مرجعيات القراءة التأويلية عند حميد لحمداني

أ.عبد القادر خليف
جامعـــة الـــوادي (الجزائر)

Abstrait

La recherche vise à étudier les références de la lecture interprétative chez Hamid Lahmidani, grâce à ses efforts visant à introduire la théorie allemande esthetique de la réception , à la fois sur les traductions effectuées, ou associées à des études théoriques et appliquée fourni par le sien, où il a cherché à mettre cette théorie aux lecteurs arabes, et lié avec son contexte cognitif ou il à grandi. Et à la vulnérabilité conséquente de connaissances enracinées, à partir de laquelle etre et l'unicité, et de répondre à ces racines occidentaux avec les racines critiques arabes formeés dans la conscience de la critique qui tente de faire la distinction entre eux et de comprendre toute vision critique dans leur contexte historique, por que ne se tompe pas dans la phénomène de redire. Les références occidentaux semblent dominante par l'adoption de lecture interprétative, qui s'ouvre sur un nombre infini de lectures aussi longtemps que le texte est ouvert à de nouvelles lectures, en face de nouveaux lecteurs, l'obligation d'adopter toutes interprétation aux contextes internes ou externes accordés légitimité à lire. Tout cela au détriment des charges arabes qui est compréhensible dans son contexte historique, sans être investi d'offrir une nouvelle vision critique.

تشهد ساحة النقد العربي المعاصر حراكا تفاعليا، إذ تبرز ملامح هذا النشاط الفكري نتيجـــة المثاقفـــة مـــع المدارس الفكرية الغربية، ترجمة واطلاعا، ويبدو أن السائد هو مجاراة المدارس الغربية، إذ لا تكاد تبرز نظرية ما، حتى يسارع الكثير من نقادنا العرب إلى الترويج لها، سواء بتقديمها نظريا، أم بتبنيها إجرائيا، مع ما يتبع ذلك مـــن نقل لحمولتها الفكرية، وجهازها الاصطلاحي، الذي يحمل في ثناياه مفاهيمها.

إن التفاعل مع النظريات النقدية الغربية، تنظيرا وإنجازا، يتجلى في الترجمات والدراسات المتنوعة لمختلف المدارس النقدية، والتي تزخر بها المكتبات العربية، حيث يغلب الجانب التعريفي على الكتب المترجمة، بينما تتميز الدراسات المختلفة بالتفاعل مع هذه المدارس، سواء كان ذلك في محاولة فهـــم تنظيراتهـــا، أم باســـتخدام أدواتهـــا الإجرائية في الجانب التطبيقي، أم في محاولات البعض البحث عن نظائر لها في أصولنا النقدية.

وهذا ما يحتم على الباحث العربي تبين مفاهيم هذه النظريات النقدية الغربية، واستجلاء خباياها، والتثبت من جهازها الاصطلاحي. ذلك أن هذه النظريات نشأت وتطورت في سياق ثقافي يختلف عن بيئتنا الثقافيـــة العربيـــة. وعليه فلا نستطيع أن نحقق الفهم الصحيح دون استكشاف شامل لهذه النظريات، ليمتد البحث إلى مرجعياتها، التـــي هي بمثابة الأصول التي تستمد منها تكوينها المعرفي.

إن التفاعل الحواري مع مختلف النظريات، هو بمثابة فتح معرفي، ذلك أننا في زمن السماوات المفتوحة باصطلاح أهل الاتصال، لذا فمن الأولى المبادرة إلى تثبيت معارفنا الأصيلة من جهة، والاستفادة من مختلف التيارات الفكرية، التي يعج بها العالم، من جهة أخرى. وهذا ما يدعو إلى أخذ الحيطة والحذر، في الحوار والتفاعل مع الآخر، حتى نتبين حقيقة ذلك الفكر.

لقد تطور النقد الغربي في سياق الحضارة الغربية، وما أملته ظروفها الخاصة، وهو بذلك بناء متكامل في حاضنته، وحين يتم التفاعل معه من منظور عربي، يتنقل إلينا حاملا معه مفاهيمه ومصطلحاته، ومشبعا بأصوله المعرفية. فمجرد ترجمته إلى العربية لا يعني تحقيق الاستفادة منه، بل يجب التحقق منه، وبالأخص من مرجعياته التي تمثل الأصول التي يستمد منها حضوره.

ومن النظريات النقدية الغربية التي اشتغل عليها النقاد العرب، جمالية التلقي الألمانية، حيث برز الاهتمام بها ترجمة وتقديما واستثمارا، ما أدى إلى تنوع الطروحات حولها، وتمايز رؤى النقاد المعاصرين لها، ونخص بالذكر الناقد المغربي حميد لحمداني، الذي هو أحد مترجمي كتاب "فعل القراءة" للمنظر الألماني فولفغانغ إيزر، وهو مؤلف كتاب "القراءة وتوليد الدلالة"، والذي حاول من خلاله التفاعل الحواري مع النقد الغربي في إطار اهتمامه بجمالية التلقي الألمانية، ويطرح التساؤل هنا حول المرجعيات المعرفية التي ارتكز عليها الناقد في تقديمه لهذه النظرية للقارئ العربي ؟ وكيف جاءت علاقة لحمداني بها ؟ وما مدى التزامه بالفكر الكامن وراءها ؟

عرف النقد العربي المعاصر، خصوصا في العقدين الأخيرين، توجها للاهتمام بالقراءة بوصفها نشاطا تأويليا، يعيد الاعتبار للقارئ، فظهرت عدة مدارس نقدية، تدعوا لهذا التوجه، حيث أول ما ظهرت في الغرب، ثم تفاعل معها نقاد عرب ترجمة وتقديما. كما لا يخفى أن أبرز المدارس الغربية الداعية إلى الاهتمام بالقارئ، هي جمالية التلقي الألمانية، التي فرضت نفسها، كنظرية متكاملة تنظيرا وإنجازا، حيث استطاعت أن تصنع لها مكانة في الساحة النقدية العالمية، ولم يكن النقد العربي بمعزل عن الاحتكاك بها، بل والدعوة إلى تبنيها، لدى طائفة من النقاد وجدت فيها، المخلص للدراسات النقدية من حالة التجاذب بين محورين، محور نقدي يهتم بالمؤلف، وآخر يركز على النص.

يؤرخ دارسوا الأدب لميلاد جمالية التلقي في ألمانيا أواسط الستينيات في إطار جامعة كونسطانس، حيث " يعد هـ. ر.ياوس المؤسس «لجماليات التلقي». وأما الممثلون الآخرون المهمون، فهم: ف.إيزر، ك.هـ.ستريل، ر.وارنينغ"[1]، ويصرح بذلك ياوس موضحا أنه "منذ 1966، استعارت جمالية التلقي من هانس جورج جدامر فرضيات فلسفته التأويلية لتعارض خاصية الموضوعية في مناهج التأويل المتداولة في تدريس الأدب"[2]. ثم توالت الطروحات النظرية والممارسات الإنجازية، حتى اتضحت معالم هذه النظرية متكاملة في كتابين، كتاب إيزر «فعل القراءة» الذي صدر سنة 1976، وكتاب ياوس «جمالية التلقي» الذي صدر سنة 1978، حيث "اهتم الناقد الأول بالبعد النصي والفردي لقراءة النصوص بينما انشغل الثاني بالبعد التاريخي للقراءة"[3].

إن أخذ هذه النظرية النقدية عن طريق الترجمة، لم يكن حائلا أمام النقاد العرب للاكتفاء بما قدمه روادها، أو المترجمين لها، بل تعداه إلى محاولة استثمار أفكارها، وذلك بمراعاة الخصوصية العربية من جهة، ومحاولة تقديم نماذج تطبيقية وفق آلياتها من جهة أخرى، ويعد حميد لحمداني، واحدا من النقاد الذين جمعوا بين الترجمة

والتأليف، حيث ترجم كتابين لإيزر بالتعاون مع الجلالي الكدية هما "فعل القراءة" و "التخييلي والخيالي" ويعتبر كتابه القراءة وتوليد الدلالة الذي ذيله بعنوان فرعي: تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي، بمثابة محاولة جادة للاستفادة من ترجماته السابقة، لنظرية التلقي، مع رؤيته النقدية وذلك بغرض تطويع هذه النظرية للخصوصية العربية، "وقد منح الكاتب تميزا لكتابه من خلال دعمه للمقاربات النظرية بنماذج تطبيقية وهو ما ينقص كثيرا من الدراسات في هذا الجانب"[4]

مفهوم القراءة التأويلية عند لحمداني:

يدعو لحمداني إلى تبني نظرية تأويلية في الأدب بقوله: "لقد كان من الأولى أن تطوع النصوص الأدبية بشكل خاص لنظرية تأويلية تراعي نسبية القيم الفنية، وخضوعها على الدوام للارتقاء والانحدار عند الأدباء فهذا هو واقع الكتابة التي مارسها الإنسان عبر العصور"[5].ويوضح دعوته هذه بتحديد نوع التأويل الذي يريده، وهو التأويل المتسق (الجشطالت) بقوله: "نعني بالتأويل المتسق، ذلك التأويل الخاضع لمعطيات القراءة الفردية التي تعتمد على انتقاء عناصر معينة من النص، أثناء جريان تلقي وحداته الدلالية، وإقصاء عناصر أخرى، من أجل إغلاق عالمه الدلالي في معنى محدد يرتضيه قارئ فردي ما. ونتيجة القراءة تكون، في هذه الحالة، تأويلا يستفيد أيضا من الإمكانيات المحتملة التي تفتحها الصيغ التخييلية وكذا الفراغات المتعددة في الأعمال الأدبية، إذ يتم ملؤها في الغالب بما يتوفر عليه القارئ من ذخيرة محملة بالخطاطات الفكرية والتصورات السابقة من الوسط الثقافي الذي يعيش فيه. وقد تحدث عن هذا النوع من التأويل الناقد الألماني فولفغانغ إيزر في كتابه فعل القراءة"[6]،

وتبدو الرغبة جلية في الأخذ بتعددية الدلالات، ذلك أن تعدد القراءات يقود إلى تعدد التأويلات، حيث يجب مراعاة السياق الداخلي للنص، وكذا السياق الخارجي " والواقع أن السياق الداخلي يعمل أولا على وضع تأويل داخلي متسق يضبط موقع ووظيفة ومدلول العناصر التي بدت أساسية للقارئ، بينما يعمل السياق الخارجي على منح النموذج النصي امتدادا في الواقع أو على الأصح امتدادا في ما يتصور القارئ أنه هو الواقع"[7].

من المصطلح إلى النظرية:

شاع بين النقاد و الدارسين أن المصطلحات هي مفاتيح العلوم، وهكذا شأن المعرفة، فلكل تخصص مصطلحاته التي تميزه عن غيره، وهي بمثابة الحاضنة لمعارفه. و إن كان النظر إلى المعارف و استجلاء خباياها يكون بدراسة مصطلحاتها التي تحمل في ثناياها المفاهيم، فهل يمكن الوصول إلى النظرية المعرفية من خلال فهم المصطلح ؟ ولعل التساؤل الأكبر يتمثل فيما يلي :هل أخذ مصطلح ما من بيئة ثقافية ومعرفية مغايرة، واستخدامه يعني الالتزام بتلك الثقافة أو تلك المعرفة؟

إن الصعوبة في التثبث من ماهية المصطلح، تتجاوز مسألة التتبع التاريخي، نظرا لتداخل المعارف من جهة، وتغير الأنساق الثقافية من جهة أخرى مع ما يتبع ذلك من تغير في المصطلحات والمفاهيم، إلى مسألة تبدو أكثر تعقيدا، حيث أن "تغيير الأطر الدلالية العامة لمفهوم المصطلح، مثل: الضمور الدلالي، والتضخم الدلالي، أو الانحراف الدلالي، بسبب اتساع حقل المعرفة، وتشابكه مع حقول معرفية مجاورة. وكل هذا، يعرض المفهوم

الأصل للمصطلح إلى هزات عنيفة، وربما يفضي الأمر إلى حدوث تخريب دلالي في بنيـــة المصـــطلح الشـــكلية والدلالية"[8].

إن المصطلح بوصفه يحمل جهازا مفهوميا هو بمثابة العلامة التي توصل إلى النظرية المعرفية التي تؤطره وتمنحه مشروعيته، "إن ثمة (كلمات) لا تخلوا من متاهات تتجلى في دلالة الفكر الكـــامن وراءهـــا، وإن صـــياغة المصطلح منها يعني الالتزام بدلالة ذلك الفكر وما يتضمنه من أبعاد معرفية خاصة أو شاملة. فالمصطلح يجمع بين الشمولية والخصوص في آن واحد دونما تفريط بدلالة معناه على ذلك الفكر بمعطياته وانعكاساته"[9]

لقد نشأ مصطلح "القراءة" في حضن الأدب الألماني، وترعرع ونما نتيجة تدرج معرفي أملته الحياة الثقافيـــة وفق سياق خاص، ولعل نقل هذا المصطلح إلى النقد العربي المعاصر، شابه نـــوع مـــن الارتبـــاك بســـبب تنـــوع الترجمات للنظرية التي يستمد منها مرجعياته، ذلك أن العمل على نقل المعرفة دون مراعاة لاختلاف السياقات يؤدي إلى سوء الفهم، الذي ينتج عنه لغط لا طائل منه، لذلك حذر عبد الله إبراهيم من خلل الممارسات الثقافيـــة التـــي "تعمل على نقل المصطلح من ثقافة أجنبية إلى الثقافة العربية، دون أي مراعاة لخصائصه التي اكتسبها من البنيـــة الثقافية الأصلية التي نشأ وتشكل فيها، ودون مراعاة، أيضا، لخصائص الثقافة التي يصار إلى استخدامه فيها"[10].

ومن خلال تتبع الطروحات النقدية حول القراءة التأويلية التي يسعى لحمداني لإرسائها، يمكن الكشف عـــن المرجعيات المعرفية التي أطرت تنظيراته، ذلك أن الترابط المعرفي سمة من سمات المعرفة الإنسانية، ويمكن تقسيم هذه المرجعيات إلى قسمين رئيسين هم:

1- المرجعيـــــات العربيـــــة

تتجلى هذه المرجعيات من خلال دراسة لحمداني للتراث العربي، من منظور تأويل الأحلام عند ابن سيرين، ونظرية النظم عند عبدالقاهر الجرجاني، وصوفية ابن عربي.

ينطلق لحمداني من مرتكز تشبيهي، حيث يقارب بين صفة الحلم وصفة العمل الإبداعي الملـــيء بالصـــور المغرقة في التعقيد، وعليه فهو يرى أن آليات تأويلها تكاد تكون متشابهة، وهذا ما يسعى إليه من خلال الاستفادة من آليات تأويل الأحلام لاستخدامها كآليات لتأويل الأدب، "إن مسار تأويل الخطاب الأدبي وتلقيه لا يمكن فصـــله عـــن مسارات تأويل مجالات أخرى من النتاج الفكري: النص الفلسفي، النص الديني، النص الصوفي، الأحلام. فطرائق تأويلها وتلقيها متبادلة"[11].

يرى لحمداني أن ابن سيرين اعتمد على آليات دقيقة في تأويل الأحلام، حيث كان يهتم بحياة الحالم و كـــذا وحدة النص الحلمي، وكان يرى أن الرموز لا تحمل دائما مضامين قاموسية، بل إن الرموز تتغير تبعا لتبدل أحوال الناس، كما كان يميز بين الرؤيا والحلم و أضغاث الأحلام. و على ضوء ذلك يتبين أن نظرة ابن سيرين لتأويـــل الأحلام هي نظرة حركية، بخلاف النظرة السكونية للأحلام التي عرفت من قبل، وظلت متداولة في الثقافة الشعبية، باعتبار أن تأويل الأحلام يعود إلى التفسير القاموسي. لذلك يحاول لحمداني استثمار هذه الخاصية، لتثبيـــت رؤيتـــه حول قابلية الحلم لتعدد التأويلات، ونقل هذا المفهوم إلى تأويل الأدب، انطلاقا من المشابهة بينهما، وهذا ما حـــاول إثباته إجرائيا من خلال مقاربته لـــ 'أقصوصة البحر للكاتبة العراقية بثينة الناصري"[12].

ارتبط ابن سيرين بالمرجعية الإسلامية في تأويل الأحلام، ذلك أنه يتحرى الصدق ويشترط مؤهلات يجب أن تتوافر في مؤول الأحلام، تضعه في مجال الالتزام الديني، غير أن لحمداني، يأخذ من ابن سيرين آليات التأويل، ولا يتبنى طرحه بحصر مجال تأويل الأحلام بمن تتوفر فيهم شروط خاصة، بل يحاول أن يمازج بين آراء ابن سيرين وطروحات سيغموند فرويد، للوصول إلى علم تأويلي يبحث خبايا النفس البشرية في مجال الأحلام.

تبرز علاقة لحمداني بالتراث العربي من خلال مفهوم التأويل، الذي يرغب في تجاوزه، حيث يرى بأنه: "لم يكن مفهوم التأويل في البلاغة العربية يعني دائما أنك تأخذ بالمعاني الاحتمالية وإنما هو إزاحة المعنى الظاهر من أجل بلوغ المعنى الخفي الذي هو مقصد الشاعر أو الخطيب"[13]. ويحاول لحمداني إثبات تميز وخصوصية التجربة النقدية العربية القديمة من خلال دراسته لنظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني، والتي يطلق عليها أحيانا مصطلح "نظرية القراءة" عند الجرجاني. وهي برأيه " تمثل على الأصح الفهم العربي لنوعية علاقة القارئ العربي بالنصوص الأدبية الإبداعية والدينية على الخصوص، وما يتصل بذلك من كلام عن المقصدية"[14]. حيث يعتقد أن اجتهادات الجرجاني كانت خاضعة لسياق المرحلة التاريخية و ما اقتضته من حرص على عدم تجاوز الحدود في التأويل والحفاظ على ثبات فكرة الإعجاز القرآني[15].

إن الحفاظ على القصد، كان مرادفا للحفاظ على الحقيقة في النصوص الدينية الإسلامية، لذلك برر لحمداني اعتقاد النقاد القدامى بأن هناك دائما معاني ثابتة للنصوص، حيث اعتبر أن هذا الأمر لا مراء فيه بخصوص النصوص الدينية، لذلك يصر و يحرص على التذكير أن ما يقترحه من قراءات تأويلية خاص فقط بالنصوص الإبداعية البشرية يقول:"ولقد كان من الأولى أن تطوع النصوص الأدبية بشكل خاص لنظرية تأويلية تراعي نسبية القيم الفنية وخضوعها على الدوام للارتقاء و الانحدار عند الأدباء"[16]. وهو بذلك يحاول أن يثبت خصوصية التجربة النقدية العربية القديمة ، في إطار سياقها التاريخي، وكيف أنها عبرت عن عصرها، وإن لم تلتق مع النظريات الغربية المعاصرة في الطرح النقدي فذلك ليس مدعاة للانتقاص. فاجتهادات الجرجاني "خاضعة في معظمها لسياق المرحلة التاريخية وما كانت تقتضيه من حرص على عدم تجاوز الحدود في التأويل والحفاظ على ثبات فكرة الإعجاز القرآني"[17]

تبدو علاقة لحمداني بالتراث باهتة، ذلك أنه يدعو لاحترامه في إطار السياق التاريخي له، وتفهمه على ذلك الوضع، ويسعى إلى استثمار بعض الأفكار التي تخدم توجهه لتعددية التأويلات، كتأويل الأحلام، مع إخضاعها لرؤية جديدة ترتبط بالطروحات الغربية أكثر مما ترتبط بالتراث العربي. حيث يربط علاقة القراءة بالفهم بالتراث العربي، والتي يود تجاوزها إلى علاقة القراءة بالتأويل، ذلك الذي ينتج برأيه عن توليد الدلالات، وهو ما يدعوه فهم الفهم.

يرى لحمداني أن الفلسفة الصوفية في الثقافة الإسلامية، وبالأخص عند ابن عربي مرتبطة أساسا بنظرة شمولية للكون ولوضع الإنسان فيه، وعلاقته بالله باعتباره مصدر الحقيقة المطلقة[18]. حيث عبرت صوفية ابن عربي الخاصة بـ"وحدة الوجود" عن تعددية في الشيء الواحد، ففي حديثه عما سماه « المنح الأسمائية» ، يعتبر أن مصدرها هو الحق، وتقابل المنح الأسمائية الممنوحات أو الأعطيات، لأنه ما دامت أسماء الله تعود إلى أصل واحد،

و تميزها لا يكون إلا بصفتها الاسمية، أما حقيقتها فهي واحدة، وكذلك الأمر بالنسبة للمنح أو الأعطيات فهي متعددة ومتميزة و لكنها جميعها راجعة إلى أصل واحد[19].

يضفي لحمداني صفة التعدد على رؤية ابن عربي للكون، من خلال اجتهاد نقدي يقارب فيه بين فلسفة ابن عربي وبين سيميوطيقا بورس، رغم أن الصوفية وإن حاول الناقد ملاقاتها مع سيميوطيقا بيرس، فإن المنطلقات مختلفة، وكذلك النتائج، أما التشابه في الطرح فهو لا يعني بالضرورة تطابقا في الرؤية الناقدة، ذلك أن صوفية ابن عربي روحية بينما سيميوطيقا بيرس منطقية.

2- المرجعيات الغربية

جاءت دعوة لحمداني إلى تبني نظرية تأويلية في الأدب، لتكرس رؤيته بضرورة استبدال علاقة القراءة بالفهم بعلاقة القراءة بالتأويل، فإذا كانت النظريات النقدية العربية القديمة تمثل العلاقة الأولى، فإن النظريات الغربية المعاصرة ممثلة في جمالية التلقي تمثل العلاقة الثانية، والتي يعتقد أنها " فتحت في الواقع أفقا جديدا في مجال التأويل ضمن القد الأدبي، بحيث لم تعد غاية دراسة الأدب هي المعرفة فحسب، بل معرفة طرائق المعرفة وإمكانياتها وممكناتها"[20]

وتتجلى رؤية لحمداني النقدية في تبني التأويل المتسق الذي جاء به إيزر، وضرورة تجاوز مقصدية المؤلف، إلى قصدية النص، وتلقيها تاريخيا وفق منهج ياوس. وإذا تتبعنا مسارات التأويل المتسق، فإنه يضرب بجذوره في الفلسفة الألمانية تحت تسمية "نظرية الجشطالت (Gestalt theorie)"، والتي استمدها إيزر من هذا الأصل، حيث أن "الجشطلت بالألمانية تعني الكل المنظم الذي يتكامل بأجزائه في مقابل الأجزاء منظورا إليها كل على حدة. وبدأت حركة الجشطلت نحو سنة 1912، وتوفر عليها ثلاثة من علماء النفس هم فيرتايمر، وكيهلر، وكوفكا. وكما يقول فيرتايمر فإن ما يحدث للأجزاء تحدده قوانين باطنة تحكم الكل، وكان بداية ظهور النظرية في مجال سيكولوجية الإدراك، ثم توسع أصحابها في تطبيقها على كافة الظواهر البيولوجية والطبيعية، من حيث أنها مركبة من عناصر وأجزاء تابعة لبنية الكل وقوانينه، وأن لكل الظواهر صورا تتدرج في الترتيب من الحسن إلى الأحسن إذا توافرت لها بعض الشروط الخارجية، حتى تتحقق لها الصورة، أو الصيغة، أو الشكل الجيد، الذي يوافق الإدراك"[21]

لقد تميزت رؤية لحمداني النقدية نحو جمالية التلقي، بنوع من الارتياح الذي لا يخلو من المساءلة، فإذا كان يتقبل التراث النقدي العربي كما هو، فإنه في المقابل يرى في تعددية التأويلات التي يدعو لها مخرجا، حيث إن "الاختلاف الأساسي الذي يوجد حاليا بين هذه النظرية العربية وجمالية التلقي المعاصرة، راجع إلى أن هذه الأخيرة متصلة أساسا بالنصوص الأدبية البشرية. وعليه فالأفراد باعتبارهم متكلمين لا يمكن أن يعتبر مضمون كلامهم تعبيرا عن حقائق مطلقة، خصوصا حينما نعرف أن الأمر يتعلق بالمحاولات الإبداعية البشرية. ولذلك تم التمييز بين ما يسمى قصدية الفعل وما يسمى قصدية التبليغ"[22]

ولعل ما يثير تبني لحمداني لهذه النظرية، واستخدام مصطلحاتها هو مدى تأثره بمرجعياتها. ذلك أننا نجده يقدم آراء إيزر وياوس، في الإطار الأدبي وحسب، في حين أن هذين الأخيرين يستمدان الكثير من المفاهيم، من

أصول فلسفية، تضرب بجذورها في عمق الفلسفة الغربية عموما، كما أن المذاهب التأويلية المضادة للقصدية لا تميز بين نوعية النصوص أدبية كانت أم دينية أم فلسفية.

وهذا ما أثبته لحمداني في قوله: "إن مسار تأويل الخطاب الأدبي وتلقيه لا يمكن فصله عن مسارات تأويل مجالات أخرى من النتاج الفكري: النص الفلسفي، النص الديني، النص الصوفي، الأحلام، فطرائق تأويلها وتلقيها متبادلة"[23] ورغم هذا الإقرار بشمولية التأويل، فإن لحمداني يصر على أن دعوته موجهة للنصوص الإبداعية البشرية وحسب، وهذا ما أكد عليه في أكثر من موضع.

كما أن الدعوة إلى تجاوز مقصدية المؤلف، إلى قصدية النص، ترتبط أساسا بالفلسفة الظاهرية، "أما أساس هذه الفلسفة فيقوم على مفهوم القصدية الذي استعاره هوسيرل من فرانز برنتانو (1838– 1917). وهو يشير بواسطته إلى الخاصية النوعية التي تتميز بها الظاهرات النفسية، خلافا للظاهرات الفيزيائية، أي باعتبارها موجهة إلى شيء ما، أي أن تكون باستمرار وعيا لشيء ما. أما هوسيرل فقد توسع بهذا المفهوم. تشير قصدية الوعي إلى العلاقة المتبادلة الثابتة بين أفعال الوعي ... والموضوع كم يظهر في هذه الأفعال... إن الموضوع المعني هو حصيلة تأليف، في هذا التأليف تترابط أفعال التوجه المختلفة في وحدة الوعي بالموضوع. والموضوع القصدي ليس الموضوع في كينونته الحقة بذاتها، بل هو الموضوع كما يتم استيعابه قصديا عبر وظيفة أحاسيس أفعال الوعي... من هنا يلعب تحليل الإدراك بالنسبة إلى هوسيرل دورا بالغ الدلالة"[24]

كما أن تجاوز قصدية المؤلف، يرتبط أيضا بهيرمينوطيقا غادامير التي استقى منها ياوس مفهومه لأفق التوقع، وكذا مفهوم المسافة الجمالية، حيث يرى غادامير أنه "تنحصر مهمة الهرمنيوطيقا بالدرجة الأساس في فهم النص لا فهم المؤلف، وهو أمر لابد أ يكون واضحا بذاته من خلال مفهوم المسافة الزمنية ومن خلال التوكيد على المعنى في الفهم التاريخي. إن النص يتم فهمه لا لأن هناك علاقة بين أشخاص بل لأن هناك مشاركة في موضوع الحديث الذي يوصله النص"[25].

في حين نجد من النقاد من يعتبر أن تجاوز مقصدية المؤلف، يقود حتما إلى ما يدعى بـ"موت المؤلف"، والاكتفاء بالنص كمنطلق، دون الإحالة على هذا المؤلف أو مرجعياته، "أرأيت أن الاعتراف بالمؤلف، هو في الحقيقة، اعتراف بالتاريخ الذي كان يحرص أشد الحرص على تسليط الضياء على حياته، على حين أن أعماله لم تكن تحظى إلا بالعناية الضئيلة، فكأن النص يضيع في الناص، والأدب يضيع في حياة الأديب، وتاريخ نشاطه. وإذن فقد نشأ عن رفض التاريخ الذي هو أساس الشريط الزمني للحياة، رفض المؤلف الذي يؤلف. ثم نشأ عن ذلك رفض التسليم بمرجعية اجتماعية، أو إحالة على خارج ما"[26].

إن التنظيرات التي يسعى لحمداني لإرسائها، من خلال تبنيه طروحات جمالية التلقي، تتمحور أساسا في مجال النقد الأدبي، والدعوة إلى التعامل مع الأدب بوصفه نشاطا بشريا خالصا، يمكن مقاربته بأدوات بشرية، وهو إذ يستخدم المصطلحات الدالة على جمالية التلقي، فإنه يكتفي بدلالاتها المباشرة، دون الغوص في مرجعياتها، وإن كانت هناك إشارات لاستفادة رواد هذه النظرية من المرجعيات المختلفة، فإن لحمداني لا يهتم بما وراء المصطلحات، مادامت تقدم نفسها في إطار أدبي.

يعتبر لحمداني أن التحليل النفسي يساعد في إنجاز قراءة خاصة، حيث يضيء العمل من الداخل، ويرى أن الانتقادات التي وجهت إلى فرويد، لم تراع استخدامه "طريقتين في التعامل مع الأدب من الوجهة النفسانية.

- طريقة إكلينيكية: وفيها تم النظر إلى النص باعتباره وسيلة لفهم عصابية المؤلف. وهذه هي الطريقة التي تتوافق مع الانتقادات التي وجهت إليه لكونه يجعل الأدب وسيلة وليس غاية في ممارسة النقد الأدبي.
- طريقة نقدية محايثة للنص: ومن خلالها اهتم فرويد بالأدب في حد ذاته باعتماد البنية النصية كمنطلق وغاية في الآن نفسه. ولذا فإن الانتقادات التي وجهت له لم تكن تراعي أنه تحرر إلى حد كبير من الطابع الإكلينيكي لأن غايته هنا لم تكن هي فهم الإنسان بل فهم النص[27].

وانطلاقا من هذا وجد لحمداني أن استخدام الطريقة النقدية، يؤدي إلى تفعيل القراءة التأويلية، بحيث يتم مراعاة البنية النصية التركيبية والدلالية، مع الاستعانة في ذلك "بالمعلومات الخاصة بمفهوم الواقع والتخييل والخيال والأساطير والأحلام والتصوف والمعتقدات وكل المؤشرات الثقافية التي نجدها ماثلة في النص من أجل بلوغ تأويل متسق"[28].

ومعلوم أن جمالية التلقي استفادت من أبحاث علم النفس في إدراك العلاقة بين الخيال وصنع القارئ للمعنى، وهذا ما جعل إيزر يناقش طروحات هولاند نورمان وسيمون ليسر في كتابه "فعل القراءة"، من منظور نقدي، على اعتبار أنه "إذا قبل المرء بأن ازدواجيات النص تمنع القارئ (الذي يجب عليه في نهاية الأمر أن يقوم بدور فعال في عملية الفهم) من الوعي بالمسألة البديهية وهي أن الخيال قد تحول إلى معنى قابل للإدراك. فسيكون بحاجة إلى محلل نفسي ثاقب الذهن للكشف عن المعنى الكامن من وراء التحريفات"[29]

من خلال هذه الرؤية، يحاول لحمداني التقريب بين ما قدمه ابن سيرين من جهد، وما نظره فرويد، حيث "نجد لدى فرويد أفكارا قريبة مما كان ابن سيرين قد توصل إليه منذ القديم"[30] إلا أن لحمداني مع تقديره لجهود ابن سيرين، يبدو مهتما أكثر بطروحات فرويد، والتي حاول من منظورها مقاربة «رواية العشاء السفلي لمحمد الشركي»، وهنا تبرز المرجعية الفرويدية جلية، حيث الاعتماد على تنظيرات فرويد يطغى، خصوصا أن لحمداني اعتبر هذه الرواية نموذجا لما دعاه فرويد: "نموذج الرواية العائلية للعصابيين"[31].

إن تبني المنهج النفسي في مقاربة الأدب، ينبغي أن يفهم في سياقه الصحيح، ذلك أن النصوص الأدبية هي التي تطرح مناهج مقاربتها، والنصوص المغرقة في التعقيد، وكثيفة الصور، والتي تستحضر علامات بعيدة الترميز، تكون من النوع الذي يصلح للتحليل النفسي، "كل هذا يجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن ما جاءت به النظريات النقدية الحديثة يعد تطويرا لنظرتنا القديمة إلى الأدب ودوره الفعال في حياة صاحبه وحياة المجتمع الذي يحيط به، كما قدمت لنا هذه النظريات فهما جديدا لعالم النفس البشرية، وخاصة تلك الآفاق الرحبة التي فتحها دور اللاوعي في الكتابة"[32].

يميز لحمداني بين السيميوطيقا والهيرمينوطيقا، من خلال تبنيه لرؤية بول ريكور الذي اعتبر أن السيميوطيقا تنغلق في عالم العلامات، ويحدث بينها تبادل للدلالات، بينما تتميز الهيرمينوطيقا بفتح عالم العلامات، لذلك فإن تعدد الدلالات للفظ الواحد سمة من سمات اللغة، حيث أن "اللغة ذات قدرة بالغة على التعبير عن مدلولات محددة دون أن تغيب في أفقها تماما مدلولات أخرى مستبعدة"[33]

ويسير لحمداني في الاتجاه الذي رسمه لنفسه، بغية تأكيد التنوع والتعدد، دون إقصاء، حيث يعتبر أن توليد الدلالات، هو إثراء يتحقق بتعدد القراءات، وبذلك يحاول تجاوز أحادية الطرح، التي من شأنها إقصاء الآراء المخالفة. "إن تأكيد ارتباط الدلائل، حتى ما بدا منها نقيضا لبعضها البعض، هو المبدأ الذي ارتكزت عليه السيميوطيقا الحديثة، فالضد لا ينفي مطلقا ضده ما دام لا يكمل فهمه إلا به "[34].

وهذا ما يجعل من سيميوطيقا بورس، درسا قابلا لإثبات تعددية الدلالات، ولعل "الميزة الأساسية لبعض السيميائيين المعاصرين ومنهم ساندرس بورس هي أنهم يجمعون بشكل عجيب بين نزعتين متناقضتين، وهما النزعة التأسيسية التي تنطلق من مصدر أولي للحقيقة، كما هو الشأن بالنسبة لمنطلق عالم المثل عند أفلاطون، والنزعة اللاتأسيسية التي تنظر إلى الحقيقة كأمر نسبي ومرتبط بوجهات النظر ومواقف التأويل، فالقضية الواحدة تكون لها دلالات مختلفة حسب المراحل الزمنية واختلاف السياقات "[35].

يرى لحمداني في جهود بورس التنظيرية، معطيات تؤسس لتعددية الرؤية من خلال المفاهيم التي قدمها، ويقصد بها المؤول والدليل والممثل، "لقد ألح على أن العلاقة هي علاقة ثلاثية المصطلحات: «العلامة أو الممثل» وهي الطرف الأول الذي يقيم مع الطرف الثاني المسمى «موضوعه» علاقة ثلاثية فعلا تستطيع أن تحدد الطرف الثالث المسمى «مؤوله»، وذلك لكي يضطلع هذا المؤول بالعلاقة الثلاثية نفسها إزاء ما يسمى «الموضوع»، وهي علاقة مثل تلك التي تقوم بين العلامة والشيء. وبالمفهوم الواسع فإن «المؤول» هو معنى العلامة. وأما بمفهوم أكثر ضيقا، فإن المؤول هو العلاقة الاستبدالية بين علامة وعلامة أخرى"[36] .

إن الهدف الأساسي من هذه الشروحات، هو التأكيد على سيرورة الدلالات عند بورس، وبالتالي سيرورة التأويلات. وإن حاول لحمداني مقاربة هذا الطرح مع أراء أفلاطون في النظر إلى الوجود، وكذا استثمار آراء ابن عربي في تعددية التأويلات، فإنه يقر بأن بورس "حول دراسته من الفلسفة إلى السيميوطيقا، بينما احتفظ ابن عربي بالنظام الفلسفي الصوفي"[37] .

وهذا يقود إلى هيمنة رؤية بورس عند لحمداني، الذي وجد فيها تقاربا مع الفلسفة الظاهرية التي أثرت في تشكيل الرؤية النقدية لجمالية التلقي، حيث "يوجد مصدر ثالث للسيميولوجيا الحديثة في ظاهرية هسرل..... فهسرل قد طور في كتابه «البحوث المنطقية» نظرية عامة للقصدية، وهي مصممة بوصفها علاقة إحالة"[38].

إن تتبع المرجعيات الإبستيمولوجية التي أرست المفاهيم النقدية للقراءة التأويلية عند لحمداني، يبرز هيمنة المحمول الغربي، وذلك من قناعة لحمداني بأن مضمون القراءة هو نتيجة التأويل، بشرط خضوع أي تأويل لمعطيات نصية داخلية، أو سياقات خارجية. وهذا المفهوم يعبر عنه بتبنيه لجمالية التلقي، إذ يجب أن يفهم في إطارها. إن الهدف من القراءة التأويلية التي يقترحها لحمداني هو ضرورة الانتقال من فهم النصوص، إلى فهم الفهم، مع ما يتبع ذلك من تنوع في التأويلات. حيث يصبح القارئ شريكا في صنع المعنى، وليس خاضعا لمقصدية قبلية.

إن التنظيرات التي يسعى لحمداني إلى ارسائها، من خلال تبنيه طروحات جمالية التلقي، تتمحور أساسا في مجال النقد الأدبي، والدعوة إلى التعامل مع الأدب بوصفه نشاطا بشريا خالصا، يمكن مقاربته بأدوات بشرية، حيث

يحاول لحمداني أن يحصر مفهوم القراءة التأويلية في مجال الأدب عموما، رغم أنها قابلة للتطبيق على شتى أنواع النصوص الإنسانية والدينية، وبذلك يحاول أخذها بحذر من أصولها الغربية.

تبدو علاقة لحمداني بالتراث باهتة، فمع أن دراساته للتراث العربي، جاءت لتبرز خصوصية التجربة العربية القديمة، إلا أنه يرى فيها محدودية فكرية، لارتباطها بعلاقة القراءة بالفهم، لا تتجاوزها حفاظا على مقصدية المتكلم، التي اعتبرها مثبطا لتوليد الدلالات. لذلك نجده من خلال دراسته لنظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني، يحرص على تقبل التجربة النقدية العربية القديمة، في إطار سياقها التاريخي، مع تجاوز طروحاتها، دون السعي إلى تطويرها أو استثمار بعض أفكارها. ورغم محاولاته للاستفادة من تعددية التأويل التي وجدها في تأويل الأحلام عند ابن سيرين، وصوفية ابن عربي، إلا أن ذلك يصطدم مع المحمول الغربي المقابل له ممثلا في تأويل الأحلام عند فرويد، والدليل عند بورس، فيتراجع المحمول العربي أمام هيمنة المحمول الغربي المعزز بالأدوات المنهجية المعاصرة، في مقابل الآراء الفردية سواء عند ابن سيرين أو ابن عربي.

ومن خلال دعوة لحمداني إلى تبني القراءة التأويلية، تبرز المرجعية الغربية جلية، من منظور فهم الفهم الذي أرسته هيرمينوطيقا غادامير، ومبدأ تجاوز القصدية الذي طور في إطار ظاهرية انكاردن، مع ما يتبعهما من ارتباط بالفلسفة الغربية عموما وصولا إلى التراث اليوناني، وإن كان لحمداني يلح على أخذ الجانب الأدبي، والاستفادة منه في هذا المجال، وهو إذ يستخدم المصطلحات الدالة على جمالية التلقي، فإنه يكتفي بدلالاتها المباشرة، دون الغوص في مرجعياتها، وإن كانت هناك إشارات لاستفادة رواد هذه النظرية من المرجعيات المختلفة، فإن لحمداني لا يهتم بما وراء المصطلحات، مادامت تقدم نفسها في إطار أدبي.

كما تبرز هيمنة المرجعية الغربية من الدعوة إلى استخدام منهج التحليل النفسي الذي أرسى دعائمه فرويد، خصوصا المنهج المحايث الذي ينطلق من النص، بحيث تكون غايته هي دراسة الأدب. وكذا الاستفادة من سيميوطيقا بورس، في إطار ما تقدمه من تفهم للعلامات اللغوية وغير اللغوية. حيث وجد لحمداني في هذه المناهج الغربية الأدوات الفعالة التي تحقق له توليد الدلالات، الذي يغني التأويلات.

تبدو هيمنة المحمول الغربي ممثلا في المرجعيات المعرفية المتنوعة، على حساب المحمول العربي، وإن حاول لحمداني تكريس احترام التراث العربي في سياقه التاريخي، باعتباره يمثل الفهم العربي للنصوص، حيث يطمح أن يتجاوزه إلى فهم الفهم الذي يتحقق بالقراءة التأويلية، هذه القراءة التي تضرب بجذورها في عمق التراث الغربي، وهنا يبدو أن لحمداني يود قطف ثمار هذا المجهود، والاستفادة مما هو كائن، وفي هذه النظرة النفعية محاولة لمجاراة النقد الغربي، في الحضور.

[1] – ديكرو أوزوالد و سشايفر جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة منذر عياشي، المركـــز الثقـــافي العربي،
الدار البيضاء– بيروت ، ط2 ، 2007، ص 92.

[2] – ياوس هانز روبرت: جمالية التلقي، ترجمة رشيد بنحدو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2004، ص 104.

[3] – لحمداني حميد: القراءة وتوليد الدلالة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–بيروت، ط1، 2003، ص 114.

[4] – تبرماسين عبدالرحمان و منصور أمال و بخوش علي: نظرية القراءة المفهوم والإجراء (بخوش علي: تأثير جمالية التلقي (الألمانية) في النقد العربي)، منشورات وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها، جامعة بسكرة، ط1، 2009، ص 50.

[5] – لحمداني حميد، القراءة وتوليد الدلالة، ص 05.

[6] – نفسه، ص 114–115.

[7] – نفسه، ص 117–118 .

[8] – إبراهيم عبد الله: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010، ص 129.

[9] – غزوان عناد: أصداء دراسات أدبية نقدية، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، د.ط، 2000، ص 145.

[10] – إبراهيم عبدالله: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص 131.

[11] – لحمداني حميد: القراءة وتوليد الدلالة، ص 80.

[12] – ينظر لحمداني حميد، المصدر السابق، الصفحات من 154 إلى 164.

[13] – نفسه ، ص 67.

[14] – نفسه ، ص 106.

[15] – نفسه، ص 106.

[16] – نفسه، ص 05.

[17] – نفسه ، ص 106.

[18] – نفسه ، ص 176.

[19] – ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، تحقيق وشرح أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2،

[20] – لحمداني حميد: القراءة وتوليد الدلالة، ص 81.

[21] – الحفني عبد المنعم: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000، ص 883.

[22] – لحمداني حميد: القراءة وتوليد الدلالة، ص 113.

[23] – نفسه ، ص 80.

[24] – كونزمان بيتر و بوركارد فرانز–بيتر و فيدمان فرانز: أطلس– dtv الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت،ط2، 2007، ص 195.

[25] – مصطفى عادل: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007،ص 312.

[26] – مرتاض عبد الملك: نظرية القراءة، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، د.ط، 2003 ،ص 107–108.

[27] – لحمداني حميد: القراءة وتوليد الدلالة، ص 181.

[28] – نفسه، ص 181.

[29] – إيزر فولفغانغ: فعل القراءة، ترجمة حميد لحمداني والجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فـــاس، د.ط، 1995،ص 39.

[30] – لحمداني حميد: القراءة وتوليد الدلالة ، ص 146.

[31] – نفسه، ص 180.

[32] – نفسه ، ص 185.

[33] – نفسه ، ص 168.

[34] – نفسه، ص 179.

[35] – نفسه، ص 175–176.

[36] – ديكرو أوزوالد و سشفاير جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ص 194–195.

[37] – لحمداني حميد: القراءة وتوليد الدلالة، ص 178.

[38] – ديكرو أوزوالد و سشفاير جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ص 196.