سباق التفسير والتأويل في المتن النقدي العربي
– مرجيات مصطفى ناصف بين الظاهرتين "البلاغية والبنائية"–

أ- قويدر حسينة
جامعة جيجل

لقد شغلت مسألة القراءة القدماء، كما شكلت هاجسا عند المعاصرين، فكل النظريات النقدية قديمها وحديثها، كانت تروم الكشف عن النص، وكان لكل توجه آلياته ومراميه، من تلك العملية تتوالى المناهج وتتعاقب، وقد يناهض بعضها بعضا، ويظل النص ثابتا قارا، يتضمن سره الأبدي، الذي ما نجح منهج في الوصول إليه، ليكون بهذا كل نص إبداعي خلاقا معجزا بطبيعته.

أمام هذا الواقع، يظل النص يتضمن سؤالا، يستفز به القارئ/الناقد، فيظل هذا الأخير يتراوح بين التفسير والتأويل. إن شئت قل. التأويلات المختلفة، وما تتموج به الساحة النقدية اليوم من نظريات التلقي والقراءة والتفكيك، والنقد الثقافي... وكلها تعتبر ممارسات تأويلية على اختلافها.

تحاول الدراسة أن تطرق باب ناقد، يمثل الحديث عنه، حديثا عن نظرية نقدية قائمة بذاتها في الخطاب النقدي المعاصر، تمثل في شخص الدكتور الناقد "مصطفى ناصف"، الذي رام في أكثر من نصف قرن تقريبا، بلورة نظرية عربية، يمثل الرجوع إلى التراث، ومحاولة التواصل معه، قلبها النابض، وهو في كل ذلك يحاول خلق جسر متين ينبعث من تواشج العلاقة بين الماضي المتمثل في التراث العربي والإسلامي، والحاضر بما يشتمل عليه من تيارات فكرية ونقدية وفلسفية.

ولعل أول معلم نتوقف عنده مع الرجل نظرته لمقاربة القدماء للنص المقدس، ليكون محك الحديث، في هذا المقام قضية "التأويل والتفسير".

فإذا كان النقد العربي القديم قد تراوح بين استعمال المصطلحين (التفسير والتأويل) على سبيل الترادف تارة، وعلى سبيل الاختلاف تارة أخرى، فإن الدكتور "ناصف"، ميز بينهما على سبيل الاختلاف، فالتفسير غير التأويل، إذ الأول هو ((ضرب من الأخذ بالظاهر، يتماشى المفسر مع أقرب ما يتبادر إلى الذهن من العبارات، فهو يأخذ ما نسميه السطح الظاهر للأشياء... أما في حالة التأويل، فالمؤول يبحث في شيء آخر وراء هذا الظاهر، وهو لا يكتفي بالمعنى السطحي المباشر، بل يرى أن المعنى السطحي على خلاف ذلك، لا يكفي ولابد من الرجوع إلى مصدر آخر))–1–.

إن الدكتور "ناصف" يميز التفسير بالتخصيص على وجه الدقة؛ فهو يُعْنَى بالمظهر المحسوس من النص، ويأخذ بوضوح الدلالة، أما التأويل فيخضع للاستقراء، ويقوم على تغليب قرائن أخرى.

ولعل إقراره هذا، يقوم أساسا على مفهومه للنص، فالنص ((منيع الجانب لا يدين إلا لمقتدر يتروى، لا يغرنك أن يكون النص أول اللقاء به داني القطوف، فإنه في عمقه خبيئا. إن أول النظرة "جملة" أو إطلاق وتقييم، ولكن المستوى الباطن شيء آخر لابد لنا إذا، من أن نطاول النص ونزاوله، وأن نشق حجبه ونستخرج درره... يحتاج النص إلى "حفر" في طبقاته، كل هذا مؤداه أن النص رمز وتلويح لا ظاهر وتصريح)) –2–.

فالنص عالم كنائي، يشتمل على تصريح وصمت، وربما ما لم يصرح به أهم بكثير عما صرح وأقر به. فالسطح الظاهر لنسيج الكلمات المستعملة والموظفة في النص بشكل يفرض معنى ثابتا، وواحدا إلى حد بعيد، هي بمثابة قشرة خارجية، قد تُوهم القارئ أنه امتلك النص. غير أن الحقيقة تقع دائما تحت الاختباء. كما يقول "هيرقليطس". ولأنها منثناة كذلك في قراراتها. كما يقول "باشلار". وهو عينه ما آمن به "ناصف"، فالطبقة الظاهرة. في واقع الأمر. واحدة ضمن طبقات أخرى متراكمة مضمرة ومتخفية، وهي ذاتها الطريق إلى العالم التحتي للنص، إلى أغواره المضمرة في الأعماق، ومهمة التأويل تتجسد في الكشف عن الغياب المسجل في النص، لترفع الحجب الواحدة تلوى الأخرى، عن طريق النقب والحفر في أعماق النص البعيدة القصية، ما يعني ضرورة، أن عملية مباشرة النص الأدبي هي عملية 'حرث' له، وهي إذ ذاك عملية شاقة مضنية، كأي حرث لأرض بكر مجهولة.

ولما كان الأمر كذلك، كان التأويل هو الأكثر قرابة وملاءمة لطبيعة النص الأدبي، فالنص تلميح لا تصريح، والتأويل يعنى بالدرجة الأولى بالتلميح، والتلميح تصاحبه لذة الاكتشاف، والعثور على المعنى هو النشوة الحقيقية التي يصبو إليها المؤول.

وقد تحدث "عبد القاهر الجرجاني" في أكثر من موطن على أن الوصول إلى جوهر النص لا يتأتى إلا بعد المطاولة والمعاناة والمراوغة. ((إن المعنى إذا أتاك مماثلا، فهو في الأكثر يتجلى لك بعد أن يحوجك إلى طلبه بالفكرة، وتجديد الخاطر له، والهمة في طلبه، وما كان منه ألطف، وكان امتناعه عليك أكثر وإباؤه أظهر، واحتجابه أشد))–3–. فالامتناع والإباء والاحتجاب، كلها صفات أطلقت على المعنى لترسم صورة حقيقية لرؤية "الجرجاني" وموقفه من النص الأدبي.

إن هذا الفهم الذي استدعى التأويل دون التفسير، تتحرك معه أفكار أخرى، هو فيها يلتقي مع أقطاب النقد الجديد، "جماعة تيل كيل" في الفكرة القائلة إن النص نسيج، وفكرة النص البصلة عند "بارت **Barthes**" ذلك النص الذي يتكون من أغشية ليس لها نواة محددة، وهي فكرة تقربنا من طبقات النص أو الترسبات النصية عند "دريدا **Derrida**"، وحفريات "فوكو **Foucault**" من أجل اختراقها إلى أعماق النص.

هذه الاستراتيجية التي تميز بها النص، جعلته ينأى بطبيعته عن فاعلية الوصف والاستقراء (التفسير)، بل يصبو إلى تحديد المرامي المقصودة فيه على سبيل الاحتمال. فهو لا يحمل دلالة نهائية؛ إذ تظل دلالته مؤجلة واحتمالية، والتأويل وحده . في نظر الدكتور "ناصف" . هو الآلية الوحيدة القادرة على استجداء ذلك المؤجل، وقبول المحتمل، بل وفهم الملتبس. وكما يقول "إيكو" إن الحقيقة/المعنى: ((محددة بأنها ما لم يقل، أو ما قيل بشكل غامض، وينبغي فهمه فيما وراء أو تحت سطح النص))–4–. ولا شيء غير التأويل قادر على افتكاك الحقيقة، واختراق سطوح المعنى؛ إذ ((التأويل مبناه الثقة بالنص، والإيمان بقدراته والاشتغال بكيانه الذاتي، والغوص المستمر على تداخلات بنيته))–5–.

هل يعني هذا أن ثمة قطيعة بين التفسير والتأويل عند ناصف ؟ وما طبيعة العلاقة بينهما ؟

لقد ميز الدكتور "ناصف" بين التفسير والتأويل، وهما أصلا مصطلحان مختلفان، تتعلق بعض هذه الاختلافات بجزئية التفسير؛ إذ يتعامل مع العلاقات اللسانية موضحا غريبها كاشفا الدلالة الوضعية للجمل والتراكيب، مفعما بروتينية تقمع حركية النص، وتفرض عليه وجها واحدا، لا يمكن أن يُعْرَفَ النص بغيره، بالتالي يمارس سلطة على النص، في حين أن التأويل يعد منهجا نصيا، لا منهجا لغويا، كما هو الشأن بالنسبة للتفسير، ضف إلى ذلك أن التأويل بحث حثيث عن انعتاق النص عن كل السلطات إلا سلطة نفسه.

غير أن هذا التمييز بين المصطلحين، لا يعني بحال أنه – أي ناصف– يرفض التفسير ويبعده، بل على العكس من ذلك، وعلى الرغم ممّا بينهما من اختلاف، نجده يتخذ من التفسير عتبة أولى للتأويل، ذلك بأن يقوم التوتر بين الانكشاف والوضوح من جهة، وبين الخفية والانغلاق، من جهة أخرى. وما التأويل . حسبه . إلا سعي للكشف من خلال الواضح الجلي، واستنطاق لما لم يقله النص من خلال ما قاله فعلا، ((لا يجوز التهاون في حفظ التفسير الظاهر، بل لابد منه أولا؛ إذ لا يطمح في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادعى فهم أسرار النص ولم يحكّم التفسير الظاهر، كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يتجاوز الباب))–6–.

إذا، التفسير والتأويل لا يتعارضان بقدر ما يتكاملان. إن التفسير يشكل عتبة للممارسة التأويلية، ومن ثمة يكون التفسير جزءا من عملية التأويل، وتكون العلاقة بينهما علاقة النقل بالاجتهاد–7–، وعوضا عن المعاني التقريرية، التي يقدمها التفسير، يتعامل التأويل مع لعبة الاحتمالات، ومع السياقات التي تفرض مدلولا دون آخر. ويكون بذلك التأويل دعوة للعبور، والكشف لما يبطنه النص، من خلال طابعه اللغوي العلائقي.

في هذا الإطار، يشير "نصر حامد أبو زيد" إلى أن ذلك التمييز الحاد في التراث العربي بين مصطلحي التفسير والتأويل، كان يطرح فقط على الصعيد النظري. أما إذا انتقلنا إلى المجال التطبيقي والممارسات الفعلية على النص، نجد النص فارضا لسلطته، التي تختزل الحدود بين التأويل والتفسير، إذ والقول "لأبي زيد" ((لم تخل كتب التفسير بالمأثور من بعض الاجتهادات التأويلية، حتى عند المفسرين القدماء، الذين عاصروا في بواكير حياتهم نزول النص، كابن العباس مثلا، ومن جانب آخر، لم تتجاهل كتب التفسير بالرأي أو التأويل الحقائق التاريخية واللغوية المتصلة بالنص))–8–. فالاختلاف الذي اعتقده البعض بين المصطلحين، كان اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد؛ بل إن من القدماء من التفت إلى التفرقة بين التفسير والتأويل، كحال "ابن الأثير" حين قال بخصوص الموضوع: ((وذهب بعضهم في الفرق بين التفسير والتأويل إلى شيء غير مرضٍ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ فتفسيره من الرصد يقول: رصدته إذا رقبته وتأويله تحذير العباد من تعدي حدود الله ومخالفة أوامره،والذي عندي في ذلك أنه أصاب في الآخر،ولم يصب في الأول))–9–. فالتفسير والتأويل يشتركان في هدف واحد، وهو إظهار النص، غير أن لكل منهما حدود، فالتفسير يتعلق بالمفردة، ودلالاتها في السياق. أما التأويل فيجري في النص وليس في المفردة.

لقد أحالنا الدكتور "ناصف" إلى أقدم التفاسير المنظمة . تفسير الطبري . حيث ((وجدنا المؤلف يسوق أمام كل آية حشدا من الآراء، وقد يرجح بعضها ويختار وجها دون الآخر))–10–. لعل القدماء قد وعوا فكرة أن التأويل لعبة احتمالات أو اختيارات، ما يفسره تضمين تفاسيرهم آراء السابقين، ولم تكن تلك العملية عشوائية على الأقل، لأنها كانت سنة يهتدي بها كل المفسرين، ضف إلى ذلك أن كل التفاسير، التي واجهها النص عبر الحقب المتوالية، حملت مضامين الفكر الإسلامي العربي من جهة، واحتمالات كانت تلك النصوص حبلى بها من جهة أخرى، والتي لا يمكن بحال فهم النص دون الرجوع إليها، وإن دلت مسألة الوجوه على شيء، فإنما تدل على أهم ملمح تميز به النقد الحديث، وهي مسألة انفتاح الدلالة والتعدد القرائي، ((إذ التأويل شخصي من ناحية، ولكنه يحمل من ناحية ثانية آثار العقول الصحيحة، ومحمود الأذهان اللطيفة))–11–.

الفكرة ذاتها، نجدها عند الدكتور "وهب رومية"، الذي ينتمي للتيار النقدي نفسه الذي احتذاه الدكتور "ناصف"، فكلاهما يدعو لمبدأ القراءة الخلاقة، وهو في معرض حديثه عن ملامح القراءة الصحيحة المتحرية للموضوعية، ((للمرحلة الأولى من القراءة –وهي مرحلة التفسير– جناحان: الأول "لساني" يقوم على الخطأ والصواب في معرفة معاني الكلمات، والثاني تاريخي، يجعل المعرفة الصحيحة مرهونة بمعرفة السياق التاريخي الخاص، وثالث هذه الشروط، يقتضي أن تسبق مرحلة التفسير مرحلة التأويل، وهي المرحلة التي يدخل فيها القارئ ونصه في حالة حوار، وكل فهم عميق، هو التقاء بين خطابين؛ خطاب الذات القارئة المضمرة، وخطاب الموضوع المقروء أي حوار بينهما))–12–. فمهمة المفسر هنا تشبه مهمة المحقق الذي يجعل النص قابلا للتداول والفهم، فهذا المسعى الوظيفي يجعل التفسير عملا يشمل كل العلوم الممهدة للتأويل.

إذا كان الدكتور "ناصف" و"وهب رومية" قد ميزا بين مفهومي المصطلحين: التفسير والتأويل على أن يكون التفسير مقدمة ضرورية للتأويل فـ"جابر عصفور"، لا يرى كبير اختلاف بينهما، بل إنه يعطف التفسير على التأويل، ما يوحي قطعا، أنه يستخدمهما من قبيل الترادف، فلا فرق بين التأويل والتفسير، على اعتبار أن كليهما يعتبر فعل قراءة ((وسواء نظرنا إلى التفسير على أنه يرادف التأويل، أو ميزنا الأول بالعمومية والثاني بالخصوصية، فالعملية التي ينطوي عليها كل منهما في العموم والخصوص، قرينة العملية التي تتضمنها القراءة، ولعل الأدق، أن نقول إن هذه هي تلك في الوقت نفسه، بمعنى أن كل قراءة هي عملية تفسير، أو تأويل، وكل عملية تفسير أو تأويل، هي عملية قراءة وفي الوقت نفسه فكلتاهما عملية أداء المعنى، أو إنتاج له، بشرط أن نفهم أداء المعنى أو إنتاجه بوصفه محصلة لفهم المقروء...))–13–.

فالتفسير والتأويل سيان في الخطاب النقدي الجابري، بل هما مصطلحان يصبان في مفهوم واحد، على اعتبار الغاية المشتركة في أداء المعنى، بل إن التفسير والتأويل يذوبان في قلب مصطلح جديد هو "القراءة"؛ ويصبح من العبث فصلهما أو تمييزهما، (فمعنى القراءة بوجه عام لا ينفصل عن التفسير ولا يبتعد عن التـأويل)–14–.

والخلاصة، أن كلا من التأويل والتفسير، قد ترعرعا في كنف الفكر الإسلامي، وانبعثا على حاشية دراسة النص القرآني، وتطورا في ظل ما تموجت به الساحة الإسلامية القديمة من فرق إسلامية مذهبية وسياسية،...جمعهما النص القرآني؛ حيث رام المصطلحان تمكين القارئ/ المتلقي من فهم أخصب وأنضج للخطاب القرآني، غير أنهما قد تراوحا بين الفوز بثقة المؤسسة الدينية وسخطها، فبتحلي التأويل لبوس المذهبية واللاموضوعية، والمغالاة المغرضة، سجل– بهذا – تراجعا أمام مصطلح التفسير الذي دل في كثير على البراءة والموضوعية.

ولعل الوجه الظاهر/المثبت للنص، هو أحد تجلياته، وثمة وجه محذوف لم يعلنه ولم يفصح عنه، وليس من حقنا أن نُعْلِيَ من شأن ما ذُكِرَ (الظاهر) أكثر مما ينبغي؛ لأن لكل ظاهر معلن "باطنا". ولكل ظاهر صديقا مناوئا.، وهم التأويل هو بعث العلائق بين المحذوف والمثبت في علاقة جدلية، ولما كان الحوار لب التجربة التأويلية، فلابد من كشف هذا المحذوف المحاوَر.

وعليه، فالنص مناوشة بين دلالة ساكنة، ودلالة متحركة يجب احترامها، والتنكر لأحد الجانبين أمر تعسفي، فإذا كان الانحياز لسياسة الاستبدال وحده (التفسير) . الساكن في النص . أو إلى جانب التأويل وحده (المتحرك)، فإننا بذلك سنعدم التجربة التأويلية بإلغاء الحوار. فكيف يتم الحوار دون تقدير المحذوف عن طريق الظاهر؟

كل من التفسير والتأويل يلح على فعل الكشف، والكشف لا يكون إلا عن محذوف، والرجوع في التأويل لا يكون إلا لمحذوف، كلاهما (التفسير والتأويل) مبني على وزن تفعيل. والتفعيل مشقة وبذل.((في كلمة التأويل وكلمة

التفسير معنى الحركة معنى الذهاب والعودة، وكلمة التفسير في مغزاها الروحي، منوطة بكشف السر وتنظيم الحركة، والسعي المنظم ورسم الأفق، وكسب الخبرة واتقاء الزلل))–15–.

هذا ما وجدناه عند قدماء المفسرين، سواء وعوا ذلك أم لم يعوه، فالعرف الذي كان سائدا عند علماء العرب المهتمين بتدارس القرآن الكريم أنهم قد اصطلحوا بـ "التفاسير" على كل الكتب التي تتعرض للقرآن الكريم قراءة. وأطلقوا لقب "مفسر" على كل من يقوم بتلك العملية "عملية القراءة"، هذا التوحد في التسمية (المفسر)، يدل على أن القدماء قد أدركوا التداخل بين التفسير والتأويل، وإن شئت قل: إنهم وعوا قضية توحدهما وتكاملهما.

إن التفسير يقف عند عتبات النص، ولا يتعمقه، لا يتراوح بين النطق والسكوت، الظهور والإضمار، ولأن النص تمثيل كنائي يخفي كما يوضح، وفي بيانه غموض وتعمية، هنا يأتي دور التأويل، ليجهر بالأصوات التي كتمها النص أو كبتها.

وإذا كان الدكتور "ناصف" قد فرق بين الاصطلاحين، فهو لا يروم إقصاء التفسير وإحلال التأويل، بل فعل ذلك لأجل عقد مصالحة بينهما، ليكون التفسير بمثابة المقدمة الضرورية للتأويل، والأساس الذي يقيم عليه المؤول قراءته، ليكون التأويل بهذا مرحلة متقدمة أو عليا من التفسير. من هنا، نستطيع أن نقول إن كل تأويل تفسير، ولا يكون كل تفسير تأويل، وما هذا إلا تأكيد على أن التفسير خطوة ضرورية لملامسة إيكولوجية النص، حتى يألفها القارئ، وما التأويل إلا مآل لعملية التفسير.

إركولوجية المصطلح/الباطنية الغالية:

غني عن البيان بعد هذه الوقفة التهيدية، أن مصطلح التأويل قد عرفته الساحة النقدية العربية القديمة، غير أن نقادنا المعاصرين، كثيرا ما نجدهم يأخذون بالمصطلح الوافد "الهيرمينيوطيقا" **Herméneutique**، وهناك من يرفض هذا اللفظ، بدعوى أن التراث العربي ثري بالمصطلحات، قد تضمن مصطلح "التأويلية". فما هو موقف الدكتور "ناصف" من هذا الاستعمال الاصطلاحي؟ وما مدى أخذه بالمفهوم القديم لهذا المصطلح؟

لما كان لكل نظرية مصطلحاتها التي تميزها وتؤسس كيانها، وتمد جسر تواصل مع متلقيها، نجد الدكتور "ناصف" في مشروعه النقدي يهدف إلى تأسيس منظومة اصطلاحية تضم الثقافة العربية، لأن المصطلح كائنا معرفيا، خاضعا للمحيط الذي انبثق منه، محملا بالشحنات العاطفية والفكرية والثقافية، التي أنتجته، فيكون بذلك الابن الشرعي لرحم الثقافة والفكر، إذ لا يمكن بحال استكناه مضمون المصطلح، إذا تجاهلنا تلك الثقافة الأم وأهدافها،((فالمصطلح النقدي يركز ثقافة واسعة في بؤرة))–16–، وما تلك البؤرة إلا لفظة المصطلح، والتي تعج حركة وتعبق تاريخا وتحمل أسطورة فكر وثقافة.

فكل مصطلح ينتمي دون شك إلى المنظومة الفكرية والفلسفية للمحيط الذي ينبعث منه، فيكتسب بناء على ذلك مناعته وخصوصيته–17– فهو لا ينبعث من عدم ولا يتنامى عشوائيا، ولا يحيا متطفلا على رحم لا يمت له بصلة، إنما هو وليد وعي فكري. لا ينشأ مصطلحا مستويا على سوقه، إلا إذا عاش في جوه الروحي، وفُهِمَ في ظل تاريخه، فالمصطلح ((يمتد بجذوره في تربة مشتركة سطحها نسميه الأدب أو النقد أو البلاغة وعمقه مخاوف جماعة وآمالها))–18–.

ووعيا من ناقدنا بأهمية المصطلح، والاستراتيجية التي يتميز بها في المنظومة النقدية، نجده قد شرح المصطلح شرحا مختلفا حيث نظر إلى دلالته من الناحية الثقافية، والقوة التعبيرية الكامنة فيه، ولم يعتمد على الذوق الأدبي وحده، ليستحيل بذلك المصطلح في الخطاب النقدي الناصفي وسيلة لا غاية.

وتجنبا للأزمة الاصطلاحية، التي تعيش تحت رحمتها الساحة النقدية، والبلبلة التي حلت بالخطاب النقدي الحداثي نتيجة انبهاره بالمحمول الغربي وإشاحته عن الموروث النقدي العربي، ما أصبغ مصطلحاتهم لبوس الغموض، وأدى إلى انقطاع حبل التواصل بين الناقد والقارئ، بل بين أبناء الجلدة الواحدة من النقاد، حيث غدا المصطلح ((إلى ما يشبه الكائن الغيبي المغلف بالطلاسم والأسرار، فهو مشفر ومرمز مفكك ومؤسلب ومؤنسن ومتأمثل ومتمفصل ومتموضع ومتسمطق مسميا ومنزاح ومنحرف ومتناص))–19–.

أمام هذا الواقع، نجد الدكتور "ناصف" يقلب تربة التراث محاولا في كل ذلك إجراء عملية استقراء للاستعمال الاصطلاحي عند القدماء، فتتبع التطور التاريخي لمصطلح "التأويل"، وانزاح في توظيفه إلى الأصول التي نشأ فيها؛ إذ في البدء ارتبط المصطلح بالنصوص المقدسة (القرآن والسنة)، واقترن بالتوجس والحذر، لأنه كان لواء الفرق الإسلامية المتطرفة في فهمهم للنصوص المقدسة، ما أدى ببعض التيارات الإسلامية إلى رفض التأويل جملة وتفصيلا، بل ونعت أصحابه بالكفر كالحنابلة والظاهريين. ((فقد كان الحنابلة يحاربون كل ميل إلى التأويل قليلا كان أو كثيرا))–20–. فالفرق

التأويلية كثيرة في الفكر الإسلامي القديم، ((... التأويل كلمة تطلق كثيرا للدلالة على مناهج المتصوفين والآخذين بالتفسير الشيعي والإشاري الباطني...))-21-.

إن طبيعة النص القرآني تفرض التأويل ضرورة، وإلا انتفت سمة الأزلية التي اتصف بها القرآن الكريم، وتغيب بذلك أهم ميزة للكتاب المقدس وهي "الإعجاز"، ففكرة الإعجاز تجعله ينأى عن كونه نصا مغلقا، على قراءة معينة أو واحدة، كل تلك الميزات جعلت الفرق الباطنية تذهب في تأوليها كل مذهب، بل نجدهم قد زادوا شططا؛ إذ تعرضت الآية الواحدة من القرآن الكريم لتأويلات متباينة تماما، وكانت كل فرقة تدعي لنفسها امتلاك الحقيقة، وتفند ما وصلت إليه نظيرتها، حتى لكادت تلك الفرق أن تصل إلى ما أعلنته التفكيكية من الرقص على الأجناب وفوضى القراءة، ولانهائية الدلالة.

وهم يقرؤون النص القرآني على تلك الشاكلة؛ لأنهم كانوا ينطلقون من معطيات جاهزة، تمارس السلطة على النص، حتى لتستحيل قراءتهم استعمالا لا تأويلا على حد تعبير "إيكو": ((في كل هذه المذاهب، نجد المفسر قد دخل على النص ببعض الأفكار السابقة في ذهنه، فهو إن كان متصوفا مثلا أخذ يطبق على الآيات اصطلاحات الصوفية ومفهوماتهم وأذواقهم وللصوفية أذواق خاصة، ولهم رأي خاص في المعرفة...))-22-. فالقارئ المتشيع يعتريه جمود أقره اتجاهه الفكري، وولوجه النص ليس لغاية ملامسة تفاصيله وتضاريسه،بل مهمته . حسب اعتقاده . تنطوي على أهم من هذا بكثير، فرغبته العميقة تطمح لتفتح مسامات النص، لتنطلق أعماقه بصدى أفكار القارئ المتشيع المسبقة، بل إن غاية تطلعه تحويل النص إلى بيان صوفي محض، بحيث يجعل منه شديد التنكر لحالته الأولى المتمثلة في كونه نصا حرا مستقلا.

فالأولية الذهنية، التي يعتمدها المتصوفة في تأويلهم للقرآن، هي المماثلة بين آراء جاهزة لديهم تشكل قوام مذهبهم، ((فهم أمام النص القرآني يسلكون مسلكا لا تشوبه الحرية العقلية بدرجة كافية، أي إنهم يجعلون النص القرآني نصا صوفيا، وبذلك يخرجون على السياق الظاهر إلى ضروب خاصة، من التأويلات ربما لا تسعف عليها القرائن الموجودة أمامنا في الآيات أو في السورة كلها))-23- فالمؤول الصوفي لا يبدأ من المعطيات اللغوية ولا بالحقائق التاريخية، بل ينطلق من موقفه الراهن محاولا أن يجد له في النص القرآني سندا، متجاهلا المعطيات الأساسية لإدراك الظاهرة النصية، متعاليا على الإطار اللساني والتداولي للنص، بالمقابل نجده شديد الإخلاص والرضوخ لذاتيته المتضخمة، ونظامه المعرفي، الذي يعتمد على رؤية خاصة للكون وللأشياء.

أمام هذه الاستراتيجية، فإننا لن نجافي جادة الصواب إذا قلنا إن التأويل الصوفي نسف سلطة النص وقوّض أركانها، حيث أصبح النص ساحة تلتقي عندها مجموعة من التأويلات المتعارضة تعارض قوى سلطة (القارئ)، بحيث تحرص كل قراءة على أن تجذب النص إلى صفها، تمارس عليه ضروبا من العنف لينطق باسمها، ومن هنا بات التأويل الصوفي لا يهدف إلى جلاء معنى النص، وإنما حوله إلى ميدان صراع وعنف.

نجد الدكتور "ناصف" يلتقي في ما ذهب إليه مع أهل الفكر من دعاة التراث، فهذا الدكتور "عابد الجابري"، يؤكد الزعم الذي ذهب إليه ناقدنا، من أن مصطلح التأويل قد ارتدى لبوس المذهبية والمغالاة المخلة، فالتأويل المذهبي، سواء منه الشيعي أم الصوفي، قد اعتاد أن يكون نوعا من التضمين، فهناك آراء جاهزة يراد صرف معنى النص إليها، وجعله لسانا ناطقا بحالها، فالتأويل عند أهل التشيع متحرر من قيد القرينة، إذ يتم دون جسر ودون واسطة–24-.

فالانتقال من مستوى النص الظاهري إلى الباطني، يتم "بالاعتبار"، وهي آلية ذهنية يتوسل بها الصوفي للوصول إلى "الكشف"، تتم تلك العملية، وهي بريئة كل البراءة من أي قرينة (عقلية أو نقلية أو حسية)، بحيث يتم الوصول إلى الكشف الحقيقة/المعنى عن طريق "القلب"، ((فللمتصوفة أدوات خاصة، ولهم رأي خاص في المعرفة، ومكانة القلب الإنساني بالنسبة للعقل))-25-. فالمعرفة/الحقيقة/المعنى مستجلبة ومتجلية عن طريق القلب، والقلب سبيل الحق عندهم، وهو: ((تلك اللطيفة الإلهية التي يدرك بها المتصوف الله وأسرار الكون، إنه مركز المعرفة والكون معا))-26-.

طريق المعرفة إذن هو "القلب"، ما يقتضي إعدام العقل وكل شيء عدا القلب، لأنها تعتبر حواجز وحجب، تحول دون إدراك الحقيقة، وبهذا ينتقل المعنى من النص كونه حامل الحقيقة/المعنى، إلى القارئ العارف كونه مركز الحق.

إن هذا الترف التأويلي، الذي عرفه النص المقدس على يد الفرق الإسلامية الغالية، يؤدي لا محالة إلى فوضى القراءة، والدكتور "ناصف" إذ جعل التفسير مقدمة ضرورية للتأويل لأجل تجنب مثل هذه المغبة.

لا نجافي جادة الصواب إذا قلنا إن الترف الذي عرفه التأويل القرآني، لم يكن حكرا على القرآن الكريم، فكل الكتب المقدسة تعرضت لمثل هذا الترف القرائي، فالتأويل عند العرب وعند الغرب على السواء، انبعث من رحم تدارس الكتب المقدسة، غير أن قداسة القرآن الكريم دعت مجموعة كبيرة من الفرق الأصولية والفقهية للتصدي لمثل هذا الترف، الذي يحل الخلاف والتشتت في صفوف الأمة. ((فالنصوص المقدسة بالمعنى الحقيقي للكلمة لا يسمح فيها بتجاوز من هذا النوع، وعادة ما تكون هناك سلطة وتقليد ديني يدعيان امتلاك مفاتيح التأويل))-27-.

إن مصطلح التأويل، كما عرفه الفكر الإسلامي القديم، والذي انكشف لنا من خلال عملية الحفر والتنقيب في المحمول الفكري والثقافي للمصطلح، يدل على حرية في فعل القراءة أدت إلى ترف مفرط، ومحق لحدود النص تكاد تشرف على فوضى القراءة، وتبيح ما أحلته التفكيكية من رقص على الأجناب. فهل غاية الدكتور "ناصف" في العودة إلى التراث وكشف ما تم للبحث من خلال مسيرته إلى الآن تبني هذا التوجه التأويلي؟

التأويل ونزاع السلطات: سلطة النص/سلطة القارئ:

لقد اتضح من خلال هذه المعاينة، أن التأويل قد ترعرع في ظل الفكر الديني، وهو ما يدفع إلى القول، بأن علم التأويل كان مرتبطا بالنصوص المقدسة، فاكتسب . نتيجة لذلك خصوصيته التي ميزته. أمام هذا الواقع، وجدنا الدكتور "ناصف" قد رجع إلى التراث العربي القديم، في محاولة لرصد مفهوم التأويل، والأسس التي قام عليها، ليرتسم بذلك النهج الشرعي الذي يقترحه بديلا للاستيلاب، الذي يعانيه النقد العربي المعاصر أمام المحمول الغربي، ليكون مستودع التراث العربي محل التنقيب عن مفهوم التأويل، محاولا في كل ذلك تقويم ما اعتوره من اعوجاج وانحراف في ضوء ما طرأ على الساحة الفكرية والنقدية الجديدة، ((فكلما قرأنا شيئا عصفت بنفوسنا عاصفة لا تهدأ، إلا إذا أقمنا علاقة تداخل بين قديم وحديث))-28-. وبصنيعه هذا، نجد الدكتور "ناصف" قد سجل محاولة جادة لتهيئة تربة التراث الخصبة لتأصيل الدخيل، وغرسه في الثقافة العربية حتى يتسنى له اكتساب خصائص الثقافة العربية، ويصبح طرفا فاعلا فيها، ومتفاعلا مع بنية الأفكار الأصلية في تراثنا.

أمام هذا الواقع المقترح كبديل، نجد الدكتور "ناصف" يهدم من مبادئ التأويل الصوفي ما لم تكتب له الاستقامة، ليجنب التأويل ما بلغته اليوم التفكيكية من بلبلة وفوضى القراءة، بل يقترح بدائل كانت نتاج تواشج العلاقة بين التراث والمعاصرة.

أمام هذا الطرح يقف البحث متسائلا: هل نسلم بالانقياد كليا وراء سلطة القارئ التي أحلتها المنظومة التأويلية الصوفية؟ أم على المؤول أن يقف إلى جانب سلطة النص ؟

ردا على التأويلية المفرطة (الصوفية/التفكيك):

بدءا لابد من الإشارة هنا إلى أننا حينما نتحدث عن سلطة النص، فإننا نقصد بها مدى ما يفرضه النص، أو ما يفشل في فرضه على المؤول، أثناء عملية مباشرة النصوص من التزام أو عدمه بمعطيات النص.

الأنا المتعالية/إرادة القوة:

إن رحلة البحث في مشروع مسيرتها توقفت عند محطة التأويل، وقد استطاعت من خلال الولوج في صرح الفكر الصوفي أن تستخلص: إن المتصوفة قد أسسوا العملية التأويلية على جناح واحد "القارئ"، مع تغييب تام للجناح الآخر "النص"، وعماد الأمر عندهم أن القارئ/المؤول الصوفي ملهم ممتلك للحق/المعنى، أي إن المعنى كامن في ذاته، حال في قلبه، ما يؤهله سلب السلطة من النص.

إن هذا المؤول الصوفي (العارف/الملهم/السوبرمان)، يتناص في أكثر وجوهه مع الخاحام، ((المفسر في المنظومة القبالية الذي يفرض أي معنى يشاء على التوراة، وذلك من خلال "الجماتريا"، والأشكال الأخرى من التفسير))-29-.

انطلاقا من هذه الشرفة؛ فالمؤول الصوفي يقيم استراتيجية تأويلية على أنقاض النص، وإقصاء دوره في العملية النقدية، ومحق كل سياقاته، والتي تعتبر بشكل أو بآخر هوية النص. فبدل أن تجعل الحوار مع النص واستكناه خباياه هدفا لها، نجدها تروم استجواب النص، بل وجعله لسانا ناطقا بحال المتصوف "السوبرمان"، ((فالتأويل جنوح عن المقاصد والدلالات الموضوعية في القرآن، ودخول في إثبات عقائد وأفكار أو بالأحرى ضلالات من خلال تحريف عمدي لدلالات ومعاني المفردات والتراكيب القرآنية))-30-.

لقد اعتقد الصوفي، أنه وحده صاحب الحق في النظر إلى النص، وكل مقاربة عدا مقاربته هو، تعتبر ضربا لأخماس في أسداس، هذا يذكرنا بمفهوم "إرادة القوة"، عند "نيتشه"، فالصوفي يرفض قراءة غيره ليثبت قراءته؛ إذ بيده القدرة على التأويل لتكون تلك القراءة المقدمة صالحة في موقفها إلى حين.

وإقرارا للحقيقة، فإن الخطأ دائما هو قرين مثل هذا التأويل؛ لأن المؤول قد نصب نفسه سيدا على النص، بالتالي له مطلق الحرية في إدارة النص كيفما شاء، ليستحيل هذا الأخير في ظل هذه الهرطقة عبدا تابعا. فيغدو هذا المقروء هيوليا قابلا للتشكل في أي صورة شاءها القارئ.

الأيديولوجيا:

ومما تجدر الإشارة إليه، والأمر كذلك، أن المؤول الصوفي على درجة كبيرة من التواطؤ، إذ تمارس عليه الإيديولوجيا ضغطا وتوجيها، فتنتزع لنفسها سلطة مطلقة، على اعتبار أنها الطريق القويم الموصل لجوهر المقروء، إذ به يستنزف النص للتأكيد على سلامة مذهبه، وسعة ثقافته، وتخصص علمه، وبذلك يستحيل النص تحت غطرسة هذا القارئ المتواطئ إلى مستودع لمقتنياته الشخصية/الإيديولوجية، ((إن الصوفية قد جذبوا النص في كثير من الأحيان بعنف وقسوة إلى أيديهم، ليعبروا في كراهة عن معتقداتهم الروحية))-31-. وهم بفلسفتهم هذه، لم يقرؤوا النصوص في نصابها، بل مارسوا عليها عنفا، بتحميلها دلالات ومضامين فكرية، ربما لا تستطيع حملها في الواقع، ما يدفعنا إلى أن نصطلح على مقاربتهم للنصوص القرآنية بـ "الاستعمال" دون التأويل؛ لأنهم قد استغلوها ((من أجل غايات شخصية (قد أقرأ نصا لأستلهم منه تأملا ذاتيا)، أما إذا أردت تأويل هذا النص، فعلي أن أحترم خلفيته الثقافية واللسانية))-32-.

الصوفية المفرطة: وجه تفكيكي/صحراء المعنى:

هكذا، ومن خلال هذه الكشوفات، يظهر أن التأويل بالمفهوم الذي أرساه الفكر الصوفي، باستباحته لحرمة النص، وسلبه لكل حضور أمام سلطة القارئ الملهم، يلتقي مع استيراتيجية التفكيك في بعض وجوهها، فكل من التأويل الصوفي والتفكيكية، بالغ في إعطاء الحرية المطلقة للقارئ في إنتاج الدلالة داخل النص، من غير شرط، فالدلالة هي تلك التي يحددها القارئ لا النص -33-. معترضا بذلك على سلطة النص.

وحري بنا أن نذكر أن تعدد الدلالات أو تعدد القراءات إلى درجة تناقضها، تعتبر أحد إفرازات التأويل الصوفي في التراث العربي القديم، والتي تعتبر أحد أهم ركائز التفكيك، إذ نفت إمكانية وجود قراءة صحيحة واحدة للنص، وأطلقت العنان لمبدأ "القراءات المتعددة" التي تظل تميزها النسبية، كما تنفي جل المنطلقات التفكيكية تحقيق القراءة الموضوعية، لأن القراءة تجربة شخصية -34-.

تأسيسا على ما تقدم يمكن القول، إن التأويل الصوفي التقى . في كثير من الوجوه . مع استراتيجية التفكيك، إلى درجة أنه أحل ما بلغته التفكيكية اليوم من فوضى القراءة، وأحل سجن العدمية، ليقول النص في ظلها كل شيء ولا يقول أي شيء. وتجنبا من الوقوع في مثل تلك المغبة، يرى الدكتور "ناصف" ضرورة لجم المؤول/القارئ، عن الإفراط والعشوائية، والتي كانت الأهواء والتحيزات من جهة، وعدم الاهتداء بعلامات النص ومعالمه من جهة أخرى، أهم منطلقاته. فالحرية الحقة ((تستوعب في نشاطها احترام النظام ولا تجعل كسره هدفا كما يفعل دعاة الفوضى))-35-.

والدكتور "ناصف" إذ يقرر هذا لا يروم قمع صوت المؤول/القارئ، بل يحاول تصحيح انطلاقاته التأويلية، وهو بموقفه هذا يرفض الفلسفة التفكيكية الشكلية، بل ونجده في موقف آخر، يهاجم طرح "دريدا" . رأس المدرسة التفكيكية . بما أحله من الحرية المفرطة الممنوحة للقارئ، لتكون التفكيكية بمثابة مشروع لممارسة العنف في أرقى أشكاله، ((وقد بلغ هذا العنف قمته في فلسفة دريدا حيث اجتمع الاختلاف والإرجاء، وعملية توليد المعنى عند دريدا، تقوم على ما يشبه الإحباط والهزيمة، فالكمال والاكتفاء الذاتي عدو لهذا الباحث المثير، ومناهضة الاحتمالات بعضها في خدمة ما لا يتحقق أو ما يتغيب، وما غاب وما حضر يتعاكسان أو يتناكران، أو يسفه أحدهما الآخر، والمقصد من هذه التأملات اقتلاع فكرة الثوابت أو الرواسي))-36-.

فالدلالة تبقى مؤجلة لأنها غائبة، وما الحضور إلا تأكيد للغياب، بل هو زيف يخدع المؤول عن الدلالة، فالدال في رحلة بحث سرمدي عن المدلول، وهذا الأخير لن يُعْثَرَ عنه أبدا، لأنه هيولي بالقدر الذي يتحول به إلى دال يبحث بدوره عن مدلول، وهكذا تبقى لعبة الدوال سارية دون الوصول إلى المعنى، ليبقى التفكيك . والقول للدكتور "ناصف" . حركة في الظلام.

حرية القارئ/حرمة النص:

إن نظرة متفحصة لما أُثبت سابقا، يجعل البحث يقرر متيقنا، أن الدكتور "ناصف" قد ناهض المشروع التفكيكي الشكلي، الذي أباح فوضى القراءة وأحل سجن العدمية، وبقليل من التدبر، نخلص إلى أن الدكتور "ناصف" يحاول جادا تعديل منطلقات التأويل الصوفي حتى لا يقع فيما وقع فيه التفكيك.

وهكذا، وبلا مواربة، يقرر الدكتور "ناصف" أن النص حقيقة فارضة لنفسها، إذ النص محل المعاينة والاستنطاق والتأويل والقراءة، وعليه فالقارئ/المؤول محكوم بشفرات النص اللغوية المتمركزة على جسده. كل هذا إن فرض شيئا، والأمر كذلك، إنما يفرض شرعية حضور النص كسلطة موجهة. إذ التأويل . والقول للدكتور "ناصف" . ((مبناه الثقة بالنص، والإيمان بقدرته، والاشتغال بكيانه الذاتي، والغوص المستمر على تداخلات بنيته))-37-.

إذا، هي دعوة للحد من عربدة القارئ التي سادت كلا من التأويل الصوفي، واتجاهات ما بعد البنيوية، خاصة منها التفكيكية على حد سواء، وليسترجع النص بعضا مما سُلب منه، (بعدما كان صاحب السلطة في التيارات البنيوية)، يقترح الدكتور "ناصف" قضية الإعلاء من حرمة النص، وبذلك يثبت له حضوره في الاستراتيجية البديلة: ((...علينا أن نجعل للنص احتراما أوفى، علينا أن نساعده على الحديث بعبارة أخرى، علينا أن نجرب حرمة النص من حيث هو الآخر كامل، لا مجرد موضوع نجرب فيه ذواتنا وأهواءنا))-38-.

غالبا ما كان المؤول الصوفي، يلجأ إلى الاندماج بالنص في شبه حالة لا واعية، نجد الدكتور "ناصف" يقترح في استراتيجيته البديلة، مؤولا متمرسا تصاحب عملية مقاربته للنصوص أشكالا من الوعي، تتجلى في محاورته وتحليله وتعليله، بالاستناد إلى معطيات النص البنائية. فعلى القارئ الالتزام بالنص، وتتبع شفراته وأنساقه المختلفة. ((إن الحرية الحقة تتمثل في المجاهدة من أجل الخضوع للنص أو الشعور بأنك خادما له))-39-. فالنص معطى لغوي مشفر، وما تلك الإشارات اللغوية المتمركزة على جسده إلا صمامات أمان يحمي بها النص نفسه من إغارات القراء عليه، حتى لا يلوى عنقه، ويصاب بشلل أو بكسر. ((... فإذا ما هاجم المؤول/الناقد على النص، يريد العبث به كيفما يريد ويرضى، فإن شخصية النص تكف من جماحه وغلوائه وتردعه...))-40-.

إن النص ببنيته اللغوية يتصف بالثبات والقدرة على المقاومة، فهو الموجه للقارئ في مقاربته له، بحيث يتماهى هذا الأخير في سياقات النص المختلفة، مستسلما له يأخذه كيفما شاء ومتى شاء، ليظل القارئ لاهثا وراء أنساقه في سعي دؤوب للتقرب منه، ومحاولة الكشف على الدلالة المتخفية في أحشائه، ((فالتأويل استسلام ومسالمة للنص، وتطلع لسياقاته الداخلية والخارجية، ونبش في خباياه لاستكناه كل جميل أخفته الطبقات النصية))-41-

في مواجهة البيانية والبنائية:

هناك نقطة حري بالبحث أن يتوقف عندها قبل مواصلة الرحلة، ويتعلق الأمر بتكثيف حضور النص، والإعلاء من حرمته، أمام قارئ/مؤول راضخ لمشيئة النص، عاكف على بنيته، للبحث عن الدلالة المتخفية في أحشائه، يعترضنا سؤال يلح في الأفق، ترى هل ينم هذا الموقف . من تسييد للنص . على انتصار للبنائية؟ بعبارة أخرى إن ما اقترحه الدكتور "ناصف" من إعلاء للنص أمام قارئ كل همه الاجتهاد في الولاء للنص دون سواه، قد يوهم القارئ أن الدكتور "ناصف" يتبنى المشروع البنيوي بشكل أو بآخر.

أ- البلاغة القديمة/ البنائية (أنظمة النص):

لقد تموجت ساحة النقد الحديث بالعديد من الاستقصاءات الرامية إلى فهم أخصب وأعمق للظاهرة النصية، فكان أول معالم الحداثة النقدية، أن تلقف نقادنا مسألة الاهتمام بالنص، والشغف بتراكيبه اللغوية على حساب محتوى الرسالة، بل الأدهى من هذا، أن اعتبر جهابذة النقاد الحداثيين المحتوى/المضمون ليس أكثر من عائق يحسن التخلص منه، لتسجل بذلك البنائية في منتصف القرن العشرين، حضورا مكثفا، وتكون بذلك منهج المناهج بامتياز في الخطاب النقدي العربي عموما.

هل يمكن أن نعتبر إعلاء النص، والانتصار لحرمته في مقابل عربدة المؤول، دعوة لتوثين النص، وتسليمه السلطة المطلقة، كما هو الشأن بالنسبة للعديد من المناهج الشكلية؟! أيخلِّص الدكتور "ناصف" المؤول/القارئ من هرطقة التصوف المتطرف، وعماء التفكيك، وسجن العدمية، ليدخله دهاليز النص، ليسكن صوته حدود التراكيب ويكون حبيس النظام المغلق؟!

البلاغة/الأنظمة الشكلية:

قبل الخوض في قضية سلطة النص بين الدكتور "ناصف" والمدارس الشكلية (البنائية والبنيوية)، حري بنا أن نلفت نظر القارئ أن الإعلاء من سلطة النص، قد عرفته البلاغة العربية (البيانية)، خاصة في مرحلتها الأخيرة، حيث عكف أصحابها على التقسيم والتقنين والضبط، وهم في كل ذلك كانوا يرومون وضع نظام شامل، يحكم كل النصوص الأدبية ما جعل البلاغة العربية في مراحلها المتأخرة، تقارب المدرسة البنائية في كثيرا من وجوهها.

فقضية الإعلاء من سلطة النص والدعوة إلى الاندماج في بنيته وتراكيبه، قد عرفها الناقد العربي منذ قرون بعيدة. أمام هذا الواقع يحاول الدكتور "ناصف" أن يجد عذرا للنقاد العرب، الذين تهافتوا على المنهج البنيوي، فكان موضة نقدية تبناها الجميع، ولو مرحليا.

حيث أرجع الدكتور "ناصف" افتتان الناقد العربي بتلك المناهج الشكلية لحد العشق إلى حقيقة تنبثق من شرنقة الماضي، ففي البدء كان الشعر معجزة العرب البيانية، حتى نعت العرب بأنهم أهل البيان، فكانوا يصرفوا الكلام أنى شاؤوا، يحتجون به، ولا يحتج عليهم، جاء القرآن الكريم، فكان بمثابة الصدمة على الصعيد اللغوي والمعرفي بالنسبة للعربي، فشلت بذلك كل الألسن. هذا الواقع دفع العربي إلى البحث في لغة هذا النص/الكامل عن مكمن الإعجاز فيه، لتكون تلك المباشرة، ولادة مشروع تمثل في عكوف العربي على لغة النص وبنيته الشكلية بالدرجة الأولى.

وغني عن البيان بعد هذا، أن البلاغة العربية ولدت على هامش من ذلك الاهتمام بلغة النص، ((كان هم البلاغة المتأخرة كشف القواعد التي يسير عليها هذا النص، وذاك النص، وكل نص آخر...))-42-. فافتتان الناقد العربي بالمناهج الشكلية يبرره ذلك الكامن الموروث، لتشكل البنائية ـ في عمق العربي ـ صدى لصورة البلاغة العربية المتأخرة. ((... دعني أقل مرة أخرى، إن البلاغة العربية ذاتها، وقعت في فتنة النظام أو الكيان الداخلي للغة، وأنها لذلك اتهمت في بعض التراث القديم ذاته باللفظية والسطحية، أو تجنب الشعور بالمسؤولية، وربما كانت المذاهب الحديثة التي أعادت التعبير والتشديد على هذا الكيان الداخلي، تغذي ورثات قديمة في عقولنا، إذا صح أن الاتجاهات العقلية تورث على هذا النحو...))-43-.

كانت البلاغة حبيسة النظام المغلق، شأنها في ذلك شأن البنائية، فقد بحثت داخل إطار النص عن نظامه البنائي، وعن المبادئ التي تحكمه، ((وقيل كلام كثير في علاقة التشابه، وعلاقة التجاور ووجوه هذا التجاور أيضا، ثم عاود البلاغيين الحنين إلى منازعة التشابه الأصلي، فتحدثوا عن وجوه الاختلاف والتوازي والتقابل...))-44-

تحاشيا للإطالة، والتزاما بخطة البحث، سنحاول في وقفة قصيرة، أن نقيم مقارنة بين البلاغة العربية القديمة، والبنائية في نظرتها إلى ثنائية (النص/القارئ):

البلاغـة	البنائيـة
– حفلت بثنائية اللفظ/المعنى. – افترضت أن لكل كلمة جذرها اللغوي الذي تنتمي إليه. – الكلمات معلومة مقررة ودلالتها وضعية. – حفلت بنظام الاختلاف والتقابل والتوازي. – بحثت عن القواعد والأنظمة التي تحكم النص. – لم تلتفت خارج النص. –مجال دراستها النص، فعكفت عليه دراسة وتحليلا بالاستناد إلى قواعد ثابتة. – وظيفة القارئ تطبيق تلك القواعد على أبنية النص وأنساقه. – تتساوى عندها النصوص، فلا تراعي بعد القيمة.	– البنائية مدارها التفريق بين اللفظ والمعنى. – لكل كلمة جنس تدخل فيه. – البنائية تبحث عن مثل للكلمات لها بزعمها أصل وتوثيق. – اعتمدت على علاقات من قبيل التوازي والتضاد والثنائية. – بحثت عن أنساق وأنظمة النصوص. – استبعدت التاريخ لتبحث عن نسق أو بنية محايدة. –تعتبر اللغة نظاما مغلقا، فالنص كم من الأبنية الثابتة. – وظيفة القارئ استنطاق النص عن طريق الاهتداء ببنياته وأنساقه. – تتساوى عندها النصوص، فلا تراعي بعد القيمة.

ما نخلص إليه بعد هذه الوقفة القصيرة، مع (البنائية والبلاغة)، أن كلا الاتجاهين قد تجاهلا نشاط اللغة، ومن ثم اعتبرا النص جسما قارا ساكنا، اكتمل قبل البدء في مقاربته.

كان للبلاغة القديمة، كما كان للبنائية رغبة جامحة فيما يشبه دقة العلم وصرامة منهجه؛ إذ لا مكان للالتباس لأن النص عندهم معطى لغوي مكتفي بذاته، وكل ما يصبون إليه حقائق متماسكة لا خلاف حولها. فقد كانت البلاغة، ((أسيرة

نظام خاص، وكان هم الباحثين موجها إلى تحسين هذا النظام، ونستطيع أن نقول إنه نظام نشأ ليواجه نظاما آخر قوامه البحث عن الحقيقة والالتزام بالدقة أو ما يسمى بالمنطق والفكر الأرسطي))-45-

وقد توسلت البنائية من بعدها بالعلم التجريبي، في مقاربتها للنصوص لبلوغ العلمية في الدراسة، ومن ثم حاربوا كل مراوغة للغة كيف لا! وهم عشاق الدقة والتقعيد.

استحال القارئ تحت ظل هذه الفلسفة (البنائية/البلاغية)، إلى مجرد صدى يردد أبنية النص، فنوايا القارئ وأفكاره وخبراته، وكذلك المبدع محرمة في النظام البنائي، والقراءة الإبداعية هي القراءة التي تسعى إلى كشف أبنية النص وأنساقه الداخلية لا غير -46-. أما البلاغة القديمة، وتبعا لسياستها من تقعيد وتصنيف دقيق، فهي تروم من وراء ذلك تغييب صوت القارئ وجعله خنوعا أمام سلطة النص المطلقة، ((إن القواعد الكامنة في البلاغة هي قواعد العبث بفكرة المتكلم والمخاطب معا في خفة، وقد سميت هذه القواعد أحيانا باسم الصنعة، وربما ترادف كلمة الصنعة المجون من حيث هو عبث بالحرية والتواصل والغايات، ولكننا نثور على البلاغة، ثم نبتهج بالبنائية، فنقف مواقف متناقضة تحتاج إلى تفسير...))-47-. ولعل رفض المتصوفة للبلاغة العربية، يرجع في أول أسبابه إلى تغييب حضور الإنسان والحدس، في ظل شغفها بالتقنين والتقعيد.

ناهيك على أن كلا من المدرستين البنائية والبيانية، لم تعكف على كشف المعنى الكامن في النص، بل اهتمت بكيفية حدوث المعنى وتشكله في النص لا غير.

إن البلاغة العربية قواعد وقوانين أسست خارج النص، وعاملت كل النصوص على اختلاف درجة بيانها، سواء بسواء، فالنص القرآني يعامل كما تعامل النصوص الإبداعية على اختلافها، متجاوزة في كل ذلك حكم القيمة، كذلك عاملت البنيوية النصوص؛ لأنها تتعامل مع بنى لغوية تقدس نظام اللغة فأزهقت بذلك روح اللغة، والبعد القيمي والفني في النصوص.

أمام هذا الواقع، فإنه من التناقض أن يرفض النقاد البنائيون العرب البلاغة العربية، ويتبنون نسخة مطورة عنها، فهم إذ وثّنوا النص وقدسوا النموذج والنظام خنقوا الذات الإنسانية، وتحدثوا عن بنية عجفاء تتعبد بنى النص وأنساقه، وهم إذ يفعلون ذلك، يقتربون بخطى ثابتة من البلاغة القديمة في صورتها الأخيرة دون وعي منهم.

سلطة النص بين الشكلية وروح اللغة (نقد للأنظمة الشكلية):

سنحاول في هذه المرحلة من البحث، أن نقف مع مقاربة الدكتور "ناصف" للنصوص، وموقفه من حضور النص في القراءة التأويلية، ونقارنها مع موقف الأنظمة الشكلية من حضور النص، في العملية النقدية:

د/ مصطفى ناصف	البنيويـة
– إعلان الثورة على النظام المغلق–48– – الإعلاء من حرمة النص، بجعل بنيته الداخلية المنطلق للبحث عن الأنساق الخفية . – البحث عن الفكرة الأصل التي كانت في ذهن صاحبها والذي بدوره يدين بها إلى غيره إلى ما لا نهاية من توالد الأفكار/النصوص. – موت المؤلف لكن ليس على يد النص بل على يد القارئ/المؤول المتمرس المبدع. – القارئ/المؤول الفاعل، متفاعل مع أبنية النص وأنساقه، باحثا عن الخفي من خلال الظاهر (شقوق النص). – بالتالي فالقارئ/المؤول منتج؛ فهو يستقبل النص وينتج المعرفة. – القارئ غير محايد تماما؛ لأنه ببساطة إنسان، له من الخلفيات ما له. – الكلام ظاهرة اجتماعية مثل اللغة–49–. وهو الأصل واللغة تابعة له، فالكلام يعطي صفة الموضوعية للغة من خلال الحوار والتواصل. – القارئ والنص كلاهما مشارك في حوار خلاق.	– تمجيد النظام المغلق. – توثين النص: بحيث يبدأ التحليل منه وينتهي عنده، دون تجاوز لأبنيته الداخلية. – إلغاء فكرة المقصدية وإعلان موت المؤلف – تتساوى عندهم النصوص. – ذات نزعة سنكرونية (آنية)، تتخذ صفة النفي الكامل للبعد التاريخي. فالنص عندهم بنية لغوية محايثة. – النص قاتل للإنسان (المؤلف). – القارئ عندهم آلي، يعكف على أبنية النص وشفراته، لا يحق له أن يضيف شيئا من عندياته. – بالتالي، فالقارئ البنيوي قارئ مستهلك/سالب، تتوقف وظيفته عند استقبال النص. – القارئ محايد تماما فعمله لا يتجاوز الوصف والإحصاء. – الكلام ظاهرة فردية، مبعدة عن مركز التحليل ما يؤدي ضرورة إلى إلغاء حرية الفرد في الحوار مع النص.(اللغة هي الأصل، والكلام تابع لها) – القارئ مستنطق لأبنية النص ولا مجال للحوار لأنه تحليل يعكف على جانب واحد (النص/الاستنطاق) .

هذه المقارنة إن دلت على شيء، فإنما تدل على مدى التناقض الواقع بين المشروعين، كما أن الجدير بالانتباه في هذه المفارقة أن الاتجاه الناصفي يعد بهذه الكيفية نقدا للبنيوية وتصحيحا لمسارها.

إن النظام البنائي، قد كرس كل همه في الكشف عن نظام محايث، مستبعدا فكرة الذات الفاعلة، تنزاح بذلك الذات عن مركزيتها، بعد أن نصبت . في تقاليد سابقة . مركزا للوجود ومنطلق الفعل، لتهيمن البنية كنظام آلي يعمل بطريقة أتوماتيكية متجاوزا لإرادة الفرد والتاريخ معا. ((لقد حاول البنائيون التنكر لما نسميه أفق إنسان معين، جريا وراء أوهام البحث عن النظام، ليس ثمة موقف بلا تاريخ، أو موقف بمعزل عن أفق شخصي...))–50–.

اتضح من خلال هذه المعاينة، أن الناقد قد خاصم البنائية وكل الأنظمة الشكلية، التي تتعبد نظام اللغة وتقصي روحها، ورفض مبدأ التاريخ المغلق، ولم يكن إعلاء النص عنده صدى لأثر بنيوي في فكره، وهو إن اتخذ موقفا من البنائية، وما والاها من اتجاهات، فهو لا يروم تفردا، إنما تبنى موقفه هذا تماشيا ومشروعه النقدي، الذي يصبو إلى تحقيقه، في محاولة جادة للحوار مع التراث، من أجل كشف النقاب عما ينطوي عليه من عناصر ثراء مؤهلة لنموه معرفيا، لنستطيع تقديم صياغة جديدة لفكرنا النقدي، شديد الصلة بواقعنا.

– وتأسيسا على ما تقدم، نجد الدكتور "ناصف" يسعى جادا لأجل تقويض المشروع البنيوي، وما والاه من اتجاهات شكلية، والكشف عن عوار مبادئها وأفكارها التي تحول دون تحقيق كل تلك الطموحات النقدية، فمناهضته للبنائية مشروعة لأننا ((نجد في قاع الفكر البنائي انعزالية جاثمة مخيفة، البنائية مشروع يجعل البحث عن التواصل فضولا، فاللغة نظام مغلق، تم تكوينه والعلاقات التزامية لها أسبقية على العلاقات التطورية، وتزهق اللغة من حيث هي تاريخ لحساب التراكيب كما تهمل الذات المتحدثة))–51–.

إيمانا منه، أن طريقة تعاملنا مع اللغة/النص، تكشف بطريقة ما علاقتنا مع مجتمعنا، فعكوفنا على لغة النص، وترويج نقادنا المعاصرون لمثل هذه المبادئ ما هو إلا مرآة عاكسة للقهر السياسي والاجتماعي، بل وتلذذ غريب بالقيد واستسلام مطلق له، ليشكل . آخر الأمر. هذا التفاعل مع الأنظمة الشكلية، غطاء رفيعا لأزمة عقلية عقيمة يعيشها الناقد العربي.

إن الاستناد إلى النموذج اللغوي وتسييده على صوت الإنسان بوصفه ذاتا فاعلة، يعدم حضور الذات الإنسانية، ويحيلها إلى كم مهمل غير مؤثر، ولأن طريقة تعاملنا مع اللغة/النص، تكشف بطريقة ما علاقتنا مع مجتمعنا، فإن الفكر البنائي/البياني، يجعل صوت الإنسان يخفت أمام واقعه. ليستسلم بذلك العربي أمام حاضره، وتنعدم رغبته/قدرته على

التغيير. بالتالي يؤدي هذا النظام إلى ضرب البعد الثوري في عقولنا، ويخمد صوت الاهتمام بالحرية، وعلاقتها بالقلق المسؤول، هذا كله يعيق الذات على مواجهة النفس (الأنا، الماضي، المجتمع)، والعالم (الآخر)، ويؤدي إلى تقويض مشروع التواصل ويعلي صوت القطيعة والاختلاف، ويعزز أزمة العجز عن الفهم المشترك.

إن في نزوع الفلسفة البنائية للسنكرونية (الآنية) ومعاداتها للدايكروني (التاريخية)، سعيا للبحث عن بنية محايدة، تشبع النهم نحو الثبات والفرار من التغيير والتطور، وتعلن مقاطعتها للماضي ومعاداته، وهي في هذه النقطة بالذات، تبعد العقل العربي عن تراثه/هويته وتاريخه، الذي يمثل مشغلة ناقدنا الدكتور "ناصف" وقلب مشروعه النقدي: ((ومغزى هذا أن فكرة "التراث العظيم" التي كانت موضوع اهتمام النقاد الرواد أخذت تضمحل في ظل هذه الأدوات التي تؤول في نهاية الأمر إلى اضمحلال الإحساس بالأدب من (حيث) هو حساسية وتهذيب وتواصل حي متطور))-52-.

في ظل الافتتان بالإله الجديد، إله العلم الذي ساد أوروبا، عكفت البنيوية على البحث أو إثبات أدبية الأدب، ومن ثم ارتبطت تلك الدعوة بالقوانين العامة والعالمية التي تحكم النصوص المفردة وأدائها اللغوي. هذه القوانين العامة التي يمكن تطبيقها على الأنساق الفردية (النصوص الأدبية)، هي جوهر البنيوية في سعيها لتحقيق العلمية والعالمية.

إن هذا الطرح إنما يهدد فكرة القومية، فحلم تحقيق العلمية والعالمية ضيّع صوت النص والإنسان معا، فالبنيوية على حد تعبير "سولز روبرت"، تضحي بالفردية من أجل العمومية. ((لقد عارضت البنيوية الفردية والذاتية بصفة عامة، وفي مجال العلوم الخيال البنيوي ما هو عام ملتزم بالنظام على حساب ما هو فردي وذاتي))-53-.

إن القول بالعالمية والعلمية، نقطة تفرد البنيوية وتميزها إنها ضد القومية وضد كل ألوان الفردية، هذا ما افتتن به نقاد العرب بوعي أو بغير وعي منهم، وتحت وقع تلك النغمة، نسي البنائيون العرب أن تلك البنى المفرغة والعامة، لا يمكن أن تحقق النهضة والتنوير الثقافي، الذي يعتبر المنقذ الوحيد للعقل العربي، ومخلصه من التيه الذي يعيشه. هذا الخلاص الذي تبنيه القومية على اعتبار أن كلَّ نص حامل لرسالة/معنى، ما تجاهلته البنائية حيث استباحت المعنى لأجل البنية، والنص الفردي من أجل النموذج أو النسق. يذوب العربي بفرديته وخبرته وفكره وثقافته وتراثه، في إطار العولمة، فيفقد هويته ويضيع مشروع العقل العربي، ذلك المشروع الذي ينبع من طبيعة الفكر العربي ذاته، وينبعث من الأعماق الروحية التي لا قبل للمنطق أو العلمية بها.

إن منطلقات البنائية هي صور للسعي الحثيث نحو القوة، فالقوة عندهم، هي النبع الحقيقي للنشاط البشري. ((إن أدوات غير قليلة تذكرنا عن قرب بالبحث المحموم عن التكنولوجيا))-54-.

فالدكتور "ناصف" يؤمن بأن اللغة ليست نظاما مغلقا على نفسه، بحيث لا يمكن بحال أن نستشف حركة تطورها بمعزل عن مواقفنا من المجتمع. فالمشروع اللغوي المغلق، الذي يفترض أن اللغة سابقة عن الفرد، لتكون بهذا قانونا قسريا يعادي فكرة الخبرة، ويتجاهل مشكلة التواصل، كل هذا يجعل تتبع مسيرة الفكر ضربا من الهرطقة، فالنظام المغلق ((لا يساعد بأية حال على تقصي السعي إلى النمو والعقبات التي تحول دونه))-55-.

إن نشاط اللغة عار من كل اهتمام إنساني، حتى غدا المعنى في العرف البنيوي "سوسير" فاقدا للذاتية. غير أن اللغة عند الدكتور "ناصف" قراءة كينونة، من داخل اللغة وخارجها، تكون اللغة بذلك وسيطا تلتقي الذات مع العالم، في إعلاء لكليهما ليتجاوز بذلك الدكتور "ناصف" الهوة السحيقة التي أنشأها "دريدا" بين العلامة والشيء، ليحل بذلك أن اللغة غياب من العالم، والحضور محل الغياب، لتتأصل بذلك العلامة في الوجود، وبهذا الفهم للنظام اللغوي ينفتح على العالم ومشكلاته. ((كأنما أصبح جزءا أساسيا من المعنى وأصبح النص يتطلع باستمرار عبر حدوده، لا يقر ولا يهدأ، وأصبح مجموعة من الاختلافات التي تشتغل في عنف ورفق دون أن يكبح جماحها اتجاه الوعي، الذي أهم بعض الفلاسفة الذين تقصوا ما قاله سوسير وما جنح إليه دريدا...))—56-.

كل هاته المعطيات وغيرها، تجعل البحث يقرر متيقنا، أن الدكتور "ناصف" لا يتبنى المشروع البنيوي في أي شكل من أشكاله، بل لا نجافي الصواب، إذا قلنا إن المشروع النقدي الناصفي، يقوم على أساس تناقض في أكثر وجوهه مع المشروع البنيوي. فالسلطة التي منحها ناقدنا للنص، تخالف في كل ملامحها السطوة التي منحتها البنائية/البيانية للنص.

ومما تجدر الإشارة إليه، والأمر كذلك، أن البنائية، وعلى الرغم من كل ذلك الزيف الذي تخفيه، وكل تلك النقائص التي اعتورتها، كمنهج قرائي، تحضى بوضع خاص ومحدد، فهي تبدو قائمة في صلب جميع المناهج الأخرى، بل إنها تعتبر شرط فاعليتها في كثير من الأحيان-57- ، لأن البنية أحد سمات النص الأساسية، ما يعني أن المناهج، تتلاقح ولا تتناحر، وهو أمر لا ينكره الدكتور "ناصف". فـ ((النظريات لا يمحو بعضها بعضا، وإن كان بعضها يتعقب بعضا، وما ينبغي

أن تعامل النظريات معاملة البدع القديم، والبدع الذي ينسخه. الثقافة الإنسانية ليست أزياء وليست أشياء قديمة أو جديدة))-58-.

إلا أن البنائية تظل محكومة بمحدوديتها (لنظرتها المحايثة للنص)، وهي أعجز على أن تقدم إجابات لما يقدمه نص غاية في التشابك والتعقيد والاضطراب والحركية، أكبر من أي نظام أو قانون، يلخص نشاطه ويجمعه في قفص واحد، وما يقدمه قارئ مثقل بهم العصر من تساؤلات، لتظل بذلك البنية خطوة واحدة داخل إطار منظومة شاملة تبنتها استراتيجية الدكتور "ناصف"، والتي تتوخى النبش والكشف عن جميع الجوانب في الظاهرة الأدبية.

إن كان هذا موقف الدكتور "ناصف" من النص، فهو لا يروم التوفيق بين الآراء النقدية الغربية، منها والعربية، ليشكل نظرية فسيفسائية تجمع أشتات آراء نقدية مختلفة، كما لا يسعى إلى توثين الأنظمة المغلقة التي اعتبرت في فترة ما موضة مر بها النقاد ولو مرحليا، كما تتجاوز نظرته النقدية استكناه الجميل في النصوص الإبداعية، لتحقق لذة أو متعة آنية. و((النظرية التي أقترب إليها لا تتحرى فكرة المتعة الشخصية بالأسلوب، ولا تستعبدها فكرة الجمال، ولا يستهويها التقارب أو المصالحة بين النقد العربي، وآراء فلان وفلان من أهل الغرب. النظرية ليست تقاس بما يسميه الأدبية المغلقة، آن الأوان لتجاوز الأدبية في سبيل ربط النقد الأدبي واحتياجات الجماعة. مهمة النظرية . كما أتصورها. توضيح الأثقال والتبعات، التي يمكن استنباطها من النصوص النقدية))-59-.

فإذا كان مجال النقد "النص"، فإنه مع الدكتور "ناصف" يتسع مجاله . وهو في الواقع . يعمد إلى تفجير مفهومه، في إطاره الضيق، بحيث يمتد النص ليصبح بحجم ثقافة بأكملها، ومن ثمة، فإن هذا النص لم يعد مجرد نص أدبي جمالي، بل أصبح حادثة ثقافية، فلا يقرأ . نتيجة لذلك . لأجل الاستمتاع بأسلوبه، وجمالياته، بل لأجل كشف الأنساق المضمرة فيه.

جماع الأمر بعد هذه الوقفة التي كانت للبحث، وهو في طريق رحلته، أن الدكتور "ناصف" يدعو للخروج بموقف نقدي متوازن، بحيث يعترف بسلطتي القارئ/المؤول والنص معا، على أن يربط بينهما، توازن وانضباط تأويلي. فللقارئ حريته التي تحترم النص وبنيته اللغوية، ((فمن الطبيعي أن يسأل النص آفاق مفسريه، وأن يحدث فيها تغييرا. إننا لا ننكر أفق المفسرين، ولا نتعبد أفقا ولا نظاما مطلقا، نحن نريد أن تتفاعل آفاق متنوعة))-60-. فحرمة النص، تستبعد فكرة توثين أبنيته، كما لا تدعو إلى قارئ خالي الذهن، ينظر إلى النص بمعزل عن إطار السلطات الأخرى، وحرية المؤول، لا تعني انتهاك حمى النص واستباحته بعبارة أخرى، التأويل الناصفي، هو تلفظ للنص عبر قارئه، وليس تلفظ للقارئ الذي ينطق عبر النص، (كما كان الحال عند المتصوفة)، لتكون القراءة التأويلية إنتاجا للمعرفة. ((...علينا أن نجعل للنص احتراما أوفى، علينا أن نساعده على الحديث...))-61-.

نجد العديد من أهل الدراية من النقاد، قد اعترفوا بتعدد العوامل أو السلطات المؤثرة في قراءة النصوص ومقاربتها، إذ كان الدكتور "صبري حافظ" يقيم توازنا بين سلطتي النص/القارئ، فالقارئ الحر المنتج للمعنى، إنما يتم له ذلك نتيجة تأثير النص وتوجيهه لاستجابته وتعديلها -62-. فإن "عبد السلام المسدي" يؤكد بأنه لا مشروعية لأية نظرية جمالية، ما لم تتخذ من النص ك "بناء" عمادا لها-63-. وكما يصرح الدكتور "الحميداني" بأن القارئ في جميع الأحوال، هو مجبر على الانطلاق من معطيات النص البنائية، وهو في كل ذلك لا يفكر بمادة أفكار النص، ولا برصيده الفكري، بل بكليهما، فيحدث نوعا من التفاعل، يخلص في نهاية الأمر إلى شيء مخالف لأفكار النص، وأفكار القارئ ذاته -64-. ويرفض "سامي سويداني" النظرة المنغلقة لبعض الاتجاهات البنيوية -65-. ويصرح "أبو ديب" أن النص ليس كيانا منغلقا على ذاته، بل تتجاذبه عناصر خارجية، لتتعدد الدلالات، ويكون هناك أكثر من احتمال لقراءته -66-، كما فند الدكتور "شكري عياد" تلك الدعاوي الحداثية، التي تدعو إلى عزل النص عن جميع العوامل والمؤثرات الخارجية، بدعوى أن النص يستمد قيمته من داخله لا غير-67-. والموقف ذاته نجده عند "محمد مفتاح"، فتضخيم القارئ لذاتيته تحد من سطوتها أبنية النص، لينشب بينهما تفاعل يؤدي إلى عملية تأويلية مقبولة-68-.

صفوة القول بعد هذا، إن القراءة التأويلية التي يدعو لها ناقدنا قد أفادت من مختلف الاتجاهات القديمة منها الصوفية والبيانية (التراث)، والحديثة (البنيوية والتفكيكية) وغيرها؛ إذ تبنت ما افترضته اعتدالا واستقامة، حيث اعترفت بحقيقة النص مشروطا بتاريخه وكل ملابساته، وفي الوقت ذاته، اعترفت للقارئ بحريته المنظمة، بحيث ينأى عن الانطباعية ويتعالى على فوضى القراءة، إذن هذه الاستراتيجية، تعصم القراءة من التعصب للمنهج الأحادي، لتتجاوز كلا من سجن اللغة، كما في البنيوية والمدرسة البيانية، وسجن العدمية (التصوف والتفكيكية)، ما يؤهلها إلى فتح حوار إبداعي خلاق مع

النص، لينتج جراء هذا الوصال ثمرة جديدة، وهو النص المنتج يلتقي من خلاله خطاب القارئ الناتج عما سبق له من قراءات وأفكار النص، يدخل القارئ إذن، في مرحلة تعارف وحوار مع أبنية النص.

إن العلاقة بين العمل والمؤول فيما يراها الدكتور "ناصف"، علاقة بين ذات لا تتصف بالتضخم، فهي ذات معتدلة في حريتها مسجلة لحضورها، لكنه حضور لا يشحب معه وجود النص، ليسجل هذا الأخير بدوره وجوده المستقل، من حيث كونه كيانا معرفيا أنطولوجيا، ومادام الأمر كذلك، فإن التركيز سيتم على عنصر ثالث هو "الحوار"، الذي سينعقد بين طرفين: "النص" وكل العناصر الماحول المقروء، و"الذات" المدركة.

إحالات الدراسة:

1 مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، بيروت، 1981 ص66.

2– **مصطفى ناصف، النقد العربي نحو نظرية ثانية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ذو القعدة 1420هـ/ آذار/ 2000، ص179.**

3– عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تح:.هـ. ريتر، دار المسيرة، بيروت، 1979، ص126.

4 – إمبرتو إيكو، التأويل والتأويل المفرط، تر: ناصر الحلواني، ، ط1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، أغسطس 1996، ص53.

5 – **مصطفى ناصف، محاورات مع النثر العربي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رمضان 1417هـ/ فبراير/ شباط 1997، ص07.**

6 – **مصطفى ناصف، نظرية التأويل، ص203.**

7 – **فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2003، ص80.**

8 – **نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص22.**

9 – **ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، مطبعة مصر، القاهرة، 1959، ص75.**

10 – **مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، ص53.**

11 – **مصطفى ناصف، محاورات مع النثر العربي، ص72.**

12 – **أحمد وهب رومية، شعرنا القديم والنقد الجديد، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شوال 1416هـ/ مارس/ آذار 1996، ص23-24.**

13 – **جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، مقدمات منهجية ضمن كتاب قراءة جديدة لتراثنا النقدي، م1، ص102.**

14 – **نفسه، ص111.**

15 – **مصطفى ناصف، نظرية التأويل، ص173.**

16 – **مصطفى ناصف، النقد العربي نحو نظرية ثانية، ص10.**

17 – **رضوان بن شقرون، إشكالية المصطلح في الفكر الإسلامي الحديث، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، المغرب، عدد خاص، 1988، ص87.**

18 – **مصطفى ناصف، النقد العربي نحو نظرية ثانية، ص10.**

19 – **عبد القادر القط، قضية المصطلح في مناهج النقد الأدبي الحديث، المجلة العربية للعلوم الإنسانية،ع48، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ، صيف 1994، ص102.**

20 – **مالك مرتاض، التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، م29، ع1، الكويت، 2000، ص100.**

21 – **مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، ص66.**

22 – **نفسه، ص.66**

23 – **مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، ص66.**

24 – **محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص291.**

25 – **مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، ص66.**

26 – **أدونيس، الثابت والمتحول، الأصول، ص90.**

27 – **إمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، تر: سعيد بن كراد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص63.**

28 – **مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رجب 1415، يناير/كانون الثاني 1995، ص247.**

29 – **عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة، رؤية معرفية، مجلة إسلامية المعرفة،ع10، س3، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، خريف 1997، ص97.**

30 – **نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2000، ص77.**

31 – **مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، ص194.**

32 – **إمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص87.**

33 – فضل ثامر، اللغة الثانية، في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1994، ص44.
34 – نفسه، ص46.
35 – مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، ص194.
36 – المصدر السابق، ص199.
37 – مصطفى ناصف، محاورات مع النثر العربي، ص07.
38 – مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،الكويت، جانفي 1995.ص176
39 – نفسه، ص173.
40 – محمد مفتاح، مجهول البيان، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1990، ص103.
41 – مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، ص194.
42 – مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، ص134.
43 – مصطفى ناصف، الوجه الغائب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993، ص254.
44– نفسه، ص254.
45 – مصطفى ناصف، بين بلاغتين ضمن كتاب قراءة جديدة لتراثنا النقدي، م1، ص382.
46 – فضل ثامر، اللغة الثانية، ص48.
47 – مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، ص194.
48 – المصدر السابق، ص188.
49 – نفسه، ص190.
50 – مصطفى ناصف، الوجه الغائب، ص267.
51 – مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، ص119.
52 – مصطفى ناصف، الوجه الغائب، ص258.
53 – عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2003، ص287.
54 – مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، ص162.
55 – مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، ص 121.
56 – مصطفى ناصف، الوجه الغائب، ص235.
57 – سامي سويداني، في النص الشعري، مقاربات منهجية، ط1،دار الآداب، بيروت، 1989، ص22.
58 – مصطفى ناصف، الوجه الغائب، ص261.
59 – مصطفى ناصف، النقد العربي نحو نظرية ثانية، ص17.
60 – مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، ص163.
61 – نفسه، ص176.
62 – فضل ثامر، اللغة الثانية، ص61.
63 – عبد السلام المسدي، الأسلوب والأسلوبية، ط2، الدار العربية للكتاب، تونس، 1982، ص65.
64 – حميد لحميداني، القراءة وتوليد الدلالة، لتغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2003، ص115.
65 – سامي سويداني، في النص الشعري، ص19.
66 –كمال أبو ديب، الحداثة، السلطة، النص، مجلة فصول، م4، ع3، 1984، ص34.
67 – شكري عياد، دائرة الإبداع، مقدمة في أصول النقد، دار إلياس العصرية، القاهرة، 1986، ص29.
68 – محمد مفتاح، مجهول البيان، ص103.