

استراتيجية القراءة التأويلية في الخطاب النقدي الجامعي الجزائري المعاصر-
قراءة في المنجز النقدي لأمنة بلعلی " الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي
(من القرن الثالث حتى القرن السابع الهجري)"،

The hermeneutical reading strategy in the contemporary Algerian
university critical discourse, reading in the critical work of researcher
Amina Belala on the theme "The Communicative mobility in Sufi
discourse (from Third century to seventh century AH)"

تاريخ الاستلام : 2020/10/04 ؛ تاريخ القبول : 2021/11/07

ملخص

تعالج هذه المقالة العلمية أهم أبعاد القراءة التأويلية في الخطاب النقدي الجامعي الجزائري المعاصر، وستتقف هذه المقالة بالدراسة والتحليل وفق آليات نقد النقد عند بعض النماذج النقدية الجامعية التي توسلت القراءة التأويلية، لاسيما بحث الباحثة أمنة بلعلی المعنون " الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي (من القرن الثالث حتى القرن السابع الهجري)"، والذي ركزنا قراءتنا عليه باعتباره نموذجاً قرانياً حاولت الباحثة من خلاله خلق أفق نقدي يقوم على المسألة و البحث من خلال رصد الظواهر النصية والأدبية في الخطاب الصوفي من جهة والبحث في كيفية اشتغال المعنى من جهة أخرى، مع التركيز على الجوانب التواصلية التي تربط المرسل بالمتلقي. حيث تجاوزت الباحثة في هذا العمل في تقديرنا القراءات التقليدية التي وقفت عند القراءة المعيارية للرمز في الخطاب الصوفي، أو تلك التي اقتصرت على الشروحات اللغوية التي اهتمت بالمتصوف أكثر من النص، أو حتى تلك التي لم تتجاوز الطرح الفلسفي والأيدولوجي والتي لم تستطع بأية حال تبرير كيفية اشتغال النصوص الصوفية وكيفية تولد المعنى فيها.

الكلمات المفتاحية: القراءة، التأويل، الخطاب، ما بعد الحداثة

1 بولعسل السعيد

2 محمد الصالح خرفي

1 قسم اللغة العربية وأدائها، كلية الآداب واللغات، جامعة الإخوة منتوري قسنطينة، الجزائر.
2 مخبر البحث في الدراسات السوسيو- لغوية، السوسيو-تعليمية والسوسيو- أدبية، جامعة محمد الصديق بن يحي جيجل، الجزائر.

Abstract

This scientific article addresses the problem posed by the hermeneutical reading in contemporary Algerian university critical discourse. This article will study and analyze according to the mechanisms of metacritics in particular the work of researcher Amina Belala on the theme "communicative mobility in Sufi discourse (from Third century to seventh century AH), on which we have focused our reading as a model of reading through which the researcher tried to create a critical horizon based on the question and the research by noting the textual and literary phenomena in the Sufi discourse on the one hand and by studying the functioning of the meaning of 'on the other hand without ignoring the communicative aspects which link the author of the text and the recipient reader.

Keywords: Reading, interpretation, discourse, hermeneutic, postmodernism

Résumé

Cet article scientifique aborde la problématique posée par la lecture hermeneutique dans le discours critique universitaire algérien contemporain. Cet article étudiera et analysera en fonction des mécanismes de la métacritique en particulier le travail de la chercheuse Amina Belala portant le thème "la mobilité communicative dans le discours soufi (à partir de Du troisième siècle au septième siècle AH), sur lequel nous avons concentré notre lecture en tant que modèle de lecture à travers laquelle la chercheuse a tenté de créer un horizon critique basé sur la question et la recherche en relevant les phénomènes textuels et littéraires dans le discours soufi d'une part et en étudiant le fonctionnement du sens d'autre part sans ignorer les aspects communicatifs qui relient l'auteur du texte et le lecteur destinataire.

Mots Clés : Lecture, interprétation, discours, hermeneutique, postmodernisme

* Corresponding author's email: s.boulael@yahoo.fr

مقدّمة:

لقد شكل فعل القراءة في ذاته ممارسة للتأويل كما يرى بول ريكور (Paul Ricœur)، والتأويل وفق هذا المنطلق يضحي أداة سبر وقراءة في مناطق توطين المعنى، التي لا تقتنع بالمعنى الثابت في النص؛ أي بالمعنى التاريخي، بل تبحث في الكامن وراء المعنى، في المعنى المتحرك الذي تصنعه سيرورة القارئ المؤول، تماشياً مع مقولة نيتشه (Friederich Wilhelm Nitzsche) القائلة "ليست هناك حقائق... هناك فقط تأويلات"،⁽¹⁾ وكذلك مع رؤية فاليري (Paul Valéry) الذي يرى بأنه لا يوجد معنى حقيقي للنص، وكذلك تجاوزاً لمقولاتنا العربية المكرسة لانغلاق الدلالة بحجة (ما ترك الأول للأخر شيئاً)، أو (هل غادر الشعراء من متردّم). فالتأويل إذن هو قراءة النصوص وإعادة صياغتها في نطاقها التداولي بفهم جديد يتوافق وخصوصية المعنى وحيوية التعبير، بغية استجلاء الغامض وتجاوز للغزبية وكسر لعقبة الاستقبال داخل النصوص وجعلها أكثر ألفة وقبول لدى المتلقين.

ولقد شكل الخطاب الإبداعي العربي بوصفه ممارسة لغوية أولاً، وعلامات ودوال هيرمينوطيقية ثانياً، - باعتماده في الغالب على منطوق الرمز والاستعارة والمجاز - جزءاً من راهن النقد العربي عموماً والجزائري على وجه الخصوص، حيث انطلقت حول هذا الخطاب العديد من المقاربات التأويلية، تتأمله وتقرأ في مستوياته المختلفة التي شكلها انتقال اللغة من بنيتها السطحية إلى بنيتها العميقة، ومن مرحلة الوضوح إلى مرحلة الغموض، ومن محدودية العبارة إلى سعة أفق الإشارة، ومن أصالة المعنى وفرادته إلى احتماليته وتعددده. ولعل المتأمل في المنجز النقدي الجزائري سيقف عند العديد من النماذج النقدية التي توصلت هذه القراءة كإستراتيجية تراهن على عنصر التفاعل بين النص والقارئ وتقتضي من هذا الأخير ملء فراغات النص وثقوبه بفرضياته التأويلية، في محاولة منها تجاوز القراءة الأدبية التقليدية التي تجمد النص في تأويل نهائي منتهي؛ حيث يصبح النص بعد كل قراءة تأويلية نصاً تفاعلياً يتوالد فيه المعنى بحسب انفتاح أفق التأويل وتعدد القراءات التي تمليها اللغة المبدعة وانزياحاتها، ويقبلها منطوق النص وأسلوبه؛ كما هو الحال في عمل الباحثة أمنة بلعلي والذي سيكون مدار قراءتنا في هذا المقال.

1- الهيرمنوطيقا بين فن التأويل وعلم التأويل:

التأويل في اللغة هو الإرجاع والعودة، وأوّل الشيء أي أرجعه، يقول ابن منظور في مادة (أول) "الأول الرجوع. آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً رجع. وأوّل إليه الشيء : رجّعه. وأوّل الكلام تأوّلّه: دبّره وقدره، وأوله وتأوّلّه: فسره"⁽²⁾، ومنه تأويل الكلام وهو الرجوع به إلى مراد المتكلم، أي بصورة من الصور "إرجاع اللفظ المحتمل لمعان مختلفة إلى معنى واحد"⁽³⁾. وتأويل القرآن تفسيره وبيان معناه، وتأويل الرؤيا تعبيرها وفك رموزها. ويلجأ في العادة إلى التأويل لتوضيح معان لا تقبل على ظاهرها بل تصرف إلى معان محتملة مرجوحة. ولقد جاء لفظ التأويل في عدة مواضع من القرآن بمعان شتى منها: علم الله والتفسير والبيان وتعبير الرؤى وبيان عواقب الأمور ومصائرهما...⁽⁴⁾. ولقد أول الكثير من الفرق الإسلامية كأهل السنة والمعتزلة والشيعة والدروز والمتصوفة آيات القرآن الكريم بما يتماشى وأرائهم وتفسيراتهم واجتهاداتهم. فإذا كان التأويل كمصطلح قد عرف في اللغة العربية بهذه الدلالات، فإن جذوره تعود إلى الفكر الفلسفي اليوناني تحت مسمى هو مصطلح "الهيرمنوطيقا". فما حقيقة هذا المصطلح يا ترى؟، وما هي دلالاته وأبعاده المعرفية؟.

ترجع جذور مصطلح الهيرمنوطيقا (Herméneutique) إلى المصطلح الإغريقي (Hermeneutiké) المشتق من الفعل (Herméneuein) الذي يعني فسر أو شرح (Expliquer). ولقد اشتقت اللفظة على الرأي الراجح من اسم الإله اليوناني هرمس (Hermès)، رسول آلهة جبل الألب إلى البشر ووسيطهم، ومفسر أوامرهم، ومترجم

مقاصدهم؛ فقد اتخذت اللفظة في أدبيات الفكر الفلسفي اليوناني القديم دلالة الوساطة بين خطاب الإلهة والبشر⁽⁶⁾. ولقد انتقلت بهذا المسمى إلى الميدان اللاهوتي اليهودي المسيحي لتطلق على علوم نقد وشرح النصوص الدينية في التوراة والإنجيل والمشناه والتلمود⁽⁵⁾. ولكن على الرغم من توسع مفهومها ابتداء من مطلع القرن الثامن عشر ليصبح مفهوماً جديداً شاملاً يتجاوز الجوانب الفلسفية أو الثيولوجية الدينية في قراءة النصوص وتفسيرها وينتقل إلى المعطى الثقافي والمعرفي والفيلولوجي في التعاطي مع النصوص من خلال متاخمتها-أي الهيرمنوطيقا- لمجموعة من الحقول المعرفية كالفيلولوجيا وعلوم البلاغة وشرح النصوص الدينية والقانونية وعلم التاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلوم الاستشراف والتوقع وعلوم النقد الأدبي والفنون الجميلة...إلخ، " فإن اللفظة بقيت توحى بمعنى التفسير الذي يضطلع بكشف شئ ما خبيئ ومستور وسري، شيء مضمراً باطن قابض في قلب النص يند عن الفهم العادي و القراءة المعهودة"⁽⁶⁾. فعمل التأويل نشاط إنساني يستهدف الوعي وفهم الأفعال والمواقف، هو ممارسة أولية تسبق حتى عملية التلطف أو تشكيل الخطاب نفسه، مما ينبأ في الغالب عن حركية المفهوم في مقابل ثبات المنطوق، فكل خطاب يتأول وكل كلام يعبر سواء وافق مراد المتكلم أم جانب المراد ولا يلزم في ذلك فهم السامع/ المتلقي لأنه ينقل من تصور المتكلم إلى خيال السامع الذي يتخيله على قدر فهمه؛ يقول ابن عربي في هذا الصدد: "اعلم أن كل متلفظ من الناس بحديثه فإنه لا يتلفظه حتى يتخيله في نفسه وقيمه صورة يعبر عنها، لا بد له من ذلك.. وإذا كان هذا، وكان ما يتخيل يعبر كالرؤيا، كذلك يعبر كل كلام ويتأول، فما في الكون كلام لا يتأول.. وكل كلام فإنه حادث عند السامع، فمن التأويل ما يكون إصابة لما أراده المتكلم بحديثه، ومن التأويل ما يكون خطأ عن مراد المتكلم وإن كان التأويل إصابة في كل وجه سواء أخطأ مراد المتكلم أو أصاب فما من أمر إلا ويقبل التعبير عنه ولا يلزم في ذلك فهم السامع الذي لا يفهم ذلك الاصطلاح"⁽⁷⁾. وهكذا فإن التأويل من حيث كونه مرحلة أعمق تتجاوز فعل الشرح والتفسير إلى مرحلة التعبير يقتضي حتماً -من أجل ترجمة النص من حيث هو مكتوب أو الخطاب من حيث هو منطوق ترجمة تواصلية وجمالية ومعرفية وإبرازها للمتلقين- نوع من القراءة المتحركة المساوقة للامتداد الدلالي في الزمان، التي تقتضي التعمق والغوص والتنقيب فيما وراء ما هو بادٍ و ظاهر من علامات ورموز للكشف عن الأبعاد والأفاق الكامنة خلف هذا المعنى الظاهر وبالتالي تجديد النص والخطاب وإبراز حيويتهما وقابليتهما المتعددة للتأويل.

ولم يكد يهل القرن التاسع عشر حتى تطور مفهوم -الهيرمنوطيقا- لتصبح تعني نظرية في التأويل أو أداة للاستغفال على النصوص، فتنقل من الميدان اللاهوتي بوصفها فناً للتأويل الديني وتفسير النصوص المقدسة، ومواجهة للمعنى بين الديني والدنيوي إلى الميدان العلمي (أي علماً للتأويل) بوصفها آلية أو مجموعة من المهارات والطرائق القادرة على مقارنة النصوص والبحث في معانيها والكشف عن الحقائق المضمرة فيها، بل وإيضاح أبنية هذه النصوص الداخلية وكيفية اشتغالها ووظيفتها المعرفية في إجلال المعنى. ولقد أخذت هذه النظرية صيغتها النسقية من خلال تأسيسها للمعنى وكيفية إدراكه، من أبحاث الألماني فريديريك شلاير ماخر (Schleiermacher)، الذي يعتبر بلا منازع الأب الفعلي لعلم التأويل الحديث، حيث يوعز إليه "نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون (علماً) أو (فناً) لعملية الفهم و شروطها"⁽⁸⁾، إلى الميدان الفيلولوجي (اللغوي) حيث انصب اهتمامه على عبارات اللغة (Les Expressions du langage) باعتبارها "وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ"⁽⁹⁾ من جهة، وبأن سوء فهم الخطاب بوصفه واقعة لغوية هو الذي يولد الحاجة إلى الفهم والتأويل من جهة أخرى، فكان تركيزه على جانبين، جانب متعلق باللغة، وآخر متعلق بالمؤلف، لهذا كان هدف التأويل عنده" هو الوصول إلى فهم حقيقي لمقاصد المؤلف المبنوثة لنا عبر النص بتركيبه اللغوي"⁽¹⁰⁾. ولقد فتحت هذه النظرة المتقدمة في التعامل مع الظاهرة اللغوية الباب لمن جاء بعده لتطوير أبعادها خاصة عند فيلهيلم ديلتاي (Dilthey) فيما أسماه (بالحلقة الهيرمينوطيقية) بترجمة البازعي والرويلي، أو

(الدائرة التأويلية) بتعبير نصر حامد أبو زيد، أو (دائرة الجزء والكل التأويلية) بتعبير حسن ناظم وعلي حاكم صالح، والتي مفادها وجود ارتباط بين الفهم الكلي للنص وفهم عناصره الجزئية، بمعنى أن فهم الكلية يقتضي فهم التفاصيل وتتأغم جميع الأجزاء مع الكل، فلكي " نفهم أجزاء أية وحدة لابد أن نتعامل مع هذه الأجزاء وعندنا حس مسبق بالمعنى الكلي، لكننا لا نستطيع معرفة المعنى الكلي إلا من خلال معرفة مكونات أجزائه. هذه الدائرية في الإجراء التأويلي تنسحب على العلاقات بين معاني الكلمات المفردة ضمن أية جملة وبين معنى الجملة الكلي، كما تنطبق على العلاقات بين معاني الجمل المفردة في العمل الأدبي ككل"⁽¹¹⁾. ولقد اتسعت الفلسفة التأويلية مرة أخرى مع هايدجر (Heidegger) وغادامر (Gadamer) في ظل التيار الفينومينولوجي (الظاهراتي) لتنتقل من المفهوم الكلاسيكي للتأويل -الذي يعني منهج لتفسير النصوص وشرحها- لتصير تصورا شاملا ومهما للتجربة الإنسانية ككل، إنه محاولة فهم لسؤال الكينونة أو تأويل وجودية الوجود على نحو مغاير ينأى عن كل تصور ميتافيزيقي، حيث لا يمكن فهم وإدراك الكينونة في امتداداتها بوصفها المدلول النهائي، أو الدال الأسمى التي تدل عليه الدوال كلها⁽¹²⁾ إلا من خلال فعل القراءة والتأويل، فبمجرد فكّ أسر الوجود عن الجدران الميتافيزيقية المفارقة يُصبح مُمكنًا التعاطي مع الوجود وتأويله بوصفه كينونة تتجلى عبر مراتب وطبقات مُتعددة⁽¹³⁾، فيصير التأويل على هذه الصورة وجودا إنسانيا واعيا "في مواجهة الأشياء: المادية والمعنوية، وسعي دائب إلى الإيجاد، ولذا فهو وجود وإيجاد، إذ يصعب أن نتخيل وجودا إنسانيا فاعلا في هذه الحياة من دون إيجاد تأويلي. لأن التأويل إدراك."⁽¹⁴⁾ وكل إدراك للوجود بما هو موجود هو تأويل.

إذن فجوهر فلسفة التأويل قائم على محاولة الفهم والإفهام، وهو دور منوط بجهد الفيلسوف ومسؤوليته، والذي يسعى في رحلة المعرفة إلى المساهمة في تحسين الوجود الإنساني من خلال بسط الغامض وتحليل المعقد وتأويل الغريب والاحتفاء بالكائن في كل أشكاله وأبعاده الممكنة ولو كان مستترا متحجبا؛ أي تأويل المعرفة وتفسيرها للآخر، لاسيما في ظل الكثير من القراءات الريبية (الشكّية) (sceptique) التي بدأت تستحوذ على مناطق الفهم والتفسير، لهذا " أكد هايدجر على دور الفهم في تأصيل "الوجود في العالم"، و أكد هبرماس (J. Habermas) على دور الفهم في نقد الإيديولوجيا، كما أكد ريكور (P. Ricœur) على دور الفهم في كشف أستار الغموض والتجهيل وإمطة اللثام عن أشكال الوهم الكامنة في المعرفة"⁽¹⁵⁾، وأكد دريدا (J. Derrida) بدوره عن عدم استقرار اللغة وعن التأويلات المتناقضة التي يلغي بعضها بعضا، وعن لا نهائية الدلالة ودائريتها، وقدم غادامر (H.G.Gadamer) الهيرمنوطيقا عوضا عن المنهج العلمي لفهم ماهية العلوم الإنسانية، وبأنها طريق للمعرفة يقود إلى فهم الأفعال والمواقف والسياقات والنصوص كما يرى أرماندو ريجوبيلو (Armando Rigobello)⁽¹⁶⁾. وخلص الكلام أنه "مهما اختلفت التأويلات باختلاف الأديان والأجناس والأمم والجماعات والأفراد فإن أصل نشأته وسيورته وإجرائه يرجع إلى مقولتين؛ أولاهما غرابة المعنى عن القيم السائدة، القيم الثقافية والسياسية والفكرية، وثانيتها بث قيم جديدة بتأويل جديد؛ أي إرجاع الغرابة إلى الألفة، ودرس الغرابة في الألفة"¹⁷. فرغم التحول إذن الذي حصل على مستوى الممارسة التأويلية، بالانتقال من الميدان الديني إلى الميدان الفلسفي ثم إلى الميدان الفيلولوجي سيظل هاجس التأويل قائما وضرورات الفهم نحو فهم أفضل متواصلة، كما سيظل هاجس تأويل النص والخطاب كذلك مطلب الكثير من الممارسات المعرفية، لا لشيء إلا لاشتراك كل هذه الميادين وكل النصوص وجميع الخطابات في نقاط تقاطع عدة هي: مركزية اللغة التي تهيئ للفروض الاحتمالية، والثورة على النسق المغلق المنتهي، واستحالة وجود القراءة النهائية في ظل وجود القارئ وأهميته في عملية الاتصال

والتأويل، هذا القارئ الذي بإمكانه تأويل المعنى والاستحواذ على النص. ليتطور (التأويل) مع الوقت في أحد أبعاده واتجاهاته ذات (النزعة الإنسانية) التي تنظر إلى الأدب باعتباره نشاطا تواصليا ذو تأثير على القيم الاجتماعية إلى أحدث نظرية في الدرس النقدي المعاصر هي (نظرية التلقي) التي من أبرز ممثليها هانز روبرت ياوس (Jauss) فولفغانغ ايزر (Iser)، حيث أصبح (التأويل) يُمثّل جوهر هذه النظرية، وعاملاً مؤثراً وفاعلاً فيها في بناء المعنى النصي وكشف المعنى العميق للخطابات النصية من خلال تفاعل الروابط الدلالية المشكلة لأنساق الخطابات التي يشترك في إنتاجها النص من حيث فائض معناه، والقارئ من حيث هو ذات مؤولة مسؤولة عن فعل التأويل.

أما على مستوى الخطاب النقدي العربي يشير الباحث حفناوي بعلي إلى أنّ أول عمل دشّن لحظة استقبال المفهوم الغربي "الهيرمنوطيقا" / التأويل في الخطاب العربي المعاصر، يتمثل في دراسات، كان قد أنجزها نصر حامد أبو زيد تناولت الهيرمنوطيقا/ التأويل/ تفسير النص. "حيث شكلت هذه الدراسات زمن ظهورها، وما زالت حدثاً تأسيسياً في الخطاب النقدي العربي، وفي التعريف بنظرية نقدية غربية وتقديم أبرز أصولها، ومبادئها إلى النقاد العرب" 18 كما تشكلت واستوت على سوقها في مهدها الغربي ومع أشهر أعلامها.

2- دينامية القراءة التأويلية في خطاب الإبداع الأدبي:

يعد خطاب الإبداع الأدبي(*) واحداً من أنماط الخطابات التي تضم كل السمات اللغوية والجمالية والتواصلية التي تجعله يختلف عن غيره من الخطابات الأخرى التي تسمه بالغرابة واللا استقرار، وهذا الاختلاف والعدول النوعي بين الخطابات هو الذي دفع رومان جاكسون والمدرسة الشكلانية ثم البنيويون عموماً إلى التعامل مع الخطاب الأدبي بوصفه نموذجاً لغوياً مختلفاً من حيث وظيفته الشعرية التي تهيمن على وظيفة اللغة العملية، لهذا اهتموا بالداخل النصي وباستراتيجية اشتغال البنية في فهم المعنى، واعتبروا النص نظاماً ألسنياً ذا وسائط إشارية يمتلك المعنى في ذاته، ومدلوله كامن في بنائه الوظيفي، مستقل عن مبدعه؛ حيث يكون العمل الأدبي في تصورهم بنية شكلية تتكون من مجموع الخصائص الفنية التي تقوم بمجموعة من الوظائف داخل نسق البنية نفسها، وهذا ما أطلقوا عليه بـ "الأدبية" التي يتوجه الخطاب اللغوي بموجبها وجهة أدبية وينزاح عن الحدود المعيارية فتستدعي ثم تفعيل النموذج التحليلي اللغوي لقراءته وتفسيره وتأويل الأثر الأدبي بوصفه إبداعاً. لأن كل عمل فني كما يقول أمبيرطو إيكو " وإن كان شكلاً تاماً ومغلقاً من حيث اكتمال نظامه واتزانته، فهو مفتوح، على الأقل في أنه يمكن تأويله تأويلات مختلفة، دون أن يتغير من جراء ذلك أس فرادته" (19).

ولأن خطاب الإبداع الأدبي في أبعاده ووظائفه يتجاوز النموذج اللغوي المغلق، وتتجاوز إنتاجيته المعنى الأحادي الذي يستهلك عند القراءة النهائية، فهو زيادة عن توظيفه للتشكيلات اللغوية والتنويعات البنائية وعدولا عن الأنماط اللغوية المعتادة من حيث الأسلوب، يقوم على المفارقة للخطاب العادي من حيث وظيفته الجمالية والتواصلية والتداولية، ومن حيث أبعاده الدلالية، لهذا فهو يفرض فهماً مفتوحاً متعدداً على احتمالات دلالية عدّة، وتجربة مع النص تتجدد وتتوالد مع كل أفق قرائي يحاول أن يقبض على الفيض المعنوي والجمالي المتمرد داخل النص، هذا لأن "الأبعاد الدلالية العميقة في النص تقتدر إلى حركة الذهن، وبالتالي إلى التأويل حتى ينفذ القارئ إلى أغوار النص، وإلا بقيت القراءة سطحية" (20). فخطاب الإبداع يتميز في عمومته بغموض الرسالة الفنية ومماثلة المعنى وتحرك الدلالات فيه في اتجاهات عدة، وتنظيم الدوال بصورة مخصوصة، وهي خاصية جوهرية في خطاب الإبداع الأدبي. ولأن خطاب الإبداع الأدبي مبني على نسق المخاتلة والانزياح والخرق المستمر في شتى صوره (الأسلوبية، الدلالية، التركيبية... إلخ)، فهو يفرض نسقاً جمالياً من حيث هيمنة

الوظيفة الشعرية على الوظيفة المرجعية يجعله يتجاوز المألوف ليغير أفق انتظار المتلقي ويجعل الإرسالية تحتل معانٍ فوق معناها. ولعل الطابع الرمزي والاستعاري، وتكثيفه الدلالي والمعجمي سبب تعدد الدلالات وانفتاحها وحركيتها هو ما صعب من توجيه الدلالة إلى دلالة واحدة وصنع من ثمّ هذا الفضاء الدلالي المفتوح الذي يؤثته إدراك القارئ وإمكاناته القرائية والتأويلية التي يصنعها تصوره في تفاعله مع وحدات النص من حيث هو مجموعة من الرموز والعلامات، لهذا قد لا يخلو النص باعتباره بنية فنية كذلك من إمكانات التفسير وتحريف المعنى الكامن فيه لاسيما بعدما شابته تلك المسحة من الغموض والغرابية على مستوى اللغة والبناء والوظيفة الدلالية نتيجة التوظيف المكثف للرموز والإيحاءات المختلفة (دينية، أسطورية، تاريخية...) كما هو الحال في الخطاب الشعري عموماً المشحون بفيض دلالي كبير، والذي يمكن تفتيته أثناء القراءة وإعادة بناء معناه تأويلياً، أو بسبب التحديث الذي طال النصوص بتجريب أساليب وتقنيات سردية (العنونة المفارقة، النزوع نحو الغرائبية، تداخل الأجناس وتهجينها، التناص، تعدد الأصوات... إلخ) وجعل الخطاب السردى نفسه متشظياً وأكثر وظيفية كما هو الحال في الخطاب القصصي والروائي عموماً الآن، والذي انتقل من الأطر الكلاسيكية إلى أفق الحداثة السردية وانفتاح النص وتحريف السرد من نمطية سردية البطل إلى سردية الحدث، ومن سردية السرد إلى شعرية السرد واحتياج فيه إلى البحث في كيفية اشتغال الأنظمة الدلالية من خلال تأويل المتخيل السردى الملتبس والبحث في الأنساق المضمرة، وتأويل الوظائف الدلالية للعبارة السردية(*)، أو استعمال أسلوب المغايرة (subversivité)، واعتماد الرمز والإشارة للدلالة على الباطن وباطن الباطن كما هو الحال في الخطاب الصوفي عموماً، كل هذه التنويعات في خطاب الإبداع التي تعد من إفرات مرحلة الحداثة وما بعدها لا تقتنع بالرؤية التي تعتقد أن المعنى يوجد في النص أصالة، بل تؤكد على عدم استقرار الدلالة، وأن المعنى نتاج التجاوب بين النص والقارئ، بل على القارئ أن يتعلم فن الإضغاء إلى الآخر/النص، ولا يتحقق ذلك إلا بفعل القراءة كأداة إنتاج تأويلية، فنحن لا نؤول كما يقول غادامير إلا حينما يتعذر علينا فهم النص فهماً مباشراً.

لتجاوز هذا الاغتراب إذن سواء أكان ذلك على مستوى الوعي الجمالي أم على مستوى الوعي التاريخي، وردم الهوية الممتدة بين النص والمتلقي، بل محاولة ربط صلة المتلقي بالنص -النص بوصفه متناً حاضراً والمتلقي بوصفه قارئاً غائباً- وعقد الألفة بينهما، تقدم القراءة التأويلية من حيث هي وسيط بين النص والمتلقي، ومن حيث هي عملية وعي فني وفكري منظم يتجاوز الفعل الوصفي والأيدولوجي إلى اختراق النص وتفسيره⁽²¹⁾ وامتلاكه، البديل المنهجي لحل هذا الإشكال وإزالة البرزخ القائم بين العالمين؛ عالم النص المعتم المغلق الذي يراد تأويله لفهمه، وعالم المتلقي الذي يراد أن يكون واضح المعالم بعيداً عن الفهم القبلي وإسقاطات الأحكام المسبقة التي لا تستند إلى أية قواعد كلية، وبعيداً عن إكراهات الذات التي تحاول أن توجه النشاط التأويلي.

فالفعل التأويلي هو إبدال يقوض مركزية القراءة النهائية المغلقة لتتحول على إثره القراءة التأويلية "بواسطة هذا المعطى المنهجي، مغامرة في دروب المعرفة الإنسانية، يتوه السائل في أروقتها المتعددة، ومناطقها المعتمة، ولا يظفر، وهو في غمار الاستقراء والاستقصاء، إلا بما هو جزئي بسيط، فيبعث البحث/السؤال، مجدداً"⁽²²⁾، وكلما تجدد السؤال تجددت القراءة وتجدد معها التأويل، وكلما حصل التأويل تحقق الفهم بصورة أفضل. ففعل القراءة في أبعاده الإجرائية لا يخلو من ممارسة للتأويل كما يقول بول ريكور.

ولكن حتى يتم ضبط العلاقة الجدلية بين البنية والقراءة في نطاق الهيرمنوطيقا، أي بين بنية النص وفعل القراءة، وتحديد ما بين فعل الفهم (شئى النص)؛ أي القراءات المنطلقة من النص والمتجهة إليه بغية طرق المسكوت عنه والخفي في البنية والوظيفة، وإمارة اللثام عن مناطق العمى فيه، يستعين القارئ/الناقد بآليات القراءة التأويلية، حيث يتفاعل

الأدبي والفكري والاستيطقي واللغوي معا- و هي آليات تنسجم تماما مع خصوصية الأداء الإبداعي في الأدب عامة وفي الشعر على وجه أخص- لإعادة بناء وتشكيل مناطق الظل في تضاعيف النص الأدبي، تلك المناطق الحبلية بطاقات الخلق، والمفتوحة على دلالات لانهائية تتجدد مع كل قراءة. وإذ كان الناص يكتشف نفسه في إبداع المعنى الأدبي، فإن المتلقي بالتأويل يعيد اكتشاف النص والناص معا في المعنى ذاته، ومن ثم استشرف هذا المعنى الأدبي وآفاقه المُشْرعة للتأويل، وحينئذ يكون المتلقي خالقا لمعنى تأويلي يتجدد معه النص، فإذا انتظم خلقه بآليات هذه القراءة كان مبدعا، وإذا حدده بمعطياته الفنية كان واعيا بخصوصية الإبداع الفني، وهو في كلا الاتجاهين، ينجز المعنى بالتأويل مؤسسا لآلية في القراءة أو طريقة في محاوره خطاب الأخر المختلف والغائب في أحيان كثيرة.

3- في القراءة والتأويل والتواصل بين النص والقارئ:

القراءة دائما هي ذلك الفعل الجمالي الذي يتفاعل فيه القارئ نفسيا وذهنيا ووجدانيا مع النص، حيث يستحضر فيه عناصر الغياب في النص ويستنتق الفراغ المعرفي الكامن فيه، فالقراءة في أصلها "فاعلية أدبية وليست مجرد مظهر ثقافي، كما أننا نستطيع أن نضمن للنص حقه في أن يكون فعلا أدبيا وليس قولاً إخبارياً. وعملية إحضار عناصر الغياب إلى النص هي في حقيقتها محاولة لكتابة تاريخ ذلك النص... لكل كلمة في النص تاريخا يقف في مستودعها، وهو تاريخ لمستقبلها مثلما هو تاريخ لماضيها. ومن السهل أن نتصور ماضي هذا التاريخ الذي يتم استحضاره على درجات متفاوتة، أما مستقبل هذا التاريخ فهو يأتي من قدرة الإشارة على الإيحاء وعلى جلب إشارات مماثلة لها في السياق الذهني للقارئ"⁽²³⁾، لهذا كانت القراءة على قدر كبير من الأهمية في بعدها الأنطولوجي، فهي كما يقول عنها بول ريكور ممارسة للتأويل ذاته. لقد كانت العملية الإبداعية أو إنتاج الرسالة الأدبية في عمومها منذ القديم تولي القارئ اهتماما كبيرا، لكون أن التفاعل الإيجابي المثمر لفعل القراءة لا يتم بمعزل عن قارئ أو عن متلقي حقيقي أو محتمل يستقبل النص بعين الفاحص بغية فهمه وتأويله على ضوء اشتراطات تاريخية وثقافية ولسانية، ومرجعيات معرفية يتكأ عليها هذا القارئ لمعرفة القصد من النص (أي ما يسمح لنا النص به بآلياته الداخلية التي تقوم بتنظيم العلاقات وإنتاج المعنى)، وتأويل نية المؤلف (ما أراد المؤلف أن يبثه كمعاني في نصه لفهم وتفسير وتأويل النص)، حيث أن النص لا يخلو من مواقف ورؤى ومعطيات ثقافية ومعرفية متوارية "يقوم القارئ، من خلال تحديد الهياكل العميقة فيه، بإلقاء الضوء على شيء لا يمكن للمؤلف أن يعنيه، على الرغم مما يبدو على النص من وضوح تام"⁽²⁴⁾.

ولرصد فاعلية النص والكشف عن القيم الجمالية المعلقة التي تحقق وجوده الطبيعي دائما في ضوء العلاقة التي تربطه بالقارئ، التي قد تفصلهما مسافات مختلفة، حيث تطرح المسافة الزمنية أو المسافة التاريخية بين النص والقارئ كما هو الحال في المدونات العربية القديمة مجموعة من الإشكالات المتعلقة بالفهم والتأويل لاسيما بعد هجرة النصوص عبر الزمان وتغيرها بتغير القراء وفهمهم، حيث يتواجه في هذه الحالة سياقان معرفيان مغايران، سياق يمثل خطاب النص الماضي ذو إبستميا معينة انفرط في الغالب نظامها المعرفي (كما هو الحال في الخطاب الديني في العموم والخطاب الأدبي الصوفي القديم على وجه الخصوص)، وسياق آخر يمثل أفق القارئ بحمولات جديدة تواكب الراهن المعرفي والذي يمثل بنية ثقافية جديد وبنية معرفية جديدة، ذلك أن لكل بيئة منتجة نظامها المعرفي الخاص، و أن لكل خطاب منظومته وأصوله المعرفية التي قد تتصادم مع أفق قارئ مؤول شكّله بناء معرفي ونظام ثقافي مغاير للنص ومنتجه، ولقد أشارت الباحثة آمنة بلعلي إلى عمق هذه الإشكالية من منظور التلقي في مقدمة دراساتها التي نحن بصدد الوقوف عندها فيما يلي -والتي شكّلت نواة بحثها- بقولها: " ولقد أثارني خلو كتب تاريخ الأدب العربي من ذكر الأدب الصوفي، وكنت قرأت نصوصا منه في النثر والشعر تفوق في أدبيتها كثيرا من

النصوص التي شغلت الناس، فتساءلت: هل الاعتراف بأدبية نص ما هو مجرد إقرار تاريخي واجتماعي؟ وهل يمكن ألا يُعترف بظاهرة أدبية في عصرها في عصر متأخر؟ وهل الخطاب الصوفي الذي ولد دنيا وأخلاقيا يمكن أن ينظر إليه على أنه أدبي؟..²⁵

فالنص إذن عادة ما يظهر " أمام القارئ مقطوعا من بيئته الأصلية وخارجا عن زمانها، وليس بين الكاتب والقارئ شبكة واحدة من المرجعية. وعليه فالقارئ يتكأ على بنية النص، أي على نسيج علاقاته الداخلية كي يعيد بناء السياق اللازم لفهم النص"⁽²⁶⁾ ، وهو لا يتوانى في ذلك عن إخضاع الممارسة الخطابية الماضية إلى نظامه الإستيميني الذي يمثل الراهن ضمن حدث تأويلي يدمج أفق الماضي بالحاضر، وهذا ما يؤكد عليه الكثير من فلاسفة التأويل حيث لا يمكن فهم النص الماضي في تاريخيته إذا لم يتحقق الاندماج بين الأفق الأصلي للنص والأفق الراهن لحاضر القارئ بشكل عام، وهذا بدوره يطرح إشكالية أخرى تتعلق بالمصادقية "Validité" في التأويل، فعكس التواصل المباشر الذي يتم مشافهة بين الخطاب ومنتجه والمتلقي حيث تكون العلاقة متوازنة إلى حد بعيد، ويكون الخطاب مفهوما والمعنى موحدا بسبب حضور أطراف العلاقة أثناء المحادثة واتفقها على الموضوع أنيا، فإن في حالة النصوص المكتوبة التي تفصلها عن المتلقين مسافات مختلفة قد تكون تاريخية، أو جغرافية، أو حتى لسانية لغوية، فإن عملية الفهم والتأويل وهي مفصولة عن هذه الشروط التي تقدم إمكانيات التأويل للمؤول، أو عن موجب اللغة ومبدأ "الوعي بتاريخ الفعلية" كما يقول غادامير؛ بمعنى دون إدماج أثر العمل الأدبي أو التراث الأدبي في السياق التاريخي المحدد لذلك الأثر يعرض التجربة الهيرمنوطيقية في فهم النص إلى إخفاقات التأويل التي قد تقف إما عند الأحكام المسبقة والافتراضات السلبية التي تكونها حول الموضوع بدافع المواقف المرجعية الكامنة في تفكيرنا، والتي قد تكبت الطاقة الدلالية للنص وتدفع بها إلى زاوية البعد الواحد، وقد تسيء الفهم ما لم يكون هناك اندماج للوعي في السيرورة التاريخية التي تحقق فهم دلالات المضامين التي تنقلها لنا تلك النصوص، أو الوقوع تحت تأثير التاريخ بما هو تراث، وبوصفه منظومة معرفية نحن جزء منه يشكل طريقة تفكيرنا ونمط استجاباتنا. ولاسترجاع دلالات النص الملتبسة بالماضي إذن، وتأكيده حضورها حضورا خالصا، ومن ثم تحقيق نوع من المعرفة الموضوعية- لأن التأويل بوصفه طريقا للمعرفة لا يمكن أن يكون نتيجة حسم منطقي ولا طريقا خالصا يقود إلى اليقين لأن ذاتية المؤول (La subjectivité) تكون في الغالب في موقع وجهة النظر تقترح المعنى وتبحث له عن التصديق⁽²⁷⁾. أو على الأقل ضمان فهم سليم وتاريخي كما يقتضيه التأويل، على القارئ/المتلقي/ المؤول قهر المسافة الزمنية والتاريخية التي تفصل بين المؤول والنص من خلال امتلاك أفق تاريخي وتحقيق شيء النص وجعله حاضرا أمام المؤول، لأنه كما يقول غادامير : إن أي إنسان يجرده نفسه من امتلاك الأفق التاريخي المحدد للأصل الذي يتكلم منه التراث يسيء، في الواقع، فهم دلالات المضامين التي²⁸ ينقلها ذلك التراث.

4- استراتيجيات القراءة التأويلية وإنتاج المعنى في الدرس النقدي الجامعي المعاصر، قراءة في نموذج أمانة بلعللى :

إن القراءات النقدية " لا تموت ولا تنتهي بالمعنى الحقيقي، وإنما تتجاوز ولكنها تظل جزءا من تاريخ حركة النقد وتطوره، ويظل التراكم المعرفي الذي يسهم في التراكم النقدي الدور الأسمى في تطور النظرية النقدية"⁽²⁹⁾، لهذا صار لزاما على الناقد وهو يسعى إلى استبطان مظاهر الإبداع الفني والجمالي، واكتشاف القوانين الداخلية التي تحكم بنية النص، وإبراز مظاهرها التفاعلية في بناء المعمار الجمالي للنصوص، أن يجدد باستمرار أدواته النقدية وإلا تجاوزته الأحداث من جهة، وبأن الخطاب الذي هو هنا النص الإبداعي لا يمكن له أن يتسم بالوثوقية لأنه إبداع من جهة أخرى، فالخطاب

على هذه الحال متعدد الدلالات قد يسمح بتعدد الرؤى وباختلاف زوايا النظر وبتنوع القراءات. ففي ظل التحولات المنهجية وتجديد القراءات النقدية وتشكيل الذات المعرفية ظهرت الكثير من المنجزات التأويلية في مدونة النقد الجزائري المعاصر بوصفها إبدالات معرفية ومنهجية، وبدائل إجرائية جديدة في قراءة النصوص وفهمها، حيث استطاعت أن تتابع بشكل جدي ما يقدمه الحقل التأويلي الغربي من إجراءات من أجل بناء فضاء قرائي وخطاب ما بعدي منتج للمعنى يتصدر فيه القارئ بوصفه محور التوليد الدلالي والاستجابة الجمالية دور المنتج الأوحد للمعنى. فالتلقي "هو ممارسة مفتوحة تتزايد مشروعيتها عبر الزمن من خلال قدرتها على إحياء وتجديد الخطاب، وما تمتلكه من إمكانات تحرير المعنى من أحادية الأبعاد؛ لذلك نقول إن الخطاب يمتلك أهميته وحيوية مفهومه لا فقط من خلال ارتباطه بمنتجه التاريخي (المتكلم)، وإنما بمنتجه العبر تاريخي وهو المتلقي." (30)

في هذا الإطار قدمت الباحثة أمانة بلعلى بحثها المعنون " الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي من القرن الثالث حتى القرن السابع الهجري". (31) والذي حاولت من خلاله وعلى مدار ثلاث مائة وخمسة عشرة (315) صفحة تجاوز الطروحات التقليدية في مقاربة الخطاب الصوفي؛ سواء التي توقفت عند حدود الدلالات المعيارية للرموز على غرار ما فعل عاطف جودت نصر في رسالته للدكتوراه حول الرمز الشعري عند الصوفية، أو تلك التي اقتصرت على الشروحات اللغوية والاصطلاحات الصوفية في جزء منها كما هو الحال عند عبد الرزاق الكاشاني في تصنيفه الموسوم بـ (معجم اصطلاحات الصوفية)، أو تلك التي بحثت في تاريخ التصوف والتي اهتمت بالمتصوف أكثر من النص على غرار ما فعل ابن قنفذ القسنطيني في مؤلفه (أنس الفقير وعز الحقير) الذي خصه لأبي مدين الغوث، أو عبد المنعم القاسمي الحسيني في مؤلفه (أعلام التصوف في الجزائر منذ البدايات ولى غاية الحرب العلمية الأولى) والذي خصه لرجالات التصوف من أبناء الجزائر أو الذين وفدوا عليها واستقروا بها، أو حتى تلك التي لم تتجاوز الطرح الفلسفي والأيدولوجي رغم قيمتها المعرفية العميقة والتي لم تستطع بأية حال تبرير كيفية اشتغال النصوص الصوفية وكيفية توالد المعنى فيها، مثلما هو الحال في مشروع طه عبد الرحمان ومحمد عابد الجابري و حسن حنفي... (32).

أ- قراءة في متن البحث:

لقد حاولت الباحثة خلق أفق نقدي انطلاقا من اللغة – أي اللغة الصوفية/خطاب المتصوفة- يقوم على المسألة والبحث في الفروض الاحتمالية التي يهيئها هذا الخطاب ويجعله مادة قابلة للقراءة وللتأويل. فكانت استراتيجية القراءة في هذا البحث تقوم على منطلق الإصغاء مقول الآخر من خلال رصد الظواهر النصية والأدبية في الخطاب الصوفي من جهة، والبحث في كيفية اشتغال المعنى ضمن النظام السيميائي للغة الصوفية من جهة أخرى. فكان اللجوء إلى تحفيز مهارات القراءة والأدوات التأويلية من تأويل الرمز والكرامة، إلى قراءة الظواهر الثقافية الكبرى أحد السبل لفهم حركية الخطاب الصوفي ضمن السياق التاريخي المختار (33)، مع التركيز على الجوانب التواصلية للخطاب الصوفي التي تربط المرسل/ المتصوف بالمتلقي باعتبار هذا الخطاب الصوفي نصا مخاتلا طالما أسهم في إحداث الكثير من الإشكالات عند المتلقين مما يجعله محتاجا إلى التأويل. وقد كانت المدونة البحثية واسعة نسبيا إذ امتدت زمنيا على أربعة (4) قرون؛ من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجري وضمت أكثر الوجوه الصوفية " كأبي يزيد البسطامي والحلاج في القرن الثالث، والنفري والتوحيد في القرن الرابع، ولما كان القرن الخامس فارغا إلا من الأخبار والكرامات، فقد مثلت لها بعيد القادر الجليلي، وقفت عند ابن عربي ومن عاصره كابن الفارض وغيرهم..." (34).

ب- فضاء البحث وأبعاده المعرفية:

لقد قسمت الباحثة هذا البحث إلى أربعة فصول، حيث أفردت الفصل الأول لوضع التلقي في خطاب فعل الحب وفيه عالجت وضعية وخصائص الخطاب الصوفي ومعوقات التلقي، حيث رأت فيه أنه خطاب مناقض لما هو سائد بما يمتلك من إطلاقية ولا تحديدية، حيث يشكل نسقا خطابيا مبنيا على " مختلف المكونات والظواهر النصية، من شعر وقصص وأدعية ومناجاة وحكم وأخبار تنتظمها مجموعة من القوانين التي تحكم العلاقات والتفاعلات فيما بينها، قصد هدف معين، هو التعبير عن تجربتهم في الاتصال بالله، وهي تجربة معرفية عاطفية، كما أنها تجربة في الكتابة والإبداع" (35) إنها إدراك للحظة الصفاء والفناء في المطلق في حالة الصوفي أو التعرف إلى سر الكون و جوهر العالم بكل تفاصيله الصغيرة في حالة الكاتب المبدع. وحتى يتسنى للمتصوف التعبير عن حالة القرب من الله يتخذ من علاقة الحب بداية الطريق فيعبر بلغته عن الأسرار التي تحمل الروح المنتشية إلى أفاق غامضة حيث النشوة العلوية وحيث تستشعر الروح أنها مع الله حول العرش. ولقد كان هذا الخطاب في جوهره خطابا مقبولا لا يتعارض مع الخطاب الرسمي ولم يخضع للرقابة تحت أي سلطة كانت، لكن ابتداء من القرن الثالث الهجري ومع الحلاج تحديدا بدأ وضع التلقي يتغير ليبلغ ذروة الأزمة في القرن الرابع الهجري، إذ أصبح ظاهر الخطاب يبدو خطاب مصادمة للخطاب المتداول المبني على النفعية الدينية (الجزء في الآخرة)، فهو بصورة من الصور خطاب مبني على علاقات الحضور والغياب، حيث يتعارض مع أفق انتظار المتلقي الذي حددت أطره الثقافة الدينية حيناً وإيديولوجية السلطة حيناً آخر. ولقد عبر عن هذه الرؤية البعيدة عن البراغماتية أكثر من متصوف؛ بأنه يحب الله لا خوفاً من ناره، و لا طمعا في جنته، بل يحبه لذات الحب ولأنه أهل للحب. وفي لعبة الحب هذه أنزل المتصوفة الله منزلة حسية اقتضاها منطق البوح مما زاد في بعد المسافة وتوترها بين طرفي العملية التواصلية التي لم يعد بإمكانها التوضع في حدود الفهم، هذا بالإضافة إلى الإلغاز والمعميات التي بدأت في الزحف على الخطاب الصوفي ككل والتي جعلته خطابا ملتبسا غامضا ومغتربا ومصادما وعائقا أمام عملية التواصل.

في الفصل الثاني تناولت الباحثة البديل الخطابى للتواصل في الخطاب الصوفي، وقد تطرقت فيه إلى إسهامات المتصوفة -بعد تعثر عملية التواصل مع الآخر وانقسام عرى العلاقة بالواقع- في خلق وعي للتلقي من داخل النص نفسه، يتم بموجبه دفع المتلقي للتفاعل مع سحر الرمز والإشارة و التأويل(36)، وقد استعرضت في ذلك نموذجين حاولا خلق مساحات للحوار والتحاور والتبادل الخطابى بين ذاتين تسهيلا لعملية التواصل، أولهما أبو حيان التوحيدى في (كتاب الإشارات الإلهية) والنفري في (كتاب المواقف والمخاطبات)، فالأول استغل فعل الدعاء كإستراتيجية للتحاور وبالتالي جعل منه أداة السلطة الخطابية المقبولة مع الآخر والذي يحقق له الإصغاء والتفاعل الإيجابي، بالإضافة إلى لجوئه في مواقف خطابية أخرى إلى استدراج المخاطب وإغرائه وتحفيزه، بينما النفري لما كان هاجسه سؤال المعنى فقد عمد إلى خلق خطاب مغاير اتبع فيه "استراتيجية للفعل والمفاعلة، بين متكلم ومخاطب يتبدلان المواقف من أجل بناء المعنى على أثار معنى سبق أن هدم، وعبر أداتية برهانية واستدلالية إلى حد كبير، مما يجعل هذه النصوص تسهم في فرض التواصل معها"(37). ولقد شكلت بناء هذه الأداة في محور خطابه من خلال (كتاب المواقف والمخاطبات) نقطتان هما :

- القطيعة مع البنية المعرفية للذات (بلوغ درجة الخصوص والولاية)
- المعادل الخطابى لفعل القطيعة (خلو المخاطبات من ردود الأفعال مما يشي بتقبل الخطاب الصوفي في صورته الحالية)

أما الفصل الثالث فقد تعرضت فيه الباحثة إلى أحد أهم الأشكال الخطابية التي يعزى

إليها إنتاج المعنى في النص الصوفي، كالحكايات والأخبار التي ساهمت بشكل ما في تفعيل العقد التواصلي بين المرسل والمتلقي، من خلال انتهاجها للمسار السردى كاستراتيجية مقصودة. ولقد شكل كتاب (اللُّمَع) بما حواه من أبعاد إخبارية/عجائبية/خواريقية، مادة حكاية مناسبة لتفعيل عملية التواصل، ولقد كان من الواجب على الباحثة في تقديرنا هنا استكمالاً لمتطلبات فعل القراءة أن تقف بالدراسة عند البنية السردية (الزمن، الراوي، المكان...إلخ) لمقاربة تمفصلات فعل الحكى داخل هذا المتن السردى الصوفي المكون من: (السطح، الرؤى، الأخبار، الكرامات...إلخ).

أما الفصل الرابع فقد جعلته الباحثة لدراسة العلائقية النصية أي علاقة النص بغيره من النصوص، حيث سعت إلى "الكشف عن طبيعة هذه العلاقة المسؤولة عن منح الخطاب الصوفي الشرعية الأدبية، ما دام التفاعل النصي مكوناً للأدب، وظاهرة هي جوهر الحركة النصية التي يراهن فيها على سلطة النص والمرجع"⁽³⁸⁾، وهذا من خلال بحث عناصر ظاهرة النص الموازي، أو المحيط النصي (Paratexte) للنص الصوفي والوقوف عند العتبات المختلفة، والتي سمتها الباحثة بالبرازخ النصية تماشياً مع المصطلح الديني/الصوفي (البرزخ) على غرار العناوين التي عدتها الباحثة-أحد منطلقات العملية التواصلية لأنها-أي العناوين الصوفية - "بمثابة مفاتيح للتأويل تعلن وتوحي وتغري القارئ"⁽³⁹⁾، بالإضافة إلى الشروحات والتمهيد ومقدمات الكتب الفهارس...إلخ، أي كل ما من شأنه استمالة القارئ وتوجيهه ووضعه في الإطار العام الذي يلتقي فيه-أي المتلقي- مع النص .

ج- منهجية البحث بين ضوابط القراءة وحدود المنهج:

إن مقولة المنهج في عمومها تنتمي إلى مقولات النسق المعرفي والفلسفي الذي تقتضيهما الطبيعة التساؤولية للعقل البحثي الذي يصاحب التحولات الثقافية وظهور أساليب جديدة في معالجة الظواهر الإنسانية عموماً، والظاهرة الأدبية على وجه الخصوص. ولقد خبرت الممارسة النقدية الجزائرية في جوانب منها وهي تعيش تجربة التفاعل مع الفكر النقدي الغربي ومع بعض المفاهيم المستحدثة تطور هذه الأنساق وهي تأسس لظهور الكثير من المناهج النقدية التي أثبتت فاعليتها، وفوائدها العلمية بصورة كلية أو جزئية في بيئتها الغربية وضمن نسقها الحضاري والفلسفي والتاريخي، ومن ثمة محاولة نقلها إلى البيئة العربية من باب المتأقفة حيناً وبدواعي عالمية الثقافة وزوال الحدود بين الحقول المعرفية ومواكبة العصر حيناً آخر. ولقد كانت القراءة التأويلية أحد الآليات المنهجية المستعارة للتفاعل مع النصوص الأدبية من أجل تقديم رؤية معاصرة لفهم تحولات المعنى في النص. ولكن إقرارنا بمشروعية القراءة التأويلية في قراءة واقع الدلالة وامتلاك النص، يدفعنا للتساؤل من باب المقاربة العلمية عن آفاق وأطر هذه الفعالية القرآنية وكيفية ممارستها على النص، لأنه "لئن كان من الصعب أن نفرض تأويلاً وحيداً لنص ما فإنه، والحق يقال، يوجد معايير تثبت شرعية التأويل أو عدمها. وإن كان النص يجيز لنا قراءات كثيرة فإنه لا يأذن لنا أن نقرأ كما نشاء وكيفما اتفق حسب أهوائنا. إذ لو جاز لنا أن نقرأ ما نشاء في أي نص نشاء لتساوت النصوص جميعها ولاختفت الحدود بينها...فلكي تكون القراءة مقبولة يجب عليها أن تلتزم بما يمكن أن نسميه بقاعدة التماسك الداخلي أي أن موضوعية النقد لا تقوم في اختيار مفتاح القراءة أو في انتقاء زاوية التأويل وإنما في تطبيق نموذج التأويل الذي يختاره الناقد تطبيقاً صارماً على كل النص المقروء."⁽⁴⁰⁾، ويتعبير آخر أن ممارسة عملية التأويل - الذي طالما ارتبط في حقيقته بالمتن الفلسفي والديني في حدود معينة، ومحاولة تطويعها كأداة على نص أدبي ذي طبيعة إنزياحية مفعم بالرموز والإشارات والرؤى والإيحاءات...إلخ، بغية اقتناص لحظات الإبداع فيه عبر تأويل يقدم بالإضافة الإفهامية والتبليغية والجمالية، لا بد أن يعتمد على فهم الوظيفة الجمالية والتواصلية للنص أولاً، وتملك آليات التأويل ثانياً؛ كالإحاطة بالمعارف المختلفة، وتملك الحس التراثي، والوعي

الحدثي، والوعي بالمسافات التاريخية واللسانية بين النصوص والمتلقين، والإحاطة بالمفاهيم والمرجعيات وآلية الاشتغال بوصفها خلفيات معرفية ضرورية للتغلغل إلى عمق النص والكشف عن مستويات وتوترات الإبداع فيه.

لأن اللجوء إلى التطبيق بعيداً عن الوعي الإجرائي الذي يتطلبه، وعن المعايير التي تضبط قراءة النص فهماً وتأويلاً ضمن الإطار الزمني والحضاري والثقافي، وضمن منطق النص وأسلوبه ووفق شروط الذوق وقوانين اللغة، وضمن ما يصطلح عليه بزمناً الوعي التأويلي يفقد التأويل خاصية الإمتلاك، وتصير كل محاولة لفهم خطاب النص الإبداعي بعيداً عن مقصدية النص وعلاقته بالمرجع، أي بعيداً عن المعطيات التاريخية والثقافية لحظة إنتاجه بوصفها آلية من آليات إنتاج النصوص قد يفقد كذلك التطبيق المنهجي أصالته ومشروعيته التي تساهم في تفعيل مفاتيح القراءة التأويلية لتفكيك الخطاب الأدبي. فالتأويل بالمفهوم المعاصر يبحث " عن دلالة ثانية قد ترمز إليها الألفاظ وتوحي بها وتحيل إلى العالم الخارج عن النص وهو عالم الكاتب أو عالم القارئ النفساني والسياسي والاجتماعي والثقافي، فالتأويل عندئذ فعل فردي ذاتي يخترق اللغة ويخترق النص لا يمتلك فهم متجدد للنص وللذات المؤولة نفسها" (41).

وأما عن المعايير التي تضبط عملية التأويل ليكون مقبولاً فيقترح الباحث حسن مصطفى سحلول " ثلاث قواعد كبرى إن تمسك بها التأويل كان مقبولاً. يجب أن يكون من الممكن تطبيق شبكة التأويل أو نمودجه على مجموع العمل الأدبي وليس على بعض مقاطعه وحسب. ويجب أن تلتزم شبكة التأويل هذه بالمنطق الرمزي كما ظهر من خلال علوم التحليل النفسي ويجب كذلك أن ينحو نمودج التأويل دائماً نفس الاتجاه" (42)، ففي غياب هذه الآليات تصبح عملية إيجاد تأويلات للنص عملية عبثية لا نهاية لها، بل مجرد رجم بالقراءة فحسب.

وبالعودة إلى مدونة النقد الجزائري يلاحظ الدارس أن الدراسات التي تبنت هذا الخيار المنهجي جاء كرد فعل عن بعض المناهج النقدية، لاسيما المنهج البنوي التي أثبت قصوره في التعاطي مع النصوص الإبداعية من خلال اللغة وحدها وأنتج نماذجاً مفرطة في العمومية والغموض. وتأتي دراسة أمانة بلعلي هذه في هذا السياق المنهجي، أما عن المنهج الذي اعتمده الباحثة فكان توليفة من آليات مناهج شتى من بنوية وسميائية تداولية وتأويلية ونظرية التلقي مما يتماشى وطبيعة الخطاب الصوفي والإشكاليات التي يطرحها معاً؛ فالبنوية لرصد علاقات الحضور والغياب في بنية الخطاب الصوفي والوقوف عند تمفصلات فعل الحكيم داخل البنية السردية لهذا الخطاب، ومنهجية بروب (Prop) في تعيين وظائف الفعل السردية وهذا ما تجلّى في

الفصل الثالث من العمل، والتداولية للإحاطة بالعملية التواصلية والوقوف عند مقاصد المتكلم/المتصوف بوصفه عنصراً فاعلاً في عملية التواصل، ولقد تجلّى دور هذا المنهج خاصة في الفصل الثاني في بحثها عن البديل الخطابية للتواصل، أما ما يتعلق بالتأويلية ونظرية التلقي فقد استعانت الباحثة بآلياتهما لقراءة المعنى المغيب في النص الصوفي خاصة ما تعلق بتأويل الكرامات والرموز وتأويل رمزية المعراج عند ابن عربي في مبحث الفصل الثالث. ولقد ركزت الباحثة في جانب من الدراسة وهي تحاول تحليل الخطاب الصوفي في بعده التداولي على الكفاءة التأويلية للمتلقي في فك إسرار المعنى من خلال دمج الذات المتلقية في بناء المعنى الكامن وراء اللغة، والباحثة رغم تبنيها للإستراتيجية التأويلية في بعض المباحث لاسيما (في مبحث منطق البوح وضغوط التلقي، ومبحث آليات الستر بين المتعة والتأويل، ومبحث النشاط التأويلي في الكرامة، ومبحث رمزية المعراج عند ابن عربي وتأويل العبارات الوجدية أو الشطحية... إلخ)، إلا أنه يمكن لنا القول أن منهجية هذه الدراسة لم تكن في عمومها مخصصة لروح المنهج التأويلي الذي يحتكم لمرجعيات وضوابط وقوانين مخصوصة كما نظر له أصحاب المشاريع الهيرومنوطيقية، ربما بسبب الاعتقاد السائد باستحالة وجود منهجية حقيقية ضمن نظرية التأويل الأدبي تتبنى تصوراً كلياً أثناء القراءة، أو لانتفاء وجود قوالب جاهزة معدة مسبقاً تحدد أطر فعل التأويل. وهذا ما بينته الباحثة في قولها " لقد فرضت

على هذه التوليفة المنهجية للاختيارات الرئيسية للآليات الأساسية في النقد المعاصر، ولم يكن التنسيق بين هذه الخيارات كالتداولية والسيمائية والبنائية ونظرية التلقي سهلاً، ولكن بعد معاينة الإشكالية المنهجية، وغياب منهج مكتمل للتعامل مع مختلف الخطابات أدركت أنه الخيار الوحيد، نظراً لطبيعة الخطاب الصوفي والإشكالية معاً " (43). لهذا نرى أن الباحثة اعتمدت المقاربة الإستمولوجية في البحث عن المحددات الإستمائية (les modalités épistémiques) الموجهة لحركية الدلالة في خطاب النص الصوفي، وما التأويل هنا إلا استراتيجية فرعية فيه، حيث يبحث التأويل " عن سلطة هذا النص وقدرته على أن يكون طرفاً فاعلاً في معادلة إنتاج الدلالة ولا يتيسر ذلك إلا من خلال آليات التأويل التي تعمل على إخراج الخطاب من دلالاته الواحدة إلى دلالاته المحتملة عبر تغيير مجال القراءة " (44)، لذلك كان تبنيها لخيارات عديدة تأخذ في الحسبان المنظومة المعرفية التي أنتجت خطاب النص، وتعمل عناصر بنية هذا الخطاب في تفاعلها مع تصورات القارئ ومنظومته المعرفية، دون مدعاة للتقيد بنموذج قرائي واحد، لاسيما عندما يتعلق الأمر بمناهج نقدية مخصوصة تتوافق في استراتيجيات القراءة وفي هيكل العلاقة بين الثالث النقدي (النص والنص والقارئ)، وتفتح مع كل قراءة للنص منافذ تأويلية جديدة (*). وقد يلاحظ الدارس أن أغلب النماذج النقدية الجزائرية-إذا شئنا أن نتوسع- التي نحت منها تأويلياً قد تبنت في عمومها توليفة من آليات ومناهج شتى متداخلة متباعدة ومتباينة من بنوية وسميائية وتداولية وأسلوبية وتفكيكية وعلم السرديات ونظرية التلقي... إلخ، وهذه التوليفة في تقديرنا لا ترمي إلى الكشف عن تحولات البنية وطرق إنتاج الدلالة، أو تدل عن اقتفاء السيرورة الدلالية للنصوص أو لارتها إلى نوع من المنهجية العلمية الصارمة فحسب، بل قد تدل أحياناً على ارتباك هذه القراءات أمام فضاء النص المفتوح - وخاصة النص الصوفي الذي يصعب من توجيه الدلالة- فالدلالات فيه تشظي عبر اللغة والمصطلح، لهذا غالباً ما يلجأ القارئ/ الباحث إلى التلفيق بين عدة نظريات ومناهج مختلفة من هنا وهناك لاستنطاق هذه الدلالات المتشظية، ربما تحت تأثير مقولة أمبيرطو إيكو بأن النص (آلة خاملة) (machine paresseuse) تتطلب من القارئ عملاً تعاضدياً لملء الفضاءات غير المعلنة، والمساحات المتروكة بيضاء. ولعل هذا ما حدا بالباحثة أن تشتغل على عدة أنساق منهجية لمقاربة الطبيعة التواصلية للخطاب الصوفي.

أما عن منزلقات هذه القراءة فيمكن في الوضع الإشكالي في التطبيق، أي في الآليات الإجرائية. فالتعاون بين العديد من الحقول المعرفية ومشروعيتها في صياغة القراءة التأويلية سواء في هذا البحث أم في غيره قد خلق بدوره إشكالات يخرج عن أطر أزمة الوعي المنهجي نفسها أو المعضلة المنهجية التي تطالع الخطاب النقدي عموماً، على الرغم من "بنية" هذه الآليات (Mesures Interdisciplinaires) في الظاهر وتكاملها الإستمولوجي خدمة للنص. فبسبب هذا التداخل المنهجي أثناء التطبيق والذي يحاول تطويع النصوص قسراً خدمة للمنهج، يلجأ الناقد في الغالب إلى التوفيق والتلفيق والتركيب بين عدة مناهج وآليات نقدية متباينة في الآن نفسه واستعارة مجموعة من المصطلحات الجاهزة تحت مسمى التأويل، والتي قد لا تخدم النص بقدر ما تشتته، وتحرمه من غريزة الممانعة التي هي جوهر الأدب، بل قد لا تُظهر جمالياته أو بنياته الفنية بقدر ما تغرق في التفاصيل التنظرية، وفي توظيف الكثير من المصطلحات التي يعوزها الانسجام فيما بينها ويغلب عليها التتميط ويتوه معها المتلقي النقدي في بحار من المفاهيم وضروب من الاستغلاق المفاهيمي والإبهام المصطلحي. فإن كانت الباحثة قد وفقت في عملها هذا في إمطة اللثام عن حركية الخطاب الصوفي القديم، فإن الكثير من القراءات التأويلية بقيت بهذا المعنى تدور في بعض البحوث في منحى الإشرطات العلمية والمنهجية التي تحصر النص إما في زاوية التنظير، أو التحيز للمنهج على حساب النص، أو التجريب المنهجي بحثاً عن إبدالات إجرائية، أو على أكبر تقدير إعادة تكرير نماذج قرائية مسبقة، وربما في أحسن الحالات قد تقف عند حدود التأويل المنتهي الذي لا يتجاوز قصد المؤلف؛ أي عند مستوى واحد من الفهم تكاد تتوقف عنده

حركية الدلالات، مع إهمال كلي لمقصدية النص والقارئ والأنساق الثقافية والتاريخية التي أنتجت النص، هو ما يكاد يتكرر عند كل قراءة بعيدا عن جوهر إعادة إنتاج النص بوصفه خطاب ينطلق من النص ليعود إليه وفق منطق وشروط وقوانين تمنح التأويل شرعية وفاعلية وتمنح النص حقه في الحضور.

ولتجاوز هذه الإشكالية في تصورنا وبناء نموذج قرائي تأويلي، ينطلق أولا من المفاهيم والأطر الإبستمية التي شكلت المعنى من أجل بناء فهم للنص وللآخر المنتج في غيريته التي تختلف عن الذات القارئة، يُقدم نموذج المساءلة الخيار المنهجي لتفعيل التجربة التأويلية في مقارنة النصوص عبر منطق الإصغاء لنبضات النص، وهي تجربة مفتوحة انفتاح الفعل التأويلي ذاته بعيدا عن فكرة المنهج التي نادى بها العلم الحديث كما يقول عادامير، حيث يعتمد هذا النموذج أسلوب المساءلة، مساءلة عناصر النص المتفرقة في ضوء المعنى الجوهرية، وهي لا تعدو أن تكون لعبة سؤال وجواب وحوار حر دون التقيد بنموذج محدد سابقا، أو التقيد الحرفي بتطبيق شبكات قرائية جاهزة، أو اللجوء إلى التركيب بين مناهج شتى تليفا أو توفيقا، أو حتى الانصياع لقواعد منهجية متعددة معروفة بصرامتها واشراطاتها العلمية القابلة للتغيير كل مرة، لأنه كما يقول بول فيرابند (Paul Feyerabend) "لا توجد قاعدة واحدة، سواء كانت محتملة أو مؤسسة بمتانة في ميدان الإبستمولوجيا، غير منتهكة بين لحظة وأخرى. وهذه الانتهاكات ليست وقائع طارئة، وليست ناجمة عن معرفة غير كافية أو عن طيش يمكن تقاديه، بل هي، على العكس من ذلك، صالحة للتطور"⁽⁴⁵⁾، فكل إجراء يكون قابلا للطبيعة المعرفية ومن ثم لطرح بدائل قرائية تكشف عن الخصائص الجمالية للنصوص الأدبية، بل تعيد خلق النص من جديد. ولأن الأمر لا يتعلق بيقينيات مطلقة حتما تحاول أن تصرّ على بلوغ الكمال المنهجي كما هو الحال في حقل العلوم التجريبية، لهذا يقترح هذا النموذج كل من بول ريكور وجورج عادامير، وبصورة أوضح وأنصح مع تأويلية هانس روبرت يابوس من أجل تفعيل آلية التأويل وتجاوز القراءة الأولى قراءة اللاسؤال، إلى ممارسة فعل قراءة يأخذ في الحسبان الائتلاف الثلاثي للعملية التأويلية (الفهم، التأويل، التطبيق)، والذي يقوم بالحفر في أصول الخطاب ويبحث في طبيعة النص والمكونات التي أسهمت في بناء خطابه الخاص من خلال قارئ مشغول بهم السؤال يستنطق القيم الجمالية الكامنة، ويعيد كتابة النص من جديد تطبيقا وحضورا، فيصبح منتجاً له وليس مستهلكاً. فاشتغال التأويلية الأدبية إذن يمر حتما عبر القارئ الذي يفهم الأعمال الأدبية من خلال ما يصطلح عليه يابوس مفهومي أفق الانتظار (Horizon d'Attente) والذي يتمثل في معرفة الشفرات والاتفاقات الثقافية المخصوصة التي تميز عصر ما والتي تصنع إبستميتها الجمالية، وكذا عبر سلسلة من الأسئلة والأجوبة المتبادلة (l'échange de questions et de réponses)، أو منطق السؤال والجواب بتعبير عادامير، حيث لا تؤدي الأجوبة في الحقيقة إلى كشف نهائي⁽⁴⁶⁾، بقدر ما تؤدي إلى فهم أفضل باعتباره جوابا يفتح أفق الممكن ويتركه مفتوحا كما يقول عادامير. فالتأويل يتضمن دوما إحالة جوهرية على السؤال المطروح عليه، بحيث لا يتم فهمه للنص إلا بفهم ذلك السؤال، "لهذا يتضمن التأويل دائما علاقة بالسؤال الذي طرح على المؤلف. ويعمّي فهم النص فهم هذا السؤال"⁽⁴⁷⁾. فمن خلال إحرارنا أفقا تأويليا يتحقق أفق السؤال الذي في داخله، ويتقرر معه معنى النص الذي نحن بصدد قراءته. فوجهة حركية التأويل الجديد للنص الأدبي وأصالته -والذي لا يمكن فصله عن فعل القراءة ذاته- تكمن في الوقوف عند سمات الإبداع والتفرد في النصوص من خلال تعاطي القارئ معها بمنطق الحوار والمساءلة، والذي بمقدوره بلورة المعنى من خلال إدراك كينونة العمل الأدبي أثناء تجربة الذات القارئة وهي تمارس فعل القراءة وفعل السؤال مادام الإنسان موجود باللغة وفيها كما يقول هايدغر. إن فعل التأويل قد يكون سهلا ومقبولا في النصوص الواضحة لكنه يصير عملية شاقة في النصوص المغايرة الغامضة كما هو الحال في نصوص المتصوفة، لهذا فهو في جانب منه يركن "إلى مقدار خيال الذي يقول النص بدون إجراءات معينة، على أن القارئ الكفاء يجب أن لا

يبقى أسير هذا القفص الذي يُبنى له، وإنما له أن يتحرّر منه أن يحدث ويتخيّل، ولكن بدون إخلال بالتوازن بين طرفي القراءة: الذات من جهة، والنص من جهة أخرى.⁴⁸

الخاتمة:

في الختام يمكن أن نشير أن الخطاب الإبداعي العربي بوصفه ممارسة لغوية أولاً، وعلامات ودوال هيرمينوطيقية ثانياً، والذي يتوسل الرمز ومنطق الاستعارة والمجاز - في جزء كبير منه- في تعبيره عن العالم، قد شكّل بعضاً من راهن النقد الجامعي الجزائري، حيث انطلقت حول هذا الخطاب العديد من المقاربات التأويلية، تتأمله وتقرأ في مستوياته المختلفة، التي شكلها انتقال اللغة من مرحلة الوضوح إلى مرحلة الغموض، ومن محدودية العبارة إلى سعة فضاء الإشارة. ولعل المتأمل في المنجز النقدي الجزائري سيقف عند العديد من النماذج النقدية التي توسلت هذا القراءة كاستراتيجية تراهن على عنصر التفاعل بين النص والقارئ، حيث يصبح النص بعد كل قراءة نصاً توالدياً لا نهائياً، لا يبدأ من بداية محددة وينتهي عند نقطة محددة؛ بل هو نص الانفتاح على توالي النصوص الغائبة وعلى نصوص القراءة المتعددة. فطبيعة النص الأدبي ومنطق خلوده كما يقول رولان بارت " لا يتحقق بسبب أنه يقترح معنى وحيد على قراء مختلفين، ولكن لأنه يقترح معانٍ مختلفة على القارئ الواحد الذي يتكلم دائماً باللغة الرمزية نفسها عبر الأزمنة المتعددة"⁽⁴⁹⁾. أي أن معانٍ النص وطاقته الإيحائية يبنيتها القارئ من وحي تاريخه ولغته وتجربته. ورغم هذه الطاقة التي تمنحها القراءة التأويلية ونجاح الكثير من القراءات في خلخلة بنيات الخطاب الأدبي والكشف عن أبعاده الجمالية، لم تخل الممارسة التأويلية الجزائرية مع ذلك -وهي تتعامل مع هذه النصوص-، عند التطبيق من بعض الإشكالات الأخرى الجديرة بالبحث والمدارس

والتي هي إشكالات معرفية من طبيعة العلم والبحث عموماً على غرار:

- القراءة التأويلية وإشكالية نزع السلطة عن النصّ لصالح القارئ، أو موت النص بعد موت المؤلف لصالح حياة القارئ
- إشكالية التواصل بين النص والقارئ وحدود المسؤولية في فعل التأويل في بعدها المعرفي والأخلاقي.
- حدود القراءة التأويلية وموضوعيتها بين يقينية المعنى واحتمالية التأويل.
- معضلة النصّ وعقبته الاستقبالية وإشكالية الفهم... إلخ

(1) عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير. رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص 21.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مج 11، دار صادر، د ط، د ت، ص 23-33.

(3) مجموعة من المؤلفين: الموسوعة العربية الميسرة. المجلد الثاني ب-ت-ث، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 918.

(4) جاء ذكر لفظ التأويل في القرآن الكريم في السور التالية : (أل عمران: 7)، (النساء: 59)، (الأعراف: 53)، (يونس: 39)، (يوسف: 6، 22، 36، 37، 44، 45، 100، 101)، (الإسراء: 35)، (مريم: 78، 82)

(*) تمتد فكرة الوساطة بين العالمين -عالم الآلهة وعالم البشر- إلى زمن موغل في القدم إلى الفكر الشرقي القديم أو حتى إلى الفكر الغنوصي القديم في بلاد فارس وما بين النهرين. ففي مصر القديمة كان الكهان ورجال الدين- الذين بلغوا الشأو الكبير- هم القيمون بدور الوساطة، والموكلون بشرح التعاليم المقدسة وممارسة الطقوس الدينية والقيام بالوعظ والإرشاد لجماعة المؤمنين، كما كانت لهم القدرة الكهنوتية في نظر أتباعهم على فهم اللغة الإلهية التي كانت عبارة عن علامات ورموز وإشارات لا يستطيع المؤمن من الشعب فهمها أو الإحاطة بمعناها، فهي تحتاج إلى تأويل وتعبير ومن ثم تقريبها

إلى الأذهان، لهذا اكتسب الكاهن مكانة روحية وسلطة معرفية واجتماعية خلدها حتى الفنان المصري القديم في تماثيل غاية في الروعة والجمال، حيث يطالعك في تماثيلهم وقار الهيئة وتناسق القسماط التي تدل على قوة التأمل ومقدرة في التعبير وتحفيز الوعي الداخلي والاطمئنان على ما تخفيه تلك الوجوه من أسرار وأفكار ومشاهدات ومعرفة غيبية. ينظر جورج هارت: مشاهدات علمية الحضارة المصرية القديمة، ترجمة هالة حسنين، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2007، ص 29.

(5) Science de la critique et de l'interprétation des textes Bibliques Le Petit Larousse Illustré. Larousse-Bordas, Pais, 1997, p 508

(6) عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير. ص 26.

(7) محي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، مج 6، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1999، ص 229.

(8) نصر حامد أبو زيد: اشكاليات القراءة و آليات التأويل. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط7، 2005، ص 20 .

(9) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(10) يوسف محمد جابر اسكندر: تأويلية الشعر العربي نحو نظرية تأويلية في الشعرية. رسالة دكتوراه (مخطوط)، كلية الآداب، جامعة بغداد، العراق، 2005، ص 14.

(11) ميجان الرويلي و سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2002، ص 89.

(12) مادن ساروب: دليل تمهيدي إلى ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، ترجمة خميسي بوغرارة، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2003، ص 48.

(13) هانس ألبرت: هايدجر والتحول التأويلي، ترجمة عبد السلام حيدر، منشورات مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 18 يونيو 2016، ص 3.

(14) رحمان غركان: في بواعث التأويل وآلياته، مجلة العميد للدراسات الإنسانية، العتبة العباسية المقدسة، كربلاء، العراق، ع 1 و 2، مج 1، ص 167.

(15) أحمد زايد: الهيرمينوطيقا و اشكاليات التأويل و الفهم في العلوم الاجتماعية. نشرية كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، جامعة قطر، ع 14، 1991، ص 231.

(16) Armando Rigobello : el hermoso riesgo de interpretar, Hermenéutica y responsabilidad homenaje a Paul Ricoeur, actas VII Encuentros internacionales de la filosofía en el camino de Santiago, Santiago de Compostela, Pontevedra, A Coruña 20-22 de noviembre de 2003, publicaciones universidad de Santiago de Compostela, p 121.

17 محمد مفتاح: التلقي والتأويل، مقاربة نسقية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1994، ص 218.

18 حنفاوي رشيد بعلي: قراءة في نصوص الحداثة وما بعد الحداثة، دروب للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 1، 2011، ص 8.

(*) في الخطاب الأدبي يعد الخطاب الشعري أرقى الخطابات الإبداعية الأدبية على مستوى الأدوات والتشكيل؛ بسبب تشكيله البنائي وملحه الأسلوبية الذي يميزه عن سائر أنواع الخطابات الأخرى حيث يتعد كثيرا عن أسلوب بسط الأفكار، فالشعر يخلق إبداعته الخاصة كلما كان عصيا عن التفسير وأكثر طواعية وقابلية للتأويل، فهو يحافظ من خلال تشكيلته اللغوية ومدى تطويعها على أشد خصوصياته بين فنون القول جميعاً، فهو يتعالى عن المباشرة ويمتاز بالتجاوز الزماني والمكاني، فهو متجاوز لذاته بما يضمن له الانفتاح الدلالي والتجديد والاستمرارية، فأهم ما في الشعر هو أنه يستطيع أن يخلق نظاما متجددا لذاته، ففي لا نظامه نظام أيضا. ينظر عزت جاد: منطق الطير، نقد الشعر العربي المعاصر، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، ط 1، 2014، ص 29.

(19) آن موريل: النقد الأدبي المعاصر، مناهج-اتجاهات-قضايا، ترجمة إبراهيم أولحيان ومحمد الزكراوي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط 1، 2008، ص 134.

(20) محمد سالم سعد الله: مدخل إلى نظرية النقد المعرفي المعاصر، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط 1، ص 85.

(*) من الأمثلة العملية التي تبنت المنحى التأويلي ضمن المنظور البنائي في القراءة السردية للنصوص الكلاسيكية والتي تنظر إلى النص الأدبي بوصفه تعددية شكلية (Multiplicité de formes)، ونسيج من الأصوات (tissu des voix) يخترق النص؛ يمكن الإشارة إلى أشهر النماذج؛ نموذج رولان بارت المشهور في تحليله لقصة سارازين (Sarrasine) لبلزك، وكذلك في بعض كتبه بصورة أوضح، حيث ركز بارت في قراءته لهذه القصة على جملة من النظم الأساسية التي تنظم تسلسل الأحداث والمواقف، وتبرز معاني الأشخاص وأهواءهم وميولاتهم ورغباتهم في القصة من خلال ست شفرات أو نظم: النظام التأويلي (Herméneutique) الذي يهتم بالألغاز والمعضلات السردية التي تثيرها القصة، والنظام الفعلي (Actionnel)، بالإضافة إلى النظام الدلالي (Sémantique) والنظام الرمزي (Symbolique) ليدرج فيهما معاني الأشخاص والمواقف والأحداث والرغبات في القصة والنظام الإشاري أو الثقافي (Référentiel) الذي يظم كل الإشارات التي تشير بها القصة إلى واقع يقع خارج النص. ينظر جون ستروك: البينيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 206، فبراير 1996، ص 89.

(21) استعرنا هنا مصطلح التفسير للدلالة على القراءة النقدية العمودية التي تتأسس على منطق الحفر المنهجي في الخطابات الأدبية، والمصطلح من اقتراح الباحث والناقد العراقي ناجح المعموري في كتابه (تفسير النص - قراءة في اسطورة انانا جلجامش و شجرة الخالوب) والتفسير هنا يقصد به عملية استنتاج لمحمولات النص وفك شفراتها وبحث فيما وراء اللغة الأولى، وكشف المعاني الخبيئة وتأويل الرموز المهيمنة عبر تعرية النص وتحويله إلى خطاب تداولي، فالتفسير عبارة عن بحث أركيولوجي يفعل مستويات القراءة ويستنتق ما هو رازك في اللغة أو في الخطاب. ينظر ناجح المعموري: النص - قراءة في اسطورة انانا جلجامش و شجرة الخالوب، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا، ط 1، 2012.

(22) عبد الغني بارة: الهيرمنوطيقا والترجمة، مقارنة في أصول المصطلح وتحولاته، مجلة الآداب العالمية، إتحاد الكتاب العرب، دمشق سوريا، ع 133، يناير 2008، ص 84.

(23) عبد الله محمد الغدامي: الخطيئة والتكفير من البينيوية إلى التشريحية، قراءة نقدية لنموذج معاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط 4، 1998، ص 86

(24) Lucie Guillemette et Josiane Cossette : La coopération textuelle, Université du Québec à Trois-Rivières, <http://www.signosemio.com/eco/cooperation-textuelle.asp>.

25 أمنة بلعلی: الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي (من القرن الثالث حتى القرن السابع الهجري). منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001، ص 8.

(26) حسن سحلول: مشكلة القراءة والتأويل في النص الأدبي، مجلة المعرفة، سوريا، ع 384، سبتمبر 1995، ص 185.

(27) Armando Rigobello : el hermoso riesgo de interpretar, p122.

(29) بسام قطوس: دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط 1، 2006، ص 13.

(30) إبراهيم أنيس الكاسح: الخطاب الديني واستثمار إمكانات النص الإبداعي، شبكة الألوكة الأدبية واللغوية https://www.alukah.net/literature_language/0/60487/

(31) رسالة دكتوراه في الأدب العربي الحديث، نوقشت سنة 2000، تحت إشراف مزدوج للخضر جمعي كمشرف أساسي و لخضر سوامي كمشرف مساعد ، جامعة الجزائر. صدرت في كتاب بالعنوان نفسه عن منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا، 2001

- (32) أمانة بلعللى: الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي (من القرن الثالث حتى القرن السابع الهجري. منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001، ص 9.
- (33) المرجع نفسه، ص 12.
- (34) المرجع نفسه، ص 11.
- (35) المرجع نفسه، ص 21
- (36) أمانة بلعللى: الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي (من القرن الثالث حتى القرن السابع الهجري، ص 86.
- (37) المرجع نفسه، ص 120.
- (38) المرجع نفسه، ص 226.
- (39) المرجع نفسه، ص 232.
- (40) حسن مصطفى سحلول: نظريات القراءة و التأويل الأدبي و قضاياها. منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001، ص 29.
- (41) محمد حسن الجاسم: التأويل في العربية بين القديم والحديث، مجلة آفاق الثقافة والتراث، الامارات، العدد 79، سبتمبر 2012، ص 13.
- (42) حسن مصطفى سحلول: نظريات القراءة و التأويل الأدبي و قضاياها، ص 26.
- (43) أمانة بلعللى: الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي (من القرن الثالث حتى القرن السابع الهجري. ص 13
- (44) عبد الجليل منقور: النص والتأويل، دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط 1، 2010، ص 6.
- (**) عادة ما تدفع القراءة التأويلية إلى استثمار آليات منهجية متقاربة تأخذ في الحسبان الطابع الجمالي للنص ومقصدات المؤلف والنص والقارئ، لهذا يُعمد إلى تطبيق إجراءات المناهج النقدية التي تتمثل النموذج التأويلي والمتمثلة في مناهج: التأويل والتلقي والتفكيك بوصفها مرايا ينظر إلى النص الأدبي من خلالها لكشف المعنى الغائب أو المرجئ، أو قراءة تعمد إلى تأويل النصيات الدالة في النص الأدبي من خلال دمج جوانب من السيميائيات والهيرمنوطيقا فضلا عن بعض استراتيجيات التفكيك كما هو الحال في منهجية هيو سيلفرمان (. *Hugh J. Silverman*) التي اسماها بـ السيميولوجيا الهرمنوطيقية التي ترى أن تعدد سمات الأدب يقتضي رؤية قرآنية تفسر الغموض والتعقيد والأبعاد المتوقعة والمائلة ضمن العمل الفني الأدبي. ينظر سعيد الوكيل: السيميولوجيا الهيرمنوطيقية في الأمل النقدي المعاصر، المؤتمر الدولي الخامس للنقد الأدبي -التأويلية والنظرية النقدية المعاصرة، القاهرة، 14-17 ديسمبر 2010، ص 3.
- (45) محمد سويرتي: المنهج النقدي مفهومه وأبعاده وقضاياها، أفريقيا الشرق، المغرب، 2015، ص 85.
- Hans robert Jausse : Pour une herméneutique littéraire, Traduit de (46) l'allemand par Maurice Jacob, Présentation par Thomas Pavel, Éditions Gallimard, 1988, pp 8-9.
- (47) هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة جورج كتوره، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، ليبيا، ط 1، 2007، ص 491.
- 48 محمد مفتاح آخرون: قضايا المنهج في اللغة والأدب، المنهجية بين خصوصيتي علم الموضوع والثقافة القومية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1987، ص 17.
- (49) Roland Barthes : Critique et vérité, édition du Seuil 1966, et novembre 2002, Paris, France, pp 39.

قائمة المصادر والمراجع :

- 1- القرآن الكريم
- 2- إبراهيم أنيس الكاسح: الخطاب الديني واستثمار إمكانات النص الإبداعي، شبكة الألوكة الأدبية واللغوية /https://www.alukah.net/literature_language/0/60487
- 3- ابن منظور: لسان العرب، مج 11، دار صادر، د ط، د ت.
- 4- أحمد زايد: الهيرمينوطيقا و اشكاليات التأويل و الفهم في العلوم الاجتماعية. نشرية كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة قطر، ع 14، 1991.
- 5- أمنة بلعلي: الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي (من القرن الثالث حتى القرن السابع الهجري. منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001 .
- 6- آن موريل: النقد الأدبي المعاصر، مناهج-اتجاهات-قضايا، ترجمة إبراهيم أولحيان ومحمد الزكراوي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط 1، 2008.
- 7- بسام قطوس: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط 1، 2006.
- 8- جورج هارت: مشاهدات علمية الحضارة المصرية القديمة، ترجمة هالة حسنين، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط 1، 2007.
- 9- جون ستروك: البيبليوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 206، فبراير 1996.
- 10- حسن سحلول: مشكلة القراءة والتأويل في النص الأدبي، مجلة المعرفة، سوريا، ع 384، سبتمبر 1995.
- 11- حفناوي رشيد بلعلي: قراءة في نصوص الحداثة وما بعد الحداثة، دروب للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 1، 2011.
- 12- حسن مصطفى سحلول: نظريات القراءة و التأويل الأدبي و قضاياها. منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001.
- 13- رحمان غركان: في بواعث التأويل وآلياته، مجلة العميد للدراسات الإنسانية، العتبة العباسية المقدسة، كربلاء، العراق، ع 1 و 2، مج 1.
- 14- رشيد الإدريسي: سيمياء التأويل قراءة في مقامات الحريري، مجلة دراسات مغاربية، المغرب، ع 5-6، يناير 1997.
- 15- سعيد الوكيل: السيميولوجيا الهيرمينوطيقية في الأمل النقدي المعاصر، المؤتمر الدولي الخامس للنقد الأدبي -التأويلية والنظرية النقدية المعاصرة، القاهرة، 14-17 ديسمبر 2010.
- 16- عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير. رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007.
- 17- عبد الجليل منقور: النص والتأويل، دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط 1، 2010.
- 18- عبد الغني بارة: الهيرمينوطيقا والترجمة، مقارنة في أصول المصطلح وتحولاته، مجلة الآداب العالمية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق سوريا، ع 133، يناير 2008.
- 19- عبد الله محمد الغدامي: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، قراءة نقدية لنموذج معاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط 4، 1998.
- 20- عزت جاد: منطق الطير، نقد الشعر العربي المعاصر، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، ط 1، 2014.
- 21- مادان ساروب: دليل تمهيدي إلى ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، ترجمة خميسي بوغرارة، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2003.
- 22- محمد الناصر العجيمي: النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع و كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، ط 1، 1998.
- 23- محمد سالم سعد الله: مدخل إلى نظرية النقد المعرفي المعاصر، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط 1.

- 24- محمد سويرتي: المنهج النقدي مفهومه وأبعاده وقضاياها، أفريقيا الشرق، المغرب، 2015.
- 25- محمد مفتاح: التلقي والتأويل، مقارنة نسقية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1994.
- 26- محي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، مج 6، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. ط 1، 1999.
- 27- الموسوعة العربية الميسرة. المجلد الثاني ب-ت-ث، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
- 28- ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي. ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2002.
- 29- ناجح المعموري: /النص - قراءة في اسطورة انانا جلجامش و شجرة الخالوب، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا، ط 1، 2012.
- 30- نصر حامد أبو زيد: اشكاليات القراءة و آليات التأويل.المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط7، 2005.
- 31- هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة جورج كتوره، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، ليبيا، ط 1، 2007.
- 32- هانس ألبرت: هايدجر والتحول التأويلي، ترجمة عبد السلام حيدر، منشورات مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 18 يونيو 2016.
- 33- يوسف محمد جابر اسكندر: تأويلية الشعر العربي نحو نظرية تأويلية في الشعرية. رسالة دكتوراه (مخطوط)، كلية الآداب، جامعة بغداد، العراق، 2005.

المراجع باللغة الأجنبية:

- 1- Armando Rigobello : el hermoso riesgo de interpretar, Hermenéutica y responsabilidad homenaje a Paul Ricoeur, actas VII Encuentros internacionales de la filosofía en el camino de Santiago, Santiago de Compostela, Pontevedra, A Coruña 20-22 de noviembre de 2003, publicaciones universidad de Santiago de Compostela.
- 2- Hans robert Jausse : Pour une herméneutique littéraire, Traduit de l'allemand par Maurice Jacob, Présentation par Thomas Pavel, Éditions Gallimard, 1988.
- 3- Le Petit Larousse Illustré. Larousse-Bordas, Pais, 1997.
- 4- Lucie Guillemette et Josiane Cossette : La coopération textuelle, Université du Québec à Trois-Rivières, <http://www.signosemio.com/eco/cooperation-textuelle.asp>.
- 5- Roland Barthes : Critique et vérité, éditions du Seuil 1966, et novembre 2002. Paris, France.
- 6- Science de la critique et de l'interprétation des textes Bibliques