الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجيلالي بونعامة بخميس مليانة

كليــة الآداب واللغــات

قسم اللغة والأدب العربي

بين السميائيات و التأويل دراسة نقدية في تجربة عبد القادر فيدوح

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

تخصص: نقد حديث و معاصر

إعداد الطلبة:

- جميلة محمودي
- فوزية نون

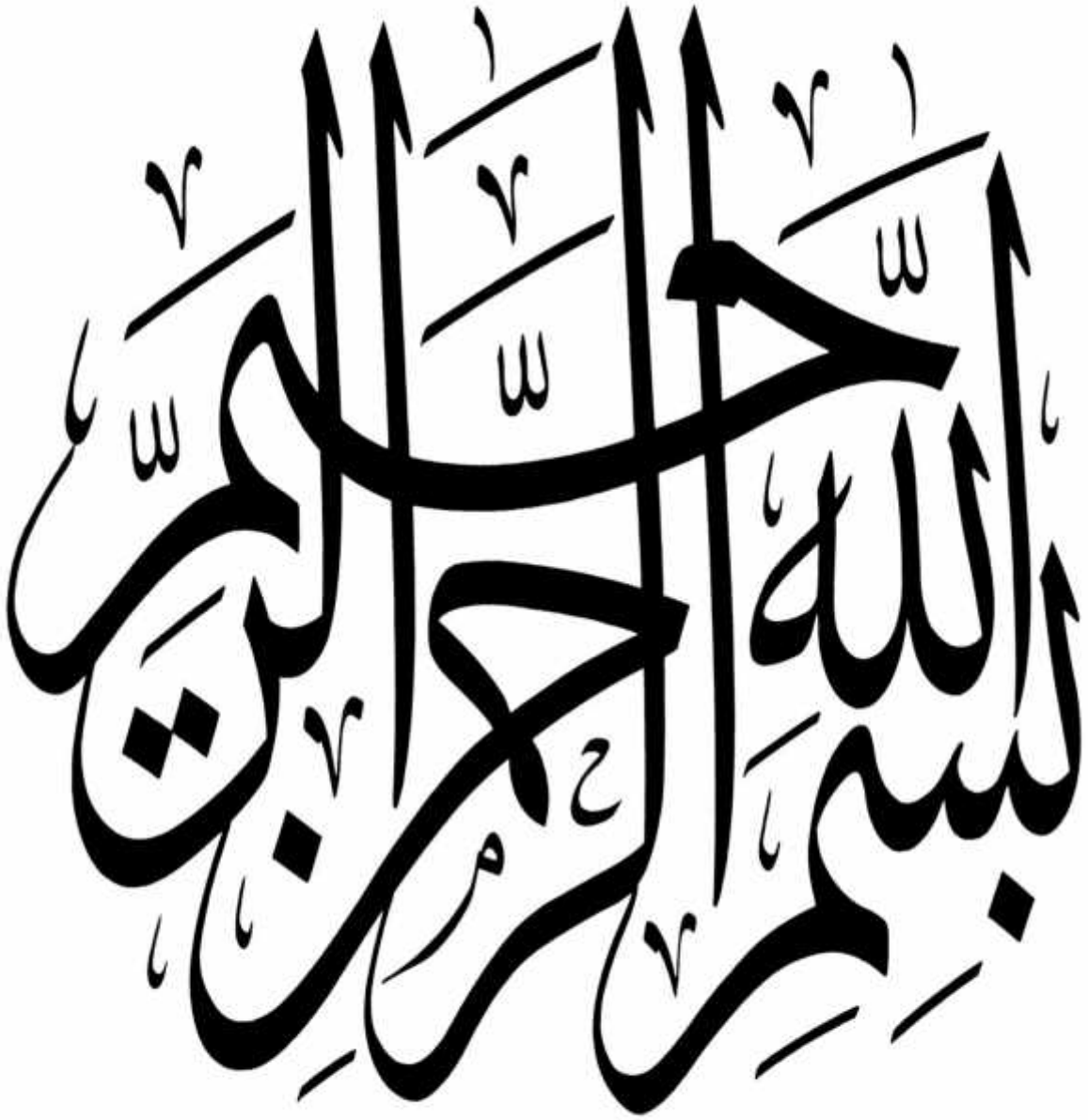
إشراف الأستاذ :

– محمد جودي

لجنة المناقشة

الاستاذ	ابراهيم بن طيبة	رئيسا
الاستاذ	محمد جودي	مشرفا و مقررا
الدكتورة	بن علوى	مناقشة

السنة الجامعية:2017-2018


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

الحمد لله الذي ملك فقدر والذي عزّ فقهر الموفّق الهادي إلى سبيل الرّشاد والصلاة والسلام على رسوله الأمين محمد -عليه الصلاة والسلام- وبعد:

لا يسعنا وقد منّ الله علينا بتمام هذا البحث، إلاّ أن نتقدّم بجزيل الشكر والتقدير لأستاذنا المشرف

"محمد جودي"

الذي أغرقنا بجميل تفانيه وطول صبره وسعة صدره ودقّة ملاحظاته وتصويباته وتوجيهاته.

دعاء من القلب بأن يجزيه الله عنّا خير جزاء.

جزيل الشكر إلى الدكتور

"عبد القادر فيدوح"

الذي كان كريما في العلم حدّ الإغداق.

كما لا يفوتنا أن نشكر أساتذتنا أعضاء هيئة المناقشة الذين تكبّدوا عناء قراءة هذا البحث وتقييمه.

فلكم منّا فائق الاحترام والتقدير.

إهداء

إلى القصة التي صاغت حروفها واقعات الزمان

إلى الدفء والحب والحنان

إلى النور الهادي في وحشة الأيام ... أمي الغالية أدامها الله وأطال في عمرها

إلى أبي حفظه الله

إلى من يشاركونني حنان أمي ويقاسمونني سقف بيت واحد...إخوتي الأعزاء

إلى حبيبة قلبي وساكنته الأمورة " فدوى" رعاها الله

إلى من كان لي الدعم والسند "زوجي طاهر" وكل فرد من عائلته الكريمة

إلى صديقاتي وزميلاتي نور الله طريقهن وبصيرتهن وأخص بالذكر زينب وفوزية

إلى كل من ذكرهم قلبي وضاقت لهم أسطري.

جميلة

إهداء

إلى

الوالدين الكريمين .....عطفا و حنانا.

إلى إخوتي.

إلى أحلام و فلة.

أهدي هذا العمل.

فوزية

مقدمة

تعدّ السيميائية من الحقول المعرفية، التي ظهرت في القرن العشرين على يد كل من عالم اللغة السوسيري "فرديناند دي سوسير" والمنطقي الأمريكي "شارل ساندرس بيرس"، ثم جاء بعدهما من أمثال "امبرتو إيكو"، و"رولان بارت"، و"غريماس".

وقد احتلّت السيميائية مكانا مرموقا بين الدراسات اللغوية والنّقدية، وأصبحت تحظى باهتمام الكثير من الباحثين العرب والأجانب.

كما استفاد النّقد الأدبي من نظرية التأويل ودورها في إعطاء النّص الواحد أكثر من معنى وذلك بعد بزوغ فجر المناهج النّقدية الحديثة التي تُعطي القارئ سلطة تُمكّنه من قول ما لم يمكن للمؤلف قوله، فالنّص متعدّد الدلالات بتعدّد قُرّائِه في حين تهتم السيميائية بدراسة الدلالات والرموز والإشارات في مجالات متعدّدة كاللغة والفن والأدب.... وفي مجالات أخرى كالطب وعلم النّفس وعلم الاجتماع والرياضيات.

ظهرت عدّة أقلام كان لها الأثر الكبير في النهوض بالنّقد الجزائري، وتطوّره والمساهمة في إعطاء وابتكار الجديد من المصطلحات في هذا المجال.

ويعدّ الدكتور "عبد القادر فيدوح" من المساهمين في مجال النّقد الجزائري خاصة في المنهج السيميائي والتأويلي، حيث أصدر عدّة مؤلفات، كما يحتّل موقعا خاصا في مجال الحقول المعرفية كالسيميائية والتأويلية وغيرها.

ولقد كانت رغبتنا في اختيار هذا الموضوع نابعة من عدّة عوامل أهمّها:

-الرغبة في معرفة المكانة التي يحتلّها الدكتور عبد القادر فيدوح في النقد الجزائري.

-معرفة طبيعة القراءة لدى الدكتور وطرق التأويل فيها.

-معرفة الجديد الذي أضافه الدكتور في مجال النّقد السيميائي وهل وُفّق أم لم يوفّق في هذا المجال؟

ومن هنا كان موضوع بحثنا الموسوم ب: "بين السيميائيات والتأويل دراسة نقدية في تجربة عبد القادر فيدوح".

فحاولنا بذلك التطرّق إلى العناصر التي ارتأينا أنّها مهمّة وتصبّ في لُبّ الموضوع

وللإجابة عن بعض التساؤلات التي يمكن أن تتبادر في ذهن كل سائل سامع لعنوان المذكرة ومن بين تلك الإشكاليات التي شغلتنا: إلى أيّ مدى وُفّق الدكتور عبد القادر فيدوح في استخدام آليّات التحليل السيميائي للشعر؟ كيف كان تعامله مع المنهج السيميائي نظرا لاختلاف ترجماته؟ وهل كان للنّاقد رؤية خاصة في تطبيق المنهج السيميائي والتأويلي؟

ولإيجاد حلّ لهذه الإشكاليات، وبغية الإحاطة بالموضوع ارتأينا إقامة بحثنا من ثلاثة فصول إضافة إلى مقدمة وخاتمة.

حيث كان الفصل الأول نظريا تطرّقنا فيه إلى السيميائيات (المفهوم والمبادئ) التأويل (من الفهم إلى تعدّد المعنى)، والسيميائيات التأويلية، التلقي العربي النّقدي للسيميائية والتأويل، وتداخل السيميائية مع التأويل.

أمّا الفصل الثاني فقد جاء مهتما بتجريب السيميائية عند عبد القادر فيدوح، تناولنا فيه العلامة اللغوية والسيميائيات الشعرية والعلامة الصوفية.

أما الفصل الثالث فخصصناه للممارسة التأويلية عند عبد القادر فيدوح اقتربنا فيه من التأويل الصوفي عبر قراءة معمقة في الفكر العربي وصولا إلى التأويل بين النقل والعقل وفي الأخير خرجنا بخاتمة كانت حوصلة شاملة ضمّت أهم النتائج المتوصل إليها.

وقد اقتضت طبيعة هذه الدراسة الإستعانة بالمنهج السيميائي الذي يهتم بدراسة حياة الدلائل داخل الحياة الاجتماعية والمنهج التاريخي في تتبّع تطوّر المنهج السيميائي والإستعانة بآليات إجرائية كالوصف والتحليل للوصول إلى الدلالات الكامنة خلف هذا المنهج.

وأثناء إنجاز هذا البحث اعتمدنا على جملة من أهمّ المصادر والمراجع التي تجمع موضوع السيميائيات والتأويل: لسان العرب لابن منظور، معجم السيميائيات لفيصل الأحمر السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها لسعيد بنكراد، بالإضافة إلى إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر لعبد القادر فيدوح باعتباره مصدرا أساسيا يخدم البحث.

ولم يخلُ طريق البحث من جملة من الصعوبات التي تعترض طريقه ولعلّ أبرزها فوضى المصطلحات التي تَعُجُّ بها الدراسات النّقدية وكثرتها بسبب تعدّد الترجمات التي تتّسم في بعض الأحيان بعدم الدّقة فأخذت خلطاً في تحديد المفاهيم، بالإضافة إلى صعوبة التعامل مع هذا الكمّ المعرفي المتجدد من نظريات نقدية حديثة ومعاصرة.

لا يفوتنا في الختام أن نعترف لمن لهم الفضل في إنجاز هذا البحث المتواضع فنتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ "محمد جودي" نظير توجيهاته ونصائحه فقد كان بحق نعم الأستاذ والموجّه الناصح، فنسأل الله له التوفيق، كما نتقدّم بالشكر إلى أعضاء هيئة المناقشة الذين وقفوا تكرّما منهم على قراءة ومناقشة هذا البحث وتقييمه وتقويمه، كما نتقدّم بالشكر إلى الدكتور "عبد القادر فيدوح" لما قدّمه لنا، وإلى كل من مدَّ لنا يد العون والمساعدة لإنجاز هذا البحث.

الفصل الأول

البعد المصطلحي

1- السيميائيات : المفهوم والمبادئ.

2-التأويـــل (من الفهم إلى تعدد المعنى).

3- السيميائيات التأويلية.

4- التلقي العربي النقدي للسيميائية و التأويل.

شهد النّقد العربي مع بداية القرن العشرين تحولا كبيرا على مستوى المفهوم والمصطلح والمنهج، وعرف مجموعة من المناهج النقدية بفضل الترجمة والاحتكاك مع الغرب، ومن بينها المنهج السيميولوجي الذي أصبح علما ونظرية.

وقد دخل هذا الأخير الساحة النّقدية العربية محملا بحمولة مفاهيمية غربية، وشهد آنذاك إقبالا واسعا من قبل النّقاد العرب، حيث عملوا على تبنّي آلياته ومحاولة توظيف مصطلحاته على المستوى النظري والإجرائي من خلال فهمه له وتطبيقه على نصوصنا العربية، فاختلفت الرؤى ووجهات النظر من ناقد لآخر وتنوّعت أدواتهم ووسائل استقبالهم.

وبعد أن عرف النّقد الأدبي مجموعة من التحوّلات في تعاملها مع النّص الأدبي، وذلك من أجل تجاوز تلك المناهج النّقدية السيّاقية التي اهتمّت بالجانب الخارجي للنّص والظروف الاجتماعية والنفسية المحيطة به، إلى المناهج الحداثية والتي اهتمت بالبناء الداخلي للنص، دخل النّقد الأدبي في مرحلة جديدة تجعل من النّقد موضوعا في حدّ ذاته للتفكير

والتحليل، على الرّغم من أنّ هذا النشاط قديم في الممارسة النّقدية العربية إلا أن التّنظيرات الحديثة هي التي سعت للارتقاء به إلى مرتبة عالية.

وقد اصْطُلِحَ عليه عند "عبد المالك مرتاض" بمصطلح قراءة القراءة الذي يعني مراجعة النقد للأفكار الأدبية، وهنا تنحصر مهمة الناقد في تحديد مدى توفيق صاحب الدراسة في الإلتزام بالمبادىء النظرية وهذا ما أطلق عليه نقد النقد.

5-السيميائيات : المفهوم والمبادئ.

1-1 السيميائية عند النقاد العرب القدماء:

شهدت النّظرية السيميائية تطورا في العصر الحديث خاصة عند الغرب؛ فهم لم يقاطعوا تراثهم القديم، وإنما كان تطوّر أبحاثهم امتدادا لجهود أسلافهم أمثال العالم اللغوي " **فرديناند دي سوسير**"**Ferdinand De Saussure** فقد اتّخذ العرب أبحاثهم أنموذجا لهم وحاولوا تطبيقها على مدوناتهم.

قد وردت لفظة "سيمياء" في القرآن الكريم عدة مرات من دون ياء، نذكر منها: قوله تعالى بعد بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿ **وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَى عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ** ﴾ سورة الأعراف : الآية(48)، وقوله عز وجل :

﴿ **يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ** ﴾. سورة الرحمن :الآية(41) برواية ورش عن نافع

وقوله كذلك: ﴿ **سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ** ﴾. سورة الفتح :الآية (29) .

ما يُوحِي إليه الخطاب القرآني من خلال هذه الآيات هو أن لفظة السيمياء لم تخرج عن معنى العلامة المتداولة في المعجم العربي، فهذا "**فيصل الأحمر**" يؤكد أن دلالة لفظة السيمياء تتطابق مع ما ذكره "**ابن منظور**" في معجمه "**لسان العرب**"، حيث يقول: "الدلالة التي حملتها هذه اللفظة في القرآن الكريم، هي نفسها الدلالة التي ذكرها "ابن منظور" وهي العلامة[1].

2-1 مفهوم السيميائية :

أ)- لغــة: ورد في لسان العرب "لابن منظور"في تعريفه لمفردة سيمياء أن :السومة أو السمة والسيماء هي العلامة، وسوم الفرس؛ أي جعل عليه السمة.

[1] فيصل الأحمر، معجم السيميائيات، الدار العربية للعلوم، ط1،سنة 2010م،الجزائر، ص29.

وقوله عز وجل: ﴿ **فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ (82) مُسَوَّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ** ﴾ سورة هود :الآية (82 ،83)

قال "الزَجَّاجْ": "روى الحسن أنّها ليست معلمة ببياض وحمرة، وقال غيره : مسومة بعلامة بعلم بها أنها ليست من حجارة الدنيا،وبعلم بسيماها أنّها ممّا عذّب الله بها.." [1]

والسُّومة بالضم، العلامة تجعل على الشاة ...

وفي حديث الخوارج: "سيماهم التحليق أيّ علامتهم؛ والأصل فيها الواو فقلبت كسرة السين وتمد وتقصر [2].

ب)- اصطلاحا:

من الصعب تحديد مفهوم السيميائية وخصوصياتها اللغوية والجمالية والبحث عن مكوناتها الوظيفية، قد يصعب ذلك نظرا لكثرة الدراسات التي تناولتها بالبحث والدرس؛ لكن هذا الغموض سرعان ما يزول عندما نعرف أن خصوصيات التعريفات تحمل في طياتها تصورا لمفهوم السيميائية.

لكل مصطلح خلفيات ومرجعيات يقوم عليها، فكان من الضروري العودة إليها من أجل معرفة ما يود به من دلالات ومعان.

وعليه فمصطلح السيميائية قد تعددت الآراء في تعريفه، ولكل تعريف وجهة نظر مختلفة لذلك سنحاول البحث عن مفاهيمه العامة لدى مجموعة من النقاد والباحثين القدماء.

اهتمّ العرب القدماء بمفهوم السيميائية وأولوها عناية كبيرة وربطوها بالعلامة أو الإشارة أو الدلالة، فمن بين النّقاد الذين تناولوا المصطلح: "ابن سينا"في مخطوطه "الدرّ النظيم في أحوال علوم التعليم"وفي فصل تحت عنوان "علم السيمياء" يقول: "علم السيمياء علم يقصد به

---

[1] محمد بن جلال الدين بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، ط1،سنة 1990، بيروت، لبنان، ص 484.

[2] المصدر نفسه، ص 485.

تمزيج القوى التي في جواهر العالم الأرضي ليحدث عنها قوّة يصدر عنها فعل غريب وهو أيضا أنواع"[1] .

يبدو أن "**ابن سينا**" كان يقصد من وراء كلامه، أفعال غريبة تتعلق بالحركات العجيبة أو أمور متعلقة بالشعوذة، فالأمر الغريب يحدث علامة وبالتالي فهو سمة؛ فلهذا فقد سمى "ابن سينا"هذا العلم بعلم السيمياء المرتبط بالشعوذة والسحر.

كما نجد الدكتور"**رشيد بن مالك**" يواصل ذكره لما ورد تحت هذا العنوان من هذه

المخطوطة فيذكر تلك الأنواع وهي متعلقة بالحركات العجيبة التي يقوم بها الإنسان وبعضها متعلق بفروع الهندسة، أما البعض الآخر فمتعلق بالشعوذة[2].

بمعنى أن السيمياء نوع من السحر وضرب من أضربه، فهي مجال دراسة الطقوس والتقاليد من أجل التواصل مع الماورائيات، أو مع وجوديات لايمكن استيعابها في العالم المادي.

3-1السيمياء عند النقاد العرب المحدثين:

قبل الحديث عن النظرية السيميائية في النقد العربي الحديث لابد أن نتطرق إلى ملامحها في العالم الغربي من حيث النشأة والمفهوم، وذلك من خلال أعلامها الغربيين.

فلقد احتلت السيميائية مكانة مميزة في النقد الغربي، بوصفها علم يستمد أصوله ومبادئه من مجموعة كبيرة من الحقول المعرفية كاللسانيات والفلسفة والمنطق والتحليل النفسي والأنثروبولوجيا، كما أنّها تهتّم بكل مجالات الفعل الإنساني؛ بدءا من الانفعالات البسيطة مرورا بالطقوس الاجتماعية وإنهاء بالأنساق الإيديولوجية الكبرى[3].

---

(1) رشيد بن مالك، السيميائية أصولها وقواعدها، منشورات الإختلاف، دط، سنة 2002م، الجزائر، ص 23.

(2) فيصل الاحمر، معجم السيميائيات، الدار العربية للعلوم، ط1،سنة 2010م، الجزائر، ص 30و31.

(3) سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط3، سنة 2012م، اللاذقية، سورية، ص 25.

من أبرز روّاد السيميائية في الغرب العالم السويسري "**دي سوسير**" الذي بشّر بولادة علم جديد أطلق عليه اسم "سيميولوجيا"، وهذا ما ذكره في كتابه المعنون بـ: "**محاضرات في الألسنية العامة**"، حيث يقول: " أن اللغة مؤسسة اجتماعية، ولكنها تتميز عمّا سواها من المؤسسات السياسية والقانونية وغيرها بعدّة سمات، ولكي نفهم طبيعتها الخاصة ينبغي أن ندرج في هذا السياق ظواهر من صعيد آخر"[1] .

يقرّ "**دي سوسير**" بوصف اللغة على أنها مؤسسة اجتماعية أي أنّها أداة للتعبير والتواصل في كونها تحمل مجموعة من القواعد والتصورات والتراكيب وهي تتميز عن غيرها من المؤسسات الأخرى في نقلها لأفكار الإنسان ولا يمكن الاستغناء عنها على عكس المؤسسات السياسية والقانونية، فهذه الأخيرة تستخدم اللغة ويمكننا الاستغناء عنها.

يقول "**دي سوسير**" متنبئا بظهور هذا العلم :"وإذا فإنه من الممكن أن نتصور علما يدرس حياة الدلائل في صلب الحياة الاجتماعية، وقد يكون قسما من علم النفس الاجتماعي وبالتالي قسما من علم النفس العام؛ ونقترح تسميته سيميولوجيا"Sémiologie" أي علم الدلائل وهي كلمة مشتقة من اليونانية "Sémion" بمعنى دليل، ولعلّه سيمكننا من أنّ نعرف مما تتكوّن الدلائل والقوانين التي تسيرّها، ولما كان هذا العلم غير موجود بعد فإنّه لايمكن أن تتنبأ بما سيكون ولكن يحق له أن يوجد، ومكانه محدد سلفا. وليست الألسنية سوى قسم من هذا العلم العام والقوانين التي سيكشف عنها علم الدلائل سيكون تطبيقا على الألسنية ممكنا وستجد الألسنية نفسها ملحقة بميدان محدّد المعالم، مضبوطا ضمن مجموعة الظواهر البشرية"[2].

يمكننا القول أنّ "دي سوسير" هو أوّل من وقّع شهادة ميلاد علم السيميولوجيا أو علم الدلائل، ويعرّفه على أنّه علم يهتمّ بدراسة حياه العلامات داخل الحياة الاجتماعية، ثمّ يقول

---

[1] فرديناند دي سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، تعريب صالح القرمادي وآخرون، الدار العربية للكتاب، دط، سنة 1985م، ص37.

[2] المصدر نفسه، ص 37.

بأنّه فرع من علم أشمل وأعمّ وهو علم النفس الاجتماعي الذي يعتبر فرعا من علم النفس العام، ونرى بأنّ "دي سوسير" يطلق على هذا العلم اسم علم الدلائل أو السيميولوجيا، كما أنه أقرّ بقوانين هذا العلم وشروطه؛ فقد كان لثنائياته فضلا كبيرا في ظهور هذا العلم حيث اعترف هذا العالم اللغوي بأن القوانين التي يقوم عليها هذا العلم هي قوانين ألسنية موضوعها "اللّسان"، أي دراسة العلامات اللغوية.

إذا كان "دي سوسير" أصلا لسانيا للسيميائية، فإنّ "بيرس" أصلا منطقيا لها؛ حيث ربط بين السيميوطيقا والمنطق فيقول في ذلك:" ليس المنطق بمفهومه العام إلا اسما للسيميوطيقاوالسيميوطيقا نظرية ضرورية أو نظرية شكلية للعلامات" ويداعبه حلم تأسيس علم جديد وهو السيميولوجيا- كما سبق وذكرنا – فقد كان الفيلسوف الأمريكي"**شارل سندرس بيرس** "Charles sanderspeirce" ينحت من جهته، انطلاقا من أسس ابستومولوجية مغايرة لهذا العلم الذي لاينفصل من جهة ثابتة عن الفينومينولوجيا بإعتبارها منطلقا صلبا لتحديد الإدراك وسيروراته ولحظاته[1].

من هنا فإنّ القول بأنّ السيميوطيقا عند "بيرس" قد ارتبطت بالمنطق كما أكّد ذلك من خلال تعريفه لها في قوله :"...المنطق في معناه العام ليس سوى تسمية أخرى للسيميائيات تلك النّظرية شبه الضرورية والشكلية للعلامات"[2].فالسيميوطيقا في نظر"بيرس" يمكن تسميتها منطق العلامة أو المنطق الذي يدرس العلامة.

يقول "سعيد بنكراد" في هذا الصدد :"... بل هناك من ذهب إلى أبعد من ذلك ورأى في فلسفة كانط تبشيرا بسيميائيات قائمة الذات، فالتمييز الذي يقيمه كانط يحتوي على نقاش خاص بنظرية العلامات. أما كتابه المنطق فيمكن قراءته اعتمادا على مفاهيم من طبيعة سيميائية "[3]، من هنا يقر"سعيد بنكراد" بأهمية هذه الأصول أي فلسفة كانط المتمثلة في

---

[1] رشيد بن مالك، السيميائية أصولها وقواعدها، منشورات الإختلاف، دط، سنة 2002م، الجزائر، ص 22و23.

[2] المرجع نفسه.، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص 28.

كتابه "**الأنثروبولوجيا والمنطق**"، الذي يشير إلى دورها في تحديد الهوية المعرفية للسيميائيات.

من خلال ما سبق يبدو أن المصطلحين "سيميولوجيا وسيميوطيقا" مترادفان في المعجم الموسوعي لعلوم اللسان، فكلمة سيميولوجيا التي جاء بها العالم اللغوي السويسري "دي سوسير" تعود مرجعيتها إلى اللسانيات وهي مرادفة لكلمة سيميوطيقا التي جاء بها الفيلسوف الأمريكي "شارل سندرس بيرس"، والتي تعود مرجعيتها إلى المنطق؛ فهما كالوجهان لعملة واحدة بمعنى أنها ذات المفهوم الواحد، وموضوعهما هو دراسة العلامات بشقيها اللغوية وغير اللغوية.

بفضل جهود هؤلاء النقاد وغيرهم استطاعت السيميائية دخول مرحلة تقعيد المفاهيم في كثير من أقطار العالم العربي، بغية التأسيس لمنهج نقدي متكامل الأدوات الإجرائية، مسلحا بوسائل جديدة في ممارسة مختلف الأعمال الفنية والأدبية.

انتقلت السيميائية إلى الساحة النّقدية العربية عن طريق الترجمة والتأليف وعبر بوابة المغرب العربي، أين تلقّت اهتماما كبيرا وبالغا من طرف كثير من الأعلام والأدباء نذكر منهم : " **محمد مفتاح** " و"**عبد الفتاح كليطو**" من المغرب، "**علي العشي** "و"**سمير المرزوقي**" من تونس و" **عبدالمالك مرتاض**" و" **أحمد يوسف**" و"**عبد القادر فيدوح**"و"**رشيد بن مالك**" من الجزائر وغيرهم من النقاد.

شهد المصطلح السيميائي العربي اضطرابا كبيرا، فلقد واجه عدّة إشكاليات اختلفت من بيئة لأخرى ولعلّ من أهمها إشكالية الترجمة وتعدد المصطلحات، ويقول في هذا الصدد "**آراء عابد الجرماني**": " لا تنفصل إشكاليات استقبال السيمياء عن إشكاليات استقبال

المناهج النقدية الأخرى ... ولا سيما تداخل مصطلحاتها ومفاهيمها، وتشابكها مع مناهج أخرى [1] .

ويرى "عابد الجرماني" من خلال القول أن استقبال السيميائية في النقد العربي لا يختلف عن استقبال غيرها من المناهج النّقدية الأخرى، ونجده يقرّ بأنّ إشكاليات الاستقبال تنحصر في تداخل المصطلحات وتشابكها مع المناهج الأخرى،وذلك أن معظم المصطلحات التي نتداولها في النّقد العربي مستوحاة من أفكار وثقافة النقد الغربي.

يمكننا القول بأنّ إشكالية المصطلح عند العرب المحدثين التي حدثت عند دخول السيميائية تكمن في اختلاف النّقاد في استعمال المصطلحات؛ أيّ أنّنا لا نجد مصطلحا دقيقا ومتفقا عليه بين النّقاد، وتكمن كذلك في اختلاف التكوين العلمي لعدد من المترجمين لمصطلح سيميولوجيا وسيميوطيقا.

أمّا عن مفهوم السيميائية عند النّقاد العرب المحدثين، فقد ارتبط بالمفهوم الغربي الذي يرى بأنّها : " علم أو دراسة العلامات دراسة منظمة منتظمة "[2].

من خلال هذا يتضح لنا أنّ السيميائية لا تخرج في مفهومها عن المفهوم المتعارف عليه في الثقافة الغربية، وهو علم دراسة العلامات أو الإشارات، وبهذا فقد كانت السيميائية وليدة العالم الغربي، وما العرب إلا مستهلكين لها بالدرجة الأولى.

4-1 مبادئ السيميائية :

رغم تعدّد واختلاف جوانب المنهج السيميائي، إلا أنّه يحتفظ بمميّزات وخصائص تحكم مختلف عناصره، ولعلّ من أبرز الطرق التي يحلّل بها النّص الأدبي – شعرا أو نثرا – نذكر :

---

[1] آراء عابد الجرماني، اتجاهات النقد السيميائي للرواية العربية، دار الأمل، منشورات الإختلاف، ط1، سنة 2012م، لبنان، ص 71.

[2] ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط5، سنة 2007م، الدار البيضاء، المغرب، ص177.

أ)-التحليل المحايث : ويقصد به البحث عن الشروط الداخلية المتحكمة في تكوين الدلالة وإقصاء كل ماهو خارجي إحالي؛ أيّ أنّه ينظر إلى المعنى على أنّه أثر ناتج عن شبكة من العلاقات الرابطة بين العناصر[1]. بمعنى أنّ العلاقة التي تقوم بين العمل الأدبي ومحيطه الخارجي لا ترقى إلى مستوى تأسيس معنى عميق للنص.

ب)- التحليل البنيوي: لإدراك المعنى لا بدّمن وجود نظام من العلاقات تربط بين عناصر النص، كما يتطلّب التحليل البنيوي الدراسة الوصفية الداخلية للنص.. [2]

ج)- تحليل الخطاب : السيميائية تتجاوز دراسة الجملة إلى تحليل الخطاب، شأنها شأن المدارس النقدية الأخرى حيث يعدّ الخطاب في مقدّمة اهتمامات التحليل السيميائي.

هذه الطريقة السيميائية في تحليل النصوص تعتبر الأكثر قربا في تحليل النصوص بقواعد واضحة، فهي تتطلّب من النّص كونه عبارة من العلامات يقوم القارئ بفكّها وإعادة تركيبها من جديد.

[1] فيصل الأحمر، معجم السيميائيات، الدار العربية للعلوم، ط1، سنة 2010م، الجزائر، ص 60.

[2] المرجع نفسه، ص 61.

2- التأويـــل (من الفهم إلى تعدد المعنى).

2-1 مفهوم التأويل :Interprétation

أ)- لغـــــة :

لقد جاء في لسان العرب "**لابن منظور**" عن مفهوم التأويل أن :"أوّل الكلام وتأوّله أي دبّره وقدّره، وأوّله وتأوّله أي فسّره " [1].

والمراد بالتأويل هنا : المرجع والمآل والمصدر الذي يؤول إليه الأمر.

وجاء في "**معجم مقاييس اللغة**""**لأحمد بن فارس**" : " أوّل الحكم إلى أهله إذا أرجعه وردّه إليهم ....، وآل الجسم إذا نحف أي رجع إلى تلك الحالة[2].ومعناه الرجوع والعاقبة، وقد استدل في ذلك بقوله تعالى ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ "سورة الأعراف ، الآية (53)

فالتأويل هنا بمعنى ما يؤول إليه أمر الكتاب المنزل من أحكام وهو في هذا السياق بمعنى التفسير .نلاحظ أن مادة أوّل في جل استعمالاتها اللغوية تفيد معنى الرجوع والعودة أو التفسير.

ب)- اصطلاحا :

لقد تهافتت جهود الدّارسين العرب وغيرهم في تحديد مفهوم مصطلح التأويل ووضعه قيد الدراسة بغية وضعه في الموضع الأدقّ والأصحّ، وكذلك توظيفه التوظيف السليم والأمثل ولهذا فقد كثرت المفاهيم والرؤى الاصطلاحية من أجل منح تعريف دقيق لهذا المصطلح.

إذ يقول"**ابن رشد**" في ذلك : "ومعنى التأويل هو إخراج النص من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من حيث تسمية الشيء

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ص 32.

[2] أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين، معجم المقاييس، دار الفكر، ص 160.

بشبيهه، أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي. وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان. فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني، ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي "[1] .

من هنا فإننا نستطيع القول أنّ عملية التأويل تحيل إلى تعدد الدلالات؛ "وليس التأويل مجرد شرح لفظ، ولا تفسير عبارة، ولا فهم لمعنى بشيء من السطحية ... ولكن يحيل إلى التأويلية التي هي شبكة معقدة من الإجراءات[2] " فالتأويل هنا فعل إنتاج الدلالة تتعدد فيه القراءات، وبالتالي تتعدد المعاني الأصلية من خلال التحليل وإعادة الصياغة والتركيب على مستوى المفردات.

إن الأكيد هو اعتماد التأويل شكلا من الفهم والاستيعاب، يتلوه الشرح والتفسير بيانا لهما يتراوح بين جدلية قصد المؤلف وقصد النص[3]

يقر"أحمد مداس" بأنّ التأويل يكمن في الفهم والاستيعاب الذي يتمّ عن طريق الشرح والتفسير وبيان ما يؤول إليه النص أو العبارة؛ أيّ فهو يتراوح بين مقصدية المؤلّف وبين ما يرمي النص إلى تحقيقه.

لقد شدّ مصطلح التأويل انتباه العديد من أعلام ونقّاد غربيين وبالتالي فقد عرف هذا الأخير استعمالات عديدة عند الغرب، حيث ارتبط مفهوم التأويل عندهم بالهيرمينوطيقا أي ما يعرف بفنّ التأويل؛ وتعني تفسير النصوص بتبيان وتوضيح البنية الداخلية والوصفية لها ووظيفتها المعيارية، والبحث عن كل مضمر من الحقائق داخل النص وهوما يجعل مصطلح

---

(1) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي، ط1، سنة 2000م،الدار البيضاء،المغرب الأقصى، ص 64.

(2) فايزة يخلف، مناهج التحليل السيميائي، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، ط1، سنة 2012م، القبة، الجزائر، ص 81.

(3) محمد مداس، مفهوم التأويل عند المحدثين، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والإجتماعية، ع4، سنة 2009م، بسكرة الجزائر، ص 01.

التأويل يلتمس بداياته الأولى ومصادره الأصلية، وتأسيسه المعرفي من كل ما هو برهاني وجدلي[1] .

قدّمت الجهود الغربية تعريفا حديثا لمصطلح التأويل، وهو أنّ مصطلح الهيرمينوطيقا تصبح مرادفة لكلمة تأويل والتي تهتّم بالنّظم والإشكاليات والمناهج التي لها علاقة بتأويل ونقد النصوص.

تستعمل الهيرمينوطيقا خاصة في معرض الأعمال الفنّية، النثرية منها والشعرية من أجل الإشارة إلى جلّ مشاكل القراءة والفهم المتعلقة بهذه الأعمال الفنّية ومختلف الأعمال اللغوية[2] .

[1] محمد شوقي الزين، مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني، مجلة فكر ونقد، ع 28 أفريل، سنة 2000م.

[2] محمد المتقن، في مفهومي القراءة والتأويل، مجلة عالم الفكر، ص 31.

3- السيميائيات التأويلية :

تعرّض النقد العربي إلى العديد من المفاهيم والمناهج النقدية، حيث لم يقم إلاّ بنقلها وترجمتها، حيث استمدّ أصولها من النقد الغربي دون العمل على تطويرها وإضافة الجديد إليها، الأمر الذي جعل هذا النّقد لم يجدّد آلياته ولم يقدّم أيّة نقلة نوعية من شأنها النهوض بالعمل الأدبي، فكان من الضروري على النقد أن يضيء جوانب هذا العمل.

تنطلق السيميائيات التأويلية باعتبارها نشاطا معرفيا بالغ الأهمية والخصوصية من حيث الأصول والامتدادات، من تصورّات نظرية دلالية وجمالية.

نجد في سيميائيات بيرس الظاهراتية عند كل من "امبرتو إيكو" و"غريماس" وسيميولوجيا "بارت" منطلقا لها[1]وهذا "سعيد بنكراد" من بين النقاد الذين سجّلوا حضورهم في المشهد النقدي، حيث سعى إلى تأصيل التأويل وتجديد النقد العربي من خلال أعماله وترجمته لبعض المؤلفات؛ فالسيميائيات في نظر "سعيد بنكراد" لا تنفرد بموضوع محدّد، فهي تهتم بكل الظواهر الثقافية الدّالة وكل ما ينتمي إلى التجربة الإنسانية بدل الاقتصار على ما هو لساني فقط.

الناقد "**سعيد بنكراد**" لم يعد حبيس هذه المنطلقات (تصورات نظرية دلالية وجمالية) بل حاول التفاعل معها وجعل من التأويل والسيميائيات تسكن اللغة العربية متخذا لنفسه نسقا منفردا أعطى لتأويلاته استقلالها وطابعها الذاتي، خاصة أثناء الممارسة باعتبارها التطبيق المخصوص الذي يمدّ النظرية بعناصر وتلوينات ثقافية تغنيها[2] .

---

[1] عبد الله بريمي، السيميائيات التأويلية (الأسس الفلسفية والإمتدادات النقدية، مجلة الإمارات الثقافية، ع64، سنة 2010م.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- التلقي العربي النقدي للسيميائية والتأويل :

أ)- السيميائية:

لقد قام العرب بداية بترجمة بعض الكتب الغربية الخاصة بالنظرية السيميائية بالإضافة إلى تأليف بعض الكتب السيميائية، ومن ثم تأليف بعض المعجمات للمصطلحات الغربية وتعريبها، وعلى إثر هذا حاول عدد من النّقاد العرب المحدثين التلقي النظري والإجرائي لمعطيات هذه النظرية الجديدة، ومنه أخذت تتأسس عوالمها في دول المغرب العربي أولا وبعض الأقطار العربية الأخرى ثانيا، عن طريق نشر كتب ودراسات ومقالات تعريفية بالسيميائية أمثال **(مبارك حنون،محمد السرغيني، صلاح فضل، جميل حمداوي، عبد الحميد بورايو، سعيد بنكراد،عبد المالك مرتاض، السعيد بوطاجين، يوسف وغليسي)** أو عن طريق الترجمة **(عبد الرحمن بوعلي، سعيد بنكراد...الخ)** وإنجاز بعض الأعمال التطبيقية **(محمد مفتاح، رشيد بن مالك، محمد السرغيني، عبد الحميد بورايو... الخ).**

بعض أعلام السيميائية في الجزائر: من بين الباحثين الجزائريين الذين ذاع صيتهم في إرساء آليّات السيميائية نذكر :

-**رشيد بن مالك** : يعدّ رشيد بن مالك من النّقاد الذين اهتمّوا بالنظرية السيميائية تنظيرا وممارسة وترجمة، حيث ترجم العديد من أفكار السيميائيين الغربيين أمثال "**دي سوسير**"و"**شارل سندرس بيرس**"و"**رولان بارت**"و"**غريماس**"، كما قدّم دراسات سيميائية عديدة في الرواية الجزائرية منها : التحليل السيميائي لرواية "**توّار اللوز لوسيني الأعرج**" ويهدف النّاقد من خلال ترجمته إلى تأسيس منهج في قراءة النظريات الغربية.

-**عبد المالك مرتاض** : يعدّ الباحث عبد المالك مرتاض قامة نقدية كبيرة تستحق التقدير وقد وصل إلى هذه المكانة نتيجة صبر ودأب وإخلاص للعلم، استهل مشواره السيميائي بكتاب "**ألف ليلة وليلة**" تحليل سيميائي تفكيكي لحكاية جمال بغداد، وواصل

بكتب أخرى مثل "**تحليل الخطاب السردي**" حاول من خلالها نقل المنهج السيميائي من جانبه النظري إلى عالم الممارسة والإجراء النّقدي.

ولديه "**أ.ي**" دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة "**أين ليلاي**"لـ "**محمد العيد آل خليفة**" فقد عمد إلى تحليل بنية النص وزمنه الشعري وتركيبه الإيقاعي.

كما عالج الباحث في "تحليل الخطاب السردي" معالجة تفكيكية سيميائية مركبة لرواية "**زقاق المدق**"لـ "**نجيب محفوظ**".

-**أحمد يوسف:** يمثّل أحد الأصوات النّقدية الجزائرية في الدّرس السيميائي ويظهر هذا التوجه النّقدي في مؤلفاته ولعل أهمها "**السيميائيات الواصفة، المنطق السيميائي وجبر العلامات، والدلالات المفتوحة مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة**".

وقد اتّبع في عمله منهجا يقوم على :

أ- مناقشة المقولات الفلسفية التي تناولت العلامة وفلسفة اللغة قديما وحديثا.

ب- العمل على ربط السيميائيات الحديثة بأصولها الفلسفية والفكرية[1] .

تنبّه "أحمد يوسف " إلى أمر هام يتعلق بالخطاب السيميائي فالأعمال التي قدمها جاءت لتؤسس لمشروع سيميائي في النقد الجزائري، على أسس معرفية وفلسفية متينة، وبما أنه صاحب مشروع فإن جهوده قد توزّعت على المجلاّت التالية :

إنجاز مجموعة من البحوث العلمية القصد منها تتبّع أصول السيميائيات (أنجز في هذا المجال أربع كتب).

ب-تكوين مجموعة من الباحثين في السيميائيات (تخرّج منها دفعتان من طلبة الماجيستر)

---

[1] وذناني بوداود، خطاب التأسيس السيميائي في النقد الجزائري المعاصر (مقاربة في بعض أعمال أحمد يوسف)، أشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب، الجزائر، ص 9.

ج-إصدار مجلة متخصصة في السيميائيات (صدر العدد الأول في خريف 2005)

د- تأسيس مختبر السيميائيات وتحليل الخطابات[1] .

-عبد الحميد بورايو : يعدّ من الباحثين الذين برزوا في المجال السيميائي في النقد العربي فالمطّلع على أعماله النقدية على المستويين النّظري والإجرائي يلقى المصادر السيميائية تشكل الحيّز الأكبر من مراجعه، فقد تأثر بأعمال الغرب ومصادرهم وانتقى نظريته النقدية ونقاش أفكارهم الفلسفية، وطبّق هذه النظريات الغربية على المدونات العربية ومن مؤلفاته:

-منطق السرد : دراسات في القصة الجزائرية الحديثة.

-القصص الشعبي في منطقة بسكرة.

-التحليل السيميائي للخطاب السردي (دراسة لحكايات من "ألف ليلة وليلة" و"كليلة ودمنة".

-الحكايات الخرافية للمغرب العربي (دراسة تحليلية في معنى المعنى).

-كما تشرب من عدة مفاهيم نقدية ترجع ل: "**غريماس**" و"**فلادمير بروب**" ومن "**جوليا كرستيفا**" في إقحامها المنهج الاجتماعي في النّقد.

ب)- التأويل:

ظهرت عدّة نظريات نقدية منها مايهتم بدراسة النّص الأدبي، والتي تسلّط الضوء على الكاتب وظروفه، كالمنهج الاجتماعي والتاريخي، ومنها ما يهتم بسلطة النّص والتأكيد على دراسته دراسة داخلية.

---

[1] وذناني بوداود، خطاب التأسيس السيميائي في النقد الجزائري المعاصر(مقاربة في بعض أعمال أحمد يوسف)، مرجع سابق، ص 8.

ومن بين النظريات نجد نظرية التأويل التي ولجت إلى الساحة النّقدية العربية المعاصرة، ووجدت عدّة مناصرين لها، تحت مسمى الهيرمينيوطيقا، ولا يمكننا إنكار بأنّ هذا المصطلح مستمد من الثقافة الغربية، فمنذ القدم إلى الآن مازال التأويل محّل جدل ونقاش، على الرّغم من أنّ علماء الغرب هم من وضع أسس هذا العلم، إلاّ أنّه يمكننا القول بأنّ النّقاد العرب اهتمّوا كذلك بأهمية تأويل النصوص، فانصب اهتمامهم في هذا المجال بداية بتأويل النّص الديني، ثمّ بالنّص الأدبي –شعرا كان أم نثرا–.

فالتأويل في أبسط مفاهيمه هو تحديد المعاني اللغوية في العمل الأدبي، من خلال التحليل وإعادة صياغة المفردات والتراكيب .

ومن بين الباحثين العرب في النّقد المعاصر الذين اهتموا بالتأويل نذكر:

–**سعيد بنكراد:** من بين النّقاد الذين سجّلوا حضورهم في المشهد النّقدي ، حيث سعى إلى تأصيل التأويل، وتجديد النّقد الأدبي من خلال أعماله وترجمته لبعض المؤلفات، منها "**التأويل بين السيميائيات والتفكيكية لإمبرتوإيكو، السيميائيات والتأويل**".

–**نصر حامد أبو زيد:** من بين الباحثين العرب المعاصرين الذين اهتمّوا بالتأويل، وهو من الذين اطّلعوا على مباحث السيميولوجيا، والنّقد الأدبي وتعددت قراءتهم التأويلية بتعدد واختلاف مرجعياتهم،ونجد نصر حامد أبو زيد قد ميّز في كتابه"إشكاليات القراءة وآليّات التأويل" بين الهيرمنيوطيقا والتفسير، فالهيرمنيوطيقا "مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية، ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النّص الأدبي والكتاب المقدّس، والهيرمنيوطيقا–بهذا المعنى– تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح exegisis على اعتبار هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما يشير المصطلح الأول إلى "نظرية التفسير"[1]

---

[1] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التحويل، المركز الثقافي العربي، ط7،سنة 2005م، الدار البيضاء المغرب ص 13.

-**علي حرب:** إلى جانب نصر حامد أبو زيد نذكر إسهامات الباحث "علي حرب" الذي اشتهر بكتاباته التأويلية في الفكر المعاصر، ولعل من أهم مؤلفاته في هذا المجال "**التأويل والحقيقة : قراءات تأويلية في الثقافة العربية**" حيث يربط التأويل بالتعدّد والاختلاف فيقول:"إنَّ التأويل يعني أنّ الحقيقة لم تقل مرّة واحدة، وأنَّ كل تأويل إعادة تأوّل؛ أو يعني كما في الحالة الإسلامية، أنّ الوحي لا يمكن القول فيه مرة واحدة.

وفي مطلق الأحوال، فإنّ التأويل ينبني على الفرق والتعدّد ويفترض الاتساع في اللفظ وفيض المعنى، لذلك من غير الممكن أن تكون الحقيقة أحادية الجانب، أو أن يكون التأويل نهائيا"[1] .

أمّا التأويل فيعرّفه بقوله: "هو صرف اللفظ عن معنى يحتمله،إنّه انتهاك النّص وخروج بدلالة، ولهذا فهو يشكّل استراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة، وبه يكون الابتداع والتعدّد، أو الاستئناف وإعادة التأسيس، ومأزق التأويل أنه يوسّع النّص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه"[2] .

يمكن القول من هنا أنّ التأويل هو البحث عن معنى يحتمل عدّة معانٍ، وعدم ربط النّص بمعنى واحد أو حقيقة واحدة، وهذا ما يجعل النّص يحتمل عدّة قراءات أو معاني.

تتداخل السيميائية مع معارف وحقول كثيرة داخل المنظومة الفكرية والعلمية والمنهجية، فلقد ارتبطت في نشأتها مع اللسانيات والفلسفة وعلم النفس، علاوة على ارتباطها بدراسة الأنثروبولوجيا كتحليل الأساطير والأنساق الثقافية غير اللفظية.

كما ترتبط السيميائية منهجيا بدراسة الأدب والفنون اللفظية والبصرية كالموسيقى والمسرح والسينما، وترتبط كذلك بالتأويل وبدراسة الكتب الدينية المقدّسة، فالهدف الذي تسعى

---

[1] علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، سنة 2007م، بيروت، لبنان،ص 17.

[2] علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، ط2، سنة 2000م، الدار البيضاء، المغرب، ص 22.

السيميائية الوصول إليه هو بناء المعنى المتشكّل ضمن البنية العميقة للنّص فالكلمات تقول أكثر ممّا يريده مرسلها أن تقوله، إنّها وبكل بساطة ليست حيادية في نقل المعنى، وإنّما لها دور في الكشف عن فكر المرسل، المستند إلى علامات النّص وترابطها وانسجام بعضها مع بعض، وهي تنقل المعنى الذي يريده مرسلها[1] .

بمعنى أنّ السيميائية تقر بتعدد التأويلات، فالنّص يتألف من علامات تُحيل إلى قصد المُرسل، لكنّها في الوقت ذاته تحيل إلى دلالات أخرى لم يقصدها.

[1] سامي عوض، ميساء شيخ يوسف، التأويل السيميائي بين مقصدية المتكلم وحدود التأويل، مجلة جامعة دمشق تشرين للبحوث والدراسات العلمية، مج 37، ع4، سنة 2015م، اللاذقية سورية، ص 235.

الفصل الثاني

تجريب السيميائية عند عبد القادر فيدوح

1- العلامة اللغوية

2- السيميائيات الشعرية

3- العلامة الصوفية

لقد برزت في الساحة النقدية أسماء عديدة تكبّدت عناء الغوص في النقد العربي والغربي وجعلوا من استثمار المناهج النقدية وما حملته من مفاهيم وطرائق في تحليل النصوص الأدبية هدفا لهم. وحاول النقد الجزائري أن يستفيد من هذه المناهج النقدية في مستوييها النظري والإجرائي، ومن الأسماء التي لمعت في هذا المجال " **عبد القادر فيدوح** " الذي قدم العديد من الأعمال التي تدخل في باب النقد الحداثي، موزّعة بين كتب ومقالات منشورة ومجلّات علمية، وملتقيات وطنية ودولية، حاول من خلالها أن يستثمر آليات المناهج النقدية.

1 – العلامة اللغوية:

احتلّت العلامة اللغوية مكان الصدارة ضمن المفاهيم التي طرحها دي سوسير حيث يعرّفها جابر عصفور بقوله أن العلامة: " هي الإشارة التي تدل على شيء آخر غيرها بالنسبة إلى من يستعملها أو يتلقّاها[1]"

ويعتبر سوسير أن العلامة تفصح عن علاقة ثنائية، إذ أنها لا تجمع بين الشيء ومسمّاه؛ ولكن تجمع بين المفهوم الذهني والصورة السمعية حيث سماهما سوسير"الدال والمدلول"[2]، واقتصر على توضيح العلاقة الإعتباطية الموجودة بينهما.

من قول دي سوسير ونظرته للعلامة اللغوية نستخلص أن العلامة كيان ثنائي المبنى يتكون من وجهين ولايمكن فصل أحدهما عن الآخر، الأول هو الدّال أي الصورة السمعية أو الصورة الصوتية الحسية التي تحدثها في دماغ المستمع سلسلة من الأصوات تلتقطها أذنه. والثاني هو المدلول أي الفكرة أو المفهوم أو الصورة الذهنية التي تقترن بالصورة السمعية والعلاقة بينهما إعتباطية أي أنها علاقة غير معللة، بمعنى أنه لا توجد علاقة منطقية بين الدال والمدلول.

إذا كان هذا تصور دي سوسير للعلامة وإصراره على أنها كيان ثنائي، فإن بيرس ينظر إلى المسألة من زاوية أخرى، فبناء العلامة يرتكز في تصوّره على وحدة ثلاثية المبنى غير قابلة للاختزال في عنصرين[3].

يمكن القول بأن سوسير يصر على أن العلامة تتكون من دال ومدلول، أما بيرس فينظر إلى العلامة من زاوية أخرى حيث يرى أنه لايمكن اختزالها في هذين العنصرين فقط.

---

(1) عصام خلف كامل، الإتجاه السيميولوجي ونقد الشعر، دار فرحة للنشروالتوزيع، دط، سنة 2003م، ص 33

(2) محمد السرغيني، محاضرات في السيميولوجيا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1،سنة1987، الدار البيضاء، ص 56.

(3) سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط3،سنة 2012م، اللاذقية،سوريا، ص 92.

فهذا "امبرتو ايكو" يعتبر: "تصنيف بيرس من أكثر التصنيفات دقة وشمولية؛ فهو لا يكتفي بتقديم صناعة عامة ونهائية للعلامات، بل يشير في الآن نفسه إلى امكان وجود سلسلة من التأليفات بين العلامات المختلفة"[1].

يقرّ "امبرتو ايكو"بأن تقسيم بيرس للعلامة هو الأشمل والأكثر عمومية، فهو

لا يقدم انتاج نهائي للعلامات؛ وإنما يتجاوز ذلك إلى مافيه تعددية وتنوع.

مفهوم العلامة السوسيرية هو مفهوم ضيق لا يشمل كل أنواع العلامات ويستثني من بينها ما كان رمزا أو إشارة، فالعلامة لديه لغوية لا غير. أما عن مفهوم العلامة البيرسية فهو مفهوم واسع ويشمل كل أنواع العلامات ويتناولها بالتحليل وكما تكون لغوية تكون غير لغوية[2].

يقول عبد القادر فيدوح في كتابه "**إراءة* التأويل ومدارج معنى الشعر**" "إذا كانت الأطروحة الدي سوسيرية قد حصرت العلامة في وحدة ثنائية المبنى، فإن بيرس يتجاوز الطرح الأحادي فيما يحاول أن يعطي تصورا مغايرا بتقسيمه الثلاثي للعلامة ".

– الأيقونة:(ICON): تميزها صفات خاصة تمكنها من أن تكون علامة كالصورة والرسم البياني، ويتضح موضوعها من خلال تشابه بين الدال والمشار إليه بالإضافة إلى أن إيداع العلامات وإنتاجها يتطلب مرجعية اجتماعية فالتعرف على العلامة– أيا كانت – يتطلب شفرة مشتركة بين أفراد الجماعة التي تستخدم هذه العلامات[3]

---

(1) امبرتو ايكو، العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط1،سنة 2006م، الدار البيضاء ص 18.

(2) محمد السرغيني، محاضرات في السيميولوجيا، مرجع سابق، ص 57.

(3) عبد القادر فيدوح، إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر،دط،سنة 2009م،ص 87.

*– إراءة: المصدر: أرى، أرى بـ، يُري، أرِ، إراءة فهو مرٍ، والمفعول مرِى: أراه طريق الصواب عرّفه به وأطلعه عليه.

من هنا نلاحظ بأن العلامة الأيقونة هي العلامة التي تكون فيها العلامة بين الدال والمدلول (المشار اليه) علامة تشابه، والتعرف على العلامة أيا كان نوعها لغوية أم غير لغوية فإنتاجها يتطلب خلفية اجتماعية. والأيقونة مثلا في عنوان الكتاب "أيقونة الحرف وتأويل العبارة الصوفية في شعر أديب كمال الدين " تدخل في علاقة مشابهة مع واقع الشاعر، أي تاريخه الخارجي[1].

– **المؤشر: (index):** هو بحسب بيرس " العلامة التي تدل على الشيء الذي تشير إليه بفضل وقوع هذا الشيء عليها في الواقع "[2]. مثل الأعراض الطبية التي تشير إلى وجود علة لدى المريض، ودلالة الدخان على وجود النار.

– **الرمز (Symbol)** : وهو العلامة التي تحيل إلى الشيء الذي تشير إليه، بفضل قانون غالبا ما يعتمد على التداعي بين أفكار عامة، ويطلق عليها بيرس إسم " العادات والقوانين "[3] مثل إشارات المرور والعلامات الموسيقية.

تعني لفظة " الحرف " من عنوان كتاب " **أيقونة الحرف وتأويل العبارة الصوفية في شعر أديب كمال الدين**"" **لعبد القادر فيدوح** "، باعتبارها "رمزا "أي صورة تحيل إلى دال ومدلول ذي تصور ذهني يسمى " المعنى".

يقول الدكتور"**فاضل عبود التميمي** "في تقديمه لهذا الكتاب: " إذا كانت السيميائية في أدقّ مفاهيمها وأيسرها هي علم موضوعه العلامة، فإن المنهج السيميائي قراءة منظمة هدفها الوصول إلى تلك العلامة... وشعر أديب كمال الدين يكاد يجهر بمحموله الإشاري العلامي في مستواه الصوتي الدال. وفي مستوى حركته المتجهة دائما نحو الأعماق، أعني حركة

---

[1] عبد القادر فيدوح، أيقونة الحرف وتأويل العبارة الصوفية في شعر أديب كمال الدين، منشورات ضفاف، ط1، سنة 2016م، لبنان، ص 13.

[2] عصام خلف كامل، الإتجاه السيميولوجي ونقد الشعر، مرجع سابق، ص 36.

[3] المرجع نفسه. والصفحة نفسها.

إشارات المعنى التي ابتلى بها الشاعر منذ اليوم الذي أيقن أنه صار شاعرا بمباركة من الحرف، وجماليات الكلمة، فأشعاره كلها ناطقة بالإشارات[1].

يحيل هذا إلى الوقوف عند إشارات الشاعر ورموز التي من خلالها يكون اختزال اللغة ووعيه والنطق بقوة المجاز؛ أي اللجوء إلى النمط المتعالي من اللغة التي جاءت نتيجة الإبداع.

2- السيميائيات الشعرية:

من بين المناهج التي كان لها الأثر في مقاربة النصوص الأدبية بشقّيها النثرية بشكل عام، والشعرية بشكل خاص.

المنهج السيميائي الذي ساهم في فهم هذه النصوص وتأويلها من خلال بعض الأقلام التي برزت في هذا المجال، ولعل عبد القادر فيدوح من أهم أعلام السيميائية بروزا في الساحة النقدية الجزائرية، ويظهر ذلك جليّا من خلال مؤلفاته، نذكر منها كتابه "**إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر**" وذلك في مقاربة السيميائية للخطاب الشعري الجزائري.

يعتبر عبد القادر فيدوح من أوائل النقاد الجزائريين الذين ولجوا باب النقد السيميائي، حيث انطلق في تحليله للخطاب الشعري من قصيدة " نونية بكر بن حماد " باعتبارها منهجية إجرائية في التعامل مع النص بتفكيكه وتشريحه.

قبل التطرق إلى الآليات النقدية التي اعتمدها عبد القادر فيدوح في مقاربته للخطاب الشعري القديم من منظور السيميائية لابد من معرفة القصيدة التي وردت على النحو الآتي:

1 قل لابن ملجم والأقدار غالبةهدمت – ويلك– للإسلام أركانا

2 قتلت أفضل من يمشي على قدم وأوّل الناس إسلاما وإيمانا

(1) عبد القادر فيدوح، أيقونة الحرف وتأويل العبارة الصوفية في شعر أديب كمال الدين، مصدر سابق، ص 10و11.

3 وأعلم الناس بالقرآن ثم بمـــــا سن الرسول لنا شرعا وتبيانا

4 صهر النبي ومولاه وناصــره أضحت مناقبه نورا وبرهانا

5 وكان منه على رغم الحسود له مكان هارون من موسى بن عمرانا

6 وكان في الحرب سيفا صارما ذكر البثا إذا لقي الأقران أقرانا

7 ذكرت قاتله والدمع منـــحدر فقلت سبحان ربّ النّاس سبحانا

8 إنّي لأحسبه ماكان من بشر يخشى المعاد ولكن كان شيطانا

9 أشقى مراد إذا عدت قبائلها وأخسر الناس عند الله ميزانا

10 كعاقر الناقة الأولى جلبت على ثمود بأرض الحجز خسرانا

11 قد كان يخبرهم أن سوف يخضبها قبل المنية أزما فأزمانا

12 فلاعفا الله عنه ما تحمله ولا سقى قبرعمرنا بن خطابا

13 لقوله في شقي ظل محترما ونال ما ناله ظالماو عدوانا

14 يا ضربة من تقي ما اراد بها إلاّ ليبلغ من ذي العرش رضوانا

15 بل ضربة من شقي أورثته لظى مخلدا قد اتى الرّحمن غضبانا

16 كأنه لم يرد قصدا بضربته إلاّ ليصلى عذاب الخلد نيرانا.

بدأ الناقد تحليله بتقطيع النص وتقسيمه إلى مجموعة من المقاطع كالآتي:

المقطع الأول: يمثل مفتاح البداية بالنسبة للناقد.

قل لابن ملجم والأقدار غالبة هدمت –ويلك– للإسلام أركانا

يفتتح الشاعر هذا البيت بالعلاقة بين طرفان الأول يمثله الجاني " ابن ملجم " والآخر المجني عليه " الإمام علي "؛ أي الطرف المقصود ويأخذ العماد في هذا البيت وهو "هدمت" بعدا دلاليا يتجاوز مدلوله المعجمي وكذلك القرين الدلالي الذي يتمثل في عملية " الهدم " بمعنى تجاوز الحدود التي أمر الله عباده ألاّ يقربوها.[1]

ويمثل الناقد هذه العلاقة بالشكل الآتي:

معتدي / معتدي عليه

ابن ملجم/ الإمام علي ⟋ العماد "هدمت" القرين الدلالي "الهدم"

القاصـــد / المقصود

المقطع الثاني: من البيت الثاني إلى البيت السادس:

ينتقل الشاعر إلى الإفصاح المباشر عن طبيعة فعل الهدم ويظهر ذلك في البيتين الأول والثاني والمتمثل في القتل، ويظل "الإمام" هو الضحية والعماد هنا في " قتلت " والتنظير الدلالي هو " القتل" بينما تتحول العلاقة في البيت السادس لتصبح عكسية بعدما كان الإمام مقصود أصبح قاصدا.

المقطع الثالث: ويتمثل في البيت السابع.

ذكرت قاتله والدمع منحدر فقلت سبحان رب الناس سبحانا

[1] عبد القادر فيدوح، إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، مصدر سابق، ص 99.

يمثل هذا البيت بالنسبة للناقد بمثابة وقفة تأملية للشاعر مع نفسه، حيث لا تتعدى العلاقة هنا علاقة الذات بذاتها:

الشاعر / ذاته العماد " البكاء القرين الدلالي " التسبيح لله"[1]

القاصد / المقصود

المقطع الرابع: من البيت الثامن إلى البيت الحادي عشر.

في هذه الأبيات تتنوع العلاقات بين الأنا والآخر، وبين الذات وذاتها.

1/ فالعلاقة الأولى " الذات مع ذاتها":

القاتل/ ذات القاتل العماد"الأذى القرين الدلالي:الشقاء، الخسران"يوم القيامة"

القاصد / المقصود

2/ تتحول العلاقة من الذات إلى الآخر:

عاقر الناقة/قبيلة ثمودالعماد"جلبت" القرين الدلالي:الخسارة التي تعرضت لهاالقبيلة[2]

القاصد / المقصود

المقطع الخامس: من البيت الثاني عشر إلى السادس عشر وهو المقطع الأخير من القصيدة، في هذه الأبيات الأخيرة يصدر الشاعر الحكم القاطع بالمصير الجهنمي وهو مصير حتمي لكل مجرم سفاك.

العلاقة الأولى (بحسب الشاعر عمران بن حطان)

---

[1] عبد القادر فيدوح، إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر،مصدر سابق، ص 100.

[2] المصدر نفسه، ص 101.

القاتل /الإمام علي ⎫ العماد: "القتل" ⟵ القرين الدلالي: (بلوغ الرضوان) [1]
القاصد /المقصود ⎭

بينما تتشكل العلاقة الثانية (بحسب الشاعر بكر بن حماد)

القاتل/ الإمام علي ⎫ العماد "الإجرام" ⟵ القرين الدلالي: (الخلود في النار)
القاصد/ المقصود ⎭

من خلال تحليل الناقد لقصيدة " نونية بكر بن حماد" اعتمد على مجموعة من الآليات النقدية في مقاربته للخطاب الشعري القديم سيميائيا نذكر ما يلي:

– **المربع السيميائي:** المربع السيميائي هو" إحدى التقنيات التحليلية التي تسعى غلى إظهار التقابلات ونقاط التقاطع بينها في النصوص والممارسات الإجتماعية"[2].

فهو يساعد " على تمثيل العلاقات التي تقوم بين الوحدات اللغوية بهدف إنتاج الدلالات التي يعرضها النص على القرّاء" [3]

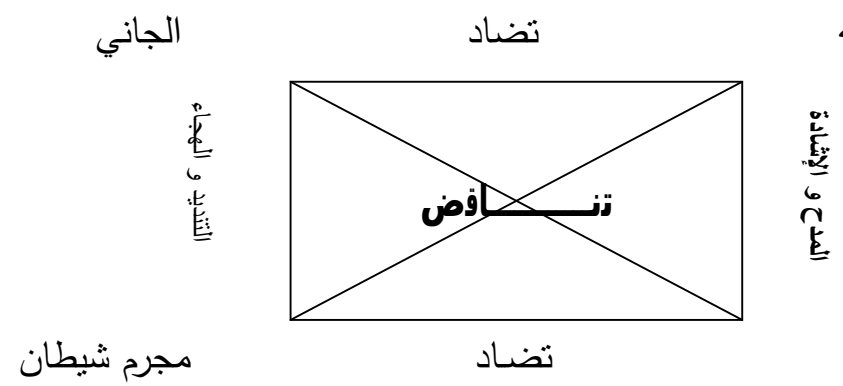
استعان الناقد عبد القادر فيدوح بهذه الآلية المتمثلة في المربع السيميائي من أجل مقاربة صفات القاصد " ابن ملجم " والمقصود "الإمام علي" والسبب في اهتمام الناقد بهذه التقابلات في التحليل السيميائي يدل على أهمية هذا المنهج وفعاليته في تحليل الخطاب الشعري ويمكن التمثيل بهذه الصفات حسب رأي الناقد بالخطاطة التالية:

---

[1] عبد القادر فيدوح، إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر،مصدر سابق، ص 104.

[2] دانيال تشاندلر، أسس السيميائية، تر طلال وهبة، المنظمة العربية للترجمة، ط1، سنة 2008م، بيروت، لبنان، ص 186.

[3] فيصل الأحمر، معجم السيميائيات، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، سنة 2010 م، بيروت، لبنان، ص 230.



نلاحظ من خلال المربع السيميائي الذي جسّده الناقد في الخطاطة المذكورة أعلاه أن المجني عليه في تضاد مع الجاني، في حين أن البطل التقي في تضاد مع المجرم الشيطان.

ويوضح الناقد صفات القاتل وملامحه التي تصل إلى حد الشيطانية في مقابل المقتول الذي يجعله الشاعر بطل متميز تقي.

يمكن القول في الختام أن المربع السيميائي: "يسمح بإعادة تمثيل معمارية المعنى في نص ما "[1].

- توزيع المعجم الشعري:

من خلال توزيع المعجم الشعري يرى الناقد أن "قصيدة بكر بن حماد "تنتمي إلى المعجم القرآني بعد أن قسّمه إلى مجموعة من الحقول الدلالية، قام فيها الناقد بتصنيف المفردات والكلمات بحسب المفاهيم التي تتناولها؛ حيث يجمع كل مجموعة تحت حقل واحد، حقل " أسماء الله الحسنى " وحقل" ألفاظ من العذاب " وحقل " شخصيات من القرآن[2].

[1] فيصل الأحمر، معجم السيميائيات، مرجع سابق، ص 233.

[2] عبد القادر فيدوح، إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، مصدر سابق، ص 109.

– التشـــــــاكل:

إن التشاكل في المفهوم السيميائي الغربي آت من أصل الوضع من جذرين يونانيين أحدهما هو(Isos) ومعناه يساوي أو مساوي، والآخر هو (Topos) ومعناه المكان. فقيل (Isotopies) فكأن هذه التركيبة تعني المكان المتساوي أو التساوي في المكان[1].

ولقد تم اقتراح مفهوم التشاكل من طرف جوليان غريماس ضمن سيميوطيقا السرد عامة و ووجد لهذا المفهوم جذوره قبل توظيفه داخل هذا الحقل في مجال الفيزياء، حيث يشير إلى مدلولين:

- مدلول الوحدة والتشابه
- مدلول الإنتماء إلى حقل أو مجال أو مكان[2].

شاع مصطلح التشاكل بمفهومه الغربي عند نقادنا العرب بشكل كبير ويرجع الفضل في ذلك إلى الناقدين محمد مفتاح وعبد المالك مرتاض حيث أعطى كل واحد منهما تعريفا خاصا به، وهما بهذا يكونان قد مهّدا الطريق لدارسين آخرين أمثال عبد القادر فيدوح الذي تناول هذا المفهوم واعتبره آلية إجرائية في التحليل، إلاّ أن اعتماد الناقد على تعريف هذين الناقدين جعله يقع في ارتباك عند تناوله للمصطلح نظرا لاختلاف زاوية الرؤية لكل ناقد، لهذا فهو لم يقف عند مصطلح واحد بل تعدد لديه مفهوم "Isotopie" الى أكثر من مصطلح فهو إما "قرين دلالي أو نظير دلالي أو تشاكل " وكلها تصب في نفس المفهوم ولعل ذلك يعود الى الأسباب التالية[3]:

---

(1) فيصل الأحمر، معجم السيميائيات، مرجع سابق، ص 235.

(2) عبد المجيد نوسي، التحليل السيميائي، للخطاب الروائي (البنيات الخطابية التركيب، الدلالة) شركة النشر والتوزيع المدارس، ط1 سنة 2002م، الدار البيضاء، المغرب، ص 93.

(3) يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الأخلاف، ط1، سنة 2009م، ص 268.

- المرجعية العلمية غير الأدبية للمصطلح وإشكالية الترجمة
- اقترانه بمصطلحات أخرى قد لا يقوم إلا بها أو عليها كالتقابل

استعان الناقد بمفهوم التشاكل عند غريماس "Isotopies" إلا أنه لم يستخدمه بهذا المصطلح وقد سماه " القرين الدلالي " ويظهر ذلك من خلال العلاقات الثنائية التي تتشكل عبر " القاصد والمقصود"، حيث يمثل القاصد كل من يستطيع القيام بالفعل وكذلك الخضوع له، أما المقصود فهو من يقع عليه الفعل ويمثل هذا الثنائي مصدر الفعل ونهايته.

وما نلاحظه في استعانة الناقد لمفهوم التشاكل عند غريماس خاصة في تقطيع النص إلى وحدات سردية، أنه يربط بين التحليل السيميائي والسرد، وكأن التحليل السيميائي حسب فهم الناقد مرتبط بالسرد فقط وبالذات عندما تتوفر فيه بعض عناصر السرد فالنص لا يخلو من بعض التشاكل على مستوى الألفاظ والجمل[1].

تشاكل الألفاظ:

ويكمن هذا التشاكل حسب رأي الناقد بين لفظتين تحملان نفس المعنى ومثال ذلك في قوله:" أفضل / أول" التي تدل على الرفعة والمكانة التي حضي بها الإمام على عند الشاعر في مقابل قوله: " أشقى / أخسر " التي تدل على التدني وهي مكانة القاتل.

تشاكل الجمل:

ويظهر هذا التشاكل عند الناقد في جملتين تحملان إما النفي أو الإثبات

ومثال ذلك جملة " لا عفا / لا سقى" وهي تحمل دلالة النفي وجملة " ظل محترما / نال ظلما " هي دلالة الإثبات.

(1) عبد القادر فيدوح، إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، مصدر سابق، ص 110.

التقـــــــــــابل:

ولأن التشاكل لا يحدث إلا من خلال التقابل استعان الناقد بأسلوب التقابل في المستوى التركيبي من القصيدة في "محاولة لرصد مجمل العلائق التضادية والتنافرية[1].

بمعنى أن التشاكل يكمن في وجود لفظتين تحمل كل منهما عكس المعنى الذي تحمله اللفظة الأخرى مثل الخير والشر، الحب والكراهية.

قسم الناقد التقابل مثلما قسم التشاكل إلى:

أ) تقابل الألفاظ:

وهو تقابل يحصل بين الألفاظ حيث يأتي الناقد بمفردة وما يقابلها من المفردات المألوفة وفي التقابل.

– تقابل الصفة: ونجدها عند الناقد عندما يقابل بين صفة الجاني "ابن ملجم " والمجني – عليه " الإمام علي ". "بشر / شيطان" حيث تحمل الأولى دلالة الإنسانية والثانية تحمل دلالة الشيطانية.

– تقابل في الزمن: والذي تمثله لفظتي "سوف / قبل " التي تشيران إلى الزمن الماقبلي والمابعدي.

– تقابل المصير: والذي تمثله لفظتي " الرضوان / الغضب "، وتشير إلى تقابل مصيري يعكسه موقف الشاعرين "بكر بن حماد " و" عمران بن حطاب " حول مصير القاتل هل هو " الجحيم أم الفردوس ".

(1) عبد القادر فيدوح، إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، مصدر سابق، ص 110.

ب) تقابل الجمل:

مثله الناقد في جملتي "من اتقى / من غوى "، وهو تقابل على مستوى الفعل، بالإضافة إلى هذا التقابل بين الجمل هناك تقابل آخر ذكره الناقد بين البيتين الرابع عشر والخامس عشر على مستوى الرؤية والمنظور؛ بين رؤية بكر بن حماد الذي يرى أنّ جزاء القاتل هو جهنّم. في مقابل رؤية ابن حطان الذي يرى أن جزاءه الرضى والرضوان من الله عزّ وجلّ، والتي تظهر في الأبيات التالية[1]:

ياضربة من اتقى / بل ضربة من غوى

يبلغ من ذي العرش رضوانا/ قد أتى الرحمن غضبانا.

التركيـــــب البلاغي:

وهو ما يطلق عليه "الصورة الشعرية" فهذا المصطلح المتداول والأكثر شيوعا دون التركيب البلاغي على حسب الناقد الذي أسماه بالتركيب البلاغي.

الصورة الشعرية هي إحدى العناصر الأساسية في بناء الخطاب الشعري فهي جزاء لا يتجزأ من شخصية الشاعر وشعوره وتفكيره وما تمتلكه البلاغة من أدوات كالإستعارة والكناية والتشبيه، فهي أدوات لها تأثيرها الخاص وأسلوبها المتميز حيث يستعملها الشاعر عمدا بغرض تقوية المعنى.

لجأ الشاعر إلى استخراج الصورة الشعرية الموجودة في القصيدة والمتمثلة " التشبيه والاستعارة " في التركيب البلاغي.

تتضمن الاستعارة من منظور سيميائي مدلولا يعمل كدال يرجع إلى مدلول آخر[2].

---

(1) عبد القادر فيدوح، إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، مصدر سابق، ص 112.

(2) دانيال تشاندلر، أسس السيميائية، تر طلال وهبة، المنظمة العربية للترجمة، ط1، سنة 2008م، بيروت، لبنان، ص 219.

يرى الناقد أن الاستعارة في القصيدة يمثلها طرفان متضادان من حيث الصفات يجسّدها الشاعر من خلال الاستعارة حيث يمثل فيه الإمام علي الطرف الأول، ويستعير الشاعر في ذلك بعض الألفاظ لتوكيد صفات الإمام علي حيث يكون هذا الأخير المشبه الغائب، ومجموع هذه الصفات المشبه به " ركن من أركان الإسلام، ليثا سيفا صارما، مكانة هارون ".

حاول الناقد تأويل هذه الاستعارات واعتبرها جميعا تشير وتشترك في القوة والتضحية والجرأة، وهي الصفات التي تمثل الإمام علي.

وفي المقابل الطرف الثاني الذي يمثله قاتل علي " ابن ملجم " فهو المشبّه، وحضور القرائن الدالة عليه شيطان " استعارة "... كعاقر الناقة " المشبه "، أورثته لظى " جملة إيحائية [1]".

إيـــــــــقاع النص:

يعتبر الإيقاع في الدراسات النقدية من أهم الآليات الإجرائية التي استطاع النقاد بواسطتها اعتمادها في تحليل الخطاب الشعري.

حيث يرى فيدوح " أن الإمتاع الموسيقي مرتبط أساسا بالإشباع النفسي والنصّي للسامع، وما تأكيد القدامى عنصري الوزن والقافية كشرطين أساسيين لبلوغ أقصى درجات المتعة والارتواء إلّا دلالة على البعد الجمالي لهاجس القول الشعري "[2].

نلاحظ من خلال قول الناقد أن الجمالية الشعرية تتحقق بفعل الوزن والقافية في الخطاب الشعري لأنه الهيكل العام أو القالب الفني التي تشكّل رفقة الشاعر خطابه الشعري.

الوزن: القصيدة من بحر البسيط وهو حسب رأي الناقد من حيث الأهمية العروضية يأتي في المرتبة الثانية بعد بحر الطويل، وأما تفعيلاته هي مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن.

---

[1] عبد القادر فيدوح، إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، مصدر سابق، ص 116.

[2] المصدر نفسه، ص 117.

الإيقاع الخارجي: انتقل الناقد من الوزن إلى الإيقاع الخارجي قبل الداخلي اقرارا منه بأهميته.

"اختار الشاعر حرف (النون) لروي قافيته لم يأت صدفة ولكن قد يكون لأسباب ومن أهمها الشحنة النغمية التي يفرزها هذا الحرف ووقعه في الأذن والنفس من حيث قدرته على تحريك العواطف وإثارة المشاعر".[1]

ج) الإيقاع الداخلي: كان لابد من دراسة الإيقاع الداخلي، الذي يمثل جوهر العملية الإيقاعية بالنسبة للناقد من خلال التماثل الذي تمثّله الحروف (وهي الحروف الصغرى للألفاظ في تكرر نغماتها الصوتية الصغرى الصغرى في نهاية صدر كل بيت (بها، بما، رما، بها، لها، له).

يذهب الناقد إلى البعد الجمالي والبعد الدلالي للإيقاع الداخلي ويتمثل هذا البعد عندما يلجأ الناقد إلى توظيف المسافة الجمالية التي تنتج بين الشاعر والمتلقي وينتظر المتلقي أن يملأها المبدع.بالإضافة إلى هذا يُلاحظ أن يزخر بفيض كثيف من المقاطع الطويلة (غا، لا، ما، يا، ها، طا، نا، وا...) وما لها من مصاحبات انفعالية وتأثيرية[2].

من خلال ما سبق ذكره نرى أن عبد القادر فيدوح لم يتقيّد بمفهومات إجرائية محددة أو بأدوات محددة لمدرسة معينة، إيمانا منه بأن النص الشعري لا حدود لدلالاته فهو مثل بصلة ضخمة لاينتهي تقشيرها.

ومن ثم حاول الناقد فك رموز النص وفق أدوات إجرائية تستند إلى رصيد معرفي وخيرات قرائية متنوعة ضمن مناخ استفهامي تساؤلي يرفض منطق الجواب[3].

---

(1) عبد القادر فيدوح، إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، مصدر سابق، ص 119.

(2) المصدر نفسه، ص 120.

(3) فاتح علاق، التحليل السيميائي للخطاب الشعري في النقد العربي المعاصر (مستوياته وإجراءاته)، مجلة جامعة دمشق، مج 25، ع 1و2، سنة 2009م، ص 154.

3- العلامة الصوفية:

اعتبرت الصوفية مسبقا على أنها مجرد حركة دينية لا غير , مما أدى إلى حصر نظرة وآراء الدارسين, مما يجعل القراءات النقدية في انحصار وتقلص.

استمرت الصوفية على هذه الشاكلة إلى أن كشفت الدراسات الحديثة والمعاصرة وأثبتت أن هذه الأخيرة هي أوسع من أن تقتصر على المجال الديني فقط؛ أي أن قيمة التصوف لا تكمن في الجوانب الدينية والاعتقادية فحسب وإنما تتجاوز ذلك إلى أن تصل إلى الطريقة والأسلوب المتبع في الكلام والتعبير عن الحب الإلهي والارتباط السماوي الذي لايفصح عنه مباشرة، وإنما يلجأ الشاعر أو المتصوف إلى طريقة العلامة الدالة؛ أي الإشارة بالرمز" مما يعني أن اللغة الصوفية هي لغة شعرية والشعرية فيها أن هذه اللغة تتمثل في أن كل شيء فيها يبدو رمزا, كل شيء فيها ذاته وشيء آخر"[1].

فالعلامة هي الرمز كما ورد في قاموس المعجم الوسيط فبالتالي فالعلامة الصوفية هي " الرمز الذي استخدمه أقطاب الصوفية في أشعارهم للتعبير عن عوالمهم الخاصة، حتى إشتهر بينهم وأصبح معروفا ومتداولا بينهم "[2]

أي ما يعرف حاليا بالمصطلحات الصوفية التي تشيع بين المتصوفين في لغتهم وكلامهم وتعابيرهم الموظفة في الإفصاح عن خلجاتهم وأحاسيسهم المتعلقة بشغفهم وحبهم الإلهي الذي يفوق حب الأنا للآخر أي حب الإنسان لأخيه الإنسان وبالتالي لا تكون الكلمة أو العبارة العادية كفيلة بأن تصف أو تعبر عن هذا الشعور.

---

[1] أدونيس الصوفية والسريالية ص 24

[2] نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية , عبد القادر فيدوح، الأوائل للنشر والتوزيع، دط، سنة 2005م، دمشق،

لذا فإن " التجربة الصوفية هي تجربة مجازية توصف مجازيا عن طريق الإشارة إليها بالرمز "[1].

مما يعني أن علم التصوف يحبذ استخدام العلامات والإشارات والرموز التي لها دلالات للتعبير عن الأشياء دون الإفصاح عنها مباشرة.

لذا فإننا نجد القرآن الكريم حافلا بالرموز والعلامات مثل الحروف وفواتح السور وكذلك من بين العلامات التي تحوي على دلالات نجد "العدد"

" فالعدد في القرآن الكريم إشارة لها صلة محورية بمعاني التوحيد والإخلاص وتنزيه الذات الإلهية عن الكثرة الخلقية "[2]، لذلك يعد القرآن المصدر الأول الذي ينهل منه المتصوفون.

يرى عبد القادر فيدوح أن المتصوف يلجأ إلى الهروب من واقعه الحقيقي إلى عالم الخيال أو العالم السماوي إما بحثا عن النقائص أو الحقائق مثلما صرّح في قوله: " استوعب الشاعر التجربة الصوفية في رؤاها المتسامية الذات إلى البحث عن البديل... لم يجد له مسوغا في غير نور السرّ في الإشارة – بالتعيين والتضمين – بوصفها مركز الكشف ضمن نسق المطلوب عن رؤيا الأحوال وسياق المقصود في معاملاتها التي تفصح عن مكامن الأجواء النفسية، وترنو إليه الأحوال فيما تستوجبه الاستعدادات لاحتضان المرتقب المأمول، وبحسب ما يعطيه الأمل من أفق ملائم للحياة المرجوة "[3].

ويظهر لنا من خلال ماسبق أن نفسية المتصوف هي التي تقوده إلى البحث والتنقيب عن مافيه راحة وسكينة لها؛ أي اللجوء إلى البحث عن الحياة الهادئة التي تأملها كل نفس حيث يفصح المتصوف عن هذه الرغبات عن طريق الإشارة والتلميح.

---

(1) عبد القادر فيدوح نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية, مصدر سابق، ص8.

(2) محمد بنعمارة، الصوفية في الشعر المغربي المعاصر، ص 223.

(3) عبد القادر فيدوح، أيقونة الحرف وتأويل العبارة الصوفية في شعر أديب كمال الدين، مصدر سابق، ص 133.

ويرى عبد القادر فيدوح كذلك أن شعر أديب كمال الدين هو شعر أكثر تعبيرا وإيحاءا عن نفسية الشاعر أو المتصوف، كما ورد في حد قوله: " ولعل في هذه الرؤية الكشفية للعبارة الصوفية – التي نتوخاها في شعر أديب كمال الدين – مايومي إلى الإشارة المتبصرة بالتوهج المستعر في دواخله "[1].

أي أن العبارة الصوفية هي نوع من الكشف عن حقيقة مشاعر المتصوف والتي تبدو جلية في " شعر أديب كمال الدين " حسب نظر الناقد عبد القادر فيدوح حيث يستشهد بمجموعة من الأبيات الشعرية التي يفصح بها عن رأيه ويدعّم بها مقصده. وهذه الأبيات هي:

ليس كمثلي إن أراد البكاء

أنها بحر أطفئت في رماد

أو شجر ممتلىء بالثمر الناضج قد

ضيّع وسط الوهـــــــاد

أو وردة موعودة بالحــب أحرقت

أو قبلة قـد حوصرت

مثل بريء يقـــــــاد

بين صهيل الحراب

ليس كمثلي إن أراد الرحيل

[1] عبد القادر فيدوح، أيقونة الحرف وتأويل العبارة الصوفية في شعر أديب كمال الدين، مصدر سابق، ص 135.

كثبان رمل تختفي في رياح [1].

يبدأ المقطع بفعل النفي " ليس " في صيغة الماضي الدالة على الحال، الملحق به أداة التشبيه بالمماثلة، حيث يكون المشبه والمشبه به متعددا، وهو ما يطلق عليه بتشبيه الجمع، وكأن في إظهار صفات التعدد – من غير حال الشاعر مع جواز الكل – جاء لتأكيد نفي الحالة النفسية التي لم يعد فيها البكاء والحسرة يفيد من اتساع تعاظم الجور واستشراء الفساد والتعسف.

وإذا أضيف لهذا المستفتح الشاق من الصفات الدلالية في باقي الجمل الشعرية، تبين اجتثاث التواصل مع الحلم، وهي الصفات المعبرة عن الأسى في صور: " البكاء / الرماد / الضياع / الوِهاد / المحاصرة / الإنقياد/ الحِراب / الرحيل / كثبان رمل تختفي في رياح، كلها صور دفعته للبكاء فيما أهاجه من كآبة أثارت فيه دافعة إيجاد البديل. وكأن هذه الصفات تحد من نيل المطلوب، أو من احتواء فضاء الرؤيا، أو من تملك اتساع الحلم[2].

[1] ينظر: أديب كمال الدين، قصيدة إشرات التوحيدي، المجموعة الكاملة، ص 198.

[2] عبد القادر فيدوح، أيقونة الحرف وتأويل العبارة الصوفية في شعر أديب كمال الدين، مصدر سابق، ص 135-136.

الفصل الثالث

الممارسة التأويلية عند عبد القادر فيدوح

1- التأويل الصوفي

2- قراءة الفكر العربي

3-التأويل بين النقل و العقل

1- التأويل الصوفي:

يرى "عبد القادر فيدوح" أنّ البدايات الأولى للتأويل كانت مع الكتب الدينية المقدّسة، لمحاولة فهمها وتفسيرها، بالإضافة إلى الكتب البلاغية (الأدبية) القديمة، واستعان في ذلك ببعض الكتب التراثية ككتاب أسرار البلاغة "**لعبد القاهر الجرجاني**"، والصناعتين "**لأبي هلال العسكري**"، بالإضافة إلى بعض الكتب الحديثة تمثلت في كتاب "**مجهول البيان**" " **لمحمد مفتاح**" و"**فلسفة التأويل**": **دراسة في تأويل القرآن عند محي الدّين بن عربي** "**لنصر حامد أبو زيد**".

يمثّل الخطاب الصوفي محور اهتمام الكثيرين في العصرين القديم والحديث، في بيئات متعدّدة بداية ببيئة الفقهاء والمتكلمين، لارتباطه بالخطاب القرآني المعجز، "وتكمن أهمية الخطاب الصوفي في أبعاده الدلالية المغلقة من خلال فضاءات غير مدركة، لذلك فهو ليس خطابا سطحيا مكشوفا في قراءته، وإنّما يحمل في صيرورته الكثير من الرموز التي يصعب فكّ إشكالها، فيصبح عندئذ كل شرح له تأويلا محدودا يتجسّد في حدود قراءته العادية وهذا ما يجعله خطابا غامضا في كثير من نصوصه" [1]

كما يقرّ النّاقد أنّ مسعى التأويل عند المتصوفة هو المعرفة، ويستمدّ رؤيته من الحضرة التي يدرك بها الأشياء إدراكا ذوقيا، ويتجسّد موضوعها في الوصول إلى الله[2]

بمعنى أنّ المتصوّفة مُتّفِقون على أنّ المعرفة الإلهية يقع فيها الحضور مع الله؛ أي حضور الله في قلبك، ولايتّم ذلك بطريقة دلائل العقل ولا شواهد النّقل فحسب بل بالذوق أيضا.

إن التصوّف في الحقيقة هو البحث في العوالم الغيبيّة والماورائية، فقد جاءت الكتابة الصوفية خادمة لهذا التوجّه باعتبارها الوسيلة الوحيدة للتعبير عن مخالجهم، كون التعبير الشعري

---

(1) فارس عبد الله بدر الرحاوي، الخطاب الصوفي " دراسة في إشكالية التلقي "، مجلة التربية والعلم، مج 19، ع1، سنة 2012م، العراق، ص 307 .

(2) عبد القادر فيدوح، التأويل والكشف الصوفي، ص 2 .

لا يتحقق دون تجربة شعورية، كذلك المتصوفة فارتباطهم الوثيق بعالم الروح والباطن جعل كتاباتهم تزخر بتلك المشاعر القوية التي تلبس وشاح الغموض لاقترانها بمعاني عميقة ومقاصد أعمق[1].

معنى هذا أنّ التصوّف هو إدراك للحقيقة المطلقة، وهذه الحقيقة هي غاية المتصوّفة التي لا يمكن وصفها والتعبير عنها بالأساليب العادية، بل هو تجربة روحانية يسلكها المتصوف في بحثه عن الحقيقة المذكورة، فالتصوّف هو مكنونات نفسية باطنية تذوب في ذات أخرى هي الذات الإلهية لتخرج في شكل ظاهري ومجسدا على أرض الواقع.

عبّر الصوفية عن معارفهم ومفاهيمهم بالعديد من المصطلحات، كانت بمثابة رموز تشير إلى التجربة الصوفية: "فالدّاعي الأساسي إلى اعتماد التأويل عند المتصوّفة هو هاجسهم وسعيهم إلى تأسيس التصوّف تأسيسا شرعيا وإثبات هويته، بل يحتاج الخطاب الصوفي إلى أن يكون موضوعا للتأويل تماما مثل النصوص المقدّسة"[2].

منذ القدم سعى الفرد إلى التسلّح بالكثير من الأساليب بغية الوصول إلى المطلق، ولعلّ أقدمها التصوّف الذي يعتبر ظاهرة دينية وهو من المفاهيم التي لا تزال قيد الدراسة والتحليل على الرغم ممّا توصل إليه الإنسان من معارف للوصول إلى الحقيقة، كما أنّ التأويل عند المتصوّفة مطلب أساسي لا بدّ من معرفته والأخذ بأسبابه ضمن دائرة الشريعة الإسلامية.

لقد زخر تراثنا العربي بالتأويل الصوفي وكان من اهتمام النّاقد الدكتور "**عبد القادرفيدوح**" وذلك من خلال كتاباته التي تعرب عن شغفه ، ولعلّ ذلك بارز من عنوان كتابه "**إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر**" حيث جعل من الشعر ميدانا للمقاربة التأويلية الصوفية من خلال تأويل

---

(1) علجية مودع، النص الصوفي وسؤال التأويلية " تائية ابن الفارض أنموذجا "، مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، ع10، سنة 2014م، الجزائر، ص 445 .

(2) سمراء لبصير، التأويل أفق استبدالي لمشروعية الخطاب الصوفي، مجلة حوليات التراث، ع13، سنة 2013م، الجزائر، ص 94 .

العبارة الصوفية في شعر "التجاني يوسف بشير"في قصائده التي تعبّر بأنّه كان صوفيا من خلال:

أ- وعي الخارج:

يذكر فيدوح بأنّ الشاعر "التجاني يوسف بشير" عاش في ضيق من كل شيء لفظه الواقع بكل معانيه، وأثقل العبء النفسي كاهله.... وربّما كان التجاني يوسف بشير هو الشاعر الوحيد الذي يذكر السودانيون مأساته بعطف نبيل[1].

التجاني يوسف بشير شاعر متصوّف من السودان "أم درمان" صدر له ديوان بعنوان "إشراقة"، عمل في الصحافة، قيل أنّه كان من المعجبين بشعر شوقي، وكثيرا ما تجري المقارنة بينه وبين الشاعر التونسي " أبو القاسم الشّابي" حيث أنّهما عاشا في الفترة نفسها تقريبا وتشابهت تجربتهما إلى حدّ بعيد .

كان "التجاني"و"محمد المهدي المجذوب" أصفى شاعرين في السودان على حدّ تعبير الدكتور "عبد القادر فيدوح"، كون الشاعر عاش الفقر والحرمان، حاملا هموم حياة مليئة بالأحزان، " كان عليه أن يعيش ملحمة هذه الحياة الدرامية التي لم ترحمه وما كانت ترسمه من ملامح مأساوية على أجبنة المعوزين، عندما كانوا يحملونأصداء الحزن، والوجع يمتدّ في مسيرتهم. الأمر الذي انعكس على تجربة الشاعر التجاني بكتابة مغايرة[2]

ظل التجاني يمارس ضغطا متواصلا لمأزقه الوجودي في بيئة شديدة المحافظة، فجّر في الشعر تجربته بلعبة لغوية أبدعت جدلا جماليا، صاغ فيه أسئلة الوجود والعدم دون أن يحيلنا إلى كدّ ذهني، بل انطوى على شفافية وتماسك نسخ المسافة الوهمية بينه وبين نصّه حتى قال في وقت مبكّر ما يشبه الوصية، لمن يكتب عنه[3] .

---

(1) عبد القادر فيدوح، إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، دط، سنة 2009م، ص182 .

(2) المصدر نفسه، ص 183 .

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أَنَا إِنْ مِتُّ فَالتَمِسْنِي فِي شِعْرِ ي تَجِدُنِي مُدَثرا بِرُقَاعِه.

لقد امتدّ الوجع يصارع حياة الشاعر، هذا الوجع الذي أصبح يوازي صوته، وينقل أحاسيسه كان يسير في ظلال تائها، الأمر الذي حوّله وكأنّه يعيش عالما غريبا عنه على نحو ما جاء في قوله:

أَنَا وَحْدِي كُنْتُ أَسْتَجْلِي مِنَ العَالَمِ هَمْسَه.

أَسْمَعُ الخطرة فِي الذرِّ واسْتَبْطِنُ حِسَّه.

يبدو الشاعر في هذه الأبيات مفعم الحزن، " وليس غريبا أن يكون بهذا الحس، نظرا للإسهامات المبكّرة من السودانيين في تحوّل القصيدة من الرتابة إلى التجديد، ويعتبر التجاني شامة أضفت على القصيدة الحديثة جمالا وشعورا بالانتماء إلى المشاعر الوجدانية، وقد اعتبرت كثير من الدراسات أنّ عددا من الشعراء البارزين الذين ظهروا على الساحة من مجددّي الشعر وتأثروا به، سواء من داخل السودان أو من الوطن العربي "[1] . من أمثال محمد الفيتوري، صلاح عبد الصبور الذي أشار في اعترافاته إلى تأثّره به من خلال قصيدة "الصوفي المعذّب".

من خلال ما سبق يبدو لنا أنّ التجاني عاش معاناة نفسية قبل إدراكه معنى الحياة وهو في مقتبل العمر، في هذه الفترة المبكّرة من حركة الشعر الحديث التي أفرزت شعرا مضمرا في نزوعه الصوفي، جاء في قول التجاني يصف حاله في هذه الدنيا:

يا أديبا مضيعا من يبني الدنيـا بحسب الأديب محض انتجاعه.

أنت يا رائد القريض وما أنـ ـت بسقط الورى ولا من رعاعه.

أنت قيثارة الجديد بك استظهـ ـر مـن الوجـود سـر متـاعه.

(1) عبد القادر فيدوح، إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، مرجع سابق ، ص183 .

أدب ملـؤه الحيـاة وشـعر مفـعم بالسـموّ فـي أوضـاعـه.

ضاع: ويح الذي يغار على الشـ ـعر ويح الأديب يـوم ضياعـه.

إن التجاني، شأنه في ذلك شأن كل الشعراء الذين حملوا على ذواتهم فلسفة هذا الكون ، فهو لم يفارق الحياة إلا حينما فارق الشعر فراقا مأساويا، كانت النهاية فيه تأويلا مكثفا للحياة والموت والحقيقة برؤية شعرية، على حدّ تعبير الدكتور "عبد القادر فيدوح"[1].

يمكن القول بأنّ التجاني لم يكن شاعرا فحسب، وإنّما كان صوفيا بارعا، رقيق الإحساس، مرهف الشعور، مهموما بقضايا الوجود استغلّ قدراته للتعبير الرمزي عمّا يجيش في نفسه، فالشاعر مزج شعره بالتصوف عن طريق الرمز ليترجم تجاربه.

ب- وعي الذات:

التجربة الصوفية تجربة تتجاوز حدود المادة لأجل الوصول إلى عوالم لا يرتادها العقل البشري ويغطيها الوصف الأدبي، هي رحلة إلى أعماق الذات وسعي نحو الكمال في أسمى مظاهره ومحاولة الوصول إلى الأسرار الإلهية.

لقد وُفّق الشاعر التجاني في تفعيل الحدث المأساوي وجعله أكثر تأثيرا في نفسه، قبل حسّ المتلقي، كما وُفّق في أن جعل علاقته بالشعر لا تنحصر في كتابة نص شعري، وإنّما تكمن في تعزيز الحضور الكشفي للنّص الشعري[2].

حين يسمو الشعر بالأحاسيس والمشاعر يكشف المتلقي الإشارات والرموز غير الواضحة والمألوفة في النّص .

يقول التجاني في ميله إلى التصوف بوصفه شفرة من شفرات الدخول إلى أسرار الذات:

---

(1) عبد القادر فيدوح، إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، مصدر سابق، ص 184 .

(2) المصدر نفسه، ص 186 .

قطرات من الصبا والشباب الغض منسابة به منساقة .

ورهام من روحي الهائم والو لهان أمكنت في الزمان وثاقه.

ظل يهفو إلى السما ويشكو لوعة الرّوح ها هنا واحتراقه.

يتحدّرن من "معابد"أيا مي حنينا.... أسميته "إشراقة".

يشعر القارئ وهو يقرأ مثل هذا المقطع، أنّ الشاعر يشرب من كأس التماهي مع الذات في تأملاتها في الوجود، وكأنّه في صراع مع نفسه وهو يحاول أن يسمعنا تأوهاته من ذاته الولهانة، وذلك في مقاومتها للزمان، ومعاناته التي تسري في أوصاله.

يقول الشاعر:

إنّها ثورة الحياة فمن للكو ن يحميه من قذائف رعن .

يفرح الطّين في يدي فألهو جاهدا أهدم الحياة وأبني.

يصنع الغاب مزهري ويشيد الر مل عرشي ويبعث اللهو أمني.

انفتاح التأويل على هذه الصور يعدّ جزءا متمّما لخرق المألوف، خرق العالم المحسوس، رغبة في الوصول إلى عالم الكشف، عالم الاحتمال، إلى عالم ما وراء الحجاب..... كما يعدّ هربا من الواقع[1] .

[1] عبد القادر فيدوح، إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، مصدرسابق، ص 187 .

ج- وعي الكشف:

- قلق الغربة:

إذا كان التجاني يعي ما يكتب، فلأنّه يحسّ بمعانقة أحزان " ثورة الحياة " حيث لعبت دورا مؤثرا في تكوين تجربة الشاعر المتفرّدة في الأدب العربي بوجه عام، والأدب السوداني على وجه الخصوص[1] لوجود عوامل كثيرة كالشعور بالحرمان، إضافة إلى الظروف السياسية والاقتصادية الصعبة والقاسية التي تحيط بوطنه، ولكن رغم هده الظروف ظلّ يقاومها لكن من دون جدوى، حيث عبّر عن ذلك في قصيدة " دنيا الفقر" في قوله:

تعالي معي زهرات الخريف إلى الكوخ أفلت من الربيع .

ومرّ به غير مستحب إليه سوى زفرة من دموع.

وماكان ينفذ منه العبير ولكن شحا أصاب القنوع.

تعالي نعطّر ثياب الفقير ونمسح مآسي عبر الربوع.

بنفسي من هان حتى توا ضع في نفسه كل معنى رفيع.

مشى خاشع الطرف رثّ الثيا ب كئيبا كثيرا مرائي الخنوع.

تأكله حسرة في الضمير وتسحقه خيبة في الضلوع.

لقد كان الأسى يتمدّد في أوصال الشاعر حتى أصبح ملازما له في حياته ، حيث تتداخل الصور والمعاني والأحاسيس لتجسيم غربته وحرمانه من كافة متطلبات الحياة، ولعلّ

(1) عبد القادر فيدوح إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، مصدر سابق، ص 188 .

شعور التجاني بالغربة في وطنه، إحساسه بالفقر، وهو يرى الأثرياء حوله ينعمون بالعيش الرغد، وإحساسه بأنّه أديب ضائع في وطنه[1] .

- الصوفية المرآوية:

إنّ ما يخبر عن مجهول مرآة الشاعر، وأنّ ظاهره يدلّ على باطنه، في أعمق

معاني عباراته الصوفية، هو الكشف عن عالمه الدّاخلي بفعل دوافع عالمه الظاهري وكأنّ الشاعر في صراع مع وعي الذات ووعي الكشف؛ أي في مواجهة الواقع وتخطّيه، والشاعر عندما يوظف لغته بهذا الشكل، إنّما يستمدّ منابعها من تجربته التي مرّ بها في حياته العادية المعقدة، والتي تعكس تجربة الواقع المتّسم بالغموض.

وقد أثبتت الدراسات أنّ الشعر على مرّ العصور تمجيد للعالم أنّى كان[2] .

على الرّغم من أنّ تمثل لغة الوعي بالخارج تستمدّ فاعليتها من ضوابط العرف الاجتماعي وقوانين اللغة البلاغية، إلا أنّ المتصوّف، أو ذي النزعة الصوفية يضيف إلى هذه اللغة إشارات ومدلولات خاصة به لتدخل في ظاهرة الجدس الخارق فكلما تنفصل روحه عن جسده، فإنّ لفظه ينفصل عن معناه المتعارف عليه لتحلّ فيه إشارات ودلالات لم تألفها من قبل[3] .

بمعنى أنّ النّص الصوفي يتميز بصدق التجربة لكونها وليدة معاناة، ذلك لأنّ الصّوفي يعبّر عن مشاعره بكلمات تتّسم بالرمزية التي تفرضها طبيعة المعاني الرّوحية ، لذا يلجأ إلى الرمز والإيحاء، فالعبارة غير قادرة على حمل كل المعاني أو التعبير عن كلّ الأفكار الصّوفية.

---

(1) عبد القادر فيدوح، إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، مصدر سابق، ص 190 .

(2) المصدر نفسه، ص 191 .

(3) المصدر نفسه، ص 192 .

حاول فيدوح أن يستقرئ نص " الصّوفي المعذّب" فوجد الشاعر يتخطى الصورة الاستعارية في مضامينها الدلالية إلى ابتكار صورة مغايرة، يجوز تسميتها "صورة شطحية "، إذ يجد الشاعر يشطح بخياله، كما في هذا المقطع بقوله:

فِي تَجَلّياتك الكُبْرَ ى وفي مظهر ذَاتك.

والجَلال الزَاخِر الفيَّاض من بعض صِفَاتـِك.

والحنان المُشْرِقُ الوَ ضَّاح من فيض حَياتِك.

والكَمَال الأعْظَمُ الأعْلى وأسْـمى سُبُـحاتِك .

قد تعبَّدتك زُلـفى ذَائِداً عن حُرُمَـاتك.

فنيت نفسي وأفرغت بـها في صلواتـك.

وتبدو صفة تجلّي ذات الحق في ذات الخلق واضحة المعالم، وهذا ما تبرهن عليه قصيدة "الصوفي المعذب" برمّتها، فيما تحمله من رؤيا كونية، اتخذت من الطبيعة عناقها لمجاهدة الشاعر بإظهار إشاراته الروحية[1].

-التجلي بالعبارة:

إنّ الإفصاح بالتجلّي، منبعه تجلّي الذات في السعي إلى طريق معرفة ظهور الشيء بفعل التحوّل الروحي من حال البطون، إلى حال الجهر والظهور. وقد اتخذ مفهوم التجلّي عين القلب، أو الحدس، سبيلا لإدراك الحقائق الباطنية، ضمن علاقة ارتباط الحق بالخلق امتثالا للحديث

(1) عبد القادر فيدوح، إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، مصدر سابق، ص 193 .

الشريف:" كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني" لما يتضمنه هذا الحديث من صفات الكمال لذات الحق[1].

والعبارة التي يقصدها النّاقد عند التجاني هي التعبير عن ظهورات الكون بغرض الوصول إلى خفايا البطون، بتنسيق حميمي بين الظهور والكمون، فيتشكل بذلك إيقاع موسيقي داخلي مرتبط بالعلوي في لحن منسجم مع الذات من دون شائبة .....حقيقة العبارة الصوفية تكمن في انعكاس الحقيقة بالمعنى المقصود، وإظهار معاناة الوجدان ووجد المعنى؛ أي تطابق ظاهر وباطن الوجدان في العبارة[2].

وتندرج تجربة الشاعر التجاني يوسف بشير في معظم قصائد ديوان "إشراقة" خاصة في نصوص:" الله، والصوفي المعذب، ونفسي" وفي ثنايا كثيرة من القصائد الأخرى التي برهن من خلالها على توجّهه الروحي.

فالعبارة الصوفية في " الصوفي المعذب" هي مجاهدة النّفس بالاستقامة، وبقراءة أولية يكتشف المتلقي الحرارة الوجدانية التي حشدت طاقته بالانقياد للحق.

أنا وَحْدي كنت أَسْتَجلي من العالم هَمْسه.

أسمع الخطرة في الذّر وأسْتَبْطِنُ حسّه .

واضطراب النّور في خَفْقَتِه أسمع جرسه.

وأرى عيد فتى الوَر دِوأستقبل عُرسه .

وانفعال الكرم في فَقْعَتِه أشـهد غرسـه .

رَبِّ سبحانك إنّ الكون لا يقدر نفسـه .

(1) عبد القادر فيدوح، إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، مصدر سابق، ص 196 .

(2) المصدر نفسه ،الصفحة نفسها .

صغت من نارك جن ومن نورك إنسه .

رب في الإشراقة الأولى على طينة آدم.

أمم تزخر في الغيـ ـب وفي الطّينة عالم .

بهذه الصورة المكثّفة، في دلالة معانيها الإشرافية، يستلهم الشاعر تجربته الصّوفية التي ترى في وحدته استكشاف الباطن الخفّي، فينبلج معنى التقابل بين "الاستجلاء/الهمس" وذلك من أجل إظهار جمالية الرؤيا التي تنبثق منها الإشارات فيما تعطيه اللغة الصّوفية– في عباراتها الدّالة– سر استكشاف الوجود والإنسان الذي لا يعرفه إلاّ أهل الكشف لدى أهل الاشراق والعرفانيين، ولن يكون ذلك بحسب التجاني إلاّ بتفاعل الذات مع حلولها مع الطبيعة "اضطراب، النّور، أسمع جرسه"، وغيرها من الصور التي أوحت إليها بامتزاج عناصر الطبيعة في ذات الشاعر[1].

لقد قطف الشاعر في أرجاء الطبيعة من معجمها الصوفي أبهى الكلمات، لترسم أجمل اللوحات الشعرية، وهو بذلك يبحث عن الكمال الفنّي المتناغم، ولقد وجدت الطبيعة اهتماما عند الصّوفي كونها موحية، وقد كان بإمكان الشاعر أن يوظف عنصر من عناصر الطبيعة مثل: "النّور" لأنّه يشعّ بقوة وبسرعة ويضيء ما حوله.

-الشطح باللغة:

اللغة الصوفية في نسقها الوظيفي نابعة من المجاهدات الروحية، فلغة التجاني لا تختلف عن لغة المعراج الصوفي، كونها تساعد في كشف الأسرار عند الصّوفية وهو "الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني العلية والأمور الخفية، وجودا وشهودا" بالإضافة إلى أنّ لغة الشطح تثير للمتصوف الطريق في سبيل الوصول إلى تجليات المطلق، لأنّ معراج اللامتناهي لا يعبّر

(1) عبد القادر فيدوح، إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، مصدر سابق، ص 198 .

عنه إلاّ بلغة اللامتناهي، وهذا ما يطلق عليه في لغة المتصوّفة ب " علم الأسرار" وهو العلم الذي فوق طور العقل. فكلمة "الجوع" مثلا تخترق في لغة المتصوّفة معناها الاصطلاحي، وفي عرف اللغة المتواضع عليها إلى معنى التقرّب إلى الله[1] .

بمعنى أنّ اللغة التي يكتبها ويتكلّمها المتصوّفة تختلف عن لغة وكتابات غيرهم فالجوع والحرمان مثلا كلمة عربية ومفهوم اقتصادي له أسباب ومصطلح يمكن أن يكون مجازا أدبيا، أمّا عند المتصوّفة فالمصطلح له أركان وأسلوب وغاية لينطلقوا بها إلى مجال آخر فالجوع عندهم وسيلة للقرب من الله وهو أحد أركان مجاهدة النّفس.

وما يميز لغة التجاني كونها قائمة على الدلالة الذوقية التي تتعارض مع الدلالة مع الدلالة الوضعية هو توسلها إلى دلالات الإشارة المتعارف عليها في لغة المتصوفة والتي تستند إلى الإيحاء من دون اختيار[2].

بمعنى أنّ لغة الشاعر عبّرت عن التجارب التي يعيشها لأنّها لغة شعرية رمزية تعكس دلالات جديدة لا تستطيع اللغة العادية تأديتها، لأنّ في الكلام المباشر لا تبرز الجمالية، لهذا يلجأ الشاعر إلى ابتداع أمر آخر غير مباشر للتعبير عن خلجاته النّفسية وتجاربه اتجاه ما يحيط به في حلّة إيحائية رمزية، فاللغة متعددة الدلالات.

---

(1) عبد القادر فيدوح، إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، مصدر سابق، ص203 .

(2) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

2- قراءة الفكر العربي:

مفهوم الفكر:

عرف ابن منظور في لسان االعرب " الفكر " بقوله: " والفكر: إعمال الخاطر في الشيء والتفكر اسم التفكير، ومنهم من قال فكري، ورجل فكير: كثير التفكير" [1]

فالفكر هو عبارة عن لفظة عامة تعني إعمال العقل في أمر ما للوصول إلى معرفة المجهول، أي أنها الصورة التي تتبادر إلى الذهن.

وكما جاء على لسان الناقد " علي حرب ": "الفكر هو حقا مجاوزة، بما تعنيه المجاوزة من النفي والإنفصال والتوسط. فالمفكر الحق هو الذي يطّلع على غيره فيرتد على فكر هذا الغير ليفهمه فيثريه ويضاعفه، وبذلك يجدّد في ثقافته وفي الفكر عامة "[2].

أي أن الفكر هو تجاوز لمشكلة ما ومحاولة الوصول الى حل لها عن طريق هذه المبادرات الذهنية. فالمفكر الناجح هو الذي يضيف ثقافته إلى ثقافة غيره من أجل تجديد التفكير والرقي به بصفة عامة.

لذا فإن الفكر وتطوره مرتبط بشكل كبير بالعملية التأويلية التي يتولد عنها أفكار وتطلعات جديدة.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مج 15، دار صادر، بيروت، ص 133 .

(2) علي حرب،التأويل والحقيقة، قراءة في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، سنة 2007م، بيروت، ص 19 .

ومنه فالتأويلية حسب رأي " حامد أبو زيد " هي: " جوهر ولب نظرية المعرفة في محاولتها وصف فعل القراءة – أي قراءة لأي ظاهرة أدبية أو فلسفية أو غيرها– بوصفها بناءا معقدا من العلاقات التي تتضمن عناصر الذات والموضوع "[1] .

والمقصود من القول هو أن أيّة نظرية يسعى من خلالها الوصول إلى معرفة ما، هي تحمل في طياتها حسّا تأويليا. ولهذا يتفق " محمد أركون " و" حامد أبو زيد " في الحكم على ظاهرة التأويل أنها كفن للتساؤل أو طرح الأسئلة والقيمة التثقيفية هي صراع التأويلات فيما بينها[2] .

وإلى جانب اهتمامات نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون بهذا المجال إلاّ أنه لا يمكننا تجاوز إسهامات الباحث "علي حرب " الذي شاع وعرف بكتاباته التأويلية في الفكر العربي المعاصر.

ومن أهم كتبه في هذا المجال كتاب " التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية "

حيث يقول: " أن التأويل يعني أن الحقيقة لم تُقل مرة واحدة، وأن كل تأويل إعادة تأول، أو يعني كما في الحالة الإسلامية أن الوحي لم يقل فيه مرة واحدة، وفي مطلق الأحوال فإن التأويل ينبني على الفرق والتعدد ويفترض الإتساع في اللفظ وفيض المعنى "[3] .

نستخلص من القول أن للتأويل دور فعال في فيض المعاني وتجددها وتعددها، وبالتالي تعدد الآراء والأفكار من خلال تعدد التأويلات التي تساهم بدورها في انفتاح الفكر واتساعه.

لقد صرّح عبد القادر فيدوح أن التراث الفكري العربي أصله الفكر الديني والذي مصدره الأساسي هو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، في قوله: " يمكن القول إن المعالم الصحيحة لتراثنا الفكري نبعت أساسا من الفكر الديني الذي كان مصدره القرآن والسنة "[4].

---

(1) علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءة في تأويلية في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 14 .

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

(3) المرجع نفسه، ص 17 .

(4) عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، مصدر سابق، ص 48 .

فيختلف الفكر العربي عن الآخر الغربي، سواء من حيث الأصل والمنبع أو من حيث القيم والرؤى المستمدة من هذا الفكر. فتطوره مقترن بالزمن إلى حد كبير.

وفي ذلك يصرّح عبد القادر فيدوح: " إن لعامل الزمن أثر كبير في تطور الحركة الفكرية فكلما تباعد الزمن عن مهد الإسلام كلما استعصى على أهل الشرع مواجهة طبائع الناس وأفكارهم "[1].

بما أن الفكر العربي هو ذو أصل ومنشأ ديني أي أصوله كلام الله وسنة نبيّه؛ فإن تطور هذا الفكر مرتبط بالأصل والمنبع، فكلما ابتعدنا عن العهد الإسلامي تباعدت الأفكار والآراء واختلفت في كثير من النظريات والأحكام .

3- التأويل بين النقل والعقل:

ارتبط التأويل بالدّين الإسلامي، بعد نزول القرآن الكريم، وعرف تيارات عديدة تعرّضت لإشكالية الظاهر والباطن، من خلال الخوض في جدل الثنائيات كثنائية المحكم والمتشابه، " كما احتوى النّص القرآني نصوصا لا تحتاج إلى تأويل وهي المحكم والتي يفهم معناها حتى عامة النّاس، وأخرى تحتاج إلى تأويل وهي الباطن المتشابه الذي يصعب فهمه إلا لخاصة العلماء"[2]. مصداقا لقوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ** ﴾. سورة آل عمران الآية (07).

---

(1) القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، مصدر سابق، ص 82 .

(2) صبرينة بولحية، مظاهر التأويل عند العرب، عود الند مجلة ثقافية فصلية، ع108، الجزائر .

كون القرآن موجّها إلى كلّ الفئات، فكان تفاوت النّاس في فهمه والاختلاف في تفسيره، وكل له نظرة خاصة إلى النّص وما تمليه عليه ثقافته ومستواه العقلي وقدرة استيعابه، وتبقى عملية الاختلاف نسبية يحكمها الاختلاف البشري.

وعلى إثر ذلك ظهرت مشكلة تفسير النّص القرآني بين النّقل والعقل، فظهرت عدة فرق كالمعتزلة والمتصوفة، والأشعرية وتشعّبت طرقها في تفسير القرآن وأحكامه.

فيما سبق ذكره أنّ التأويل في نظر "ابن رشد" هو: " إخراج دلالة النّص من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من حيث تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه، أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي" [1].

ومعنى ذلك أنّ التأويل يكمن في إخراج النّص من دلالته الحرفية الظاهرة إلى دلالته الباطنية المضمرة.

تحدّث عبد القادر فيدوح عن التأويل بين النقل والعقل من خلال ما يلي:

أ-العقل الوسط:

جاءت فرقة الأشعرية نسبة إلى صاحبها أبي الحسن الأشعري، حيث أخذ علم الكلام من أستاذه الجبائي الذي تتلمذ على يديه، وهو شيخ المعتزلة: "في وقت مبكّر اشتدّ فيه النشاط العلمي، واحتدّ الصراع الفكري بالمناظرات، خاصة في مسألة خلق القرآن التي تبنّاها المعتزلة، ونفرت كثير من أنصارها، وكان الأشعري سنيا على مذهب أهل الحديث، قبل أن يصبح معتزليا"[2].

---

[1] نصر حامد أبوزيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي، ط1، سنة 2000م، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، ص 64 .

[2] عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، الأوائل للنشر والتوزيع، دط، 2005م، دمشق، ص 90.

من هنا يمكن القول أنّ مذهب الأشعري هو مذهب وسطي، وهذه الوسطية تعني عند علماء العقيدة ونقادّها وسطيات مختلفة ومتعدّدة، فهناك من يرى أنّه وسطي بين أصحاب الحديث وأهل السنة من جهة، ومذهب المعتزلة من جهة أخرى.

وفي هذا الصدد يقول النّاقد عبد القادر فيدوح: " لا سبيل إلى تأويل النّص في نظر الأشعري إلاّ بحصول "العقل الوسط" الذي يستند إلى النّص بالنظر التداولي المعتمد من السنة وأهل الحديث "[1] .

مذهب المعتزلة لا يعتمد في توحيد الله تعالى على أي نصّ منزّل، بل يعتمد على مفاهيم مصدرها العقل؛ بمعنى استعمالهم العقل في دقّة حججهم، أمّا الأشعرية فآرائهم قائمة على الجمع بين العقل والنقل، فالأشعري زاوج بين منهج النّص"النقل" ومنهج العقل.

ب- إثبات الوجود:

فيما سبق ذكره أكّد فيدوح على أنّ الأشاعرة مزجوا النّقل بالعقل في مسألة الإيمان؛ أي في النظر إلى معرفة الله باعتبارهم أنّ للعقل دور أساسي في الوصول إلى الحقائق، وعلى رأي الأشاعرة أنّ المعرفة المتوصل إليها مجرّدة من كل خطأ: " غير أنّ الأمر في مسألة مراتب التوحيد لا تحتاج إلى دليل عقلي، أكثر ممّا هي بحاجة إلى رؤية كونية دينية لا تحصل إلاّ بالقلب الذي من شأنه أن يوصلك إلى الاعتقاد بالدين، والإيمان برسالته " [2].

معنى ذلك أنّ العقل وحده غير كافي لمعرفة مراتب التوحيد وإنّما هو بحاجة إلى رؤية القلب، كما أنّ العقل مهما بلغ من درجة التفكير إلاّ أنّه لن يصل إلى مرتبة ما وراء الكون ليثبت معرفة الله.

---

[1] عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، مصدر سابق، ص 93 .

[2] المصدر نفسه، ص 94.

ويضيف فيدوح: "كل محاولة لمعرفة الله بالعقل فهي معرفة نظرية قد تجرّ صاحبها إلى افتراضات فلسفية لا توصله إلى المراد، ومن ثمة يكون إثبات معرفة الله لا تحتاج إلى دليل، ولا يمكن معرفته إلاّ بتعريف نفسه لنا بمخلوقاته"[1].

يقول الله عزّ وجل: ﴿ **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** (53) **أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ**﴾(54) "سورة فصّلت،الآية (53،54).

يمكن القول استنادا إلى رأي النّاقد عبد القادر فيدوح أنّ أي محاولة في معرفة الله وإثبات وجوده وصفاته عن طريق العقل فهي معرفة غير يقينية، بل مفترضة لن توصل إلى المراد المرجو، وعليه يكون إثبات معرفة الله وصفاته لا تحتاج إلى دليل ولا يمكننا معرفة الله إلاّ من خلال تعريفه عزّ وجل نفسه لنا، وقد استدّل بسورة فصلّت من خلال الآيتين السابقتين وما اشتملت عليه من بديع آيات الله وعجائب صنعه، حتى يتبين للمكذبين من تلك الآيات بيان لا يقبل الشكّ أنّ القرآن هو الحق الموحى به من ربّ العالمين أو لم يكفهم دليلا على أنّ القرآن حق، ومن جاء به صادق، فإنّه قد شهد له بالتصديق ولا شيء أكبر من شهادته سبحانه وتعالى.

إضافة إلى هذا ذكر فيدوح ما أشار إليه الأشعري في كتابه "اللمع":" إلى إثبات وجود الله بالمدركات العقلية ومصادر الدين المعتبرة حين ردّ على من يبحث في الاستدلال على كيفية صنع الخلق معتبرا الدليل على ذلك أنّ الإنسان هو في غاية الكمال والتمام"[2] .

بمعنى أنّ الاستدلال بالنظر والتدبّر والتفكير يؤدي حتما بصاحبه إلى معرفة الذات الإلهية، وذلك من خلال ما في الكون من آيات وعجائب الله في صنعه، حيث عبّر النّاقد عن

---

(1) عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، مصدر سابق، ص94 .

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

هذا بقوله: " وإذا ثبت ذلك في ذهن المؤمن أمكن أن نسميه عبادة الله بطريق صيغة البرهان– العقلي والنقلي – المستمدّ من آيات الله وشواهده ودلائله المنظمة في أرجاء الكون" [1] .

رأي الأشعرية هنا قائم على الجمع بين البرهان العقلي والنّقلي، وذلك من أجل تعيين الميدان الخاص بالعقل والميدان الخاص بالنّقل" الإيمان"، وكان أهم ما ركّزت عليه الأشعرية إثبات صفات الله تعالى المختصة به، التي تميّزه عن مخلوقاته؛ أي ذاته لا تشبه ذوات المخلوقات.

ج–صفاته بلا كيف:

نرى من خلال ما سبق ذكره أنّ الأشاعرة على خلاف المعتزلة، بيّنوا الذات الإلهية بالمدركات العقلية والنصوص الشرعية في مسألة توحيد الذات الإلهية في كل المذاهب والفرق." أمّا السلف الصالح فقد تبرأ من كل تشبيه وتعطيل، معتبرين أنّ الله تعالى واحد في ذاته وصفاته، كما أثبتها الشرع لنفسه بالنّص" [2] امتثالا لقوله تعالى: ﴿ **وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾(180)** " سورة الأعراف، الآية (180).

معنى ذلك أنّ مسألة " الذات والصفات " من خلال الآية أنّ لله سبحانه وتعالى الأسماء الحسنى الدّالة على كمال عظمته، وكل أسمائه حسن.

أمّا الأشعرية فكان من أهمّ ما ركّزوا عليه هو مسألة إثبات صفات الله تعالى المختصة به، التي تميّزه عن مخلوقاته، وهذا يختلف عن رأي المعتزلة الذي يرى نيابة الذات عن الصفات.

يقول عبد القادر فيدوح: " لقد عدّ الأشاعرة الصفات على ما ورد عنهم سبع: الحياة/العلم/ القدرة / السمع / البصر/ الإرادة /الكلام وهي الصفات الثبوتية التي تعني كل

---

[1] عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية ، مصدر سابق ، ص 95 .

[2] المصدر نفسه، ص 96 .

مقتضيات وجود الكمال لله تعالى، وبما هي كذلك فهي صفات وجودية من حيث كون الثبوت يعني الوجود" [1].

ومعنى هذا أنّ الأشاعرة وردت عنهم سبع صفات لله تعالى، والحقيقة أنّ الله متصّف بكل كمال إلهي، ومنزه من كل نقصان، غير أنّ الأشاعرة وصفوا ذات الحق بشيء يجعله شبيها بخلقه وهذا يتنافى مع ما ورد ذكره في القرآن الكريم، وأنّ كل ما يدخل في صفات الحواس المذكورة لا يمكن أن ندرجها ضمن سياق صفات الله، وإلاّ كان ذلك تحت التشبيه – تعالى عن ذلك علوا كبيرا– فهو منزه عن الاتصاف بشيء منه؛ أي أنّ جميع صفات الله قديمة خلافا لقوم، فالله تعالى قديم بمعنى أنّ لا بداية لوجوده؛ أي أزلي فالله تعالى خالق قبل أن يخلق، ورازق قبل أن يرزق.

[1] عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية ، مصدر سابق، ص 99 .

خاتمة

وفي نهاية هذا البحث حاولنا تقييم المسار الذي قطعته هذه الدراسة، وذلك انطلاقا من الأفكار النظرية التي تمّت صياغتها، ووقوفا عند أهّم الفواصل التي ميّزت المنهج السيميائي والتأويلي عند عبد القادر فيدوح، وفي هذا الإطار يمكن إيجاز أهم الملاحظات والنتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث:

– يعتبر عبد القادر فيدوح من أوائل النّقاد العرب عامة والنّقاد الجزائريين خاصة الذين تبنّوا المناهج النّقدية الحداثية الغربية، وطبّقوها على نصوص شعرية مختلفة.

– الجمع بين السيمياء والتأويل في معظم دراساته النقدية؛ من أجل الانفتاح على نوع من التلقي الحر الذي لا يحدّد مقصدية معينة للمتلقي.

– انفتاح النّقاد العرب الحداثيين على الفكر الغربي عن طريق الترجمة والتلمذة على أيدي أساتذة غربيين، أدّى بهم إلى النهل من آرائهم ونظرياتهم خاصة النظرية السيميائية.

– عرف القدماء بعض ملامح السيميائية في جانبها النظري، لكنّها بقيت مرتبطة بشكل كبير بمجالات مختلفة كالسحر والشعوذة والكيمياء...، وإذا جئنا إلى جانبها الإجرائي لم نلمس آليات خاصة بها.

– بعد استعارة النظرية السيميائية من بيئتها الأصل "الغربية" وإدخالها إلى البيئة العربية وقع العديد من النّقاد العرب الحداثيين في إشكالية مصطلحية مازالت إلى يومنا هذا تؤرّق نقدنا الحديث.

– إنّ الدرس السيميائي لا يزال يخطو خطواته الأولى مفتوحا على الكثير من الاتجاهات سواء على مستوى المنهج أو المصطلح.

– لم يختلف مفهوم السيميائية في نسخته العربية عن المفهوم الغربي ظل يدور حول "دراسة حياة العلامات" رغم بعض المجهودات في مجال المناهج النّقدية.

– ظل التأويل مرتبطا بالنصوص الدينية وبإشكالية الظاهر والباطن.

– تحيل عملية التأويل إلى تعدد الدلالات وإخراج النص من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية.

– ارتباط مفهوم التأويل عند الغرب بالهيرمينوطيقا.

– لم يخرج التأويل في معناه عن الشرح والتفسير.

– تجعل الدراسات الحديثة من النص الواحد جملة من النصوص باعتبار ما يحمله الواحد منها من معنى ظاهر ومعنى خفي أو معان خفية لا يتسنى الكشف عنه إلا بما يُسمى بالمناهج التأويلية التي تتيح لصاحبها استنطاق البنية اللغوية واثرائها بالمعاني والدلالات.

– يهدف التأويل في معناه التقليدي إلى فهم حقيقة النص، لكن معانيه في الفلسفة تعددت كثيرا، وبات يُعنى بما وراء المنتج النصي من خلال استقراء النص واستنطاقه.

بيبلوغرافيا البحث

القرآن الكريم: برواية ورش عن نافع.

أ-المصادر والمراجع:

1-ابن فارس بن زكريا أبو الحسين، معجم المقاييس، دار الفكر.

2-ابن منظور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، ط1، سنة 1990م بيروت، لبنان.

3-ابن مالك رشيد، السيميائية أصولها وقواعدها، منشورات الاختلاف، دط، سنة2002م، الجزائر.

4-أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط7، سنة2005م، الدار البيضاء، المغرب.

5-أبو زيد نصر حامد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي، ط1، سنة 2002م الجزائر.

6-الأحمر فيصل، معجم السيميائيات، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، سنة2010م الجزائر.

7-الجرماني آراء عابد، اتجاهات النّقد السيميائي للرواية العربية، دار الأمل، منشورات الاختلاف، ط1، سنة 2002م، لبنان.

8-الرويلي ميجان، البازعي سعد، دليل النّاقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط5، سنة 2007م، الدار البيضاء، المغرب.

9-السرغيني محمد، محاضرات في السميولوجيا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، سنة 1987م، الدار البيضاء.

10-بنكراد سعيد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار للنشر والتوزيع ط3، سنة 2012م، اللاذقية، سورية.

11-حرب علي، التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، سنة 2007م، بيروت، لبنان.

12-حرب علي، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، ط2 سنة 2000م، الدار البيضاء، المغرب.

13-خلف كامل عصام، الاتجاه السيميولوجي ونقد الشعر، دار فرحة، للنشر والتوزيع، دط، سنة 2003م.

14-دي سوسيرفريديناند، محاضرات في الألسنية العامة، تعريب صالح القرمادي وآخرون، الدار العربية للكتاب، دط، سنة 1985م.

15-فيدوح عبد القادر، إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، دط، سنة 2009م.

16-فيدوح عبد القادر، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، الأوائل للنشر والتوزيع، دط، سنة 2005م، دمشق.

17-فيدوح عبد القادر، أيقونة الحرف وتأويل العبارة الصوفية في شعر أديب كمال الدين، منشورات ضفاف، ط1، سنة 2016م.

18-نوسي عبد المجيد، التحليل السيميائي للخطاب الروائي"البنيات الخطابية، التركيب الدلالة "، شركة النشر والتوزيع المداس، ط1، سنة 2002م، الدار البيضاء، المغرب.

19-وغليسي يوسف، إشكالية المصطلح في الخطاب النّقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف، ط1، سنة 2009م.

20-يخلف فايزة، مناهج التحليل السيميائي، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، ط1، سنة 2012م، القبة، الجزائر.

ب-المجلات والمقالات الأكاديمية المحكمة:

1-الرحاوي فارس عبد الله بدر، الخطاب الصوفي"دراسة في إشكالية التلقي"، مجلة التربية والعلم، مج19، ع01، سنة 2012م، العراق.

2-الزين محمد شوقي، مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني، مجلة فكر ونقد، ع28 سنة 2000م.

3-المتقن محمد، في مفهومي القراءة والتأويل، مجلة عالم الفكر.

4-بريمي عبد الله، السيميائيات التأويلية الأسس الفلسفية والامتدادات النّقدية، مجلة الإمارات الثقافية، ع64، سنة 2010م.

5-بوداود وذناني، خطاب التأسيس السيميائي في النّقد الجزائري المعاصر"مقاربة في بعض أعمال أحمد يوسف"أشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب، الجزائر.

6-علاق فاتح، التحليل السيميائي للخطاب الشعري في العربي المعاصر"مستوياته وإجراءاته"، مجلة جامعة دمشق، مح25، ع1و2، سنة 2009م.

7-عوض سامي، شيخ يوسف ميساء، التأويل السيميائي بين مقصدية المتكلم وحدود التأويل، مجلة جامعة دمشق، تشرين للبحوث والدراسات العلمية، مج37، ع4، سنة 2015م، اللاذقية، سورية.

8-لبصير سمراء، التأويل أفق استبدالي لمشروعية الخطاب الصوفي، مجلة حوليات التراث، ع13، سنة 2013م، الجزائر.

9-مودع علجية، النص الصوفي، وسؤال التأويلية "تائية ابن الفارض أنموذجا"، مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، ع10، سنة 2014م، الجزائر.

10-مداس محمد، مفهوم التأويل عند المحدثين، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، ع4، سنة 2009م، بسكرة، الجزائر.

ج-شبكة الانترنت والمواقع الإلكترونية:

1-السيرة العلمية لعبد القادر فيدوح، يناير، سنة 2010 http.//www.fidouh.com

د-المراجع المترجمة:

1-ايكو امبرتو، العلامة وتحليل المفهوم وتاريخه، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط1، سنة 2006م، الدار البيضاء.

2-تشاندرل دانيال، أسس السيميائية، تر: طلال وهبة، المنظمة العربية للترجمة، ط1، سنة 2008م، بيروت، لبنان.

الملاحق

التعريف بعبد القادر فيدوح :

باحث وناقد جزائري من مواليد سنة 1948م بمدينة وهران، أستاذ النقد ونظرية الأدب بجامعة وهران، قبل الانتقال إلى جامعة البحرين درس بجامعة وهران، من اهتماماته الدراسات الفلسفية، أولى كتبه كان " دراسة عن الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي"، كان عضوا في اتحاد الكتّاب الجزائريين، من مؤلفاته " دلائلية النص الأدبي" حيث صنّفته إحدى الدراسات الأكاديمية للحصول على درجة الدكتوراه له بأنه من الكتب الأولى في الدراسات العربية التي تناولت المنهج السيميائي بالتطبيق على نصوص شعرية، تخرّج على يديه العشرات من الباحثين في مجال الدراسات العليا (ماجستير/ دكتوراه).

أسهم بمقالات نقدية وثقافية في العديدمن الصحف والدوريات المحكمة[1] كرّم في العديد من المناسبات.

صدر له ما يقارب ثلاثين كتابا في الفلسفة والآداب والدراسات الثقافية والحضارية. من مؤلفاته نذكر:

- **التجربة الجمالية في الفكر العربي المعاصر**، دار صفحات، سوريا2015م.

[1] السيرة العلمية لعبد القادر فيدوح http//www.fidouh.com .يناير ، سنة 2010م

- **إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر**، دار صفحات، سوريا2009م.
- **دلائلية النص الأدبي**، ديوان المطبوعات، الجزائر1993.
- **الجمالية في الفكر العربي**، إتحاد الكتّاب العرب، دمشق 1999.
- **نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الأوائل، سوريا 2004.
- **القيم الفكرية والجمالية في شعر طرفة بن العبد**، مؤسسة الأيام، البحرين 1998.
- **الإتجاه النفسي في نقد الشعر العربي اتحاد الكتّاب العرب**، دمشق 1992. [2]
- **شعرية القص**، ديوان المطبوعات، الجزائر، 1996م.
- **معارج المعنى في الشعر العربي الحديث**، دار صفحات، سوريا، 2012م.
- **أيقونة الحرف و تأويل العبارة الصوفية في شعر أديب كمال الدين**، منشورات ضفاف، لبنان، 2016م.

[2] عبد القادر فيدوح ، أيقونة الحرف وتأويل العبارة الصوفية في شعر أديب كمال الدين ، منشورات ضفاف ، ط1 ، سنة 2016 ، ص177 . 178

Sémiologie	:	سيميولوجيا
Sémion	:	دليــل
Icône	:	الأيقونة
Index	:	المؤشر
Symbole	:	الرمز
Issos	:	مساوي
Topos	:	المكان
Isotopies	:	المكان المساوي
Interprétation	:	التأويل
Exegisis	:	التفسير

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة..... أ،ب،ج

الفصل الأول : البعد المصطلحي

1-السيميائيات (المفهوم والمبادئ)..... 13

2-التأويل (من الفهم إلى تعدد المعنى)..... 16

3-السيميائيات التأويلية 17

4-التلقي العربي النقدي (السيميائية والتأويل)..... 23

لفصل الثاني : تجريب السيميائية عند عبد القادر فيدوح

1-العلامة اللغوية..... 28

2-السيميائيات الشعرية 40

3-العلامة الصوفية 44

الفصل الثالث : الممارسة التأويلية عند عبد القادر فيدوح

1-التأويل الصوفي 57

2-قراءة الفكر العربي..... 59

3-التأويل بين النقل والعقل..... 65

خـــاتمة..... 68

الملاحق..... 71

ثبت المصطلحات..... 72

بيبليوغرافيا البحث..... 76

فهرس الموضوعات..... 78