الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران -1- أحمد بن بلة
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة العربية وآدابها

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة العربية

موسومة بـ :

اللغة، التّأويل والتّواصُل في رحاب الموروث اللساني العربي

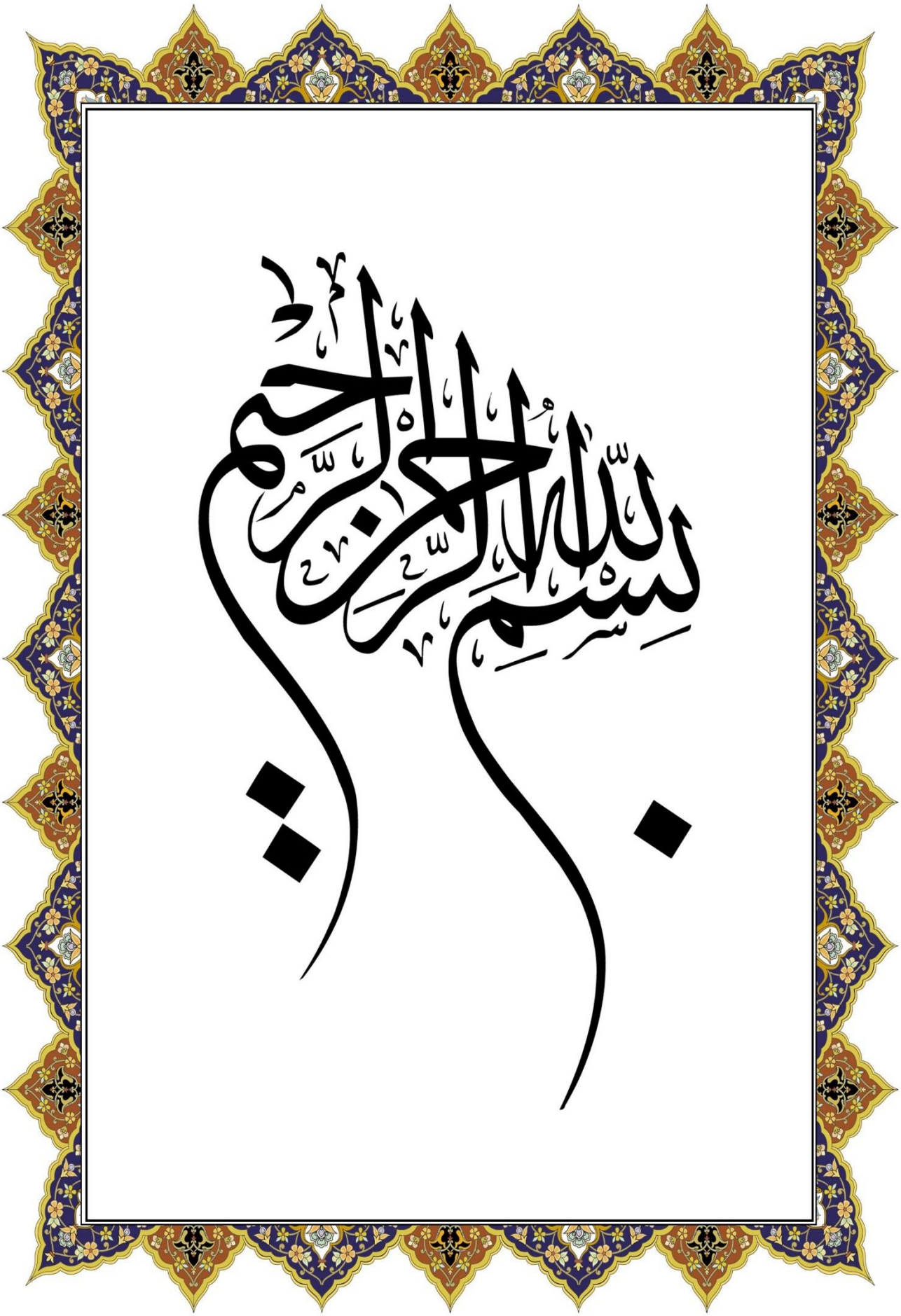
• إعداد الطالبة :
ليلى مداني

• إشراف الأستاذ الدكتور :
أحمد مسعود

• **أعضاء لجنة المناقشة :**

أ.د عبد الحليم بن عيسى	رئيسًا	جامعة وهران
أ.د أحمد مسعود	مشرفًا ومقرّرًا	جامعة وهران
أ.د مجاهد ميمون	مناقشاً	جامعة سعيدة
د. زرادي نور الدين	مناقشاً	جامعة وهران
أ.د عباس محمد	مناقشاً	جامعة سعيدة
أ.د السعيد بوطاجين	مناقشاً	جامعة مستغانم

السنة الجامعية : 2017/2016م


بسم الله الرحمن الرحیم

المقدّمة

المقدمـــة

شكّلت اللغة نظاما تواصليا بالغ الأثر بين البشر، وكانت منوالاً رحبًا للتّفاهم والتّحاور بين الناس، وكانت بين هذه وتلك مجالا آخر للوصف والكشف والتنقيب عن معالمها الداخلية، فأضحت تتأرجح بين تساؤلات فلسفية وأخرى علمية، تقتفي آثارا معرفية كانت ولازالت تبني عليها الظاهرة اللغوية، ففوضت نظريات علمية أخذت تتشابك وتتداخل فيما بينها وأخرى ما كان لها أن تتداخل لولا بعدها الإنساني الذي جعل عنها تتقارب تقاربا فلسفيا وعلميا قائما بذاته.

حملت اللغة أشكالا هندسية متباينة فكانت بين كل أصناف البشر شكلاً بنيويًا قائمًا على التجاور والتحاور والتقديم والتأخير والحذف والبناء وما إلى ذلك، ومن جملة ما دعت إليه أنها حددت لنفسها مجالاً للتساؤل في رحاب بنائها الداخلي فكانت تدعو إلى التحديد من خلال إجرائها الداخلي فنسميه بالإجراء البنيوي اللساني كما هي الحال في الكثير من المحددات المعرفية التي أخذت تبني كيانها من الوصف الداخلي للأبنية، وها هي الإجراءات نفسها في تناولات التوليد والتحويل الداخلي للأبنية.

ولم تكن شاكلة البناء الداخلي المحدد الأوحد للغة، بل إن وصفًا آخر أتى محددًا للبناء الشكلي للغة مرميّا في أحضان الفكر الظاهري، ثم إن مفاهيم هذه اللغة ما كانت لتأخذ أشكال التحديد هذه والوصف تلك لولا قالبها التواصلي الذي تسعى إليه في بعدها الأساسي في محور للكشف عن الأنساق التحاورية التي تخلق بين البشر: ذلك أن منوال التخاطب والتفاهم

جعل من أشكال التحديد رؤيةً أخرى للإبلاغ والفهم والتعريف، ولقد كان التباين قائماً بين مختلف الأصناف المحدد لها، ولما كان الإجراء بهذا المنوال كانت سبل الفهم في عملية القراءة هي الأخرى ضمن حلبة التشابك والصراع، إذ إن للقراءة أشكالا وللفهم مراتبا، وللتأويل في خضم الفهم، هذا ما يبرر وجوده، فأضحت المقاربة التي تسعى إلى وصفها وتحليلها تجنح إلى الكشف عن مفارقات اللغة إفهاماً وتحديدًا ووصفاُ، ولما كانت تقترب من إجراء الفهم بكل إشكاله والتأويل واحدًا من هذه، كان الاقتراب في تحديد الضبط في بناء العنوان.

اللغة، التأويل، وبعدها التواصل، وكأني بهذا المفهوم أبحث عن إشكال معرفي بحثي بين اللغة في أبنيتها الداخلية والخارجية ومالها من محددات على مستوى هذه الأبنية ثم إن هذه اللغة وتلك الأصناف التي تأخذها محملة إلى أن تجعل منها مجالاً للتأويل، أي إن اللغة المؤولة صنفاً من أصناف الإفهام والإبلاغ بين أصناف النصوص ذات الطابع التواصلي.

وهذا يقودنا إلى القول بوجودية التأويل التواصلي الحاصل بين النصوص والخطابات الفنية عامة وعليه كأن صوغنا الإشكالية هذا الطرح – ما مدى فاعلية اللغة المؤولة في البعد التواصلي؟ وهو إشكال يأخذنا إلى تناول ظاهرة اللغة المؤولة في موروثها اللساني العربي وهو واحد من موروثات الفكر الإنساني، إذ لا نجد بعدًا بين الفكر اللساني العربي والآخر الغربي، فما يجمع بينهما هو الاشتغال على الظاهرة اللسانية الواحدة وإن كانت الأطر تختلف والمناهج تتباين إلا أن الاهتمام واحدٌ بينهما وهو الإمساس بوجود الشيء بين حليتي التواصل العربي والغربي.

ثم إنّ متطلبات الفكر في عولمة الظاهرة اللسانية لا يدعو في كثير من تناولاته إلى هذا الشرح الموفي بين خصوصية وأخرى فهو فكر لساني إنساني لا غير، وعليه حاولت أن أذلل صعاب هذا الطرح قليلا من باب وضع خطة أتيت فيها على مدخلٍ عام حول الأسس والمفاهيم وأربعة فصول وخاتمة عامة، فعالجنا في المدخل ما يحاط باللغة من مفاهيم ومحددات وانتقادات، وأولى القُبل التي أخذنا بها ذلك المفهوم أو الحد الذي جاء على لسان ابن جني للغة، فذهبنا بذلك الحد إلى الوصف والتحليل والتفكيك إلى سبُل ومحددات انبنى عليها ذلك الحد، فأخذنا بمسببات النص وأتينا على أبعاده المذكورة (الصوت، التعبير، البعد الاجتماعي، والغرض والبعد التداولي)، فحاولنا أن نقف عند هذه الأسس وهذه المفاهيم بنوع الوصف والتحليل والكشف والنقد عن هذه السبل والإجراءات المذكورة عند ابن جني الذي يمثّل مدرسة لسانية عربية قائمة بذاتها.

ثمّ إننا دعمنا ذلك بما هو متداخل من ناحية الإبداع اللغوي اللساني فذهبنا إلى ما كان من أفكار على لسان نوام تشومسكي، وأندريه مارتيني من مفاهيم لسانية، من مثل التحول اللغوي والانتقال اللغوي والتقطيع المزدوج، ثم البعد التداولي للغة فأتينا على التداولية اللغوية من ناحية المفهوم ثم بعدها التواصلي وبعدها عدنا إلى استنطاق مفاهيم القراءة وهي واحدة من سبل الفهم للنصوص التي تحمل اللغة أو تحملها اللغة فاحتجنا ههنا إلى مفاهيم عربية وأخرى غربية كي نقيّم محددات معرفية تأتي على شاكلة من الناحية اللغوية والاصطلاحية، ثمّ عرجنا إلى أنماط القراءة مثل القراءة الاستكشافية والاستبطانية والاستثمارية، ثم التلقي في منظور فعل القراءة.

وبعدها مررنا إلى الكشف عن التفسير وكذا التأويل لأبحث عن الحدود التي تجمع بينهما من منظور الفهم الذي يبدأ بفعل القراءة وينتهي بآفاق معرفية أخرى حاولنا أن نصفها ونحدد معالمها في تقدمه القراءة من أصناف لقرائها، ولما كانت المحددات بهذا الشأن وكانت الأسس والمفاهيم تأخذ بهذه الأصناف المذكورة أخذنا بما فيها من معالم فكرية وأطر معرفية كي نظم فصول هذا البحث واحدًا بآخر.

وكأني بهذا المدخل أقدّم قراءة معرفية أدخل من خلالها إلى معالم النص بداية من الفصل الأول الذي جعلناه للتأويل في إطاره التأريخي، كون الظاهرة التأويلية تجنح في مجملها إلى تساؤلات منطقية تختلف باختلاف المفهوم والتداول فكانت مجالاً للكشف عن تاريخها وتحولاتها، ومنعرجها الفلسفي والفكري، فلا يختلف اثنان في أن الظاهرة المؤولة – أو التأويل بالأحرى، لا يخرج عن الظواهر الإنسانية الأخرى في منطلقاتها الفلسفية من باب أن الفلسفة هي أم العلوم، فحاولنا أن ننسب لها (الظاهرة التأويلية) في بعدها الفلسفي بدءًا بالمدارس الفلسفية اليونانية التي سمحت بإقران الظاهرة لاجتهادات فلاسفة قدامى قدم التاريخ، كالمدرسة الروائية وزعماءها مثلاً، ثم المراحل التي كونت الظاهرة اللسانية، وآلية التأويل التي تخرج عنها في الفهم والقراءة والتحليل.

ثم عندنا إلى استنطاق التأويل في الحضارة الإنسانية وانتقالاته المعرفية والفلسفية من ظاهرة دينية إلى ظاهرة إنسانية في أسمى محدداتها الفكرية، فعرجنا إلى تأويلية مارتن لوثر وسبينوزا ودراوس ثم ذهبنا إلى عصر النهضة وظاهرة التأويل.

وعليه كانت كل مرحلة من مراحل تكوين الظاهرة إلا ولها ما يبررها من ناحية الوجود والتاريخ، وعرجنا بعدها إلى استنطاق الخلفية الاستيمولوجية لظاهرة التأويل عند شلايرماخر وغدامار، في الفصل الثاني، ذلك أن التأويل فهم يأتي على معرفة ما يحاط بالنص من أدوات ومعالم تقوم عليها الظاهرة المُؤولة ثم إنه يقوم على إجراء معرفي استيمولوجي يكون في مثل ما تدعو إليه معارف جملة من الفلاسفة والعلماء الذين أسسوا ووصفوا الظاهرة في نصاب المعارف الإنسانية.

وههنا سنجد تأويلية شلايرماخر، الذي يعتبر أباً حقيقيا للتأويل حديثاً فحاولنا أن نجيب عن سؤال حط بنفسه في رحاب هذا الطرح وهو لماذا كان شلايرماخر بهذه القيمة المعرفية وهذا الطرح المميز للظاهرة الهرمونطيقية؟ وتدرجاً مع الطرح نفسه عدنا إلى أبجديات الفهم الفلسفي عند شلايرماخر في عملية الفهم، وكأننا به ندرك امتدادًا معرفياً أو فلسفياً منطقياً يأتي على ما دلت عليه المفاهيم الفلسفية من ذي قبل على لسان أستاذه شلايرماخر من كونه إنتاج تسلسل لمجموعة من العلامات مثبتة عن طريق العمل المثبت بالكتابة، ثم إن دلتاي جاز له أن يأخذ بمجموعة من التجارب الإنسانية، الذي شكل استقلالا معرفيا بينها وبين العلوم عن طريق – التجربة الذاتية وتأسيس المعرفة، ومفاهيمه للهرمونطيقا وفهم الحياة من خلال العمل الأدبي.

وأخيراً جعلنا من فكر هيدغر الفلسفي محطة أخرى للهرمونطيقا وعليه ذكرنا الظاهراتية وعلاقتها بالهرمونطيقا لدى هيدغر، ثم مررنا إلى غادامير ومشكلة الفهم التأويلي أو الهرمونطيقي – أو كما جاز له أن يسميه بفهم

الفهم من منطلق تراثية فلسفية كانت منذ شلايرماخر حتى غادامير والعصر الذي ينتمي إليه فحاولنا أن نناقش سبل الفهم لديه والانتقال من فهم الأشياء إلى فهم الفهم نفسه لديه، من باب أن الحقيقة لديه ليست مطلقة، بل هي حقيقة إنسانية وليست نهائية ولا يقينية وهي نسبية ومتغيرة باستمرار، كما أن التفسير شكل من أشكال الفهم، فقد نفسر كي نفهم والتطبيق هو الممارسة التأويلية في حد ذاتها عندما تطبق على النص.

أما الفصل الثالث، فكان منتمياً إلى أحضان الفكر اللساني ذلك أن مفهومه كان حول – التأويل اللساني، الذي انبنى في نظرنا على أبعاد هي – البعد الصوتي للتأويل واستراتيجيات الفهم وهنا حاولنا أن نجيب على تساؤل حط بنفسه في رحاب هذا التطلع اللساني الفكري، ألا وهو كيف يمكن أن نجد تأويلاً لسانياً من منطلق التبدلات الصوتية؟ وهل لنا ان نجد آليات الفهم التأويلي من منطلق الأنماط الصوتية الكائنة في اللغة؟ وكانت هذه الأسئلة منوالاً رحباً للاشتغال حول الظاهرة اللسانية في بعدها الصوتي التأويلي وعليه ارتمت الآلة البحثية في خضمّ الآلة الصوتية في اللغة فكان التحديد لهذا المستوى اللساني الصوتي، وأهم الأطر والإجراءات التي تحيط بالصوت الذي يؤول لسانياً، فجعلنا بهذا المنوال اشتغالاً لبعض العلماء اللسانيين أمثال تروبتسكوي.

بعد ما سبق عرجنا في ما بعد على مختلف تأويلات الظاهرة اللسانية في بعدها التركيبي مثلاً وهنا نذكر النظرية النحوية لنعوم تشومسكي وما يناط بها في عملية الفهم التأويلي من المنظور اللساني –التركيبي– وهنا كانت المعالجة معالجة جملية لا نصية، لكن لا ضير في ذلك كون لسانيات

النص تبدأ بلسانيات الجملة في بداية العمل ويليها التكوين، ولو أن للثانية إجراءاتها وأطرها ومفاهيمها من ناحية البناء والتركيب، غير أن سبل الانتقاء واضحة فيما نعتقد فهي بداهة إن كانت لا نؤمن بها في التناول فإنها تقيم منها وفيها أرضية للانتقال والتجول والكشف والتنقيب فذكر ما يتعلق بالتقديم والتأخير مثلا أو الحذف، والوثل والفصل، وهنا كان الالتقاء ما بين الإجراء بين الجملتين والنص، وبعدها انتقلنا إلى نظرية الحقول الدلالية ودورها في تأويل الأبنية في النص.

ولم يكن التأويل اللساني ليقف ههنا بل تعداه إلى التأويل الدلالي الذي خصصنا له الفصل الرابع فجعلناه يتناول من الناحية المنطقية التسلسلية، حول التواصل فنعتناه بالتأويل والتواصل، فانطلقنا من مفاهيم أولية كانت حول التواصل تقدمها تمهيد، هو اللغة وبعض المعطيات الإدراكية فيها ومحدداتها التداخلية وحاولنا أن نجيب على سؤال كان حول أي اتصال تقدمه المداليل المؤولة في النص؟ وماذا يمكن للمتلقي أن يجد من معاني ومن مداليل داخل النص من باب التأويل الدلالي؟

فقدمنا في هذا الإجراء مفهوماً للتواصل، فحددنا المفهوم عند دي سويسير ثم عند بلومفيد وبعدها عناصر التواصل ووظائفها عند ياكوبسون وبعدها التواصل والحوار ثم التلقي كعنوان مكمل للإجراء نفسه وههنا حاولنا أن نتحدث عن تاريخ الظاهرة (التلقي) وبعدها مررنا إلى القارئ و القراءة، ومثلنا لذلك بما قام به رولن بارت في موت المؤلف كبداية أولى لنظرية التلقي فيه ذكرنا أساسيات التلقي البارتي كالمؤلف والقارئ وكذا القارئ

الهيستيري والبارانوياكي والمهووس والفيتشي، ثم النص وإنشاء اللذة واللذة بين فعلي الكتابة والقراءة ، واللذة والمتعة والنص، وأخيرا لذة الكتابة ومتعتها.

كما هو معهود في عملية البحوث العلمية التي لا تخلوا من خاتمة تجمع النتائج وتقويم العمل في جمل مختصرة للكلام، فإن بحثنا هذا أخذ هو الآخر من المأخذ نفسه فجعل خاتمة عامة كانت عبارة عن نتائج استقيناها في عناصر فجعلنا لكل واحد منها – فصلاً يتشبه بنتائج خرجنا بها على وجه العموم. ثم ذيلنا هذا البحث بقائمة للمراجع والمصادر وفهرس عام للموضوعات.

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نذكر أهم الصعوبات التي واجهتنا والتي من جملتها التداخل المعرفي بين العلوم التي حاولنا أن نقتحم مجالها كأن أدركنا أقسام هذا البحث بين مجال علوم مختلفة منها الفلسفية والاجتماعية واللسانية والتاريخية..، ولكل هذا ما يبرره من ناحية أن العلوم الإنسانية كلها تتداخل فيما بينها تداخلاً منهجياً ومعرفياً.

ثم إن مراجع البحث ومصادره لم تكن في متناولنا في كثير من الإجراءات العملية، وذلك لاختلاف مشارب الباحثين في هذا المجال، وتجدر الإشارة إلى أن الاستفادة كانت جيدة عندما وجدت في بعض المكتبات خارج الوطن ما ساعدني على إتمام هذا العمل بعون الله وقدرته.

والشكر موصول إلى أولئك الذين ساعدوني من قريب ومن بعيد في إنجاز هذا العمل المتواضع وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور أحمد مسعود الذي كان مشرفاً ومعيناً لي في كلّ خطوات إنجاز هذا البحث.

وأخيراً نسأل الله العون والسداد وحسن العمل.

ل. مدانـــي

2016/09/02

* مدخل في الأسس والمفاهيم

- اللغة ومفاهيمها النقدية
- اللغة والكلام
- البعد التداولي للغة
- مفهوم القراءة
- القراءة والتلقي
- التفسير والتأويل

- **اللغة ومفاهيمها النقدية:**

لقد شاع استعمال مفهوم اللغة بين أوساط العارفين بها من منطلق بنيتها اللغوية الاشتقاقية التي جازت أن تكون في معاجم اللغة باختلاف أنواعها، تدلّ على أن المادة مأخوذة من لَغَا، يَلْغُو، لغو ثمّ لغة[1]، والدّليل في هذا البناء اللساني لهذه اللفظة وفي مأخذها المعجمي يقودنا إلى أن هذا الاستعمال اللغوي كان خلفية ابستمولوجية قادتنا إلى استنطاقها الاصطلاحي، حيث إن هذه الوحدة المعجمية في بعدها الاصطلاحي الأدائي يجعلها تسمو نحو كونها أداة من أدوات التواصل الإنساني في أدائها الأول غير أن ما يحاط بها –كونها بنية لسانية– اشرأبّت مفاهيمها وتداخلت سبل تناولاتها اللسانية من مجتمع إلى آخر ومن بيئة لسانية إلى بيئة لسانية أخرى، ذلك أن المحدّد فيها في كل بيئة من هذه البيئات جعل منها أحياناً ذات طابع انتظامي انتساقي، وأحيانا أخرى ذات بعد صوتي أو علاماتي، غير أنها وفي كل ما تمّ ذكره قد تباينت منطلقاتها المعرفية نتيجة المرجعيات الثقافية.

لقد أجمع أهل اللغة من العربية قديماً وحديثاً على أن أوّل عارف باللغة في حدّها اللساني هو ابن جنّي، عندما رأى من خلال طرحه لمفهوم الحدّ فيها على أنّها "أصواتٌ يعبّر بها كلّ قومٍ عن أغراضهم"[2]، هذا المفهوم يقودنا إلى كثيرٍ من التناولات اللسانية التي تخلق من خلال ما دعا إليه

[1] – ينظر أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2004، مج13، ع02، ص213.

[2] – عثمان ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القسم الأدبي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج1، ص33.

صاحب كتاب الخصائص، فالبعد الصّوتي، ثمّ البعد التعبيري، ثمّ البعد الاجتماعي، والبعد التّداولي للغة، عندما نبحث عن الغرض أوالهدف، كلّها معالم دعا إليها صاحب هذا المفهوم، وكأنه جامعٌ مانع في أبعاد اللغة المختلفة.

1-**البعد الصوتي للغة:** يحدَّد الصوت في اللغة من كونه أولى القبل التي يمكن معرفتها في اللغة، ذلك أننا لا نتحدث عن الجمل والكلمات والأحرف في اللغة قبل أن نخوض في محددات إنتاج الصّوت الذي هو السبيل الذي يضفي بنا إلى هذه الوحدات المذكورة سالفاً. الكلمات والأحرف والجمل، وقد يُؤثل تاريخيًّا للظاهرة الصوتية من منطلق ما جسدته المدرسة الهندية من تلك المفاهيم التي أرساها عالم اللغة الهندي "بانيني"، حينما كان يبحث عن قراءة سليمة من الناحية الصوتية لكتابهم المقدّس (الفيدا)[1]. وهذا ما جاء على لسان هذا العالم الهندي، يعتبر لبنة أساس في الفكر اللساني قديماً، والتي أضحى اللسان فيها لا يخرج عن نطاق الصوت وإذا كانت هذه الخلفية التاريخية منطلقاتها دينية بحتة إلا أنها السبيل الوحيد في إنشاء الظاهرة الصوتية في الفكر اللساني عالمياً والتي كانت في القرن الرابع قبل الميلاد[2].

لقد جسدت مفاهيم بانيني الصوتية في كثير من اللغات الأوروبية إلى ما أرساه هذا العالم من مفاهيم صوتية مختلفة، ثمّ إن ازدواجية التقسيم الذي

[1] – يمتلك الهنود كتاباً مقدّساً يسمى الفيدا، وتدعى لغتهم السنسكريتية، وهي من أقدم اللغات في العالم.

[2] – ينظر: سمير شريف استيتية، اللسانيات –المجال والوظيفة والمنهج–، عالم الكتب الحديث –جدارا الكتاب العالمي، ط2، عمّان، الأردن، 2008، ص17.

يخصّ الأحرف بين الصوائت والصوامت (V.C) تعود إليه، ذلك أنه أدرك أن ما يتحكّم في هذا الصّوت، وفي انتاجه هو الهواء الذي ينطلق من الرئتين والذي يأخذ مسارات مختلفة في الآلة المصوتة عند الإنسان، لهو السبيل الأوحد في كل تلك التمثلات الصّوتية التي تنتج في اللغة، ثم إن العربية واحدة من هذه اللغات البشرية، فالدافع الصوتي فيها يعود إلى ما جسّد من قراءة سليمة وفصيحة للألفاظ العربية، والتي كان منبعها القرآن الكريم، إذ إن أول سورة في القرآن الكريم كان يدعو فيها سيدنا جبريل عليه السلام سيدنا محمد صلى الله عليه وسلّم إلى تكريس فعل القراءة، والقراءة قبل أن تكون فكّ لشفرات النص، فهي ممارسة صوتية يذهب فيها صاحبها إلى التماس اللفظ من خلال فعل النطق، وعليه، فإن ما كان من قراءات صوتية متباينة لكتاب الله لهي دالة على أن للصوت قيمة لدى علماء العربية على اختلاف مشاربهم وتناولاتهم المعرفية.

يعتبر الصوت من القضايا الأولى التي تحط بنفسها في مضمار الفكر اللساني الحديث، ذلك أنه قطب الرحى في مختلف التناولات التي تجيء بها اللسانيات. إذ كان قبل الهنود، الإغريق واليونان، قد سَمَوا بهذا المستوى من مستويات الفهم اللساني نحو أفق بعيد عندما جعلوا منه –أي الصوت– مستوى من مستويات الفهم اللغوي، ذلك أنهم –أي الإغريق– قد تأثروا بالطريقة الفينيقية في جعل الحرف مماثلاً لصوتٍ واحد، وهو الأمر الذي قامت به معظم اللغات في العالم ولقد نقل الإغريق هذا النظام إلى لغتهم، ثم بطريقة متعدية أخذ عنهم الأوروبيون فكرة كتابة اللاتينية بالحروف الممثلة للأصوات في اللغة، ثم إنّ المفكرين اليونانيين كانت لهم عناية أخرى

بالصوت من حيث النطق الصحيح، تمثّل ذلك في ما كان يقوم به الخطباء، ومن كانوا يتعلمون على أيديهم الخطابة، وبالتالي كانت الأصوات والحروف من أهم القضايا التي يقف عليها المتعلمون، فالفلاسفة الإغريق الذين ينتمون عرقياً إلى اليونان كانوا يعتبرون الأصوات لبنة أساس في تعلم الفلسفة، مثلما هو الشأن في الصوت عندما نريد تعلم اللغة.

ولا يقل الدرس اللغوي ويشذّ عنه، فسبل تناول الصوت في العربية سبيل لفهم اللغة، ومنه فهم كتاب الله. إذ إنهم وصلوا إلى ما لم يصل إليه السابقون حتّى ولو كان الإيمان عند البعض في رؤية ترى أن أمثال تلك الدراسات العربية جاءت من ذلك التأثر الذي وجدناه عند اليونان والإغريق وهي وإن كانت فكرة استشراقية قد لا نأخذ بها في هذا المقام إلاّ أن الحقيقة التي لا يمكن أن يختلف في وضعها اثنان هو أن علم الصوتيات في العربية وكل ما يحاط به كان مصدره كتاب الله.

كان الوصف العربي للصوت دقيقاً، حدّدت من خلاله المخارج ووصفت فيه هيئات النطق المختلفة من جهر وهمس، واستعلاء وإطباق وترقيق وشدّة ورخاوة وتوسّط وغير ذلك، والأهم من ذلك كلّه جعل دراسة الأصوات سبيلاً إلى فهم التأثير والتأثر اللذين يجريان على أصوات الكلمة الواحدة والكلمات المتجاورة، ومعرفة الصوت وما يحاط به يساهم في تفسير التقلبات الصرفية، ذلك أن الصرف لا يكون معزولاً عن الصوت. وربما لا نفضي الحديث كثيرًا في هذا الجانب لأن الدراسات قد سبقت الحديث عنه بالاسهاب والتحليل. إذ نحن في هذا المقام نبتعد عن الاطناب والتكرار، وما نخلص إليه من كل ما مضى أن للصوت في اللغة العربية خاصية أساسية

وهامة مثلما هي اللغات كلها في العالم فالتحديد الذي دعا إليه ابن جني من إقران الصوت في أولى القبل في اللغة لم يكن عبثاً ولا اعتباطياً، ولعلّ ما دلَلْنا عليه سابقاً فرد الاعتبار للجانب التاريخي المذكور، والوصف الذي يستحق ذكره في الصوت كلها أشياء جاز لنا أن نذكرها، من قِبل التأسيس والتأصيل فقط، ولربما لحين المقام في وقفات أخرى سنسعى إلى ذكرها وتحليلها، وإن مررنا إلى الصوت قصد الالمام بالمعارف التي ذكرها صاحب التعريف فإننا سنجد لبنة أخرى تؤسس لهذا البناء المعرفي الذي ذكره من كون أنّ اللغة بعدها الثاني بعد تعبيري، فأين يتم الالتقاء ما بين التعبير والصوت في هذا التحديد؟

يقودنا هذا التساؤل إلى استنطاق الظاهرة في بعدها التعبيري عندما ندرك أن القيمة التعبيرية التي تملكها الوحدة اللغوية، ولربما العنصر اللساني المُبلِغ عنها يحمل إشعاعاً معرفياً، وحمولةً ثقافيةً أفصحت عنها تحركات اللسان في فم الناطق بها قبل أن تكون على ما هي عليه، ولعل ما يَبْلُغه الصوت من قيمة في الوظيفة يحملها إلى أن ترتقي (الوحدة اللغوية) إلى سمو المعرفة الإنسانية، ومنها وقبل ذلك لفظة ليس لها دليل على الصوت إلا كونها ملفوظًا لا يكتب إلا إذا نطق، ولا يُبَلّغ عن نفسه ولا عن غيره إلا إذا فُكت شفراته عن طريق ما يلفظ أوما ينطق به الإنسان.

2- الأداء التعبيري: تحمل الأصوات أداءات التعبير إذا شحنت صوتياً وإذا ما اكتملت دلالياً، فإنها تصير خالقةً للمعارف، وحاملةً للمعاني حُبلى تلد متى شاءت في سياقات الحديث، وتباينات البناءات التي تحملها

من خلال الأوزان، فهي بهذا الشكل تحيا وتموت مثلما هي الكائنات حسب المحيط الذي تكون فيه، ولا تكون إلا في محيط المجاورة والمحاورة الذي يحملها وتحمله أحيانا[1].

التعبير باللغة قد يكون مشافهة كما قد يكون مكاتبة، والمشافهة أبلغ من المكاتبة والعربية لغة مشافهة ومكاتبة، ولكن قبل المكاتبة كانت لغة المشافهة، فالقرآن الكريم نزل مشافهةً وصوتاً ولم يكتب إلاّ في مرحلةٍ متأخرة، ومنه كانت العربية "منطوقة وإن كانت قبلهُ قد كتبت ممثلةً في تلك الأشعار التي كتبت بماءٍ من ذهب ونشرت على أستار الكعبة، غير أنها مثلها مثل اللغات تكون مشافهة وتكون مكاتبة، في هذه الازدواجية المحتومة التي نراها في كل اللغات القديمة والحديثة، والبدائية منها، لا نجد أحياناً قيمةً للمكتوب إلا في كونه منطوقاً، ولا نجد للمنطوق قيمةً تاريخية تحمله وتدلّ عليه إلا بفعل الكتابة.

التعابير في اللغة تتباين والإحاطة بالمعاني منوطةٌ بالمباني، قد تحمل اللفظ عن المعنى كما أنها تحمل المبنى عن المعنى، لكننا لا نملك دليلاً على سبق أحدهما عن الآخر، وما يمكن أن نأخذ به هو أن كلاهما شيء تحمله اللغة ولا يتم التصوير فيه من ناحية المعنى أو المبنى إلا إذا حاولنا أن نعرف أنّ في اللغة قواعد تنتظم وتتسق بين كل هذا وذاك.

[1] – يكون حمل اللفظ على السياق ما يكون السياق حملاً للفظ عندما نجد الكلمة النص والنص الكلمة، فالكثير من الكلمات لها شعب دلالية بليغة الأثر وعميقة في الفهم تغنيك أحياناً عن التفسير والشرح وعن البناء اللغوي التام، وتكون معلماً من معالم التأويل الذي يفتح شهية الفهم ومقاربات المعنى ومباعداته أحياناً.

جاءت قواعد الاتساق والانتظام في نظريات النظم[1] التي كان يدعو إليها عبد القادر الجرجاني على أن اللفظ لا يحمل قيمةً صوتية، ولا نحوية ولا دلالية إلا إذا ما زجّ به داخل حوالية كلامية تدلّ عليه، ولربما يدل عليها، فمبدأ المجاورة ومنه الاتساق[2]، وكذا الرتب في اللغة ليس وجودها في اللغة من العبث في شيء. قد نعلم أن لكل لفظٍ بناؤه ومعناه، وشكله لكننا لا نحدد ما يحمله من معنى إلا إذا علمنا أنّ كياناً لفظياً قد كان قبله وآخر قد يكون بعده هو السبيل الأوحد لفهمه، وكذا لبنائه بالحركة الاعرابية المبيّنة له.

كما أننا أحياناً نتوهم وجود هذا الكيان اللفظي وأحياناً أخرى نهمله إهمالاً تاماً فنتصور في هذا الإهمال انعدام وجوده أي (العامل اللفظي) ثم نجعل منه أي هذا الإهمال عرياً لفظياً محتوماً. وهو ما ينعت بالعامل المعنوي، لكن من كل هذا وذاك سواء كان وجوده حقيقةً أو وهماً لفظاً أو معنى، إلاّ أننا لا نستطيع التخلي عنه. والرتبة هي الأخرى تعمل في اللفظ ضمن هذه المجاورة عملها الأساس.

وقد تغيب في اللفظ الحركة الإعرابية فيلتبس علينا معرفتها، ويتعذّر علينا نطقها على مستوى اللفظ، فلا نحتكم إلى شيء يخفف عنّا وطء الفهم إلاّ تلك الرتبة التي تحدّد مبدأ الفاعلية والمفعولية، واللذان بينهما فراق واسع. عندما نقول مثلاً في أداء تعبيري مشحون دلالياً: (ضرب عيسى موسى)، فالفاعل غير واضح، والمفعول كذلك، بالرغم من وجود العامل اللفظي قبلهما،

[1] – ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الاعجاز قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، ط3، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية، القاهرة ،1992، ص81.

[2] – ينظر: محمد خطابي، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي، ط3، المغرب، 2012، ص130.

إلا أننا لا نعرف الفاعل من المفعول به، وما نحتكم إليه في هذا المقام أنه كلما اقترب من الفعل كان فاعلاً وكل ما ابتعد عنه كان مفعولاً، وهذا الاهتداء ما كان ليكون في مستوى هذا الفهم لولا وجود مبدأ الرتبة في اللغة.

إذن الأداء التعبيري في اللغة سواء كان مشافهة أو مكاتبة تحتكم فيه قواعد صوتية وأخرى نحوية وغيرها صرفية ودلالية، وهو ما يضفي بنا إلى التأمل في نطاق ما تمليه لنا هذه المستويات إذا كنّا نبحث عن تحليل لكلّ مستوى من هذه المستويات، ولكن ما نتفق عليه هو أن كل هذه الأشياء تعمل على شكل كتلة، كلّ جزء منها يعمل مكمّلاً للجزء الثاني والثالث والرابع وهكذا دواليك، فكلّ وحدة من هذه الوحدات المذكورة تعمل بطريقتها الخاصة، لكنها لا تنسج إلاّ في فلك لا يعمل هو الآخر إلا في فلك آخر، والكل متكامل ومتداخل.

3- اجتماعية اللغة: يذكر ابن جني[1] في تعريفه السالف الذكر أن التعبير هذا الذي ذكرناه يختلف من بيئة إلى أخرى، ومن حضارة إلى أخرى، أو بالأحرى من مجتمع إلى آخر، فسلوك الفرد في المجتمع الأوروبي يختلف عن سلوك الفرد في المجتمع العربي، ويختلف عنه في المجتمع الأمريكي، فاجتماعية اللغة[2] شيء لا يختلف في وضعه اثنان، فهي تحمل الفكر، ويعبّر عنها سلوك البشر الناطق بها، كما أنه ينتمي إلى بيئة لها خصوصيتها اللغوية، وحدودها الجغرافية والسياسية، وتاريخها وحضارتها، وعليه فإن

[1] – ينظر: عثمان بن جني، الخصائص، ج1، ص33.

[2] –ينظر: مصطفى غلفان، في اللسانيات العامة –تاريخها، طبيعتها، موضوعها، مفاهيمها–، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، ليبيا، 2010، ص45.

الانتقال من حضارة إلى أخرى على أساس النقل المفاهيمي والمعرفي لم يكن سهلاً ولا سلساً، بل كانت تشوبه الكثير من الشوائب، ولقد استحالت في الكثير من الأحيان ترجمة الشعر مثلاً لأنها تصدر عن شاعرية معينة وعن إحساس فردي، هذا الذي ينتمي إلى مجتمع يحمل كل الخصوصيات السالفة الذكر، إذن أين هي اللغة في خضمّ سلوكات الأفراد في محيط الجماعات؟ وبلغة أخرى أين هي اجتماعية اللغة وكيف يمكن لنا أن نجد تواصلية اللغة في ظل اختلافات المجتمعات؟

إنّ ما تدلّ عليه اجتماعية اللغة، وما تدلّ عليه حضارات البشر وما يحمله الفرد من خصوصية فردية خاصّة به لا نجدها إلاّ في مثل ما ذهب إليه دي سوسير في ثنائياته اللغوية عندما جعل الفرق بين اللغة والكلام.

اللغة والكلام: اللغة من القواعد النظرية الماثلة في عقول البشر وهي اجتماعية بالأحرى، أمّا الكلام فهو الاستعمال لهذه الأدوات النظرية الموجودة بمحض القوة أو الفعل في أداءات فردية تختلف من شخص إلى آخر، والناطق باللغة نفسها[1].

إنّ ما تمثله اللغة من قواعد نظرية دلّت عليه تلك البنى العميقة التي تتباين أشكالها وأنماطها في مختلف لغات العالم. ثم إنّ معطى هذه البنية العميقة في اللغة العربية[2] ،هو ما نجده في تلك المرجعية الذهنية التي تؤوّل من خلالها مختلف الأنساق الكلامية المجسدة في البنية السطحية، وقد نفهم

[1] – Ferdinand de Saussure, cours de linguistique générale, éditions Talantikit, Béjaia, 2002, page 117-118.

[2] – ينظر: ميشال زكريا، الألسنية العربية والتحويلية وقواعد اللغة العربية –النظرية الألسنية–، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1986م، ص163.

أنماط هذه البنية السطحية في تمثّلات الكلام الذي جاء في لغة المنطوق والذي لا نفهمه ولا نعرف معطياته المعرفية إلاّ من خلال هذه المرجعية الذهنية، تمثّل البنية الأساس في اللغة العربية بنيتان أولاهما فعلية وثانيهما اِسمية، وكل ما نجده من تبدلات وتحولات بين مختلف أركان هاتين البنيتين تعود إلى ما تملكه البنية العميقة من قواعد لا يمكن تحويلها ولا إسقاطها من واقع التحديد.

يعود مقتضى الحال في مسلمات اللسانيات الحديثة إلى استنطاق مفهوم آخر لا يقلّ أهمية عن اللغة والكلام، ذلك أنه الأصل في نشوئهما، ولا يمكن أن نفهم ما يحيط بهما إلاّ إذا عدنا إليه ونعرف ما يحيط به من مفاهيم، إذ هو اللسان البشري الذي لا نعرف دلالته وما يحيط به إلا إذا علمنا أنه النقيض التام للّسان الحيواني الذي يمتلك خصوصيات معرفية بعيدة في تناولاتها عن خصائص اللسان البشري، وما يدرج في هذا النمط هو أن اللسان البشري امتلك طابع الإبداعية اللغوية، وطابع التقطيع المزدوج، وطابع التحول اللغوي، والانتقال اللغوي.

1- الإبداعية اللغوية:

إن ما يفرق بين الانسان والحيوان هو أن لغة الحيوان لا تمتلك هذه الخاصية الابداعية لعدم امتلاكها للعقل، بينما الانسان يستطيع أن يغيّر، كما أنه يستطيع أن يقدّم أو يؤخّر في أصوات لغته. وله الحق أن يبدع في أشكال لغته المستعملة، ودلّت تلك البحوث النفسية المستفيضة في المجال

الألسني أن الصبي مؤهّل في مرحلة مبكرة من حياته بإنتاج لغة خاصّة به لا يفهمها غيره. ويشير في هذا المضمار نوام تشومسكي[1] إلى هذه السّمة الإنتاجية في اللغة بكلمة الإبداعية، إذ تتجلّى عبر قدرة المتكلّم على إنتاج وتفهّم عدد غير متناه من الجمل في اللغة، لم يسبق له سماعها من قبل. وتختصّ هذه القدرة بالإنسان من حيث هو إنسان ولا نجدها بالتالي عند أي كائن آخر.

يتّصف الطابع الإبداعي في اللغة ببعض المظاهر التي منها مايلي:

أ- إن الأداء اللغوي هو استخدام متجدّد، أي إن ما يبث به الانسان، وما يستعمله تلقائيا هو بدون شكّ عبارة عن مجموعة من التعابير المتجددة، ذلك أننا لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نعتبرها على أنها ترددات لغوية لم يسبق للإنسان أن سمعها.

ب- إن اللغة في أدائها الاستعمالي لا يمكن لها أن تخضع لأي حافز من الحوافز الخارجية أو الداخلية عليها، بل إن هذا الاستعمال هو متحرر من كلّ ضابط. ومن ههنا فإن اللغة هي أداة للفكر وللتعبير الذاتيين.

ت- الأداء في اللغة أو بالأحرى الاستعمال يبيّن تماسك اللغة وكذا ملاءمتها ظروف التكلم، ثم إن هذا التماسك شيء أساس في اللغة الإنسانية،

[1] – ولد أفرام نوام تشومسكي، مؤسس النظرية التوليدية التحويلية في مدينة فيلدلفيا في ولاية بنسيلفانيا، في الولايات المتحدة الأمريكية، في7من شهر كانون الأول سنة 1928، ينظر ميشال زكريا، الألسنية التوليدية، والتحويلية، ص9.

ذلك أن أي تحليل آلي يستطيع في نظرنا تحليل هذا التماسك الذي نلحظه في اللغة.

ث- كان الاهتمام بالابداعية اللغوية قديماً قدم الاهتمام بالظاهرة اللغوية نفسها، ثم تَمَّ إهماله، كما تمّ إدراجه في السلوكيات الحديثة وعند علماء النفس، وعاد ليطفو عل سطح المعارف اللسانية بداية من أفكار أندري مارتيني صاحب النظرية الوظيفية[1]، ثم بعد ذلك نظرية تشومسكي صاحب النظرية التوليدية التحويلية[2].

2- التقطيع المزدوج[3]: اللغة الانسانية لها محددات لفظية تقبل أن تكون مدمجة بأدوات تجاورية وركنية، ورتب أخرى تحدّد كيان سياقات الكلام في أداءاتها الاستعمالية، فإذا أخذنا مثلاً ملفوظاً لسانياً على شاكلة قوله تعالى: ((وَلاَتَ حِينَ مَنَاصٍ))[4]، فهذه الجملة وإن دلّت على مفارقات جزئية ترتبط فيما بينها هذه الوحدات المذكورة ذات الطابع اللساني وهي ملفوظات لغوية في مثل ما تقترن به وحدة الأداء اللساني (لاَتَ) التي لا تذكر إلا في مقام الزمن أو الحين أي الظرف، وهي وإن كانت من الأحرف الحجازية والتي هي أربعة، وكل واحدة منها لها مفارقاتها الجزئية في المعنى، لكنها كلّها تحمل معنى النفي بليس، وكلها تأتي بعدها الأسماء لا الأفعال، فإننا في هذا المقام قد نحصل على تقطيع أوّلي يكون على مستوى الملفوظات الأولى. لاَتَ/ حِينَ/ مَنَاصٍ/ وإن حاولنا في لغة التقديم والتأخير أن نبحث

[1] – ينظر: ميشال زكريا ،الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية، ص21.

[2] – ينظر: ميشال زكريا، الألسنية (علم اللغة الحديث) المبادئ والأعلام، المؤسسة الجامعية، ص252.

[3] – المصدر نفسه، ص254.

[4] – سورة ص، الآية 03.

بعد الإزاحة أو بعد الحذف أو بعد تباين الأركان أن نبحث عن المعنى نفسه، فإن اللبس سيصير قائماً في هذا المضمار. ثم إن المستوى الثاني من التقطيع يكون على مستوى إجراء المصوتات نفسها وهو تقطيع لا نملك من ورائه دلالة أو معنى بخلاف التقطيع الأول الذي يحمل دلالةً سياقية، وأخرى بعد التقطيع معجمية. فالتقطيع الثاني يكون على مستوى الصوامت والصوائت، وهي أحرف منفردة عن أدائها الكلامي الاستعمالي، بينما الأول يكون على مستوى المورفيمات أو المونيمات أي هي الكلمات في البني التركيبية أو هي المصوتات في المستوى الصوتي.

إن هذا الاعتبار الذي أرجعنا من خلاله هذا التقطيع إلى مؤلفات مباشرة وأخرى نهائية لا يقبل التحليل إلى وحدات أقل، مثلما هو الشأن في الحرف والتصاقه بالحركة، فإنّ السّبق في إنشاء هذه المفارقات الجزئية بين هذين المؤلفين إلى أندري مارتيني[1]، ثم إنّ تجسيدات هذه العملية الإِجرائية لنجدها أكثر تحديداً وتحليلاً عند صندوق هوكيت

3-التحول اللغوي :إن التحول اللغوي هو مقدرة الانسان على التصويت بلغته في أي مرحلة من مراحل حياته، كما أنه يستطيع أن يصف مختلف الأزمنة والأطوار التي مرت عليه من هذه اللغة، ومن ههنا فإن اللغة تغيّر الأزمنة والأمكنة وتتحوّل بالانتقاص أحياناً وبالظهور والأفول في أحايين متباينة، ذلك أن الانسان يستطيع عن طريق عقله إبداع الأسطورة

[1] – أندري مارتيني Martinet, André (1908-1999)، ولد في مقاطعة السافوا بفرنسا، لغوي فرنسي تأثر بأعمال حلقة كوبنهاغن، وشارك في أعمال نادي براغ الألسني...-ينظر: المدارس اللغوية -التطور والصراع، ترجمة أحمد نعيم الكراعين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993، ص117.

والخيال، فيتخيل أشكالاً وأشياء لم يخطر ببال إنسان أن رأى مثلها أو تكهن بظهورها، وهي مقدرة تؤهله إليها مختلف الكلمات التي يمتلكها في اللغة، إذ تستطيع أي من هذه الكلمات أن تتباين وتتلاحق في سياقات الكلام المنتج عبر قدرة العقل التي يمتلكها هذا الانسان، فيمدّها أي هذه الكائنات المنتجة بالحركة، ويعطيها كياناً، ويدخلها إلى مخيلة الآخرين الذين يفهمون لغته، فيكون نتيجة ذلك تواصل ما، يختلف عن التواصل الحيواني، إذ يدخل هذا التواصل مُدْخلاً خاصاً، فيتعامل مع قضايا لا ترتبط بالسلوك الآني أو بالواقع الحالي.

وخير دليل على هذه التحولات اللغوية ما كان من ابداعات في ألف ليلة وليلة مثلاً، وفي إلياذة هوميروس.

4- الانتقال اللغوي:

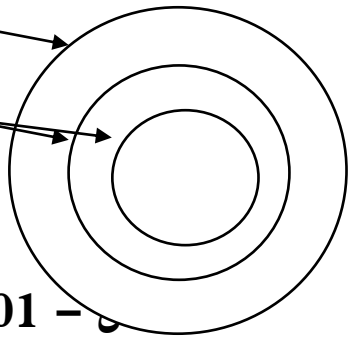
إن طرق اكتساب اللغة لهي البادرة الأولى التي تميّز اللغة الإنسانية، ذلك أن اللغة الإنسانية يتمّ اكتسابها وتعلّمها، فالطفل لا يستطيع أن يعبّر بلغةٍ إلاّ إذا كان عضواً يستمع في محيطه اللغوي، إلى لغةٍ يصوّت بها غيره، لغة الأب أو لغة الأم، أو لغة كلّ أفراد الأسرة. وبالتالي فإنه يكتسب طرق التعبير اللغوي، والتركيب الجملي، ويحفظ مفردات لغته، وبعدها يستطيع استعمال لغته بصورةٍ إبداعية.

إن هذا الانتقال التقليدي للغة هو ميزة خاصّة باللغة الإنسانية، وقد نكتفي بالقول إن اللغة الانسانية يمكن انتقالها من جيل إلى آخر، ومن بيئة اجتماعية معيّنة إلى بيئة اجتماعية أخرى[1].

ومن كل ما مضى إن أسمى تحديد نجده للسان في أعمال دي سوسير، هو اللغة ناقص الكلام، إذا اعتبرنا أن حلقة اللسان هي الحلقة الكبرى ثم تليها حلقة اللغة فحلقة الكلام وبطريقة شبه رياضية نقول: إن اللسان هو اللغة ناقص الكلام مثلما هو التمثيل الدال على ذلك في هذا الشكل:

اللسان اللغة

الكلام



ـ 01 ـ

ولعل الانتقال سيكون سلساً إذا اعتبرنا أن اللغة في بعدها الاجتماعي ستأخذنا إلى معرفة ذلك الغرض من وجود أداءاتها الكلامية، ومن ههنا فإن هذا الموقف سيقودنا حتماً إلى نطاق لا يقل أهمية عن هذه المعارف اللسانية، وهو البعد التداولي للغة أو الهدف من الاستعمال اللغوي.

- **البعد التداولي للغة:**

يأخذنا صاحب هذه الرؤية إلى نطاق أبعد من ذلك النطاق الذي جاء في لغة أهل التداول اللساني الحديث لدى الغرب فإن ما دعا إليه الرجل في

[1] – ينظر: ميشال زكريا، الألسنية علم اللغة الحديث –المبادئ والأعلام–، ص32 إلى 36.

المضمار لهو سبقٌ معرفي حديث نذهب من خلاله إلى أن اللغة يكمن نطاق تحديدها لديه من خلال هذا البعد الهام ألا وهو النعت الغربي لها ضمن مفهوم Pragmatique وهو الذي يقابل مفهوم الذرائعية أو التداولية...الخ. ولا نفضي أكثر في استعمال مارقات المصطلح لدى المترجمين بل نبقي على هذين المفهومين لكي نستطيع بلوغ حقيقة الاستعمال دون الغوص في أعماق مفارقات الترجمة والجوسسة تُحْمَل على النص المترجم ومصطلحاته.

- **مفهوم التداولية اللغوية:**

لقد كان لمفهوم التداولية (La pragmatique)، الدور الهام والحاسم في إنشاء مفهوم التواصل في نمطه الحالي، إذ التداولية وعبر ما تحيله علينا بنيتها القاعدية التي لا تنفصل عن اللغة وكحلّ من الحلول المعرفية الممكنة، أو بلغة أخرى كمدخل من مداخلها، كان بمثابة الضامن لاستمرار بناء هيكلتها الداخلية من الناحية المنهجية والمعرفية، ولقد تجلى ذلك منذ تلك الاسهامات الأولى لأحد أقدم المؤسسين للمبحث التداولي وهو الفيلسوف الأمريكي (تشارلز ساندرز بيرس) [1](CH.S.Pierce)، مرورا بزميله (تشارلز موريس) [2](Ch.morris).

[1] – ولد شال ساندرز بيرس سنة 1839–1924، فيلسوف وسيميائي أمريكي من الرواد الأوائل للفلسفة البراغماتية pragmatisme،وهي تتركز عنده حول محورين إثنين مشكلة المعنى ومشكلة الاعتقاد– ينظر جاك مارك فيري ترجمة عمر مهيبل فلسفة التواصل ،منشورات الاختلاف ط1 ،الجزائر 2006، ص25.

[2] – ولد تشارلز موريس charles mourris في 23 مايو 1901،فيلسوف أمريكي ، تشابكت في مذهبه عناصر البراغماتية والوضعية الجديدة ، من مؤلفاته ست نظريات في العقل 1932، لأسس نظريات العلامات 1938،– ينظر تشارلز موريس ترجمة إبراهيم مصطفى إبراهيم ،رواد الفلسفة الأمريكية ،كلية الآداب بدمنهور، جامعة الإسكندرية ،قسم الفلسفة 1996،(مقدمة المترجم) ،ص03.

ومع كل هذه الاهتمامات وهذا النشوء الذي تميزت به البراغماتية على يد هؤلاء الفلاسفة فإن الفضل في وجود هذا المبحث في الألسنية قد فتح الباب الواسع إلى خلق مبحث التواصل في اللغة، ولا تقلّ اللغة أهمية عن ذلك من كون أن هدفها الأساسي هو التواصل بين أعضاء المجتمع الناطق بها، لكن الوسيلة التي تحملها في طياتها كتلك العناية التداولية التي توجد في مفرقات ألفاظها وفي وجود قواعدها، لهي الأهمية القصوى التي دعا إليها هؤلاء الفلاسفة، ونحن لا نجد بدًّا في ذلك، ونحن نتعامل مع لغة بشرية كاللغة العربية التي اكتملت جوانحها المعرفية في القرون الأولى الهجرية وكان العارفون فيها من أمثال ابن جني يدركون حقيقة التواصل، ويعرفون أنماط الأبنية فيها، من كون أن أصنافها حينما تتباين وتتمازج وتختلف وتتقابل، لهي البادرة الأولى من بوادر التواصل في المجتمع المنتج لها. إن الهدف الأسمى والغرض المبتغى من معالم وأصناف الأبنية المذكورة سلفاً لهي الدالة على ذلك.

تتبني التداولية في بعدها الحالي وجود الكلام لمقتضى الحال والأفعال الكلامية، وما تحمله من دلالات قريبة وبعيدة لهي مفارقات معرفية تقودنا إلى استنطاق ظاهرة التداول في الموروث اللساني العربي وإذا جاز لنا القول في هذا المقام، ليس الدخان إلا دليلا على وجود النار، إن هذا المثل وإن كان مثلاً صينياً فإنه الدليل الذي من خلاله نفهم وجود مراتب التداولية في اللغة، فالقواعد التي تنظم اللغة، ومنها ترتسم المعرفة وكذا حمل الثقافة الإنسانية، لهي مؤشرات تحيل إلى وجودات ليس استنطاقها من العبث في شيء عندما نعلم أن لكل شيء مبتغاه المعرفي الذي جاء من أجله، فوجود

الأفعال الكلامية[1] وتباينها لهو الذي يضفي إلى إحالات يستنطقها المتلقي بوسائله الدلالية المختلفة.

ربما لا نسبق الحدث إذا قلنا إن التداولية كمفهوم وُجدت في موروثات الأمة العربية قديماً، لكن ما يمكن القول فيه دون شك أن إرهاصات الظاهرة موجودة بقوة في مختلف أنماط وأشكال الأبنية اللغوية قديماً وحديثاً.

- **التداولية والبعد التواصلي في اللغة:**

لا يخامر أحداً الشك في أن السيميائية وما جاءت به من مفاهيم في عالم الألسنية قد كان في مجمل ما دعت إليه هو الاستثمار الفعلي لمفهوم العلامة في اللغة.

ولقد أوجدت السيميائية أبعاداً عدة لأنماط التواصل في اللغة من منطلق العلامة ولهي بهذا المفهوم قد ساهمت بشكل كبير في إرساء مبحث التواصل بهذه الصورة الإيحائية الإشارية أو العلاماتية. وكما سبقنا القول في تأسيس المفهوم عند سندرس بيرس (S.Pierce).. ثم إن العلامة في تراث الأمة الألسني لا تقل أهمية عن غيرها من لغات العالم الأخرى.

[1] – ينظر: عمر معراجي، النص بين الدلالة والتداول، منشورات دار القدس العربي، ص191.

إن العلامة وما تحمل من أداء تواصلي في المجتمع دلت عليها أبنية التواصل التي ندركها في أبعادها المختلفة، التي تحملها كمخزون معرفي وثقافي في شكلها، يقول الله تعالى في محكم تنزيله: ((وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ))[1]. وكذا في قوله ((سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ))[2].

إن ارتسام معالم المعرفة التي تحملها هذه الآيات من القرآن لهي البادرة الأولى لتأويل المعنى الإشاري في اللغة، ولم يقف المنشغلون ببيان التأويل والتفسير لأنماط الإشارة في اللغة عند حدود ما تحمله هذه الإشارة من دلالات، بل استفاضت أعمالهم لتصل إلى نطاقٍ آخر أبعد في مجال التواصل في اللغة عندما نجد اجتهادات علماء التفسير والألسنيين قديماً يجعلون لهذه المعاني المستنطقة أبواباً للفهم تتباين من عارفٍ إلى آخر.

وإذا كان التسليم في خلق التداولية من منطلق باب الإشارة أو العلامة تحت نطاق السيميائية أو السيميولوجية، فإن ما مدته لنا من سبيل التواصل حديثاً أخذت تبهرنا في أنماط جديدة اقترنت بأبعاد التفسير وكذا التأويل، في صوره الحديثة المتباينة.

للتواصل في اللغة أفعالٌ وجمل نطل منها على الواقع ونسعى بها إلى استنطاقه فهنالك أشكال من الأفعال، وأخرى من الجمل، ولكلٍّ غايةٌ هو مؤدّيها وعلى المتلقي وقبله الباث حقٌّ في استعمال ما يروقه، وما يحقق مبتغاه.

[1] – سورة النحل، الآية16.

[2] – سورة الفتح، الآية 29.

حينما نربط اللغة بأفعالها الكلامية المتباينة، فإننا نبحث عن استنطاق الواقع أو العالم المحيط بها، هذه الخاصية ليست جديدة في الاعتقاد اللساني العربي قديماً ولا حديثاً كما يعتقد أوستين في منحاه الجديد الذي جاء متأخراً في كتابه الهام "ربط القول بالفعل،أو القول –الفعل ".[1].

الجمل في اللغة تعبّر عن محيط لغوي ما لا يبتعد عن الواقع أو العالم البتة، بل إن وجودها من وجود الوجود –أو الحال– فلولا الحاجة ولولا وجود الوجود ما كانت لتوجد أصلاً، هنالك جملٌ أمرية وأخرى استفهامية، وغيرها إنشائية وخبرية، وهكذا دواليك في أمثال التعجب مثلاً. كما يمكننا التحقق من باب الصّدق والكذب فيها حسب الحاجة والتفسير والتأويل أحياناً، وهو الحال الذي ذهب فيه مُنظّر اللغة العربية سيبويه عندما جعل من باب الاستقامة من الكلام والإحالة مجالاً أوسع لمعرفة ما يحاط بهذه المداليل اللغوية في أنماطها اللغوية المختلفة بقوله: "فمنه مستقيمٌ حسن، ومحالٌ ومستقيم كذب، ومستقيمٌ قبيحٌ وما هو محال كذب..."[2]. ولم يقف صاحب هذه الرؤية عند حدود هذه الإشارات العارضة بل ذهب إلى تفسير ذلك ثم الأخذ بأبعاد الأمثلة التي تتشاكل في مختلف الأشكال المذكورة لديه، ولهي البادرة التي من خلالها نعرف سبيل الالتقاء الذي تحمله هذه المداليل اللفظية من معارف عندما تصير وسيلة من وسائل حمل المعنى بالواقع أو المحيط.

[1] – أصل الكتاب وتسميته How to do things with words– أي: كيف تصنع أو تنجز الأشياء بالكلمات أو بالكلام.

[2] – سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط1، دار الجيل، بيروت، ج1، ص25.

نجد فيما ذكره الرجل إحاطة بالغة الأثر بما للنحو من إبلاغ أو إيصال معرفي بالواقع دون غيره من مستويات التحليل اللسانية التي تحملنا إلى التواصل في أشكالها المتباينة، ولعلّ سرّ النحو في بعده اللغوي السبيل أو الطريق وههنا يدفع بنا السؤال إلى أي طريق أو أي سبيل؟ والإجابة بكلّ بساطة إلى التواصل داخل المجتمع الناطق بها.

-السياق التداولي -متتالية من أفعال اللغة التواصلية-:

إن أفعال الكلام المجسدة من خلال السياق التداولي للنص، هي أفعال ندركها في مثل الوعود والتهديدات والتأكيدات والاستفهامات والطلبات والأوامر... الخ وهذا ما يقول به (فان دايك)[1] فإن حصل وأن قيل لك هل تساعدني؟ فإن هذا الفعل فعلٌ طلبي ولكنه لا يكتمل معناه إلاّ إذا تحقّقت بعض الشروط التي تتصل بالسياق الخاص به عند النطق به، فلا تحدد المساعدة ونوعها إلاّ إذا عرفنا مصاحبات وجود مقولة هذه المساعدة، ولا يمكن معرفة ذلك إلا إذا عرفنا سياق الحديث الذي ينبغي أن يتوفر في ذلك الفعل اللغوي وتبيان الخصائص المميزة التي تتوفر في هذا المطلوب، إذن كيف نتعامل مع هذه الأفعال الكلامية والسياقات التداولية في أبنية أكبر كالنصوص مثلاً؟ أو كيف نتعامل مع السياق التداولي للنص أو الخطاب؟

إذا كانت النصوص لا تعدوا أن تكون إلا جملاً وعبارات مترابطة داخل سياقٍ لغوي حددت من خلاله ملامح النص أو الخطاب، فإن التداولية وفي سياقاتها المبتذلة على النصوص تُرجع هذه الأهمية إلى هذه الوحدات

[1] – ينظر: محمد خطابي، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي ، ط3، الدارالبيضاء، المغرب 2012، ص38و39.

المكونة للنصوص من كون أن تلك الجمل المكونة لها تعتبر متواليات من أفعال الكلام بعدما كانت متواليات من الجمل والفقرات، وههنا يتم التعامل مع هذه المتواليات من منظور أن النص يحتوي على أفعال وأحداث وشروط ووقائع، وهو قد يؤدي وظيفة إجمالية واحدة منوطةً به أو يقوم بأداء فعل كلامي كبير واحد، "فالتأويل التداولي الإجمالي لنصٍّ ما، أي تحديد الأفعال الكبرى اعتماداً على متتاليات من الأفعال اللغوية مهمٌّ في الإعداد المعرفي لمتتاليات أفعال اللغة وتنفيذها وتوجيهها وتأويلها...[1]

ومن كل ما مضى ندرك أن الفعل الكلامي التواصلي نقوم به عندما ننطق بعده جمل على سياق ملائم لها، كما أن مهمة العمل التداولي تحديد الشروط التي يجب أن تتوفر في كل فعل كلامي حتى يتلاءم مع سياق معين، ويتألف من جميع العوامل النفسية والاجتماعية التي تحدَّد نسقياً الملائِمة لأفعال الكلام، كما أن هناك عوامل مساعدة على ذلك، وهي المعرفة التي يملكها مستعملو اللغة ورغباتهم وإراداتهم وأشياؤهم المفضلة وآراؤهم... حتى علاقاتهم الاجتماعية التي تعتبر قيوداً مؤسسة على إتمام أفعال كلامية معينة[2].

- **مفهوم القراءة:**

[1] – ينظر: محمد العمري، نظرية الأدب في القرن العشرين –الروداتين، وفوكوياما وفان دايك وجون كوهن وكيري فاري وجان ستارونسكي، إفريقيا الشرق، ص62.

[2] – ينظر: علي أوشان، السياق النصي والنص الشعري –من الأبنية إلى القراءة–، دار الثقافة، الدار البيضاء، ص77 وما بعدها.

القراءة فعل تلفظي يمارس على الخطاب الفني عامّةً، فنجد في هذه الممارسة إشكالات متباينة[1] لأداءات هذا الفعل، فمنها فك لشفرات النص، ومنها فك من أجل الفكّ، وفكّ من أجل البناء، وبذلك تحولت عملية القراءة إلى نوع من الاستثمار المعرفي، حتى أضحت القراءة عملية افتراضية يقرن مفهومها بالكثير من التناولات، فلقد وجدنا أن القراءة أضحت رؤية للواقع فنقول قراءة الواقع، ثم تجلّت في أبعاد أخرى تقول بقراءة النفس أو المحيط... الخ.

هذا التحول الذي جعلها تنتقل من أداءات الفك للشفرات في الأبنية إلى فعل استثماري، إذاً كيف كان هذا التحوّل؟ وقبلها، ما دلالات العملية في بعدها اللغوي ثمّ الاصطلاحي؟ وما علاقة اللغة بالقراءة؟ أو القراءة باللغة؟ وما هو الدور التواصلي الذي تُحمل اللغة عليه؟ ثم ما هي أنواع وأشكال فعل القراءة في حياة العارفين باللغة؟

لا نجد بدًّا في الحديث عن القراءة إلاّ كونها أولى السبل التي حثّ عليها ديننا الحنيف، فأولى آيات كتاب الله نزولاً جاءت دالّة على فعل القراءة، عندما نزل الوحي على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلّم، في قوله تعالى: ((اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ))[2]. حيث تدلّ هذه الآية على أن القراءة فعلٌ نبيل، وشيءٌ عظيم. حدّد سبل وجود الدّين بوجودها. فديننا دين قراءة، ومنه القرآن اشتقاق خلق من فعل القراءة، ولقد وجدنا فعل "قَرَأَ" في لسان العرب مقروناً

[1] –ينظر مصطفى شميعة، القراءة التأويلية للنص الشعري القديم بين أفق التعارض وأفق الاندماج، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2013، ص39و40.

[2] – سورة العلق، الآية 01.

بالقرآن والقراءة فعل ضمّ، أي ضمّ الشيء إلى الشيء[1] ومنه القرأُ...الخ، والقراءة كلّ شيء يُقرأ، كالقرآن مثلاً.

تحوّل هذا المفهوم من البحث عن مفارقات الأحرف والألفاظ في اللغة، عندما تضمّ فيما بينها قصد الفهم، إلى الغوص في أعماق الجمل والعبارات، قصد توظيفها وجعلها عملاً استثمارياً يجنح من خلاله القارئ إلى منع حدث أو أحداث تتماشى مع ما وُجد في النّص، وما يمتلكه المتلقي من ثقافة، فتحدث عملية الضّم من منطلق آخر، وهنا تحلّ عملية استثمار فعل القراءة.

سبقنا القول في أن القراءة فكٌّ لوحدات النص، التي يذهب الكلّ على أنها مشفرة بشفرات لغوية، تتباين هذه الشفرات من أمّةٍ إلى أخرى، ذلك أن المحددات اللغوية هي عبارة عن تواضعات اصطلاحية كان الواضع فيها يجنح إلى تأدية بعض المآرب والحاجات حسب المحيط والظرف، ومن ههنا فإن التفكيك الحاصل لأمثال هذه الأبنية ليس هو الهدم. غير أن التفكيك في أحد معانيه شبيه بالهدم، ثمّ إن الهدم أي "La Diconstruction" صار رؤيةً نقدية، تجلّت معالمها في فكر "جاك دريدا" من خلفيات إيديولوجية معينة، وللقراءة في هذا البعد المعرفي أنواع، منها القراءة الاستكشافية، والقراءة الاستبطانية، والقراءة الاستثمارية، والقراءة المولّدة.

[1] – ينظر: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مج12، العمود02، ص50.

- **القراءة الاستكشافية:**

هي التي تعمل على اكتشاف معاني النص ثم إن بناء مصطلح الاستكشافية يأتي على فعل الاكتشاف[1]، ووجود السين دلالة على طلب فعل الاكتشاف ، وههنا القارئ أو المتلقي للنص أو الخطاب يقف على استكشاف المعالم العامة التي انبنى على شكلها النص أوالخطاب، فالنص فيه علامات للوقف، وأخرى للاستئناف، وعلامات للاستفهام، والتعجب، والعوارض والفواصل، وكلها وحدات تساهم في بناء النص وفي الإحاطة بمعانيه القريبة والبعيدة، وعلى المتلقي أو القارئ بداية الوقوف عندها واحدة بأخرى كي يستطيع أن يعرف مجمل القنوات التي مرّ من خلالها المعنى الجزئي ثم المعنى الكلّي.

القراءة الاستكشافية إذاً قراءة أولى تُمارَس على النص، والهدف منها ليس البحث عن المعنى أو ما يحاط بالمعنى، بل إن الغرض فيها معرفة الهيكل العام الذي يُكوّن النص، أو الفضاء العام الذي تسبح في فلكه الألفاظ والجمل والعبارات في محيط النص.

يحصل في هذه العملية أن الاكتشاف يشبه المتجول في مدينة لا يعرفها للوهلة الأولى، يكون السائق متأنياً غير مسرع لأنه يبحث عن نقاط التوقف، وعدم المرور، وكل الإشارات التي تبعث عن فعل الاكتشاف الأولي، بينما في مرحلة ثانية يختلف الفعل اختلافاً تاماً عن الفعل الأولي، فالصول والجَول في النص ليس عبثاً، كما أن مجمل الأفعال القرآنية ذهبت إلى أن القراءة مهما كان نوعها، أو شكلها فإنها تعتبر قراءة، حتى أن أولئك الذين

[1] –ينظر: نوال بنبراهم، أثر التلقي، ط1، مطبعة طوب بريس، الرباط، 2015، ص24.

تتأتى ألسنتهم أو تتلعثم أحياناً في نقط اللفظ أو الحرف لهي قراءة دالّة، وهذه الرؤية لم تأت من العدم، بل إن علماء النفس أو المدرسة السلوكية في مرحلة مبكرة من وجودها أجازت أمثال هذه القراءة لكونها تعبّر عن هاجس نفسي ما، أو رؤية من شكل.

إذن، مبررات القراءة الاستكشافية مبررات علمية يحتذي من خلالها المتلقي سبل التواصل مع النص في أبعد نطاق له، وهي بهذا الشكل التواصلي تحملنا إلى النظر في مرحلة ثانية تأخذنا إلى استثمار هذه الوقفات في جلسات إبداعية يقف فيها المتلقي في مرحلة ثانية مع النص المطروح على بساط الواقع، ليستبطن نطاق تلك المعالم في النص، وهنا تأخذنا هذه القراءة إلى قراءة أخرى هي القراءة الاستبطانية.

2- القراءة الاستبطانية:

باطن الشيء ليس كظاهره، فإذا كان الظاهر لا يدلّ على الباطن إلا في بعض المراتب، فإن الباطن هو الأحق بالوجود، ذلك أن الجوهر في الأشياء هو المسعى الذي يُبحث عنه في مجمل المعارف التي يتم الكشف والتنقيب في وحداتها.

ليس من العبث أننا نمرّ إلى العمق أو الباطن دون المرور على ظاهره، فظاهر الشيء حقاً غير باطنه، لكن أبجديات الأشياء علمتنا أن

المرور إلى الباطن لا يكون إلاّ عن طريق استنطاق الظاهر ،في وظيفة تكميلية تعمل على خلق معاني جديدة انطلاقا من المعاني الأولى[1].

القراءة الاستبطانية ممارسة جادة يأتي فيها المتلقي (القارئ) على حدود المعاني والقنوات التي مرت من خلال هذا المعنى، ثم التأكد من مصدر وجودها كأن يأتي فيها على حقيقة السيل المعرفي الذي يحمل في هذه القنوات.

البحث عن المعنى لم يكن شيئاً سهلا ولم يكن في متناول العارف باللغة، ذلك أن لغة الباث في مستوى النصوص المنتجة تحمل في طياتها مراوغات وتلاعبات على مستوى الألفاظ والجمل والعبارات، فاللغة تمتلك خاصية التقديم والتأخير والحذف، والقلب والعدول والانزياح والبياض دون السواد، والفراغ وما إلى ذلك...

في مضمار النص لا يجد المستبطن فيه إلا وقفات يحبذ الوقوف عندها، فقد يعجب القارئ بأساليب دون أخرى. فيتأنّى فيها، وينظر كيف تكونت وكيف امتزجت فيما بينها، ثمّ القصد من وراء وجودها، وكلها معارف تبعث عن التعمق في مكونات هذه الألفاظ الماكثة في النص. فبالرغم من كل هذا إلا أننا لا نجد في هذه القراءة استثماراً من نوعٍ ما، فعلى القارئ أن يبحث في حقيقة المعارف التي تواجدت في النص والمعاني والدلالة، وما إلى ذلك، لكن إن تعدت هذه الرؤية إلى باب النقد فههنا ستكون الوسيلة قد بلغت مرحلةً أخرى هي مرحل بلورة المعارف الثقافية، والنظرة الشخصية، كأن يكون الطرح مجسداً في لفظ كان ينبغي عليه أن يقول كذا لا كذا، فههنا

[1] – ينظر: نوال بنبراهم، أثر التلقي، ص24.

سيقودنا سهم المواجهة المعرفية في النص نحو اتجاه آخر، وهو القراءة الاستثمارية.

3- القراءة الاستثمارية:

كثيراً ما تستثمر مجمل المعارف التي نستقيها من عملية الاستبطان المعرفي، التي نمارسها على النص المطروح على الواقع، عندما نخضعها للنقد وعندما نجد من خلالها باباً آخر للتواصل اللغوي على مستوى الإنتاج المعرفي، عندما تخلق نصوصاً من نصٍّ آخر[1]، فالتداخل الحاصل بين النصوص على أساس التناص لهو نمط من أنماط الاستثمار، فليس هنالك نصٌّ خالص إلاّ كلام الله عزّ وجلّ وما كان بخلاف ذلك فهي نصوص أتت على شاكلة التمازج والتلاقح الناتج عن طريق فعل القراءة، والنص المنتج والمستثمر هو نص فسيفساء على حدّ تعبير ما كانت تدعو إليه جوليا كريستيفا[2].

- **القراءة والتلقي:**

ظهرت نظرية القراءة بداية مع (ياوس Hans.Robert.jaus) و(إيزر Wolfgang iser) في أواسط الستينات، لكن سيرورة ظهورها وتطورها كانت نتيجة تأثير مجموعة من التصورات والمدارس يمكن إجمالها

[1] – ينظر: مصطفى شميعة، القراءة التأويلية للنص الشعري، ص45.

[2] – ينظر: رسالة ماجستير من إعداد الطالب موسى لعور، تحت عنوان التناص في رواية الجازية والدراويش لبن هدوقة – دراسة من منظور لسانيات النص–، تحت إشراف بلقاسم دفة، جامعة محمد خيضر، بسكرة، قسم الأدب العربي السنة الجامعية 2009/2008، ص70و71.

في المدرسة الشكلانية الروسية، ظواهرية (رومان انجاردن) ومدرسة براغ البنيوية، وهيرمنوطيقا (جادامير) ثم سوسيولوجيا الأدب.

ولقد تشكلت هذه النظرية من مجموعة من المفاهيم الأساسية، والتي نجد من خلالها أفق التوقعات، والفجوات، والمسافة الجمالية، والمتعة الجمالية والقارئ الضمني.

1- أفق التوقعات: نستطيع القول إن أفق التوقعات هو تلك التوقعات الأدبية والثقافية التي يمتلكها قارئ النص حينما يتناوله –أي: النص– ضمن فعل القراءة، كما أنّ التلقي لا نجده في زمن واحد. بل قد ينتج ضمن أزمنة متفرقة، ذلك أنّ في كلّ زمن من يمارس فعل القراءة وبالتالي فإن التلقي سيكون مختلفاً حسب الأزمنة المحاطة به والأزمنة والظروف التي تصنعه، كما أنه يختلف من قارئ إلى آخر ومن ههنا سنجد الميول والرغبات والقدرات تساهم حتماً في تكوين القارئ نظرياً، ثمّ إن خبرة المتلقي الاجتماعية والتاريخية والثقافية تعتبر مخزوناً لديه يتلقى النص على أساسه، وتشكّل لديه أفق توقّع يعمل النص على إخراجه.

يساعد هذا المفهوم في تحديد تاريخانية استنطاق النص، وإن فعل الاستنطاق هذا لهو فعل تأويل لا يعطي المعنى الحقيقي والنهائي لفعل القراءة، لكنه يجعل العمل يتبدّل معناه ويتغير، وربما يتّضح أكثر مع تلاحق الأزمنة، وبالتالي لا يمكننا إدراك وفهم العمل إلا بذوبان بعض هذه الأزمنة مع بعضها البعض، كأن نعلم التداخل الحاصل بين الماضي والحاضر[1].

[1] – ينظر: سلدان رامان النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، دار قباء، القاهرة، ط1، 1998، ص75.

هذه المحددات السابقة تحملنا إلى أن النص لا يمكننا أن نقرأه بعيداً عن تاريخ تلقيه، والفضاء الأدبي الذي أنتج فيه، فالنص "وسيط بين أفقنا، والأفق الذي مثله أو يمثله، وعن طريق مزج الآفاق بعضها مع بعض تنمو لدى متلقي النص الجديد قدرةٌ على توقع بعض الدلالات والمعاني، ولكن هذا التوقع ليس بالضرورة نفس التوقع المخزون لدى المتلقي، فقد يحدث له شيء من الدهشة والمخالفة لما قد توقعه أو قد يكون النص مطابقاً لما توقعه، فيحدث لأفقه "تغيير أو تصحيح أو تعديل، أو يقتصر على إعادة إنتاجه"[1].

2- الفجوات:

وهي الفراغات التي نألفها في النص، وهي التي تكون عن قصد أو دون قصد، والقارئ فيها يشتغل على عملية الملء، "فكل جملة تمثل مقدمة للجملة التالية، وتسلسل الجمل يحاصَر بمجموعة من الفجوات الغير المتوقعة، والتي يقوم القارئ بملئها مستعيناً بمخيّلته"[2].

إنّ هذه الفجوات هي التي تفتح شهية القارئ وتدفع بالمتلقي إلى الاستثمار فيه كثيراً، وهي التي تحقق عملية الاتصال بين النص والقارئ.

[1] – محمد العمري، في نظرية الأدب –مقالات ودراسات–، مؤسسة اليمامة، الرياض، 1997، ص201.

[2] – حامد أبو أحمد، الخطاب والقارئ –نظريات التلقي وتحليل الخطاب وما بعد الحداثة–، مؤسسة اليمامة، الرياض، 1997، ص64-68.

3- المسافة الجمالية:

ندرك طابع هذه المسافة في ذلك الفرق الذي تتركه مادة المؤلف أو كتاباته، والأفق الذي يتوقعه القارئ، "بمعنى أنها المسافة الفاصلة بين التوقع الموجود لدى القارئ والعمل الجديد"[1].

تمتلك هذه المسافة مجموعة من الأفعال المردودة الناتجة عن متلقين مختلفين، وهي عبارة عن ملاحظات، وانتقادات لأنّ "الآثار الأدبية الجيدة، هي التي تمني انتظار الجمهور بالخيبة، إذ الآثار الأخرى التي ترضي آفاق انتظارها، وتلبي رغبات قرائها المعاصرين هي آثار عادية جداً، لأنها نماذج تعوّد عليها القراء"[2].

من هذا الأساس، تنطبق على القارئ أفعال ثلاثة، وهي الاستجابة والتغييب، والتغيير، فالأولى هي نوع من الارتياح للعمل المبدع يستجيب كلية لأفق انتظار القارئ وينسجم مع معاييره الجمالية، أما التغييب فهو قد يحصل عندما يخيّب النص أفق انتظار القارئ، فيتحوّل ههنا القارئ عن الشيء المألوف إلى الآخر الجديد، أما التغيير فهو يمس تغيير الأفق المتوقع.

---

[1] – بشرى موسى صالح، نظرية التلقي –أصول وتطبيقات–، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2001، ص46.

[2] – حسين الواد، في مناهج الدراسات الأدبية، منشورات الجامعة، الدار البيضاء، ط2، 1985، ص77.

4- المتعة الجمالية:

تشتغل المتعة الجمالية على جمالية التلقي في مستويات ثلاثة، والتي فيها أولاً عمل الإبداع، وتكون ههنا المتعة الناجمة عن استخدام المرء لقدرته الإبداعية الخاصة.

أما ثانياً فالحس الجمالي الذي يعتمد على الإبداع الخاص بالتلقي، أما ثالثاً فالتطهير الذي يعبّر عن الخبرة الجمالية الاتصالية، التي تنتج متعة العواطف، التي تذكّيها البلاغة والشعر، وهما الوسيلتان اللتان تغيّران قناعة المتلقي وحركته.

5- القارئ الافتراضي (الضمني):

وهو قارئ ضمني خيالي يبني النص مرة ثانية، من منطلق النقد والتأويل، وعن طريق تجربة جمالية، وفنية بعيداً عن تصور القارئ الحقيقي، وفي الحقيقة ليس له أساس في الواقع، إنما هو افتراضي ضمني ينتج ساعة القراءة بالعمل الفني الخيالي، لكن له قدرات خيالية مثل النص، ولا يرتبط بشكل من أشكال الواقع المحدد، بل يوجه قدراته الخيالية للتحرك مع النص، باحثاً عن بنائه، ومركز القوى فيه وتوازنه، واضعاً يده على الفراغات الجدلية فيه، فيملأها باستجابات الإثارة الجمالية التي تحدث له[1].

في ظل هذا الذي مضى، لا يخامرنا شك في أن القارئ له دورٌ في إنتاج المعنى وفي بلورته وصناعته، والتراث العربي الإسلامي لم يبعده إبعاداً

[1] – ينظر: نبيلة إبراهيم، القارئ في النص –نظرية التأثير والاتصال، مجلة فصول، مج5، ع1، 1984، ص103.

تاماً فلقد أدرك دوره وأهميته في كونه أعطى للنص ميزة الفضل والمزية، فالجاحظ يقول في هذا المضمار: "مدار الأمر على البيان والتبيين، وعن الافهام والتفهم، وكلما كان اللسان أبين كان أحمد، كما أنه كلما كان القلب أشد استبانة كان أحمد، والمُفهم لك، والمتفهّم عنك شريكان في الفضل"[1].

كما يقول الجاحظ أيضاً: "يكفي ملاحظة البلاغة أن لا يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق، ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع"[2]، ولا يكون ذلك إلاّ للأهمية التي يكتسيها القارئ، ودوره في فهم النص، وتحقيق دلالاته.

القارئ ليس معدوماً ولا منفياً ولا منسياً في النظرية العربية القديمة ولا غيرها، وإنما يحض بقيمة علمية كبيرة، فلولاه لما كان للنص أن يكون ونفيه، يعني نفي النص وإقصاؤه يعني إقصاء النص، فهو الذي يكسبه الأدبية، بممارسته لفعل القراءة، وبفضله كذلك تطور علم القراءة تطوراً مذهلاً. حتى أصبحت القراءة نظريّةً قائمةً بذاتها، وقد تكون القيمة التفاعلية الكائنة بين النص والقارئ هي التي تخلق العمل الفني، وقد يخفّ أمام طغيان إرادة المخاطب في فرضِ نمطٍ محدّد محصور لرسالته، ويقزّمها في ملفوظ قد يكون مثلاً في (هذا ما أردت أن أقوله) أو (هذا ما يجب أن تفهم من قولي)، ولعلّ هذا التصور تراجع كثيراً أمام تطوّر أنماط الكتابة وعمليات التلقي التي يتحول فيها مفهوم التقبل من منطقة التبليغ والإفهام إلى حيز التفاعل، وإعادة إنتاج الخطاب في فلك ثنائية تتعدد صورها باختلاف أحد أطرافها، النص والمتلقي.

[1] – الجاحظ، البيان والتبيين، تح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي مصر، ط2، 1961، ج1، ص11.

[2] – المصدر نفسه، ص87.

- **التفسير والتأويل (الحدود والمجاورة):**

يمتلك الفهم آلتي التفسير والتأويل والمعنى إذ هو المساق المعرفي الذي تسعى إليه الآليتان، فهو مضغةٌ سائغة تجوب بين لعاب المتذوق، فهو أحياناً يضعها يميناً وأحياناً أخرى يضعها شمالاً. لكن الاستساغة في كلّ هذا وذاك ستبقى مطروحةً في فهم الأمر.

تقاربت الآليتان في عملية الفهم بين أهل الاختصاص، فكثيراً ما كان التفسير يقصد به التأويل، وكثيراً ما كان التأويل يراد به التفسير، ولولا القراءة ما بينهما لما كان هذا ولا ذاك.

اختلّت حدود كل منهما لدى أهل التراث، فلم نجد بدًّا فيما كانت تنعت به هاتان الآليتان، إلاّ كون التّفسير خطوةً أولى نحو عملية التأويل، من منطلق أن التفسير يناط باللفظ، والتأويل يُعنَى بالمعنى، ومصاحبات اللفظ غير مصاحبات المعنى، والقصد في اللفظ غير القصد في المعنى، فها هو الراغب الأصفهاني يصف لنا حدود الآليتين في قوله: "أكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ والتأويل في المعاني. كتأويل الرُؤيا، والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلاهية والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها، والتفسير يستعمل في مفردات الألفاظ، والتأويل يستعمل في الجمل"[1].

هذا القول يحملنا إلى أن تقلبات اللفظ، وما يتعلق به من مجاورة وتقديم وتأخير، ومصاحبة يختص بها التفسير، وعندما نجد المعنى في أسمى صوره تحمله الجمل بشتى أنواعها، فتحمل آلية التفسير إلى أن تكون

[1] – الراغب الأصفهاني، التعريفات، طبعة محمد سعيد الراضي، 1329هـ، ص402.

لبنة أولى يمتطيها المؤوِّل كي يلج إلى ما يبحث عنه من خلال تلك المساقات الجاهزة، إلى الأخرى غير الجاهزة، والمؤوِّل لا ينطلق من العدم، بل إنّ ما يوجد في ذلك المبتغى وفي ذاك الذي طال انتظاره معالم نصية تقود من يمتلك آلية التأويل إلى استنطاق الخلفية التاريخية والمرجعية الثقافية، والمعطيات الشخصية التي يمتلكها المتلقي اتجاه هذا النص.

وربما لا نفضي القول كثيراً في هذا المضمار، لأن أمامنا فصلاً سنحاول فيه أن نناقش ملابسات المفهوم، وما يحاط به من خلفيات تاريخية، ومعارف تحاط به من قريب أو من بعيد.

إن ما يتعلق بآلة التأويل لا يكون إلا بالارتكاز على معايير بلاغية تتأسس في نسق ثقافي كامل على مدى طويل، ولعلّه بات يتأرجح بين تيارات ونوازع وتصحيحات مستمرة، تعتمد على أصول من الممارسة، إلى أن صارت هذه البلاغة مكتملة.

ولعلّ ما يميّز بلاغة التأويل في النص القرآني مثلاً، هو أنه لا يعتمد على ضبط تلك البلاغة، إلا عندما يضبط علوماً أخرى لغنى عنها في عملية الفهم وهي علوم القرآن وعلم النحو وعلم اللغة، وعلم البلاغة... الخ. وكذلك حنكة في التمرس والاستنباط والقدرة على ربط المعنى بمساقه النصي، وسياقاته الخارجية المختلفة. يقول السيوطي في هذا المضمار "التأويل ما استنبطه العلماء العاملون لمعاني الخطاب، الماهرون في آلات العلوم، وقال قومٌ منهم البغوي والكواشي: التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها،

وما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة، عن طريق الاستنباط"[1].

إن ما يضفي على هذا الكلام وضوحاً واستجلاءً هو أن التأويل كما يتمّ تصوّره هو فعلٌ وجهدٌ ذهني، ومهارة تشييد المعنى، استناداً إلى آلات العلوم، جهدٌ ومغامرة نحو المعنى في طريقه إلى الانكشاف والتشكّل، وذلك عندما تنقل البنية، والتي هي محلّ الفهم إلى معنى محتمل، كأن ننجز افتراضاتٍ واستقصاءً يوافق مساق الكلام، ونناسبها مع القصديات الكبرى للخطاب الفني عامةً. هذا الاشتغلال عقلي (ذهني) يرافق الدليل الراجح والإحالة على مرجعيات مقبولة وقويّة.

[1] – السيوطي جلال الدين، الاتقان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيرت، ط02، ج02، 1991، ص382/383.

* الفصل الأول

تاريخانية الظاهرة التأويلية:

- المدرسة الرواقية
- اكتشاف الفيلولوجيا
- تأويلية مارتن لوثر
- سبينوزا ونقد الكتاب المقدس
- عصر النهضة وإبستمولوجيا التأويل

- **تمـــهيـد:**

يقودنا القول في مجمل الحديث إلى تساؤلات منطقية تحطّ بنفسها ضمن مسار الظاهرة التأويلية، وغني عن القول أن المعارف الإنسانية تقودنا حتماً إلى استنطاق كيانها أُلْفةً ضمن الكيان الفلسفي الذي هيمن على مختلف هذه الظواهر هيمنة كبرى جعلت من المرجعية التاريخية، والشكل الأصلي والحقيقي لأصل الأشياء وأشكالها في حقل الوجود الإنساني، ليس التأويل إلاّ شكلاً من أشكال الفهم، وليس إلا مقصداً من مقاصد المعنى الخفي، وليس النص إلا رمزاً من تلك الرموز، وربما ليس إلاّ كياناً يحمل أشكلاً أو أشكلاً من هذا الرمز فكيف بهذا الذي يحمل المعنى يُحْمَلُ على غير المعنى؟ وكيف باللامعنى أن يقودنا إلى المعنى؟

ليست هذه التساؤلات وليدة الخيال ولا وليدة الفذلكة ولا الخطى فهي تناولات إن كانت الأسئلة فيها واهية إلا أن الإجابة فيها لا يمثّلها إلا التأويل. فما هو التأويل إذا؟ وما هي دلالاته من خلال مفارقات استعمالاته في بساط النص المطروح على سُلَم الواقع؟ ثم ما هي خلفياته الفلسفية؟ وما هو طرحه التاريخي؟ وكيف تكون؟ وما هي السُبُل المُؤدية إليه؟

حدث في كتابات اليونان قديماً في قرون خلت قبل الميلاد أن آلهة كانت فيهم تسمى "هومس"[1]، عرفت هذه الآلهة بالتناقض والاختلاف من

[1] – ينظر: أومبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000، ص28-29.

كونها شابًا وشيخاً في الوقت نفسه. وهي تجمع بين اختلافات وتناقضات عدّة، وهو إله مزعوم غريب الأطوار غامضٌ ومتقلب، وأبٌ لكل الفنون ولكل اللصوص، ويلقّب بمثلث العظمة، هذا الإلاه رمزٌ للمتناقضات. فهو يتقلب من حالة إلى أخرى، وقد تكون الهرموسية، والتي هي الهيرمونتيقا، والتي يقصد بها التأويل، حصلت من خلال هذه التسمية الاغريقية، كما يوحي بذلك الجذر "HERMENIAS"، وهذا اللفظ دال على التأويل، ذلك أن وجود ممكنات معنوية، هو دعةٌ في النص، خارج معانيه الحرفية، وهذا يوحي إلى أن المعنى متعدد وليس واحداً، ثمّ إن النص طبقات لا واجهة كلية، توحد بين ما هو مودعٌ لحظة الإِنتاج، وبين ما سيأتي من خلال المتلقي.

إنّ الخلفية التاريخية تعود إلى المصنَّف الشّهير الذي ألّفه "أرسطو" والمعنون بـ "في التأويل"، وهو مدوّن يستنطق قضايا الدلالة، وارتباطها بالعمليات التي ينتقل في فضائها المحيط الخارجي إلى علامات، وأشكال من الرموز تحلّ محلّه، وتنوب عنه، فالأحداث والأشياء تدخل إلى وجدان الإنسان من خلال أحد وجوهها المفاهيمية، أي تلك التي تستنطق في مسارها التساوقي الذي يحضر فيه من الثقافة والسياسة والدين، لا من خلال وجودها في الواقع فحسب.

ثم إن النص يحمل في مساقاته المختلفة والمتباينة دلالاتٍ متناقضة وأحياناً متضاربة –فكانت رؤية الفهم تلك تجمع بين كلّ هذه المفارقات، ولعل من بين ما كانت الآلهة اليونانية المتمثلة في "هرمس"، تلك التي تجمع

ما بين التناقضات، حصلت المقاربة وكانت الهيرمونسية، أوالهيرمونطيقا تسعى للكشف عنه، يقودنا هذا الأمر إلى النظر فيما كانت تدعو إليه أولى المدارس الفلسفية في عالم الفكر، وههنا يحملنا التساؤل إلى النظر في منوال ما قدمته المدرسة الرواقية لمفهوم التأويل.

إذن إلى أي مدى كان المفهوم متأصلاً في رحاب هذه المدرسة هذا من جهة، ومن جهةٍ ثانية أين يمكن إدراك معالم الفكر التأويلي أوالهرمونطيقي فيما أتت به الرؤية الفلسفية اليونانية، وماذا قدّم لنا أرسطو كونه فيلسوفاً يونانياً ينتمي إلى هذه المدرسة؟

- **المدرسة الرواقية:** يعود تأسيس هذه المدرسة إلى الفيلسوف اليوناني زينون[1]، وهي مدرسةٌ كانت حوالي 400 سنة قبل الميلاد، كانت تتأمل في مجمل قضايا الوجود، وكانت تنظر إلى قضايا الفكر والطبيعة بنظرةٍ فلسفية شمولية.

إن الطروحات الفلسفية التي كانت على لسان أفلاطون وأرسطو، إذ هما من العلماء البارزين في هذه المدرسة، قد قدموا تأملات فلسفية مختلفة لمختلف ظواهر الوجود، فنجد أرسطو مثلاً يُعنى بالتقاسيم الحاصلة للكلمة من منطلق أنها قد تحصل في أنماط ثلاثة، منها ما يلتصق بالزمن، ومنها

[1] – ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2012، ص267.

ما لا يرتبط به البتة، ومنها ما هو دون ذلك، وقد يكون الحرف في هذا المنوال الأخير.

ولئن ربطنا بين أمثال هذه التصورات وما تحيل إليه معاني ودلالات قد تقودنا إلى إجراءات عملية متباينة –منها ما يجعلنا ننظر إلى نطاق معاني هذه الألفاظ، ومنها ما يقودنا إلى النظر في خلفيات المعنى حينما نجد أن للمعنى توقعات أخرى لا يحتكم فيها إلى النص فحسب، بل إلى أحداث قد تصاحب ذلك في تصورات يكون للمتلقي شأنٌ آخر في النظر إليها.

يبين لنا التراث الفلسفي الغربي عن جملة من الأعمال التاريخية التي صنعت نشاط المعرفة عند الغرب، وههنا نجد بعض المؤلفات اليونانية والتي هي بالأحرى مصادر تبنت الظاهرة التأويلية من منطلق أن التمييز الذي حصل لهذه الظاهرة في الغرب جاء من منطلق أصلين لمفهوم التأويل أو الهيرمونتيقا، وهما ما قدمه أرسطو[1] في كتابه "PERIHERMENIAS"، وفي معناها الكامل يقصد بها دلالة الجملة أي الجملة القابلة للصدق أو الكذب في تصور أهل المنطق.

إن التأويلية الأرسطية من خلال هذا التصور هي سعيٌ لفهم منطق العبارة، ذلك أن "قول شيءٍ ما عن شيءٍ ما أي التأويل، لا يهم أرسطو إلا

[1] – ينظر: المرجع السابق، ص141.

لكونه مكاناً للصدق والكذب"[1]، والأصل الثاني الذي يقودنا إلى مفهوم التأويل هو تلك الملاحظة التي جاء بها "أرقون" أن الهرمونتيقا تدل عليها لفظة "هرمس"، الذي سبقنا القول عنها في الوسيط بين الآلهة والبشر، والهرمونتيقا هي علم التأويل، وإن هذا الأخير يمكن أن يساهم في فهم الرؤية التأويلية، حينما يكون الأمر متعلقاً بفهم النص الديني، وما تمليه تلك الرموز الدينية، المنبثة داخل النص الديني، كما أننا نجد كلمة "HERMENEUTIK" في الفلسفة الألمانية مادةً علمية دقيقة لمفهوم التأويل.

وظل مفهوم التأويلية تتقاسمه ثقافات غربية بين مادة الفيلولوجيا التي تتعامل مع النصوص القديمة وآلية التفسير. فالمعالجة التي تُعنى بتفسير النصوص القديمة لهي الرؤية الأولى التي تدلّ على مفهوم التأويل في الثقافة الغربية. ثم إن وجود المفهوم في شقّه الثاني لهو الطرح الديني الذي يُعنى بتراث تفسير الإنجيل، ذلك أن الهرمنتيقا هي علم قواعد التفسير.

إنّ التعامل مع النصوص الدينية كالإنجيل مثلاً واعتباره كتابةً مقدّسة، نجد أن الدراسة الفيلولوجية وكذا العملية التفكيكية الفلسفية يستطيعان تحليل واختراق التقديس الموجود فيها من خلال إعادة كتابة المقدّس بطريقة إنسانية، سواء بالترجمة أو التفسير، وكل قراءة تعتبر تأويلاً إنسانياً يختلف عن النص المكتوب، ويرتبط تاريخياً بعملية الفهم.

[1] – عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، ط1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، 1428هـ/2007م، ص68.

وعليه نستطيع أن نجمع القول أن تلك المراحل التي أسست للفكر اللغوي من منطلق تكوين الظاهرة اللغوية تاريخياً، والتي كانت متمثلة في مرحلة النحو القديم ثم مرحلة اكتشاف الفيلولوجيا ثم مرحلة النحو المقارن.

إن تلك الطروحات الفلسفية السابقة، والتي تمثلت فيما كان يقول به أفلاطون وأرسطو انتمت إلى تلك المرحلة الأولى من تاريخ الظاهرة اللغوية، كما أن هذه المرحلة تميزت بطابع الإلياذة، أي تلك النصوص الفلسفية، والتأملات المنطقية التي قامت بها استشهادات الفلاسفة من مثل ما كان يكتبه هوميروس في إلياذته الشهيرة، وهي عبارة عن أشعار مطولة، وأقوال فلسفية عميقة، غير أنها امتازت ببعض الغرابة والصعوبة في الفهم. فاحتاج المنشغلون بهذه النصوص والأشعار إلى شرح هذه الكلمات والإطلال على معانيها، وكذا تفسيرها، وأحياناً نجدهم يبحثون عن عمق المعنى وتباينه في بعض الدلالات، وهو ما وجدناه يتزامن مع الامتداد العرقي لليونان، ممثلاً في أحفادهم الإغريق، لأن الزمن الذي كتبت فيه هذه الأشعار لا يتزامن مع زمنهم، فكانت آلة الفهم لديهم قد حاولت أن تقارب مختلف تلك النصوص مع واقعهم.

ولَإن عدنا إلى ما كانت تعنى به هذه المدرسة في مجال اشتغالها بالنصوص الفلسفية فإننا نجد أن مفهوم الإله "هرمس" الذي ذكرناه سالفاً يعود في مقارباته الاشتقاقية إلى ما كان يبينه صاحب الإلياذة في اسمه

"هومروس"، وإن الأوصاف التي تدلّ عليها "هومروس" تدلّ في أغلب الأحيان أنها هي "هُرمس"[1].

إذن تعود إرهاصات هذا العلم إلى معنى قديم نجده في تأويلات اللاهوت أو القانون القريب للعهد، لكن الحديث عن هذا المفهوم، وخروجه إلى واقع الاستعمال لا نجد بدايته إلا سنة 1654، عند "دانهاور" في مفهومه للهيرمونتيقا، ولقد ميّز لنا بين التأويل اللاهوتي الفيلولوجي عن التأويل القانوني[2].

يتجلى اشتغال الهيرمونتيقا القديمة في قضية التأويل الرمزي، وهو تأويلٌ قديمٌ جدًا، ذلك أنّ المعنى الباطني، والذي يقصد به عامةً الهيبونويا "HYPONOIA"، فهو استعمالٌ قديم، كان يقصد منه المعنى المختفي تحت الرمز أو المعنى الرمزي، استعمل هذا النمط من التأويل في زمن السوفيسطائية[3]، ولقد أثبتت مخطوطات البردي الحديثة، والعالم جون تات "TATE"، والسياق التاريخي الخاص بهذا المنحى واضحٌ جداً، في حين فقدان سلّم القيم قيمته والذي صُمِّم خصيصاً للنبلاء من المجتمع، عندما فقد هذا السلَّم تماسكه، وعدم قدرته على إقناعه في الفهم، كان لزاماً على هؤلاء السوفسطائيين الاستناد إلى فنٍّ جديد يُعنى بتأويل وترجمة كتابات التّراث،

[1] – ينظر، هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل –الأصول، المبادئ، الأهداف–، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز العربي الثقافي، ط2، الجزائر العاصمة، 2006، ص61.

[2] – المصدر نفسه، ص63.

[3] – ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص61.

وكان لمفهوم حقّ الفهم، والتملّك للشعوب البسيطة دون النبيلة، ولما كانت النبالة من قيم النبلاء، خلفت هذه الديمقراطية الجديدة، والتي تجسدت في المدن الإغريقية، فنجد علامة ذلك التصوّر السوفسطائي للتربية.

أصبح التمييز أوالتصور فيما بعد في التأويل الهوميري الذي طوّرته الهيلينية خصوصاً مع الرواقية، طريقة تأويلية عالمية، في متناول كل الناس.

نجد أن الهيرمونتيقا عندما عادت إلى حرفية الكتابات المقدسة قد أخذت منحى جديداً كما هو الشأن في تلك الممارسة الاصطلاحية التي كانت متأخرة، على يد "مارتن لوثر" عندما غيّر مفهوم الكنيسة من الكاثوليكية إلى البروتستانت، عندما دخلت في الجدال مع دين الكنيسة، وكيف استطاعت أن تعالج البروتستانتية النص المقدس وفقاً لطريقة الأناجيل الأربعة، وهنا نجد رفضهم الطريقة الرمزية على وجه الخصوص أو بالأحرى حصر الفهم الرمزي، فقط في ما يقتضيه الرمز لا غير.

إنّ مرحلة النحو القديم هذه، والتي تميزت بطابعها الفلسفي كانت قد استندت في فهمها للنصوص القديمة إلى التأويل المنطقي والفلسفي، وهي المرحلة التي جعلت من قوام المعرفة التأويلية تتمحور عند الإغريق، في إقران مفهوم التفسير والشرح، والكشف عن الحقائق اللغوية والفلسفية من منطلق تأويل ما كانت تمليه عليهم أشعار هوميروس، لأنها لم تزامنهم تاريخياً.

ولقد كانت لهذه الحقائق الفلسفية امتدادات تاريخية جاءت فيما بعد متممة لتأولاتهم الفلسفية فكانت هذه الأفكار والتطلعات الفلسفية محلّ نقاش ونظر وتحليل لدى المصريين القدامى، إذ تجسد ذلك فيما كانت تمليه أعمال المدرسة الإسكندرية حينما رأت أن التأمل في النصوص القديمة ليس عملاً فلسفياً ولا لغوياً، بل هو عملٌ فيلولوجي.

- **اكتشاف الفيلولوجيا:**

تعتبر هذه المرحلة هامةً في تاريخ الظاهرة اللغوية على وجه الخصوص والظاهرة الفلسفية على وجه العموم، ذلك أنها انتقال واكتشاف أدى بتلك النصوص الفلسفية القديمة، والتي كانت محلّ تأمل وشرح وتفسير وتأويل أحياناً لدى بعض العلماء والفلاسفة، لكنهم لم يتحققوا بعد من أن تلك المعالجة للنصوص التاريخية القديمة[1] ليست من قبيل التأمل الفلسفي، ولا التاريخ اللغوي، بل هي فعلٌ فيلولوجي يجب أن تكون سبل التناول فيه بتصور مختلف، وبمنهج يقترب مقاربة التأمل في العينة اللغوية التي تميز النصوص القديمة.

يؤثل لهذا المفهوم من منطلق ما أكسبته لنا المدرسة الإسكندرية، وهم الفراعنة قديماً أو المصريون القدامى، من قيمةٍ معرفية، أصبحت معالجتها من قبيل معالجة فقه اللغة حديثاً، إن الذي يعالج هذه النصوص لا يفوته فيها إلاّ كونها نصوصاً لم تكتب في زمنه، ولم تكن الظاهرة فيها قيد

[1] – ينظر: مصطفى غلفان، في اللسانيات العامة –تاريخها، طبيعتها، موضوعها، مفاهيمها–، ص119.

الاستعمال بل إنّ وجودها يستدعي استنطاق خلفيات ابستمولوجية وأخرى تاريخية وغيرها ثقافية، كي نستطيع أن نكتشف من خلالها مآرب اللفظ إذا كنا قد انتهجنا آلية التفسير، والتأويل هو الفهم لما تمليه معاني هذه الألفاظ ودلالاتها الغيبية، ذلك أن ما يدلّ على غيبيتها أنها ليست حديثة الابتكار.

وعليه نستطيع القول أن هذه المدرسة الإسكندرية قد عرّفت لنا الظاهرة وساعد جل المشتغلين فيها على الفهم لتلك الدلالات الخفية أو المتخفية من وراء المصطلحات الغائبة عن وجودها في زمن من حضورها آلية التأويل.

- **العصور الوسطى:**

تعتبر هذه الفترة فترة الظلمة من الناحية اللغوية أو اللسانية، وتعتبر كذلك مرحلةً هامة في طغيان مفاهيم الكنيسة[1] على أجواء المعارف الإنسانية، كما أنها شهدت تحكم رجال الدين المسيحي في مراكز التعليم العلمانية، إذ وجدنا ممارسة تدريس قواعد اللغة في ظل مرجعيتَي "بريشان" و"دوناتوس"، إذ يعتبران المرجعين الرئيسيين في هذا التناول.

تبلورت بعد هذا مجموعة من المؤلفات التي تقوم على وجود تعليقات وشروح لمفردات اللغة، ويعود الاهتمام بهذا الجانب اللغوي إلى النشاط التبشيري الذي كان يقوم به أصحاب الكنيسة، ولعلّ سبب الانتشار اللغوي

[1] – ينظر: المرجع السابق، ص124.

في هذا العصر يعود إلى حركة الترجمة، التي أسهمت في إعطاء نَفَس قوي لتدريس اللاتينية وقواعدها في إنجليترا وذلك خلال القرنين السابع والثامن، بالإضافة إلى بروز بعض الكتب التي تُعنى بتعليم قواعد اللغة اللاتينية والمحادثة، ومن بين العلماء الذين ألفوا في هذا الجانب "ألفريك AELFRIC"، الذي ألّف معجماً قديماً عن اللاتينية القديمة والإنجليزية، وكان رجل دين ومدير مدرسة، ورئيس دير، فكان يكتب كتباً علمية لتلاميذ المدارس في حوالي العام 1000 للميلاد.

إن هذه الفترة تمثلت كذلك في ترسيخ الفلسفة الأفلاطونية[1]، التي تشكلت في إطار اللاهوت، لكن بمرور الزمن، ونتيجة لبعض الظروف الثقافية والحضارية في القرن الثالث، ونتيجة لحركة الترجمة التي شجعت على تأثير النهضة الأرسطية الجديدة[2]، وهي المرحلة التي أخذت أوروبا فيها تترجم التراث العربي، ممثلاً في فلسفة ابن رشد وغيره من الفلاسفة العرب المسلمين، والتراث العبري، والترجمة المباشرة للإرث اليوناني، ولقد أدى هذا إلى انتقال التراث اليوناني وامتزاجه مع الخطاب الديني المسيحي، ولعل هذا الامتزاج وهذه الظروف الثقافية والفلسفية هي التي أدت إلى شيوع المذهب الأرسطي، الذي أعاد الإنتاج الفلسفي في القرن الثالث، والذي ظهرت فيه مدارس ومذاهب فلسفية امتزجت مع الدين المسيحي، كالمدرسة الرُّشدية

[1] – ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص79.

[2] – المصدر نفسه، ص142.

اللاتينية، ومدرسة أكسفورد، التي أقامت الفلسفة التجريبية، والمدرسة الدومنيكية[1].

إن أكبر ملاحظة يمكن تسجيلها في هذه المرحلة هي كونها مرحلةً تأثرت بالفلسفة الأرسطية، فكان الاحتواء التام بذلك الإرث الأرسطي، وتوظيفه في مختلف المشاريع الفلسفية وخاصة اللاهوتية منها، إذ أضحت هذه الفلسفة الأرسطية في ذلك العصر تهدّد اللاهوت الديني، مما كان سبباً في اصطدام الدين المسيحي وفلسفته بالفلسفة الأرسطية الإلحادية، إما بقبولها واحتوائها وتذويبها في الخطاب الديني، وإما حذفها من الخطاب الديني، فكان من "توما الإكويني"[2] أن اختار احتواء هذه الفلسفة الأرسطية ضمن الخطاب اللاهوتي المسيحي، معتمداً على التوفيق بين فلسفة أرسطو وفلسفة اللاهوت المسيحي، التي تتساوق وتنسجم مع المتلقي الجديد الذي بدأ يعلن عن نفسه في تلك المرحلة التاريخية الحساسة، وسنعود إلى التفصيل في هذا الأمر عندما نعود إلى أعمال "مارتن لوثر" وعملية التأويل الذاتية التي مارسها على الخطاب الديني المسيحي.

ولابدّ من الإشارة هنا وفي هذه المرحلة بالذات وفي الجزء الثاني من العصور الوسطى أي حوالي 1100م انتشار حركة الترجمة التي سبقنا

[1] – ينظر: عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص87 إلى غاية 93.

[2] – توما الإكويني، فيلسوف ولاهوتي إيطالي كاثوليكي شهير من أتباع الفلسفة المدرسية، ولد في روكاسكا قرب أكوين عام 1225 ومات في 1274 م. ينظر: توما الإكويني، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،الجزء 1، ص222.

الحديث عنها خاصةً مع القرن السادس الميلادي الذي شهد ظهور الإسلام، والقرآن الكريم على وجه الخصوص، والذي يُعتبر عصراً ذهبياً عند علماء اللغة العرب، ولقد ساعدت عملية الترجمة في أوروبا وفي إسبانيا على وجه الخصوص على تقديم عدد ضخم من المؤلفات في الفلسفة اليونانية في غرب أوروبا والشروحات العربية والعبرية، وههنا كان العرب في إسبانيا، وكانت مدينة طليطلة قطباً هامًّا لعملية الترجمة العربية للفلسفة الأرسطية، إلى اللغة اللاتينية بدلاً من العودة إلى الأصول اليونانية.

وشهدت شروحات علماء العرب من أمثال ابن رشد وابن سينا، والتركيز في الدراسات اللغوية العربية كان على القرآن الكريم، وههنا أدى هذا التركيز إلى ظهور علم التفسير، كما كانت الحاجة ماسّةً إلى تدريب الإداريين والمسؤولين عن الدولة الإسلامية وإمبراطورتها باللغة العربية، ولابدّ من الإشارة في هذه المرحلة التي كانت بعد القرن السادس أي القرن السابع والثامن ونهايته إلى تلك الإنجازات اللغوية العربية، إذ ظهرت بعض النشاطات اللغوية التي أضحت تتعامل مع القرآن الكريم ومع لغته تعاملاً يبدأ من عملية القراءة، ثم التفسير إلى نمط التأويل، لكن الأهم في هذا هي تلك المميزات التي أدت إلى ظهور بعض المدارس الفيلولوجية في العالم العربي، وتجسدت تلك المدارس في مدرسة الكوفة والبصرة، وهما مدرستان

للنحو كان لهما أبلغ الأثر في تطوره[1] والمدرسة الأندلسية والبغدادية، وغيرها من المدارس.

ويرى الكثير من أهل اللغة أن هذه المدارس قد تأثرت بفلسفة العلوم اليونانية، فههنا نلفي اعتماد أهل البصرة على طابع اللغة الانتظامية المعتمدة في عملية الحوار المنطقي في مختلف الظواهر، أما أهل الكوفة فقد تنوعت الأشكال اللغوية لديهم في التعامل مع اللهجات، ومع النصوص المختلفة، ولعلّها كانت تبحث عن باب الاجتهاد والابتعاد عن القياس، الأمر الذي يختلف اختلافاً تاماً عنه أهل البصرة، كما أننا نجد كل من البصريين والكوفيين يشتركون في الأخذ عن قبائل مثل أسد وتميم وقيس[2].

ويرى بعض العلماء أنّ هذه المدارس العربية قد تأثرت بأعمال "دينسيوس فراكوس" في كتابه المعروف "TECHNI" الذي كان حول نظرية العرب الجراماتيكية، وكان لهذا الكتاب ترجمات عدّة إلى اللغة الأرمينية والسريانية وربّما حتى إلى العربية في بداية العصر المسيحي، لكن ليس هنالك من أدلة تُثبت تأثر العرب بهذا الإرث اليوناني فلقد وجدت أعمال العرب مؤكدةً ومثبتة للّغة العربية، من منطلق نظرتهم الذاتية العميقة في ترتيب وتصنيف لغتهم العربية منهجاً وعلماً، ولعلّ ما يميّز منهجهم العميق ودراستهم الوصفية، وعملهم المميز ما شهد في نهاية القرن الثامن الميلادي

[1]– ينظر: محمد محي الدين عبد الحميد، الإنصاف في مسائل الخلاف عند النحويين البصريين والكوفيين، دار طلائع للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة 2009، ص3

[2]– ينظر: محمد عاشور السويح، القياس بين مدرستي البصرة والكوفة، ط1، 1986م، ص 41 و 42.

من ظهور لكتاب سيبويه على الساحة العلمية العربية النحوية، فهو و إن كان فارسياً، فإنه يدعم البحث اللغوي العربي الذي كان وجوده وجوداً حضارياً[1]، ذلك أن العربية قد فرضت نفسها من الناحية العلمية والحضارية على غيرها من اللغات.

إنّ تلك الحقائق التي كانت في ثقافة هذه العصور والتي سبق وأن قلنا عنها في مفاهيم أرسطو ومختلف المصطلحات التي بلورها، كان مختلف علماء الدين والرهبان والقساوسة من منطلق ما عبّر عنه "الإكويني" في احتوائه للدين المسيحي "كان في جوهره عملاً ميتافيزيقياً مسيحياً أرسطياً. لقد كان يرى هذا العالم أن معرفة الصورة لا تكون معقولة بالعقل إلا بقوّة جوهرٍ عاقل تقبل فيه، وتخضع لفعله، فيلزم من ذلك أن كل جوهرٍ عاقل منزّه عن المادة تمام التنزه، بحيث لا تكون المادة خيراً منه، ولا يكون هو مثل الصورة المنطبعة في المادة، كما هو الحال في الصورة المادية"[2].

إنّ مختلف هذه الأفكار التي جاء بها هذا الفيلسوف كانت أفكاراً فلسفية أرسطية بحتة، فهو الذي أنتجها وفسّرها بما يخدم العقيدة المسيحية، لذلك كان يخرج على الأرسطية أحياناً ويستجيب للمدرسة المسيحية، ولعملها المستبد بالفكر، والتي كانت ترى أن يمثّلَ العقلُ النّص المقدّس وكانت ترى في عمل العقل والكتاب والوحي وفق ترتيب يبدأ بالعقل المحسوس مرتقياً

[1] – ينظر: سيبويه، الكتاب، ج1، ص24

[2] – نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة حسن حنفي، ص266.

إلى المعقول والنقل أو الوحي، فقد بدأ من الله سبحانه وتعالى كي يصل إلى المحسوس، وهي طريقة مثلى و جيدة ،لأن الله تعالى يدرك الأشياء بإدراكه لذاته[1]،وقد كرس نفسه للفهم الفلسفي وأثبت بأن الإنجيل هو المصدر الرئيسي للوحي والإلهام، وعليه يعدّ القديس توما الإكويني من أهم فلاسفة الكاثوليكية منذ نشأتها إلى الحاضر[2]، وهو صاحب كتاب "مجمل اللاهوت"، إذ يصنّف بأنّه المرجع الأساسي في المنهج الكاثوليكي الحاضر.

ومن أهم ما يدعو إليه هذا القديس توما في هذا الكتاب ضرورة قتل الهراطقة إذ يقول فيما يتعلق بالهراطقة: "هناك شيئان يجب أخذهما في الاعتبار: واحدة تقع على الهراطقة والأخرى تقع على الكنيسة، ما يقع عليهم هو الإثم والخطأ الذي بمقتضاه لا يستحقون أن يفصلوا من الكنيسة فحسب، ولكن أن يستأصلوا من الدنيا بالموت في الواقع، إذ محاولة إفساد العقيدة التي تؤدي إلى حياة الروح لأكبر ذنبا من تزييف النقود التي لا تفيد إلّا الحياة الدنيا وبالتالي إذا ما كان المزيفون أو المجرمون يعاقبون فورا بالموت عن استحقاق وبفضل العدالة فمن البديهي أن يتم معاملة الهراطقة ما إن تثبت عليهم التهمة لا باستبعادهم عن الكنيسة فحسب وإنما بقتلهم بكل الحق

[1] – ينظر، عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص136–137.

[2] – دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، ط1، 1428– 2007 ، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، ص74.

... وأمّا إذا عاد الشخص مرة أخرى إلى الهرطقة فذلك يوضح زعزعة إيمانه، لذلك إذا ما رجع عنها ثانية فيأخذ العقاب مع عدم استبعاد عقوبة الموت"[1].

ثم إن القديس توما سعى بعد ذلك إلى تقديم الفلسفة الأرسطية على أنها آلة أو تقنية للّاهوت، وهي التي تشقّ الطريق له، وتنظّم الحجج، ولا تتعارض معه، وإذا ما تعارضت معه فإن الغلبة تكون للأخيرة، ولابدّ من التضحية بالأولى.

إن الفلسفة الأرسطية كانت فلسفة توفيقية، وكانت بدايةً لإرهاصات الفلسفة التجريبية، وكانت الميزة التي ميّزت العصور الوسطى والتي انبثقت عنها حركة إصلاح ديني عميق، وهو الذي مهّد لظهور التأويل الذاتي الذي خُلق في رحاب ما جاء به "مارتن لوثر" في القرن الخامس عشر والسادس عشر.

- **تأويلية مارتن لوثر:**

استندت تأويلية مارتن لوثر على ذاتيته التي ميزت عمله في تعامله مع النص الديني المسيحي، ذلك أن الثورة التي كان يتزعمها ضد النظرة المسيحية السائدة في القرون التي سبقت القرن الخامس والسادس عشر، والتي تميزت ببعض الخصائص الثقافية والفلسفية التي سبقنا الحديث عنها،

[1] – ريبوني إنريكو، الإلحاد وأسبابه، الصفحة السوداء للكنيسة، ترجمة زينب عبد العزيز، ط1، دار الكتاب العربي، 2004م، ص (81-80).

تمخضت عنها رؤية أخرى ترى على النقيض من الاستعباد الذي مارسته الكنيسة على النفس البشرية، لقد ثار مارتن لوثر على الأفكار البدائية القديمة، وعلى قتل العلماء من قبل رجال الدين في الكنيسة كما حدث "لغاليلو وغاليلي" اللذان قالا بأن الأرض والكواكب الأخرى تدور حول الشمس، بناءً على نظرية كوبرنيكوس[1]. وكذلك الاستحواذ على الدين عند زعماء الكنيسة الكاثوليكية ، وثورته على صكوك الغفران التي شاعت في أوساط أوروبا آنذاك[2]، لقد دفعت هذه الأوضاع السياسية والدينية أي الإيديولوجية إلى إخضاع مفهوم الدين إلى رؤية دينية تأويلية أخرى تجنح إلى بلورة الدين في حقيقة المعبود لا العباد، ومنه يرى أن الدين لا يرتبط بأهل الكنائس والأشخاص، ولا بزعماء الدين من القساوسة والرهبان، بل في التأمل في حقيقة الأصل في ذلك، أي الله سبحانه وتعالى، ولعلّ الانتقال الذي مارسه من العقيدة الكاثوليكية إلى البروتستانتية كانت ثورة عظمى في أوروبا، والانتقال من اللغة اللاتينية إلى الألمانية كان قطب الرحى في مجمل ما كان يدعو إليه مارتن لوثر.

وقد استجاب الكثير من الناس لهذه الرؤية التأويلية الجديدة التي خففت من وطأة الضغط الذي مارسته الديانة المسيحية الكاثوليكية على البشر في أوروبا، فكانت تأويلية البروتستانت أقل شدة وأكثر انفتاحاً على الذهنيات

[1] – ينظر: وايت أندرو ديكسون، بين العلم والدين، ترجمة اسماعيل مظهر، دار العصور، مصر 1930م، ص73.

[2] – ينظر: فيشر هاربرت، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، ترجمة زينب عصمت راشد، وأحمد عبد الرحيم مصطفى، طبعة دار المعارف، مصر، 1965م، ص99.

الجديدة في أوروبا والدعوة إلى تكريس الجانب العلمي التجريبي في المعاملات مع الدين، ولم تكن هذه الأفكار لتطفو على سطح المحيط الاجتماعي والإيديولوجي في أوروبا من العدم، بل مهدت لها مجمل تلك الأفكار الفلسفية والظروف الاجتماعية والثقافية التي مرت بها أوروبا في القرون السابقة أي تلك المراحل التي كانت في القرون الأولى القرن الثالث والرابع وما إلى ذلك مما كانت أوروبا تشهد فيه مرحلة الظلمة.

يتميز عمل "لوثر" بالانتقال من العصر القديم إلى العصر الحديث، وذلك بالمرور عبر مرحلة وسيطة تمثل مخاضًا حدثت فيه عملية الانتقال في الوعي الأوروبي من دون قفزةٍ أو انتصارٍ فكري، يسبب انقطاعاً معرفياً، يؤدي إلى حلقة مفرغة تسبب إرباكاً واضطراباً في الوعي المعرفي، ولكي لا يحدث هذا الانقطاع المعرفي فإنه يحتاج إلى عملية نقد الذات أوالواقع، ومراجعة سلطة التراث، والتقاليد التي تمثل ثورة فكرية نقدية ضد سكونية الفكر والوعي المعرفي وخموله وتحجره، مما يؤدي إلى حالة نُكوص تحتاج إلى مراجعةٍ فكرية تحدث بوصفها ردّة فعل إصلاحية تنتقد الواقع والحاضر والماضي، وقد تجلّى ذلك في الوعي المعرفي الأوروبي بحركتي الإصلاح الديني، وعصر النهضة، اللذان كانا متداخلين ومتشابكين. وقد شارك بعض المصلحين في النهضة، وبعض علماء النهضة في عملية الإصلاح، وامتدّ هذا التداخل قرابة قرنين من الزمن فكان الإصلاح يمثّل القرن الخامس عشر، والنهضة كانت تمثّل الوجه القريب إلى القرن السادس عشر.

يعتبر الإصلاح العتبة الأولى لبداية عصر النهضة بالرغم من وجود تيارين متمايزين في الفكر الإصلاحي في القرن الخامس عشر، الذي يتجلى في الإصلاح الديني المسيحي، والإصلاح الديني اليهودي، فإنه لا يمنع من وجود تيارات معرفية تمثلت في الأفلاطونية والمذهب الإنساني والتفكير الطوباوي والعلم والشك المذهبي، وفي هذا المضمار تعتبر تأويلية "مارتن لوثر" وحركته الدينية شيئاً هاماً وحدثاً مميّزًا في تاريخ أوروبا الحديث، في كون إصلاحاته الدينية نجحت، بينما عجز آخرون عن تغيير الموقف[1]،

وكما سبقنا القول لم يكن ليظهر بصورة مفاجئة فكره التأويلي الحديث، بل سبقته حركات وظروف سياسية واجتماعية واقتصادية ودينية، شكّلت خلفيةً معرفية لديه، أدّت إلى توفير المناخ الذي ظهرت به هذه الحركة، بالإضافة إلى عوامل أخرى ساعدت على قيام وانتشار حركة "مارتن لوثر" تمثلت في تصدّع العلاقات الدينية وتدهورها التي كانت بين رجال الدين من خلال الانشقاق الذي كان بينهم، والخلافات بين الباباوات، ومن ذلك الخلافات البابوية في حصن "آفينيون" والانفصام الأعظم[2]، كل ذلك أدّى إلى فقدان الكثير من المسيحيين، وتفاقم انتشار الفساد والمال، فضلاً عن

[1] –سكوت إتش هندريكس، مارتن لوثر، مقدمة قصيرة جدا، ترجمة كوثر محمود محمد، مراجعة هبه عبد العزيز غانم، ط1، 2014، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ص18.

[2] – ينظر: ديورانت ول، قصة الحضارة، الكتاب 23، ترجمة عبد الحميد يونس، طبعة الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية، ص29.

ذلك تطوّر الوعي والعقلية الأوروبية تطوراً دنيوياً وابتعادها عن القيم الدينية[1]، حيث قام رجال الدين بإشعال نار الحروب، واتجارهم بالمناصب الكنيسية.

- **سبينوزا (1632-1677) ونقد الكتاب المقدّس[2]:**

يمثّل الإصلاح الديني اليهودي الإصلاح الفعلي، والنقد المميز للجانب التاريخي في الكتاب المقدّس، وهو الأمر الذي ميّز القرن السابع عشر عند "سبينوزا"، وكان هنالك فلاسفة أربعة يهود في هذه الفترة، تناولوا قواعد الإيمان تناولاً جديداً، واتفقوا بين الجمال والميتافيزيقا، والأخلاق والوحدة بين الرب والمحبة...الخ.

اهتمّ سبينوزا بالفلسفة الديكارتية، التي تقوم على مبدأ الشك، فهوأحد أتباع ديكارت،الوحيد الذي استطاع أن يطبّق المنهج الديكارتي تطبيقاً جذرياً في المجال الذي كان يستبعده ديكارت من منهجه، أي الجانب الديني[3]، وبالخصوص الكتب المقدّسة، والكنيسة والعقائد، والتاريخ المقدّس.

---

[1] -ينظر: فيشر هربرت، أصول التاريخ الأوروبي، ص171.

[2] -ولد باروخ سبينوزا في أمستردام عام 1232، قضى طفولته الأولى في أمستردام ،كان فيلسوفا وقدرت مواهبه كفيلسوف تقديرا عميقا ، عاش في أمكنة محتلفة في هولندا وقد زاره وراسله حلقة صغيرة من الأصدقاء الذين عرفوا أبحاثه الفلسفية التي لم يكن من الممكن نشر معظمها أثناء حياته ، ينظر: ستيوارت هامبشر، عصر العقل، ترجمة ناظم طحان، (فلاسفة القرن السبع عشر)، الطبعة الثانية، 1986، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا اللاذقية، ص 112.

[3] -جنفياف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبدو الحلو، الطبعة 04، منشورات عويدات، بيروت، ص109.

إن ديكارت يرى في النفس أو الأنا امتداداً للفلسفة، بينما سبينوزيرى في الرب نقطة البدء التي انطلق منها في بناء المعرفة. منطلقاً من فرضية منطقية، وهي الفكرة الصادقة التي تكفل بذاتها، فلا تفتقر إلى ما يضمن صدقها.

لقد وجّه ديكارت نقداً آخر للفكر الديني التقليدي، الذي يتجلى في اعتبار الرب جوهراً مفارقاً، ومتعالياً، وينتهي في طرح فكره الجديد على المحايثة بين الرب والطبيعة، أو وحدة الوجود، وقد فصل بينهما، فاصطلح على الرب بالطبيعة الطابعة، وعلى الطبيعة بالطبيعة المطبوعة، ولا نستطيع الغور أكثر في أعماق هذا الفكر الفلسفي الجاف، بل علينا أن نكتفي بما قدّمته الخلفية الفلسفية من إرهاصات معرفية صنعت الظاهرة التأويلية، وإن كانت ذاتية المؤول تطفوا على أفق المعرفة في أوروبا.

ولم تكن هذه التأويلية الذاتية لتدوم كثيراً على سطح المعارف في أوروبا، بل نجد المفهوم في بعده الاصطلاحي الجديد يأخذ رؤيةً مخالفة لما كانت عليه من منطلق المفهوم الذي تأسس سنة 1654، والذي مهّد لظهور عصر التنوير في أوروبا أو النهضة في ابستيمولوجية معرفية أخذت منحى جديداً ارتبط بكتيّب كان يتضمن لفظة الهيرمونتيقا لكاتبه دانهاور.

- **عصر النهضة وابستيمولوجيا التأويل:**

لقد كان لظهور هذا الكتيب المذكور سلفاً اللبنة الأساس التي جعلت من مصطلح الهيرمونتيقا تناولاً يقوم على فرضيات وقوانين أشبه ما تكون علمية، متجاوزة في ذلك الذاتية التي كانت تطبع الفكر اللوثري والاسبينوزي سلفاً، وهذه المرحلة بالذات تعتبر قطيعة ما بين العصور الوسطى ومن النهضة الأوروبية الجديدة التي تقوم في بعدها العلمي الجديد على إبعاد التأويلات الذاتية والتي تقوم على عالمية الهيرمونتيقا من خلال عالمية الحقوق والانتروبولوجيا و الطب، وقد حاول هذا المؤلف تأسيس الهيرمونتيقا الحقيقي باستخدام جدل المعنى الحقيقي والمعنى الخاطئ واستخدام المنطق الكلاسيكي، وقد استطاع أن يتبنى فكرة أن العلوم كلها تقوم على قاعدة التأويل أي التفسير المنهجي والوجيه للأشياء والتصورات، إذ يستطيع أن يمنح العلوم الأخرى أداوت معرفية توضح دلالة الأشياء. وقد سمّى دانهاور هذا العلم التمهيدي بالهيرمونتيقا العامة، إذ ينصرف بذلك عن التخريجات الرمزية، ثمّ يبسّط المعاني الظاهرة في النص.

إنّ محاولة دانهاور هي وضع هيرمونتيقا شاملة بوصفها منهجية جديدة، شبيهة بمنهج أرسطو، الذي هو سعي للوصول إلى المعرفة اليقينية من خلال التحليل الأرسطي الذي ينطلق من القضايا المركبة والتي تقبل التحليل إلى عناصر أقلّ، وإذا كان المنطق الأرسطي يراعي مبدأ الصحة والخطأ في القضايا، فإن التأويلية التي دعا إليها دانهاور لا تعترف بمصداقية القضية بقدر ما يهتم بالجوهر أي جوهر ما هو مفكِّرٌ فيه، أي المعنى بعيداً عن الحقيقة التي تميّزه. ولقد كان يسعى إلى جعل الهرمونتيقا شيئاً جديداً

أي منطقاً جديداً، فعلى المفسّر إظهار المعنى من الكلمات، ومن هنا يمكن الوصول إلى حقيقة العقل وحقيقة الهيرمونتيقا من خلال الخطاب المكتوب أو الملفوظ أو المرسل الشفوي.

لابد من الإشارة في هذا العصر إلى بعض التيارات والمخاضات الفلسفية التي ساعدت على تطور المسار التأويلي، وههنا نقتصر القول على أعلام التأويل الذين مثّلوا الجذور أو الخلفية المعرفية والمرجعيات التي ساعدت على تشكيل آراء "شلاير ماخر"، وهم "كلادينيوس CHLUDENIUS" و"أنطوان ميي O.MEIER"، و"فريديريك آست"، و"دراوسن".

1- تأويلية "كلادينيوس":

لقد حاول كلادينيوس أن يزيل البس عن النص المكتوب والمنطوق، فكانت له مقدمة تأويل صحيح للخطابات والكتابات العقلية، ولقد أعطى للهيرمونتيقا أفقاً جديداً نقلها من المنطق التقني الذي تبناه دانهاور إلى الفلسفة، ولقد قدّم طريقتين لعمل العقل، واحدة منها تتقاطع مع المعرفة تقوم على التفكير والاكتشاف، والأخرى تقوم على فهم الكتابات الأولى، مميزاً بين العقل في إنتاج النصوص والروائع والآثار، وبين التفسير الذي يقوم على تأويل المنتجات الفكرية والنظرية، كما أنه فصل بين الهيرمونتيقا والفيلولوجيا ونقد النصوص. ويُعتبر كلٌّ من المنطوق والمكتوب عنده في ذلك الخطاب الذي يبتعد عن الكذب والتملّك والنفاق، وذلك الذي يصل إلى إبلاغ المستمع

أو القارئ والباث لديه أو من يمتلك الخطاب يمتلك القدرة على الفهم والإدراك، كما أنه يشير إلى ذلك الجانب المبهم والغامض من الكتابات والنصوص[1].

إنّ هذا الاهتمام الذي أولاه "كلادينيوس" للهرمونتيقا هو محاولة لإزالة اللبس والغموض، والباث كان يقصد من ذلك إبلاغ هدف، وقد يكون الالتباس نتيجة استخدام اللغة أو الظروف المحيطة، سيكولوجياً وسوسيولوجياً، بمن ينتج النص[2].

يُعتبر عمل المؤوِّل بالدرجة الأولى عملاً نقدياً بحثاً، وخاصة في هذا العصر، أي عصر النهضة، لأنّ تقنية النقد ظاهرة شائعة في هذا العصر بالذات، ولعل الهدف من ذلك هو التنقيح، وتصحيح الكتابات، وإعادة القراءة[3].

ومن ذلك المنطلق التقني النقدي، وهذا النشاط التأويلي، كان الامتزاج المعرفي الذي ساعد على فهم المسكوت عنه، والغامض والسري من النصوص المقدسة، والكتب القديمة، وأضاف إلى تقنية النقد والفهم الهرمنتيقي النحو، ذلك أن الهرمونتيقا والنحو في عملية امتزاجهما يعتبران منهجاً لفهم العلوم الفيلولوجية، وبواسطة هذه القواعد المستخلصة من هذه العلوم أصبح النص عندهم يتعرض لبعض التشوهات حينما تكون فقراته

[1] – ينظر: محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2008، ص50.

[2] – ينظر: بوحدين بوزيد، الفهم والنص، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر 2008، ص66.

[3] – ينظر: محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص50.

فيها الكثير من الكذب والنفاق، وعلى المؤوّل كشف النقاب عن ذلك وتوضيحه.

ويرى كلادينيوس أن الاهتمام يجب أن يكون منصباً على الجانب العملي، والتربوي، في نطاق المنوال الهرمونتيقي، ذلك أن التأويل هو "تزويد الطالب بمفاهيم ضرورية لفهم النص بأكمله، وهو ما يفسِّر إلتجاء الباحث، ثمّ ابتعاده عن دلالة النص إلى القواميس والمزاجات والأشعار، إذ إن معنى النص يتشكل بماهية البيداغوجي الذي يتمثل في تفسير الألفاظ، أي لعبة الهوية والاختلاف في المفردة أو المقولة من خلال الترادف أوالتضاد والبحث عن الاستعارات والصور الحية للمقولة، وهذه الإرادة في البحث والتفسير هي أدوات لغوية تكشف عمّا هو خفي وسرّي، وهي بذلك إرادة تربوية لأنها تمكن الذات من التعبير عن كوامنها في قوة المجاز وجماليات الأسلوب في فنون الشعر"[1].

وبهذا فإنه جعل للمتلقي قدرة أخرى بعد القراءة والتفسير، تَطِمُ مجال الفهم، وتعطي القدرة على الممارسة المزدوجة بينه وبين الباث، وهي وجهة بيداغوجية تأويلية، تمكّن كل كاتب أو فاعل اجتماعي أو سياسي، من التعبير عن قدرته الإبداعية أو عن رأيه في مجمل القضايا المحيطة به.

إنّ هذه العلاقة التي ترتبط بين الباث والمتلقي والتاريخ الخاص بالنص استطاعت أن تحتكم إلى القصدية التي يبثها الباث أو المالك الحقيقي للنص،

[1] – ينظر محمد شوقي الزين، الازاحة والإحتمال، ص51.

ولم يبق التأويل في حدود هذه المفارقات بل توسع نطاق العمل فيه إلى آفاق معرفية أخرى، ولم يقتصر على النصوص المكتوبة فقط، بل تعداها ليشمل حدوداً تأويلية أخرى، وقد نجد في هذا المنوال ما جاء به "أنطوان ميي" من حدود تأويلية أخرى سنسعى للكشف عن مداليلها المعرفية وعن مآربها من زاوية أخرى هي زاوية الرمز.

- **حدود التأويل عند ميي:**

لقد كان "أنطوان ميي" يتناول حدود التأويل بعيداً عن النصوص المكتوبة إذ إن المبتغى الذي كان يسعى إليه هو مدٌّ خيط لمعارف الهرمونتيقا إلى مختلف العارفين بالعلوم، والطبيعة والحياة، أي امتداداً لكلّ البشر ، سواءٌ كانت هذه النصوص تشكيلاتٍ خطابيّةً أو فنوناً جميلة أومعادلاتٍ رياضيّة[1]. ولعل الإضافة التي ميزت حدود التأويل عنده هو تحويل التأويلية إلى نطاق السيميوتيقا أو سيميائية التأويل كما يسميها.

فهذه السيميائية تُرجع التأويل إلى علامات، يقول أنطوان ميي في هذا المضمار بانّ كلّ تعلُّم من أجل هدف الأشياء أو العلامات، فمن العلامات نذهب نحو الأشياء...كالخشب والحجر والحيوان، فليس الخشب الذي رماه موسى في البحر، وليس الحجر الذي وضعه يعقوب على رأسه، وليس حيوان الكبش الذي عُوّض به إبراهيم، هناك ما هو واقعي، وهناك الدلالات...[2]

[1] – ينظر: محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص51.

[2] – ينظر: بومدين بوزيد، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلاير ماخر ودلتاي، ص69.

وعليه فإن ميي لا يعطي الفارق بين العلامة والشيء بل يجعل الشيء في حدّ ذاته علامة، ثمّ إن تأويل هذه العلامات هو معرفة الدلالة التي تحتملها العلامة، بناءً على العلاقة التي تُقيمها مع العلامات الأخرى، ألا وهي الصيغة البنيوية. وتباعاً لنمط العلاقة التي تربط الأشياء بالواقع، فإن الصيغة التاريخية تحلُّ محلّ حدٍّ من حدود التأويل لديه، وعليه فإن هذه السيميوتيقا التي دعا إليها ميي، قريبة في تناولها من فلسفة "لابنتز" التي تقف على حدود الربط بين العلامات والأشياء داخلَ فضاءٍ غير متناهي من العوالم الممكنة، وكل الأشياء في الوجود تعتبر علامة كالحدث.

فهنالك علاقات بين العقل والحدث وبين العلامة الاصطناعية والأخرى الطبيعية، فالعلامة الطبيعية تعبير عن الله، إذ الكون علامات تمتلك الإجادة والإتقان، أما الأخرى الاصطناعية فهي ما يقوم بصنعه المؤلفون والمبدعون، وهي علامات متلبسة وتثير في النفس معاني ودلالات مختلفة، أما الأخرى الطبيعية فهي تكاد تخلو من اللبس. لأنها صادرة من الله سبحانه وتعالى، ومن خلال ذلك فإن التأويل يتجه إلى القصدية أي قصد المؤلف أو الباث أو المبدع والتعبير الذي يقدّمه المؤلف يعتبر لبنة أساس في بناء العملية التأويلية، ثم إن القراءة التي تستثمر قصدية المؤلف هي القراءة التأويلية، التي لا تخلو من الإنصاف والتوقع والاكتمال.

إن العلامة في منظور ميي سبيل يوصل المؤلف إلى استنطاق النص استنطاقاً تأصيلياً، يجمع بين قراءة العلامة والقراءة الذاتية التي يضعها المؤلف أمام المؤول.

ولم تكن الظاهرة لتقف أمام هذه الافتراضات والتصورات المعرفية ذات البعد الإشاري أو الرمزي بل تدرجت إلى نطاقٍ آخر تجسّد في ظهور هرمونطيقا من نمط آخر، كانت قريبة من التقوى أو التقوية التي تقوم على مبدأ الرحمة، وما كان لفرانك رأي فيها، إذ حاول أن يجد بعداً يجنح إلى الرحمة، ذلك أن العواطف والأحاسيس تسكن الكلمات والمفردات ثم في الروح، وبذلك فإنها تمكث حيث يكون الخطاب، وهذا ما يجعل نطاق التأويل يكون مضاداً للأشياء التي تكون الحروف والخطابات التي تتكون من هذه الحروف أو الألفاظ داخل الخطاب أو النص.

- **تأويلية فريدريك آست (1841/1778):**

انتقل فريدريك في تعاملاته الهرمونطيقية إلى الجانب الروحي الذي يميز النصوص القديمة المقدسة، وهو بذلك يعطي لأهمية الفرد الميتافيزيقية الأهمية القصوى، ذلك أن الشكل والمضمون ثنائية طبيعية كائنة في اللغة وفي الوجود الإنساني، وإن عملية الالتقاء الحاصلة ما بينهما في لحظة الاتحاد بالحياة، تقوم على مفارقات جوهرية من خلال وجود ثلاثي تتميز به النصوص اليونانية القديمة: الجانب التاريخي، والآخر النحوي، ثم الجانب

الروحي، ويرى أن الجانب الروحي هو الذي يمتلك الأهمية البالغة في عملية الفهم، غير أن الجانبين التاريخي والنحوي يعتبران جانبين من جوانب الحياة.

فالجانب الروحي هو الذي من خلاله نعرف الوحدة العامة التي نفهم منها روح الشاعر أو المؤلف أو الكاتب وربما الباث على وجه العموم، وهو ما يصطلح عليه بالفردية أو الفردانية في فهم نطاق التأويل، وعليه فإن الدائرة الهرمونطيقية تقوم على قوام هذه الجزئية التي تحمل المؤول على مبدأ الكلية، وهو الأمر الذي نجده يتساوق مع الطرح الأرسطي الذي ينطلق من الجزء بحثاً عن الكل.

- التأويل التاريخي، أو التأويلية التاريخية عند "دراوس":

لقد حاول هذا الفيلسوف أن يجعل للتاريخ قوانين يحتكم إليها لتضبطه، ثم إنه حاول أن يجد الفرق الجوهري بين (الطبيعة والتاريخ) فالطبيعة هي عنده فضاءٌ مكاني يمتاز بالثبات والاستقرار، أما الزمن الذي يحوي التاريخ أو هو التاريخ نفسه في اعتقاده، فيمتاز بالتغيير والتطور والانتقال والتحول، ثمّ إن الطبيعة التاريخية لا تنفصل عن الطبيعة الإنسانية المالكة للروح، التي نجد فيها ثنائية المادة والروح[1].

إن العلوم الطبيعية تمتلك تتابع قوانين الظواهر الملاحظة، أما علوم التاريخ فهي الأفق المنهجي الذي نفهم من خلاله الأفكار والأحداث

[1] - فاضل العزاوي، الفهم والنص -مقاربة تأويلية-، ص(24 -25) وص(72- 77).

التاريخية، وما يلفت الانظار عند دراوس هو الجانب البراغماتي الذي يميز التأويل التاريخي ويحدد الحدث، ولم يقف عند هذا الحد، بل أعطى للتأويل بعدين هامين هما الزمان والمكان إذ المؤلف ينطلق من جغرافية معينة ومن زمن تاريخي معين أما التأويل السيكولوجي الذاتي فهو المجال الذي يضع من خلاله المؤول فضاءً يتعامل فيه مع تأويل الأفكار، أي أن الفرد يصنع عالماً ضمن أطر أخلاقية لحياته[1]، وعليه يصير التاريخ منوالاً معرفياً يدخل من خلاله المؤول إلى نطاق المسائل المادية والأخلاقية.

إن هذا السرد التاريخي الذي قادنا من الهرمونسية اليونانية إلى الاحتمال الذي أوجدناه، يتباين في مواقفه من عالم إلى آخر عبر حقبٍ زمنية متباينة هي الأخرى، جعل الظاهرة التأويلية مثل الظاهرة اللغوية واللسانية تمر عبر مراحل تاريخية جعلت الاحتمال فيها يمر بمراحل إنتاج المعارف في العلوم الإنسانية، بدءًا بالدراسة اليونانية القديمة الرواقية إلى أن وصلت إلى الارهاصات المعرفية أو الابستيمولوجية لظاهرة التأويل في العصر الحديث.

[1] – المرجع نفسه، (ص72–77).

* الفصل الثاني

الخلفية الابستمولوجية لظاهرة التأويل

- شلايرماخر، غدامار، جاك ديردا-

- ابستمولوجيا التأويل

- التجربة الذاتية وتأسيس المعرفة

-فهم الحياة من خلال العمل الأدبي

- مشكلة الفهم الهيرمونطيقي

تمهيد:

تكاد المعارف الإنسانية في حقل الهرمونطيقا تجمع على أن المغالاة في فهم النصوص القديمة الدينية قد أضفى عليها طابع الذاتية في الفهم وجعلها تبتعد عن بعض المسارات الحقيقية التي تبحث عن حقيقة الفهم في النصوص القديمة، ولعل ما يميز هذا الطرح الذاتي والانفرادية في الفهم يرجع بالضرورة إلى ما قام به مارتن لوثر وسبينوزا.

إن تلك الافتراضات والتأويلات التي كانت على ألسن هؤلاء الفلاسفة، لم تكن لتجيء إلى الوجود بمحض الصدفة أو الافتراض الخاطئ، بل إن الظروف السياسية والاجتماعية الأيديولوجية والأخلاقية التي ميزت أوروبا في حقبة زمنية معينة جعلت قوام الفردانية أو الذاتية تقوم مقام تلك الظروف، وتجعل بدائل للواقع المفعم بالأحداث، وعليه كانت الذاتية منوالاً واسعاً في طرح هذه البدائل في الساحة السياسية والاجتماعية في أوروبا، الأمر الذي كان دافعاً آخر نحو إيجاد تصور آخر للمنهج الهرمونطيقي الذي يقوم على وضع قواعد وقوانين تنظم العملية التأويلية، عندما تتعامل مع النص الديني المقدّس، وهنا نجد واحداً من رجالات الدين في أوروبا يقوم بإنتاج بحث على شكل كتاب يضع من خلاله المسارات العلمية والقوانين المعرفية التي تتحكم في صنع المادة المؤولة.

إذاً، إلى أي مدى كان هذا الاستثمار المعرفي أو الإبستمولوجي في صنع مادة التأويل المقننة، التي تقف عند حدود الضبط والابتعاد عن المغالاة

الفردية في عملية الفهم؟ وهل كانت مجمل الأفكار التي انبثقت عن هذا التصور تسعى إلى وضع خلفية ابستمولوجية في فهم النص المؤول؟ وما هي المسارات الإبستمولوجية التي صنعت الظاهرة التأويلية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر بصفتهما يمثلان الانطلاقة الحقيقية للظاهرة التأويلية التي أضحت تمارَس على النصوص المختلفة في نطاق أوسع؟

لا نجد مبرراً لظاهرة التأويل الذاتية أو الفردانية، نحو الضبط والتقنين والتنظيم، بعيداً عن الفذلكة والخطى الذي تميزت به هذه الظاهرة إلا في ذلك الطرح الذي كان على لسان رجل الدين دانهاور، في سنة 1654م[1]. حينما كان ظهور مصطلح التأويل مطابقاً لمفهوم الهرمونطيقا، وكان ذلك في كتاب يتضمن المفهوم أو المصطلح (الهرمونطيقا)، بعنوان: "التفسير المقدس أو منهج شرح النصوص المقدسة".

وهو بهذه المحاولة يجعل الهرمونطيقا منهجاً للتناول والفهم للنصوص الدينية المقدسة، وكأنه به يجعل الهرمونطيقا فهماً يتناول مختلف النصوص الدينية وغير الدينية مقرناً العمل فيه بالمنطق الكلاسيكي، ومن مؤلفات دانهاور dannhaur أيضا، أنه قدم عام 1654 أول كتيب يتضمن لفظ الهيرمنيوطيقا(hermeneutica sive sacracum literarum) أي

[1] –هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل –الأصول، المبادئ، الأهداف–، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، ط2 ،1427–2006، الجزائر، ص54.

الهيرمنيوطيقا المقدسة أو منهج تفسير النصوص المقدسة[1] ،كما حاول كذلك جعل المنطق الأرسطي أساساً من الأسس التي تقوم عليها الظاهرة التأويلية، أي الانطلاق من الأجزاء مروراً إلى الكليات، ثم محاولة الفهم من منطلق ازدواجية المعنى الذي يقوم على الحقيقة والمجاز أو الخطأ الذي يُعتقد عند البعض على أنه انزياحٌ أو عدول عن الحقيقة التي تفرض على سياقات المعرفة اللغوية في النصوص، وقد جعل من هذا المنوال مفهوماً هرمونطيقياً عاماً سمّاه بالهرمونطيقا العامة.

هذا التناول العام الذي يمس الظاهرة التأويلية في نطاق العموم، يقصي تصوراً آخر للبعد الهرمونطيقي الذي يقوم على رمزية الظاهرة، ثم إن تلك المحاولة التي أتى بها تسعى إلى تبسيط عام للمعاني الكائنة في النص ،بعيداً عن التعقيدات الممكنة، وعليه تعتبر محاولة دانهاور تجاوزاً للظاهرة الذاتية وجنوحاً إلى وضع منطق هرمونطيقي يشتبه بمنطق أرسطو السالف الذكر، ولم تكن هذه المعارف لتنفصل عن الوجود أو لتكون حلقةً منفصلة عن الواقع ،بل هي دوافع معرفية تراكمت لتبني الظاهرة التأويلية في بعدها الحديث ،في ذلك التصور الذي أتى به شلايرماخر وبعض العلماء الذين كانوا بعده. إذًا فأين تكمن ابستمولوجية الظاهرة عند شلايرماخر؟

إبستمولوجيا التأويل:

[1] – محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، مكتبة لبنان، بيروت، 1996، ص116.

لكل ظاهرة إنسانية خلفيّةٌ تاريخية وأخرى إبستمولوجية، تُكوّن الإرهاص وتصنع المفهوم أحياناً، وتُقوّض الظاهرة وكأنها تراكمات أشبه ما تكون بالمادة الخام التي يستند إليها الصانع أو الصائغ، فيجعل الشكل أو الصورة التي يبني عليها مفاهيمه ومصطلحاته، وكذا علمه تأتي على شاكلة الهرم الهندسي الذي بنى أسسه ووضع أحجاره الأساس، فكانت عبارة عن البداية أو الانطلاقة التي صنعت الحدث أو الظاهرة.

وفي هذا المقام لا يفوتنا القول بأنّ إبستمولوجية التأويل أخذت معالمها الفكرية من اجتهاد علماء وفلاسفة سبقنا الحديث عنهم في نهاية القرون الوسطى، وهم وإن تباينت أقوالهم ومفاهيمهم في الإحاطة بالظاهرة التأويلية، وانتقالاتهم المزعومة، وتعاملاتهم النقدية إلا أنهم يُعتبرون تمهيداً هاماً لخلق إبستمولوجية التأويل، فإن كان أنطوان ميي ورمزية التأويل لديه، وتعاملاته السيميولوجية، وإرجاعه للمعنى من منطلق الازدواجية الكائنة ما بين رمزية اللفظ والمعنى، وغيره الذي أخذ بالظاهرة في تطلعها التاريخي ، محاولة منه لبناء تأويلية تاريخية معينة، مجسّداً ذلك فيما جاء به "دراوس"، ثم محاولة "كلادنيوس" التي نقل منها الهرمونتيقا من المنطق التقني الذي جاء به "دانهاور" إلى الفلسفة، فإن هرمونتيقا التقوى التي أتى بها "فرونك" ثم "فريديريك آست" الذي تناول التأويلية من خلال العناية بالروح الفردية الميتافيزيقية.

يمثل هؤلاء الفلاسفة الذين سبق ذكرهم وتفصيل الأحداث التي ميّزت أفكارهم على أنها تيارات فلسفية مختلفة. صنعت بعض المعارف التأويلية المتميزة في العصر الحديث، ومن هؤلاء الذين تأثروا بهذه التيارات وصنعت منهم هذه الأحداث المذكورة، رجال معرفة استطاعوا أن ينقلوا هذه الظاهرة من أفقها الديني المفعم بالذاتية والرمزية أحياناً والمنطق الأرسطي في أحايين متباينة إلى عمومية الشكل، وكأن التأثر بالمنطق الأرسطي هو الآخر الذي ينطلق من جزئية الشيء إلى عموميته، من كون أن الجزء هو جزء من الكل، فإذا كانت الظاهرة التأويلية حكراً على جزء من النصوص المكتوبة، ألا وهي النصوص الدينية المقدسة، فإن انتقالها إلى الكل أصبح يعالج مختلف النصوص المكتوبة وغير المكتوبة أي الملفوظة، والنصوص الأدبية والقانونية والسياسية والفلسفية والنفسية والاجتماعية، وكل العلوم الطبيعية وغير الطبيعية.

إن هذا الانتقال الذي كان من النص الديني المقدس إلى جملة النصوص المنتجة من قبل البشر، لا نجد له مبرراً إلا عند واحدٍ من الذين أسسوا لبناء المصطلح التأويلي، وهو "شلايرماخر".

- التأويل عند شلايرماخر:[1]

يجمع أهل الاختصاص على أن "شلايرماخر" هو أبو التأويل في العصر الحديث، فمن أين له بذلك الطرح المميز، والتناول الهرمونتيقي الذي جعل من التأويل منهجاً جديداً يقوم على جملة من المعارف والطروحات المنهجية والقوانين الفلسفية والعلمية التي تتعامل مع النص من كونه ظاهرةً لغوية ميّزت نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر؟

إذا جاز لنا تسمية شلايرماخر بأب التأويل في العصر الحديث، فذلك لأنه استطاع أن ينقل التأويل من قيده الديني الذي يُعنى بالنصوص الدينية المقدّسة المكتوبة إلى شموليّةٍ أعمّ أصبحت تعنى بكل النصوص، أي أن هذا الانتقال لم يكن سهلاً ولا بسيطاً، ولم يكن ينتج من العدم، فأغلب الفلاسفة والعلماء الذين أخذوا بظواهر الوجود كانت لهم خلفيات معرفية أو

[1]- ولد الفيلسوف اللاهوتي الألماني فريدريش دانييل شلايرماخر، بفروك لاف (سيليزيا) في 21 نوفمبر 1768، من عائلة بروتستانتية، درس في جامعة هال من سنة 1787 إلى 1789، اجتاز الامتحان اللاهوتي لختام الدراسة سنة 1790 ببرلين، ورُسِّم قسّاً ثمّ عُيّن واعضاً مساعداً سنة 1794، ثم مرشداً روحياً سنة 1796 في مستشفى المحبة ببرلين، كانت له شهرة علمية نتيجة مؤلفه –خطب في الدين– سنة 1799، تعتبر آراؤه مزيجاً من أفكار كانطوسبينوزاوفيرث وغيره، تمّ انتخابه سنة 1811 كعضو لأكاديمية العلوم البروسية، له مؤلفات عدّة والتي منها الإيمان المسيحي طبقا لمبادئ الكنيسة الإنجيلية 1821–1822، كتاب الجدل 1836، والأخلاق الفلسفية 1836، وكذلك دروس في علم الجمال 1842. مات شلايرماخر ببرلين في 12 فيفري 1834./ ينظر كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، لبنان، 2000م، ص315./ وينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2006، ص396–397.

إبستمولوجية وفلسفية وأخرى منهجية، هذا ناهيك عما تعطيه ظاهرة التأويل من هذه التصورات الثلاثة المذكورة.

لقد تعامل هذا العارف بهذا التصور المنهجي الذي أصبح يطم مجال النصوص المكتوبة تعاملاً مميزاً من منطلق أن جَعَلَ للفهم مجابهة معرفية أو مشاكلة دلالية، بينه وبين التأويل،حيث وضح أن التأويل يتطلب معرفة باللغة، أي(التأويل اللغوي النحوي) grammatical linterpretation[1]، وقد جمعنا القول سلفاً عن بعض أولئك الذين مهدوا لبناء منهج التأويل عنده كما جاز لنا القول أن إرهاصات ما وصل إليه شلايرماخر كانت البداية الابستمولوجية لذلك الانتقال الجوهري، الذي صار يعالج النصوص معالجة لغوية، ولم تكن معالجة أيديولوجية فحسب، فالنص إن كان يحمل معارف متباينة فلم يكن له ذلك من العدم، بل إن وحدات لغوية صارت تحمل ذلك الإرث المعرفي في طياتها، فاللغة ههنا هي الحامل المادي، وهي وسيلة تواصل بين الباث والمتلقي، ثم إن الحديث عنها حديثٌ عن وحداتها الداخلية التي كونتها وصنعت نطاق سبل التواصل من داخلها، والذي يقرأ النص والذي يشرحه ويفهمه والذي يفسره ويؤوّله، لم يكن ليصل إلى حيثياتٍ معرفية واحدة، أو إلى شيءٍ واحد. ثم إن عملية الفهم في حد ذاتها هي موضوع التأويل وليس فقط تفسير النصوص وتحديد معناها، أي أن شلاير ماخر بهذا يحرر الهرمينوطيقا من تبعيتها للعلوم الأخرى، لتكون بذلك علما قائما

[1] – schleir macher,hermeneutigue ,paris ,cerf ,1987,p108

بذاته، يؤسس عملية الفهم[1]، فالذي يشتغل على القراءة على أنها تفكيك لشفرات النص أو الذي يشرح، قد يكون في مرحلة الضفر بالمعنى الأولي، والذي جاز له أن يفسر، جاز له أن ينتقل من مرحلة الوقف على المباني إلى ما تحمله من دلالات ، ومكان المؤول فهو البحث عن مقاصد خفية لم تكن لتظهر على بساط الواقع في ساحة النص المنفتح أو المنغلق أحياناً، وللمؤول في هذا المضمار خيوطٌ متباينة ومتشابكة أحيانا، كما أنها ليست في الاتجاه نفسه، فقد تبني نسيجاً معرفياً يأتي على شاكلة نصّ موازٍ، وعليه فإن الخلفية التي ينطلق منها المؤول ليست هي التي ينطلق منها المفسر أو الشارح أو القارئ، وإن امتلك نظريّةً صارت تنعت بنظرية القراءة حديثاً.

يستند التأويل على قرائن لفظية من داخل النص، إذ يعي المعالم التي تحمل عقله إلى استنطاق النص من داخله، كما يستند إلى قرائن أخرى من خارج النص كأن نمتلك أبواب التناص. هذا من جهة ومن جهة أخرى المرجعيات الثنائية والإيديولوجية والمعرفية والمكونات أو الرواسب التاريخية في قراءة واقع النص، ذلك أن هيكل الأشياء التي تبدو ماكثة على واقع الأحداث، لها أصولٌ وجذور ضاربة في أعماق ذلك الواقع، فالشجرة التي تقف أمامك وتحمل لك ظلاًّ وتعطيك ثماراً وتحافظ على توازن البيئة ليست إلا بذرةً في الأصل وإلاَّ جذوراً وأصولاً ضاربةً في أعماق التربة أو الأرض، وإن الفرع ما هو إلا جزءٌ من الأصل، فهي النصوص وهي الأحداث بهذا

[1] – ينظر: عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص26.

الشكل وهذه الوتيرة. فإذا علمنا حقيقة الأصل أدركنا عمق الفرع. فالتنقيب والبحث والكشف عن الأصول قد يدفعنا إلى حقيقة الشيء، وعليه فإن ما كان يقوم به المؤول ليس نبشاً في البراثين أو في القبور، بل حقائق تذكر بداهةً في عملية الفهم التي هي عملية تأويلية بحتة.

إن الانتقال الذي مارسه شلايرماخر على الهرمونطيقا جعله ينتقل من خصوصية التأويل في مجال النصوص الدينية المقدسة إلى عمومية التناول مع النصوص الأخرى، وله مبررات منطقية وعملية أو ابستمولوجية وفلسفية ومنهجية.

لقد استطاع شلايرماخر أن ينقل التأويل من قيده الديني الذي يُعنى بالنصوص الدينية المقدّسة المكتوبة إلى شمولية أعمّ أصبحت تُعنى بكل النصوص، وهذا الانتقال لم يكن سهلاً ولا بسيطاً، ولم يكن ينتج من العدم، فأغلب الفلاسفة والعلماء الذين أخذوا بظواهر الوجود، كانت لهم خلفيات معرفية أو ابستمولوجية وفلسفية، وأخرى منهجية، هذا ناهيك عما تعطيه ظاهرة التأويل من هذه التصورات الثلاثة المذكورة.

- **الفهم عند شلايرماخر:**

يعرف الفهم عند شلايرماخر بذلك الإجراء العملي الذي يقوم من خلاله من يفهم النص بإعادة بناء تلك الإجراءات الذهنية التي يمتلكها صاحب

النص، ومن ههنا فإن الفهم ليس هو التأليف، لماذا؟ لكون أنّ عملية الفهم تنطلق من حدثٍ قارٍ وثابت، وأشبه ما يكون بالاكتمال المعرفي، ثمّ إنّ هذا الإجراء يتّجه صوب التيار المعاكس إلى استنطاق الذهن الذي أنتج هذا التعبير أو هذا الاستخدام الإجرائي، فإذا كان المبدع خدم جملة، ولعلّه يصنعها، ثمّ إن القارئ لها عليه أن يدخل إلى بنية هذه الجملة، ومنها إلى معرفة بنية الفكرة.

إنّ هذا الاستخدام الذي جاء به شلايرماخر في معرفة عملية الفهم يمثّل حدساً عملياً من نوعٍ ما، وإنّ الجمل التي تتباين مواقعها في النص[1] فهي الوحدات الأساسية التي تبنيه، وهي كلٌّ يحتمي النص من خلاله، والقارئ ههنا من أجل أن يفهم هذه الكلّيات التي تبني الكل العام الذي هو الخطاب أو النص عليه أن ينطلق من الجزئيات الأولى التي تبني الجملة، وعملية الفهم تمرّ من المعنى الذي تحمله جزئيات الجملة كالكلمة، وما يربطُها بالكلمة التي قبلها وبعدها، ثمّ من منطلق الجزء نحو الكلّ نمرّ إلى المعنى الكلي للجملة، خلال هذا التمازج وهذا الجدل القائم بين الأجزاء والكليات تكون للجملة الصغرى وكذا الكبرى المعنى والمغزى، وهكذا حسب قوله "كي نفهم أجزاء أية وحدة لغوية لابد أن نتعامل مع هذه الأجزاء وعندنا حس مسبق بالمعنى الكلي ،لكننا لا نستطيع معرفة المعنى الكلي إلا من

[1] – ينظر: نادر الصاوي، مبادئ فلسفة الفهم وأسس العلوم الإنسانية عند دلتاي، منتدى آفاق الفلسفة والأنتروبولوجيا، يونيو 2009، ص20.

خلال معرفة معاني مكونات أجزائه"[1]،و لكن ما يمكن التنويه إليه هو أنه يجب علينا فهم الكلّ كي نفهم الأجزاء، فالكل ههنا قد لا يُغنينا عن الجزء، أو بالأحرى قد لا نبصر من خلاله الجزء، أو بصورة أخرى ربما قد لا نفهم شيئاً لأنّ الجزء يُكوّن الكلّ، وأيضاً يُستمدّ المعنى من الكلّ.

من خلال هذه الحلقة التأويلية التي تأتي من الجزء نحو الكلّ أو من الكلّ نحو الجزء، قد تُعَقَّد العملية التأويلية نوعاً ما، وربما تستحيل في بعض الأحيان وفي هذه النقطة بالذات، وفي هذه الدائرة التأويلية، يرى شلايرماخر بأن عملية الفهم في دائرة التأويل يجب أن نفهم الكلّ والجزء معاً في الآن نفسه، ومن ههنا فإن عملية الفهم ليست في الاتجاه نفسه بل هي حدسٌ يكون في لحظة معيّنة، ويمدّنا هذا الحدس بفهم ذلك المعنى، واستنطاقه مباشرةً.

إن حدود التأويل في منظور شلايرماخر تدلّنا على فهمٍ مشترك بين الباث والمتلقي، وإذا علمنا أن عملية التواصل هي حوارٌ دائم، وربما يفترض منذ بداية الأمر في ذلك المعنى المشترك الذي يُخلق بين الباث والمتلقي، ومن يفهم هذا النّوع من الفهم، كان لزاماً عليه أن يمتلك شيئاً من المعرفة القبليّة لعملية الفهم، والتي بخلافها لا يستطيع أن يدخل إلى رحاب الدائرة التأويلية، فإذا حدث مَثلاً أننا لا نفهم في عملية القراءة الأولى لبعض النصوص التي ألّفها بعض الكُتّاب الذين يحمل الزمن مفارقات البعد بيننا

[1] – ميجان الرويني وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2002، ص48.

وبينهم، إذ إن لحظة الإبداع لفكرهم ليست هي اللحظة التي نعيشها في عملية القراءة[1]، فقد نصطدم بدايةً بانغلاقٍ تام، وبسوء فهم اتجاه كتابات هؤلاء، فنحتاج إلى استنطاق فكرهم، أو الأحرى فكر الكاتب (الباث)، والذي لولاه –أي هذا الفكر– لا نستطيع ان نلمّ بما يقولون، ولربما يتعذر استنطاق معنىً واضح من أعمالهم.

- **مكونات التأويل عند شلايرماخر:**

للتأويل عند شلايرماخر شكلان مختلفان متلازمان ومتفاعلان، الشكل الأول وربما اللحظة الأولى التي تصاحب عملية الفهم في بداية إنتاجها هي البعد اللغوي، فمن خلال هذا البعد نمتلك المعنى من كون أن اللغة لها قواعدها وقوانينها المحددة، وهي التي تحمل المعاني وتحدد المواضيع، فمن يفهم المعنى في اللغة[2] يعرف أن للفظ مفارقات في البناء وفي المعنى، ويعرف كذلك أن المعنى لا يأتي من الكلمة منفردة ولا منعزلة عن السياق، بل هي كلٌّ يسبح في نطاق الجملة، والكل هذا يصول ويجول في فلك النص.

فمن يفهم اللغة يفهم لحظة الإبداع ولحظة إنتاج الفكر، لكن هذه اللحظة لا تكفي عندما يستدعي الأمر البحث عن أعماق المعنى، وعن بعض المخلفات التي يتركها الاستخدام الفعلي للمعاني، فالكثير من

[1] – ينظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3، 1994، ص20.

[2]– ينظر: نادر الصاوي، مبادئ فلسفة الفهم وأسس العلوم الإنسانية عند دلتاي، ص20–21.

النصوص خاصةً الفيلولوجية منها، أي القديمة تحتاج إلى وقفة نفسية سيكولوجية تركّز على ما هو ذاتي فردي، أي نفسي، للمتلقي أو صاحب النص المبدع، كأن نرى أن للمؤلف في نصه واقعاً فكرياً يميّزه من خلال ما كتَبَه –أي هذا المؤلّف–. وبذلك فإننا نحاول أن نحيي مآثر الباث من منطلق تأويل النص الذي يمتلكه.

إن هذا التمازج الحاصل بين قضيتي اللغة والطرح السيكولوجي للباث، هما اللذان يصفان الرؤية التأويلية أو الدائرة التأويلية لدى شلايرماخر، ثم إن البداية الأولى للفهم لديه لا تتآتى إلى أفق انتظار المتلقي إلا بوجود اللحظة اللغوية التي لها الحضور الأولي في عملية الفهم، وهذا الرأي كان بداية الحدث الأول في الرؤية التأويلية لديه، إذ هي الشكل الأساسي في نطاق العملية، ذلك أن ما نقوم به في بداية الأمر وما ننتهي إليه ليس إلا اللغة وما يحاط بها من قوانين ومن وضعٍ وقواعد، وبعد هذا صار الرجل يتعامل مع الهيرمونطيقا من منظورٍ آخر، إذ أضحى يقصي هذه الوقفة اللغوية أو يتجاوزها إلى منوال آخر، فصار يعتقد أن الجهة التي تناط بالهيرمونطيقا هي تجاوز نطاق الفهم اللغوي والتحول نحو نطاق العمل الذهني الذي يميّز الباث نفسه، وهذا في حقيقة الأمر لا يمكن تحقيقه أو معرفته بمعزل عن نطاق اللغة نفسها، لكنها بالرغم من ذلك يعتقد المفكر أنها لم تعد لتعكس الفكر كما كانت من ذي قبل.

إن هذا الانتقال الذي تحول من خلاله شلايرماخر من لحظة التمازج والتفاعل الكائنة بين اللغة والبعد النفسي للمؤلف وعملية الإقصاء للحظة اللغوية والإبقاء على النطاق النفسي، جعله يخوض غمار –الآخر– الذي قد يكون حاضراً كما قد يكون غائباً أو مُغيّباً، من اللحظة التاريخية.

لقد أدرج هذا الفيلسوف الألماني اللاهوتي مصطلح الهيرمونطيقا ضمن ما ورائية اللاهوت، أو ضمن أعمق مشكلات التفاسير التي تتخبط فيها النصوص الدينية، حيث إنه حاول أن يعمق الفهم لهذا المفهوم في ميادين أخرى، ضمن نطاق علوم التفسير، وهي الفيلولوجيا، والقانون، والتاريخ، "أي فن إمتلاك كل الشروط الضرورية للفهم"[1]، وعلى هذا الأساس إن صح القول، فشلاير ماخر اعتبر النقلة الأساسية من مرحلة ما قبل الهرمنيوطيقا إلى مرحلة الهرمنيونطيقا الفعلية[2] لاعتبارات منها، نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علما أو فنا لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص، وعليه كان استنطاق هذه الآلية في الفهم (التأويل) والتي نعتها في كتابه المعنون بالهرمونطيقا من كونه –أي التأويل– أداةً للتفسير، خاصّةً في النصوص الدينية، ذلك كونه أحد الأدوات الجديدة في البحث الفلسفي واللغوي.

[1] – رينرو كلتز، تحولات التأويلية ترجمة فريق الترجمة في مركز النماء القومي، مجلة العرب والفكر العلمي، العدد التاسع 1990، ص50.

[2] – نصر حامد أبو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ابيروت، ط الرابعة 1996، ص20.

- ولهام ديلتاي (1833-1911)[1]:

لقد استفاد ديلتاي من فلسفة أسلافه، فكان متأثرًّ إلى حدٍّ بعيد بطريقة شلايرماخر في الفهم، خاصّةً في الجانب النفسي، فكان ينظر إلى الهيرمونطيقا من منطلق، أنها "إنتاج تسلسل، وهو مجموعة منظمة بالاستناد إلى نوعٍ من العلامات تلك التي كانت مثبتة بالكتابة، وبأي أسلوب موازي للكتابة"[2]، إن هذا التعريف للهيرمونتيقا، كان مسنداً إلى ذلك التصور الخاص بالفهم، والذي بدوره –أي الفهم– مقولةٌ أساس توجّه المعارف، ثم إنّ المفارقات التي يمكن أن نستخلصها هو أنّ من سبق ديلتاي من فلاسفة وخاصّةً أستاذه شلايرماخر، كان يستند في عمله الهيرمونتيقي على التأويل الفيلولوجي، ثمّ إن الفهم لديه، كان يناط بقضايا تتعلق بالجانب الطبيعي، ولم يكن لشلايرماخر أن يفصل بين هذين التصورين، بل إن ديلتاي ههنا كان من أولئك الذين حققوا مجال الالتقاء بين الفهم الذي يستند على التفسير من أجل أن يحقق بعض المبتغيات في جانب العلوم الطبيعية، ومنه –أي الفهم– يقابل التفسير، وتواجه به العلوم الطبيعية وقضاياها، بينما التأويل الفيلولوجي فهو يُعنى بما يتعلق بمختلف النصوص المقدسة والمدنّسة منها،

---

[1]– ولهام ديلتاي، ولد في 19 أكتوبر 1833 في ألمانيا، بالضبط في ببرش، من أسرة دينية، درس اللاهوت والفلسفة في جامعتي هايدنبرغ وبرلين، وهو فيلسوف مثالي، من أبرز نقاد الوعي التاريخي في الفلسفة المعاصرة، تأثر بفلسفة هيغلوكانطو شلايرماخر، وأطلق على أعماله الفلسفية اسم فلسفة الحياة، مات في01أكتوبر 1911./ينظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط2، بيروت، لبنان، 2000، ص344.

[2]– بول ريكور، من النص إلى الفهم، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، القاهرة، 2001م، ص65.

يقول في هذا الجانب: "أريد الآن أن أبين التصور التاريخي المنتظم للهيرمونتيقا، كيف أنّ الحاجة إلى فهمٍ عميق وأكيد ولّدت المهارة في فقه اللغة، التي استخرجت منها قواعد تمّ إخضاعها لهدفٍ محدّد من جانب الوضع المؤقت للعمل، إلى حين منحها تحليل الفهم قاعدةً يقينية"[1].

إنّ المرجعية المعرفية التي يستند إليها ديلتاي تكمن في التفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية والإنسانية، وهذه المرجعية هي التي كانت بمثابة الرّد الذي قابل به الواضعون الذين وحّدوا بين التّصورين التاريخي الإنساني والطبيعي، إن هذه المحاولة التي جعل من خلالها العلوم الاجتماعية على أساس المنهج يختلف اختلافاً تاماً عن العلوم الطبيعية، إذ إن فلسفته كانت ترفض الوضعية الميتافيزيقية الكانطية الجديدة، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنّ ما يفرّق العلوم الاجتماعية والطبيعية هو أن العلوم الاجتماعية ما يجعلها تمتلك طابع المنهج، وهي العقول البشرية وليس من خارج هذه العقول، بخلاف العلوم الطبيعية التي تشتقّ معارفها من الطبيعة[2]، وكأنّه بهذا الفارق بين المنهجين ينتصر لأحدهما وهو بصفته عالماً اجتماعياً، فهو لا يتصور أن يجد مفتاحاً في الفكر الاجتماعي، والعالم الاجتماعي إلا من منطلق العلم نفسه، وإذا كانت العلوم الطبيعية تسعى للكشف عن غايات مجردة فإن العلوم الاجتماعية تسعى للكشف عن الفهم الآلي من خلال النظر في مدونة هذه المادة الاجتماعية، وهذا لا يكون إلاّ

[1]– وليام دلتاي، عالم الروح، الجزء1، ص322.

[2] – ينظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص24.

بالتدقيق في تلك القيم والمعاني، التي نفهمها من منطلق عقول الفاعلين الاجتماعيين، وليس من منهج العلوم الطبيعية، وهذا ما يسمى بالفهم الذاتي، ولعلّه التفسير لديه، لكنه ما يلبث أن يرى في هذه العلوم الاجتماعية خاصّةً النظرة التاريخية منها أنها تعاني الفشل، فيقول: "إن دراستها وتقييمها للظاهرة التاريخية لم يقم على أساس من الصلة بتحليل حقائق الوعي، ومن ثَمّ لم يكن مؤسّساً على معرفة يقينية في ملاذها الأخير، لم يكن للمدرسة التاريخية باختصار أساسٌ فلسفي، ولم تنشأ لها علاقة صحيحة بنظرة المعرفة وعلم النفس. ولهذا فشلت في تطوير منهجها"[1].

من خلال هذا التّصور تستشفّ بداية التأسيس للعلوم الإنسانية والتي أقيمت على أساس معرفي سيكولوجي، والتي تأتي عن طريق التجربة، بشرط أن تكون قائمةً على مبدأ الوعي وما يترتب عنه، ثمّ إن الفهم الخاص بهذه التجربة لديه، فهي التجربة المعيشية، وربما هي الجانب الحسي الإدراكي النفسي، وليست الخبرة هي التي تصاحب التأمل العقلي.

إن هذه التجربة تقوم على ثنائية الذات والموضوع، والتي يتم ابتكارها من قبل الوعي المفكر الذي يتأمل في التجربة.

[1]- نصر حامد أبوزيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، أيلول 1992، ص25.

إن الرؤية التي نمتلكها للعالم والطبيعيات، هي مجرد ظل لحقيقة أمر مختفي عنا إذا ما لم نعط قيمةً حقيقية لذلك الوعي الذي نمتلكه من التجربة الداخلية.

إن تحليل الحقائق الواعية هو الذي تسعى إلى اكتشافه العلوم الإنسانية، ومنها نستطيع أن نشكّل ذلك الاستقلال بينها وبين العلوم الطبيعية.

1- التجربة الذاتية وتأسيس المعرفة:

يعتقد دلتاي أن التجربة الذاتية هي التي تؤسس للمعرفة الإنسانية، ذلك أنها من بين الشروط التي لا يمكن العدول عنها في إنجاز فعل المعرفة، خاصّةً أن البشر يشتركون فيما بينهم في النظر إلى بعض القضايا على أساس الجانب الموضوعي أو النطقي بينهم، فمن ههنا ندرك أن التجربة تصبح قاسماً مشتركاً بينهم لإدراك ذلك الجانب الموضوعي الذي هو قائم ما بين هؤلاء البشر بعيداً عن الذات. وهذه الصبغة الموضوعية التي تطبع العلوم الإنسانية وخاصّةً التاريخ منها، لها صورة الإنسانية أو الفعل الإنساني، ويتشابه إلى حدٍّ ما مع تلك الذات التي تقوم بالعملية الإدراكية. ومن هذا المنطلق ندرك الرّجُل يعيد النظر في عملية اكتشاف "الأنا" "في الآخر"، وبصورةٍ أخرى إسقاط الأنا في صورةٍ إبداعية لشخصٍ ما، وهذا الإسقاط الذي يدعو إلى ممارسة في شكل من أشكال العمل الإبداعي، سيكون سبباً في نشوء شكل معين من أشكال الفهم، ولعلّ تحول التجربة في

هذا النطاق عند الآخر الذي نسعى إلى فهمه أو نفهم أنفسنا من خلاله أو نجعله موضوعاً لعملية الفهم، لا يكون إلا في نطاق العمل التعبيري الذي يمدنا بحقيقة التجربة في أسمى موضوعيتها، وبذلك تصير التجربة حالة مستكشفة يتم الكشف عنها عن طريق التعبير. ولعلّ الفضل يعود إلى فعل التعبير الذي أخرج التجربة من ذاتها إلى نطاقها الخارجي أو من التجربة الذاتية الداخلية إلى الأخرى الخارجية، التي يمكن أن تشاركها في عملية الإنتاج أو الفهم. إذن ما المقصود بالتعبير؟ وكيف تحصل عملية المشاركة بين التجربة والتعبير وكذا الفهم؟

- مفهوم التعبير عند دلتاي:

التعبير الذي يدعو إليه دلتاي ليس هو التداعي الحر الذي يقوم على تدفق المشاعر وتلك الإنفعالات النفسية، إن التعبير لديه هو غطاء موضوعي ورؤية ثاقبة اتجاه تلك التجربة، وما هو نسبي لديه مفهوم الموضوعية في العلوم الاجتماعية والإنسانية. ثم إن التعبير لا يعبّر عن ذاتية المبدع بل يعبر عن تجربته في الحياة اتجاه ذلك الفهم للعلوم الإنسانية عن طريق اللغة، والتي هي الأداة التي من خلالها تخلق عملية التعبير عن طريق التجربة، وهي –أي اللغة– أداة موضوعية في غالب الأحيان عندما تعبّر عن القضايا الأدبية أو الإنتاج المادي.

ويرى دلتاي أن التعبير في أسمى معانيه ومفارقاته العلمية والجوهرية لهو الذي نجده في أشكال الفن والتعبير وكذا الأدب، فكثيرٌ من الأعمال

الأدبية والإبداعية تمتلك طابع الموضوعية عن طريق اللغة، ثم إن تلك التجارب المعاشة عن طريق إحياء هذه الآثار الأدبية في عملية التعبير لهي ممارسة جادة لتطبيق الموروثات الشخصية والتجارب العامة على حياة المبدعين أنفسهم، لكن كيف نستطيع أن نفهم هذه التجربة عن طريف عملية التعبير؟

يرى دلتاي أن من بين المبادئ العامة التي تقوم عليها العملية الإفهامية للهرمونطيقا، ذلك أنها قد تنير لنا الطريق في عملية الإجلاء عن هذه التجارب الإنسانية.

مفهوم الهرمونطيقا عند دلتاي:

الهرمونطيقا لديه نظرية عامة تختص بالفهم، لأنه يدرك من خلالها الكيفية العامة التي تبني النفس البشرية من الداخل أو تلك الحياة الذاتية التي تميز حامل التجربة. وهذا الفعل الإدراكي الذي تمارسه على الذات المبدعة نستشف طريقه عن طريق العمل الأدبي، فهو الذي يبني نسيج الحياة الداخلية، وهذه الرؤية التي يتميز بها، جعلته يغوص في أعماق التجربة، ليس من النص أو الخطاب لوحده، بل إلى أعمق من ذلك عندما حاول أن يستنطق الذات المبدعة تحت غطاء اللغة.

الهرمونطيقا إذن عملٌ يتواطأ فيه الإبداع والمتلقي معاً على تجربة الحياة، وإن كانت هذه التجربة ذاتية عند المتلقي لكنها موضوعية إلى حدٍّ

ما في العمل الأدبي. وتقوم عملية الفهم في هذا النطاق على مبدأ الحوار الكائن بين ذاتية المتلقي وتلك التجربة الموضوعية الكائنة في العمل الأدبي من خلال اللغة. وعليه تتحول عملية الفهم من نطاقها العقلي أي كونها فعلاً إدراكياً عقلياً إلى فعلٍ آخر يواجه الحياة نفسها.

من هذا المنطلق ندرك حقيقة الفهم في العلوم الإنسانية، وندرك كذلك عملية الفهم التي تصاحب العلوم الطبيعية والتي من خلالها تحلل وتشرح الظواهر الطبيعية، عن طريق العمليات العقلية، بخلاف العلوم الإنسانية، و هذا ما يؤكده دلتاي أكثر من خلال مقولته : "ليس بإمكاننا أن نشرح الانسان، وإنما نحن نفسر ونشرح الطبيعة ونفهم ونؤول الانسان "[1]،وهو بذلك يبين الاختلاف القائم بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية .

- **فهم الحياة من خلال العمل الأدبي:**

كيف نفهم الحياة من خلال العمل الأدبي؟ بداهة الإجابة عن العمل الأدبي، فكثيراً ما كانت الأعمال الأدبية تبعث في خاطر المتلقي إلى استنطاق المشاعر والأحاسيس النفسية، وتلك النظرات التي تميّز شخص المتلقّي، وكثيرة هي التجارب التي يبعث بها النص في عمله الإبداعي عن طريق تلك الصور والأفعال الكلامية التي يحاول أن يقرأ من خلالها الواقع، فتحصل عملية المشاركة بين هذا وذاك، ويسهمان معاً في فهم الحياة، ولم

[1] – مجدي عز الدين حسن، من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، 2013، ص57.

يكن الإنسان المتلقي ولا ذاك الباث ليعيشا معاً خارج نطاق الحياة وخارج الحياة التي تخلق من النص، بل يعيشان معاً في بوتقةٍ واحدة، تلك التي تكشف عن مواطن الاختلاف والتباين والالتقاء، ومادام الإنسان يعيش على أنقاض الماضي، أو على مجموع المساجلات التي تحضر على بساط الواقع من خلال خيوط الماضي، فإن الإنسان مخلوقٌ تاريخي، يصنع ذاته أحياناً من قراءاته المتأنية والثابتة للأحداث التاريخية والماضية، فهو يعيش من الماضي، كما أن الماضي يعيش من الحاضر، ومن الحاضر نقرأ الماضي وهكذا، فكم هي التجارب تُقرأ من منظار هذه المفارقات الكائنة بين الماضي والحاضر، ومن تجربة التاريخ على وجه التحديد.

وإذا كان التاريخ يمتلك ثبوتية المعنى لديه، فإن دلتاي يرفض معطى المعنى الثابت، فهو يرى أن المعنى متغير عبر التأويل. إن استنطاق الأحداث من ماضيها عبر حاضرها، ليس ثابتاً في تصوره، بل هو متغير نتيجة عملية التحريك التي مورست عليه عن طريق عملية التأويل.

وعليه فإن المعنى في العمل الأدبي، ليس موضوعياً، كما أنه ليس ذاتياً في النطاق نفسه، إذن فهو شيءٌ متغير مستمرّ، ومتحرك كون أن العلاقة بين المعنى والموضوع المُفسَّر علاقةٌ متغيّرة عبر الزمان والمكان معاً.

هيدغر وفلسفة الهيرمونطيقا[1]:MARTIN HEIDEGGER

كان هيدغر يتعامل مع مفهوم الهرمونطيقا بمفهوم فلسفي، وقد يصدق العكس في ذلك إذا قلنا إنّ للفلسفة لديه رؤية هيرمونطيقية، وعليه فكلا الأمرين يجوز الأخذ والتصديق بهما، إذا كنا نعتبر أن الفلسفة هي فهم لهذا الوجود، وأن الفهم تقوم معالم الفلسفة عليه، وهو قطب الرّحى في هذا الوجود.

لقد حاول هيدغر أن يعطي رؤية فلسفية للحياة مثلما قام به "دلتاي" الذي سبقه، لكن السند الوحيد الذي استقى منه معارفه وتكون منهجه الفلسفي فهو الفيلسوف "هوسلر" الذي تبنّى الرؤية الظاهراتية للوجود، وعليه فإن ظاهراتية الأشياء تبدو كرؤية فلسفية وكتوجّه علمي منهجي يسعى الكثير من العلماء والفلاسفة إلى الاستناد إليه في إيجاد تفاسير مختلفة لظواهر الوجود والأشياء في الكون والطبيعة في الحياة...الخ.

إن هذا النبع الفلسفي الذي استقى منه هيدغر توجهه الفلسفي لم يكن في متناول غيره من الفلاسفة مثل "دلتاي"، الأمر الذي جعله يتميز عنه في الطرح والرؤية والمنهج والتصور، فالتوجه الظاهري

[1]– مارتن هيدغر، فيلسوف ألماني ولد في 26 سبتمبر1889 جنوب ألمانيا، درس في جامعة فرايبورغ تحت إشراف أستاذه هوسرل مؤسس الظاهراتية، صار فيما بعد أستاذاً في هذه الجامعة عام 1928، وكان الهدف الأساسي الفلسفي عنده هو معرفة حقيقة الوجود من أبرز مؤلفاته: الوجود والزمان –1927–، ودروب موصدة – 1950–، مات في 26 ماي 1976. ينظر: أحمد واعظي، ماهي الهيرمنيوتيقا، مجلة المحجة، لبنان، بيروت عدد 6، 2003.

PHENOMENOLOGY[1] كشف عن مجال المعرفة، تلك التي تقوم على إدراك الأشياء من منطلق المفاهيم القبلية للظاهرة المراد دراستها، وهذه النقطة بالذات أي الطرح القبلي للأشياء. تعتبر نقطة حيوية للوجود التاريخي الذي يميز الإنسان في عالم الوجود، وتعتبر هذه النقطة كذلك نقطة الاختلاف بين المقولات العقلية، والمفاهيم القبلية.

إن الإدراك الحيوي الذي يمتلكه الإنسان للوجود هو الذي يميز المعرفة، ثم إن هيدغر أراد أن يخرج عن أستاذه "هوسلر" عندما كان ينظر إلى فكرة الوعي، تلك التي ميّزت طرح "هوسلر"، ولم يكن "هيدغر" ليعتدّ لفكرة الوعي الذاتي لدى "هوسلر"، ورأى بأنها رؤية ذاتية تميّز بها "كانط"، ثم إنّ الوعي الذي يميّز الإنسان في الوجود هو من بين المفاتيح التي تفهم طبيعة الوجود، وهذا الفهم نابعٌ من الذاتية، ومن الوعي بالتاريخ، وبالتالي فإنّه لا يعتبر شيئاً ثابتاً، ولكنّه تشكّل من خلال تجارب حية في الحياة، تلك

[1]– الفينومولوجيا –علم وصف الظواهر–، ورد هذا اللفظ عند "LAMBERT" في كتابه "الأرجايزن الجديد" – 1764– للدلالة على نظرية الظواهر الأساسية للمعرفة والتجربة عند كانط للدلالة على مثل هذا المعنى ولكن في حدّ أضيق في كتابه ميتافيزيقا الطبيعة 1786، وعند هيجل 1807 للدلالة على المراحل التي مرّ بها الإنسان حتى يصل إلى الوعي بالروح، وعند هاملتون دروس في الميتافيزيقا 1857 للدلالة على فرع من علم الفكر، هو الذي يلاحظ مختلف الظواهر الفكرية ويعممها، وهوسرل يعدّ أول من أطلق هذا اللفظ علماً على فلسفة بأكملها تأخذ على نفسها أن تصف الظواهر بكلّ دقّة وترتبها بكلّ إحكام، وخصوصاً المعاني الأساسية في العلوم بغية توضيحها وتعريفها وحينئذ تكون معرفتنا واقعةً على ماهيات بخصائصها الثابتة كفيلة بتأسيس علم بمعنى الكلمة كالرياضيات./ينظر، مراد وهبة، المعجم الفلسفي، معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، عبده غريب، القاهرة، 1997، ص517.

التي يواجهها الإنسان، وهذه الرؤية بالذات أقصت مفهوم الزمان والمكان، والفكر المثالي.

إن مفهوم الوجود لدى هيدغر هو ذلك الذي نجده مختفياً داخل المقولات الإِستيتيكية[1] للفلسفة الغربية، ولعلّ هذا الشيء المختفي والذي لا يرى بالسهل كان "هيدغر" في بعض محاولاته يسعى إلى التخلي عنه.

إن رؤية هيدغر للوجود تجاوزت الوعي الذاتي لديه، وهو وإن كان هذا الوعي تاريخياً، وإن كانت بدايته تنطلق من الإدراك الذاتي للوجود فإنه عملية فهم دائمة ومستمرة.

- مفهوم الهيرمونطيقا والظاهراتية عند "هيدغر":

يرى "هيدغر" أن هذا المفهوم للهيرمونطيقا لم يستعمله "هوسلر" في كتاباته، وهي في تصوره نفسها الظاهراتية، بكلّ ما تحمله من أبعاد أصيلة، وهو يسعى إلى إقامة مفهوم للوجود من منطلقها، أي البحث عن هيرمنطيقا لهذا الوجود. وبنى "هيدغر" الفلسفة الظاهراتية من منطلق الفكر اليوناني

[1]- ESTHETIQUE أول من وضع هذا الاصطلاح هو BAUMGART في عام 1750، وهو مأخوذ من كلمة يونانية AISTHETICOS، ومعناها الادراك الحسّي، ثمّ أطلقت على الإدراك الخاص بشعور الجمال لمّا نراه في الطبيعة، وآيات الفنون، واستخدمه كانط بمعنى الحساسية، فيقال الحساسية الترنسندنتالية، وموضوعها... الصور القبلية أي الزمان والمكان، ولكنه عاد في كتابه "نقد الحكم" واستخدمه بمعنى الحكم التقويمي الخاص بالجميل، وهو نظري وعملي، النظري موضوعه دراسة الصفات العامة التي تثير فينا الإحساس بالجمال، والعملي موضوعه دراسة مظاهر الفن. مراد وهبه، المعجم الفلسفي –معجم المصطلحات الفلسفية–، ص54.

الذي أصّل لمفهوم الظاهراتية، والذي ينقسم في الأصل إلى جزئين "PHENOMENON" و"LOGOS"، فدلالة الجزء الأول هي مختلف الأشياء والظواهر المعرضة لضوء النهار، أو كل ما يمكن أن يظهره الضوء، وإنّ هذا الظهور أو الوضوح لا يعتبر شيئاً عرضاً، يدلّ أو ينبئ عن أمر خفيّ غير ظاهر من ورائه، غير أنه بروز أو ظهور لذلك الشيء على حقيقته.

إن إدراك الأشياء في الوجود، تلك الموجودة في الواقع كما هي، هي ماهية الشيء في أصله[1] إنّ المنطلق الذي بني عليه المنهج الظاهري وعلى الظواهر والأشياء التي تبرز في الواقع كما هي دون أن تبسط عليها ما نقوله من مواقف شخصية اتجاهها، وبعبارة أخرى إن الإدراك الذي نعرف به الأشياء في ظاهرها لسنا نحن من نقوم بإنشاء هذه المواقف أو الأحداث اتجاه هذه الأشياء، بل إن الشيء هو الذي يدلّ على نفسه، ثمّ إن الفهم الحقيقي والصحيح هو أن نسلّم بحقيقة الشيء من أجل أن يدلّنا عمّا هو في نفسه، والأشياء في الوجود لا يمكن لها أن تخبرنا عن نفسها أو أن تتحدث إلينا ولا أن تكشف عن مكنوناتها، إلاّ بشيءٍ واحد هو اللغة، ثمّ إن الجزء الثاني الذي سعى هيدغر إلى تحليله والذي هو LOGOS، فهو يرى فيه أنها لا تدلّ على الفكر، لكنّها تدلّ على الكلام، ووظيفة الكلام هي التي تجعل الفكر ممكناً.

[1]– ينظر: محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العلي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص07و08.

إنّ اللغة لديه لا تعتبر نمطاً من أنماط التواصل التي وضعها الإنسان ليجعل للوجود معنى أو ليطبع عن هذا المعنى فهمه النفسي أو الذاتي للأشياء الموجودة في الوجود، اللغة تدلّ على الإطار المعنوي القائم بالفعل بين الأشياء، وعليه فإن اللغة هي التي تدلّ من خلال هذا الإنسان عن الأشياء، والوجود يدلّ للإنسان عن أحداثه ووقائعه وصفاته وأشكاله عن طريق اللغة[1]، ثمّ إن اللغة هي الميدان الرحب للقراءة والفهم والتفسير، والوجود يدلّ بمختلف أنماطه عن حقيقته للإنسان، عن طريق تأملات مستمرة ومختلفة بواسطة القراءة والفهم والتفسير، وهذا يدلّ على أنّ الإنسان لا يفهم حقيقة اللغة، بل إنّ فهمه يأتي من منطلق اللغة، ومن ههنا فإن اللغة لا تعتبر شيئاً وسيطاً بين الوجود والإنسان، غير أنها تجلّي ذلك الوجود وتظهره بعدما كان مختفياً، كما نستطيع القول من هذا المنطلق إنّ اللغة هي الانكشاف أو هي الظهور الواقعي للوجود.

إن الهيرمنطيقا الظاهرية، هي ذلك الفهم الذي ندركه من خلال تجلي الأشياء وظهورها في الوجود لا من خلال ما يقوله الوعي الإنساني، وكذلك تتبع هذه الهرمونطيقا الظاهرية من الحقائق التي نعيها وندركها من خلال ذلك الشيء الذي نبسط عليه مواقفنا، ثمّ إن فعل الإدراك والفهم لهذه الأشياء الماثلة في الوجود لا يكون من الفراغ، يرى "هيدغر" في هذا المضمار أنّ عملية الفهم لماهية ذلك الشيء الموجود والمكتمل لا يكون فهماً ثابتاً ولكنه

[1]- ينظر: سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 2002م، ص105.

يأتي من منطلق التاريخ، ويتطور عبر حقب زمنية لكي يتصدى لهذه الأحداث والظواهر، وعليه فإنّ عملية الفهم عملية دائمة في هذا الوجود، ثم إن الظاهرية لديه هي غير منطقية، وتصدر الهيرمونطيقا فهماً وجودياً.

إن الفهم لدى "هيدغر" هو عملية يستطيع الإنسان أن يدرك من خلالها مختلف التوقعات اتجاه الوجود للإنسان في حياته، ودوره في المحيط الذي يعيش فيه، إنه لا يعتبر قدرة وقوة في الإحساس بموقف شخص آخر، كما أنه لا يعتبر قوّةً ندرك من خلالها بعض تداعيات أشكال الحياة، بنوع من التبصّر والعمق، كما أنه لا يعتبر حصيلةً وامتلاكاً بل هو نمط من أنماط الحياة في هذا الوجود، كما أنه لا يعدّ محوراً من المحاور التي تؤسس لهذا الوجود، من هذا المنطلق فإنّه فعلٌ وجودي يأتي مسبقاً وأساساً لأي ممارسة وجودية.

إن هذه المقولات الفلسفية التي ذكرها "هيدغر" أثّرت بشكلٍ مباشر في الأدب والعمل الفني[1]، بدأها بمقولة الوعي الذاتي في الفلسفة الغربية والتي أقصاها كلياً من تصوره الفلسفي، وحاول أن يبني مفاهيمه على رؤية ظاهرية، وهذه اللبنة التي أرسى من خلالها الرؤية الوجودية للمعرفة، دلّت على أنّ الفهم والوجود شيءٌ واحد، وهذا ما جعل من اللغة تبتعد أو تفقد

[1]- ينظر: غادامير، طرق هيدغر، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، 2007م، ص179.

ميزتها الإنسانية، وصارت عبارة عن تنظيم وجودي للعالم والإنسان معاً، ومن خلال هذا المنطلق كان العمل الفني منفصلاً انفصالاً تاماً عن صاحبه.

يقول غادامير: "إن مفهوم العالم كان منذ البداية أحد المفهومات التأويلية الرئيسة لدى هيدغر"[1] ويكون بذلك هذا العمل شيئاً تجلّى من الناحية الوجودية في هذا العالم، ويتحول بذلك الفهم الذي نتعامل معه اتجاه ذلك العمل الأدبي ظاهرةً وجودية تنمّي الإنسان، ووجوده في العالم، إنّ العمل الفني ومنه النص الأدبي لا يدلّ على موقف المبدع له في لحظة تاريخية معينة، ولكنه يدلّ على ذلك الوجود في إطاره الفلسفي، ومن ثمة فإن الفن والفلسفة يصيران شيئاً واحداً، ثمّ إنّ هدم ذاتية المبدع وإقصائها وإسقاطها، أي العدول عنها من أجل تحقيق التجربة الوجودية، جعل هيدغر يقترب من "دلتاي" الذي ضحّى بها في سبيل تجربة الحياة، ومن باب آخر فإن العمل الفني ينطلق من الوجود الفني والذي يدلّ على ثباته. قد تتجانس مع مفهوم "دلتاي" للنص على أنه تحديد موضوعي لتجربة الحياة والتي قد تدلّ على إمكانية الفهم. إن الإطار الفلسفي الذي انطلق منه هيدغر في رؤية بعض المنظرين هو الذي انطلق منه "غادامير" مع بعض التحفظات لبعض المواقف لدى هيدغر. يقول هيدغر: "إن المحافظة على العمل الفني لا تجعل الناس فريدين في تجاربهم بل تزحزحهم نحو الانتماء إلى الحقيقة الواقعة في العمل الفني وتؤسس بهذه الطريقة وجود الناس بعضهم مع بعض،

[1]- المصدر نفسه، ص220.

ومن أجل بعض، بوصفهم المعاناة التاريخية للوجود الآني بناءً على ما لهم من علاقة بالكشف..."[1].

- **غادامير[2]:مشكلة الفهم الهرمونطيقي، أو فهم الفهم.**

يحاول غادامير أن يناقش قضية الفهم من منطلق تصفح تاريخي مارسه على مفهوم الهرمونطيقا بدايةً من أفكار شلايرماخر ووصولاً إلى العصر الذي هو فيه، وهذا الطرح التاريخي الذي مارسه على الظاهرة التأويلية جعله يمرر نقده بطريقة ذكية على كل مرحلة من مراحل وجود ظاهرة التأويل والهرمونطيقا. وبذلك فإنه يرى في التأويل جهداً فلسفياً مغايراً تماماً لكل أولئك الفلاسفة الذين سبقوه كشلايرماخر، ودلتاي، وهيدغر، وريكور، وإن كان يأخذ عنهم في بعض تحليلاته، "فالممارسة التأويلية في تصوره لها ثلاث مراحل: الفهم والتفسير أو التأويل، والتطبيق، كل مرحلة من هذه المراحل تشكل جزءًا لا يتجزأ من العملية التأويلية[3].

---

[1]– هيدغر، أصل العمل الفني، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2001م، ص91.

[2]– هانز جورج غادامير، فيلسوف ألماني ولد سنة 1900، درس في برسلاو وماربورغ، حصل على الدكتوراه الأولى بإشراف باول ناتورب، وعلى الدكتوراه المؤهلة للتدريس في الجامعة بإشراف هيدغر في جامعة ماربورغ سنة 1929، وصار أستاذ كرسي الفلسفة في جامعة ليبتسج سنة 1939، ثم انتقل إلى جامعة فرانكفورت سنة 1943 ثم إلى هيدنبرغ سنة 1949، وشغل منذ 1953 رئاسة تحرير المجلة الفلسفية، له مؤلفات مختلفة منها كتابه الحقيقة ومنهج، والأخلاق الديالكتية عند أفلاطون وغيرهما كثير، مات سنة 2002. / من كتاب هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي حاتم صالح، الخطوط الأساسية للتأويلية الفلسفية، دار أويا، ط1، طرابلس، مارس 2007، واجهة الغلاف.

[3]– غادامير، من فهم الوجود إلى فهم الفهم، ترجمة عبد العزيز بو الشعير، منشورات دار الاختلاف، ط1، الجزائر 2011، ص21.

يعتقد غادامير من خلال هذه المراتب الثلاث المذكورة أن العملية تبدأ أولاً من الفهم الذي قد يكون تبصراً عقلياً أو ممارسةً ذهنية يجنح من خلالها العارف بالشيء إلى استنطاق بعض المعالم الكائنة في الشيء المراد فهمه، ثمّ إنّ التفسير لا يكون حصوله إلاّ بوجود عملية الفهم، فكأن عملية التفسير تمرّ عبر قرينة الفهم، فهما وإن كانا يبدوان متشابكين إلى حدٍّ ما فإنهما في آخر المطاف شيءٌ واحد.

ثمّ يمرّ إلى التأويل أو التفسير كونه الإطار المنطقي أو الموضوعي الذي يسمح للفهم أن يمرّ، ويرى أن التفسير هو الشكل الخارجي للفهم، وهذا الشكل إمّا أن يكون شكلاً لغوياً مثله مثل النصوص الأدبية أو الخطابات اللغوية أو قد يكون شكلاً فنياً إبداعياً مثلما هي الألواح الزيتية أو الخطابات الفنية، باختلاف أنساقها وأشكالها، ومنه فإن التفسير لديه يعتبر شكلاً لغوياً أو غير لغوي، وهو لا ينفصل عن الفهم وليس مستقلاًّ عنه، بل إنهما متشابكان ومتلازمان معاً[1].

إن رؤية التفسير لدى غادامير رؤيةٌ تقوم على مبدأ اللغة، وغير اللغة كذلك، ولعل إمكانية الفهم تقوم عليه، ثم إنه في بعده اللغوي يدلّ على الفهم أو برؤية أخرى يظهر الفهم في عملية التفسير، ومن ههنا فليس هنالك انفصالٌ تام بين التفسير والفهم، ثمّ إنّ أي عملية تأويلية تحمل في طياتها

[1]– ينظر، هانز جورج غادامير، اللغة كوسط للتجربة التأويلية، ترجمة آمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالم، العدد03، 1988، ص52.

تطبيقاً معيّناً لبعض الأفكار والمعايير التي نحملها على الخطاب أو النص، ثمّ حمل بعض تلك المقولات الكائنة في النص على ما نحمله نحن من مفاهيم اتجاه ذلك النص، وقد تكون النظرة إذن مشابهة لذلك الإسقاط الذي نخلق من خلاله شبه ترجمة للنص، وإخضاع ذلك الإسقاط لمكتسباتنا العملية والواقعية في الحياة.

وقد نجد هذه المفارقات، وهذه الاستعمالات حينما نتعامل مع النص القانوني والنص اللاهوتي، فالأول يكمن في استنطاق المادة القانونية وإخضاعها للأداء الفعلي والعملي حينما تعالج حالة معينة في حياتنا، والثاني يقودنا إلى إخضاع تعاليم الوحي في حياتنا اليومية، وكلا الأمرين معاً هما فهمٌ وتفسير في الوقت نفسه[1]، الشيء الذي يميّز الممارسة التأويلية في هذا الذي تصفحناه هو ميزة التطبيق للنص، وهذه الميزة تمثّل ما هو حاصل في النص وما هو كائن لدى المفسِّر.

وهذا التطبيق حتماً سيكون له الأثر فيما يمتلكه المفسّر من مفاهيم في أدائه اليومي[2]. يعتقد بعض العلماء أن هذه المراحل الثلاثة التي أقام عليها غادامير العملية التأويلية تعتبر وحدةً كلّية أو شكلاً عاماً يحدّد من خلال التأويل أو التفسير، برؤية مركّزة تقصي الجوانب الثلاثة (الفهم،

[1]– ينظر ،هانز روبرت ياوس، علم التأويل الأدبي حدوده ومهمّاته، ترجمة بسام بركة، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 03، 1988، ص55و57.

[2]– ينظر: عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة –دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة–، الدار العربية للعلوم، لبنان، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، لبنان، 2007م، ص22.

التفسير، والتطبيق)، والتي أسست لعلم التأويل، والتي كان حصولها من منطلق الممارسة القديمة لفن التفسير[1].

لقد تجاوزت الهيرمونطيقا الفلسفية لدى غادامير، الهيرمونطيقا الكلاسيكية التي وجدناها عند شلايرماخر ودلتاي، لكنه أصّل مفاهيمه من الهيرمونطيقا الفينومولوجية (الظاهرية)، ويتصور أن الهيرمنطيقا هي نشاط كلّي عام ينطق من الفهم الأول الذي يؤسس نظرياً للهيرمنطيقا، والتي تتكر –أي هيرمونطيقية غادامير– فكرة الحقيقة المطلقة، وهي نوعٌ من اليقين، كما تتكر مصادرة المنهج الذي يؤسس للحقيقة بنوعٍ من اليقين الذي لا يقبل الجدل، إن المنهج لا يعتبر الوسيلة الوحيدة التي تقرّب من الحقيقة، وليست الحقيقة يقينية ولا مطلقة، مغطاة من خلال وسائل المنهج وأدواته، كما لو كانت الحقيقة كنزاً يكون العثور عليه مضموناً من خلال لحظة مرسومة على نحو ما وقع في شكّ ديكارت حينما كان يصوغ قواعده لهداية العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم.

سعى غادامير في مؤلفه الحقيقة والمنهج إلى وضع إجراءين جوهريين، هما ضرورة تخليص عملية الفهم من الطابع النفسي الذي عرف عند دلتاي وشلايرمخر بطريقة أخرى إبعاد النص عمّا يكتنفه من خلفيات نفسية للمؤلف وكذا العصر الذي ينتمي إليه، هذا من جهة، ومن جهة ثانية

[1]– من أولئك الذين ذهبوا إلى أن العملية التأويلية تشكّل وحدةً كلية لدى غادامير وياوس، ينظر هانس روبرت ياوس، علم التأويل الأدبي حدوده ومهاراته، ص55–56.

تحويل الاهتمام إلى عملية الفهم في حدّ ذاتها، وفي بعدها التاريخي، وهو الذي يختلف عن تصور شلايرماخر الذي وضع القواعد والقوانين التي تبعدنا عن سوء الفهم. يقول غادامير: "ليست ما يجب أن نفعل، أو أن نتجنب في عملية الفهم، بل الأحرى الاهتمام بما يحدث بالفعل بهذه العملية"[1].

وبهذا يكون غادامير قد بيّن أن للتأويل مفهوماً جديداً للهيرمنطيقا، التي كانت قبله تستند إلى الخلفيات النفسية مثلما هو الأمر عند شلايرماخر ودلتاي، وكانت كذلك حبيسة بأنطولوجيا هيدغر، أو الظاهرية التي أرساها "هوسرل"، لقد تحولت الهيرمنطيقا مع غادامير إلى حلقة من الفهم والتفسير والتأويل والتطبيق، فكانت نشاطاً كلّياً لديه واتّسع مجالها ليشمل ظاهرة يتطلّب معناها التفسير قصد إبعاد الغموض عنها.

إن الحقيقة لديه ليست مطلقة، بل هي حقيقة إنسانية وليست نهائية ولا يقينية وهي نسبية ومتغيرة باستمرار، كما أن التفسير شكل من أشكال الفهم، فقد نفسّر كي نفهم، والتطبيق هو الممارسة التأويلية في حد ذاتها عندما تطبّق على النص، والتطبيق في حدّ ذاته تداخل بين النّص وما ينتظره المفسّر من آفاق راهنة.

[1]- نصر حامد أبوزيد، الهرمونطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول، العدد03، المجلد01، 1981، ص153.

لقد جعل غادامير من الهرمونطيقا منوالاً جديداً في الفهم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالشروط التاريخية التي تتمفصل بين النص والشروط التاريخية للمؤوِّل أو واضع النص. وفي الأخير انبنت عملية التأويل لديه على ما يلي: الكلّي والجزئي الموضوعي، والذاتي، والفهم والتفسير، المتمركزان في الذات والتاريخ. وروحهما المسافة الزمنية والروح النقدية التي تقوم على التساؤل من أجل البحث عن ماهية التأويل.

* الفصل الثالث: التأويل اللساني

- التأويل الصوتي واستراتيجيات الفهم
- الوظيفة التمايزية وحدوث التأويل الصوتي
- تأويلات الأبنية التركيبية
- التأويل الدلالي

- **تمهيـــد:**

يعتقد الكثير من العلماء والفلاسفة أن الممارسة التأويلية هي عبارة عن تأملات عملية أو قراءات ذات بعد تفكيكي أحياناً في اللغة، وهي بهذا –أي اللغة– هيكلٌ تنسيقيٌّ أو مستودع للتدليل أو فضاءٌ للتشكيل.

وإذا كانت "كل تجربة في الحقيقة هي تجربة تأويلية"[1] في تصور فاتيمو الذي قاده إلى إعادة قراءة الهيرمنطيقا كفكر عدمي بالمعنى الذي سبق وأن رأيناه، إذ الحقيقة والتأويل وجهان لعملة واحدة، وربط الحقيقة بالتأويل هو كما فعل غادامير وروورتي، نقض البعد الأحادي والتمركزي والذاتوي والسلطوي في الثقافة الغربية قصد ربط الحقيقة بوجهها العملي والمحايث والمتنوع.

إن الممارسة التأويلية صارت أولوية في الفهم، وحتمية في بناء المفاهيم اللغوية، وكذا فإن محددات اللغة من منطلق آلية الفهم في سياقات التأويل تأخذ استراتيجيات مفاهيمية عدّة. اللغة وبما تحمله من آليات في البناء الداخلي لها تتجسد في مستويات عدة للفهم، وهي كذلك مستويات في الوصف الداخلي لها. ذلك أن المستوى الصوتي، والمستوى التركيبي والدلالي، هي مستويات في وصف الأبنية الداخلية للنّطاق. وهي مستويات التحليل فيها، وكأن المحلل لأبنية اللغة لا ينطلق من الآلية نفسها في الكشف

[1] – جياني فاتيمو، فيما وراء التأويل –دلالة الهيرمونطيقا بالنسبة إلى الفلاسفة–، منشورات دوبوك الجامعية، باريس–بروكسل، 1997، ص14.

عن عملية البناء، غير أن السؤال الذي يحيط بنفسه في نطاق هذه الجزئيات المفاهيمية، كيف يمكن أن نفهم تأويلات اللغة من منطلق مستويات التحليل هذه؟ أو بصورة أخرى أين تكمن آليات التأويل في مختلف مستويات التحليل اللساني هذه؟ أو كيف يؤول الصوت من منطلق وحدات البناء اللساني الصوتي؟ هذا من جهة ومن جهة ثانية إلى أي مدى يمكن استنطاق المادة اللسانية من منطلق مستويات التحليل السالفة؟ وبتحديد آخر كيف يمكن لنا أن ندرك آليات التأويل الصوتي والتركيبي والدلالي؟ وهل لنا أن نكشف عن استراتيجيات الفهم والتأويل من منطلق الصوت والتركيب والدلالة؟ هذا ما سنحاول الكشف عنه والتنقيب عن مفاهيمه العلمية في تحديد جزئيات هذا التناول.

- التأويل الصوتي واستراتيجيات الفهم:

الصوت ظاهرة طبيعية ندرك أثرها دون أن ندرك كنهها، فقد أثبت علماء الصوت أن كل صوت مسموع يستلزم وجود جسم يهتز، على أن هذه الحركات (الاهتزازات) لا تدرك بالعين في بعض الحالات كما أثبتوا أن هزات مصدر الصوت تنتقل في وسط غازي أو سائل أو صلب حتى تصل إلى الأذن الإنسانية[1].

والهواء هو الوسط الذي تنتقل خلاله الهزات في معظم الحالات في شكل موجات حتى تصل إلى الأذن، كما تتوقف شدة الصوت أو ارتفاعه

[1] -ينظر: زين كامل الخويسكي، لسانيات من اللسانيات، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2006م، ص36.

على بعد الأذن من مصدر الصوت ودرجة الصوت تتوقف على عدد الاهتزازات في الثانية، أما نوع الصوت فهو تلك الصفة الخاصة التي تميّز صوتاً من صوت وإن اتّحدا في الدرجة والشدة. هذا عن الصّوت عامّةً، أما الصوت الإنساني فينشأ من ذبذبات المصدر الأول فيها، وهي الحنجرة، فعند اندفاع الهواء من أسفل الرئتين يمر عبرها، ثم يصدر عن طريق الفم أو الأذن مشكّلاً لبعض الاهتزازات ثم ينتقل إلى الأذن في شكل موجات تدركها الأذن الخارجية ثم الداخلية.

وتختلف الأصوات في أدائها من شخص إلى آخر، أي بين الكبير والصغير والرجل والمرأة، فصوت الطفل والمرأة أكثر حدّة منه عند الرّجل كون أحبالها الصوتية قصيرة وهي عند الرجل أطول وأضخم، لذلك كثيراً ما نرى أن أصوات الصبيان تمتاز بالحدّة وعندما يبلغون فإن أصواتهم تميل إلى الخشونة.

والمستوى الصوتي هو من أغنى مستويات التحليل والوصف اللساني، فبدونه اللغة تصير لا إنسانية، ذلك أن الصوت اللساني أول جزئية لسانية نحدّد منها خاصية اللغة الإنسانية، ولم يكن لهذا المستوى أن يكتشف حديثاً أو أن يوصف وصفاً جديداً، بل إن امتداد الوصف في المستوى اللساني قديم قدم الظاهرة اللغوية في بعدها الفلسفي، فقد كتب في هذا المضمار اليونان، والرومانيون والهنود والعرب[1]، وتباينت الآراء اللسانية من جيل إلى

[1] – المرجع السابق، ص40.

آخر، ومن تصوّر تراثي إلى آخر حديث، وتباينت كذلك تصانيف علماء اللغة بين اللغة وتراتيبها لدى الدارسين.

ولما كانت اللغة أشبه ما تكون بالكائن الحي الذي يخضع إلى التطور والتبدل والتغير من حالة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر، وزمن إلى زمن آخر، كان الصوت أولى القبل في التبدل من حالة إلى أخرى، فها هو يمرّ أحياناً عبر مراحل من الانتقاص وأخرى بالزيادة، وأحايين بالتبدل من حالة إلى أخرى. فكيف تحصل هذه التبدلات الصوتية؟ وما هي العوامل المؤثرة في إنشاء عملية التبدل والتغير، والتمايز؟ فهل للأحداث أثر في عملية التبدل هذه؟ ولعل للعوامل المادية والأزمنة والأمكنة شيءٌ في حدوث عملية التبدل الصوتي؟

وبلغة أخرى، كيف يمكن أن نجد تأويلاً لسانياً من منطلق التبدلات الصوتية؟ وهل لنا أن نجد آليات الفهم التأويلي من منطلق الأنماط الصوتية الكائنة في اللغة؟

لقد سبق وأن عرفنا أن منطلق الدراسات الصوتية، لم يكن صدفةً في إنشائه ضمن المستويات اللغوية، بل كانت اجتهادات علماء اللسان والفلاسفة بادرة أولى في التأثيل لنشوء هذا العلم في اللغة، كما كانت الدراسات اللسانية الحديثة في أسمى تحليلاتها تنطلق من وحدة الصوت في إنشاء أدوارها اللسانية الصوتية، وعليه فإن من جملة الأعمال اللسانية الصوتية ما قامت به المدرسة اللسانية الشكلية متمثلة في حلقة براغ اللسانية ثم في نشوء مدرسة

براغ[1] والتي أتت على جملة من المفاهيم الصوتية التي نرى أنها أقرب إلى إنشاء التأويل الصوتي في جزئيات لسانية وفي مقاطع صوتية مختلفة.

لقد انطلقت أعمال هذه المدرسة اللسانية بالضبط عندما انعقد أول مؤتمر للسانيات في العالم سنة 1928، فتزامن عملها مع هذه السنة بالذات، ويعود الفضل في ذلك إلى جهود رومان ياكبسون، وتروبتسكوي، اللذان قاما بتوزيع وريقات بحث يؤسسان من خلالها للمستوى الصوتي الوظيفي الذي تم إقصاؤه من الفكر اللساني لمدة طويلة من الزمن وحلول المستوى الدلالي مكانه في أوساط المنشغلين بالفكر اللساني، وساعتها تم اعتماده ورد الاعتبار لديه، فكانت أعمال هذين العالمين بداية جادة في إنشاء الصوتيات الوظيفية، وعليه فقد صارت مدرسة براغ ترى أن "اللغة نظام من الوظائف ولكل وظيفة نظام من العلامات"[2]، موسعة بذلك نطاق اللغة في عرف دي سوسير على أنها نظام من العلامات.

ولم تكن هذه الأفكار لتظهر على بساط الوجود لولا جهود أقطابها السالفي الذكر تروبتسكوي ورومان ياكبسون وغيرهم.

---

[1] – مدرسة براغ أسسها العالم التشيكي فيلام ماثيريوس Vilem Mathesuis سنة 1926 وهو نادي لساني أو حلقة لسانية أصبحت فيما بعد مدرسة لسانية عرفت بمدرسة براغ اللسانية، من أبرز اقطابها –تروبتسكوي– ورومان ياكبسون، وبوهلر وكارسفسكي وغيرهم، قد بلغت ذروة العمل اللساني في بعده الصوتي الوظيفي في هذه المدرسة في سنوات الثلاثينات من القرن الماضي، ومازال نفوذها مستمراً إلى يومنا هذا/ ينظر: أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 2002م، ص136.

[2] – PHILIP DAVIS, MODERN THEORIES OF LANGUAGE? NEW JERSEY? PRINTICE–HALL.INC, 1973, P219.

- التأويل الصوتي من منطلق الفهم اللغوي للصوت عند تروبتسكوي[1]:

سنحاول أن نقتصر في منوال الأداء الوظيفي الصوتي لدى تروبتسكوي على الظاهرة اللسانية الصوتية، دون غيرها من الأشكال الوظيفية التي سعت هذه المدرسة إلى إبرازها وتحديدها.

إن اللبنة الأساس التي ميزت العمل الصوتي لدى تروبتسكوي هي الاهتمام بالجانب الوظيفي إذ يعتبره قاسماً مشتركاً في التعاملات اللسانية المختلفة لديه بين الصوت، والتركيب والدلالة، ففي الصوت يُخضع العمل إلى الوحدة الأساسية المصطلح عليها بـ"الفونيم"، بقوله: "إن الفونيم هو أولاً وقبل كل شيء مفهومٌ وظيفي"[2]، وعليه فإن الفونيم هو تلك الوحدة الصوتية الفونولوجية التي لا تقبل التقطيع إلى وحدات أصغر، وهو بهذا المأخذ المفاهيمي يمثّل في العربية الحرف كوحدة صوتية، والذي يعرف عنه في اللغة العربية (الحرف) أنه لا يحتكر في نفسه حكماً بيّناً، بل إن الحركة هي التي تحدث منه حالة صوتية أو صرفية أو نحوية أو دلالية، لها معقول في بناء السياق على مستوى الوحدات الصغرى والكبرى، ومن ههنا فإن الفونيم يساوي الحرف زائد الحركة، أي صائت ثم صامت. الحركة وقبلها الحرف،

[1] - ولد تروبتسكوي سنة 1838، من عائلة عريقة، عالم باللغات واللسانيات و أحد مؤسسي حلقة براغ اللغوية، برع في ميدان الصوتيات الوظيفية أو الفونولوجيا، وكانت له إسهامات قيمة ، من أشهر مؤلفاته مبادئ الفونولوجيا 1939، مات سنة 1938. ينظر أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، المرجع السابق، ص141-142.

[2] - NICOLAI TRUBETZKOY,PRINCIPLES OF PHONOLOGY, UNIVERSITY OF CALIFORNIA, PRESS.ENGLISH.ED, 1969.P. 43.

والأصوات الصائتة في العربية هي الحركات (الفتحة والضمة والكسرة) والألف والواو والياء، والبقية من الأحرف الأخرى هي صوامت.

ويرجع الفضل في الاهتمام بالفونيمات في الدراسات الصوتية إلى جهود هذا العالم، إذ أرسى معالم العمل الصوتي من منطلق هذا العنصر الهام في إنشاء العمل الصوتي، إذن ما هو الدور الذي تؤديه هذه الوحدة الصوتية في إنشاء البنية الصوتية في اللغة؟ هذا من جهة ومن جهة ثانية كيف بهذه الوحدة أن تخلق سبل التأويل الصوتي من منطلق ما أرساه هذا العالم في المجال الفونولوجي في اللغة؟

لقد أعطى تروبسكوي مجموعة من التضادات كانت هي الأخرى مجموعة من المفاهيم والأطر التي تأخذ البنية اللسانية (الصوتية) نحو مقاربات إفهامية متباينة إذ نجد أن كل واحدة من تلك التضادات إلا ولها سبل التناول من زاوية معينة، غير أنها لا تخرج عن نطاق ما سماه باللبنة الأساس في معرفة التقلبات الصوتية الممكنة على مستوى البنية اللسانية نفسها– إذن ما هو هذا التضاد الذي يمكنه أن يغير نسق البنية الصوتية من ناحية الفهم من حالة إلى أخرى؟

يشدد ترويسكي القول على مبدأ الوظيفة في العمل الصوتي، ذلك أن وظيفة الصوت تعود لديه من استنطاق المعطيات الفونتيكية في تحليل الوحدات الفونولوجية ومن جملة المآخذ الوظيفية التي يتم استنطاقها الوظيفة

التزايدية ، والتحديدية والتمايزية[1]، لكن يولي اهتمامه إلى الوظيفة التمايزية، ذلك أنها الوظيفة الوحيدة التي يمكن لها أن تحدث تغيراً في إنشاء المعنى من منطلق المقطع الصوتي نفسه.

- الوظيفة التمايزية وحدوث التأويل الصوتي:

لا يمكن لهذه الوظيفة أن يكون لها دورٌ في إنشاء الأصوات في اللغة لولا وجود القاسم المشترك في العملية الصوتية وهو أصغر وحدة صوتية يمكن لها أن تحدث تغيراً في المعنى –ألا وهي "الفونيم"، وعليه يعتقد ترويسكوي، أن كل وحدةٍ صوتية يجب أن تتضمن خصائص تميز بينها وبين الوحدات الأخرى، وتجعلها بالنتيجة مختلفةً عنها، ومنه يوجد تضاد بين هذه الوحدات المميزة–، ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك تضاد بين كل وحدة ووحدة أخرى لولا التضاد الذي يحدث من منطلق الفونيم وعليه يكون حدوث وظيفة التمايز هذه.

فتغيّر فونيم مقام فونيم آخر لا يكون إلا بوجود عملية تضاد ظاهرة بتغيير في البناء والشكل الصوتي ثم المعنى بداهةً، فعند قولنا قام ونام لولا الفرق الجوهري بين الحدثين اللذان حصلا بين صوت القاف وصوت النون ما كنا لنعرف الفرق الذي جاء في المعنى بين فعل القيام وفعل النوم. هذه

[1] – ينظر: ميشال زكريا، الألسنية (علم اللغة الحديث)، ص237.

الجزئيات الصوتية لهي البادرة الأولى في إنشاء آلية الفهم التأويلي عندما تتبدل أحوال المقاطع الصوتية وقبلها أحوال الفونيم.

وقد نجد في المقام نفسه أن ظاهرة التمايز التي تحصل بعنصر الفونيم، تجعل مفارقات الفهم بادية للعيان والسمع، فإذا ما وجدنا في معاني ودلالات بعض الألفاظ مفارقات نوعية بين كل فونيم وآخر، فإننا سنجد بالمقابل أن هذا النوع من البناء اللفظي يأخذنا إلى النظر في عمق مداليل ما تدلّ عليه هذه الجزئيات اللفظية من تأويلات تحت غطاء البناء اللفظي نفسه، يحصل مثلاً أن فعل "هزّ" وهو فعل دال في مجمل عطاءاته المعنوية ومقاصده الدلالية، يأتي على طابع من الحركة المتأنية التي تشبه "الحدّ" في اللغة. وحقيقة وجوده أن الأصل فيه هَزَزَ في بعده الثلاثي، فتحوّل عن طريق الإدغام ومنه التضعيف إلى "هَزَّ" به إذا حرّكه، ومثله خُذ الخطام وخُذ بالخطام وتعلّقْ زيداً أو تعلَّقَ بزيدٍ، والأصل كما سبق القول هزز – الهزّ، تحريك الشيء، وتهتزّ وهزّه يهُزّه هزًّا، وفي التنزيل العزيز قوله تعالى: ((وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ)). أي حرّكي وهزّي بمعنى جُرّي[1].

أوّلاً هذا التحول بين أبنية الشكل يدلّ عليه طابع الانتقال من حالة إلى أخرى، من البناء الثلاثي إلى البناء الثنائي المضعّف، ثم إن الانتقال الثاني الذي يدفع بالمعنى إلى التوظيف أكثر في استثمارات لغوية بالغة، نجده في إحدى دلالاته يجنح إلى إعمال المفارقات الجزئية المحيطة بنسق

[1] – ابن منظور، لسان العرب، المجلد 15، ص60.

هذا البناء، كأن نرى انتقاله من حالة التحريك أو الحركة إلى حالة الجرّ. كما أن الدلالة في أبعد مضامينها التأويلية تجعل هذا الاستعمال ينتقل إلى العمق في الاستعمال عندما تتحول من نطاق الظاهر أو المعلوم إلى نطاق آخر هو الضمني اللاظاهر أو الباطن عندما نغير الفونيم الأول في بناء الفعل إلى الهمزة، وهنا نستغلّ مداليل هذه الصيغة من حقيقية الوجود الظاهر إلى مفارقات جوهرية باطنية تأتي على شاكلة هَزَّ غير الهزّ العادي، بل إنّه الأزّ، يُناط بهذه الحالة الاستعمالية لنسق أزّ أنه حركة اهتزازية داخلية تسمّى الأزّ الداخلي، إذ ما جعل الانتقال يتحوّل من الظاهر إلى العمق في عملية الهز هذه سوى الفونيم الذي غيّر نطاق الظاهر للعيان إلى نطاق الجوهر في الحركة، وفي قوله تعالى: ((أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا)). وأَزَّه أزًّا وأزيزاً مثل هزّه، وأزّ يؤزّه أزًّا، وهو الحركة الشديدة، وربما هو التهييج والتحريك[1].

إن الانتقال الدلالي الذي مارسه الفونيم كوحدةٍ صوتية على مداليل هاتين الوحدتين –هزَّ، ثمّ أزَّ، جعل الانتقال في بنية الفعلين انتقالاً من ظاهر الشيء إلى باطنه، ومنه فإن اللمسة الدلالية في قراءة تأويلية تقودنا إلى الوظيفة التمايزية قد حلّت بين الاستعمالين من منطلق وحدة الصوت الصغرى الفونيم.

– الإدغام والتضعيف الصوتي:

[1] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص98–99.

يحصل الإدغام في اللغة عادةً بين حرفين، أي أن "تضع لسانك لها موضعاً واحداً لا يزول عنه"[1]، هذا المفهوم الذي أتى به سيبويه يجعل الإدغام عملية تضمّ من خلالها حرفين إلى بعضهما البعض، ويكون بذلك النطق على شاكلة صوتٍ واحد صادر من الموقع نفسه، لكن كيف يحصل الإدغام الصوتي بين الحرفين؟ هل يكون ذلك من منطلق أن الحرفين ينتسبان إلى مخرج واحد، أم من مخرجين مختلفين؟ ذلك أننا قد نصادف في الإدغام أحياناً فونيمين على شكلين مختلفين، أي ما هو السبيل الذي جعل حصول عملية الإدغام في الأصوات اللغوية؟

نجد سبيل الإدغام في بعض القراءات لكتاب الله أنها تدغم أحرفاً ظاهرة لأسباب قد تكون فيها أدوات لفظية تقوم بذلك، وأحياناً أخرى نجد طابع الوجود الحرفي يدعو إلى دوام النطق بالشاكلة الصوتية نفسها، يقول الله تعالى في محكم تنزيله: ((لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ))[2]، وكذلك في قوله عزّ من قائل: ((وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ))[3] هاتان الحالتان يثبت فيهما الفونام وينطق من باب الإدغام، فالآية الأولى قد يدلّ على ذلك حرف الجزم، بينما في السورة الثانية فجواب الشرط قائمٌ بوجود الفاء دلالة على ذلك، وحلول الشرط في سياق الآية الآتية فيما بعد أدغمت فيها النون نطقاً، وليس في هذين المأخذين من

[1] – سيبويه، الكتاب، ج04، ص437.

[2] – سورة البينة، الآية 01.

[3] – سورة الزلزلة، الآية 08.

دليل على مصاحبة صوتية في المخرج يدعو إلى وجود فعل الإدغام، ذلك أن الكاف من بنات الأحرف الوسطية النطقية، والنون فهي خيشومية، وهو الأمر نفسه في نطاق البناء في العملية الشرطية بمن والتصاق الميم بالياء وإدغام النون بينهما ليس من سبيل الموقع أو المخرج، فكأن اللسان يجنح إلى سهولة الالتصاق وسلسلة البناء، فتمر الأصوات إلى الأمام بدون أي عائق كان.

تشيع هذه الاستعمالات في الأصوات اللغوية بكثرة نتيجةً للخفة والرقة والسهولة والمرونة في النطق، وهي مزية تبني أدلة التأويل أركانها القرائية على منوالها كثيراً فيكون ناتج الفهم من منطلق حصول هذه الأركان الصوتية في اللغة.

الإدغام عند القدماء يُعرف من هذا المنطلق على أنه "تقريب صوت من صوت" وهو على ضربين إدغام كبير يلتقي فيه المثلان على الأحكام التي يكون منها الإدغام، فيدغم الأول في الآخر، وهو إما ساكن الأول متحرك الثاني، مثل: قطع، وإما متحرك الأول مثل شدّ من شدد، وثانيهما أن يلتقي المتقاربان على أحكام الإدغام، فيقلب أحدهما إلى لفظ صاحبه فيدغم فيه مثل صبر من اصطبر[1]. وما إن يحصل تقريب الحرف من الحرف من غير إدغام نحو الإدغام الأصغر، وله أنواع كثيرة منها الإمالة وقلب تاء الافتعال في الأوزان الصرفية بما هو مقارب للحرف الذي قبله بأن

[1] – ابن جني، الخصائص، ج2، تحقيق محمد علي النجار ،دار الكتاب العربي ،ج2،ص139–140.

تكون ضادًا أو طاءً أو ظاءً فتقلب لها تاؤه طاءً، في مثل اضطرب، واصطبر واطرد واضطلم، وهو تقريب من الأحرف وليس بإدغام.

من هذه المقاربات ندرك أن العملية الإدغامية لا تختصّ بالمستوى الصوتي لوحده، بل تختصّ بالمستوى الصرفي كذلك، ذلك أنها تغير من أشكال الأوزان الصرفية في اللغة، هذا من جهة ومن جهة ثانية فهي تعبير يمس المعاني في اللغة بحجة أن كل زيادة في المبنى هي زيادة في المعنى[1]، وههنا ندرك أن التأويل له ما يقومُ مجال عمله في هذه الانتقالات في أشكال الأبنية والتي تغير بالتالي المعاني، وكذا الدلالات فيما يأتي ما بعد المعاني في حد ذاتها، وعليه فإن للإدغام مواضع معينة في اللغة.

- مواضع الادغام:

للإدغام في اللغة مواضع أو أماكن معلومة في العربية، فقد ندركها في (ال) الألف واللام والنون أو التنوين.

أما الادغام بال التعريف فمن المدرك في اللغة والملاحظ أن لامها تتحول إلى صوت مماثل لما بعدها حين يتقارب المخرجان، وعليه فهي تدغم في الأصوات القريبة أو المماثلة لها في المخرج –وهي: التاء والثاء والدال والذال والزاي والراء والسين والشين والصاد والضاد والطاء والظاء واللام والنون. وتعرف هذه اللام باللام الشمسية، في حين لا تدغم مع هذه الأصوات

[1] – المصدر نفسه ،والجزء نفسه ،ص140 –141.

لبعدها عنها في المخرج وهي –الياء والميم والقاف والكاف والخاء والغين والفاء والعين والحاء والهاء والهمزة، ويضاف إليها الجيم، وتم جمعها في قولهم (أبغ حجك وخف عقيمة) وهي اللام القمرية[1].

أما إدغام النون الساكنة المتطرفة –ومثلها التنوين–، فلها أحكام متنوعة[2]:

1- إظهار حلقي، وذلك من حروف الحلق: الهمزة، الهاء، العين، الحاء، الغين، الخاء.

2- إقلاب مع الباء مثل: انبعث وتُنطق امبعث.

3- إدغام مع الأصوات "يرملون" وهو إما إدغام بغُنّة مع حروف "ينمو" وإما إدغام بدون غنّة مع الراء واللام.

4- إخفاء، وذلك مع باقي أحرف الهجاء، وعددها خمسة عشر حرفاً، وقد جمعت في الحرف الأول من كل كلمة فيما يلي:

[1] – ينظر: الشيخ أحمد الحملاوي، شذا العرف، ص130، وكذا أحمد مختار عمر، دراسة الصوت اللغوي، ص389.

[2] – تختلف النون الساكنة في كونها حرفاً من حروف الهجاء، تثبت نطقاً وخطاً ووصلاً ووقفاً، متوسطةً ومتطرفة، توجد في الأسماء والأفعال والحروف، أما التنوين فهو زائد على بنية الكلمة، يثبت نطقًا لا خطًّا، وفعلاً دون الوصل، يقع متطرفاً يختص بالأسماء فقط. *من كتاب كامل المسيري، الجامع في تجويد القرآن الكريم، ط1، دار الإيمان، الإسكندرية، مصر، 2002، ص34.

صِفْ ذَا ثَنَاكُمْ جَادَ شَخْصٌ قَدْ سَمَا * دُمْ طَيبًا زِدْ فِي تُقَى ضَعْ ظَالِمَا**[1]

ولعل من دواعي التأويل في اللغة، هذه المواطن الصوتية التي تجعل من الاشتغال حول المفاهيم المتباينة من ناحية الشكل والتي تأخذنا في معانيها إلى دلالات أخرى ضمنية يستنطق من خلالها القصد أو المسكوت عنه في اللغة، وليس الإدغام وحده في باب الصوت له هذا المنوال في التناول، فقد نجد للقلب والإبدال في هذا المستوى ما يبرر وجود هذه العملية في اللغة. إذن ما المقصود بالإبدال الصوتي؟ ثم القلب في الأصوات اللغوية؟ وما علاقة التأويل بالإبدال وبالقلب في الأصوات اللغوية؟

- القلب والإبدال في الأصوات وعلاقتهما بإنشاء التأويل الصوتي:

القلب مصطلح لم يكن ليظهر في نطاق اللغة العربية، إلا من باب قلب الشيء عن شيء آخر، أقلبه من أجل شيء آخر، وهو تغيير مكاني لحرف مكان حرف آخر في حروف الكلمة الواحدة. ونجد ذلك في بعض الكلمات مثل جبذ مكان جذب، وحفر مكان حرف، وربض مكان رضب، أما الإبدال فهو أن نستبدل أحد أحرف الكلمة بحرف آخر وفق قواعد تدعو إلى

[1] – عبده الراجحي، التطبيق الصرفي، دار المعرفة الجامعية، 1420هـ، ص301، وكذا: كامل المسيري، الجامع في تجويد القرآن الكريم، ص35 والشيخ أحمد الحملاوي، شذا العرف، ص130.

ذلك الاستعمال[1]، ونجد ذلك في مثل: صقر، سقر، وزقر. مفقوء، ومفقوع[2]، وقد كان التنظيم أو التقعيد لمسببات القلب في بعض العناصر، منها:

1- الإنسجام الصرفي وتسهيل النطق كما في طمس –التي قلبت إلى طسم حتى لا يفصل بين الطاء والسين –وهما متقاربا المخرج بالميم.

2- اختلاف اللهجات مثل :الطبيح لغة في البطيخ.

3- من أخطاء العوام مثل: أنارب في أرانب، ومعالق في ملاعق[3]...الخ.

- الحذف الصوتي:

مما تدل عليه عملية الحذف في اللغة هو كونه عكس الإضافة، ذلك أننا نقوم بحذف صوت أو خاصية معينة دون الإضافة، ويتجلى ذلك في استعمال الكتابة في اللغة الفرنسية عندما يحذف الحرف أو الصامت من نهاية الكلمة، إذا كانت الكلمة تبدأ بصوت صامت نطقاً أو صوتاً، وتدلّ القاعدة على أن الحذف للصوت الصامت من نهاية الكلمة إذا كانت هذه الكلمة قد ابتدأت بصوت صامت آخر.

[1] – ينظر: ابن الحاجب، شرح الشافية، تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محي الدين عبدالحميد، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص197.

[2] – ينظر: محمد يوسف حبلص، علم اللسان العربي، ط1، عالم الكتب، 1997، ص202-203.

[3] – ينظر: عبد الرحمن أيوب، التطور اللغوي، ط1، القاهرة، مصر، 1964م، ص27-28.

وفي اللغة العربية تتجلى عملية الحذف في اللغة المحكية عادةً، عندما ننطق ببعض الكلمات مثل: حبال، بلاد، العشاء، وغيرها[1]، فعادةً في هذه الأمثلة يتم حذف أحد الأحرف اعتباطاً دون وجود قاعدة يحتكم إليها، إلا بمحض السليقة واستعمالاتها اليومية، فمثلاً حرف الحاء في لفظ حبال وحرف الدال في بلاد والعين في لفظ العشاء وهكذا دواليك، غير أن ما يمكن ملاحظته من كل ذلك أن الفونام يقوم بأدوار شتى في هذا الاستعمال الصوتي، وكأنه القاسم المشترك بين كل الاختلافات والاستعمالات الصوتية بتباين أداءاتها في اللغة والتأويل الصوتي، يأتي هو الآخر من هذا الاستعمال الذي يناط به الفونيم في اللغة، كما سبقنا الذكر فإن تروبتسكوي يعود إلى الفونيم كوحدة صوتية صغرى يمكن أن تؤدي وظيفةً صوتية بالغة التأثير في الأداء الصوتي للغة، وهو و بإسناده إلى هذه الوحدة الصغرى، قد جعل من السمات النطقية في الأصوات قيمة معرفية تحت نطاق الدور الفونولوجي للغة، ونجد بالمقابل عالماً آخر من أعلام المدرسة نفسها والتي ينتمي إليها كل من تروبتسكوي وكارسفسكي وروومان ياكوبسون[2]، نجده هو الآخر ينظر إلى نطاق الاستعمال الصوتي في اللغة على أنها استعمالات تختلف عن استعمالات زميله تروبتسكوي، وهي السمات السمعية دون النطقية، من

[1] – ينظر: شحدة فارع وموسى عمايرة وجهاد حمدان ومحمد العناني، مقدمة في اللغويات المعاصرة، دار وائل للنشر، ط3، عمان، الأردن، 2006، ص102.

[2] – ولد روومان ياكوبسون في عام 1896، كان مختصاً في القواعد المقارنة وفقه اللغة السلافية، أسس نادي موسكو الألسني، انتقل إلى براغ وساهم مع تروبتسكوي في وضع قواعد الفونولوجيا، شغل منصب نائب نادي براغ الألسني سنة 1938، سافر إلى أمريكا ودرس في جامعة نيويورك في معهد الدراسات العليا، من سنة 1942 إلى سنة 1946. ينظر أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، المرجع السابق ،ص145.

منطلق أحد السمات الكائنة في فونيم دون آخر، أي بصفة زائدة في أحدهما وتنعدم في الآخر، أي زائد مصوتة وناقص مصوتة، كأن تكون الغنة في حرف النون ومنعدمة في حرف كالكاف مثلاً. وهذه النقطة بالذات جعلته ينسب الأحرف إلى صفات الشدة والغلظة والرقة، وما إلى ذلك تحت غطاء آخر من الأبنية الصوتية، وهو المنحى الذي جعله يخلق مجالاً آخر لفهم أداءات الأصوات في اللغة.

وربما لا نجد من هذه الرؤية ما يدلّ على ما نحن بصدد مناقشته في هذا المضمار التأويلي إلا ما كان في مثل بعض استعمالات الأحرف الشديدة والأخرى المرفقة وما تدلّ عليه من تباين في الفهم لدى المتلقي عندما ننظر على أن التاء مثلاً هي طاء مرققة والطاء على أنها تاءٌ مفخمة والسين والصاد والزاي أحياناً عندما نجد إحدى قراءات الآية الكريمة ((لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ))[1] فكثيراً ما تنطق هذه السين صاداً مفخّمة ترتقي إلى صاد وأحياناً إلى زاي في أحد الأداءات الصوتية المميزة.

- تأويلات الأبنية التركيبية:

التركيب ضم كلمة إلى أخرى، لا عن طريق سرد الأعداد كقولنا: قرطاس قلم كتاب باب، والمركب ما ضمت أو التصقت فيه كلمة مع أخرى بهذا المفهوم وهو في أقسام أربعة، تركيب إسنادي وإضافي ووصفي ومزجي، فأما الإسنادي فهو الذي يشتمل على نسبة بين الألفاظ يحصل بها الفائدة

[1] – سورة الغاشية، الآية 22.

وأما الإضافي فهو الذي يحمل إضافة يكتمل بها الكلام لاحقاً وأما الوصفي وهو الذي يحمل وصفاً مكمّلاً للمعنى دالاً عليه وأما المزجي وهو الذي يدل على مزج عددي بين الأعداد المركبة في الحساب.

هذا عن المركّب عامة أما العملية التركيبية فيشكل التركيب في حد ذاته المستوى الثاني في العمل التحليلي اللساني، ذلك أن منوال التركيب يعنى بمعرفة العلاقات الكائنة بين الزمر، فيما تصنف الصيغ الصرفية في فصائل نحوية من مثل الجنس والعدد والشخص والزمن، ولهذه الزمر أو الجداول العلائقية النحوية الأهمية في عملية البناء التركيبي، ثم إن التركيب له علائق أخرى سياقية تعنى بطابع المواقع التي تحتلها الصيغ الصرفية في سياقات الكلام. عندما ترتب تلك الفصائل النحوية وتنظم ويتم ضبطها أو رصفها في سلسلة الكلام، وهنا تحتكم إلى قانون التحاور والتقابل من باب التجاور الذي يحدد طابع الالتصاق، وعلى المحلل أو الواصف لنطاق هذه العلائق التعامل مع هذه العلائق بمحض الوجود الكائن لها، لا كما يتصور وجوده أو ما يمكن أن توجد عليه هذه الأنساق.

ولا مراء في أن السياق عمدة لغوية، يعزى إليها ما تمتلك المعاني الوظيفية تحت غطائه من دلالات متعددة ومتباينة، بمزية لغوية تحمي السياق من أداءات قبلية وأخرى بعدية.

إذن يتعامل هذا المستوى مع الجملة وكل ما يتعلق بها من تآلف بين الألفاظ والأنساق، فكيف يمكن أن تُؤوّل الأنساق في رحاب الجملة؟ هذا من

جهة، وما هي الآليات أو الميكانيزمات التي تساهم في إنشاء آلية التأويل اللساني؟ وإذا كانت الجملة في بنيتها السطحية تحمل كل مقومات البناء، وبالمقابل تحمل مظاهر خفية تتجسد عادةً في البنية العميقة، فكيف يمكن أن يحصل التأويل من منطلق الأبنية السطحية والعميقة؟

- البنية العميقة وأشكال القراءة التأويلية:

يحدد مفهوم البنية العميقة بأنها بنية ضمنية ما كان لها أن تظهر على نطاق الوجود لولا تمظهراتها الكائنة في التمثلات الفونولوجية البادية للعيان عن طريق البنية السطحية، وهي بالرغم من وجودها الضمني الخفي، إلا أنها أساسية للفهم، أو إعطاء شكل من أشكال التفسير الدلالي، وتتجلى هذه البنية عادةً في ذهن المتكلم أو المستمع، فهي نفسية أو عقلية بالدرجة الأولى.. ويعكس ذلك التمظهر التتابع الكلامي المنطوق الذي يظهر في أشكال البنية السطحية[1]، وهنا ندرك طابع الانتقاء ما بينهما.

لقد حُدّد مضمون البنية العميقة في مظاهر النظرية التركيبية بكيفية صافية تتميز بصبغة البنى المصطلح عليها بالعميقة بالخصائص التالية:

أ- أنها البنى الأولى المولدة في قاعدة النحو، عن طريق القواعد المركبة والقواعد المعجمية.

[1] - ينظر، ميشال زكريا، الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية -النظرية الألسنية-، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، لبنان، 1986، ص164.

ب- إنها المجال الوحيد للمعنى المعجمي.

ت- إنها البنى التي يمكن أن تحول بواسطة تحويلات إلى بنى سطحية سليمة البناء.."[1].

إن هذا التأمل الذي أخفاه عبد القادر الفاسي الفهري، على البنية العميقة من منطلق ما أشاد به صاحب النظرية التوليدية التحويلية لنوام تشومسكي، جعله ينظر إليها على أنها المنوال الرحب لاشتقاق مختلف الأبنية الكائنة في قواعد إعادة الكتابة، من كون أن البنية العميقة هي المظهر الرحب لقواعد الكتابة في حد ذاتها، وعليه فإن وجودها يدل عليه ذلك الإنتاج الأولي الكائن في اللغة والدال على محور النحو أولى طرق إنتاج القواعد المركبة والقواعد المعجمية، وكأنها المادة الخام التي يتم استنباط مختلف الأشكال والاشتقاقات التي تؤخذ على عاتق هذه النواة النحوية الضمنية، ثم إن في منوال آخر يرى فيها الفهري على أنها مجالٌ رحب ووحيد في الخلق المعجمي وكذا ملء الفراغات المعجمية أو الدلالية في البنية السطحية عندما يتعلق الأمر بمظهر من مظاهر الحذف في بعض الأنساق، فهنا نجد ما تحمله هذه الأبنية من إغناءٍ لفظي يجد سبب الحذف ويعوض النقص بتبني أشكال لفظية تحدد ذلك الفراغ.

[1] – عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية –نماذج تركيبية ودلالية–، منشورات كويدات دار توبقال للنشر، طبعة 1986/1985، الدار البيضاء، المغرب، ص68.

ثم إنها منوالٌ دلالي آخر لإنشاء قراءات متباينة من التأويل الدلالي فهي التي تفضي إلى اشتغال التأويل من أبواب متباينة تذهب إلى أعراف القراءة الضمنية بوجود أخرى تظهر على أنها الشكل القرائي اللفظي الأولي الذي قد يعنى بالمعنى، وقد يقود خيط الوصل إلى إنشاء التأويل وهو بهذا يعتبر لبنة أو قرينة ما أشبه أن تكون لفظية دلالية من الدرجة الأولى، تُعمِل العقل قليلاً نحو إنشاء أنساق قرائية تأويلية.

وأخيراً يمر إلى أن هذه البنية تجعل مجال التحول أو التغيرات في البنية السطحية لا لبس فيها، من كونها نشأت من سلامة لبناء الدال عليها مسبقاً في وجود هذه البنية العميقة.

إذن تدل البنية العميقة على أولى مظاهر إنشاء القراءة التأويلية وتدل على مختلف أنساق قواعد إعادة التركيب في مظاهر البنية السطحية، ثم إن الانتقال أو التحول الذي ينطلق من البناء المعلوم نحو البناء المجهول في اللغة يدل على أسمى ما تقدمه البنية العميقة من أغراض لفظية تجاه الانشغال الدلالي من حالة العلم بالمعلوم إلى العلم بالمجهول.

- **البنية السطحية:**

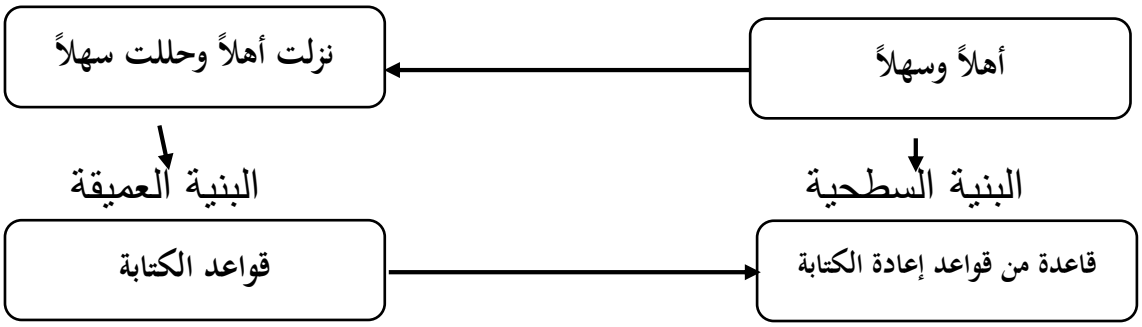
لا يمكن الحديث عن البنية السطحية بمعزل عن البنية العميقة، فلولا وجود البنية العميقة ما كان للبنية السطحية أن تفهم أو أن تكون حتى في

الاستعمال لأننا بمعزل عنها نمتلك جملة لا أصولية في تحديد المفهوم لدى تشومسكي، والذي يقترب في أدائه من المفهوم العربي، وتتعامل فيه مختلف الأبحاث في لغات العالم، وعليه فإن البنية السطحية هي ترتيب الجملة في فئات وفي أركان، والذي يقترن مباشرة بالإشارة الفيزيائية وبين البنية العميقة الضمنية، أي ترتيب الجملة أيضاً في فئات وأركان، إلا أن طابع البنية العميقة أكثر تجريداً[1].

فإذا ما حصل أن أوجدنا أنساقاً في أبنية سطحية التبس المفهوم في أداءاتها النحوية، يتشكل المفهوم الذي يخلق من الأبنية الماثلة على السطح بالعودة إلى شكلها الأصلي في العمق كونه البناء الضمني الذي جعل قواعد الإنشاء على شاكلة ما عليه البناء في نمطه السطحي. ونمثل لذلك أننا عندما نجد بنية –أهلاً وسهلاً– فهي تدل على حضور استعمالي سطحي يفضي إلى إنشاء وحدات نحوية ذات بعد إلحاقي أو فضلة في الكلام كما يشاع استعماله في النحو العربي، ونحن نعلم أن البنية الأساس في العربية بنية أولى اِسمية وأخرى فعلية، الأولى مكونة من مبتدأ وخبر والثانية من فعل وفاعل ومفعول به، وقد تستغني الثانية عن الوحدة المكملة للكلام عن طريق العدول أو الحذف ويُفهم المعنى بدونها، كما أنها مكملة له من باب آخر، لكن ما يحصل في هذا أنها تمظهرت بالرغم من فضلتها في شكل سطحي وعلى حذف نحوي أتى على محورين أساسيين، وأبقى على وجود

[1] – ينظر: ميشال زكريا، الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية –النظرية الألسنية–، ص163.

الفضلة في الكلام، فكان نشوء هذه البنية في قالبها السطحي المذكور سلفاً. وعليه يتم تأويلها من باب إنشاء قرائن لفظية تبرر الغياب أو العدول وتحمل على عاتقها مظهر الوجود السطحي التي هي عليه.



- **الإسناد روح التركيب:**

العملية الإسنادية هي الشكل الخفي معنوياً للجملة أو التركيب عامةً، ذلك أن الجملة أو التركيب لا يفهم مقصودها إلا بوجود روحٍ معنوية تسري بين معاني التركيب تبني الشكل وتخلق المعنى، ولهذه العملية الإسنادية – مسند ومسند إليه– وعادةً المسند أو الفعل الصادر عن المسند إليه في الجملة الفعلية البسيطة "وهو العلاقة بين المسند والمسند إليه في الجملة بحيث يقع على أحدهما معنى الآخر أو ينفي عنه، مثل: (البدر منير) و(لم يطلع القمر)، ويسمى أيضاً النسبة: النسبة الأساسية، النسبة الكلية، النسبة الأصلية، الحكم، البناء، التفريغ، الشغل. وهو نوعان الإسناد الحقيقي والإسناد المجازي... وله ركنان هما المسند والمسند إليه ويشكلان المركب

الإسنادي، والإسناد علامة من علامات الاسم وهو أحد العوامل المعنوية..."[1].

ويرى سيبويه في باب المسند والمسند إليه في قوله: "وهما ما لا يغني واحدٌ منهما عن الآخر، ولا يجد المتكلم منه بُدًا فمن ذلك الاسم المبتدأ والمبنيّ عليه، وهو قولك عبد الله أخوك، وهذا أخوك"[2].

وكما سبقنا القول فإن الإسناد من القرائن المعنوية له علاقات سياقية تفيد في تحديد المعنى النحوي.

إن الجملة تحمل كياناً معلوماً من الألفاظ، لها قوة "في الانتشار والتموقع من حالة إلى أخرى، فقد تتبدل الأدوار في مجمل الألفاظ المحاطة بالمعاني التي تنتسب إليها، وضمن هذا التداخل الحاصل بين اللفظ وما يحمله من معاني متباينة داخل سياق الحال الذي يناط بهذه الألفاظ وتلك المعاني لا نجد بُدًا في ذلك إلا أن العملية تأتي بعد الهيكل العام للفظ هي العملية الإسنادية، فقد يحدث أن يكون كيان اللفظ سليماً من ناحية البناء الداخلي له، وكذا الوصف المعرفي الذي يجعل عملية التكوين بين الألفاظ قائمة، إلا أن المعنى يكاد ينعدم أو لا يفهم أو يستحال بحال من الأحوال وجوده، فإننا وإن تأملنا ذلك قليلاً، لا نقول إلا إنها جملة لا أصولية، ذلك

[1] – عزيزة فوال بابتي، المعجم المفصل في النحو العربي، المجلد الأول، منشورات دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، لبنان، 2004، ص165.

[2] – سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ج1، ص23.

أن معانيها أو ما يُنسِب المعنى إلى صاحبه، وما يدلّ على الدور وما يناط بفعل لذلك الدور منعدم ، وهنا نجد أنفسنا حيال ما تملكه العملية الإسنادية من اقتران بين الألفاظ ومعانيها وتبدلاتها من منطلق الأدوار، وأقصد بذلك التقديم والتأخير في مواقع الكلام، لكن ماذا يمكن أن نجد من معاني متغيرة ومن دلالات متباينة، تبقي على سيرورة التأويل قائمةً في ظل العملية الإنسانية داخل الجملة؟

هناك تباين في مضمار حالات الإسناد، فالعملية هذه ليست واحدة كما أنها تتكون عادةً من مسند ومسند إليه، أي من حدث ومن يقوم بفعل الحدث هذا، ههنا المتلقي يجد نفسه حيال صنفين من المعاني إن لم نقل أكثر. فالصفة الدلالية التي يعطيها اللفظ مقدّماً في حالة البناء الاسمي بداهةً "ليست هي التي يمتلكها عندما يكون ذلك اللفظ هو الحدث نفسه. حقاً إن المعنى ليس واحداً، كما أن الدلالة ليست في ملعبٍ واحد أو هي في أدوار متبادلة، هذا من جهة ومن جهة ثانية فإن مسوغات الكلام، وما تحمله من مجاورات لفظية تقودنا إلى الاشتغال على أنساق قد تقبل وأخرى قد تكون محل شك، كما أنها قد تصير في حالات من الاستحالة المعنوية وإن كانت مقبولة من ناحية البناء اللفظي، ذلك أنك قد تجد أمثولةً لفظية جملية تأخذ شكلاً تراثياً في لغة سيبويه مثلاً عندما ينظر إلى وجودها من باب الأكاذيب النحوية، فقد يقبل دليلها من ناحية البناء البلاغي أو الأسلوبي عندما يقول حملت الجبل أو شربت ماء البحر، هذه الأنساق في عرفه مستحيلة "من ناحية الوجود في البناء النحوي، الذي يأخذ بمعانيه، لكن المتلقي لها قد يبقي

على وجودها في المعنى فيرى فيها قابلية للفهم وأخرى للوجود على بساط المعرفة من باب التأويل عندما يصطدم فيها الباب مع المتلقي في صعوبةٍ ما فيجعلها قريبة من شرب ماء البحر أوحمل الجبل في الصعوبة.

- التقديم والتأخير في التركيب ودورهما في التأويل:

لا يخامرك شكٌّ وأنت تتصفح وتنظر إلى باب التقديم والتأخير عند الجرجاني أن تجده باباً يروقك ويستهويك، ذلك أن المبصر والمتأمل في صنوف أداءات داخل سياق الكلام، لم تكن واحدةً، فهي تبدو في أشكال متباينة ومختلفة، وهذا الاختلاف وقبله التباني هو صناعة لفظية أو أسلوبية تجعل من الشيء شكلاً آخر يلبس حلّةً معنوية يستحسن النظر إليها، ويتمتع اللسان بذكرها، ويعجب المتلقي سماعها.

يقول عبد القاهر الجرجاني في هذا الباب: "هو باب كثير الفوائد، جمّ المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفْتَرُ لك عن بديعةٍ ويفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعراً يروقك مسمعه ويلطف لديك موقِفُه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك، أن قدّم شيئاً وحوّل اللفظ عن مكان إلى مكان..."[1].

[1] – عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق: أبو فهد محمود محمد شاكر، ط3، شركة القدس للنشر والتوزيع، 1992م-1413هـ، القاهرة، ص106.

يقودنا هذا النص إلى استشراف معرفي، فيما يناط به العارف بذكره النظر إلى إبلاغٍ معرفي نجد بوادره عندما نرى رونقاً ومتعةً بادية في شعر أو نثر، فنتأمل لحظة فنبصر أن الاستعمال قُدّم فيه لفظٌ معهود وحُوّل من مكان إلى مكان آخر، ويذكر صاحب هذه النظرة أن التقديم ومثله التأخير يكون في أضرب تبدأ بتقديم الخبر عن المبتدأ، كما يكون حال تقديم المفعول عن الفاعل، ويعلمنا أن هذا يكون على وجهين الأول تقديم على نية التأخير، والثاني تقديم لا على نية التأخير، ويحصل ذلك في حالات وجود المبتدأ مع الخبر، فإذا جاز أن عرفت في جملة المبتدأ والخبر بعده، وجعلت من الثاني كلاًّ للأول كان ذلك تقديماً على نية التأخير، أما إذا كان لك أن تغير من ذلك اللفظ في حالات إعرابه أو أحد أحكامه، وتنقله نقلاً إلى باب غير بابه، فذلك هو التقديم لا على نية التأخير[1].. فكيف بالتقديم وبعده التأخير في دلالات التراكيب العربية أن يجعل للتأويل مجالاً للقراءة والفهم والتعمق في معاني التراكيب العربية؟

إن للمعاني أو لمعاني النحو في عرف الجرجاني أكثر من دلالة، فهو بداهةً لا يؤمن بحقيقة اللفظ منعزلاً عن السياق، ذلك أن ثنائية اللفظ والمعنى والتي أخذت تروق أهل اللغة قبله، لم تكن لتأخذ منه الاشتغال والفهم. فهو يرى أن اللفظ لا قيمة له من ناحية المعنى الذي يحمله، لكن ما إن يصير في مقام يحتمي به من خلال سياق معلوم، يمتلك شخصية لفظية ذات بُعد

[1] – ينظر: المرجع السابق، ص106.

مقامي سياقي يليق بها، وههنا يحتمل السياق والجملة قبله الحامل المادي لجزئيات الكلام، أوجهاً متباينة في المعنى والدلالة، ولعلنا عندما نقرأ في جزئيات الكلام والذي تتناثر فيه الألفاظ وبعدها المعاني في سياقات الكلام تبعث إلى التأمل في أكثر من دلالة، ولا نجد في هذه الرؤية إلا أبواباً تركت لنا عند من اشتغل على السياق بأصنافه وأنواعه من أهل التراث، لذلك لا يجوز لنا أن نقول إلا ما قالوا.

يرجى ممن يشتغل على التأويل، أنه يجد في الأبنية التركيبية معالم يقيس عليها عمله التأويلي، ولعله بذلك يقرأ في التركيب بدائل لفظية تقوده إلى تشغيل آلة التأويل، وكما هو معلوم ليس التركيب وحده الذي يقوم بتلك المهمة، بل هنالك أشياء أخرى لا تبدو للعيان للوهلة الأولى في النص أو الخطاب، لكن من منطلق البنية التركيبية التي قد تحوي مستجدات معرفية ترمي بها إلى حلبات المعنى وما بعد المعنى في التقديم والتأخير مثلاً، وهو انتقال نلفيه يبدأ من قواعد الكتابة إلى قواعد أخرى هي قواعد إعادة الكتابة، ويُحتمل في هذا الانتقال أنك تجد مدار المعنى يأخذ أشكالاً أخرى، فها هو إذن التقديم والتأخير كما يتناول الجرجاني في نظرية النظم يستدعي بالعارف والمشتغل على الأبنية التركيبية إغناءً معرفياً واستشرافاً للمعنى ومعنى المعنى من أبواب متفرقة، فالقول في أداءات الخطاب بتقديم ما لم يكن مقدّماً من ذي قبل، وتأخير ما لا يستحق التأخير، في شكل أبنية الكتابة، ليس واحداً وليس مجازفة، وربما قد تكون مراوغةً لفظية تحمل المعنى إلى اشتغال آخر، وصاحب نظرية النظم عبد القاهر الجرجاني نجده ممن ينتصرون للمعنى

ولا يجدون في اللفظ غير استعمال يحط من قيمته عندما يُزجّ به داخل السياق، وهو الشكل الذي يأخذ اللفظ حسبما تمليه عليه مصاحبات أخرى لفظية تقوم هي الأخرى بصناعة النص والمعنى والدلالة في أشكال متباينة، وما ينطبق على التقديم ومثله على التأخير، نجده في الوصل والفصل ذلك أن ما تدل عليه دلالة التقديم والتأخير، قد يكون الوصل والفصل لهما دور في بناء النص والخطاب بأشكال أخرى. فما هي تأويلات الوصل والفصل في الخطاب الفنّي عامّة؟

- **الوصل والفصل:**

اقترن وجود الوصل في الدلالة بالفصل عامة، في جملة ما علم من أهل البلاغة حينما أفردوا لهما كذاك الذي ذهب إليه عبد القاهر الجرجاني في القول في الفصل والوصل ، فجعل منهما بابا واحدا خُص به ما تضع به الجمل حينما تعطف على بعضها البعض أو ترك ما فيها من عطف وجعلها منثورة المعاني ،ويكون الاستئناف بواحدة منها بعد الأخرى[1] ، كما أن بينهما ما يدلّ على باب من أبواب النقيض قائمة في اللغة، فالوحدة الدالة على الوصل ليست هي الدلالة على الفصل.

ننتظر أحياناً في النص ما يوصل المعنى الأولي بالمعنى الثانوي، أو أننا نجد في أبنية بعض الأنساق ما يحملنا إلى معنى آخر تتدرج فيه الدلالة من الوحدة الأولية أو التي نبتدأ بها المعنى إلى أخرى تأتي على شاكلة

[1] – ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص222.

سلسلة تحمل دلالات أبنية ذلك النسق، إلى مخلفات أخرى يستشف دليلها من وجود ذلك الوصل، والذي قد تدلّ عليه قرائن لفظية أو حرفية وإشارات نصية تقود ذلك الاستعمال في أشكال متباينة ومتفرقة.

- التأويل الدلالي:

اقترن حقل التأويل عادةً بالدلالة، وصار حكراً على معاني يتمّ استنطاقها من خارج النص، ذلك أن مجسدات الفكر الإنساني عامّةً قد تكون مرسّبة في شكل قوالب تاريخية تستنطق الفكر أو قد تكون مآثر فكرية وأخرى ثقافية وفلسفية تقود المعنى نحو التأويل، فكيف يمكن أن نجد في إسهامات الدلالة ما يقودنا إلى التأويل؟ أو بصورة أخرى ماذا يقدّم لنا المستوى الدلالي من مآثر دلالية تسمح لنا أن نحرك آلة التأويل في الفهم؟

ومن أجل الإجابة عن هذه الأمثلة والحط من قيمة هذا الإشكال حاولنا أن نقتصر في ذلك على نظرية الحقول الدلالية وما تحمل من مداليل تستنطق المدلول من خلف الدال، وكذا التشاكل الدلالي ما يقدّم لنا من مقاربات لفظية دلالية تقوم على استنطاق أبنية النص بمفارقات دلالية عدّة.

1- نظرية الحقول الدلالية وتأويلات الأبنية في النص:

من النظريات التي تحدّث عنها التراث اللغوي العربي نظرية الحقول الدلالية[1]، تلك النظرية التي جعل لها علماء اللغة أبواباً أو مصنفات معجمية

[1] – ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ص67.

تقوم على جمع أصناف الحقل الواحد تحت أبواب متفرقة، مثلما هو معجم الإبل ومعجم الحيوان، وما إلى ذلك. في هذه المصنفات نجد كل ما يتعلق بحياة الإبل وأشكالها وأصنافها وتكاثرها وأسمائها وما إلى ذلك، وهي بهذا التصنيف تعتبر البداية الأولى لوجود نظرية الحقول الدلالية في علم اللغة. غير أنها –أي النظرية– لم تقف عند حدّ هذه الأشكال من التصانيف في اللغة، بل تطورت فصار الانسان حقلاً كما صار الحيوان حقلاً آخر ومثله النبات وما إلى ذلك، فماذا تقدّم لنا نظرية الحقول الدلالية من مداليل تأويلية تساهم في بناء فهم المتلقي في النص؟

إن هذه النظرية عاد الفضل فيها حديثاً إلى العالم الألماني –جوست تريي Jost trier–، إذ بلور وجمع مجموعة من الأفكار بصورة متماسكة وجعل الفرضية قائمة على وجه ما هي عليه، لقد استطاع أن يبين في عصره (1930) طريقة في التعامل مع أصناف المعاني دلالياً يمكن أن ننظر إليها فيما يلي:

"–مجموعة الألفاظ للغة معينة تكون مبنية على مجموعة متسلسلة لمجموعة كلمات –أو– حقول معجمية، كل مجموعة منها تغطي مجالاً محدداً على مستوى المفاهيم –حقول التصورات– زيادةً على ذلك كلّ حقل من هذه الحقول سواء أكان معجمياً أم تصورياً فهو متكون من وحدات متجاورة مثل حجارة الفسيفساء"[1].والحقل الدلالي Semanticfield، أو الحقل المعجمي Lexical field، هو مجموعة من الكلمات ارتبطت دلالاتها،

[1] – كلود جرمان وريمون لوبلان، علم الدلالة –ترجمة نور الهدى لوشن–، دار الفاصل، دمشق، 1994، ص54.

وتوضع عادةً تحت لفظٍ عام يجمعها[1]، وعليه فإن معنى الكلمة يفهم من خلال مجموعة الكلمات التي تتصل فيما بينها دلالياً، ومنه فإن معرفة دلالة المفردات يُعلَم دليلها من خلال الحقل أو الموضوع الفرعي لها... ثم إن تعدد المعنى ضمن حقول الدلالة قد يكون ميزة تتسع بها اللغات الحديثة أو المتحضرة، فهو بهذا نوع من الاقتصاد في المجهود الذهني، حيث يتيح للمتلقي سهولةً في الفهم، من كون أنّ المعنى ليس مختزلاً في كلمة واحدة قد يجد المتلقي نفسه مثقلاً في البحث عنها ودونها لا يفهم النص.

وقد يقصد بتعدّد المعنى دلالة الكلمة الواحدة على أكثر من معنى، وندرك أن تعدد المعنى تكون المعاني فيه مترابطة مثل ساق الرجل وساق الشجرة، وعين الإنسان وعين الماء وعين الإبرة ورأس الانسان ورأس الجبل أي قمّته، ورأس القوم أي رئيسهم...[2]، هذا وإن كان الأمر في الدلالة يتعلق بالمشترك اللفظي إلا أنه بداية يستنطق منها المتلقي آلة الفهم، نحو إدراج مفاهيمه تحت غطاء التأويل الدلالي.

[1] – ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص67.

[2] – ينظر: عاطف مذكور، علم اللغة بين التراث والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1987، ص257.

* الفصل الرابع: التأويل والتواصل

- مفهوم التواصل
- عناصر التواصل
- وظائف التواصل
- التواصل والحوار
- التلقي والقراءة
- النص وإنشاء اللذة

- **مفاهيم حول التواصل:**
- **تمهيد:**

اللغة وعاء الفكر، فهي التي تحمل مفاهيمه، وهي التي تنظم قواعد الكتابة والابداع فيه، ذلك أن اللغة في معطياتها المعرفية تشتغل على وحداتها الداخلية من باب الإفصاح عن لتك المكنونات الكائنة فيها بالنظر إليها وصفاً وتحليلاً وكشفاً وتنقيباً وسعياً إلى وضع قواعد ونظريات من خلال هذا التأمل الداخلي لها أو هذا الوصف الذي يأتي من داخل اللغة في ذاتها ومن أجل ذاتها، غير أن اللغة لا تقف عند حدود هذه الجزئيات، بل إنها تنجح في مضمار آخر إلى النظر إلى نطاق اللغة من باب آخر هو باب موسع وخارجي عن النظرة الداخلية للغة، ألا وهو بعدها الابلاغي في التواصل باعتبارها مادةً تواصلية أي ذات وظيفة اتصالية ما بين البشر وتأتي هذه الوظيفة في صدارة اهتمامات اللغة دون النظرة الضيقة لها.

إذن ماذا يمكن أن تقدّم لنا اللغة في بعدها الأساسي التواصلي بين البشر؟ هذا من جهة وجود الباث المتكلم الحي الناطق، فإن الرؤية ستكون قائمة مادام التواصل قائماً بين جزئين على إحياء المراسلة اللغوية (باث متكلم ومتلقي مستمع مثالي حي)، يسمع ويستقبل تلك المراسلة في أسمى معانيها وإشاراتها ودلالاتها، وما يحاط بها من مفارقات دلالية وشحن معرفية متباينة، وإننا عادةً لا نتعامل مع هذا النوع من المراسلات إلا قليلاً، ذلك أن اشتغالات أهل اللغة والألسنية يتعاطون جملة من النصوص المكتوبة الشعرية والنثرية منها في مرسلات لغوية مشفرة بإيحاءات دلالية بليغة، وبلغة تحمل من معاني متعددة ومختلفة ومتشابكة ومتناقضة ومترادفة فيما بينها، وكلّ

هذه المرسلات اللغوية والأدبية المشحونة، يغيب فيها الباث عادة، إذ يتكلم إلينا عادةً في صورة تلك المرسلة التي تحمل صورة صاحبها وصور معاني ألفاظه، والمتلقي ههنا يجد نفسه قد اكتملت لديه تلك المرسلات المتباينة في صور متضاربة ومتناقضة ومتشابهة شعرية وإبلاغية وانفعالية وندائية وتفاعلية وما إلى ذلك.

فأي تواصل تبلغه هذه المرسلات اللغوية؟ وأي الدلالات والمعاني نستطيع القبض عليها إذا علمنا أن منوال تلقي هذه المرسلات صار يقوّض وسائل متباينة في عملية الفهم، فهو أحياناً يجنح إلى القراءة، وهو يعلم أن سبيلها سيقوده إلى منوال الفهم من أبواب متباينة بين القراءة البسيطة والأخرى المركبة، وتلك المستثمرة والأخرى التفاعلية، ولم يكن المتلقي ليقف عند حدود القراءة، فقد أدرك في مواطن أخرى متباينة أن التفسير منوال آخر يقرّبه إلى النص ويجعل من آلات الفهم شرحاً وتفكيكاً لمداليل النص والخطاب بأطر متباينة أكثر عمقاً من منوال القراءة، إذ التبصر ههنا يأتي على ما تقرنه القراءة من أرضية يمر من خلالها المتلقي إلى النص ،عن طريق لاتبصر والشرح الذي يمد لنا المعاني نحو التفسير لمداليل اللفظ المشفر في النص، ثم إن المتلقي في غالب أحايين الفهم لا يقف عند حدود هذه الألفاظ وما يفسرها من مدلولات ومعاني داخل النص، فهو كثيراً ما كان يشك في مختلف تلك الأنساق والمعاني والمداليل، فكان لا يتوقف لحظة عن طرح أسئلته التي تحاول أن تقترب من حقيقة الوضع في النص من باب التأويل.

إذن فأي اتصال تقدّمه هذه المداليل المؤولة في النص؟ وماذا يمكن للمتلقي أن يجد من معاني ومن مداليل داخل النص من باب التأويل الدلالي؟

وقبل النظر إلى هذا الإشكال والحطّ من قيمته المعرفية في الفهم، علينا أن ننظر إلى التواصل وما يشوبه من معاني وما يتداخل معه من باب النظر إليه في اشتراكه وترادفه مع مفاهيم ترتبط معه بالحقل نفسه، وتقترب معه في الجذر اللغوي الواحد... هذا من جهة، ومن جهة ثانية ما هي معاني مداليل التواصل لدى علماء الألسنية قديماً وحديثاُ؟

- مفهوم التواصل:

إن التواصل مفهوم تداخلت مفاهيمه وترابطت وتشابكت أحياناً بسبب وجوده في أبنية لغوية تقترب مع الجذر اللغوي الواحد الذي يبينه، فنجد المصطلح في حد ذاته –التواصل– يتداخل ويشترك ويترادف مع بعض المصطلحات الأخرى التي تشاركه في الدلالة، فنجد مصطلح –الاتصال– والإيصال، والوصل والتواصل والإبلاغ وما يقترب منه في المعنى مثلا التخاطب، والمخاطبة، والتحاور والمحاورة، وقد حاول الكثير من علماء اللغة حديثاً أن يجتهدوا في إيجاد مقاربات معرفية تجمع بين كل مصطلح وآخر، غير أننا في عودة عجلى إلى قاموس لسان العرب وجدنا أن مادة وصل مادة امتلكت الكثير من الألفاظ المحيطة بفعل الوصل، وههنا نجد ابن منظور يقودنا إلى أن مادة وصل وصلتُ الشيء وصلاً وصِلةً والوصل ضد الهجران، وقد قال ابن سيده في هذا المضمار: الوصل خلاف الفصل، وصل الشيء بالشيء يصله وصلاً وصلةً وصُلةً...، واتصل الشيء بالشيء لم يتقطع، ووصل إليه واتصل إذا انتمى، والتواصل ضد التصارم...الخ[1].

[1]– ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج15 و16، ص225.

إن ما تقدّم به ابن منظور من إفصاح تجاه هذه المادة اللغوية يجعل الوصل والتواصل من باب واحد وهو بهذا يجمع كل ما تعلق من مواد لغوية تأتي على شاكلة هذا الجذر اللغوي –وصل–، ولقد وجدنا أن طه عبد الرحمن حاول أن يعطي مفارقات جزئية بين كل فئة وأخرى في تلك الجذور اللغوية التي تشترك في جذر واحد، ذلك أنه رأى "التواصل مقولةً كبرى تشمل الوصل الذي هو نقل الخبر والإيصال الذي هو نقل الخبر مع اعتبار المخبر، والاتصال الذي هو نقل الخبر مع اعتبار المخبر والمخبر إليه معًا..."[1].

ثم إن التواصل في أسمى معانيه إخبار برسالة تحمل معلومة أو أكثر، وهي تدلّ على التواصل بغرض الإبلاغ، ومنه فإن المقاربات الدلالية التي أتى بها ابن منظور سلفاً تجعل من الكلمة –يتصل– دالةً على نقل الأخبار والمعلومات والسلوكات والمشاعر وما إلى ذلك، وكثيرًا ما نجد في بعض المرسلات إبلاغاً قليلاً لكننا لا يمكننا أن نقول بأن الدلالة غائبة في هذا التواصل، فعندما تكون المراسلة والتي تسعى إلى هدف إقامة هذا التواصل تحمل السّنَن اللغوي، وربما ذلك السنن الاجتماعي والثقافي معاً، ندرك أن المحاورة بين جزئي الكلام، أي الباث والمتلقي تقوم على التواصل، فالمحاورة والتواصل تجتمعان معاً في تحاور وتواصل كلاهما على صيغة تفاعل، والتي تقتضي مشاركة بين طرفين في الكلام وربما أكثر من ذلك

إننا ندرك أن تعاريف التواصل ربما قد تكون متعددة بتعدد مجالات التناول والحقول التي تحط فيها، وعليه فإنها من هذا المنظور قد تختلف

[1]– عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسلطة، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1991، ص50.

بداهة، فليس الاتصال حكراً على حقل معرفي واحد أو على علم واحد، بل إنه يختلف من علم إلى علم ،حيث إن نظرة أهل اللغة من الألسنيين تختلف ولو ربما جزئياً عن حقل من يتناول مجال علم الاجتماع أو النفس، أو التكنولوجيا، أو الفلاسفة وهلمّ جرّا، ولا يمكن أن نحصر المفهوم في مجال دون آخر خاصة في أيامنا هذه ،إذ وسائل الاتصال أصبحت تنافس حتى الانسان الذي ابتكرها، فأضحت تتداخل بوسائلها المتشابكة في التحاليل الفيزيولوجية والنفسية والاجتماعية والثقافية وما إلى ذلك، إذن التواصل صار ينظر إلى موضوعات العالم المحيط بنا بشتى الطرق والسبل، غير أننا نجد مقاربة مفاهيمية لمصطلح التواصل ،تقوم على أن أي اتصال يتطلب باثًّا ومتلقيًا ومرسلةً ومرجعاً وسُنناً وقناة، وهي الخطاطة المألوفة لدى ياكوبسون العالم اللساني الشهير[1].

وعليه فإن من (أ) إلى (ب) ترسل (ج)، والتي تتحدث عن (د) وتخضع لقوانين (هـ) وتنتقل من (أ) إلى (ب) عبر (و)، حيث إن (أ) المرسل و(ب) هو المرسل إليه و(ج) هو الرسالة و(د) هو المرجع و(هـ) هو السنن و(و) هو القناة، وربما لا نفضي أكثر في الإفصاح والتحليل لهذه الخطاطة الشهيرة عند أهل اللغة والأدب من علماء اللسانيات قديماً وحديثاً، لأننا سنقدّم بعض هذه المفاهيم عند جملة من الألسنيين بدايةً بدي سوسير ونظرته إلى التواصل.

- التواصل عند دي سوسير (1858-1913):

[1]- ينظر: بركة فاطمة الطبال، النظرية الألسنية عند جاكبسون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص99.

تعامل دي سوسير مع التواصل تعاملاً اجتماعياً نفسياً[1] فهو يرى في التواصل دورةً كلامية تقوم على تحاور بين جزئين أساسيين في إجراء العملية التواصلية، باث ويمتثل له في عرفه الجزء –أ– ومتلقي ويمتثل له –ب–، وقد كان لهذين الجزئين في الكلام السوسيري بعدًا معرفيًا لسانيًا كبيرًا، إذ أدرك أن المقابلة التي تجري ما بين الجزئين –أ– و–ب– يكتنفها البعد النفسي والآخر الاجتماعي، ذلك أن كتابه محاضرات في الألسنية العامة[2]، كان يقوم على المفارقات الجزئية التي تكتنف المرسلة اللسانية لديه وتكون البداية لديه في دماغ المتكلم أو الباث (أ) ذلك أنها ستجد في ما يكتنفها من شعور –بُعداً تصورياً دماغياً– أو ذهنياً ،والتي هي بداهة مرتبطة بذلك التمثل اللساني السمعي الدال عنها.

فهذا التصور يعطي للدماغ صورةً سمعية تدلّ من باب التطابق على ذلك التصور، ويقدّم الدماغ إلى أعضاء النطق شحنات لفظية تترابط جزئياً أو كلياً مع الصورة السمعية، وعليه ندرك أن انطلاق الموجات الصوتية في الهواء نحو (أ) أي من دماغه إلى الأذن المستقبلة أو الملتقطة لتلك الجزئيات أو الذبذبات (ب)، ثم تكتمل الدورة الكلامية عندما تصل إلى (ب) المستقبلة تترجم إلى الدماغ فيتم الإفصاح لغوياً عنها وفهمها. ويحدث العكس إذا ما نطق (ب) في حديثه الحواري نحو (أ) وتكون جزئيات العملية نفسها تماشياً مع الخطوات المعهودة، وكما عهدنا ما قدّمه دي سوسير من مفاهيم في مجال الألسنية، يدلّ على التداخل الكائن بين جزئيات الكلام، وربما نكتفي

[1]– ينظر: محمد السرغيني، محاضرات في السيميولوجيا، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1988، ص30.

[2]– ينظر: محمد الشاوش، سوسير والألسنية –ضمن أهم المدارس اللسانية–، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس، 1990، ص60.

بهذا الذي ذكرناه كي لا نكرر تلك المفاهيم التي كانت تقوم على جزئيات التواصل لديه. وسنحاول أن ننظر إلى المفهوم نفسه لدى بلومفيلد لكي نجد ما يبرر جزئيات القضية من مفاهيم علمية لدى علماء اللسانيات. فما هو التواصل لدى بلومفيلد؟

- **التواصل لدى بلومفيلد (1949/1887):**

تنتمي أفكار بلومفيلد اللسانية إلى المدرسة التوزيعية الأمريكية، هذه المدرسة التي تكونت من جملة الأفكار النفسية التي كانت تميزها. وأشهر ما يدلّ على هذا التوجه النفسي مرسلة جاك وجيل، التي قامت على إثرها مدرسةٌ نفسية ثم لسانية.

إن بلومفيلد وإن كان توزيعياً في منحاه اللساني إلا أنه يقدّم لنا رؤية آلية مادية، حيث ينظر في نظرية المثير والاستجابة في الفكر النفسي أنها تقوم على اعتبارات طبيعية آلية، ويرجع طابع هذا التوجه إلى تلك المحاورة التي تمت بين جيل وجاك، الشهيرة التي أسست للمدرسة الأمريكية السلوكية، التي تحولت فيما بعد إلى مدرسة لسانية توزيعية ذات طابع بنوي كما هو معلوم.

ويمكن أن نستقي الطابع التواصلي لبلومفيلد في هذه الرؤية التوزيعية الأمريكية في أن جيل وجاك كانا يتجولان في حديقة ما، إذ شعرت جيل بالجوع، فأبصرت أمامها تفاحة من خلف الأسوار المحيطة بذلك البستان (أو الحديقة) على جذع من جذوع الشجرة، الأمر الذي جعلها تصدر أصواتاً بآلتها الصوتية عن طريق أحد أعضاء النطق، متوجهة إلى جاك الذي بدوره

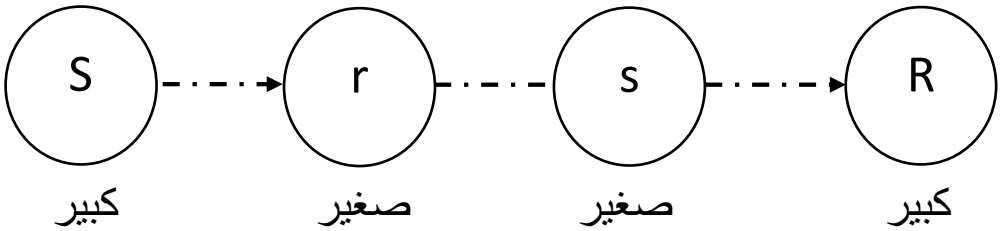
تلقى هذه الأصوات فأدرك حقيقتها، فقفز جاك من وراء الأسوار ثم تسلق الشجرة وأخذ التفاحة وإذا به يضعها في يد جيل، التي أكلتها. جاءت هذه القصة البسيطة في كتابه (اللغة)[1]، والتي من خلالها تبين حقيقة الباث والمتلقي عن طريق الاستجابة، التي يمتثل لها المتلقي بواسطة المثير أو المنبه.

وقد أدرك بلومفيلد حقيقة هذه القصة ووقعها النفسي والمادي على الدراسات النفسية واللسانية، ثم إن تحليله لها كان على الشكل الآتي:

أ- أحداث عملية سابقة للحدث الكلامي.

ب- الحدث الكلامي

ت- أحداث عملية تابعة للحدث الكلامي.



إن هذه العملية الاتصالية القائمة في عرفه، أتت على شاكلة باث ثم مستقبل ورسالة كلامية استدعت وجود تأثير منبه الباث على المتلقي، فكان قبول الطلب عن طريق لغة مشتركة كلامية ما بينها، ثم إن التأمل في ما ذهب إليه بلومفيلد يقودنا إلى الخطوط المتقطعة في هذا الشكل، لهي الكلمات الصادرة أو هي الحدث الكلامي نفسه، الذي يملأ الفراغ الكائن بين جسمي الباث المتكلم والسامع المتلقي أو الملتقط للأحداث الكلامية هذه، ثم إن

[1]- Leonard bloomfield, Language.Newyaok. 1933. P20.

حرف (s) يمثل تلك الأحداث العملية السابقة للحدث الكلامي، وإن الاستجابة (r) تمثل الأحداث العملية التابعة لذلك الحدث الكلامي ،أما الحرف (r) فإنه يمتثل للاستجابة الثانية البديلة، والحرف (s) الصغير يدلّ على المثير البديل[1].

إن هذا الحدث يقدم لنا ثلاث لحظات أساسية في عملية التواصل، هي:

أ- المقام ما قبل فعل الكلام رؤية الطعام

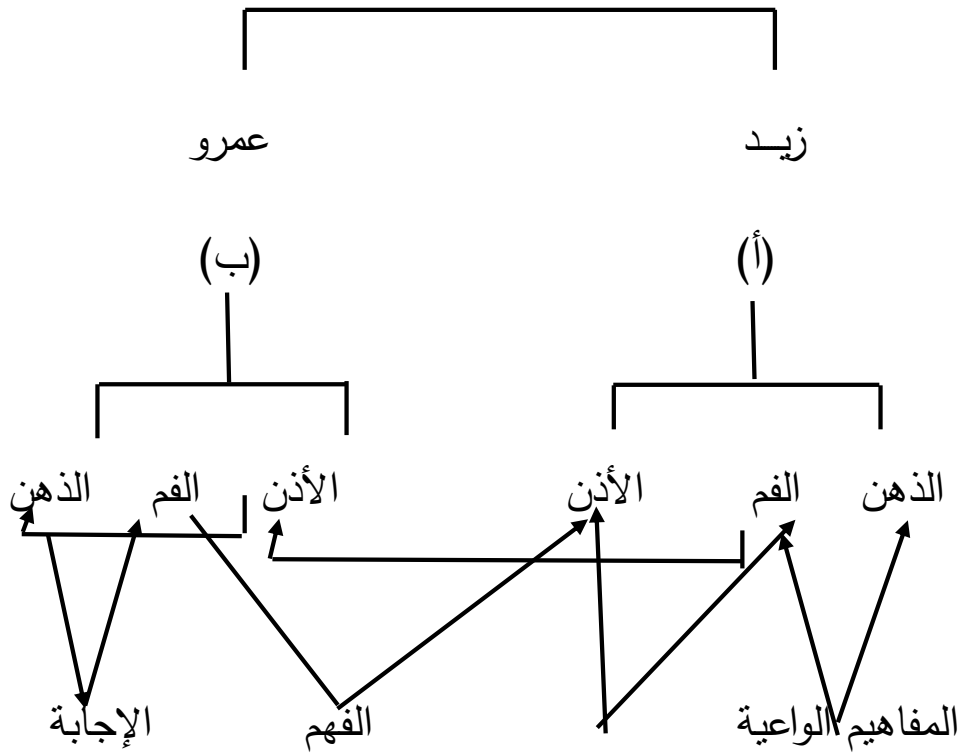
ب- فعل الكلام مثير

ت- المقام ما بعد فعل الكلام استجابة

[1]- ينظر، أحمد مومن، اللسانيات –النشأة والتطور–، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 2002، ص195.

وعليه يمكن أن ندرك العملية التواصلية لدى بلومفيلد على الشكل الآتي:

دائرة الكلام



شكل (أ)

إن هذه الرؤية السابقة التي جعلنا بلومفيلد نغوص فيها في مجال سيميائيات التواصل، طرحت لنا القضية في بعدها السلوكي النفسي، فهو يصف ما يلاحظ من الخارج ويميز بين الأحداث والحركات في وضعية ما قبل فعل الكلام مباشرة، وبين فعل الكلام نفسه، ثم يعمد إلى تحليل كل ذلك في لحظات ثلاث كما سبقنا القول، وهي:

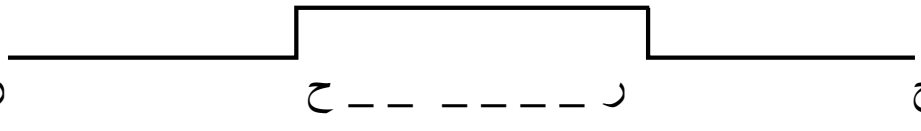
1- الوضعية التي سبقت فعل الكلام.

2- الكلام

3- الوضعية التي تلت فعل الكلام[1].

"فمن لحظة (أ) استخلص الحافز لدى المتكلم ومن لحظة (ج) استخلص رد فعل أو جواب السامع، وألحّ بصفة عامة على أهمية هذا الجواب بالنسبة إلى جيل.

إن الجوع ورؤية التفاحة أو استنشاق رائحتها، يعدّ حافزاً (نرمز إليه بحرف الحاء). كما تعدّ الحركات التي أسّسها جيل من أجل التوصل إلى هذه التفاحة ردّ فعل (نرمز إليه بحرف الراء)، وقد عمل فعل الكلام لدى جيل على توليد حافز نيابي لدى جاك دفعه إلى ردّ فعل عملي، هو قطف التفاحة، كما في الشكل:



شكل (ب)

[1]- ينظر: عبد الله إبراهيم وسعيد الغانمي وعواد علي، معرفة الآخر –مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة–، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 1996، ص89.

وهكذا فإن كل الروابط بين اللحظات الثلاث السابقة الذكر، أي روابط المنطوق المتفوه به في اللحظة (باء)، وملخص اللحظتين (ألف وجيم)، يسمى معنى، وهذا المعنى إن كان يكتسب أهمية بالغة لدى الانسان فهو في الوقت نفسه خارج نطاق حقل علم الكلام[1].

- **رومان ياكبسون والتواصل (1896-1982م):**

تميز رومان ياكبسون عن غيره من العلماء اللسانيين بنظرية وظائف اللغة الست التي استلهمها من نظرية الاتصال communicative theory والتي كان ظهورها إلى الوجود سنة 1948[2]، وهي التي تقوم على عناصر أساسية ستة: المرسل والمتلقي وقناة الاتصال والرسالة وشفرة الاتصال والمرجع، واستلهم من ذلك أن اللغة تقوم بست وظائف مختلفة، وهي عبارة عن عناصر للتواصل سنحاول أن نفصلها فيما يلي:

- **عناصر التواصل:**

إن كل فعل تواصلي لفظي أو كل عمل لساني يتكون من عناصر منظمة للتواصل وهذه العناصر هي ستة:

أ- المرسل: هو من يقوم بإرسال الرسالة، التي قد تكون إما سمعية وإما بصرية أو غير ذلك، ويمكن أن يكون آلةً أو أي ذات.

[1]- ينظر: عن محمد السرغيني، محاضرات في السيميولوجيا، عن معرفة الآخر، ص89 -90.

[2]- أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، ص148.

ب- المرسل إليه: يدعى عامّة المتلقي او الملتقط للرسالة، يحاول عادةً فك رموز الرسالة.

ت- المرجع: هو ما يشغل فكر المتحدثين أي ما يُتحدّث عنه من موضوعات.

ث- السنن: أو القواعد التي هي محور اتّفاق بين الباث والمتلقي، والتي يعود إليها الفضل في عملية الفهم أو التأويل.

ج- القناة: هذه القناة هي المحور الذي يسمح بقيام التواصل بين المرسل والمرسل إليه، وتمرّ الرسالة عبرها من نقطة إلى أخرى.

ح- الرسالة: تقوم الرسالة بتحقيق التواصل، وقد تكون هذه الرسالة ذات طابع لساني أو إشاري سيميائي[1].

- وظائف التواصل لدى ياكبسون:

يرى ياكبسون أن اللغة هي العامل الأساس في إنشاء العملية التواصلية لديه، إذ يدرك من خلالها أن ما يقدمه الباث نحو المتلقي هو رسالة كلامية أو إشارات سيميائية، أي مشفرات كلامية ذات بعد لفظي، يرجى من الطرف الثاني تفكيكها ثم فهمها بالطرق التي تساعده على ذلك الفهم، غير أن العملية التواصلية تقوم على إنشاء وظائف تتفاعل فيما بينها، أو تهيمن كل وظيفة على الأخرى حسب خصوصية الخطاب المقدّم، وكلّ واحد من العناصر اللسانية التواصلية الست المذكورة تقدّم وظيفةً خاصّةً بها. ومن جملة هذه الوظائف التواصلية مايلي:

[1]- ينظر: ميشال زكريا، الألسنية -علم اللغة الحديث- المبادئ والأعلام، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1983، ص52-53.

أ- **الوظيفة التعبيرية**[1]: تسمى عادةً بالوظيفة الانفعالية، على حسب لغة أندريه مارتيني Andri MARTINI[2]، وهي وظيفة تُناط بالمرسل أو الباث أو المتكلم، أي حول ذلك التلفظ، وهنا يدرك تلك التعابير التي يَدُلّ فيها المرسل عن موقفه اتجاه الموضوع المتحدّث عنه، كأن يكون انطباعه بلغةٍ انفعالية أو تباشير فيزيولوجية على وجهه، دلالةً على الرضا مثلاً أو على الغضب في أحايين أخرى عندما يُقطِّب حاجبيه، أو عندما يستعمل بعض أدوات الإغاثة أو ما إلى ذلك، وقد تدلّ التنويعات الصوتية إلى حالات متباينة في الفهم كالتنغيم والنبر مثلاً، ممّا يجعل الكلمة تأخذ معاني متعدّدة وتعابير مختلفة.

ب- **الوظيفة الإفهامية**[3]: عادةً هذه الوظيفة يشتغل عليها المتلقي والمستقبل أو المرسل إليه، ومن خلالها تكون المرسلة أو الخطاب رسالة تداولية، إذ ندرك فيها أدوات النداء، والأمر والاستفهام أو التمني أو الأساليب الخبرية أو الإنشائية عامّة، فالجمل التي تحتوي على أساليب الأمر، وهي الجمل الأمرية تتطلّب الإنجاز أو الاثبات بخلاف الأخرى التي تدلّ على الإِخبار، ثمّ إن الفعل الاخباري في بعده الأمري يمتلك دلالات من المتلقي الذي يحدّد

---

[1]- ينظر: رومان ياكبسون، قضايا الشعرية، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 1988، ص28.

[2]- أندريه مارتيني، صاحب النظرية الوظيفية في اللغة، ينحدر من أصل فرنسي، ولد في منطقة أوتسافوا الفرنسية، انتمى إلى حركة براغ مبكراً، ثم سافر إلى أمريكا حيث انتمى إلى المدرسة البنيوية الأمريكية، ومنها سعى إلى تكريس فكرة النظرة الوظيفية للغة، ينظر: ميشال زكريا –المرجع السابق–، ص252.

[3]- ينظر،سمير المرزوقي وجميل شاكر، مدخل إلى نظرية القصة تحليلاً وتطبيقاً، ط1، بيروت، لبنان، ص110.

الاستلزام الحواري للخطاب دعاء مثلاً، إلزامية عملية أو التماس شيء...الخ

ت- **الوظيفة المرجعية**[1]: تتشكل معالم هذه الوظيفة المرجعية أوالتمثيلية للغة حول السياق أو المرجع، فهي تَمَثُّلٌ بين الدليل والموضوع الخارجي، الذي تتجسّد صورته الذهنية النفسية في عمق الذهن، وهي التي تدعى في عرف سوسير بالتّصور، ولعلها بهذا المأخذ تعتبر الوظيفة الأساس والأهم، ذلك أننا عادةً نتحدث من أجل أن نخبر أو نبلّغ أو نعلم عن شيءٍ ما، وهي القاعدة التي يقوم من أجلها التواصل مهما كان نوعه أو شكله.

ث- **الوظيفة الانتباهية:** تُعنى هذه الوظيفة بالقناة التي تنشئ التواصل، كما أنها تسعى إلى إقامة التواصل والمحافظة عليه أو قطعه-، وتجري تنبيهات، من خلالها يتمّ التأكد من مرور التواصل أم لا، وعلى اشتغال دورة الكلام بطريقة جيّدة ثم إثارة انتباه المتلقي، وقد نجد في هذه الوظيفة عبارات المجاملة والأدب، وهنا قد نجد أن هذه الوظيفة تميل نوعاً ما إلى الاشتغال عن العلاقات الاجتماعية والثقافية، وكأنها لا تعطي للخطاب التواصلي الإبلاغي أهمية كبرى في محتواها العام.

ج- **الوظيفة اللسانية،أو تعدي نطاق اللغة metalinguistic**[2]: إنها وظيفة تستدعي نطاق اللغة وتحاول أن تتأكد من استعمال

---

[1]- ينظر: عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، ط1، ص159

[2]- أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، المرجع السابق، ص 149، عن R.O.JAKOBSON and M.HALLE. Fundamental of language. (Janua linguarum,1) mouton. 1956. P378.

السنن اللغوي المبرم مابين الباث والمتلقي، وربما تسمى عند الكثير من الألسنيين حديثاً بالوظيفة الواصفة أوالتفسيرية. وجدير بالذكر أن اللغة التي تتحدث عن الموضوع أو الحدث الكلامي قد تختلف نوعاً ما عن اللغة الواصفة، ذلك أن هذه اللغة الواصفة تتمحور حول الكلمات والمصطلحات بتفسيرها وشرحها، ولها دورٌ هام في إنماء اللغة وفي تكوين الناطقين بها.

خ- **الوظيفة الشعرية**[1]: إن ما تقوم به هذه الرسالة هو السعي إلى الكشف عن الجماليات الكلامية والبلاغية التي تتمحور حولها الرسالة من حيث هي كذلك، فهي معالجة للرسالة في ذاتها ومن أجل ذاتها. ويرى ياكبسون أن استهداف العمل التواصلي بإنشاء هذه الوظيفة سببه تحوير الكلام من العناصر الخارجية للّغة إلى تلك الداخلية التي يُبنى عليها النص، ولم تكن هذه الوظيفة حكراً على الشّعر فحسب، بل تتعدّاه إلى نطاقٍ أوسع من النصوص الأدبية والنثرية والشعرية وغيرها. وقد نجد الاهتمامات ههنا لمراوغات كلامية كالاستعارات والكنايات في هذا المضمار الكلامي.

ولعل ما يمكن ملاحظته ممّا مضى أن كل وظيفة من تلك المذكورة سابقاً تتعلّق بعنصر من العناصر السّتّ للخطاطة التواصلية لدى ياكبسون، وهذا ما يمكن بيانه أكثر في هذا الشكل:

[1]- ينظر: رومان ياكبسون، قضايا الشعرية، ص30.

مرجعية شعرية

انفعالية تعبيرية إقامة اتصال (التنبهية) ندائية إفهامية

شكل (ج)[1]

يبين هذا الشكل اقتران كل وظيفة من الوظائف المذكورة بأحد عوامل التواصل.

- التواصل والحوار:

لقد جاءت الوظائف المذكورة سالفاً لدى ياكبسون لتعطي أبعاداً مختلفة للتواصل، ولتصبّ في مجملها على عملية تفاعلية ترابطية تشابكية بين الباث والمتلقي، ثم هذا التفاعل يتأسس على استيعاب الاختلاف الكائن ما بينهما، ثم إن تعاريف التواصل برمتها تعكس بشكلٍ ضمني أهمية المضمون والعلاقة في تأسيس التفاعل، وهذا المضمار نجده عند جون ديبوا (Jean, Dubois) في قوله عن التواصل: "التواصل هو التبادل الكلامي بين شخص متكلم (Sujet parlant) الذي ينتج ملفوظاً موجّهاً إلى متكلّم آخر، وهذا المخاطب (Interlocuteur) يلتمس الاستماع أو الجواب الصريح أو المضمر حسب نمط الملفوظ"[2].

---

[1]- ميشال زكريا، الألسنية -علم اللغة الحديث- المبادئ والاعلام، ص55. وكذلك ينظر: الطاهر بن حسين بومزبر، التواصل اللساني والشعرية -مقاربات تحليلية لنظرية رومان ياكبسون-، ط1، منشورات دار الاختلاف، الجزائر، 2007، ص42.

[2]- Jean Duboit et autre, Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, Larousse, Paris, 1994, page 96.

ولعلّ ما يميّز هذا المفهوم هو طابع الحوار أو السلوك الحواري، والذي يبتدأ من رؤية التبادل الكلامي (L'echange verbal) وهو البعد الحواري البسيط الذي يجعل من الخطاب مشاركةً في حوارٍ ما، يُتلفّظ به من طرف أطراف العملية الحوارية، ثم إن تبادل أدوار الحديث عن طريق ذلك المضمون الحواري بين جزئي العلاقة الحوارية، الباث والمتلقي، وهذا ما يكون إنتاج الكلام توجيهه، ومن جهة أخرى الاصغاء والرد، وهي مفاعلات وطبائع ذات بعد حواري يبني ويؤسس لذلك التفاعل التواصلي بين أطراف الحوار.

وتفعيل المضمون الحواري من الوجهة النفسية اللسانية Psycholinguistique يكون عادةً "بين شخصين intersubjective، إنه الإجراء الذي تكون فيه الدلالة التي يربطها متكلّم بالأصوات هي نفسها التي يربطها مستمع بتلك الأصوات"[1].

إن الحوار من هذه الرؤية السلوكية أو النفسية يجعل الدلالة التي تقوم على مبدأ الحوارية بين الأطراف القائمة بالخطاب، وههنا ندرك الاختلاف أو التساوي فيما بينهم، ستكون نتائجها ذات بعد منطقي لذلك التبادل الدلالي، إذ لا ندرك المخالفات أو التجاوزات المفاهيمية في تلك القواعد والسنن التي تعارفا عليها.

ثم إن ذلك المضمون الحواري الذي يقوم بين الأطراف المنجزة للخطاب، في وجهة نظر منظّري علماء الاتّصال وخاصّة عندما يتعلّق

[1]- Jean Duboit et autre, Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, p96.

الأمر بتفعيله –أي المضمون الحواري– فيتمّ على شاكلة أن "التواصل هو الفعل الذي ينقل فيه (Information) من نقطة إلى أخرى (مكان أو شخص) تحويل هذا الخبر يتمّ بواسطة الارسالية التي تأخذ شكلاً معيناً، الشرط الأول في الحقيقة لكي يتأسس التواصل، هو أن يأخذ الخبر سننًا معيّناً، بمعنى تحويل الارسالية المحسوسة إلى نظام من العلاقات، أو إلى سنن خاصيته الأساسية أن يكون عرفاً محدداً سلفاً، نسقياً واضحاً وجازماً..."[1].

إن هذه الرؤية تجعل الخبر المنقول –أو مضمون الحديث بين الباث والمتلقي بقواعد لسانية أو غير لسانية– متداولة ومعروفة بينهما، وههنا نَعْلَم مسبقاً أن العملية التفاعلية بين طرفي الحديث هي تحويل الخبر بين هذين الطرفين، ثم إن هذا التحويل يجعل تلك القواعد أو السنن المتفق عليها سلفاً والذي يُبقي الحوار قائماً، وذلك من أجل عقد الإرسالية وحلّ عقدها ومراوغاتها أو انزياحاتها أو استعاراتها ومكنوناتها، كي يتحقق ذلك الحوار التفاعلي في أبعد حدوده، ولقد أيّد هذه الفكرة الحوارية أو هذه الرؤية ما جاء في الموسوعة الفرنسية هاشات (Hachette) إذ اعتُبر التواصل "مجموع الظواهر التي تتعلق بإمكانية شخص ما نقل خبر معيّن لشخص آخر باللغة المنطوقة أو بأنظمة سننية أخرى..."[2]

يدلّ هذا المفهوم على أنّ بعض الطروحات اللسانية وبعض المفارقات الاجتماعية والثقافية قد تجد ما يبرر وجودها في إنشاء الخبر وكذا نقله بين

[1]– Jean Duboit, Dictionnaire de linguistique, p97.

[2]– Dictionnaire HACHETTE, communication encyclopedie hachette.

طرفي الخطاب. وهذه المفارقات السوسيوثقافية واللسانية يتمّ تجسيدها بما ينطق باللغة الحوارية نفسها، أي بملفوظات الخطاب الشفهي، كما قد تكون في جزئيات الخطابات المكتوبة، فالحوار في أداءاته الكلامية الملفوظة ربما لا يجسّد إلا جزئية أو إمكانية واحدة من جزئيات أخرى متداخلة بين المكتوب والملفوظ، بين أعضاء المجتمع الواحد، على شاكلة طريقة المرسلة المشفوهة والأخرى الكتابية، والتي تمتلك كلّ منهما صوراً في البث والتلقي، فالأولى أي المشافهة فهي أصل التواصل اللغوي تاريخاً وواقعاً، ولعلّه بهذا المنحى قد جعل نفسه يتدرّج في هذا التواصل حتى وصل إلى ابتكار أسلوب الحوار.

- التلـــقـــــي:

لقد مرّ بنا سلفاً أن التلقي هو أحد أقطاب الدائرة التواصلية، وعلمنا في التلقي بعض الوظائف التي هي منوطة به، ثم إنه بتلك الصور التفاعلية وتلك الأنماط الحوارية التي يباشر فيها مع الباث أساليبه التفاعلية فإنه باث ينتظر منا إفهاماً معرفياً نقتصر فيه على بعدٍ مفاهيمي يضعنا في خانة الإفصاح عنه وعن مضامينه الكلامية، ذلك أن اللغة تبحث أحداثاً كلامية مشفوهة، وأخرى مكتوبة وإن ما يحقّق مأرب الإفهام الكلامي الحواري المشفوه ليس بالضرورة ما يحقّقه الافهام الكلامي المكتوب، لتعاطي النصوص المكتوبة التي تحمل إرثاً لسانياً أو أنماطاً فكرية وفلسفية وثقافية وإيديولوجية وما إلى ذلك، يغيب فيها الباث زماناً ومكاناً. وتحلّ مكانه المرسلة الكلامية المكتوبة لتدلّ على سبيل الحضور لترتمي في أحضان المتلقي الذي له الحقّ في إحيائها. والبث فيها حياة متجددة ورؤية قد تخرجها من قيودها التراثية إلى آفاق معرفية متجددة، قد تقترب من أداء علماء النفس حديثاً وكذا علماء

الاجتماع أو الانتروبولوجيا، أو متطلبات الوقع الحضاري في الرؤية والتفكيك والتحليل. سبلاً تتباين بتباين النص والمتلقي والأرصدة المعرفية التي يمتلكها من خلال تكوينه العلمي.

فما هو المتلقي إذاً؟ وكيف كان له الحضور في رحاب الفكر التواصلي الحديث؟ وماذا قدّمت لنا نظرية التلقي في إنشاء التواصل بين النصوص المكتوبة؟ وما هي الاسقاطات الفكرية والفلسفية والثقافية التي سعت نظرية التلقي إلى بثّها في حلبة الصراع الفكري والثقافي والفلسفي واللساني حديثاً؟

- تاريخانية التلقي:

إن ظاهرة التلقي وهي أحد قطبي التواصل اللغوي، فما هي حقيقة التلقي؟ وما هي مضامينه؟ لقد استثأرت الظاهرة (التلقي) بعقل الانسان، حينما يبث رسالته الإبلاغية بطرق مختلفة، عن حالة استقبالها وتلقيها. ثم إنه لا يتلقى المرسلات اللغوية بشكل أو نمط واحد. وقد يجد الانسان نفسه أمام أحداث إخبارية تهُزُّ كيانه وأخرى لا تحرّك فيه شيئاً. فماذا يحدث إذاً في كلا الحالتين؟ ومنذ متى كان الاهتمام بهذا النمط من التلقي؟ وكيف كان في الوجود؟ وما هي الخلفية التاريخية التي أسست لظهوره في الوجود؟

إن ما جعل من هذه الدراسات التي انكبت على المتلقي وجعلت من تساؤلاته العلمية والمنهجية قطب الرّحى في الدراسات الأدبية والنقدية والفلسفية واللسانية، ذلك أن من التناولات التي سبقت نظرية التلقي في الوجود، تلك التي تناولت واعتنت بظاهرة التلقي والقراءة، في مثل ما قام به جون بول سارتر Jean Paul Sarter في الأربعينيات من إجابات عن

الأسئلة الثلاث. والتي شكّلت أفق تفكيره في ماهية الأدب، وهي: لمن تكتب؟ ما هي الكتابة؟ لماذا الكتابة؟ في مجال إجابته عن هذه الأسئلة يعتبر أن العمل الأدبي لا يتحقق إلا بوجود الحركة، والقراءة هي التي تجعل منه فعلاً قرائيًا، ذلك أن النص في عرفه يُعتبر عبثاً وعدمًا ما لم تجعل منه القراءة دينامية متحركة[1].

كما أنه في هذا المضمار يجب النظر إلى ما قدمته النظرية اللسانية، والتي بثت من جهتها رؤية بالغة الاهتمام إلى القارئ، حينما ألحّت على القيمة المعرفية التي يعتبرها أو يحتلها المستقبل أو المرسل إليه كأحد أطراف العملية التواصلية الست، وما قامت به النظرية التداولية التي جعلت من الملفوظات التي تصل إلى المرسل إليه في تحليلاتها المختلفة للنص أو الخطاب، وكذا ما قامت به النظرية الاجتماعية التجريبية في هذا المجال، ولما كان القارئ أو المستقبل بهذه القيمة المعرفية وبهذا التطلع الفكري والفلسفي كان رولان بارت Roland BARTHES وكذا أمبرتو إيكو UMBERTO ECO قد اهتمّا اهتماماً خاصّاً بالقارئ المتلقي في أبحاثهم، ثمّ تلت تلك المرحلة جملة من الأبحاث التي واكبت نظرية التلقي أو التي جاءت بعدها، وهنا نذكر دراسات روبير إسكاربيت Robert Escarpit وميشال شارل Michel Charles وميخائيل رافاتير Michael Riffterre، وبالرغم من اختلافات توجهاتهم العلمية إلا أنهم أجمعوا على أن العمل الفني لا يتم إلا بتلقي ذاتٍ واعية تجعل النص يتحرك نحو الأمام، وكذا تهشيم

[1]– ينظر، رشيد بن حدو، العلاقة بين القارئ والنص في التفكير الأدبي المعاصر، مجلة عالم الفكر، الكويت، مج23، العددان 1–1994/2، ص472–474. وينظر كذلك: Jean Paul Sarter, qu'est ce que la littérature, gallimard, Paris, 1948, p75.

وتفكيك كيانه الداخلي الذي يتمثل في التراكيب والدلالات من أجل الكشف عن خبايا أبنيته.

ثم إن التساؤل في مضمار التلقي يطرح على بساط الواقع المعرفي بشكل عرضي يجعل من القارئ أو الباحث ينظر في تلك السبل والأدوات والمفاهيم التي تضعها هذه الأعمال العلمية كي تعالج ظاهرة التلقي.

سنفصّل في الأسطر القادمة توجّه كل هؤلاء العلماء الذين سبقنا القول عنهم، وذلك قصد معرفة توجهاتهم العلمية وطروحاتهم الفكرية في مجال وضع نظرية التلقي، وقبل أن نلج إلى جملة أفكارهم علينا أن نتناول ما يتعلق بالارهاصات الفكرية التي مهّدت لظهور نظرية التلقي، فيما كان الاهتمام بادياً بالقارئ، أي العنصر الفعّال في صناعة النص بعد الخلق المعرفي له، وههنا يجب أن ننوّه إلى الاشتغال بالقارئ والنص ومتى كانت البداية لهذا النوع من الاهتمامات في تاريخ نظرية التلقي.

لقد اهتدت الدراسات النقدية والأدبية بداية من القرن العشرين بالقارئ وجعلته المنوال الرحب الذي تشتغل عليه مفاعلات نظرية التلقي، ذلك أن النص عندما يبث إلى الوجود لا نملك شيئاً يخرجه من أحداثه المفعمة بالظلمة والاغلاق إلى فعل القراءة، هذه القراءة التي تخرجه من قيده المنغلق ومن صوره الميتة إلى تلك الصور والأحداث الحية، تلك التي تتحرك بتحرّك من يتعاطاها من القرّاء والمفسّرين والشارحين والمتأملين في خباياها.

ثم إن النص قبل هذا التطلّع وقبل هذا الانفتاح المعرفي كان لا يدلّ عليه إلا صاحبه، ولا يمكن أن تدلّ عليه مداليله المعرفية إلى ما أبداه مؤلفه

من انطباعات قبلية عليه، فلا يمكن للقارئ أن ينظر إلى النص إلا في تلك المظاهر الجمالية التي كان يتلذّذ بها فيبصرها ويتأمّل فيها وليس له الحق في أن ينظر إلى مداليلها الخفيّة ولا إلى تلك المعاني الغيبية التي تشتغل عليها مفاعلات النص الداخلية، ثم إن القارئ بهذه الصور صار لا يملك حريةً تامة في النظر إلى النص إلا من خلال ما يجسده المؤلف من موادّ جاهزة تساعده على الفهم والنظر والتحليل والكشف عن خبايا النص الضمنية والغيبية، وبقي القارئ في هذه الصورة الانعزالية بينه وبين النص حتى جاءت مرحلة الستينيات من القرن الماضي، فكانت الرؤية في هذه الحقبة من الزمن تدعو إلى التحرر من القيود التقليدية التي أتت على العمل الفني وجعلته من منظور مؤلفه ومبدعه سلطةً معرفية قائمة بذاتها ومجالاً مفعماً بالأحداث ومغلقاً على نفسه لا يمكن النظر إليه إلا من خلال باثه الحقيقي (المؤلف).

أتت هذه المرحلة من الستينيات فجاءت برؤية تنظر إلى القارئ على أن له القوة والإرادة المعرفية التي تفكّ قيود النص وتحلل دلالاته، وكأن النص الأدبي لم يكن ليظهر إلى الوجود لولا المتلقي، أليس من حق النص أن يكون لولا المتلقي، لولا القارئ الذي يحيي مفاهيمه ويجعلها تشتغل وتتحرك في فلك من الحياة المعرفية التي يخلقها المتلقي نفسه؟

– القارئ والقراءة:

دلّ فعل القراءة في مداليل أهل اللغة والأدب على الجمع والضم بعضه على بعض، ذلك أن "قرأت الشيء قرآناً، جمعته وضممتُ بعضه إلى بعض،

ومنه قولهم ما قرأت هذه الناقة سلى قط، وما قرأت جنيناً قط... والقرّاءُ يكون من القراءة جمع قارئ، ولا يكون من التمسك..."[1]

وإذا كان القارئ بهذه الصفة الضمنية التي تجعل منه يقوم بفعل الضم والجمع بين أشتات الكلمات والجمل الكائنة في مضامين النص، فإن القراءة هي الفعل نفسه الذي يرتجيه القارئ عادةً من النص أوالخطاب.

إذن القارئ عنصر فعّال في حياة النص، فهو بالرغم من أنه كان منعزلاً عن وجود النص يوماً في المناهج النقدية الكلاسيكية، إلا أنه أضحى حديثاً عنصراً حياتياً امتزج بكل مفاعلات الحياة اليومية، فصار لسان حاله يتكلم بها، وينطق بها في كل أحوال ونطاق وجوده، فبعدما كان ملتصقاً بالنص، صار ممتزجاً بالسلوك وبالحياة، وبالتطور والتكنولوجيا، ووسائل الاتصال المختلفة، وكأنه بهذه الصورة صار منافساً لفعل الحقيقة الذي كان يوماً شغلاً شاغلاً لدى الفلاسفة وعلماء الأدب والشعر واللغة، وعلم النفس والاجتماع وما إلى ذلك...

إن القراءة بهذه الصورة، والقارئ من ورائها بتلك السلطة والحرية التي جعلته يطفو على سطح النص، حينما يستكشف معالمه، ويغوص ويغور في عمقه حينما يكون مستبطناً، فإنه يسعى إلى فك شفرات النص، ثم يحاول في مراحل متباينة أن يجعل من المادة النصية محلّ تساؤل، وأحايين أخرى مجال شكٍّ وارتياب، وههنا نجده يتسلح بأدوات مفاهيمية تساعده على فعل الكشف هذا، فهو قد يكون مفسِّراً كما يمكن أن يكون شارحاً أو مؤوِّلاً، وما

[1]– ابن منظور، لسان العرب، المجلد 11، ص50.

من شكّ في أن هذه المفاعلات المفاهيمية التي يتسلّح بها لم تكن وليدة الصّدفة ولا الخيال، بل هي بالرغم من التباين الذي يميزها إلاّ أنها تمتلك السبل والأطر والمعالم التي ينطلق من خلالها القارئ المثالي، وبعد هذا الذي مرّ بنا علينا أن ننظر في سبيل فعل القراءة، ودورها في إنشاء التلقي ونظرياته عند أولئك الذين سبق ذكرهم من الألسنيين والاجتماعيين.

- رولان بارت، موت المؤلف بداية التلقي:

بدأ الاهتمام بظاهرة التلقي عند رولان بارت لمّا اهتمّ بظاهرة القراءة من رؤية المتأثِّر فيها ثنائية النص والقارئ، وكان له ذلك في العديد من الدراسات التي تقدم بها، لقد جسّد أهمية ظاهرة القراءة والتلقي حينما قام بانتقاد الدراسات النقدية القديمة، تلك التي اهتمّت بالمؤلّف دون غيره، وقد رأت هذه الدراسات النقدية الكلاسيكية أن القارئ عنصر ينتفع من العمل الفني فقط، هذه الرؤية بالذات هي التي جعلته يبادر إلى فكرة موت المؤلّف من أجل الحطّ من قيمته، ومن سلطته، وكذا القداسة التي تحيط به.

إنه يرى في الكاتب موتاً حقيقياً عندما ينتهي من عمله الإبداعي، وههنا يكون القارئ ومن وراءه القراءة تتقمّص أدوارًا معرفية تنظر إلى مختلف الوظائف الأساسية التي يقوم بها القارئ، وههنا سنجد وظيفتين أساسيتين في فعل القراءة، وظيفة أولى يستكشف بها النص، ووظيفة أخرى تكاملية قد تكون استبطانية تحمل على صناعة معانٍ جديدة من منطلق المعاني الأولى،

ليكون تسلسل المفاهيم والمعاني إلى ما لا نهاية فيما بعد، "إنّ ميلاد القارئ يجب أن يكون على حساب المؤلّف"[1].

إنّ زحزحة سلطة المؤلف، وانتقالها إلى سلطة النص، كانت مجال اهتمام بارت، ثم اهتمامه بالقارئ هو ما جعله يؤلّف كتاباً سمّاه لذّة النص، وربما سنحاول الكشف عن هذه الأرضية التي تتفاعل مع النص والقارئ.

- **أساسيات التلقي البارتي:**

– المؤلف والقارئ:

لقد جسدت الثقافات الكلاسيكية دور المؤلف، وجعلته يأخذ الصدارة في كل التناولات الأدبية والفلسفية، ذلك أنه احتلّ مكانةً عالية في عرف النّقّاد القدامى، حتى كاد أن يكون ديكتاتورياً على ما يؤلفه من إبداعات فنية، غير أن بارت في هذا المنوال بالذات كان مخالفاً لهذه الرؤية، إذ كان ينظر إلى أن القارئ له الريادة في كلّ تلك التناولات التي يقرأها ويناقشها ويحللها، وهو بهذا يكون قد دمّر تلك الإمبراطورية التي كان يتسلّط على عرشها الباث أو المؤلّف.

[1]– رولان بارت، دروس في السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي وسالم ياقوت، دار توبقال، ط02، الدار البيضاء، المغرب، 1986، ص85.

إن هذا الاعتبار الجديد الذي جعله بارت للعمل الأدبي عن طريق رؤية المتلقي –القارئ– كانت البداية فيه من تلك النزعة التي كانت في أحداث 1968، والتي أعلن من خلالها موت المؤلّف أو الباث، لقد مات "من حيث هو مؤسسة، اختفى شخصه المدني والهستيري، ولمّا جُرّد من كلّ ما لديه، فإنه لم يعد يمارس عن مؤلفه تلك الأبوية الرائعة التي تكفل كلاًّ من تاريخ الأدب والتعليم بإقرارها..."[1]، وهذه الرؤية التي دعا فيها إلى موت المؤلف لم تكن وليدة الصدفة لديه، بل إن المفهوم نفسه استقاه من موت الانسان عند ميشال فوكو، وموت الآلهة عند نيتشه ،حينما كان ينظر إلى قراءة زراداشت الدينية، فهو بالرغم من أنه ينظر إلى أن الآلهة يجب أن تقصى في رؤيته وقراءاته للنص الديني عند زراداشت، إلا أنها ما لبثت أن عادت لتدخل إليه من النافذة مرّةً أخرى.

بارت بهذا التوجه جعل القارئ محققاً للنص الفعلي –وهو المسؤول عن إخراجه من نطاق الوجود بالقوة، إلى نطاق الوجود الفعلي. وههنا تكون بداية الاسهام في بناء معالم دلالية وفنية خاصّة بالابداع الفني عامة، كما أنه يُمثّل أحد أبرز التوجهات الحديثة في النقد الغربي المعاصر. وبذلك يكون قد أسّس ما يدعى بسيميولوجيا القراءة، والذي أضحى يؤمن به مفهومه للّذة الخاصة بالنص لديه، والقراءة في عرفه، بعد هذا تكون لذّةً لا واجباً فنياً أو علمياً من منطلق أن القارئ يشتهي القراءة، حينما تكون له الرغبة في ذلك، ذلك أن القراءة شهوةٌ فنية تنتاب القارئ، لأنها تحبّ النص وتقيم معه

[1]– رولان بارت، لذة النص، ترجمة فؤاد صفا والحسين سحبان، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1988، ص33.

علاقة أيروسية[1] حسب ادّعائه، وعليه فإن القراءة التي يمارسها القارئ عند بارت تقوم على جزئيات متفرقة، أو على أنواع قرائية وهي أربعة أقسام:

- **القارئ الهستيري والقارئ البارانوياكي- القارئ المهووس والقارئ النيتشي:**

يكون الأول وهو الهستيري الذي يجعل من فعل القراءة دوّامةً معرفية وإنتاجاً فكرياً لا متناهياً، وكأنه يدخل في صراع أبدي مع النص واللغة الحاملة له في عملية متداخلة وإلى حلبة صراع لا نهاية لها.

أما القارئ الثاني فهو القارئ البارانوياكي: وهو المبدع أو المنتج الذي يقوم بصناعة عمل ثانٍ موازي للأول ومنافس له، سواء على مستوى الشكل أو على مستوى المضمون والمفاهيم من منطلق القراءة التي مارسها على النص وكأنه النص الهذياني –الحلمي-.

أما الثالث فهو المهووس، الذي يسعى إلى تحقيق متعته عن طريق ما يتلذّذه من النص، فيقوم على خلق نصّ أو خطاب موازاةً مع النص الأول المقروء.

[1]- القراءة الأيروسية هي القراءة الشهوانية حسبما يقول به بارت، وهذا المفهوم هو نسبة إلى الاله إيروس –إله الحب والكره.

أما الرابع فهو القارئ النيتشي: الذي ندركه يدخل إلى مناطق معينة في بساط النص فيمتزج معها حينما يُضفي عليه ثقافته الشخصية، وبالتالي يكون قد ذاب في معدّات النصّ كلّيةً...[1].

2- النص وإنشاء اللذة:

قد يتساءل المرء عادة عن طابع اللذة التي تميز النص، وهو سؤال مشروع يختص به من يشتهي قراءة النص – في عملية التلقي- لكن قبل أن تلج إلى مفهوم اللذة والتي هي في مرحلة ثانية من النص، ذلك أن النص هو البداية الأولى أو المرحلة الأولى في عملية الإنتاج المعرفي لفعل التلقي، فما هو النص في عرف بارت؟ هل هو حلبة صراع بين الباث والتلقي؟ هل هو ميدان الإنتاج المعرفي؟ هل هو المرسلة اللغوية كاملة غير منقصة؟ هل هو التزاوج الكائن بين عاشق ومعشوق إن صحّت العبارة أم ماذا؟

من خلال هذه التساؤلات المنطقية نستطيع أن نعكس القول على مفهوم اللذة نفسه، إذ يتحدث الرجل عن اللذة إلا في رحاب النص فهو الذي ينتج هذه اللذة، وهو الذي يجعلها تنمو باستمرار وبدون انقطاع، وكأني بالنص ضمن هذه اللذة هو النص الذي ينتج اللذة أو يخلقها أو يبدعها عن طريق مراحل، وهو أي النص جملة من الأنساق اللغوية والمعرفية امتزجت دلاليا وتداولياً ضمن حلية لسانية تأخذ بأدوات البناء التركيبية والدلالية، التي

[1]- ينظر: رشيد بن حدو، العلاقة بين القارئ والنص في التفكير الأدبي المعاصر، مجلة عالم الفكر، الكويت، مج23، العددان 1-1994/2، ص486.

تخلق اشتغالاً أو هاجساً معرفياً لدى المتلقي، وهو بالرغم من هذا الإتعاب يجد نفسه يتلذذ بتلك المتاهات التي يخلقها له الميدان التلذذي لديه.

ولم يكن مفهوم اللذة لدى بارت وليد الصدفة (Le plaisir) ، بل إن المفهوم كان تعبوياً ربّما شاقًّا ، وهو بهذا أي الخطاب الفكري، يجعل من نفسه واجباً أخلاقياً، قد ينفي المتعة في حدّ ذاتها (la jouissance)[1] ، وعليه فإنه جعل من اللذة عنواناً لكتابه –لذة النص–، وكانت البداية لإعلان مفهوم اللذة في الكوليج الفرنسي (Collège de France). ومن هنا كانت اللذة في عرفه –"أن لذة النص شبيهة بتلك اللحظة التي لا يقر فيها قرار، اللحظة المستحيلة... التي يتذوقها الماجن في أعقاب دسيسة جسورة، وهو يقطع الحبل الذي يشنقه عند لحظة المتعة"[2].

لقد التصق مفهوم اللذة والنص برولان بارت، بالرغم من أن إرهاصات الظاهرة والمفهوم معاً قديمان، كما يقول بهذا رولان بارت نفسه، إذ يرى أن الفلاسفة القدامى أصحاب المذهب المادي، هم من نادوا بوجود مفهوم السعادة الذي يدل على اللذة، من أمثال أبيقور وديدرو وساد وغيرهم[3]، وعليه فإن أبيقور هو الذي دعا إلى وجود اللذة في بداية الأمر، مطابقةً لمفهوم السعادة لديه تصريحاً، في حين يدرك بارت أن بريخت هو الذي ألهم إليه فكرة اللذة[4].

---

[1]– ينظر: محمد خير البقاعي، تلقي رولان بارت في الخطاب العربي والنقدي واللساني والترجمي –كتابه لذة النص نموذجاً–، مجلة عالم الفكر، الكويت، مج27، عدد 1يوليو 1997، ص28.

[2]– رولان بارت، لذة النص، ترجمة فؤاد صفا والحسين سبحان، ص33.

[3]– المرجع نفسه، ص63.

[4]– المرجع نفسه، ص25.

وإذا كانت البداية بهذا الشكل المعلن عليه من قبل بارت فإن ما يميزها كونها فكرة توازي بين لذة الكتابة ولذة القراءة، كما أنها تجعلنا نتحول إلى شيء مجهول هو اللعب، أو الانحراف أو الزوغ. وهي فكرة تمثل شكلاً من أشكال المس الشيطاني انحرافاً[1]. ثم يمضي بارت إلى ذكر أن اللذة عملية سبقية تُحمل بين ذاتين، ذات الناسخ وذات القارئ، بواسطة رابطة هي النص. وهي ههنا فكرة جنسية إيروسية، وفي المضمار نفسه يدرك أن لذة النص لا يمكن أن تكون أو تختزل في العمل أو النمط النحوي المتعلق بالنص، وعليه فإن لذة النص هي اللحظة التي يسير فيها الجسد وراء أفكاره الخاصة[2].

اللذة بين فعلي الكتابة والقراءة:

إن ما بين فعل الكتابة وفعل القراءة وبالأحرى ما بين لذة الكتابة ولذة القراءة "النص" – هو الذي ينتجه الكاتب بداهة في بداية الأمر، ثم يمر إلى فعل القراءة ثانية، ذلك أن الكاتب هو خالقه والقارئ هو الذي أوعى ما كان فيه من مسافات– دلالية وجمالية التي تفصله عن النص، فكيف هي لذة الكتابة؟ وبعدها كيف هي لذة القراءة؟

مما هو قائم في فعل الكتابة ولذتها، أن الكاتب هو المبدع الأول للنص، وهو الموجود قبل فعل القراءة ولذتها، وهو النص الثابت اللامتحول الذي لا يموت، لكن القراءة هي تجعل منه أداة متحركة، تبث فيه الحياة

[1]– ينظر: المرجع نفسه، ص63.

[2]– المرجع نفسه، ص25.

والحركة والكينونة، ثم إن القارئ يستطيع أن يقيس قيمة المسافات الجاهزة وغير الجاهزة في النص عن طريق ممارسة لذة القراءة، بتقصي حقائق الأشياء ومقولاتها التي ندرك فيها الالتواءات –أو المراوغات– والبياض أو العذول– التي لا تتكشف أنماطها وأشكالها إلا عن طريق هذه القراءة السّبقية –العاشقة التي تمارس عليه، وهي بهذه الحال متعددة المعاني ومتجددة، ذلك أنها تتغير من حالة قرائية إلى أخرى، فما يمارسه العاشق الأول للنص، في لذة القراءة–بداهة يختلف في طريقة القراءة عن الثاني وهكذا دواليك، ولعل بارت من خلال هذه العملية الكاشفة لخبايا النص– يجعل المفهوم الرغبة في عملية الإبداع مفهومًا مجابهًا لها في اللغة الفرنسية(le desir)، والذي يدلّ على مفهوم (الأيروسية) من كون أن القراءة تملك رغبة أو أن القارئ بدافع الرغبة يمر إلى النص، فيمارس هذه الرغبة من خلال ما يقدمه له النص من إغراءات، فلولا هذا الإغراء ما كان لهذه الرغبة أن تتقدم خطوة إلى الأمام، وهنا تتولّد تلك العلاقة الفيتشية لأنه تلذذ وتفنن في مناطق جسد النص[1]، وعليه فإن للقراءة المتلذذة دورٌ كبير في وجود النص وتحقيقه، وإن بارت يؤمن بحقيقة هذه المقولة كونها أي لذة القراءة تعمل كقوة في إنشاء معاني النص وديمومتها[2].

ومن هنا ندرك أن لذة النص تأتي من إجماع كائن بين الذات القارئة والنص المكتوب ذلك أن النص يغري القارئ فينجذب نحوه بقوة فيقدم إليه النص ما يشتهي من المعاني والدلالات حينئذ ينجذب انجذابا غير عادي

[1]– ينظر: رشيد بنحدو، العلاقة بين القارئ والنص في التفكير الأدبي المعاصر، مجلة عالم الفكر، ص485.

[2]– ينظر: رولان بارت، لذة النص، ترجمة فؤاد صفا والحسين سبحان، ص06.

نحوه النص، وهو ما يكون ضمن فعل قوة متنكرة لها طابع التوتر والتشويق، ثم إنْ تكرّر القراءة وتعددها تكثر من استنزاف النص، وهنا سنجد اللذة قائمة[1]، وهي التي تجعل من الدلالة ميداناً لتفجير المعاني واستكناه ما تحمله من دلالات ضمنية، تلك التي تقودنا إلى إعادة إنتاج النص من جديد، فتجعلها هذه الرغبة أي اللذة في عرف بارت إلى إنماء النص من جديد وإلى بث حياة أخرى متجددة عن فعل القراءة التي امتلكت في لحظات معينة دلالات ضمنية.

ولعل ما يدل على هذا الإنتاج الجديد هو تغير الأدوار أو تبدلها من حالة الفهم والقراءة إلى حالة الكتابة من جديد، هو عملية اللعب التي مارستها القراءة بقوة على جسد النص– وهي لذة الكتابة تتكشف من جديد، عن طريق عملية اللعب في القراءة، وعليه فإن النص هو ما يضعه الكاتب والقارئ معًا، ثم إن النص في عرف سيزا قاسم– هو من وضع متكلم (كاتب النص الحقيقي) فلا يعني ذلك أنه ملك له –بل يمكن امتصاصه واستنباطه وهضمه ليصبح ملكاً للقارئ، أو جزءًا منه[2]، وبالرغم من هذا فإن قراءة النص ترتهن إلى النسبية ولا تبقى تامة ،ذلك أنها متحولة أومتغيرة من حالة إلى أخرى ،كما أنها تبقى مشروعًا متغيرا لا يمكن للوهلة الأولى أن نجلي عن معانيه ومناطقه اللذيذة، ومن خلال هذا فإن فعل القراءة لا يعني الإكتشاف الحقيقي للنص، وهي دوماً مشروعاً– سنجد في وقت آخر من يحقق هو الآخر

[1]– رشيد بنحدو، العلاقة بين القارئ والنص في التفكير الأدبي المعاصر، ص485.

[2]– سيزا قاسم، القارئ والنص: من السيميوطيقا إلى الهيرمونطيقا– مجلة عالم الفكر، الكويت، مج23، العددان 3 و4، يناير– مارس– أبريل– يونيو–، 1995، ص267.

مطالب ومعاني جديدة في النص، وبالتالي سنجد بارت يجعل من لذة الكتابة ولذة القراءة مبدأ التوازي ما بينهما.

إن الأقوال السابقة والأفكار المتضمنة فيها تعتبر السبب الذي جعل من "بول فاليري" يقول: بأن القصيدة يكتبها الشاعر والقارئ سوية، وحين تتضاءل المسافة بين النص والقارئ سوف تتراوح قراءاته وفقًا لدرجة حرارة إبداعه أي مشاركته في متابعته النص"[1].

ويعتقد بارت في هذا المضمار أن –"تصرف الكتابة في مستقبلها يتطلب قلب أسطورتها، بحيث تعوض ولادة القارئ وموت المؤلف.."[2] وهذا ما يثبت حقيقة موت المؤلف لديه، ويجعل النص يسير في ديمومة ما تجعله يحيى باستمرار لأنه لا يقول الحقيقة دائمًا فهو متعدد المعاني والدلالات ومتجدد من حالة إلى أخرى ودائمًا يرتهن بقراءات أخرى متعددة، ثم إنه لا يقدم لك أسراره دفعة واحدة، بل عليك أن تختبر معانيه ودلالاته من حالة إلى أخرى وكذا تأويلها، وحينما يبوح به إيزر (izer) فإنه "لا يكون له معنى إلا كمرجع لما لم يذكر، إن المعاني الضمنية وليس ما يعبر عنه بوضوح هي التي تعطي شكلاً ووزنا للمعنى، ولكن عندما يبرز الشيء غير المذكور

[1]– مهندس يونس، نحو قراءة النص، مجلة الأديب المعاصر، العددان 22/21 آذار/ أيار، السنة الخامسة، العراق، 1977، ص105.

[2] – رشيد بنحدو، العلاقة بين القارئ والنص في التفكير الأدبي المعاصر، مجلة عالم الفكر، الكويت، المرجع السابق، ص486.

في مخيلة القارئ، فكذلك يتوسع ما يذكر في معنى أكبر مما قد يكون متصورًا"[1].

- اللذة والمتعة والنص:

إن المتأمل في هذه العناصر الثلاثة يدرك أنها متقاربة من ناحية المأخذ والمنافذ التي تتقارب فيما بينها، غير أن اللذة في عرف بارت غير المتعة لديه، والنص هو حلبة الصراع ما بينهما، ثم إن اللذة والمتعة أوالاستمتاع (Le plaisir et la jouissance) يجعل منهما بارت تمايزاً واضحاً بالرغم من تقاربهما أحياناً، فاللذة لديه شيء هادئ وربما لطيف، غير أن المتعة هي إحساسٌ عام وعميق[2].

ومن ههنا ندركه يميز بين التعبيرين –نص اللذة ونص المتعة–، ثم إن نص اللذة هو ذلك "النص الذي يُغبط ويفهم ويضيء ويملأ ويمنح النشاط والفورانية بدل السأم: النص الذي يأتي من الثقافة ولا ينخلع عنها، وهو النص الذي يرتبط بممارسة مريحة للقراءة"[3]. أما النص الممتع فهو الذي يجعل صاحبه ضائعاً متلاشياً متوتراً، فلا يستطيع من خلال هذا أن يدرك القواعد التاريخية والنفسية والثقافية المحيطة وفق العلاقة التي تربطه باللغة...[4]وهذا

[1]– فولنفانغ إيزر، التفاعل بين النص والقارئ، ترجمة جيلالي كدية، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، دراسات –سال– العدد 7، المغرب، 1992 ، ص 10.

[2]– ينظر، خير البقاعي، تلقي رولان بارت في الخطاب العربي النقدي واللساني والترجمي –كتابه لذة النص نموذجاً–، مجلة عالم الفكر، مج27، العدد1، يوليو–سبتمبر، الكويت، 1997، ص43.

[3]– رولان بارت، لذة النص، ص22.

[4]– المرجع نفسه، ص22.

النمط من النصوص هو النمط الذي لا يتعدى ذاته كالنصوص السياسية مثلاً، إذ يجعل القارئ الأدبي ضائعاً في رؤية أدبية ضيقة.

وهنا ندرك من خلال هذه الزعزعة الأدبية التي لا تبقي على الانسجام، والتي تحطّ من قيمة المعايير الجمالية والقيمية ويخالفها، وهو ما ينعت في جماليات التلقي –المسافات الجمالية–، ذلك أن الانحراف والزوغان هو ميزة هذا النوع من النصوص، إذ ندرك أن كمال أبوديب يسمي هذا النمط من النصوص بنصوص الغبطة أو الهزة[1].

وهذه المقاربة الاصطلاحية التي أتى بها أبو ديب لهي من جانب ذلك السأم الذي يحسه القارئ اتجاه هذه النصوص، وهو ما صرح به بارت في قوله: "إن السأم ليس ببعيد عن المتعة، إنه المتعة منظوراً إليها من ضفاف اللذة"[2]. وهذا النمط من النصوص لا يسمي الأشياء بأسمائها ذلك كونه مجزءًا إلى كلمات متفارقة ومتفككة، وهي التي نجعلها تتدرج ضمن نصوص المتعة وهي التي تتميز كما سبقنا الذكر بالتوتر والزوغان والانحراف. فهو كما يقول فيها بارت "نصوص منحرفة انحرافاً يكمن في كونها خارج كل غاية يمكن تخيلها حتى لو كانت غاية اللذة –فالمتعة لا تفرض اللذة– بل قد تُضجر ظاهرياً..."[3]

من ههنا فإن متعة النص، –بخلاف لذة النص على رأي بارت "فهي لذة ضعيفة هشة تتحلل بسرعة وبالمزاج والعادة والظرف... لا تأتي في وقتها

[1]– ينظر: كمال أبو ديب، في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، ط1، بيروت، لبنان، 1987، ص84.

[2]– رولان بارت، لذة النص، ص32.

[3]– المرجع نفسه، ص32.

ولا تتوقف على أي نضج كل ما فيها يستشيط دفعة واحدة"[1] وما دلّ على ذلك في عرفه هو فن الرسم الزيتي تحديداً. "فما إن يفهم حتى تبطل فاعلية مبدأ الفقدان"[2]. أما متعة النص في نظره فهي تأتي في وقتها، وهي بعكس ما مضى لا تقبل التشتت ولا الضياع حسب الظرف والعادة والمزاج، فهي ترتبط بالانحراف والزوغان ولعلّ ما يميّز ما قاله بارت من ذي قبل أن النص اللذيذ أو الممتع هو نصّ يقدّم للقارئ الدليل على أنه يرغب فيه، "وهذا الدليل قائم ،إنه الكتابة، والكتابة هي علم ممتع اللغة"[3]، ثم إن النص الذي صار بهذه الصفة هو النص المكتبن، بحد ما ذهب إليه رشيد بنحدو[4].

- لذة الكتابة ومتعة الكتابة:

إن ما تقدم به بارت في ذكره لمعالم التمايز الكائنة بين لذة النص ومتعته يجعل كاتب المتعة يختلف عن كاتب اللذة، فعند الأول يكون النص الذي لا يطاق، الذي يضجر والذي لا يقدّم نفسه بسهولة في قراءته وهو ما يقول فيه بارت نفسه: "لا يمكنكم أن تتكلموا عن مثل ذلك النص، ما في استطاعتكم، هو أن تتكلموا فيه فحسب، على طريقته، أن تنخرطوا في سرقة أدبية ولهانة، أن تؤكدوا على نحو هستيري خواء المتعة وليس أن تعيدوا كسابق العهد المستبد بكم حرفية اللذة"[5].

أما "كاتب اللذة فيتقبل الحرف متخليا عن المتعة، إنه يملك القدرة في قول اللذة، فالحرف هو لذته بل هاجسه، "شأن كل من يحبون اللغة (لا

---

[1]- المرجع نفسه، ص53.

[2]- المرجع نفسه، ص54.

[3]- المرجع نفسه، ص15.

[4]- رشيد بنحدو، العلاقة بين القارئ والنص في التفكير الأدبي المعاصر، مجلة عالم الفكر، ص487.

[5]- رولان بارت، لذة النص، ص29.

الكلام)، هواة اللغة كُتّاباً وكُتّاب الرّسائل واللسانيين"[1]. ثمّ إن النّقد دوماً – سيما قول بارت الذي نجده ينصب على تلك النصوص (نصوص اللذة)– بعيداً عن النص الممتع، كونها نصوصاً منحرفة وهي خارجة عن كلّ هدفٍ وغاية، ثمّ إنها تراود القارئ وتطلب ودّه عن طريق محاكاة انتقائية تتّصل بالمفردات وقابلية القراءة[2].

[1]– المرجع نفسه، ص28.

[2]– المرجع نفسه، ص33.

الخَاتمة

الخاتمـــــــــة

نستخلص مما مضى من محاور البحث التي اهتدينا فيها في أولى القبل إلى مدخل تأسيس مفاهيمها على إجراءات وتحديدات أحاطت باللغة مفاهيميًّا وارتمت في أحضان حلبة معرفية كانت بين إرهاصات معرفية عربية ومناهج وتحاليل غربية، فنحن لم نكن لندخل مجال هذا الشرخ الكائن بين فكر تراثي وآخر حداثي، أو بين عربي وغربي، بل إننا عالجنا رحاب هذه الظاهرة ضمن عولمة الفكر والثقافة، وهو ما تسعى إليه جملة المعارف الإنسانية في هذا العالم الجديد أو المتجدد، فطعمنا هذا المدخل، وإن كان هنا وهناك بين تراثية الظاهرة وحداثيتها، فإننا أوجدنا ما في محددات اللغة عند ابن جني من بعد تداولي بالغ الأثر، حينما كان يسميها في بعدها الأخير من المحَدَّدِ نفسه عنده بِبُعْدِ الغرض أو الهدف.

كما نستشفُّ تاريخانية الظاهرة التأويلية ذلك المنعرج الهرمونطيقي التأويلي الذي وجدناه في بداية تكوينه، تطلّعاً دينيا يأخذ بمسلمات النص، ويؤمن بها، ويأخذها إلى طابعها الإشاري، ثم يجعلها في قالب إحالي (إحالة) تقرأ من خلاله الظاهرة، وتفهم وتفسَّر وتؤوَّل، ذلك أن دواعيه وأسبابه كانت ضاربة في التاريخ، فكان أهل اليونان من الفلاسفة، قد جعلوا الإله "هرمس" إله المتناقضات، وكأني بالتناقض هذا، صار في شكله غير الديني يأخذ بما لا يذكر، أو يقرأ بما لا يقرأ، أو يفهم بما لا يفهم، فهذا قد يبدو متناقضا للوهلة الأولى لكنه يبدو حقيقة لا مفرَّ منها، من كون أن

النص أضحى يتشابك ويترابط ويتداخل، ويختلف ويتناقض من أجل أن يشكِّل عُقدًا للتداخل والترابط، وهي بؤر للتوتّر، كما أنها هي الإنتاج والخلق والإبداع وربما هو الفكر، وجاز لهذا الانتقال أن يكون انتقالًا من حالة الوجود إلى حالة الإثبات، أي من النص الديني إلى الخطاب الفني عامة، إذن سجلت تاريخانية الظاهرة وجود هذا المنهج وهذا التحوّل أو الانتقال الهرمونطيقي بكل سلاسة بين هذا وذاك، أي بين النص الديني والنص الأدبي، والسياسي والاجتماعي والنفسي.

ثم إنَّ هذا التحول السالف الذِّكر قد أسّس لخلفية ابستمولوجية جاز للعارفين بها من فلاسفة هذا التوجه أن يضعوا إطارًا معرفيا تشتغل في فلكه الهرمونطيقا أو التأويل، فكان لهؤلاء ما يبرر أقوالهم بداية بشلايرماخر، مروراً بدلتاي، ثم هيدغر وغادامير، ولعل ما سعى إليه هؤلاء الفلاسفة هو وضع سيل للإفهام الهيرمونطيقي، ذلك أن معارفهم سارت مقنّنة للظاهرة وضابطة لها بأوجه متباينة بين كلّ واحد من هؤلاء غير أن باب التأثير والتأثر كان واضحًا بينهم في كل ما مضى من أقوالهم ، كما تعتبر هذه المرحلة هامة من الناحية الإبستيمولوجية كونها صنعت هيكلاً هاماً، تشتغل حوله أو فيه الظاهرة التأويلية في مشارب علمية مختلفة، وهي التي مهدت لخلق منوال لساني أضحى في عرف الألسنيين يسمى التأويل اللساني والذي كان منه أنه استقى إجراءاته العملية، وتحاليله الألسنية من مستويات التحليل اللساني، فأوجدنا ونحن نحلل هذه المستويات المعهودة في الفكر اللساني، أنها تستحق التأويل هي الأخرى، فكان منها التأويل الصوتي والذي بررنا

له، واحتججنا له بما أملته هذه الظاهرة من وسائل تصف الصوت في إجراءات عملية صوتية، كالإدغام مثلاً والإبدال والقلب والحذف وما إلى ذلك، فهي كلها تتقابل في إجراء منهجي صوتي، فتحقق للمؤوِّل مادة يستقي منها تأويله الصوتي.

ثم إن مستويات التحليل اللساني الأخرى كالتركيب مثلاً في بعديه النحوي والصرفي، جاز لنا أن نستقي من النظرية التوليدية التحويلية ما نؤول به تراكيب اللغة، ضمن إجراء بنية عميقة، تحدد التأويل لكل أنماط البنية السطحية، كما أنها تعتبر مجالاً للملء المعجمي، والذي هو مجال خلق الأنساق، ومجال التأويل نفسه، غير أن المستوى الثالث، والذي هو المستوى الدلالي، مستوى قارب التأويل كلية، فهو التأويل الدلالي إذن بكل أبعاده، وعندما نقول الدلالة وما تؤوله لنا من دلالات، فلا نجد إلا نظرية، حملت ما تعرفه معاني الدلالة من صيغ، فكان لها أن تحمل في مجال الحقول مختلف الدلالات والصيغ والألفاظ من باب التقارب والتباعد، فسميت هذه النظرية بنظرية الحقول الدلالية، والتي أدركنا من خلالها قِوام التأويل الدلالي.

ومن يبحث عن المعنى قريباً أو بعيداً عليه أن يدرك اللفظ في مجال اشتغاله، وضمن الحقل الذي ينتمي إليه كي يعرف مجال ملئه لفراغات المعنى، عن طريق تأويله لصيغ ومعاني هذه الأنساق، ولم تكن هذه النظرية وحدها لنفي بحقيقة المطلوب، بل إنها هي الأخرى لها قيمتها المعرفية على أنقاض معارف أخرى أوضحناها سلفاً.

ولعلّ زبدة القول في مضمار اللغة والتأويل هو ما يحقق التواصل، فاللغة وأسمى ما تسعى إليه في بعدها الأساسي هو التواصل بشتى أشكاله وأنواعه، فإنه وإن كان هو نفسه يحمل في مداليله ما هو مؤول، فإنّ نطاق الاشتغال في هذا المضمار على التواصل داخل النصوص وههنا لنجد مبررا لهذا النوع من التواصل غير الارتماء في أحضان المفاهيم التي تناط بالاتصال نفسه، وتلك التي نجدها في رحاب نظرية التلقي كونها تحمل مؤشرات، يقتحمها القارئ ضمن نظريات القراءة، فيصير هو المنتج وهو المبدع، بعدما تتعطل في ذهنه آلة المبدع الأول والخالق له (أي النص) فيصير موروثًا بمحض القوة لمن ينتجه ويبث فيه حياة جديدة تنمو وتتطور وتتفاعل وتتشاكل وتتداخل فيما بينها بفعل قراءة ضمنية لقارئ ضمني، فههنا التواصل عبر النصوص تواصل أذكته نظرية التلقي، وخلقته من جديد، من قوام أن الفهم آلة يصبو من خلالها القارئ، المؤوِّل للأنساق، كي تخلق وتجدد في قالب جديد، وهو ما تخلقه نظرية التلقي في أسمى ما تسعى إليه.

وأخيراً لا نستطيع أن نقف بنقطة توقف بل بأخرى نقطة تأمل فنجعل خيط الوصل لمن يحاول البحث في هذا المجال أن يجعل من فعل القراءة والتأويل والتفسير رحاباً أخرى للتلقي وللإفهام قصد إنماء هذا البحث الذي تتجدد فيه المعارف من لحظة إلى أخرى، ومن حقبة زمنية إلى أخرى كون أن الحياة تتقدّم وأن سبل التواصل تختلف وتتطور عندما صار للأساليب الرقمية ما يبررها، ولتكنولوجيا العلوم والمعارف حديثاً ما يبررها فلعل من يقتحم سبل معارف هذا الوجود وما سيأتي بعده كان حريًّا به أن يقرأ تأويل

التكنولوجيا الرقمية وأن يتفاعل مع التكنولوجيا اللسانية كي يدرك في هذين البعدين اشتغالاً جديدًا يستحق الإفهام والتساؤل والشرح والبحث والتفكيك وما إلى ذلك ...

قائمة المصادر والمراجع

• قائمة المصادر والمراجع:

- **القرآن الكريم برواية ورش عن نافع**

- **قائمة المصادر والمراجع العربية :**

1. ابن الحاجب، شرح الشافية، تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محي الدين عبد الحميد، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

2. أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2004، مج13.

3. أحمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، دار الفكر، ط1، بيروت، لبنان، 1996.

4. أحمد مختار عمر، دراسة الصوت اللغوي، عالم الكتب، القاهرة، 1996.

5. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، دار العروبة، الكويت، 1982.

6. أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 2002م.

7. أحمد نعيم الكراعين، المدارس اللغوية –التطور والصراع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993.

8. بركة فاطمة الطبال، النظرية الألسنية عند جاكبسون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993.

9. بشرى موسى صالح، نظرية التلقي –أصول وتطبيقات–، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2001.

10. بومدين بوزيد، الفهم والنص، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر 2008.

11. توما الإكويني، موسوعة الفلسفة الجزء1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

12. الجاحظ، البيان والتبيين، تح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي مصر، ط2، 1961، ج1.

13. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2006.

14. جياني فاتيمو، فيما وراء التأويل –دلالة الهيرمونطيقا بالنسبة إلى الفلاسفة، منشورات دوبوك الجامعية، باريس–بروكسل، 1997.

15. حامد أبو أحمد، الخطاب والقارئ –نظريات التلقي وتحليل الخطاب وما بعد الحداثة–، مؤسسة اليمامة، الرياض، 1997.

16. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط2، بيروت، لبنان، 2000.

17. حسين الواد، في مناهج الدراسات الأدبية، منشورات الجامعة، الدار لبيضاء، ط2، 1985.

18. الراغب الأصفهاني، التعريفات، طبعة محمد سعيد الراضي، 1329هـ.

19. زين كامل الخويسكي، لسانيات من اللسانيات، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2006م.

20. سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 2002م.

21. سمير المرزوقي وجميل شاكر، مدخل إلى نظرية القصة تحليلاً وتطبيقاً، ط1، بيروت، لبنان.

22. سمير شريف استيتية، اللسانيات –المجال والوظيفة والمنهج–، عالم الكتب الحديث جدارا الكتاب العالمي، ط2، عمّان، الأردن، 2008.

23. سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط1، دار الجيل، بيروت، ج1.

24. شحدة فارع وموسى عمايرة وجهاد حمدان ومحمد العناني، مقدمة في اللغويات المعاصرة، دار وائل للنشر، ط3، عمان، الأردن، 2006.

25. الطاهر بن حسين بومزبر، التواصل اللساني والشعرية –مقاربات تحليلية لنظرية رومان ياكبسون–، ط1، منشورات دار الاختلاف، الجزائر، 2007.

26. عاطف مدكور، علم اللغة بين التراث والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

27. عبد الرحمن أيوب، التطور اللغوي، ط1، القاهرة، مصر، 1964م.

28. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ط3، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1979.

29. عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1977م.

30. عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية –نماذج تركيبية ودلالية– ، منشورات كويدات دار توبقال للنشر، طبعة 1986/1985، الدار البيضاء، المغرب.

31. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق: أبو فهد محمود محمد شاكر، ط3، شركة القدس للنشر والتوزيع، 1992م-1413هـ، القاهرة.

32. عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة -دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة-، الدار العربية للعلوم، لبنان- منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، بيروت، لبنان، 2007م.

33. عبد الله إبراهيم وسعيد الغانمي وعواد علي، معرفة الآخر -مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة-، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 1996.

34. عبده الراجحي، التطبيق الصرفي، دار المعرفة الجامعية، 1420هـ.

35. عثمان ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القسم الأدبي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج1.

36. عزيزة فوال بايتي، المعجم المفصل في النحو العربي، المجلد الأول، منشورات دار الكتب العلمية، ط، بيروت، لبنان، 2004.

37. علي أوشان، السياق النصي والنص الشعري، من الأبنية إلى القراءة، دار الثقافة، الدار البيضاء.

38. عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، ط1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، 1428هـ/2007م.

39. عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسلطة، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1991.

40. عمر معراجي، النص بين الدلالة والتداول، منشورات دار القدس العربي.

41. فؤاد صفا والحسين سبحان، ترجمة –المتعة–، تقديم الترجمة العربية لكتاب لذة النص لرولان بارت.

42. كامل المسيري، الجامع في تجويد القرآن الكريم، ط1، دار الإيمان، الإسكندرية، مصر، 2002.

43. كمال أبو ديب، في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، ط1، بيروت، لبنان، 1987.

44. كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، لبنان، 2000م.

45. مجدي عز الدين حسن، من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، 2013.

46. محمد السرغيني، محاضرات في السيميولوجيا، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1988.

47. محمد الشاوش، سوسير والألسنية –ضمن أهم المدارس اللسانية–، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس، 1990.

48. محمد العمري، في نظرية الأدب، مقالات ودراسات، مؤسسة اليمامة، الرياض، 1997.

49. محمد العمري، نظرية الأدب في القرن العشرين –الروداتين، وفوكوياما وفان دايك وجون كوهن وكيري فاري وجان ستارونسكي، إفريقيا الشرق.

50. محمد خطابي، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي، ط3، المغرب 2012.

51. محمد خطابي، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، ط3، الدارالبيضاء، المغرب 2012.

52. محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العلين الحقيقة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 1996.

53. محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2008.

54. محمد عاشور السويح، القياس بين مدرستي البصرة والكوفة، ط1، 1986م.

55. محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، مكتبة لبنان، بيروت، 1996م.

56. محمد محي الدين عبد الحميد، الإنصاف في مسائل الخلاف عند النحويين والبصريين والكوفيين، دار طلائع للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة 2009.

57. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، عبده غريب، القاهرة، 1997.

58. مصطفى شميعة، القراءة التأويلية للنص الشعري القديم بين افق التعارض وأفق الاندماج، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن 2013.

59. مصطفى غلفان، في اللسانيات العامة، تاريخها، طبيعتها، موضوعها، مفاهيمها، دار الكتاب الجديد المتحدة ط1، ليبيا، 2010.

60. ميجان الرويني وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2002.

61. ميشال زكريا، الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية –النظرية الألسنية–، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، لبنان، 1986.

62. ميشال زكريا، الألسنية –علم اللغة الحديث– المبادئ والأعلام، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1403هـ–1983م.

63. نادر الصاوي، مبادئ فلسفة الفهم وأسس العلوم الإنسانية عند دلتاي، منتدى آفاق الفلسـفة والسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، يونيو 2009.

64. نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، لبنان، أيلول 1992.

65. نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت، 1994.

66. نصر حامد أبو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط4، بيروت، 1996.

67. نوال بن براهم، أثر التلقي، منشورات طوب بريس، ط1، الرباط، 2015.

68. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر ،2012.

– قائمة المصادر والمراجع المترجمة :

69. أوستين جون لنغشو، الموسوعة العربية، المجلد الرابع، تصنيف الفلسفة وعلم الاجتماع والعقائد، النوع، أعلام ومشاهير.

70. أومبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000.

71. بول ريكور، من النص إلى الفهم، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، القاهرة، 2001م.

72. تشارلز موريس، رواد الفلسفة الأمريكية، ترجمة إبراهيم مصطفى إبراهيم، كلية الآداب بدمنهور، جامعة الإسكندرية، قسم الفلسفة 1996.

73. جاك مارك فيري، فلسفة التواصل، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر 2006.

74. جنفياف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبدو الحلو، الطبعة 04، منشورات عويدات، بيروت، لبنان.

75. جورج غادامير، فلسفة التأويل –الأصول، المبادئ، الأهداف–، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز العربي الثقافي، ط2، الجزائر العاصمة، 2006.

76. دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، ط1، 1428– 2007.

77. ديورانت ول، قصة الحضارة، الكتاب 23، ترجمة عبد الحميد يونس، طبعة الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية.

78. رولان بارت، دروس في السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي وسالم يقوت، دار توبقال، ط02، الدار البيضاء، المغرب، 1986.

79. رولان بارت، لذة النص، ترجمة فؤاد صفا والحسين سحبان، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1988.

80. رومان ياكبسون، قضايا الشعرية، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 1988.

81. ريبوني إنريكو، الإلحاد وأسبابه، الصفحة السوداء للكنيسة، ترجمة زينب عبد العزيز، ط1، دار الكتاب العربي،2004م.

82. ستيوارت هامبشر، عصر العقل (فلاسفة القرن السبع عشر)، ترجمة ناظم طحان، الطبعة الثانية، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا اللاذقية، 1986.

83. سكوت إتش هندريكس، مارتن لوثر، مقدمة قصيرة جدا، ترجمة كوثر محمود محمد، مراجعة هبه عبد العزيز غانم، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2014.

84. سلدان رامان النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، دار قباء، القاهرة، ط1، 1998.

85. غادامير، طرق هيدغر، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، 2007م .

86. غادامير، من فهم الوجود إلى فهم الفهم، ترجمة عبد العزيز بو الشعير، منشورات دار الاختلاف، ط1، الجزائر 2011.

87. فيشر، هاربرت، أصول التاريخ الأوروبي الحديث، ترجمة زينب عصمت راشد وأحمد عبد الرحيم مصطفى، طبعة دار المعارف، مصر، 1965م.

88. كلود جرمان وريمون لوبلان، علم الدلالة –ترجمة نور الهدى لوشن–، دار الفاصل، دمشق، 1994.

89. نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: أوغسطين –أنسليم– توما الأكويني – ترجمة: حسن حنفي، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1978.

90. هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي حاتم صالح، الخطوط الأساسية للتأويلية الفلسفية، دار أويا، ط1، طرابلس، 2007.

91. هيدغر، أصل العمل الفني، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2001م.

92. وايت أندرو ديكسون، بين العلم والدين، ترجمة اسماعيل مظهر، دار العصور، مصر 1930م.

– قائمة المصادر والمراجع الأجنبية:

93– Schleir macher, hermeneutigue, paris ,cerf ,1987

94 – Ferdinand de Saussure, cours de linguistique générale, éditions Talantikit, Béjaia, 2002.

95 – Jean Duboit et autre, Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, Larousse, Paris, 1994.

96 – Jean Paul Sarter, qu'est ce que la littérature, gallimard, Paris, 1948.

97 – Leonard bloomfield, Language.Newyork. 1933.

98 - PHILIP DAVIS, MODERN THEORIES OF LANGUAGE? NEW JERSEY? PRINTICE-HALL.INC, 1973.

99 - R.O.JAKOBSON and M.HALLE. Fundamental of language, (Janua linguarum,1) mouton. 1956.

- **المجلات والدوريات والرسائل الجامعية:**

100- أحمد واعظي، ماهي الهيرمنيوتيقا، مجلة المحجة، لبنان، بيروت، عدد 6، 2003.

101- رشيد بن حدو، العلاقة بين القارئ والنص في التفكير الأدبي المعاصر، مجلة عالم الفكر، الكويت، مج23، العددان 1-1994/2.

102- سيزا قاسم، القارئ والنص: من السيميوطيقا إلى الهيرمونطيقا- مجلة عالم الفكر، الكويت، مج23، العددان 3 و4، يناير- مارس- أبريل- يونيو-، 1995.

103- محمد خير البقاعي، تلقي رولان بارت في الخطاب العربي والنقدي واللساني والترجمي -كتابه لذة النص نموذجاً-، مجلة عالم الفكر، الكويت، مج27، عدد 1يوليو 1997.

104- مهندس يونس، نحو قراءة النص، مجلة الأديب المعاصر، العددان 22/21 آذار/ أيار، السنة الخامسة، العراق، 1977.

105- نبيلة إبراهيم، القارئ في النص -نظرية التأثير والاتصال، مجلة فصول، مج5، ع1، 1984.

106- نصر حامد أبوزيد، الهرمنطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول، العدد03، المجلد01، 1981.

107- جورج غادامير، اللغة كوسط للتجربة التأويلية، ترجمة آمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالم، العدد03، 1988.

108- رينرو كلتز، تحولات التأويلية ترجمة فريق الترجمة في مركز النماء القومي، مجلة العرب والفكر العلمي، العدد التاسع، 1990.

109- هانز روبرت ياوس، علم التأويل الأدبي حدوده ومهمّاته، ترجمة بسام بركة، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 03، 1988.

110- رسالة ماجستير من إعداد الطالب موسى لعور، تحت عنوان التناص في رواية الجازية و الدراويش، لبن هدوقة –دراسة من منظور لسانيات النص، تحت إشراف بلقاسم دفة، جامعة محمد خيضر، بسكرة، قسم الأدب العربي السنة، الجامعية 2009/2008.

الفهرس

الـفــهـرس

المــوضـــــــوع	الصفحة
• **مقدمة**	**أ – ط**
• **مدخـل إلى الأسس والمفاهيم**	**37-01**
– اللغة ومفاهيمها النقدية	**02**
– البعد الصوتي للغة	**03**
– الأداء التعبيري	**07**
– اجتماعية اللغة	**09**
– اللغة والكلام	**10**
– الإبداعية اللغوية	**12**
– التقطيع المزدوج	**13**
– التحول اللغوي	**15**
– الانتقال اللغوي	**16**
– البعد التداولي للغة	**17**
– مفهوم التداولية اللغوية	**17**
– التداولية والبعد التواصلي في اللغة	**20**

– السياق التداولي –متتالية من أفعال اللغة التواصلية–	**22**
– مفهوم القراءة	**24**
– القراءة الاستكشافية	**26**
– القراءة الاستبطانية	**28**
– القراءة الاستثمارية	**29**
– القراءة والتلقي	**30**
– التفسير والتأويل (الحدود والمجاورة)	**35**
• **الفصل الأول: تاريخانية الظاهرة التأويلية**	**70–38**
– تمهيد	**39**
– المدرسة الرواقية	**41**
– اكتشاف الفيلولوجيا	**47**
– العصور الوسطى	**49**
– تأويلية مارتن لوثر	**56**
– سبينوزا ونقد الكتاب المقدّس	**60**
– عصر النهضة وابستمولوجيا التأويل	**61**
– تأويلية كلادينيوس	**63**

– حدود التأويل عند ميي	**66**
– تأويلية فريدريك آست (1841/1778)	**68**
– التأويل التاريخي أوالتأويلية التاريخية عند دراوس	**69**
*** الفصل الثاني: الخلفية الابستمولوجية لظاهرةالتأويل شلايرماخر، غدامار، جاك دريدا**	**71-106**
– تمهيد	**72**
– ابستمولوجيا التأويل	**75**
– التأويل عند شلايرماخر	**77**
– الفهم عند شلايرماخر	**81**
– مكونات التأويل عند شلايرماخر	**83**
– ولهام ديلتاي (1833-1911)	**86**
– التجربة الذاتية وتأسيس المعرفة	**89**
– مفهوم التعبير عند دلتاي	**90**
– مفهوم الهرمونطيقا عند دلتاي	**91**
– فهم الحياة من خلال العمل الأدبي	**92**
– هيدغر وفلسفة الهيرمونطيقا	**94**

– مفهوم الهيرمونطيقا والظاهراتية عند هيدغر	**97**
– غادامير :مشكلة الفهم الهيرمونطيقي أو فهم الفهم	**101**
• **الفصل الثالث: التأويل اللساني**	**107-140**
– تمهيد	**108**
– التأويل الصوتي واستراتيجيات الفهم	**109**
– التأويل الصوتي من منطلق الفهم اللغوي للصوت عند تروبتسكوي	**113**
– الوظيفة التمايزية وحدوث التأويل الصوتي	**115**
– الادغام والتضعيف الصوتي	**118**
– مواضع الادغام	**120**
–القلب والابدال في الأصوات وعلاقتهما بالتأويل الصوتي	**122**
– الحذف الصوتي	**123**
– تأويلات الأبنية التركيبية	**126**
– البنية العميقة وأشكال القراءة التأويلية	**127**
– البنية السطحية	**130**
– الاسناد روح التركيب	**131**

– التقديم والتأخير في التركيب ودورهما في التأويل	**134**
– الوصل والفصل	**137**
– التأويل الدلالي	**138**
– نظرية الحقول الدلالية وتأويلات الأبنية في النص	**139**
• **الفصل الرابع : التأويل والتواصل**	**141-180**
– **مفاهيم حول التواصل**	**142**
– مفهوم التواصل	**144**
– التواصل عند دي سوسير (1858-1913)	**147**
– التواصل لدى بلومفيلد (1887-1949)	**148**
– رومان ياكبسون والتواصل (1896-1982)	**153**
– عناصر التواصل	**153**
– وظائف التواصل لدى ياكبسون	**154**
– الوظيفة التعبيرية	**155**
– الوظيفة الافهامية	**155**
– الوظيفة المرجعية	**156**

– الوظيفة الانتباهية	**156**
– الوظيفة اللسانية –أو تعدي نطاق اللغة–	**157**
– الوظيفة الشعرية	**157**
– التواصل والحوار	**158**
– التلقي	**161**
– تاريخانية التلقي	**162**
– القارئ والقراءة	**166**
– رولان بارت –موت المؤلف بداية التلقي–	**167**
– أساسيات التلقي البارتي	**169**
– المؤلف والقارئ	**169**
– القارئ الهستيري والقارئ البارانوياكي –القارئ المهووس والقارئ النيتشي	**170**
– النص وإنشاء اللذة	**171**
– اللذة بين فعلي الكتابة والقراءة	**174**
– اللذة ومتعة النص	**177**
– لذة الكتابة ومتعة الكتابة	**180**

• الخاتمة	181
• قائمة المصادر والمراجع	187
• الفهرس	200