ندوة
«الآداب»

محمد مفتاح

قضايا النظرية والمنهج في الخطاب النقدي

أعدّ الندوة وقدم لها مراسل مجلة الآداب في المغرب: عبد الحق لبيض

المشاركون

د. سعيد يقطين	ناقد وأستاذ محاضر بكلية الآداب، الرباط
د. بشير القمري	ناقد وأستاذ الأدب العربي بكلية الآداب، الرباط
د. أبو بكر العزاوي	أستاذ الأدب العربي بكلية الآداب، بني ملال
د. عبد المجيد النوسي	ناقد وأستاذ محاضر بكلية الآداب، الجديدة

المحور الأوّل: أسس التعامل مع النظريات الحديثة: التمثل وإعادة التأسيس

سعيد يقطين : بدايةً أقدّم الشكر لمجلة الآداب البيروتية على هذه المبادرة الطيّبة التي نعتبرها هامّةً في إيصال مغرب الوطن العربي بمشرقه، ولأنها تحاول اقتحامَ مشروعٍ باحثٍ مغربيٍ وعربيٍ متميّزٍ. وأبدأ حديثي عن مشروع محمد مفتاح بإبداء ملاحظة حول الورقة التقديمية التي تُعَد أرضيةً تُنبني عليها مداخلاتُنا في هذه الندوة.

يبدأ محمد مفتاح هذه المسارات بقوله: «ليس سهلاً أن يتحدّث باحثٌ عن سيرورة بحثه واتجاهاتها...». وسأتوقف عند كلمة «باحث» لأشير إلى حقيقة كانت قائمة في الساحة النقدية العربية إلى غاية الثمانينات، وهي أنّ حديثنا عن المشْتَغِل بالأدب كان مقتصراً على ما اصْطُلِحَ عليه عادةً باسم «الناقد الأدبي». إلا أنّ المرحلة التي شهدتْ دخولَ المناهج الجديدة، كما تبلورتْ في الحقبة البنيوية في أوروبا، قد عرفتْ تغيّراً على مستوى الوعي بهذا الوسيط الذي كان يتمتّع بسلطةِ توجيهِ الرأي العام الأدبي والتأثير فيه. لقد صرنا أمام وجود «العالِم الخبير» الذي استفاد من النظريات البويطيقية والسيميوطيقية والعمائية والتشييدية...، فراح من خلالها يختبر النّص ويحلّله.

نريد أن يحدّد لنا محمد مفتاح هويةَ هذا الباحِثِ العالِمِ الخبير. وهل يمكن أن نؤطِّره ضمن اختصاصٍ علميٍّ معيّن؟ أطرح السؤال وأنا أتمثّل مختلف كتابات مفتاح التي نجد فيها اللسانيَّ يتجاور مع السيميوطيقي والبلاغي.

محمد مفتاح : نشكر مجلة الآداب التي أتاحتْ لنا فرصةَ اللّقاء والتحاور مع هذه النخبة الطيّبة من الأساتذة والباحثين. كما نشكر للأستاذ يقطين سؤاله الأوّل، والذي نفتتح به أشغالَ هذه الندوة.

إنّ ما يطلَقُ عليه «النقدُ الأدبي» لم يُفْلِحْ، في أية فترة من الفترات التاريخية التي مرّ بها، في أن يكوّن نموذَجَه الخاصَّ به. فإذا استعرضنا تاريخ الأدب وتاريخ النقد، فإننا سنجدهما ـ شأن علم التاريخ أيضاً ـ

يستعيران أدواتهما من مجالات أخرى. فقد يهيمن علمٌ من العلوم في حقبة تاريخية معيّنة فيكون هو القائد والمحور، وتكون العلومُ الأخرى محايثةً له ومساعِدةً له في صناعة إطار نظري شامل. وفي ثقافتنا العربية الإسلامية نجد أحياناً هيمنةَ المنطق؛ وتجلّى ذلك بالأساس في التقسيمات البلاغية والنحوية وتقسيماتِ علمِ الأصول. كما هيمنتْ مفاهيمُ علم الأصول في فترات أخرى وَوُظِّفَتْ لتفسير حقول معرفية أخرى، كما فعلَ ابنُ خلدون. ونجد الشيء ذاته في الحقل الأوروبي، إذ نلاحظ أنّه مع بداية النهضة كانت قد سادت مفاهيم «الدينامية» والتطوّر وسنجد أنها شملت الإنسانَ والحيوانَ والطبيعةَ، كما طالت اللغةَ. وفي فترات تاريخية أخرى سادت الفيزياءُ، وبَعْدَها البيولوجيا، ثم سادَ ما نسميه «المنطق اللساني». غير أنّ هيمنةَ علمٍ من العلوم على كافة الاختصاصات والمجالات الأخرى لا ينفي أن النقد الأدبي فشل عبر مراحله التاريخية في تحقيق مجاله الخاص ومفاهيمه المستقلة. ونعتقد أنّ الاتجاهات المعاصرة في البحث العلمي والإنساني تُحتّم خلقَ مثل هذا المجال، لأنّه بدون خلق هذا المجال لن يتحقق علم مستقل.

ولتوضيح فكرتي أذكر أنّ الدراسات المعاصرة تؤكد أنّ ما يُدرَك بالبصر تكون له مفاهيمُه الخاصّة، وما يُدْرك بالسمع تكونُ له مفاهيمُهُ الخاصة أيضاً. ومعنى هذا أنه يجب أن تكون للتاريخ مفاهيمُهُ الخاصّة، وللموسيقى مفاهيمُها الذاتية، وللفنون التشكيلية إطارُها المفاهيمي المتميّز، وللنقد الأدبي مفاهيمُهُ الخاصة، ليضمن كلُّ حقل هويتَهُ الخاصة. لكنّ كل هذا ليس إلا إرهاصاتٍ لتطوير هذا الاتجاه مستقبلاً. ومن ثمة نتّفق على أنّ النقد الأدبي هو نسيجُ مفاهيم آتيةٍ من حقولٍ متعدّدة. من الأكيد أنّ الناقد الأدبي مطالَبٌ بتكييف هذه المفاهيم مع لغته الخاصة، وبألاّ يتعامل معها كما هي في حقولها الأمّ، وإنّما وَجَبَ أن يضيف إليها عناصرَ جديدةً، إذا اقتضى المقامُ ذلك. فعندما نأخذ مثلاً مفهوم التشاكل Isotopie، كما هو وارد في الرياضيات والفيزياء، فإننا لا نعتقد أننا سنوظِّفه في التحليلات الأدبية والفكرية كما جاء في سياق هذين العِلْمَيْن؛ ذلك أنّ مقام الأدب يفرض علينا اختياراتٍ واستراتيجياتٍ مغايرةً، كما يحتّم علينا ضرورةَ العمل على تطوير المفهوم. فالعملية، إذن، كلها تصير عمليةَ تفسير ميدانٍ بمفاهيم ميدانٍ آخر عن طريق الاستعارة؛ وهنا يقع ما يسمّى بـ«الانزياح». وتبقى مهارةُ الموظِّف لهذه المفاهيم وذكاؤهُ معياريْن للحكم على قيمة العمل: فبقدر ما يستطيع تكييفَ المفاهيم وتنقيحَها وتحويرَها في مجال اشتغاله، يستطيع أن يصل إلى نتائج طيّبة، وإلا صرنا أمام وضعية عكسية. وهذا في رأيي إشكالٌ مطروحٌ علينا جميعاً كمشتغلين بالنصّ الأدبي خاصةً والنصِّ الثقافيّ عامّةً. وقد تعمّدْنا طرحَهُ في بداية حديثنا كي يكون محوراً أساسياً من محاور نقاشنا.

لم يفلح النقد الأدبي في أن يكوِّن نموذجه الخاصَّ به ومفاهيمَه المستقلّة عن الاختصاصات الأخرى

نعود للإجابة عن سؤال يقطين، ونشير في البداية إلى أننا كنا ومازلنا نعتبر النقد الأدبي عِلْماً. فكما أنّ الطالب يتوجّه صباحاً إلى كلية الطبّ ليتعلم مفاهيمَ علم الطب، فإنّ الناقد الأدبي ملزَمٌ بتعلُّم مفاهيم النقد ونظرياته ومناهجه. فإذا أخذنا السيميائيات، كما هي عند غريماس وبيرس، فإننا مطالَبُون بتعلم مبادئها ومفاهيمها؛ ويجب أن نبذل مجهوداً حثيثاً في تحصيلها من المعاجم وضبطها بشكل دقيق، وفي تعلّم كيفيةِ التعامل معها. وهذا هو النقد الذي نسميه «النقد العلمي»، وتلك هي هويةُ الباحث العالِم والخبير. وقد يَطْرح أحدُكُم سؤالاً هنا: «وما هو موقعُ النقد الحَدْسيّ من كل هذا؟» فنقول: أجل، يجب ألاّ نقلّل من قيمة النقد الحدسي؛ فقد يصل ذو الحدس النقديِّ الأصيلِ إلى نتائج قد لا يصل إليها الناقدُ الذي يعتمد على النظريات العلمية. إلا أنّ هذه مرحلة أولى لا بدّ أن تعقبها مرحلةٌ تاليةٌ يتتبّع فيها الناقدُ بُروتوكولاً منظّماً يعرف بدايته ونهايته ولا ينقاد إلى سليقته وحدَها. وتأسيساً على ما سبق، نرى أنّ ربط مفهوم العلم بتعدّد الاختصاصات ضروريٌّ في إطار هذا السياق الذي لم يستطع فيه النقدُ الأدبيُّ وتاريخُ الأدب أن يجدا مفاهيم خاصّة بهما.

عبد المجيد النّوسي: نودّ أن نَنْطلق، في مناقشة هذه الورقة/الأرضية، من التساؤل عن المرحلتين الأُوليين: المرحلة الاجتماعية والمرحلة الوظيفية. فهو يشير إلى أنهما لم تهتمّا بتحليل الأشكال والبنيات. لكننا نعتبرهما، مع ذلك، أساسيتيْن فيما سيلي من مراحل وأعمال في المشروع برمّته، وذلك من حيث الأواليات التي اشتغل بها الباحثُ في هاتين المرحلتين. فمن جهة هناك الاشتغالُ بالشعر، شعرِ لسان الدين بن الخطيب؛ والاشتغال

بالشعر هو اشتغال بالكلمة وبالأدوات البلاغية، وهو كذلك اشتغالٌ بالجُملة، وهو ـ في النهاية ـ اشتغال بالنصّ، بمعنى أننا إزاء نوع من التمرين على دراسة اللّغة من خلال مكوّناتها. وهناك، من جهة ثانية، الأطروحة التي قدّمها مفتاح لنيل دكتوراه الدولة سنة ١٩٨١ في موضوع «التيار الصوفي والمجتمع في المغرب والأندلس خلال القرن الثامن الهجري» تحت إشراف الدكتور محمد أركون. فالمنهجية التي اتبعها مفتاح في هذه الدراسة كانت مزيجاً من المنهجية الأنتربولوجية ـ التي اهتمّتْ بالمواقع الطوبولوجية للمتصوِّفة وللأولياء، أي القيام بنوع من التحليل الثقافي ـ ومن الاعتناء بالشكل من حيث التعاطي مع المفاهيم التي لم تكن ذائعةً لحظةَ إنجاز الأطروحة، كتوظيف مفهوم الكتابة (الكتابة الصوفية) وتحديدِ مفهومها انطلاقاً من المعجم التقني ومن آليات هذه الكتابة. وقد استدعى هذا التحديدُ للكتابة الصوفية الاهتمامَ بالمفاهيم الأساسية الأولى في الاتجاه الألسنيّ البنيوي، مثل مفهوم المستويات، وبعضِ مفاهيم الشعرية البويطيقية، وبعضِ المفاهيم السيميوطيقية. وإنّه ليبدو لنا أن المرحلتين ستؤسِّسان للمراحل المقبلة التي سيظهر فيها جلياً الاهتمامُ بالشكل وبالخطاب من حيث شكل المعنى، أي الشروط الفنية والجمالية التي ستؤدي إلى بلورة الدلالة.

مفتاح : مداخلة الأستاذ النّوسي تتعلّق بأمرين اثنين: أولهما، الشعر، حينما اشتغلنا بـ **ديوان لسان الدين بن الخطيب**، وثانيهما الأطروحة المتعلقة بدراسة الكتابة الصوفية. فيما يتعلّق بالأوّل، فإنّ هذه المرحلة كانت نتيجةً طبيعية لمراحل التعلم والدراسة والتكوين. نذكر في هذا السياق كتاب حنّا الفاخوري الذي كان شائعاً في تلك الفترة، وهو **تاريخ الأدب العربي**. وعند التحاقنا بالكلية كان للأستاذ أمجد الطرابلسي، أطال الله بقاءه، دورٌ مهمّ في تنمية هذا التكوين، إذْ كان يركّز منهجيته على الطريقة الفيلولوجية، أي تحليل الكلمات والعلاقة بينها والتأمل في العبارات. كما كان للأستاذ شكري فيصل، رحمه الله، دور كبير في هذا التوجه. فلأوّل مرة، في حياتنا الطلابية، درسنا ديواناً كاملاً، وهو **ديوان البارودي**، بالمنهجية التي كان يتقنها شكري فيصل، وهي المنهجية النصيّة التذوقية التي تجلتْ في كتبه النقدية العديدة. ونعترف أننا في هذه الفترة لم نكن نتعامل مع الشعر بطريقة المعرفة النظرية الدقيقة، وإنّما كنا نسلك في ذلك الطرق الحَدْسيّة لأنها، ببداهة، متجذِّرة في الإنسان، إضافةً إلى دور كلٍّ من الأستاذين أمجد الطرابلسي وشكري فيصل في تنميتها. وسيأتي بعد ذلك الدكتور محمد بنشريفة ليعمِّقها، وذلك حين كنّا منكبِّين على إعداد تحقيق **ديوان لسان الدين بن الخطيب**، وهو كتاب ـ كما تعلمون ـ مليء بالتَّوْريات والتعميات، الأمر الذي جعلنا لا نمرّ سريعاً على الجمل. ويمكن أن نضيف إلى ذلك التأثُّر الكبيرَ بدراسة كتب النحو واللّغة الأصيلة، مثل كتب ابن جنّي وابن هشام وغيرها. وهكذا، فإنّ المادّة كانت متوفرة للتعامل مع الشعر، لكنّ هذا التعامل كان يعتمد على السليقة أكثر من اعتماده على النظرية والمنهج العلميّيْن. فلقد تعاملنا لحظتها مع مفهوم الانعكاس بوعي، لأنّ هذا الشعر الذي نتعامل معه هو الشعر الأندلسي الذي يمثل واقعاً أندلسياً ويمثل امتداداتٍ عربيةً إسلامية. ولهذا جعلنا من هذا الشعر انعكاساً ساذجاً للحضارة الأندلسية. إذن، هناك اعتمادٌ على السليقة، من ناحية، وربطٌ للثقافة بالمجتمع من ناحية أخرى. ولقد تمّ هذا في نهاية الستينات وبداية السبعينات، وهي فترة عُرفتْ بميول المثقفين إلى ربط الأدب بالسياقات المجتمعية.

ربما وصل ذو الحدس النقديّ الأصيل الى نتائج قد لا يصل إليها الناقد العلميُّ الخبير

أما بالنسبة إلى الأطروحة فقد كانت وليدةَ فترة السبعينات، وهي الفترة التي برزتْ فيها النظرياتُ والمناهجُ الجديدة التي باتت معروفة الآن. لكنْ يجب أن نركّز على نقطة واحدة، وهي الاهتمام بالثقافة **الهامشية**، أي تناولُ التصوّف باعتباره تياراً يكاد يناقض تيارَ الثقافة العالِمَة. أكيدٌ أنّ التصورات قد تغيّرت الآن، لكن ذلك كان هو الاعتقاد الذي ساد في تلك الفترة، وهو الذي تحكَّم في تعاملنا مع هذا التيار، بالإضافة إلى التوجه الذي كان يَفْرضه إشرافُ الدكتور محمد أركون الذي عُرف عنه اهتمامهُ آنذاك، بالثقافة التي لم تنل حظها من الدراسة، أو تلك التي تعبِّر عن فئاتٍ مجتمعيةٍ دنيا. هذا المناخ الثقافي الأوروبي، الذي لم يكن منه سوى أصداءٍ باهتة، انعكس على أطروحتنا، رغبنا في ذلك أم لم نرغب. هذا من الناحية الإيديولوجية. أما من الناحية المنهجية، فقد كان زادُنا الأوّل هو كتب محمد أركون، وخصوصاً كتاباتُهُ المتعلقة بالإنسيّة في القرن الرابع الهجري، وقد طبّق فيها آليات ارتباط الفكر بالمجتمع، على عكس النظرية الاستشراقية التي كانت تجعل من الفكر العربي امتداداً للفكر الأجنبي. كما وظّف فيها مناهج انتربولوجية ومناهجَ لسانيةً، ثم أكملها

بمقالات أخرى عن الفكر الإسلامي، وقد طبّق فيها مفهومَ التناصّ كما فهمَتْه وصاغتْه جوليا كريستيفا. نذكر كل هذا، لنشير إلى أن اهتمامنا بالسيميائيات والتداوليات في هذه الفترة قد كان وليد الالتقاء مع كتب محمد أركون. ولهذا جاء هذا الاهتمامُ محدوداً جداً، اذ لا يتعدّى فصلاً واحداً، وهو الفصل الذي خصّصْناه للكتابة الصوفية. أما الأطروحة ككلّ فهي أطروحة وظيفية، أي التساؤل عن موقع هذه الثقافة التي نسميها شعبيةً وصوفيةً، ضمن النسيج المجتمعي المغربي الذي كان قَبَلِيّاً، والتساؤل عن ارتباط الفئات الصوفية بالسلطة المركزية؟ وما هي نظرياتُ الأجانب في تفسير التاريخ المغربي؟ ولا ننسَ أن نشير، في هذا السياق، إلى أنّ هذه الدراسة هي التي جعلتنا نفهم كثيراً من تاريخ المغرب المنسيّ أو المسكوت عنه.

مقابل هذه المرحلة، في مشروعنا، نجد مرحلةً أخرى معاكسة لها تماماً، انتصبتْ دعائمُها في كتاب **التلقي والتاويل: مقاربة نسقية** (١٩٩٤) حيث انصبّ اهتمامنا على الثقافة الخاصّة، أو ما يُسمّى بالثقافة العالِمَة، والتي نرى، راهناً، أنها هي الجديرة بالدراسة والتحليل لأنها، ببساطة، هي التي تصنع التاريخ. فإذا كانت الثقافةُ الشعبيةُ تفيدك في معرفة الشعب وأحواله، فإنّها لا تقدّم لك أسبابَ صنع التاريخ. إنّ كتاب **التلقي والتاويل** يمكن اعتبارُه الوجهَ الثاني للأطروحة. ونرى الآن أن هذه الثنائية: ثقافة شعبية/ثقافة عالِمَة، يجب أن يعاد النظر فيها، لأنّ الحقائق العلمية أثبتتْ أنّ الذي يُوصِلُ إلينا الثقافةَ الشعبيةَ هم أصحابُ الثقافة العالمة. فالذي جمع **المناقب** هو العَزَفي، وأسرَتُهُ كانت لها دويلةٌ صغيرة في سبته، وكان فقيهاً ومحدِّثاً. والشيء نفسه يمكن أن نقوله عن صاحب **التشوّف**، فقد كان بدوره فقيهاً ومحدّثاً... والنتيجة التي نستخلصها من كل هذا هو أنه حينما نتحدّث عن الثقافة الشعبية والثقافة العالمة في المغرب فإن الاحتياط والحذر واجبان.

نصل في الأخير إلى القول بأنّ المرحلتين اللتين تحدّثنا عنهما لم تكونا نتاج تخطيط مسبق يحدِّد معالمَ ما يُستقْبل من مشاريع ومراحل أخرى، ولكنها المراحل الثقافية والاجتماعية التي يعيشها الإنسان، وقد توجِّهُهُ دون أدنى شعور منه.

القمري : في مداخلة يقطين ومفتاح تأكيدٌ على أنّ مسيرة الأخير تُعدّ، في العمق، مساراً واحداً رغم تعدّد المسارات التي أشارتْ إليها ورقةُ العمل. إضافةً إلى ذلك نجد في المداخلتين نوعاً من ترهين نقاشٍ قائم في عدّة أوساط جامعية ونقدية وثقافية. لذلك نبدأ محاورتنا لمشروع مفتاح من نقطةِ تساؤلٍ أوّليّ: ما هي حدود الوجدانية والعقلانية في هذا المشروع؟ نطرح هذا السؤال لأننا أحسسنا من خلال حديث مفتاح أنّ الأمر عنده يتعلّق بسؤال الوجدان، من أجل تأسيس نَسَقٍ جديد في الجامعة من حيث ارتباط المناهج بسؤال الهوية الثقافية. لكنْ لا يمكن أن نؤسِّس وعياً بالواقع بالطريقة السريعة التي نجدها في بعض العلوم الوضعية التي وظّفتِ المناهجَ لتحصيل النتائج بصفة نهائية. ولهذا كان لا بدّ من الإشارة إلى مسألة تأسيس نوع من العقلانية الخطابية في الخطاب.

يقطين : أهمّ خصوصية في مشروع مفتاح هي الربط بين الخاص/المحلي/الغرب الإسلامي، والعام/الإنساني... مع ما في ذلك من تعارض بين ما هو ثقافيٌّ عندنا وبين الثقافة الإنسانية بكل تلويناتها وخلفياتها وسياقاتها. إنّ علاقتنا بالثقافة الإنسانية علاقةُ تلقٍ واستقبال؛ وبالتالي، فإنّ تفكيرنا في تاريخنا وفي ذواتنا وفي عصرنا يستدعي منّا تأطيرَ ما هو فكريٌّ في نطاقِ ما هو اجتماعيٌّ وتاريخي. وهذا هو ما قام به محمد مفتاح في مشروعه، ودعا إليه.

لقد سبق أنْ طَرَحْنا سؤالاً عن الاختصاص نابعاً من شروط التحوّلات التي عرفَتْها مرحلةُ الثمانينات على مستوى الدرس الأدبي، وهي تحولات جعلتنا أمام مرحلة جديدة في النظر إلى النّص الأدبي وإلى غيره من النصوص. وأما عن النقد الحدسي فيمكننا القول بأنّ النقد العربي، قبل الثمانينات، وبصورة أو بأخرى، إنما هو نقد حدسي. ولئن كان أحياناً يتطعّم بنظريات من السوسيولوجيا أو من علم النفس أو من الانتربولوجيا، فإنّ المحدِّد الأساسيّ كان ينبني، أساساً، على الانطباع والأفكار الجاهزة لدى الدارس.

وحينما نتتبع مسار محمد مفتاح، فإننا نلاحظ أننا أمام مرحلتين أساسيتين: المرحلة الأولى تجسّدتْ في التحقيق واهتمّتْ بالعمل الفيلولوجي، ونعتقد أنها أفادت الباحث لأنها امتدّتْ إلى المراحل اللاحقة. وأما المرحلة الثانية فيمكننا تقسيمُها إلى قسمين: قسم اتصل بالخطاب الشعري والأدبي، وقسم آخر اتصل

بتحليل الخطاب الفكري والنقدي، كما في تحليل مفتاح للأعمال البلاغية وفي إعادة قراءته لأفكار المتكلمين والمتصوفة، متجاوزاً التحليل الأدبي إلى التحليل الثقافي. وفي هذا التجاوز نجد أن التصور الذي يَحْكمه هو تصور واحد؛ فهو يعالج النّص الأدبي كما يعالج النّص الثقافي العام.

وأذكر في هذا السياق المحطات الكبرى في مشروعه: التركيز على ما هو دلاليٌّ، ثم التركيز على التأويل الخاص ـ خصوصاً في كتابه **مجهول البيان**، إذ اعتبر النّصّ استعارةً، أي أنه حاول ربطه بمنظومة ثقافية تتجاوز حدوده الجنسية المرئية ـ... وصولاً إلى التأويل العام الذي ينتقل من الثقافي الخاص، المرتبط بالمجتمع أو بالتاريخ، إلى ما هو إنساني عام؛ وهو ما نسمّيه بالمرحلة النّسقية أو التشييديّة. من هذا المنطلق نعتبر عمل محمد مفتاح منتمياً إلى ما يسمّى بـ «النقد العالِم» critique savante الذي يعالج الظاهرةَ الخاصّة، فلا يكتفي بالنظر إلى خصوصيتها وإنما يعالجها في كليتها. وهذه الكلية هي التي تميّز المرحلة الأخيرة من مشروع مفتاح.

فالمسارات الخمسة يمكن أن نقسمها إلى مسارين أساسيين: المسار الأول ندمج فيه الاجتماعيَّ والوظيفيَّ وجزءاً ممّا سمّاه بالجمالي في سياق الشعر القديم، وهذا المسار ينتهي في بداية الثمانينات. أما المسار الثاني فيتجلى فيه الدينامي والنسقي، أي نجدنا ننتقل إلى قضايا أعمّ تتجاوز التفسيرات التاريخية والاجتماعية والجمالية إلى الكلية والدينامية والنسقية، بمعنى تحليل الخطاب من منظور ثقافي كلّيّ. غير أنّ هذا المنظور الثقافي الكلّي يبدو لنا من الصعوبة بمكان إنجازُهُ في مناخنا الثقافي العربي لأننا ـ خلافاً لأمريكا وأوروبا ـ أمام ظواهر ونصوص فقط، لا أمام علوم قائمة بذاتها. وهو الشيء الذي يجعلنا نعتمد على انتظامات كلية. وهنا نعود لنركّز على الثقافة الشعبية ونقول بأنه لو تحقّقتْ لدينا علومٌ قائمةٌ بذاتها، لكان من الممكن أن تضعنا أمام معرفة حقيقية لمثل هذه الظاهرة من خلال معالجتها ووصفها وفهمها ضمن سياقها الخاص قبل أن ننتقل بها إلى مراحل أعلى ضمن النسق الثقافي الإنساني.

نحن نعرف أن الانتقال من المرحلة الاجتماعية إلى المرحلة الوظيفية في أوروبا قد توسَّطَتْهُ مرحلةٌ أخرى، وهي المرحلة البنيوية. وهذه المرحلة نجد بعض ملامحها في كتاب **في سيمياء الشعر القديم**، أي ضمن ما أسميناه بالمرحلة الجمالية. وفي هذه المرحلة كان بإمكان الدراسة الأدبية وتحليل الخطاب الأدبي أن يؤسِّسا علوماً تُعنى بتحليل الخطاب. وحين نقول علوماً فلا نعني بها العلوم الوضعية التي تقدّم مطابقةً بين الظواهر وتقوم بالتنبؤ انطلاقاً من ذلك، وإنما نعني بها العلوم التي تبصّرنا بالأشياء. وفي هذا الإطار نسأل محمد مفتاح: إلى أيّ حدّ استفدتم من الحقبة البنيوية؟ وهل يمكن حصر استفادتكم من هذه الحقبة بما قمتم به من تحليلات بنيوية في كتاب **في سيمياء الشعر القديم**، أم سنجد لها امتداداتٍ في مسارات لاحقة؟

عبد الحق لبيض : **وردتْ في كلام يقطين إشارة إلى مسألة المفاهيم التي يعالج بها مفتاح النّص الأدبي، وقال بأنها هي نفسها التي يعالج ويحلّل بها الفكرَ والنّص الثقافي العام بتعدّد انواعه. وأعتقد، أن عملية استعارة المفاهيم من حقل معرفي آخر قد يحيط بها الكثير من المزالق والمخاطر. وهذه العملية تمثل، في رأيي، معضلةً جوهريةً في الخطاب النقدي عند مفتاح. فهو عندما يتعامل مع النّص الإبداعي بمفاهيم مستعارة من حقل معرفي مختلف، فإنّنا نحسّ بانه يضحي بخصوصية هذا النّص الإبداعي من أجل أن يؤكّد على انسجام المفاهيم وتلاؤمها. وحين اذكر خصوصية النّص الإبداعي، فانا استحضر أمامي الجزء العضويّ والجوهريّ في العملية الإبداعية، وأعني به عنصرَ الخيال. غير أنّ المفاهيم السيميوطيقية ونظيراتها من انسجة نظرية متنوعة تكاد تغيِّب عنصر الخيال. فما رأي الأستاذ مفتاح؟**

النّوسي : مشروع الأستاذ مفتاح له خصائص يمكنها أن تثير مجموعةً من الأسئلة. فأعماله تكوِّن مشروعاً نقدياً لأنها لا تتكوّن من دراسات جزئيةٍ، وإنّما تترابط من حيث الطرحُ المنهجيُّ ومنهجُ التحليل والأسسُ المعرفيةُ التي تقوم عليها والمتنُ الذي تتناوله. إذ يمكننا أن نلاحظ أن هذا المشروع يتناول قضايا تحليل النّص من خلال منهجية تقوم على أربعة محاور هي:

١ ـ العمل التطبيقي الذي يقدّم المفاهيم والأدوات الإجرائية المميّزة للنظريات المختلفة.

٢ ـ العمل التطبيقي الذي يستلهم هذه النظريات في تحليل النصوص.

٣ ـ الكشف عن الخلفيات الإبستمولوجية لهذه المفاهيم والنظريات.

٤ ـ التنظير، بتقديم اقتراحات نظرية على مستوى المفاهيم والنماذج.

وتمثّل هذا المشروع في أعمال عدّة، منها الأطروحة التي قدّمها حول التيار الصوفي والمجتمع في الأندلس والمغرب أثناء القرن الثامن الهجري. فقد قام في هذه الأطروحة، إضافةً إلى الجانب المتعلق بدراسة مواقع الرباطات والأولياء والمتصوفة ـ وهو جانب يتميّز بطريقته الأنتربولوجية والثقافية ـ بتحليل الكتابة الصوفية بتحديدها من خلال أركانها: الغرض، والمعجم، والمقصديّة، والنص الصوفي. واستدعى هذا التحديدُ مفاهيمَ لسانيةً وسيميائيةً وشعريةً تتأطر ضمن الاتجاه البنيوي. كما أنّه يستثمر الأدوات السيميائية في تحليل الخطاب الصوفي، وخاصّة السيمائيات السردية والخطابية مثل مستوى التركيب السّردي السطحي. وتشيّد هذه الدراسةُ سيمياءَ النّص الصوفي وسيميائيّات النصّ الثقافي عامّةً.

وسيواصل مفتاح العمل نفسه على مستوى آخر بتعدد الموضوع، إذ اهتم بسيميائيات النّص الأدبي عامّةً ولكن من خلال تفريعاته. وقد أدّى ذلك إلى بلورة سيميائيات الشعر، وسيميائيات النّص الصوفي، والسيميائيات السردية، وسيميائيات النّص الثقافي عامة. واتّضح هذا الاتجاه في المؤلفات اللاحقة. ففي **سيمياء الشعر القديم** درس الباحثُ قصيدة أبي البقاء الرندي النونية على مستوى المتن. كما قدّم في هذا الكتاب المكوّنات العامّة للنظرية، وأبرز أنّ التصور العام لعمله يندرج ضمن ما يُصطلح عليه بالقراءة المتعددة. واتضح هذا التصورُ في جمعه بين عناصر نظرية ترتبط بالشعرية العربية عند القدماء وبعض المحدثين والباحثين الغربيين في مجال الشعر. كما وظّف مفاهيمَ السيميوطيقا السردية والخطابية في دراسة الشعر، مثل المقولات الإثانية والمربّع السيميائي والعوامل والحالات.

بدأتُ بدراسة الثقافة الشعبية، لكنّني أجد اليوم أنّ الثقافة النخبوية هي الجديرة بالدراسة

أما كتاب **تحليل الخطاب الشعري: استراتيجية التناص**، فيندرج في سياق هذا المشروع، حيث اعتمد نصّاً موحّداً (النص الشعري) على مستوى المتن، وقام بتحليل سيميوطيقي يرسّخ سيميائيات الخطاب الشعري باستثمارٍ دقيقٍ ومفصّلٍ لعدد من المفاهيم (التشاكل الدلالي، والتشاكل الصوفي، والمعجم، والتحليل المقوّماتي). وتميّز هذا الكتاب بتقديم اقتراحات نظرية في إطار توسيع النموذج، خاصّةً فيما يتعلّق بمفهوم التفاعل.

في كتاب **مجهول البيان** يمكن القول إنّ الدراسة حاولتْ أن تقارب خطاباً آخر هو الخطاب الميتالغويّ، ممثّلاً في الخطاب البلاغي، وخاصّةً المسألة البيانية من خلال دراسة الاستعارة النصيّة في ضوء النظرية التفاعلية، ومنها: علم النّفس المعرفي، وأدوات السيميوطيقا السردية والنصيّة، والعوالم الممكنة. كما قام بدراسة تمثيليةٍ لمفهوم الاستعارة القائمة على التقييس بتحليل نصّ منقبي.

في كتاب **التلقي والتاويل: مقاربة نسقية**، واستناداً إلى مفاهيم تنتمي إلى هذه الحقول، قام الباحثُ بدراسةٍ نسقيةٍ تهدف إلى الوقوف عند «الكليات» من خلال تمظهرات لغوية وتمثلات فكرية متباينة (بلاغية، كلامية، أصولية، شعرية، صوفية).

ويقوم كتاب **التشابه والاختلاف** على دراسة تنظيرية وإبستمولوجية لمفاهيم مثل التشتت والوحدة والتماسك وزواج هذا العمل بتحليلات نصية.

يتميّز هذا المشروع النقدي بترابط مستوياته. فقد أسهم نقدياً ومعرفياً في تقديم مجموعةٍ من النظريات والمفاهيم بطريقة إشكالية قائمة على التحليل. كما استثمر هذه المفاهيم في دراسة خطابات متعدّدة (مفاهيم العلم المعرفي، اللسانيات، السيميائيات، علم النصّ، لسانيات الخطاب) لمنح المقاربة بُعْداً شمولياً. ولم يقف عند بسط النظرية وتطبيقها، بل اقترح توسيعاً للمفهوم والنماذج في عدد من الدراسات؛ ولهذا كنا نجد في كل مرّة فقرة تذيّل فصلاً بعنوان «موقفنا» و«رأينا»، وتكون دوماً متضمّنةً لإضافةٍ أو توضيح لمفهوم. وإلى جانب هذا النقاش النظري، هنالك إسهامٌ معرفيّ في تقديم المفاهيم، إضافةً إلى طريقة تطبيقها، إذ إنّ

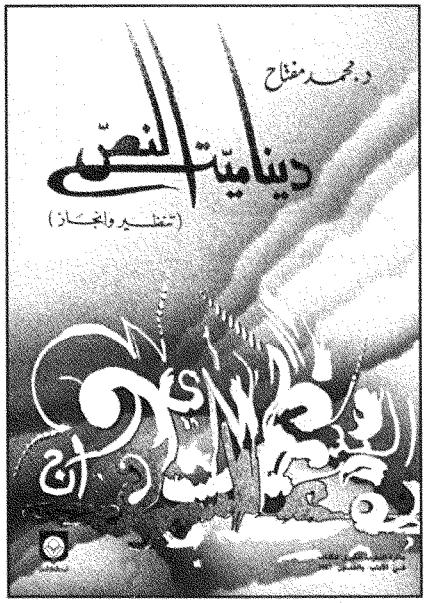
تطبيقها يُعتبر نقطةً تثير العديد من الأسئلة في مشروع مفتاح. وأودّ في هذه المداخلة أن أقف عند كتاب **ديناميـة النّص** لأبيّن أنّ هذه الدراسة استثمرتْ مفاهيم: النظرية السيميوطيقية ـ والنظرية الكارثية ـ ونظرية الحرمان ـ ونظرية الذكاء الاصطناعي ـ ونظرية التواصل والعمل، من أجل تحليل نصوص متنوعة من حيث الخصائصُ الخطابيةُ. ويمكن القول إنّ من أهداف القراءة والتحليل في هذا الكتاب توسيعَ مفاهيم القراءة إلى خطابات متعدّدة، مثل النّص السردي. وتمثّلَ ذلك في دراسة نصّ قصصي هو «الغابر الظاهر» لأحمد بوزفور. فقد تمفصلت القراءةُ إلى محورين: أفقي وعمودي. فعلى مستوى المحور الأفقي، قاربت الدراسةُ النّصّ من منظور الحوار الخارجي الذي تناولتْ فيه الموقفَ الأسطوريّ، وامتزاجَ الثقافة الشعبية بالعالمة، والحوارَ الداخليّ، ثم الحديث عن آليات التوسّع. وفي المحور العمودي استندت الدراسةُ إلى مفاهيم المكوّن التركيبي العميق والمكوّن الذاتي والتداولي. ويمكن القول إنّ المرجعية الأساسية في هذه الدراسة كانت هي السيميوطيقا السرديّة. غير أنّ تطبيق هذه المنهجية يثير بعض الأسئلة. فرغم أنّ النّص يتأطر ضمن مجموعةٍ قصصية، فإنّ الدراسة حاولت، في البداية، أن تجد مبرّرات لدراسة النّص، فاعتبرتْهُ «خرافةً ذاتَ بنيات أسطورية» لدراسته من منظور انتربولوجي ـ سيميائي، يتم فيه التركيزُ على المقولات الإنسانية الأنتربولوجية مثل القرابة والدين والاقتصاد، في حين أن النّص يُعَدُّ قصةً قصيرةً تعتمد فيها الكتابةُ على مكوّناتٍ أسطوريةٍ أو خرافية.

اعتمد التحليل في المحور الثاني نموذجَ السيميوطيقا السردية والخطابية، خاصةً المكوّن التركيبي لتحليل العوامل، والمربّع السيميائي لتحليل المقولات الإثانية مثل الثقافي والطبيعي. غير أنّ التحليل لا يعتمد النموذج برمّته: من مستويات متعالقة تبدأ بالبنية الأوّلية للدلالة والتحويل، وتفضي إلى التركيب العاملي والبنيات الخطابية. بل يستثمر مفاهيم جزئيةً مثل المربع السيميائي والعوامل. فالخطاب في هذه القصّة يتشكّل من السرد والاندماجات المقالية التي تحقق بنيات خطابية متعدّدة تتكون من التقليد الشفوي والحكاية الشعبية والأسطورة؛ وهي عناصر يمكن أن تُحَلَّل استناداً إلى مفاهيم البنيات الخطابية والمقالية مثل عوامل القول والعقد المقالي والاندماجات واللااندماجات التي تُعَدّ مفاهيم إجرائية، وهي أدوات لم تلتفت إليها دراسة الباحث. هذه الملاحظات تَطْرح على التحليل أسئلةً تتعلّق بانسجام المقاربة؛ فهي لا تعتمد على نموذج شامل، ولكنها تنتهج طريقة انتقاء المفاهيم في غياب ترابطها. فاستثمار مفاهيم جزئية في التحليل لا يقدّم صورةً واضحةً عن مدى قدرة النظرية إجرائياً على تحليل النصوص. ومن هذا المنطلق أطرح السؤال التالي: هل هذا الاختيار المنهجي تمليه مسألةُ الملاءمة، أم هو نوع من الاختيار لضرورات النّص أو خصوصياته؟

السؤال المركزي ليس البحث عن خصوصياتنا، بل البحث عن الكونيات التي تجمعنا بالحضارات الأخرى

حاولتُ من خلال التركيز على كتاب **ديناميـة النّص** أن أطرح مجموعة من الإشكالات التي تهمّ مشروع محمد مفتاح برمّته. ويبقى أن أشير، قبل أن أنهي مداخلتي، إلى مسألة حضور المنطق في تحليلاته: حضور المنطق الأرسطي، من خلال مسألة القضايا والكليات في تحليل قصيدة أبي البقاء الرندي، وحضور منطلق العلائق عند بيرس، ومنطق العوالم الممكنة، بالإضافة إلى المنطق في الدراسات البلاغية عند السجلماسيّ فيما يخصّ المقولات. سؤالي هو كالتالي: هل حضور المكوّن المنطقي في المشروع بأكمله هو محاولة لتمثّل النظريات التي اشتغل بها مفتاح؟ فعندما نعود، مثلاً، إلى السيميائيات السردية عند غريماس أو عند راستيه، نجد أنّ الأصول الأساسية التي تقوم عليها نظريّتا التشاكل أو الذكاء الاصطناعي ذات طبيعة منطقية. فالمربع السيميائي، في الأصل، هو منطق تقابل القضايا، ونظرية العوالم عند بيرس ذات هوية منطقية. إذن، هل اهتمام مفتاح بالمنطق مقتصر عليه كوسيلة لفهم هذه المناهج؟ أم أن تعامله معه كان باعتباره أداةً للتحليل؟

كنت سأنهي حديثي عند هذا الحدّ، لكنّني تذكرتُ إشارة يقطين اللمّاحة إلى قضية النقد الحَدْسيّ، وهي إشارةٌ أساسية في سياق ندوتنا اليوم. فنحن عندما نعود إلى كتاب **ميتولوجيا** لرولان بارت نجد أنّ أساسه هو نوع من النقد الحدسي أو القراءة الحدسية؛ وقد صدر هذا الكتاب قبل أن تتبلور المفاهيمُ والأدواتُ النقدية التي أسّس لها بارت بإصداره لكتابه الرائد حول «الموضة». وأعتقد أنّ للنقد الحدسي



أهميته القصوى، غير أنّ الكتابة التي يسنّها محمد مفتاح ـ بمعية ثلّةٍ من الباحثين والنقاد سواء في المغرب أو المشرق العربيين، والتي نصطلح عليها بالتحليل الميكروسكوبي التقني ـ قد غيّرتْ نظرتنا إلى وظيفة النقد والتحليل. فكلا هذين لا يقومان على الانطباع أو على تلمس البنية السطحية للنّص، وإنّما ينطلقان من مكوّنات القول ومن العلائق المتضمّنة فيه. وأعتقد أنّ مفتاح هو نموذج لهذا التحليل العلمي المخبري، إذ نجده في تحليله لقصيدة أبي البقاء الرندي في كتابه **تحليل الخطاب الشعري: استراتيجية التناص** يعتمد الطريقة الميكروسكوبية لتحليل الأصوات والكلمات والأبيات، لينتقل بعد ذلك إلى تحليل الرتبة النحوية، وصولاً إلى الزمن النفسي والزمن النحوي، وانتهاءً بالزمن الاجتماعي. وهذا النّوع من التحليل أصبح أساسياً في تعاملنا مع النّص لأنّه وحده القادر على خلقِ ما يسمّى بـ «النقد العلمي»، النقدِ الذي يتمكن من خلق نموذجه ويستطيع وَحْدَهُ رَصْدَ تمظهرات النّص اللّغوي والشكلية والدلالية. وهذه هي خصائص الخطاب النقدي عند محمد مفتاح.

مفتاح : أنا سعيد بالاستماع إلى كل هذه المداخلات القيّمة التي استفدنا منها. ولهذا فإنّ تدخلنا لن يكون أجوبةً على ما ورد من الأسئلة، ولكنّا سنشارك فقط ببعض التفسيرات والتوضيحات. جاءت في كلام سعيد يقطين إشارةٌ إلى مسألة التحقيب، وامتدادِ الحقبةِ الفيلولوجية في مشروعنا كلّه. ولا بدّ من التأكيد، في البداية، أنّ المنهج الفيلولوجي قد تلقينا بعض مبادئه في الجامعة؛ وهو منهج لم يمتْ إلى الآن. فحين نعود إلى مفهوم التشاكل ونتساءل: كيف يمكننا أن نصل إلى التشاكل؟ فإننا نقول: سنصل إليه بواسطة تحليل المفردة إلى عناصرها، بمعنى استخدام المعجم لاستخراج العناصر الجوهرية والعرضية؛ وهذا تحليل فيلولوجي. إنّ التحليل الذي يسمّى الآن «تشاكلياً» هو في الحقيقة امتدادٌ للمنهج الفيلولوجي، لكنْ ضمن سياق نظريّ عام. فالتحليل الفيلولوجي لم يكن يهتمّ، مثلاً، بمسألة «وحدة الرسالة» و«انسجام النص»، وكيفية الخروج من مقوّمات محصورة إلى مجال عالمي لنستخلص المشترك بين الثقافات العالمية. لكنّ التركيز على الكلمة ككلمة، وبخاصة الكلمات «الملينة»، والرجوع إلى المفاهيم، وتحليلها، إنما هي منهجية ـ في أصلها ـ فيلولوجيةٌ. وهي موجودة في كتابينا: **في سيمياء الشعر القديم وتحليل الخطاب الشعري**، كما توجد في كتبنا الأخيرة.

بالنسبة إلى السؤال المتعلق بالثقافات الإنسانية والثقافة المحلية فهو يعود، بالأساس، إلى ما فعلنا في كتاب **التلقي والتاويل: مقاربة نسقية**. وهذا الكتاب قد أوحى بمداخلة أخرى، منذ مدّة قصيرة، بعنوان «كونية الثقافة المغاربية: المنهجية الرياضية المنطقية». ففي كتاب **التلقي والتأويل** ركّزنا على الأسس الابستمولوجية التي تحكّمتْ في تلك الأعمال التي درسناها. فلقد تحكمَتْ في هذه الأعمال بعضُ مبادئ المنطق والرياضيات التي قد تبدو بسيطة في عصرنا، إلاّ أنها كانت ذات دور كبير آنذاك. ونعني بها: نظرية التناسب، ومبادئ العلائق المنطقية... وهي العلائق الست المعروفة التي كان قد وظفها ابن رشد، وخاصةً ما نترجمه بـ «المنطق المتدرج». فالواضح أنّ ابن رشد لم يوظّف المنطق الأرسطي ككلّ في الكتب الكلامية، وإنّما ركّز على الوسيط المتردد بين الطرفين وعلى الطرف المحايد. وبهذا المنطق استطاع أن يحل مسائل معرفية واجتماعية وسياسية وغيرها من الظواهر، أيْ بالتوفيق بين الأشياء والخروج بوسيط مشترك. ولو وظّفَ ابنُ رشد بعضاً من المنطق الصوري الأرسطي، أي مبدأ الثالث المرفوع، لما توصل إلى النتائج نفسها. والسؤال الذي يُطرح راهناً: هل هذه العلائق المنطقية والرياضية انتهت الآن؟ لا نعتقد ذلك لأنها تظل هي الموظّفَة اليوم؛ فالمنطق المتدرج هو الذي يغزو الساحة، بل يُرْجِع بعضُ الباحثين تفوُّقَ الآسيويين إلى توظيفهم لهذا المنطق. وهذه المبادئ كونية لا فرق فيها بين العصر القديم والعصر الحديث، ولا بين الثقافة العربية والثقافات الأخرى. لهذا تجدنا نركّز على الكونيات في الثقافة العربية، لأنّ مثل هذا العمل هو الذي سيسمح

لنا بأن ندمج أنفسنا ضمن مسار الثقافة العالمية. أمّا سؤال: «لماذا تخلُّفُنا؟» فنعتقد أنّ هذا شيء متعلق بنا نحن لا بغيرنا. تبقى مسألة أخرى مرتبطة بهذه المنهجية، وتتجلى في استخلاص القوانين العامّة المجرّدة بقطع النظر عن ماديّاتها. ولتوضيح ذلك نأخذ، على سبيل التمثيل، مفهوم «التّمْطيط» و«التكثيف»، إذ نجدهما يطبَّقان في النص وفي التاريخ والأشياء الاصطناعية أيضاً، كالرسم مثلاً. إنّ مثل هذه المفاهيم هي قوانين عامّة؛ توجد هناك نواة تتطوّر وتتكثف ثم تتطوّر؛ وهو ما يسمّى في علم الفزياء بـ «التحقيب»: أيْ أنّ مرحلة تبدأ، ثم تصل إلى نهايتها، لتعود إلى هذه النهاية باعتبارها مرّة أخرى بداية؛ فالحدث الذي ابتُدِئ منه يُعيدُ نفسَه لتتوالى سيرورةٌ أخرى. وبحسب الدينامية القديمة للقرن التاسع عشر، يصل الحدثُ إلى «الموت الحراري»، أي النهاية. أما الاتجاهات الفيزيائية المعاصرة فنرى أنّ الأمر فيها يتعلّق بميلاد وضع جديد، لا بالموت الحراري. هذه القوانين الفيزيائية فطرية. فهناك فطريات وكونيات قابعة داخلنا، ونحن نعبِّر عنها بهذا الشكل أو بذاك. وبالتالي، فإنّ السؤال المركزي، في نظري، ليس البحث عن الخصوصية التي تُفَرِّدنا، بقدر ما هو البحثُ عن الكونيّات التي تجمع بيننا كحضارات وثقافات؛ ولتأتِ بعد ذلك مرحلةٌ أخرى قد نبحث فيها عن المحيط الاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي الذي يظل خصوصية تؤطِّر هذا الشيء الفطريّ فينا جميعاً.

ذكر سعيد يقطين علاقة الأبحاث التي قمنا بها بالنظرية النسقية؛ ونشير في هذا السياق إلى أن النظرية قائمة، بالتحديد، على البنيوية. فالبنيوية مرحلة سابقة على النسقية. ففي الأبحاث التي قدّمناها كنّا نحلّل الخطابَ البلاغيَّ، مثلاً، بما يقتضيه جنسُهُ من تحليل. كما كنا نحلّل الخطابَ الصوفيَّ والخطابَ الشعريَّ والقصصي كُلاً حَسبَ ما يقتضيه جنسُه كذلك، فنستخرج بنيته والعناصرَ المكوِّنة له. ولكنْ يظلّ في الأخير سؤالٌ عن ربط هذه العلائق فيما بينها. هنا تَفْرض عليك النظريةُ النسقيةُ أمر الاستعانة بها، وذلك من أجل تكوين ما كان يسمّى قديماً بـ «الرؤية للعالم». فالنسقية تتضمن شيئاً من مفهوم «الرؤية للعالم»، وإن كانت توظِّف ألفاظاً مغايرة. ذلك أننا حين كنا نعالج مفهوم «الجهاد» كنّا نوظّف مناهجَ مختلفةً، منها المنهج البنيوي، لكننا اضطررنا في النهاية إلى أن نجمع وننسّق بين جميع العناصر التي استُخْلص منها مفهومُ الجهاد في إطار نظرية ميتافيزيقية. فحين نجعل النَّحْوَ دالاً على الجهاد، فإنّ مَنْ ينظر بانفصال إلى المواد يقول بأنّ عملَنا عبث؛ لكنّه حين ينظر بالتدريج من نقطة ١ إلى نقطة ٢٠ ويعطي للنحو الدرجة الأخيرة، أي الدرجة ٢٠، فإنّ النحو وكلّ المواد المجرّدة، وحتى الرياضيات المغرقة في تجريدها، تصبح دالّةً على روح العصر، وإنْ بدرجات متفاوتة. وهكذا، فحين نُسَلِّم بالنظرية التراكبية النسقية أو الميتافيزيقية، فإنّنا نؤْمن بأنّ آخر مادّة تجريدية تحتل موقعها ضمن ذلك النسق وتصبح، بالتالي، هي نفسها معبِّرَةً عن إشكالات العصر. إننا دوماً، كما تلاحظون، داخل مفهوم البنية. وقد تطرحون علينا مسألةَ خصوصية كلّ مجال وتميّز بنيته؟ وسنجيبكم بأنّ هذا هو الاتجاه السليم الذي تدعو إليه الدراساتُ الحديثة نفسها، فلا بد أن نقارب كلَّ مجال بمفاهيمه الخاصّة. لكننا بحاجة إلى إيجاد ذلك الناظم الذي يربط بين الأشياء. إنّ ما قمنا به في كتاب **التلقي والتأويل** هو تأويل الثقافة المغربية بناءً على مفاهيم مُحدَّدة، واستخراج نظام عام لتلك الفوضى من التيارات والتشعبات والطوائف... هذا إذا اعتبرنا معاً أن المنطلق هو الاتصال؛ أما إذا كان منطلقكم أنّ هذه الأشياء منفصلةٌ لا يجمعها ناظمٌ فلن نتفق أبداً.

بالنسبة إلى ما طرحه عبد الحق لبيض بخصوص تعاملنا مع النّص الإبداعي بمفاهيم مستعارةٍ من حقلٍ معرفيٍ مختلف وما ينتج عن ذلك من تَغْييبٍ لعنصر الخيال، فإني أقول بأنّ ذلك قد يبدو صحيحاً في الوهلة الأولى. وسننطلق للإجابة عن هذا السؤال من نموذج تحليلي أخير حلّلنا فيه قصائد أبي القاسم الشّابي وجزّأناهُ إلى ثلاثة أقسام: فخصصنا القسم الأول لمفهوم «التوازي»، والقسم الثاني قاربنا فيه مفهوم «انسجام النّص»، وعَنْوَنّا القسمَ الأخيرَ بـ «تداول النّص». ففي القسم الأوّل أخذنا بمقولة «الانعكاس

المتدرج»، ومعناه أنّنا وظّفْنا مفهومَ التوازي لا كما وظّفه رومان جاكبسون (أي أن هذا الشيءَ يوازي ذاك بالضبط)، وإنّما يمكن أن يكون تحت هذا الشيء شيءٌ آخر، وتحت هذا شيء ثالث؛ إلى ما لا نهاية... وبذلك نضمن التوازي، ولكنْ بشكل متدرج لا متساوٍ. نمرّ الآن مباشرة إلى القسم الثالث الذي طرحنا فيه السؤال التالي: لماذا لا يزال لشعر الشابيّ الرومانسي صدًى في نفوسنا؟ هل لارتباطه بالخيال ومخاطبته الطبائعَ البشريةَ في عمقها؟ إنّك لن تجد في هذا القسم دراسةً عن الخيال عند الشاعر، لكنّك قد تجد في التحليل في كليته شيئاً من هذا. فحين نحلّل الاستعارات، فإنّ ذلك ينتمي إلى مجال الخيال. وحين أشار يقطين إلى أننا جعلنا النّص استعارةً للواقع، فمعنى ذلك أننا كنّا نهتم بالخيال. ومع ذلك نشير إلى أن الناقد حينَ يختار استراتيجيةً معيّنةً فإنّها تَفْرض مراحلها التي لا بد وأن تُسلك ويُسار على منوالها بحسب انتظام المفاهيم.

نصل إلى مداخلة الأستاذ النّوسي القيّمة التي أضاءتِ العديدَ من جوانب التعامل مع المفاهيم في كلّ ما كتبناه، وإنْ كان قد حَصَر ملاحظاته في كتاب **ديناميـة النّص**. ما نودّ الإشارة إليه هنا هو أننا لم نوظف أيّة نظرية بكاملها. فإننا لا نزعم، مثلاً، أننا وظفنا نظرية غريماس بحذافيرها. ولا نزعم إلى الآن أننا وظّفنا نظرية پيرس بأتمّها. وفي هذا الإطار تُطرح مسألةُ صناعة النظرية عندنا. فكل شيء يوحي بأنا نعيش عالةً على الغرب، لأنّ العملية التنظيرية مرتبطة بالتقدّم التقني. فمن الأسئلة التي تُطرح الآن هي: لماذا وجدتْ نظريةُ العماء منذ وجود الإنسان ولم يُهتمَّ بها إلاّ مؤخراً؟ كثير من الإجابات تشير إلى ظهور الحواسب الرقمية باعتبارها عاملاً في الكشف عن هذه النظرية. ولهذا فمادمنا لا نُنْتِج العلمَ، ولا نطوّر العلوم إلى تقنيات، فسنظل في مكاننا نستقبل ونستهلك: نقتبس النظريات فنقرأها ونتأملها ونختار منها ما نختار.

نركزّ على الكونيّات في ثقافتنا لأنه سيسمح لنا بأن نندمج ضمن مسار الثقافة العالمية

نعود لنؤكد أننا لم نطبّق نظرية غريماس السيميائية كاملةً، ولم نطبّقْ كلّ ما ورد في معجمه. إذن ما هي المفاهيم المنتقاة عندنا؟ إنّها المفاهيم التي لها امتدادٌ تاريخيٌّ وامتدادٌ مستقبلي، كمفهوم المربّع السيميائي. وأَصْدُقكم القول بأننا عندما قرأنا المربّع السيميائي لأوّل مرّة عند غريماس فوجئنا به وظللنا ننظر إلى الرسم، واكتفينا في الأخير بالقول: «إنّ هذا فتح غريب»! لكنْ بمجرد فهْمنا إيّاه رجعنا إلى المنطق العربي، فوجدنا ذلك عند ابن سينا ومَنْ قَبْلَه في الثقافة الإغريقية. ففهمنا أنّ غريماس أخذ المربّع السيميائي الذي ورثته الثقافةُ العربيةُ كتابياً لا هندسياً، فصيّره هندسياً. ونظرنا مرّةً أخرى إلى المربّع السيميائي، فوجدنا أنّ العلائق التي يتضمنها تسمّى بـ «العلائق المتدرجة»، وهي ليست منطقية ولا رياضية، فاهتدينا إلى أن المربّع السيميائي ليس إلا حيلةً هندسيةً يَجمع بين طيّاته المنطقَ الأرسطيَّ والمنطقَ الأفلاطوني، وذلك حين يجمع بين التناقض والتضادّ، ويجمع في الآن ذاته بينهما وبين الطرف المحايد. إذن، فالمربّع السيميائي ليس إلا وسيلة ـ كما يقول بطيطو ـ هندسيةً عيانيةً لتوليد المفاهيم.

ما قلناه عن المربّع السيميائي يمكن أن نقوله عن مفهوم التشاكل. لقد بدأنا في قراءته متأمّلين طرقَ استخلاصه، وبعد ذلك وجدنا أنّ أصله منطقيّ أرسطيّ. فأنت حين تعرّف الإنسانَ فذاك تحديد تشاكلي. وهذا التحليل قد يركّز على الصفات الجوهرية، كما يركّز على الصفات العَرَضية. وحين تبيّنّا حدودَ هذا المفهوم استعضنا عنه بنظريةِ الشاهد الأمثل، وبالأطر. فلقد أحسسنا بأنّه لا يُحَلِّل إلا الكلماتِ المعجميةَ المليئةَ التي يمكن أن تحلّل إلى مقوّمات. وبناءً على هذا، يتضح أننا نراعي مصدر المفهوم، ونبحث في التطوّرات الحاصلة فيه، ونرصد التعديلات التي أُدخلتْ عليه.

ما نريد أن نؤكّد عليه من خلال هذا هو وجود المنطق وسيادته في كل التصوّرات والنظريات التي نتعامل معها. وقد أكّدنا هذا في كتاب **التلقي والتـأويل**. وجاء من بعدنا الأستاذ عبدالله العروي وتساءل عن حدود العقل العربي، مؤكّداً أنّ المَنَاطقة والرياضيين العرب، وبخاصة الشُرّاح منهم، كانوا قد وظّفوا المنطق للترتيب والتهذيب فقط لا للاكتشاف. غير أنّ عبدالله العروي ركّز فقط على المنطق الصُّوَري، وفاته أن يتنبّه

إلى المنطق المتدرِّج الذي وظَّفه ابنُ رشد والشاطبيُّ وغيرُهما في الاستكشاف. ومع ذلك، فإنّ توظيف المنطق والرياضيات في الثقافة العربية في حدود ضيّقة يَرْجع إلى المحيط المحافظ الذي وظَّفها للضبط، إذ لم تحدث في البلاد العربية مشاريعُ هندسيةٌ كبرى كما حدث في الكنائس الأوروبية وخصوصاً في إيطاليا، ولم تحدثْ تطوراتٌ أدبية ولا علمية ولا إصلاحات دينية.

نتفق مع بشير القمري في كون الأطروحات التي قدّمناها تحتاج من أجل الإجابة عنها إلى قدر من التأمل، لكنّا سنحاول الآن الإجابة عنها، من خلال الاستعانة بالتاريخ، لأنّه يساعدنا لا محالة في إدراك الأمور. ذلك أنّ علاقتنا التاريخ ـ أي التاريخ بصفة شمولية، وتاريخ الأدب بصفة محدّدة ـ تطرح علينا تساؤلاً: ما هو نوع التاريخ الذي ورثناه؟ نعتقد أنّه التاريخ الوضعي، بمعنى وضعية القرن التاسع عشر، الوضعية التي تأثرتْ بمناهج العلوم البَحْتَة، وهي المناهج التي تدّعي أنّها تصل إلى الحقيقة. ولهذه الوضعية نتائج عديدة. ونقتصر هنا على منظورَيْن اثنين: منظور الحقيقة ومنظور الحتمية التاريخية. فماذا تعني الوضعية؟ إنها تعني أننا نواجه واقعاً فنحلّله ونصنّفه ونرتّبه بحسب الطرق العلمية المتعارَفِ عليها، ثم تأتي بعد ذلك مرحلةُ التقسيم، ومن بعدها مرحلة التّنبّؤ، بمعنى أنّ ما ندركه يكون مطابقاً للواقع. لذلك كنا نقرأ الحتمية التاريخية الماركسية ونتأثر بها في قراءاتنا وتحليلاتنا. فالمناخ الذي شَدَونا فيه هذه المفاهيمَ منذ أن وَلَجْنا الجامعةَ هو مناخ وضعي يقول بالحقيقة المطلقة. ونظراً لتأخّر جامِعاتِنا عن مواكبة البحث العلمي استمرتْ هذه المفاهيمُ إلى السنوات الأخيرة، في الوقت الذي كانت تناهَضُ فيه في الغرب. فمنذ السبعينات بدأتْ مناهضةُ التاريخ الوضعي القائل بالحقيقة المطلقة وبضرورة التنبؤ، واستُبدِل بنسبية الحقيقة... بل صرنا نجد التفكيكيين يقولون بغياب الحقيقة نهائياً. وكان بيرس، في بداية القرن، يقول بما يسمّى بـ«الحقيقة المجتمعية»؛ أي أنّ تواطؤاتنا واتفاقاتنا هي التي تشكّل الحقيقة، لأن هذه ليست آتية من السماء. وقد تطوّر هذا المفهوم إلى أن قيل بأنّه لا توجد حقيقة وإنّما هناك المنفعة والمردوديّة فحسب. لكنّ تأخر الجامعات العربية عن هذه المستجدات منعنا من أن نطلع عليه إلا في السنوات الأخيرة.

التنظير مرتبط بالتقدم التقني، ومادمنا لا ننتج العلم فسنظل نستقبل ونستهلك ونختار

فيما يخصّ مفهوم «التجريبية»، نعتقد أنه بإمكاننا أن نأخذه بالمعنى القَدْحيّ كما يمكننا أن نأخذه بالمعنى الإيجابي. فحين تُبنى التجريبية على نظريات معيّنة ومسلّمات محدّدة تكون إيجابية، أما إذا نظرنا إليها باعتبار أنّ الإنسان يجرِّب دون استيعابٍ للنظرية وتمثُّلٍ للمفاهيم، فإنّ التجريبية تكون آنذاك سلبية.

خلاصة القول إننا نقرّ بما يلي: حين يريد المرء أن يكون عقلانياً فإنّه يجب أن يكون نخبوياً يأخذ بالثقافة الراقية. ومن يمثّل هذا الاتجاه عندنا هو الأستاذ عبدالله العروي؛ فهو عقلاني، لأنّ الوثائق التي يعتمد عليها وثائقُ مخزنيةٌ؛ والذي يصنع التاريخ، عنده، هو النخبة. إننا، إذن، أمام فلسفة متكاملة وإزاء سلسلة مترابطةٍ وفكرٍ متماسكٍ، وليس لنا ما ندفعه ونعتبره إلا إذا خالفناه في البراديغم (الإبدال).

بالنسبة إلينا، حاولنا المزج بين الوضعية واللاوضعية. ففي الوضعية حاولنا استخلاص التاريخ الثقافي في المغرب من خلال المناقب والكرامات؛ لكن في الوقت نفسه، ومن جهة اللاوضعية، قلنا بأنّ هذه المناقب والكرامات والخطاب الصوفي هي كتابة... بمعنى أنّ لها تقنياتها الخاصة ومتخيَّلَها الخاصّ، كما أن لها استراتيجيتها الخاصة. فالأمر عندنا لا يعدو أن يكون توفيقياً بين اتجاهين.. أو لنقل إنها عقلية عقلانية معتدلة تأخذ بالطرفين. غير أننا في كتاب **التلقي والتأويل** عمدنا إلى ازاحة هذه الاستراتيجية التوفيقية، لنعلن عن عقلية عقلانية نخبوية تؤمن بأن التاريخ تَصنعه النخبةُ والثقافةُ العالِمة. ولهذا فإنّ ما يقول به عبدالله العروي يجب أن يؤخَذ بجدية، ويفكَّر فيه بعمقٍ، لأننا مهما حاولنا أن نحلّل المناقب والكرامات والوشم والزرابي فلن يغيّر ذلك من واقع التاريخ شيئاً.

بناء على هذا نؤكّد أنّ ما يَنْتج من معرفة نقدية هو وليدُ استراتيجية معيّنة. فالاستراتيجية الوضعية تؤدي بك إلى «الحقيقة»، ولذا نجد المبالغة في التوثيق والتدقيقات ومحاربةِ الطروحات الكبرى والقولِ بأنّ الموضوع المبحوث فيه يجب ألاّ يَبْحث فيه شخصٌ آخر. أما إذا سلكنا طريقاً نسبوياً (نسبياً) فهو سيؤدّي بنا إلى معرفة نقدية نسبية. ولهذا تجدنا نصدر كتبنا بما يشير إلى هذا التوجه النسبي في إدراك الموضوعات وتحليلها. وكما سبق أن أشرنا، فإنّ أية نظرية ليستْ معصومةً عن الخطإ، وإنّما يجب على الباحث أن يحدّد

استراتيجيته... أي أن يطرح الأسئلة التالية: «ماذا أريد؟ هل أريد أن أكون وضعانياً أم أريد أن أكون نسبوياً؟ أم أريد أن أقف بين الموقفين؟».

لنأخذ مثلاً أغلب التيارات الأمريكية التاريخية التي تحيّزتْ إلى الأخذ بالحقيقة المعتدلة، أو ما يسمّى عندهم بالحقيقة الذرائعية، أي التداولية. ذلك أنّ العدمية، بالنسبة إليهم، لا تؤدي إلى نتيجة، كما أن الحقيقة المطلقة المرتبطة بالميتافيزيقا قد لا تنطوي على شيء. وتبقى الحقيقةُ النسبيةُ الاتفاقية التواطؤية هي السائدة. لهذا نؤكد على ضرورة أن تكون للباحث استراتيجية معيّنة يحدّد انطلاقاً منها الهدفَ الذي يقصده، كما يعيِّن نوعَ المسؤولية التي يتحمّلها على عاتقه.

القمري : أودّ أن أعود إلى مداخلة النّوسي لأضيف إليها شيئاً لم ينتبه إليه. فالمرجعيات التي أشار إليه في مشروع مفتاح تأتي في الغرب متفرّقةً، لكنّها في مشروعه تأتي مجتمعة. وهذا في رأيي هو الفرق بينهما. فمحمد مفتاح يتعامل مع مجموعة من النظريات والمناهج: الشعرية، والبنيوية، والشعرية السيميائية، وسيميوطيقا بيرس. ولهذا أعتبره ظاهرة لأنه استطاع أن يؤلّف بين أعمال قام بها أشخاص في إطار نقلات قويّة إبستمولوجياً وفكرياً وتوفّرتْ لهم شروطٌ لا تتوفر لدينا في الجامعات العربية. وإنّ مفتاح ليأتي بكلّ ذلك في لحظة تاريخية وجيزة نسبياً ليجمّع كلّ ما جاء به هؤلاء من خبرة وما قدّموه من فرضيات ونظريات، وليؤسِّس نموذجاً خاصّاً به. لكنّ السؤال الذي يظل مطروحاً في هذا الإطار هو: أين يجد مفتاح نفسه بين كل هذا؟ ربّما حين نراجع مجموعةَ الاقتراحات التي قدّمها من السيميائيات والشعريات ومن الإمكانات في تحليل النصوص، نكتشف أنّ المكوِّن الأساسي في تفكيره، سواء تعلق الأمر بالخطاب أو بالميتاخطاب، هو البلاغة بمفهومها العام لا بمفهوم الثقافة العربية التقليدية الضيّقة.

مسألة أخرى تثير الانتباهَ في مشروع مفتاح النقدي وتتعلق برغبته في تأسيس علم للنّص، لا بالمعنى الضيّق الذي نجده لدى أية مدرسة من المدارس النقدية، وإنّما من خلال استفادته من محصّلات نظريات النّص بتنوّع خلفياتها وأسسها الإبستمولوجية. ولهذا نجد أنّ النموذج الذي يقدّمه مفتاح هو نموذج الوظيفة لا الدلالة. فحين نراجع كتبه ومقالاته نجده يناقش التركيب والمعجم والمعنى، لكنه يلغي الدلالة باعتبارها ظرفية، ويهتمّ بالتأويل. هنا أصِلُ إلى الشق الثالث في بناء نسقه، فإضافة إلى اللغة الواصفة والنظرية سنجد التأويل باعتباره قادراً على تأسيس معرفة موضوعية.

يقطين : أتفق مع الدكتور مفتاح بأنّ المفاهيم كونية وكلية، وأشير إلى أنّ المبادئ التي يوظفها تحمل هذه السِّمة ذاتها. لكني أعتقد أنّه يعي تماماً أنّ هذه المفاهيم تتولّد في نطاق نظريات وعلوم لكلٍّ منها طبيعتها الخاصّة. كما أنه يعي أن انتقال هذه المبادئ والنظريات من نطاق إلى آخر لا يخلو من مزالق؛ ويظهر ذلك بين الفينة والأخرى في كتبه. أريد أن أستثمر مفهوماً يوظّفه محمد مفتاح وهو مفهوم الانتقاء، أي انتقاء نظريات ومفاهيم وتوظيفها مع توخّي الحذر والوعي والتنبه. وأرى أن ما يحدّد هذا الانتقاءَ هو استراتيجية الباحث؛ فأيّ باحث لا بدّ وأن تكون له مقاصده الخاصة، ومن ثمة فهو يضع القارئ أمام خيارين: إمّا أن يتقبّل افتراضاته وإمّا أن يختار استراتيجية أخرى. لكنّ السؤال يظل واجباً: أفلا تطرح مسألةُ انتقاء المفاهيم وتوظيفها بهذه الطريقة مشكلاً منهجياً في التعامل مع النصوص والقضايا الكبرى؟

واضح كذلك أنّ استعمال مفتاح للمفاهيم يُقصد من ورائه تأكيدُ انتظام الأشياء، مهما بدتْ لنا متفاوتةً ومتفرقةً ومشتتة. ومصدر هذا الانتظام هو النص المختار. لكنْ ماذا كان سيقع لو تمّ الانطلاق من نصوص لا تتصل بالشعر الأندلسي في الجهاد؟ لنأخذ، على سبيل المثال، نصوصاً شعرية خمرية، فهل كان اختيارُها سيفرض علينا طرقاً أخرى بغية إظهار انتظامها، أم أنّ الأدوات والمفاهيم نفسها التي وظّفناها الآن صالحة للعمليتين معاً؟ هذان السؤالان يقودان إلى طرح سؤال أعم وأشمل: هل الوقائع سابقة على التشييدات؟ أم أنّ التشييدات هي التي تحدّد لنا الوقائع؟ أم أنّ هناك علاقة جدلية بين الأمرين؟

مفتاح : بخصوص سؤال الانتظام في نصوص أخرى، فإنّي أؤكّد أننا ربّما كنا نبحث فيما وراء الانتظام عن انتظام أعمق. كنّا قد طرحنا فيما قبلُ مسألة انسجام النّص، فبدت لنا تحصيلاً حاصلاً. فقمنا في كتاب **التلقي والتأويل** بتحليل قصيدة، وقمنا في كتاب **التشابه والاختلاف** بتحليل قصائد لأبي القاسم الشابي

وركّزنا فيه على مقوّمات: الحياة والموت والجنس والماء. ونعتقد أننا نكاد لا نجد كلمة عربية تخلو منها هذه المقوّمات، وهذا هو الجامع والناظم الذي كنا قد تحدّثنا عنه سابقاً.

بالنسبة إلى السؤال المرتبط بالمعطى واللامعطى، فإنّ الوضعيين يشيرون إلى أن الوقائع معطاة وما علينا إلا أن ننظمها ونرتّبها ونصنّفها. أما في النظرية التشييدية فنجد أن العكس هو الصحيح، إذ إننا نحن مَنْ نشيد الواقع ونحن من نشيّد الرؤية ونحن من نمنح النّص معناه ووجوده. وإلى جانب هذين الاتجاهين، هناك اتجاه وسط يأخذ بمفهوم التشييد والمحيط. لماذا مفهوم التشييد؟ لأنّ التشييد جاء من مفهوم التنظيم الذاتي auto-organisation، وهذا المفهوم متأثر بالحواسّ؛ ومعنى هذا أن الثقافة المعاصرة بدأت تصوغ ابستمولوجيتها الجديدة مخالفةً بذلك الابستمولوجية القديمة. الموقف الوسط يسير في هذا الاتجاه: فيأخذ بمفهوم التشييد والمفهوم الألماني «المحيط». فبالنسبة إلى التشييد الذاتي، فإنّ الفرد ينتمي إلى مجموعة معيّنة لكنّ لديه خصوصية، ولهذا قالوا في الاستنساخ مثلاً إنّنا لن نستطيع استنساخَ «آينشتاين» لأنّ لكل واحد تفرُّدَه الخاص. فالمشيّد والمعطى والتنظيم الذاتي هي بداية هذه العلوم المعاصرة التي تبقى جديدة بالنسبة إلينا نحن العربَ. لهذا وجب أن نستوحي بنيتها وثقافتها الصادرة عنها. كما يجب أن نولّد منها مفاهيمَ نوظفها في تأمل نصوصنا وقضايانا. فقديماً كنا لا نعرف اللّغات، وكنا منفصلين عن العالم؛ وأما الآن فوسائل الاتصال متوافرة؛ وعوض أن نظل نترقّب في محطة الانتظار، فإنّ علينا أن نخوض المعركة لنتعرف على التطورات العلمية المتلاحقة.

لبيض : **لا باس أن أغتنم فرصة وجود الأستاذ النّوسي معنا، وأساله ـ باعتباره خبيراً في مجال النظرية السيميائية ـ عن الكيفية التي تعامل بها مفتاح مع هذه النظرية وما هي النتائج التي توصل إليها؟ وهل وُفّق في تكييف المفاهيم السيميائية، سواء في دراسته للنص الأدبي أو في دراسته للنّص الثقافي عموماً؟ ثم ما هو نوع الإضافات التي أغنى بها مفتاح حقل النقد الأدبي والفكري في الثقافة المعاصرة؟**

النّوسي : أعتقد أنّ عناصر الإجابة عن هذه الأسئلة قد وردتْ في تدخلات الزملاء وفي مداخلتي السابقة. وما يمكنني أن أضيفه هو أن محمد مفتاح باستثماره لعدد من مفاهيم النظرية السيميائية قد قام بتطويع النظرية. ونلاحظ ذلك في دراسته للكتابة الصوفية ضمن أطروحته الجامعية، حيث قام بدراسة مجموعة من الكرامات في كتاب **التشوف** للتادلي. ورغم التطبيق الجزئي لمفهوم التركيب ـ إذ الكرامة كبنية خرافية تتوفر على بطل وعلى حالات يتحوّل داخلها البطل ـ فإنّ الكرامة استجابت نسبياً لطبيعة هذه الأدوات. وفي كتاب لاحق، هو **في سيمياء الشعر القديم**، استثمر مفهومَ العوالم لدراسة المقطع الأوّل من القصيدة، كما عمد إلى تطويع مفهوم التركيب السّردي، فتحدّث عن اللمحة السردية في القصيدة؛ أي أنه تحدث عن نوع من القصّة الشعرية. ويظهر أنّ مفاهيم المستوى التركيبي السّردي قد أضاءت مجموعة من عناصر القصيدة، رغم أنّ السيميائيات عُرفتْ بتحليلها للحكاية الشعبية وللنّص السردي ذي الطبيعة الخرافية.

عملية التطويع تمثّلتْ كذلك في دراسة قصيدة المرحوم الخمار الكنوني في كتاب **دينامية النّص**، خصوصاً فيما اصطُلِحَ عليه بالدينامية الداخلية، وذلك بغية إبراز مجموعة من الأصوات داخل النّص وتبيين كيفية تشكل القصيدة من خلالها. هذا النوع من الاشتغال يبرز أيضاً في دراسة بعض الصور البلاغية مثل: السخرية والدعابة والهجاء التي حُدّدتْ لكونها صوراً تحيل على معنيين: أوّل وثانٍ. ولكنّ محمد مفتاح استطاع من خلال المفاهيم التي يتضمّنها المربّعُ السيميائي، مثل مفاهيم التضاد والتناقض، أن يبيّن كيفية بناء الصور وتحليلها. وهذه المسألة قام بها في كتاب **دينامية النّص** وعاد إليها في كتاب **مجهول البيان** وفي كتاب **التشابه والاختلاف**. فما يميّز تعامل مفتاح مع النظرية السيميائية هو تلك الإضافات وطرقُ تحليلها.

تبقى الإشارة إلى أن النظريات التي اختبرها مفتاح ووظّفها ودَرَسَ من خلالها نصوصاً من الثقافة المغربية والعربية، ممثلةً في اللسانيات والسيميائيات ونظرية الكوارث والذكاء الاصطناعي والعلم المعرفي، تجد لها، أحياناً، نوعاً من السحر على مستوى المفاهيم التي تقدّمها وعلى مستوى الخطاطات التي توظفها. فأحياناً نُسْحَر بهذه النماذج، فندخل في تطبيق يهدف إلى الاستدلال على النظرية أكثر مما يهدف إلى التعامل مع النصوص وخصوصياتها، فتصبح الأدواتُ والمفاهيمُ نوعاً من اللغة الصورية، ونتعامل معها في حدّ ذاتها، وننسى أنّ دورها وظيفيّ. وحلُّ هذه المعضلة يتأتّى أولاً: باستيعابٍ وتمثُّلٍ دقيقين ونسبيَّيْن لهذه النظريات،

وثانياً بمعرفة مكوّناتها وبتحديد خلفيّاتها وأصولها. وأعتقد أن محمد مفتاح كان قد تنبّه إلى هذا في كتابه **دينامية النّص**، فلم يخصّص الجزء الأوّل لعرض المفاهيم، كما كان يفعل في كتبه الأخرى، وإنّما للكشف عن موارد هذه المفاهيم وأصولها. وهذا عنصر يدلّ على مدى تمثُّل مفتاح للمفاهيم وللنظريات التي يتعامل معها. المسألة الثانية التي لا تجعل الباحث يقع في هذا المنزلق أو اللّغة الصورية هي احترام النّص. وأتذكر، بهذه المناسبة، كلمة للباحث والعالم غريماس في أحد الملتقيات التي نُظِّمَتْ من أجل دراسة أعماله وفكره، حين سُئل عن أعماله قبل كتابه **الدلالة البنيوية**، فأشار إلى الأطروحة التي درس فيها معجم الموضة وقال بأنّ هذه المرحلة التي قام فيها بالعمل الفيلولوجي علّمته كيف يقدّر النص ويحترمه. ولهذا أرى أنّ مَنْ يقدّر النّص ويتمثل الأدوات في مكوّناتها وتحليلاتها وأصولها هو الذي يستطيع أن يتجنّب مزالق التعامل مع هذه المفاهيم. إنّ تعاملنا مع هذه الإبستيمية الغربية يجب أن يتمّ انطلاقاً من عمق في الدراسة والتكوين. ومن ثمة فإنّه لا يُعدّ إثماً، لكنّ الإثم الأكبر قائم في انعدام أداة التمثل الصحيحة والتقدير القويّ للنصوص موضوع التحليل. لهذه الغاية نشعر بمتعة خاصة أثناء قراءة دراسات محمد مفتاح، ذلك لأن الأمر عنده يتعلّق باحترام النّص. وأعتقد أنّ هذه الملاحظة تنطبق على مشروع مفتاح النقدي والفكري بكل الخصائص التي تميّزه: من عرض النظريات ونقدها، إلى المسافة التي يضعها بينه وبين هذه النظريات، فتطبيقِ هذه النظريات والتحرّي الشديدِ في تطبيقها، إضافةً إلى الاجتهادات والاقتراحات التي يقدّمها.

المحور الثاني: مقاربة التراث ـ أسئلة الذات والكينونة

لبيض: **لعلّ استفاضتنا في الحديث عن أسس التعامل مع النظريات الغربية يبرّره الواقع الثقافي العربي. إلاّ أنّ إشكالية الباحث العربي لا تنحصر في هذه الحدود، وإنّما ما إنْ نجده يتخطّى هذه المعضلة حتى يواجهه سؤال معرفي في غاية الخصوصية والدقة والصعوبة. ونعني بهذا السؤال، سؤال التراث. اذ نتساءل كيف يمكن التعامل مع الكمّ المعرفي التراثي وتراكم النصوص التراثية؟ كيف نتمكن من ملاءمة أجهزتنا المفاهيمية وأدواتنا النظرية، التي استخلصناها من جهد المرحلة الأولى، مع الرصيد التراثي الذي ينتمي إلى سياق معرفي ونظري مغاير؟ مثل هذه الأسئلة وغيرها لا بدّ وأن تكون قد صادفت محمد مفتاح وهو يتأمّل هذا الجزء الهام من الذاكرة والوجود العربيين. أطلب من الأستاذ أبو بكر العزاوي، الذي اختار المشاركة في هذا المحور بالذات، أن يفصّل الحديث في جزء من هذه الإشكالية العامّة في مشروع مفتاح وأن يُظهر لنا أوجه التعامل التي وظفّها مفتاح في معالجتها.**

توظيف المنطق والرياضيات في ثقافتنا في حدود ضيقة يرجع الى المحيط المحافظ

أبو بكر العزّاوي: أبدأ بمفهوم التحقيب، وأشير إلى أنني سأتعامل معه في مستويين: في المستوى الأول أتناول تحقيب عمل مفتاح ومساره العلمي. وفي المستوى الثاني أناقش اقتراحاته في إطار المفهوم ذاته كأداة علمية للفهم والاستكشاف.

لقد اقترح مفتاح تحقيباً خماسياً في الورقة/الأرضية. وكنتُ قد اقترحتُ، قبل الاطلاع على هذا التحقيب، تحقيباً رباعياً. فهناك المرحلة الأولى التي اشتغل فيها مفتاح بالتراث من خلال التحقيق. وهناك المرحلة الثانية التي كان فيها باحثاً في الخطاب الصوفي والتراث الديني. وإذا كان المفهوم الذي اشتغل به في المرحلة الأولى هو مفهوم «الانعكاس»، فإنّ المفهوم الذي وظفه في المرحلة الثانية هو مفهوم «الوظيفة». وقد استفاد الباحث في المرحلة الثانية بالتحديد من مدرسة التاريخ الجديد ومدرسة الحوليات وبعض الدراسات الأنتربولوجية، كما دفعَتْه إلى اعتماد سيميائيات غريماس والمناهج الحديثة؛ إضافةً إلى إشراف الدكتور محمد أركون الذي كان له دورٌ أساسي في توجّه الأطروحة، كما سبق أن أشار مفتاح نفسه إلى ذلك من قبل.

في المرحلة الثالثة ركّز مفتاح على النّص، سواء تعلّق الأمر بالنّص الديني الصوفي أو بالنصّ الشعري أو

بالنصّ البلاغي. وضمن هذه المرحلة أنجز العديد من الكتب أذكر منها: **في سيمياء الشعر القديم، وتحليل الخطاب الشعري: استراتيجية التناص، وديناميّة النص.**

وأما المرحلة الرابعة فقد ركّز فيها على المفاهيم وطرق توظيفها. وقد أنجز فيها كُتُب **التلقي والتأويل: مقارنة نسقية، والتشابه والاختلاف، والمفاهيم معالم** (الذي لم يصدر بعد).

هذا التحقيب يمكن اعتباره واحداً من التحقيبات المتعددة الممكنة لمشروع مفتاح. فإذا أردنا أن نحقّب لأعماله انطلاقاً من مفهوم النصّ، فسنجد أنّه في المرحلة الأولى كان يشتغل على توثيق النّص ويربطه بصاحبه وبعصره، بمعنى أنّه كان يتعامل مع النص تعاملاً خارجياً. ثم انتقل في المرحلة الثانية إلى دراسة بنية النّص باعتباره نسقاً. وأما في المرحلة الثالثة فسيركز دراسته على وظيفة النص.

أما إذا أردنا أن ننظر إلى أعماله من جهة النسقية فيمكننا الحديث عن مرحلة أولى كان الاهتمامُ فيها منصبّاً على إظهار النسقية والانسجام داخل النّص الواحد. وفي مرحلة ثانية بدأ يطرح الأسئلة ذاتها ولكن ضمن مستوى أعلى، وهو مستوى المنظومة الثقافية، إذ نجده في كتاب **التلقي والتاويل** يشتغل على القرن الثامن الهجري لإظهار النسقية في منظومة ثقافية واحدة وفي حقبة تاريخية واحدة. أما في المرحلة الثالثة فقد شرع يبحث عن النسقية في إطار أعمّ، وهو مستوى الكون الذي يخضع لنظام عام يتجلى في مستويات عديدة ثقافية واجتماعية.

إنّ كل مفهوم يستطيع أن يقدّم تحقيباً مغايراً لمشروع مفتاح. ولهذا يمكننا أن نقول بأن كل أعماله هي انعكاس للمراحل التاريخية، أي لما هو موجود في الساحة الثقافية والفكرية.

تأخُّر جامعاتنا منعنا من أن نطّلع على مفاهيم غير الوضعية والحتمية التاريخية

أما الاقتراحات الذي قدمها مفتاح بصدد مفهوم التحقيب فيمكن قراءتها في ضوء التحقيبات المتوفّرة من قَبْل، وأعني بها التحقيبات الكلاسيكية التقليدية المعروفة. فهناك التحقيب الذي قدّمته المدرسةُ الليبرالية والتقسيمُ الثلاثي للتاريخ: تاريخ قديم، ووسيط، وحديث. وهناك التقسيم الخماسي الذي قدّمته المدرسةُ الماركسية: المشاعية، والعبودية، والإقطاعية، والرأسمالية، والاشتراكية... إضافةً إلى تحقيبات متداولة في الثقافة العربية الإسلامية، سواء في المشرق العربي أو في مغربه، وأذكر منها تقسيمات الدكتور شوقي ضيف الوضعية، وتحقيبات المرحوم عبدالله كنون والمرحوم محمد بن تاويت وغيرهما في المغرب العربي.

وقد تأثّر مفتاح بهذه التحقيبات لفترةٍ من تاريخه الفكري، إلى أنْ ظهرت الأبحاثُ الجديدة حول التحقيب، مثل التحقيب الإبستمولوجي الذي قدّمه ميشيل فوكو. فوجدناه يتبنّى مواقف جديدة في مسألة التحقيب، ويقترح تحقيباً بديلاً يقوم على روح العصر أو على الجانب الابستيمي، اذ اقترح تحقيباً رباعياً للتاريخ المغربي: مرحلة التوحيد والتوفيق، ومرحلة التحصين، ومرحلة البعث، ومرحلة بناء الدولة العصرية. كما اقتراح تحقيباً مماثلاً للأندلس.

والسؤال الذي أودّ طرحه في هذا السياق هو: كيف يمكن تعميم هذا التحقيب على التاريخ العربي الإسلامي عامّة؟ وهل يتضمن التحقيبُ الذي قدّمه مفتاح ثوابتَ يمكن أن توظّف إذا أردنا أن نعمّمَه؟ وهل يتوفّر على متغيّرات؟ وما هي الإضافات والاقتراحات التي يمكن لمفتاح أن يقدّمها إزاء ما عرفه التاريخُ من تقسيمات؟ هل هناك علاقةُ تكامل أو تجاورٍ بين تحقيب مفتاح وهذه التحقيبات؟ وأين تتجلى المفاهيم العلمية الحقة في التحقيب؟

القمري : لا أريد أن يُفهم من كلام الغزاوي أنّ مفتاح يقوم في هذا التحقيب بوظيفة المؤرِّخ. بل هو يتعامل في نظري مع الخطاب التاريخي كمعطى كليّ. فما يجب أن يُفهم من عمله أنّه كباحث يقصي التاريخ بالمعنى الحَدْثي الوصفيّ والخالص، ويتعامل مع التاريخي بالتحديد. لذلك أرى ضرورة إضافة مفهوم أساسي، حين الحديث عن تعامل مفتاح مع التاريخ، وهو الزمن. فما قام به الباحث يجمع بين زمن النّص والزمن المعرفي والدخول فيما قد نسمّيه بـ «الزمن الثقافي». هذه الجدلية قد تكشف أنّ التحقيب الذي يقترحه مفتاح في مشروعه ليس تحقيباً بالمعنى الفلسفي أو النظري. ومن هذا المنطلق أتساءل: هل يمكن للمتخيَّل أو الأدب أن يؤسِّسا تاريخاً؟ وهل للنّص العربي تاريخ معيّن؟ أطرح مثل هذين السؤالين، إذ أكتشف، من خلال قراءتي لمنتوج مفتاح النقدي والفكري، أن النصوص كانت، بالنسبة إليه، استراتيجية لا هدفاً. كانت استراتيجية تستحضر

ما كان مغيّباً وتتذكر ما كان منسيّاً. ولذلك يمكن للنصّ الأدبي أن يؤسّس حقيقة جديدة. وفي هذا الصدد أعود إلى فكرة يقطين حول البنيوية. فالبنيوية لم تكن، إطلاقاً، فعلاً انعزالياً ونهائياً. البنيوية موقف. وحين أثار مفتاح مسألة التحقيب فإنه كان يودّ أن يثير من خلالها مسألة ارتباط الثقافة العربية بالنصوص. فإذا كان الزمن الثقافي الأوروبي واضحاً، فإننا في الثقافة العربية نحتاج دوماً إلى إعادة القراءة. ومن ثمة فحين نقرأ مشروع مفتاح، يجب بالضرورة أن نقرأ بالمنطق الحفري ما قام به هو أصلاً كحفريات في النصوص.

مفتاح : مسألة التحقيب، ونسبية التحقيب، وتعددية التحقيب، تطرح أمامنا إشكالية عامة، وهي إشكالية الموضوعيّ والمشيَّد. فهناك في التاريخ وقائع لا جدال في وجودها مثل المجاعة، والحرب، وبزوغ دين جديد... إلخ غير أنّ النظر إليها يتلوّن بذاتية الباحث الذي يكون له دور يستمدّه من الاستراتيجية التي يتبنّاها في بحثه. فحين نعود إلى قراءة كتاب **صمود وسط الإعصار** لعبدالله إبراهيم فإننا نجده يسلك مسلكاً خاصاً من المعطيات، فيطرح قضية الأرض وغيرها، ليستخلص في النهاية أنّ مثل هذه القضايا مازالت مستمرّة. ولهذا فإنّ نوع الإشكالية التي نطرحها في البداية تشرطنا للوصول إلى نتيجة معيّنة. فحين اشترطنا أننا سننطلق من فتح الأندلس والخروج من الأندلس ثم من موقعة وادي المخازن، فمعنى ذلك أنّ مصيرنا هو الصراع ضد الأجنبي. لكن الاستراتيجية التي نسلكها هي التي تجعلنا نختار: إذ يمكن لشخص آخر أن يختار دخولَ القبائل العربية إلى المغرب كبداية إشكالية. إنّ استراتيجيتك في تناول القضايا، اذن، هي التي تصل بك إلى النتائج التي تريد: فإذا أردتَ إن تقول إنّ المغرب كان عبارة عن قبائل كان لك ذلك؛ أما إذا أردتَ أن تثبتَ وحدةَ المغرب فيمكنك ذلك أيضاً. هنا يمتزج الإيديولوجي بالفكري بالتاريخي. وهذا شيء نعيه في عملنا ونهدف إليه، ولكننا أحياناً كثيرة لا نعيه.

فالتحقيب ليس مسألة معطاةً سلفاً أو مفروضة طبيعياً. هناك أحداث قائمة، والمؤرخ يشيّد ليصل إلى نتائج معيّنة. ولهذا نجد تعدّداً للتحقيبات. والتحقيب له منطلق أساسي هو الزمان. كيف ينظر الفزيائيون إلى الزمان؟ هناك الزمان الصِّفري الذي يعني أنه بإمكاننا أن ننطلق من حاضر المغرب لنقول بأنه هو البداية. لكنّنا اخترنا، في تحقيبنا، دخولَ الأندلس [بمثابة تاريخ صِفْريّ]، أي اخترنا وجود المعركة التي دعت إلى توحيد الأمّة للجهاد. والصراع مع الأجنبي يدعو من جديد إلى وحدة الأمّة، فيصبح الحاضر مرآةً للماضي والماضي مرآةً للحاضر.

إلى جانب هذا الزمان الصِّفري، هناك الزمان الحقبي (الزمن التطوري) ويتميّز بنوع من تكثيف الأحداث وتركيزها. ففتح الأندلس معركة، والخروج من الأندلس معركة، وموقعة وادي المخازن معركة، والحماية معركة. هذا هو الزمان الحقبي، أي أنّه زمان تطوري. لكنّه، في الوقت ذاته، ليس تطوّراً عشوائياً، بل هو تطوّر بطيء. ولذلك يستحيل القول في تاريخ المغرب إنّ الحاضر هو الماضي، والا فإنك ستظلم التاريخ لأنّ تاريخ المغرب تاريخ حقبي. والحقبة تسمّى أحياناً التردّد أو التكرار أو الرنين. لكنْ، في الزمانين معاً، الصفري والحقبي، لا بدّ من وجود بداية؛ فكما نشترط في اللغة جملةً فإننا نشترط في التحقيب بدايةً. هذه البداية ستستمرُّ خافتةً أو ظاهرةً إلى النهاية. وبالتالي فلن تكون هناك قطيعة لا على صعيد التاريخ، ولا على صعيد الأشخاص أو النص.

الزمان الثالث في عرف الفزيائيين هو الزمان العمائي الذي تتطوّر فيه الظواهرُ بسرعة كبير جداً؛ وهذا ما قد نجد ما يمثّل به عليه في التاريخ الأوروبي. خذ مثلاً الإبدال المعلوماتي، وتعدد الأحزاب... فمثل هذه الأمور، في الأصل، مفاهيمُ أصلها موضوعيٌّ، لكنها مشيّدة. حتى مفهوم العماء وكل المفاهيم العلمية إنما هي وليدة سياقها الاجتماعي. هذه المرحلة الأخيرة من التاريخ الإنساني ما موقعنا نحن العرب منها؟ فإذا عدنا إلى ما قلناه عن الزمان الصِّفْري نفهم أنّ النهاية معروفة. وفي الزمان الحقبي النهاية يمكن أن يُتَنبَّأ بها. أما في الزمان العمائي فلا نستطيع أن نتنبأ، ويُعْطى كمثال على ذلك حالةُ الطقس الجويّ: فإلى الآن لا يمكن أن يُتَنَبَّأ بها بدقة. ولهم مثالٌ شهير، هو أنه إذا حرّكَتْ فراشةٌ في الأمازون جناحَها يصل تأثيرُها إلى أمريكا؛ أي أنّ العالم كلٌّ مترابطٌ ومتداخِلٌ؛ ومن هنا جاء مفهوم «العولمة» وما شابَهَهُ من المفاهيم الجديدة في عالمنا. هذه هي المفاهيم العصرية الراهنة، وهي وليدة السياق العلمي لنظرية العماء والمعلوميات، حيث لا يمكن التنبؤ بالمستقبل في إطار هذا الترابط والتداخل الذي يميّز العالم.

أعود إلى التحقيب الذي وضعناه لنؤكد بأنّه قائم على الصراع مع الأجنبي، أي هو تحقيب وفق معيار العامل الخارجي. وهذه في نظرنا صناعة نظرية قد توافقون عليها وقد لا توافقون، لكنها تظل مُقْنعةً لصاحبها. ويمكن مثلاً للأستاذ علّوش أن يسمّي ما صَنَعْتُهُ سلفيةً محافظةً أو مركزيةً عقديةً، وكأننا ندعو إلى حرب جهادية جديدة. إنّ التحقيب الذي وضعناه لم يكن سوى جردٍ لمعطيات تاريخية، ثم تشييدها في إطار مفهوم نظريّ لإبراز مفهومي «الاتّساق» و«الانسجام» في تاريخ المغرب. لهذا جاء هذا التحقيب مخالفاً للتحقيبات السياسية، مثل تحقيب الأستاذ عبدالله كنون، ولجميع التحقيبات الأخرى. فالتحقيب الذي وضعناه يمكن إدخالُهُ ضمن ما يسمّى بـ «روح العصر»، لأننا بنيناه على مفهوم ايديولوجي هو: «الاتفاق والتحصين»، ولم نَبْنِهِ على مفهوم إبستيمي؛ ذلك أنه لم يقع أي تطوّر معرفي، كما لم يحدث عندنا إصلاح ديني كما حدث في الغرب. ولذلك فإنّ كثيراً من التغيّرات التي طرأتْ في واقعنا تأتي من الخارج ولا تحكمها شروطٌ داخلية. فالتحقيب الابستيمي غير مطروح إلا في حدود ضيّقة، ويظل، في رأيي، عملاً مدرسياً لا غير.

أما عن علاقة ما نكتبه بالنصوص فيمكن التأكيد مرّة أخرى على أن كتابة التاريخ اعتماداً على النصوص فعل مفروض لأنّ الذي يؤثّر في التاريخ هم النخبة العالمة؛ والذي نَقَل الينا ما يُسَمّى بالثقافة الشعبية هم النخبة العالمة من فقهاء ومحدِّثين. أما الحديث عن التاريخ الشامل فلا نعتقد انّه بمقدورنا القيام به لأنّه يحتاج إلى حَفْرِيات وإلى الثقافة بمعناها الأنتربولوجي العام.

العزّاوي : أعود إلى القضية التي انطلق منها الأستاذ النّوسي، وهي قضية التعامل مع النظريات العلمية. وأعتبر أنّ هذا إشكالٌ معقّد في مشروع مفتاح. فمن جهة، هناك التعامل مع النظريات والمناهج الحديثة، ومن جهة ثانية هناك التعامل مع التراث. والسؤال الذي يُطرح في البداية هو: هل ما يكتبه محمد مفتاح نقد، أم تحليل، أم علم للأدب، أم تحليلٌ ثقافي؟

فيما يتعلّق بتعامل مفتاح مع التراث أسجّل بأنّه يَنْظر إليه نظرة كلية، لأنّه يتبنّى الموقف الذي ينظر إليه في تاريخيته أوّلاً وفي ابستمولوجيته ثانياً وفي شموليته ثالثاً. إذ لا يمكن فهم البلاغة، مثلاً، ما لم يُفهم علمُ الأصول أو النحوُ أو علمُ الكلام أو الفلسفةُ. فإذا اطّلعنا على الدراسات التي اهتمتْ بالنظر إلى التراث والتفكير فيه فإننا سنجد أنّ الدكتور محمد عابد الجابري يقول في دراسته للتراث الفكري العربي الإسلامي بالانفصال التامّ؛ فهناك [بحسب الجابري] مدرسة سيناوية غنوصية في المشرق في مقابل مدرسة عقلانية رشدية في المغرب والأندلس. ونجد في مواجهة هذه الأطروحة موقف الدكتور علي أُومليل الذي يقول بالاتّصال التّام. وبين هاتين الأطروحتين، نجد أطروحة محمد مفتاح، المتأثّرة بالكتابات الحديثة، وتقول بالوسطية: فهناك، بحسب مفتاح، اتّصال في انفصال وانفصال في اتّصال. وقد استفاد مفتاح من توظيفه لنظرية «النحو المائع» الذي يقول بالحدود المائعة، أي غياب الحدود الصارمة. كما استفاد من توظيفه لنظرية الشاهد الأمثل التي تقول بالدرجية... إضافةً إلى نظريات معرفية في مجال علم النفس المعرفي واللّسانيات والذكاء الاصطناعي.

إلى جانب هذا المقوّم التاريخي هناك المقوّم الابستمولوجي. وهنا نصل إلى النقطة الأساسية في المشروع برّمته. فحين تُطرح قضيةُ المزاوجة بين النظريات العلمية والتراث في مشروع محمد مفتاح، لا بدّ أن يتمّ التساؤل عن كيفية تكامل الطرفين داخل هذا المشروع. وحين يُطرح مثل هذا السؤال، تطرح معه العديد من القضايا، وأذكر منها قضية «التأصيل». فهل التأصيل هو رَبْطُ النظريات العلمية بما هو تراثي؟ أم هو استنبات النظريات العلمية في التراث؟ أم استحداثُ توفيق بينهما؟

أعتقد من جهتي، أن مفتاح قد نجح في تحقيق نوع من التأصيل الحقيقي. فالتعامل مع التراث يتمّ عبر خمسة مستويات، فهناك: التأصيل، والتوظيف، والفهم، والإضافة، والإبداع.

لبيض : **هل وصل محمد مفتاح، في رأيك، إلى المستوى الخامس الذي اقترحته، كشرط للتعامل مع التراث، أم أنّه ظل حبيسَ مرحلةِ الفهم والاستيعاب للنظريات العلمية والتراث؟**

العزّاوي : أعتقد أن مفتاح قد وصل إلى مستوى التأصيل، غير أن هناك عملاً عليه أن يقوم به في المستقبل... مع أنني سجّلتُ في المشروع نوعاً من الإضافة والإبداع.

لبيض : **إذا تفضّلْتَ، حدِّدْ لنا بعضَ تجليات الإضافة والإبداع في أعمال مفتاح؟**

العزّاوي : خذْ مثلاً نقدَهُ لما هو سائد في التعامل مع المفاهيم العلمية والنظريات الحديثة، وفي التعامل مع التراث في الآن نفسه. وهذا في رأيي جزء من الإضافة والإبداع؛ فما لم نعرف عيوبنا فإننا لن نتمكن من أن نتقدّم خطوة واحدة.

لبيض : **حين طرحتُ مسالة الإضافة والإبداع في مشروع مفتاح كنتُ أقصد الكشفَ عنهما من خلال التصوّر النظري والطرق التحليلية التي اهتدى بها في دراساته وطروحاته. أما سؤال التعامل مع النظريات الحديثة ومع التراث، فهو سؤال مطروح منذ مدّة، وسيظلّ مطروحاً على كل مشتغل بالمجال المعرفي والتاريخي والإبداعي ما لم نشارك في بناء العلوم وصناعة النظريات.**

العزّاوي : أجل، هناك مجموعة من التوظيفات للعديد من المفاهيم. وأعتقد أنّ للأستاذ مفتاح أثراً بارزاً في الكتابات العربية والمغربية. فباستثناء بعض الباحثين القلائل الذين أتيحت لهم فرصة الدراسة في الغرب، تظل مؤلّفاتُ مفتاح مرجعاً في التعريف بالنظريات اللّسانية والسيميائية والنفسية والمعرفية مثل الكارثية والعماء والحرمان... الخ. كما يرجع إليها الفَضْلُ في انتشار الكثير من المصطلحات والمفاهيم العلمية في مجال السيميائيات واللسانيات والعلوم المعرفية.

مفتاح : لقد ركّزنا في حديثنا، كما لاحظتم، على الثوابت كالمنطق والرياضيات لأننا لم نضع في حسابنا أنّ الثقافة العربية، في كثير من مظاهرها، ثقافة يونانية وآسيوية، ولم ننظر إلى البلاغة العربية، مثلاً، ونتساءل هل هي من وضع العرب، وهل المنطق من خلق العرب؟ نعتقد أن مثل هذه الأسئلة قد لا تحتاج إلى كثير من إعمال النظر والنقاش والمجادلة. ونعتقد أن من المسائل الوجيهة التي طرحها عبدالله العروي أنّ المنطق ليس عربياً. إننا نتعامل مع مادّة ليست في الأصل مادّتنا نهائياً، وإنّما هي وليدة حصيلة علمية وتطوّر علمي. ولهذا فالثقافة العربية جزء من الثقافة الإنسانية الكونية.

النخبة هي التي تصنع التاريخ، وعلى العقلاني أن يكون نخبوياً يأخذ بالثقافة الراقية

تبقى مسألة الإبداع، ونظنّ أنها تُحدَّد كذلك انطلاقاً ممّا هو كونيّ. فمثلاً عندما نتناول المناقب نجد فيها مسائل كونية. خذ مناقب أبي يعزى تجدها متضمنة لهذه الكونيات المتجلية في الطوطمية، أي مطابقة عالم الحيوان لعالم الإنسان. وحين عدنا إلى بعض البحوث الأخيرة حول المغرب وحول تاريخ المنطقة في تلك الفترة، تبيّن لنا أنّها كانت ذات ديانة أخرى، ومعنى هذا أنّه ليست هناك خصوصية ثقافية صرف. فهناك كونيات، وإنْ كنا لا ننكر المحيط ومكوّناته في تشكيل ملامح ثقافة خاصّة.

القمري : أشار النّوسي في المحور الأوّل إلى عملية توظيف المنهج السيميائي في الخطاب النقدي عند مفتاح. وفهمتُ من كلامه أنّ المنهج السيميائي ينتمي إلى حقل أجنبي ومرتبط بثقافة الآخر. إلا أنّه تبيّن من كلام مفتاح أنّ هذا الآخر يوجد ثاوياً فينا من خلال ابن سينا وابن رشد وغيرهما من المفكرين العرب الأوائل. ومن ثمة فإنّه رغم أن السيميائيات كعلم ظهر في اوروبا فإننا قد لا نقترف إثماً حين نتعامل معه ونستثمر مفاهيمه في تحاليلنا.

والملاحَظ أنّ توظيف مفتاح لهذه المفاهيم لم يظل معزولاً عن مراجعة التراث. فهناك مراجعة ضمنية لما حققه التراثيون، دون أن يَسْحب عنهم فكرة النسبية، ودون أن يَهْدم النماذج التي أقاموها. ولهذا فمفتاح لم ينظر إلى التراث بمنظارٍ قدسي، بل اعتبره جزءاً من المعرفة البشرية والإنسانية. وبالتالي، فهو قابل للمراجعة والقراءة.

اعتماداً على هذا التصوّر أصل إلى استنتاج مفادُه أنّ مشروع مفتاح يتحرّك ضمن مجموعة من الثنائيات

ربّما أهمّها: التراث/الحداثة. وهذه الثنائية كان قد أشار إليها الأستاذ العزاوي في مداخلته. فمحمد مفتاح لا يرتبط بالتراث وحده، وإنّما يرتبط بالحداثة كذلك، بمعناها العلمي والابستمولوجي والنقدي والتعليمي.

إلى جانب هذه الثنائية نجد ثنائية أخرى: الشرق/الغرب، وداخل هذه الثنائية نعثر على ثنائية ضمنية: المغرب/المشرق... إضافةً إلى ثنائية الأصالة/المعاصرة. وهذه إشكالية أتمنى أن يعالجها مفتاح في تدخلاته اللاحقة، دون أن ننسى إشكالية جوهرية أخرى تتمثل في ثنائية: القديم/الحديث. فإذا كان مفتاح قد اهتم في أعماله الأولى بالنصوص القديمة، فإنّه في أعماله اللاحقة أخذ يهتمّ بالنصوص الحديثة. ودليل ذلك اهتمامه بالشاعر أبي القاسم الشابّي. ويمكنني أن أضيف ثنائية أخرى وهي العلم/الدين. فقد كان مفتاح يحترم المنطق العلمي، إلى جانب احترامه المنطق الديني في صياغة رؤية للعالم، من موقع الانتماء إلى ثقافة إنسانية تبحث عن هويتها في العالم.

يمكن الإشارة إلى ثنائية مركزية أخرى في مشروع مفتاح وهي ثنائية المعرفة/الايديولوجيا. فمن خلال كلام مفتاح في هذه الندوة يظهر أنه يجد نفسه أقرب إلى الأشخاص الذين يؤسِّسون أنساقاً (مثل العروي)، ممّا هو قريبٌ إلى الأشخاص الذين يؤسّسون الايديولوجيا بالمعنى الضيّق للكلمة. لذلك أجدني أسأل محمد مفتاح عن كل هذه الثنائيات وعن كيفية تمظهرها واشتغالها في مشروعه؟ كما أسأله عن القناعات التي يؤسِّسها ويصنفها، خاصةً إذا علمنا أنّ هذه الثنائيّات واردة في أيّ مشروع نقدي وفكري، ونادراً ما نجد ناقداً أو مفكراً عربياً لا يقع تحت تأثيرها من طه حسين إلى يومنا هذا.

العزّاوي : أرى أنّ في تعامل مفتاح مع التراث إصراراً على إبراز الجانب الفكري والايديولوجي في البلاغة والنحو والأصول. ففي كتاب **التلقي والتأويل** يدرس مجموعة من العلوم والمعارف ويربط بينها برابط ايديولوجي معرفي. وهنا أريد أن أسأل مفتاح: إلى أي حدّ استطاع أن يُظهر ترابط هذه العلوم وتفاعلها ايديولوجياً ومعرفياً؟ وإلى أي حدّ نجد فرضية الدعوة إلى الاتحاد والجهاد حاضرةً في كل هذه العلوم؟ وما هي أشكال حضورها؟ وما دور نظرية «المقايسة» في هذه العملية؟ وهل درجة حضور تلك الفرضية أو الايديولوجيا في قصيدة استنفارية تماثل درجة حضورها في كتابٍ نحويٍ تعليمي مثلاً؟ وهل يكفي الرابط الأنطولوجي للقيام بهذا النوع من التأليف؟

تحقيبي قائم على الصراع مع الأجنبي، ودخول الأندلس هو التاريخ الصِّفري للمغرب

يـقـطـين: لقد أثارت ندوتُنا العديد من القضايا وأضاءت، من خلال تدخلات وتوضيحات محمد مفتاح، العديدَ من الجوانب. وإذا جاز لي أن أكوّن فكرة من خلال هذه الجلسة فلا يمكنني الا أن أقول بأننا مع كتابه **في سيمياء الشعر القديم** (١٩٨١)، سواء في المغرب أو في العالم العربي، سجّلنا تحوّلاً جذرياً في الدراسة الأدبية وفي الوعي النقدي، لنجدنا أمام إبدال جديد وأمام قطيعة مع مرحلة سابقة.

فيما يتعلّق بثنائية التراث/الحداثة أرى أنّ مفتاح قد اختزلها بطريقته الخاصّة. فلم يكن ذلك المتفتح الكلّي على الثقافة الغربية، كما لم يكن ذلك المأخوذَ بسحر التراث العربي. إنّ غنى مشروع مفتاح يظهر بصفة خاصة في تفاعله الإيجابي مع التراث الفكري العربي القديم ومع التراث الإنساني قديمه وحديثِهِ. وهذا التفاعل لا يقتصر على الجانب النظري فحسب، وإنّما يتجلّى كذلك في الجانب التطبيقي من خلال اشتغاله ببعض النصوص العربية التراثية وببعض النصوص العربية المعاصرة.

لبيض : **قبل أن يتولّى الأستاذ مفتاح الإجابة عن أسئلة الإخوة الأساتذة المتدخلين وملاحظاتهم، لا بأس أن نطلب منه إبراز موقفه الشخصي من حصيلة التجربة الفكرية والنقدية التي تشغل الساحة الثقافية العربية وتقييمه للوضعية الثقافية العربية عموماً.**

مفتاح : مبدئياً نحن من هؤلاء الذين ذكرهم أبو بكر العزاوي من الناحية الفكرية. كما يمكننا أن نشترك معهم جميعاً من الناحية العملية. أما من الناحية الايديولوجية فلنا قرابة مع بعضهم فحسب. فمن مظاهر الالتقاء مسألةُ التراث والحداثة، لأنّ موقفنا الشخصي من هذه الثنائية يَستحضر بالضرورة، موقفَي الأستاذيْن عبدالله العروي ومحمد عابد الجابري. ذلك أنّ الأستاذين يناوئان تيارَ ما بعد الحداثة: فعبدالله العروي لا ينظر بعين الارتياح إلى هيديغر ونيتشه ودريدا، لأنّه يرى أنّ المنطلقات التي تطرحها هذه الفلسفاتُ فوق التطور الثقافي والديني والاجتماعي للمغرب. والشيء ذاته نجده عند الجابري. أما موقفنا فيقع بين الموقفين. فكثير من

مسلّمات ما بعد الحداثة لا نأخذ بها بسبب الظروف التي نعيشها والسياق الذي يحكمنا. ومن يقرأ كتبنا لا يجدنا نعبِّرُ صراحةً عن الحداثة أو ما بعد الحداثة بمفاهيم واضحة، وإن كنا نضمنها في تحليلاتنا بشكل أو بآخر، علماً أنّ سياق ما بعد الحداثة هو سياقُ شعوبٍ ودولٍ اتخمتْ ديمقراطيةً وتشبّعتْ بالعلم سواء الفزياء أو النظريات البيولوجية... إضافةً إلى وجود حركات سياسية اعتراضية حقيقية، ووجود انتماءات ثقافية فاعلة.

بالنسبة إلى ثنائية المشرق/المغرب، أعتقد أنه إذا انطلقنا من كونيات الرياضيات والمنطق وكونيات أخرى كالجنس والسلوك، فإننا سنقرّ بوجود العديد من الأشياء التي نشترك فيها. لكنْ لا يجب هنا الخلط بين المجال المشرقي بمعناه الحقيقي ـ وأعني به ايران وما ولاها، والتصوّفات الإشراقية والثقافية المتنوعة ـ وبين المشرق العربي في اصطلاحنا السياسي الراهن. إنّ الثقافة المغربية ـ وقد أكدّ العروي ذلك في كتابه **مفهوم العقل** ـ هي ثقافة وضعانية علمية تدعو إلى الوحدة التي أشرتُ إليها، بخلاف الثقافة المشرقية التي هي ثقافةٌ غنوصية، ثقافةُ الخيال والإبداع، وقد تأثّر بها ربّما مجموعة من متصوّفة الشرق الأندلسي، ومن بينهم ابنُ عربي، إلا أنّ ذلك لا ينفي أنّ هناك خصوصية ثقافيةً للغرب الإسلامي. فلا يمكن لدارس التصوف في المغرب أو في المغرب الإسلامي أن يبدأ عملهُ بتوطئةٍ حول النُّفَّري، لأنّ هذا سيُعَدّ حشواً لا معنى له، ولأنّ ذلك مجال آخر مرتبط بالثقافة العملية التي نبتتْ في مجتمع قبلي استقراري يأخذ بالمذهب المالكي.

الثنائية الثالثة، التي أشار إليها القمري، هي ثنائية الأصالة والمعاصرة. وهنا نود أن نشير إلى أننا حين نركز على الثوابت مثل الرياضيات والمنطق وغيرهما، تصبح هذه الثنائية ساقطةً من أساسها. لكنْ تبقى هناك مسألة الدرجات. إنّ التركيز على الكليات هو الاستراتيجية التي سلكناها بدلاً من التركيز على الخصوصيات، وذلك من أجل تجاوز هذه الثنائية. وبذلك كنا قد تصدّينا في كتابينا **التلقي والتاويل** و**مجهول البيان** لهذه الثنائية، وجاء من بعدنا عبدالله العروي ليؤكد هذا التوجّه بأسلوب العالِم المتمكّن والمطّلع الضليع.

الثقافة المغربيّة وضعانية علمية، وأما الثقافة المشرقية فهي ثقافة الخيال والإبداع

أما عن سؤال ما هي حدود المشروع؟ فنعتقد أنها هي حدود المشاريع التي نتعامل معها جميعاً. فهذه المشاريع بأدواتها ومفاهيمها ليست من وضعنا، ولهذا فإن أوّل شيء يواجهنا في هذا الإطار هو مشكلة الترجمة. ونذكر هنا أننا حينما وظّفنا نظرية الكوارث صار [هذا المصطلح] نكتةً، ولو ترجمنا آنذاك مصطلحَ الكوارث بالفوضى ـ التي تجد صدى عند المثقف العربي ـ لقوبلتْ بصدر رحب... مع أن مفهوم «الكوارث» هو نتاجُ شبكةٍ من المفاهيم: الكوارث، القطائع، المنعطف، الإبدال... لهذا يجب التأمّل في مسألة الترجمة وإعادة النظر في العديد من مسلماتها. وما قلناه عن هذا المفهوم يمكن أن يطول مفهومَ النّص ومفهومَ الخطاب. فالمُلِمّ بالثقافة العربية الإسلامية حين يسمع مثل هذه المفاهيم ويَرْجع بذهنه إلى الثقافة الإسلامية يقع في خلل. ومعنى هذا أن المفاهيم التي نتعامل معها يجب أن نقرِّبها إلى نظرية «الحسِّ المشترك» أو النظرية الساذجة التي تخاطب فطريّةَ الإنسان، على أن يتمّ بلورتُها فيما بعد بلغة العلماء المحترفين.

بخصوص ما قاله العزاوي عن «لاقياسية النظريات» وقياسها، نشير إلى أنّ هناك من يقول بقياسية النظرية، بمعنى أن نقيس هذه النظرية على أخرى، كأن نأخذ النظرية اللسانية ونطبّقها على مجال الإبداع الأدبي. وهناك اتجاه يقول بـ «لاقياسية النظرية» إذ يجعل لكل نظرية عوالمها الخاصّة ومفاهيمها المميّزة لها. وبناء على هذا نستحضر في هذا السياق نظرية القوالب التي كنا قد تعاملنا معها في بحث أخير، إذ حللنا ظاهرة النّص الذي يجمع بين التشكيل والشعر، فوجدنا أنفسنا مضطرين إلى التعامل بمفاهيم التشكيل، فكان أنْ وضعنا هامشاً أشرنا فيه إلى أنّ اللوحة تحتاج إلى فنان أو ناقد تشكيلي لتفسيرها بمفاهيمها الخاصة. فلكل ميدان لغته وقناته الإرسالية: فاللوحة مرتبطة بالبصر، والبصر له منطقته في الدماغ ويجب أن نخلق له مفاهيمه. وللّغة، كذلك، منطقتها في الدماغ، وهي السمع، ويجب أن نخلق لها مفاهيمها. وبعد ذلك، يمكننا البحث عن مناطق التلاؤم وجهات الاختراق ووجوه الاختلاف، وأن نتساءل: أليست اللّغة نوعاً من التشكيل خصوصاً مع الشعر التشجيري؟ نحن إزاء لاقياسية النظريات، لكنّ هناك ابستمولوجيا تقول بما يسمّى

بالاختزال، ومعناها اختزال نظرية إلى نظرية أخرى، أي استعمال المفاهيم الفيزيائية ـ مثلاً ـ لتفسير التاريخ. وربّما هذه هي المقاربة التي سلكناها في تحليلنا للثقافة المغربية. قد يقول البعض بأنّ هذا لا يصحّ، بل يجب تحليل كل طرف في استقلال عن الأطراف الأخرى، ثم تأتي مرحلة تالية نعمد فيها إلى التجسير بين هذه الأطراف. وقد يقول آخرون باستحالة ذلك كله؛ فلكلّ مجالٍ اختصاصُه ولكل اختصاصٍ مفاهيمُهُ الخاصّة. لكننا نقول إنّ الاستراتيجية التي اخترناها هي التي تحكم علاقتنا وتعاملَنا مع الظواهر والأشياء.

قبل أن نختم كلامنا لا بدّ من الإشارة إلى مسألة التعقيد الذي تُنْعتُ به دراساتنا وأبحاثنا. وفي هذا الصدّد أذكر أنّ من الانتقادات المهذّبة والمؤذية، في الآن ذاته، التي وُجِّهتْ إلى أعمالنا، تلك الملاحظة التي ساقها الناقد جابر عصفور في سياق حديثه عن دراسة حول شعر رفعت سلام نشرتْها مجلة **فصول** إذ قال لي بالحرف «أنت مفتاح السكاكي». وفي كلام الأستاذ جابر عصفور إشارةٌ إلى كثرة التقسيمات التي احتوتْ عليها الدراسةُ المشارُ إليها، حيث وصلتْ إلى ثمانية وستين مفهوماً. فقد وظفنا المربّع السداسي لنضع مفاهيم سداسية متدرجة؛ وكل ذلك من أجل الإخلاص للنص. فلا يكفي أن نقول بأن التناص قد تحقق في هذا النصّ، مثلاً، بل يجب أن نتحدّث عن التناص ومِنْ قَبْلِهِ عن التداخلِ والتحاذي والتفاعلِ والتجاور لنُظهر تلك الفروقاتِ الدقيقة بين هذه المستويات. إلاّ أنّ هذا مأزق يؤدي إلى التعبير بكل هذه العجمة المصطلحية. إننا نقدّم مفهوماً في أربعة أسطر لننتقل بعده إلى مفهوم آخر، الأمر الذي يُربك القارئ الذي لم يتعوّد بَعْدُ على مثل هذه الدراسات والتقسيمات. وبناءً عليه، فإنّ صعوبة مشروعنا نابعة من كثرة التقسيمات ووفرة التحديدات وتعدُّد المفاهيم. وهذه، في اعتقادنا، سمة ايجابية وسلبية في الآن نفسه.

في إحدى الجلسات قال لي الدكتور كمال أبو ديب: «إنّ القارئ يحتاج إلى معجم المفاهيم ليضعه إلى جانبه وهو يقرأ أعمال مفتاح ليفك ألغازها». ونعتبر، من جهتنا، أنّ هذا مأزق لا سبيل عندنا لتجاوزه راهناً.

قال لي جابر عصفور: «أنت مفتاح السكاكي» وقال كمال أبو ديب: «يحتاج القارئ إلى معجم ليفك ألغازك»

إيماننا شديد في مثل هذه الندوة التي يمكن، من خلال اقتراحات الإخوة الأستاذة، أن تغرس الدفء وأن تُوجد الألفة بين القارئ العربي وبين أعمالي، من جهة، وبين هذا القارئ وكافّة الأبحاث العلمية الرصينة التي بدأتْ تجد موطئ قدم لها في الساحة الثقافية والفكرية العربية، من جهة ثانية. ونرى أنّ تطوير مثل هذه العلاقة متوقف على تطوير جامعاتنا، من خلال ربطها بأعتى الجامعات الغربية عن طريق استقدام أساتذة وبعث أساتذةٍ وطلبةٍ لاستكمال التكوين والاحتكاك بالأجواء العلمية، بالإضافة إلى ضرورة الإكثار من الندوات التي تساهم في ربطنا بالفكر العلمي المعاصر. وعندما يتحقق مثل هذا العمل لن تبقى هذه الدهشةُ التي تتملكنا من المناهج الغربية. فالملاحظ أنّه حين نَحْضر ندوةً من الندوات في جامعاتنا نُحسُّ بتلك الدهشة التي تتملكها من المناهج الغربية. فلا تكاد تجد مداخلةً واحدة تخلو من الإشادة بجاك دريدا حتى كأنّه صار وليّاً من أولياء الله! في حين أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرّد تركيبات ذهنية يمكن لأيّ شخص متمكّنٍ منا أن يقوم بأمثالها. فإذا تحققتْ هذه الشروطُ التي أشرنا إليها، فإنّ بالإمكان أن نُسقط هذه القداسةَ عن كل ما يأتي من مناهج من الغرب، فَنَشْرَعَ في الاشتغال ـ كلٌّ حسب اختصاصه ومجاله ـ بنوع من الاقتدار الذي يسمح لنا بالإبداع والمشاركة في صنع تاريخ الإنسانية. وضمن هذه الملاحظات العامّة هناك إجابة ضمنية عن سؤال الأستاذ لبيض حول الوضعية الفكرية في العالم العربي.

لبيض : **إجابتكم واضحةٌ، وأَمَلُنا ان تكون هذه الندوةُ قد ساهمتْ في إرساء دعائم التفاعل مع الفكر العلمي المعاصر. كان مرادنا من الندوة هو الكشف عن الخلفيات المعرفية المتحكمة في مشروع محمد مفتاح. لكنّ الواضح أن المراد اتّسع ليضعنا أمام إشكالات الفكر والنقد العربيين: إشكالات المنهج والنظرية والمفاهيم والتفاعل مع معطيات التراث.**

نشكر الدكتور محمد مفتاح على إجاباته الهادفة والرصينة والممنهجة، كما نشكر الإخوة الأساتذة على الجهود التي بذلوها من أجل استنطاق أعماق مشروعه.

المغرب