ISSN : 2543-3938 - EISSN : 2602-7771

# قراءة في خطاب عبد القادر فيدوح النقدي

## *Reading on Abdelkader Fidouh's critical discourse*

مودع عفاف

جامعة الجزائر2- الجزائر، afaf.mouada@univ-alger2.dz

**تاريخ الاستلام**: 12/ 05 / 2021 **تاريخ القبول**: 29/ 12 / 2021 **تاريخ النشر**: 05/ 02 / 2022

**مُلخص:**

*تروم هذه الورقة البحثيّة، التنقيب عن المصادر الفكريّة والمعرفية التي نهل منها عبد القادر فيدوح مادته النقدية والتي كان التأويل جوهرها، ذلك أنّ الإمساك بظلال الدلالة في الخطابات الإنسانيّة على اختلاف شاكلة تحقّقها، لا يتأتّى إلاّ بانتهاج نهج يؤمن بتعدّدية الرؤية الإبداعية في انتسابها إلى كينونة مقرونة بسياق ثقافيّ يعدّ حلقة ضمن حلقات المعرفة الإنسانيّة في تتابعها وتكاملها. ومن هذا المنظور سعينا من خلال تفكيك خطاب عبد القادر فيدوح النقدي فهم الهاجس المركزي لهذا المشروع، وكيف ساعدت تلك المصادر في تضافرها احتواء الإنتاج الإبداعي، وهو ما أدّى بنا إلى خلاصة مفادها موسوعيّة الثقافة التي أسّست لهذا المشروع النقدي.*

***الكلمات المفتاحية:*** *الدلالة؛ الكشف؛ الفهم؛ القراءة؛ الرؤيا؛ التأويل.*

***

**Abstract**:

*This paper seeks to explore the intellectual and epistemological sources from which Abdelkader Fidouh derived his critical material, the essence of which has been interpreted, since it is only through an approach that believes in the plurality of creative vision in its affiliation to an entity coupled with a cultural context. From this perspective, by dismantling the critical discourse of Abdelkader Fidouh, we have sought to understand the central concern of this project, and how these sources have helped together to contain creative production This led us to conclude that the encyclopaedia of culture that was established for this critical project.*

*Keywords: connotation; Disclosure; interpretation; reading; Understanding; vision.*

## مقدمة

إنّ فهم الخطاب الإنساني - من منظور مابعد حــداثي- تحرّرت فيه الكتابة الإبداعيّة من قيــد الزمان والمكان وجمعت دلالته النصيّة بين محفلي الإنتاج والتلقي، استدعى خطابا نقديّا منفتحا بالانفتاح الإنتاج الإبداعي نفسه، خطابا ينطلق من هاجس البحث عن ما يجعل الخطابات الفنيّة حلقة ضمن حلقات المعرفة الإنسانيّة في عالميتها، ومن هذا المنظور سعت هذه الورقة البحثّية من خلال التوقف بالدراسة والتحليل عند مشروع عبد القادر فيدوح النقدي؛ الذي جَمع فيه صاحبه بين حقول معرفيّة عدّة بغيّة الظفر بسر الإبداع الإنسانيّ وفهم كينونته الوجوديّة، التنقيب عن المصادر المعرفيّة والفكريّة المُؤسّسَة لهذا المشروع.

وبناء عليّه، صيغت إشكالية البحث على النحو الآتيّ: ماهي المصادر المعرفيّة التي نهل منها عبد القادر فيدوح مادته النقديّة، ولماذا تعدّدت؟ وهل وفّق النهج المعرفي الذي سلكه عبد القادر فيدوح في مشروعه النقدي احتواء النصوص الإبداعيّة في تمظهراتها الفنيّة المختلفة؟

وللإجابة على هذه الإشكاليّة انتهجنا المنهج التحليليّ، لمّا خصّينا الإتجاه النقدي لدى عبد القادر فيدوح بالوصف والتحليل، مرورا بتعداد مصادره المعرفية، مُعتمدين على المنهجيّة الآتيّة:

**مقدّمة.**

**أولا. الاتجاه النقدي لدى عبد القادر فيدوح**

**ثانيا. مصادر عبد القادر فيدوح المعرفية والفكريّة.**

**1. التراث العربي.**

**2 الفَلسفة الإسلامية**

**3. الخطاب الصوفي**

**4. الفلسفة الغربية الحديثة**

1.4. شليجل والتأويل التوليدي

2.4.. غادامير والفكر الهرمينوطيقي

3.4. أمبرتو إيكو وسمياء التأويل

4.4.جاك دريدا والتفكيكية.

5.4. جمالية الاستقبال ( مدرسة فرانكفورت)

**5. الخطاب النقدي العربي الحديث والمعاصر**

**خاتمة البحث.**

قائمة المصادر والمراجع.

## أولا: الاتجاه النقدي لدى عبد القادر فيدوح

**1ـ في ضبط مفهوم التأويل:**

يعدّ التأويل مدار البحث النقدي لدى عبد القادر فيدوح، حيث راهن على جدواه في الدراسات الحديثة منذ تشكلّ المشروع لديه إلى تأسيس الرؤيا وتعميقها. وقبل التوسّع في دلائلية المصطلح لدى عبد القادر

فيدوح يجدر بنا التوقف مليّا عند التأويل كمصطلح وكمفهوم، ذلك أنّ من سماته الاختلاف والتغيّر ، إذ يختلف من أمّة إلى أمّة ومن فرد إلى فرد داخل الأمة نفسها، بل قد يختلف أحيانا - جزئيا أو كليا- لدى الفرد الواحد، لأن التأويل عملية تاريخية وتاريخانيّة، بمعنى أنه خاضع لإكراهات التاريخ ومستجيب لها، وأنّه صانع للتاريخ ولثوراته. ومن يستعرض تاريخ التأويل القديم للعهدين بتياراته المختلفة والتأويل العربي الإسلامي باتجاهاته المختلفة والتأويل الحديث بمنظوراته المتعددة يتبيّن له صحة هذه البديهة (مفتاح، 2001، صفحة117-118)؛ و« مهما اختلفت التأويلات باختلاف الأديان والأجناس والأمم والجماعات والأفراد فإن أصل نشأته وسيرورته وإجرائه يرجع إلى مقولتين؛ أولاهما غرابة المعنى عن القيم السائدة، القيم الثقافيّة والسياسية والفكرية، وثانيهما بث قيم جديدة بتأويل جديد؛ أي إرجاع الغرابة إلى الألفة، ودس الغرابة في الألفة» (مفتاح، 2001، صفحة218)

وإن اعتنى التأويل في الماضي بالنصوص المقدسة والشريفة دون غيرها ليجعلها قبلة بحثه ملاحقا خفيّها ومدسوسها لعله يظهر ببحثه لينتصر لدواعي المعرفة وللألفة فيعيد صياغة الأفكار وتجديد القدرات، فإنّه في العصر الحديث قد اعتنى بمختلف النصوص بانتشار فاعليته وتبنيه إشكالية الفهم فانتقل من الاهتمام بالمؤلف ودلالة النص إلى المتلقي وطريقة فهمه، لأنه اجتهاد بالفكر وارتحال بالعقل لطلب الحق المساير لسياق النصوص (قندسي، 2010، صفحة 115)

وقد سميّت الهرمينوطيقا بعلم التأويل أو التأويلية من حيث بحثها في تفسير النص وفهمه. وقد اشتق هذا المصطلح من (هرمس) في اليونانية وهو الملاك الذي ينقل رسائل الآلهة وتعاليمها إلى الأرض، أمّا عن الولادة الحقيقية الحديثة للهرمينوطيقا فإنما كانت مع الرومانسية الألمانيّة من جهة " الظفر بإيضاح داخلي لطبيعة المواقف الهايدغرية إزاء مسألة المعقولية الغربية بعامة". وهو المسار الذي اتّبعه هايدغر بمتابعته التأويلية ونقدها المستمر للتصورات التأويلية السابقة عليها، رغم أنّ هايدغر يقرّ بالمصادر المتعددة التي نهل منها في متابعته لمسألة التأويلية، ولاسيما فلسفة شلايرماخر ودلتاي، التي استلهم منها في بداية مسيرته مفهوم ومشروع التأويلية مثلما سبق أن اعترف هو بنفسه بصفة صريحة (المسلكيّة نحو الكلام cheminement vers la parole)؛ ولذلك تم التحوّل من الفلسفة المجرّدة إلى الانطولوجيا التي تتعلّق بحقيقة الوجود والموجود والتحليل الابستمولوجي(عبد اللاوي، 2013، صفحة 213)، ومن هذا المنظور يمكننا تعريف الهرمينوطيقا الحديثة بأنّها «"فن القراءة" أي فن حل النصوص وتفكيكها وتفسيرها والكشف عن معانيها. ويقوم منهج التفسير في أساسه على افتراض أنّ الكلام له معنيان أحدهما هو المعنى الظاهر والمعنى الخفي مما يجعل اللغة لها وظيفتان أولاها تسمى التعبير وثانيها تسمى رمزية وهي تتطلّب البحث عمّا ترمز إليه» (عبد اللاوي، 2013، صفحة 213)

إنّ هذا التصوّر الخاص بالدلالات قديم، حيث نظر الإنسان إلى الأشياء نظرة رمزية باعتبارها مظهرا من مظاهر المتخفّي، وسرّا من الأسرار يجب كشفه، إلاّ أنّ فعل الكشف هذا لا يتأتّى إلاّ لمن تملّك قدرة استنطاق المسكوت عنه، وهو ما تجلّى بشكل واضح لدى علماء أصول الفقه من المسلمين من أمثال الشافعي، وأبو حامد الغزالي، والشريف الجرجاني، وابن قتيبة وغيرهم كثير. وهذا التصّور كان موجودا لدى علماء المسيحيّة، حينما طوّروا تصوّرا للتأويل انبنت عليه مقولات التأويل المعاصر وهو الهيرمينوطيقا؛ الذي يُعنى بمقاربة جواهر الكلمات من ناحية كونها تشير إلى دلالتين، الأولى ظاهرة وهي شرط من شروط استقامة التعبير وتحقّق وظيفته التواصلية، الثانية مجازية رمزية خفيّة يتم بها التبليغ الإلهي لذوي الألباب فقط (كعوان،2008، الصفحات 404-414-415)

ولمّا كانت الحضارة العربية الإسلامية حضارة نص، فإنّ التأويل، بما هو الوجه الآخر للنص، يصبح ضرورة لا غنى عنها لكل مرتاد لهذه الثقافة التي تدل وتعبّر عن كينونتها عبر التأويل.( ...)، ولمّا كان القرآن الكريم هو نص هذه الحضارة بامتياز، فإنّ العلماء والباحثين أقبلوا عليه قراءة واستنباطا وفهما وتأويلا لمعانيه، كلّ ومجال عمله. ولا ريب أنّ مصطلح التأويل، وفق هذا التصور، تشكلّ في محاضن المعرفة الدينية حيث كان الجدال قائما بين علماء الكلام حول صلاحية التأويل أو عدمه. ولو رمنا تتبع تحولات هذا المصطلح لوجدنا أنّه تقلب بين الدلالة اللغوية والاصطلاحية، أو بالأحرى تميّز بمرحلتين: المرحلة اللغوية والمرحلة الاصطلاحية (...) كان يدل في المرحلة الأولى على التفسير والبيان، أي التركيز على المعنى اللغوي للمصطلح، وقد كانت العرب تعرّف التفسير بأنّه البيان والكشف والإظهار. كما أنّ ما يمكن الوقوف عليه، أيضا، هو أنّهم نظروا إلى التفسير كإجراء أوّلي يقف من خلاله العالم على الألفاظ والمفردات شرحا وتوضيحا لمعانيها، أمّا التأويل فقد ربطوه بالدلالة عندما اعتبروه مرحلة تالية للتفسير/ الشرح أكثر ما ترتبط بالجمل، ولعل هذا ما تقرر في النظريات المعاصرة (بارة، 2008، الصفحات 131-132)

وقد اهتم اللغويون العرب وعلماء الأصول بدراسة المعنى ووضعوا قواعد وأصولا لاستنباطه، ولم يكن ثمة فصل في هذا المجال بين البحث في طرق استنباط النص وبين البحث اللغوي، بل إنّ مباحث الدلالة عند اللغويين تأثرت بمناهج ومباحث الأصوليين في تقعيد فهم النص، كما تواتر استعمال مصطلح الدلالة في التعبير عن المعنى المستنبط من النصوص والألفاظ، وكان ذلك بالخصوص في كتب الأصوليين، هذا ناهيك عن نصيب اللغويين والبلاغيين الأوفر في معالجة كثير من المسائل المتعلقة بدلالة الكلمات، حيث كتبوا عن مجاز القرآن وغريب ألفاظه، والعلاقة بين اللفظ والمعنى، وتطور معاني الألفاظ والترادف والأضداد والمشترك وتحقق ذلك منذ جمع وتدوين مفردات اللغة العربية انطلاقا من مشافهة الأعراب، أو شرح مفردات القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة واستخراج معاني الألفاظ منهما، وهو جانب يؤدي إلى المحافظة على سلامة اللسان العربي من خلال فهم النص القرآني الذي كان السبب في إثارة الكثير من القضايا العلمية التي غدت علوما مستقلة، والبحث عن المسائل الدلالية في ديوان العرب الذي تضمن ثروة لغوية دلالية جديرة ببحث مشكلاتها وتناول مكوّناتها. وكان ما سبق عاملا في تطوّر الدراسة اللغوية في وقت مبكر في مختلف مظاهرها الصوتيّة منها والصرفيّة والتركيبية والدلالية، أعطت نتائج أثرت علم الدلالة إثراء كبيرا، وأنتجت معاجم المعاني ومعاجم الألفاظ، جعلها تتسم بالمنهجية والدقة والسعة والتنظيم والوضوح (زاده، 2010، صفحة06)

ومهما يكن من أمر، فإنّ رصد مصطلح التأويل في الثقافة العربية أكبر من كونه مجرّد كشف أو إبانة للأشياء، فهو يبقى وسيلة حضارية تتداخل من خلالها أنظمة الثقافة المعرفية وتتشابك، ويتواصل عبرها الإنسان مع الكامن في ذاته، صورا ورؤى وأحلاما، ومع غيره تعبيرا وترجمة، فالإنسان كائن محكوم عليه أن يتأوّل ذاته وإلاّ كان مصيره الصمت في سجن الذات، حيث لا حديث ولا تعبير (بارة، 2008، صفحة138)

ويخلص التأويليون المعاصرون إلى أنّ هناك حاجة ماسة للتأويل، وتأويل النص الديني خصوصا والنصوص التأسيسية في التراث عموما، من خلال اقتراح تقنيات في القراءة وأدوات في فهم النص، لكشف التوظيفات الإيديولوجية والوثوقية للنصوص المقدسة من طرف حراس الحقيقة، وإبراز الفرق بين التأويل والنص، والقراءة واللغة، فالتأويل مغاير للنص والقراءة مختلفة عن اللغة. ومن بين الباحثين العرب المعاصرين الذين اهتموا بالتأويل نذكر إلى جانب محمد أركون، نصر حامد أبو زريد، علي حرب ومطاع صفدي...الخ. وهم الذين اطلعوا على ميراث الفلسفة التأويلية الغربية ومباحث السيميولوجيا والنقد الأدبي وتعددت قراءاتهم التأويلية بتعدد واختلاف مرجعياتهم، خاصة وأنّ قيمة الممارسة التأويلية تنبع من الأسئلة

التي تطرحها من مثل سؤال الحقيقة، وسؤال المعنى، وسؤال الذات والتاريخ...الخ (كيحل، 2011، الصفحات 98-104)

وتعدّ «دراسات لطفي عبد البديع ومصطفى ناصف وشكري عيّاد وجابر عصفور في مجال النقد والبلاغة العربيين دراسات رائدة في مجال اكتشاف العلاقات العضوية بين هذا المجال المعرفي وبين غيره من مجالات التراث العربي. ويعود الفضل الأكبر في اكتشاف عمق تلك العلاقات إلى دراسة هامة قدمها جابر عصفور عن " *الصورة الفنيّة في التراث النقدي والبلاغي*"، وهي دراسة لفتت انتباه الباحثين بشدّة إلى أهميّة قراءة " *النقد والبلاغة*" في ضوء علوم التراث كلها، الفلسفة و علم الكلام وعلم النفس والتصوف والتفسير وعلوم اللغة على حد سواء. وهي الدراسة التي فتحت المجال لباحثين كثيرين (...) لارتياد مجال الدراسات التراثية مسلحين بمنهجية للقراءة الواعية لا تفصل بين عناصر هذا التراث، ولا تجزئ مجالاته» (أبو زيد، 2005، الصفحات 5-6)

**2- رهان القراءة وآفاق التأويل من مَنظور عبد القادر فيدُوح:**

يعتمد فيدوح في مقارباته النقدية على الرهان التأويلي، لما يمنحه من مرونة كبيرة في التعامل مع النصوص الإبداعيّة، الرهان الذي آمن به منذ بداية مشواره النقدي؛ رسالته في الماجستير(1984م) "**القيم الفكرية والجمالية في شعر طرفة بن العبد**" (طبعت عام 1998م)؛ الذي حاول من خلاله « تحديد أنماط السلوك الحضاري للحياة العربية في عصر ما قبل الإسلام ضمن الطروحات الفنيّة» (فيدوح، 1998، صفحة6) بحثا عمّا تخبئه الأشكال الفنيّة من نظم فكريّة تعكس رؤية العربي ماقَبل الإسلام إلى الوجود، وهي رؤية مخالفة للتصوّرات التي لا تؤهّل عربي تلك الفترة لمثل هذا النمط الفكري المتقدّم.

ثم جاء كتابه الثاني "**الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي**" (1992م)- ليكرس فيه الجهد من أجل النفاذ إلى عالم النص الداخلي، ومحاولة إظهار الخبيء واللامرئي في النصوص قديمها وحديثها من المنظور النفسي؛ ذلك أنّ تأويل النص في إطاره النفسي حسب فيدوح « يقتضي التسرب داخل نفسية صاحبه عبر الأثر الفنّي الذي يجلّي حقيقة هذه النفس» (فيدوح، 1992، صفحة 12)؛ أي يقتضي تجاوز الشَكلنة الفنية نحو الباطن المحمّل بقيم رؤيوية تبين عن حقيقة الذات الشاعرة في انتمائها إلى جماعة ثقافيّة بعينها، حيث يؤكّد فيدوح فاعليّة التحليل السيكولوجي المقرون بالتأويل في الدراسات الحديثة، ومن ثمة في مقارباته النقدية للخطابات الفنيّة؛ بقوله في المؤلّف نفسه: « لقد كانت دائرة اهتمامنا بالتحليل النفسي أوسع بكثير من هذا التصوّر، لا لأنّه يعكس- فقط- الدور الانفعالي للفنان، بل لأنّه - أيضا- يستثير في القارئ هذه الوظيفة الانفعالية، ويولّد فيه روح التفاعل مع النص، فيجعل منه مبدعا مشاركا، لأنّه يحرر دوافعه المكبوتة، وينسقها من خلال هذا النص أو ذاك، لذلك تأتي محاولة الربط بين النص الأدبي والأسلوب السيكولوجي لتوضيح معالم الاستدلال والاحساس، ولتقويم تجارب الفنان. هذه هي حقيقة الأسلوب السيكولوجي المتبع في هذا البحث الذي يتجاوز في تعامله مع النص النقدي حدود العرض، والتفسير والتحليل، إلى إعادة بنائه من جديد ضمن ما تقتضيه القراءة التأويلية، الاستنطاقيّة لمقومات هذا النص في علاقاته السياقية المشروطة التي يحدّدها الأسلوب السيكولوجي»( فيدوح، 1992، صفحة9).

ومع تجربة فيدوح الثالثة "**دلائلية النص الأدبي دراسة سيميائية للشعر الجزائري**" (1993م) نصل إلى رؤيته السميائية التي حاول من خلالها الكشف عن إمكانات كينونة النص وانبعاثه، رؤية لم يكن لها حضور منظّم في الدراسات النقدية العربية آنذاك؛ يقول عبد القادر فيدوح معبّرا عن النهج الذي انتهجه في هذا المؤلّف: « كان النفاذ إلى أعماق النص بغية استكناه المعنى الخفي عبر آليات السميائية التأويلية، لعملنا هذا بمثابة مغامرة تعمل على تتبع الحركية التركيبية، واتساع فضائها الإشاري... وهكذا يدخل النص حلبة التبادلات بين الأسئلة والأجوبة، لتتحوّل القراءة السميائية في تأويلها المشروط إلى " رهان" تساؤل الخطاب ومكاشفة أوليات الكتابة الكامنة في مأزق الذات وتفاعلاتها. ومن ثمة يؤدي كل نص إلى طرح سؤال جديد وهكذا تتعدد المعاني بتعدد الأسئلة، بحيث يتوارى خلف كل سؤال أفق لتوقعات منتظرة» (فيدوح، 1993، الصفحات 2_3)

ولعل المتتبع لدراسات فيدوح وبخاصة في كتابه دلائلية النص الأدبي، يدرك أنه يستبدل إبداء الحكم الفصل في التحليل، بالكتابة النقدية الجديدة بوصفها "إبداعًا مستمرًا" و"خلقًا لاحقا لنص سابق"، على حد وصفه، وهو ما نستشفه بصورة جلية في تحليله نصَّ بكر بن حماد، وتناوله بملامح معبرة، وبقراءة نقدية مبينة، تجربة الجيل الجديد من شعراء الجزائر المعاصرين، عنونها " بشعرية الأقلام الغضة"؛ ومن الشعراء الشباب الذين خصّهم بالدراسة "سعيد هادف" ، "أحمد دلباني" ، "عاشور فني"، "خيرة حمر العين".

وما يلاحظ على هذا المؤلّف غياب الضبط الاصطلاحي فيما يتعلّق بالاتجاه السيميائي، الملاحظة التي علّق عليها يوسف وغليسي في كتابه "النقد الجزائري المعاصر من اللانسونية إلى الألسنية" حيث يقول: «استهل الدكتور عبد القادر فيدوح جهوده النقدية (السيميائية)، مع مطلع التسعينات بعد نهاية مشواره الأكاديمي سنة 1990، بكتاب(دلائلية النص الأدبي)، وتحته عنوان جانبي آخر "دراسة سيميائية للشعر الجزائري " ومن العنوان تظهر صعوبة تنظيم الناقد لجهازه المصطلحي: إذ يستعمل مصطلحين لمفهوم واحد "الدلائلية والسميائية"، ويغيب عنه أنّ " الدلائلية" هي أيضا مقابل لكلمة Sémiotique ... وتزداد الأمور تعقيدا حين نلقي الناقد يستعمل مصطلحات أخرى أثناء الممارسة للدلالة على المفهوم نفسه كالسيميولوجية والسيميوطيقة والتأويلية، فيغدو المجموع خمسة مصطلحات كاملة لمفهوم واحد » (وغليسي، 2002، صفحة 134).

ولم يبتعد مؤلّفه "**الرؤيا والتأويل**" 1994م عن هذا التصوّر المنهجي، حيث حاول فيه تنبيه القارئ إلى أنّ شعر الجيل الجديد من شعراء الجزائر المعاصرين لا يقل إبداعا عن الشعراء العرب بصورة عامة، وهو ما جعله يقرأ نماذج من شعرنا الجزائري المعاصر لا من حيث اجتماعية الظواهر الأدبية في تماثلها الإيديولوجي وفي نظرتها الآلية، ولكن من منظور ما تحدده الرؤية الكشفية في موضوع الخلق الجمالي في بحثه المستمر عن البديل الطوباوي لواقع هش ومتآكل، ينحدر إلى الاتضاع والاستلاب ومحاولة تثويره ضمن جدلية التغيير مستعينا في قراءته السيميائية بالتأويل الذي فتح المجال للرؤيا بوصفها مكانا بكرا، قابلة للاحتمال وطرح السؤال (فيدوح، 1994، الصفحات 3_ 11)، وذلك من خلال فصول أربعة:

- الأنساق الكليّة / رؤية العالم.

- كيان الذات.

- النزعة الصوفيّة.

- الرؤيوي / الأسطوري.

ولم تنأ مؤلّفاته وأبحاثه اللاحقة عن هذا المسار الرؤيوي الذي زاوج فيه الباحث بين أصالة الثقافة وحداثة التطلّع، متجاوزا أحادية التصور في سبيل خلق إبداعي متجدّد؛ ذلك أنّ تحليل الشعر العربي بوجه عام، والمعاصر منه على وجه الخصوص - في تصوّر فيدوح- بحاجة ماسة إلى قراءة استشرافية؛ تتطلّع الآتي الكامن في صميم التمظهر الفنّي ولذلك يقول فيدوح في مؤلّفه "معارج معنى الشعر العربي الحديث": « أجدني أمام فعاليات إجراءات التعامل مع النص من منظور تأويلي، والابتعاد ما أمكن عن مناحي العرض، والتفسير، والتعيّن، والتبرير،...، وأنّ ما ننتهجه في كتاباتنا يناظر فعل التأليف الذي يعتمد بالأساس على سياق حدس الباطن» (فيدوح،2006، صفحة 5)؛ وهو ما يعني أنَّ الرؤية التحليلة للنص من المنظور النقدي لدى عبد القادر فيدوح لا تكمن في التفسير بل اكتشاف العلامات التي تدرك في تضاعيف النص ومحاولة إنتاج معان جديدة بناءً على المعنى الأوّل الذي مُنح لها. بل وقد فتح آفاق مقارباته النقدية ليمزج الكشف الصوفي بالتأويل الثقافي، حيث تغدو الأنساق الثقافيّة المختزنة في مخيال جمعيّ واحد سرا يكشف رؤية بعينها لحقيقة علاقة الذات بالآخر، حيث يقول في أخريات مؤلفاته النقدية (تأويل المتخيّل/ السرد والأنساق الثقافية): «فإذا كان التجديد في المعرفة رغبة والرغبة تتماثل مع علاقة الكائن بالوجود في كل مراد، وإذا كان كل جديد يسعى الكشف عن لحظة التجلّي بعد المخاض، فإنّ ذلك لن يتحقّق، (...)، إلاّ إذا تطابق سرّ الواقع مع مستجدّات الأنساق المعرفية والثقافية المأمولة، (...) والفنان مثل الفيلسوف، سواء بسواء، لأنّ كليهما يتوحّد بملكته التعبيرية نحو سؤال الثقافة في مواجهة الواقع المرتهن للآخر».(فيدوح، 2019، صفحات9-10).وما زال عبد القادر فيدوح لحد الساعة نشيطا، غريز الإنتاج في مساءلته كلّ مُستجدّ على الساحة الفكرية والنقدية جاعلا من التأويل الحدسي والتأمل الذوقي أساس مشروعه النقدي في انفتاحه على الحقول المعرفية الأخرى والتي تعمل متضافرة على استنطاق ما سكتت عنه اللغة الإبداعية في خطيّتها من خلال: التحاور مع النصوص/ الفهم/ إعادة الخلق (التركيب)، ومما عزّز موقفنا ناهيك عن عناوين مؤلّفاته المنتقاة والتي تحمل بعدا معرفيّا محدّدا في مصطلحات مفاهيم: «***الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي***»، « ***دلائليّة النص الأدبي***»، «***الرؤيا والتأويل***»، «***معارج المعنى في الشعر العربي الحديث***»، «***إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر***»، «***أيقونة الحرف وتأويل العبارة الصُوفية***»، «***تأويل المتخيّل/ السرد والأنساق الثقافيّة*** ؛ مزاوجة الناقد عبد القادر فيدوح في مقارباته النقدية بين مصطلحات تنتمي إلى حقول معرفية عدّة: الاتجاه النفسي السيميائية، الأسلوبيّة، التفكيكية، نظريات القراءة و التأويل، إلى جانب الحقل الصوفي (وهي مصطلحات وردت في مؤلّفات عبد القادر النقدية) نذكر منها على سبيل الاستشهاد لا الحصر: (مودع، 2021، الصفحات 4-18)

**<u>الحقل الصوفي</u>**: شفرات البرزخ، فيض البرهان/ كشف الكشف، البرزخ/الخيال ، اللغة/ الرمز، إراءة التأويل، معارج المعنى...

**<u>الحقل الأسلوبي</u>**: الانزياح، الحذف، التقديم والتأخير، الالتفات (...)

**الحقل السيميائي:** سيمياء النص، العلامة وماهيتها في التراث النقدي، العلامة وفاعليتها في الدراسات الحديثة(...)

**الحقل التفكيكي:** تفكيك، الانتشار/ تشظي النص، التطوير/ التطوّر، المعنى/ الدلالة، الاختلاف، الأثر، الكتابة(...)

**نظريات القراءة والتأويل:** القارئ الضمني، أفق التوقّعات، الفهم، التفسير، التأويل (...)

كما يمكن في هذا المقام الاستشهاد بموقف عبد القادر فيدوح الصريح إزاء اعتماده على أكثر من منهج واحد تحت راية التأويل إحاطةً بالإنتاج الإبداعي في تَحقُّقاته الفنية المختلفة: « المنهج هو التصور الجامع للعوالم المشتركة، بوصفه إجراء منظما بدافع الوصول إلى الكشف عن حقيقة ما، أو البرهنة عليها ضمن ما تتطلبه المتغيرات المتوالية لطرائق التحليل، وشيء طبيعي أن ينطلق كل باحث من منهج معين يرتب نظام خطابه، مع مراعاة التعدد والاختلاف، بحسب ما تمليه طبيعة التناول، أو طبيعة الخطاب، وإذا كان كل باحث ينطلق من منهج معين، فإنه بالمقابل مرهون بمفاهيم ومناهج مغيرة حتى يستطيع إيصال فكرة ما يعالجه بموضوعية» (مودع، مقابلة مع عبد القادر فيدوح، 2016/02/12).

هذا ويضيف في المقام نفسه معربا على أهميّة تطويع المنهج النقدي لتداعيات الكتابة الإبداعية ومن ثمّة لتداعيات القراءة الواعيّة «وحين أتعامل مع **المنهج** لا أتعامل معه بالمنظور الذي يؤدي إلى الاستنتاج المنطقي، وإنما أتعامل معه بوصفه **كينونة حيَّة يتشكل بمكونات النص**، اعتقادا مني أن كل منهج مقرون بتطويعه وفق إشكالية النص، وهو الذي يحدد رؤيا الإنتاج، وأن المهمة الأساس في التحليل المعرفي قائمة على التحكم في آليات المنهج، وبالمقابل فإن المنهج لا يستند إلى القواعد التي تحكمه فحسب، وإنما يتعزز بالمهارات الشخصية للباحث من خلال عوامل التأثير والتأثر، وهو ما ننهجه في دراساتنا» (مودع، مقابلة مع عبد القادر فيدوح، 2016/02/12).

وتكمن أهميّة التأويل في تصوّر عبد القادر فيدوح على نحو ما أشار إليه في مقدّمة مؤلّفه إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر: «**ليكشف اللامقول في النص**، ويرفع عنه ما يواريه ويغطيه، ويزرع فيه روح التجديد إلى اللامتناهي من الدلالات، امتثالا لمقولة محي الدين بن عربي " ***ما في الكون كلام لا يتأوّل***" بغرض الحصول على أجوبة مرتبطة بمشروع الإنسان في الوجود من ظاهر وباطن. وإذا كان التأويل الذي نقصده في هذا البحث يقتحم الخبيء واللامرئي في النصوص المعتمدة، فذلك لأننا نرفض أن نكون مرآة للصورة، أو المرآة العاكسة، وإنما رغبتنا في الاندماج مع النص هو ما يشغل بالنا، ويعزز افتراضاتنا؛ لأن هناك مسوغاتٍ تدفعنا إلى ذلك، وفراغات تأسرنا، وتشدنا إلى تضاعيف النص وفيوضه» (فيدوح، 2009، صفحة 7)

## ثانيا: مصادر عبد القادر فيدوح الفكرية والمعرفية

لمّا كان التأويل جوهر الدرس النقدي لدى عبد القادر فيدوح تنظيرا وتطبيقا؛ فإنّه لم يتردّد في البحث عن مضانه في التراث النقدي والبلاغي ناهيك عن الفلسفة الإسلاميّة، وهو ما دفعه إلى ضرورة العودة إلى أمهات الكُتب التراثيّة والفلسفية، والتوقف المتأني عند نخبة من الأعلام وموقفهم من التأويل والبحث عن الفروق الرئيسة التي تميّز المصطلح (التأويل) عن التفقّه والتفسير والفهم، وهو ما ظهر جليّا في أوليات مؤلفاته النقدية ونخص بالذكر: القيم الفكرية والجمالية في شعر طرفة بن العبد، الجماليّة في الفكر العربي، نظرية

التأويل في الفلسفة الإسلاميّة، كما وصرّح عن ذلك في أخريات مؤلفاته النقدية ونخص بالذكر مُؤلّفه " معارج المعنى في الشعر العربي الحديث " حينما تحدّث عن النهج المعرفي الذي انبنى على أساسه مشروعه النقدي : « ولعلّ الحديث في مثل هذا **السمت** غير بعيد عما قاله العظماء من **نقادنا القدامى**، والأمثلة لاتُحصى- مع تأكيد **عظمة عبد القاهر الجرجاني**- بيد أني أشير، هنا، إلى ما قاله **فخر الدين الرازي** في (محصوله): " إنّ المعاني التي يحتاج إلى التعبير عنها كثيرة جدا، فلو وضعنا لكل واحد منها علامة خاصة، لكثرت العلامات بحيث يعسر ضبطها، أو وقوع الاشتراك في أكثر المدلولات، وذلك ما يخلّ بالتفهيم". إذا كان كذلك في القرن السادس الهجري، فما عساه سمت مرامنا؟» (فيدوح، 2006 ،صفحة5)

الأمر سيان بالنسبة للخطاب الصوفي الذي دعى إلى تبنيّه كمنهج نقدي، وأكّد أهميّة النصوص الصوفيّة وعمق رؤيتها الوجوديّة. أمّا بالنسبة للتأويل في الدراسات الحديثة فإنّه أشار في العديد من المواضع في مؤلفاته النقدية إلى نظريات القراءة والتأويل ودورها في فتح آفاق التحاور مع النصوص الإبداعيّة. وبشيء من التفصيل يمكننا أن نتوقّف عند هذه المصادر فيما يأتي:

**1. التراث العربي:**

يعتبر التراث العربي بشقّيه البلاغي والنقدي جوهر الثقافة الفيدوحية، بل الدافع المؤسّس للكتابة النقدية لديه؛ فهاهو وفي أوّل عمل نقدي له يختار "طرفة بن العبد" للبحث عن القيم الفكرية والجمالية في شعره ؛ اختيار برّره الباحث بكون عصر العرب قبل الإسلام من « أكثر عصور الأدب العربي حاجة إلى الدراسة والبحث، بوصفه يمثل الجذور التاريخية لحياة أمّتنا العربية، ورؤيتها الفنية، وبوصفه أيضا الأصل الذي هيّأ لكل المتأخرين أن يستمدوا منه فيض معانيهم. وأكثر من ذلك فهو ماضينا الذي لا يمكن إنكاره، هذا الماضي الذي يجب أن نتعرّف إلى مزاياه ومآخذه، فيكون بذلك لزاما علينا أن نهتم به اهتماما متجدّدا، محاولين بذلك ربطه بحاضرنا مسترشدين به إلى المستقبل.» (فيدوح، 1998، صفحة 5)

بل يؤكّد في خاتمة الكتاب نفسه بأنّ السبب الرئيس الذي شجّعه على اختياره لهذا الشاعر هو الردّ على من ينفي وجود أي مستوى من التفكير عند العرب الأوائل حيث يقول : « وربّما كان هذا الكتاب لبنة أخرى للرد على المزاعم التي تنفي وجود أيّ مستوى من التفكير عند العرب، إذ حاولت أن أبيّن فيه أنّ تفكير العرب وصل به إلى أن ينظر إلى الوجود نظرة مغايرة لما جاء بها الإسلام فيما بعد..» (فيدوح، 1998، صفحة 161)

وما يبيّن ثقافة الباحث العربية في هذا المؤلَّف ، فضلا على موضوع دراسته الذي ركّز فيه على شاعر من شعراء العرب الفحول، استشهاده بكوكبة من أعلام اللغة والفكر أمثال: الجاحظ 255/159 هـ "البيان والتبيين" "الحيوان"، ابن سلام الجمحي222 هـ "طبقات فحول الشعراء "، ابن قتيبة 276/213 هـ "الشعر والشعراء" ابن الجنّي 322 هـ "الخصائص"، ابن عبد ربه 328/246 هـ " العقد الفريد"، ابن رشيق القيرواني 456/390 "العمدة"، أبو هلال العسكري ت 395هـ " الصناعتين"، أبوحيان التوحيدي 414/310 هـ "الصداقة الصديق"، عبد القاهر الجرجاني ت 471هـ "دلائل الإعجاز"، "أسرار البلاغة "،حازم القرطاجنّي 684/608 هـ "منهاج البلغاء وسراج الأدباء"، الألوسي (1865-1924م) "بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب"، سيد قطب 1906-1966م "في ظلال القرآن"،...، الأمر الذي يُنم على سعة إطّلاعه.

أمّا في كتابه "الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي"، فيشير إلى أنّ التراث النقدي العربي لم يخل من بعض النظريات الحاذقة الدالة على الخبرة العميقة بالنفس الإنسانية، دون أن يعني ذلك أنّ معالم هذا المنهج كانت متجسّدة آنذاك كما نعرفه اليوم، وإنّما جاءت بوصفها أفكارًا نقدية نابعة من تأثير الرؤية النفسية التي لازمت الإنسان عبر مر العصور، في علاقتها بعالم الأدب، إلى أن تقدّمت لاحقا على يد عبد القاهر الجرجاني الذي يعتبره فيدوح بمثابة المؤسس الأول لما يسمى بإرهاصات التحليل النفسي التأويلي والذي حاول من خلال ملاحظاته النفسية أن يعطي وجها آخر للدراسات النقدية بتوضيحه معنى الدلالة النفسية.(بشارف، 2016، صفحة 111)

كما يرى الناقد عبد القادر فيدوح -وفي المقام نفسه- أنّه لا يمكن تجاوز جهود ابن سلام الجمحي الذي كان له فضل السبق في إبراز مظاهر الانفعال في النقد العربي، لتأتي بعد ذلك صحيفة بشر بن المعتمر فتقعّد لمنهج النقد البلاغي الأدبي الذي سلكه البلاغيون فيما بعد؛ حيث كان لها فضل الكشف عن قيمة النضج التي توصّلت إليه الذهنية العربية في تفسير البلاغة، واهتمامها بالطاقة الشعورية لمعالجتها قضايا الإبداع في ذلك العصر.(بشارف، 2016، صفحة 112)

ويذهب فيدوح في مؤلّفه "دلائلية النص الأدبي" إلى أنّ البحث التأويلي قد كان مدار الطرح البلاغي الذي نحاه القدامى على شكل التعبير غير المباشر للدلالة على الصيغ المجازية ؛ فكانت المماثلة والمجاز من أساليب البلاغة المعتمدة وأوسعها تقبلا.(فيدوح، 1993، صفحة 26)

دون أن يقتصر اهتمامهم بالنصّ المقدّس، بل تعدّاه إلى العمل الأدبي؛ إذ حتى وفي أثناء قراءتهم لعمل ما، كانوا يدعون إلى أن تكون هذه القراءات مفتوحة،« بحيث ألفيناهم يكلفون كلفا شديدا ببعض النصوص الأدبيّة الكبرى، مثل شعر المتنبّي الذي وصلنا من الشروح التراثية أكثر من ثلاثين شرحا ... ومثل ذلك يقال في النصوص الشعريّة التي جمعها أبو تمام، وعرفت تحت عبارة " ديوان حماسة أبي تمام " حيث توالت قراءات هذه المجموعة الشعريّة حتّى بلغت أكثر من عشرين قراءة... كما يقال نحو ذلك عن مقامات الحريري التي تعوّرَ الناس على شرحها، فجاوزوا حدّ الطول المعتاد » (مرتاض، 2001، صفحة 16).

وهكذا ذهب القدامى في خطابهم - في تصوّره- إلى التعامل مع الإشارة الموحية أو الدلالة الإيحائية وهو نوع من الأساليب البلاغية التي نجد فيها القدر الكبير من الأنساق الخاضعة للسياق التأويلي؛ الأمر الذي عَدَّه فيدوح ثورة على انضباط النص المقصود الذي سلكه أنصار المدرسة الظاهرية الشائعة في عصرهم المتشددين في فتح باب التأويل من الباطنيين؛ من حيث إنّ النص هو خطاب ظرفي يعايش القارئ في حالة حضوره الدائم، وبوصفه أيضا وهذا هو الأهم يتجه نحو عقلنة المدلول وفق أنماط القراءة الثابتة التي تركّز الانتباه نحو ماهية النص دون إعطائه الاستبعاد الاحتمالي للاستخدام اللاحق، بقصد تطوير الواقع الظرفي في النص إلى أن يصبح في حالة حضور يتعدد بتعدد القراءة، ويتجدد بتجدد الأزمنة.(فيدوح، 1993، الصفحات 27_26)

ولم يتردد فيدوح في خوض مغامرة أخرى، حيث راح يبحث عن شظايا الفلسفة "الجمالية في الفكر العربي"، ليؤكد مرّة أخرة بأنّ المتتبّع لتراثنا العربي يجد آراء مستفيضة متعلّقة بمبحث الجمال مبثوثة في تضاعيف الكتب الأدبية، بخاصة منها البلاغية ؛ من منظور أن جمال الفن اللغوي يكمن في بلاغة اللفظ. ومن هنا اعتبر أنّ البلاغة العربية هي علم الجمال الأدبي عند العرب، ومفاهيمها وأسسها وقواعدها هي مفاهيم الجمالية الأدبية في تراث العرب الفكري.(فيدوح، 1999، صفحة 46)

وفي ذلك دلالة على ارتباطه بتراثه الذي منحه هويته العربية، ناهيك عن مساءلته المتجدّدة له، رغبة في بعثه من مرقده ليكون موضوعا خصبا قابلا للمكاشفة ، إذ يؤكّد في بحثه معنى سمت النص في مؤلّفه "إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر" قائلا : «يظل تقدير الدراسات الحديثة لموروثنا الثقافي والمعرفي تقديرا نسبيا، في انتظار ما يجدّ من اكتشافات تكشف عمق اللاوعي فيه، واعتقادنا بأننا نعرف كلّ شيء عن ماضينا هو اعتقاد يقابله " **لا نعرف إلاّ بعض الشيء منه**» (فيدوح، 2009، صفحة 13).

**2. الفلسفة الإسلامية:**

تعدّ الفلسفة الإسلامية من المصادر الرئيسة التي اعتمد عليها عبد القادر فيدوح للبحث عن أصول التأويل ومصادره، وإن اكتفى في مؤلّفه "دلائلية النص الأدبي" بالإشارة إلى المفسرين الذين كان لهم فضل السبق في البحث التأويلي، فإنّه في مؤلّفــه الموسوم بـ "نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية" قد عمّق البحث فيه ليحيلنا إلى أوّل مبادرة تخص الدراسات التراثية بالتنظير لمفاهيم التأويل التي سادت أراء الدارسين والنقاد القدامى، وظلت ماثلة في الأذهان مما جعل تعدد هذه الذهنيات تتفاوت بين تعطيل الفهم وإنتاج المعنى، لذلك كان سياق الفهم الذي طرحه الناقد فيدوح يحتوي في ظلاله على السؤال الملح والمؤدي إلى فاعلية التأويل الذي لا يخضع لمنهجية معينة صرفة، ولكنه يرتبط أساسًا بتتبع إجراءات ذات توجيه داخلي، يكون النص فيها هو الموجه الأساس لعملية التأويل. هذه العملية التي تسعى إلى ترجيح المحتملات وبيان دليل الحقيقة الخفية، تضع في الاعتبار، أيضًا، مهمة الفهم الداخلي للحقيقة المختلفة (فيدوح، 2005، صفحة 11). وقد اعتمد في بحثه هذا على المصادر الآتية: **القرآن الكريم، أهل الحديث، الفكر الشيعي المدارس الكلاميّة، ابن رشد والتأويل البرهاني**، مما عزّز ثقافته الإسلامية.

**3. الخطاب الصوفي:**

إنّ مفهوم التأويل الصوفي وآلياته، يتعينان انطلاقا من تحليل التجربة الصوفية نفسها، وما تنتجه من أشكال معرفية خاصة، تُصيغ من خلالها رؤية جديدة لمفهوم الوجود وعلاقته بالله، وما يتفرع عن ذلك من تفاصيل ( عودة، 2008 ، صفحة74).

والواقع إنّ التصوّف لا يمكن أن يرد إلى مصدر واحد أو اثنين أو حتّى ثلاثة، ولم يختص بجنس معيّن أو حضارة دون أخرى، إنما عرفته عموم الحضارات الكبرى في التاريخ مثل الحضارة الهنديّة والصينيّة والفارسية واليونانيّة والمسيحيّة، كما عرفته حضارتنا العربية الإسلاميّة، وهو يأخذ دائما الخصائص التي تنسجم مع انتسابه لهذا الإطار الحضاري الروحي أو ذاك، بحثا عن غايتها المشتركة: الحقيقة المطلقة والسعادة الكاملة (زداقة، 2008 ، الصفحات 82-83).

ولعلّ سراج الطوسي (ت378هـ) يعدّ أوّل المؤرخين لتجربة التصوّف في تراثنا العربي؛ الذين أخذوا على عاتقهم تحقيق أصل التسمية بالصوفي. فقد عقد بابا بعنوان: " باب الكشف عن اسم صوفية، ولما سمّوا بهذا الاسم، ولما نسبوا إلى هذه النسبة" وفيه يذكر أنّ هذه التسمية مأخوذة من لبس الصوف اقتداء بالأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم والأولياء الصالحين وهذا تعليل مأخوذة من صفة اللباس، وهو يخص الشكل. بيد أنّه يضيف إليه تعليلا آخر ويخص المضمون، وهو أنّ التصوف في مضمونه يرتكز على ثنائية من "المقامات والأحوال" التي قوام التجربة الصوفيّة. والمقامات هي المراتب الخلقية التي يتدرج فيها الصوفي السالك في

صعوده الروحي. أمّا الأحوال فهي الحالات الشعورية المتباينة التي تنهال على وجدانه هبه من الله تعالى. (عودة، 2008، الصفحات5-6).

ومهما يكن من أمر فإنّ مصطلح التصوّف تطور عبر العصور والأمكنة واكتسب في كلّ محضن مدلولا إضافيّا، فقد عنى في بداية الأمر مجرّد الزهد والورع، ثم صار يدل على موقف استثنائي من الحياة ورؤية مختلفة للعالم، وتحوّل لاحقا إلى نظريّة في المعرفة والوجود، لها تجليات في الأدب والفن وعلوم النفس والسلوك (زداقة، 2008، صفحة 54).

ولعلّ ذلك ما جعل من الكشف الصوفي سلوكا معرفيا اتجاه العالم والذات معا. إنّ هدفه هو اكتشاف ما يتخللهما من حقائق ومعان. فهو يتخذ العالم كمنطلق للمعرفة، لكنه أيضا يتقيّد بمختلف أشكاله الوجوديّة. فالشرط الأساسي للكشف- كموقف معرفي- هو التقيّد بالوجود. إنّه شكل من أشكال التوحّد بالعالم؛ حيث يميّز الصوفيّة بين نوعين من الدلالة يقف عندهما الكشف الصوفي هما: دلالة العالم على ذاته. وهذا يعطي مستوى الأشكال الوجوديّة. ودلالة العالم على المعاني الإلهيّة القدسية التي تتجلى فيه. وهذا يعطي مستوى الصور الوجوديّة أو الرمزيّة. وسيكون الكشف الصوفي محاولة لرصد الدلالة الأنطولوجيّة للكائنات بوصفها أشكالا وجوديّة، ودلالتها الرمزيّة بوصفها صورا ومرايا تتجلى فيها المعاني الإلهيّة (منصف، 2007، صفحة21-22)، وهو ما لا يتأتى إلاّ بمعرفة تتجاوز المرئي بحثا عن سر الحقيقة المطلقة المستترة وراء حجب الظاهر، والحال هذه فإنّ « الطريق التي تسلكها المعرفة الصوفية (الذوقية، القلبية، الكشفية) والنتائج التي تنتهي إليها غالبا ما تتعارض مع المنهج العقلي الذي يعتمد على الحواس، والاستدلال والاستقراء المنطقيين» (عودة، 2008، صفحة 69)

ويعدّ الخطاب الصوفي من الحقول التي نهل منها عبد القادر فيدوح مادته النقدية من الناحية المعرفية ومن الناحية المصطلحية التي تعكس لا محالة منظومة مفاهمية محدّدة فهو في دلائليّة النص الأدبي بوصفه من أوائل مؤلّفاته، ودائما إبآن البحث عن مرجعيّة التأويل، يوافق نصر حامد أبو زيد في أنّ فكرة الصراع بين الظاهر والباطن كانت شائعة في حقل معارف القدامى، بخاصة عند المتصوفة، معتبرا ابن عربي أحد أقطابها البارزين الذين اهتمّوا بقضايا التأويل، وجعلوا له مخرجا على المستوى الوجودي بفكرة البرزخ وعلى المستوى الإنساني برحلة المعارف الخيالية من أجل الكشف عن جوهر المعرفة (فيدوح، 1993، صفحة 28)

وإن اكتفى بهذه الإشارة في الكتاب المذكور سابقا، فإنّه في "الرؤيا والتأويل" يفرد لها مبحثا خاصا وسمه بالنزعة الصوفيّة، حاول فيه إبراز تمثّلات الذات الشاعرة لمقولة الصوفية في يقينها العميق بوجود المعنى الإنساني الملتحم بالحقيقة العليا التي تستلهمه المدركات الباطنيّة في قربها من الممكن، وتحويله إلى معتقد أصيل، بحثا عن مخرج لمأزقها الوجودي (فيدوح، 1994، صفحة 51). والواضح «أنّ هذا الميدان خير ميدان تتفتّح فيه ذاتية الشاعر وفرديّته، فهو ينفصل عن المجتمع ظاهريا، ليعيش آلامه التي هي نفسها آلام المجتمع بوجود مأساوي، ثمّ إنّ في هذا اللون من التصوف محاولة للتعويض عن العلاقات الروحية، والصلات الحميميّة التي فقدها الشاعر، وتلطيفا من حدّ المادية الصلب الخشن.» (احسان، 1978، صفحة 208)

وهو ما اعتبره فيدوح شعور طبيعي، تستلطفه الذوات الظمأى لمعانقة الكلّي واحتضان المجهول وتمثّل المعنى مقابل شعورها بالإحباط وإحساسها الدائم بالغربة والنفي. فالشاعر لا يرى، وإنما يدرك بإحساسه

المفعم بارتقائه إلى المبادئ العليا، ويحدس الوقائع بما يمتلك من حس لا يشترك فيه مع غيره، ولذلك فإن الأشياء لا تبدو للشاعر كما هي في الظاهر، بل بما هي إسقاط لوجدانياته وانفعالاته، ولذلك كلّه ظلّت الذات المبدعة نقيضا دائما، ملازما لواقعها بما هو واقع مرئي، ثابت لا يتغيّر؛ مما ضاعف لديها الشعور بالقصور وضيق الرؤيا؛ الأمر الذي أفضى بها إلى البحث عن ملاذ روحي تعوّض به إحباطاتها، وانهزاماتها، وفشلها في وصل عالمها الأرضي (فيدوح، 1994، الصفحات 51_52)

ولعل هذا ما دفع الباحث إلى المساواة بين **الشاعر والمتصوّف**، على اعتبار أنّ كليهما يرفض التعامل مع التأثيرات العيانيّة التي تنتزعها حواسنا من حيث المظهر الخارجي. وبعد تفصيل فيدوح الحديث عن أنماط الصوفيّة: الوجوديّة «التي تعمل على تمرّس الذات بقصد تمرّدها على واقع يتكرّر باستمرار، وذلك عن طريق التسامي» والصوفيّة السرياليّة «التي تبحث عن حقيقة كبيرة ضائعة»، والصوفيّة الثوريّة «التي تكمن في امتزاج روح التمرّد بأبحاث ثوريّة من أجل إعادة خلق الواقع »، انتقل إلى الحديث عن المنهج الصوفي بوصفه خطاب لتحليل النصوص وتأويلها عبر شفراتها الرئيسة ونعنّي (فيدوح، 1994، الصفحات 55_67)

- فيض البرهان / كشف الكشف.

- اللغة/الرمز

- الخيال/ البرزخ.

- الحامل السيميائي / التأويلي.

بل نوّه بضرورة اتّخاذ هذا المنهج **كإجراء عملي وتطبيقي**، حيث يقول:« فقد اتّضح أنّه بإمكان الصوفيّة أن تصبح **منهلا ورافدا يتشرّب منه النقد العربي الحديث**، مفاهيمه وأدواته الإجرائيّة، ويستقي من هذا الموروث العظيم كثيرا من القضايا المتعلّقة بالمعنى والمبنى، أو ما يعرف في المفاهيم الحداثيّة بالبنى العميقة والبنى السطحيّة... فيتجنّب بعضها اجتنابا واعيّا، ويأخذ ببعضها مأخذ الجدّ والمساءلة والوعي» (فيدوح، 1994، صفحة 75).

ولم يتردّد الباحث في البحث عن موضوع الجمال لدى الصّوفية في مؤلّفه الجماليّة في الفكر العربي حيث أفرد له مبحثا وسمه بـ " النزوع الجمالي والكشف الصوفي " ذهب فيه إلى أنّ موضوع الجمال لدى الصوفيّة هو إدراك الشعور بالانسجام، وإظهار فكرة التوحيد المتجسّدة في ماهيّة الحق، أو الحقيقة المطلقة لصفات الواحد الأحد المنزّه عن كلّ شيء.(فيدوح، 1999، صفحة 15)

مؤكّدا أنّ المعرفة الصوفيّة تندرج في نزوعها الجمالي ضمن مسار الاطلاع على ما توصلوا إليه بالمشاهدة القلبية لصورة الحق، بعيدًا عن المدركات "العقلية / الحسية " التي يتقاسمها الناس العاديون (فيدوح، 1999، صفحة 15).

كما أكد فيدوح أنّ الصوفية في تفسيرهم للجمال إنما يقصدون وحدة العلاقات بين ذات الحق وذات الخلق، عبر الصفات الشكلية التي تدركها حواسنا. وفي هذه الحال يكاشف الإنسان معاني صفات الكمال الجمالي للباري جل اسمه (فيدوح، 1999، صفحة 15)

لذلك كان الكشف الصوفي - في تصوّره - ينظر في " ما وراء الحجاب " من المعاني الغيبية لصفة الحق وهي رؤية تميل إلى إمكان معرفة الحقيقة (الصفات) عبر رموز الموجودات؛ لأن الحق مشتمل على جميع الصفات الكمالية اللازمة لذاته، ومن ثمة تكون الموجودات نعتًا تعكس حيثيات صفات ذات الحق (فيدوح، 1999، صفحة 15).

هذا الاهتمام الصوفي أضفى بظلاله على لغته النقدية، على نحو ما نراه في مؤلّفه« معارج المعنى في الشعر العربي الحديث، حيث يُعرب قائلا: « الشعر-إذا- جوهر **الرؤيا الكشفيّة** التي تبحث في **علاقتنا بالكون**، وتقرّب صلتنا فيما تتخذه المعرفة البدئية بالمعرفة الوجوديّة؛ الأمر الذي يدفعنا إلى تفجير السؤال الناتج عن القلق (...) سُؤال القلق المعبّر عن الثبات في سبيل التحوّل، سؤال يغوص بكليّته نحو سلم الفكر الصاعد بالمشاهدة - اللانهائية- مشاهدة "**الظاهر الخفي**"، مشاهدة " **الإشعاع النوراني**"، المشاهدة المشرئبة بالسعي الدائب للوصول إلى **جوهر الرؤيا ملكة الإبداع**(...). ولعلّ هذا ما يميّز القصيدة المعاصرة، في سمتها الاختـراقي إلى كلّ ما يمت بصلة إلى **الذخيرة الباطنيّة بحرقة الوجد**، حيث البركان الشعري لا يخمد، ولا يسكن بفيضه الكشفي؛ ولكنه دائم الكشف عن المضمر في الكون، والمسكوت عنه في الواقع، وهو الموقف المؤسس للوعي المتجدد، المفضي إلى تعدّد زوايا الرؤيا؛ تجاوبا مع "**كل جزئية من الكون موقف**" بحسب "**مواقف" النفري**» (فيدوح، 2006 ،صفحة4).

**4- الفَلسفة الغربيّة الحديثة:**

مثلما اهتم عبد القادر فيدوح بالفكر العربي ، وحاول أن يسلّط الضوء عليه ، اهتّم كذلك بالفكر الغربي الذي متّن رؤيته النقدية ، ومن آثاره:

**1.4- شليجل والتأويل التوليدي:** Friedrich Schlegel (1772- 1829م)

لقد صرّح عبد القادر فيدوح، في أكثر من موضع في مؤلّفاته النقديّة، بميله الواضح إلى التأويل التوليدي القريب من تصوّر **شليجل، Schlegel** « من حيث إعادة بناء النص بما تستدعيه طرائق الإنتاج والميل عن جاهزيّة النظر المألوف، المؤدّي إلى التصديق بأثر آخر، واستتباع تعاقب الأجيال للقبض على التنميط الذي عشّش في ثقافتنا بالمصداق، وفقّس اِرْتِجَاناً ، سواء أكان ذلك عبر المتواترات، أو عبر المرجعيات النمطيّة، المجحفة، والتي يحصل معها القطع في الحكم على الشيء بوصفه حقيقة ».(فيدوح، 2006، صفحة 5)

هذا ويعرب في سياق حديثه عن حدود التأويل بأنّ: « خصوصيّة التأويليّة تكمن في البحث عن الأنساق العامة التي تتجلى في اكتناه الذات المبدعة، بوصفها الكيان المرجعي لاستحضار **تصوّر نتاج الضمير الجمعي في تعامله اليومي**، ذلك أنّ التأويلية لا ترتبط " بالماحدث" كإطار مرجعي ثابت، وإنّما نزوعها إلى شبكة الاحتمالات صفة متداولة " للمايحدث" **لاستكشاف البعد التأملي** بحيث يخلق من النص الأوّل نصّا ثانيا يتشظّى في نص آخر، فتقترب النصوص فيما بينها لتشكّل مجريات التناص من خلال تفكيك الصورة الكليّة إلى وحدات جزئيّة يكون التأويل فيها متساوقا مع وحدة الرؤيا الممكنة، ووحدة نتاج تفاعلات المحصلات الخبريّة المتساوقة والمتصارعة لتوليد أشكال جديدة من التأويلات». (فيدوح، 1994، صفحة74)

وهذا معناه أنّ فيدوح يُعلي من سلطان التعدّدية القرائية للنص الأدبي، القراءة التي تضع في اعتبارها المعنى الأصلي الذي عشّش في الذاكرة الثقافية وتَجلّى عبر التمظهر الخطّي، دون أن تقف عنده بل تجعل منه موضع مساءلة مستمرّة، مساءلة لاتؤمن بالإجابة المثلى بقدر ماتجعل الظفر بنهائية معناه صعب.

**2.4-غادامير والفكر الهرمينوطيقي:** Hans -George Gadamer (1900-2002م)

إنّ المتتبّع للمتن النقدي الفيدوحي يجد آثار الهرمينوطيقا الغادامرية واضحة فيه، خاصّة إذا تعلّق الأمر بمقولة « **الوعي التاريخي**» الذي يعدّ حسب غادامير « بمثابة **الأفق التأويلي** الذي تتأسّس من خلاله نصوص التراث في الحاضر» (دارس، 2013، صفحة 138)

ويلمس عبد الكريم اليافي محاولة فيدوح ربط التراث براهن العصر، حيث يقول في تقديمه لمؤلّف الجمالية في الفكر العربي: « على أنّ ماهو أجدر بالعناية في مسيرته العلميّة - ونعني عبد القادر فيدوح - ضرورة ربطه التراث براهن العصر، من خلال تأثيره في المتلّقي بإيجاد لغة تلائم علاقة القارئ بمحيطه، عبر اختيّار الكلمة في مدلولها، لذلك كان إلمامه **بالتراث** الذي ظلّ وما يزال **سؤالا مفتوحا للرؤيا والانبعاث**» (فيدوح، 1999، صفحة 8)

هذا إلى جانب استفادته منه في تشكيل رؤيته التأويلية، التي تحاول الإمساك بالحقيقة النصية المتشظيّة بين " لغز النّص وإبهام الحيّاة" ، « ولعل ما بين إبهام الحياة ولغز النص يغيب المعنى الحقيقي؛ الأمر الذي يترك لدى المتلقي حالة من الغربة. ومن هذا المنظـــور يستمد علم التأويل مسوغاته ومشروعيته، أو على حد تعبير غادامير أن الحاجة إلى هذا العلم تنبع من حال الغربة التي تنشأ بين العمل الأدبي وبين متلقيه، بغرض فهم الحياة وفك لغز النص؛ لتقريب المناطق المجهولة فيهما، وفي هذه الحال تكون كل قراءة تأويلية محدودة بمحدودية صاحبها، بمعنى أن كل قراءة وحيدة مهما كانت جدية، أو مهما سمَتْ تعـــد قراءة منقوصة » (مودع، مقابلة مع عبد القادر فيدوح، 2016/02/12م)

ناهيك عن موافقة عبد القادر فيدوح غادامير في **نظرته التأملية إلى اللغة** التي تتوسط بين الإنسان والوجود في تجربة الفهم ذلك أنّ اللغة تعتمد في علاقاتها الاجتماعية على الملفوظات الدالة والرموز والإشارات المتواضع عليها، سواء تعلّق الأمر بالمعنى الضيّق للغة المساير للحياة اليومية أو بمعناها الواسع في أثناء تعاملنا معها فكريا وإبداعيا، وهذه **الفلسفة** « ترجع بنا إلى **توماس الإكويني وكبار الوجوديين** من بعده، الذين اعتبروا العالم ( الكون) نصا كبيرا والوجود الإنسانيّ معلما من معالمه، بل يعتبر الإنسان مركزا للكون ومن خلاله فقط يكون للأشياء معنى في هذا العالم وبدونه يستحيل العالم والوجود إلى عدم، فالكون لا يحصل له الوجود إلاّ من خلالنا نحــن أي من خلال **ما نعطيه له من معنى**» (مزي، 2010، صفحة 135)

**3.4- بورس /أمبرتو إيكو وسيمياء التأويل:** Charles Sanders Peirce (1839-1914)

تمثّل سيمياء التأويل محور الدراسة التطبيقية لدى عبد القادر فيدوح، ومع ذلك فإنّ حضور بورس مع أهميّة إسهاماته في السمياء كان باهتا، اللهم إشارة الباحث الموجزة إليه في كتابيه "دلائلية النص الأدبي" و"إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر"

هذا وقد اكتفى الباحث وفي سياق مقاربته لقصيدة " آيات صوفيّة " للشاعر عثمان لوصيف في مؤلّفه الرؤيا والتأويل، بالإحالة إلى المُؤولات البورسية؛ إذ نلفيه يشير في المكون الدلالي إلى «وجود علامات تحكم

نظام النص وهي متضمّنة أيضا لمكونات أساسية، يمكن اعتبارها كعلامات أيقونية، تسهم في معرفتنا بمضامين النص بما تقيمه من علاقات تعارض أو تقابل أو تطابق، ولا يمكننا التعرف على هذه العلائم إلاّ بواسطة المؤوّل المباشر الذي يقوم برصدها، والمؤول الدينامي الذي يدخل في سياق معرفتنا بالواقع، ويضفي على العلامة معانيها. أمّا المؤول النهائي فهو الذي يعمل على مقاربة النص والكشف عن رموزه الباطنية» (فيدوح، 1994، صفحة 90).

والأمر نفسه مع أمبرتو إيكو (1932-2016) Umberto Eco، حيث أكّد في مؤلّفه "إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر " بأنّ ماقدّمه أمبرتو إيكو في سيمياء التأويل يُعدّ مساهمة فاعلة في نظرية التأويل المقرونة بالدراسات السميائية.(فيدوح، 2009، صفحة 65). أمّا في الجانب التطبيقي فلانجد له حضور واضّح، بالمقارنة مع حضور مفاهيم **غريماس** مثلا (التَشاكل...).

### 4.4- جاك دريدا والتفكيكيّة: Jacques Derrida

لقد تضمّن المتن النقدي لدى فيدوح بعض أفكار التفكيكيّة؛ في سبيل دعوته إلى تحرير النص من إرغامات القراءة الأحاديّة، والزج به في دهاليز الاحتمالية ، وبذلك يكون مصطلح التأويل - في تصوّر عبد القادر فيدوح- « قائما على إعادة ما نملكه من رصيد معلوماتي، وبلورته ضمن سياق التجربة لإعطاء سلطة النص صفة التحرّر من قيود خلق الصور التي تحفّز الانعكاس الإدراكي لمعنى التأويل، وهذا ما تنادي به الدراسات الحديثة والتي قعّدت له بعض التيارات الغربيّة، أهمها **التيار التفكيكي** الذي يتزعّمه " **جاك دريدا**" بإعطاء الأدوات المعرفيّة الشأن الأعظم لحيثيات النص»، (فيدوح، 1993، صفحة 29) والذي « يمكن أن يقرأ بتجاوز لمعناه التواضعي والاصطلاحي وهذ القراءة هي نوع من **اللّعب الحر**. وعلى هذا الأساس، فإنّ تأويلات النص وتعدّداتها متعلّقة أساسا بمؤهلاّت القارئ، **فالنص** بمثابة **بصلة ضخمة لا ينتهي تقشيرها**، وأن السياق العام، ومساق النّص لا أهميّة لهما في التأويل؛ لأنّ المقصود ليس الوصول إلى **حقيقة** ما يتحدّث عنه النّص وإنما الهدف تحقيق **المتعة**».(مفتاح، 1990، صفحة 101)

ولعل ما يعزّز ميله الواضح إلى أفكار جاك دريدا توظيفه لمصطلحات ذات حمولة تفكيكيّة، فها هو وفي مستهّل تحليله لقصيدة بكر بن حمّاد في "مؤلّفه إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر" يتحدث عن المغامرة السيميائية بوصفها محاولة لـ« فك رموز الخطاب، دون أن يعني ذلك إحالة هذا الخطاب إلى كومة شفرات وقرائن لا عمق دلالي وراءها، هي طموح إلى **هدم الجدارية المعيارية الثابتة**، ونفي للتوثيقيّة، **ونزوع إلى تفكيك النص وتشريحه**، وفق أدوات إجرائية تستند إلى رصيد معرفي، وخبرات قرائيّة متنوعة ضمن مناخ استفهامي تساؤلي، **يرفض منطق الجواب، ويؤيّد عبث السؤال، تبعا لمشروع حر** يعتمد على **الاستنباط، والاستدلال، والاستقراء**» (فيدوح، 2009، صفحة 125)، ولكن التساؤل الذي استوقفنا هو دعوة فيدوح المزدوجة ، تعلي الأولى من سلطان الثقافة التراثية والثانية تؤمن بحريّة القراءة ولانهائيتها، فكيف يمكن أن يمنح للنص الحريّة المطلقة وفي الوقت نفسه تقيّده بالمخزون التراثي؟

### 5.4- جمالية الاستقبال (مدرسة فرانكفورت):

لمّا كانت دعوّة عبد القادر فيدوح في جل مؤلّفاته النقدية هي الحث على محاورة النصوص الإبداعيّة فإنّه غالبا ما دعمّ مسعاه هذا بالعودة إلى نظرية القراءة، ففي سياق حديثه عن الحامل السيميائي/التأويلي يؤكّد في "مؤلّفه الرؤيا والتأويل" « أنّ فاعلية الفهم التأويلي تتجسد ضمن **مستويات نظريّة القراءة** في صرف

الظاهر إلى الباطن، باعتباره مؤشّرا عليه، واعتماد مبادئ **الحدس والرؤية التأمليّة** في فهم النصوص وفق دلالتها المختزنة.» (فيدوح، 1994، صفحة 73)

هذا، ويشير في مؤلّفه "إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر" إلى أنّ القدرة على تواصل الفاعليّة النقدية من منظور **نظرية القراءة**، التي تكتنفها هالة من الممكنات، هي بالأساس قدرة على تمكين الناقد من فرضياته الموجهة التي **تربطه بقارئه رابطة** " الفهم اللامتناهي" لأن من شأن القراءة النقدية أن تورّث الاستمرارية في الخلق حتّى يسمح للنص بالانتشار عبر **مجازاته المفتوحة**، وإذا كان الأمر كذلك فإنّ القراءة التواصلية بوصفها رسالة ذات وظيفة مرجعية تمنحنا القدرة على **اكتناه العالم الباطني**، من أجل ترك المجال **للعالم التخييلي** حتى يؤدي وظيفته بتصويب هويته للرؤيا الانفتاحية، بعيدا عن تداول النص لذاته، أو كما يسميه " رولان بارت" Roland Barthes **بلذة النص**؛ لأن في هذه المتعة ما يبعد المكانة الاستراتجية التي يتوخاها النص، في تعاملنا النفعي معه. وهكذا، فإذا كانت صلاحية المقروئية الإنتاجية تسبر الأعمق، فإنّ النص بوصفه تتويجا للانفتاح، عليه أن يحتوي قدرا كبيرا من القواعد الجمالية المؤهلة لذلك، على اعتبار أنّ هذه المواصفات الجمالية تضعنا أمام تحقيق فعل النص الأول، تشترك فيها **بصمات القارئ المنتج عبر توالدية الطروحات والأفكار** (فيدوح، 2009، صفحة 90).

أمّا في سياق الحديث عن القراءة بلغة الإبداع فيذهب إلى أنّ المادة الإبداعيّة إذا كانت تثير الإحساس في مشاعر القارئ لتجعل منه **منتجا ثانيا**، بخلق قيمة جمالية تضفي على المعرفة السابقة في النص الوارد تجربة جديدة، إذا كان الأمر كذلك، فإن نظرية التلقي تحرص على الوجود الفعلي للقارئ بالمشاركة النفعية لعملية الخلق بعيدا عن كونه قارئا مستوعبا للمادة فقط؛ وإنما بوصفه **قارئا يسهم في توليد المعنى** عبر المتواليات من التصورات التي يراها مناسبة لذوقه، أو مناسبة **لمكوّناته الثقافية والمعرفية**، والتي تخضع **لسياق النص**؛ لأنّ حالة الإبداع هذه ليست من صنع المبدعين وحدهم، فإنّ **القارئ والناقد**، جزء أساس من حالة إبداعية لا تكتمل بدون هذا **الثالوث العضوي المتماسك**: المبدع ونتاجه، والمتلقي وإمكاناته، والناقد وطرائقه، وأدوات إبداعه (فيدوح، 2009، الصفحات 90_91)

هذا، ناهيك عن **إشارته**، في مؤلّفه "معارج معنى الشعر العربي الحديث"، **لآيزر Wolfgang Iser** وجمالية الاستقبال، وهي إشارة ضمنية استشفيناها من خلال قوله: « لقد برم **القارئ الضمني** من تحليل الخطاب الشعري . في معظمه . بالأنساق الجاهزة، التي تُسلَّط على النص **بالحكم البرهاني**، بيد أن الحركة الإبداعية الفاعلة تسوّغ للقارئ استجابة من نوع متميّز، لما في هذا النص، أو ذاك، من **ثغرات وثقوب** مائزة فيه، فتحدث حميمية وجدانية بين **المتلقي وعالم النص** الذي يفسح المجال رَحبا **للاحتمال والاستكمال**، بما لم يكن مصوغا من ذي قبل.» (فيدوح، 2006، صفحة 5)

وفي المقام نفسه إشارة أخرى منه إلى **ياوس Hans Robert Jauss** حين حديثه عن **التناغم اللفظي والبياض البصري**، باعتبار أنّ تضافر الفراغ في النص الشعري مع **السواد وتموجات النص** وفق هذه الثنائية بشكل متناظر، ومكرر أحيانا، هو ما يوحي في نظر الشاعر بالانسجام بين المعنى الموحى به، والمعنى المنتظر، أو حسب ياوس **أفق التوقعات**.(فيدوح، 2006، صفحة 9)

هذا ويجد المتتبع للمتن النقدي لدى فيدوح آثارا لغريماسGreimas (1917-1992م) جون كوهين Jean Cohen (1919- 1994م)،جوليا كريستيفا Julia Kristeva 1941م ...، من خلال ما نظّروا له من مفاَهيم ورؤى إزاء التعامل مع النصوص الإبداعية، باعتبارها تجليّات فكرية معرفيّة خلاّقة...

**5- الخطاب النقدي العربي الحديث والمعاصر:**

لعلّ المتتبع لدراسات عبد القادر فيدوح وخاصة في كتابه "الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي" يُدرك مدى اهتمامه بجهود **عباس محمود العقاد** في تطبيق **المنهج النفسي** على **الظاهرة الأدبيّة** إضافة إلى اهتمامه بإسهامات **النويهي والمعدّاوي، وعزّ الدين إسماعيل** الذي خطّ في كتابه "التفسير النفسي للأدب" **خطوات** أخرى نحو **تحليل النفسي للأدب** من خلال مجموعة من النصوص. (بشارف، 2016، الصفحات 113-114)

ومن **النقّاد المعاصرين** الذين كان حضورهم قويا في المتن النقدي الفيدوحي: أدونيس من خلال :" كلام البدايات/ الثابت والمتحّول/ قصائد أولى: قصائد لا تنتهي/ زمن الشعر"، عبد الملك مرتاض "التحليل السيميائي للخطاب الشعري..." يوسف اليوسف من خلال: "مقالات في الشعر الجاهلي/الشعر العربي المعاصر/ ما الشعر العظيم؟/ الصوفيّة والنقد الأدبي..."، محمد مفتاح من خلال :" تحليل الخطاب الشعري/مجهول البيان..."، نصر حامد أبو زيد من خلال:" التلقي والتأويل / النص السلطة الحقيقة/ إشكاليّة القراءة وآليات التأويل..."،وهي كوكبة اعتبرها فيدوح بمثابة منارات في مجال النقد، كما أكّد لنا في حوار أجريناه معه بقولـه: « ولعل أول كتاب لي في الدراسات العربية هو كتاب دلائلية النص الأدبي الذي نشرت بعض مقالاته في الدوريات منذ 1990، ونشر في شكل كتاب سنة 1993، ولم يتناول أحد من النقاد الدراسة الدلالية غير هؤلاء النقاد حينذاك، وليس في ذلك غرابة، لأنهم كلهم أسماء يُعتدُّ بهم على رأي محمود درويش : إذا كان لابد لك من قمر فليكن عاليا»( مودع، مقابلة مع عبد القادر فيدوح، 2016/02/12م)

وتجدر الإشارة أنّ هذه **المصادر** كما تظهر في **متن مؤلفات** عبد القادر فيدوح باعتبار بحثها في **التأويل مدار** البحث النقدي لديه **تنظيرا وتطبيقا**، تظهر كذلك و بشكل صريح في **هوامش مؤلّفاته** النقدية وقائمة **المصادر والمراجع المعتمدة في نهايتها.**

## خاتمة:

وتأسيسا على ما سبق، تبيّن لنا بأنّ الفكر النقدي لدى عبد القادر فيدوح قد استفاد من مؤثرات دينية، فكرية ومن ثمة من مـؤثرات ثقافية؛ نذكر منها: المصدر الديني« القرآن الكريم، الحديث النبوي الشريف..» ، التـراث العـربي « الجاحـظ، أبو حيان التوحيدي، حازم القرطاجني، عبد القاهر الجرجاني... » الفلسفة الإسلامية « ابن رشد والتأويل البرهاني... » ، الخطاب الصوفي « محمد بن عبد الجبّار بن حسن النفري، محي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي »، الفلسفة الغربية « شليجل والتأويل التوليدي غادامير والفكر الهيرمينوطيقي، بورس-أمبرتو إيكو وسيمياء التأويل، جاك دريدا والتفكيكية، جمالية التلقي عند ياوس و إيزر ، هذا ناهيك عن غريماس، جون كوهين، جوليا كريستيفا.. »، الخطاب النقدي العربي الحديث المعاصر « عز الدين إسماعيل، علي أحمد سعيد الملقب بأدونيس، عبد الملك مرتاض، محمد مفتاح، نصر حامد أبوزيد ... » ؛ وهو ما يدل على موسوعيّة الثقافة التي أسّست لهذا المشروع النقدي، الأمر الذي استدعى قراءة النص الإبداعي من زوايا مختلفة، بهدف إضاءة عتمته وإدراك هويّته الوجوديّة ضمن سلسلة التحولّات العالميّة.

## قائمة المصادر:


1. عبد القادر فيدوح. (1992). الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي (بلا إصدار). دمشق، سورية: اتّحاد الكتّاب العرب.

2. عبد القادر فيدوح. (1993). دلائلية النص الأدبي دراسة "سميائية للشعر الجزائري" (الإصدار 01). وهران، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

3. عبد القادر فيدوح. (1994). الرؤيا والتأويل "مدخل لقراءة القصيدة الجزائرية المعاصرة" (الإصدار 01). وهران، الجزائر: دار الوصال.

4. عبد القادر فيدوح. (1998). القيم الفكرية والجمالية في شعر طرفة بن العبد (الإصدار 01). المنامة، البحرين: مؤسسة الأيّام للصحافة والنشر والتوزيع.

5. عبد القادر فيدوح. (1999). الجمالية في الفكر العربي (دون إصدار). دمشق، سورية: اتحاد الكتاب العرب.

6. عبد القادر فيدوح. (2005). نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية (الإصدار01). دمشق، سورية: دار الأوائل للنشر والتوزيع.

7. عبد القادر فيدوح. (2006). معارج المعنى في الشعر العربي الحديث (الإصدار 01). دمشق، سورية: دار صفحات للدراسات والنشر.

8. عبد القادر فيدوح. (2009). إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر (الإصدار01). دمشق، سورية: دار صفحات للدراسات والنشر.

9. عبد القادر فيدوح. (2016). أيقونة الحرف وتأويل العبارة الصوفية (الإصدار01). بيروت، لبنان: منشورات ضفاف.

10. عبد القادر فيدوح. (2019). تأويل المتخيّل، السرد والأنساق الثقافيّة (الإصدار01). دمشق، سورية: صفحات للدراسات والنشر والتوزيع.


## قائمة المراجع:


1.أمين يوسف عودة. (2008). تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفيّة (الإصدار01). الأردن: عالم الكتب الحديث.

2. حفيظة بشارف. (جانفي،2016). تطور النقد الأدبي الحديث في الجزائر "من الاتجاهات السياقية إلى الاتجاهات النسقية عبد القادر فيدوح نموذجا". مجلّة سمات، 04(01).

3.سفيان زداقة. (2008). الحقيقة والسراب" قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة" (الإصدار 01). لبنان: الدار العربية للعلوم ناشرون

4. شهر زاد دراس، وآخرون. (2013). فلسفة التأويل "المخاض والتأسيس والتحولات" (الإصدار01). لبنان: دار الروافد الثقافيّة.

5. عباس احسان. (1978). اتّجاهات الشعر العربي المعاصر (بلا إصدار). الكويت: عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

6.عبد الغني بارة. (2008). الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي (الإصدار 01). لبنان: الدار العربية للعلوم ناشرون.

7.عبد الحق منصف. (2007). أبعاد التجربة الصوفيّة "الحب- الإنصات- الحكاية" (بلا إصدار). المغرب: إفريقيا الشرق

8. عبد الملك مرتاض. (2001). التحليل السيميائي للخطاب الشعري "تحليل مستوياتي لقصيدة شناشيل ابنة الجلبي " (بلا إصدار). الجزائر: دار الكتاب العربي.

9. عفاف مودع. (12 ،02، 2016). مقابلة مع عبد القادر فيدوح. عبر البريد الالكتروني afidouh@hotmail.com

10. عفاف مودع، ثقافة المصطلح ووعي الكتابة النقدية من منظورعبد القادر فيدوح، مجلة الحكمة، المجلد9 (2).

11.قندسي عبد القادر وآخرون. (2010). اللغة والمعنى (الإصدار01). بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون.

12.كيحل مصطفى. ( 2011). الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون (الإصدار01). المغرب: دار الأمان.

13.محمد كعوان. (نوفمبر 2008). سلطة الرمز بين رغبة المؤوّل وممكنات النص "محاضرات الملتقى الدولي الخامس السيمياء والنص الأدبي" (بلا إصدار). الجزائر: دار الهدى

14. محمد مفتاح. (1990). مجهول البيان (الإصدار01). المغرب: دار توبقال.

15. محمد مفتاح. (2001). التلقي والتأويل ، مقاربة نسقيّة، (الإصدار02). المغرب: المركز الثقافي العربي

16. مزّي عبد القادر وآخرون. (2010). اللغة والمعنى (الإصدار01). بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون

17. مهين حاجي زاده. ( ربيع وصيف 1231ه/2010 ).البحث الدلالي عند ابن جنّي، مجلة اللغة العربية وآدابها، 6 (10)

18.الناصر عبد اللاوي وآخرون. (2013). فلسفة التأويل "المخاض والتأسيس والتحوّلات" (الإصدار 01). لبنان: دار الروافد الثقافية- ناشرون.

19.نصر حامد أبو زيد. (2005). إشكالية القراءة وآليات التأويل. (الإصدار07). المغرب: المركز الثقافي العربي.

20. يوسف وغليسي. (2002). النقد الجزائري المعاصر من اللانسونية إلى الألسنية (بلا إصدار). الجزائر: دار البشائر للنشر والاتصال.