضاء توترتياً، وثيمة بؤرية لانبثاق المفارقات الصادمة والمثيرة، فإنّ الشاعر ينمذج

تجربته لتكون تصويراً لبحث الذات الدائب عن تحرير المفقود الذي يعدّ، نسقياً، جزءاً من تحرير الذات.

وبالفعل، فقد جسّدت هذه التجربة المأساوية حقيقة الأزمة الوجودية الشارخة التي دفعت الشاعر إلى التبرّم من علائقه البنيّة بالقبيلة والآخر نتيجة هذه المآلات السالبة التي أنجزتها المفارقات؛ فالتجربة المأساوية، كما يقول ريموند ويليامز Raymod Williams، هي من التجارب المتعدّرة إصلاحها⁽⁶³⁾.

الثبت التعريفي: الأعلام

1 - إ. آ. ريتشاردز Ivor Armstrong Richards: ولد عام 1893، وهو أحد الأساتذة الأوائل للإنجليزية في جامعة كامبردج The University of Cambridge. كان مهتماً بالجماليات Aesthetics، والفلسفة، وعلم النفس. وكتب في هذا المجال:

- أسس علم الجمال (1922) The Foundations of Aesthetics.
- معنى المعنى (1923) The Meaning of Meaning.
- مبادئ النقد الأدبي (1924) The Principles of Literary Criticism.
- كوليردج والتخيل (1934) Coleridge and the Imagination⁽⁶⁴⁾.

2 - إدوارد سعيد Edward Said: مفكر وناقد أدبي "أمريكي" من أصل عربي، ولد في القدس عام 1935، وتوفي في أمريكا عام 2003، والتحق في مطلع حياته بالمدارس الابتدائية والثانوية في القدس وفي القاهرة، ثم تخصص في الأدب الإنجليزي / جامعة برنستون الأمريكية عام 1957، وحصل على الماجستير من جامعة هارفارد عام 1960، وعلى الدكتوراه من الجامعة نفسها عام 1964.

بدأ سعيد حياته العملية أستاذاً ينتقل بين الجامعات الأمريكية الكبرى حتى استقر به المقام في جامعة كولومبيا أستاذاً للغة الإنجليزية وآدابها وللأدب المقارن. ومن أبرز مؤلفاته:

- جوزيف كونراد وخرافة السيرة الذاتية.

- البدايات : المقصد والمنهج .

- الاستشراق : المفاهيم الغربية للشرق .

- المثقف والسلطة .

- العالم والنص والناقد⁽⁶⁵⁾.

3 - **أرسطو** Aristotle (384-322 ق.م): كان ابناً لطبيب باسطاغيرا في شمال اليونان، وظلّ لعشرين عاماً بادئاً: من 367 عضواً بأكاديمية أفلاطون، ولما توفي أفلاطون وأصبح سبوسيسيس رئيساً للأكاديمية، غادر أرسطو أثينا.

وقد أسّس أرسطو في أثينا مدرسة جديدة تعرف باسم " اللوقيون " أو "بريباتوس : الممشى" . وازدهرت المدرسة، لكن أرسطو غادر أثينا في عام 323 لأسباب سياسية واعتزل في أوروبا حيث توفي سنة 322 ق.م .

وكانت مؤلفات أرسطو موجهة في أغلبها إلى عامة الجمهور؛ ولما كانت قد كتبت بأسلوب مصقول على شكل المحاوراة، فقد كانت أفلاطونية إلى حدّ كبير⁽⁶⁶⁾.

4 - **أفلاطون** Plato (427-347 ق.م): ولد في أثينا وعاش فيها معظم سني حياته التي بلغت الثمانين، ومع أنه اشتهر في البدء بالسياسة، بفضل أسرته واهتماماته معاً، فقد كرّس في الواقع معظم حياته للدرس والنظر والتعليم. وكان من أسباب ذلك ما قد شعر به من سخط بإزاء المستوى الوضع الذي آلت إليه السياسة في عصره؛ فقد وجد أنّ العقيدة الفاسدة، والظلم والأناية المدمّرة قد انتشرت، وأنّ العقيدة الكريمة الخيرة لم تتمكن من الوقوف في وجهها، وبدا له الأمل الوحيد للسياسة هو إنشاء مدرسة يتكون فيها نوع جديد من الخلق السياسي .

ويشار إلى أن مؤلفات أفلاطون - ما عدا واحداً - محاورات، وهي لا

تقتصر على كونها أعظم عمل فلسفي في العالم؛ بل إنها كذلك من أعظم الأعمال الأدبية في العالم.

وقد صدم أفلاطون صدمة شديدة وهو في السابعة والعشرين عندما رأى سقراط يقضى عليه بالموت لاتهامه الباطل بأنه يفسد الشبان ولا يعتقد في آلهة المدينة.

ولقد خُلف لنا أفلاطون صوراً غير تاريخية ولكنها رائعة لدفاع سقراط وسجنه وإعدامه وذلك في محاوراته "الدفاع"، و"أقريطون" و"فيدون".

ولقد أقام أفلاطون ما يسمى المدينة المثلى "مدينة الخبراء" التي تعد أولى المدن الفاضلة التي بقيت قائمة في محاورته الرائعة "الجمهورية"؛ وهي واحدة من أفضل عشرة كتب في العالم⁽⁶⁷⁾.

5 - **جان بول سارتر** Jean - Paul Sartre (1905-1980): وهو من أبرز النقاد الفرنسيين في القرن العشرين بوصفه فيلسوفاً، وروائياً، ودرامياً، وكتاباً صحفياً سياسياً Political Journalist.

كتب سارتر أول رواياته عام 1938، وفي الحرب العالمية الثانية، وتحديداً إبّان الاحتلال النازي The Nazi Occupation لفرنسا أصبح سارتر مقاوماً؛ إذ عرف بتأليف المسرحيات منذ عام 1942، والكتابات الفلسفية عام 1943؛ إضافة إلى كتابة مجموعة من المقالات حول نظرية الأدب⁽⁶⁸⁾.

6 - **جون فيسك** John Fiske: ناقد ثقافي متخصص في الدراسات الثقافية Cultural Studies، وتحديداً ثقافة التلفاز أو ما أسماه جون فيسك "شيفرات التلفاز" The Codes of Television.

كان متأثراً بكتابات لوي ألتوسير Louis Althusser في الأيديولوجيا. وقد أصدر فيسك عام 1990 كتاباً عنوانه "ثقافة التلفاز"، ودرس فيه نظام الشيفرات، وطرائق التلفاز في التمثيل، والشكل والمضمون للصورة، مستنتجاً أن عناصر التلفاز كلها تحكم الشيفرات وتولدها⁽⁶⁹⁾.

7 - دي. سي. ميويك D. C. Muecke: تخرج في جامعة أديليد Adelaide University بولاية أستراليا الجنوبية. وعمل أستاذاً في الأدب الإنجليزي بجامعة أويليو وجامعة نيوكامل وكان زميلاً في مركز الأبحاث الإنسانية لنشر الشعر، والنقد الأدبي، وكتب ميويك عدداً من المسرحيات، إضافة إلى دراساته المادة في المفارقة Irony؛ إذ ترجمت هذه الدراسات إلى عدد من اللغات، ومن أهم دراساته:

- حدّ المفارقة (1969) Compass of Irony.

- المفارقة: قراءة نقدية (1970) Irony, Critical Reading. (70)

8 - رايموند ويليامز Raymond Williams (1921-1988): ناقد بريطاني، وهو أحد مؤسسي الدراسات الثقافية، وقد تجلت طروحاته النقدية في الأدب، والتاريخ، والثقافة، والسياسة في عدد من البحوث والدراسات، أهمها:

- الثقافة والمجتمع (1958) Culture and Society.

- الجيل الثاني (1964) Second Generation.

اختير ويليامز عام 1961 زميلاً في الكلية اليسوعية Jesus College بجامعة كامبردج Cambridge، ومن ثم أصبح أستاذاً للدراما في جامعة كامبردج حتى وفاته عام 1988. (71)

9 - ريتشارد هوغارت Richard Hoggart: ولد عام 1918، وحصل على بعثة دراسية في جامعة ليدز Leeds University؛ حيث درس الإنجليزية وتخرج قبل الحرب العالمية الثانية. ومنذ عام 1962 أصبح هوغارت أستاذاً للإنجليزية، ومديراً لمركز الدراسات الثقافية المعاصرة بجامعة بيرمنغهام:

Director of the centre for contemporary cultural studies at Birmingham University.

وفي عام 1970 أصبح هوغارت مساعد المدير العام للعلوم الاجتماعية، والإنسانية، والثقافية في اليونسكو UNESCO بباريس. (72)

10 - ستيفن غرينبلات Stephen Jay Greenblatt : ناقد ثقافي ولد عام 1943، وهو أستاذ النقد الإنجليزي / جامعة كاليفورنيا بيركلي .

ويمثل غرينبلات علامة فارقة في تاريخ الدراسات الثقافية عبر سلسلة من الدراسات والمقالات الجادة والمتخصصة في هذا المجال . ومن أبرز دراساته :

- المفاوضات الشكسبيرية Shakespearean Negotiations .
- قراءة تاريخانية في " الملك لير " An Historicist Reading of King Lear .
- الأنثروبولوجيا الثقافية عند كليفورد غيرتز والتفكيك :
(Cultural Anthropology of Clifford Geertz and Deconstruction.)⁽⁷³⁾

11 - كليفورد غيرتز Clifford Geertz (1926-2006) : أستاذ العلوم الاجتماعية في معهد الدراسات المتقدمة بجامعة برنستون / نيو جيرسي .

ويعد غيرتز من أبرز علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين وأبعدهم تأثيراً خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين، وهو مؤسس المدرسة التأويلية في الأنثروبولوجيا، ومن أبرز دراساته :

- الدين في جاوة (1960) The Religion of Java .
- ملاحظة الإسلام تطور الإسلام في المغرب وأندونيسيا : Islam Observed: Religions Development in Morocco and Indonesia (1968) .
- تأويل الثقافات : مقالات مختارة Interpretation of Cultures: Selected Essays (1975) .
- ضوء جديد على الأنثروبولوجيا New Light on Anthropology (2000) .⁽⁷⁴⁾

12 - كلينث بروكس Cleanth Brooks : ولد عام 1906 .
تأسست في الولايات المتحدة الأمريكية خلال الثلاثينيات جماعة من

النقاد ضمت: جون رانسوم John G Ransm وكلينث بروكس Cleanth Brooks، وروبرت وارن Robert P. Warren، ودونالد ديفدسون Donald Davidson، وآلن تيت Allen Tate، إذ شكلت هذه الجماعة قوة ضاربة في النقد الأدبي عندما عرفت بمدرسة "النقد الجديد New Criticism"، وأطلق على أصحابها "النقاد الجدد" New Critics.

وقد ألف بروكس بالاشتراك مع روبرت وارن كتابين مهمين، هما:

- فهم الشعر (1938) Understanding Poetry.

- فهم الرواية (1934) Understanding Fiction.

- إضافة إلى كتابته العديد من المقالات النقدية في الشعر⁽⁷⁵⁾.

13 - **لوسيان غولدمان Lucien Goldmann**: ولد عام 1913 في بخارست حيث أمضى طفولته، وأكمل دراسته الثانوية في قرية صغيرة اسمها بوتوساني Botosani شمال شرقي رومانيا. وبعدها عاد غولدمان إلى بخارست ليتابع دراسته في القانون، وأمضى خلال هذه الفترة وقتاً مناسباً لقراءة الأعمال الكلاسيكية في الماركسية Marxism.

غادر غولدمان رومانيا عام 1933 بسبب نشاطاته السياسية، إذ أقام في فيينا Vienna، وأبدى اهتماماً بالغاً بالمحاضرات المتنوعة التي ألقاها ماكس أدلر Max Adler.

وكان أول عمل مهم أطلع عليه غولدمان في هذه الفترة لـ (جورج لوكاش Georg Lukacs) الذي تأثر به كثيراً.

غادر غولدمان فيينا إلى باريس عام 1934 حيث بقي فيها حتى وفاته عام 1970.

كتب غولدمان معظم أعماله الأدبية بالفرنسية، وحصل على درجة الدكتوراه في الاقتصاد السياسي. وأبدى غولدمان خلال السنوات الثلاث التي مكثها في سويسرا اهتماماً واضحاً بنظريات بياجيه Piaget حول بنية العقل الإنساني؛ إذ عمل مساعداً لـ بياجيه " في جامعة جنيف، إضافة

إلى دراساته المهمة في الفلسفة الكانطية، والنبوية التكوينية.
ومن أهم مؤلفاته:

- العلوم الإنسانية والفلسفة Human Sciences and Philosophy (1952).

- الإله الخفي (The Hidden God) (1956).

14 - هومي.ك. بابا Homi K. Bhabha: يعد هومي بابا واحداً من أرفع المفكرين في أيامنا. وهو - بلا شك - عمود أساسي من أعمدة نظرية ما بعد الكولونيالية.

ولد هومي بابا في بومباي لأسرة تنتمي إلى طائفة فارسية قليلة العدد في الهند. حاز شهادة البكالوريوس في الفنون والآداب والفلسفة من جامعة أكسفورد. وهو الآن أستاذ في كلية العلوم الإنسانية في جامعة شيكاغو حيث يدرّس في قسمي الأدب الإنجليزي والفنون⁽⁷⁶⁾.

ثبت المصطلحات والمفاهيم

Patronage	أبوي
Celebration	احتفال
Other	الآخر
Otherness	الآخريّة
Otherness	الآخريّة
Appropriation	استحواذ
Logic Strategy	إستراتيجية منطقية
Rhetorical Stylistic	أسلوبية بلاغية
Signs	إشارات

تابع / ثبت المصطلحات والمفاهيم

Abrogation	إقصاء
Ideology	الأيدولوجيا
Closed Structure	بنية مغلقة
Expose	تتمظهر
Stem	تتموضع
Transformation	تحويل
Discrimination	تحيّز / تمييز
Sublimation	التسامي
Personification	تشخيص
Fragmentation	التشظي
Contradiction	تضاد
Negotiation	تفاوض
Subversion	تقويض
Representation	تمثيل
Symbolic Act	تمثيل رمزي
Pivoting	تمحور
Manifestation	تمظهر
Positivism	التموضع
Hybridity	التهجين

تابع / ثبت المصطلحات والمفاهيم

Tension	توتر
Aesthetic	جمالي
Event	حدث
Trick	حيلة
Discourse	خطاب
World View	رؤية العالم
Temporality	الزمنية
Parody	سخرية
Negative	سلبي
Authority	السلطة
Policy	سياسة
Validity	شرعية
Code	شفيرة
Image	صورة
Victim	ضحية
Status	طبقة
(Nothingness) Neantisation	العدمية
Race	عرق
Racism	عرقية

تابع / ثبت المصطلحات والمفاهيم

Semiotic Sign	علامة سيميائية
Absence	غياب
Tribal	قبلي
Tribe	قبيلة
Irony reading	قراءة المفارقة
Value	قيمة
Carnival	كرنفال
Existence	كينونة
Pleasure	لذة
Post - Colonialism	ما بعد الكولونيالية
Center	مركز
Centerism	مركزية
Irony	المفارقة
Concepts	مفاهيم
Outcasts	منبوذون
Motif	موتيف
Thematization	موضعة
Theme	الموضوعة
Category	نسق

تابع/ ثبت المصطلحات والمفاهيم

Modelled	نمذج
Modeling	نمذجة
Model	نموذج
Paradigm	نموذج معرفي
Margin	الهامش
Marginal	هامشي
Marginality	الهامشية
Hybrid	هجين
Identity	هوية
Hegemony	هيمنة
Modelling	ينمذج

الهوامش والمراجع

- (1) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، مادة (فَرَقَ)، المجلد العاشر، بيروت: دار صادر، (د.ت)، ص299.
 - (2) - Brooks, Cleanth: **The Language of Paradox, Literary Theory: An Anthology**, Edited by: Julie Rivkin and Michael Ryan, Blackwell Publishers Ltd, U.S.A., 1998, P. 58.
 - (3) ينظر مثلاً: إبراهيم، نبيلة: "المفارقة"، فصول، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد السابع، العددان الثالث والرابع، إبريل / سبتمبر، 1987، ص131، والعبد، محمد: المفارقة القرآنية، ط1، القاهرة: دار الفكر العربي، 1994، وسليمان، خالد: المفارقة والأدب: دراسة في النظرية والتطبيق، ط1، عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1999، وشبانة، ناصر: المفارقة في الشعر العربي الحديث: أمل دنقل، سعدي يوسف، محمود درويش نموذجاً، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002.
- وحشيشي، سهام: "المفارقة في مقامات الحريري: مقارنة بنيوية"، أطروحة ماجستير

- (مرقونة) بإشراف عبد الله العشي، الجمهورية الجزائرية: كلية الآداب واللغات، قسم الآداب واللغة العربية، 2011.
- (4) ميويك، د. سي: **موسوعة المصطلح النقدي: المفارقة وصفاتها**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، ط1، بغداد: دار المأمون للترجمة والنشر، 1977، ص 27.
- (5) موسوعة المصطلح النقدي: المفارقة وصفاتها، ص 30-31.
- (6) موسوعة المصطلح النقدي: المفارقة وصفاتها، ص 28.
- (7) موسوعة المصطلح النقدي: المفارقة وصفاتها، ص 28.
- (8) موسوعة المصطلح النقدي: المفارقة وصفاتها، ص 19.
- (9) موسوعة المصطلح النقدي: المفارقة وصفاتها، ص 41.
- (10) موسوعة المصطلح النقدي: المفارقة وصفاتها، ص 42.
- (11) ينظر: "المفارقة والأدب دراسة في النظرية والتطبيق"، ص 24 وما بعد.
- (12) - Booth, Wayne: **A Rhetoric of Irony**, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1975, P. 7.
- (13) - A Rhetoric of Irony, P. 22.
- (14) - Hutcheon, Linda: **Irony's Edge: The Theory and Politics of Irony**, London: Routledge, 1995, P. 39.
- (15) - Irony's Edge: The Theory and Politics of Irony, P. P2-3.
- (16) - Goldmann, Lucien: **Method in the Sociology of Literature**, Translated and Edited by: William Q. Boelhower, London: Telos Press Ltd., 1980, P. 111.
- (17) موسوعة المصطلح النقدي: المفارقة وصفاتها، ص 31.
- (18) اشكرت، بيل، وغريفث، غارث، وتيفن، هيلين: **الردّ بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة**، ترجمة: شهرت العالم، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مارس 2006، ص 176.
- (19) - Bhabha, Homi: **Signs Taken for Wonders**, Literary Theory: An Anthology, Second Edition, Edited by: Julie Rivkin and Michael Rayan, U.K: Blackwell Publishing, 2004, P. 171.
- (20) - Signs Taken for Wonders, P. 174.
- (21) الردّ بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، ص 32.
- (22) الردّ بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، ص 68.
- (23) - Greenblatt, Stephen: **Critical Terms for Literary Study (Culture)**, Second Edition, Edited by: Frank Lentricchia and Thomas Mclaughlin, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, P. 230.

- (24) - Levine, George: **Aesthetics and Ideology**, New Jersey: Rutgers University Press, 1994, P. 7.
- (25) - Hoggart, Richard: **Contemporary Cultural Studies: An Approach to the Study of Literature and Society**, London: Whitstable Litho Ltd., 1970, P. 162.
- (26) كولر، جوناثان: **مدخل إلى النظرية الأدبية**، ترجمة: مصطفى بيومي عبد السلام، ط1، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 2003، ص151.
- (27) مدخل إلى النظرية الأدبية، ص151.
- (28) أيزا برجر، آرثر: **النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية**، ترجمة: وفاء إبراهيم، ورمضان بسطاويسي، ط1، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 2003، ص109.
- (29) النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، ص150.
- (30) لومبا، آنا: **الكولونيالية وما بعدها**، ترجمة: باسل المسالمة، ط1، دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2013، ص74.
- (31) الكولونيالية وما بعدها، ص113.
- (32) - Fiske, John: **Culture: Ideology, Interpellation**, Literary Theory: An Anthology, Edited by: Julie Rivkin and Michael Ryan, U.S.A: Blackwell Publishers Ltd., 1998, P. 1270.
- (33) - A Rhetoric of Irony, P. 120.
- (34) عليمات، يوسف: **جماليات التحليل الثقافي: الشعر الجاهلي نموذجاً**، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004، ص16.
- (35) جماليات التحليل الثقافي، الشعر الجاهلي نموذجاً، ص16.
- (36) جماليات التحليل الثقافي، الشعر الجاهلي نموذجاً، ص53.
- (37) - Said, Edward: **The Paradox of Identity**, London: Routledge, 1990, P. 10.
- (38) قُرَيْطُ بْنُ أُنَيْفٍ: رَجُلٌ مِنْ بَلْعُنْبَرٍ، وَالْعَرَبُ تَقُولُ: بَلْعُنْبَرٌ وَبَلْحَارِثٌ يَرِيدُونَ بَنِي الْعَنْبَرِ وَبَنِي الْحَارِثِ، فَيَحْذِفُونَ الْيَاءَ لِسُكُونِهَا وَسُكُونِ اللَّامِ مِنْ بَعْدِهَا، ثُمَّ يَحْذِفُونَ التَّوْنَ لِأَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا كَثْرَةُ الْاسْتِعْمَالِ وَالْآخَرُ مِثَابَهَةُ النَّوْنِ لِلَّامِ. وَفِي هَذَا النَّصِّ يَعْْيَرُ قُرَيْطُ قَوْمَهُ بِتَخَذْلِهِمْ عَنْ نَصْرِهِ، وَقَدْ أَغَارَتْ عَلَيْهِ بَنُو شَيْبَانَ وَاسْتَاقَتْ إِيْلَهُ. وَقَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ مَعْمَرُ بْنُ الْمُثَنَّى: أَغَارَ نَاسٌ مِنْ بَنِي شَيْبَانَ عَلَى رَجُلٍ يُقَالُ لَهُ قُرَيْطُ بْنُ أُنَيْفٍ، فَأَخَذُوا لَهُ ثَلَاثِينَ بَعِيرًا فَاسْتَنْجَدَ قَوْمَهُ فَلَمْ يَنْجِدُوهُ، فَأَتَى مَازْنَ تَمِيمٍ فَرَكِبَ مَعَهُ نَفَرًا فَأُطْرِدُوا لِبَنِي شَيْبَانَ مِائَةَ بَعِيرٍ وَدَفَعُوهُمَا إِلَيْهِ. يَنْظُرُ: ابْنُ جَنِّي: **المبهج في تفسير أسماء شعراء ديوان الحماسة**، ط2، بيروت: دار الكتاب العربي، 1983، ص22، وأيضاً السيوطي، جلال الدين: **شرح شواهد المغني**، القسم الأول، ذيل بتصحيحات وتعليقات العلامة محمد محمود التركزي الشنقيطي، وعلّق حواشيه: أحمد ظافر كوجان، بيروت: لجنة التراث العربي، (د. ت)، ص68.

- (39) الخطيب التبريزي، أبو زكريّا يحيى بن محمد: **شرح ديوان الحماسة**، حقّقه، وضبط غريبه، وعلّق حواشيه، ووضع فهرسه: محمد محيي الدّين عبد الحميد، الجزء الأول، القاهرة: المكتبة التجارية ومطبع حجازي، 1938، ص ص 8-18.
- (40) مازن: قبيلة؛ والموازن في العرب أربعة: مازن قيس، ومازن اليمن، ومازن ربيعة ومازن تميم، والمراد في البيت مازن تميم. اللقيطة: كقولنا: جارية لقيط، وأصله من التقطت الشيء إذا وجدته مطروحاً فأخذته، ولا يسمى لقيطاً حتى تأخذه، وهو ما دام على الأرض منبوذ، وكأنّه يعيّرهم أنّ أمهم بنت أمة التقطت فزوّيت كما يفعل بالولد إذا كان لغير رِشْدَةٍ. الاستباحة: أخذ الشيء مباحاً، والإباحة: التخلية بينه وبين من يريده. ذهل بن شيان: قوم أغاروا على إبل الشعاع؛ والذّهل في اللغة: قطعة من الليل، وإنما سميّ به لأنّ النوم يُذهل الناس فيه.
- (41) معشر خشن: أشدّاء عند الغضب. اللوثة: الضعف والوهن.
- (42) التّاجذ: ضرر الحلم، وهو أقصى الأضرار. الزرافات: الجماعات. وحدانا: منفردين.
- (43) يندبهم: يدعوهم، وأصل التّذبة الدّعاء. النّائبات: المصائب. البرهان: البينة.
- (44) هانا: خَفَّ وَقَلَّ.
- (45) الظُّلم: انتقاص الحظّ والنصيب.
- (46) الخشية: الخوف.
- (47) شدّ الإغارة: إذا صَبَّها عليه.
- (48) مسكين، حسن: **الخطاب الشعري الجاهلي: رؤية جديدة**، ط1، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005، ص 129.
- (49) **الخطاب الشعري الجاهلي: رؤية جديدة**، ص 128.
- (50) سارتر، جان بول: **الكيّونة والعدم: بحث في الأنطولوجيا الفنونولوجية**، ترجمة: نقولا متيني، مراجعة: عبد العزيز العيادي، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، أكتوبر 2009، ص 26.
- (51) **الكيّونية والعدم، بحث الأنطولوجيا الفنونولوجية**، ص 59.
- (52) **موسوعة المصطلح النقدي**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، بغداد: دار الرشيد للنشر، 1982، ص 95.
- (53) ينظر: القيسي، نوري حمودي: **الفروسية في الشعر الجاهلي**، ط1، بغداد: منشورات مكتبة النهضة، 1964، ص 49-50.
- (54) غيرتز، كليفورد: **تأويل الثقافات**، ترجمة: محمد بدوي، مراجعة: بولس وهبة، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ديسمبر 2009، ص 254.
- (55) **تأويل الثقافات**، ص 258.

- (56) ابن الصِّمَّة، دُرَيْد: ديوان دُرَيْد بن الصِّمَّة الجُشَمِي، جمع وتحقيق وشرح: د. محمد خير البقاعي، دمشق: دار قتيبة، 1981، ص 47. غَزِيَّة: قبيلة من هوازن، وهي رهط الشاعر.
- (57) ربابعة، موسى: قراءات أسلوبيّة في الشعر الجاهلي، ط1، عمان: دار جرير للنشر والتوزيع، 2010، ص 18.
- (58) ينظر: تأويل الثقافات، ص 258.
- (59) الكينونة والعدم، ص 344.
- (60) الجمل، بشام: من الزمزم إلى الرمز الديني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، ط1، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2011، ص 89.
- (61) تأويل الثقافات، ص 285.
- (62) خليف، يوسف: دراسات في الشعر الجاهلي، القاهرة: مكتبة غريب، 1981، ص 186.
- (63) ويليامز، ريموند: المأساة الحديثة، ترجمة: سميرة بريك، ط1، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1985، ص 67.
- (64) - See: **20th Century Literary Criticism: A Reader**, Edited by: David Lodge, Longman: London and New York, 1972, p. 105.
- (65) ينظر: سعيد، إدوارد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: د. محمد عناني، ط1، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006، ص 20-31.
- (66) ينظر: جو ناثان ري، وج. أو. أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل، وجلال العشري، وعبد الرشيد الصادق محمودي، مراجعة وإشراف: د. زكي نجيب محمود، ط1، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013، ص 2-42.
- (67) ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 45-53.
- (68) - 20th Century Literary Criticism: A Reader, P. 371.
- (69) - See: Fiske: John, **Television Cultures, Literary Theory: An Anthology**, Edited by: Julie Rivkin and Michael Ryan, USA: Black well Publishers, 1999, P. 1087.
- (70) - Aust Lit (Australian Literature and Storytelling: www.austlit.edu.au/austlit/page/A14114 <<http://www.austlit.edu.au/austlit/page/A14114>>.
- (71) - See: **Literary Criticism and Theory: The Greeks to the Present**, Edited and with Introduction by: Robert con Davis and Laurie Finke, New York and London: Longman, 1989, P. 774.
- (72) - 20th Century Literary Criticism: A Reader, P. 488.
- (73) ينظر: برانيغان، جون، السلطة وتمثيلاتهما: قراءة تاريخانية في قصة "أثلجت" لـ "ريتشارد جيفري"، ترجمة: د. يوسف عليّمت، نوافذ، النادي الأدبي الثقافي بجدة، عدد 38، نوفمبر 2007، ص 86 وما بعد.

- (74) ينظر: غيرتز، كليفورد: **تأويل الثقافات**، ترجمة: د. محمد بدوي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، ديسمبر 2009، ص44 وما بعد.
- (75) - See: Literary Criticism and Theory, P. 648.
- (76) ينظر: بابا، هومي. ك: **موقع الثقافة**، ترجمة: ثائر ديب، ط1، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، عدد 569، 2004، ص447.
-

المجلة العربية لِلعلوم الإدارية



Arab Journal of Administrative Sciences

رئيس التحرير: أ. د. آدم غازي العتيبي

- صدر العدد الأول في نوفمبر ١٩٩٣ .
- First issue, November 1993.
- علمية محكمة تعنى بنشر البحوث الأصلية في مجال العلوم الإدارية.
- Refereed journal publishing original research in Administrative Sciences.
- تصدر عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت ثلاثة إصدارات سنوياً (يناير - مايو - سبتمبر).
- Published by Academic Publication Council, Kuwait University, 3 issues a year (January, May, September).
- تساهم في تطوير الفكر الإداري واختبار الممارسات الإدارية وإثرائها.
- Contributes to developing and enriching administrative thinking and practices.
- مسجلة في قواعد البيانات العالمية.
- Listed in several international databases.
- تخضع للتقييم الأكاديمي الخارجي.
- Reviewed periodically by international referees for high academic standards.

الإشتراكات

الكويت: 3 دنانير للأفراد - 15 ديناراً للمؤسسات - الدول العربية: 4 دنانير للأفراد - 15 ديناراً للمؤسسات
الدول الأجنبية: 15 دولاراً للأفراد - 60 دولاراً للمؤسسات

توجه المراسلات إلى رئيس التحرير على العنوان الآتي:

المجلة العربية للعلوم الإدارية - جامعة الكويت ص.ب: 28558 الصفاة 13146 - دولة الكويت
هاتف: (965) 24827317 - أو 4734 / 4416 (965) 24984415 - فاكس: (965) 24817028
E-mail: ajas@ku.edu.kw - Web Site: <http://www.pubcouncil.kuniv.edu.kw/ajas>