الحواريّة في "مقاربات" الزهراني

د. زهير محمود عبيدات
قسم اللغة العربيّة وآدابها - كليّة الآداب
الأردن- الجامعة الهاشميّة

الحواريّة في "مقاربات" الزهراني

د. زهير محمود عبيدات
قسم اللغة العربيّة وآدابها – كليّة الآداب
الأردن– الجامعة الهاشميّة

ملخص البحث:

تُعنى هذه الدراسة بالوقوف عند مفاهيم: "الحواريّة"، و"النظرية الحوارية" و"النقد الحواري" وعند منهجيّة هذه المقاربات ومنطلقاتها والرؤية التي صدرت عنها والنتائج التي انتهت إليها. وتستقصي عناصر النظريّة الحواريّة وظواهرها في دراساتٍ عقدَها معجب الزهراني حول نصوص سرديّة نشرها في كتابه النقديّ الموسوم "مقاربات حواريّة". وتنشغل بالمنهجيّة الحواريّة التي سلكها في قراءته هذه النصوص الثقافيّة التي تنظر إلى الظواهر من خلال أكثر من رؤية. وانتهت إلى أنّ الزهراني راعى في قراءاته توافر عناصر النظريّة الحواريّة في النصوص التي يدرسها من اختلافٍ وحوارٍ ونيّة حلّ الاختلاف والمصلحة المشتركة. وتبيّن أنّه كان حريصاً على أن يتوقف عند القضايا الخلافيّة التي تحتّم أن يكون الحوار حلاً، ممّا يفسّر ضرورة تعدّد الأصوات في النصوص التي يدرسها وقيامها على قطبين متقابلين متضادين. وانتهت الدراسة إلى أنّ الزهراني ينظر إلى الأدب بوصفه ظاهرةً ثقافيّة. وتركّزت أطروحاته حول رصد ظواهر الوعي على الذات والآخر، وحول الهويّة والحريّة والعدالة التي تبرّر الاهتمام بظواهر الثقافة والوعي. وتبيّن أنه انطلق من فرضيّة أنّ "الحواريّة" كانت مرجعيّته في الكشف عن وعي بعض الشخصيات بذاتها وبالآخر.

مقدّمة

تتوقف هذه الدراسةُ عند"النظريّة الحواريّة"وعناصرها وظواهرها كما تجلّت في مقاربات معجب الزهراني النقديّة،وتنطلق من فرضيّة مفادُها أنّ"الحواريّة"هي منطلقه ومرجعيّته في الكشف عن وعي بعض الشخصيات بذاتها وبالآخر.وتقف عند أطروحاته النقديّة في محاوراته مع نصوص سرديّة في الغالب الأعم نشرها في كتابه"مقاربات حواريّة"[1]،كما تبيّن مفهوم"النظرية الحوارية"ومفهوم"النقد الحواري"ومنهجيّة هذه المقاربات ومنطلقاتها والرؤية التي صدرت عنها والنتائج التي انتهت إليها.

وتركّز هذه الدراسة على منهجيّة الزهراني وطرائق معالجته للنصوص في بحثه عن ملامح الحواريّة في الدراسات والنصوص التي وقف عندها.وحرصت على الوقوف عند كل دراسة بشكل منفرد كي تطيل المكوث مع القضية التي تناقشها فتقلّبها على وجوهها حتى تنضج،لأنّ كلّ واحدة منها تثير قضية ما حرصت على التحاور معها.

لعلّه من المناسب أن نشير إلى بروز قامات نقديّة سعوديّة فرضت حضورها في المشهد النقدي،بما قدّمت من قراءات نقديّة،وكوّنت حركة نقديّة فاعلة كان لها دورها في توجيه الحراك الإبداعي السعودي.وتسلّح أولئك النقّاد بعدّتهم المعرفيّة والثقافة التراثيّة والغربيّة،فجمعوا بين قراءة الذات والآخر،نذكر الغذّامي الذي ارتبط اسمه بطروحات النقد الثقافي،والزهراني،معجب الذي ارتبط اسمه بِـ"النقد الحواري"أو"النظرية الحواريّة"،وغيرهما ممن وجّهوا بحوثهم نحو الأدب المقارن،ونظرية"ما بعد الكولونياليّة".وكان للنقد الأكاديمي حضورٌ في المشهد النقدي بما يباشره أساتذة الجامعات من بحوث وأطروحات،وقد صدروا في دراساتهم النقدية عن نظريّات أثْرَت

---

١ –مقاربات حواريّة،د.معجب الزهراني،ط١،مؤسسة الانتشار العربي،مكة المكرمة–المملكة العربية السعودية،بيروت–لبنان،٢٠١٢.

الحركة الإبداعية والنقديّة،والزهراني واحدٌ من هؤلاء.وتضمّ مقاربات الزهراني مجموعةً من الدراسات حول نصوص سردية جاءت في ثلاثة فصول وملحق.

* * *

-١-الزهراني:في المرجعيّة والمنهجيّة

الزهراني،معجِب،واحدٌ من جيلٍ من النقاد جمعوا في ثقافتهم بين الثقافة العربيّة الإسلاميّة والثقافة الغربية،فاهتدت دراساته بما كتبه باختين وتودوروف في السرديّات خاصّة،وأخذ بها في مشروعه العلمي.وهو صاحبُ فكرٍ منظّم،نهضَ على المنطقيّة والعقلانيّة التي اتكأت على"النظرية الحواريّة".وهو ذو ثقافة فلسفيّة أكسبته قدرة على التحليل المنطقي مكّنته من أن يبني نصّه بناءً منطقياً لغايات إقناعيّة،ومن هنا كان إيمانُه بِـ"النظرية الحواريّة" منهجاً علمياً في معظم دراساته.وهو من الذين أرسوا قواعد النقد الروائي السعودي ومنحه بعض ملامحه.وتراوحت إسهاماته بين التدريس والتنظير والتطبيق،وأخيراً دخل مجلس المبدعين مع روايته الوحيدة "رَقْص"[١].

وهو ينظر إلى الأدب بوصفه ظاهرةً ثقافيّة،وتمحورت جلّ أطروحاته حول رصد ظواهر الوعي على الذات والآخر،وحول الهويّة والحريّة والعدالة التي تبرّر الاهتمام بظواهر الثقافة والوعي،في مقابل مَن احتفى بالشكل والتقنيّات.فقد وقف عند الجسد المضطهَد،والمرأة المضطهَدة،والوطن المضطهَد،والعربي المضطهَد،وأخيراً الإنسانية المضطهَدة،في مقابل الرجل المهيمِن والمستعمِر.وركّز على رسالة الأدب الحضارية والثقافيّة فدخلَ دائرة"النقد الثقافي".وكان من الطبيعي أن يكون نقدُه ذا نَفَس احتجاجيّ على غياب العدالة وامتهان إنسانية الإنسان وتشويه هويته،ممّا جعل القضايا التي يلامسها ذات طابع إنسانيّ.فهو حين يقارب عملاً أدبيّاً يقرأه في سياقه الثقافي والتاريخي .

وقد جعلَ المرأةَ قضيّته المركزيّة،وبيّن صورتها السلبية في الثقافة العربية إلى جانب الإيجابية منها.وفي مقابل المرأة المضطهدَة،قدّم نماذج مشرقة من خلال وعيها على ذاتها وعلى الآخر.

١–رواية"رقص".معجب الزهراني،دار طوى،٢٠١٠م.

والتزمَ منهجاً علميّاً واستيراتيجيّةً كتابيّةً وخطّة يقيم عليها بحوثه،ودأبَ على تصديرها بتشخيص أطروحاته وأسئلته وفرضيّاته،ثم يسعى لإثبات صحتها بالاستدلال عليها،ومن هنا كان بناؤها بناءً منطقيّاً محكَماً.ودائماً يركّز نظره على ظواهر الوعي التي تعتمد الحوار وسيلةً لحلّ الإشكالات،وهو ماهرٌ في اقتناص ظواهر السلوك التي تعلي من شأن الاعتراف بالآخر،ليخلص أخيراً إلى بيان نتائج دراساته،مع حرصه على عدم إغلاقها،من خلال طرح أسئلة قابلة للنظر،كي لا يحتكر الحقيقة انسجاماً مع الرؤية النقديّة الحواريّة،ويسمح بمساحة كبيرة لظهور نتائج أخرى،قلّما نجد مثل هذا الحرص في دراسات أخرى،وفقراته الأخيرة في بحوثه خيرُ شاهدٍ[1].فهو ناقدٌ يمتلك الأداةَ والمنهجَ والرؤيةَ والمرجعيّةَ والقدرةَ على تقليب القضايا على وجوهها بموضوعيّة،وينظر من منظور مزدوَج الرؤية،كالنظر إلى القديممقابل الحديث حيناً،والتقليديّة مقابل الحداثة حيناً آخر.

لغةُ خطابه النقديّة لغةٌ علميّة دقيقةٌ صارمة بعيدة عن الإنشائية والعمومية،فلم تنزلق في اللغة الشعريّة البعيدة عن لغة النقد العلمية المباشرة،ونجت من النقل الحرفي وكثافة الاستشهاد من النصوص المدروسة التي تثقل كاهل أيّة دراسة،كلّ هذه العناصر جعلته ناقِداً ومختلِفاً في آن.

وظلّ مخلِصاً للنقد الحواري الباختيني،ولم يستطع الخروج عليه أو تطويره على شكل"نظرية"،فكانت رؤيته إلى باختين أبويّةً اهتدى بها في أطروحاته كلها،وذلك مأخذ كبير عليه،لأنه لم يستطع تجاوز هيبة النموذج،فكان أن وضع نفسه موضع المتلقي المتماهي،ولم يترسّم درب أستاذه حين تحوّل من الشكلانيّة إلى الحواريّة التواصليّة.كما أنه لم يسعَ إلى تأصيل هذه النظرية في الثقافة العربية باستثمار ما فيها من حوار،وكما هو ماثل في المعجم الحواري الإقناعي والتأثيري في القرآن الكريم،وفي

١–ينظر مثلاً ،الصفحات: ٦١، ٨٨، ٣٨٢ .

سـيرة الرسـول المـصطفى وهـو يبلّـغ الـدعوة المكلّـف بهـا،وفي كتابـات الجـاحظ والمتكلمين وعلماء الكلام،وفي "فنّ المناظرة"على وجه الخصوص،بمعنى أنه لم يقدّمها في هيئة"نظريّة معرفيّة"متكاملة العناصر،فالفكر الحواريّ الاختلافي قديمٌ في ثقافتنا.

يلـحّ علـيّ سـؤالٌ مركـزيّ وأنـا أتوقـف عنـد حواريّـة الزهرانـي ومرجعيّاتهـا هـو:هـل الحواريّة عنده ظواهرُ وأشكالٌ مجرّدةٌ يمارسها بين الحين والآخر،أم أنها منهجٌ فكريٌ أصيل توجّه دراساته؟ لعلّنا نجد الجواب في حرصه الشديد على أن يفصح عن آرائه مطلع كل دراسة من دراساته بأنه يؤمن بالمنهج الحواري والحوار والاختلاف والتواصل،وأنه لا يستوقفه نصٌ إلا إذا تحقّقت فيه الخاصّيّة الحواريّة،فقد صدرت مقارباتُه النقديّة عن روح تؤمن بالحواريّة واحتواء الاختلاف واحترام الأصوات المتعدّدة.ولعل عناوين دراساته وقضاياها ومحاورها خيرُ ما يسعفنا في هذا الرأي.ففي السياق الاجتماعي وقف عند قضية المرأة في علاقتها بالمجتمع الذكوري،وقدّم أطروحة حواريّة تجمع الطرفين على طريق سواء،وقدّم صورة المرأة الإيجابيّة والسلبيّة كما تجلّت في نماذج من المدوّنة الثقافيّة التراثيّة،ووقف عند حضورها الراهن من خلال كتابتها الجديدة،وكيف تحوّلت من كونها موضوعاً للكتابة إلى ذاتٍ تكتب وتعبّر عن وعيها بذاتها وبغيرها.ومن علامات حواريّته أنه دائماً ما يربط أطروحاته بالأثر في تحسين شؤون الحياة،لأنه يؤمن برسالة الأدب في الحياة.كما قدّم الإشكاليّة الحضاريّة المعاصرة بأن اقترحَ حواراً بنّاءً بين الذات الشرقيّة والآخر الغربي لتحسين الصورة المتبادلة بينهما،وركّز على مواطن الاختلاف والتعدّد،مما يجعل من الحوار مطلباً.وتوقف عند سؤال الحداثة العصيّ على الحلّ في غياب الحوار بين الذات والذات،وبين الذات والآخر.

وتبدو الحواريّة في شكلها الجليّ في مقاربته كتاب"فصل المقال"لابن رشد،خاصّة عندما وقف أمام مفاهيم الاتصال والتواصل والتأصيل،مقابل التدابر والقطيعة.فالأمر لا يتوقف عند"الاتصال الآني"بل يرقى إلى مرتبة"التواصل في المستقبل"التي قد ترتقي إلى مرتبة"التأصيل"بمعنى الاتفاق على طريق وسط يتنازل فيها كل طرف عن بعض

خصوصيّاته بما لا يفقده هذه الخصوصيّة،والاتفاق على صناعة شيء مشترك يجد فيه كل طرف نفسه فيه،وتشمل عملية التأصيل تفكيك بعض الخصوصيّات وصهرها وإعادة تركيبها من جديد بملامح جديدة،ومن هنا إلحاحه الشديد على الحوار مع التراث بترهينه.

ومن علامات اهتمامه بالحواريّة أنه دعا إلى تجاوز المركزيّات المركّبة في الثقافة العربيّة التي أدّت إلى انحسار الفكر الحواري على الرغم من وجود بعض أشكاله وظواهره،وأعاق تشكّله في نظرية معرفيّة تنطلق منه الممارسات والدراسات،وربما كان الوعي بهذه المركزيّة هو سبب تكوّن ذات تقيس بها ثقافة الآخر،لذا اقترح قراءةً منفتحة تسير في اتجاهين:جديد الآخر المعاصر،وقديم الذات.وتعكس قراءتُه للقديم مفهومَه للحداثة،فهي لا تعني بأي حال الاتصال بالعلوم المعاصرة بل تجاوزته إلى العودة إلى ترهين التراث واستحضاره وإسقاطه ومساهمته في حل ما يمكن من قضايا معاصرة،ولا يتحقّق ذلك إلاّ بالحوار والتواصل.وبعد أن وعى ومارس الحواريّة في دراساته،سعى إلى مرحلة أبعد يؤصّل خلالها هذه النظرية من خلال قراءته كتاب"فصل المقال"لابن رشد.إذن،تتمثّل الإشكاليّة الحضاريّة عنده في عدم القدرة على الاتصال واستمرار التواصل ثم التأصيل في الثقافة الجديدة ودمجها وتحويلها إلى فكر يُهتدى به في الممارسات وتُفسّر به أشكال السلوك.لعل ذلك هو السبب الذي دفعه إلى قراءة ابن رشد ودمج فكره في الثقافة المعاصرة وبمعنى آخر تأصيله وترهينه على الرغم من تقدّمه في الزمن.إذن،إنّ إيمانه بالحوارية هو الذي دفعه إلى الاتصال بأشكال مختلفة من المنجز العقلي بغض النظر عن جنس منجزه وأيديولوجيّته وزمن إنجازه،وبهذا نفسر دراساته التي تتوقف عند قضايا خلافيّة كالعلاقة بالغرب وأثر الرواية الغربية بالعربية المعاصرة،وعند صورتنا في المنجز الأدبي الغربي.

لقد شكّل وعي الزهراني بالإشكاليّة مفهومَه للحداثة فلم يمنعه من العودة إلى التراث،ومن هنا جاءت قراءته كتاب"فصل المقال"الذي عدّه(نموذجاً بارزاً لذلك الفكر

الحـواري الـذي لا يـزال يثيـر إعجابنـا ويغوينـا بترهينـه وتطـويره فـي أذهاننـا وكتاباتنـا وعلاقاتنا)[1].فالموقف من الفلسفة اليونانية كان يشوبه القلق(خشية أن تخلخل مفهوم الوحي،وتنال من قداسة العقائد والتشريعات المنبثقة منه)[2].ويبدو أنّ ما يدور في الحياة وعالم الواقع هو الذي جعل الزهراني يتخذ منه منطلقاً للفعل الحواري والفكر الحواري وهو الذي جعله يدرك إشكالية الحياة والمجتمع والواقع وهو يرى الصراعات تتوسع دون وجود حل لها.ومن هنا فمفهوم الاتصال لديه يعنى(ضرورة استمرار البحث عن الحقيقة بناء على جهود القدماء،وهذا ما ينفي ضمنياً إمكانية الوصول إلى الحقيقة الكاملة المطلقة فضلاً عن وهم امتلاكها من قبل شخص واحد أو جماعة واحدة أو أمة واحدة)[3].

اعتمد الزهراني في اختيار أطروحاته على الثنائيّة الضديّة،فهو إذ يقارب موضوع المرأة يقفز الرجل إلى الذهن،وحين يقارب القضايا العربية يرى الاستعمار،وحين يقارب الرواية العربية تظهر الروايةُ الغربيةُ في خلفيّة المشهد،وهكذا،حين يقارب موضوعاً،تثوي أطروحة مقابلة له داخله.كلّ ذلك من أجل أن يسوّغ صلاحيةَ المنهج الحواري لتكوين وعي بالذات وبالآخر المختلِف.وهكذا أيضاً،فإنّ وعي الشخصيّات على شيء،يقتضي بالضرورة الانفصال عن واقع أو قضية،من أجل الاتصال بقضية أو واقع آخر.

وشاعت المقارنةُ والمقابلةُ والثنائيّةُ في أسلوبه،وصدرت منهجيّته عن جدليّة"الانفصال والاتصال".ويرى أنّ الحواريّة تقوم على هذين القطبين،وعدّها مصدر الوعي المختلِف وتشارك في تشييد خطاب الوعي،ذلك أنّ علاقة الفرد المتوترة مع الآخر تدفعه إلى أن ينفصل عن عالمه الذي يعيش فيه،فيندفع للبحث عن ذاته،وعن

١-مقاربات حواريّة،ص ٣٨٧ .
٢-مقاربات حواريّة،ص٣٨٨.
٣-مقاربات حواريّة،ص٣٩١ .

وسائل تحقيق ذلك،من أجل الاتصال بعالم يطمح إلى تحقيقه[1]فكل علاقة انفصال عن عالم تفضي بالضرورة إلى علاقة اتصال بعالم آخر.وهو يرى (أنّ فكر ابن رشد هو فكر حواري في منطلقاته الأعم والأعمق،بمعنى أنه فكر اتصال وتأصيل وتواصل)[2].

وتبدو حواريّته من خلال طرائق التعبير التي يستخدم فيها صيغاً تعبيرية تشير إلى إدراكه أنه لا يمتلك الحقيقة وحده،لذلك يستخدم صيغاً لا تدل على القطع بل يترك الباب مفتوحاً للآراء الأخرى،وقبل كل شيء يدخل موضوعه باعترافه بجهود الآخرين،ويشير إلى مجمل الفوائد التي يمكن أن تتحصّل من هذا الاتصال والحوار،وهو يستخدم فعل "نأمل"ويعترف باختلاف الفكر والمنظور بين الباحثين في مطالع دراساته[3].

ويلفت النظر في حواريته أنها تهدف إلى حلّ إشكاليات الواقع،فقد أفرد محوراً خاصاً عن الراهن في"فصل المقال".لأنه يعي إشكالية الفكر العربي في الاندماج بثقافات الآخر الغربي في القديم والحديث.لذلكيرى أن لا خروج من إشكالية الاندماج سوى بالتأسيس لحوار جديد وقراءة جديدة للثقافتين في الماضي والحاضر(وبناء على هذا كله فإننا ما إن نحاور ابن رشد اليوم حتى ندرك أنه معاصر لنا يتحدث عن إشكالياتنا بلغة معرفيّة....وكل هذا بفضل ذلك المنطق العقلاني الواقعي الصارم،وذلك الفكر الحواري المعمق الذي تبنّاه ودافع عنه في كتاباته)[4].

ونستطيع أن نمثّل حواريّته في هذا الرسم :

---

١ – مقاربات حواريّة،ص١١٠،١٠٩.

٢ –مقاربات حواريّة،ص٣٩٥ .

٣ –يُنظر مثلاً،ص٣٨٣.إذ استخدم أفعال:نختبر ونتقصّى وسيوجّه،التي تدل على الاعتراف وعلى التزامه بما يفضي البحث إليه من نتائج.

٤ –مقاربات حواريّة،ص٤٠٦ .

إنّ مركزيّة الذات بأشكالها–تقود إلى الانغلاق–ثم التسلّط–والإحساس بامتلاك الحقيقة –وعدم الاعتراف بالغير–والاكتفاء بالذات–وبناء عالم منغلق –لا يؤهل قيام أي شكل من الاتصال وبالتالي الحوار.

في مقابل:

حواريّة الذات وانفتاحها –تقود إلى الانفتاح–والتعدّد–واحترام الآخر والاعتراف به–والتعاون معه من أجل تغيير الذهنية والسلوك والواقع–وتحقيق الاتصال–ثم الحوار والتعاون –وتحصيل المعرفة–وتأصيل معرفة الآخر ودمجها بثقافة الذات وصهرها وصناعتها من جديد–والتواصل المتجدد مع الماضي والآخر،قديمه وحديثه.

* * *

-٢- في "الحواريّة" و"النقد الحواريّ"

نشير في هذه الفقرة إلى أنّ "النظريّة الحواريّة" أوسعُ من الحوار وأشمل، فهو عنصر من أربعة عناصر مشتركة بين المتحاورين، هي: الاختلاف والحريّة والحوار والغاية. وتنطلق الفعاليّةُ الحواريّةُ بعناصرها وشروطها وسياقاتها وغاياتها من التسليم بأنّ لكل طرف الحقّ في الاختلاف[١] والحريّة التي هي (مقولةٌ فكريّة وقيمة أخلاقيّة وممارسة عمليّة، هي النواة الصلبة لكل حواريّة)[٢]. فضلاً عن توفر نيّة "حلّ الاختلاف" لدى الطرفين، بالاتفاق على اعتماد الحوار وسيلةً بدل العنف، ومباشرته (وفق ضوابط الحوار العقلاني والتفكير النقدي الذي يشكّل السبيل الأساسي لحلّ الخلافات بين بني البشر)[٣].

وعلى هذا، فمن الطبيعي أن تتعدّد أصوات الخطاب الحواريّ[٤] وأن ينحو نحوَ المقارنة والنظر إليه من زاوية الآخر[٥] وأن يكون ذا طبيعةٍ حجاجيّة وغايةٍ إقناعيّة ويتوسّل بالأدلّة والشواهد[٦] والعقل من أجل الحمل على الإقناع[٧] (ومعلوم أن بلاغة الإقناع لا تقوم إلا في علاقة بالآخر، ولا تشتغل إلا حيث يشتغل الحوار)[٨]. والحواريّة ذات أساس اجتماعي

١- الحوار أو منهجية التفكير النقدي، حسان الباهي، افريقيا الشرق- الدار البيضاء- المغرب ٢٠٠٤، ص٦.

٢ - مقاربات حواريّة، ص ١١١.

٣- الحوار أو منهجية التفكير النقدي، حسان الباهي، افريقيا الشرق- الدار البيضاء- المغرب ٢٠٠٤، ص٢٤٣.

٤- دراسات في الحجاج/قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، د.سامية الدريدي الحسني، ط١، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد- الأردن، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م، ص١٤٧.

٥- الاستعارة في محطات يونانيّة وعربيّة وغربيّة، د.محمد الولي، ط١، منشورات دار الأمان- الرباط، ٢٠٠٥م/١٤٢٦هـ، ص٣٨٢.

٦- الحجاج وقضاياه من خلال مؤلف روث آموسّي: الحجاج في الخطاب، د.علي الشبعان، منشور في كتاب "الحجاج، مفهومه ومجالاته: دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة العربية" إعداد وتقديم د.حافظ إسماعيلي علوي، ج٢، الحجاج: مدارس وأعلام، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، ٢٠١٠م، ص٢١٨.

٧- بلاغة الإقناع في المناظرة، د.عبد اللطيف عادل، ط١، منشورات ضفاف، بيروت- لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، ٢٠١٣م/١٤٣٤هـ، ص٨٥.

٨- بلاغة الإقناع في المناظرة، د.عبد اللطيف عادل، ط١، منشورات ضفاف، بيروت- لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، ٢٠١٣م/١٤٣٤هـ، ص٧١.

ولا تؤدّي دورها التواصليّ إلاّ بمشاركة الآخر[1].وقد وُفّق في تقصّي ظواهرها في النصّ الروائي لأنه يقوم على التعدّد في الغالب.

والحواريّة عنده حالةٌ من الوعي ترعى حقّ الآخر في الاختلاف والتعدّد والحريّة وإيجابيّة العلاقة للوصول إلى مرحلة التفهّم والتفاهم،ويعرّفها بأنها(الوعي بحقيقة التعدّد والتنوّع،والتعلّق بمشروعية الاختلاف وبحقّ التفكير والتعبير عن المواقف والقناعات ووجهات النظر بأكبر حرية ممكنة)[2].ويتمحور مفهومها حول فكرة عدم احتكار الحقيقة،وتعدّد أشكالها،ونسبيّة معانيها،وتنوّع زوايا النظر إليها[3].وهكذا ينطوي الفكر الحواري الاختلافي على عدم تحقّق التواصل مع مَن يدّعي تملّك الحقيقة،لتقطّع قنوات الحوار والتفاهم معه[4]ذلك أنّ"الاختلاف"هو الذي يولّد الحوارية[5].وبعد أن تتحقّق للحوار(خاصيّته الحواريّة)[6]تتحقّق الفعاليّةُ الحواريّة ويُنصَب ميدان الحجاج،إذ إنه(لا حِجاج بدون حوار)[7].

والحواريّةُ عند طه عبد الرحمن عمليّةٌ حجاجيّةٌ بين طرفين يتخلّلها تبادل أدوار بين متحاورَين يهدف كل منهما إلى إقناع الآخر أو إبطال حجّته[8].وجعلها في ثلاث مراتب:أولاها الحوار[9]حيث يَصدر العارضُ عن إيمانٍ بصدق ما يعرض،وبالتالي،يغيب دورُ

---

١ – في أصول الحوار وتجديد علم الكلام المركز الثقافي العربي،طه عبد الرحمن،ط٣،الدار البيضاء– المغرب، ٢٠٠٧،ص ٣٧ ، ٣٨ .

٢ – مقاربات حواريّة، ص٣٥٣ .

٣ – مقاربات حواريّة،ص٣٥٠.

٤ – مقاربات حواريّة،ص٣٥٦ .

٥ – مقاربات حواريّة،ص٣٧٢.

٦ – دراسات في الحجاج/قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم،د.سامية الدريدي الحسني،ط١،عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع،إربد–الأردن،١٤٣٠هـ–٢٠٠٩م،ص١٤٦ .

٧– دراسات في الحجاج/قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم،د.سامية الدريدي الحسني،ط١،عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع،إربد–الأردن،١٤٣٠هـ–٢٠٠٩م،ص١٤٥ .

٨– في أصول الحوار وتجديد علم الكلام المركز الثقافي العربي،طه عبد الرحمن،ط٣،الدار البيضاء– المغرب، ٢٠٠٧ ، ص٩٩ .

٩ –في أصول الحوار وتجديد علم الكلام المركز الثقافي العربي،طه عبد الرحمن،ط٣،الدار البيضاء– المغرب، ٢٠٠٧،ص ٣٨ .

المعـروض عليـه فـي الحوار،وهـو لا يختلـف عـن النقـد المونولـوجي.وثانيهـا:مرتبـة المحاورة،حيـث يرتقـي المعـروض عليـه إلـى القيـام بـردّ فعـلٍ علـى قـول الخـصم كمـا فـي"المناظرة".أما المرتبـة الثالثة:فهي مرتبـة التحاور،حيث يتقلّب المتحـاور بين العرض والاعتـراض عليـه[1]،وهنـا يرتفـع مـستوى التفاعـل بـين المتحـاورين،ويتم الاعتمـاد علـى أساليب متعددة للاستدلال تتفاوت في قوتها الحجيّة ضمن ما يُسمّى بِـ"طرق التحاج"[2].

فـإذا أخـذنا بالحـسبان أنّ الإبـداع حـوارٌ ووعـيٌ للـذات علـى الآخـر فـي المـستوى الأول،تـصير القـراءة النقديـة محـاورةً ووعيـاً علـى الآخـر فـي المـستوى الثاني،حيـث يقـدّم المبدِعُ قراءةً نقديّةً للإبداع.وإذا توافرت قراءةٌ للقراءة النقدية الثانية،احتلّت هذه الأخيرة المستوى الثالث الذي يؤهّلها الدخول إلى موضوع"نقد النقد" الحواري،وبالتالي يمكننا أن نسميها"تحاوراً"،حيث يتبادل المواقعَ كلٌّ من الناقدِ وناقدِ النقدِ.وهكذا يتحصّل لدينا ثلاثة مستويات من القراءة الحواريّة:قراءة المبدِع،ثم قراءة الناقد،وأخيراً قراءة الناقد لقـراءة الناقـد الـذي سـبقه.ومـن هنا،فـإني أرى أنّ الأجـدى أن تـسمى مقاربـات الزهرانـي بِـ"المحاورات"وإلى تصنيف هذه القراءة في مستواها الثالث بِـ"المقاربة التحاوريّة".

أمّـا بالنـسبة للنقـد فلـه نمطان،أولهمـا:نقـد مونولـوجيّ أحاديّ،يتغـذّى علـى فلـسفة الـذات،وثانيهما نقـد حـواريّ توجّهـه فلـسفة التواصـل[3].فالنقـد الأول يـصدر عـن عقليّـة أحاديّـة لا تـؤمن بالتفاعـل والتواصـلوالحوار مـع الآخـر بـل تكتفـي بـذاتها [4]والناقـد المونولوجي (يقرأ بعقلية اليقين التي لا تقبل باقتسام الحقيقة ولا حتى الاشتراك في البحـث عنهـا.إنـه لا ينظـر إليهـا إلا علـى مـا "يعتقـد"،ولا يفـسر الأشـياء إلا وفـق مـا

١ – في أصول الحوار وتجديد علم الكلام المركز الثقافي العربي،طه عبد الرحمن،ط٣،الدار البيضاء– المغرب، ٢٠٠٧،ص٤٦–٤٨ .

٢ – في أصول الحوار وتجديد علم الكلام المركز الثقافي العربي،طه عبد الرحمن،ط٣،الدار البيضاء– المغرب، ٢٠٠٧،ص٥١، ٥٥، ٥٦ .

٣ – من النقد المونولوجي إلى النقد الحواري،العياشي ادراوي،مجلة علامات–المغرب،ع ٣، ٢٠١٠،ص٤٨ .

٤ – من النقد المونولوجي إلى النقد الحواري،العياشي ادراوي،مجلة علامات–المغرب،ع ٣، ٢٠١٠،ص٤٨ .

يـراه)[1].وهكذا،فالنقـد المونولـوجي لـيس مـؤهّلاً للتواصـل مـع المختلِـف معـه واسـتنطاق النصوص المتعدّدة الأصوات(وغير خافٍ أن"الحرية"و"الاختلاف"مدخلان أساسان لكل فعل تواصلي،ومنطلقان مركزيان لأية علاقة حوارية مجدية)[2].

وقد حدّ الزهراني مفهوم"النقد الحواري"بأنّه حوارٌ بين صوتَي:الناقد والمبدِع،والتزم هذا المفهوم في دراساته كلّها[3].وهو ليس جديداً،نجد تمثيلاته في محاورات إفلاطون وأرسطو،ومناظرات المتكلمين والفقهاء في الثقافة العربية[4].وربما نجد في هذا جواباً عن تساؤل الزهراني، عن سبب عدم تأثير كتابات باختين في النقد العربي[5]على الرغم من أنه من أهمّ منظّري الخطاب الروائي ونقده في القرن العشرين،فمقولاته لم تضفْ الجوهريّ إلى هذه الثقافة الحواريّة.

* * *

١ – من النقد المونولوجي إلى النقد الحواري،العياشي ادراوي،مجلة علامات–المغرب،ع ٣، ٢٠١٠،ص٤٩ .
٢ – من النقد المونولوجي إلى النقد الحواري،العياشي ادراوي،مجلة علامات–المغرب،ع ٣، ٢٠١٠،ص٤٩ .
٣ – مقاربات حواريّة،ص٣٥٦، ٣٥٧ .
٤ – من النقد المونولوجي إلى النقد الحواري،العياشي ادراوي،مجلة علامات–المغرب،ع ٣، ٢٠١٠،ص٥٠ .
٥ –يُنظر دراسته"نحو التلقي الحواري:مقاربات لأشكال تلقي كتابات ميخائيل باختين في السياق العربي" في "مقاربات حواريّة"ص ٣٤٧، ٣٤٨ .

-٣- في مقدّمة المقاربات

أقدّم هذه الفقرة بملحوظاتٍ تتعلّق بغياب ثلاث ظواهر في مقدّمة"المقاربات"مقابل حضور ثلاث،ولعلّ في عرضها أهميّة من نوع ما في هذه القراءة التحاوريّة.أولاها:تتعلّق بغياب العقليّة الحداثيّة،مقابل حضور العقليّة التقليديّة.وثانيتها:غياب الوعي الحرّ،مقابل حضور الوعي المحاصَر،وإدراكه أنه يعيش هذه المعاناة،بسبب تصنيفه بـ"المثقف الحداثيّ" كما ورد في رسالته إلى أمل القثامي(زعمتُ ذات يوم أن الرقابات الصارمة تشوّه الحياة وتفسد الفكر.ولأنني لم أتحرّر تماماً من وطأة هذا الهاجس الثقيل لم أقتنع كثيراً بوجاهة النشر)[١].وقوله(إنّ ما لديّ قد لا يكون صالحاً للنشر في نادٍ لم يستضفني قطّ(ربما لأنني صُنّفت ناقداً أو مثقفاً حداثيّاً)[٢].ومن المؤكّد أنّ معاناة هذا الوعي ينسحب على عدد من المثقفين كما يذكر،إذ يداهمه إحساس مرير أنّ الحداثة لدى فريق في السياق الثقافي المعاصر خطر يستدعي المواجهة.والثالثة:غيابُ ثقافة الحوار في حياتنا وخطاباتنا الثقافيّة،مقابل هيمنة الخطابات الأحاديّة .

وبهذا الغياب يؤسّس لأطروحته الحواريّة،وقدّم لهذه المقاربات بقوله:(إنها كتابة مسكونة بهاجس الحوار فيما أحسب.ورغم شيوع هذا المفهوم اليوم في خطاباتنا الثقافية،الرسمية وغير الرسمية،إلا أننا لم نتعوّد الحوار،لم ننشأ عليه فنتملّك أدواته وندرك قيمته(...)فالهدف الأسمى لأيّ فكر ولأيّ معرفة ولأيّ إبداع هو تنمية فكر الحوار وأخلاقيات الحوار ولغة الحوار لتعزيز المزيد من أشكال التواصل والتفاعل بين البشر،فما بالك بالمنتمين إلى المجتمع الواحد؟! الحوار حقٌّ لكل أحد عند كل

١ –مقاربات حواريّة،ص٩.
٢ – مقاربات حواريّة،ص١٠.

أحد.والوعي به،نظراً وعملاً،هو ما يغني الثقافة ويفتح أمامها أفق التجدّد والتطور الكمي والنوعي)[1].

تستقصي هذه الدراسة ظواهرَ الحواريّة وعناصرها في دراسات الزهراني لمعرفة الإطار النظري الذي انطلقت منه ومفهومه للحواريّة من خلال محورين اثنين لأنهما كفيلان بجلاء المفهوم:أولهما محور المرأة،وثانيهما محور الآخر الغربي.

* * *

١ – مقاربات حواريّة،ص ١٠.

٤- محور المرأة

أقدّم في صدر هذه التحاوريّة بملحوظتين ثنتين من خلال مقدّمة دراسته"**تمثيلات الجسد في الرواية العربية**":**أولاهما**: باشرَ الزهرانيّ الفعاليّةَ الحواريّةَ بدءاً من العتبات التي استهلّ بها مقارباته بقول مصطفى حجازي(عندما يفلت الجسد ويعبّر عن طاقاته ورغباته بحريّة يفلت الإنسان من التسلّط والقهر)[١].**وثانيتهما**:تشير إلى إيمانه بالأدب منصّة حواريّة،كما يظهر من قولRonald Barthes(أما ذلك النوع من رهافة الجسد البشري وهشاشته فلا نعتقد أنّ خطاباً آخر يستطيع تفهّمه وتمثيله أفضل من الأدب)[٢].ما يسيل من العتبتَين السابقتَين وما يترسّب في أعماق الزهراني افتراضٌ مبدئي بوجود كيانٍ مقموع يملك الطاقة والرغبة في الانفلات من العبوديّة،يوازيه افتراضٌ آخر يشير إلى إيمانه برسالة الأدب في التعبير والتأثير والحوار.

ويحتلّ الجسد عنده موقعاً متقدّماً في الخطاب الثقافي،وينظر إليه بوصفه هويّةً ولغة ورمزاً وذاكرة ومرآة تكشف المحجوبَ وتعبّر عن المقموع في الجسد العربي،ويدرك خصوصيّةَ الثقافات في التعامل مع الجسد ومدى الوعي به في العصر الحديث،وأنّ قراءته مرهونة بالتحوّلات الثقافيّة والسيرورة التاريخيّة(وجزء من هذه التحولات يتمثّل ولابدّ في الانتقال المتدرّج من خطاب تغطية الجسد وقمع حاجاته ورغباته باسم قيم المحرّم والمعيب،إلى خطابات تتحدّث عنه وتكتبه لتعبّر عن حضوره وتكشف عن حاجاته)[٣].ويرى أنّ الوعي بالجسد يتأثّر بمرجعيّات الإنسان ورؤاه واختلاف الثقافات،وتتعدّد صُوَرُه(بتعدّد الثقافات وبتعدّد قناعات وخيارات الأفراد داخل الثقافة الواحدة)[٤].وقد جنحت أحكامه إلى الحماسة العاطفيّة أحياناً حين جعل الخطاب

---

١ –مقاربات حواريّة،ص١٩.
٢ –مقاربات حواريّة،ص١٩.
٣ –مقاربات حواريّة،ص٢٥.
٤ –مقاربات حواريّة،ص٢١ .

الروائي رؤيةً حديثة للجسد،في مقابل رؤية الثقافة العربية الإسلامية،ونسي موقف ابن رشد وابن عربي من المرأة.

والخلاصة أنه ينظر إلى الجسد من خلال أبعاده التاريخية والثقافية والحضارية والاجتماعية،وفي هذا السياق،نختلف مع الغذّامي كما اختلف معه الزهراني،حين فسّر أنّ أحلام مستغانمي صنعت شخصيةَ خالد مشوّهةً من أجل كسر حدّة ذكورة الجسد الذي امتهنها،فكان موقفها كيدياً انتقاميّاً ثأريّاً من الذكر.غير أنّه لم يكن حواريّاً في تفسيره هذا،لأنه لم يرَ سوى الصورة القاتمة في يد خالد المبتورة،وكان عليه أن يكون موضوعيّاً كموضوعيّة القراءة الحواريّة التي ترى أكثر من صورة،فقد نسي أن هذه اليد المبتورة كانت مصدرَ زهو خالد في مرحلة الاستقلال،وبسببها كان الناس يحترمون مَن يحمل تاريخه الزاهي في جسده الناقص،وهكذا كان الجسد في هذه المرحلة ذاكرةً ثقافيةً زاهية للمصاب وللوطن عامة،مما ينحّي جانباً قراءة الغذّامي.

تنبع رؤية الزهراني للجسد في الثقافة العربية من خلال الحضور والغياب،والوجود والفقدان،وبموجبها يرى الأنثى موجودةً وحاضرةً بجسدها،غائبةً مفقودةً بفعاليّتها وحضورها ورؤيتها وثقافتها.أما المرأة الغربية فحاضرةٌ بجسدها ودورها وشخصيّتها،وهكذا لم يستطع خالد أن يرى جسد كاترين العاري كما رآه غيره من زملائه الطلبة الغربيين،لأنه ينتمي إلى حضارة ترى النظر إلى الجسد العاري حراماً وعيباً،لذا دأبت على تغطيته وحجبه[1].والخلاصة،أنّ الزهراني في موقفه هذا يعتدّ بالبعد الثقافي في تشكيل الرؤية للجسد.

كما وقفَ على الاختلاف بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية حول الجسد،فالأولى تمانع التعرّي،في حين لا تجد الثانية ما يمنع من عرضه مكشوفاً ليعيد الفنُّ إنتاجَه ورسمه وتملّكه رمزياً،لأن المرأة تمتلك حريةَ التصرّف بجسدها،ولا تمانع في

١-مقاربات حواريّة،ص ٤٢، ٤٣.

أن يكون مُلهِماً للجمال.ومن الطبيعي أن يتأثّر هذا الوعي الغربي على الجسد بالتحولات الفكرية والأخلاقية والجمالية.وقد كشف عن إعجابه بموقف الثقافة الغربية وعن عدم رضاه الضمني من موقف الثقافة العربيّة الإسلاميّة من الجسد في قوله(فالجسد لا يعود هنا كينونة معزولة عن الحياة مسيّجة بالمحرّمات التي تغرّب الإنسان عن ذاته بقدر ما تستلب منه جسده الأكثر خصوصيّة وحميميّة)[1].

ومن الناحية المنهجيّة حَدّدَ مصطلحاته في بداية دراسته التي عقدها حول رواية"ذاكرة الجسد".لأنه حريص على التلقّي السليم لما له من آثار إيجابيّة في الفعاليّة الحواريّة.لذا بيّن مفهومَ"التمثيلات".وصاغَ فرضيّة البحث وافترضَ أن النصّ الروائي هو الساحة التي تنعكس فيها تمثيلات الجسد ثم تأويلاته والوعي به والنظر إليه.وصدرت منهجيّته من ذاتٍ تنتمي إلى طرف مستحوَذ عليه ويتعرّض للتشويه ومحو هويّته وخصوصيّته،وهو الإحساس ذاته الذي تعانيه المرأة والمستضعَف.لذا يدرك أنه يدافع عن ذاته إذ يدافع عنهما.وصدرَ بحثه من إحساسٍ بثقل وطأة الجهل والتخلّف والعادات والتقاليد الاجتماعية الموروثة التي تنازِع الإنسان حتى على جسده،وهكذا،وقف ضد الفكر الاستحواذي المناهض للحوار.لقد دخل الزهراني موضوعَه بموقفٍ يتنازع فيه القهرُ والحريةُ في ساحة الجسد،بحيث صار ساحةً تتنازع فيها الإرادات والهويّات.

واستهلّ مقاربته**"الرواية النسائية والخطاب الثقافي الجديد"**بعرض أطروحته المعرفية المؤسِّسة بأن قطعَ مع منطق الماضي[2]مفترِضاً نزوعَه نحو تحويل الاختلافات إلى مبرّراتٍ لأشكال التحيّز،وفي وعيه رؤية الغزالي السلبيّة للمرأة مقابل إغفاله الإشارة إلى الفضاءات المضيئة في مواقف عدد من المثقفين والفلاسفة المسلمين في هذه

١-مقاربات حواريّة،ص٤١ .
٢-يقصد بها معارف الثقافة العربيّة والإسلاميّة.

الدراسة حسب ما يتطلّبه المنهج الحواري،لذا تبنّى "المنطقَ الجديد"الذي يهدف إلى تغيير التصورات والسلوك.

انزلق الزهراني إلى مأزق التصنيف بسبب"ازدواج الرؤية"التي صدر عنها في دراساته،اتضح هذا في منهجه الذي قام على تقسيم كل شيء،فقد قسّم المجتمع إلى رجل وامرأة،والرواية إلى رواية رجل مقابل رواية أنثى،والأدب إلى أدب نسوي وأدب نسائي،وبنى هذا التقسيم على أساس الجنس مما جعله غير منسجم مع الرؤية الموضوعية للإبداع التي ترتكز على الرؤية الحواريّة،بغض النظر عن جنس الرائي.كما قابلَ بين مفهوم"الجديد/الحديث"ومفهوم"التقليدي/النمطي".

وبناءً على هذا التقسيم عدّ كتابة المرأة خطاباً معارضاً للخطاب الثقافي العام الذي هو بصورةٍ أخرى خطاب الرجل،ولا أدري لماذا أقام هذه الرؤية الضدّية،مفترضاً أنّ كل كتابة للمرأة من الطبيعي أن تعارض كل كتابة للرجل؟! وأنّ كتابة "المرأة الجديدة" "مختلِفة"دون أن يبيّن عناصر جدّتها واختلافها عن كتابة الرجل(كذلك لا بد أن رواية جديدة كهذه ستعارض بصيغ متنوعة السرد الثقافي العام في مجتمعاتنا التي تتمركز حكاياتها التأسيسية الكبرى حول شخصية "الرجل"الذي ظل إلى فترة قريبة مصدر جلّ الأفكار ومرجع معظم القيم الإيجابية في الخطابات المهيمنة في المنزل والمدرسة والمسجد والمجلس والدولة كما لا يخفى على كثيرين منا. لهذه الاعتبارات لا بد أن التفاعل الجاد مع هذه الرواية الجديدة المختلفة من هذا المنظور النقدي الحواري يمكن أن يفضي بنا جميعاً إلى تعديل وجهات نظرنا وتغيير كثير من تصوراتنا عن ذواتنا وعن العالم من حولنا)[1].والملاحظ أن الزهراني يوجّه إلى أهميّة الثقافة في ترسيخ أنماط السلوك وشيوعها،وأنّ عمليّة إحلال ثقافة مكان أخرى تتطلّب بالضرورة تغييراً ثقافيّاً بالمثل.وتولّدَ عن رؤيته الازدواجيّة هذه أن مايزَ بين مفهومَي"الرواية النسوية"و"الرواية

١-مقاربات حواريّة،ص٦٦.

النسائية"،أمّا مفهوم"الرواية النسوية"فيتعلّق بقضايا المرأة التي تطرحها الأعمال الروائية،بغض النظر عن جنس الذات الكاتبة[1]،مع إدراكه أنّ بعض الكاتبات والناقدات يرفضن هذا التقسيم لأنّ الإبداع يتعالى على جنس مبدعه.وأخيراً أخذ بمفهوم "الرواية النسوية"الذي يشمل كتابات المرأة على أن تتبنّى أطروحات النقد النسوي الذي عدّه ضمن إطار النقد الحواري[2]دون أن يشير إلى أنّ روايات بعض الرجال أكثر إخلاصاً لأطروحات المرأة من المرأة ذاتها،كما عدّ كلّ عمل روائي نسوي ضمن إطار الوعي المضاد مهما يكن مستواه وزاوية نظره(إن فعل الكتابة الإبداعية هنا هو فعل جمالي ثقافي اجتماعي يكتسب مشروعيته وقوته الرمزية من اندراجه ضمن خطابات أدبية وفكرية أصبحت تتجرّأ على كشف ومعارضة إيديولوجيا السيطرة والاستبداد)[3].

ويصدر الزهراني في قراءته نصوص المرأة من إدراكه المسبق ذكوريّة الثقافة،غير أنه يرى الرجل رجلاً واحداً.ووقف عند التحيّز الذكوري من خلال تساؤله الإنكاري:ألا توجد رائدات روائيات إلى جانب الروّاد ؟! واتهمَهم بطمس أسمائهن.وعدّ الانتاج الروائي النسائي من أشكال حضور المرأة وحوارها مع غيرها.ورمى الخطاب النقدي بالعجز لعدم حواره مع المغامرات النسائية الأولى والتجارب الجديدة.ولا أدري لماذا انزلق الزهراني إلى سياسة الاستقطاب والاصطفاف مع فريق دون فريق؟!فالنقد الحواري يفرض عليه رؤية الاثنين في إطار واحد،فالواضح أنه مع الخطاب النقدي النسائي الذي سمّاه الخطاب المضاد كغيره من الخطابات الثقافية المضادة في مواجهة الخطاب الثقافي للرجل.

وأشار في هذه المقاربة الحواريّة إلى أثر التحوّلات الجديدة في رؤية المرأة دون الرجل التي من علاماتها هذه النبرة الاحتجاجيّة النقديّة العالية في خطابها الإبداعي التي

١–مقاربات حواريّة،ص٧٢ .
٢–مقاربات حواريّة،ص ٧٤ .
٣–مقاربات حواريّة،ص٨٠.

جعلت كتّاباً ونقاداً منهم الزهراني يتبنّى قضاياها ويقسّم الموضوعات بين ذكر وأنثى ويغيّب المشترك بينهما،بل لا يرى في الرجل سوى أنه مخطئ ومُدان دوماً.ظهر ذلك،حين قرأ رواية "الفردوس اليباب"للجهني،ليلى،دون أن يذكر مساهمتها في الخطأ،ذلك أنّ الموقف الحواري يفرض عليه أن يرى الخطأ في الاثنين،لا في الرجل وحده كما فعل (فالخطاب ليس موجّهاً ضد المجتمع على إطلاقه،بل ضد ثقافة سائدة متناقضة ظالمة ترشح المرأة لدور" الضحية" المدانة سلفاً و تمنح "الرجل" دور المغامر الفحل أو "البطل" المبرّأ سلفاً بمعنى ما، حتى وإن كان غير مستحق لأي نعت إيجابي فكرياً وخلقياً. هناك إذن وعي جديد عميق بوجود خلل كبير في منظومات الأفكار والقيم التي تتحكم في التصورات وتوجه السلوكيات الفردية والجماعية)[1].

ومن خلال هذه المحاورة يخلص إلى غاياته من النقد الحواري،فيربطه بالغايات النفعيّة السلوكيّة التي تتمثّل في تعديل التصوّرات والمواقف وأشكال السلوك،باعتبار النصوص رسائل بشرية جماليّة تهدف إلى تنقية المجتمع من كل ما يشوبه ويعكّر صفوه(ها هي إذن كتابة المرأة عن ذاتها ومجتمعها وعالمها تذكرنا بضرورة تعديل وتطوير وتغيير الكثير من أفكارنا وقيمنا وأحكامنا حتى لا تدفعنا حكاياتنا السردية التقليدية إلى "فكر التوحش" فيما المؤكد أنها كانت حكايات إنسانية جميلة وحميمية ذات يوم .وفي كل الأحوال سنظل نصرّ على أن المعرفة الجادة تعقلن التصورات،والفنون الخلاّقة تؤنسن العلاقات بين البشر،وأي منتوج معرفي أو أدبي لا يعين الفرد والمجتمع على المزيد من أشكال التعقّل والتأنسن فالمؤكد أنه سيعمل ضد الإنسان، رجلاً كان أو امرأة)[2] .والخلاصة،أنه ينظر إلى أنّ الكتابةَ علامةُ على وعي المرأة على الذات والآخر،وهي خطاب مضادّ للذكوريّ السائد .

١–مقاربات حواريّة،ص٧٧.
٢ –مقاربات حواريّة،ص٨٩.

وقد قامت حواريّة الزهراني حول المرأة على أساس التعارض بين رأيين ورؤيتين لينتهي الموقف إلى موقف يكون فيه الحوار حلاً ولصالح المرأة،لذا عقد ثلاث دراسات حول موقف الإمام أبي حامد الغزالي من جهة،وموقف كل من ابن رشد وابن حزم من جهة أخرى.ففي مقاربته الثالثة عن المرأة"**مقامات المرأة بين فكر التوحّش ونقائضه:وضعيّات المرأة في خطاب الإمام أبي حامد الغزالي**"ينظر إلى نصّ الغزالي باعتباره جزءاً من خطاب عامّ يهوّن من شأن المرأة ويجعلها موضوعاً للمتعة في الثقافة العربيّة،ومن جانب آخر يقدّم قراءةً جديدةً تكسر موقفَ القداسة من نصوص التراث التي درج عليها فريق من الباحثين .

ويمثّل موقفه هذا من التراث مثالاً على احتفاء مشروعه بالحواريّة،ذلك أنّ فكره الذي انفتح على القديم والحديث،والأجنبي والعربي والإسلامي وعلى التيارات والمذاهب التي يختلف معها،أغراه بالحوار مع التراث من أجل تفعيله وإسقاطه على قضايا الحاضر،فأخذت رؤيته إليه غير منحى: فهي أولاً تنتقد القراءات التي تبجّل المؤلفين لا أفكارهم،وهي ثانياً تدعو إلى أنسنة ما في نصوصه من مبادئ وقيم وتوجيهها في خدمة الواقع والإنسانية،وتدعو ثالثاً إلى تأصيل الخطاب الفكري المعاصر الذي يعزّز حقوق المرأة والإنسان في التراث ليأخذ طريقه إلى أرض الواقع لا سيّما تلك النصوص التي (تتجه في مقاصدها البعيدة إلى تكريم الإنسان وصيانة حقوقه وتهذيب خلقه وبناء علاقاته بالآخر والغير على أسس من منطق التعقل ومبادئ العدل والتعاون في سبيل تحقيق مصالح البشر المكلفين خلافة الأرض وعمرانها)[1].

وقد بنى نصّه بناءً منطقيّاً ليحقّق غايتين:أولاهما إثبات تهافت أطروحة الغزالي،والأخرى إقناع المتلقي برأيه المفارِق لرأي الغزالي في موقفه من المرأة،ومن هنا راح يرمي هذا النصّ بأنه غير حضاري،لأنه من جهة يقلّل من شأن المرأة إلى درجة أن

١–مقاربات حواريّة،ص١٥٦.

تجسّدَ فيه "فكر التوحّش" كما سمّاه تجاه النساء عموماً،ومن جهة ثالثة إنّ نفيَ المرأة من عالم الإنسانهو نفيٌ للذات الإنسانية عموماً،لذا انبرى للكشف عن أخطار الأفكار التي يحملها هذا النصّ[1].

بدأ الزهراني حواريّته منذ اللحظة التي وقف فيها أمام عنوان كتاب الغزالي(التبر المسبوك في نصيحة الملوك)فنظر إليه من ثلاثة وجوه:أولها اقتران العنوان بالذهب،وثانيها توجّهه إلى الملوك،وثالثها الثقة التي تتمتّع بها الذات الكاتبة العارفة التي تتمتّع بموقع اجتماعي وديني ومعرفي مما يجعل لخطابها سلطة تؤهّلها بأن تتوجّه إلى الملوك لتنصحهم وأن يكونوا في موقع المتلقي لخطابها،باستخدام صيغ وتراكيب فنيّة أسلوبيّة مثل صيغة الأمر والتوكيد(اعلمْ أنّ..).وحرص أن يذكر أنّ نصّه جادّ مباشر صدرَ عن عاقل واعٍ صاحب منزلة علميّة،وليس نصّاً فنياً مجازياً،من أجل أن يقطع عن المتلقي إمكانية تأويله.لذا صدّر كتابه بالوقوف عند عنوانه ليؤكّد أن هذا الكتاب المربوط عنوانه بالذهب،ويصدر عن حجة الإسلام صاحب السلطة المعرفيّة والاجتماعيّة والدينيّة ويتولى نصيحة الملوك،يحوي في أعماقه أفكاراً معادية للمرأة،وها هو يكشفها.وذهب إلى أبعد من ذلك حين صنّف الغزالي من بين الذين يضفون المشروعَ على بعض الأفكار الخاطئة والسلوكات العدائية تجاه الآخر المختلِف معه ومنها المرأة(فالمؤلّف يكتب في مقام جادّ ويوجه كتابته إلى شخصيات جليلة وهدفه توجيه المتلقي عموماً إلى تبني مجموعة من الأفكار النظرية والأخلاقيات العملية التي يمكن أن تفعل في علاقات الحياة اليومية في المجال الاجتماعي كله)[2].

وحتّمَ عليه منهجُه الحواري أن يجعل المتلقي في طليعة أولويّاته كي يحشد موقفاً عدائيّاً تجاه مواقف الغزالي من المرأة،لذلك جعل "فكر التوحّش" جزءاً من عنوان مقالته

١-مقاربات حواريّة،ص١٥٧.
٢-مقاربات حواريّة،ص١٦٢،١٦٣.

بمـا يحمـل مـن دلالات العنف،وربطـه بنزعـات التعـصب العرقيّـة والجنـسيّة والدينيّـة والمذهبيّة التي تبرّر أشكال العنف والظلم تجاه الآخر المختلف،وبيّن تداعياته وأخطاره التي تنذر بتحوّله إلى ثقافة رسمية في المستقبل.وتتبّعت حواريّتُه الكشفَ عن نقاط الضعف في النصّ،بعرضها على العقل،فطعن على منطق التعميم والاختزال عند الغزالي من المرأة والرجل على حدّ سواء الذي اختزلَ النساءَ كافة في نموذج واحد بما يخالف ما تقوم عليه الحواريّة،وشبّههن بحيوانات يلفظها الذوق العام.وشاع في خطابه عبارات العداء والدونيّة من أجل أن يكرّه بهن.ومن علامات حواريّته أنه أنكر على الغزالي عدم ذكره نماذج المرأة الإيجابية ونفيه عنها أي قيمة إيجابية،ونسي أنها كانت معبودة ومقدّسة في بعض الحضارات القديمة.ومن أجل إثبات تهافت أطروحة الغزالي وكسب مواقف المتلقي ركّز الزهراني على ما سمّاه"فكر التوحّش"وبموجبه جعل علاقة الرجل بالمرأة متوحّشة تفضي إلى توحّش الذّات الإنسانية،هذا الفكر الذي مازال ينتج خطاباً يحطّ من المرأة ويروّج مقولة أن علاقة الرجل بالمرأة هي علاقة شهوة واستحواذ وعبودية،في حين جعلها القرآن الكريم مقدّسة في قوله تعالى(ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون)[1].

وكما احتكمت حواريّتُه إلى العقل والمنطق احتكمت إلى الشرع،لذا رفض تأويل الغزالي بعض الآيات عبر تساؤله الإنكاري:لماذا يشيع هذا الفكر على الرغم من مخالفته نصوص الشرع؟يجيب بسخرية إنّ الغزالي "الواعظ"لا يؤمن بالحواريّة،ويحتكر الحقيقة ويسخّر الخطاب الديني الذي يحظى بالاحترام ويحتلّ مرتبة عالية في السلّم الحجاجيّ ذلك أنّ(المقدّس هو أقوى سلاح رمزي في كل الثقافات المحافظة)[2].فانتهى مستخدِماً

١ –سورة الروم:٢١.
٢ – مقاربات حواريّة،ص١٧٧.

صيغة"إذن"إلى نتيجةٍ مفادها أنّ:(المشكلة إذن ليست في النصوص الدينية،رغم أن بعضها مشكل وحمّال أوجه بكل تأكيد،بل في تأويلات الغزالي وأمثاله ممن يستعملونها للتشريع لمختلف أشكال التحيز ضد المرأة كما لو كانت جنساً يقع في درجة ثانية من الإسلام ومن الإنسانية ومن المواطنة!)[1] وأعلن نتيجة الحجاج بالاعتماد على الشرع (وباختصار نقول إنْ قد عُرف إماماً وحجة وسيفاً لبعض الفرق والقوى في المجتمعات الإسلامية،لكن الإسلام يصبح حجة عليه حينما يتعلق الأمر بوضعيات المرأة وقضاياه)[2] وقال:(نؤكّد أنّ النصوص الشرعية الصحيحة يمكن أن تكون نقيضاً شرعياً صريحاً لفكر التوحّش)[3].

وأخيراً استحضرت حواريّةُ الزهراني ما لم يذكره الغزالي من الآيات والأحاديث التي تسمو بالمرأة تحت عنوان(خاتمة وتساؤلات)[4].وفي كثير من الأحوال ما كان يترك السؤال مفتوحاً يختتم به دراساته.

لكنّه أحياناً لم يكن وفيّاً للمنهج الحواري الذي ألزمَ نفسَه به،ظهر ذلك في نَفَسه الهجومي وأحكامه العدائيّة لآراء الغزالي،ومن هنا وصفَ خطابَه بأنه(ذكوريّ فجّ في المقام الأول)[5]و(نموذج قوي لخطاب مغالِط)[6]وعزّزه بأسلوب نقدي ساخر يغضّ من منزلته في الثقافة العربية الإسلامية ويغمز في قدرته ويشكّك في سلامة آرائه وتأويلاته، بما ذكر من ألقابه بطريقة تلويحيّة بالاعتماد على المفارقةكَ(الإمام وحجّة الإسلام وسيف الإسلام)[7](وغير لائق بمقام إمام مبجّل كالغزالي)[8].وظهرَ منطقُه الهجومي

---

١ – مقاربات حواريّة،ص١٨٠.
٢ – مقاربات حواريّة،ص١٨١.
٣ – مقاربات حواريّة،ص١٨٠.
٤ – مقاربات حواريّة،ينظر:ص ١٨٠،١٧٩.
٥ – مقاربات حواريّة،ص١٦٤.
٦ – مقاربات حواريّة،ص١٦٣.
٧ – مقاربات حواريّة،ص١٥٨.
٨ – مقاربات حواريّة،ص١٥٧.

في ذاته القارئة المتباهية بقدرتها على تحليل هذا الخطاب،وفي لصق فكر التوحّش بالغزالي دون أن يحاول جلاء مواقفه كلها من المرأة على الرغم من أنه يعي أنّ "التفهّم"من مفاهيم الحواريّة .

نقف الآن عند الطرف المقابل في هذه المقابلة الحواريّة لنكشف عن موقف ابن حزم مقابل موقف الغزالي السابق في دراسة الزهراني **"خطاب المحبّة ضد خطاب التوحّش /قضايا الحب ومكانة المرأة في"طوق الحمامة"لابن حزم"إذ** يدخل بحثه بروح تقبل على ابن حزم فتجعله رمزاً للتفتّح والمحبّة في الثقافة العربية،ولأنه يُعنى بتطوير خطاب المحبة والإنسانيّة مقابل خطاب الكُره.وبالتالي،نحن أمام صورتين متقابلتين وموقفين متعارضين.ولخّص الزهراني أطروحته حول المرأة في السؤال التالي:كيف يقدّم كل من الغزالي وابن حزم موضوعَ الحب"في الثقافة الإسلامية؟ وحدّد هدف مقاربته (بالكشف عن تعدّد واختلاف الخطابات الفكرية حول المرأة والإنسان والعالم والكون في تراثنا العربي الإسلامي)[1].

ونلاحظ تباين أسلوبه في الحديث عن الغزالي من جهة،وعن ابن رشد وابن حزم من جهة أخرى،فوصف الغزالي بأسلوب تفوح منه رائحة الشكّ والسخرية والنقد المرير من خلال استخدام الفعل"يلقّب"في صيغة توحي أنه ليس أهلاً للإمامة عنده وأنه حظي باللقب فقط (فهذا الفقيه الذي يلقب "الإمام" و"حجّة الإسلام" لا يذكر المرأة إلا مقترنة بسلسلة لا تكاد تنتهي من القيم السلبية ولذا اعتبرناه نموذجاً بارزاً لـ "فكر التوحّش")[2].أمّا ابن حزم فوصفه بالإمام المتفتّح الجريء المجتهد والفقيه العاشق المحافظ التقي الورع صاحب الفكر الاجتهادي الخلّاق والأديب المبدع وصاحب المركز الاجتماعي والمعرفي.هذه المقارنة جعلت العلاقة بين موقفيهما علاقة انفصال لا اتصال

١ – مقاربات حواريّة،ص١٨٣.
٢ –مقاربات حواريّة،ص١٨٣.

رغم وحدة المرجعية الثقافية،ومن هنا نتفهّم الأسباب وراء احتفائه بالتفتّح عند ابن حزم في أنّه جعل من الحبّ محطّة للتواصل الإنساني متجاوزاً التواصل الفردي والاجتماعي،ويؤكد دوماً على الاتصال بين النفوس والأجساد بين الرجل والمرأة،وأعجبه موقف المؤلف حين أشار إلى أهميّة متعة الجسد في أنها(يمكن أن تفضي إلى "الحب الحقيقي" وبالتالي تكون غاية من غايات المحبة وعلّة من عِللها.)[1].وذهب إلى أبعد من ذلك في بحثه عن أنسنة القضايا مثل أنسنة"خطاب المحبّة وبلورة فكرها"(فصور المرأة الأم ، والمرأة المربية المعلمة ، والمرأة المحبوبة ، لابد أن تتعاضد هنا لتفضي بالكاتب وأمثاله إلى تمثل ذلك الفكر الإنساني السوي ومحاولة تكريسه ونشره ، وبالأخص في مقام الكتابة عن المحبة بمختلف أشكالها ومراتبها وعللها وغاياتها)[2].

والواضح أنه مع موقف ابن حزم لأنه ينفي النقص عن المرأة،ولا يقول بأفضليّة الرجل عليها(لأنّ هدفه تنمية المعرفة بفكر المحبّة وتعزيز مواقف التفهّم والتعاطف مع المحبين،ومن ثم المشاركة الفعالة بفكره وأدبه في أنسنة العلاقات فيما بين البشر....فحالة الحبّ ترقّق الطبع وتهذّب القول والفعل،بعكس حالات الكره التي توحّش الذات)[3].وهو يركّز على ظواهر التواصل مقابل ظواهر الانفصال والنظر إليها في إطار شمولي واسع ومنظومة فكرية ومعرفية عامة.ويهتم بأنسنة الظواهر وتقديم الثقافة العربية بوصفها جزءاً من المعرفة الانسانية.ويركز على منظومة القيم والأفكار والثقافة،وعلى التقريب بين المتضادات والثنائيّات والهرب من الانفصال باتجاه التواصل.

وفي مقاربته**"خطاب التعقّل والأنسنة في فكر ابن رشد"**يتأكّد أنّ الحواريّة عند الزهراني مشروع فكريّ متكامل وليس موقفاً جزئيّاً آنيّاً،بدليل الموضوعات والقضايا التي تناولتها مقارباته،فهي قضايا هامة ومعاصرة،كالعدالة والمساواة والمصلحة المشتركة

١-مقاربات حواريّة،ص٢٠١.
٢-مقاربات حواريّة،ص٢٠٧.
٣-مقاربات حواريّة،ص٢٠٨، ٢٠٩.

والحريّة وغيرها،لذا لامَ قراءة الجابري وأحمد عبد الحليم عطية حين عايَنا آراءَ ابن رشد بوصفها مواقف عابرة وليست أطروحة ثقافيّة متكاملة،كما يتأكّد أنّ مشروعه ذو طابع ثقافيّ في المقام الأول بحسب ما بيّنه من موقف ابن رشد من المرأة.

وإذا ما وضعنا مقالته هذه مع مقالته حول موقف الغزالي من المرأة في إطار واحد،بدت العناصر الحواريّة أوضح مما تبدو عليه حين نبحث عنها في كل مقالة بصورة منفردة.فكلّ منهما يمثّل صوتاً يناقض الآخر ويخالفه،وهو الحريص على أن تتناغم أطروحته مع منطق العقل والحكمة والعدل والمصلحة والشرع والمشترك والدرب الوسط،ومن هنا احتفى بجهود ابن رشد لأنها ترمي إلى خلخلة التصوّرات والأفكار السائدة وتفكيكها وتعديلها وبناء ثقافة جديدة من المرأة.ودعا إلى العمل الثقافي المضادّ الذي يعدّل من صورة المرأة في الذهنيّات ويفعّل دورها بنقد السائد وخلخلة ما فيه من أفكار خاطئة،مع مراعاة أنّ التغيير الثقافي يحتاج إلى زمن طويل(وكأن النوى الصلبة للخطاب المعادي للمرأة لن تتفتت إلا بشكل تدريجي وعلى مدى زمني طويل)[1].

عُني الزهراني بجهود ابن رشد الثقافيّة وتأثيرها في الحياة،وربط وضع المرأة بشروط الثقافة السائدة،وربط فقرها الاقتصادي والاجتماعي بفقرها الثقافي،لأنها النصف المعطّل غير المنتِج،وبالتالي الفقير،حيث تتعطّل قدرات المجتمع بفعل تصورات ترسّخت في الوعي الاجتماعي،وانتهى أخيراً إلى أنّ إقصاء المرأة وتحييدها يجعلها عبئاً وحملاً ثقيلاً ودليلاً على خلل في البنية الاجتماعيّة(انّ تدني مرتبة المرأة في الثقافة والحياةدليل خلل في منظومات الأفكار والقيم والمعايير لا بدّ،منطقياً)[2].

ووقفَ عند المثقف وحدّدَ واجباته بِـ(تعديل أو تغيير منظومات الأفكار والقيم والمعايير المتحيّزة ضد المرأة)[3]وبيّن منهجه في النظر إلى القضايا بأن ينوّع زوايا

١–مقاربات حواريّة،ص٢٣٩.
٢–مقاربات حواريّة،ص ٢٣٤.
٣–مقاربات حواريّة،ص٢٣٩، ٢٤٠.

النظر،كما فعل ابن رشد وهو يتحدث من موقع الفيلسوف العقلاني والفقيه المسلم والمواطن المثقف(فتنويع المرجعيّات والمنظورات والتعبيرات هو ما يمكّن الباحث من تحليل القضية في مختلف جوانبها لاستكشاف أبعادها المتنوعة المتعالقة،ومن مخاطبة كل فئة من القراء بما يتناسب مع وعيها ومرجعيات قراءتها،وهذه سمات حواريّة في أي خطاب يحترم شروط المعرفة بقدرما يحترم المتلقي قارئاً نموذجيّاً أو مفترضا أو واقعياً متعيّناً)[1].

وحين وقف عند صناعة الثقافة أكّد على مراعاة شروط ولادتها لتكون قادرة على مواجهة الأفكار الشاذّة،ومنها أن تراعى فيها مقاصد الشريعة والمصالح الإنسانية وأن تلتزم بمنطق العقل وأن تُعرض على الواقع لاختبار قدرتها على الحياة[2].وانتقد الزهراني اللغة الثقافية المعادية للمرأة البعيدة عن لغة الحوار،وحدّد هدف الفعل الثقافي في (إعادة بناء الوعي العام في ضوء منطق العقل ومبدأ المساواة وقيم العدالة هو الشرط الأساسي لتحسن ظروف الحياة والعمل في مختلف البنى الاجتماعية بدءا ببنية الأسرة وانتهاء ببنية الدولة)[3] ممّا جعله يرى أنّ الإشكاليّة تكمن في(الخلفيّات المعرفيّة والمقاصد الإيديولوجيّة التي عادة ما توجه القراءات الفردية لنصوص الشريعة)[4]. وانتهى إلى أنّ موقف ابن رشد معاصر ومتقدّم على كثير من طروحات المثقفين المعاصرين،وإلى أنّ محاورة أفكاره تمثّل(شكلاً من أشكال التأصيل المعرفي للفكر العقلاني الحواري في ثقافتنا وحياتنا. فهذا الفقيه المجتهد والمفكر المجدد عمل بشكل منهجي صارم ومنتظم على تفعيل منطق العقل النقدي في كل القضايا التي تصدى لها)[5].واختطّ منهجاً يحاور فيه أفكاره،فهو يقرأ الظاهرة في سياقها ويربطها بالظاهرة الأكبر،وانتهى

---

١ –مقاربات حواريّة،ص٢٣٧.
٢ –مقاربات حواريّة،ص٢٢٨.
٣ –مقاربات حواريّة،ص٢٤١، ٢٤٢.
٤ –مقاربات حواريّة،ص٢٢٨.
٥ –مقاربات حواريّة،ص٢١٨.

إلى أنّ وضعيّتها المترديّة(هي جزء من وضعيّات ثقافيّة وسياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة لا أقل ترديا)[1].لكنه أحياناً كان ينساق وراء مقولات ابن رشد ويبتعد عن المنهج الحواري الذي من المفترَض أن يرى الصورة كاملة.

* * *

١–مقاربات حواريّة،ص٢٣٩.

-٥- محور الشرق/الغرب

يحرص الزهراني في مقارباته النقديّة على اختيار قضايا يصل بها الاختلاف درجةً تدرك فيها أن لا خلاص سوى بالحوار والتفاهم،وينتهي دائماً إلى أنّ الإشكالية الحضارية لا حلّ لها سوى الحوار أيضاً.فالحوارية دافعٌ للبحث عمّا يفتقده الإنسان لدى الآخر،وهي معاينةٌ وإيمانٌ بأحقيّة الاتصال والتعدّد والاختلاف بين الثقافات بعيداً عن الرؤى الأحاديّة،فالحضارات تقوم على التكامل لا على الانغلاق ووهم الاكتفاء بالذات.واحتفى بتحوّل مواقف بعض أدباء الغرب تجاه الشخصية العربية المسلمة،من خلال مواقف التعاطف والتفهّم،ففي حين تعكس كتاباتُ "كامو"العقليّةَ الاستعمارية المستندة إلى أحكام مسبقة وتصورات نمطية تضرب بجذورها في المركزيّة الغربيّة ،تعكس مواقفُ"تورنييه"الانفتاحَ برفض هيمنة الغرب على غيره [١].

وقد تقصّى فكرَ الاختلاف وأشكالَ حضور الآخر المختلِف في أدب قومي ما في دراسته(**نحو تمثّلات الآخر العربي–المسلم في بعض قصص ألبير كامو وميشيل تورنييه**)حيث درسَ رواية"قطرة الذهب"ورواية"جمعة أو تخوم المحيط الهادي" للكاتب ميشيل تورنييه.ففي رواية "قطرة الذهب"طرحَ إشكاليةَ العلاقة بين الحضارتين العربية والغربية من منظور الراهن والمستقبل دون الارتهان للتصورات المسبقة والأحكام القبلية والعدائية التي تأثّرت بالخطاب الاستشراقي والخطاب الاستعماري(وكلاهما مما ينبغي تجاوزه على نحو ما توحي به وتلحّ عليه تلك الكتابة"المتجاوزة "كذلك)[٢].اختار الروائي شخصيةَ راعٍ بسيط،ليواجه حضارة متقدمة،لتسفر المواجهة عن تحويل جسد الراعي /هويّته إلى دمى.ولو تمعنّا في ما قالته الفرنسيّة لهذا الراعي من أنه لا فرق بينها والسيارة التي ينظر إليها،لتأكّد لدينا الرؤية الفوقيّة والانسحاق الذي تمثّل في صورة الدمى

١–مقاربات حواريّة،ص٣١١ .
٢–مقاربات حواريّة،ص٢٣٧ .

التـي آلَ إليها،ممـا يؤكـد أنّ الاخـتلاف بـين الحـضارتين لـم يفـضِ إلـى تواصـل وحـوار وتفاهم.والغريب أنّ الناقد فسّر رؤيةَ الفرنسي للراعي بالموقف المتعاطِف والمتفهِّم في قوله(لا شـكّ أننا هنا أمام موقف تفهّم وتعاطف يتخذه الكاتب تجاه هذه الشخصية البريئة الطيبة،لكن أيضاً تجاه حضارة كاملة يقدّمها في نصه الروائي من منطق حواري معمّق،ليحتفـل بأجمـل تعبيراتهـا ورموزهـا)[1].هـذا موقـف لا يعكـس تعاطفـاً بقـدر مـا يعكـس شـفقةً علـى ضـعيف،تغذّيها خلفيّـة اسـتعماريّة تـؤطّر فكـر هـذه الشخـصيات وتصرفاتها.وهو يأمل أن تكون الكلمة رسول تواصل وحوار وسبيل خلاص من هيمنة الصورة التي تحول الإنسان إلى دمية أو مسخ وبلا روح وعاطفة سامية،ويتساءل(هل يريد الكاتـب إذن أن يقنـع قارئـه،وهو فرنـسي فـي الأصل،أن طريـق الخـلاص يتمثـل،في جـزء أساسي منه،في إعادة القيمة والاعتبار إلى رموز الحضارات التقليدية العريقة ومنظومات قيمها ومنها بالطبع الحضارة العربية الإسلامية؟!)[2]والخلاصة،أن هذه الرواية تكشف عن خلل الرؤى والتصورات التي هيمنت على الحضارة الغربية،كما تكشف عن مصير هـذه الحـضارة التقنيّـة التـي حوّلـت الإنـسان إلـى مـستلَب يعـاني القحـط الروحي،ويركـز الزهراني علـى لعبـة التمثيلات ومرجعياتها ودلالاتهـا(من هـذا المنظور لاحظنا أن فكـر الاختلاف الذي يعاين التعدد والتنوع بين اللغات والمجتمعات والثقافات،بعيداً عن أوهام المركزية وما ينبثق منها ويعززها من تراتبيات،هذا الفكر هو الذي يحضر بقوة وفاعلية في كتابة م.تورنييه عن إشكالية الذات والآخر)[3]فقد طرحَ الاختلافَ مقابل المركزية بديلاً.

ودرسَ رواية تورنييه"جمعة أو تخوم المحيط الهادي"بوصفها سرديّة نقدية ساخرة للسرديّة الإمبريالية التي عبّرت عنها رواية دانييل ديفو"روبنسون كروزو".وهو يحاول

١–مقاربات حواريّة،ص ٣٣٥ .
٢–مقاربات حواريّة،ص٣٣٨.
٣–مقاربات حواريّة،ص٣٤١ .

تقديم رؤية جديدة عن الآخر، في مواجهة المركزية الغربية التي عبّر عنها ديفو في روايته(وها هو يحاول عبر كتابته الخلاقة دعوة أهلها إلى البحث عن الخلاص في الحوار الخلاق مع ثقافات الشعوب الأخرى)[1].

وكانت قصّتا كامو:"الضيف"و"المرأة الزانية" موضوع قراءة الزهراني،ففي الأولى تتضح الفروق بين مجتمع العلم والقوة والقانون مقابل مجتمع الجهل والضعف والفوضى،فضلاً عن الغنى والصحراء مقابل الفقر والنهر،ويخلص من قراءة قصص كامو إلى(استحالة الاتصال الحواري الخلاّق بين ذاتين وثقافتين وهويتين حضاريتين بينهما من الاختلافات ما يحتّم انفصالهما)[2].

وفي مقاربته**"الشرق والشرقيون في ديوان الشرقيات لفكتور هوجو"**تجلّت حواريّة الزهراني التواصليّة هذه المرّة من خلال منصّة الأدب والنقد،لأنه يؤمن بدورهما في التواصل والحوار لسببين اثنين:أولهما أن الدراسات النقدية باهتمامها بأشكال التفاعل الإيجابيّ بين اللغات والثقافات تخلق محطات للتواصل والحوار معها،وثانيهما أنّ كلاً من الإبداع والنقد لا يمكن أن يتطور إلاّ(ضمن سياق التواصل والتأثير المتبادل فيما بين الثقافات البشرية)[3].وتتجلّى هذه الحواريّة بشكل أوضح في رؤيته للاستشراق وما خلّفه لدى النقّاد العرب من مناخ يطفح بالريبة والتوجّس من كل عمل إبداعي ونقدي يُصنّف ضمن الخطاب الاستشراقي،فهو يرى وفي إطار هذه الرؤية التواصليّة أنه ينبغي تجاوز هذا المناخ والنظر إلى الأعمال من زاويةٍ معرفيّة مفصولة عن الأيديولوجيا التي تصدر عنها مما يجعلها صالحة للتواصل.

وقد جعلته هذه الحواريّة التواصليّة يذهب بعيداً في تفهّم علاقة الشرق بالغرب وتجاوز المناخ الذي خلقه الاستشراق،وما ترتّب على ذلك من مقاربات نقديّة تنظر إلى

١-مقاربات حواريّة،ص٣٤٠.
٢-مقاربات حواريّة،ص٣٢٧.
٣-مقاربات حواريّة،ص٢٧٤.

الأعمال التي تقع ضمن الخطاب الاستشراقي باعتبارها حاضنةً لبذور المركزيّة الغربيّة،وينبغي التمييز بينها بحسب ما تمثّله من قيم معرفيّة وجماليّة بعيداً عن منطلقاتها الأيديولوجيّة من أجل الابتعاد عن الأحكام السلبيّة الجاهزة التي تعمي عن رؤية الحقيقة،غير أننا لا نوافق الزهراني في فصل"الأيديولوجي"عن "المعرفي"و"الجمالي"لأن الأبداع يتغذّى أولاً وأخيراً من مرجعيّات فكريّة،وأنّ سبب ما وجدناه من شطط في الرأي هو حماسته للحواريّة جعلته يدعو لتخطي العقبات التي تحول دون تحقّقها كالموقف من الاستشراق،وهكذا،يصبح التمييز بين أشكال "الخطابات الاستشراقية" أمراً ملحّاً (لأنه ضرورة منهجية للقراءة النقدية التي تحاور النصوص)[1].

وفي هذا السياق جاءت مقاربته لديوان الشرقيّات لفكتور هوجو،للتدليل على أنّ لدى الآخر قراءات نقدية منصفة تتجاوز الخطاب الاستشراقي وما فيه من بذور المركزية الغربيّة،بل هناك صور إيجابية للذات الشرقيّة والعربية الإسلامية في الذات الغربيّة،مما جعل ديوانه تحوّلاً عميقاً في نظرته للمدينة الإسلاميّة والشرق وحتى في مفهوم الاستشراق،وهكذا صار ينظر إلى المدينة الإسبانيّة الإسلاميّة باعتبارها(الثمرة الأجمل للقاء والتفاعل بين حضارات الشرق والحضارة الغربية)[2]وأنها ساهمت في (تشكيل وعي الشاعر ومخيلته الإبداعية خاصة)[3] وأنّ ما فيها من فنون إسلامية هي مركز الجذب والاهتمام،وأنها تجسّد"جماليّات التنوّع والاختلاف"و"الذاكرة التاريخيّة العريقة والهويّة الحضاريّة المتعدّدة"(لأن ما كان يبحث عنه ويؤسس له، هو وأمثاله، هو تحديداً جماليات التنوع والاختلاف التي لا تتجلى في مكان أكثر من هذه المدن الأسبانية ذات

١–مقاربات حواريّة،ص٢٧٦.
٢–مقاربات حواريّة،ص٢٧٨.
٣–مقاربات حواريّة،ص٢٧٨.

الـذاكرة التاريخيـة العريقـة والهويـة الحـضارية المتعـددة)[1]وهكـذا صـارت غرناطـة عنده(مدينـة الجمـال المطلق،وهـو جمـال شـرقي فـي جـوهره)[2] والمـوطن الـذي تآلفتفيـه الثقافـات والحضارات،ومـصدر إلهـام،ومن عوامـل تـشكيل وعيـه الفكري،والمـساحة التي(تتجـاور وتتآلف فيها آثار حـضارات آسـيا وأفريقيـا وأوروبـا لتشـكل مـشهداً جماليًـا وحياتيًا لا نظير له في المدن الأوربية الأخرى)[3].

وانـسحبت رؤيتـه للمدينـة الأندلـسية علـى رؤيتـه للـشرق عامـة باعتبـاره "كينونـة حضاريّة"وذهب إلى أبعد من ذلك حين عارض خطابه بالخطاب الغربي الكلاسـيكي الـذي أنكـر دور المـسلمين فـي الحـضارة وحـصره فـي دور"الناقـل"مـن غيـر إضافة تـذكر.كما عارض بين المدينـة الغربيـة ممثّلـة بباريس والمدينـة الإسـلامية الشرقية غرناطة،فوصف الأولى بالكآبة، والثانية برمز الجمال الشرقي الجوهر.والخلاصة أنه رأى في ممارسـة هوجـو النقديّـة نموذجـاً لـدور النقـد الحـواري التواصـلي فـي التقريـب بـين الثقافـات الـذي حـوّل الرؤيةالـسلبيّة إلـى إيجابيّـة،مثلما يمكـن للنقـد العربـي أن يلعـب مثـل هـذا الدور،فيـساهم الإبداع في الحوار والتواصل من خلال حضور الآخـر وثقافته فـي الأعمال الإبداعيّة ويصبح بالتالي من مصادر الإلهام ومساعداً في تشكيل الوعي.

وكان من نتيجة هذا التحوّل في الرؤية أنه لم يعد ينظر إلى الشرق باعتباره الخصم والعدوّ والدوني،بل هو(فضاءٌ حضاري عريق ينطوي على ثروة غنية من الرموز والأشـكال والقـيم التي لا تـزال تـشع فـي الزمـان والمكـان.....ومـصدر إلهـام وأفـق بحـث واكتـشاف لمنظومـات فكريـة ومعرفيـة وجماليـة)[4]و(هـو كينونـة حـضارية حيّـة تتـدخل فـي إعـادة تشـكيل الوعي الفكري والجمالي للذات الغربيـة)[5].و(ذخيـرة مـن الرمـوز الجماليـة والآثار

١–مقاربات حواريّة،ص٢٩١.
٢–مقاربات حواريّة،ص٢٩١.
٣ –مقاربات حواريّة،ص٢٨١ .
٤–مقاربات حواريّة،ص٢٨٣.
٥–مقاربات حواريّة،ص٢٨١.

الحضارية التي ينبغي لأمثاله التعامل معها لا كموضوعات للمعرفة والسيطرة بل كمصدر إلهام وأفق بحث عن تلك الشعرية ....)[1].(وهكذا يبدو جليًا أنّ حضور الشرق في هذا الديوان يكشف إلى أي مدى كانت الآداب والفنون والحضارات الشرقية، وبخاصة العربية الإسلامية، عنصرًا تكوينيًا فعالاً في وعي الشاعر ومخيلته حين كان في ذروة الشباب والتألق)[2].

وكان من نتائج هذا التحوّل أيضاً أن تحوّلَ مفهومُ الاستشراق لدى هوجو،إذ (تحوّل إلى اهتمام عام يشارك فيه الأدباء وغيرهم من المبدعين الذين عادة ما يبحثون لدى الآخر عمّا يغذّي إبداعاتهم بالقيم والأشكال الجمالية الجديدة)[3].

ومن دلالات الحواريّة عند الزهراني تفهّم مواقف الآخر السلبيّة تجاه ظواهر ووقائع في الذات العربية،وهي دعوة تحتفي بنقد الذات،وهذا ما عكسه شعر هوجو حين رسم صورة السلطان التركي،وكأنه يقول إن علينا ألاّ نلوم الآخر حين يشير إلى الظواهر القاتمة في حياتنا أو يعبّر عنها .فالوقائع والممارسات السلبيّة من الطبيعي أن ينجم عنها صور سلبيّة،كصورة السلطان العثماني التي تشكّلت من خلال سطوته العنيفه فكان من الطبيعي أن يتكوّن(موقف النفور منه والعداء له لدى الشاعر ولدى القارئ المفترض لنصه الشعري!)[4].

* * *

١–مقاربات حواريّة،ص٣٠٦.
٢–مقاربات حواريّة،ص٣٠٨.
٣–مقاربات حواريّة،ص٢٨١.
٤ –مقاربات حواريّة،ص٢٩٣ .

خاتمة

عَكَفَ الزهراني على تطبيق النقد الحواري منهجاً وأداةً في تحليل النص الروائيّ،وأخذ بالمبادئ نفسها التي شكّلت العناصر الجوهريّة للمبدأ الحواري عند باختين،غير أنه لم يخرج عنه ولم يطوّره أو يؤصّله في الثقافة العربية الإسلاميّة،ونحسب أنه لم يقدّم جديداً لهذه الثقافة،مما كان سبب تساؤله عن عدم تلقي أفكار باختين التلقي المناسب والمأمول في البيئة العربيّة،فالمنهج الحواريّ أصيل في ثقافتنا كما يظهر في كتابات الاتجاه العقلاني في الكتابة عموماً.

وتبيّن للدراسة أنّ الزهراني صاحب منهج،وأداة علمية،ولغة أكاديميّة جادّة صارمة،لم تغرق في الإنشائيّات والأحكام الضبابيّة،ومن جيل كان له دور كبير في الحراك النقدي الروائي،والحراك الثقافي،مَزَجَ الثقافةَ العربيّة الإسلاميّة بالثقافة الغربيّة،غير أنه لم يؤصّل ما عرفه في ثقافة الغير في ثقافتنا انسجاماً مع المبدأ الحواري الذي يأخذ بهدراساته النقديّة.

الزهراني واحدٌ من النقاد السعوديين الذين يوجّهون جلّ جهودهم نحو الاهتمام بالجانب الثقافي للأعمال الروائية، ويرى الأدبَ ظاهرةً ثقافيّة ينبغي أن يكون له دوره ورسالته وتأثيره في المجتمع،كلّ ذلك جعل منهناقداً مختلِفاً إلى جانب غيره من النقاد المختلِفين الذين وجّهوا بحوثهم نحو أطروحات النقد الثقافي.ولم يغرق كما غرق غيره في الشكليّات والتقنيّات،على أهميّتها جميعاً.والخلاصة أنني،وأنا أقرأ دراسات الزهراني أحسّ بنَفَسٍ جديد في النقد السعودي والعربي،يظهر من خلال طريقة المعالجة،واتساع الرؤية والأفق،وجدّيّة الطرح،ودقّة النتيجة والرأي،واللغة العلميّة النقديّة المباشرة،والالتزام الدقيق بالمنهج.

وقد أحسنَ الزهراني اختيار الرواية أنموذجاً لتطبيق النظريّة الحواريّة،لأنها ميدان خصب لتعدّد الأصوات واختلاف الرؤى والمواقف،مما فرض أن يكون الحوار سبيل حلّ

نقاط الصراع بين الشخصيّات.أمّا النصوص التي وقع اختياره عليها فتجسّد العناصر التي يقوم عليها النقد الحواري.

* * *

المصادر والمراجع

-الاستعارة في محطات يونانيّة وعربيّة وغربيّة،د.محمد الولي،ط١،منشورات دار الأمان-الرباط،٢٠٠٥م /١٤٢٦هـ.

-بلاغة الإقناع في المناظرة،د.عبد اللطيف عادل،ط١،منشورات ضفاف،بيروت-لبنان،منشورات الاختلاف،الجزائر العاصمة-الجزائر،٢٠١٣م /١٤٣٤هـ.

-الحجاج وقضاياه من خلال مؤلف روث آموسّي:الحجاج في الخطاب،د.علي الشبعان، منشور في كتاب"الحجاج،مفهومه ومجالاته:دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة العربية"إعداد وتقديم د.حافظ إسماعيلي علوي،ج٢،الحجاج:مدارس وأعلام ،عالم الكتب الحديث،إربد-الأردن،٢٠١٠م.

-الحوار أو منهجيّة التفكير النقدي،حسان الباهي،افريقيا الشرق-الدار البيضاء-المغرب ٢٠٠٤ .

- دراسات في الحجاج/قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم،دة.سامية الدريدي الحسني،ط١،عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع،إربد-الأردن،١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام المركز الثقافي العربي،طه عبد الرحمن،ط٣،الدار البيضاء-المغرب، ٢٠٠٧.

-مقاربات حواريّة،د.معجب الزهراني،ط١،مؤسسة الانتشار العربي،مكة المكرمة-المملكة العربية السعودية،بيروت-لبنان،٢٠١٢ .

- من النقد المونولوجي إلى النقد الحواري،العياشي ادراوي،مجلة علامات-المغرب،ع ٣، ٢٠١٠ .

* * *

List of References:

-Al-Isti'arah fī maḥattat yunaniyya wa 'arabiyya wa gharbiyya, Dr Mohammad Al-Wali, Manshurat Dar Al-'man, 2005A.C/1426 A.H.

- Al-Ḥijaj wa Qaḍayah min khilal mu'allaf Ruth Amousi: Al-Ḥijaj fi Al-Khitab, Dr Ali Al- Shab'an, published in " Al-Ḥijaj mafhūmuh wa majālātuh: dirāsāt naḍariyyah wa tatbīqiyyahfiAl- Balagha Al-'rabiyyah", prepared and introduced by:Dr Ḥafiz Isma'ili'lawi, vol.2,Al-Ḥijaj: Madaris wa ''lam, 'Alam Al-Kutub Al-Ḥadith, Irbid-Jordan, 2010A.C.

-Al-Ḥiwar 'aw Manhajiyyat Al-Tafkir Al-Naqdi, Hassan Al-Bahi, Afriqya Al-Sharq, Al-Dar Al-Baiḍa -Morocco, 2004.

-Balaghat Al-Iqna' fi Al-Munadarah, Dr Abdul Latif 'Adel, edition 1, Manshurat Dhifaf, Beirut- Lebanon, Manshurat Al-ikhtilaf, Algeria the Capital-Algeria, 2013 A.C/1434 A.H

-Dirasat fi Ḥijaj /Qira'ah li Nuṣuṣ Mukhtarah min Al-Adab Al'arabi Al-Qadim, Dr Samia Al-Duraidi Al-Hasni, edition, 1, 'Alam Al-Kutub Al-Ḥadith for Publication and Distribution, Irbid-Jordan, 1430 A.H/2009 A.C.

-Fi 'Uṣul Al-Ḥiwar wa Tajdid 'Ilm Al-Kalam, Al-Markaz Al-Thaqafi Al-'Arabi, Taha Abdul-Rahman, -Al-Dar Al-Baiḍa -Morocco, 2007.

-Muqarabat Ḥiwariyyah, Dr Mu'jib Al-Zahrani, Mu'assasat Al-Intishar Al-'rabi, Makkah Al-Mukrramah, Kingdom of Saudi Arabia, Beirut-Lebanon, 2012.

-Min Al-Naqd Al-Monlogi 'ila Al-Naqd Al-Ḥiwari, Al-'Ayyashi Edrawi, Majjalat 'Alamat- Morocco, Number 3, 2010.

* * *

Dialogue in Al-Zahrani Comparisons

Dr Zuhier Mahmoud Obeidat
Jordan-Hashemite University-Faculty of Arts- Department of Arabic Language and Literature

Abstract:

This study is concerned with the concepts: 'dialogue', 'theory of dialogue', and 'the dialogue critique', in addition to the methodology of 'maqarabat', its motives, its vision and the conclusions it has reached. It explores the elements of the dialogue theory and its phenomena, in studies conducted by Mu'jib Al-Zahrani in narrative texts, published in his book 'muqarabat hiwarriya'. The study focuses on the dialogue methodology that he has followed in the study of the cultural texts that investigate the phenomena from more than a perspective. The study has found out that Al-Zahrani has interested in the availability of the dialogue theory elements in the texts he investigates in terms of difference, dialogue, the intention of resolving the difference, and the joint interest. It has been found that Al-Zahrani was careful to study the controversial issues that can only be solved through dialogue. This necessitates the various voices in the texts he studies, that are based on the contrasting poles. The study has concluded that Al-Zahrani looks at literature as a cultural phenomenon, and his studies focused on one's awareness of himself and that of the other, in addition to identity, freedom, and justice that justify the interest in the phenomena of culture and awareness. It has also shown that Al-Zahrani has started from the hypothesis that 'dialogue' has been his reference in investigating the awareness of certain people, and those people's awareness of the other.