طريق التلقي والتأويل

إلى الخطاب النقدي العربي

ناظم عودة

ناقد وأكاديمي مقيم في السويد

ترجم سعيد علّوش سنة 1986 دراسة لهانز روبرت ياوس تحت عنوان: *جمالية التلقي والتواصل الأدبي، مدرسة كونستانس الألمانية*، ونشرت في مجلة: *الفكر العربي المعاصر*، التي كانت هي وشقيقتها: *العرب والفكر العالمي*، منبرين لمختلف النظريات والتيارات الحديثة في النقد والفكر.

ويجب أن نعترف، بالدور الكبير الذي اضطلعت به هاتان المجلتان لنقل مشروع الحداثة النقدية، إلى داخل الثقافة العربية. واستقطبت بالإضافة إلى الترجمة، كتّاباً من ميول مختلفة، لكنهم جميعاً ممن يجدون في نظريات ومعارف الغرب منذ مطلع القرن الماضي، إمكانية هائلة لوضع حلول للمشكلات المعرفية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وكلما اتجهنا نحو منتصف الخمسينيات، أي مع المدارات الحزينة 1955 لليفي شتراوس ولسانيات رومان ياكوبسون، سيتمتع المفهوم الغربي بخاصية امتصاصه للثقافة الغربية الجديدة، ولاسيما في فرنسا، التي وضعت حدّاً لطغيان الفلسفات والنزعات التاريخية.

هذا المفهوم الغربي، المتمتع بهذه الامتيازات، هو المفهوم الأقرب إلى المزاج الثقافي لكتّاب مجلتي: الفكر العربي المعاصر، و العرب والفكر العالمي. وتمت إشاعة ونشر هذا المفهوم الغربي بأقلام خيرة الكتّاب العرب، الذين استقطبهم مطاع صفدي بطريقة مميزة، إلى مشروعه الثقافي في هاتين المجلتين، ذي الصبغة القومية، والمدعوم من الأنظمة العربية ذات التوجه القومي.

وعودةً إلى دراسة ياوس، سنتعرف على فكرته التي تشدد على أن نظرية التلقي، لا تلتقي مع بنيوية ما قبل 1968 [ثورة الطلاب]، إنما مع بنيوية ما بعد 1968، ومع مفهوم العمل المفتوح، لأمبرتو إيكو، إذ تعمل على هذه الاتجاهات:

1- رفض مركزية اللوغوس.

2- إعادة إدماج الفاعل.

3- إعادة تقويم النص الأدب عبر وظيفة التحول الاجتماعي(1).

وشخّص ياوس، الخلاف الذي يطبع المقاربتين الفرنسية (البنيوية) والألمانيـــة (التلقـــي)، إذ تستظهر المقاربة الأولى: مكونات المعنى من الإنتاجية المتأملة والتي هي الكتابة [....] بينما يفسر الألمان المكونات المستمرة للمعنى عبر التبادل (أو التفاعل) بين نشاطي الإنتاج والاستقبال الأدبي، فـــالخطوة المنهجية الأولى التي تقود التميز الفرنسي بدوره من العمل إلى النص لا تتبع بخطوة ثابتة تقودنـــا مـــن الفاعل الذي يكتب إلى الفاعل الذي يقرأ ويحكم [...] فعلى التواصـــل الأدبي أن يُـــدرَك كحقـــل متداخل، إذ لا يتوصل إلى وظيفته الاجتماعية مادمنا نتجاهل العلاقة الحوارية بين الـــنص ومـــستقبله والمستقبلين فيما بينهم، ومادمنا نختزل التجربة الجمالية المتداخلة بـــ " لذة النص" المونولوجيـــة الـــتي يجدها القارئ، بتعبير رولان بارت في جنة كلمات غارقة في العزلة(2).

وضَعَتْ هذه الدراسة أمام النقد العربي عدداً من المقدمات النظرية، التي بات من غير الممكـــن تجاوزها في السعي إلى العمل بمقاربة ذات قدرة نفاذية إلى النص الأدبي. أهم هذه المقدمات:

1- المعنى الأدبي، عند الفرنسيين تنتجه الكتابة، والكتابة باتت تعني عندهم، بعد البنيوية، اللغة، على حين أن طريق المعنى الأدبي عند الألمان، لابدّ أن يمر بطريق التفاعل، بين قطبي العمل، وهما كما ذكرنا القطب الفني [النصي] والقطب الجمالي [المتعلق بالقارئ]. وهي نظرية، أوضحتُ في مكان آخـــر، ارتباطها بالفلسفة الظاهراتية، ولاسيما عند هوسرل، وإنغاردن(3).

2- إدراك العمل الأدبي، يخضع عند الألمان [اتجاه التلقي] إلى ضرورة إدراج العمل ضمن الوظيفة الاجتماعية، وحوارية العلاقة بين النص والقارئ، وبين القرّاء فيما بينهم. على حـــين يخـــضع عنـــد الفرنسيين [الاتجاه البنيوي] إلى قدرة الكلمات (اللغة) على العزلة عن عالم ما وراء (النص)، وقدرته على توفير استيحاءات إيروتيكية يعبر عنها رولان بارت بـــ لذة النص.

قدّمت المقدمتان الآنفتان، إلى النقد العربي إمكانية رؤية الخلل في المقاربة البنيوية. وعلى الرغم من أن هذه الدراسة هي جزء من كتاب لم يترجم بعد، فإنّ انتقادات ياوس المختزلة كانت على قدر من الأهمية. وقد شاع بعد الشروع بترجمة نظرية التلقي، استعمال مفهوم القراءة في النقد العربي، بدلاً من مفاهيم معينة من قبيل: نقد، تحليل، دراسة، بحث. وشاعت عناوين كتب أو أبحاث، أو مقالات، تحت هذه التسمية، قراءة في...، بدلاً من المفاهيم التي ذكرناها قبل قليل. ومع أن هذا الاستعمال، لم يكن استعمالاً يكشف عن معرفة نظرية بهذا الاتجاه النقدي الذي أعاد النظر بمفهوم المعنى الأدبي، بـــل تلقفاً لهذا الاصطلاح الذي كثر تداوله في الممارسة النقدية في الآونة الأخيرة. وأصبحت مفاهيم مـــن قبيل: التلقي، نظرية القراءة، الاستيعاب، الاستجابة، الاستقبال، القارئ، المتلقي، الجمالية، التقبّـــل،

تتقاطع فيما بينها بصورة عشوائية، مُلْبِسَة، تعبر عن مرحلة من مراحل عدم استقرار المصطلح العربي بعامة، والمصطلح النقدي بخاصة(4).

في العام 1987، نشرت مجلة *آفاق* المغربية ملفاً عن جمالية التلقي، انطوى على عدد من الدراسات والترجمات التي أدخلت إلى التداول النقدي العربي طائفة من الاصطلاحات الجديدة المنتمية إلى هذا الاتجاه النقدي، من قبيل: التحقق Concretization وأفق التوقع Horizon of Expectation والتجربة الجمالية Experment Aesthetic والتفاعل Interaction والمسافة الجمالية Aesthetic Distance .

في الملف، تحدث رشيد بن حدّو عن ريفاتير والتلقي، والسفسطائيين والإغواء الجمالي، وأرسطو والتطهير، وبريخت والتغريب، والنظرية التداولية التي تحلّل الملفوظات إلى المرسل إليه، وبارت والقارئ المحتمل، والجمهور المتلقي عند اسكاربيت، والإمكان والإنجاز في فعل القراءة، وأنواع القارئ، والتحقق والوعي ومادية العمل الأدبي، ومعايير أفق الانتظار، وتعريف المسافة الجمالية، وتاريخ الأدب والتلقي، وتطبيق مفهوم أفق الانتظار على الجنس الروائي(5).

وعلى هذا النحو ضُخَّت هذه المفاهيم دفعة واحدة إلى داخل الثقافة العربية، واسْتُقْبِلَتْ وكأنها مسلّمات، تمارس تأثيراً وإغواءً وهيمنة على الناقل الناقد الرائد. وتمثلت إحدى أهم مشكلات الثقافة العربية في مرحلة تدفّق المفاهيم والنظريات بعجزها عن إيجاد مجال دراسي يعنى بإنجاز مجموعة من الوظائف:

1- اختبار المفهوم عن طريق نقده وغربلته واكتشاف عالم الإشارات الدلالية القابع في أعماقه. ومن ثم البحث عن مجالات اشتغاله، ومدى قابليته على استكشاف خصوصية الأدب.

2- البحث في أصوله المعرفية، التي تشكلّ منها، وألقت عليه دلالة معينة. الأمر الذي يفضي إلى إيجاد حلّ لمشكلة تكوين المصطلح، أو نقله من لغة أخرى إلى اللغة العربية. ومن المؤسف، أن عدداً من المترجمين تعامل مع المصطلح باعتباره صياغة لفظية، لا باعتباره محمولاً فكرياً يتمتع بخصوصية معينة، ولا باعتباره تمثيلاً لمكابدات معرفية وصراعات فكرية، ولا باعتباره يختزل صراعاً انطولوجياً بين فريقين: أحدهما يريد أن يقصي الإنسان من أن يكون ممثلاً في المصطلح، على حين يسعى الآخر إلى تمثيل الإنسان في المصطلح.

هذه الرؤية، لم تكن واردة في تفكير عدد من نقلة المصطلحات إلى اللغة العربية، ومن هنا اضطرب تكوين المصطلح، وتعدّدت أشكاله ومسمياته، وفي بعض الأحيان أُدرِج في سياق النص وكأنه لفظة عادية تستمدّ معناها من المعجم، أو في أحسن الأحوال من السياق النصّي.

وفي العدد نفسه من مجلة آفاق، ترجم رشيد بن حدو دراسة لـــ (أ. شوماشير)، اشتملت على الحديث عن: المسوغات الأيديولوجية والثقافية والسياسية لظهور اتجاه جمالية التلقي، وعرض مفهـــوم (تاريخ الأدب) عند ياوس الذي يقترح فيه إنجاز عملية التاريخ الأدبي بالأخذ بعين الاعتبـــار تلقـــي القارئ للعمل الأدبي، والتعريف بمفهوم ياوس أفق التوقع، من حيث شـــروطه ووظيفتـــه وعلاقتـــه بالشكلانية التي طرحت مفهوماً موازياً هو التطور الأدبي.

لقد تمّ تداول مفهوم أفق التوقع في ممارسات النقد العربي وكأنه مفهوم منفصل عن الـــنص، واقتصرت وظيفته على بيان الاختلاف بين نمطين من الأدب ينتميان إلى حقبتين من الإبداع. لكـــن ياوس، في حقيقة الأمر، طرح هذا المفهوم في الوقت الذي كان يبحث في النص الأدبي الجديد عـــن كيفية تهييئ قرائه إلى نمط من التلقي عن طريق استراتيجيات نصية من قبيل: إشارات علنية، وإشارات سرية، أو خصائص مألوفة، أو تلميحات ضمنية. إنه يوقظ في القارئ ذكريات مألوفة، ويثير أحاسيسه الخاصة، ومع " بدايته" يوقظ توقعات " منتصفه ونهايته" التي يمكن بعد ذلك أن تستمر بشكل سليم، أو تتغير، أو تعيد توجيه، أو تنجز على نحو ساخر طريقة في القراءة تستند إلى بعض قواعـــد الجـــنس الأدبي أو نموذج النص(6).

هكذا يقترح ياوس طريقة في تأويل المعنى تستند إلى النص ذاته، الذي يخبئ قارئاً ضـــمنياً في سياقاته اللسانية، هذا الاقتراح شاع في النقد العربي على أنه إعادة بناء المعنى. على حين يسميه ياوس: إعادة ترميم أفق توقعات على الأساس الذي أُنتج أو اسْتُقْبِل فيه العمـــل الأدبي في الماضـــي (7). وإن الترميم سوف يجعلنا نعثر على الأسئلة التي أجاب عنها النص، وبذلك نكتشف كيف عاين القـــارئ وفهم العمل الأدبي في ذلك اليوم(8).

لقد تمّ تداول هذا المفهوم في الخطاب النقدي العربي المعاصر، من دون الأخذ في الحـــسبان أن ياوس وظّفه في بحث مشكلة: تاريخ الأدب، على حين تناوله النقد العربي تناولاً بعيـــداً عـــن هـــذه المشكلة، استعمل في إطار أسلوبي لقياس مدى الخصوصية والاختلاف بين النص وتاريخ جنسه. لكن ياوس، أراد أن يناقش عبر هذا المفهوم، الخلفية التاريخية للنص الأدبي. وهو مفهوم مركزي بالنسبة له، اشتقه من تراث التاريخانية والفلسفة الألمانية(9).

وأراد ياوس من خلاله أن يفيد من ثلاثة ابتكارات منهجية:

1- العلاقة بين علم الجمال والتاريخ

2- ضمّ المناهج البنيوية والهرمنيوطيقية.

3- جماليات التأثير.

لقد أوضحت دراسة شوماشير السابقة، أصول نظرية ياوس في تاريخ الأدب، والقراءة. واشتملت على إيضاحات لكيفية إفادته من أسلوبية ميشيل ريفاتير البنيوية، ومن مدرسة براغ اللسانية، ومن جماليات مدرسة فرانكفورت. وقد أوضح ياوس أهم التحولات التي طرأت على عملية إدراك الأدب منذ العام 1967، وهي على النحو الآتي:

1- مكّنت جمالية التلقي الفن من استعادة تاريخيته بالنسبة للمناهج الشكلانية والوضعية والفيلولوجية. فهي كمقاربة جزئية لواقع الفن تندمج من الآن فصاعداً ضمن نسق نظري شامل، هو التجربة الجمالية.

2- في الوقت الذي ينتقد فيه ياوس، قبليات الإجراء الماركسي الذي يهمل البحث في التلقي، السامحة معرفته بإدراك الذوات الحقيقية للاتجاهات الاجتماعية للتطور، فإنه يفتح أفق الانتظار على التجربة الاجتماعية: لن أحاول إنكار أن مفهوم أفق الانتظار كما وضعته مازال يعاني من بعض القصور بسبب تشكله في حقل الأدب وحده، وأود أن أقترح التمييز من الآن بين أفق الانتظار الأدبي الذي يفترضه العمل الجديد وأفق الانتظار الاجتماعي؛ أي الحالة الذهنية أو السنن الجمالية للقراء التي تكيّف التلقي(10).

3- يولي ياوس، بوضعه مفهوم التجربة الجمالية أهمية كبيرة للتطهير المعزو إلى مفعول العمل الفني، وهذا يفترض على المستوى المنهجي اللجوء ليس إلى جمالية التلقي فحسب، بل إلى جمالية الإنتاج وجمالية المفعول أيضاً(11).

وقدّم الناقد المغربي سعيد يقطين، عرضاً لكتاب: *القارئ في النص*، لإمبرتو إيكو، وهو أحد كتبه الصادرة في 1979، وترجم إلى الفرنسية في 1985. وفيه يتحدث عن مفهوم: العمل المفتوح، والخصائص البنيوية المنبهة للقارئ، وتطوير نظرية تأويل العمل الأدبي ذات جذور سيميوطيقية، ولسانية، وشكلانية، وكيفية تأويل القارئ للظاهرة السردية، ومفهوم القارئ النموذجي(12).

وأهمية ما طرحه إيكو، تتمثل في هذه الجسور التي أقيمت منذ ما بعد العام 1966، بين النص، وخارج النص. وفرضية هذا السيميوطقي الأقرب إلى روح البنيوية واللسانيات والشكلانية، أعطت زخماً لأصحاب نظرية التلقي للمضي قدماً في تعزيز نظريتهم. ولعلّ في إشارات إيكو واقتراحاته، فرصة لعقد علاقة بين القراءة، والتأويل.

ومنذ هذه اللحظة؛ لحظة الشروع بترجمة نظرية التلقي، سوف يستعمل النقد العربي على نطاق واسع مفهوم: القراءة، وهو مشحون بدلالة تأويلية تربط بين الاستعمالات اللسانية والأسلوبية وبين المعنى البعيد المخفي. وراجت عملية التأويل النقدي بسبب اشتمال التراث على عناصر التحليل التأويلي، ولاسيما في كتب الإعجاز، والتفسير، والبلاغة، واللغة، والفلسفة. وسوف يسير مفهوما: التأويل، والقراءة، في خط متوازٍ، ويتزودان بمعرفة ذات أصول تعود إلى الإرث التأويلي الغربي والإسلامي على حدّ سواء. لقد كان يُنظر إلى التأويل في نطاق الثقافة العربية المعاصرة، عبر أربع طرائق:

الطريقة الأولى: النظر إليه ضمن النظم المعرفية للفكر العربي الإسلامي؛ في الفلسفة الإسلامية، والفقه، وعلوم اللغة والأدب.

الطريقة الثانية: عبر فلسفة التأويل التي نُقلت إلى الفكر العربي في الثمانينيات متزامنة مع تزايد ترجمة واعتناق البنيوية. وكان الفيلسوف الألماني، هانز جورج غادامير (1900–2002)، والفيلسوف الفرنسي بول ريكور (1913–2005)، يزودان الفكر العربي بمنظومة من مفاهيم الفلسفة التأويلية القريبة من اللسانيات والبنيوية. وعن طريقهما اكتُشف التأويل الكلاسيكي في اللاهوت المسيحي (شلاير ماخر)، والتأويل الجمالي (بيتر زوندي)، والتأويل الأنطولوجي (مارتن هيدجر، سارتر، مير لوبونتي).

الطريقة الثالثة: نظرية التأويل الأدبي، التي اعتمدت ثنائية القارئ، والنص في تكوين المعنى الأدبي. ومنظرو التأويل الأدبي، على علاقة مرجعية بجماليات الفيلسوف الروماني رومان إنغاردن (1893–1970)، وبظاهراتية إدموند هوسرل (1859–1938).

الطريقة الرابعة: نظريات التأويل التي ازدهرت في الولايات المتحدة، وهي على علاقة بنظرية التلقي، وبتفكيكية جاك ديريدا، وبنظريات التحليل النفسي.

إن مصادر التأويل الأربعة هذه، خلقت حركة فكرية في الثقافة العربية المعاصرة، أعادت النظر في إدراك اللغة والنص والواقع والذات المتأمِّلَة أو القارئة أو المعاينة. وطوّرت نظريات التأويل، النظم المعرفية لتأسيس طريقة في قراءة الأدب والثقافة والفكر. وبموجب هذه النظريات، أثيرت قضايا أو أسئلة أساسية حول إنتاج المعنى، من قبيل: هل النص وحده هو الذي ينتج المعنى؟ أم أن الذات القارئة التي تملك (الخبرة) والذخيرة الثقافية؟، أم أن الاثنين: النص والمؤول (القارئ)، هما المسؤولان عن ذلك الإنتاج؟

ونتيجة لهذا الحوار، تكوّن معجم نظري يزخر بمفاهيم التأويل من اتجاهات فكرية مختلفة. وأعيدت قراءة التراث العربي (محمد عابد الجابري، نصر حامد أبو زيد، سيد القمني، محمد آركون، أدونيس، حسن حنفي، طه عبد الرحمن ....) لتأصيل الجانب النظري في الفكر التأويلي الجديد، بالرجوع إلى قراءة الفلسفة العربية الإسلامية مرة أخرى أو قراءة العلوم العربية في ضوء تطور نظرية المعرفة.

وكان من نتيجة ذلك، أن فتح الحديث مجدداً عن تأويل النص الديني، ونظرية الاجتهاد، في الفكر الإسلامي، وأسفر هذا عن إنتاج وتلاقي مفاهيم غربية وإسلامية بخصوص تأويل النص الديني بجانبيه الإلهي والإنسي، والنص اللاديني؛ أي الفكري أو الجمالي.

وبدافع من التوجهات الجديدة في إعادة قراءة التراث والفكر الحديث، عند أدونيس في *الثابت والمتحول*(13)، وعند محمد عابد الجابري في *نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي* 1980، ومن ثم في مشروعه لقراءة العقل العربي، من خلال *تكوين العقل العربي* 1984، *وبنية العقل العربي* 198، *والعقل السياسي العربي* 1990، *والعقل الأخلاقي العربي* 2001، وعند نصر حامد أبي زيد في: *الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة* 1982، *وإشكاليات القراءة وآليات التأويل*(14)، *والخطاب والتأويل* 2000، وعند محمد آركون الذي نقل مؤلفاته إلى العربية هاشم صالح، كـ: *الفكر الإسلامي، قراءة علمية*، ط2/ 1996، *ونزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي* 1997، *والقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني* 2001، أقول بدافع من التوجهات الفلسفية لهذه الأعمال، أصبح مفهوم القراءة، يحمل ثلاث دلالات أساسية:

1- القراءة التي يمكن أن نسميها عقلانقدية. وهي قراءة فلسفية، محبوكة نظرياً، غايتها التنظير لنمط من القراءة يمارس نقداً إبستيمولوجياً لأدوات التفكير ووسائل الرؤية في نظم المعرفة العربية الإسلامية. تلك النظم، التي أنتجت قراءة لا تاريخية، للتراث والواقع، على ما يذهب إلى هذا الجابري في مشروع قراءته للمجالات المعرفية الآتية: التراث الفلسفي، العقل العربي، الخطاب العربي المعاصر.

يتوقف الجابري، منذ 1980، عند مفهوم القراءة، بدلالتيه: باعتباره وسيلة إدراك، وباعتباره معرفة منجزة ضمن خطاب فكري سابق. ويتزامن مشروعه في القراءة، مع مشروع نقل القراءة البنيوية، إلى الفكر العربي المعاصر. لكنه مع ذلك، استطاع أن ينجو من السقوط في فخّ التنميط البنيوي داخل الأطر التي تتفرّع من نقطة واحدة، لتلتقي في النقطة نفسها. من افتراض البنية، إلى وسائل إثباتها.

ومن افتراض نواة للبنية (اللغة)، إلى توزيع العلاقات أفقياً وعمودياً لتصل إلى نهاية المطاف وهو: إنتاج المعنى باللغة.

لقد قلت أن الجابري، استطاع أن ينجو من التنميط والقولبة البنيوية، على الرغم من أنها تركت آثاراً واضحة في سعيه إلى فصل المقروء عن القارئ. وأحسب أنه، أفاد من القراءات المتجاورة مع البنيوية، كالأركيولوجي، والتفكيك والتأويل، تلك القراءات التي انتقدت مركزية البنية (تفكيكية دريدا)، ومركزية النص (اركيولوجيا ميشيل فوكو التي ذهبت إلى قراءة الخطاب ومركزية المعنى (هرمنيوطيقا غادامير وبول ريكور).

وهكذا اتجهت قراءته إلى دراسة الخطاب لا النص، وكانت تهدف- كما عند ميشيل فوكو- لا إلى تأويله، بل إلى البحث في العناصر التي تشكل خصوصيته. والبحث في القواعد المتحكمة فيه. وتحليل الفوارق والاختلافات الموجودة بين صيغ الخطاب ووجوهه(15).

ولذلك، فإن الجابري الذي حلّل النظم المعرفية الثلاثة: البيان والعرفان والبرهان، قد تعامل مع كلّ منها بوصفه نظاماً يؤسس حقلاً معرفياً مستقلاً بنفسه، داخل الثقافة العربية الإسلامية(16). وكما يدرس فوكو النحو، لا بوصفه حقلاً لغوياً، وإنما باعتباره تفكيراً في اللغة بشكل عام(17)، فإن الجابري قام بدراسة تلك النظم المعرفية باعتبارها تفكيراً، أو دالّة على خصوصية التفكير العربي الإسلامي.

وهكذا، منذ البداية، يصف الجابري قراءته، فيقول: هي " قراءة" وليست مجرد بحث أو دراسة لأنها تتجاوز البحث الوثائقي والدراسة التحليلية – بله " الأعمال" التجميعية – وتقترح صراحة، وبوعي، تأويلاً للمقروء " معنى" يجعله في آن واحد، ذا معنى بالنسبة لمحيطه، الفكري- الاجتماعي – السياسي، وأيضاً بالنسبة لنا نحن القارئين(18).

ينتقد الجابري، ثلاث آليات (أي: المنهج، والرؤية) للقراءة التي شاعت منذ ما سمي عصر النهضة إلى مطلع الثمانينيات، ومن ثم يقترح ثلاث آليات بدلاً منها. هو ينتقد ما يسميه: القراءة السلفية، وواضح أنه يستعمل لفظة السلفية، باعتبارها تسمية توصيفية، لا باعتبارها نزعة فكرية في الخطاب الإسلامي، وإن كان مفهوم الجابري يستوعب هذه النزعة. وهو يعتقد بأن هذا الضرب من القراءة، إنما هو: الفهم التراثي للتراث [...] لأنها التراث يكرر نفسه(19). ويعزو ذلك، إلى ما يشبه عُصاب جماعي، أصاب المثقفين العرب بعد نكسة 1967 فارتدوا ناكصين إلى الوراء، إلى " التراث"(20).

إن قراءة السقوط في دائرة ردّ الفعل، هي القراءة التي يعارضها الجابري، ويمكن تصويرها وتصنيفها في النقاط الآتية:

-القراءة المتجهة إلى الوراء، ويسميها: القراءة السلفية. وهي قراءة احتوائية، لا تني من احتواء الزَّمَكان بجانبيه: الحاضر، والمستقبل، وتلقي بهما في أفق الماضي. وهذه القراءة، هي التي تنتج ما يسميه ويكرره في أكثر من موضع من كتبه الفهم التراثي للتراث(21).

القراءة الاستعارية؛ أي تلك التي تستعير: المنهج، والرؤية، من الغرب، وتتعامل معهما تعاملاً خارجياً، ويسميها: القراءة الأوروباوية. ويحصرها بالتيار الليبرالي العربي، الذي ينظر إلى التراث العربي بـ: منظومة مرجعية أوروبية، ولذلك فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوروبي(22).

-القراءة الاستشراقية، ذات التضمينات والتوجهات الاستعمارية في بعض الأحيان. كانتزاع أصالة الفكر الإسلامي، والادّعاء بأنه يصدر عن: ما سمّوه " العقلية السامية" التي حكموا عليها بالعقم في مجال العلم والفلسفة(23). وهي بمنظور الجابري قراءة فيلولوجية؛ لأنها تجتهد في ردّ "كل" شيء إلى "أصله". وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في ردّه إلى "أصوله" اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية(24).

-القراءة اللاتاريخية. وهي القراءة التي يتبناها التيار اليساري العربي، لأن هذا التيار كما يزعم الجابري لا يتبنى المنهج الجدلي كمنهج لـ " التطبيق" بل يتبناه كـ " منهج مطبّق". وهكذا فالتراث العربي الإسلامي " يجب" أن يكون: انعكاساً للصراع الطبقي من جهة، وميداناً للصراع بين " المادية و "المثالية" من جهة أخرى. ومن ثمة تصبح القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الأطراف وتحديد الموقع في هذا الصراع " المضاعف"(25).

لذلك فإن الجابري لا يجد فرقاً بين السلفي، الليبرالي، الماركسي، في قراءتهم للواقع والتراث، لأنهم يتطابقون ليس في ما يُفكَّر فيه، بل الطريقة التي يجري بها التفكير(26).

-القراءة التي يمكن أن نسميها القراءة اللاعقلانية؛ لأنها كما يرى الجابري، قراءة استنتاجية، تنخرط في إشكاليات المقروء والاستسلام لها [وتمتاز بـ] غياب الروح النقدية وفقدان النظرة التاريخية(27). ويقترح في مقابلها مستوى آخر للقراءة يجده ضرورياً للخروج من مأزق اللاتاريخية في الفكر العربي المعاصر، الذي وجد فيه امتداداً لمنهج ورؤية قياس الغائب على الشاهد، الذي يوقف إمكانية عنصري (الزمان) على الاختلاف، وإمكانية (التطور) على تغيير القيم والأشكال والمعاني. ويكرر الجابري

الحديث عن قياس الغائب على الشاهد، في كتاب: *نحن والتراث*(28)، وفي *ابن رشد، سيرة وفكر*(29). وفي كتاب *بنية العقل العربي*(30)، وفي كتاب *تكوين العقل العربي*(31).

هذا المستوى الذي يقترحه، يتمثل بهذه النقاط:

1- القراءة بموجب منهج ورؤية جديدتين، يتمثلان عنده بضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث(32). وهو هنا يوظف مفهوم ميشيل فوكو في إحداث قطيعة في حقل معرفي معين بإيقاف عمل المفاهيم التقليدية، وتحرير القراءة من الرؤية المنهجية الواقعة في قبضة الأيديولوجيا والتاريخانية والميتافيزيقيا.

2- القراءة بموجب شرط فصل المقروء عن القارئ(33). ولا شكّ في أن هذا الشرط، يتضمن دعوة بنيوية غير معلنة هنا، لتفادي السقوط في شرك الأيديولوجيا. وقارئ مشروع الجابري، سيجد أنه يريد أن يحرر مفهوم: القراءة، من هيمنة الايديولوجيا، ومكرها، إذ تتسلل خلسة إلى أدوات إنتاج الفكر، وإلى وسائل إدراكه وقراءته.

3- القراءة بموجب شرط: وصل القارئ بالمقروء(34). ولاشكّ في أن الدعوة إلى الفصل مرة، والوصل مرة أخرى، إنما هو مثير للإرباك، ويقتضي أن نحدّد ما يرمي إليه الجابري.

إنّ هذه القراءة التي أسميناها عقلانقدية؛ بمعنى توجيه النقد الإبستيمولوجي للنظم المعرفية التقليدية، واستكشاف الاتجاهات أو الفرضيات أو الأفكار التي لم تكن جزءاً من تلك النظم، تتمثل كذلك في الكيفية التي اكتشف فيها أدونيس، في *الثابت والمتحول*، تلك الخطابات غير الخاضعة لهيمنة التفكير المؤسسي أو الخاضع لأعراف واعتبارات أيديولوجية أحياناً، أو الخاضع للسلطة الصلدة للنظام المعرفي، والنسق الثقافي، والعرف الاجتماعي.

2- القراءة التي تحمل دلالة تأويلية؛ بمعنى أن مفهوم القراءة، يلغي تماماً مفهوم المنهج، المسوّر بنطاق الثبات المنطقي المتماسك، وبنطاق المعرفة القبلية التي تدثر الظاهرة النصية أو غير النصية، بدثار من المعاني الدائمة، المتنقلة من جيل إلى آخر؛ معرفة الوحي، أو السلف الصالح، إنها باصطلاح المفسرين المعرفة النقلية.

وفي الوقت الذي تلغي (القراءة)، مفهوم (المنهج) بتلك الخصائص التقليدية، فإنها تلغي الفهم التقليدي للمعنى، والنص، وتربطهما برابط النشاط الذاتي لقراءة النص أو الظاهرة. وهكذا، يصبح المعنى آنياً أو قصدياً بتعبير هوسرل، وتزامنياً بتعبير البنيويين، بيد أن تزامنيته لم تكن تزامنية لسانية، بل تزامنية الفهم والشعور الفردي الآني.

وهكذا تجد أدونيس في كتابه: *النص القرآني وآفاق الكتابة*، يمارس طريقة إلغاء (المنهج) الذي يسميه: النفق، ويقوم بالقراءة التي يسميها الأفق، يقول: إذا كان، بمعنى ما، قراءتَه – أي كيفية قراءته، وكان مستواه تابعاً لمستوى هذه القراءة، دقةً وفهماً وغنىً، فإن للنص مستويات متعددة، تَعدُّد قراءته. انطلاقاً من ذلك، يمكن أن نطرح هذا السؤال: ما مستوى القراءة السائدة للنص القرآني؟ والجواب كما يبدو لي، هو أن في هذه القراءة ما يشوش الأفق المعرفي الإسلامي، وفيها كذلك ما يقلص الرؤية إلى العالم والإنسان والأشياء. إنها بالأحرى قراءة لا تجعل من هذا النص أفقاً، بقَدْر ما تجعل منه نفقاً. والسبب في ذلك عائد إلى أمور كثيرة بينها، على اخص، تغليب المنظور الشرعي، بحيث تبدو الشريعة أساساً وحيداً للفكر والعمل، للكون والأشياء. وهي في هذا قراءة تغلّب، بالضرورة، المنظور الأيديولوجي – السياسي(35).

ويلح أدونيس دائماً، على نمط من القراءة، لا تسقط في: أفق التثبيت التقديسي، بل في أفق المراجعة والنقد والتجاوز – على أساس الاحترام الكامل لحرية الرأي(36). ونضيف إليها، أفقاً آخر هو: تعددية الرؤية الاجتماعية والثقافية إلى العالم، في التراث والتاريخ العربيين، وتعددية التفكير، ومصادره، والطريقة التي ينظر فيها إلى الواقع والفكر.

هذه (التعددية)، لم تكن غائبة عن مشروع أدونيس الفكري، وتنطوي كتبه على إشارات متعددة لهذه التعددية، وهو يتطلع عبر تلك الإشارات إلى تحرير (القراءة) من الطريق (النفقية) إلى الطريق (الأفقية).

ويطرح أدونيس سؤالاً ابستيمولوجياً، على التراث العربي الإسلامي، بخصوص حيازة (المعرفة)، وتأسيس المعنى بارتباطه بتلك الحيازة. هذا السؤال، أو الأسئلة حقيقةً، هي ليست بنت الواقع الثقافي التقليدي، واقع المصدر الواحد أو تعدد المصادر وواحدية الخطاب المعرفي، إنها بنت الواقع النظري والمعرفي الذي أخذ يتسلل إلى الثقافة العربية منذ سبعينيات القرن الماضي، يوم أصبحت (اللغة) لازماً معرفياً لكل العلوم، ويوم أصبحت العلوم كلها تنهل من مصادر المعرفة اللاتاريخية، التي أوجدت (النقد الجذري)، وأوجدت العمل على استكشاف (القانون). وتحولت الظواهر والنصوص، إلى (قوانين) لكن ليست تلك القوانين المتشكلة بوسائل المعرفة التقليدية، إنما القوانين المكتشفة بوسائل المعرفة الجديدة وهكذا، وجد أدونيس الجوّ مناسباً لكي يتساءل: أفلا يعني ذلك أن التزامي بالمعنى المسبَّق يفرض أن يكون فكري استعادة " دائمة" له؟ لكن حين لا يكون فكري إلا استعادة لا أكون إلا إله، ولا يكون لي حضور بوصفي ذاتاً تفكّر وتفصح عن فكرها الخاص بكلامها الخاص، بل لا يكون لي

حضور في اللغة نفسها – بوصفي مفصحاً عن ذاتي. وقد يتساءل العربي – المسلم مواصلاً اعترافه: هل أُسِّس المعنى المسبَّق على تغييب المعاني كلها– ماضياً وحاضراً ومستقبلاً؟

أفلن يضعني إذن هذا المعنى في حالة دائمة من الهرب: الهرب من نفسي، والهرب من الواقع، والهرب من التاريخ؟ ألن أكون كمثل ضحية تذبح في فراغ بلا حدّ تقدمه لفراغ بلا حدّ؟ وقد قول: حسناً في النصوص – الأصول، كل معرفة هي صالحة للحاضر والمستقبل، كما كانت صالحة للماضي. لكن السؤال هنا هو: لماذا تحصر معرفة هذه المعرفة في السلف ونصوصهم؟ ألا تعني صلاحية النصوص– الأصول للحاضر تحريرها من إطار معرفتها الماضية، وصلاحيتها للمستقبل تحريرها من معرفتها الحاضرة؟(37).

ومشكلة المعنى تتجاوز في مشروع أدونيس طريقة حصره بين قُطْبَي النص، والذات، وهو دائماً، منذ الثابت والمتحول، يبحث في هياكل النظم المعرفية، التي تطالب بحقوق ملكية المعنى المطلق، سواء أكانت من داخل التفكير المؤسسي للفكر العربي، أو من داخل مؤسسية السلطة والقوة. ولذلك، هو يبحث في المصادر الخارجية التي تتحكم في توجيه (المعنى)، مصادر السلطة بمعناها الشمولي، في السياسة، والدين، والمجتمع، والثقافة.

والمعنى عنده، يتشكل من خلال التحرّر من مصادر (التحكّم) الخارجية، ولذلك يعتقد بأن التراث أفق معرفي(38). والأفق، كما ذكرنا، هو مفهوم على النقيض من مفهوم: النفق. فالأفق هو انفتاح القراءة على الفردانية، ونبذ المؤسسية، واستبدال المصادر التقليدية للمعنى، تلك التي تزودنا دائماً بمعرفة مسبّقة. ومن هنا، فإن هذا الأفق، بالنسبة لأدونيس: ينبغي استقصاؤه باستمرار، لكن مفهوماته وطرائق تعبيره غير ملزمة أبداً. والشاعر الخلاق هو الذي يبدو، في نتاجه كأنه طالع من كل نبضة حية في الماضي، وكأنه، في الوقت نفسه، شيء يغاير كل ما عرفه هذا الشاعر(39).

إنّ مصادر أدونيس، في الحديث عن مشكلتي: المعنى، والمعرفة، لا يغلب الفكر المنتمي إلى نظرية تعود إلى العلوم الإنسانية المعاصرة، التي انتهت فيما يتعلق بالنص والمعنى، إلى فرضية: التفاعل بين النص والقارئ، أو الظاهرة والمفسِّر. بل تغلب عليها (المعرفة الحدسية)؛ المعرفة الصوفية، والشعرية معاً. ولذلك نراه يقول: المعرفة هي [...] علاقة اتحاد بين الذات العارفة والشيء المعروف(40).

قراءة أدونيس هذه، التي تريد أن تتمرد على خطوط نقل (المعنى)، وتكرار تشكيله بصورة مستمرة في نظام الثقافة العربية، هي إحدى القراءات المؤثرة في ثقافة السبعينيات والثمانينيات، إذ فتحت طريق: التأويل، والتفكيك، والنقد الإبستيمولوجي لطرائق التفكير العربي الإسلامي.

ولذلك، يصف إدوارد سعيد قراءة أدونيس بأنها دراسة نقدية لتيارين كبيرين في الثقافة العربية الإسلامية: يسمى التيار الأول ثقافة الخليفة، إنها الثقافة الرسمية، ولا ترتبط بالقوة فحسب، بل بالسلطة أيضاً، وبقراءة مقيدة جداً للماضي والتراث، تغذيها وتدعمها المؤسسات الاقتصادية، والسياسية، والدينية. وترتبط، قبل أي شيء آخر، بمجموعة من المعاني الثابتة التي تُستعاد وتكرر باستمرار يطلق عليها اسم الثابت كما في العنوان الذي استخدمه. ما يعارض جدلياً هذا التيار هو ثقافة الإبداع، والتمرد، وإعادة التأويل، والخلق، والمقاومة، والتنوع. ومنها جاءت ثقافة الطبقات الأدنى غير الرسمية وغير التراتبية، ثقافة الخوارج، والصوفيين والشيعة؛ وكانت تجسد حيوية الثقافة العربية الإسلامية، رغم أنها، كما يظهر أدونيس، هرطوقية، هدامة، فوضوية على نحو عميق(41).

تتمتع قراءة محمد أركون، بخاصية إبستيمولوجية أحسب أنه اكتسبها وهو يعدّ في السوربون سنة 1966 أطروحة الدكتوراه. هذا التاريخ الفاصل في الفكر الغربي، ولاسيما الفرنسي الذي نشأ في أجوائه أركون ثقافةً ولغةً، هو ذروة الفكر الشاك بالمسلمات المعرفية. إنه الفكر النقدي، التفكيكي، الأركيولوجي، التأويلي، المتطلع دوماً إلى إعادة التفكير في النظم المعرفية جميعاً.

نشأ أركون في وسط هذا النمط من التفكير الجديد، الذي صاغ أصوله الفلسفية، كلود ليفي شتراوس، وميشيل فوكو، ورولان بارت، وجاك دريدا، وجاك لاكان، ولوي ألتوسير، وجمهرة من المفكرين والفلاسفة الجدد الذين ما عادوا يطمئنون إلى المادة الدلالية للمفهوم الموروث، والمتداول في نطاق الفكر الإنساني. هذه الفرضية، أو هذا المبدأ المعرفي الجديد، سيضع بيد أركون مفاتيح قراءة مفاهيم التراث الإسلامي، وعلى وجه الخصوص: التراث الفلسفي.

وهكذا، فإنه لم يستعمل مفاهيم من قبيل: الإسلام، والتراث، كما كانت تتداول في الفكر العربي الإسلامي التقليدي. إنه بخلاف أدونيس، لا يقف طويلاً عند المصادر التي تتحكم بمنابع المعرفة، وتقننها وتوجهها، إنه يسائل (المفهوم)، ويختبر إمكانيته على الاتساع الدلالي، ذلك إنه زعزعة مبدأ اليقين في المفهوم، هو الخطوة الأولى التي يسلكها أركون باتجاه تفكيك ثوابت التفكير الإسلامي الكلاسيكي. يتساءل: هل ينبغي عندئذ والحالة هذه مقاربة مفهوم التراث أو دراسته (بالمعنى المثالي والمتعالي) استناداً [إلى] مفهوم الإسلام بالمعنى المتعالي أيضاً لأنه (أي هذا الإسلام) يمثل التعبير " المستقيم" (الأرثوذكسي) الوحيد عن التراث المثالي الوحيد الذي تلقته الأمة المثالية؟ أم أنه ينبغي علينا إعادة تحديد الإسلام بصفته عملية (أو سيرورة) اجتماعية وتاريخية من جملة عمليات وسيرورات أخرى؟ صحيح أن هذه العملية بالذات قد أدت في نهاية المطاف إلى تشكيل تراث موصوف بأنه

إسلامي، ولكن ينبغي ألاّ ننسى أنها كانت واقعة في تنافس دائم مع عمليات أخرى وخطوط أخرى، وأنها قد عُدّلت وغُيِّرت عن طريق " البِدَع" المستجدَّة وأشكال الحداثة المتتالية(42).

إن مشروع محمد أركون الفلسفي، ينتقد: القراءة الدينية، التي تحصر وظيفة: التراث في: تقديم المرجعية اللازمة لتثبيت الإجماع حول بعض قراءات النصوص المقدسة(43). وتمارس هذه القراءة، من ناحية ثانية، إلغاءً لـــ: أهمية القوى السياسية والاجتماعية الموجودة في الساحة آنذاك وتهملها وتحولها إلى مجرد دعامات ثانوية للتركيبات والحكايات الأسطورية التي تغني التراث. ولكن نجد على عكس ذلك أن قراءة المستشرقين التاريخانية قد أخذت منذ القرن التاسع عشر تفتت الأساطير والرموز وترميها في دائرة الخرافات والتهويلات التي لا معنى لها، ولا تهتم إلا بالوقائع المبرهن عليها داخل زَمَكان محسوس ومحدد تماماً (أي الوقائع الثابتة تاريخياً(44).

وإذا ما كانت مصادر أدونيس في إعادة التفكير بثنائية المعنى/ المعرفة، تستند إلى معرفة حدسية: صوفية، سوريالية، شعرية، فإن مصادر محمد أركون ذات جذور لسانية وسيميائية وتفكيكية، بالإضافة إلى استلهام أركيولوجيا ميشيل فوكو في النظر إلى ما هو أبعد من النص، إلى الخطاب الذي يقوم بإكراهات عديدة لتعديل النصوص بطريقة لا واعية أحياناً.

ومع ذلك، فإن أركون يشكو من سوء فهم بعض محاولاته في استكشاف فضاء دلالي غُفْل، لم تكتشفه طرائق التفسير الإسلامي التقليدية. يقول: حاولت في السابق تقديم دراسة ألسنية وسيميائية دلالية لسورة الفاتحة لكي أبين بالضبط مدى القطيعة الأبستيمية الحاصلة بين الفكر الضمني الذي يستند [إليه] كل التفسير الإسلامي الكلاسيكي وبين القارات الجديدة للدلالة والمعنى التي يتيح لنا استكشافها علم الألسنيات والسيميائيات الحديثة. وقد اكتفى العديد من الزملاء المسلمين الذين قرأوا نصي قائلين بأنهم لم يروا فيه أي شيء جديد بالقياس إلى التفاسير الكلاسيكية(45).

إن هذه القراءات، تعاملت مع (القراءة) باعتبارها حقلاً معرفياً يقتضي مراجعة صارمة في ظل النظريات الحديثة. فقد وجدت أن جزءاً جوهرياً في مشكلة العلاقة بين التراث والحداثة، يتعلق بنظام القراءة ذاته. وقد ساهم التوجه إلى تفكيك نظام القراءة العربية واقتراح طرائق جديدة في خلق نمط من الاهتمام بوسائل وأدوات قراءة النص الأدبي، مستفيدين بذلك من فتح باب المراجعة النقدية الابستيمولوجية لـــ النص والقراءة.

هوامش

1- ينظر: جمالية التلقي والتواصل الأدبي، مدرسة كونستانس الألمانية- هانز روبرت ياوس- ترجمة د. سعيد علوش- مجلة الفكر العربي المعاصر- ع 38 / 1986.

2- ينظر: المصدر السابق- ص 109. وتنظر: ص 134- الأصول المعرفية لنظرية التلقي.

3-ينظر: من ص80 إلى ص 93- الأصول المعرفية لنظرية التلقي- مصدر سابق.

4-أشرت إلى الخصائص المميزة لهذه المفاهيم في تمهيد كتابي: الأصول المعرفية لنظرية التلقي- ص14، 15، 16.

5-ينظر دراسته: مدخل إلى جمالية التلقي- آفاق (مجلة) - المغرب- ع6/ 1987.

6- Hans Robert Jauss and Literary Horizon of Expectations- Philip Holden- Internet- April 2003.)

7 - Ibid. 8 - Ibid.

9 - Reception theory- Geert Lernout- The Johns Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism- 1997.

10 - Ibid

11- ينظر: من جمالية التلقي إلى التجربة الجمالية، تأملات في نظريات ياوس- أ. شوماشير- ترجمة: رشيد بن حدّو- أفاق- ع6/ 1987.

12- ينظر: جمالية التلقي عند إيكو- سعيد يقطين- مجلة آفاق- (المغرب)- ع 6/ 1987.

13- نشر الأصول في العام 1974، وتأصيل الأصول في 1977، وصدمة الحداثة في 1979.

14- لم أعثر على سنة الطبعة الأولى، لكن كلّ محتوياته كتبت في الثمانينيات، وطبع الكتاب طبعة ثانية في العام 1992، ولذا المرجح صدور الطبعة الأولى في الثمانينيات.

15- تنظر: ص129- حفريات المعرفة- ميشيل فوكو- ترجمة: سالم يفوت- المركز الثقافي العربي- ط2- بيروت 1987.

16- ص 485- بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية- محمد عابد الجابري- مركز دراسات الوحدة العربية- ط5- بيروت 1996.

17- تنظر: ص 89- الكلمات والأشياء- ميشيل فوكو- ترجمة: فريق من المترجمين- مركز الإنماء القومي- بيروت 1990.

18- ص6- نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي- د. محمد عابد الجابري- دار الطليعة- ط1- بيروت- 1980

19- ص8- المصدر السابق. ص15- التراث والحداثة- د. محمد عابد الجابري- مركز دراسات الوحدة العربية- ط1- بيروت 1991

20- ص15- التراث والحداثة- د. محمد عابد الجابري- مركز دراسات الوحدة العربية- ط1- بيروت 1991.

21- تنظر:ص8- نحن والتراث- مصدر سابق.

22- تنظر:ص9- نحن والتراث. 23- نفسه ص26- 24- نفسه ص10- 25- نفسه ص11

26- ص49- الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية- د. محمد عابد الجابري

27- ص26- التراث والحداثة. 28- ينظر: المدخل. 29- في أماكن متفرقة. 30- في مواضع متفرقة.

31- ينظر: الفصل السادس. 32- ص17- نحن والتراث . 33- نفسه ص20 34- نفسه ص25

35- ص38، 39- النص القرآني وآفاق الكتابة- أدونيس- دار الآداب- ط1- بيروت- 1993.

36- ص19- النظام والكلام- أدونيس- دار الآداب- ط1- بيروت- 1993.

37- ص34- الكلام والنظام- أدونيس

38- ص25- سياسة الشعر- أدونيس- دار الآداب- ط1- بيروت 1985.

39- ص 25- المصدر السابق

40- ص39- الصوفية والسوريالية- أدونيس- دار الساقي- ط2- بيروت 1995.

41- ص3- الضوء المشرقي، أدونيس كما يراه مفكرون وشعراء عالميون- تأليف نخبة من المؤلفين- ترجمة: نخبة من المترجمين- دار بـــدايات- ط1- سورية 2004.

42- ص19- الفكر الإسلامي، قراءة علمية- محمد أركون- المركز الثقافي العربي/ مركز الإنماء القـــومي- ط2- بيروت 1996

43- ص21- المصدر السابق 44 - ص 27- المصدر السابق. 45 - ص 88- المصدر السابق