الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة قاصدي مرباح – ورقلة –
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

مذكرة التخرج بعنوان :

النص ومرجعياته التأويلية في كتاب اللغة والتفسير والتواصل لمصطفى ناصف

مقدمة لاستكمال متطلبات شهادة ماستر أكاديمي

تخصص النقد الأدبي ومصطلحاته

– إعداد الطالبة: سميحة خامرة

نوقشت وأجيزت بتاريخ: 2016/05/19

أمام اللجنة المكونة من السادة:

د/نجاحي نجلاء	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	رئيسا
د/ عمار حلاسة	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	مشرفا
د/ حاجي أحمد	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	مناقشا

الموسم الجامعي: 2016/2015

مقدّمة

يبدو الواقع النقدي المعاصر في إطاره العام، ومن خلال كتابات متراكمة ومتزاحمة ذا وعي براهنية العلاقة بين النصّ والقارئ؛ حيث تكثر الثنائيات التي تلتقي في دائرة كبرى متجادلة الطرفين؛ هي القداسة والدناسة والتي تُعدّ جوهر نظريات جمّة، تحاول ضبط علاقة الإنسان بالوجود، فيتحدد هدف ذلك حسب كلّ نظرية، لتظهر سمة القلق في خطاب النقد و هو يبحث في الحقيقة، التي سرعان ما تحوّل البحث في جوهرها إلى البحث في كيفية الوصول إليها... إن قبضة الصيرورة و أزمة السيرورة و عقم الأداة، كلّها دلالات تتحرّك نحو كيفية الوصول إلى جدل يطمئن ساعة زمن، ثم يتزعزع، فالذات والموضوع في علاقتهما بالإطار السابق يرتحلان في نصّ النقد الذي شهد تحوّلا في دينامية التأطير من أسر الانغلاق، إلى الانفتاح عبر مقولات التعدد و القراءة... و أعتقد أنَّ غاية ذلك تجديدَ المفهوم و ليس تخصيص الهوّية.

و عليه أظّن أنّ مجال هذه الدراسة هو المقاربة المفهومية للجهاز الاصطلاحي، عند واحد من النقاد الذين أثروا الدرس العربي النقدي؛ من خلال قرائته للنصّ المتقدّم؛ و كذا إفادته من المحمول الغربي، و ليس الحقل المصطلحي أثير بالدراسة فحسب، فتبيان بعض المرجعيات التي انبنى على إثرها المفهوم، أمرٌ حاولت الدراسة قراءةَ شيء منه، ذلك أنّ المصطلحات إنَّما تكشف بصورة أو بأخرى الخلفيات التي أسستها، إذ يبدو بعد هذا أنّ جمع ذاك بتلك، إنَّما هو حديث في خصوصية التنظير العربية التي تتزيّ بألوان الحضارة، الموسومة بحضارة النصّ لأنَّه أوجدها، إذن البحث في كنه النصّ هو العودة الجديدة لجدل الإكراه و الممارسة...أين تتجلى مظاهر السلطة التي تخضعه لعنفوان المؤسسات...

و مادامت المصطلحات بوابات المعارف، يرتأي هذا البحث العلمي –القاصر– منهجا و معرفة البحث في دلالات مصطلح النصّ المعاصرعند ناقد عاش اكراهات الوازع و الموّزع فلم يجد البديل في غير التأويل؛ الذي يعتبره وجها من أوجه القراءة...

ولعل مصطفى ناصف في تأسيسه لمفهوم النصّ، يتحرك ضمن إطار داخلي من أجل التعرّف على الخارج، إذ يُعتبَر المفهوم عنده منفلتا من أزمة الانغلاق النصّي في الدراسات الحداثية، إلى ما بعدها، ذلك أن المقاربات تغيّرت، فتحوّلت من منهجية تساءل النصّ مساءلة النظام و النسق، إلى منهجيات سؤالها متوتر، يتحرك نحو البحث في الأركيولوجيات، المنطلقة من سؤال منفتح على القراءة.

و منه تشكّل هذا البحث الذي يدور في فلك ربط المصطلح النقدي بالأنساق التي ولد بين ظهرانيها، أين كان عنوانه النصّ و مرجعياته التأويلية في كتاب اللغة و التفسير و التواصل للناقد مصطفى ناصف ، ذلك أن النصّ أيّ نصّ لاشك صائر إلى تأويل أو قراءة سواء انطلقت منه و عادت إليه أو العكس.

و بمأنّ لكلّ عمل أسبابا تدفع إليه، فإنَّ هذه الدراسة اختيرت لاعتبارين؛ ذاتي و موضوعي و انطلاقا من مستويين؛ مستوى الموضوع و مستوى المدوّنة، فأمّا لاعتبار الذات؛ فالرغبة أساس ذلك و أمّا لاعتبار الموضوعية فقد كان لنظرته التوسطية دافعٌ نحو مقاربة تصوراته النقدية، إذ يؤمن بالتراث لا كهالة تقديسية، بل كأفق نقدي يتطلّب القراءة و التحليل، كما يؤمن بالآخر الذي يرى فيه حاجة له، أمّا من منطلق المستويين، فانطلاقا من الأوّل؛ مستوى الموضوع فإنّ المصطلحات تكشف عن المقاصد و الأبعاد التي تقف خلفها، من هنا بدأ التفكير في كيفية صياغة الموضوع الذي ارتبط بإلقاء نظرة في كتبه المتَّخذة من التأويل مادة لها، أين ترآى في ظنّي أنَّ ناصف قلمٌ يكتب في الظلام، و أنَّ كتبه ليست بذلك القدر من الوفرة و الكثرة؛ ككتاب نظرية التأويل، الذي ضاع الجهد في البحث عنه، لكنّ فصولا من المدونة المذكورة في العنوان فضّت الإشكال حيث أعتقد أنّها المهاد الذي سبق الكتاب المفقود و هذا هو سبب الاختيار على مستواها فقد كانت بديلا لا اختيارا.

مادام التأويل فعلا قرائيا، يأخذ المؤول على عاتقه استنطاق النصّ الإبداعي أو النقدي بالانفتاح على تعددية المعنى أو على كثرة الدلالات... فلربما المفهوم الذي يشير إليه ناصف يقفز من على الثابت النسقي نحو رؤية دينامية باعتماد مرجعيات متباينة أرست مقوّمات التأويل الذي يستتبع طريقا نحو تشكُّل النظرية! وعليه فإنّ الإشكالية التي يحاول البحث النظر فيها تتمثل في: كيف تمارس تلك المرجعيات حضورها في نصّه و ما مدى احتمالية تأسيسها لصرح مفاهيمي يكفل خصوصة السؤال للبحث في تأويلية عربية؟.

هذه الإشكالية، تنهض بها جملة من الأسئلة الفرعية وتبنيها لعلَّ أهمّها:

- ما مفهوم النص و التأويل عنده و ما هي منطلقاته الفكرية، و مرجعياته الفلسفية في ذلك؟
- نصّه النقدي بأيّ أداة يتحرك؟ و نحو أيّة مقاربة؟
- ما العلاقة بين اللغة و التأويل؟
- سؤال الخصوصية في تصنيف المرجعيات؛ على أي أساس؟

– الآخر؛ أين يقع من ناصف عقلا وروحا؟

– أفق النقد؛ المرجع المستعار، و المجاذبات النصّية...كيف تتجلى النظرية؟

– بين تأليه الطلل، و الإنبهار بالأخر، أيمكن الإجابة عن سؤال المنهج في الخطاب النقدي العربي المعاصر؟.

هي أسئلة يصعب الجواب عنها كلهّا، خاصة و أنّها ذات علاقة بتراث حضارتين أو أكثر، إذ يمكن الإجابة عن الواحدة منها في مقالات متفرّقة، أمّا ما يسمح به إطار هذا البحث زمكانيا فيبدو أنّه محاولة الوقوف على مشارف رؤيته، بتعجّل لاستقراء بعض المفاهيم.

قُسِّمت هذه الدراسة إلى فصلين تطبيقيين، مسبوقان بمدخل تتلوهما خاتمة، خُصّص المدخل للحديث عن بعض تعاريف النصّ و كذا التأويل في الثقافة العربية و الغربية مراعاةً و حاجة البحث لذلك، إذ اكتفى بنموذج لكلّ ثقافة، بعد الدلالة اللغوية، أما الفصل الأوّل، فقد تمّ التطرق من خلاله إلى مفهومين للنصّ عند ناصف و كذا التساءل عن الأداة التي يستحدمها في مقاربة المفهوم، أما الفصل الثاني، فقد كان أوسعهما؛ افتُتحَ بمفهوم التأويل عنده، ثمّ عنصر الفرق بين التفسير و التأويل، الأمر الذي أدّى إلى الحديث عن انفتاح التأويل أو عدمه، ثمّ الحديث في المرجعيات العربية و الغربية و في طبيعة حضورهما لتكوين النصّ الناصفي؛ حيث عالجَ عنصر المرجعية العربية التراث فحسب؛ لأنّ الفصول المختارة للاشتغال عليها تتحدث عن ذلك فقط و في الغربية تحدث عن فلسفتين كانتا حاضرتين في المتن للسبب ذاته.

و مادامت الحاجة تلّح على الاختصار لما تقتضيه ضرورة البحث المنهجية، فإنّ الفصول المختارة لمحاولة الاشتعال عليها هي الكلمات الأساسية، الظاهر و الباطن، مسؤولية التأويل، الفهم و التساؤل و الانحناء و أخيرا فلسفة تحليل الظواهر و التأويل و التلقي؛ و ذلك لأنَّ المدونة تحوي فصولا عديدة، حيث أنّ سبيلَ الاختيار مرهون بعنوان البحث وموضوعه الذي يجعل هذه الفصول ذات صلة تمتّد إليه أو ترتّد.

و ككلّ كتابة نقدية و سجال فكري، لابدّ يعود الباحث إلى مضّان سابقة ودراسات تمّت بالصلة لبحثه، أو بإطاره العام، وأعتقد أن مصطفى ناصف ناقد مغمور، سيما و أنّ البيبلوغرافيا الخاصّة بأعماله، تنُّم عن وعي مستفيض بحركة النقد، له دراسات متعددة؛ من الصورة الأدبية (1958) إلى لعبة اللعة (2011)، ولكنّ الإلتفاتات التي تأخذ أعماله بالتحليل

قليلة أو تقل، وهذا بحسب المتوصل إليه في مرحلة العمل الأولى، إذ حصلت على كتابين فقط يرد اسمه في عنوانيهما، الأوّل: القراءة التأويلية للنصّ الشعري القديم عند مصطفى ناصف بين أفق التعارض وأفق الاندماج، «لشميعة مصطفى» والثاني:قراءة في الفكر النقدي عند مصطفى ناصف؛ « لكرماني أحمد عبد الحميد»، وهذان الكتابان يعالجان نظرة عامّة لمشواره النقدي في أبرز ملامحه، دونما تخصيص لأحد أعماله.

أمّا الكتب التي تجعل له فصلا من دراستها، أو جزءًا من فصل، فإنّ البحث عنها مضن لأنّ عنوانها يشير ببعيد لذلك، ككتاب دريدا عربيا قراءة التفكيك في الفكر النقدي لـ "البنكي أحمد"، إذ هو عنوان لا يمّت لناصف إلا بصلة القراءة، وكذا كتاب إشكالية تأصيل الحداثة ل "بارة عبد الغني" وكتب أخرى على نفس الشاكلة، يغيب اسمه في العنوان، وحتى في العناوين الرئيسة للمباحث في بعض الأحيان.

و أما الرسائل الجامعية و الأطروحات، التي تتخذه موضوعا أو أنموذجا، فتؤكد هي الأخرى على ما سبق، حيث عثرت على القليل الذي يزيد في الحكم عليّ بالقصر؛ رسالتان للماجستير، الأولى بجامعة باتنة، والثانية بجامعة تيزي وزو، والثالثة تعذّر عليَّ الحصول عليها من جامعة وهران، والعناوين تواليا هي؛ القراءة التأويلية للنصّ الشعري القديم؛ ناصف أنموذجا لـ "حسينة قويدر"، الخطاب النقدي عند مصطفى ناصف لـ "تيسوكاي كريمة"، و ناصف ناقدا.

المقالات و الدوريات، تثبت هي الأخرى، قليل الإلتفاف لفكر ناقد، يصفه عبد الله أبو هيف بأنّه تأصيلي الطراز...و إن وُجدَت فحديثها مستفيض حول البلاغة أو الاستعارات و يبدو أنّ هذه المراجع على قلّتها تبرز وعيا نقديا و ثقافيا، ينماز به الناقد عن غيره.

أما بالنسبة للمدونة؛ اللغة والتفسير و التواصل، فلا سبيل غير الظن بأنّها كذلك قليلة الحظ في التناول الذي يفردها دون سواها،حيث تتوسّط جملة من مؤلفاته في خطابات الكتب المذكورة أو في غيرها، وحقيق بالقارئ التعجب حين يجد التوسع في قائمة الكتب التي صدر عنها البحث أو رجع إليها و لكنّه تعجّب تزيله النظرة الفاحصة لمكتبة يُشكّل مجموع مايشير إلى ناصف مايفوق العشر بقليل؛ ثمان كتب في أصل خمسين مادة، في غير ماكتب هو ذاته.

اتّخذت الدراسة من بعض المناهج أدواتا معيّنة، كما احتاجت إلى آليات التحليل و الاستقراء و الوصف، حيث تطلّب المدخل بعض أدوات المنهج التاريخي، كما دعت الضرورة

في الفصلين التطبيقيين إلى أفق الحوار و الفهم ضمن القراءة التأويلية، أداة تاريخية و أخرى نفسية وغيرها لغوية و كذا التقابل، كلّها انزاحت إلى الممارسة المفتوحة تحت إطار التلقّيات.

لا يخلو أي حراك معرفي، من الصعوبات ؛ و لعلّ أهمها في هذا السياق إشكالية الكتابة الأدبية المكثفة لوصف الوضع النقدي، إنّ ناصف أدبي العبارة النقدية ـ إن صحَّ القول ـ لا يستعمل عناوين فرعية تساعد الباحث في فهم فكرته، يتحدث عن الراهن النقدي بلغة الحسن الأدبي؛ و هذا الأمر له ما يفسّره في علاقة ناصف بالعمل الأدبي أساسا، زد على ذلك الوقوفُ على بعض عباراته التي تمّد فهما معيّنا، و حال إعادة القراءة يحصل وجود فهم نقيض و الأكيد الخلل في أداة الذات القارئة و ليس في نصّه المتمنّع.

ومع ذلك فإنّي و إن قصر الجهد على خروج هذا العمل في ماهو أنقى، أرواد نفسي فيراودني الكلام بأنّ المتوقع أحسن بكثير و لكن ما بيني و بينه تدخل اعتراضات كثيرة لا المجال يسعفني لذكرها و لا العلم يسمح بذلك.

تهدف هذه السطور العلمية، إلى استكناه الخطاب النقدي عند ناصف من زاوية المصطلح و علاقته بالثقافة المنتجة له... ذلك أن ربط المصطلحات بحواضنها، يعفيها من الاضطراب، سيما و أن الثقافة الواحدة قد يضطرب فيها المصطلح لاختلاف متناوليه و تعدد فلسفاتهم، فتتعمق بذلك الهوة بين المُستخدم والمُستخدَم.

أخيرُ الحديث صيّب، لا يعرف آخرًا، مهما تقف الحروف، و انحنت للاعتراف بأن هذا الجهد كان يراوح العثرة والخطو، لولا آراء مشرفي التي كانت تثبّت خطاي كلمّا عثرت...

الثقة التي منحني إيّاها الدكتور عمار حلاسة، كانت كفيلة بأن رأى هذا الجهد نـورَهُ فله مني كل الشكر مُجلّة، معترفة بفضله و حسن ظنّه بي، فقد كان لي داعما محكّما، له مني فائق الامتنان و الشكر والعرفان. لشخصه المتفاني أدبا و علما، تواضعا وحلمـ...ا.

و إني إذ أنسب الخطاب للذات دونه فذاك هو صميم الاعتراف بأن التقصير مني وحدي و أنّ الإفراد هو السبيل الأوحد كي أرّد من الفضل ذرة لا يُحمل عليها أي خطإ أوزيف... بقدر ماتحمله هي وحدها، فاللهَ أسأله التوفيق .

سميحة خامره

2016-04-06

مدخل

النص والتأويل، في الثقافة العربية والغربية ؛ نحو مقاربة مفاهمية

1- النص في الثقافتين العربية و الغربية: تعددت تعاريف النصّ بتعدد وجهات نظر الدارسين له و اختلاف مشاربهم الفلسفية، إذ لا يسع هذه الورقة العلمية المختصرة، أن تأتي على كل تعاريفه، المتقدّم منها و المتأخّر و لكنني أذكر بعضها فيم يخدم سياق البحث:

1-1): في اللغة:

النّص في اللسان هو الظهور و الرفع « نصَّ الحديث ينصّه نصّا؛ رَفَعَهُ و كلُّ ما أظهر فقد نصَّ»[1] و في المختار«نصّ كل شيء منتهاه »[2]، أي تمام معناه و وضوح غايته.

و في دلالة غير العرب TexTus [3] تعني النسيج، فكلمة النصّ« آتية من فعل نصَّ ومعناها نَسَجَ »[4]، ليحيل بذلك على التماسك و الترابط و هذا ما تبنته مصنفاتهم المعجمية.

هي عودة مقتضبة لدلالات النّص اللغوية، لكنّها ضرورية في رصد حركة المصطلح وتطوره أو انزياحه عن دلالته الأصلية إلى دلالة غيره و هذا ما يجعل البحث ينأى عن ذكر تعاريف النّص في بعض المعاجم العربية المعاصرة الأدبية و النقدية، لأنّها تعيش حال التعدد و الازدواجية بين الدلالة العربية و قوة تأثير المحمول الغربي.

1-2): النّص في التصور الحداثي الغربي والعربي:

1-2-1): عند بارث رولان (Roland Barthes):

أعتبرُ العودة إلى بارث في تصوره لمفهوم النص، عودة إلى الأرضية التي سبقت التلقيات حيث اتسّمت بالنسقية فكان المجال واسعا أمام الدّوال فحسب، إذ يرى بارث أنَّ النصّ « نسيجٌ تنحلُّ فيه الذات كما لو أنّها عنكبوت»[5]، أي أنّ الوحدات المُشكّلة له تتوزّع فيه بطريقة مترابطة ترابطا رفيعا يشبه بيت العنكبوت، التي سرعان ماتختفي فيه، ممّا يشكل بنية منتظمة هي غاية في ذاتها و بهذا التصور يكون النّص« تراجعا لا نهائيا للمدلول»[6] الذي ساهم قبل ذلك بحمولات معرفية متنوعة في صنع النصّ و هذا الإقصاء يجعل « التمددات اللغوية وحدها قادرة على خلخلة التصانيف القديمة ضمن لعبة الاختراق »[7]، ليتأكد من جديد أن علاقة الوحدات

1- ينظر: ابن منظور محمد: **لسان العرب**، دار المعارف، مصر، دط، دت، ج6، مادة (ن،ص،ص).
2- الرازي زين الدين: **مختار الصحاح**، تح، شهاب الدين بن عمرو، دار المشاريع،ط1،2004، مادة (ن،ص،ص).
3- ينظر:
- Jean dubois et autres : **Dictionnaire de linguistique**, larousse, 1973, P : 486.
4- الصبيحي محمد الأخضر: **مدخل إلى علم النص**؛ ومجالات تطبيقه، منشورات الإختلاف، الجزائر،ط1، 2008، ص،19.
5- بارت رولان : **لذة النص**، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، سوريا، ط1، 1992، ص، 108-109.
6- شميعة مصطفى: **القراءة التأويلية للنص الشعري القديم عند مصطفى ناصف، بين أفق التعارض وأفق الاندماج**، عالم الكتب الحديث، الأردن،ط1، 2013، ص،74.
7- بارت رولان: **درس السيميولوجيا**، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط3، 1993، ص،62-63.

قادرة على توجيه مستعمل النصّ، فأين منتجه وأين ظروف إنتاجه؟! إنّه مكان الدّوال فقط أو جسدها.إنّ الدلالة الاصطلاحية الغربية من خلال هذا النموذج قد ارتبطت بالجانب المعجمي لها.

1-2-2): عند مفتاح محمد:

النصّ في النموذج العربي عمومًا ، تنزاح دلالته الاصطلاحية عن المعجم العربي ويبتعد من الظهور و الرفع ، فهو (كتابة يتوّلد عنها تواشيج العلاقات بين المكوّنات النحوية و المعجمية و الدلالية و التداولية في زمان و مكان معينين)[1] ، فكلّ كتابة لا يتمّ فيها هذا الترابط لا يعتبرها مفتاح نصّا، بل قد ينتمي إليها كبنية مغلفة و بهذا ليس لظهور النّصّ و انتهائه جزء من تكوين خصائصه.

1-3): النّص في التلقّيات الغربية و العربية: شكّل النصّ في ظلّ التعددية القرائية، مفهوما عكس جدلية الإنسان و الواقع ، حيث ظهر مسندا بصفات من قبيل؛ السلطة، الحقيقة المركزية، التمنع...إلخ، ويلحّ الاختصار الشبيه بالخلل على ضرورة الاكتفاء بنموذجين من الثقافتين فقط، بما يسمح موضوع البحث بذكره :

1-3-1): عند ريكور بول (Ricour Poul):

النصّ عنده « خطاب تثبته الكتابة »[2]، فالخطّية هي ما يؤسس لوجود النّص الذي لم يكن موجودا قبل كتابته، إنّه يُكتب للتأكيد ؛ إذ تحلّ الكتابة محلّ الكلام ، وكلاهما يصدر عن حاسة و القول أسبق في الظهور، لكنّ الكتابة أسبق في تأكيد العلاقة بين الوجود و الموجود عبر النّص الذي يأتيه المؤلف من خلال اعتبار وحيد هو صيغة القارئ الأول، يقول "ريكور" فيعيد مع كلّ قارئ تثبيته، ولا ضير بالقول أنّ التثبيت يرتبط بالظهور والانتهاء، فهل يصحّ القول أن "ريكور" عَمَد إلى ربط الاصطلاح الغربي بالمادة المعجمية العربية ؟ لأن التثبيت لا يدحل في علاقة مع النسيجية.

1-3-2): عند أبي زيد نصر حامد:

« يجعل" أبو زيد" النصّ محور الدراسة الأدبية، حيث عليها أن تكفل له وعيا يتجاوز

1- ينظر:مفتاح محمد: ال**مفاهيم معالم؛ نحو تأويل واقعي**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2010، ص،39.
2- ريكور بول: **من النص إلى الفعل؛ أبحاث التأويل**، تر: برادة محمد و بورقية حسان، عين للبحوث والدراسات الانسانية، مصر، دط، د.ت، ص،105.

كلّ الإيدولوجيات»[1] وليس البدء بمتناول النص قبله، إلا هيمنة الأخير على متلقيه، فالتخلّي عن العقائد حال قراءة النص، اعتراف بالإيديولوجيا التي كتبته، فأبو زيد يفسح المجال للنّص كي يبدي إيديولوجيته بما أنّه (منتج ثقافي تشكّل في الواقع والثقافة خلال عشرين سنة)[2]حيث يبرز الثقافة و يظهرها، إنّه يعتبر النصّ انتماءً، مع أنه لم يتمكن من مجاوزة الذات في تحديد المفهوم الذي يربطه بالثقافة و مع ذلك فهو تعريف ذو علاقة بالرفع و الظهور.

2)- مفهوم التأويل في الثقافتين:أثار مصطلح التأويلية جدلا بين النقاد لاختلافهم بين متناول له في أصله الغربي «الهيرمينوطيقا»*، وبين مفضّل للمصطلح العربي؛ التأويلية التي يرى "عبد المالك مرتاض" أنها أنسب للغة العربية من كلمة مستقبحة فيها؛ في كتابه "التأويلية بين المقدّس و المدّنس" و يعني:

2-1)- في اللغة:

هو الرجوع « أوّل الأول" الرجوع، آل الشيء، يؤول أولاً و أوّل الكلام يؤوّله" ردّه وقدّره»[3] و في لغة غير العرب « لفظ ظهر في اللغة الفرنسية سنة 1777، ويعود إلى أصله اليوناني (هارمينوتيكس)؛ يختصّ بعلم تأويل أمّات النّصوص سواء ما كان منها دينيا أو فلسفيا»[4].

2-2): التّأويل في الثقافة الغربيّة المعاصرة: ارتبط المفهوم في الحواضن الغربية، بفلسفات أرست دعائم النظرية و ساهمت في صنع الأداة الإجرائية، مستفيدة من تأويل الفلاسفة

4- أبو زيد نصر حامد: **مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 1998، ص،09.

2- ينظر: **المرجع نفسه**، ص،24.

*: **الهيرمينوطيقا: (Hermeneutics)**: هي نظرية التأويل، (ممارسته)، إذ لا حدود تؤطر مجالها سوى البحث عن المعنى وتفسيره، لا توجد مدرسة هيرمينوطيقية معينة، ولا شيء موجود تصلح له (الهرمينوطيقية) ليست منهجا تأويليا، له صفاته وقواعده، يعود تاريخها ليضرب في جذور التأويلات الرمزية Allegory التي خضعت لها أشعار هومر (ق 6 ق.م) وكذا تأويلات الكتب المقدسة، فهي وليدة القراءات المشروعة للكتب المقدسة عند اليهود والنصارى، غايتها تأويل حقيقة الكتاب الروحية، الواقعية، لها دلالة اجتماعية مغايرة متصلة بالوجود والغايات، أصبحت مع القرن 19 تعني بتكوين الإجراءات المستخدمة في الوصول لمعاني النص المكتوب بكلّ أنواعه، تبحث عن نظرية للمعنى وتأسيسه، عمد الألماني (ش.ماخر) سنة1819 إلى تأسيس نظرية فن أو صنعة إدراك النصوص، ثم عمد (ف.دلتاي) إلى تبني الفكر السابق وتطويره، على أن الهيرمينوطيقا تحليل أشكال الكتابة في العلوم الإنسانية من خلال الدائرة الهيرومينوطيقية أي التعامل مع الجزء في اعتبار الكل في الذهن، وقد سعى (غاداميز.ه.ج) إلى بيان إمكانية التأويل الصحيح من خلال اعتبار التاريخ جزءًا لا يتجزأ من كينونة أي تكوين، بما في ذلك اللغة، وفي هذا نظر (هابرماس) الذي أصر على أنّ إمكانية التجاوز واردة دون وعي بذلك، ركزت الهيرمينوطيقا على المؤلف كمصدر للمعنى، (التقليديون)، وفلاسفة اللغة، من غير أنصار ما بعد البنوية، سرعان ما تغيرت نقلة المؤلف إلى نقلة القارئ والنص. ينظر: البازعي سعد وآخر، **دليل الناقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2007، ص،88-94.

3- ابن منظور: **لسان العرب**، (م.م)، ج1، ص،130.

4- المومني محمد قاسم: **ماهو المصطلح النقدي؛ في النقد المقارن خاصة، الفكر العربي المعاصر**، مركز الإنماء القومي، بيروت، ع 102-103، ص،49، نقلا عن: بارة عبد الغني؛ **إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر**؛ مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط ، 2005، ص، 340..

للنّصوص القديمة، خاصة في الحقل اللاهوتي، وكذا عصر التنوير، ومن ثم فلسفات الوضع و التجريب و السيكولوجيا و كثيرا ما انطلقت الهيرمينوطيقا الغربية من حقول فلسفة الوجود بين " هيدجر" و" انغاردن " و كذا الظاهراتية...

2-2-1): عند غادامير هانز جورج (H.g Gadammer):

يبدو اختيار "غادامير" في تحديد المفهوم الغربي، شامل الرؤية، حيث استفاد من فلسفة "هيدجر" خاصة و أن المفهوم قد أثّر في مدرسة (كونستانس)، فالتأويل عنده« إحالة على البنية الموجودة في العالم نفسه، بمعنى أنه مناوبة الانفصال و الانشقاق بين الذات و الموضوع باعتبارها قاعدة التحليلية الترنستدنتالية *للدازاين*»[1]، بهذا يكون التأويل جزءًا من الوجود، وثيق الصلة بالذات الباحثة عن فهم الموضوع في قربه أو بعده منها عبر التاريخ، (حيث يتأسس المفهوم، ليبتعد عن الرؤية النفسية التي سادته قبل ذلك بكثير [ماخر، دلتاي] و يتحرّر من انطولوجيا " هيدجر" و يستقل عن الأسر الفينومينولوجي، إنّه مفهوم عالمي يضمّ حلقة الفهم و التفسير أو التأويل و التطبيق، إنّه مع "غادامير"؛ نشاط ظلّ يسير في طريق نزع الاغتراب)[2]

و تكمن علاقة اللغة بالتأويل عند "غادامير" من خلال ثلاثة مفاهيم هي التفسير و الفهم و الحوار« ترتبط مع بعضها ارتباطا جدليا في العملية الهرمينوطيقية لا ارتباطا منهجيا [...] فإذا كانت الهيرمينوطيقا بوجه عام هي اتجاه في التفسير، فإنّ التفسير ذاته لا يكون ممكنا إلا من خلال الفهم والحوار»[3] و عليه يبدو جليّا أنّ الحقل الهيرمينوطيقي- لدى غادامير- استفاد من التاريخ الذي لم يتجاوزه ، بل جعله الممكن الذي تتحدّد من خلاله علاقة الذات بالوجود.

2-2-2): التأويل/التفسير: « تتعلق الهيرمينوطيقا بالتفسير و حتى بالترجمة خاصّة في ما له علاقة بتفسير النصوص المقدسة »[4] و هذا مما يثبت شرعية انتماء التفسير و التأويل و حتى الترجمة باعتبارها فعلا اختراقيا، إلى الحقل الواحد ما دام مفهوم «الهيرمينوطيقا ينطوي على جملة مفاهيم مقابلة تشير إلى أصناف مختلفة من العملية التأويلية الممارسة على

1. غادامير هاتر جورج: **فلسفة التأويل؛ المبادئ والأصول والأهداف**، تر: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ناشرون وأخرتان، لبنان ـ الجزائر ـ المغرب، ط2، 2006، ص،176.

2- بو الشعير عبد العزيز: **عادامير؛ من فهم الفهم إلى فهم الوجود**، منشورات الاختلاف ـ دار الأمان، الجزائر، المغرب، ط1، 2011، ص،55.

3- المرجع نفسه: ص،148.

4- جاسبر دافيد: **مقدمة في الهيرمينوطيقا**، تر: وجيه فانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون ـ م .الاختلاف، لبنان - الجزائر، ط1، 2007، ص،20.

النصوص، كالفهم و التفسير و الشرح و التأويل و الترجمة و التطبيق »[1] غير أنها تتداخل أحيانا و تتكامل حينا. لقد بدأت الهيرمينوطيقا مع " شلاير ماخر" بالبحث عن قوانين للفهم و انتهت في تطورها الأخير (دلتاي) إلى وضع نظرية لتفسير النصوص الأدبية و لكن بين هذا و ذاك فتحت آفاقا للقراءة، أهمها مساهمة القارئ في تجسيد العلم الأدبي و تعدّ هيرمينوطيقا "غادامير" نقطة بدء أصيلة للنظر في علاقة المفسّر بالنّص و لكن هناك تفسيرات نابعة من ذات المفسّر مهما ادّعى الموضوعية.[2]

2-3-): التأويل في الثقافة العربية: يُعّد الحديث عن التأويل في الثقافة العربية، حديثا محتشما، يتلصص جدار السيمياء أو التفكيك، حتى يطلّ من شقوقها، بين لحظة و أخرى، ذلك أنه رؤية لم تعرف التحرّر بعد كفلسفة ذات أساس نظري و ممارساتي، إلاّ عند بعض النقاد الذين قدّموا له أسسا ومفاهيم جعلت منه نظرية و منهم؛ مصطفى ناصف، نصر حامد أبو زيد محمد شوقي الزين، محمد بازي...إلخ و لعل نصر حامد، سيكون نموذجا للتعرف على التأويلية العربية.

2-3-1)- عند أبي زيد نصر حامد:

يصف نصر حامد التأويلية بأنّها «جوهر ولبّ نظرية المعرفة في محاولتها وصف فعل القراءة – أيّ قراءة لأيّ ظاهرة تاريخية أو فلسفية أو دينية أوسياسية أو اقتصادية، بوصفها بناءً معقدًا من العلاقات التي تتضمن الموضوع و السياق و نسق العلامات و الرسالة و هي عناصر تتفاعل مع بعضها تفاعلا يتّسم بالتوتر..»[3] فيبحث عن قراءة العمل الفنّي انطلاقا من الوعي بتكامل عناصر الفهم كما تكاملت عناصر الوجود المجسّد في العمل الفني و هي قراءة لحساب النصّ، لكنها لا تزعم موت المبدع الأول ولا إقصاء المبدع الثاني حيث لا يريد لعناصر الموضوع أن يحجب بعضها بعضا و لكنّه يريد أن يقرّ بأن بعضها قد يظهر على حساب البعض... فيختم تعريفه السابق في حديثه عن القِوى المشكِّلة للموضوع بالقُوّة الاقتصادية، أفلا يدعو " نصر حامد " إلى تأويلية واقعية، تحرّك خطاب الذات نحو الكشف عن الواقع ؟ أي البحث عن تأويل واقعي للذات القارئة و المبدعة ضمن إطار القراءة الشاملة

1- ينظر: بارة عبد الغني: **إشكالية تأصيل الحداثة، (م.م)**، ص،344.
2- ينظر؛ أبو زيد نصر حامد: **الهيرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص**، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثالث، أبريل 1981، ص،158.
3- أبو زيد نصر حامد: **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2008، ص،177.

والمفتوحة، مادام الفعل القرائي معقدا يضُّم الذات و الموضوع تحت الحديث عن منهج خاص به.

2-3-2): التفسير\ التأويل:إنّ تأويل النصّ الديني (القرآن) أو تفسيره، مشكلة أطّرت الخطاب التراثي و المعاصر، وإن كان ولابدّ – فالعودة و التفصيل ملجّمان بلجام الضّيق- القول بأن الفلاسفة المسلمين، قد انقسموا شيعا... في الأخذ بالظاهر أو الباطن و هذا ما يطرح سؤال التمايز بين التفسير و التأويل إذ « إنها تفرقة تعلي من شان التفسير و تحطّ من شأن التأويل على أساس من موضوعية الأوّل، وذاتية الثاني »[1]، لأنّ التفسير يفرض عودة المفسّر لواقعه التاريخي، أي العودة إلى من عاصروا النصّ وتغليب فهمهم، أمّا التأويل، فيروم تفسير النصّ وفق معطيات ظروف المؤول...و لكنّ نصر حامد يتجاوز ذلك بقوله « و لعلّ في ذلك كلّه ما يسمح لنا بتجاوز التفرقة الاصطلاحية المتأخرة بين التفسير و التأويل فيعود إلى الأصل و هو التوحيد بينهما على أساس من الإيمان أنّ المفسّر في تعامله بالنصّ، لا يمكنه تجاهل البعد التاريخي...و لا يستطيع من تأوّله، أن يحلّ نفسه في الماضي وصولا إلى موضوعية مغلقة»[2]

ما يمكن استخلاصه في نهاية هذا المطاف هو اتفاق الدلالات الاصطلاحية للنصّ بالمعاجم في الثقافة الغربية الأمر الذي يؤكد وعي الاصطلاحيين بأهمّية الدلالة اللغوية التي ليست سوى تواضعات تم الاتفاق عليها تحت طابع معرفي خاص بها، في حين شهد النصّ العربي المزاوجة بين العودة و سواها، حسب النموذجين السابقين، أما التأويل فيبدو أنه ارتبط في الثقافتين بالنصّ المقدس شرحا و تفسيرا و لكن يبدو لي أنّ التعاريف العربية التي لم يعد أصحابها للمعجم العربي قد عادوا لمرجعيات أطرّت خطاباتهم و هي مفروضة على الأدب بما أنّه واقع يلتقي فيه التاريخ بالايديولوجيا.

1- أبو زيد نصر حامد: **فلسفة التأويل؛ دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي**، دار التنوير، لبنان، ط1، 1983، ص،11.
2- **المرجع نفسه**: ص،13.

الفصل الأوّل:

في مفهوم النصّ عند ناصف ونقده:

1) **النص كلمات** ... المفهوم ونقده.

2) **النص لغة**... المفهوم ونقده.

3) **نص النقد**: بأيّ أداة ؟.

1)- مفهوم النص عند ناصف:

يختلف " مصطفى ناصف "* في تحديده مفهوم النّص عن غيره ، حيث يأخذ الأخير سمة غير قارّة ، يبدؤها بالمعطى اللغوي؛ ثمّ يعدّه أرضا خصبة لمجموع التجارب كما يجعل منه صاحب قدرة على الانفلات من السياقات التاريخية والاجتماعية ، لأنّه منهل الإنسانية المورود ومن خلال قراءتي لشيء من مدونته " اللغة والتفسيرِ والتواصل"*، تلك التي لا تنحصر في نمط بعينه بل تتمايز:

1-1): النصّ كلمات:

يركّز ناصف على الأساس اللغوي في تحديده للمفهوم حيث يمارس حضوره من خلال « الكلمات التي تعلو و تتأبى، وما من أحد يشعر أنّه من خلال الشّرح المستفيض يقرّ أمر النصّ إلى النهاية، فالنّصّ يبدو منبع النشاط و المتعالي عن كل نشاط »[1]، يتألف من كلمات تتعالى على كل شرح و تحليل، منها وبها يبدأ القارئ في ممارسة نشاطه على الدّوال التي كانت تشير باستخدام أداوت ذهنية وحسية إلى مدلولات سياقية و لكنّها عنده لا تشير إلاّ لذاتها، تستفزّ القارئ الذي يجعل منها مكانا تلتقي فيه نهاية النشاط، ببداية المواجهة من طرف النصّ الذي«لا يستطيع صاحب إرادة شخصية أن يجبر الكلمات على آداء شيء ما مختلف عن إمكانياتها»[2]، و ما دامت للكلمات إمكانات فهي ذات سلطة على متلقّيها و على منهجه و حتى يتبيّن مفهوم النّص عنده ، يجب أن « نعيد النظر في فكرة الكلمات

---

* الكاتب والناقد ناصف مصطفى من مواليد 1922 بالمحافظة الغربية سمنود بالقاهرة، حصل على ليسانس الآداب بقسم اللغة العربية في كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول بالقاهرة 1945، وعلى شهادة الماجستير من نفس الكلية 1948، تقلد مناصب عدة بالجامعة بين مدّرس مساعد ورئيس للقسم، حصل على بعثة علمية نحو لندن والولايات المتحدة 1955-1957 على التوالي،حصل على عدة جوائز نظير أعمال نقدية هامة. منها جائزة أحسن كتاب نقدي، عن وزارة الثقافة 1992 وجائزة فيصل للآداب 2007.

تراوحت كتاباته بين التنظير والتطبيق، منها ما حاول فيه قراءة الموروث النقدي ومنها ما اهتم بالنقد الغربي وكيفية الاتصال به، وكذا جزء من أعماله اهتم بضرورة التمسك بالتأويل كأداة استنطق بها النصوص، وكتابات أخرى تجمع بين عناوين تطبيقيه وأخرى جامعة للمحاور الثلاثة السابقة.

رسالة الماجستير أشرف عليها أستاذه أمين الخولي عام 1948 بكلية الآداب بالقاهرة تحت عنوان: بلاغة عبد القاهر نقد وعرض وتوجيه. ورسالة الدكتوراه كان عنوانها: البلاغة عند الزمخشري بإشراف مهدي علام بكلية عين شمس عام 1958، والتي لا توجد لها إلا نسخة واحدة بالمكتبة الجامعية عين شمس. أولى أعماله المطبوعة: الصورة الأدبية، طبعة المكتبة المصرية 1958 وآخرها لعبة اللغة عن مؤسسة العويس بدبي سنة 2011، وما بين المؤلفين رحلة نقدية وكتب مدرسية وقصص للأطفال ومقالات وكذا الحوارات الخاصة، جدير ذكره أن ناصف درَّس بالجامعة الجزائرية، توفي سنة 2008.

* الكتاب اللغة والتفسير والتواصل(13×20سم) صادر عن عن المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب الصادرة في سلسلة عالم المعرفة بالكويت عام 1978، والذي عدد صفحاتها (320 صفحة)، أمكنت من استخراج بعض تعاريفه للنصّ

1- ناصف مصطفى:**اللغة والتفسير والتواصل**، عالم المعرفة،المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون،الكويت،1978،ص 69.

2-المدونة: ص، 146.

ونصحّح ما يبدو لنا الآن بديهيا حولها»[1] لأنّ الدارسين من قبل تناولوها من خلال السياق بما يشير إليه من حمولات معرفية متعددة يحيل إليها من خلال الدّوال و هذا غير واضح في كلمات ناصف الذي يرى أنها « سياق يدخل في سياق.. لأنّ النصوص تنشأ من أجل مواجهة كلمات »[2] يعتبرها بؤرا رئيسة تتجلّى منها الثقافة العامّة على الأقل و هو بذلك يريد حضور الكلمات التي لا زمن يقهرها، تلك الحاملة لتاريخ الأفكار، النصّ عنده؛ كلمات تتجاوز الزمن لتتحدّث عن نفسها في الزمان و المكان و لا ضير من أن تكون لها روح وروحها هو« الشعور الذي يجده الكاتب نحو موضوعه »[3] الذي يكتبه، من حلال اختياره للألفاظ اختيارا داخليا يُخضع الأفكار إليه و لكنّها تهاجمه صعودا أو نزولا و هي تنتقي ما يناسب إرادتها، لأنّ إرادة الأفكار تكمن في «انطلاقة الكلمة الماردة كقوة علاجية تعبر فوق الوصف و تتسلل بين التشبيهات و تخترق نظرتنا السّطحية إلى تشكيل عقل في عصر ما)[4] و كأن النصوص التي تعبّر عن فكرة ما ذات علاقة بداخله قبل أن تكون لها علاقة بالعقل الذي يحتفظ بها مدى العصور لأنّ الكلمة التي تحتفظ بها الذاكرة لمجتمع ما؛ هي النصّ الذي يريد الناقد أن يقول أنّه تَشكّل من خلال أداة شعورية محضة ساهمت بشكل كبير في صنعه ليصبح نشاطاً غايته إنسانية تتخطّى الفردية نحو الجماعة، لأنّه منبت الثقافة و لأنّ مصدر الكلمة كنشاط هو مجتمع يلتقي فيه التاريخ بالثقافة و الحضارة بالعقائد، فيستقرّ بعضها في عصر ما ويختفي في عصر آخر.

السّياقات تتعدد وتختلف باختلاف الكلمة التي تعيد تركيب النظر إلى الأشياء « فغالبا ما تأتي طاقة الكلمات من تَجمُّع إمكانات كثيرة، وعلاقات لطيفة متبادلة »[5]، حيث لم تعد الكلمات وحدات لغوية، وإنّما تكوّن أبنية مفتوحة تحمل ما تحيل عليه، فيما تطويه من عدم البوح الذي يجعل المتلقي في مواجهتها، و بذلك تساعد الكلمات في تحديد هويّة النّص و ماهيته، بتجاوز الوصف ككلّ متتابع أو جملٍ مترابطة أو بُنَى ووظائف، إلى ماهية تجعل العلاقة بين القارئ و المقروء علاقة مقاومة و تأثير« فكلّ نصّ عظيم يتجافى عن المشارب

1- شميعة مصطفى: **القراءة التأويلية للنص الشعري القديم (م.م)**، ص،81.
2- المدونة: ص،76.
3- ناصف مصطفى: **محاورات مع النثر العربي**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (عالم المعرفة)، الكويت 1978، ص،327.
4- ينظر: ناصف مصطفى: **النقد العربي؛ نحو نظرية ثانية**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (عالم المعرفة)،الكويت 1978، ص،175.
5- المدونة: ص،49.

و النزعات الانعكاسية الضيقة، وكل نصّ عظيم يتحدى إطار التاريخ أو يقاومه »[1] و من شأن النّص أن يقاوم الإنسان ذاته، ليبحث عن المستقبل لما تقدّم، لأنّ تفاعل النصوص ليس مرتبطا بالزمكانية، إنّما ينفتح النصّ على القراءات المتعددة، من خلال الكلمة التي تنتمي إليه رغم كونها موجودة فيه، (فعمل الكلمات المنتمية للنصّ، يجبر القارئ على تتبع سلسلة من الترابطات و التوليدات التي تعكس حركية النصّ نحو ذاته من جهة، ونحو قارئه من جهة أخرى)[2] بالانفتاح على جملة التأويلات والتفاسير.

1-1-1): نقد المفهوم:

لعلّ تصور ناصف لمفهوم النّص يتجاوز بعض المفاهيم المألوفة في الدراسات النقدية، ذلك أنّ تجربته تقوم على مقاربة المقولات التي يصنعها، حيث يمارس النّص حضوره كنشاط يتعالى على الفعل التاريخي، ليفرض نفسه من خلال انفلاته كإجراء و انفتاحه على كلّ العصور؛ القديمة و الحديثة « فتعالي النصّ من شأنه أن ينزِّله منزلة العظمة (....) لأنّه يمارس حضوره النوعي باعتباره فوق السياق و ليس داخله، إنّه الحضور الآني في اختلاف الأزمنة، أي أنّه الصوت الحاضِرُ دوما في تلابيب الوعي الذي يمارس نشاطه القرائي »[3] من خلال كلمات ينبع منها و تتعالى عليه في الوقت نفسه؛ لأنّ الفعل ينطلق من البعد الأنطولوجي، ولكنّ الناقد وهو يخرج النّص من دائرة المدركات، بما أنّه يعلو على أن يكون نشاطا، لم يوضح لقارئه ماهيته الحقيقية التي تتجلّى في كلمات، أيُّ كلمات يريد؟ مادامت فوق كلّ قراءة و هي لا محال تشير إلى معنى، حيث أن النشاط كمجموع عمليات ذهنية أو حسّية قد انبثق منها إنّه يشير إلى ضرورة أن ينسحب القارئ إلى داخل الكلمات (النّص) كي يصنع منها المعنى المتجدّد الذي يجعل «ارتباط الكلمات ارتباطا داخليا عُضْوِيًا باطنِيًا، من خلال اللغة التي تدفع حركة الدلالات أو الفاعليات كي يكون فعل القراءة في حركة خلقٍ حيّ ومستمر»[4] كما أن صفة التعالي التي ينسبها للكلمات، تحيل إلى ضرورة إعادة النظر في الأداوت القرائية، فقد يعجز عن فهم الكلمات بسبب حصر عملية التذوق في مستوى واحد، و لكن النصّ عنده كلمات « أهمّت أصحابها و شغلتهم و تمكّنت

1- المدونة: ص،71.
2- ينظر: شميعة مصطفى: **القراءة التأويلية، (م.م)**، ص،83.
3- نفسه ،ص،78.
4- ينظر: عامر سامي منير: **مدخل أمين الخولي إلى الدراسات الجمالية والبلاغية؛ ملامحه وآثاره**، منشأة المعارف، مصر، دط، 1989، ص39.

من نفوسهم و هذا هو موضوع الدراسة »[1] ، أي يجب أن يتمّ البحث في علاقة الكلمات ببعضها، بحثا من شأنه أن يجيب عن الكيفية التي كُتِبَتْ بها المعاني التي أهمّت العقل و النفس، إنّه ينسحِبُ إلى أعماقه كي يقول كلمة، ليس من الصعب أن تخضع لفعل القراءة ولكنَّها تفرض بقوة نفسها على مجاوزة الفعل، والتّفلتِ منه، «لأن الفهم يحتاج إلى الاقتناع السابق بتعدد مستويات القيّم (...) فالذي يُرضى عنه، كان يعبّر في حدّ ذاته عن قيّم عميقة »[2] و بمأنّ كلماته تتمتّع بالقوة التي تجعلها تتحرر من كلّ إرادة شخصية، من شأنها اللعب خارج إمكاناتها، وإجبارها على حمل ما لم تكن تحمل ، فإنّ علاقة النّص (الكلمات) بالأفكار، علاقة تنتج عن وعي ناصف بإرادة المعاني، فبعد أن يكسِبَهَا صفة التعالي، يعود ليعطيها صفة السّلطة التي تجعل من النصّ سيّدًا على القارئ خدمته؛ يقول « فالتفسير الأدبي، ينبغي أن يشعرنا أنه في خدمة سيّد جليل هو الكلمات »[3]، لأنّ العمل الأدبي المشكّل منها يحتاج– في نظره – إلى تحليل يستخدم أدواتا شعورية، تسوق مستعملها للانسحاب داخليا، في فهم العلاقة التي وقفت بها الكلمات تحجب أفكارا معّينة، إنه يدعو إلى تحليل الظاهرة الأدبية (الكلمات) تحليلا نفسيا بدا لي أنه مغلق، لأن معايشة الكلمات و كسر حواجزها المنيعة، الذي من شأنه أن يُظهر أفكار النصّ و يكشف عن بعض معانيه أو يقرّب إلى مقاصد مبدعه لا يكون بأداة شعورية فقط لأنّ المعرفة الشعورية لا تكفي لبناء النظرية

يرى ناصف أن الكلمة سياق يدخل في سياق، ليجعل قارئ هذه العبارة يقف مليّا عند مفهوم كلمة سياق، لأنّ المألوف أنّ السياق مجموع كلمات تربطها علاقات محددة ضمن ملابسات ومواقف تحيط بتلك العلاقات وظيفته هي(تحديد أيّة جملة تمّت كتابتها و الاخبار عن القضية التي تمّ التعبير عنها بالإضافة إلى أنه يساعد في تأكيد أنّ القضية المعبّر عنها؛ قد تمّ التعبير عنها بموجب نوع معيّن من القوّة اللاكلامية، فيكون السياق في الحالات الثلاث، ذا علاقة مباشرة؛ بما كُتب حسب المعاني المتعددّة لشكل الكتابة)[4]، لكنّ

1- **المرجع السابق**: ص،43.
2- ناصف مصطفى: **نظرية المعنى في النقد العربي**، دار الأندلس، لبنان،دط، دت، ص،166-167.
3-.المدونة: ص،69.
4- ينظر: لا ينزجون: **اللغة والمعنى والسياق**، تر: عبد الوّهاب عبّاس صادق، دار الشؤون العامة، العراق، ط1، 1987، ص،222.

الوحدات اللغوية (الكلمة) قد تتجاوز ما هو مكتوب، إلى ما هو مقصود، فيكون السّياق في هذه الحال أمام الدليل و معانيه.

المحددات السابقة يمكن إسقاطها على كلمات" ناصف"، حيث يتمّ التعرف على الكلمة التي كتبها سواء أشارت إلى معناها أو معانيها و أنّ تلك الكلمة هي القضية المراد التعبير عنها و أنّه خلف تلك الكلمة، تقف قوّة كلامية صامتة، إذ يجد القارئ نفسه يواجه كلمات و هو في حقيقته يواجه قوّة فعل كلامية، يتحرّك فعلها نحو الاستفزاز و التعالي... فيكون ساعتها مُجْبَرًا على التملئ من معارف عديدة، تشتغل لفهم الإنسان و ربطه بواقعه كعلم الاجتماع و علم النفس الأنثرولوجيا و علم العلامات و اللغويات و كذا علوم الدين و العقائد .

لعلّ ما يتحدى كلمات ناصف ليست كلمات القارئ، بقدر ما هو وعيه بأنّ ما يواجهه هو الأصل التاريخي للكلمة التي يريد الناقد أن يجعلها وثيقة الصلة بذوات يشترك معها في انتماء واحد، فعلى القارئ أن يجرّد ذاته أوّلا من كلّ ما يجعل المعنى رهينا لها، ثمّ يجرّد الكلمات من سياقاتها، ليصبح أمام مجموع من الأشياء الموجودة في العالم الذي عُبّر عنه قبل التجريد، بترابط الوحدات فيما بينها فـ « مظاهر العبارة التي تبدو يسيرة في بادئ الأمر تستوعب قِوَى صعبة يصحّ التنبّه إليها، لأنّ الحياة ليس سبيلها الموضوعات الخارجية التي يتناولها الحِسُّ»[1]؛ بل يجب الشعور بمظاهرها من أجل معرفة ذات الانسان.

تبدو العودة إلى عبارة الناقد التي تجعل من الكلمة الواحدة سياقا، تخلّف استفساراً مُهمّا يتمثّل في ماهية الكلمة التي تشكّل بها وحدها السّياق؛ إذ هل من الجائز أن تكون كلّ الكلمات في عبارة واحدة سياقات؟ أحسب أنّ كلماته علوٌّ يدخل في سياق فلا بدّ أن استخدام الكلمة، يجعل منها سياقًا يتجدّد بتقديمها أو تأخيرها و المطلوب من القارئ إبطال « العلاقات الشوهاء بين مبادئ تعلّمها و نصوص يواجِهُهَا »[2] ، لأن لكلمات ناصف، دورٌ يتجاوز المألوف، ويتفلت من التاريخ و العلاقات الاجتماعية فلعلّه يريد من خلال ذلك أن يقول أنّ ما يصحبُ الكلمات من تغيُّر في دلالاتها، إنّما هو ناجم عن تغيّر الثقافة التي أنتجتها و بذلك تصبح الكلمة الواحدة – في نظره– ذات سياقات ثقافية متعددة، يستخدمها المؤلف حسب ثقافته، ويقرؤها القارئ أيضا حسب ثقافته، فتصبح الكلمة هي مفتاح ثقافة

1- ناصف مصطفى: **دراسة الأدب العربي**، دار الأندلس،لبنان، ط1، 1987 ص، 161.
2- المدونة: ص،45.

النصوص لأنّه « لا عيب في أن يكون سلوك الكلمة مُتغيِّرًا »[1]، أي متعدّد السياق المولّد للمعاني في كل مرة.

ولعلّ سياقات الكلمة التي تدخل في سياقات النصوص، هي ما يجعل الناقد ينْتج نصوصا غايتها مواجهة الكلمات، التي تحمل منطلقات معيّنة، إنّه يريدُ أن يكشف في كل مرّة ضرورة البحث عن أصل الكلمة، لأنّ ما يطرأ عليها من تغيّر، لا ينفي صلتها بالكَلِمة الأصلية، إنّ تاريخية الكلمة عنده هي النّص، الذي لا بُدّ من أن يمارس حضوره في كل وقت و خارجَ السياق؛ لأنّها أفكار لمدلولات ماضية، تُعيدُ التعبير عن نفسها في الزمن الحاضر.

فالنّص كنشاط لغوي، يتمدّد في الخطابات، ويحيل إلى علاقة وحداته ببعضها لتشكّل المعنى الذي تكتنزه الألفاظ تحتها، حيث يعادُ تشكيله كلّما حدث للكلمات تغيير، إذ أنّ ذلك المعنى لابدّ أن يحيل إلى شبكة العلاقات الثقافية و الاجتماعية و التاريخية و هي دلالات يقفز عليها النصّ عنده نحو التعالي، باعتبار كلماته بؤرا ثقافية و مع ذلك لا يمكن لهذه الكلمات وحدها أن تُكوِّن نصًّا، لأنّ الأخير يشير إلى الأنساق المختلفة و لأنّ الكلمة متغيّرة في الثقافة الواحدة و في التاريخ الواحد.

أظن ناصفا في تصوّره هذا، يَسْحَبُ ماهية النصّ من داخل الأفكار و لكنّه يحصره في أشياء أو عوالم، عليه أن يحفظها عبر ذاكرة الزمن، لكن للنصّ بُعدٌ جمالي ينضاف إلى الغاية التاريخية له، إذ أن العودة إليه في نشأته الأولى، (يجعلُ فصول العناية بالكلمات معقدًا ويخضعها لتساؤلات عديدة من قبيل؛ كيف تلقّى معاصروها معانيها، باعتبارهم أولى الناس بفهمها و إدراكها؟ فقد تقبل الأسلاف منذ أقدم العهود مبدأ الاختلاف و شعروا في بعض الأحيان أنّ من الصعب أن نرجّح دائما ترجيحا قاطعا متزمّتا رَأْيا على سائر الآراء لقد شعروا أنّ الكلمات تتمتّع بالقدرة على التفتّح)[2]، الذي يكون في علاقة بالكلمة الأصلية (التاريخية)، حيث يشهد تفتّح الكلمات إجراءات على مستوى المعاني و مادامت الكلمات ملكا للعقول، فلا يعني هذا أن يكون الفهم عملا ذاتيا، فالكلمات ليست آراء فردية يتجه بها القارئ توجها يبعدها عن مقاصدها و لكن على القارئ الإيمان دائما بفكرة الاختلاف الذي يشدّه نحو الأصل، خيط رفيع « لأنّ دلالة الكلمات ليست كُلّا مباحا، الكلمات أنظمة

1- المدونة: ص،46.
2- ينظر: المدونة: ص،73.

مفتوحة، الكلمات حرية و لكلّ حريّة قيود، بعضُ التعامل مع الكلمات أشبه بالثغرة و بعض حريّة الكلمات أقربُ إلى الإضافة »[1]، فالنّص لا يمكنه أن يكون واضحا مسترسلا يتحول إلى قوانين اجتماعية أو أخلاقية، حيث يمكنه التعبير عن تلك القيّم في شكل أبنية نصيّة ينفتح أفقها، على تعدّد كيفيات تناولها، لأنّ الذي يتغيّر ليس ثوابت الإنسان و إنّما، الحاجة و الكيفية التي يستخدم بها الإنسان ثوابته، إنّ حريّة النّص كفيلة بضمان ممارسة الوعي لكلّ ما يريده و لكنّ نشاطه قد يحدّه في المسافة الأنطولوجية بانتباهه أنّ ما يمارسه، ليس إلاّ إضافة لموجودات يتعامل بِها في الواقع و قد يدرك أنه يريد أن ينشّط لا كمضيّف للواقع، بل كبنية تغطّي مساحة من الواقع، ليست عارية، و لكنّها تكشّفت و تحوّلت الأولى للوجود أن يكون في صورة حيّة متجددة، لا أن يتوقف ويترك لغيره مجال التحرر.

يركّز ناصف على دور الكلمات في رسم معالم النصّ و يجعل منها المكوّن الرئيس له حيث يلحق صفة التعالي بها، ويعطيها طابع الشمول كنزعة تجمع خبرات و تجارب إنسانية و يعود ليؤكد أن النّص، ذو وظيفة تاريخية و معرفية، على قارئه أن يستشعر كلماته و يحسّ بها و يتودّد إليها حتّى يتحصّل منها على ما يريد، لكن سرعان ما يتغيّر مكانها أو مستعملها الذي يتساءل عمّا «ينبغي أن يتقدّم و ما يتأخر في التعلُّم و هذا قد يسلّم إلى فحص تجارب جديدة من خلال هذه الكلمات، ليحصل أيضا على نموذج لسمو المعاني التي تتألف منها ثقافتنا »[2]. و لكنّ الكلمات تقع في النصوص، لتقف على مشارف نصوص أخرى، فالثقافة التي تتحدّث عنها الكلمات، هي امتداد الحاضر في الماضي أو انسحاب الماضي على الحاضر، فبأي كلمات يتحدث نصّ الناقد؟ عن ثقافة متقدّمة تنفتح مغاليقها عند(الطلل، الأثافي، البيداء، المرجل، الرماد، التباكي) لتبيّن علاقة الانسان المتقدم بواقع لا يرى غيره دونما تفكير في اعتباره نمطيا لا يجيب عن أسئلة الغاية من الوجود؟ أم أنّ كلماته هي مظاهر لثقافة تشهد الانفتاح على الآخر، المتحدث عن الكلمات كذلك؟ و إذا كانت الكلمات عنده هي الواقع أو الحوادث الأصلية، فالأحرى به، أن يعيد القارئ إلى كلمة واحدة بالإفراد لا إلى كلمات، لأنّ النصّ؛ قوّة هاربة من قيد القراءة، مارست وجودها تحت حرّية الكتابة و عليه يجب ضبط هذه الكلمات و تحديد وظيفتها فقد تكون كيانات لغوية

1- المدونة: ص، 77.
2- المدونة: ص،64.

لمواقف مختلفة، يخبر عنها التساؤل و التريّث وإلاّ ما الذي يمكّن الكلمات من خلال اللغة أن تبني نصًّا؟ وهل الكلمات تدخل الناقد، مدخل أنصار الألفاظ، أو مدخل التقليد الغربي ؟!

2): النص... لغة:

قبل التطرق إلى رؤية ناصف و هو يُظهرُ النصّ من خلال اللغة، أقف عند تعريف اللغة التي هي« نظامٌ من العلامات المتواضع عليها اعتباطا، تتّسم بقبولها للتجزئة يتخذها الفرد عادة، وسيلة للتعبير عن أغراضه ولتحقيق الاتصال بالآخرين و ذلك عن طريق الكلام أو الكتابة »[1]. و ليس المجال رحبا لشرح الخصائص الواردة في التعريف، فاللغة ضرب من الترابط بين الدّال و المدلول أو بين اللفظ و المعنى من أجل التواصل قولا أو كتابة، فهل يتمثّل ناصف هذه الوظيفة للغة، التي يجعلها في أخطر الأحوال نصا؟ و كيف يكون ذلك ؟

تحتاج عباراته إلى كثير من الصّبر و المحبّة، حتى تشعر القارئ بآداء شيء من الطاعة نحوه، ذلك أن الكتاب الذي أحاول قراءته، يخلو من العناوين الفرعية، فهو عبارة عن فقرات مترابطة تعبّر عن فكرة ما، لذلك أجد نفسي حائرة أمام كلماته المتعالية خاصّة تلك التي تتعلّق ببناء المفاهيم وتجاوز التصّورات .

إنّ سائلا من حقّه أن يتساءل عن عنوان هذا المبحث في حدّ ذاته، فمادام السابق قد أشار إلى كون النّص كلمات، فكيف يكون لغة ؟ أليست الكلمات لغة ؟، لكنَّ الوقوف على داخلية العبارة يسحبُ القارئ مرة أخرى، إلى عالم يقف عنده ناصف و يجعل منه نشاطا يمارس حضوره الثقافي، لأنه يمارس حضوره في لغتها التي ليست سوى« وسيلة الإنسان لتسخير كل شيء لتناوله »[2] بما أن الألفاظ « نتيجة تطوّر تدريجي أدّى إلى انقلاب الإشارات الطبيعية إلى ألفاظ مفيدة »[3]

إنّ النّص الذي يتكوّن من كلمات أساسية يجب معاملته « بحساسية المسؤولية، التي جعلت من الضروري التمييز بين تعميق النص و اقتحامه»[4]، لأن القسوة على النص، سوف تؤدي إلى عواقب تحمّل الكلمة معان لم تكن تعنيها، إنّها دعوة من جديد إلى الرفق بالكلمات و العودة بها إلى أصلها التاريخي، فممارسة النشاط التفسيري يجب أن يتحرّر من براثن

1- علي محمد يونس: **المعنى وظلال المعنى؛ أنظمة الدلالة في العربية**، دار المدار الإسلامي، لبنان، ط2، 2007، ص،34.
2- المدونة: ص،145.
3- أحمد ابراهيم: **أنطولوجيا اللغة عند مارتن هايدجر**، الدار العربية ناشرون -منشورات الاختلاف، لبنان-الجزائر، ط1، 2008، ص،24.
4- المدونة: ص،72.

الذات، إذ و«بعبارة بسيطة خطيرة، النّص لغة و الناس يذكرون أن النص مستودع خبرات واسعة و ينسون علاقة هذا باللغة »[1] أي أنّ اللغة هي المخبر عن الماضي كمجموع خبرات عملية و أن اللغة هي الوسيط الذي يلتقي فيه الماضي بالحاضر في علاقة تبادلية استمرارية، إنّ المهمّ في نظر ناصف ليس معرفة الخبرات السابقة كنشاط له علاقة بالحاضر، بل كيفية التعامل معه كنشاط تُمَارِسُ اللغةُ من خلاله دور التواصل، حيث تصبح اللغة مسؤولة (عن كشف وجود الأشياء لا كموضوع يقابل الذات و إنّما تكشفه و تضيء فيه زاوية الوعي الآني بالماضي، وفق مبدأ العلاقة التي تربط الإنسان بواقعه عبر اللغة والفهم).[2]

لذا يرى ناصف أنه يجب على القارئ « أن يجعل للنصّ احتراما أو حتى عليه أن يساعده على الحديث، أو بعبارة أخرى عليه أن يجرّب حرمة النّص من حيث هو آخر كاملٌ لا مجردّ موضوع، عليه أن يجرّب فيه ذاته وهواه »[3]، مادامت النصوص لغات تتجلّى من خلالها الذوات في علاقاتها مع الأشياء، لأن احترام النّص هو احترام لعلاقة الذوات بالأشياء و على القارئ أن يترك النّص يقول ما يريد و لا يجبره، لأن لغته نظام مفتوح للعلاقة السابقة (ذات – موضوع)، ذلك أن اللغة تمتلك مشاركَتَها: الوجدان و الإحساس كجماعة تنتمي إلى عالم له وجود، ذو طوابع مختلفة المسؤوليات (الثقافة، العقيدة الممارسات...) و هذا طرح ينافي به ناصف، النظرة الضيّقة التي تجعل من النصّ، أي اللغة نظاما مغلقا أو بنية مكتفية بذاتها و لا تشير فيها العلامات لغير ذاتها، تغيِّبُ مدلولاتها عن ثنايا نظاميتها، إذ يدعو إلى مشاركة النص مشاركة وجدانية، حيث تخرج اللغة بهذا الرأي من كل ما يجعلها مجرّد بناء مغلق أو كيان معزول عن محيطه التكويني، بل هي ما « لا يستطيعُ دارسُ النص الأدبي أن يغلق الدائرة على نفسه ثمّ يزعم أنّه كشف اللغة و أنارها و بناها و ما شئت و ما لم تشأ »[4] ، إنها نشاط غير مقيّد يمارس وجوده على

1- المدونة: ص،69.
2- ينظر: المدونة، ص،154.
3- المدونة: ص،69.
4- ناصف مصطفى: **الوجه الغائب**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 1993، نقلا عن : شميعة مصطفى، القراءة التأويلية (م.م)، ص،205.

الأشياء، لكي تقول عن نفسها أو عن العالم الذي تنتمي إليه، أنها وُجِدت من أجل ذلك، ففي نظر ناصف يكون ترتيب الثلاثي: لغة، عالم، إنسان.

2-1): نقد المفهوم:

يجعل ناصف من خلال إعطائه اللغة أفضلية تكشف الأشياء، مجرّد رموز أكسبتها اللغة الوجود و كأنها لم تكن موجودة قبل أن تتحدث عنها اللغة « فيجب أن يُكُّفَ عن محاولات الفهم اللغوي للأشياء و للعالم، أو القول بأنّ العالم الذي تعيش فيه مصنوع من اللغة و بالتالي فكلّ ما تحيل عليه العلامات اللغوية ليس له وجود حقيقي في ذاته بقدر ما له وجودٌ ذهني لدى المتكلم »[1]. فبقدر ما تعبّر الأشياء عن نفسها تعبّر اللغة عن نفسها أيضا و لا يمكن القول أن اللغة أو الأشياء لا توجد إلا بوجود الأخرى، وإن كان ناصف ينظر للغة « من منظور فلسفة الظاهرات التي تعتقد بالوجود الماهوي للغة أي الوجود المادي و الحقيقي »[2] ، حيث تتكلم عن الأشياء كي تقرّ بوجودها و بالإحالة عليها و إذا ما عُرِفَ أن ناصف يعيب على البنيوية التي تعتقد إحالة العلامات اللغوية على ذاتها دون ما ورائها، فإنه يغلق الدائرة على اللغة، فيجعل منها ذاتا تقرّ وجودها، إلا من خلال الأشياء التي تعبّر عنها و بهذا الافتراض، تصبح اللغة نظاما عاب عليه الغلق، إذ لا يمكن اعتبار اللغة في نظره ، إلاّ« من خلال اعتبارها ذات كينونة بينها وبين العالم و الإنسان علاقة.. و أن العالم المشترك و التاريخ و اللغة لها صفة الحقيقة الموضوعية »[3] ،لا يمكن أن تنسب إلى الفرد أو إلى الأنا و حينما تكتسب اللغة صفة الموضوعية، تصبح نصّا يريد ناصف من خلاله القول أن الواقع و التاريخ و الثقافة، موجودات فيه أو تنتمي إليه.

إنّ عبارته الخطيرة البسيطة النصُّ لغة، إنّما هي بسيطة تبدو واضحة، لكن سرعان ما تتعالى كلماتها... في صرح الوجودية التي يؤمن بها؛ إن اللغة كذات كائنة تغيّر النظر إلى الأشياء الموجودة، فالنّص كحدث أنطولوجي إنّما« يشكّل عالما قائما بذاته، إنّ الفكر يبدي ميلا لتناسي العائق الأنطولوجي و لكن لا مجال لإزالته، أو الانتصار عليه »[4] ، فهذه الاستقلالية النصّية لغوية، لأنها أصبحت كائنا يستقلّ عن الوجود، فقد أصبح لها وجودٌ يعطي القارئ فهما بالموجودات الأخرى و يغيّر من النظرة للوجود، أي أنّه في ظلّ

1- شميعة مصطفى: **القراءة التأويلية**، (م.م)، ص،205.
2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
3-نفسه، ص،207.
4- حرب علي: **الممنوع والممتنع؛ نقد الذات المفكرّة**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2011، ص،30

الاعتراف بكينونة النص (اللغة) كحدث مستقل فإنّ كل الموجودات، لا يصبح لها وجود خارج النص« بحيث لا وجود لحقيقة، أو لا مَوْجوَدَ تُدْرك حقيقته بمعزل عن النص... إن المسألة الآن ليست مسألة كائن يُراد البحث عنه بقدر ما هي مسألة تجارب مناطق وجودية»[1]

و من خلال هذا التصور، تبطل مطلقية الوجود الذي بحث عنه الفلاسفة قديما، لأن العلاقة بالنص اليوم، تفرض إقامة جسر بين النّص و القارئ، لا من أجل البحث عن الأشياء بل من أجل إعادة النظر في علاقة الفرد بالأشياء و من ثمّ فإن النّصّ في المنظور الناصفي هو إقامة علاقة بين الأشياء التي ارتبطت بالإنسان المتقدّم على وجه الخصوص .

إن عبارة « النص لغّة » ليست بسيطة و ليست خطيرة، لأنّ العالم الحديث تغيّرت مفاهيمه و تغيّرت فيه الثوابت المقدّسة كمقولة الإنسان و الوجود.

و لكن تدقيق النظر في الفلسفة الحديثة الغربية و العربية للغة، يعكس بعض المعطيات لعلّ أبرزها، تحوّل مركز الوجود إلى أنظمة لغوية، يتجاوز فيها الدّال مدلوله، إذ لابدّ للغة من مركز، كما أنّه لابدّ للمركز من وجود و إلاّ تساءلنا « فما مصدر مطلقية هذه المطلقيات و ثنائية هذه الثنائيات و لم لا تسقط هي ذاتها في قبضة الصيرورة و الضرورة و السببية التاريخية بحيث لا يبقى سوى الإنسان الطبيعي الذي يعيش وفق قوانين الصيرورة الواحدية التي لا تفرّق بين الإنسان و الطبيعة »[2] أي أن حتمية الوجود و كينونته، أمر موجود، سواء سبق اللغة أو لم يسبقها، لتكون اللغة بذلك هي ما يضفي على الأشياء ديناميتها و استمراريتها و إن زعم زاعم أن علاقة الإنسان بالطبيعة، قد تسوَّى الإنسان بها، فإنّ افتراض القوّة ينفي ذلك كآلية فرض المعاني على الموجودات، مادام الإنسان قد جعل منها مادّة للتواضع.

من حين لآخر تعيد ذاكرتي عبارة النص" لغة " دونما تفصيل عن معنى اللغة في حدّ ذاته، إذ هي تنفي نظاميتها و تركض نحو اللالغة، إذا كان يشير إلى النصّ ككيان يقصي فيه الدّالُ المدلول، فإن كان يريد الفصل بينهما فهو يحطّم اللغة « بحيث لا يتوجّه المدلول نحو المركز المتجاوز و يسقط كلّ شيء في قبضة لعب الدّوال و الصّيرورة »[3]

1- المرجع السابق ، ص،31.
2- المسيري عبد الوهاب: **اللغة والمجاز؛ بين التوحيد ووحدة الوجود**، دار الشروق، مصر، ط1، 2002، ص،140.
3- المرجع نفسه: ص،142.

و إن كان يريد الوصل بينهما، فعلى القارئ أن يفهم أن النّص عند ناصف يتجلّى في اللغة التي هي محمولات ذهنية اشتركت فيها الذهنيات، موضوعة على حاملات حسّية واصفة ومعبّرة.

إنّ النصّ الذي تخبر فيه اللغة عن نفسها، نصّ عظيم في نظر ناصف فهو يدعو إلى التأمل الذي من خلاله يقع القارئ على « مناطق مرهقة لأنّه يُشرِفُ أكثر فأكثر على طبيعة عقله و على طبيعة الوجود فلا يستطيع أن يركّز على اختزال العلاقات، إذا كان يريد تحصيل شيء نافع عن الصدق و تفاعلاته مع الإرادة »[1]، فهو في كل مرّة يعطي للنّص وظيفة فهم الوجود، رغم كونه يجعل منه وجودًا مستقّلا و هو بهذا التصوّر يقرّ أمر الفلسفة الظاهراتية التي تربط علاقة الوقائع الأنطولوجية و تفتحها على جدلية الموجودات و كينونة اللغة، « فالعالم الذي تؤطّره اللغة، القابل للدلالة يحتاج إلى تأسيس لحقيقته حينما تتنازل اللغة عن ماهيتها لتكون بيت حقيقة الوجود »[2] و في ظلّ الإقرار بشرعية اللغة كذات، أو كائن وجودي، يعبّر إذا تنازل عن الوجود أو العالم، يحقّ التساؤل عن طبيعة العلاقة التي تحكم الدّال بالمدلول، في فكر يعطي للدّال – تحت بوتقة فلسفة اللغة الحديثة – اهتماما، يقابله تغيير المدلول أو إقصاؤه.

حقا فإنّ الانسحاب داخل النصّ حسب الناقد، يكون من أجل البحث عن الإنسان و علاقته بالواقع و هو ما تتحدث عنه اللغة كذات فيمكن اعتبار النصّ لغة، بما أنّ الأخيرة تبحث في طبيعة الوجود، أي أن كلّ نصّ يحمل في طيّاته تاريخ الإنسان المتحدث عنه و يحمل مدى تعامله مع الأشياء في العالم و قدرته على فهم عقله (كيفية البحث في الوجود) و نفسه (كيفية الشعور بالموجودات) و لكن اعتبار اللغة ذاتا تحمل الواقع لا يمكن النظر إليها، على أنها دّال فقط لا يشير إلى غير نفسه، منفصلة عن المدلول (الواقع) لأنّ فصل الدال عن المدلول هو فصل الإنسان عن العالم و هذا ما مجّته الفلسفات الحديثة خاصة و أنّ ما يطبعها من تناقضات بين (المادي و العقلي)، ساهم آخر المطاف بشكل ما، في وصل الذات بالموضوع، مرورا بالجنيالوجيات بعد الثورة العلمية، فما فائدة اللغة في زمن تصنع فيه الدولة سلاحًا و هي تعرف أنها لن تستعمله ؟ يتساءل " المسيري " عن ذلك

1- المدونة: ص،53.

2- عمارة ناصر: **اللغة والتأويل؛ مقاربات في الهيرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي**، الدار العربية للعلوم ناشرون وأخريات، لبنان – الجزائر- المغرب، ط1، 2007، ص،57.

ليصل إلى أن أثر التكنولوجيا على العلاقة بين اللغة و الوجود، اشتدّ مدّه و جزره بين مختلف التوجّهات الفكرية (إنّ عبثية الإنسان قد وصلت به إلى القول أنّ بإمكانه تدمير الكرة الأرضية أكثر من مرة و هذا لا يعقل فيكفي أن تدمّر الكرة الأرضية مرّة واحدة، حتى يُقضى على الإنسان و لكن هل سَيُقْضَى على الواقع مع أنّ أهم صناعة اليوم هي صناعة السّلاح ، أي أهم إنتاج هو إنتاج الدّمار)[1] فالشكل التواصلي اليوم أصبح بين موضوع و موضوع بين القوة و الأقوى، لكن العلاقة بين جميع المدلولات و دلالاتها، قد دَخَلَت حيّز الترشيد في المجتمع الصناعي « فلقد أصبحت لغة واحدية»[2].إن التحولات التي عرفتها اللغة في إطار ما بعد الحداثة، منحت الدّوال فرصة اللّعب منفصلة عن مدلولاتها لدرجة يُرجأ فيها المدلول. لكنّ فكرة اللّعب اللغوي، وإشارات الدّوال إلى نفسها في عبارة ناصف (النص لغة) تبدو مستبعدة، لأنّه يقيم علاقة ودودة بينه؛ (الذات) و بين (الموضوع) الأشياء التي يعبّر عنها و إنما يريد من خلال لغوية النص، أو حصره في دائرة اللغة أن يدعو لتحسّس العلاقة العميقة، التي تربط الدّال بمدلوله « فكلُّ معنى له أمارة مادّية و كلّ فضيلة لها علامة محسوسة و هناك ترابط وثيق بين مظاهر الطّبيعة و مظاهر الأخلاق و كأن العقل العربي يغرس ما هو روحي في قلب المادّة »[3] هكذا يكون للنّص غاية لا تعطيها اللغة للنّص، لأن اللغة هي النّص، فهي تمنح للقارئ (رؤية المعنى في هذا الوجود مهما تغيّرت الكلمات أو تطوّرت، لأنها ستبقى ذات صلة بالجوهر) فاللغة ليست « مجرد أداة للتعبير عن المعرفة، بل هي في الأساس أداة التعرف الواحدية على العالم و الذات و هي من أهم أداوت الإنسان في امتلاك هذا العالم والتعامل معه »[4]

للتوجه الناصفي مسوّغاته في حصر النص في مجال اللغة و لكن نظرة متأملة تجعل المفهوم الذي يبلوره ناصف للنص، يتنقل أو يتحرّك مثلما تتحرك اللعب الدوالية نحو تغييب المركزية، من كون النصّ كلمات، إلى كونه لغة، إلى شيء آخر يدخل معه المعنى أو يغيب، نحو البحث عن مفهوم للنصّ كتقابل تجاوزي.

1- ينظر: المسيري عبد الوهاب: **اللغة والمجاز (م.م)**،ص،143.
2- نفسه: ص،146.
3- ناصف مصطفى: **نظرية المعنى في النقد العربي**، ص،156.
4- أبو زيد نصر حامد: النص؛ **السلطة والحقيقة؛ الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، المركز الثقافي العربي، المغرب،دط، دت، ص،191.

3)- نص النقد: بأيّة أداة:

إنّ الحديث عن اللغة، يجرّ بشكل أو بآخر إلى الحديث عن كيفية استعمالها، ذلك أنها تعبّر عن أغراض من يكتب بها.

لقد قيل في غير هذا السياق، أن منهج ناصف في التحليل؛ لغوي جمالي يستند إلى العبارة الأدبية الواصفة الباحثة عن الجمال. ليحصر نقده « في الرؤية الجمالية الضيّقة التي لا تهتم بإطراد المشابهة في اللغة العادية »[1]، فاللغة قبل أن تكون منهجا يستقرئ به ناصف النصوص؛ هي عماد وجود النصوص ذاتها، إذ لا يمكن حصرها في شرنقة الجمال فحسب.

و يقول آخر و هو يرى أن ناصف، صاحب منهج موضوعي« لا يثقل نقده بالحواشي و المراجع أو التمهيد المنهجي أو معاضلة، تنسب الكاتب في اتجاه أو مدرسة أو مذهب معيّن مستعينا بقدر من التعاطف و المحبّة،.. إنّه نقد تأويلي يستخدم لغة النقد الموضوعي و بعض إجراءاته... إنّه لا يأتي العمل من خارجه، بل من داخله... و غالبا ما يبعث ناصف في نقده وفرة معرفية قوامها خزانة ثقافية »[2]. و يحقّ لي هنا أن أتساءل: كيف تتحقق الموضوعية في ظلّ الانسحاب للداخل ؟

يقول صاحب المدونة عن نهجه: « في الذهن مناطق ضغوط تحتاج إلى مزيد من التحليل...الكلمات الأساسية تمكّننا من أن نتساءل عمّا ينبغي أن يتقدّم أو يتأخّر في التّعلّم ما أحوجنا إلى منهج مشابه في تعلّم لغتنا »[3] فيقف على أعتاب النقد من أجل إعادة النظر في سؤال الحداثة، إنه « يسعى لتقليب الآراء وتفتيتها... محاولا إعادة صياغة أسئلة جديدة للنقد، بعبارة أخرى هو نقد داخلي لهذا المشروع : النص/ بناء الأسئلة؛ المشروع / النص بعد تقويض النصّ الأوّل و كأن الناقد يريد أن يدحض مبادئ هذا المشروع، بوساطة منهجه المبتدع، أي النقد الداخلي المستغلق »[4] باعتبار الداخل، بنية علاقاتها و وحداتها، متماسكة و مترابطة و لكنّها غير مفتوحة.

1- سليم عبد الإله: **بنيات المشابهة في اللغة العربية، مقاربة معرفية**، دار توبقال؛ المغرب، ط1، 2001، ص،37.

2- ابو هيف عبد الله: **النقد الأدبي العربي الجديد، في القصة والرواية والسرد**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، مصر، دط، 2000، ص،81.

3- المدونة: ص،71.

4- بارة عبد الغني: **إشكالية تأصيل الحداثة،(م.م)**، ص،240.

*: تختلف إجراءاته عن إجراءات المدرسة الألمانية المعاصرة وكذا التأويلية العربية، حيث لا يعتمد على آليات رؤية باوس أوأيزر، كأفق الانتظار، أو السجّل النصّي؛ ولهذا ما يبرره ! وقد يُسمّى هذا تلفيقا منهجيا.

و ما يمكن قوله بعد التعرّف على آراء معاصريه حول منهجه و كذا حديثه هو ذاته عنه أنّ نقده هو قراءة تأويلية* أداتها الحصيفة؛ هي اللغة، آلياتها؛ الوصف والتقابل دعامتها؛ الفهم و الحوار، مادتها؛ الكلمات، غايتها؛ المعرفة الداخلية الباطنية، أساسها الإحساس و التعاطف و المحبّة، وظيفتها؛ تحريك الشعور من خلال التجربة الكتابية التي ليست سوى السطح الذي يتجادل فيه الإنسان/ الواقع، علّه يبحث عن قارئ ناقد، يعيد ترتيب الكلمات أو يرّتب كلمات العودة، من أجل سبر أغوار الملكة القارئة، التي عليها الدخول إلى عتبة النصّ، بحثا عن نفسها « فكل لغة تستهدف أن تقول شيئا لإنسان ما و حديث الإنسان إلى نفسه أو احتفاظه بيومياته، يفترض تجربة سابقة من الإتصال بآخرين... قد يتّجه الإنسان إلى آذان المعاصرين، أو أرواح الشعراء الموتى »[1]. إنّه منهج مغلق محكم البنية على نفس ناصف قبل أن ينغْلِقَ نصُّه، حيث يسقط في مآخذ النّسقية التي عابها وبشدة.

1- المدونة: ص،38-39.

الفصل الثاني

المرجعيات التأويلية ؛ حضور مستعار عند ناصف!

1) مفهوم التأويل.

2) اللغة بين التفسير والتأويل.

3) انفتاح التأويل : إمكانات و إبدالات.

4) المرجعية العربية:

4-1)-التراث : الإطار المرجعي وحقل اختراق التلقي.

5) المرجعية الغربية:

5-1)-الفلسفة الظاهراتية.

5-2)-النقد الجديد.

1)- مفهوم التأويل و نقده:

ورد آنفا في المهاد النظري بعض دلالات التأويل الاصطلاحية، التي تعود إلى الحاضنة المعجمية لتعني الرجوع إلى الأصل و لكنه ارتبط في كتابات المقاربات الحداثية و ما بعدها بأجهزة تؤسس لمفهومه من خلال فلسفات و مرجعيات متعددة، تعكس في كلّ مرة قضية العلاقة بين الداخل و الخارج، فتتداخل الأنساق و تتقاطع و تتباين.

يرى ناصف أن التأويل (هو مساءلة النصوص لنعرف مدى قدرتها على أن تتحدث إلينا... كل تأويل مبناه تجاوز التاريخ، فالماضي الخليق بالتوقف فوق البيئة و الزمان حيّ في أذهاننا من خلال تساؤلنا الذي لا ينتهي)[1] و بهذا يصنع النص من جديد، في العقل الذي يتساوى فيه الماضي و الحاضر و كذا الثقافة و البيئة، ذلك أنّ التأويل في نظره، عملية قوامها التساؤل و الحفر و إيجاد الحلول الممكنة، لعلاقة الضرورة بالحرّية، بحيث تنتفي المطلقية و الأفضلية لعصر دون آخر أو أدب دون آخر .

يزعم ناصف أنّ الأدب القديم، لا يزال في حاجة إلى كثير من التأمل و القراءة، لأنّ (الثقافة الموروثة تبدو أروع بكثير ممّا يتخيّله النّاس، فعلى القارئ مقاومة سوء الظنّ و بثّ الثقة في نفس الوقت كي تتضح المعاني و تتجدد)[2] . فعلى المتعامل مع نصّه، الحذر والتحلي بالكثير من الصّبر، لكي يتمكّن من الحصول على شيء يسير ممّا يضمره من رؤية نقدية إذ تكون مقاربة النصّ عنده تأويلا « ينطوي على نوع من المجاوزة ، هذه المجاوزة تتمّ طورا لحساب بعض القرّاء و تتم طورا آخر لحساب النص نفسه و غالبا ما يختلط أكثر من هدف واحد »[3] في مقاربة نصّه و البحث عن علائقية الإنسان بواقعه.

يعترف ناصف من خلال قوله السّابق، بعدم انفصاله عن النص أثناء قراءته و كأنه يقرأ نفسه، فهو قارئ كغيره عليه أن يميّز تمييزا دقيقا بين « تعمّق النص و اقتحامه... لقد حوربت رغبة بعض الناس في الهيمنة و التسلّط على الكلمات و نشأ الشعور بأن الكلمات لها بعض الحقوق و عليها بعض الواجبات و ما ينبغي أن يترك التأويل بلا ضابط أو رقابة أمينة »[4]، إنه يجعل للنص حقوقا ، قبل أن يكون عليه واجبٌ و قد يدلّ هذا على أن ناصف يدعو إلى ضرورة تأويل النص لحساب النص ذاته و الانسحاب عليه داخليا دونما النظر

1- ناصف مصطفى: **محاورات مع النثر العربي(م.م)**، ص،07-08.
2- المرجع نفسه: ص،09.
3- المدونة: ص، 73.
4- المدونة: ص،79.

في حسابات القرّاء.. (لأن للنصّ حرمة على القارئ مراعاتها أثناء القيام بعملية التأويل، فحرّية القارئ عليها استيعاب احترام نظام النص)[1] ، مع أن القارئ سينتج نصّا جديدا، عليه دوما مراعاة الخصوصية الأولى للنصّ الأصلي، من خلال الحوار الذي يجعله ناصف الأداة الرئيسة للدخول إلى النصّ حال قراءته و تأويله، بحثا عن العلاقة بين القارئ و النصّ و تنمية المساءلة إلى نصّ آخر شريطة التفاعل والمراس)[2] . فالتأويل يتطلّب ثقافة واسعة عن النصّ المقروء و ظروفه التي نشأ فيها و معرفة الثقافة المغايرة لها في العصر الذي كُتِبَ فيه النّص لأنّ المراس من شأنه أن يبقي على السمة العامّة للنص و يحترم إطاره العام و هذا ما يدعو إليه " زكي نجيب محمود " في حديثه عن الناقد و أدواته، في كتابه:" فلسفة النقد "، إذ يدعو إلى عملية التحليل الواعي، بعد تذوّق النّص و ممارسة قراءته.

حيث اشتراط التفاعل مع النص، يجعل أفق النصّ يلتقي بأفق القارئ، ضمن نصّ جديد عبر التأويل الذي يعتبره ناصف « صعب المراس، يستنطق فيه النص من أجل خدمة اتجاهات لها أهمية في سير الحياة الفكرية، التأويل رؤية للنصّ من باطنه »[3] لأن الاهتمام بالمؤثرات الخارجية لا يصنع النص الذي يمنحه التأويل وجوده، بعد تمنّعه رغم إلحاح القارئ الذي يريد ناصف أن يختبر مدى إحساسه بما يقرأ، لأنه إحساس بالوجود عنده، ذلك أنّ القارئ يستحضر نصوصا أخرى« موجودة في لغة الغياب و هي في منطقة المابين، بين الحضور و الغياب وهي الشقوق التي يُطِّلُ منها القارئ منصِّبا نفسه داخلها، حتى يلتقي بالغائب/ الحاضر، المقيم / الغريب»[4].

ولكنّ تجدّد النّصوص عبر انفتاحها، من شأنه أن يُقرأ هو الآخر في ظلّ انفتاح النّص العربي الأوّل، على تعدّد الأمكنة و الأزمنة لأنّه معجز بلفظه و معناه ، كما أن التأويل قد يُضرّ بالنص الذي يُفتح من خلال التأويل على نصوص و نصوص، فيضيعُ من خلال استمرار الانفتاح المعنى الذي يحمله النص، خاصة و أنه يصعب عزله عن محيطه الثقافي و الدّيني، لتظهر من جديد سجالية الإنسان يقتل الإنسان (لأن الهارب المتفلّت أشبه ما يكون باليهودي الذي لا أصل له في التعبير عن فصل الدّال والمدلول ، أين يستحيل التعريف مادام

1- ينظر: بارة عبد الغني، **اشكالية تأصيل الحداثة(م.م)**، ص،246
2- ينظر، المرجع نفسه، ص،248.
3- ناصف مصطفى: **محاورات مع النثر العربي**، ص،07.
4- بارة عبد الغني: **إشكالية تأصيل الحداثة(م.م)**، ص،249.

الدال قد سقط هو الآخر، في قبضة الصّيرورة)[1].

إن ناصف في تصوّره للتأويل كقراءة، إنّما يروم على حد زعمي المتواضع، العودة بالدّلالة من كل نصّ يُقرأ إلى كلمة أسمى ظلّت تتعالى رغم إحساس القارئ بها، كلمة ربما أنسبها إلى الرأي الأوّل النصّ الثابت المتفتح على القراءة المسيّجة بالإطار الثقافي و الديني.

2)- اللغة بين التفسير و التأويل:

الجدير بالتنويه هنا – مادامت غاية البحث، دقة المصطلح – هو معرفة المقصود من الدلالة، حين يستعمل كلمة التفسير و كذا التأويل و إن كان يشير في أكثر من مرة، أنّ الأمر واحد، خاصة و أنه يهدف في مشروعه النقدي« إلى تأسيس منظومة اصطلاحية، تعكس الثقافة العربية، لأن المصطلح كائن معرفي خاضع للمحيط الذي انبثق منه، مُحمَّلٌ بالشحنات الفكرية و العاطفية و الثقافية التي أنتجته، فيكون بذلك الابن الشرعي لرحم الثقافة »[2] يورد اللفظين للدلالة الواحدة، و ينزعج « من التأويلات المعدّة سلفا، التي أوجبت مهاجمة التفسير غير المناسب »[3] ، وهي عبارة توضّح رأيه في المسألة و لعلّ دلالة عنوان المدوّنة يخدم ما أقول و إن كان قد تشاغل بهمّ إنجليزي الطابع انحلّت فيه ذاته لدرجة كبيرة، إنه يصنع نظرية للتواصل أو بالأحرى للتوصيل، مادام النقد الجديد قد سبقه في الهدف.

إن التأويل بطبيعته حركة في خدمة أنساق و كذا احترام مبدأ التفسير هو احترام التماسك المرن يقول ناصف، و من هنا فإنّه يرى التكامل و التطابق بين المفهومين« إذ لا يُطمح في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر و من ادّعى منهم أسرار النص و لم يحكم التفسير الظاهر، كمن إدّعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يجتاز الباب »[4] و ضروري هنا الإقرار بالوعي الناصفي في اعتبار الدلالة، إنّه يربط ذلك بنصّ الحضارة مادامت اللغة « بديهة حيّة وخبرة حسيّة من طراز عجيب، أليس هذا كلّه دليلا على ما زعمنا من مقاومة الباحثين لبعض ظواهر المجتمع الثقافي؟، كان الالتفاف حول اللغة إذن، التفافا حول مصدر أجلّ وأعمق من النظر العقلي المريب. أو كان بحثا عن الحميم الأليف الباطن في النفوس، كان البحث عن

1- ينظر: **المرجع السابق**، ص،347.

2- قويدر حسينة: **القراءة التأويلية للنصّ الشعري القديم**، مصطفى ناصف نموذجا، اشراف، دامخي عبد القادر، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة الحاج لخضر، ،باتنة، 2005-2006، ص،29.

3- المدونة: ص،80.

4- كرماني احمد عبد الحميد، الفكر النقدي مصطفى ناصف نقلا عن ناصف مصطفى: **مسؤولية التأويل**، دار السلام، القاهرة، 2004 ، ص،245.

اللغة من باب وقاية العقل و النفس »[1] ، هكذا شاء قلمي ألا يتوقف عن الفاصلة الأولى إلى أن وضح طريقها، و هو طريق اللغة إلى ضمير باطني يريد الناقد من خلاله أن يجعل اللغة في خدمة الوعي والإحساس الداخلي، على مستوى المدركات و المحسوسات، فهي الوجه الآخر للتأويل أو حاملة التأويل.

أما عن علاقتها بالتواصل، فإنّ سوء الفهم يوقفه لاعتبار أنّ« فتنة القول قد تكون وجها من أوجه سوء استعمال اللغة، يقضي على التواصل، و يحول بين المرء و نفسه و بين المرء و الناس »[2] ، هكذا لا يشك أحد في أنّ اللغة سبيل التواصل الأوّل والرئيس « فكلّ اهتمام باللغة ينطوي على شعور بالمسؤولية يتّضح فيما يسمّى تفسيرًا و تواصلاً...إنّ اللغة والتفسير و التواصل كلمات ثلاث، تتصدى لمشكلات عميقة، عمق وجودنا »[3] ، خاصة وأن بعض الدراسات لا تولي اهتماما واعيا باللغة كأساس للوجود. و الحقّ أن مشروع ناصف لم يخرج في خطوطه العريضة عن فلسفة النقد الجديد وخاصّة فلسفة "ريتشاردز"، الذي تشاغل كثيرا باللغة و التواصل و تفسير عمليات شرح النصوص و قراءتها و طرائق تحقيق الفهم)[4].

3)- انفتاح التأويل: إمكانات و إبدالات :

يرى ناصف في التأويل صنعًا جديدا للنّص و مادام الأمر كذلك، فإنّ الحاجة ملحّة لضبط الصناعة الجديدة و إلاّ تحوّل النقد إلى سجالات ما بعدها سجالات « فالنصّ الأدبي يخضع للعديد من التفسيرات التي تنوّع اتجاهات النقاد و مذاهبهم... إذ النصوص ليست في حقيقتها سوى صياغة لموقف الناقد الاجتماعي و الفكري »[5]، و عليه فإن القراءة التفسيرية المتعددة، تعكس العلاقة بين القارئ و المقروء، فالنصّ باعتباره رحى تطحن الرؤى جميعا مع إعادة الصنع في كل مرة ؛ هو إضفاء للفاعلية، سواء ابتعد القارئ عن قصد المؤلف أو اقترب « إن المرسل ليس شخصية تاريخية، كذلك المستقبل، كل شيء يعيش في أحضان اللغة أو أحضان الاحتمالات فالراحة لا تشعر بها شعورا كافيا... إلا من خلال التفسير »[6] الذي يجعل منه ناصف نشاطا وجدانيا يصنع النصوص من جهة، و يجيب عن سؤال الانتماء من

1- المدونة: ص،105.
2- ناصف مصطفى: **محاورات مع النثر العربي**، (م.م)، ص،15.
3- المدونة: ص،07.
4- ينظر: البنكي محمد أحمد، **دريدا عربيّا؛ قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، البحرين،ط1، 2005، ص،252.
5- أبو زيد نصر حامد: **اشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط7، 2005، ص16.
6- المدونة: ص، 229.

جهة أخرى. إن الحاجة لتفسير صحيح في نظره هي (عدم فهم التفسير في حدود إمكانات لا تنتهي، ليس ثمة إمكانات من هذا النوع، الكلّ يدرك أمام النصّ اختيار التفسير الذي يجب أن يفهم في إطار العلاقة بين الموهبة الفردية والتقاليد)[1]، إنه صناعة تلتقي فيها الأنا الجمعية بفعل اختيار الأنا الواحدة، للتفسير إذن؛ حدود أو ممكنات، مادام لا يمثل مساحة من الانفتاح مجهولة، إنه يزعم بهذا القول أن التأويل عملية منتهية في إطار مفتوح، لذا فكلمة الممكنات تزيح عنه همّ التذكير بفلسفة انتقدها و بشدّة، أهي إذن عودة إلى النظام في جلباب التعدد؟.

كلمة التقاليد، ربّما هي الإمكانات التي على القارئ ألاّ يتخطاها، فالحدّ التأويلي هو تجديد القراءة حيث يتجلّى الفعل القرائي في كلّ مرة، كمظهر من مظاهر الثقافة التي ينتمي إليها النصّ. و التقاليد في ظاهر الأمر، تفرض نوعا من السلطوية في الامتثال للنصّ الأوّل و لكن ناصف يجمع بينها و بين الموهبة الفردية، من أجل تجديد الحدث التاريخي الجامد نحو ضرورة الإحساس بالتاريخ زمن القراءة، و من أجل « استحضار النصوص الغائبة التي تكشف عن طريقة تحركها داخل النص »[2]و لكن التاريخ الذي يبحث عنه ناصف مزدزج الطابع،لأن حديثه عن التقاليد يذكر القارئ بمحاضرة «ت،س،إليوت المشهورة».

يدعو ناصف إلى تفسيرات، رأى في جمعها تحرر اللانهاية، و ليس تفسيرا واحدا، ذلك أن النصّ إنما تقرأه ذوات متعددة، تُحمّله بما يطيق، فينتج عن تلك الحمولة نصّ قابل للقراءة أو بما لا يطيق فينتج عن تلك الحمولة نصّ عقيم.

لعلّ تحميل النصّ(بمعاني التأويل الفكري في منظومته الاجتماعية والتي تحوي في مضامينها جهاز المعرفة كاملا،...)[3] هو اعتراف بإمكانية صنع صور متشابهة من النصوص في يد ذات عارفة، لا يمكنها سوى الرجوع إلى الأصل بغية الاشتقاق منه، و مع ذلك « فإن طمأنينة الإجابات لا تلغي قلق السؤال... و من حق القارئ الشك في كل تجربة تأويلية تخيّل إليه كل شيء واضحا معروفا مكانه و حدوده »[4] إنّ تجدد التأويل عنده هو الإقرار بحقيقة الانتماء الديني، باعتباره ذاتًا عارفة و إن كانت الحقيقة مختومة بموته، فهي مفتوحة بعد ذلك إنّه يجعل التأويل صناعة توصل قارئها إلى مرجعية نهائية وحيدة يقف خلفها الفعل الإلهي.

1- ينظر: **المرجع السابق**، ص، 229.
2- حسينة قويدر: **القراءة التأويلية للنص الشعري القديم،(م.م)** ص،74.
3- فيدوح عبد القادر، **مرقاة النص ولا تناهي التأويل**، مجلة حوليات التراث، البحرين، ع7، يناير2007، ص،98.
4- المدونة: ص،183.

- سؤال الخصوصية في مقاربة المرجعيات النقدية:

بعد المقاربة السابقة، يأتي الحديث عن الخلفيات التي تشكّل في ظلّها المفهوم؛ لأن أي جهاز مفاهيمي لابُدّ أن تقف خلفه مرجعيات متنوّعة أو متعدّدة، خاصة و أن العملية النقدية في زمن النظريات أصبحت لا تتكئ على الذوق و الفطرة و الموهبة فحسب، بل على رؤى فلسفية و تاريخية و هنا تظهر التقابلات، ليس بهدف التعصّب و العماء للتراث، بل لاستجلاء الرؤية الناصفية التي أفادت من ماضيها و حاضر غيرها.

« المرجعيات هي أعلى مستويات التجريد، تتجاوز كلّ شيء و لا يتجاوزها شيء، و لا يمكن أن تقوم رؤية شاملة و كاملة للكون من دون مرجعية نهائية[...] هي الأساس الفلسفي و المعرفي الذي يستند إليه العقد الاجتماعي[...] فكلّ عقد اجتماعي يستند إلى مجموعة من المقولات القبلية، يستمدها المجتمع[...] من نسق حضاري، وقيمي وأخلاقي »[1] ومادامت المرجعية النهائية هي ملتقى كل المرجعيات، لا ضير إن رأيت أنّ المرجعيات التي كوّنت النص عند ناصف، تنقسم إلى مرجعيات عربية و أخرى غربية، وليس لهذه التجزئة دافع ذاتي بقدر الدافع نحو استجلاء العلاقة أو الحاجة التي دعت ناصف إلى الأخذ من هذا وذاك. إنّ الحديث عن التاريخ أو الفلسفة بالضرورة، حديث عن الحضارة التي أطّرت السّياقات المختلفة فالأولى إذن الحديث عن المرجعيتين العربية و الغربية؛ مادامت القراءة مشروع بناء لم يكتمل بعد، لكنّه ابتدأ مع خطاب الحداثة و أزمة الضخّ المعرفي في توجيه سؤال النقد، من الحمولة النصّية، إلى الانفتاح والتفاعل، لينتج عن ثورة الحداثة رؤى عديدة أعادت النظر في سؤال الحقيقة من النص إلى الفعل، حيث صار محرّكا للواقع أو نحوه.

أحسب أنّ مرجعية القراءة هي الواقع، و مرجعية الواقع هي النصّ و الأحرى أن تكون المرجعية الأولى هي النص، و إن كان الأمر كذلك، لا زعم لأحد أن المقاربات التي يقوم بها تطابق الحقيقة إنّها « طرف من المرجعية، و ليس كل المرجعية، لأنّها الإحالة التخمينية للنص، و تتوزع الإحالة إلى خارجية تُعنى بالبحث في السياقات الخارجية التي تغذي النصّ وهي ما يُصطلح عليه بالسّياق المرجعي، وإحالة داخلية عميقة غائرة تتشكل و تتوحد »[2] وحدتها هي عودة إلى الأصل المعرفي الذي غالبا ما يرتبط بالمجال الديني.

1- المسيري عبد الوهاب: **العلمانية والحداثة والعولمة**، دار الفكر، سوريا،ط1، 2009، ص،89.

2- بن تومي اليامين: **مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد**، دار الأمان- منشورات الاختلاف، الرباط ،الجزائر، ط1، 2011،ص، 30-31.

إنّ ما ينقص الباحث العربي في مثل هذه المقاربات هو« الوعي بوجوب معرفة الآخر والوعي بكيفية معرفة هذا الآخر، ثمّ الوعي بوجوب الحفاظ على المسافة بينه وبين الآخر، دون الغوص فيه »[1]، فكيف حالُ الوعي عند ناصف بين أناه و الآخر في الحضور النقدي.

4)- المرجعية العربية:

-1)- التراث: الإطار المرجعي وفعل اختراق التلقي: التراث دليل لساني يعني ما تركه الأوّلون للآخرين، و هو في مجال الكتابة، كلّ ما تركه الأوائل من نصوص و خطابات حاملة لأنساق معرفية عديدة و أتصوّر الحاجة لاستدعائه في هذه الأوراق الفقيرة للعلم متمثلة في رصد حركة الحاضر و الغائب، حيث هي حركة للنصّ من خلال مؤطّرات خارجية، و مادامت المدوّنة نقدية فإن الحاجة تستدعي إلى مساءلة التراث النقدي عند ناصف بما توفّر فيها، بحثا عن شيء من مشاركة الناقد في همّ ثقافي عربي معاصر، لابدّ أنّ في التراث بعض الإجابات عن خاصّية تأسيسه.

ضَمن التراث النقدي، حضوره السلطوي من خلال أحد أعلامه الذي يعدّه " ابن خلدون" هو و ثلاثة آخرون أصولاً لفن الأدب*، صاحب المعاني المطروحة في طريق المبصرين "الجاحظ" الذي يمثّل مركزية تراثية قوّية في تبرير العودة إلى الإطار المرجعي للانتساب العربي، يدل على ذلك عبارته المشهورة« إنها أشبه بنداء قوي لا يخلو من الصّخب [...] ألا ترى الجاحظ أرسلها حرّة طليقة لا تعبأ بأيّة مقاومة[...] كان يفكر بصوت عال، و عقل مهموم راغب في التحرر، وراح يضرب بكلمة المعاني كلمة أخرى هي التصوير[...] هل تؤخذ هذه الكلمات على ظاهرها الخشن، أم تؤخذ في ضوء التقابل العام البادي في تجزئة العبارة و إقامة ما يشبه الحاجز بين الجزأين [...] على العموم يعني أن خطأ قد ذاع، و أن الجاحظ يريد أن يوجّه رسالة خطيرة إلى التقاء أمم كثيرة مختلفة الحظ و الثقافة »[2] فالإجابة عن سؤال كيفية قراءة ناصف لعبارة الجاحظ، هو الجواب على حضور التراث في مقاربة النص ما بعد الحداثي من خلال علاقته بماضيه وانفتاحه على مستقبله، سيما و أن الجاحظ مثّل من خلال عبارته

1- حمودين علي: **الخلفية الفلسفية للمناهج النقدية الغربية**، مجلة الأثر، قسم اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات،جامعة قاصدي مرباح ، ورقلة، الجزائر، العدد7، 2008، ص،188.

* سمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول فن الأدب وأركانه أربعة دواوين، وهي كتاب الكامل للمرد، وأدب الكاتب لابن قتيبة، وكتاب البيان والبيين للجاحظ وكتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع منها» ابن خلدون، المقدمة.

2-المدونة: ص،97-98

عند ناصف، بؤرة يتحرك من خلالها السؤال النقدي، ويعود إليها بغية تأصيل الحدث القرائي الناصفي، و لكن وجب التنبه إلى انفصال الوعي أو اتصاله لحظة الكتابة، إن الرجل وهو يحدِّث عن الجاحظ، ورغم زعزعة الثابت الموسوم بعلاقة اللفظ بالمعنى، أخذ العبارة على سطحيتها، لم يتفلّت من انتمائه الدّفين الذي يربطه بالجاحظ و إن كان الحكم قد سبق التعليل.

ناصف أعاد قراءة العبارة الجاحظية من أجل ضبط العقلية العربية الواحدة. حيث لازال الكثيرون يتوّهمون نصرة اللفظ على المعنى أو العكس، ألم يحن زمن الواحدية ؟، يدعو ناصف إلى قراءة العبارة دون تجاهل (نبرتها المحيّرة و تناولها بحماسة مع كثير من التأمل)[1] ، لِمَ يشترط ناصف نبرة العبارة؟ أليس في ذلك دعوة إلى استحضار الموقف الذي قيلت فيه؟ من كان يخاطب الجاحظ بمقولته؟ لا أظنه يعني ناصف وجيله، و لا حتى الشعوبيين، إنّ الجاحظ يروم متلق، يحمل المعاني من طريق البيان ويضعها في ألفاظ تليق بها، ترى أين هي هذه الألفاظ إذا كان محلّ المعاني هو الطريق؟ ، يغيب عن ذهن ناصف ضرورة الانفصال و التفلّت، هل أصبح استحضار التراث واجبا يؤدى اتجاه الأجداد ؟ أم أنه حضور في الجزء الغائب في القارئ، تجمعه الذاكرة المتأصّلة في تلابيب الوجود؟

إنّ كلمة التصوير، لا ضير تُقرأ في علاقتها بالمعلّم الأوّل" أرسطو" أكان الجاحظ أرسطي التفكير؟ قد لا تكون هذه معضلة، لكن المعضلة الحقيقية، هي المسافة بين الجاحظ و أرسطو. ولِمَ يَقْتَرِنُ الاسمان أو الثقافتان في نص ناصف، في مثل هذه العبارة الشهيرة ؟

ولعلّ ناصف من خلال إعادة النظر في العبارة، يسم النص العربي بالنص البياني المتميز بلغة« الغيبة والحكاية والغيبة مختلفة عن الحضور، هل تطوي كلمة التصوير هذا الحضور »[2] يتساءل ناصف عن حضور الثقافة اليونانية في بناء البيان العربي، لكنّه لا يجيب و كعادته يطرح عدة تقابلات على القارئ، مغالبتها في ظل« المعرفة الحسيّة... علينا إحسان الظن بالعبارة »[3] كما جاء على لسانه .

إذن يواجه الجاحظ من منظور ناصف لغات لا لغة واحدة، « أكبر الظن أن قضية استعمالات اللغة قد أرّقت عقل الجاحظ، لنأخذ في هذا المقام كلمة الطريق و هي أيضا لا تخلو من خداع أوّل النظر، أهو طريق العقل و الحكمة »[4] بحيث تكون اللغة مكوّنًا للعقل

1- ينظر: المدونة، ص،98.
2- المدونة: ص، 98-99.
3- المدونة: ص،99.
4- المدونة: ص، 100.

العربي، خاصّة وأنها في عصر الجاحظ ومن بعده، كانت مثار زعم الدّارسين بالفصل أو الوصل عن المتكلم بها، « أدرك المتقدمون أن صناعة المعنى تَرتبط بفكرة الثبات، الذي يرتبط في بعض الدراسات الفلسفية بكلمة العقل »[1] الذي يعود من خلاله ناصف إلى مركزية النص، ذلك أن العقل العربي امتلك خصوصيته القوية من جهة تراثه و من جهة إفادته بالقدر الواعي من الثقافة اليونانية.

فحضور التراث في نصوص ناصف، إنما هو حضور قلق، يتبدّى سؤاله فوق المألوف يقلّب سؤال النقد أو يرتّب من جديد أولويته من أجل الوصول إلى حقيقة حسيّة الأداة، مفادها أن التراث الحاضر في نصّه، إنما حاضر من أجل المقاربة النقدية على صعيد الحامل و المحمول، حامل واسع الأفق، تؤطّره مرجعية دينية كبرى و محمول يعتبر استجابة لضرورة الحياة الثقافية منذ زمن تعرّف فيه العربي على ثقافة غيره.

و للقلق عند ناصف ما يبرّره في زعزعة الثابت التراثي، « قد يكون زمن المفيد قبل التسليم بالعبارة يجب تذكّر أكثر من مرة، أنها لا تخلو من قلق عظيم؛ قلق البحث عن تواصل أفضل... إنّها تومض و لا تبوح... عبارة متوترة ترتّب في بعض معالم الطريق[...] كلمة التصوير، لا تخلو من الإيماء إلى الذات، لا تفقد ذاتك، فإذا بحثت عنها، لا تنس أنك مصنوع من لغة و صائر إلى لغة »[2] لأنّ اللغة ترصد العلاقة بين الفكرة و كيفية التعبير عنها، رغم اعتراض كلمة التصوير، التي يجعل ناقد الجاحظ منها بؤرة للنظر في الخصوصية، صحيح أنها كلمة نَحَتْ من ثقافة أخرى و لكن زمن نحوها إلى الذات العربية زمن قوّة و صلابة، لذلك سوف تبعث هذه الكلمة الإرادة أكثر رغم إشارتها لذات غير الذات العربية.

فيهتدي بفعل ما سبق إلى شيء من علاقة العقل بالإحساس، في إطار تقابل الذات بالموضوع، عبارة الجاحظ محفوفة بالمخاطر؛ يزعم ناصف، أنّها تطوي تحتها« معارف اجتمعت على تأليفها شعوب تبحث عن التماسك رغم ما يميزها من فروق، إنّها عبارة تخفي صعوبة الموقف الحضاري، إن طريق الجاحظ مسيّر ثقافات قد تتصادم ».[3] و تلك هي المثاقفة التي تحولت اليوم إلى صدام حضاري للضعف العربي والقوة الغربية.

1- ناصف مصطفى: **الشعر والنحو؛ قراءة في دلائل الإعجاز**، مجلة فصول، مج01، ع03، أبريل، 1981، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ص،34.

2- المدونة: ص،101.

3- المدونة: ص،99.

إن حضور عبارة واحدة للجاحظ، قد نالت حظّها من كتاب يروم اللغة بحثا للتواصل يعود ناصف إلى ركن من أركان الأدب، مقرّا بالنصّ ما بعد الحداثي، من خلال جعله حاضرا مخترقا للزمن، مواجها لفعل القراءة، مريدا للتراث التواصل الأفضل، لقد أدرك وهو صاحب نفاذ حسّي أن اللغة لها ماض، يربطها بالعقل العربي المتقدّم الذي استفاد من غيره إفادة لم تجعله يقف مبهورا، لما كان يمتاز به من قوى وثقل حضارة .

يشير الجاحظ إلى أكثر من لغة، ويشير المتعصبون للتراث أن الجاحظ لا يعرف غير لغة ارتبطت بالرسالة الخالدة، و يقف ناصف وقفة حذرة، يقلّب عبارة عبّدت طريق كثيرين تقليبا يكون فيه فعل الاختراق، تأويلا لقراءة الحضور و التثاقف، حضور النصّ العربي حضوراً قويّا لا تقهره الثقافات الأخرى.

لقد ساهم ناصف في محاولة بناء نظرية عربية نقدية تروم قراءة العمل الأدبي قديمه وحديثه – و إن كانت المدونة لا تحمل قراءات للعقاد و طه حسين كغيرها– و لكن قراءته للتراث شابها نوع من القلق أو الانفصال، ذلك أن قراءته للجاحظ تمثلت في استحضار التراث لا كقيمة تاريخية ذات حمولة معرفية، بل كتاريخ جديد يصبح فيه الجاحظ، أي التراث مفصولاً عن نفسه، إنّه « نوع من العلاقة الملتسبة التي يشوبها الإغواء الإيديولوجي مع[...] الماضي بحيث يصبح حضوره (استعارة) جرّدت من شروطها التاريخية، ووظفت في سياقات مختلفة... يتجلّى ذلك من خلال صور النبذ و الإقصاء و الاستبعاد بين الممارسات الفكرية التي تستثمر هذه المرجعية ضد الأخرى »[1].

يحضر التراث من خلال الجرجاني، الذي لم يسلم هو الآخر من قلق ناصف و أثر زعزعة كلمة النظم بحيث يضيق المجال لتفصيل مبحثه، و إن كان لا يختلف عن الجاحظ إلاّ في صورة البلاغة التي يقول عنها الجرجاني، أنه يجب ترتيب العبارات في النفس قبل ترتيبها في النطق، فيتساءل ناصف « أكانت هذه العبارة وصفا للعملية الذهنية ؟ أم كانت مجازا يراد به التقسيم، هل يمكن أن تخرج هذه العبارة من إطار الدفاع عمّا هو خلقي أصلي...»[2] لتجسد من جديد صدق القول أن التراث إنمّا يحضر في النص الناصفي كاستعارة

1- ابراهيم عبد الله: **المطابقة والاختلاف؛ بحث في نقد المركزيات الثقافية**، مركز الدراسات العربية، لبنان، ط1، 2004، ص، 467.
2- المدونة: ص، 109.

تلبّي من خلالها القراءة الداخلية للنص حاجة، لعلها لصيقة بالجهاز التكويني لناصف، إنّه يستظهر الحاضر من قراءة الماضي، لأنه أدرك و بقوّة عظمة الأمس و ضعف اليوم.

تتحرك المرجعية التراثية نحو جهة الإقصاء و الغياب، من خلال وجودها عبر أقطاب هامّة، شكّلت مركزية دارت حولها خطابات النقد من أجل البحث عن التواصل في مبحث الأدب و البلاغة. فالمقاربة التأويلية للنص الناصفي، إنمّا أسفرت عن حركة حضورية ذات سمة تفكيكية، إن صحت العبارة، ذلك أن ما ساهم في بناء مفهوم النص عنده ليس حضور التراث بما يحمله من سياقات تاريخية، بل حضور الفضاء الذي أعاد فيه من خلال الإجراء الحسي، صياغة المفهوم العربي النقدي لسؤال التقابل بين الأنا و الآخر، ليصبح التراث في نظره مجموع ذوات تتجه نحو الأنا الناصفي بقلق و توتر.

5)- المرجعية الغربية:

يستند النص عند ناصف إلى أدوات إجرائية غير عربية بدعوى التثاقف و هذا منطقي في فِكْرِ ناقِدٍ « تشبَّع بمبادئ الفلسفة الظاهراتية*، و مقولات نظرية التلقي كما أنتجها الغرب الثقافي، إذ لا يمكنه أن يقف موقفا سلبيا اتجاه الانتاجات الفكرية للغرب... و هذا يعني أنّ الموقف عنده ، موقف توسطي بين اتجاهين متناقضين »[1]، و ليس هذا ضربا من الخبط العشوائي بل يمكن للنقيضين أن يلتقيا في دائرة الاستخدام؛ استخدام المصطلح الغربي في الثقافة العربية، من خلال رؤية ناصف لهذه القضية التي يدور حولها جدل كبير من طرف معظم النقاد العرب؛ وهو سجال محوري، لكلّ منظوره حول سؤال الهوية« إن المعرفة التي هي خلاصة الممارسات العقلية للإنسان تتشكّل ضمن أطر ثقافية وحضارية محدّدة، و تدخل في علاقة حوار و مثاقفة مع أطر ثقافية و حضارية أخرى بسبب الحاجة، أو التكوين المعرفي، سواء على صعيد الممارسة، أو على صعيد الإجراء النظري... و يترتب على هذا الأمر...

1- شميعة مصطفى: **القراءة التأويلية للنص الشعري القديم(م.م)**، ص،129.

* الظاهراتية او النقد الظاهراتي/ الفينومينولوجي (Phinominologie): اتجاه نما على يد الألماني " أدموند هوسرل" (1859-1938م) الذي طرح في بداية القرن 20 نظرية مفادها ضرورة الذات وهي تقوم بالتعرف على الأشياء أي تحليل الوعي وقد استنبط الأشياء، فتحولت إلى ظواهر، تطورت هذه المفاهيم على مجموعة من المفكرين منهم الفرنسيان "ميرلو بانتي" و "غاستون باشلار" والبولندي "رومان انغاردن" يقول انغاردن ان العمل الأدبي يقوم على أفعال قيدية من قبل مؤلفه تجعل من الممكن للقارئ أن يعايشه بوعيه كقارئ، يساهم في اكمال المشروع الذي بدأه المؤلف.
من أشهر المدارس التي وظفته، مدرسة جنيف؛ جورج بوليه، قصدية رأي كون العمل الأدبي خيالي خارج عن العالم المعيش(وجدتها المعاش)، يجسد وعي فني في تشكيل فريد، فهو نتاج ذاتي بدرجة اولى، وإن كان هوسرل قد حلل الوعي للوصول إلى الخصائص التي تشكل الوعي البشري عامة، فإن نقاد الظاهراتية قد جعلوا العمل الأدبي تحليلا للوعي الذاتي بهذا تسعى الظاهراتية باعتبارها توجه نقدي ذو طبيعة شعورية ذوقية، نحو المعرفة الفردية في جوانبها). ينظر: البازعي سعد؛ **دليل الناقد**، ص،321-322.

الخضوع لحاجات التلقي و الاتصال بالثقافات الأخرى، إذ يدخل « الآخر» مؤثرا في إضفاء دلالة أخرى للمصطلح أو مخلخلا للدلالة القارّة... و الثقافة الغربية هي مظهر من مظاهر « المركزية الغربية التي أثّرت على آلية عمل المصطلحات في الثقافة العربية الحديثة »[1].

5-1)- الفلسفة الظاهراتية الوجود مرجع المعرفة:

يُظهر ناصف من خلال نصوص عديدة، تأثرا بالفلسفة الظاهراتية، في فهمه النص وتحليل المعنى، إنّ الوعي مرتبط بالوجود، قبل أن يرتبط بالأشياء « يداوي هوسرل الشعور بالعزلة... يبحث عن صلة انقطعت بين الوعي و الأشياء... لابد لنا أن نربط الخبرة بالعالم ربطا أوثق و أكثر بعداً عن الريب »[2]، تأتي هذه العبارة لتثبت المأزق الذي وقعت فيه الفلسفات قبل الظاهراتية، و التي شعر ناصف أنّها يجب أن تعيد النظر في طريقة تأديتها للمعرفة و ذلك من خلال مداواة العقل بشيء من الإحساس، على التجريبية و الوضعية أن تتجاوزا نظرتهما إلى العالم ككائن موجود، يجب أن يتحسّسه الإنسان، لا أن يطبق عليه و يفرض جملة من الأدوات، إن ناصف يبدي تأييدا قويا لهذه الفلسفة من خلال الحديث المستفيض عن "هوسرل" زعيمها الأوّل، وهذا يتمثل في كون الظاهراتية في مجال النقد، إنّما هي رؤية داخلية للعمل الأدبي، و إن كان "هوسرل" قد بحث عن « فينومينولوجيا تبحث عن قاعدة أو دعامة تنبثق من خلالها أو تتأسس بموجبها، أو ترى الوجود على أثرها، كل ظاهرة معينة »[3] فإن ناصف قد بحث عن (فلسفة للوعي يزعم بمقتضاها أن ما هو معطى في الإدراك الخالص، هو ماهية الأشياء، فهناك وهم يتعمّق طبيعة الأشياء ذاتها، و ثمّة رغبة قويّة في نظرية وعي تتعمّق الحياة العينية، أن يُنظَرَ للوعي باعتباره مُجَسِّدًا لأداة الواقع ذاته»[4]و ليس السبب من هذا التقابل، سوى تبيان قوة حضور المرجعية ذات الإطار الظاهراتي في نصوص ناقد و إن كان "هوسرل " يتخطى البحث في الظاهرة إلى شروطها التكوينية، فإنّ ناصف يتخطّى الظاهرة إلى ضرورة الإحساس بوجود وعي بها، و من خلال هذا لا تؤسّس الظاهراتية في نصّه لفعل فلسفي، بقدر ما تروم تحقيق رغبة داخلية باطنية أثناء قراءة النص، و ذلك من خلال إقامة اعتبار للوعي، باعتبار النصّ ظاهرة عينية على الناقد الانسحاب من داخل وعيها، و لكنّه وعي

1- إبراهيم عبد الله: **المطابقة والاختلاف؛ الكتاب الثاني؛ تجليات ثقافة التمركز «المرجعيات المستعارة»(م.م)**، ص،559.
2 - المدونة: ص،209
3- شميعة مصطفى، القراءة التأويلية للنص الشعري القديم، ص،72، نقلا عن الزين محمد شوقي: **الفينومينولوجيا وفن التأويل**، مجلة فكر ونقد ، ص،09.
4- المدونة: ص،210.

يقصده، حيث يقول « إنني أقصد إلى العالم، و لا أقف في مواجهته و لا أغفله و لا أستبد به العالم يُدرَك في علاقته بي، العالم ملازم لوعيي »[1] هو موضوع المادة التي تروم استيعاب الظاهرة، إنّ قصدية الوعي معناه (أن يُخْبَرَ أي أن تُعَايِنَ شيئا ما في وعيك وأن تحكم بأنه واقعي حقيقي، أي الوعي بالموضوع الأصلي بوصفه حاضرا بشخصه؛ يقول هوسرل في محاضرته" ما الفينومينولوجيا" إن الوعي بالوعي أثناء قراءة العمل الناصفي، هو طرح التّساؤل عن قصد رجوع ناصف ألى مرجعية ضاقت ذرعا بالعلوم السابقة لها.

يستعمل ناصف في حديثه عن " هوسرل " فعلا يجعل المعرفة الظاهراتية محلّ ريب طالما هرب منه الظاهراتيون، من قبيل العبارات التالية متفرقة في الفصل (يداوي هوسرل... حاول هوسرل أن يعيد الثقة بالأشياء... حاول هوسرل أن يوحد... حاول هوسرل أن يظهر التأمل...)، إن فعل المحاولة يبث الرّيب في التّصور الناصفي ذي الاستيعاب الداخلي لنظرته التي لا تخلو من ريب للظاهراتية التي عاد إلى زعيمها، دونما العودة إلى البلغاري الذي طوّر جهود هوسرل، إنها مرجعية يعود لها ناصف لتظهر في النص كأداة موجّهة لفعل تلقي النصّ في ثوب فلسفي نقدي، هي ظاهراتية نفسية إن صحّت العبارة، عند واحد من الذين يربطون العمل الفنيّ بالإحساس و المحبّة ربطا قويا « إننا نريد من المعرفة العلمية السيطرة و الفائدة ولكنّنا في مجال التفسير نبحث عن لقاء ثان بين الإنسان و العالم، لقاء أكثر سماحة و ترفّعا... نحن في منطق" هوسرل "، في أشد الحاجة إلى ما يشبه رباطة الجأش التي تقترن بفكرة التفتّح على العالم أو قصدية اللغة »[2] يقول ناصف، فهل يعاني التفسير الانقسام بين الداخل و الخارج بين القصد و الوعي، إنها نظرة لا تخلو من ريبة، تؤسس لعلاقة الإنسان و بالعالم التي تأخذ شكل القالب الذي توضع فيه في كل مرة ولكنّ شرعية الاختلاف لا تنفي وجود الوعي (فهو دائما له موضوع و موجّه نحو موضوع [...] و الموضوع القصدي هو موضوع انتباه المرء في كل فعل ذهني »[3] لهذا ينزع ناصف نحو موضوعية تقف خلف عودته للظاهراتية، إنّ حضورها في نصّه هو حضور ارتبط بحاجة التفسير إليها، مادامت قد أمدّته ببعض الرؤى المعرفية خاصة و أنّ هذا الترتيب يوضّحه عنوان الفصل: فلسفة تحليل الظواهر

1- المدونة: ص،211.
2- المدونة: ص، 212.
3- مصطفى عادل: **فهم الفهم؛ مدخل إلى الهيرومينوطيقا؛ نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير**؛ رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007، ص،187

و التأويل و التلقي و هو الفصل الذي استقيت منه شواهد هذا العنصر، لأن الظاهراتية مهّدت لنظرية التأويل و التلقي، فهل يريد أن يجعل التأويلية العربية تخضع لنفس المرجعيات؟

5-2): النقد الجديد:

ويبدو أنّ ناصف في كتابه هذا، قد رجع إلى الحاضنة الإنجليزية بالقدر الذي (يفوق ثلث الإحالات في مجموع صفحاته، و هي إحالات مرجعية تعود في أصلها إلى زعيم من زعماء النقد الجديد هو آ.آ ريتشاردز في كتاب تشاغل فيه ناصف بعمليات تفسير النصوص و الأمر نفسه موجود عند ريتشاردز الذي اهتم كثيرًا باللغة و التواصل)[1] وإن كان هذا الحكم ثابت الدّليل فإن الناقد يبدأ فصلا يعنونه بالفهم و التساؤل و الانحناء، بقوله« يقال إن النقد الجديد أكبر راع لحركة التفسير، لقد جعل التفسير صناعة، وثقافة لا يقوى عليها كثيرون، وأقام من هذه صناعة معبدا رائعا مهيبا يتطلّع إليه النَّاس... لقد أعطى النقد الجديد للتفسير إذن قوى غير مسبوقة في تاريخ النقد الأدبي»[2]، حيث يرى أن مسؤولية التأويل كممارسة أو الهيرمينوطيقا هي بدرجة أكبر فلسفة النقد الجديد، إذ يجعل منها المرجعية الوحيدة التي لم يسبق لغيرها التأتي لمشكلات المعنى، أو لعلاقة الفهم باللغة إنه عود داخلي، وإحساس عميق و تأثر مباشر بفلسفة إنجليزية، كان قبل قليل يرتب الظاهراتية بدرجة تسبق هذه التي يتحدّث عنها الآن، (إنّه يجعل لهذا النقد مميزات تجعله قادرا على حصر الفلسفات الواقعية والرومانتيكية، بل وقد تشكّك أكثر من مرّة في ملاءمة استعمال التسميتين و استطاع أن يتولّى آثار الواقعية و المثالية بالنظر و الممارسة، إنّه يحمل آثار الآفاق الفينومينولوجية، إنّه فحص خلاَّق لنظرية التفسير التي أفاد من غادامير في شأنها كثيرًا)[3]

يستفيض ناصف في الحديث عن النقد الجديد، بقوة تجعله يتحدث عن أحد أقطابه و عن نشأته في ظل انحسار التقابل بين الذات و الموضوع، و يجعل منه حركة حاضرة تتحرك في فصول الكتاب، أكثر من حركة البلاغة العربية في حدّ ذاتها، إنّ وجود النقد الجديد في كتاباته، يتزامن مع كون (ريتشاردز قد ملأ سمع العالم و بصره النقدي، في المراحل التي كُتب فيها لناصف أن يستكمل أطر التكوين العلمي و العدة المفهومية، للدخول على النصوص»[4] و ما أكثر الأفكار التي يبثّها ناصف في كتاباته! و ما أكثر الصريح منها

1- ينظر: أحمد محمد البنكي: **دريدا عربيا،(م.م)**، ص،253.
2- المدونة: ص،157.
3- ينظر: المدونة، ص،158.
4- البنكي محمد أحمد، **دريدا عربيا(م.م)**، ص،250.

و المسبوق بكلمة؛ ريتشاردز، و ما أقلّ العبارات التي تشير إلى أمبسون، إليوت، و لعلّ المسألة المركزية عند هؤلاء و عنده هي السؤال الجوهري: ما الذي يضفي على تجربة قراءة قصيدة معيّنة قيمتها؟ و كيف تكون هذه أفضل من سواها؟ و مثلما ارتبطت نظرية ريتشاردز حول القيمة بتوجه نفعي، ارتبطت نظرية النشاط اللغوي عند ناصف بنظرة جمالية للخبرة الجماعية »[1] التي يحدد بها قيمة النص الذي يرى أنه « ليس « أنت» ...لا أحد يفكر في النصوص باعتبارها خطابا يتوجه إليَّ »[2] ففي هذه العبارة الوجيزة تتّضح قيمة التجربة الفنية إن النص من خلال ناصف أو من منظور المرجع يتحدّد من خلال قيمته الانسانية، إن صحّت الكلمة إنّ النصوص التي لا تعبّر عن الأفراد بالضرورة، تعبّر عن الإنسان؛ الذي تُعّد تجاربه في خطابات ذات لغة عارية من دلالتها الأصلية غير مألوفة، تضفي على العمل بعدًا استيطيقيا، يجعل من اللغة المانح الأوّل للقيمة إن قضية المعنى من شأنها أيضا أن تثبت مركزية الرجوع إلى النقد الجديد عند ناصف، ذلك أن أمبسون يجعل للمعنى سبعة أنماط من الحالات التي يرد فيها غامضا أو غير واضح، وعلى ذلك فإنّ الكلمة يمكن أن يكون لها عدة معان متميزة يرتبط بعضها ببعض أو بمعنى آخر، عدة معان يحتاج كلٌّ منها إلى الآخر في تكميل معانيها [...] إن هذه المعاني قد تتحد مع بعضها كي تعني الكلمة علاقة واحدة أو عملية واحدة »[3] فهي الدلالة نفسها التي تشير إليها العبارة الناصفية « الحقيقة أن موقف العلم من مصطلحاته لا يعدو أن يكون (...) تدميرا جزئيا بقوة القول الأساسية في الكلمة و نادرا ما تصاغ كلمة بواسطة التأليف الاعتباطي بين الأصوات، و حينئذ ترمي بالقبح أو الغموض »[4]

و قد تلتبس الكلمة الواحدة، إذا ما أشارت إلى أكثر من معنى بين « أنماط السياق المختلفة التي تمدّ الجملة أو القول الواحد بالمعنى، و هذا ينشأ من أي لبس بسيط كما هو الحال مثلا في كلمة «Reason» التي تعني « السبب » أو « الحجة أو الدليل » هي نمط من أنماط الغموض السّهل حقا، مع أنّها في كثير من الأحيان أعقد من ذلك »[5]

1- المرجع السابق: ص،251.
2- المدونة: ص،163.
3- امبسون وليم: **سبعة أنماط من الغموض**، تر: صبري محمد حسن: مر: فريد ساهر شقيق، المجلس الأعلى للتعاقد، لبنان، دط، 2000، ص،24.
4- المدونة: ص،165.
5- ريتشاردز آ.آ: **فلسفة البلاغة**، تر: سعيد الغانمي وناصر حلاوي، أفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2002، ص،46.

و لعل الأهم بالنسبة لسياق البحث عن المعنى أو اللغة هو عنوان الكتاب الذي عَنَى به صاحبه إيجاد نظرية للتواصل عن طريق التفسير، و هو بهذا يلتقي وهدف رتشاردز في عمله" مبادئ النقد الأدبي " حيث أن هدفه الأول « تفسير عملية التوصيل ، وهو يتناول العمل من وجهة نظر القارئ أكثر من وجهة نظر المؤلف، و التوصيل عملية نقل التجربة كاملة إلى ذهن متلقيها »[1]، يعود ناصف ليشكّل نظريته – هذه المرة– في الاستجابة إلى "ريتشاردز" فيقول « إننا محتاجون إلى تنويع قدراتنا على الاستجابة، دع الكتاب الذي تقرأه يناوش شفرات حياتك»[2] من خلال المناوشة، يريد أن يتحدّث عن أفق التوقع الذي استمده " أيزر" من خلال فكرة ترتيب الإحساس بالعمل الفني، بذكر هذا في آخر الفقرة، و هو يستحسن فكرة مفادها أنه لا يشك في أن مبادئ " ريتشاردز" قد أخذت حظّها من تفكير" أيزر".

إنّ هذا البحث لا يمكنه استحضار كل النصوص التي تربطه بالنقد الجديد أو بالأحرى بريتشاردز، ولكن إطلالة سريعة على بعضها، يجعل الحكم ظاهرا، إنه منحاز جدا لهذا النقد أو لرتشاردز على وجه التحديد، و إن كان لذلك مسوّغ، فلحكم التحيّز دليل هو « غضّ الطّرف عن الانتقادات التي وجّهت للنقد الجديد، من أهمّها أنّ هذا النقد لا يخلو من انطباعية مسرفة »[3] و إن كانت الوقفة مع ذلك لا توضّح المسألة إلاّ من خلال بعض القضايا المشتركة بين ناصف وريتشاردز، أما انطباعية النقد الجديد، فظاهرة في كونه نقدا سياقيا، و إن كان ذا تأثير شكلا، ضف على ذلك أنّ ناصف في عودته لرتشاردز يجسّد ضربا من التعاطف المباشر، « ومن شواهد عاطفته المشبوهة، أنك تراه في كتبه و مؤلفاته تنشرح نفسه عند ذكر رتشاردز و ينبسط لسانه بالثناء عليه »[4] و الأمر الأوضح من كل ذلك أن عبارات رتشاردز مبثوثة في ثنايا جلّ كتاباته، و في سطور الفصول، أو عناوينها و من بعض العناوين (نظام الكلمات، الفهم و التساؤل و الإنحناء، التقاليد الإنسانية، مخاطر النظام) كما أن عبارات ريتشاردز المشهورة تتكرّر في نصوصه (النظام، التجريد، الكلمات، الشعور، الانفعال...) وأمام كلّ هذا يجد القارئ أمام تساؤل هو: لِمَ يعود ناصف إلى رتشاردز عودة تفوق إليوت أو تتجاوزه ؟ أليس حريّا بالصدارة في قائمة أسماء النقد الجديد وجود «كولريدج» صاحب نظرية الخيال

1-رتشاردز آ.آ: **مبادئ النقد الأدبي**، تر: محمد مصطفى بدوي، تق:لويس عامر ،سهير القلماوي،المجلس الوطني للثقافة، مصر،ط1،2005،ص،37.

2- المدونة: ص،224.

3- كرماني أحمد عبد الحميد: **قراءة في الفكر النقدي عند مصطفى ناصف**، مكتبة الآداب المصرية، القاهرة، ط1، 2015، ص،111.

4- البنكي أحمد أحمد، **دريدا عربيا (م.م)**، ص،265.

خاصة و أنّ ناصف يروم بناء نظرية في اللغة قوامها الجمال؟ أزعم وزعمي يشبه تربة مبتلّة أن ناصف عاد بالمصطلح إلى أجهزة غير عربية بدعوى التثاقف، أي الوعي بالمغايرة، **و لكنّه سرعان ما تحرّك اللاوعي في تلابيب ذاكرته، فتحوّل الفعل إلى اللافعل أو الرّكون في تلك البؤرة المستعارة، و اتجه إلى الثقافة الإنجليزية ليستحضرها فاستحضرته** خاصّة و أنه كان غالبا ما يدعو لربط « قراءة النصّ بالثقافة، باعتبار أنّ كليهما يؤدي إلى الآخر، فالنصّ منفتح على القراءة، التي تكمن في التأويل في علاقته بالثقافة»[1] فإذا كان النصّ، عربي النشأة يعني أن علاقته مربوطة بالثقافة العربية التي امتزجت كذلك بالأفعال الثقافية الأخرى، خاصّة و أن ناصف في قراءاته للنقد القديم يقرّ (بتوتر العلاقة بين الذات العربية و تراثها، علاقة تعبّر عن أزمة شعورية للذات الهاربة بحثا عن البديل الذي يعصمها من التبعية)[2] التي تسم خطاب العربي و تغفله، فيتجلّى المفهوم تجليّا مستعارا يعكس روحا تبحث عن النجدة، لأن التجلّي المفهومي يكون مباينا، يسهل معاينة خلله و« قد يكون الآخر قابعا في الأنا لا خارجها، أي أنّ مشكلة الهويّة قد تكون بين معاينة الأنا وذاتها، بقدر ما تكون بينها وبين الغير »[3] ، فهي مشكلة فكرية عامّة قبل إحلالها مجال النقد أو القراءة وبالتالي تتحول القراءة الناصفية إلى آلة قلقه تحتضنها الأنا، و تطاردها الذات على صعيد الحوار الداخلي النفسي، حوار لا يشكّ الناقد في أنّه جدير بالإجابة على سؤال الهويّة كخطاب، يمارس سلطته في نصّ يُضمِرُ مناوشات الوعي و اللاوعي. إلاّ أنَّ (خيطا رفيعا يجمع كل ذلك و لا يمكن في خضمّ ارتحال المعنى بين الذات و أناها، أو الآخر و موضوعه، غير الإقرار بأن (ثالوث النص و الحقيقة و المقدّس، سيبقى ثابتا من حيث الهيكل و المنظومة ديناميا من حيث الصراعات والرهانات. ثمّة مسألة كبرى تحسيسية و حالمة جعلت المفهوم يتزأبق على أرضية الواقع، بين سيرورة تاريخية و بناء سياسي و سلطة إيديولوجية)[4]، حيث يكون النص عند ناصف مثار فلسفتين متغايرتين، لكل منها سيرورة تاريخية و بناء سوسيولوجي وايديولوجي.

1- تيسوكاي كريمة: **الخطاب النقدي عند مصطفى ناصف**، اش: آمنة بلعلي، قسم اللغة والأدب العربي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولود معمري، تيزي وزو،الجزائر 2009– 2010، ص،75.

2- تيسوكاي كريمة: **الخطاب الواصف في نقد مصطفى ناصف**، مجلة الخطاب، كلية الآداب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو،الجزائر، ع9، جوان 2011، ص،181.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- ينظر: الزين محمد شوقي: **صنم الحقيقة و رمز المقدس،صراع الايديولوجية والأيقونة في الثقافة الدينية وتداعياته الحضارية**، مجلة يتفكرون، مؤمنون بلا حدود، المغرب، ع5، خريف 2015، ص،54

الخاتمة

مادام النقد العربي يعالج القضايا بدرجات متفاوتة، ومادامت الأداة النقدية تاريخية، كانت أو اجتماعية أو نفسية، تحتاج إلى التأويل في بعض جزئياتها كوجه من أوجه القراءة مثل الفهم و التفسير، ومادامت التأويلية العربية تعاني ضبابية المسار الإجرائي و النظري، و ليس الأمر واضحا ذلك الوضوح الذي يُكسب حقلا معرفيا كالتفكيك، مصطلحات تميّزه عن غيره الاختلاف، التمركز، الإرجاء، الكتابة، العدمية النيتشوية، الماورائية، الحفريات الفوكية، الأثر... ومادامت أصول الفكر ومرجعيات المعرفة، إمكان للفهم؛ فهم الأنساق التي تتكئ على جزء منها، أو عليها كلّها... و ما دامت القراءة ميلادًا جديدًا للوجود، بطريقة لا تهمّها الحقائق، بقدر كيفيات الحصول عليها، و مادام المفهوم الذي يقترحه مصطفى ناصف للنص من خلال مراجع ابستيمية متباينة قابل للتأويل؛ الذي يسمح بتكشّف دلالات الوجود و منه تعدد أبواب الحقيقة فإن:

* ناصف ربط المفهوم العام الذي يتكشّف فيه النّص، كمعطى شمولي.. يعبّر مرّة عن ذاته، فيكون كلمة أساسية تتأبّى و تعلو، ومرّة عن الجماعة، حيث مستودع خبرة إنسانية أداتها اللغة، ربطه بالذات العربية المحاورة أو المفكرّة، التي عاشت هي الأخرى حياتين، مرة تكون فيها قادرة على تخطي الرؤية الفردية إلى رؤية شاملة، تسمح لها بالنظر إلى الآخر في مرآتها، كما ترى ذاتها، فتنعدم مسافة الارتحال بين الذات والموضوع، ومرّة تكون حذرة قلقة، تصنع مسافات بينها وبين العالم، يكفيها أن تشير إلى نفسها، مادامت كائنا له الحق في الوجود.

* سؤال النقد الذي يزعم ناصف الإجابة عنه، قد ذاب في الآخر، الذي عاب عليه الغلق والانحسار، حيث أنّ الانفتاح الذي يدعو إليه متناهي، و هذا يشير في الثقافة الغربية، إلى شيء من القناعة الدينية التي لم يتمكّن رهبان الكنائس و لا قساوسة القبّالاة الإجابة عن سؤال التجلّي، أو الواحدية المفقودة، إنّ الديانة الغربية على اختلاف أصولها، ديانات و ليست ديانة واحدة، لذلك لم يكن للنص أن يكون واحدا قارّا، ومن ثمّ جاز الحذر في التعامل مع الآخر المتعدّد، و هذا ما غاب عن ناصف حال جعله الفلسفات الغربية مركزا لتأويل نصّه النقدي.

*سؤال الخصوصية، في ذهن ناصف، قد تربّع على عرش ذاكرة مفقودة ! و كيف يلتقي النقيضان؟، فهو يحدّث عن روح جماعية يدلّ عليها ضمير الجمع الغالب على المدوّنة، و لكنّه

شمول مشتت في ذهنه، ذلك أنّ المحمول الغربي، أزاح الحمولة العربية، أزاحها بفعل اللاوعي أثناء الكتابة التي جسّدت الانبهار الذي أخفاه ناصف في ثنايا التوسّط، و الأمر يتضح لقارئ المدوّنة التي تفوق إحالاتها الغربية، الإحالة العربية، و منه يفقد النّص العربي تعبيره القويّ عن الخصوصية العربيّة، و تصبح المركزية الغربيّة جزءًا من تكوين النّص النّقدي عنده.

*النظرية أو الملمح التنظيري، ظاهر في نقد ناصف، لجملة من الفلسفات المعاصرة و الأصيلة، و هو الطريق الذي تسلكه النّظريات حال نشوئها، حيث يتحدّث عن المفهوم و عن المرجعيات، و بعضا من الممارسات، و إن كانت المعيارية طاغية على آدائه الذي كثيرا ما يوقعه في التلفيق المنهجي، إنّ نصّه ضرب من خطاب التنظير العربي، و ليس زرعا من التأريخ أو التمثيل... نحو نظرية ثانية.

*استحضار التّاريخ، للوقوف على الذات العربية الناصفية، يضعها في قلب النقد؛ الانتقاد ذلك أنّه يعود(للجاحظ، الجرجاني) المعتزليّين، من أجل الحاجة للتاريخ و ليس إنصافا له كمنعطف ضروري يميّز خطاب النقد أو خطاباته .

*الدعوة لنوع من الكتابة النقدية الجديدة، أمر يعترف به ناصف، من خلال طريقة تظهر في كثير من كتاباته (غياب العناوين الفرعية، تسمية الفصول بغير مسميّاتها النقدية، ضمير الجماعة، نهاية الفصول تكاد تكون واحدة...)، قد يكون نوعًا من القلمية النقدية لم يلق الترحيب من المشتغلين المعاصرين على النقد العربي، قدر الاشتغال على شكل خطابات النسق.

* تحضر المدونة و تبرز التراث العربي، و المعاصرة الغربية، و لذلك ما يفسّره، فلو كان الحديث عن المعاصرة العربية بالمفهوم الزمني، و التراث الغربي، جاز الحديث عن إطار مرجعي ذي استقرار إلى حدّ ما، أمّا حديثه عن ماضيه و حاضرهم في أي إطار... ؟

إن الحضارة الغربية، قد أقرّ بعضها بما احتاج إليه في التراث العربي القديم، و ذلك لغناه و قوّة أصوله الفكرية، فكانت العودة إليه ضرورة ألحّ عليها سؤال النقد الغربي، و عليه وجب على ناصف، سواء وعى ذلك أم لم يع، ضرورة الإنصاف عودًا على البدء، النّص عنده سؤال يبحث عن مرجعه، و لا ضير أن مرجعه أكبر من أن يكون وجوديا أو ظاهراتيا أو هرطقة عالمية إنّ مرجعه الأكبر هو الإطار الذي تترتب فيه العوالم ترتيبا تاريخيا؛ عالم الذات الكبرى، عالم الذوات، عالم الأشياء، مرجع يتجاوز المعرفة التي عادت إلى تراث ينتمي إليه.

* شأن القراءة التأويلية، ذو مضان خاصة، و أنها ارتبطت بالداخل عند ناصف، أداتها الشعور في كثير من الأحيان، و لا يغيب عنه خلل الشعور، كأداة معرفية قد ألجم الفلسفة الفرويدية، وإن اختلف ناصف عنها، و كأنها عودة إلى سيكولوجية عاب عليها شيئا استدركته الظاهراتية نقلا عنها، هو النظرة للأشياء كممكنات وجودية مستقلة عن غيرها. إن التناهي في قراءة النصّ قراءة نفسية داخلية أداتها الشعور، أمر يُحمّل النظرية التأويلية عنده بذور الفناء فلا يمكن إقصاء العقل في قراءة النص.

مع ما سبق، تبقى إشكالية القراءة أمرا يتبدّى سؤاله في كل مرّة، بشكل متجدّد و عليه أعتبر إشكاليتي باصرة؛ إجاباتها عمياء، تجد في قارئها شيئا من الصفح، يعيد ترتيبها أو تقويمها بالحذف و الزيادة، إنّ الإشكالية أكبر من أن تتحكم الحواس في تأطير المعرفة، فإلى أي مدى تحكمت المرجعيات الناصفية في الاعتراف بخصوصية النص عنده؟ كيف يمكن اعتبار سؤال الهوّية العربية، شرعي الإجابة؟ متى يبتعد القلق عن الذات العربية؟ ألا يمكن البحث عن صورة العربي في مرآة الآخر الذي طالما بحث العربي عن صورته في ذات العربي؟ ألم يحن الأوان للاعتراف أن القوة العربية قد عادت؟ و أنّ القلق النقدي قد أخذ الطريق الصحيح نحو فلسفات أصبحت تؤكد يوما بعد يوم، اضطرابها وزعزعة ثوابتها؟

الآخر كائن بين الأنا و الذات، أفلا يُقرأ على أنّه ضرورة من أجل الإنسانية، و أنّ مكانه بين الذات و أناها كفيل بالخصوصية من عدمها، يرى نفسه في الذات العربية كما ترى فيه نفسها.

النص: أهو الحاضر الحامل لماضيه، نحو الغد ؟ أم هو العود على البدء؟

المرجعيات: هل التراث حاضر في الثقافة اليوم كمجموع من الثقافات أم كنقطة تاريخية قدّيسة؟

التأويل: نحو الثقافة أو الحضارة ؟ نحو التعدد أو التناهي؟ نحو الحقيقة أو ما وراءها؟.

2016-04-09

زوالا

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

I- المصادر:

1)ناصف مصطفى، اللغة والتفسير والتواصل،عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،الكويت، 1978.

II- المراجع:

1) إبراهيم عبد الله: المطابقة والاختلاف، بحث في نقد المركزيات الثقافية، مركز الدراسات العربية، لبنان، ط1، 2004.

2) ابن منظور محمد: لسان العرب، دار المعارف، مصر، دط، دت، ج6، مادة (ن،ص،ص).

3) أبو زيد نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي،المغرب ط7 2005.

4) أبو زيد نصر حامد: النص؛السلطة والحقيقة؛ الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة المركز الثقافي العربي، المغرب، دط، دت

5) أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي المغرب، ط4،1998 .

6) أبو زيد نصرحامد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2008.

7) أبو زيد نصرحامد: فلسفة التأويل؛ دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي دار التنوير، لبنان ط1، 1983.

8) أبو هيف عبد الله، النقد الأدبي العربي الجديد، في القصة والرواية والسرد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، مصر، دط ، 2000.

9) أحمد إبراهيم: أنطولوجيا اللغة عند مارتن هايدجر، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف لبنان- الجزائر، ط1، 2008.

10) امسبون وليم: سبعة أنماط من الغموض، تر: صبري محمد حسن، مر: فريد ماهر شقيق المجلس الأعلى للتعاقد، لبنان، دط، 2000.

11) البازعي سعد وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين مصطلحا المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2003.

12) الرازي زين الدين: مختار الصحاح، تح، شهاب الدين بن عمرو، دار المشاريع،ط1،2004، مادة (ن،ص،ص).

13) الصبيحي محمد الأخضر: مدخل إلى علم النص؛ ومجالات تطبيقه، منشورات الإختلاف الجزائر،ط1،2008.

14) المسيري عبد الوهاب: العلمانية والحداثة والعولمة، دار الفكر، سوريا،ط1، 2009.

15) المسيري عبد الوهاب: اللغة والمجاز؛ بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، مصر ط2002،1.

16) بارة عبد الغني؛ إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر؛مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط ، 2005.

17) بارث رولان : لذة النص، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، سوريا، ط1 1992.

18) بارث رولان: درس السيميولوجيا، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط3 1993.

19) بن تومي اليامين: مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، دار الأمان،منشورات الاختلاف الرباط، الجزائر، ط1، 2011.

20) البنكي محمد أحمد، دريدا عربِيا؛ قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي،المؤسسة العربية للدراسات والنشر البحرين،ط1، 2005.

21) بو الشعير عبد العزيز: غادامير؛ من فهم الفهم إلى فهم الوجود، منشورات الاختلاف- دار الأمان، الجزائر- المغرب، ط1، 2011.

22) جاسبر دافيد: مقدمة في الهيرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون ـ م.الاختلاف، لبنان ـ الجزائر، ط1، 2007.

23) حرب علي: الممنوع والممتنع؛ نقد الذات المفكرّة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5 2011.

24) رتشاردز آ.آ: مبادئ النقد الأدبي، تر: محمد مصطفى بدوي.

25) ريتشاردز آ.آ: فلسفة البلاغة، تر: سعيد الغانمي وناصر حلاوي، أفريقيا الشرق، المغرب دط ،2002.

26) سليم عبد الإله: بنيات المشابهة في اللغة العربية، مقاربة معرفية، دار توبقال؛ المغرب ط1، 2001.

27) شميعة مصطفى: القراءة التأويلية للنص الشعري القديم عند مصطفى ناصف، بين أفق التعارض وأفق الاندماج، عالم الكتب الحديث، الأردن،ط1، 2013.

28) عامر سامي منير: مدخل أمين الخولي إلى الدراسات الجمالية والبلاغية؛ ملامحه وآثاره منشأة المعارف، مصر، دط، 1989.

29) علي محمد يونس: المعنى وظلال المعنى؛ أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي لبنان، ط2 ،2007.

30) عمارة ناصر: اللغة والتأويل؛ مقاربات في الهيرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، الدار العربية للعلوم ناشرون وأخريات، لبنان –الجزائر-المغرب، ط1، 2007.

31) غادامير هانز جورج: فلسفة التأويل؛المبادئ والأصول والأهداف، تر: محمد شوقي الزين الدار العربية للعلوم ناشرون وأخرتان، لبنان ـ الجزائر ـ المغرب، ط2، 2006.

32) كرماني أحمد عبد الحميد: قراءة في الفكر النقدي عند مصطفى ناصف، مكتبة الآداب المصرية ،القاهرة، ط1، 2015.

33) لا ينز جون: اللغة والمعنى والسياق، تر: عبد الوّهاب عبّاس صادق، دار الشؤون العامة العراق ط1، 1987.

34) مصطفى عادل: فهم الفهم؛ مدخل إلى الهيرمينوطيقا؛ نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير؛ رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007.

35) مفتاح محمد: المفاهيم معالم؛ نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2 2010.

36) ناصف مصطفى: النقد العربي، نحو نظرية ثانية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (عالم المعرفة)، الكويت، 1978.

37) ناصف مصطفى: الوجه الغائب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 1993.

38) ناصف مصطفى: محاورات مع النثر العربي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (عالم المعرفة)، الكويت، 1978.

39) ناصف مصطفى: مسؤولية التأويل، دار السلام، القاهرة، 2004.

40) ناصف مصطفى: نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، لبنان،دط، دت.

41) Jean dubois et autres : Dictionnaire de linguistique, larousse, 1978

III- المذكرات و المقالات المنشورة:

42) أبو زيد نصر حامد: الهيرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول، المجلد الأول العدد الثالث، أبريل 1981.

43) الزين محمد شوقي: الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة فكر ونقد.

44) الزين محمد شوقي: صنم الحقيقة ورمز المقدس، صراع الايديولوجية والأيقونة في الثقافة الدينية وتداعياته الحضارية، مجلة يتفكرون، مؤمنون بلا حدود، المغرب، ع5، خريف 2015.

45) تيسوكاي كريمة: الخطاب النقدي عند مصطفى ناصف، رسالة ماجستير، اش: آمنة بلعلي، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولود معمري، تيزي وزو ،الجزائر، 2009، 2010.

46) تيسوكاي كريمة: الخطاب الواصف في نقد مصطفى ناصف، مجلة الخطاب، كلية الآداب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو ،الجزائر، ع9، جوان 2011.

47) حمودين علي: الخلفية الفلسفية للمناهج النقدية الغربية، مجلة الأثر، كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح ، ورقلة، الجزائر، العدد7، 2008.

48) فيدوح عبد القادر، مرقاة النص ولا تناهي التأويل، مجلة حوليات التراث، البحرين، ع7 يناير 2007.

49) قويدر حسينة: القراءة التأويلية للنصّ الشعري القديم، مصطفى ناصف نموذجا،رسالة ماجستير،إش: دامخي عبد القادر، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر 2005- 2006 .

50) ناصف مصطفى: الشعر والنحو؛ قراءة في دلائل الإعجاز، مجلة فصول، مج01، ع03 أبريل 1981، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.

فهرس المحتويات

مقدمة:.....أ
مدخل: النص والتأويل، في الثقافة العربية والغربية، نحو مقاربة مفاهيمية
1- النص في الثقافتين العربية و الغربية: 11
1-1): في اللغة 11
2-1): النّص في التصور الحداثي الغربي والعربي 11
1-2-1): عند بارث رولان (Roland Barthes):..... 11
2-2-1): عند مفتاح محمد: 12
3-1): النّص في التلقّيات الغربية و العربية..... 12
1-3-1): عند ريكور بول (Ricour Poul):..... 12
2-3-1): عند أبي زيد نصر حامد:..... 12
2)- مفهوم التأويل في الثقافتين 13
1-2)- في اللغة: 13
2-2): التّأويل في الثقافة الغربيّة المعاصرة..... 13
1-2-2): عند غادامير هانز جورج (H.g Gadammer): 14
2-2-2): الـتأويل/التفسير 14
2-3-): التأويل في الثقافة العربية..... 15
1-3-2)- عند أبي زيد نصر حامد:..... 15
2-3-2): التفسير\ التأويل..... 16
الفصل الأول: في مفهوم النصّ عند ناصف ونقده
1)- مفهوم النص عند ناصف:..... 18
1-1): النصّ كلمات:..... 18
1-1-1): نقد المفهوم: 20
2): النص... لغة:..... 25
1-2): نقد المفهوم:..... 27
3)- نص النقد: بأيّة أداة: 31
الفصل الثاني: المرجعيات التأويلية، حضور مستعار
1)- مفهوم التأويل و نقده: 34
2)- اللغة بين التفسير و التأويل:..... 36
3)- انفتاح التأويل: إمكانات و إبدالات : 37
4)- المرجعية العربية:..... 40
-1)- التراث: الإطار المرجعي وفعل اختراق التلقي..... 40
5)- المرجعية الغربية:..... 44
1-5)- الفلسفة الظاهراتية الوجود مرجع المعرفة:..... 45
2-5): النقد الجديد: 47
خاتمة:.....52
قائمة المصادر والمراجع:.....56
الفهرس:.....60

الملخص باللغة العربية:

تأتي هذه الدراسة في سياق البحث عن مفهوم للنص يعكس الخصوصية العربية بجلّ حمولاتها المعرفية، عند واحد من النقاد الذين ساهموا في إثراء الدرس العربي النقدي، من خلال قراءاته للنصّ المتقدم، وكذا إفادته الواعية من النقد الغربي،خاصة وأن النص كمفهوم لم يستقر على حال واحدة، وهو شيء طبيعي؛ إذا عرفنا أن المنطلقات التي كانت تقف وراء المفهوم في كل مرة لم تكن واحدة ولا قارة، فشكّل المفهوم عند مصطفى ناصف في ظل الدينامية القرائية والتلقي جسراً بلور علاقته بقارئه، حيث تتتبّع هذه الدراسة من خلال كتابه اللغة والتفسير والتواصل؛ تعاريفه للنصّ الذي لم يجعل له مفهوما قارا وليس غرض البحث مصطلحيا فحسب بل يبحث أيضا في مرجعيات هذا المصطلح، ويحاول قرائتها، لأن المرجعيات تؤثر في بناء المفاهيم، ومن ثمَّ اعتبر هذه المحاولة إسهاما ولو قاصرًا في تبيان خطاب النقد عند ناصف.
الكلمات المفتاحية: المرجعيات التأويلية، النص، النقد.

Résumé:

Cette étude intevient dans le contexte de la recherche du texte qui reflet le mode de vie arabe avec toutes cargaisons congitives, lorsque l'un des critiques qui enrichissent la leçon critique à travers ses lecteurs avancées du texte, et ainsi que son témoignage conscient de la critique accidental surtout que le texte entant que concepte n'a pas reglé dans un seul cas.

Sous l'alphabétisation dynamique et recevoir, « Mostafa Nassif » formé un pont du reception qui cristallissé le relation avec le lecteur et dans cette étude à travers son livres nous parlons ou étudions la langue, l'explique la communication et ses difinition pour le text qui nous lui donne pas un consept stable.

Le but de la recherche et ce pas dans le but de terme, mais examine egalement les termes de réfirences de ce terme et d'essyée de lire car il effect le consept de construction et sette tentative à été considiri comme une contrubition méme et modeste, ou déscour critique arabe.
Les mots cles : références d'interprétation, texte, la critique.

Summary:

This study intevient in the context of the search text that reflect the Arab way of life with all congitives cargoes when one reviews that enrich the critical lesson through its advanced text readers, as well as his conscious witness of especially critical accidental that the text that entant concepte not adjusted at a single event.

Under the dynamic literacy and receiving, "Mostafa Nassif" formed a bridge cristallissé reception that the relationship with the reader and in this study through its books we speak or study the language, explains the communication and difinition for text that we not give him a stable consept.

The purpose of the research and not in terms of profit, but also considered the terms of réfirences of this term and essyée read because it effect the construction consept and attempt to sette been considiri as contrubition same and modest, or Descour Arab criticism.
The keywords: interpretation references, text, critical