سميائية الخطاب وخطاب السميائية

محمّد بن عيّاد(*)

ليس شاغلنا –في هذا البحث– أن نرصد مظاهر السميائية في الخطاب فحسب، فهذا مستوى من النّظر يُعْنَى بالخطاب من حيث هو مجموعُ علامات تخضع لنسق التّحليل السميائي. إنّما مطلبنا فيه كذلك هو الوجه الآخر من الإشكاليّة، أي رصد كيفيّة تحوّل العلامة السميائية إلى خطاب فعليّ نافذ ومحوِّرٍ للعلاقة الكونيّة.

ولمّا كانت العلامة السميائية متراحة عن المقصد الطّبيعيّ إلى الغاية التّواصليّة، واستحالت تسمية العلامة علامةً بغير اندراجها ضمن نسق ثقافيّ، أمكن اعتبارها بحقّ خطاباً، لأنّ هذا يُعْرَف في الدّراسات اللّسانيّة بكونه الملفوظ الحاملَ لرؤية والقادرَ على التّأثير في العلاقة الكونيّة.

وليست العلامة التي نقصد علامةً لغويّةً محضاً، بل هي كذلك العلامة في بعدها غيرِ اللّغويّ. فكلّ الأنساق التّواصليّة من شمّ ولمس وإبصار وسمع ستكون من ضمن اهتمامنا في هذا التّصوّر المقدّم. وطبيعيّ أن نبدأ بحثنا بتعريف السميائية أوّلاً والخطاب ثانياً، حتّى يتسنّى لنا النّظرُ في طرائق تفاعلهما الجدليّ وفي خطاب السميائية تحديداً.

I. في المصطلح

1. السميائية هي علم يُعْنَى بدراسة أنساق العلامات ضمن الحياة الاجتماعيّة. فمن جهة أولى، هي تركّز على وصف مختلف الأنساق العلاميّة، ثمّ هي تركّز من جهة ثانية على وظائفها. وقد طرح هذا العلمُ إشكالاً أوّلَ يتمثّل في مدى وجاهة اعتبار الأنساق السميائية الطّبيعيّة و الحيوانيّة (La zoosémiotique) متضمّنة في البحث السميائي، واعتبار الأنساق المعلوماتيّة (La cybernétique) داخلة في هذا العلم كذلك. وليس حلّ هذا الإشكال بعسير، لأنّ المسألة مسألةُ اختيار منهجيّ منذ البداية[1].

أمّا القضيّة الثّانية، فمدارها على علاقة السّيميولوجيا باللّغة. فلئن كانت اللّغة نسقاً سيميولوجيًّا، فإنّه من الأهمّية بحيث يغدو قادراً على أن يطغى على السّيميولوجيا نفسها، لأنّ كلّ

الأنظمة العلاميّة تمرّ عبر اللّغة. وهذا ما دعا «بارط» (BARTHES) إلى اعتبار السّيميائيّة جزءاً من اللّسانيّات بدلَ أن تكون هذه جزءاً من تلك.

أ. تصنيف العلامة وظيفيًّا

يقسّم «دي سوسّير» (DE SAUSSURE) الأنظمة العلاميّة إلى ثلاثة:

- –ما يعيد صياغة اللّغة المنطوقة من تمثيل خطّيّ وكتابةٍ هيليوغرافيّة وهجاءٍ صُمّ.
- –ما يصلح لإبلاغ التّوجيهات كالإشارات المروريّة والإشارات العسكريّة واللاّفتات الضّوئيّة وما شابهها.
- –ما يصلح سَنَناً اجتماعيًّا محدِّداً للعلاقة بين الأفراد أو بين الجماعات من قبيل الصّيغ التّأدّبيّة والطّقوس الرّمزيّة.

والملاحَظ أنّ «دي سوسّير» يستثني هنا الفنون والصِّنافات (Les taxinomies) العلميّة والأحلام والأزهار والبطاقات المتبادَلَة، وهو الأمر الذي تداركه التّحليل النّفسانيّ الحديث. وبمعنى آخر، ميّز «دي سوسّير» بين التّواصل التّوجيهيّ ومثيله المعرفيّ الذي ليس هدفه الإجابةَ عن شيء ينتظره المتلقّي، والحقّ أنّ هذا التّمييزَ نفسَه يبقى إلى اليوم محلّ جدل.

ب. طبيعة العلامة العلامات كُثُرٌ، لا من حيث التّصنيف الوظيفيّ –فقد سبقت الإشارة إليه– بل من حيث صيغتُها البنائيّة. فإليها ينضوي الرّمزُ (Le symbole) والأمارة (L'indice) والإشارة (Le signal) والشّارة (L'insigne) والرّاية (L'enseigne) والشّعار (L'emblème) والاستعارة (L'allégorie) والسّمة (La marque) والعَرَض (Le symptôme) والمختصَر الحرفيّ (Le sigle) وغيرها.

ولئن كانت العلامات عدّةً، فلا بدّ من التّمييز بين العلامة اللّسانيّة والأمارة. ففي الأولى تكون العلاقة بين الدّالّة والمدلول اعتباطيّة وغرضها تواصليّ. أمّا في الأمارة فالعلاقة الجواريّة إيحائيّة ومبرَّرَة كما صلة الدّخان بالنّار والسّحاب بالمطر وأثر العجلة بمرور سيّارة. ولكنّها هي بدورها تتّخذ بعداً تواضُعيًّا، ومن هنا شرعيّة دراستها علاميًّا، فالتّبرير لا ينفي المواضَعَة.

ج. تمثيل السَّنَن حسّيًّا

إنّ الوضعيّة التّلفّظيّة والغاية التّواصليّة تحدِّدان جوهرَ الرّسالة المسنَّنة. ولهذا السّبب، يمكننا تصنيف السَّنن بحسب الإدراك الحسّيّ ما بين بصريّ وسمعيّ ولمسيّ وشّميّ وذوقيّ، وإن كانت هذه المسالك متفاوتَة الأهمّية لطغيان البصريّ والسّمعيّ على ما عداهما، مع ملاحظة الفائدة التي تكتسبها العلامة الشّمّيّة في حال العِشْق. وسنتناول في ما يلي أمثلة من السَّنن الحسّيّ[2].

- **السَّنن المسموع**: وفيه المصوِّتات (أو الأصوات البشريّة) والقارعات (أي أصوات الآلات). وتنقسم المصوِّتات إلى سَنن فونولوجيّ وسَنن تنغيميّ (Prosodique) يتأتّى من تموّج الصّوت بحسب طبيعة المعنى المؤدَّى من انفعال ورغبة وكره وما شابه. ويُضاف إليها الهامشيّ منها كالصُّراخ في الحرب والبيع والاحتفال والمُكاء (أي الصّفير).
- **السَّنن البصريّ** ويشمل الكتابة الخطّيّة والنّقل الهيروغليفيّ والرّسم الخُطاطيّ (Le schéma idéographique) واللاّفتات الإشهاريّة وأضواء السّيّارات وغير ذلك.
- **السَّنن الحركيّ** كإشارات الصُّمّ والحركات النّدائيّة والحركات المصاحبة للقول وكالضّحك والرّقص والتّمثيل المسرحيّ وكتَخَيُّر المكان ضمن موكب أو في مجلس أو كتحديد المسافة الفاصلة بين المتخاطِبين والوقت الفاصل بين سماعِ طَرْق الضّيف وإدخاله البيتَ أو كاتّخاذ موقع من الضّيف عند عبوره الباب. وكلّ هذه الأصناف المتعلّقة بالمكان تندرج ضمن علم الموقعية (La proxémique) .

●-**السَّنن الشّمّيّ**: تجدر ملاحظة أنّ العلامة الشّمّيّة تخضع للإيديولوجيا المانويّة (Manichéenne) وهي التي تفصل بين الخير والشّرّ فصلاً صارماً دون مراعاة المراتب الوسطى. وبمجرّد أن يتبلور تمثيلٌ ثقافيّ لرائحة اصطناعيّة تُعوِّض رائحةً طبيعيّةً ينتهي الأمر سيميائيًّا باقتناع المستهلك بجدوى الرّائحة المستحدَثَة كما يحدث في تجارة العطور على حساب الشّذى الطّبيعيّ.

●-**السَّنن اللّمسيّ**: يوجد هذا النّوع من السَّنن عند الذين لا ينعمون بالبصر كالمكفوفين والكُمْه، وعند الطّفل الذي لمّا يكتسبْ معرفة إدراكيّة بالمحيط الخارجيّ فيحسَّ باختلاف الأحجام وتفاوت درجات الحرارة ومقدار النّعومة والصّلابة وغيرها. ثمّ إنّ هذا النّظام الاتّصاليّ موجود في العلاقة الجنسيّة قُبْلَةً ومداعبةً. لذلك نقف دوماً في الأدب الغزليّ على حركات الفم واليد، وهي حركات ذاتُ دلالة خاصّة.

●-**السَّنن الذّوقيّ**: منطلقه هو الغريزة الفمويّة، وهي عند «فرويد» (FREUD) مصدر إحساس باللّذّة الشّفويّة التي ترتقي بعد ذلك إلى إدراك، وهذا ما يحدث في معالجة الطّعام، إذ بعد الإحساس الفمويّ يحصل الانطباع الذّوقيّ ويُعَقْلِنُ الذّائق طريقة أكله. وعلى هذا الأساس يترقّى النّمط المعيشيّ عبر توالٍ لعمليّات الانتقال من الذّوق الطّبيعيّ إلى الذّوق الثّقافيّ، كالعبور من الاقتيات باللّحم النّيّئ إلى استملاح اللّحم المطبوخ مثلاً.

2. تعريف الخطاب

يُعرّف الخطاب بكونه الكلامَ الموظَّفَ حركيًّا (Le langage mis en action)، وحدُّه الأدنى هو الجملة المضبوطة بدءاً ومنتهًى. فأفق تحليل الخطاب يعارِض كلَّ نظرة تهدف إلى اعتبار الجملة وحدةً لسانيّة منتهية (Une unité linguistique terminale). ويَعتبر«بنفنيست» (BENVENISTE) أنّ العلاقة بين جملة وأخرى ليست من نوع العلاقة المنعقدة بين وحدة لسانيّة صغرى وأخرى كالصّوتَمَيْن (Les phonèmes) مثلاً. ذلك أنّ الجمل لا تتعارَض في ما بينها تعارُضَ الصّوائم والصّياغم (Les morphèmes) والمعائم (Les lexèmes). فتحليل الجملة يتطلّب مغادرة اللّغة نظاماً علاميًّا ثابتَ الدّلالة واعتباطيّها إلى نظام الخطاب حيث تشتغل اللّغة أداة تواصليّة وتصبح الجملةُ وحدةً خِطابيّةً[3].

واضح إذن من هذا التّعريف أنّ شرط تحليل الخطاب هو إبراز قدرة المتكلِّم على الأداء الحركيّ المقصود به التّأثير في المتلقّي. ولا بأس كذلك من الاستنارة هنا بمقاربة أخرى لـ«بنفنيست» مدارها على المقابلة بين الخطاب (Le discours) والخبر (Le récit). فالخبر، عنده، هو المستوى الصّفريّ من التّلفّظ. وكلّ ما يدور فيه يتمّ كما لو لم يكن ثمّة ذاتٌ متحدِّثة، بل الوقائع تكشف عن نفسها بنفسها. أمّا الخطاب –مقابلاً للخبر– فيتميّز بتلفّظ يفترض مخاطِباً مؤثِّراً ومخاطَباً مرشَّحاً للتّأثير فيه. وفي هذا الصّنف تنهض ذاتٌ متلفِّظة وتنظِّم خطابها وَفْقَ ضمير المتكلِّم المفرد المتوجِّه إلى المخاطَب المفرد[4].

أ. شروط الخطاب

وجليّ إذن أنّ شروط الخِطاب هي الحضور الذّاتيّ للمتكلّم، وحركيّةُ كلامه السّاعيةُ إلى إبلاغ مؤدًّى، وتجاوُزُه المعنى الظّاهريَّ الفيلولوجيَّ إلى دلالة هرمنيطيقيّة فينومينولوجيّة يشتغل فيها الأثر كاملاً علامةً عامّةً. وينهض الخطاب هنا معارِضاً لمفهوم النّصّ بما هو انحسار للمعنى إلى حدوده المؤسّسيّة، إذ النّصّ كيانٌ إمهاليّ (Dilatoire) تكون عناصرُه –في تفرّدها– دالّةً على الظّاهر، ولكنّها –حين تلتئم خطاباً– ينتقل النّصّ من الفرد إلى الجمع. وليس ذلك يعني أنّ النّصّ يصبح متعدّد المعنى، فهذا الأمر حاصلٌ بداهةً، بل هو جوهر التّعدّد اللّزوميُّ (Le pluriel irréductible)[5]. هو مشروعُ انتشار معنويّ (Une dissémination de sens). وليس تعدّد النّصّ مردوداً إلى غموض مضامينه، إنّما هو رهن بما يمكن تسميته «التّعدّد المجساميّ» (La pluralité stéréographique) الذي تكون عليه عناصر النّصّ خِطاباً[6].

إنّ العناصر النّصّيّة لا يمكن أن تكون خطاباً إلاّ إذا عُولِجت سميائيا. مَثَلُ متفهِّمِ خطاب السميائية –كما صوّر ذلك «بارط»– هو كمَثَلِ مَنْ وقف محاذياً لحافة الوادي مستشعراً الغربةَ من تدافُع أشياء في مسار نهريّ عصيّ (Irréductible). هذه الأشياء تتكوّن من أضواء وألوان وأصوات

وحركات وملابس. وهي أشياء هويّتُها منقوصة التّحديد (À demi indentifiables)، إذ هي منحدرة من خلال سَنن معروف جزئيًّا، ولكنّنا نزداد معرفةً بها حينما تتداخَلُ طِبْق صيغ مخصوصة وأنسجة فريدة[7].

ب. الرّجّة العلاميّة

إنّ عناصر القول تُفْهَمُ هي الأخرى على هذا النّحو السميائي، فهي ذاتُ معانٍ أصليّة ولكنّها تكتسب دلالتها المستجدَّة —وهي الدّلالة الحقيقيّة– بمعايشتها ضمن أنساق ثقافيّة متعدّدة. وهنا يَحْدُثُ زلزالٌ علاميّ لأشياء الكون يتمّ بالخطاب، إذ لا تستقرّ فهماً على حالٍ، ويصبح للعلامة هنا تصويتٌ (Un bruissement). هكذا تُرَجُّ العلامةُ خطابيًّا باندراجها التّاريخيّ ضمن أنساق ثقافيّة متعدّدة[8]. لذلك، يحدّثنا «بارط» عن هذه العلامة الخارجة من وضعها الطّبيعيّ والدّاخلة في وضع مجازيّ متجدّد. إنّها علامة مغادرة –على الدّوام– للدّائرة العقليّة (La logosphère)، وترتجّ لتدخل عالَم المجاز بفعل إخضاع الأعراض السميائية لأنسجةٍ متفرّدة متجدِّدة.

تصبح الدّراسة العلاميّة عند «بارط» دراسةَ رجّ (Une sismologie)، وإن كانت هذه ممّا يتنافر ومفهومَ البنية (La structure)، ولكنّها مقابل ذلك رجّةٌ توصف بأنّها خالصة وخفيّة وسريعة وغيرُ ذات قرار (Non installée)[9].

إنّ الرّجّة التي يخلقها خطاب السميائية يمكن تقديرها كذلك من النّاحية البلاغيّة. ذلك أنّ من الأدوار التي يمكن للمحلِّل البلاغيّ أن يؤدّيها الوقوفَ على مدى ما يتوفّر من قدرة لدى المخاطِب من إقناعٍ، وقدرة على الانغراس في الخطاب —من منظور «بنفنيست»– ورصد لكيفيّة استغلال المخاطِب مواطنَ ضعف المخاطَب حين يحمِّل الأوّلُ العلامةَ السميائية شحنة مخصوصةً موجَّهة إلى الثّاني.

ومن آيات هذا التّأثير مثلاً أن يعمد المخاطِب إلى استثمار حساسية المخاطَب إذ يصف الأشياء حدْساً بتقليبها على وجوهها المجازيّة المتعدّدة. فلانمائيّة الصّور التّأويليّة هي من الاستراتيجيّات المعتمَدة في هذا الخصوص. وهي خطّة خِطابيّة تأثيريّة (Impressive) في بعدها الأوّل، وتعبيريّة (Expressive) في بعدها الثّاني، إذ أَفْضَلُ سبيل إلى حمل الذّات ذاتاً أخرى على قبولها، هو سبيل الإطراء الذّاتيّ[10].

ج. الإفراط التّسنينيّ (Le surcodage)

طبيعيّ أنّ العلامة تحتاج —لتكون دالّة خطابيّة– إلى تسنين رمزيّ حادّ. وطبيعيّ كذلك أنّ التّأثير العلاميّ الخِطابيّ يشتدّ بقدر الإمعان في هذا التّسنين. ولذلك، أجاز بعض علماء السميائية الحديث عن الإفراط التّسنينيّ بما هو صهرٌ لمختلف مستويات الأداء السميائي. والصَّهْر غير التّراكم، لأنّ الثّاني يعني —كما يرى ذلك «كونراد بيرو» (Conrad Bureau)– رصد كلّ أثر خطابيّ في العلامة

وإضافتَه إلى صنوه، بينما يعني الأوّل تضافراً في الأثر الخِطابيّ للعلامة ينهض هو بدوره بوظيفة تعيين الدّالّ العلاميّ[11].

ولئن ضرب هذا النّاقد مثالَ التّضافر العلاميّ من بعض قصائد «رابليه» (RABELAIS) بين مستويات الرّسم والصّورة واللّغة، فإنّ لنا –في ثقافتنا العربيّة– مثالَ معلّقة امرئ القيس التي تتواشج فيها الأبعاد العلاميّة الحاسّيّة من شمّ وإبصار وسمع وما إليها من أجل أن يفصح الشّاعر عن طبيعة العلاقة الغزليّة التي تربطه بالحبيبة. ويمكن للإفراط التّسنيني أن تتعدّد وجوهه ضمن العلامة الواحدة كالعلامة التّركيبيّة مثلاً، تُفَكِّكُ أساليبُها الطّاغية في أثر أدبيّ مّا. ومن المفيد هنا استجلاءُ كيفيّة اشتغال هذه العلامة التّركيبيّة لرصد مدى ما تَخْدِمُ به الأداءَ الخِطابيَّ المنتظَر من العلامة.

إنّ هذا الضّرب من الأداء الخِطابيّ يُعَدّ نشاطاً مركزيًّا ممارَساً في اللّغة وبها ومن أجلها، وإنّ كلّ ما يعدو العلامة التّركيبيّة من أساليبَ تعبيريّة أخرى وأفكارٍ وأحكامٍ وعواطف ليس سوى مبرّرات للإيفاء بهذا الأداء الخِطابيّ. وهنا يَبْرزُ «التّعمّل العلاميّ» (Le travail sémiologique) الذي يتحدّث عنه «غرانجي» (GRANGER)[12]، وهو التّعمّل الذي لا يمكن أن يكون إلاّ قصديًّا. وهكذا لا يُفهَم من العلامة وعيٌ بالفعل بل رغبةٌ فيه[13]. فثمّة فعلاً رغبةٌ لأنّ مُطْلِقَ العلامة مُجْبَر على الانتقاء. وآيةُ الرّغبة في الفعل (Le vouloir faire) بيّنةٌ، إذ هي تَبْرُزُ في مجرَّد اختيار مستعمِلِ العلامة لأسلوب دون آخر بعد أن يكون قد جرّب الأساليب كلّها واختار منها ما يناسبه للأداء الخِطابيّ.

ولعلّ عبارة «فاليري» (VALERY) تغدو ذات دلالة فائقة إذ يقول في هذا الصّدد: ''إذا كنتَ منشغلاً بما أردتُ قولَه في قصيدة مّا، فاعلَمْ أنّني ما أردتُ القولَ بل أردتُ الفعلَ''[14]. وحيال الرّغبة في الفعل تتهاوَى مقولة القصد العلاميّ لفائدة مقولة التّعمّل العلاميّ، فليس لنا أن نسأل هل قَصَدَ مُطْلِقُ العلامةِ أداء شيء مّا بقدر ما يتعيّن السُّؤْلُ عن الرّغبة في الفعل التي يُشْحَنُ بها الخطاب العلاميّ لتغيير الكون، أو بصورة أخرى يتعيّن السُّؤْلُ عن مدى هذه الرّغبة.

II. تصيير الخطاب سيمياءً

1. تحيين المضمر :إنّ الخوض في الخطاب الذي يتحوّل سيمياءً يستحضر حتماً العملَ التّأويليّ المصاحب لفعل القراءة. وإذا كان الخطاب المشحون رغبةً في الفعل وفي تغيير الكون، وجب أن نبحث له عن الأبعاد التّأويليّة التي يمكن أن يمتدّ إليها ليصبح نظاماً علاميًّا مرتبطاً بنسق ثقافيّ وقادراً على تغيير الكون. ويمكن أن نستشهد –في هذا الصّدد– بمقاربة «أمبرتو أكّو» التي عالج بها الخطاب الرّوائيّ، ونحن نعتبرها من جهتنا مقاربة صالحة لأنواع من الخطاب شتّى.

يحدّثنا هذا النّاقد عن الخطاب الذي يتحوّل فهمه إلى نزهة، بل إلى ضَرْب في المتاهة الغابيّة التي هي من التّعقّد بحيث يتيه الضّارب في أدغالها، وقد يلتبس عليه طريق الخروج منها، ''وذلك ما يحدّد طبيعة القراءة ودورَها في تحيين المضمر والكامن والمبهم والغامض والمسكوت عنه. فالقارئ [...] مطالَب أيضاً وأساساً بالكشف عن استراتيجيّات الذّات التي تقف وراء هذا البناء التّخييليّ الذي يعجّ بالحقائق والأوهام، وتحديد موقعه داخلها، فهذه الاستراتيجيّات ذاتُها لا تُبنى خارج الذّات التي تستهلك النّصّ وتستوعب دلالاته''[15].

وإذا كانت العمليّة التّأويليّة استقصاءً لممكنات لا حصر لها من الوجود الإنسانيّ الحالم، فإنّ الخطاب السميائي يستوجب انتزاع هذه الممكنات من المخزون الدّلاليّ الذي يحمله المتلقّي في وعيه ولاوعيه. إنّ الحديث هنا هو عن الكون الدّلاليّ الذي يتمّ اقتطاعه من نسق ثقافيّ شامل يحتضن المتلقِّيَ. ومن هنا، يُنَسَّبُ الخطابُ السميائي بتنزيله ضمن سياق تاريخيّ تكون أداته المحوريّة الفاعلة هي المتلقِّيَ.

ولئن خضع المتلقّي لـ''مؤلّف نموذجيّ يُعِدُّ استراتيجيّةً [خِطابيَّة] عنها يفيض النّصّ وإليها يستند القارئ النّموذجيّ''[16]، فإنّ الخطاب السميائي يبقى خطاباً منفتحاً من النّاحية التّأويليّة، وذلك ''لارتباطه الوثيق بقارئ لا يذعن دائماً لأهواء المؤلّف النّموذجيّ، فهذا القارئ لا يأتي إلى النّصّ خالي الذّهن يبحث عن معنى مودَع في النّصّ في استقلال عن محافل التّلقّي. فالمعنى يُبْنَى انطلاقاً من تجميع للوحدات الدّلاليّة والكشف عن سياقاتها الجديدة وتفاعلاتها مع الذّات القارئة''[17]. ثمّة إذن عمليّة جذب للحبل بين القارئ والمؤلّف، كلٌّ يريد تثبيت فهمِه بما يحرّكه من بواعث إيديولوجيّة وثقافيّة.

2. في وجاهة العلامة السميائية

يرى «بارت» أنّ «دي سوسير» تحدّث عن الوجاهة الصّوتميّة (La pertinence phonologique) وبها نتبيّن طبيعة الإفادة التي يوفّرها صوتٌ من الأصوات حالٌّ مكان آخر. وقياساً على هذا، أجاز الحديثَ عن وجاهة القراءة (La pertinence de la lecture) من خلال محاولة الوقوع على ما تضيفه العلامة السميائية من معنى عند كلّ قراءة.

إنّ القابض على المعنى هو كالقابض على الجمر، ذلك لأنّ تمنُّعَ الخطاب على الحصر وتأبِّيَه على الثّبات يجعلان الوجاهة الدّلاليّة ضرباً من الوهم كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاء، وهو لا يستطيع أن يبلغه. ويقدّم «بارت» لهذا الاستعصاء أسباباً موضوعيّة ثلاثة يُجملها في ما يلي ذكره[18]:

-إنّ فعل «قرأ» على نقيض فعل «تكلّم» متعدٍّ من النّاحية النّحويّة بطبعه. ومن ثمّة، فهو ينفتح على ما لا حصر له من المفعولات نصوصاً ومشاهدَ وحركاتٍ وصوراً وقَسَمَاتٍ. فكلّ شيء قابلٌ للقراءة

أيًّا تكن صفته. ومن شأن ذلك أن يعسِّر القبض على المعنى المشتقّ من العالَم الموسوعيّ، ولا يمكن تجميع هذه المفعولات تحت أيّ مقولة جوهريّة أو شكليّة عدا الوحدة المقصديّة (L'unité intentionnelle). ومفاد هذه أنّ الشّيء المقروء يستمدّ شرعيّة وجوده من مقصديّة قراءته. فإذا كان هذا الشّيء مودَعاً للقراءة، فبواعز باطنيّ فينومينولوجيّ من جانب القارئ.

-لا وجود -في مجال القراءة- لمستويات قرائيّة (Des niveaux de lecture). فإذا ما تخلّقت لدى القارئ التِّقانةُ (La technè) لم يعد ممكناً إيقاف القراءة تنوّعاً ومدًى. أيكون هذا الإيقافُ عند القبض على المعنى مثلاً؟ وأيّ معنى هو؟ أهو التّصريحيّ (Le dénoté) أم هل هو التّلميحيّ (Le connoté)؟ إنّ هذين حدثان مصطَنَعان (Des artefacts) ذَوَا بُعْدٍ أخلاقيّ (Éthique) من جهة أنّ الأوّل مؤسَّسِيّ وثوقيٌّ فيما يُعتَبَر الثّاني محرِّراً لفعل القراءة ولكن إلى حدّ معلوم، ناهيك أنّ الخطاب -في غياب رادع هيكليّ يدعو إلى التّوقّف التّأويليّ- مهما يتّسعْ تأويليًّا ومهما يجتهد القارئ في فكّ طلاسمه، لا بدّ من أن يبقى فيه قسطٌ غير مقروء. فإذا بالتِّقانة المنطلَق منها تتكشّف في منتهاها عن قصور.

-إنّ العجز عن استنفاد الدّلالة السميائية راجع إلى طبيعة فعل القراءة نفسه. فثمّة شيء كامنٌ في شِرْعَة[19] القراءة (Le statut de la lecture) ينال من وجاهتها، إنّه الرّغبة التي تجعل التّأويل يحدث ونحن لا نتوقّعه، أو هو يحدث في مكان غيرِ الذي كنّا نتوقّعه. ولكنّنا دأبنا -في تقاليدنا القرائيّة- على اقتناص المعنى من جهة البنية الثّقافيّة، وفي هذا بعض السّداد والرّشد. ذلك أنّ كلّ قراءة إنّما هي تتمّ داخل بنية ثقافيّة لا وسط تلقائيّة مزعومة (Une prétendue spontanéité)، فلا وجود لقراءة عذريّة تفيض عن البنية المذكورة بل القراءة خاضعة لها، هي تحتاج إليها وتقدّرها حقّ قدرها، ولكنّها مع ذلك تحرّفها إلى حدٍّ مَا يسمح به انسجامُ الخطاب.

3. انسجام الخطاب

إذا كان في التّأويل السميائي للخطاب حرص على المسك بجوهر الدّلالة وإبلاغها للقارئ، فإنّ هذا التّأويل يقتضي بالضّرورة استحضارَ معالم انسجام الخطاب (La cohérence du discours)، وهو انسجام يُطلَب من جهة الحدث التّلفّظيّ (L'acte énonciatif) منظوراً إليه من زاوية المتلقّي على وجه الخصوص.

وهذا المتلقّي مدعوّ إلى تمثّل جوهر الدّلالة عبرة آليّات الانسجام المجازيّة، ممثّلةً في ما يسمّيه لوي بانياي (L. PANIER) بالأمداء المجازيّة (Les grandeurs figuratives) التي هي عماد العمليّة التّأويليّة نفسها: فالمدى المجازيّ ليس معادلاً لمكوِّن لسانيّ واضح المعالم، إنّما هو كِفْل متنٍ خطابيّ (Un contenu

(discursif يومئ به النّصّ إلى وجود ذي شِرْعَة مرجعيّة (Un statut référentiel) أو وجود ذي شـــرعة نصّانيّة (Un statut intertextuel)[20].

وتنتظم هذه الأمداء المجازيّة –لتكون دالّة– حول حيّز محوريّ ثلاثيّ ماثـــل في المكانيّـــة (La spatialité) والزّمانيّة (La temporalité) والفاعليّة (L'actorialité). ذلك أنّ فهم الخطاب مجازيًّا يستدعي انغراسه ضمن هذا البناء الثّلاثيّ. فالمكان والزّمان والفاعل عناصرُ ثلاثةٌ من شأنها التّواطؤ على إنـــزال الدّلالة المجازيّة إلى نسقها المرجعيّ. والمستفاد من هذا أنّ الأمداء المجازيّة ذاتُ طبيعةٍ موسوعيّة إذ تحيل على أنساق مرجعيّة تَحْمِلُها الذّاكرة الجمعيّة وينطوي عليها المخزون الثّقافيّ المليء بالتّجارب التّقبّليّـــة (Les expériences perceptives)[21]. ومن هنا، ينضاف مِيسَمٌ جديد إلى التّأويل السميائي وهـــو غُنْمُـــه للعادات التّقبّليّة السّابقة تحاصِرُ أبعادَه المجازيّة المتسيّبة وتردّه إلى جادّةِ المعلوم. وحينها تقوم هذه الأمداء بوظيفة تنشيط الذّاكرة وتنمية زادها عبر استثارة المخيّلة، فالنّصّ يتيح عالماً قابلاً للرّؤية والتّدبّر في آن معاً ويحثّ القارئ على ارتياده[22].

إنّ هذه الأمداء المجازيّة لا تُعَدّ كذلك إلاّ إذا نُظِرَ إليها خطاباً، فإجراؤها في الخطاب (Sa mise en discours) هو الذي يجعلها مستثيرةً للذّاكرة الخِطابيّة. وانطلاقاً من صورة مجازيّة فريدة يفصح عنها نصّ مّا، تنفتح آفاق خِطابيّة جديدة محتملة الوقوع تمرّ عبر خزّان التّجارب يَشْغَل الذّاكرة.

إنّ المدى المجازيّ جمعٌ في صيغة المفرد، فهو يتكثّر ما إن يتأوّله المـــتلفّظُ لـــه (L'énonciataire) ويحيّنه. فضروريّ أن نَميزَ هنا بين المدى يتقبّله زيدٌ والمدى نفسه يتقبّله عمرو، هذا إن كان للمـــدى المجازيّ وجودٌ أصليّ جوهريّ في غياب من يتلقّاه. ويترتّب على هذا التّحليل أنّ الإواليّة المجازيّة يتحكّم فيها حدث التّلفّظ أساساً، وهو إجراءٌ من شأنه كسرُ العلاقة الأصليّة بين الدّالّ والمدلول، ودحرُ التّواؤم المفتَرَض بين المدى المجازيّ والمرجع المَوْمُوء إليه[23].

إنّ الإواليّة التّلفّظيّة مغيّرة لشِرْعَة الأمداء المجازيّة وحجمها الأصليّ لفائدة هيئة مستحدَثة، فلا يعود المجاز دلالةً بقدر ما هو تسلسلٌ خِطابيّ يتعيّن بناؤُه على نحو كلّيّ موصول لا يعرف الكلـــل ولا الوهن. وهذا العطاء غير المحذوذ يشهد بالعَوَز الدّلاليّ الدّائم، فنحن إزاء حالةِ فيضٍ دالّيّ (Un trop de signifiant) لقاء إمحال مدلوليّ (Un manque de signifié).

وهكذا يغدو التّحليل السميائي فعلَ قراءة، لا يتقصَّدُ فائدةَ المجاز العينيّة، بل هو يكشف مساراً مجازيًّا (Un parcours figuratif) بين سُجُفِ الكلام من خلال إجراء الخطاب. إنّها حالةُ نُكران مُطْبِـــق لمقاصد المؤلِّف لفائدة الوقع الكلاميّ الذي يستنبطه المتلفّظُ له من الخطاب، إيماناً منه بمبدأ التَّدْلال (La

(signifiance والقدرة على بناء الخطاب وضمان انسجامه وانخراطه في تشكيل الخطاب برمّته.

III. تصيير السّيمياء خطاباً

من المعلوم أنّ السَّنن العلاميَّ يعْقِد جملة من الوظائف هي:

- **الوظيفة المرجعيّة** (La fonction référentielle): وتتمثّل في صياغة خبر مرجعيّ حقيقيّ أو قابل للتّصديق.
- **الوظيفة الانفعاليّة** (La fonction émotive) يتولّى من خلالها الباثّ إبلاغَ المتلقّي بموقفه الانفعاليّ إزاء المحال عليه (Le référent).
- **الوظيفة الإيعازيّة** (La fonction injonctive) وهي تحدِّد طبيعةَ الرّسالة بالنّسبة إلى المتلقّي ورغبة الباثّ في التّأثير فيه. ويبدو ذلك مثلاً في العلامات الدّينيّة والسّياسيّة والأخلاقيّة والفنّيّة.

وقد انتبه «إيريك بيسّانس» (ÉRIC BYSSENS) –وهو الذي سار في توجّهه مسار السميائية التّواصليّة– إلى أنّ هدف السّيميائيّة هو رصد إجراءات التّواصل أي جملة الوسائل المعوَّل عليها في التّأثير في الآخر. ويشترط في ذلك كلّه أن تكون وسائل التّأثير محلّ اتّفاق بين الباثّ والمتقبِّل[24]. فالرّأي عنده ''أنّ موضوع السّيميولوجيا إنّما هو الفعل التّأثيريّ، فهو فعلٌ يقتضي حضور باثّ يدرك أنّه يبثّ رسالةً، يقصد من ورائها التّأثير، ومتقبِّلٍ يُدرك أنّه سيتقبّل رسالةً غايتها التّأثير. فيكون وجه التّأثير وأدواته ممّا اتّفقا عليه''[25].

والحقيقة أنّنا نعتبر تقسيم السميائية إلى تواصليّة ودلاليّة وثقافيّة غيرَ ذي معنى[26]. فالتّواصل مشروط بالدّلالة حتماً، وهو لا ينبني على فراغ. ثمّ إنّ الدّلالة هذه مشروطة بالسّياق المقاميّ باعتبار أنّ العلامة لا تنمو إلاّ داخل نسق ثقافيّ، كما يذهب إلى ذلك بورس. ثمّ إنّ هذه العلامة تنمو دلالتها باطّراد إذ تُؤَوَّل على وجوه تتيح الحديث عن فوضى الدّليل، ولكنّها فوضى منظَّمة لأنّ الدّلالة خِطابيّةٌ بالضّرورة من جهة كونها مؤثِّرة في المتقبِّل.

وقد ذَكَرَ سعيد بنكراد مسألة ارتباط الدّلالة –في تحقّقها المستمرّ– بالنّسق الثّقافيّ، ونفى عن المعنى أن يكون كياناً جاهزاً، بل هو رهين شروط. وتَوَسَّعَ في ذلك بأن علّل نشأة الدّلالة العلاميّة ضمن النّسق الثّقافيّ تعليلاً رباعيّ الأبعاد[27]:

- اعتبر إدراك المعنى رهناً بإدراك سيرورة تكوّنه، فيتعذّر بذلك تصوّر المعنى منعزلاً عن سيرورة الوقائع. وهذا ما يشير به إلى استحالة أحاديّة المعنى.

●-ثمّ هو قدّر المعنى واقعةً ثقافيّةً بما يجعله مفتقراً –في بنائه- إلى احتشاد ما ينطوي عليه النّصّ من معارف. فليس التّحليل ''تقنيّات تمكّن من التّعرّف على معنى سابق، بل هو القدرة على الكشف عن الرّوابط الممكنة بين ما هو متحقّق وبين ما هو موجود ضمن علاقات مستترة لا تعمل العلاقاتُ الظّاهرةُ إلاّ على حجبها وتضليل الذين يقتربون منها. وقد تجرّأت «جوليا كريستيفا» ذات يوم فاعتبرت السّيميولوجيا علماً للإيديولوجيا يقيناً منها بأنّ المعنى هو واقعةٌ تُبْنَى ضمن الثّقافة وليس رصيداً مودَعاً في ذاكرات المعاجم''[28].

●-اعتبر بنكراد كذلك المعنى كياناً مرتبطاً بالنّسق المولِّد. فما نستقرئه من معنى معيّن ضمن النّسق السّيروريّ التّأويليّ لا نرى مثيلاً له في سياق آخر. فالاستقراء الدّلاليّ من العلامة نقيضُ الاستقرار الدّلاليّ فيها.

●-والمعنى كذلك عنده هو نتاجُ تنزيل علاقيّ (Une mise en relation). وهذا التّنزيل مفهوم مركزيّ في الإدراك الدّلاليّ، يَدخل في صميم الاعتبار حينما ينبري أحدنا متصوِّراً بناءَ الوقائع ويُصيِّرُها كياناتٍ دالّة. فهناك استحثاث دائم للذّهن حتّى يربط بين العناصر ربطاً تأليفيًّا، والمعنى ناشئ من فتل الحبال. فكلّ محاولة لفهم العلامات الكونيّة خارج نطاقها الثّقافيّ التّأليفيّ هي من قبيل العبث التّحليليّ.

إنّ العلامة ليست أحاديّة الإفضاء، ففضلاً عن المدلول المباشر الذي توافي به المخاطَبَ، هي وحدة ثقافيّة متنامية ضمن سيرورة التّدليل السّيميوزيّ، فما ''يتحكّم في إنتاج الدّلالات ليس الإحالةَ في ذاتها، بل إمكانَ إسقاطِ سلسلة من السّياقات هي الذّاكرة الأصليّة لكلّ الوقائع، فأيّ تغيير لزاوية النّظر سيقود حتماً إلى تنويع على مستوى الدّلالة''[29]. ومن هنا، يُتَّخَذُ إنشاءُ العلامة في لحظة أولى، وتداولها في لحظة ثانية، وفهمها في لحظة ثالثة، مُدْخَلاً للتّنويع الخِطابيّ ومبرِّراً لحمل المتقبِّل على إدراك دلالة سياقيّة بعينها دون أخرى.

ولعلّ ما ييسِّرُ عمليّةَ التّأثير في المتلقّي هو كون اللّغة هي الأداةَ الحمّالةَ للتّداول العلاميّ. فهذا التّداول الذي يتمّ عن طريق اللّغة يورِّط صاحبه في الخطأ. ومن المؤكّد أنّ ما يثبّت الخطأ البشريّ إنّما هو الكلام والفكرةُ. ونستطيع الإقرار بقدرة الكلام على استنباط طريقة عجيبة للإيقاع بالآخر في الحبائل وهي طريقة الكذب. وبوسعنا كذلك الإفادة بأنّ التّعبير عن العالَم الخارجيّ بالأفكار هو في الآن نفسه مدعاةٌ إلى الوقوع في الخطأ في شأن هذا العالَم[30].

ذلك لأنّ العقل البشريّ عاجزٌ عن ترجمة الواقع، بل هو يعبّر عنه من خلال أنظمة التّشخيص (Les systèmes de représentation) الماثلة في الأفكار. ولّما كانت الأفكار هي التّرجمانَ –والحال أنّ هذا

التّرجمان يكتسي حتماً صبغةً ميثيّة (Mythologique) وإيديولوجيّة (Idéologique) وتجريديّة (Abstraite)– صار لزاماً أن تصطبغ الأفكار بدورها بالصّفات الثّلاث المذكورة، وأن تصبح من ثمّة مجلبة للخطأ.

ويتعقّد مشكلُ الخطأ ببروز قضيّة الحقيقة، إذ أنّ كلّ زاعم لامتلاك الحقيقة يغدو غيرَ آبهٍ لِما يَعْرُو فكره من خطأ، فإذا به يعتبر كلّ ما يغاير تفكيره خطأ وكذباً. وليس من مجانبة الصّواب أن نَعُدّ الحقيقة أَعْتَى مصادر الخطأ، بل إنّ الخطأ الجوهريّ هو في التّملّك الاحتكاريّ للحقيقة (L'appropriation monopoliste de la vérité). وبَيِّنٌ هنا أنّه باسم المعقوليّة (La rationalité) تتمّ عقلنة الأفكار (La rationalisation des idées) بتطويعها للاستفادة المصلحيّة[31]. وهنا ينتقل محور الاهتمام من الحقيقة إلى المنظومات القيميّة (Les systèmes de valeurs)، فهي التي تسيّر الفهمَ وتيسّره على النّحو المرتضَى عنه من جانب المخاطِب والمخاطَب على حدّ سواء.

ويتمسّك المؤوّل من جانبه بالفهم المجازيّ المخالف لحقيقة الأشياء محاولاً إقناعَ نفسه به، لا لأنّه يعتقد ذلك الفهم هو الحقيقةَ بل لأنّه فهمٌ صامدٌ أمام الخطأ ومقاومٌ له. إنّ الخطأ الذي نقصد في التّحليل السميائي ليس مخالفةَ الوقائع العلميّة، إنّما هو تداعي الفهم على نحو قسريّ إلى مناطق النّفوذ الإيديولوجيّ أساساً، يصطنعها الباثّ لتوجيه المتلقّي فيقع هذا في حبائله.

ومن هنا كذلك، يشهد الخطاب العلاميّ حالةً من التّسيّب مصاحبةً للدّخول في عمليّة التّأويل الرّمزيّ المتحرّر من إسار الفهم التّصريحيّ الأوّل، وهي لحظة في التّأويل يعتبرها «بيرس» ديناميكيّة لأنّها تقوم بحقّ البناء الدّلاليّ عبر ''استحضار سياقات قديمة أو خلقها استناداً إلى علاقات ممكنة بين وحدات الواقعة. لذلك فهو «الأثر الفعليّ» الذي تحدّده العلامة أو هو «الأثر الذي تولّده العلامة بشكل فعليّ في الذّهن»''[32]. وهي نقطة الوصول إلى المؤوِّل النّهائيّ المبرِّر –بوصفه قرينةً– للعلاقة بين المعنى التّصريحيّ والمعنى المجازيّ.

ولكنّ هذه الفوضى الدّلاليّة تصبح –من جهة كونها صادرة عن خطاب– فوضى النّظام، أي إنّ خطاب السّيميائيّة –أو بمعنى آخر خطاب الدّلالة– لا يصدر عفوَ الخاطر بل هو ينبثق مرتّباً ترتيباً مضبوطاً لغاية أسر المتلقّي والإيقاع به في حبائل الإيديولوجيا الخِطابيّة. فليست الفوضى إذن داخل الخطاب، بل هي في تعدّده. فكلّ نسقٍ دلاليّ منتجٍ ''يمكن النّظرُ إليه باعتباره مجموعةً من الإرغامات التي يحدِّد وصفُها الشّروطَ التي يتمّ في إطارها [...] تداولُ شيء ما واستهلاكه''[33].

الخطاب إذن نظام. ووجه نظاميّته الأوّل هو في أنّه سيرورة فضائيّة زمانيّة للمادّة اللّسانيّة يتشكّل مداها بالعودة إلى المرجعيّات التّاريخيّة السّابقة للتّلفّظ والحافّة به في الحاضر. أمّا وجه نظاميّته

الثّاني، ففي كونه غيرَ خطّيّ. ذلك أنّ دراسة الخطاب السميائي —من وجهة نظر اجتماعيّة– تعني عدمَ تجانس العناصر الدّالّة، إذ هي عناصر جاهزة للتّسنين من جهات عدّة. ''إنّها رُزَمُ دلالة معقّدة تخترق الشّبكات الاجتماعيّة للمعنى''[34] المتواضَع عليها، وتتّخذ مسالك أدائيّة متباينة ولكنّها تضافريّة. ونأتي إلى وجه نظاميّة الخطاب الثّالث، فمداره على أنّ الدّلالة المجازيّة تنبني على أساس مثيلتها التّصريحيّة. معنى هذا أنّ التّأويل المباشر منطَلَقٌ فعّال للتّسيّب الدّلاليّ والانفلات السّيميوزيّ.

ولّما كان التّأويل المباشر يستند هو بدوره إلى قاعدة مشتركة، فإنّ التّأويل المجازيّ يستند من جهته —وعن طريق الاستنباط (La déduction)– إلى قاعدة مشتركة تكون ذاتَ فائدة ومساعَدة في تكوين القاعدة السّياقيّة. وهنا تسهل مهمّة الخطاب السميائي في تثبيت مدلولات وإبطال أخرى، ذلك أنّ الانتقاء يتمّ على أساس عُرْفيّ أي بموجب مواضَعَة تنعقد بين مَن يتقبّلون الخطاب[35].

وهذه المواضعة تُنْتَقَى ممّا يُصطلح عليه من أوجه مجازيّة. لنأخذ على ذلك مثالاً النّاقة في الثّقافة العربيّة، فهذه العلامة تدلّ —في بعدها المباشر– على الحيوان الصّحراويّ المرتفع العنق ذي السّنمة، وهي عناصر إحاليّة لا يجتهد الفكر في استنباطها. ثمّ هي تدلّ —في بعدها التّأويليّ الدّيناميكيّ– على مفهوم السّفر والتّرحال الدّائمين وعدم الاستقرار على حال، بناءً على أنّ النّاقة في العرف العربيّ وسيلة سفر. ويستغرق هذا التّرحال أبعاداً مجازيّة عدّة حتّى يصل إلى حدّ معانقة الأبد والعوالم المطلقة. فيتخيّل المتلقّي حينئذ —وهذا هو وجه الخطاب السميائي– أنّ هذا الحيوان بلغ من الكمال أَوْجَهُ عند العرب. ويحصل التّأثير في ذهن المتلقّي فيرتدّ به التّأويل النّهائيّ إلى سياق تاريخيّ يكون فيه التّرحال هو أساسَ الحياة البدويّة، فيرتبط المدى المطلق بالوضع التّاريخيّ ويُنَسَّبُ الحكمُ القيميّ.

ينمو العالَم إذن داخل العلامة ولا تنمو العلامة داخل العالَم بشرط التّوثيق بين الإحالة المجازيّة والإحالة المرجعيّة. ومعنى ذلك أنّ العلامة تتأسّس على نظام إحالات ذاتيّة متولِّدٍ بعضها من بعض، لا وفق منطق الإحالات ذاتها فحسب، بل بانغراس العلامة في التّربة الثّقافيّة نفسها. فلا هدف من وراء تشكيل أشياء النّصّ إلاّ نصّيًّا، لأنّ هذا الضّرب من التّشكيل يُعَدُّ البوّابة ''التي تعود إلى خلق تصوّرات متنوّعة تتكفّل السّميوز بصياغة حدودها القصوى والدّنيا، الحقيقيّة والوهميّة، المباشرة منها والرّمزيّة''[36].

ولئن كانت العلامة السميائية بؤرة للتّمثيل الاعتباطيّ، فإنّها —في بعدها الخطابيّ– تضمن للكون الدّلاليّ انسجامه الدّاخليّ. فالسّيميوز فوضى دلاليّة في الأصل، وفائض دلاليّ في المنتهى، ولكنّها —إذ تصبح خطاباً سميائيا– إنّما هي تُخْضِعُ هذه الدّلالة لمنطق داخليّ ذاتيّ. قد تفيد العلامة شتاتاً من

الأفكار الرّمزيّة الغائرة المدى، ولكنّك إذ تجمعها خطاباً، تتراءى لك من بين السّجف وحدة النّظر والتّقدير الخطابيّ والإيديولوجيّ. وطبيعيّ أن نشير هنا إلى أنّ انسجام النّصّ ليس سابقاً في وجوده للذّات المؤوِّلة ''فكلّ قارئ يخلق، انطلاقاً من السّؤال الذي يضعه على النّصّ، انسجامه الخاصّ''[37].

لا بدّ إذن من التّمييز بين متحقِّق العلامة ومقدَّرها، فإذا كان الأوّل معطًى مباشراً يفرض نفسَه على المتلقّي فرضاً، فإنّ الثّاني يندسّ عبر السّطور المتواطئة على المعنى لتحيين العلاقة بين المخزون المؤسّسيّ للعلامة ومرادها الخِطابيّ وَفْق عادة معياريّة يُشَيَّد على أساسها العنصر الدّلاليّ المتحقّق. هذا المراد يُنْجَز داخل الإواليّة التّدليليّة، أي داخل الكلام، لا قبل الواقعة، ووَفْقَ مؤوِّل نهائيّ يُفضي إلى امتلاكٍ تجريديّ للتّجربة الإنسانيّة يضبط حدودها ويتزّلها منزلة التّاريخ.

*****

إنّ دلالة خطاب السميائية تقوم شاهداً على أنّ أشياء الكون مُفْرَغَةٌ من معناها ما لم تَلِجْ في الإدراك الإنسانيّ إذ مثواها الوعي –على حدّ تعبير بنكراد– مقارِباً بين العلامة وتمثُّلها فينومينولوجيًّا. ويترتّب على ذلك أنّ الكون المادّيّ الخالص نفسه لا قيمة له ما لم يؤدِّه العالَم المدرَك رمزيًّا. ولهذا، كان المعنى الخِطابيّ سليلَ الإواليّة السّميوزيّة، ومستقرُّه فعلُ الإبلاغِ أي اللّغةُ متحرّكةً ديناميكيًّا.

ولنستشعر صعوبة التّقريب بين المعرفة الفكريّة الخالصة والمعرفة التّجريبيّة التي قد يُخَيَّل إلينا أنّها تعيق تأسيس النّظر العقليّ، لنا أن نستأنس برأي «هوسّرل» الذي يتحدّى فيه الفلاسفة القائلين بفائدة المعرفة النّظريّة الخالصة وانتفاء الجدوى من المعرفة التّجريبيّة[38]. فهو يعتبر أنّ عالَمنا المعيش ليس مؤسَّساً على التّنظيم المنطقيّ فحسب بل هو مَدين في وجوده للتّجربة في معناها الدّقيق. وليست هذه التّجربة مرتهنة بالسّلوك المعرفيّ، إنّما هي مشدودة إلى عُرْفٍ (Une habitualité) يضمن لمتملّكه القدرة على اتّخاذ القرار الفاعل. ومن هنا، دلّ لفظ التّجربة على نمط سلوكيّ تقديريّ (Évaluatif) أكثر من دلالته على نمط سلوكيّ معرفيّ (Cognitif) وقضائيّ (Judicatif)[39].

لم يعد المطلوب هنا المعرفةَ بل أصبح المطلوب معرفة المعرفة، أي كيفيّة إدراك العالَم من خلال أشيائه. فهذه تخضع للإدراك، ولكنّ المراد هو تيقّننا ممّا نعيه منها. وبذلك، تنتقل هذه الأشياء من وجود جوهريّ قد يكون علميًّا أو فلسفيًّا أو أنطولوجيًّا إلى وجود تاريخيّ. وأن تكون أشياء الكون في رحم الإدراك الواعي، فإنّ ذلك يجعلها في الموضع الأعلى من الدّلالة الرّمزيّة، لأنّ هذا الموضع يجعلها هي بدورها موضوعَ صراع تاريخيّ[40].

وإذا كانت العلامة —على حدّ زعم «أمبرتو أكّو»– غيرَ قادرة على بلوغ حدّها الأمثل، فـــإنّ حدّها الأمثل —في تقديرنا– يبقى هو فعلَ الإبلاغ والقدرةَ على الأسر والتّـــأثير والتّقـــدير والتّـــدبير وإحكام السّيطرة الإيديولوجيّة الخِطابيّة على المتلقّي بمختلف مستويات التّعبير وفي نطـــاق التّجديـــد والتّغيير.

ولا معنى هنا لفصل أبعاد الخطاب عن مراد صاحبه، فدون ذلك خرق القتاد، لأنّ حدّ الدّلالة وإيقافها بإنكار هذه المقصديّة يعتبران عملاً عبثيًّا. إنّ الدّلالة —في علاقتها بالباثّ– تَعْبُرُ لجّة بغير قاع، وبحراً بلا ساحل، وتنزل بئراً بلا قرار. ولكنّ امتداد الأبعاد الخِطابيّة لا يمكن أن يكون منقطعاً عن مرام صاحبها تمام الانقطاع مهما يلبس من قناع وما يتحصّن فيه من قلاع لغاية الإمتاع، دون توجيه لدفّة الإيعاز والإيزاع. ولعلّ هذا ما حمل «بارط» على التّراجع سريعاً عن مقولة «موت المؤلّف» التي طالع النّاس بها في ستّينات القرن الماضي.

هو بئر بلا قرار، ولكن أيوجد بئر بلا قرار فعلاً؟ إنّ توقّف الدّلالة عند حدّ معيّن يُصبح أمراً محتوماً، إذ لا بدّ للامتداد التّأويليّ في الخطاب السميائي من ارتداع، رغم كون العلامة ميّالةً إلى التّعدّد المعنويّ في وجهات مختلفة، حتّى ليتبدّدَ المعنى الأصليّ للعلامة على ضفاف الابتداع أو على التّخـــوم المضياع. ومن ثمّة، كان لزاماً أن تتوقّف المتاهة التّأويليّة (La dérive interprétative) عند حدّ بعينه فيخرجَ التّأويل من لذّة لِذَاتِها إلى لذّة تُؤْتَى للانتفاع[41].

(*) أستاذ محاضر بكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، (تونس)، مهتمّ بالأدب القديم والمناهج النّقديّة، رئيس وحدة البحث في المناهج التّأويليّة بالكلّيّة المذكورة.

1- انظر قاموس ***Le langage***، لبرنارد بوتيي (BERNARD POTTIER)، منشورات CEDL، باريس، 1973، مـــادّة: « La sémiologie » ص: 454 وما بعدها.

2- انظر: محمّد نظيف، ما هي السّيميولوجيا؟ منشورات إفريقيا الشّرق، الطّبعة الأولى، 1994، المدخل، ص: 21 وما بعدها.

3-انظر: جون ديبوا (JEAN DUBOIS) وآخرون، ***Dictionnaire de linguistique***، منـــشورات Librairie Larousse، باريس، 1973، مادّة: « Discours »، ص: 156 وما بعدها.

4- انظر: **المرجع نفسه** والمادّة نفسها.

5-انظر: بارط، ***Essais critiques IV : Le bruissement de la langue***، منشورات Seuil، باريس، 1984، فـــصل: « De l'œuvre au texte »، ص ص: 72-73.

6-نظر **المرجع نفسه**، ص: 73. 7- انظر: **المرجع نفسه**، ص: 73. 8- انظر: **المرجع نفسه**، ص: 73.

9- انظر: **المرجع نفسه**، ص ص: 244-245.

10-انظر: ميشال شارل (MICHEL CHARLES)، ***Rhétorique de la lecture***، منشورات Seuil، سلسلة Poétique، باريس، 1977، ص: 168.

11- انظر كتابه: ***Linguistique fonctionnelle et stylistique objective***، منشورات Presses Universitaires de France، باريس، 1976، فصل: « L'œuvre comme objet sémiologique »، ص: 42.

12- انظر كتابه: ***Essai d'une philosophie du style***، ص ص: 203-204. ذُكِر في **المرجع السّابق**.

13- انظر: «كونراد»، **مرجع مذكور**، ص ص: 51-52.

14-انظر: **المرجع السّابق**، ص: 52.

15-امبرتو أكّو: 6 نزهات في غابة السّرد، ترجمة سعيد بنكراد، منشورات المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء - بيروت، الطّبعة الأولى، 2005، مقدّمة المترجم، ص: 11.

16- **المرجع نفسه**، ص: 12. 17- **المرجع نفسه**، والصّفحة نفسها.

18- انظر كتابه، ***Le bruissement de la langue***، فصل: فقرة: « Pertinence »، ص: 38 وما بعدها.

19-مصطلح اقترحناه لترجمة مفهوم (Le statut). انظر كتابنا: **في مناهج البحث**، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، وحدة البحث في المناهج التّأويليّة، 2007، ص: 122.

20-انظر: لوي بانياي (LOUIS PANIER)، ***Discours, cohérence, énonciation, une approche de sémiotique discursive***، ضمن: ***Cohérence et discours***، بإشراف: فريدريك كالا (FREDERIC CALAS)، ومعيّة زهور مسّيلي بن عزيزة (ZOUHOUR MESSILI – BEN AZIZA) وهوبير طولون (HUBERT TULLON)، منشورات جامعة باريس السّوربون، 2006، سلسلة: (Travaux de stylistique et de linguistique Françaises : études linguistiques)، القسم الثّاني: « Logique du discours et acquisition »، ص: 109.

21- انظر: **المرجع نفسه**، ص: 114.

22- مقال جملة بانياي السّابق الذّكر، ص: 114: « Le texte offre un monde à voir et à savoir »

23-انظر: **المرجع نفسه**، ص: 115.

24- انظر: سلوى النّجّار، **رحلة الدّليل من اللّسانيّات إلى السّيميولوجيا – 1**، مطبعة التّسفير الفنّيّ، صفاقس، 2006، فصل: «السّيميولوجيا وسلطة التّواصل»، ص: 54.

25-القول لـ«بيسّانس» مأخوذ من كتابه: ***La communication et l'articulation linguistique***، منشورات Presses Universitaires Bruxelles – Paris، 1970، ص: 12، والتّرجمة منقولة عن سلوى النّجّار في **المرجع السّابق** الذّكر، ص: 54.

26- هذا المَيْز ورد عند مارسيلو داسكال (MARCILO DASCAL)، **الاتّجاهات السّميولوجيّة المعاصرة**، ترجمة حميد لحمداني وآخرون، منشورات إفريقيا الشّرق، 1987، ضمن تقديم الكتاب بقلم مبارك حنّون.

27- انظر مقاله: «السّيميائيّات: النّشأة والموضوع»، **عالَم الفكر**، المجلّد: 35، العدد: 3، يناير – مارس، 2007، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، ص: 27. 28-**المرجع نفسه**، والصّفحة نفسها. 29-**المرجع نفسه**، ص: 38.

30- انظر: إدغار مـــوران (EDGAR MORIN)، فـــصل: « Le jeu de la vérité et de l'erreur »، ص: 116. ضـــمن الكتـــاب الجمـــاعيّ: ج. ب. ريفيّـــار (J. P. REVILLARD) وأ. مورغـــون (A. MORGON) وج. أودو (J. OUDOT)، ***L'Erreur***، نصوص مجمّعة، منشورات Presses Universitaires de Lyon، 1982.

31- معوّلنا في هذا التّمييز فلسفيّ. فالمعقوليّة (Rationalité) هي خصيصة ما هو عقليّ، أي منتمٍ إلى ملكة التّفكير وناتج عـــن استعمال دقيق لقواعد المنطق وطرق التّجريب القادرة على إحداث المعارف. أمّا العقلانيّة (Rationalisme) فمذهب معرفيّ يربط تحصيل المعرفة بالمبادئ العقليّة القبليّة والضّروريّة دون التّجارب الحسّيّة، وذلك في مقابل المذهب الخِبْريّ (L'empirisme)، انظر في ذلك قاموس: ***Vocabulaire des études philosophiques*** لـــــ «س. أورو» (S. Auroux) و«ي. وايـــل» (Y. Weil)، منشورات Hachette Éducation، باريس، 1990، المادّتين المذكورتين، ص: 197.

وانظر مقال فتحي التّريكي: «**التّعقّل والمعقوليّة**»، **المجلّة التّونسيّة للدّراسات الفلسفيّة**، العدد 11، 1991، إذ يقول: "تطلـــق كلمة «المعقول» على كلّ بيان ناتج عن استعمال دقيق لقواعد المنطق أو عن طُرُق دقيقة للتّجريب قادرة على إحداث معـــارف عامّة. فكلّ نشاط علميّ سواء كان ذهنيًّا أو عمليًّا هو معقول من حيث ارتباطه بالمبادئ المنطقيّة العقليّة والتّجريبيّة".

32- **المرجع نفسه**، ص: 39.

33- أليزيو فيرون: «**سيميوزيس الإيديولوجيا والسّلطة**»، ت: عبد العلي اليزمي، مجلّة **علامات** ، العدد: 12، سنة ، ص: 8.

34- **المرجع نفسه**، ص: 14.

35- انظر: سعيد بنكراد، **السّميائيّات والتّأويل: مدخل لسميائيّات ش. س. بورس**، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، الطّبعة الأولى، 2005، فصل: «السّميوز بين الإنتاج والتّلقّي»، ص: 168.

36- **المرجع نفسه**، ص: 171. 37-**المرجع نفسه**، ص: 193.

38- نحاكي في هذا الاستئناس الموقف الذي اتّخـــذه «بيـــار بورديـــو» (PIERRE BOURDIEU) في كتابـــه: ***Méditations Pascaliennes***، منشورات Seuil، سلـــسلة: Liber، بـــاريس، 1997، فـــصل: « Les trois formes de l'erreur scolastique »، فقرة: « Digression, une limite habituelle de la pensée pure »، ص: 97 وما بعدها.

39-انظر: **المرجع نفسه**، ص: 98.

40- انظر: **المرجع نفسه**، فقرة: « La forme supérieure de la violence symbolique »، ص: 98.

41- انظر: **المرجع نفسه**، ص: 179.