

الهوية والنسيان الأنطولوجي*

في نقد الخطاب الأحادي للهوية

عبد اللطيف علي الفكي**

1- في نفي الأزمة وبيان مصادر وجود الهوية

(1-1) سأستخدم عبارة "هوية" في هذه المقاربة بمعنيين: أولهما ما يضاد الإجراء الدلالي القديم في النسبة للعبارة نفسها. ففي هذا الإجراء القديم تبقى النسبة إلى "هو" - ضميراً غائباً - ارتكازاً على السؤال الصادر من الآخر عن الآخر: من هو؟ لذلك يأتي إجراؤنا المضاد ليصدر السؤال سؤالاً من "الذات" إلى "الذات". سؤالاً لا نتوخى فيه أن يكون كبيراً جوهرياً على شاكلة: ما هويتنا؟ فيقع في هاوية "ميتافيزيقاً" تفكيرنا. فالسؤال الصادر من الذات للذات - بعكس الإجراء القديم - يؤسس سؤاله: كيف نرسي مصادر وجود الهوية؟ أو بالجملة، كيف نرسي مصادر وجود هذه الذات؟

ثانيهما يأتي من الإجراءات الجغرافية الطبيعية منذ أن عرف حديثاً - بعد مغادرة الاستعمار - "السوداني وحيد اللغة العربية" أعراق متعددة كانت تتحدث حتى التعداد السكاني الأول 55-6591م 511 لغة في المنزل.

أحاول الآن أن أضيء هاتين النقطتين أعلاه. فالنقطة الأولى (أعني: في إجرائها القديم في النسبة إلى "هو" ضميراً غائباً) تضع سلفاً مسألة "الآخر" وتفرضه فرضاً؛ بينما إرساء "الهوية" لا يفترض ذلك. بل هو إرساء يضاد أن يأتي في صيغة رسم مصادر وجود فيه آخر. لأن رسم الهوية لمصادر وجودها، ما إن لاح فيه آخر، إلا وانقلبت الهوية حرباً. لذلك حين قلنا يصدر السؤال من الذات إلى الذات، فإن هذا الصدور ليس فيه ذاتين إثنين. لذلك جاء سؤالنا أعلاه: كيف نرسي مصادر وجود هذه الذات؟ وهو السؤال الذي يوجهنا الآن بصورة حاسمة إلى التأمل في الهوية كونها مصدر وجود وليست سؤالاً بحثياً يهم نخبة معينة في دائرة منعزلة. ويوجهنا في جهة أخرى أن نعيد تأمل الضمير "هو" تأملاً جديداً ليس باعتباره ضمير الغائب. إنه التوجيه الذي يجعلنا أن نفتح اللغة نحو خارجياتها.

فإذا تأملنا هذه الجملة: "مؤجر هذا البيت أحمد" أو "مؤجر هذا البيت هو أحمد"، فإن متكلم اللغة العربية عليه اختيار إحداهما. إذ كلتا صيغتيها صحيحتان. لكنه إذا أراد التعبير عن الماضي فلا عليه سوى "مؤجر هذا البيت كان أحمد". فالتعبير عن الحاضر هو جملة "مؤجر هذا البيت هو أحمد"، وعن الماضي "مؤجر هذا البيت كان أحمد". بصورة أخرى: التعبير عن الماضي في "كان" وعن الحاضر في "هو". مما يجعلنا أن نزحزح الضمير "هو" في النسبة "هوية" من كونه ضميراً للغائب إلى كونه فئة دالة على الحضور. أي "الوجود الحاضر" وليس "الآخر الغائب". مما يقود هذا التفسير إلى القول أن دلالة الهوية في اللغة إنما تعني بصورة عميقة الوجود الحاضر. ونفهم النسبة في



عبارة "الهوية" كما نفهم النسبة في العبارة المركبة الآتية: "الوجوحاضرية". أو بالمفصل: العلاقات الوجوحاضرية. وهي العلاقات التي تؤسس مصادر وجود الذات. وهي المصادر التي لا يلوح فيها شبح الآخر.

أما النقطة الثانية فهي ترتبط ارتباطاً عضوياً برسيلتها الأولى (العلاقات الوجوحاضرية). لأن النقطة الثانية تعتمد اعتماداً تاماً على قولنا "الجغرافيا الطبيعية" في مقابل "الجغرافيا المتخيلة". فبينما تجعلنا الجغرافيا الطبيعية أن يرتبط حديثنا بالذات والعلاقات الوجودية الحاضرة والتاريخ المرتبط بتلك العلاقات، تجعلنا الجغرافيا المتخيلة أن يرتبط حديثنا بالآخر والعناصر البرانية خارج العلاقات والفانتازيا. فإذا كان الارتباط السابق ارتباطاً عضوياً، فإن الارتباط اللاحق متخيل. وهذا "التخيّل" لا نفهمه صادراً ونابعاً من جهل أو سوء فهم أو توهم، بل هو نوع من تفسير له وعيه يعتمد الخطاب الأحادي الذي لا يأخذ الوجود الحاضر في "تواتره" وإنما في "أحاده".

(1-2) سأميّز في هذه الفقرة ثلاثة عوالم بعضها من بعض. عالم التاريخ وعالم التاريخ المقدس وعالم الفانتازيا. ويشتغل عالم الفانتازيا في العالمين كليهما. وسأضرب مثلين لفانتازيا تشتغل في عالم التاريخ وفانتازيا تشتغل في عالم التاريخ المقدس. ففي عالم التاريخ نجد في السودان جعليين وبني عامر فيهما بطن يطلق عليها "الشعدييناب". فعندنا الآن شعدييناب جعليين وشعدييناب بني عامر من أصل واحد (1). أما كتاب نسب الجعليين فيخلق فانتازيا يقرنهم بالعباس.

أما بالنسبة إلى فانتازيا التاريخ المقدس فسوف نرجع بعيداً إلى الوراء لنصل ديانة مصر القديمة. وسوف نشير إلى "طائر الفينيق". فهذه الفانتازيا في ذلك التاريخ المقدس كانت مؤثرة تأثيراً قوياً. ولها وظيفة دينية شديدة الإيمان لتلك الدرجة التي جعلت هيرودوت يقول إنه حين زار مصر لم يره ولكن وجد صورته منتشرة في المدينة.

هذا الواقع الشديد التأثير في الوجدان في ذلك الزمن جعل الحواري كليمنت (المتوفى عام 37م) أن يثبت القصة في إنجيله: "أن هناك طائر يطلقون عليه الفينيق...". فيرويها بنفس رواية هيرودوت مع اختلاف طفيف. فبالطبع لم تكن عنده أسطورة - بالمفهوم المحدث - ، بل دليلاً يبرهن بعث المسيح من الموت. يقول في إنجيله، بعد رواية واقع الفينيق "ألا يكون عبرة لنا أن الله قادر أن يحيي من خدّمه في الدين خدمة مخلصه. فكيف لا وقد أظهرها حتى على طائر ليبرز لنا جبروت قوته إيفاءً بوعده". (2).

نشعر شعوراً قوياً أن "الفانتازيا" تتوظف في وجدان الناس توظيفاً يشكل مشاربه بصورة قوية كما يفعل الآن النسب الشفاهي الفانتازيا الملحقة بعالم التاريخ. وكما فعلت قصة الفينيق الفانتازيا الملحقة بالتاريخ المقدس لعبادة الشمس في ديانة مصر القديمة، تظل وظيفة الفانتازيا قوية تأتي عبر عدة وسائل لغوية أو غير لغوية في الواقع المحيط. يعمل مصطلح الفانتازيا الآن في المجالين النقد الأدبي وعلم النفس. وسوف نأخذها في الأخير. يشير سي إس لويس إلى ثلاثة معانٍ:

(1) انتظام خيالي يسعد المريض بطريقة أو بأخرى. فيصبح في الواقع مخدوعاً. فتلتوي أعناق الأحداث العامة لتصبح دليلاً لذلك الانتظام الذي يبقى اعتقاداً ثرياً ودائماً يأتي ذلك الالتواء أصيلاً تلقاء نفسه.



(2) انتظام خيالي مفرح يحدث حدوثاً متواصلًا غير منقطع بوصفه هو الواقع. وهذا الإثبات ليس من ورائه هذيان. فيبقى العزاء الأساسي، والسعادة الوحيدة لحياة الحالم. ففي هذا الانتشار الخفي للعقل، وفي هذا التبديد السري للوجود يحيل المريض نفسه للمعاش حينما جعلته ضرورات الحياة حراً بلا عمل.

(3) نفس الحالة الثانية لكنها في درجة أقل. إذ هو هنا ليس محالاً للمعاش بل في إجازة مؤقتة. (3)

تبدو عبارة "مريض" في المعاني الثلاثة عبارة تشير إلى الفرد، لكن الوظائف الملحقة بهذا الفرد تصلح للجماعة أيضاً. بالطريقة نفسها التي فعلها فرويد في انتقاله التابو من حالة خاصة للفرد كحالة إنسانية عامة. ما يهمنا الآن أن الخصيصتين الأصليتين لـ "الفانتازيا" هما: انتظام شيء وجداني يحل محل الواقع بوصفه هو الواقع من غير توهم أو هذيان. وأن يأتي هذا الانتظام أصيلاً لتلقاء نفسه. وكذلك في انتشار خفي صفته التواتر. أما الصفات مثل "الخداع"، و"الالتواء"، و"الخيال"، و"الحلم"، و"إخفاء العقل"، فهي صفات يقول بها لسان حال عالم التاريخ، وليست تتبع لإنتاج الفانتازيا. فالفانتازيا في إنتاجها كاللغة ضائعة الأصل وغير مسؤول عنها الفرد الذي تجري الفانتازيا كاللغة على لسانه.

يشغل كل عالم من هذه العوالم الثلاثة بقانونه الخاص. لذلك من المحال أن تتعامل مع عالم بقانون عالم آخر. مثلما يحصل الآن في علم الآثار الإسرائيلي. فعلم الآثار واحد من قوانين عالم التاريخ والمؤثر المادي فيه. أما اليهود فيحاولونه الآن قانوناً من قوانين تاريخهم المقدس. فبالرغم من أن الدولة - وليس الشعوب - تتبع لعالم التاريخ، فإن التيار الصهيوني يحاول أن يجعلها دولة تمتد في العالمين المقدس والفانتازيا.

نؤكد مرة أخرى أن هذه العوالم الثلاثة هي العوالم التي تشكّل كل واقع. وبتفاوت تشكّلها من واقع لواقع آخر في هذا العالم. لنضرب مثلاً في هذا التفاوت. فعلى سبيل المثال مسألة "أصل الإنسان" تدخل في بعض المناهج لبعض الدول في حيز عالم التاريخ حيث نظرية تطور الأنواع لدارون. وفي دول أخرى لا تدخل إلا في حيز عالم التاريخ المقدس حيث ما تقوله الكتب المقدسة في التكوين وليس التطور.

(3-1) في الجهة الأولى التي تخص العنوان في (1) أعلاه وهي جهة "في نفي الأزمة" يشير حسن موسى: "وأعتقد أنّ مشكلة الهوية السودانية التي يطرحها الكثيرون على اعتبارها مشكلة السودان الأولى لا تستحق إلا الاهتمام المتواضع الذي يليق بها كسؤال ثقافي يخص الباحثين في سوسولوجيا الثقافة" (4). تجد هذه الإشارة اعتراضاً منا لسببين أساسيين:

أولاً أنّ الوعي بالموضوع لم يعد سؤالاً ثقافياً في دائرة الاختصاص البحثي - كالذي حصل له في منتصف ستينات القرن العشرين -، بل تعدّى ذلك ليصبح متداولاً "مجرد تداول" في ثقافة الأحزاب جميعها أثناء الديمقراطية الثالثة، في صدر الاستثناء الذي تعطله القوانين. ولأن القوانين لا تزال تستثني سؤال الهوية، نريد أن نضع سؤال الهوية كمشكلة السودان الأولى. ومن جهة أخرى قد وجد سؤال الهوية التعزيز كله في أدبيات حركة تحرير شعوب السودان (5). وهو التعزيز الذي وجد صداه في ثقافة الأحزاب جميعها في الديمقراطية الأخيرة. وكذلك وجد صداه في وجدان الناس عمقاً. هذا



العمق هو العمق الذي يبحث عن واقع مسروق يحاول أن يجده في التوازن الأصيل بين "التفكير" و"الثقافة".

ثانياً أنّ الموضوع يمس - كما نريد له الآن - منطقة موقع الخطاب. فموقع الخطاب يتجاوز المواقف. لنأخذ في هذه الحال الموقف السياسي على سبيل المثال لا الحصر. فقد يكون موقف (أ) يصادم موقف (ب) سياسياً. ولكن (أ) في نفس الوقت قد يعيد نفس موقع خطاب (ب) اتكالا على الموقف المضاد فقط دون شعور منه بذلك.

وجملة القول، أنّ موقع الخطاب له الدور الكاشف في واقع كالسودان يسير سيراً أحادياً وليس تواترياً. والمثال الساطع لهذا السير الأحادي أنّ انقلاب يونيو 89 جعل تاريخ السودان أن يبدأ بحدوث انقلابه. فموقع الواقع كله من حد العجب بقوة موقع خطاب غريب عن الواقع كل الغرابة.

فعلى المثقفين اليوم أن يبرزوا قوانين معاشية هذا الواقع المتعدد بروزاً واضحاً. وذلك حتى لا يلوح في شراكة هذا التعدد أيّ "آخر". عبارة "الأخر" هي العبارة غير المناسبة في العلاقات الاجتماعية لهذا التعايش(6). فأني مواطن ما إن وصفناه بالأخر تتبدى لنا هذه الفرضية السالفة: "هو" الآخر وأنا "الأصل" لهذا الآخر. لذلك أكدنا في ذيل الفقرة (1-1) على الآتي: أما النقطة الثانية فهي ترتبط ارتباطاً عضوياً برسيلتها الأولى (العلاقات الوجودية). لأن النقطة الثانية تعتمد اعتماداً تاماً على قولنا "الجغرافيا الطبيعية" في مقابل "الجغرافيا المتخيلة". فبينما تجعلنا الجغرافيا الطبيعية أن يرتبط حديثنا بالذات والعلاقات الوجودية الحاضرة والتاريخ المرتبط بتلك العلاقات، تجعلنا الجغرافيا المتخيلة أن يرتبط حديثنا بالآخر والعناصر البرانية خارج العلاقات والفانتازيا. فإذا كان الارتباط السابق ارتباطاً عضوياً، فإن الارتباط اللاحق متخيل. وهذا (التخيل) لا نفهمه صادراً ونابعاً من جهل أو سوء فهم أو توهم، بل هو نوع من تفسير له وعيه يعتمد الخطاب الأحادي الذي لا يأخذ الوجود الحاضر في (تواتره) وإنما في (أحاده).

في هذا التفسير الواعي غير المتوهم سأخذ موقع الخطاب حصراً. وفي هذا التفسير الواعي الذي يرفده موقع الخطاب يتبين لنا إلى أيّ مدى يصبح "موقع الخطاب" هو المهيم على هذا التفسير وليس "الخطاب" نفسه.

2- موقع الخطاب

(1-2) في عام 1927 يكتب الناقد والشاعر حمزة الملك طمبل ناقداً قصيدة الأستاذ أحمد المرضي في مدح الزبير باشا رحمة. يقول طمبل "القصيدة عدتها أربعة عشرة بيتاً منها ثمانية أبيات فقط في مدح سعادة الزبير باشا وهي شيء يسير بالنسبة لبطل كالزبير باشا"(7).

قد يبدو في الواقع العرقي الذي كان ممارساً في ذلك الوقت بصورة لا اعتراض عليها أن صفة "بطل"



في ظلال دلالتها اللغوية تتلازم مع شخص الزبير باشا (1831 - 1913). وهو الشخص المعروف كتاجر رقيق يزاول هذه المهنة منذ 1856 بمساندة الخديوي. لذلك إذا أنعمنا النظر في صدر سياق كتابة طمبل أعلاه، يتراءى اعتراضنا من سياقين: سياق ثورة اللواء الأبيض عام 1924، وسياق آخر أن طمبل نفسه كان يؤسس لمدرسة شعرية يعتمد خطابها "السودان" بشكل رئيس في الكلمات والطبيعة والمشاعر.

في صدر هذين السياقين، ما الذي دفع كاتب ومثقف مثل طمبل أن يعدّ الزبير بطلاً؟

في مكان الأنطولوجيا يشير هيدجر إشارة ذكية لمسألة "النسيان" في نقده للميتافيزيقا. إن هذا النسيان ليس عابراً وليس مؤقتاً، بل عكس ذلك تماماً هو مبنئ بالضرورة على الدومان. فالشيء الذي يجعل هذا النسيان في الدومان المستمر هو أنّ الميتافيزيقا نفسها تأخذ الإنسان هو (أعني الإنسان في الوجود) من خلال "ميتافيزيقا الدازاين" (8). "يبدو تعبير ميتافيزيقا الدازاين تعبيراً غامضاً لا يقوده الغموض نحو معنى سلبي. لأن ميتافيزيقا الدازاين ليست هي بمجرد ميتافيزيقا للدازاين، بل هي ميتافيزيقا تنتهياً ضرورةً بهيئة الدازاين. ولهذا السبب: لا تصبح أبداً ميتافيزيقا "عن" الدازاين، كما هو الحال أنّ علم الحيوان هو "عن" الحيوان على سبيل المثال. فميتافيزيقا الدازاين ليست على الإطلاق "أورجانونا" جاهزاً للاستعمال. إنه لا ينبغي له إلا أن يُبنى كوسيطٍ متجددٍ لتحويل فكرته وتشغيلها نحو إمكانية الميتافيزيقا. فيبقى قدره محاطاً بذلك التشغيل الخفي للميتافيزيقا في الدازاين نفسه، للدرجة التي تجعل الإنسان أن يحسب أو ينسى الأيام والساعات والسنوات والقرون [التي كرسها] لمساعيه" (9).

هذا النسيان في مفهومه الأنطولوجي يجعل موقع الخطاب الأحادي - وهو الموقع الذي يسيطر فيه الجزء بكل ثقافته على الكل بكل ثقافته - إنتاجاً أحادياً للدرجة التي يمارس فيها ذلك النسيان ممارسة تجعل الدازاين أن يقول "الميتافيزيقا هناك" بدلاً من "الوجود هناك" (10). وفوق ذلك يصبح شيئاً مُسلماً به غاية التسليم. ويمائل في تسليمه تسليم البدائي في تحريمه للتأبؤ. يقول فرويد "ليس من المفيد أن تسأل البدائي عن الدوافع التي تسببت في تحريمه للتأبؤ" (11). فإذا كان الفهم ليس هو مجرد معرفة لكنه هو بالضرورة يشكل اللحظة الحاسمة عند الإنسان في ترتيب وجوده، فإن التفكير الميتافيزيقي المتسم باكتشاف هذا النسيان وهذا الوسيط المتجدد الذي يشتغل خفية يظهران في نصين لحمزة الملك طمبل:

النص الأول يقول فيه "نريد أن يقال عندما يقرأ شعرنا من هم في خارج السودان: أنّ ناحية التفكير في هذه القصيدة أو روحها تدل على أنها لشاعر سوداني. هذا المنظر الطبيعي الجليل الذي يصفه الشاعر موجود في السودان. هذه الحالة التي يصفها الشاعر هي حالة السودان. هذا الجمال الذي يهيم به الشاعر هو جمال نساء السودان. نبات هذه الروضة أو هذه الغابة التي يصفها الشاعر ينمو في السودان" (12).

في حالة هذا النص الأول نتأمل فيه هذه العبارة: "أن ناحية التفكير في هذه القصيدة أو روحها تدل على أنها لشاعر سوداني". ويجيء تأملنا في مستويين مستوى نظم الخطاب القائم على الحذف كالأتي "تدل على أنها لشاعر سوداني (عربي)" ؛ وفي مستوى استدلال الخطاب حيث يتجلى هذان السؤالان ما هو تفكير القصيدة؟ وما هو روحها؟ فيما يخص مستوى النظم يبقى



المؤمل فيه أن سياق النظم يدعم هذا الحذف. لأن القصيدة عربية يكتبها سوداني ناطق بالعربية؛ فلا مجال لنا في هذه الحال أن نستدرك على طمبل إظهار هذا الحذف. فهو شيء معروف ببديهية السياق. أما فيما يخص مستوى الاستدلال فإن السياق يثبت أن التفكير تفكير في حالة السودان ككل وليس جزءاً. بجملة القول، أن التفكير والروح ما هما إلا إثبات للجغرافيا الطبيعية للسودان (وصف نساء السودان، وصف طبيعة السودان، رياضه وغاباته). فهل سيصمد احترازا الذي بررناه لطمبل في "الحذف" و"الإثبات"؛ أي أن الخطاب في موقعه طالما يؤكد الخطاب نفسه هذه الجدلية الرائعة في الحذف والإثبات داخل الجغرافيا الطبيعية للسودان، أم لا؟ لنقرأ النص الثاني.

"بين السودان وبلاد العرب من الشبه الكثير. فالسفر يكون بالجمال في كثير من الأحيان. وتربة الأراضي وحالات الجو في مختلف الفصول وطرق المعيشة تشبه ما في السودان في أغلب الوجوه. والسكان تنقسم إلى قبائل والأحساب والأنساب لهم اعتبارهم الخاص. فهذا وغيره من وجوه الشبه الكثيرة بين البلدين وما ينطوي تحته من المؤثرات الكثيرة المختلفة يطبع الشعر السوداني بطابع تقليد الشعر العربي. ولا يُعجَبُ من هذا أن أهالي السودان ما هم إلا أحفاد أولئك العرب ولعامل الوراثة الأخلاقي أثر كبير في نفوسهم"(13).

حين يأتي هذا النص الثاني بإفادة (أهالي السودان أحفاد العرب) بهذه الصورة العامة غير الخاصة، يبقى "الحذف" الذي احتزناه وفق سياق خارج موقع الخطاب لا مبرر له؛ وفوق ذلك أن النص الأول في موقع خطابه يغرق في ذلك النسيان الأنطولوجي الذي يرفع من شأن الجغرافيا المتخيلة. وحين يأتي هذا النص الثاني بإفادة أخرى (السفر يكون بالجمال في كثير من الأحيان)، فإن الغاية المذكورة في النص الأول لا تقترن بالجغرافيا الطبيعية للسودان بل بالمتخيلة.

تشير هذه المعادلة للنص الثاني وفضاء تفاصيل أوجه الشبه إلى جغرافيا متخيلة بوصفها خصيصة من خصائص الخطاب الأحادي. وهو الخطاب الذي يأخذ موقعه في هذا النسيان الأنطولوجي. تعمل - على صعيد آخر - حركة هذا النسيان عملاً تلقاء نفسه هو عمل "التفريق والتأجيل" معا في وقت واحد. وهذا العمل وظيفته الأساسية أن يقوم بترتيب الوجود كالاتي: الجغرافيا المتخيلة هي الجغرافيا الطبيعية طبق الأصل. وهو بطبيعة الحال الترتيب الأساسي لعمل الخطاب الأحادي. قمة هذه الترتيبات هي "السلطة". وحتى يتسنى أن يكون الترتيب ترتيباً كاملاً تمتلك الحقيقتان: الحق الإلهي والحق الأرضي. ولا تستطيع أن ترتب "وجوداً آخر هناك" بحكم قانون انطولوجي زائد على سلطة الجغرافيا المتخيلة. هذا "الوجود هناك" هو دائماً في التأجيل. هو دائماً المؤجل. نفهم في هذه الحال أن الإشارة "هناك" ليست بإشارة، بل هي وظيفة بحكم العلة التاريخية (14). تعمل هذه الوظيفة وترد باستمرار وعباً متواتراً. هذا الوعي المتواتر لا يسعه إلا أن يقم تلك الوظيفة إلى حيز الوجود. فتأتي تلقاء نفسها حركة التفريق التي تعمل على الإقصاء التام وانعدام الاعتراف، وتكوين شبكة عاتية تعمل حياً في تزويد ذهنيها. هذه الشبكة هي التي تعمل في الواقع من جهة "الفانتازيا". فتظهر "مصادر الإدراك" في شكلين إثنين: شكل خطاب الواقع اللغوي، وشكل خطاب التفكير الذي يتبدى في شكل نصوص. فبينما الشكل الأول يقع في الممارسة اليومية؛ والنشاط اليومي في إنتاج الدلالة اللغوية وتوزيعها، يقع الشكل الثاني في فعل إنتاج معرفة. فالممارسة في مجال لغوي ترتبط دائماً بالذهنية التي تنتج، لا وعياً، المفاهيم والتصورات الجاهزة حيث "الاستثناء". أما إنتاج معرفة ما فهي في النصوص التي ينتجها متفقو ذلك الواقع اللغوي. وهذا النص علينا أن نفهمه في جميع المستويات:



القضائي، والتربوي، والإبداعي والإعلامي الخ. ففي اللحظة التي لا يستطيع فيها إنتاج التفكير (إنتاج النصوص في جميع مستوياتها) أن يوازن هذا الواقع اللغوي (15) ويتمثله، ينهض الاختلال الواضح في حياتنا اليومية الذي يشير دائما إلى تخفية البدايات وإسكات التراكم.

يأخذ مفهوم "موقع الخطاب" مستويين يتنامان بعضهما ببعض. مستوى في ترتيب جواني خاص بإنتاج نفسه، ومستوى براني في ترتيب هذه الخصوصية مع قوى الخطاب الأخر. ففي كلا المستويين قد يعيد خطاب ما موقعا آخر، في حركة يمكن أن نطلق عليها "الحركة النظامية" للنصوص. فمستوى الترتيب الجواني في موقع الخطاب حين تقع العلاقة بينه والواقع اللغوي من جهة، والعلاقة بينه ومستوياته الداخلية من جهة أخرى. هاتان العلاقتان تشتغلان في الفروق، إما من جهة الإقصاء (16) فيتبنى موقع الخطاب عمل الثنائيات الضدية، أو تشتغل من جهة داخل الداخل حيث يترجح كل منهما بأصلته خارج وظيفة الإقصاء. ومستوى الترتيب البراني حين يعيد إنتاج خطاب آخر. لذلك فموقع الخطاب - أو بصورة أدق: موقع إنتاج الخطاب - هو الموقع الذي يتراسل بالواقع اللغوي تواردا أو بينونة (قطيعة) وكذلك بقوى الخطاب الأخر. تقتضي مقولة موقع الخطاب ألا نقرأ نص حمزة الملك طمبل الثاني أعلاه (بين السودان وبلاد العرب من الشبه الكثير) في مفرد أو في إطلاق هذه العبارة، بل في مقابلتها بالنص الأول. فالجغرافيا المتخيلة هي التي تجعل هذين النصين منسجمين إلى درجة البداهة. أما خارج فانتازيا هذه الجغرافيا وفي داخل عالم التاريخ يبدوان عاكسين موقعا لخطاب فيه المستوى الجواني لا يقوم بترتيب أي حركة نظامية لهذا الموقع. بالجملة، لا يقوم بأي حركة نظامية مع الواقع اللغوي، بل يقع ضحية الدلالة اللغوية اليومية في إنتاجها للمفاهيم والتصورات. لقد رفدت هذه الجغرافيا المتخيلة مفاهيمها وتصوراتها وأرستها إلى حد البداهة. بداهة أن يشير مدلول "السودان" إلى هذه الجغرافيا المتخيلة حصرا. ولهذه البداهة التي توطنت يطلق الناقد عبد الهادي الصديق على هذه الجغرافيا المتخيلة - التي يكشفها تناقض موقع خطاب حمزة الملك طمبل - صفة "الوعي بالمكان". يقول "لقد كان الوعي بالمكان من أوائل المرتكزات التي اعتمد عليها الداعون إلى أدب قومي سوداني يعكس وجدان هذه الأمة. فالناقد حمزة الملك طمبل في مقالة له من كتابه "الأدب السوداني وما ينبغي أن يكون عليه" يشير إلى إبراز صورة صحيحة للأدب السوداني دالة على السودان ومذكّرة من يراها به" (17) (التشديد من عندي). هذا الكمون حدّ البداهة هو الذي [قد] يُشكّل إتقان التصور الخاطيء. وهو نوع من الإتقان الذي تتبناه الفانتازيا وتنتج من خلاله عالمها المتنقن المنتظم، طالما هو شيء وجداني يحل محل الواقع بوصفه هو الواقع من غير توهم أو هذيان. وأن يأتي هذا الانتظام أصيلا تلقاء نفسه. وكذلك في انتشار خفّ صفته التواتر. كما أشرت من قبل. يشير خالد الكد في ورقة بعنوان "الذاتية السودانية بين القومية والإثنية العنصرية" قائلا: "وقد وردت كلمة سوداني كتعبير عن ذاتية أو هوية لسكان هذه الرقعة الجغرافية أول مرة في كتابات متعلمي ذلك العهد في مؤلف حمزة الملك طمبل الأدب السوداني وما ينبغي أن يكون عليه؛ ولعل أهم ما طرحه حمزة طمبل هو التأكيد على ضرورة الارتباط بأرض السودان وأهل السودان وهو يصر على أن تكون القصيدة التي يكتبها سوداني "روحها" تدل على أنها لشاعر سوداني" (18).

لقد كان موقع خطاب حمزة الملك طمبل كما أشرنا أعلاه ضحية إتقان التصور الخاطيء الذي ينتجه الواقع اللغوي. فمن أسس موقع الخطاب أن يعمل على تنظيم إنتاج دلالات هذا الواقع اللغوي، ولا يكون صدّي لهّن كالذي حدث عند حمزة الملك طمبل. وحين لا نستطيع أن نعوض عميقا في منعطفات "موقع الخطاب"، سنقرأه في شكله الظاهر دون مقابلته ببعضه ببعض، كالذي قام به عبد



الهادي الصديق وخالد الكد. إن عبارة حمزة الملك طمبل "هذه القصيدة هي شيء يسير لبطل كالزبير باشا" تعكس صدق الواقع اللغوي في انتساب "البطولة" للزبير باشا. وتصويره في صورة السيد. فنقد القصيدة قام عند طمبل في أن الشاعر استخدم العبارات القديمة المستعملة في القصيدة العربية في تراثهم. أما الشاعر والناقد فهما بواء في معاملتهما لمفاهيم إتقان التصور الخاطيء المنتوج من واقعهم الدلالي اللغوي تعاملًا غير ناقد. فلم يعيدا صياغة هذا الواقع في موقع خطابهما. فأسسا موقعًا مشتركًا كالآتي: الواقع اللغوي في معجمية ودلالات الاسترقاق، الشاعر أحمد المرضي، الناقد حمزة الملك طمبل. فحين يكون مستوى التفكير (إنتاج النصوص: في هذه الحال القصيدة والنقد الأدبي) عاكسًا مستوى التصورات (إنتاج الدلالة اللغوية اليومية في إتقان التصور الخاطيء)، يصبح المستويان مرآويين يعكس بعضهما بعضًا. أزمة هذه المرآوية تجعل إنتاج التصورات والمفاهيم الجاهزة منبئية **لاوعيا** في جسم الوجدان الذي ينتجها. وتجعل مستوى التفكير ليس شيئًا سوى جزء من ذلك **اللاوعي** نفسه. إذا وضعنا في الاعتبار النقد الذي وجهه دي سوسير إلى المذهب الاسمي الذي لا يرى "اللغة" إلا نوعًا من عمليات التسمية، حيث الربط بين الاسم والشيء ربطًا اسميًا، فإننا سنعوّل في نظرته التي تجعل العلامة اللغوية ليست تجرى مجرى التسمية، بل تجرى مجرى سيكولوجيًا وتتحد في الدماغ بوساطة الارتباط الإيحائي. لأن وحدتي العلامة ليستا هما الاسم والشيء، إنما هما الصورة الصوتية والمفهوم/التصور، وهما يرتبطان ارتباطًا سيكولوجيًا (19). ففي رؤيتنا لهذا التصور الخاطيء يبقى هذا الارتباط السيكولوجي له أهميته في إنتاج الدلالة اليومية لإتقان التصور الخاطيء في عصر طمبل. فمن جهة الصورة الصوتية للدوال يرتبط بمصادر ما ينتجه **لاوعيا**. فيشتغل في انقسام الذات الوجودية (راجع: الفصل 1 - 1). هذا الانقسام يعبئ "الذات" وحيدة اللغة العربية نحو "الذات" ثنائية اللغة و"الذات" وحيدة لغتها المحلية معًا. هذه التعبئة هي التي تنتج إتقان التصور الخاطيء في نتائج هذا الانقسام. لنكن أكثر احترازًا الآن لأننا نتناول شيئًا هو في الأصل من صنيع إنتاج لغوي وليس من صنيع إنتاج معرفة. لذلك ندرك هذه المفاهيم أو التصورات الجاهزة هي تراكم التصور الخاطيء إلى درجة الإتقان. وتبرز لنا التاريخ تاريخًا مركومًا - أي غير مرتب - في ذاكرتنا. ذلك التاريخ المركوم في ذاكرة الواقع اللغوي عند السوداني وحيد اللغة العربية هو نتيجة وقوع هذه "الذات" ضحية غواية لغوية. فتظل تتعاضم تضخمًا فتنتزلق في نوع خطاب يتداعى ويطنغى حتى يصبح هو نفسه شيئًا شرعيًا. ولا يصطدم هذا التضخم إلا بتجربة لاحقة لهذه "الذات" في علاقات مغايرة ليست هي التي صنعت ذلك الإغواء. فتصاب عند ذلك بخيبات الأمل.

في قصة قصيرة لأحمد الطيب زين العابدين تحمل نفس عنوان المجموعة القصصية عنوانها "دروب قرماش"، هناك شخصيتان: شخصية الفكي بليلة - وسُمي بذلك لإكثاره منها - يدير خلوته ويعلم القرآن في قرية نائية في غرب السودان. وشخصية قرماش الذي يجيء إلى هذه البلدة مهاجرًا من تمبكتو ويكسب احترام التلاميذ وأهل القرية لما وجدوا فيه عالماً من العلماء. وفي جلسة بينهما على أكواب الشاي الأخضر استنبه فكي بليلة قائلاً: "ولا شنو يا سيدي شريف" فردّ قرماش "شريف؟ أنا شريف؟ أنا لا أفترى على النبي كذبا. جدي الأعلى من الطوارق وأمي من نواكشوط من آل شنقبط. ولدت في تمبكتو وتربيت سائراً "مهاجرًا" على قدمي في بلاد السودان. من قال أنني شريف؟ أنتم في تراب السودان تلمسون الدنيا لمسا رقيقاً ونحن في أفريقيا نمسكها من خاصرتها نعتصرها اعتصاراً حتى ينقطع نفسها" (20).

ربما قد تمّ استدراك فكي بليلة - في سياق وظيفة التنبيه أثناء الحديث - استدراكاً عفويًا. لكن الإشكال



في هذه **العفوية**. وهي التي وجدت استنكاراً حاداً يضاد كل تراكمات عالم الفانتازيا الذي ليس شيئاً سوى أن يجعل عبارات ميتالغوية (21) أن تمر مروراً **عفوياً**. تصبح هذه **العبارية العفوية** الحد الأقصى لعمل عالم الفانتازيا المتراكم. فسارت كلمة "السودان" عند بواكير المثقفين، **عبارية عفوية**، في كونها حصراً على السوداني وحيد اللغة العربية، وفي كونها في عالم الفانتازيا تحل الجغرافيا المتخيلة محل الرقعة الجغرافية في عالم التاريخ. وهي العبارة العفوية التي ضللت كلا من عبد الهادي الصديق وخالد الكد، كما أسلفت، دون أن يفهماها أنها إنما قيلت في حدود عالم الفانتازيا. لا تزال هذه الأنظمة تشتغل ولم تلفظ أنفاسها بعد متأسسة نواتها في هذه **العبارة العفوية**. يشير هوسرل "سنركز على جُمَل اللغة بوصفها جُمَلاً تأتي إلينا بصورة غير مباشرة فنقبلها مجرد قبول. وفي هذا الاستقبال الذي يرسم نوعاً من ترابط أن تلك الجُمَل تهب نفسها في الوعي بوصفها تحولات معاد إنتاجها للمعنى الأصل الذي تنتجه الأفعال الحقيقية في مرسى نشاط أصلي؛ وهذا يعني أن تلك الجُمَل في نفسها تُحيل إلى مصادر التكوين". (22) نفهم مستوى الجُمَل الذي لا يُحيل إلى "الصوت" في حدود الترتيب النفسي المنتج للكلام. لأن التلفظات نفسها، في هذا المقام، هي الترتيب النطقي لذلك الترتيب النفسي. فحين يقال "الجُمَل" إنما المقصود هذا الترتيب النفسي الذي هو وعاءه (القصد، والمحمولات، والفحوى والغرض). وهو الوعاء الذي يهب نفسه في الوعي بوصفه تحولا يعيد إنتاج المعنى الأصل. فما هو "المعنى الأصل" في حالة ظاهرتنا التي عنها نتحدث؟ المعنى الأصل هو تلك الأنظمة: التي تصيغ مشهد انقسام الذات. هذا المشهد منتج من أفعال حقيقية هي أفعال الاسترقاق في مرسى نشاط أصلي. يجعل الجُمَل - بالمعنى الذي قيدهنا فوق - تحيل نفسها، بقوة هبة نفسها في الوعي، إلى مصادر التكوين. فيطلع عالم الفانتازيا بكل غواياته اللغوية. لذلك لا أفرُّ قول حيدر إبراهيم "ارتبطت صورة العربي المسلم بتجارة الرق رغم أن الأجيال الجديدة لم تخضع لهذه المأساة. فهذه التجارة حدث قديم يضمه الماضي" (23). الماضي لا يضم لأن "الماضي" الذي هو المعنى الأصل لا تزال تعمل ثقافته ويغير طرائقه. وفوق ذلك أن الأنظمة نفسها لا يمكن أن يضمها الماضي صمتاً ما لم يحصل في الحاضر انقطاع لهذه الأنظمة.

فالذي يجب أن يشار إليه أن هناك "الفعل" و"ثقافة الفعل" فالفعل لا ينتهي بوقفه بل بنهاية ثقافته. فالكلام عن انقسام الذات، وهي العبارة التي تستبعد عمداً العبارة الخاطئة "استثناء الآخر"، يقتضي ألا يفهم هو انحياز لما يقول به المنشور الذي وزعه حزب Workers and Peasants of Sudan الذي يرى فيه أن السودان بكل حدوده الجغرافية أفريقي زنجي وأن الوجود العربي الإسلامي شيء طارئ وشبيه بالاستعمار الاستيطاني الذي ينبغي إجلأؤه والقضاء عليه وعلى الذين ينتمون للثقافة العربية إما التخلي عنها أو التخلي عن السودان (24). فهذا "الضد" لا نفهمه في حدود كونه انعكاساً لردِّ فعل شديد لصد آخر جعله أن يجيء بهذه الحمية، بل هو في الأساس مصدر من مصادر التفكير الميتافيزيقي الذي يسم منظومة انقسام الذات في كلا طرفيها. وهو مصدر زلق إن لم ننتبه، وأحيانا يأتي من خلال العبارة العفوية، التي أشرنا لها فوق، إن لم نتأمل. هو موقع لخطاب أكثر خطورة. يقول نينشة "ما إن تبدأ تقرأ أقتوم canon قانونك للواقع، لا تفتأ تنحاز لشيء ضد. أنت بذلك ممثل غريب؛ بل تخدع نفسك وتنتشي إعجاباً بفرض مذهبك ومثاليك على الواقع" (25). لذلك سوف يظل متعذراً ذلك التوازن الدقيق بين "التفكير: صياغة النصوص" و"الثقافة: الواقع اللغوي بكل علاماته" لإنتاج تفسير الهوية المركبة للذات السودانية خارج انقسامها؛ ولهذا التعذر يدخل التفكير تفكيراً ميتافيزيقياً. وكذلك يتعذر التفكير في الهوية والتعامل معها من مبدأ البحث عن أصول؛ هو بحث ليس شيئاً سوى صناعة فانتازيا لعالم تاريخ تظل بنيته هي التي تتحدث خارج استنطاقها بألسنة الأضداد؛



خارج استنطاقها من خلال مشهد انقسام الذات. فكما أشرت من قبل أن الارتباط السيكولوجي للعلامة اللغوية يجعل "المدلول" - بوصفه أساس وجه التصور - معطياً صورة انقسام الذات. لذلك يركز هوسرل في مكان آخر على الوجه الذهني في تلك الجملة وهي تعمل تراكمها الذي أشرت إليه أعلاه، غرض النظر للذات المحسوس: أي الصوت ولهجة المتكلم. هذا التراكم مفيد ونحن نتابع أنظمة مشهد انقسام الذات، في كونها أنظمة تنتج عبارة مثل "مؤصل ومفصل": (مؤصل: جهة العرق) و(مفصل: جهة اللسان). فهي العبارة البتاة (بت في الشيء أي جزم، وجزم قطع) في مشهد الانقسام التي لا بد فيها أن تكتمل الذات - في ذهنية الواقع اللغوي الذي يفعل مشهد الانقسام - من الجهتين: جهة العرق وجهة اللسان. لذلك قلت أعلاه غرض النظر للذات المحسوس. ولأنها عبارة بتاة أرجح أن الواقع اللغوي أنتجها أولاً في بدايات مشهد الانقسام. أما لاحقاً، فينتج الواقع اللغوي تخفيفاً لهذا البت والجزم والقطع عبارة "البطن بطرانة" التي رفعت تناقض البت السابق. وبين العبارتين مسافة زمن كبير. سنحاول أن نكشف المرتكزات الأساسية - في الفقرة التالية - لموقع الخطاب الأحادي من خلال ما سأطلق عليه "عمل العلامة المضادة". لأن العلامة في حدود تعريف ياكبسون هي "علاقة ترجع بالشيء ارتداداً" (26). والرجوع المرتد الذي يأخذ به "موقع الخطاب"، الذي يعيننا هنا، يترد إلى التاريخ الذي بدأت فيه اللهجة العربية في السودان وقتئذ تستوعب وتتبنى من اللغة النوبية فأنتجت عبارتها وهي عبارة (ساكت). في هذا الارتداد تعمل العلامة المضادة. والتضاد في كون "الذات" حين تواجه واقعاً تعمل هذه "الذات"، كما أشرت أعلاه في الفانتازيا، عمل شيء خيالي يحل محل الواقع. إن جملة "يحل محلاً" ليست بجملة، بل هو الواقع الذي نعيشه في انقسام الذات.

(2 - 2) عمل العلامة المضادة:

إذا كانت طبيعة "العلامة المضادة" هي وفق أن ترجع بالشيء ارتداداً، فإن هذا الشيء الذي نحن بصدده هنا هو الواقع المعاش الآن بكل علاماته اللغوية وغير اللغوية. هو بالتحديد الحضور المعاش الذي ينتج ثقافته ويؤثر تأثيراً كبيراً لاوعياً في مثقفي هذا الحضور المعاش في إنتاج كتاباتهم؛ فيشكل موقع خطابهم، كالذي حصل لحمزة الملك طمبل وعبد الهادي الصديق وخالد الكد الذي شغل "السودان" في الجغرافيا المتخيلة فأنتج ضدًا قاصياً به الطرف الثاني. وكالمنشور الذي أصدره حزب العمال والفلاحين السودانيين الذي شغل مباشرة ضدته الإقصائية. فكان مولد وحياة "انقسام الذات". كيف ينتهي انقسام الذات؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال الكبير، وأي سؤال كبير تتعذر إجابته المباشرة، علي أن أشير تالياً ما المقصود بالنهاية؟ وما هو مفهوم النهاية حتى نستوعب هذا السؤال الكبير.

" المعنى القديم لكلمة <النهاية> تعني نفس ما هو بوصفه مكاناً. فعبارة <من نهاية إلى نهاية> تعني: من مكان إلى آخر" (27). فنهاية انقسام الذات هي مكان؛ نلكم المكان الذي فيه كل تاريخ الانقسام قد جُمع في إمكانيته القصوى. النهاية بوصفها اكتمالاً تعني هذا [الجمع] (28). هذا الجمع موجود في القانون والدستور في مستوى التفكير وفي الألسنة حيث إنتاج المعنى في المستوى اللغوي الذي ينتج ثقافته. لذلك نقول إن انقطاع أنظمة انقسام الذات مرهون بانقطاع هذا الجمع. بالجملة؛ تنتهي بنهاية هذا الجمع الذي يشكّل بالنسبة إلى "الذات" ما سنطلق عليه بـ"التاريخ المركوم". هو تاريخ مركوم في وجدان انقسام الذات من جهة انعدام ترتيب وجودها والعناية به. وبنهاية هذا الانقسام تبدأ الذات بـ ترتيب وجودها والعناية به.



تبدأ العلامة المضادة التي نحن بصددّها في عالم التاريخ؛ ثم يرتفع تشغيلها في العالم المقدس وعالم الفانتازيا. لأن المرء لا يتخيل "واقعا" دون العوالم الثلاثة معا. لذلك تبقى عملية التوازن عملية ضرورية بالجدارة. أما وأن يختل هذا التوازن فلا تظهر إلا الحروب والمعارك. يشير فوكو "أظن أن النقطة المرجعية عند المرء في تحليله للأشياء يجب أن تكون هي الحرب والمعركة. فالتاريخ الذي نحن فيه مسيرون ومحمولون عليه هو تاريخ له شكل الحرب وعلاقات السلطة" (29). ما هو أساسي عند فوكو هو "الحدث" الذي لا يمكن أن يُثبت في مستوى واحد. بل هو أنظمة لعدة مستويات ذات أنماط مختلفة متضاعفة. هذه الأنظمة لها عمق الارتداد المتعاقب نحو الجذور. ولها قوة التأثير المتزايد (30). أما "الحرب" التي ساركتز عليها، هي الحرب التي سأطلق عليها "حرب استلاب الذات" حيث تحمل كلمة "استلاب" كل ثقل ظلالها الدلالية (الأخذ بالقوة، والسلب رمز الحداد، والسلب فقدان العقل، والشجرة السليب هي التي أخذت ثمارها، والناقاة السليب التي أخذ ولدها). ف"حرب استلاب الذات" هي التي تشكل لأنظمة انقسام الذات عمق الارتداد المتعاقب نحو الجذور. وهذا التشكل حين ترتد أنظمة انقسام الذات متعاقبة فيه، لا ترتد إلا بصورة مضادة لواقعها نفسه. فتنتج "العلامة المضادة".

تبدأ "حرب استلاب الذات" مع "هدنة أمان" (31) انعقدت بين ملك النوبة وعبد الله ابن سعد ابن أبي السرح في عام 652م. وهي الهدنة المعروفة بالبط. والبط كلمة في أساس استخدامها في العصر البيزنطي تدل على معنى الالتزام المتبادل بين الطرفين والمصاحب بعمليات الدفع (32). وتشير عمليات الدفع إلى تبادل الرقيق بالمؤن الغذائية. مما يشير أن المسلمين استعملوا مع النوبة "رق الوفاء بالديون" وليس "رق الأسر". فإذا كانت هذه الهدنة قد خرجت بنتيجتين أساسيتين هما: إنهاء الحرب وتبادل الرقيق بالمؤن الغذائية، فإن النتيجة الثانية قد فتحت "حرب استلاب الذات". الحرب التي لا تزال تتوارد منذ تاريخها الطويل. أما فتح العلامات المضادة فليس من منطقتها هذه العبارة (تاريخ طويل)؛ وذلك بقوة منطق عالم الفانتازيا. تعيننا في هذه الاتفاقية فقرتان:

الفقرة 5 أ: "وأنّ عليكم رد كل آبق خرج إليكم من عبيد المسلمين حتى تردوه إلى أرض الإسلام." والفقرة 7: "وعليكم في كل سنة ثلاثمائة وستون رأسا من أوسط رقيق بلادكم غير المعيب. يكون فيها ذكران وإناث ليس فيها شيخ هرم ولا عجوز ولا طفل لم يبلغ الحلم. تدفعون ذلك إلى والي أسوان." (33).

هناك أرضان: أرض النوبة وأرض المسلمين. يقول الجاحظ "النوبة هم المريس المجاورون لأرض الإسلام" (34). في هذه المجاورة تم ما يفهم من الفقرة 5 أ أنّ عمليات الاسترقاق قد مورست بصورة واسعة قبل المعاهدة. ويشير بعض المؤرخين إلى أنّ المملكتين نوباتيا والمقرة اتحدتا أمام خطر الهجوم الإسلامي (35). لكن هذا الاتحاد ربما تخلله اضطراب حاد طالما ملك نوباتيا له ما له من سبي من ممالك "السودان" حسب إشارة المسعودي (36) وإشارة الفقرة 7 أعلاه "من رقيق بلادكم". إن هذا الاضطراب يتبعه، أكبر الظن، سخط من شعوب هذه الممالك نفسها. ففي بطن هذا الاضطراب تمت المخالطة. المخالطة التي أنتجت، كما هو مشار إليه في الفقرة 5 أ، "عبيد المسلمين". وأكبر الظن أنّ هذه المخالطة كانت من خلال زرائب الرقيق وأعمال أخرى هي التي أدت إلى بناء جامع دمنقلة. وفي تكوينات هذه المخالطة يتلو ذلك أن تستوعب اللهجة العربية لهذه المخالطة (التي يمكن أن نطلق عليها لهجة عربية دمنقلة) عبارة "ساكت" المتطورة الآن وعبارة "هوساقي" في عربية دمنقلة تبنيا من اللغة النوبية. يشير أحمد الياس لدراسته التي أشرنا إليها كثيرا هنا بأمل أن تجد الدرس من



الأثاريين(37). لكن تقف قرينتان: قرينة جامع دمنقلة (الوثائق) وقرينة نحونة عربية دمنقلة لعبارة ساكت المتطورة الآن من اللغة النوبية (أركيولوجيا اللغة)، وقوفا في هذه المخالطة نتأمل فيه تكويناتها من خلال العلاقات والتمثلات: "العلاقة هي شيء مباشر ونشط له طاقة ديناميكية. وكذلك تضع العلاقة الانتباه بطرق مختلفة. هذا الانتباه له ارتباكات وتوافقاته، وله وفاؤه وضجره، وله تقدمه وتأخره، وله اندهاشه واستكاته بحكم التعايش اليومي"(38). أما التمثيل "فهو الارتباط المؤسس في طرائق التفكير. إذ هو - ليس كالعلاقة - غير مباشر يعمل في محكات التنقيف المتبادل"(39). هاتان القرينتان، المشار إليهما أعلاه، ليسا هما الشيء نفسه الذي نتحدث عنه. فإذا كان الدخان قرينة للنار، فإننا إنما نتحدث عن النار وليس الدخان؛ لكن "الدخان" في هذه الحال هو الذي يوصلنا بالنار. فنحن لا نتحدث عن مطلق نار. وإنما النار في ذلك "الانتباه" - التي لا نتقصاها تقصي المؤرخ في هذه الحال - هي "نار" لم يشند أوارها في هذا المكان تحديداً؛ لكن في مقابل الأمر هو المكان الأشد تأثيراً والأسد أيضاً في صدارة الوثائق والقرائن الصادرة من هذا المكان(40). هذه المخالطة من خلال (الانتباه: عمليات العلاقة) و(محكات التنقيف: عمليات التمثلات) لم تنتج "عبيد المسلمين" العبارة المشار إليها في الفقرة 5 أ؛ بل أنتجت بعد اندياح ليس بقصير المدى؛ وليس هينا متجانسا بحكم الانتباه ومحكات التنقيف: إنه أنتج **السوداني وحيد اللغة العربية**. وهذا الإنتاج له سيرورته الطويلة. وتتميز خصيصتا سيرورة دمنقلة كالاتي:

(أ) أنها قامت على الانصهار(41).

(ب) وأن هذا الانصهار ليس هو العربي المسلم الذي جاء بمعاهدة البق.

أما الذات السودانية وحيدة اللغة العربية المعاصرة ما إن أعادت الخصيصة (أ) إثباتاً أو الخصيصة (ب) في رفع النفي، فإنها تدخل مباشرة في تشغيل العلامة المضادة. فتتوهم هذه "الذات" أنها هي التي قامت بالانصهار وأنها هي التي ألزمت ممالك "السودان" القديمة بمعاهدة البق. لأن النسيان الأنطولوجي الناتج من ممارسة وجدانية لوحيدية اللغة قابل أن يُشغّل هذه العلامة في أي وقت مرتداً متعاقباً نحو الجذور الخاطئة. فالجذور لموقع هذا الخطاب هي "سيرورة الذات السودانية وحيدة اللغة العربية" وليست هي "دخول العرب السودان" طالما تقف على باب التاريخ دائرة تحيط السودان تقول أن أغلبهم يتحدثون لغاتهم المحلية حتى الآن.

هذا القول لا ينتمي لعلم القيافة الذي يحدد الأنساب والأعراق فيبادهنا الذي يقول أن هناك عرب ينتمون إلى السودان أو بقولنا هم جزء من "الذات" جاء انتمأؤهم خارج هذا الانصهار. وإنما قولنا ينتمي إلى الكشف عن جذور **موقع خطاب** ظل يمارس شرعيته في جميع المستويات ولا يزال معتمداً على ارتداد الجذر الخاطئ (منذ دخول العرب السودان)، نافياً (أ) أعلاه ومتوهماً أنه واحد من الداخلين. يشير محمد النويهي قائلاً "إذا كان السودانيون نتاجاً من امتزاج العنصرين العربي والأفريقي فلا ننسى أن العنصر العربي كان هو الظافر المنتصر - منه **الفاثون** ومنه السادة الذين أسروا العبيد واقتنوا الرقيق وملكوا الأرض واستولوا على مقاليد الحكم - فلا عجب أن يحاول **أحفادهم** تغليب العنصر السيد على العنصر المسود في **تكوينهم**"(42).

تسير عبارة "أحفاد" عند النويهي نفس مسار عبارة "أحفاد" عند طمبل أعلاه، لكن عبارة النويهي تكشف صراحة تناقضاً لم يصريح به طمبل. فما التناقض هنا؟



يتحدث النوبي عن التكوين، أي تكوين الذات السودانية؛ طالما تشير عبارته "السودانيون". وهذا التكوين هو عنصران: عربي/أفريقي. العربي في هذه الذات هو العربي الذي فرض معاهدة البقظ؛ هم "الفاثون" على حدّ عبارة النوبي التي لا تتناسب تاريخياً. وهذا الاعتبار يمدّ النسبة والحسبة امتداداً مباشراً فتبقى كالأتي (الأجداد والأحفاد) دون توسط. ومن جهة أخرى يبقى الاعتبار نفسه في كلمة أحفاد شيئاً نافياً يبحث عن طرف ثنائي لينفيه ويقصيه ويستبعده تماماً "يحاول أحفادهم تغليب العنصر السيد على العنصر المسود في تكوينهم". إن هذا الاعتبار الأخير لا يُظهرُ عمل العلامة المضادة ألا وهو الإقصاء التام في عمل الثنائيات الضدية، بل يزيد عليها شيئاً آخر هو: "عنصر سيد/عنصر مسود" داخل تكوين الذات. فيبني النوبي على ذلك لاحقاً قائلاً: "ومن الطبيعي أن يكون شعورهم الأول هو التقليل من أهمية العنصر المغلوب أو انكاره بتاتا" (43). فما يزيده النوبي في عمل العلامة المضادة هو "القلق" بالمعنى الفينومولوجي عند هيدجر وليس بالمعنى الوجودي عند سارتر (44). فإذا كان النوبي قد أضاف إلى (أ) أعلاه سمة "القلق" للعلامة المضادة، فإن عوض الحسن النور يرفع النفي رفعا تاماً عن (ب) ويهيئ التاريخ المركوم للعلامة المضادة. يبرر عوض الحسن النور في كتابه شرح القانون الجنائي الإسلامي لعام 91، وهو الكتاب الصادر عام 1993 قائلاً "الحجة للاستثناءات: يعتبر أهل الجنوب أهل صلح باعتبار أنهم قبلوا أن يكونوا جزءاً من أرض الإسلام طواعية في مؤتمر جوبا 1947. فهم ليسوا أهل ذمة. وأهل الملل يطبق عليهم قوله تعالى "وإذا جاؤا إليك فأحكم عليهم أو أعرض عنهم". ومعنى أهل الملل يمكن أن يحاكموا بأعرافهم ودياناتهم" (45). إن عبارة "طواعية" لا تنتمي إلى مؤتمر جوبا 47، بل تنتمي إلى "معاهدة البقظ". فعبارة "طواعية" تقرأ الخصيصة (ب) أعلاه كالأتي: "أنّ هذا الانصهار هو العربي المسلم الذي جاء بمعاهدة البقظ". فإذا كان الانصهار الذي أنتج الذات وحيدة اللغة العربية (سيرورة دمنقلة) هو الانصهار الذي له مقوماته الاجتماعية والتاريخية، فإنّ هذه المقومات غير قابلة للتطبيق اليوم في قانون عالم التاريخ. ولا تعفي المشرع الديني اليوم أن يأخذ "العلامة المضادة" ارتكازاً لتأويلاته. كأن نؤول (جاؤا) في الآية ترادف (جاؤا إلى مؤتمر جوبا) طالما أن الدولة التي أقرت مؤتمر جوبا لم تطلق على نفسها أرض الإسلام بالمعنى الخاص عند الجاحظ وكذلك عند عوض النور. ومن ثم نكون كل لحظة، إن لم نع، قابلين أن نعيد إلى "الذات" حرب "استلاب الذات" التي أشرت لها أعلاه.

إن المعرفة ليست هي مجرد معرفة وليست هي خضوعاً لتبرير الضرورات السياسية الملحة الراهنة، بل هي حين تكون تغييراً حاسماً لوجود هذه "الذات" حيثما لاح هذا التاريخ المركوم بكل مستوياته. فالعلامة المضادة في الواقع الذي نعيش هي من الأضداد: تعمل مادة "ورى" عمل الأضداد؛ فهي من جهة تفيد معنى "الإظهار" وريته واستوريته له؛ ومن جهة أخرى تفيد معنى "التخفية" وراه التراب. فالعلامة المضادة مثل مادة "ورى"، قابلة أن تُشغّل في واقع الذات اتجاهين. اتجاه في الإظهار: موت الذات في الحروب، واتجاه في التخفية حيث تُوارى: حياة الذات في ترتيب وجودها والعناية به.



3- تخفيف العلامة المضادة

(3 - 0) في الواقع اللغوي حيث نعيش إنتاج الدلالة اليومي سنعالج أمر "التخفيف". واللغة التي نحن بصددنا هي الكلام اليومي، الذي يصفه علم اللغة بالنشاط الذي تبديه التلطفات، أو الأساس الخلاق لإنتاج الأصوات. وهذا الوصف صحيح في مبدأ النظر الذي يركز على الوظيفة الغالبة لـ "اللغة" (الكلام) في كونها للتواصل بين الناس. أما اللغة (الكلام - أيضا) هنا في هذا الفصل لا يعتمد وظيفة التواصل ومن ثم لا تقتصر كونها نشاطاً أو إنتاجاً. إننا سنأخذ المسألة في جوهر اللغة بالنظر لهذا "المكان" لأن مبدأ النظر هنا يختلف من مبدأ اللساني. هذا المكان أشرنا له أعلاه ونورده مرة أخرى: نهاية انقسام الذات هي مكان؛ ذلك المكان الذي فيه كل تاريخ الانقسام قد جُمع في إمكانيته القصوى. النهاية بوصفها اكتمالاً تعني هذا "الجمع". هذا الجمع موجود في القانون والدستور في مستوى التفكير وفي الألسنة حيث إنتاج المعنى في المستوى اللغوي الذي ينتج ثقافته. فاللغة التي نحن بصددنا هي في هذا "المكان". وهي وإن كانت تتبع النشاط اللغوي اليومي والإنتاج الخلاق للأصوات فإن وظيفتها تنعكس في أنها قد تركت "وسماً" في هذا "المكان: مكان الجمع". وإذا ميزت الكلام من القول، فإن هذا "الوسم" يتبع للقول وليس للكلام. "القول والكلام ليسا شئيين متطابقين. قد يتكلم المرء إلى ما لا نهاية، لكنه لم يقل شيئاً. وفي عكس ذلك قد لا يتكلم شخص لكنه قد قال الكثير" (46). كما يقولون "إنّ قولك شنو؟". هذا الوسم هو ما يرسمه جوهر اللغة. إنه الوسم ذو البنية المكتملة مشاركة للذات وحيدة اللغة العربية بعضها ببعض حين تنطق التلطف "وين يا عبد". التلطف الذي قال الكثير في ذلك المكان لانقسام الذات. فهو ينتمي للقول؛ إنه التلطف الذي يقف وسماً.

(3 - 1) "سودانية" والمنسوب قبلياً

حين استقر بابكر بدري في أم درمان بعد أن شارك في موقعة توشكي، تزوج بعدئذ على حدّ عبارته "بت ريف". يقول "نزلت سوق الرقيق واشترت فرخة بستين ريالاً وكانت أجمل من في السوق وأحضرتها لها" (47). وحين كان يشترك في موقعة توشكي يقول شاهد عيان في واقعة أرفين: "كنا نظن أن حسن جبارة ينجدنا بسلاح النار ولكن الإنجليز أرسلوا له أورطة ضربته فانقسم جيشه أقساماً بعضهم ماتوا وبعضهم هربوا لدينا وأكثرهم سلّموا للأورطة لأنهم سودانية" (48).

في ذلك الواقع هناك عبارتان: (فرخة/فرخ) داخل سوق الرقيق، و(سودانية) خارج سوق الرقيق. وأحياناً تستبدل سوق الرقيق بسوق النخاسة. والنخاسة علامة الطرد (أي نخسوا به من خلفه حتى سيروه في البلاد؛ الأساس). فتجاوزت المعنى الأصل لتعني غير معلوم الأب والأصل. يقول الشماخ "وليس أبي بنخسة" أي ليس أبي غير معلوم. وهذه "الذات" إن نخست في سوق أم درمان فلها أصلها ونسبها في المكان الذي نخست منه (المعنى الأصل لنخس هنا). هي الذات التي كانت تصلي صلاة الأنواك: "أنت عظيم يا الله، أنت الواحد الذي خلقتني، ليس لي إله غيرك، أنت يا الله في السموات ولا واحد غيرك، ابني يشكو مرضاً الآن، اللهم استجب دعوتي" (49). وتصلي صلاة الدينكا: "نحن أبناء خالقنا، ولا نخاف حين يتوفانا، نحن بنو الله، ولا نخاف وفاتنا" (50). يشير فرانسيس دينق "يومن الدينكا بأنّ الله واحد، ولا يخطر في بالهم أنّ له شركاء" (51). قد يبدو بدهياً



حين نقول ما قلناه عن أيّ شعب من الشعوب، لكن ما هو ليس ببدهي على الإطلاق هو الواقع الذي كان يطلق عليها وأمثالها عبارة "سودانية": (دليل سودانية). فالثنائية الضدية عصر المهدية في الواقع المعاش آنذاك كانت: المنسوب قبلياً يُقصي سودانية. هذه الذات "سودانية" هي الذات غير معروفة النسب. ففي عالم التاريخ هي غير معروفة النسب لأنها نُخست من مكانها؛ وليس لأنها هي في مكانها غير معلومة النسب. فكان هو الضد السائد الذي صنع تاريخاً مركوماً لـ "الذات". وقد ساد حتى الدرجة التي يقول فيها الشاعر محمد المهدي المجذوب في جنوبياته:

| | |
|---------------------------|--------------------------|
| وليتي في الزنوج ولي رباب | تميد به خطاي وتستقيم |
| وأجترع المريسة في الحواني | وأهذر لا ألام ولا ألوم |
| وأصرع في الطريق وفي عيوني | ضباب السكر والطرب الغشوم |
| طليق لا تقيدني قريش | بأحساب الكرام ولا تميم |

قد يذهب بنا التمني "وليتي في الزنوج" مذهباً خادعاً نحو تخفيف "العلامة المضادة". لكنّ "التمني" يذهب "الطليق" من قيد "الأحساب والأنساب" مما يفترض سلفاً أنّ الزنوج لا حسب وأنساب لهم. وبهذا "التمني" يصبح الزنوج نخسة لا تقيدهم الأحساب والتفاخر بها. مما يؤدي أن تقع هذه الأبيات موقع الثنائية الضدية: المنسوب قبلياً/سودانية. بالجملة، يقع موقع الخطاب هنا عند المجذوب نفس موقع العالم اللغوي عصر المهدية. لذلك قلنا أعلاه أنّ هذه الثنائية لها قوتها العاتية في وجدان هذه "الذات". ليس بالضرورة أن أتمنى أن أكون في الزنوج؛ لكن يصبح ضرورة ألا أعود على تشغيل هذه العلامة المضادة. فحين "تتوارى" هذه العلامة المضادة تحت الثرى، أكون بذلك قد صنعت هذه "الذات" المركبة التي لها تاريخها وعلاقاتها الاجتماعية وأنسابها وفخرها، تعمل بنيتها في فرق يختلف من فرق بنيتي؛ لكنّ هذه الفروق يصنعها ألفة جمع "الذات". وسوف يظل تحقيق هذا الجمع من المحال إن لم نغادر موقع خطاب هذه العلامة المضادة. لقد كنتُ أقرأ الجنوبيات قراءة منّ يجد فيها التزاماً؛ لكن بان لي بأخرة أنها تجتر نفس موقع الخطاب الذي ننقده هنا بل في تاريخه المدنس نفسه(52).

لقد كان مركز تلك الإولية القديمة هو هذه الثنائية (منسوب قبلياً/سودانية)، وسودانية جمع سوداني وليست هي بصيغية تأنيث. فاشتغلت هذه الثنائية باعتبارها ثنائية ضدية في ذلك الوجود. أعني أن الثنائية أعلت طرفها الأول وجعلت (الوجود) كله لها مع تعييب وإقصاء الطرف الثاني تعييباً إقصاءً تاماً من ذلك (الوجود) نفسه. وهذا الغياب تمّ لأن الطرف الأول لا ينظر إلي الطرف الثاني إلا بوصفه ثروة وليس إنساناً.

فإولية هذه الثنائية الضدية التي كانت تشتغل شغلاً حقيقياً في الوجود هي التي صاغت ذلك التاريخ المدنس.. ننتبه إلى أن الثنائيات (أفرو عروبي) أو (عربي/أفريقي) هي طالعة من الخطاب الثقافي ولم تطلع من مصادر الوجود المعاش. أما (منسوب قبلياً/سودانية) فهي قد طلعت علينا من ممارسة وجودية معاشة وفي لغتهم اليومية آنذاك. وهذه الأخيرة هي التي تشكل الجذور السوسولوجية لعبارة "وين يا عبد".

وفيما بعد حين حدّدت الكولونيالية الرقعة الجغرافية لدولة السودان، جرت عمليات الكلمة (سوداني



والجمع "سودانيين") مجرئاً آخر. فقامت الذات وحيدة اللغة العربية بـ "احتكار" اللفظة (سوداني) لنفسها مستثنية منها الطرف الثاني (سودانية) عبر نسيان انطولوجي طويل نوعياً بحكم المتغيرات السريعة التي فعلها الاستعمار. أول تلك المتغيرات هي "المدرسة" بوصفها نواة الحياة الحديثة. فتسمع العبارة نتيجة هذا النسيان (دليل ما سودانيين). وهي الأساس السوسولوجي لموقع خطاب حمزة الملك طمبل وكل إجراءات العلامة المضادة؛ دون أن يعي طمبل نفسه بذلك.

(3 - 2) التلطف وسمّاً

يقدم لنا علم اللغة الاجتماعي هذه العبارة (وين يا عبد) من مبتدأ الحقائق التالية وفقاً للمجال اللغوي الاجتماعي في دائرة كلامية بين متكلم ومخاطب. فنلاحظ الآتي:

(1) أن العبارة حينما تقال لا تكشف أي درجة من درجات المحدد الاجتماعي. سأحاول أن أضرب مثلاً ليوضح مفهوم هذا المحدد الاجتماعي. فمثلاً قد تسأل ضيفك (س) (متين جيت؟) فيجيبك (س) (جيت هسع). أو قد تسأل ضيفك (ص) فيجيبك (هسّيعتي). أو قد يكون ضيفك هو (ك) فيجيبك (حسّع). فهذا الاختلاف في الدياتون (53) بين (س) و(ص) و(ك) هو المؤشر للمحدد الاجتماعي. فالعبارة تخلصت من دياتون هذا المحدد الاجتماعي. وهذا التلخص هو دائماً في مناطق اللهجة السائدة.

(2) أن العبارة حينما تقال تكشف درجة أخرى هي درجة القرينة الاجتماعية. وهذه القرينة في علم اللغة الاجتماعي تعني استخدام صيغ معينة تعكس حالة اجتماعية بين المتكلم والمخاطب في علاقة تجعل الصيغة صيغة مألوفة عند المخاطب. ولا تثير أي نوع من الحساسيات التي تنتجها دلالة اللغة خارج سياق هذه الدائرة الكلامية. فطبيعة هذه القرينة الاجتماعية هي طبيعة نوعية. لذلك قلنا أعلاه البنية المكتملة مشاركة للذات وحيدة اللغة العربية بعضها ببعض.

(3) أن مجال العبارة هي عندي هنا يتحدد وفقاً على المجال اللغوي للذات وحيدة اللغة العربية. وهو المجال الذي يوازي مجالاً آخر هو المجال اللغوي للذات وحيدة اللغة المحلية. والمجالان يتداخلان في مجال ثالث هو المجال اللغوي للذات ثنائية اللغة. فلدينا الآن ثلاثة مجالات لغوية في السودان. ومن ثم يتحدد الحقل الدلالي والدائرة الكلامية التي تنتج العبارة وفقاً لهذا المجال.

من هذه النقاط الثلاث يكشف لنا علم اللغة الاجتماعي أن العبارة: مجردة من الدياتون وكذلك هي قرينة اجتماعية وفوق ذلك مجالها عند الذات وحيدة اللغة العربية. ففي إشارتنا للطبيعة النوعية في النقطة الثانية أعلاه لا نرى أن علم اللغة الاجتماعي يفيدنا في التوسع في فهم هذه العبارة. وذلك بحكم طبيعة هذا العلم الذي لا يسمح أن نتحدث خارج المعطيات اللغوية فنتناول أشياء مثل المفاهيم التي هي وراء اللغة.

لذلك بعد التمهيد العلمي الذي يقدمه لنا علم اللغة الاجتماعي في النقاط الثلاثة أعلاه سنحاول أن



نستفيد من علم آخر هو "علم العلامات الاجتماعي". لأن العلامة اللغوية في علم اللغة الاجتماعي ترتبط بالصوت. أما العلامة اللغوية في علم العلامات الاجتماعي فترتبط بالوعي. لذلك سأقترح علماً أكثر تخصيصاً في علم العلامات الاجتماعي وأطلق عليه "علم علامات الوجدان" وهو العلم الذي يستفيد من علم اللغة من جهة والمذهب الفيثومولوجي من جهة أخرى. وموضوعه الوجدان العام. وهو الموضوع الذي لم يتطرق إليه جمهور السيميولوجيين. والمسؤول من انعدام هذا التطرق هو بيرس Pierce نفسه في قوله إذا لم يكن العالم مخلوقاً من العلامات فهو مملوء بهنّ وفوق ذلك يعتبر أن العلامة شيء مجسم (54). فاتجه العلماء في هذا المجال إلى العلامات الفيزيائية والعلاقات التي تربطهن ببعضهن ببعض. وشذ عن هذا التيار العالم السيميولوجي رولان بارت الذي اهتم بهذا الوجدان في الميثولوجيا المعاصرة وكذلك في دراسة العشق. فهذا الوجدان العام للذات وحيدة اللغة العربية هو الذي يهمني الآن من خلال العبارة التي يطلقها هذا الوجدان نفسه (وين يا عبد) خارج أن تكون استفهاماً بالطبع.

لذلك سأزيد في مسألة الطبيعة النوعية التي يستخدمها مستخدمو العبارة (وين يا عبد) في ضوء علم علامات الوجدان كالاتي:

(أ) أن العبارة عند استخدامها عبارة سيميائية semeia أي أنها تعرض شيئاً إظهاراً، ومن ثمّ خرجت وظيفة التواصل: الوظيفة الأولى للغة.

(ب) أن العبارة "وين يا عبد" تنتمي إلى ما أطلق عليه "العلامة الخالية"، وهي العلامة التي فرغت من ذلك الوجدان العام مفهوم "عبد" من السياق المدنس. فأحالته إلى علامة لا تقود إطلاقاً إلى ذلك التاريخ المدنس وسياقاته.

سأركز في (أ) هنا على هذه الجملة: "تعرض شيئاً إظهاراً". هذا العرض وهذا الإظهار يتوظفان معاً طويلاً أي مرتين: طيبةً في استحضار تلك البنية المكتملة مشاركة للذات وحيدة اللغة العربية بعضها ببعض حين تنطق التلفظ "وين يا عبد". فهذا هو الشيء الذي تعرضه إظهاراً. وطيبةً أنّ التلفظ في عالم تاريخه يضع وسماً في مكان انقسام الذات. السابقة نطلق عليها "طيبة المشاركة" واللاحقة "طيبة الوسم". فما طبيعة هذا الشيء الذي تُظهره الذات في طيبة المشاركة؟ من الملاحظ أنّ انتماء الكلام للمتكلم ليس هو كاتنماء قانون العلة للمعلول. لكنه كما يشير هيدجر في الكلام يجد المتكلمون ضالة حضورهم (55). هذا "الحضور" المحيط له مؤثراته الظاهرة والخفية، اللغوية وغير اللغوية. من ضمن هذه المؤثرات الجمّة نجد أمضاها وأكثرها نفاذاً في الوعي واللاوعي علاقات هذه التلفظات بعضها ببعض في حياتنا اليومية. فطالما أيّ لغة بشرية طبيعية هي بالضرورة تاريخية، تبقى هذه التلفظات المتصلة بالقول وليس بالكلام (بالمعنى الذي أوضحناه أعلاه) في الحضور المحيط متمسة بالتلاؤم والتنافر ارتباطاً بذلك التاريخ. فيقوم التلفظ المتصل قولاً في هذا الحضور بترتيب التلاؤم عبر تاريخ اللغة نفسه؛ وذلك حين يأخذ التنافر المتصل بالتاريخ المركوم حدةً تناقضه (احتكار عبارة "سوداني" التي جمعها "سودانيين" وطرد الجمع "سودانية"). في هذه الحدة المتناقضة (مفصل ليس مؤصل) ينتمي القول الذي هو في الأصل إجابة لهذه الحدة (البطن بطرانة) انتماءً ليس في التنافر؛ بل في التلاؤم. فيجري هذا القول نفسه في مجرى (وين يا عبد) مؤسساً الركوز الوجداني التاريخي لهذه العبارة. فإذا كان القول (البطن بطرانة) هو الركوز الوجداني التاريخي للعبارة، فإن علامة أخرى غير لغوية حين تستعمل هذه الذات وحيدة اللغة العربية اللون الأبيض رمزاً للحداد، يبقى هذا الرمز



إرساءً لذلك التلاؤم. لذلك نفهم أنّ عبارتنا السالفة "يجد المتكلمون ضالة حضورهم" هو ترتيب هذا الحضور من وجه تاريخه المركوم. إنهم يصنعون وجود التلفظ المتصل بالقول؛ إنها هي الذات التي تصنع وجود التلفظ. أخيراً: إنها "الذات" التي تصنع وجود التلفظ قولاً.

فوجود التلفظ قولاً ليس معلولاً لعلّة، وليس من عواقب عقل يزنّها المتكلمون بوزن العقل، إنه أكبر من أيّ علة، ولا يمكن أن نصنّفه بوصفه حدثاً عابراً أو مجرد حدوث (56). لذلك فإن هذا الحضور الذي يرتبه التلاؤم في التلفظ قولاً لا يرتبط بالآنات الراهنة؛ وفوق ذلك مرفوعة عنه قوانين العلة وزنة العقل والحدث العابر وكونه مجرد حدوث لا لشيء سوى أنّ الحضور المحيط الذي ينتج متنافراته العاتية على مستوى التفكير "القوانين، الترتيبية؛ الإعلام الخ؛" لم يثنه من الظهور، من ألا يظلّ مختفياً تحت التاريخ المركوم. فهو يقوم بترتيب عالم التاريخ الذي صنع لغته. هذا الترتيب يربط "ما مضى" و"ما يأتي في غير خفاء" ربطاً متتاماً متكاملًا معاً. لذلك هذا الحضور في سماته التي بينها قبل قليل في هذه الفقرة يمكن أن نطلق عليه الحضور جوهرًا.

ففي هالة الحضور جوهرًا تشمل تهيئة الوجدان المنتمي إلى "القول" - بالتمييز الذي بيناه سلفاً لهذا التلفظ - كل شيء قابل لـ "التلاؤم": فيصبح معنى قولنا "التلفظ وسماً" - الذي هو عنوان هذا الفصل - أنه هو وسْمُ التلاؤم الذي يضعه القول في مكان انقسام الذات الذي ما قدّم لنا سوى تاريخ مركوم غير مرتب وغير مُعتنى به في عالم تاريخنا (هكذا تقول "الذات"؛ هكذا يقول جمع الذات).

أتناول الآن الجزء (ب) من الطبيعة النوعية لهذا "التلفظ قولاً" المرتبط بالحضور جوهرًا. وهذا الجزء يشير بوجه خاص للعلامة الخالية. وهذه الخصوصية تسير سير إيجاب وليس سير سلب. فالإيجابيات: i/ أن في مكان انقسام الذات قد حدث شيء خلاء <الخلاء المكان الذي لا شيء به>. ii/ أن بنية المشاركة الناتجة لهذا التلفظ قد أخلت من وجدان الذات وحيدة اللغة العربية مفهوم (عبد) من السياق المدنس. فأحالتّه إلى علامة لا تقود إطلاقاً إلى ذلك التاريخ المدنس وسياقاته؛ بل أسقطت فيه وسماً الحضور جوهرًا. ففي ذلك "الخلاء" وهذا "الإخلاء" تجد "مَنْ" في هذه "الذات" طريقها في أن تكون. ولهذين النقطتين لا يُتصوّر أن تكون عبارة (وين يا عبد) عبارة مستعملة عند السوداني وحيد اللغة العربية في زمن المهديّة أو فيما قبله بنفس الدلالة المقصودة اليوم. لأن العبارة (عبد) كانت دلالتها - في تلك الأزمان - مقترنة في سياقها التاريخي المدنس. إذ كانت تُمارس بصورة طبيعية معاملات الاسترقاق. فالمهدي الذي أصدر منشوراً يمنع فيه التناذب وعدّد كثيراً من العبارات لا تجد بينهن عبارة (عبد) لأنها كانت تُستعمل استعمالاً حقيقياً وليست مخالفة لأي قانون ديني أو عرفي (57). فمنذ أن أفرغ تاجر الرقيق إبراهيم ود محمود منطقة قمبيلا بغزواته الشرسة (58)، واستلمت ست أمانة تحذيراً رسمياً من حاكم الفونج في الحكم الثنائي لتجارتها المتزايدة في الرقيق في تلك المنطقة (59)، مروراً بالمهديّة وانتهاءً بلا نهاية في المذكرة التي رفعها "السادة علي الميرغني والشريف يوسف الهندي وعبد الرحمن المهدي في 6 مارس 1925م إلى مدير المخابرات" (60) حينما كانت تجد حكومة الاستعمار الثنائي ضغطاً عالمياً ضد ممارسة الرق في السودان عللت المذكرة قائلة "الرق في السودان اليوم لا يمت بصلة لما هو متعارف عليه في العالم" (61). كان هذا هو السياق التاريخي المدنس للذات وحيدة اللغة العربية التي هي نفسها أنتجت إعادة ترتيب هذا التاريخ المركوم في وجدانها من خلال "التلفظ قولاً": (وين يا عبد) لتجد هذه الذات - على مستوى التلفظ في لغتها اليومية في المستوى الثقافي لا الفكري - طريقها في أن تكون مع تلك "الذات" التي كانت؛ وما ستكونه تركيباً يعاظم معاطلة إرهاب وعنت يجيء قنفذاً بألف وجهٍ ووجه لذلك السياق.



تركيباً يسمُّ <مجرد وسم> المكان الذي جُمعت فيه كل الطرائق القصوى التي صنعت انقسام الذات. إنه المكان نفسه الذي يشكِّل "أنظومة العلامة المضادة" التي وظيفتها ليست شيئاً سوى انتهاك "الذات". وفي مكان هذه الأنظومة حيث يضع التلفظ قولاً وسمه يمكننا أن نشبه هذا (الوسم) كندوب جرح قد اندمل. وهو التشبيه نفسه الذي يشير إليه لاكان نقلاً عن فرويد في أنَّ المريض النفسي إذا عوفي تماماً في معالجات لا وعيه سيصبح العصاب في تلك المعافاة كندوب جرح قد اندمل (62). فهذا الوسم وإن كان وسماً كدامل لجروح برئت في الذات إنما يشير إلى ضرورة التوازن بين التفكير (إصدار النصوص والتوقيع عليها، من مصدر المؤسسة والأفراد) والثقافة (العلامات اللغوية وغير اللغوية).

قد يظن ظانّ متسائلاً: كيف لعبارة واحدة أن تتقلب كل هذا المنقلب؟ لكنّ على الجهة المقابلة لهذا التساؤل يجيء منطق <الظاهرة> الذي لا تردُّ في حساباته الكثرة والقلة؛ لا يقول إن الإقناع يأتي في الكثير وليس في القليل. ففي عالم التاريخ <الظاهرة> هي التي تستنطق؛ وهو استنطاق ينعدم تماماً في منطقي عالمي المقدس والفانتازيا. إن هذا التلفظ قولاً الذي حللناه أعلاه ينتمي (63) إلى عالم تاريخ الذات وحيدة اللغة العربية. وفي هذا الانتماء يقف ك <ظاهرة>.

هذا الأمر؛ أعني أمر <الظاهرة> يجعلنا أن نتحقق في مسألة "الخطاب" في مستوى الواقع اللغوي. وذلك لأمرين إثنين: أولاً حين جعلنا هذا التلفظ ينتمي إلى القول وليس إلى الكلام، وثانياً حين جعلناه يعمل عمل الظاهرة. الخطاب في الواقع اللغوي لا يعني مجرد أن تلفظ كلمات تلاوة. ليس هو مجرد مسرد كلمات تتوالى بعضها ببعض. إنما الخطاب هو أن تدع شيئاً يمكن أن يَرَى في نفسه وحقيق به من نفسه (أرسطو: التفسير). فكلامه أن يَرَى في نفسه تجعل اللغة غير مرتبطة بمعاني الكلام (الخبر إثباتاً أو نفيًا + الإنشاء)؛ بمعنى آخر أن استخدام اللغة هو في الأساس يكمن في هذا "الاستوراء" (من ورَى ويؤرَى أي يستظهر الشيء). هذا الاستوراء، هذا الاستظهار، ليس هو نتيجة عملية رص الكلمات مع معاني الكلام، بل هو في الدرجة الأولى موقع استوراء (64) ضمن مواقع أخرى لمظاهر الكلام. يجب أن يكون واضحاً أننا نتحدث عن اللغة في كونها التي أنتجت "وبن يا عبد" وليس عن اللغة في شمولها كظاهرة بشرية. فهذه العبارة تستوري في نفسها ومن نفسها وفق نطاق (مؤصل ومفصل) التي أنتج تنافرها (البطن بطرانه) التي أنتجت مرفوعها الثالث (وبن يا عبد) في ديالكتيك وجود الذات وحيدة اللغة العربية. هذا المرفوع الثالث هو الذي ينتمي إلى الخطاب جهة عالم التاريخ وليس جهة عالم الفانتازيا.



(1) A. O. Ishag, "a Codified List of Sudanese Tribes and Future Action Required", in the Population of Sudan, Report on the sixth annual conference, 1958. P.67.

(2) The First Epistle of Clement of the Corinthians, in the Lost Books of the Bible, L. B. Press, New York, 1926. P 125.

(3) C. S. Lewis, An Experiment in Criticism, Cambridge University Press, 1961. PP 50 - 51.

(4) حسن موسى، "شبهات حول الهوية"، مجلة كتابات سودانية، ع 3، أبريل 1993. ص 5.

(5) أخذت تصحيح الاسم من صلاح آل بندر في استهلاله لكتاب محمد سليمان، "السودان: حروب الموارد والهوية"، دار كيمبرج للنشر، لندن، 2000. ص 46 هامش 6.

(6) كلمة [الأخر] لا يصلح مفهومها هنا طالما لا زلنا نتحدث عن بدايات تكوين [الذات] في وجود هويتها، لكنها تصلح إذا كنا نتحدث عن (الأخر) الذي تستثنيه المؤسسات. فالمؤسسة هي التي تنتج (أخرها) باستمرار. أما الهوية كعلاقات وجوهرية لا تفرز (الأخر) إنما تصنع [الذات] داخل هذه العلاقات.

(7) حمزة الملك طمبل، الأدب السوداني وما يجب أن يكون عليه وديوان الطبيعة، المجلس القومي للأدب والفنون ط ثانية، بيروت، 1972. ص 94.

(8) Martin Heidegger, Kant and the Problem of Metaphysics, Translated by Richard Taft, Indiana University Press, 1991. P 164.

(9) نفسه ص 162.

(10) يجب أن تؤخذ "هناك" أخذاً نحو الوظيفة باعتبار أن موضوع الدازاين هو العناية بترتيب الوجود. هذه "العناية" تأخذ في الوجود علاقات (هناك). حيث لا صوت لها مع الموجودات التي ترفع صوتها رفعاً من خلال نسيان (هناك).

(11) Sigmund Freud, The Basic Writing, Translated by A. A. Brill, Modern Library, New York, 1995. P 799.

(12) حمزة الملك طمبل. مصدر مذكور. ص 67.

(13) نفسه ص 56.

(14) للتوسع في هذه النقطة ن.

Martin Heidegger, Being and Time, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harper & Row, New York, 1962, Division two section II.



(15) الواقع اللغوي في مجموعه وليس واقعاً يتمثل لغة بعينها.

(16) اخترت في هذه الحال مادة [ق ص ا] وكذلك [ق ص ي] عمداً: فهما تدلان على البُعد في حالة أن يقوم موقع الخطاب على الثنائية الضدية؛ فكل طرف في هذه الثنائية يعمل على إقصاء الطرف الآخر. فيتصف طرف هذه الثنائية بأنه (مُقَصِّصٌ) أو (مَقْصُوفٌ) في التباعد. وتحمل المادة معنى: قضا الشاة بمعنى قطع طرف أذنهما. فكل خطاب فيه موقعه يحرك الفروق حركة الثنائية الضدية إنما يعمل على طرفين مبعدين مقطوعين بعضهما عن بعض. فالثنائية لا تبقى ضدية إلا شرط أن تقوم بهذه الوظيفة: (وظيفة الإقصاء). فهذه الوظيفة تعني أن تأخذ الثنائية بأقاصيها.

(17) عبد الهادي الصديق، أصول الشعر السوداني، المجلس القومي لرعاية الآداب والفنون، ب. ت. ص 66.

(18) خالد الكد "الذاتية السودانية بين القومية والإثنية العنصرية"، في حيدر إبراهيم (تحرير)، التنوع الثقافي وبناء الدولة الوطنية، مركز الدراسات السودانية، 1995، ص 80.

(19) ن.

Ferdinand de Saussure, Course in General Linguistics, Ed. By Charles Bally and Albert Sechehaye, Translated into English by Wade Baskin, McGraw – Hill Co., New York 1966.

على وجه الخصوص الأسس العامة الفصل الأول بعنوان "طبيعة العلامة اللغوية" ص ص 65 - 70. يشير عبد القاهر الجرجاني وكذلك دي سوسير إلى مسألة "الترتيب النفسي" الذي يشكل مصدر "الترتيب النطقي". هذا الترتيب النطقي وحده هو المعول عليه في مذهب التسمية. ويزيد سوسير أن الصورة الصوتية والمفهوم يتأخيان تأخياً متحداً أثناء الكلام؛ وكل منهما يستدعي الآخر مما ينتج أن العلاقة بين الصورة الصوتية والمفهوم/التصور علاقة ضرورية.

(20) أحمد الطيب زين العابدين، دروب قرماش، مجموعة قصص قصيرة، بيت الثقافة، الخرطوم، 1997، ص 11.

(21) ليس ضرورة أن تنحصر الميثالغة حصراً على الأدوات العلمية التي يستعملها المناطقة واللسانيون والنقاد الخ. بل هي تعمل عملاً هاماً في اللغة اليومية فتصدر [عفويتها] وسماً في هذا اللاوعي.

للتميز بين المستويين راجع:

Roman Jackson, Closing Statement: Linguistics and Poetics, in Thomas Sebiok (ed.), Style in Language, MIT Press, 1960.

(22) Edmund Husserl, Origin of Geometry. An introduction by Jacques Derrida, Translated



by John Leavy, The university of Nebraska Press, 1989. P 162.

(23) حيدر إبراهيم، «العرب والأفارقة: الصور المتبادلة وثقل التاريخ»، مجلة كتابات سودانية، ع 3 س، 1993، ص 28.

(24) النقل من خالد الكد، "الذاتية السودانية بين القومية والإثنية والعنصرية"، في حيدر إبراهيم (تحرير) التنوع الثقافي وبناء الدولة الوطنية. مركز الدراسات السودانية، 1995، ص ص 84 - 85.

(25) Friedrich Nietzsche, Beyond Good and Evil, Trans. Walter Kaufmann, Random House 1966. P. 15

(26) هذا التعريف قال به في كلمته في المؤتمر الأول لعلم العلامات. النقل من:

Umberto Eco, "Producing Signs". In Marshal Blonsky (ed.) On Signs, The John Hopkins University Press, 1985. P176.

(27) Martin Heidegger, On Time and Being, Trans. Joan Stambaugh, The University of Chicago Press, 1972. P 57.

(28) بتصريف مني من المصدر السابق ليتفق ما أود نهايته، ألا وهو "انقسام / الذات".

(29) Michael Foucault, "Truth and Power" in Foucault Reader ed. Paul Rainbow, Pantheon Books, New York, 1984. P 56.

(30) ن. المصدر نفسه ص 56.

(31) أحمد الياس، "صلح عبد الله بن أبي السرح مع مملكة نوباتيا"، مجلة حروف العدد 2 - 3 - 1991. ص 113.

(32) نفسه ص 114.

(33) نفسه ص 117.

(34) نفسه ص 116.

(35) نفسه ص 117.

(36) نفسه ص 117.

(37) نفسه ص ص 119 - 120.

(38) John Dewey, Art as Experience, Capricorn Books, New York, 1958. P 134.

(39) نفسه؛ الصفحة نفسها.



(40) يشير عبد الله الطيب "كانت الهجرة إلى الحبشة في مرحلتين. المرحلة الأولى شملت أحد عشر رجلاً كان عثمان بن عفان واحداً منهم، وكذلك أربع نساء كانت زوجته رقية، ابنة النبي، واحدة منهن. أحضر لها زوجها حماراً أما بقية القوم فقد ساروا راجلين حتى الساحل. ففي الشعبية التي كانت تقع حوالي ثلاثين ميلاً جنوب موقع جدة الحالي وجدوا تاجرين ملاحين عبرا بهم البحر الأحمر بنصف دينار (يقرب من ثمن أوقية ذهب). لقد وُقعت معاهدة البقط مع ملك دنقلا في عام 31 هـ (652 م) في عهد خلافة عثمان. وينتشر اسم عثمان وسط الدناقلة كثيراً. وينتشر اسم رقية في السودان أكثر من أي قطر عربي أو إسلامي".

Abdalla el Tayeb, «On the Abyssinian Hijrah», in Sudan Notes and Records, Vo. II, 1998. PP 159 - 164. P 160.

(41) الانصهار المقصود هنا هو الذي أنتج الذات وحيدة اللغة العربية في لهجة دمنقلة.

(42) محمد النويهي، الاتجاهات الشعرية في السودان. النقل من عبد الهادي الصديق، أصول الشعر السوداني. المجلس القومي للآداب والفنون. ب. ت. ص. 49. التشديد من عندي.

(43) نفسه، الصفحة نفسها. التشديد من عندي. ترجع "هم" في عبارة "شعورهم" عند النويهي إلى عبارته "السودانيون" أعلاه. لكن كلمة "الأول" في "شعورهم الأول" تتجه مقصداً في كونه أول التكوين أي عربي/أفريقي. فإذا تأملنا هذا المقصد، فإن قوله "السودانيون نتاج من امتزاج العنصرين العربي والأفريقي" يبقى قولاً يقف كالأتي (التقليل من أهمية العنصر المغلوب وانكاره بتاتا) تنافر (نتاج من امتزاج العنصرين). لأن الامتزاج لا يقوم على التقليل والإنكار بل على التجانس. أما أن يكون هناك نوعاً من (التقليل والإنكار)، فإن عبارته كان عليها أن تأتي (نتاج انصهار) وليس نتاج امتزاج.

(44) إذا كانت الذات وحيدة اللغة العربية تقلل أو تنكر العنصر المغلوب، كما يقول النويهي، لما أنتجت هذه الذات نفسها "وين يا عبد" التي تخرج لفظ "عبد" من سياقه التاريخي المندس المنسوب فعله لهذه الذات نفسها. لذلك يأتي تفسير النويهي لمسألة التقليل والإنكار إتيانا يتنافر مع فينومولوجيا هذه الذات: في اللغة والتاريخ الذي صنع لغتها.

(45) نبهني إلى هذه الفقرة القانونية أحد تلاميذه.

(46) Martin Heidegger, Basic Writings, Edited by David Farrell Krell, Trans. By Harper Collins, Publisher Harper Sanfrancisco, 1977. P408.

(47) بابكر بدري، تاريخ حياتي، تحقيق ومراجعة بابكر علي بدري، عيبكان للطباعة والنشر، الرياض ب.ت.ص 249.

(48) نفسه ص 107.

(49) World Scripture. A comparative Anthology of Sacred Texts, Paragon House, 1995. P 54.

(50) نفسه ص 94.



(51) Francis Mading Deng, The Denka of The Sudan, Waveland Press Illinois, 1984. P. 122.

(52) ربّ قراءة أخرى: عبارة "وليتي في الزنوج" تكشف لنا ذلك التزاوج المرتجى. إذا اعتبرنا ضمير المنكلم (ني) في التمني (ليت) ضميراً مقيداً بشيئين : أ/ علاقات اجتماعية ب/ أنساب. فهذا التزاوج قد يحل ويضع حداً لهذين القيدين. لذلك جاءت كلمة (طليق) وظيفاً لحل القيود. "مثل هذه القراءة أيضاً تستلّف من العلامة المضادة أسوأ أفعالها ألا وهي الانصهار في حالة (ب) في رفع النفي (ن. الخصيصتين أعلاه).

على المستوى النظمي لا ترتبط "طليق" بالأفعال "تميد وأجترع وأصرع" لذلك جاءت بالرفع بدلاً من النصب حتى لا تفسّر "طليق" بـ "الانطلاق" بالمعنى العامي اعتماداً على ذكر: "المريسة والحواني والهذر والسكر والطرب". بل هي "طليق" التي تنتمي إلى التمني "ليت" فنقرأ الإفادة: (ليتني في الزنوج طليق لا تقيدني الأحساب). مما يؤدي بهذه الإفادة أن تكون وفق قراءتنا الأولى على المتن أعلاه؛ وهو ما يبرر لنا هذه القراءة وهذا التخرّيج.

(53) الدياتون هو مصطلح لساني يعني: وحدة فنولوجية تأخذ موقعها في اللهجة أو في لهج الشخص بعينه. هنا نأخذه بحكم موقعه في اللهجة. الدياتون هو الذي يدلّك من أي جهة جغرافية يتحدث المتحدث.

(54) ن. في ذلك:

Umberto Eco, The Role of the Reader. Explorations in the semiotic of texts, Indiana University Press, 1979. p180.

(55) see; Martin Heidegger, Basic Writings,. Edited by David Farrell Krell, Trans. Harper Collins Publisher, 1977. P406.

(56) ن. نفسه ص 415.

(57) ن. الاثار الكاملة للإمام المهدي. جمع وتحقيق محمد إبراهيم أبو سليم. دار جامعة الخرطوم للنشر. 1990 مج 1 ص 303 .

(58) M. C. Jedrej, «The Southern Funj of The Sudan, Under Anglo - Egyptian Rule», in Sudan Notes and Records, Vol. 2, 1998. P87.

(59) نفسه. ص. 88.

(60)(61) محمد إبراهيم نقد. علاقات الرق في المجتمع السوداني. توثيق وتعليق. ب.ت. ص 142.

يشير فرانسيس دينق: "بعد أن خلف الزعيم كول أروب أباه الزعيم أروب في عام 1905 ركب مسافراً حتى الأبيض ليضمن حماية النظام الثنائي الأنجلو مصري الذي تأسس حديثاً من تجار الرقيق العرب الذين مازالوا يعتبرون الجنوب مصدر صيد لهم. فما فتىء حتى الثلاثينات أن يصبح الكثير من قبائل الدينكا في الجنوب تحت حماية النظام الجديد".



Francis Mading Deng, The Denka of The Sudan, Waveland Press, 1972. PP. 144 - 145.

قلت: في صفحة 145 هناك صورة فوتوغرافية يظهر فيها الزعيم كول أروب بالجلابية والعممة أمام أول سيارة تظهر في منطقة الدينكا نقوق وبجانبه يقف شرطيان بزيهم الرسمي آنذاك. الزعيم كول أروب خلف أباه من 1905 حتى وفاته 1945.

(62) Jack Lacan, The Four Fundamental Concepts of Psycho – Analysis, Ed. By Alain Miller, Trans. Alan Sheridan, Norton & Company New York. P22.

(63) وعندي أن الخطاب الذي أرساه هذا التلطف في حدوثه في البنية المكتملة اشتراكاً بين المتكلمين أقوى موقعاً مما يقره ما اقتبسناه من نقد حمزة الملك طمبل، وأبيات المجذوب؛ وفقرة عوض النور القانونية.

(64) بَعَثُ هذه الكلمة (الاستوراء) يبدو ضرورياً هنا فيما يخص الكلام عن الظاهرة والظواهر. فالفعل (ظهر) له ظلال دلالية مع دلالات لعبارات مثل (الظاهر عليك إنت تعبان؛ مظهرك مش عاجبني اليوم؛ ظاهر فيها اليومين ديل؛ ظاهرة غنائية؛ من مظاهر المرض أي أعراضه الخ؛). هذا الظهور البراني لا تشير إليه دلالة الفعل (استوري) لا من قريب أو بعيد. فأني ظهور براني كالذي أشرنا إليه لا يشكّل [ظاهرة]. لذلك الفعل (استوري) يغطي مجالين: مجالاً في أن الشيء يتراءى في نفسه ومجالاً آخر في كونه يتمارى أي يجسد الرؤية المباشرة في الخاطر (يقولون: يتمارى لي: أي لا يظهر لي ظهوراً مباشراً). "هناك معنيان أساسيان للظاهرة: الأول الظهور حيث يستوري الشيء نفسه. والثاني حين يستحضر الشيء نفسه بوصفه شيئاً ظاهراً لكن بطريقة ما يتمارى".

Martin Heidegger, History of the Concept of Time, Translated by Theodore Kisiel, Indiana University Press, 1985, P83.

لهذه الاستورائية التي تقود نحو الظاهرة ظاهرة يبقئ (التلطف قولاً) الذي حللناه في المتن أعلاه ليس بذي مظهر براني؛ إنما يقودنا خلف هذه الاستورائية نحو وجود هذه الذات وحيدة اللغة العربية في صدر تاريخها الذي صنع هذه اللغة نفسها. لذلك فمثل هذه التلطفات تبقى اللغة مرهونة بالخطاب وليس العكس. هذه التلطفات تجعلنا ألا ننظر في اللغة حصراً على الوظيفة الأولى: وظيفة التواصل؛ بل الأمر معقود في [التلطف قولاً: وبين يا عبد] داخل سياقه الذي يقال فيه أن يكون في النظر في اللغة كونها "أنظمة تهبوات systems of figurae". هذا التهيؤ هو الجدير بربط لغتنا بالتاريخ الذي صنعها.

* جزء من كتاب تحت الإعداد بعنوان "كتاب الهوية".

** عبد اللطيف علي الفكي، كاتب سوداني يقيم بالولايات المتحدة.

