



Kharazmi University

## STUDIES IN ARABIC NARRATOLOGY

PRINT ISSN: 2676-7740 eISSN: 2717-0179

[www.san.knu.ac.ir](http://www.san.knu.ac.ir)



### The Philosophical Foundations of Modern Narratives and the Challenge of Acquiring Knowledge in order to Apply them to Sacred Discourses

*Soraya Rahimi<sup>1\*</sup>, Jahangir valadbeigi<sup>2</sup>*

#### Abstract

The study of the epistemological and philosophical foundations that have accompanied critical methodologies is the key to comprehending critical theories and understanding their core theoretical concepts and practical procedures before applying them in the field of criticism. It is imperative not to regard methodologies such as narratology merely as analytical tools for interpreting literary discourses. These methodologies have drawn upon a variety of philosophical sources in constructing their critical projects, beginning with Aristotle and extending to contemporary horizons manifest in postmodern theories. Their roots can be traced to a range of philosophical traditions, including objectivist philosophies, logical positivism, Hegelian phenomenology, and Kantian principles of subjectivity. From this perspective, the objective of this is to highlight the importance of understanding the philosophical foundations of narratology and the issue of knowledge ownership in understanding literary texts, particularly the sacred Qur'anic discourse, through the use of its critical methodologies. It adopts a descriptive-analytical approach by examining the key philosophical backgrounds that have accompanied narratology throughout its historical development and analyzing its application in certain critical models. The research concludes that there are concepts from narratology that contribute to its critical framework, such as the death of the author, the negation of the human subject leading to the dismissal of characters in fiction, and the infinity of meaning—concepts that conflict with the structure of the Qur'anic text. The presence of the author within the Qur'anic discourse and the living, active characters who move within its narrative space cannot be considered as mere fictional constructs. This issue is further evident in the study of the narrator within the Qur'anic discourse, relying on the narratological model. The use of this methodology risks diminishing the sanctity of the Qur'anic text due to a mechanical application of the method, without considering the fundamental differences between the Qur'anic narrator and the human author in literary texts. Although the research does not deny the potential benefit of analytical methods introduced by narratology, particularly from structuralism and its subsequent stages, it emphasizes the necessity of understanding critical models in their philosophical foundations and epistemological dimensions to effectively engage with the Qur'anic discourse. Utilizing this approach involves a conscious choice that merges both cognitive and ideological considerations, where the outcomes are intrinsically linked to its philosophical and theoretical premises.

**Keywords:** Critical methodologies, Philosophical foundations, Structuralism, Post-structuralism, Arabic Narratology, Qur'anic discourse.

Received: 09/06/2024

Accepted: 20/11/2024



49



© The Author(s).

**Publisher:** Faculty of Literature & Humanities, University of Kharazmi and Iranian Association of Arabic Language & Literature.



## الملخص

دراسة الأصول الاستيمولوجية والفلسفية التي رفقت المنهج النقدية، هي السبيل الذي يمكننا من استيعاب النظريات النقدية الوفادة والوقوف على أبرز مفاهيمها التنظيرية وإجراءاتها التطبيقية قبل إعمالها في الساحة النقدية، حيث ينبغي أن لا ننظر إلى مناهج مثل السرديات على أنها مجرد أدوات نقدية يتوصل بها في تحليل الخطابات الأدبية، إذ هي استمرت مجموعة من الروافد الفلسفية في بناء مشروعها النكدي، والتي تبدأ من أرسطو لتصل إلى آفاق حديثة متجلية في نظريات ما بعد المحدثة، وتكون جذورها في مجموع الفلسفات الموضوعية، والوضعية المنطقية، والظواهرية الميجلية، ومبادئ كانت الذاتية. من هذا المنطلق، تتحدد غاية بحثنا في بيان مدى أهمية الوعي بالأسس الفلسفية للسرديات وإشكالية املاك المعرفة لفهم النصوص الأدبية، خاصة الخطاب القرآني المقدس بتوظيف إجراءاتها النقدية، باعتماد المنهج الوصفي-التحليلي وذلك عن طريق رصد لأهم الخلفيات الفلسفية التي رفقت السرديات في مسیرها التأريخية ودراسة توظيفها في بعض النماذج النقدية. و يصل البحث إلى أن هناك مقولات يستفيد منها المنهج السري في بناء مشروعه النكدي مثل موت المؤلف، الإطاحة بالذات الإنسانية التي أدت إلى دحض الشخصية في الرواية، لا نهاية المعنى وغيرها من المقولات التي لا تتفق وبناء النص القرآني، وحضور المؤلف فيه، والشخصيات الحية الحاضرة التي تتحرك في فضاء قصصه، التي لا يمكن عدها كائنات ورقية منسوجة من التخييل، كما تظهر هذه الإشكالية في دراسة موضوع السارد في الخطاب القرآني معتمدة على النموذج السري؛ إذ مسّت بقدسيّة هذا الخطاب نتيجة توظيف المنهج توظيفاً ميكانيكيّاً دون الالتفات إلى تباعد طبيعة السارد القرآني والإنسان المؤلف السارد في النصوص البشرية. ورغم أن البحث لا ينفي إمكانية الاستفادة من الإجراءات التحليلية التي جاءت بها السرديات في مرحلتي البنية وما بعدها، خاصة مع العلم بأن توظيفها يمكنها من تحقيق بعض النتائج الفنية، ولكنه يؤكد على لزوم استيعاب النماذج النقدية في أصولها الفلسفية وأبعادها الاستيمولوجية للتطرق إلى دراسة الخطاب القرآني على أساس استخدام آليات البحث السري الحديث في سراغوار، لأن توظيف هذا المنهج اختيار معرفي وإيديولوجي لا تتفصل نتائجه عن مقدماته.

**الكلمات الدليلية:** المنهج النقدية، الأصول الفلسفية، البنية، ما بعد البنية، السردانية العربية، الخطاب القرآني.

<sup>١</sup> الكاتبة المسؤولة: دكتوراه في اللغة العربية وآدابها، جامعة تربیت مدرس، طهران، إیران، البرید الالکترونی: sorayya.rahimi@modares.ac.ir

<sup>٢</sup> أستاذة مساعدة، قسم الإلهيات، جامعة فرهنگیان، إیران، البرید الالکترونی: j.valadb.21@cfu.ac.ir



## ١. المقدمة

ترامن ميلاد السريات بوصفها علما ونظريه للرواية مع ميلاد البنية وتمثلت امتدادا لها في المجالات المعرفية الأخرى، حيث اعتمدت الدراسات السردية الحديثة على مجموعة من نظريات بنية المنهج البنية التي انتفتحت منظومة اصطلاحية واسعة مازال النقد المعاصر وخاصة علم السرد يستند إليها، وتعذر مصطلحاتها ركائز أساسية في أي فعل نقدي يتناول النصوص الروائية. وهي من المصطلحات التي أبدعتها البنية، وكانت اطلاقتها مع "فلاديمير بروب" في كتابه "مorfologiya khrafy" ، لكن "تريفيان تودوروف" هو من صاغ مصطلح "علم السرد" لأول مرة (عام ١٩٦٩ م) في كتابه "قواعد الديكاميرون". فقد سعت السريات إلى كبح جماح النزعة الذاتية في قراءة الرواية، وبدلا من ذلك، على شاكلة الاتجاه البنوي، اتجهت نحو استخراج القوانين التي تمنع النص ما يجده المفسر من دلالات ومعان متعددة. يقسم هذا العلم إلى مدارس معينة، وأشد النماذج بروزا هو النموذج الذي أرسى دعائمه جيرار جينيت في كتابه الخطاب السردي (١٩٨٠ م)، كما أن نظريات بارت وغريماس أثراها البارز في توجيه الأعمال النقدية في مجال دراسة النصوص الروائية.

أما بالنسبة إلى ظهور السريات في النقد الأدبي العربي والفارسي فإنه يمر عليه قرابة أربعة عقود. وقد عرفت حركة النقد الروائي في إيران والبلدان العربية تطويرا سريعاً منذ بداية القرن الواحد والعشرين وأصبحت ظاهرة واضحة ومنتشرة في أوساط النقد الأدبي، حيث عمد الناقد إلى دراسة النظريات الجديدة بمحاجة تفهمها وابرئ بحث عن هوية وسط هذا الزخم النظري العالمي، فعرفت ساحة النقد الأدبي افتتاحاً على السريات الحديثة والتي بنيت على خلقيات معرفية وفلسفية من منشأها الأصلي، فحملت معها جملة من المفاهيم والمصطلحات قابلاها بعض الإشكاليات في التنظير والممارسة. كما أنه إثر دخول المنهج السردي في ساحة النقد أصبحت القصص القرآنية مجالاً خصباً لتطبيق هذه المنهج ونجد من الدارسين العرب والফرس من قام بمقارنة الخطاب القرآني من الوجهة السردية الحديثة وظهرت دراسات تعبّر عن هذا المنهج، والتي تبناه بعض نقادنا دون إلمام بجذورها الغربية، وبالظروف الموضوعية، والرؤى الفلسفية التي صاحبت نشوء الحداثة في أوروبا فتداعياتها في السريات بوصفها منهاجاً حديثة النشأة تربت في أحضان الفلسفة الوضعية الغربية، وكذلك دون وعي بتداعياتها العقائدية في دائرة تغريب متعمد للتصور الإسلامي الشامل والأصيل للكون، والحياة، والإنسان.

بيان مدى أهمية موضوع بحثنا في ضرورة الوعي بالمرجعيات الإبستمولوجية والفلسفية لمنهج السرد الحديثة والحد من الاستخدام العشوائي لهذه المنهج في دراسة القصة القرآنية فـ«لستنا في حاجة إلى التأكيد أننا لا يمكن أن نضيف أي شيء إلى ما تنتجه الحضارات الأخرى دون أن نناقش الأسس الفلسفية التي انبنت عليها النظريات التي يتم تداولها عندنا {...}». إن الوقوف عند حدود المفترضات التحليلية التطبيقية، رغم أهمية هذه الجوانب وجودها، لا يمكن أن يؤدي إلا إلى إنتاج نماذج ممسوحة لا ترقى إلى الأصل المؤسس ولا يمكن أن تنتفع معرفة تخصنا وتحصي نمط حياتنا. إن استيعاب النماذج في أصولها ومساءلة أبعادها الإبستمولوجية هو وحده السبيل إلى إغناء معرفتنا بأنفسنا ومعرفتنا بالآخر. فما يأتينا ليس مجرد مفاهيم عارية من أي غطاء حضاري، بل هي نماذج معرفية تخفي داخلها نمط الحياة والموت وإنتاج القيم.... وعلى هذا الأساس،



فإن تبني نظرية ما لمقارنة ظاهرة ما ليس مشكلة تقنية بحث تتلخص في امتلاك مجموعة من الأدوات الإجرائية البريئة، بل هو اختيار معرفي وإيديولوجي لا تنفصل تائجه عن مقدماته.» (بنكراد، ٢٠٠١: ٦-٩)

ومن هذا المنطلق، تتحدد غاية بحثنا في بيان مدى أهمية الوعي بالأسس الفلسفية للسرديات الحديثة وإشكالية امتلاك المعرفة في هذا المجال، وذلك عن طريق رصد لأهم الخلفيات الفلسفية التي رافقت السردية في مسیرتها التاریخیة ودراسة توظیف آیاتھا في نماذج نقدیة تمکننا من الوصول إلى صورة معیرة على ما آلت إليه الدراسات النقدیة في تطبيق النموذج السردي بشکل مباشر على الخطاب القراءی دون تبیه إلى أوجه الخلاف بين الخطاب المقدس والنصل السردي البشري، وذلك عن طریق باثولوجیا النماذج المعتمدة. وهذا لا ینفي إمكانیة الاستفادة من الإجراءات التحلیلیة الصرفة التي جاءت بما السردیات في مرحلی البینیویة وما بعدها بما لا یتعارض مع عقیدة أو فکرة أو أخلاق یقتضیها الفکر الإسلامی الأصیل.

إنّ هذا البحث محاولة للإجابة عن تساؤل مشروع وهو: هل السردیات في مرحلی البینیویة وما بعد البینیویة منهج إجرائي تحلیلی صرف؟ أم أنها إشكالية فکریة؟

بناء على هذا، یسعي البحث إلى الوقوف على المشارب المختلفة التي استقرت منها السردیات مفاهیمها، وإعطاء القارئ من وراء هذا العرض الموجز مدخلًا، أو صورة عامة، تعینه على معرفة الإرهاصات الفلسفية للسرديات الحديثة والتعمق في خلفیة مناهجها وآیاتھا، ومن ثم، فهم ما یلائم مع طبیعة الخطاب القراءی وما یعارضها، والتتبیه بخطورة تجاهل خلفیات المناهج النقدیة المختلفة عند توظیف آیاتھا في هذا الخطاب مع إیراد نماذج نقدیة لاستکشاف الموضوع بشکل واضح.

ولتحقيق هذا الغرض، سنجاول التبییض وستکثیف بالحد الأدنی بواسطة عرض النماذج، لأنّ مواکبة كل التطورات التي مرت بها السردیات مع تغيرات مستمرة طرأت عليها منذ ميلادها إلى الآن، أمر صعب یطلب جهداً كبيراً من یريد الإحاطة بكل دقائقها، ومدارسها، وآراء أشهر أصحابها ولا يمكن تلخیصها وجمعها في صفحات محدودة لمقال أکاديمي. كما یؤکد على أننا لا نقصد إصدار حکم مطلق ولا نرمي إليه، بل ما نزيد استعراضه هو تعريف بالمرجعیات ونترك المجال للقارئ وخاصة للباحث المتطرق إلى هذه المناهج التي ینطلق منها ویقوم بتوظیفها أن یجعله نصب عینیه فيما یکتبه خاصة فيما یمس نص القرآن المقدس.

فلا نخاف مشروعنا البحثی، نبدأ بشرح موجز عن علاقه الأدب بالفلسفة مرويًّا بظهور السردیات الحديثة في ساحة النقد الأدبي الفرنسي فعرض موجز من استقبالها في النقد الروائي العربي والفارسي، ثم استعراض الرکائز الفلسفية الأساسية للبینیویة التي تعد السردیات قسماً منها، وصولاً إلى السردیات في مرحلة ما بعد البینیویة المتظہرة في نظریات التفکیک وتفویض البنیة. وأما قبل استعراض هذه الأقسام فنأتي ببعض أهم البحوث التي قد سبقت موضوع بحثنا في التطرق إلى دراسة الرواقد الفلسفية للسرديات الحديثة وباثولوجیا استخدام المنهج دون الوعي بالخلفیات المعرفیة الفلسفیة التي تکمن وراء تقديمها.



## ١.١ خلفيه البحث

من أهم الدراسات التي أفادتنا في استيعاب النظريات النقدية السردية وخلفياتها الفلسفية هي: "النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية" (محمد الناصر العجمي، ١٩٩٨م)؛ قد تضمن الكتاب بحثاً منهجياً لمظاهر النقد الجديد بتصوراته الواسعة من البنوية والأسلوبية والتفكيرية ونظرية التناص والبلاغة الجديدة، واستهدف معالجة النقد الجديد الوارد من الغرب متسائلاً عن خصائصه وطريقة تعامل العرب معه. لقد قسم الباحث كتابه إلى أربعة مباحث؛ خصص الأول للمسح التاريخي لخصوصيات النقد الكلاسيكي، أما القسم الثاني فتعرض فيه لتوالى النقد العربي مع التيارات الأسلوبية والشعرية والسيمائية بواسطة النقل المباشر لمكوناتها المعرفية. أما القسم الثالث فقد طرح فيه محاورة النقد العربي لفكرة الحداثة والترااث، ليصل في القسم الثالث إلى عرض مظاهر تعثر الدرس النقدي العربي في التواصل مع النقد الجديد، والتي تتجلى في الإخلال بمبدأ الوفاء للمنهج الموظف، وبمبدأ الاتساق، والإخلال بمبدأ الإفادة. وما يلاحظ على هذا البحث أنه يتضمن بطابع العمومية والشمول، الذي يسعى للإحاطة بالظواهر العامة للتفاعل بين النقد العربي والغربي، إلا أن هذا المسعى أفقده ملاحظة وتسجيل خصوصيات النقد بشأن مختلف أشكال الكتابة. في مناهج تحليل الخطاب السردي" (عمر عيالان، ٢٠٠٨م)؛ اتبع البحث أهم اتجاهات النقد الجديد في مجال السرد، بدءاً بالنقد البنوي للسرد، مروعاً بالنقد النفسي، وختاماً بالنقد البنوي التكوفي. وما يهمنا في هذه الدراسة هو الفصل الأول الذي قد تناول فيه بالعرض أهم الأفكار والطروحات المنهجية التي قدمها ممثلوا التيار البنوي في النقد الجديد من تناولوا النصوص السردية بالدراسة، ووضعوا الجهاز المفاهيمي المتكامل للنظرية البنوية للسرد، وهم: "كلود ليفي شتاوس"، و"رولان بارت"، و"تزيفيتان تودوروف"، و"جيرار جينيت"، و"كلود بريمون". "دستور زيان داستان" (نحو الرواية) (أحمد أخوت، ١٣٩٢هـ.ش)؛ عالج الرواية ومكوناتها، وقدم دراسة وصفية للنظريات اللسانية والسردية الحديثة، سعى من ورائها لاطلاع القارئ على المركبات الأساسية للمشروع السردي الغربي وخلفياته النظرية، من منطلق ضرورة رد النظرية إلى أصولها الأولى في عملية الاستيعاب والفهم. إن اشتمال هذه القراءة النقدية على النظريات السردية المختلفة النصوص الروائية ومكوناتها القصصية، لقد جعل منها مرجعاً نقدياً أساساً في مجال السردية لا يستغني الباحث من الرجوع إليها والاستفادة من معلوماتها النقدية المقدمة.

اتفقت هذه الدراسات على هدف مشترك وهو تبيين النظريات السردية الحديثة، فاستندنا عنها في استيعاب التوجهات النقدية المختلفة في ساحة الدرس السردي الحديث، بيد أن هذه المحاولة تختلف عن سابقيها في التركيز على الخلفيات الفلسفية للنظرية السردية وإشكالية توظيف إجراءاتها النقدية في دراسة الخطابات المقدسة.

## ٢.١ ثلاثية الأدب والفلسفة والمجتمع

انطلاق النظريات الأدبية والنقد الأدبي انطلاقاً فلسفية، «وقد ولد النقد عند الفلسفة وفي أحضان الفلسفة وارتبط بالفلسفة – عند اليونان – حتى صار فرعاً من فروعها.» (غيمي هلال، ١٩٧٣م: ١٣) ونظريات السرد الحديثة كانت لها هي كذلك



أبعادها الفلسفية التي تستند إليها والتي تبدأ من أرسطو وفلسفة يونان لتصل إلى آفاق حديثة متجلية في نظريات ما بعد الحداثة.

كل منهج من المناهج النقدية الغربية يعمل حلّ مشكل نمط مجتمعي محدد، ومراحل تطوره، تتمثل ما مر به النقد الأدبي في العالم الغربي من تحولات، فظهور المذهب الكلاسيكي لم يكن سوى نتيجة صراع الفكر الأوروبي مع مسيحية الكنيسة وردد فعل على الظروف التي أقامتها الكنيسة في الحياة الأوروبية، حيث تزامن ميلاده في عصر التهضة الأوروبية مع عصر العقل الذي تغلب على الدين وأخضعه إليه، ثم نرى أنه تغيرت الترعة النقدية، فظهرت الرومانسية على أعقاب الفلسفة الوضعية المعارضة للميتافيزيقا متزامناً مع عصر الطبيعة كمصدر يقيني للمعرفة، وأما بالنسبة إلى النقد الحديث فضرب بظالله على ساحة النقد الأدبي ثائراً على التفسير الاجتماعي والتاريخي للأدب، ورداً على النقد الرومانسي والنقد الانطباعي الذي يفسر العمل الأدبي في ضوء انتبهات الناقد الشخصية أو في ضوء حياة الكاتب وظروفه الشخصية أو الاجتماعية.

والنقد الأدبي في هذه الظروف المختلفة تارة يعلى من شأن النص على حساب الناقد، وتارة أخرى يعلى من شأن الناقد على حساب النص وهكذا، مما سبب احراجات شديدة في الممارسة النقدية في العصر الحديث، فيبينما أحيا النقد الحديث الترعة للاهتمام الشديد بالنص دون العوامل السياسية والاجتماعية والتاريخية التي يعكسها، فإن أرباب البنوية لم يلقو اهتماماً للمعنى مؤكدين أهمية المبني، وكلاهما ضحّم من دور القارئ أو المتلقى في إعطاء العمل الفني قيمته الحقيقة. (سرحان، ١٩٩١: ٣٩)

وبما أن كل نشاط ثقافي مرتبط نوعاً ما بمرحلةه الاجتماعية، وأن المناهج الفكرية والنقدية ذات صلة بالفلسفة السائدة في المجتمع، فلم تخل هذه المناهج من رواسب الصراع بين العقل والدين والعلم والتجربة في مختلف الأدوار التاريخية، ولها خلفياتها الفكرية والفلسفية التي انبثقت عن مجتمع ما وظروفه الخاصة، فإنه ليس بالضور أن تكون هذه المناهج ملائمة لطبيعة أدب لم يمر بنفس الظروف. (السيد، ٢٠١٤: ص ١٣٩) فعندما سُئل الناقد الإنجليزي "آلن روجر" عن رأيه في إمكانية الاستعانة بمذاهب النقد الغربية، وهل تفيد في دراسة الأدب العربي، قال: «إن لكل ثقافة وسائله الخاصة في التطور، والتي لا بد أن تنبع من طبيعة المجتمع. وقد لاحظت في الفترة الأخيرة أن تطور الحركة الأدبية والثقافية في العالم العربي في القرن العشرين عبارة عن وثبات من مدرسة إلى أخرى دون تسلسل منطقي وتدريج طبيعي. على عكس حركة الأدب في أوروبا التي حدثت نتيجة للتطورات الاجتماعية في حد ذاتها. لذلك من الأفضل أن يكون التطور من أصل الثقافة وليس منقولاً عن الغير.» (روجر، ١٩٩٦: ٦)

بإمكاننا تطبيق ما أشار إليه "روجر" بخصوص النقد الأدبي العربي في مثيله الإيراني الذي يعيش حالة من التبعية للفكر الغربي في مجال دراسة النصوص السردية، حيث يستمد الباحث أو الناقد الإيراني المفاهيم السردية دفعة واحدة دون أن ينتبه –في أغلب الأحيان– إلى مراحل الحركة النقدية الأجنبية وحيثياتها، متجاهلاً نشأتها الطبيعية مهتماً بتوظيف آلياتها في دراسة مختلف النصوص الروائية.



## ٢. النقد والسرد

إن النص السردي مهما اختلف جنسه وتعددت أنماطه وأساليبه، هو نص يقبل المعاورة بعَدَدِ الآليات والأدوات الموظفة لاستطافه وملامسته ودراسته قصد فك شفراته واستباط دلالته، فأمام الزخم الهائل من السرود المتواتعة وطرق الحكي المختلفة، وجد الباحثون أنفسهم مضطربين إلى التفكير في وضع قواعد تحكم في مختلف هذه الإنجازات وإرساء أسس تضبط هذه الأشكال، ولتحقيق هذا الطموح اتجهت الجهود إلى البحث في الأشكال السردية بغية العمل على تصنيف تلك الأعمال، كي يتسمى فيما بعد دراسة أي نص سردي كيما كان نوعه أو أصل نشأته أو لغته، فانتج بذلك طرائق ترصد مكوناته، وتستبطن العلاقة فيما بينه، فكان القرن العشرين بدايتها الفعلية، حيث قامت الدراسات النظرية السردية والتطبيقية على اختلاف توجهاتها.

عرفت السرديات مع تطور النظريات الأدبية والنقدية تحولات عميقة؛ سواء على مستوى الموضوع أو المنهج، فتجاوزت بذلك النطاق الضيق للنمذجة الوصفية ذات الطابع العام وال مجرد في أفق الانفتاح على أسئلة وإشكاليات جديدة، وأحدثت قطعيةً ابستيمولوجية مع المنهج الأرسطي الذي استمر من زمن أرسطو إلى نهاية القرن التاسع عشر، حيث « ظلت نظرية الرواية حتى نهاية القرن الماضي ترتبط بكلام أرسطو الذي وضع الأساس المنهجي لهذا الدرس، بغير أن يضاف إليها شيء ذو بال، ولم ينهض إلا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ما يمكن أن يطلق عليه بويطيقا الرواية، كان ذلك في أول الأمر راجحاً إلى ما كتبه الروائيون أنفسهم عن تجاربهم في كتابة الرواية وفهمهم لها ووعيهم بـ هذا الفن الأدبي الذي يعالجونه، وتلقف نقاد الأدب كلامهم وتظوروا به وأعملوا فيه يد الإتقان، ثم كان للتطورات التي حدثت في علم اللغة والأدب الشعبي والأثنروبولوجي خلال تلك الفترة نفسها أثر بعيد في اتساع دائرة الدرس الروائي، حتى آل الوضع آخر الأمر إلى ما يسميه بعض النقاد "بالانفجار المعرفي" في مجال نظرية الرواية، على أن هذا الانفجار لم يحدث إلا تحت وطأة التراث العلمي للبنية في أوروبا خلال فترة الستينيات وما بعدها.» (ابراهيم، ١٩٩٨: ٩)

أول بارقة في تبلور علم السرد الحديث كانت «من خلال مجموعة من أبحاث التحليل البنوي للسرد، التي كانت تنشر في مجلة "communication" الفرنسية، وانصرفت هذه الأبحاث إلى الاهتمام بمكونات الخطاب السردي ومظاهره وأبياته ومستوياته الدلالية، وانتظمت في اتجاهين: السرديات البنوية وتدرس العمل السردي من حيث كونه خطاباً أو شكلاً تعبيرياً، كما تجلت في أبحاث جنить، تودوروف، بارت، والسيميائيات السردية، وتدرس العمل السردي من حيث كونه حكاية أي مجموعة من المضمون السردي الشاملة، ويمثل هذا الاتجاه كل من غريغاس، بريعون، وعرف هذان الاتجاهان المعرفيان بالمدرسة السردية الفرنسية التي أسمت نموذجها النظري اعتماداً على النتائج التي توصل إليها "فلاديمير بروب" في كتابه "مورفولوجية الحكاية المخrafية".» (غالي، ٢٠١٢: ٢٩٦)

بعد هذه اللمحات المختصرة ندخل في استعراض الروافد الفلسفية المؤثرة في هذا المنهج مركzin على البنوية بوصفها نقطة ارتكاز في تاريخ النقد الأدبي عموماً وفي ظهور السرديات خصوصاً، والمرتكز الأساس للخروج عن الاتجاه التقليدي والتوجه



إلى النسق، إذ ظهرت السردية في الفترة التي أزدهر فيه المد البنبوى، فأصبح الحور الرئيس في تعين مراحل تطور علم السرد، حيث يقسمونها إلى السردية البنبوية، وما بعد البنبوية. والمرجعيات المنهجية لها تمثل مرجعيات للسردية أيضاً؛ فالبنبوية التي قامت على أساس نظرات سوسير اللغوية في التمييز بين اللغة والكلام هي المذهب الذي وضع معايير البنبوية الأدبية التي بعد علم السرد فرعاً من فروعها المهمة.

وقبل استعراض الخلافيات الفلسفية للسرديات الحديثة دراسة توظيفها في النماذج النقدية نتطرق إلى موضوع استقباله في النقد الروائي العربي-الإيراني وما انتجه من الدراسات في نقد القصص القرآنية.

## ١.٢ النقد الأدبي وتقبيل السردية الحديثة

إن المتابع لمسار استقبال السردية في النقد الأدبي وطرائق تداولها من لدن الدراسين والقاد الفرس والعرب، يلاحظ أنه قد يخل في ثلاثة مستويات؛ تمثل المستوى الأول في ترجمة بعض أعمال رواد السردية، والمستوى الثاني تبني الكتابة التنتظيرية محاولاً تفسير منهج النقاد وطبيعة تعاملهم مع النص الأدبي، كما حاول المستوى الثالث تطبيق آليات النقد السردي على مختلف النصوص الروائية منها القصص القرآنية، والفريق الأخير أشد جرأة بالنسبة لآخرين الذين جربوا توظيف هذه المنهج في دراسة نصوص مقدسة في ذاكرة الملتقي.

مجرد بحث بسيط عن القصص القرآنية في الواقع البحثية يكشف لنا عدداً هائلاً من الدراسات والأبحاث، التي تناولت القصة في القرآن ولم تعرف طريقاً واحداً في تفاعلها مع هذه القصص، فنرى من قام بتوظيف نظريات رموز السردية أمثال جينيت، وبروب، وغريماس، وبارت، من نماذج هذه الجهود انظر: "خويشكاريهاي موجود در داستانهای قرآن بر مبنای دیدگاه پر اپ" (=الوظائف الموجودة في القصص القرآنية على أساس منهج بروب)، (اشرفي، بتول وآخرون، ١٣٩٤: ٥٥-٢٦) و "بررسی خويشکاریها و شخصیت پردازی در داستان حضرت سلیمان (ع)" در قرآن کریم بر اساس نظر پر اپ" (=دراسة الوظائف وتقديم الشخصيات في قصة سليمان (ع) القرآنية على أساس نظرية بروب)، (اشرفي، بتول وآخرون، ١٣٩٣: ٤٧-٢٥) و "تحلیل ساختار روایی داستان حضرت سلیمان(ع) و ملکه سبا بر پایه الگوی روایی گرماس" (=دراسة بنویه سردیة لقصة سليمان (ع) وملکه سبا على أساس غمذج غرماس السردي)، (صدقی، حامد. و گنج خانلو، فاطمه، ١٣٩٥: ٤٦-٢٣) و "تحلیل روایت شناختی سوره نوح (ع) بر مبنای دیدگاه رولان بارت و ثزار ژنت" (=دراسة سردیة لسوره نوح (ع) القرآنية على أساس منهج رولان بارت و جیار جینیت)، (ترکمانی، حسینعلی وآخرون، ١٣٩٦: ١١٦-٩١) والخطاب السردي في النص القرآني: خصوصية الرؤية وإبداعية المشهد، (الجودي، لطفي فكري محمد، ٢٠١٥: ١٤٧-١٩٢) والتغيير في السردتين القرآني والتوراتي، (بن يوسف، رياض، ٢٠٢٠: ٢٦-١٠) و زمن الاسترجساع المثير في سوريي البقرة وآل عمران (ع) (حمدود، وداد مکاوي، ٢٠١٣: ٢١١-١٧٩) وغيرها من الدراسات.





ومع أن هناك أبحاث ذات قيمة كبيرة تكشف عن مدى براعة الكاتب في اظهار جماليات النص القرآني باستناد صحيح إلى هذه النماذج وحفظ الاستقلالية في الرأي، ولكن قسم منها – وليس بقليل – لم ينتاج نتائج مرضية واستعير طرائق جاهزة عدّت أنظمة تحليلية ثابتة وكلية لا تتغير بتغير النصوص وسياقاتها. ويمكن تفسير كثير من هذه العثرات على أنها نتاج الانبهار بالجديد، وادعاء الاقتران به، وتبّيّن مقولاته، دون استيعابه، وهضمه، دون تمثيل النظام الفكري الحامل له والوعي بخلفياته. ونجد بين هؤلاء الدارسين من طبق المعرف الغريبة على النص القرآني بكل أشكالها، بعض النظر عن أن هؤلاء قد أصابوا أو أخطأوا، فنظر إليها على أساس أنها حقائق ثابتة دون أن يلزم نفسه في ذلك مناقشة بعض القضايا الجذرية بالطرح والمسائلة، بل مسلك بالظواهر وقام بتطبيقاتها تطبيقاً ميكانيكياً ونسبياً الخلفيات وما لا يلائم طبيعة النص القرآني، في حال أن دراسة القصص القرآنية يجب أن تكون في ضوء النص القرآني، والمعالجة الصحيحة أن تكون آيات الكتاب حاكمة لا محكومة، يعني آخر؛ لا يكون هدف النقد تمزيق النص لتأكيد كفاءة ذلك النموذج الافتراضي، ومن ثم، توظيف معظم تطبيقاته على القصص القرآنية لخدمة المنهج السري، والصحيح أن يوظف هذا المنهج لخدمة القرآن.

## ٢.٢ السردية البنوية وخلفياتها الفلسفية

### ١.٢.٢ المركبة البنوية وفلسفية النظام

بعد مفهوم البنية من أهم المفاهيم التي كانت محل عناية السردية، والتي تعني «بأنما كل مكون من ظواهر متضامنة، بحيث أن كل منها يتوقف على الآخرين ولا يمكنه أن يكون ما هو عليه إلا في علاقته معها». (لالاند، ٢٠٠٨: ٣/١٣) ومع أن أكثر البنويين يرونها منهجاً ولا فلسفة ولكنه «قد يخالف هذا ما انتهت إليه البنوية في مقولاتها التي جعلت منها فلسفية ذات توجه إيديولوجي يرفض تفتيت المعرفة فيما انتهت إليه من وضع ذري، ويقدم تفسيراً موحداً لعدد من القضايا الفكرية، زيادة على طابعها المنهجي... إن منهجية البحث عن العلاقات تقتضي أهم صفات البنوية وهي الكلية، كما ينص عليها «جان بياجيه» مع التحول والتنظيم الذاتي. والكلية واحدة من المقولات الميغيلية التي وجدت صدى واسعاً في نقد القرن العشرين، خصوصاً الاتجاهات البنوية (التكوينية والشكلية). والحقيقة إن خصيصة الكلية ودراسة الظواهر على أساس الترابط الداخلي لتوصيف نظام تام، هي السر في ازدهار البنوية معرفياً؛ لأن البحث عن النظام لا يعني الظاهرة الأدبية مثلاً أو النفسية أو غير ذلك فقط، إنما يمتد ليشمل الظواهر كلها». (البطحاوي، ٢٠١٦: ٥٦-٥٧)

فكمما تمت الإشارة إليه، إن البنوية تحرص على الموضوعية وتبحث عن وجود نظام ثابت في نص مغلق ونحائي وتنتجه نحو استخراج القوانين التي تمنح النص ما يجده المفسر من دلالات ومعان متعددة؛ مما يحقق شرط علميتها التي لا تعرف بآدب رفيع وآخر رديء، وإنما كل النصوص سواء في قابليتها للتحليل السري حينما تدخل حيز التطبيق، وينشق موقفها البنائي الفلسفي عن تمسك البنويين بإيجازات العلم ورفضهم لفلسفة الذات. «فالقول بوجود نسق أو نظام عام للنوع تدرس في ضوء الأنماط أو النصوص الفردية، يعني بالدرجة الأولى وجود نسق عام مغلق ونحائي، وما يفعله الناقد البنوي، مسلحاً





بذلك الصيغة الآلية المسبقة، هو تحليل النص في ضوء أحكامها وقوانينها. هذا التحليل يفترض أيضاً اكمال النص ونهايته.» (الفرج، ٢٠٠٩: ١٢٤)

السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو مسألة القيمة أو تقييم العمل الأدبي، وهل نقد النص هو مجرد تحليل عناصره الشكلية أو البنائية؟ وهذا ما لا تعطينا البنوية في النهاية إجابة مقنعة عليه مع أنه من أهم الأسئلة التي على الناقد أن يبحث عنها ويرد عليها، حيث لا يكفي وصف مكونات العمل الأدبي لإصدار حكم على قيمة هذا العمل أو ذاك. والخطورة الرئيسة في التحليل الوصفي الذي يتبعه المنهج البنوي في دراسة النصوص السردية، تكمن في أنه قد يتوهم القارئ عند توظيف آلياته أن أي عمل أدبي مثل أي عمل آخر ولا فرق بين الرفيع والرديء، وأن آليات هذا المنهج يمكن استخدامها في تحليل نصوص متفاوتة المستوى والقيمة تماماً.

لقد أدرك رموز السردية، خطورة المزائق الذي يقودهم إليه التبني الكامل للبنوية اللغوية، حيث أساءت البنوية استخدام المنهج الرياضي الميكانيكي، بتقسيم الحكاية إلى أجزاء وتقديمها في جداول وأرقام، وإغفال المحتوى الجمالي للخطاب، الذي جعل دراسة السرد تحليلاً رياضياً أكثر منه أدبياً، وبناء على هذه المزائق، حاولوا تجاوز مرحلة النص المغلق وتدارك بعض الأخطاء فيها، ومن ثم، المرجح بين النسق والدلالة بدلاً من الالتفاء بأحددهما في دراسة الخطاب الروائي. ولعل هذا التوفيق بين الجانبين أن يضفي على التحليل البنائي حيوية وقيمة، حيث لا يتوقف الناقد عند مجرد الرصد والإحصاء، بل يتجاوز ذلك إلى فهم الدلالة والمعنى.

مع هذا، نرى في محاولة بعض النقاد لتطبيق آليات السردية البنوية على قصص القرآن الكريم، أخفم قد طبقو هذا المنهج ومصطلحاته على الخطاب القرآني بصرامة أكاديمية واضحة واستخدمو النظيرية السردية استخداماً ميكانيكيًّا، ينتفي فيه أي جهد لاستيعاب أبعاد النص.

على سبيل المثال، حاول بحث معنون بـ"بررسی خویشکاری‌ها و شخصیت پردازی در داستان حضرت سلیمان (ع)" در قرآن کریم بر اساس نظر پریاً" (دراسة الوظائف وتقديم الشخصيات في قصة سليمان (ع) القرآنية على أساس نظرية بروب) (أشرفي، وآخرون، ١٣٩٣ ه.ش) توظيف الوحدات الوظيفية والأدوار العاملية في قصة سليمان (ع) ليجعل القصة القرآنية والخرافة الشعبية جنباً لجنب ويجد أوجه التشابه والتفاوت بين الحكايات الشعبية والقصص القرآنية. استعان البحث بمنهج "ريمون كانان" النقدي الذي قد قسم طريقة عرض الشخصيات في السرد إلى المباشر وغير المباشر، فحاول أن يقدم طرحاً جديداً لقصة سليمان (ع) يختلف عن سابقيه بإضافة منهجهية على الدراسة المورفولوجية، ألا وهي تصنيف الشخصيات ودراسة طائق عرضها في الخطاب القرآني بناء على منهجه "كانان" النقدي.

بعد أن تابع البحث سرد قصة سليمان في أربع سور القرآنية، حيث قد ذُكر فيها اسمه وسُرِّدت فيها قصته، قام بتصويب الوحدات الوظيفية في قوالب معينة ورسوم رياضية على أساس منهجه بروب، ثم أعطى لكل آلية من الآليات التي قدمها "كانان" في نموذجه النقدي رمزاً، فعرض مجموعة من الرموز دون أن يتبعها بشرح أو إيضاح، وجاء متواالية من الرموز التي قد



يتعذر على القارئ المتخخص فهمها وفك شفراتها، فما بالك على القارئ العادي الذي لا يقدر على استيعابها والتفاعل معها.

لقد بذل البحث جهداً مضيناً ليصل إلى أنّ نوعية بعض الوحدات الوظيفية في النموذج البروبي لا تتطابق تماماً على النظام المورفولوجي للقصص القرآنية، ثم يستخرج الشخصيات الإيجابية والسلبية في القصة – مثل نموذج سليمان ونموذج إيليس – ويتذكر للقارئ أين وُصفت الشخصيات في الخطاب القرآني وصفاً مباشراً، وأين عرضت بطريقة غير مباشرة، دون أن يفصح للقارئ ما هو السبب وراء اختيار طريقة دون أخرى. كأنّ مهمة البحث لم تكن إلا وضع هذه الجداول والرموز التي أحصى فيها بعض المفاهيم ولم يختص لها مجالاً للتبيين.

مع أن النقطة المهمة التي ينبغي أن تتحسسها ونحن نبشر النص القرآني هي كيف تصير المادة اللغوية أجساداً حية تتحرك في فضاء النصية القرآنية؟ فما حصل هو أن البعض من الباحثين قدّموا عنوانين، وتطبيقات ونتائج مكرورة لم تقدم فهماً جديداً وإنجازاً مقبولاً، وسقطوا في السطحية وغياب النظرة الشمولية والعميقة. ووصلوا إلى نتائج بعيدة بسبب عدم فهم النظرية وعدم مراعاة لطبيعة الخطاب القرآني، وهذا الأخير ما تطرق إليه ضمن بحثنا عن المحاور النظرية الرئيسية في المنهج البنوي وهي؛ رفض الميتافيزيقا وإزاحة الإيديولوجيات، موت المؤلف والإطاحة بالشخصيات الإنسانية وعدّها مجرد كائنات ورقية، وفي النهاية، قتل كل ما هو خارج النص والتركيز على داخله.

## ٢٠٢٠٢. رفض الميتافيزيقا وإزاحة الإيديولوجيات

ازاحت البنوية التي قامت في فرنسا في منتصف الخمسينيات النزعة الذاتية وبالتحديد الكوجيتو الديكارتي<sup>١</sup> (الفلسفة الديكارتية الوجودية)، وفي الوقت الذي دخل العلم مجال الدراسات الأدبية وغير الكثير من مناهج البحث فيها ومن ثم أزاحت الأيديولوجيات ومبادئ الميتافيزيقا الحاكمة على فلسفة القرن التاسع عشر، ظهرت البنوية جراء هذا التغيير وأسفرت عن عدائها الواضح للايديولوجيا، بل هي تزهـر عند نهاية الأيديولوجيات، ( يوسف، ٢٠٠٧: ٤٩) حيث «إن البنوية وجدت ضالتها في الوضعية المنطقية التي تحصر الفلسفة في اللغة، وتصطـنـعـ في تحليلها معطيات المنطق الرياضي»، (م.ن: ٦٠) و«كان ذلك أـسـهـمـ بشـكـلـ وبـآـخـرـ في تـقـوـيـضـ أـرـكـانـ النـزـعـةـ الإـلـسـانـيـةـ التيـ بـنـىـ صـرـحـاـ فـلـاسـفـةـ الـقـرنـ التـاسـعـ عـشـرـ، وـعـوـضـتـ الإـلـسـانـ بـلـغـتـهـ وـهـذـاـ مـاـ يـعـلـونـهـ مـنـ أـنـ الـلـغـةـ تـعـبـرـ عـنـ نـفـسـهـ مـنـ خـالـلـ الإـلـسـانـ، وـبـرـىـ حـارـ جـينـيـتـ أـنـ عـلـمـ الـأـدـبـ الـبـنـائـيـ يـتـجـنـبـ كـلـ الـمـاـخـالـاتـ الـتـيـ تـنـحـوـ إـلـىـ اـخـتـرـالـ الـعـلـمـ الـأـدـبـيـ، عـلـىـ نـحـوـ مـاـ يـصـنـعـهـ التـحـلـيلـ الـنـفـسـيـ أـوـ الشـرـوـعـ الـمـارـكـسـيـةـ»، (هـاشـمـيـ، ٢٠١٦: ٢٠١٦)

(١٢٣)

<sup>١</sup> رفع الفيلسوف الفرنسي "رينيه ديكارت" شعار "أنا أشك، أنا أفكـرـ، إذن أنا موجود" الذي أطلق عليه "الكوجيتو الديكارتي" أكد من خلاله عن حضوره الدائم في ميدان الفلسفة وحقق التخلـي عن معتقداته الدينية وثـقـتهـ بـالـذـاتـ الإـلـهـيـةـ عـلـىـ أـنـهـ مـصـدـرـ الـيـقـنـ وـالـكـمـالـ المـطـلـقـ. (انظر: دـيكـارتـ، ١٩٨٨؛ صـ١٥ـ)



يعتمد المنهج البنوي بشكل صريح على الألتبانية وإنجازات "دي سوسير"، وأما مثاله العلمي فهو العلوم الطبيعية، ويسعى لأن يكون منهجاً علمياً دقيقاً، يماثل المنهج المتبعة في العلوم الدقيقة، ولأجل بلوغ هذا المدف يقوم بدراسة العلاقات القائمة بين عناصر أجزاء كل بنية، وذلك بتحليل هذه العناصر والكشف عن ارتباطها الموضوعية ثم إعادة تركيبها في منظومة كلية جديدة أسمى من بناتها الأولى التي توفر لنا تبين بنيتها الخلفية. (Strauss, 1973: p 100)

ويمكنا القول؛ إن المنهج البنوي باتكائه على النموذج التجري في العلوم الطبيعية «سقط في الموضوعاتية والشكلية، وذلك بتركيزه على نموذج العلوم الطبيعية، وعلى اللغة في جانبها الشكلي، فمن أجل إدراك الموضوعية، يجب التضحية بالذاتية، ومن أجل بلوغ الحقيقة يجب حذف الوعي من أجل اللاوعي، وأنه من أجل الوصول إلى القانون والثبات يجب إقصاء التاريخ، وقد أقر "جان بياجيه" بالتاريخ العلمي للبنوية وبالتالي فهو يعترف بعلمية المنهج البنوي. وإضافة إلى ما سبق ذكره، فهذا التصريح يقر بوجود أساس فلسفى تستند عليه الحداثة الغربية، وبما أن البنوية تعد أحد أبرز عناوين أو مشاريع الحداثة الغربية وأكثرها تداولاً في مجال النقد، فإن البحث لن يتوقف عند أمر التسليم والإقرار بالمنهجية العلمية للمشروع البنوي. يتضح من خلال هذا العرض الوجيز، في خلفيات الفلسفة البنوية، عن نوع من الكونفالية الفلسفية التي أصلت بنية هذا المنهج في مرجعياته المعرفية ومبادئه الفكرية ومقولاته الإجرائية، فقد تراحمت على بابه جموع الفلسفات الموضوعية والوضعية المنطقية والظواهرية الميحيالية ومبادئ كنط الذاتية.» (هاشمي، ٢٠١٦: ١٢٤)

### ٣٠.٢.٢. من موت الإله نحو موت الإنسان

لقد جاء المنهج السردي على أعقاب مناخ فلسفى بدأ يفقد إيمانه الميتافيزيقي، ومقولة موت المؤلف التي دعت إليها البنوية ترجع إلى جذور فلسفية ترتبط بالظروف الموضوعية التي عاشتها أوروبا بعد ثورتها على الكنيسة والتي انتهت إلى القول بـ"موت الإله" على لسان نيتشه، ومن جراءه، السماح للعقل البشري في العمل متحللاً من أية قيود خارجية باعتبار أن ما عاده ميت، فخطيئة نيتشه هذه تمثل الإعلان الفلسفى لما انتهت إليه الفلسفة الغربية، إذ لم تعد هذه الفلسفة تعتد بإله يدير الوجود. (البطحاوى، ٢٠١٦: ٦١)

فبناء على ما أشرنا إليه يمكننا القول: إن النظريات النقدية في الغرب ومن ضمنها السرديات الحديثة «ذات شخصية علمانية (secular) بالدرجة الأولى، وهذه الشخصية العلمانية هي التي تسيطر على الحضارة الغربية ككل منذ عصر النهضة، وقد أصبحت في عداد البديهيات التي لا تحتاج إلى ذكر.» (سعد الله، ٢٠٠٧: ٩٢) فلهذه الفلسفة التحليلية الحديثة التي شكلت في النزعة الإنسانية والتي شغلت تاريخ التفكير الإنساني المعاصر أثر بارز في مسار الدراسات النقدية الأدبية حيث أدت إلى الإطاحة بمؤلف في النص والخلص منه، وهذا التشكيك الذي أثار نقاشاً حاداً، كان وراءه الفيلسوف الفرنسي "ميشال فوكو" في مؤلفه "الكلمات والأشياء" الذي بدوره استمد من الفيلسوف الألماني "نيتشه" في كتابه "هكذا تكلم زردشت". (بلوحي، ٢٠٠٢: ٨٤-٨٥) حيث أعلن فيه موت الإله وانتقلت هذه الفكرة «أو المسار الذي سلكه من





الفكر الغربي إلى البنية، بعد إعادة صياغتها من جديد، بشكل أفقداها أصلها النيتشوي، وأطاح بواحدة من أهم مقولات نيتشه، فإذا كان الأخير قد أزاح الإله عن العالم، ليحل محله الإنسان الخارق (السوبرمان)، فإن البنية أطاحت بالإنسان وأحلت محله البنية، وجردته من كل خصيصة تميزه بوصفه كائناً اجتماعياً وثقافياً وتاريخياً، وانتقضت من قيمة وعيه، الذي عدته كاذباً ومخادعاً، ولا يملك خيار المبادرة». (الدواي، ١٩٩٢: ١١١) ومعنى موت المؤلف الذي جاء بعد إزاحة الإله عن العالم هو رفض فكرة وجود معنى خلائي للنص بل رفض وجود "الله" ذاته وتلولته: العقل والعلم والقانون. (جمودة، ١٩٩٨: ١١١)

(٩٢)

#### ٤.٢.٢ قتل المؤلف وإحياء النص

ما لا شك فيه أنه تزامن موت المؤلف في الأدب مع موت الإنسان وموت الذات في الفلسفة الغربية، حيث تعودي إزحة الإله إلى دحض الذات الإنسانية، فموت المؤلف في مؤلفه، بعبارة أخرى، فكرة تغييب الإنسان، فموت المؤلف منشأه الفكر الأوروبي الحديث الذي أصبح يعيد النظر في مفهوم الإنسان بدءاً من داروين، وفرويد وجاك دريدا وغيرهم. هذه التزعة الإنسانية في الفلسفة هي ما كشفت عنها البنية في فكرة موت المؤلف حيث نظرت إلى الذات بوصفها خاضعة لهيمنة اللغة والأساق الاجتماعية التي أذابتها لصالح نظام يسيطر عليها ويسيرها في شروطه وقوانينه، ولم تؤمن بوصفها ذاتاً فاعلة ذات حرية أو قدرة على ممارسة الإدارة الإنسانية. (فضل، ١٩٩٤: ١١٤)

وفي الحقيقة، إنَّ الخلفية الإيديولوجية لرفض المؤلف هي رفض للتاريخ الذي ترتبط بالقيم الحضارية والروحية، فرفضه هو رفض للقيم وللإنسان نفسه، ولذلك يعد تطليق التاريخ أحد الأسس الكبيرة في تعليمي المدية الفرنسية. (عكاشه، ١٩٩٢: ٣٢) «وحيث إن المؤلف في المنظور البنوي قد مات، وأنه لا مكان في النص لقصدية مؤلف لا وجود له، وأن النص مغلق ذاتي الدلالة، فإن وظيفة الناقد البنوي هو إنطاق النص، حتى لو كان ذلك يعني إنطاقه بأشياء ليست موجودة فيه! وفي مقابل موضوعية النقد الجديد الذي نادى بفصل تحليل النص عن ذات المؤلف والناقد معاً، اتجه البنويون منذ البداية إلى استبدال المؤلف بالناقد (أو القارئ). فالفراغ الذي ولدته موت المؤلف في المشروع البنوي شغل الناقد البنوي الذي ليس مسح الإبداع، ورفع شعارات اللغة الشارحة أو الميتالغة والنقد الشارح أو الميتانقد، واتجهت اللغة النقدية الجديدة إلى لفت النظر إلى نفسها باعتبار أنها لا تقل إبداعاً عن لغة النص!» (الفرج، ٢٠٠٩: ١٢٢)

وواضح أن هذا الأمر قد يقبل بتحفظ فيما يخص قراءتنا للنصوص المقدسة، يعني أنه كيف يمكن تجاوز الذات الالمية، وتحسید مقوله موت المؤلف عليها؟ هذه المسألة أصبحت موضوع الجدل في أوساط النقد الأدبي الإسلامي بين مواقفيها ومعارضيها، حيث دافع عنها الكثير ورفضها الكثير، ومن عرض عليها ورفضها "كمال أبود ديب" الذي يراها مبنية على الفكر العلماني قائلاً: أن «الحداثة انقطاع معرفي: ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث {...}»





والفكر الديني، وكون الله مركز الوجود، وكون السلطة السياسية مدار النشاط الفني، وكون الفن محاكاة للعالم الخارجي، الحادثة انقطاع لأن مصادرها المعرفية هي اللغة البكر والفكر العلماني، وكون الإنسان مركز الوجود.» (أبو ديب، ١٩٨٤م: ٣٧) ومن الأسئلة التي تطرح هنا من جانب الباحثين الإسلاميين والنقاد الملتزمين بالفكرة الإسلامية أنه كيف تبقى قيمة للوجود بإعطاء القدسية للنص اللغوي المجرد المنقطع عن الحياة والمعرفة؟ وما زال إشكالات عقائدية في الفكر الإسلامي عند استخدام مثل هذه المناهج خاصة فيما يتعلق بدراسة النص القرآني المقدس المعجز والذى يتجاوز كونه فضاء دلائلاً خصباً وخطاباً لغوياً وبيانياً ظرفاً متعدد التأويلات، إلى كونه كلام الله تعالى.

نرى أنه لتحليل النص القرآني وفق المنهج التقدية النسقية لا بد من تصنيف آياته إلى ما هو دال على العقيدة وما هو تشرعي موجه إلى تنظيم الحياة البشرية، ثم تقسيم آياته في إطار التشريع إلى ما هو قطعي الدلالة وظني الدلالة، فما كان من الآيات ظرياً في دلالته فلا يضيره إخضاعه للمناهج النسقية، أما أن تخضع النص القرآني على الإطلاق لها مجردًا من سيقه فلا نؤمن أن يتعدد المعبد به أو ينتهي وجوده اعتباراً. وأما بالنسبة إلى القصص القرآنية فرى مقارتها بالمناهج التقدية المعاصرة وخاصة السردية الحديثة قد يكشف بعض ما لم يشر إليه المفسرون القدماء مع العلم أن تطبيق السردية على القصص القرآنية يعفي المخل من البحث في الذات الإلهية بقدر ما يركز على تحليل مكونات الخطاب في ذاته من خلال البحث في شفراته والتركيز على مكوناته بدل البحث فيما هو خارج الخطاب.

## ٥.٢.٢. دحض الشخصية في الرواية

اتحدت كلمة السرددين أن الشخصية في السرد كائن ورقي لغوي من نسخ الخيال، ليس لها وجود حقيقي، إذ هي مجرد عالمة لسانية. ومبني ما وصل إليه البنويون في معاملة الشخصية بوصفها كائن ميت ومجرد كلمة تفترش الورق هو نفس المبني الفلسفي الذي حذف الإله فتجاوز الذات الإنسانية ثم قتل المؤلف فانتهي بموت الشخصية في السرد.

فلم يتعامل المنهج السريدي الشخصيات في الرواية بوصفها كائنات حية (تودوروف، ١٩٨٢م: ٧٦) بل عدّها مجرد فاعل لل فعل، وهذا التغيير في النظر إلى الشخصية عادة على كونه مستنداً إلى فكرة فلسفية غربية، كان ناشئاً أيضاً من منظور فكر الروائيين المبدعين أنفسهم أمثال "تاتلي ساروت" ، "الآن روب غريب" ، و"ميشال بوتور" ، و"كلود سيمون" وغيرهم، حيث اتفقوا على إحداث القطيعة مع الميكل الروائي الموروث عن الآثار السردية في القرن التاسع عشر، وأعلنوا تجدیداً يمسّ الشخصية خاصة، كما أكدوا على أنه ما لا يمكن كتابته بعد الآن هو اسم العلم. (كتنان، ١٩٩٥م: ٤٩)

فالشخصية في النص الأدبي، من جراء ما مرّ عليه من التهميش، لم تعد تلك التي تظهر بوضوح، سواء بتدخل السارد أم من خالماها هي، بل أصبحت مجرد «أداة فنية يدعها المؤلف لوظيفة هو مشرب إلى رحمة، فهي إذن - شخصية ألسنية قبل كل شيء، بحيث لا توجد خارج الألفاظ بأي وجه، إذ لا تدعو أن تكون كائناً من ورق.» (مرتضى، ١٩٩٠م: ٦٨)



هذه الفكرة في إهال الشخصية الإنسانية في السرد والحدز من معالجتها كجواهر ذي كثافة نفسية مثلت «بلا شك، شكلا من أشكال موت الشخصية الإنسانية، إذ فقدت الشخصية حتى قدرة تحليلها الأدبي في الأعمال الروائية، وقطعت آخر الخيوط الموصولة لها، صحيح أن هذا الموقف الجديد الذي انبته البنية ينطوي على نوع من الفعل المضاد للمناهج التي أذابت الحدود الفاصلة بين الشخصية الروائية وامتدادها الإنساني، لكن هذا الموقف لم يكن ليظهر قبل هذا التاريخ بمرحلة من الزمن، حيث لم يشع توهين الشخصية الإنسانية بعد، إن البنية التي صنعت سجن اللغة، كما يصفها فريدرريك جيمسون، وقيدت الإنسان به، طال قيدها الشخصية الروائية، إذ لم يعد الواقع الإنساني امتدادا مرجعا لها، بقدر ما كانت اللغة كذلك. فإذا صودرت مرجعية الواقع الإنساني لها، فإن البديل المرجعي هو اللغة وليس غيرها. وعلى ذلك لا تدعو أن تكون أكثر من كلمات تفترش الورق دون جواهر نفسية. لذلك تتهم البنية، المؤثرين بالمحاكاة، الذين مازالوا يحفظون الصلة بين الشخصيتين.» (البطحاوي، ٢٠١٦: ٦٢-٦٣)

وأما إذا دخلنا باب توظيف هذه الفكرة في دراسة القصة القرآنية، فمع أنها لا تمنع استخدام المنهج استخداماً واعياً في مجال السرد القرآني، خاصة مع العلم بأن توظيفه يمكننا من تحقيق بعض نتائج فنية، لكنه ما نلزم بالانتهاء إليه هو التمييز بين الشخص والشخصية في القصص القرآنية، معنى آخر؛ هل الأنبياء والرسل في السرد المقدس ينتسبون إلى عالم الشخص أم عالم الشخصيات؟ وما لا شك فيه أن تحديد طبيعتهم كما تحديد طبيعة الكائنات الغيبية التي تتحرك في عالم السرد القرآني يكون في اختيار القارئ و موقفه من النص المقدس، بيان آخر أكثر وضوحاً، إن الرسل والأنبياء في عرف المسلمين شخصون كان لهم أدوار أنجذبوا في الماضي، وأما إذا غيرنا وجهة النظر ونظرنا من منظار متلقٍ غير مسلم، فيمكن اعتبارها شخصيات لا تختلف كثيراً عن الشخصيات التي نجدها في الخرافات والأساطير والحكايات الشعبية.

كتموج مثل هذا التعامل مع المنهاج السردي وتوظيفها في دراسة القصص القرآنية نذكر البحث الموسوم بـ «ريخت شناسى قصه حضرت موسى (ع) در قرآن کریم بر اساس نظریه ولادیمیر پرپ» (مورفولوچیا قصه موسی (ع) در القرآن الکریم علی اساس نظریه فلادیمیر بروب) (بلاوي وآخرون، ١٣٩٥ هـ)، الذي حاول أن يتحدد من منهج «بروب» في تحليله للحكايات الخرافية سبيلاً لتحليل الشخصية الروائية في قصة موسى القرآنية. و «بروب» في مشروعه قد سعى لعلمَنة النقد السردي بواسطة استخلاصه للبنية التجريدية الخاصة لعدد لا محدود من الخرافات الشعبية، وتكمّن القيمة العلمية لمنهجه أنه «بين التشابه الطريف الموجود بين الحكايات الشعبية مهما اختلفت بيئاتها، ومن المقولات الأساسية التي انبنت عليها دراسته للحكايات الشعبية ضرورة القيام بكشف آني للهيكل القصصي، ففكرة النص كهيكل منسجم العناصر والأجزاء من مسلمات الشكلانيين الذين نشدوا تحبّب القراءات الارتسامية أو الذاتية أو القراءات الساذجة التي تعتبر النص انعكاساً بسيطاً ومبشراً لواقع مكاني وزماني.» (المزوقي، وشاكر، ١٩١١: ٦١) وهنا، نجد توظيف المورفولوچیا البروی في قصة واحدة ألا وهي قصة موسى (ع) حيث تؤكد على أن قصة موسى القرآنية والقصص الشعبية الروسية تتبعان نظاماً واحداً وهو ما جاء في النظام المورفولوجي الذي طرّه بروب.



انطلاقاً من هذا التصور، راح البحث يرصد الوظائف والمتواليات ليقف في قصة موسى (ع) عند ثالث مقاطع من حياته، فاختزل هذه المقاطع في معادلات ورموز رياضية. لقد بني البحث بنيان محاولته النقدية على ثلاثة أسئلة، هي؛ كيف تجلّى مورفولوجيا القصص الخرافية في قصة موسى القرآنية؟ إلى أي مدى تتوافق المكونات الأساسية لقصة موسى (ع) مع النظام المورفولوجي في النموذج البروبي؟ ما هي أهم الوحدات الوظيفية والمتواليات السردية في قصة موسى القرآنية؟ ووصل في الختام إلى أن هناك تشابه بارز بين النظام المورفولوجي البروبي ونظام السرد القرآني في قصة موسى (ع)، والذي يدلّ على قابلية نموذج بروب النcretive في تحليل قصة موسى القرآنية.

تستوقفنا هذه النتيجة أمام أحد أهم إشكاليات تواجه النقد السردي للنصوص الروائية اليوم، -سواء البشرية منها أو القرآنية- التي تتجلى في «استخدام النصوص لإثبات صدق فرضيات السردية، وليس توظيف معطياتها لاستكشاف خصائص تلك النصوص، إذ قلبت الأدوار، وأصبحت النصوص دليلاً على أهمية النظرية وشمولها».

ونجد مثل هذه الإشكالية في التعامل مع موضوع السارد في السرد القرآني؛ في البحث الموسوم بـ«الراوي مكوناً سردياً، شكل الراوي في القصة القرآنية أنموذجًا» (جباري شهيل: ٢٠١٥م) استهلّه الباحث بتقسيم رؤية السردية الحديثة للسارد بوصفه تشكلاً نصياً يحمل إشارات لغوية تحدد موقعه وأسلوبه في الحكاية، وانضم إليه دراسة العلاقة بين السارد والمسرود له في الخطاب النcretive الحديث. وبناء على هذا التقسيم النcretive، حدد أهداف الدراسة في أنها محاولة للكشف عن أشكال السارد في القصص القرآنية عبر تصنيف «أين بوث» الذي قدّم العلاقة بين السارد وما يسرده في الأشكال الثلاثة التالية:

- الكاتب الضمني؛ وهو الذات الثانية للكاتب، الذي يمثل «أنا روائية» تقص الأحداث منفصلة عن خصائصه الجسمية، والعقلية، والنفسية، ولا تمثل الكاتب الإنسان الذي هو من لحم ودم، ٢-السارد غير المسرح، و٣-السارد المسرح، متركزاً على النمطين الأخيرين، أي؛ السارد غير الظاهر الذي يكون وسيطاً بين المتلقى وأحداث القصة، والسارد الظاهر وهو السارد المعروف في القصة عبر كل شخصية بدت متخفية، متضمناً العلاقة بين الكاتب الضمني وبين هذين الساردين، آخذًا «بنظر الاعتبار الظروف النcretive الأخرى، إذ أنها تتطوّر بشكل أو باخر على معطيات في الممارسات النcretive الأخرى، والكشف والدراسات الأدبية التي ستسهم بشكل أو باخر في فض طريقة إنتاج المعنى، والتي يمكن أن تكون كافية في حد ذاتها كي تغدو موضوعاً جديراً بالبحث»، (م.ن: ٤١٨-٤١٩) مشيراً إلى مفهوم التغيير في نموذج «جينيت»، إذ يرى أنه يتميّز بين من يروي ومن يرى في السرد، قد أضفى تمسكاً أكثر على فكرة «وجهة النظر» في التراث النcretive القديم.

تابع البحث دراسة أشكال السارد في القصص القرآنية المختلفة، راصداً موقف السارد من شخصياته، وذلك من خلال تصنيفه تحت النمطين، هما؛ السارد المسرح، والسارد غير المسرح. وذكر لكل منهما أمثلة من المقاطع القصصية المختلفة في الخطاب القرآني، نأخذ نماذج منها لنرى كيف جاء تطبيقه للمنهج المعتمد أثناء المقاربة النقدية؛

استهلّ البحث تحليل السارد المسرح باستجلاء مفهوم السارد الداخلي المسرح، وبعد التأكيد على التمييز الذي أقامته الدراسات النقدية الحديثة بين المؤلف والسارد، ذكر البحث أن «الله» هو السارد الفعلى لجميع القصص، «وهذا ما تؤكده



وتصر عليه -الراوي المؤلف- الدراسات الحديثة، حيث ترى أن المؤلف لابد وأن يحضر بشكل أو آخر في قصته [...] من هنا فإن النص القرآني يؤطره مُنزل النص، ذلك إن الله سبحانه في لحظة القص ليس هو كما في لحظة الكون، أو وهو ينزل التوراة على موسى مثلا، إنما يلتفت هنا إلى بناء قصة لها أطراها وعناصرها المخاصة؛ كي يصلها إلى متلق ينبغي أن يكون قادرًا على فك شفراته وآليات معناها، عبر أدوات الفهم والتحليل البشري.» (م.ن: ٤٢٣-٤٢٤)

إننا نجد في السردية الحديثة جدلا حول شخصية السارد ومكانته في القصة وعلاقته بالمؤلف الفعلي، ونسمع المقوله الشائعة في هذا الصنف من الدراسات، وهي: أن "السارد كائن من ورق" مثله مثل سائر الشخصيات في القصة، ويُؤول ذلك إلى كون السارد ليس إلا تقنية أو أداة في عرض الأحداث وتشكيل العمل. فيبيّنها "رولان بارت" بأن؛ «المؤلف (المادي) للقصة، لا يمكن أن يختلط مع روتها في أي شيء من الأشياء. فإشارات الراوي إشارات ملزمة للقصة، ويمكن الوصول إليها، في النتيجة، بتحليل إشاري (سيميولوجي). ولكن أن نقرر بأن المؤلف نفسه (سواء أعلن عن نفسه أو احتبأ، أو ألمح) يتصرف بالإشارات التي يغرسها في كتابه، فهذا يستلزم أن نفترض أن بين (الشخص) ولغته علاقة إشارية تجعل المؤلف مستندا إليه كاملا، وتجعل القصة تعبيراً أداتياً عن هذا الكمال. وهذا ما لا يستطيع التحليل البنوي أن يجمع عليه: فالذى يتكلم (في القصة) ليس هو الذى يكتب (في الحياة)، والذى يكتب ليس هو الذى (كان).» (بارت، ١٩٩٣: ٧٢-٧٣)

هكذا أخذ البحث بكلام رواد السردية، ووضع تنظيرات المنهج البنوي نصب عينيه في دراسة تقييمات السرد، وأقام تمييزاً بين "الإله" في لحظة السرد، وفي خلقه الكون، ونزول التوراة على موسى (ع). ونراه هنا قد جانب الصواب في حكمه، لأنه يتربّ -في رأينا- على النصوص البشرية، وعلى البشر كمحملون، ولا على خالق لا مفهوم معه للمكان وللزمان. مما لا يمكن رفضه أن لكل إنسان أدوار، وفي كل دور تخرج "أنا خاصة" بهذا الدور، مثلا؛ أنا في مقام صديق، أو في هيئة أستاذ، أو في العلاقات الاجتماعية الأخرى، فهذه الذات الثانية كاتب متحفظ وراء الكواليس، يمثل "أنا روائية" تقص الأحداث، منفصلة عن خصائصها الجسمية والعقلية والنفسية، فهل تقبل هذه الفكرة في جعل "الإله" -سارداً وحالقاً- في هيئتين مختلفتين؟ وهل هناك إله في لحظة السرد مختلف عن الإله في لحظة الخلق؟ وهل هناك تباين بين الإلهين؟ إنّ مقوله السارد والشخصية في القصة القرآنية تستدعي منا أن ننظر إليها بمنظار جديد، لأننا إذا درسناها من منظور ثقافة العصر الحديث، وجدناها لا تعدو أن تكون مملمة في تلك المسميات التي منحها لها النقاد.

### ٣. تقويض البنية

بالغت البنية في النقد الشكلي اللغوي الداخلي ولم تعد تحتم إلا بتحليل البنية الداخلية وال العلاقات اللغوية والأساليب البنائية ونسبيت بذلك المعنى، أي معنى العمل الأدبي وغايته وأهدافه وفلسفته. ظهرت ما بعد البنوية كردة فعل على البنوية



نفسها، حيث استطاع الدارسون تطوير هذا المفهوم ليستخدم في الدلالة على انعدام التجانس والترابط بين الأفكار التي كانت مطروحة آنذاك.

إثر هذا التغير في مجال الدراسات النقدية للنصوص الأدبية بشكل عام، تطورت السردية تدريجياً ولم تسلم من الزعزعة نتيجة الانتقال من مرحلة البنوية إلى ما بعدها التي غيرت ثوابت كثيرة في البحث النصي، فابتعدت -نتيجة لهذا التحول- عن بعض أصولها النقدية في دراسة النصوص الأدبية.

إن الفارق بين السردية في مرحلتي البنوية وما بعد البنوية تكمن في رؤية المنظرين ما بعد البنويين الذين يخلون «البنوية للسرد (وليس البنية)». فالبنوية، يفهمون العملية التي من خلالها يتم بناء المعنى في السرد بوساطة المؤلف والقارئ. وبينما تذكر الاختبارات البنوية للسرد على النص كهدف للدراسة، فإن المنظرين ما بعد البنويين وما بعد الحداثيين يفكرون السرد (مصطلح التفكيك) تبناه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، ويشددون على دور المسند (القارئ، المستمع، أو الناظر) في عملية تفسير المعنى، فضلاً عن فهمهم للسرد كتوصيل، وبالأخذ بعين الاعتبار منظور الذاتية في التفسير وتبعاً لذلك فإن الفرد الذي يفسر السرد، لأن معنى ما بعد البنويين أو عملية الدلالة يتم سياقها اجتماعياً وثقافياً». (هوار، ٢٠١٧: ٢٠-٢١) وبالتالي، شهدت السردية في هذه المرحلة نوعاً من الرجوع عن الاتجاه الوصفي الذي قدمته البنوية، ورأت أنها لا تقدم سوى نسق مغلق لقراءة العالم، يتمثل في النص أو في لغة النص، والعالم برحابته لا يمكن أن يحصر في نسق واحد، فحاوالت إعادة الاعتبار للسياقات الثقافية والاجتماعية والابتعاد بالنص من مختبرات الدراسة الوصفية المغلقة التي أوصلته إلى طريق مسدود ومن ثم، أكدت على أنه لا يمكن تفسير بنية النص بمعزل عما هو خارج النص، وعن ذاتية المتنقلي والسياق المتنج فيه. (جمعة، ٢٠١٩: ١٠)

هذا، وإن نظريات ما بعد البنوية ولو غالباً تتناقض بعضها مع البعض في المخجج الفردية، لكن كلها تتمحور حول مخور واحد وهو التمرد داخل النص وخارجه وافتراض عدم وجود علاقة طبيعية موحدة بين الأشياء والعلامات. فالتمرد داخل النص يظهر بشكل بارز في استراتيجية التفكيك القائمة على لامحائية المعنى، بمعنى أن كل قراءة تحمل قراءة مضادة في الوقت ذاته. وأما التمرد خارج النص، فيتمثل في التطلع إلى طبيعة الدلالات التي تبناها الإشارات النصية أو الانصية، حول ما هو اجتماعي وثقافي، بهدف افتتاح الدلالة، وإعادة قراءة العالم والنصوص بشكل جديد. بمعنى آخر، تعين العلامات للأشياء بطريقة مصطنعة وبعد وقوعها في الخطاب، أي في اللغة الموظفة في الحالات الاجتماعية المحددة لتحقيق أهداف معينة. (م.ن: ١١)

#### ٤. الممارسة الفلسفية للتفكيكية

بنيت استراتيجية التفكيك على تقويض المركبات الغربية وهدمها، وتستند هذه الإستراتيجية في أصولها إلى مجموعة من الفلسفات الممتدة من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الغربية الحديثة التي دخلت في بداية القرن العشرين أزمة عميقة من خلال



ظهور حركات فكرية وفلسفية وأدبية، تعارض التفكير الفلسفى المثالي الذى تمرّك حوله الفكر الأوروبي، وقد كان الفيلسوف الفرنسي إليهودي "جاك دريدا" المؤسس لها يبتغي تأسيس ممارسة فلسفية أكثر منها نقدية. (إيكو، ٢٠٠٧ م: ٢٠٤) الأسس الفلسفية للبيوية قامت في ظل فكراً المركبة التي يكون العالم بنية موحدة تحتها، ونشأت في إطار إشكالية التمرّز الغربي الميتافيزيقي، ويرى "دريدا" أن الفكر الفلسفى الغربي يتسم بـ"مركبة اللوغوس" التي سماها "ميتافيزيقاً عرقية مركبة" (وغليسى، ٢٠٠٨ م: ٣٥٧) ويدل بنوع ما على أن الفكر الغربي فكر متخيّل عنصري يرى نفسه بؤرة مركبة للعالم كله، ويختقر الشعوب غير الأوروبية ومن ثم، يسعى إلى تفسير العالم بإخضاعه إلى رؤية معينة ودلالة موحدة منبعثة من أناه. لذا قام دريدا برفضه وسعى إلى إقامة الفكر النسبي واللامركبى الذي يستبعد مبدأ المركب والذي قد وطد نيتشه أركانه بفلسفة الشك، محرراً ذلك الفكر من شرك التفسير الأحادي الذي طالما قيد به. (الكردي، ٢٠١٤ م: ١٦٧، وابراهيم وآخرون، ١٩٩٠: ١٩٩٠)

(١١٢)

وفي الحقيقة، التيار التفكىكى «يعتمد على أسس فلسفية رافضة للثنائيات القديمة، وعلى مفاهيم سوفسٹائی، وتراث قبلي، وفلسفة عدمية» (مفتاح، ١٩٩٠ م: ١٠١) وحصر منطلقه الأساس في كون النص، من هذا المنظور، لا يقبل تعدد التأويلات واحتلافها فحسب، وإنما يقبل التأويلات المتناقضة التي يلغى بعضها البعض. (م.ن)

فالأخذ بمقولات التفكىكى وخاصة ما يؤكد على غياب النص الثابت واحتفاء المركب أو الجوهر واللعب الحر ولا نهاية القراءة، ترتب عليه حالة الفوضى، كما أن فكرة غياب القراءة المفضلة يعني تساوى كل القراءات أو كل إساءات القراءات وعدم الاختلاف بين إساءة قراءة وإساءة قراءة أخرى، وهذا استنتاج منطقي تماماً في غيبة النص الثابت الذي يمكن أن نرجع إليه، ويدل في وقته على عدم مطالبة الناقد أو القارئ بتقديم أي قرينة أو دليل من داخل النص لتعضيد ما يقول عند تقديم قراءة جديدة له. (الفرج، ٢٠٠٩ م: ١٢٥)

أثارت هذه النظرة الجديدة جدلاً نقدياً واسعاً على اعتبارها إيديولوجياً تعبّر عن الأصول اليهودية مؤسّسها جاك دريدا، يجعل منها «مشروعًا يهودياً تحدّياً عدمياً {...}» يستهدف تقويض السائد دون أن يقدم البديل، بل يدعو إلى نبذ محاولة البناء بعد التقويض، حتى إن التفكىكى تقدم نفسها على أنها نفسها قراءة في حاجة إلى تقويض! من هنا يرى الدكتور سليمان عشراتي "أن واقع الأولية المفقودة الذي يصدر عنه الوجdan اليهودي، والحال اللغوية المعدمة originalité perdue" ، أو شبه المعدمة، عند الإسرائيلي، وإحساسه بالاستيلاب الحضاري الإغريقى اللاتيني هي حيّيات تحدّر رؤية دريدا في تفكىكىته»، (وغليسى، ٢٠٠٢ م: ١٦٠) بعبارة أوضح؛ إن الإحساس بالانتماء لـ"دريدا" جعله يبتكر استراتيجية تأى عن التحديد وتبيه في قياع الاختلاف، وغياب التأجّيل.

قد تضمنت هذه الاستراتيجية مزالق خطيرة خاصة فيما يتعلق منها بالجانب النظري، وهي مشكلة ذاتية تتعلق بطبعية التفكىكىة وماهيتها التي تفتقر إلى معايير الضبط المنهجى، وإعلان غيابها على المستوى الإجرائي في جمل المناهج النقدية





الأخرى. هذا، وفي جانب آخر، إقرارها بمبدأ اللعب الحر للعلامة هو إتاحة للقارئ في فتح النص على معانٍ لا حصر لها، اصطلاح عليها دريداً بـ“القراءات”， وهذه التعددية المعروضة في نهاية الأمر لـ“التفكير” محمل قراءاته باعتبارها إساءة قراءة. وعلاوة على هذه المزاجات التي تمت الإشارة إليها، مما يؤكد عدمية التفكيرية وخطورة تطبيقها في دراسة النصوص المقدسة هو غياب أي هدف إنسانية لدى مؤسسها “دريداً”， وتشكيكه الدائم في جميع المطلقات الفكرية، سواء كانت ميتافيزيقية أو وضعية، وفي جميع القيم الإنسانية التي يسعى دائماً إلى هدمها. وما تعلن عنه كتاباته، يجعله منظراً للهدم وموت القيم، والتفكيرية التي يعرضها تنهي المناهج الفلسفية والأدبية وتنهي العقل والقيم. وهذه الفكرة لها غاياتها السياسية والدينية والتي جاءت معظمها مستندة إلى الفلسفة التي انطلقت منها المناهج النقدية الحديثة في العالم العربي وهي فلسفة موت الإله وموت الذات الإنسانية ليصبح العالم كله يعيش في فوضى مستمرة غير مقيدة، والغاية الرئيسية من وراء هذا المنظور هو قلب المفاهيم العالمية المتعارف عليها.

### نتائج البحث

بعد استعراض أهم المقولات الفلسفية التي تكمن وراء السردية الحديثة، يحسن بنا الآن أن نذكر بإجمال أهم نتائج البحث فيما يلي:

- لا يمكن إضافة أي شيء إلى ما تنتجه الحضارات الأخرى دون مناقشة الأسس الفلسفية التي انبت عليها هذه النظريات، والسرديات الحديثة لها خلفياتها الفكرية والفلسفية التي انبثقت عن مجتمع ما وظروفه الخاصة، فإنه ليس بالضرورة أن يكون توظيفها في دراسة النصوص الأدبية ملائماً لطبيعة أدب لم يمر بنفس الظروف.
- رغم أن البحث لا ينفي إمكانية الاستفادة من الإجراءات التحليلية التي جاءت بها السردية في مرحلتي البنية وما بعدها بما لا يتعارض مع عقيدة يقتضيها الفكر الإسلامي ومن ثم استخدامها استخداماً واعياً، خاصة مع العلم بأن توظيفها يمكننا من تحقيق بعض نتائج فنية، ولكنه يرى أن استيعاب النماذج النقدية الغربية في أصولها الفلسفية وأبعادها الإبستمولوجية واجب على المترد إلى دراسة الخطاب القرآني بتوظيف السردية الحديثة، لأن توظيف هذه المناهج اختيار معرفي وإيديولوجي لا تنفصل نتائجه عن مقدماته.
- هناك مقولات يستفيد منها المنهج السردي في بناء مشروعه النبدي مثل موت المؤلف، الإطاحة بالذات الإنسانية التي أدت إلى دحض الشخصية في الرواية، لا نهاية المعنى وغيرها من المقولات التي تمت الإشارة إليها ضمن البحث، وهي لا تتفق وبناء النص القرآني المقدس والشخصيات الحية الحاضرة التي تتحرك في فضاء القصص القرآنية، التي لا يمكن عدها كائنات ورقية منسوجة من التخييل ومجرد فواعل للأفعال. من نماذج هذه الثغرة في دراسات نقدية قرآنية بحدة محاولات لجعل القصة القرآنية والأساطير والحكايات الشعبية في النموذج النبدي المعتمد حنف لحنف، مما أدى إلى تقديم متواالية من الرموز دون جدوى يذكر.





رأينا إشكالية عدم امتلاك المعرفة بالروافد الفلسفية للسرديات الحديثة بشكل بارز في دراسة السارد في القصة القرآنية مما أدى إلى مس قدسي الخطاب القرآني في بعض الأحكام المازمة التي جاءت حصيلة قراءة مستعجلة للمناهج النقدية وتوظيفها ميكانيكيًّا دون التفات إلى تباعد طبيعة السارد القرآني والإنسان المؤلف السارد في النصوص البشرية.

ما يلزم على الباحث المتطرق إلى دراسة الخطاب القرآني بما فيه من القصص باستخدام السردية الحديثة، هو فهم المنهج والعودة إلى الأصول الفلسفية التي أنشأت السردية من رحمة ودرأة واعية بخلفياتها ليقترب من المبع حتى يفهمه ويقارب تنظيرياً وتطبيقياً ما يلائم طبيعة النص المدروس، كما أنه من الضروري أن يفرق الباحث بين الخطاب القرآني والخطاب البشري؛ بين قداسة الأول، ونسبة الثاني.

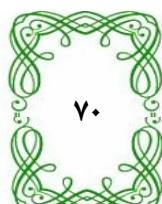
## المصادر

- ابراهيم، عبدالله وآخرون. (١٩٩٠م). معرفة الآخر؛ مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة. بيروت: المركز الثقافي العربي.
- ابراهيم، السيد. (١٩٩٨م). نظرية الرواية دراسة مناهج النقد الأدبي في معالجة فن القصة. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.
- أبو ديب، كمال. (١٩٨٤م). الحداثة، السلطة، النص. مجلة فصول. المجلد ٤. العدد ٢. صص ٣٤-٦٣.
- اشرفی، بتول وآخرون. (١٣٩٤ش). خویشکاری‌های موجود در داستان‌های قرآن بر مبنای دیدگاه پرآپ. مجلة پژوهش‌های ادبی و بلاغی. السنة ٣. العدد ٤. الشتاء ١٣٩٤ش. صص ٢٦-٥٥.
- اشرفی، بتول وآخرون. (١٣٩٣ش). بررسی خویشکاری‌ها و شخصیت‌پردازی در داستان حضرت سلیمان (ع) در قرآن کریم بر اساس نظر پرآپ. مجلة زبان و ادبیات فارسی. السنة ٦٧. الخريف والشتاء ١٣٩٣ش. صص ٢٥-٤٧.
- ایکو، امیرتو. (٢٠٠٧م). التأویل بین السیمیائیات والتفسیکیة، ترجمة سعید بنکراد. بيروت: المركز الثقافي العربي.
- بارت، رولان. (١٩٩٣م). مدخل إلى التحليل البنیوی للقصص، ترجمة منذر عیاشی، ط١، بيروت: مرکز لإئماء الحضاري للدراسة والترجمة والنشر.
- البطحاوی، هادی شعلان. (٢٠١٦م). مرجعیات الفکر السردی الحديث. الطبعة الأولى. عمان: دار الرضوان للنشر والتوزيع.
- بلاوی، رسول وآخرون. (١٣٩٥هـ.ش). ریخت‌شناسی قصه حضرت موسی (ع) در قرآن کریم بر اساس نظریه ولادیمیر پرآپ، مجلة پژوهشنامه معارف قرآنی، السنة ٩، العدد ٢٧٥، شتاء ١٣٩٥، صص ١٦١-١٧٧.





- بلوحي، محمد. (٢٠٠٢م). الخطاب النقدي المعاصر من السياق إلى النسق (الأسس والإليات). الجزائر: دار الغرب للنشر والتوزيع.
- بنكراد، سعيد. (٢٠٠١م)، السيميائيات السردية مدخل نظري. الدار البيضاء: منشورات الزمن.
- بن يوسف، رياض، (٢٠٢٠م)، «التبير في السردتين القرآني والتوراتي»، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، المجلد ٩، العدد ٢، صص ١٠-٢٦.
- بختام، مينا. (١٣٩٠ش). نگاهی به پژوهش‌های روایتشناسی زبان فارسی. نامه نقد (مجموعه مقالات نخستین همایش ملی نظریه و نقد ادبی در ایران). تهران: نشر خانه کتاب.
- ترکمانی، حسینعلی و آخرون. (١٣٩٦ش). تحلیل روایتشناختی سوره نوح (ع) بر مبنای دیدگاه رولان بارت و ثرار ذرت. مجلة پژوهش‌های ادبی- قرآنی. السنة ٥. العدد ٣. الخريف ١٣٩٦ش. صص ٩١-١١٦.
- تودوروف، تیزتیفان. (١٩٨٢م). نظرية المنهج الشكلي؛ نصوص الشكلانيين الروس. ترجمة إبراهيم الخطيب، الطبعة الأولى. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية.
- جباري شهيل، رياض. (٢٠١٥م). الرواية مكوناً سرديّاً؛ شكل الرواية في القصة القرآنية أمثلةً، مجلة كلية العلوم الإسلامية، جامعة النجف، المجلد ٢، العدد ٣٥، صص ٤١-٤٤.
- جمعة، مصطفى عطية. (٢٠١٩م). مأزق البنية وأفاق ما بعد البنية مناقشة هادئة لقضية ساخنة. مجلة فكر الثقافية. العدد ٢٦، يونيو-سبتمبر ٢٠١٩م.
- الجودي، لطفي فكري محمد، (٢٠١٥م)، «الخطاب السردي في النص القرآني؛ خصوصية الرؤية وإبداعية المشهد»، مجلة التواصلية، المجلد ١، العدد ١، صص ١٤٧-١٩٢.
- حمود، وداد مكاوي، (٢٠١٣م)، «زمن الاسترجاع السيري في سوري البقرة وآل عمران»، مجلة المصباح، العدد ١٢، شتاء ٢٠١٣، صص ١٧٩-٢١١.
- حمودة، عبدالعزيز. (١٩٩٨م). المرايا المخدية من البنية إلى التفكيك. الكويت: عالم المعرفة.
- الدوای، عبدالرزاق. (١٩٩٢م). موت الإنسان في الخطاب الفلسفی المعاصر. الطبعة الأولى. بيروت: دار الطليعة.
- ديكارت، رينيه. (١٩٨٨م). تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى. ترجمة: كمال الحاج. الطبعة الرابعة. بيروت: منشورات دويرات.
- روجر، آلان. (١٩٩٦م). الحوار الخاص. جريدة الأهرام. ١٩٩٦/١٢/٢٤. العدد ٤٠١٩٥. القاهرة.
- سرحان، سمير. (١٩٩١م). حالة النقد الآن من النقد الحديث إلى البنية. مجلة إبداع. مصر. العدد ١٥. مايو ١٩٩١م. صص ٣٧-٤٣.
- سعد الله، محمد سالم. (٢٠٠٧م). الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنية. الطبعة الأولى. سوريا: دار الحوار.



- السيد، وجيه يعقوب. (٢٠١٤م). *مناهج النقد الروائي*. الطبعة الأولى. الكويت: مكتبة آفاق.

صلقى، حامد. و<sup>ك</sup>نچ خانلو، فاطمة. (١٣٩٥ش). *تحليل ساختار روایی داستان حضرت سلیمان (ع)* و ملکه سبا بر پایه الگوی روایی گریماں. مجله پژوهش‌های ادبی قرآنی، السنة ٤. العدد ٣. الخريف ١٣٩٥. صص ٤٦-٢٣.

عکاشة، شایف. (١٩٩٢م). *نظرية الأدب في التقدّين الجمالي والبيوي في الوطن العربي*. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

عنيمي هلال، محمد. (١٩٧٣م). *النقد الأدبي الحديث*. بيروت: دار العودة.

عقالی، نجاة. (٢٠١٢م). *فاعلية استخدام نظرية السردية في دراسة النصوص الأدبية المعاصرة*. مجلة الآداب والعلوم الإنسانية. جماعة الحاج لحضر. باتنة. الجزائر. العدد ٩، جوان ٢٠١٢م. صص ٢٨٩-٢٠٨.

فاضل، ثامر. (١٩٩٤م). *اللغة الثانية في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح*. بيروت: المركز الثقافي العربي.

الفرج، مرتضى. (٢٠٠٩م). *الفلسفة الغربية وقراءة النص*. مجلة البصائر. العدد ٤٤. ٤٤. بيروت. صص ٩٤-١٤٨.

الكردي، عبد الرحيم. (٢٠١٤م). *نقد المنهج في الدراسات الأدبية*. القاهرة: مكتبة الآداب.

كتuan، شلومیت یعون. (١٩٩٥م). *التخيل القصصي؛ الشعريّة المعاصرة*. ترجمة حسن حمامة. الأردن: دار الثقافة للنشر والتوزيع.

لالاند، أندرية. (٢٠٠٨م). *موسوعة لالاند الفلسفية*. ترجمة: خليل أحمد خليل. بيروت: عويدات للنشر والطباعة.

المرزوقى، سمير، وشاكر، جميل. (١٩١١م). *مدخل إلى نظرية القصة تحليلًا وتطبيقًا*. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

مرتضى، عبد الملك. (١٩٩٠م). *القصة الجزائرية المعاصرة*. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.

مفتاح، محمد. (١٩٩٠م). *مجھول البیان*. المغرب: الدار البيضاء.

وغليسی، یوسف. (٢٠٠٨م). *إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد*. الطبعة الأولى. الجزائر: منشورات الاختلاف.

هاشمی، قاسمية. (٢٠١٦م). *الخلفيات الفلسفية للنقد الأدبي*. مجلة علوم اللغة العربية وأدابها. العدد ٩. جولية ٢٠١٦م. صص ١١٤-١٣٥.

هوار، عبدالله. (٢٠١٧م). *النظرية النقدية في عصر ما بعد الحداثة*. الأردن: دار غيداء للنشر والتوزيع.

یوسف، احمد. (٢٠٠٧م). *القراءة النسقية؛ سلطة البنية ووهم المخاتلة*. الطبعة الأولى. الجزائر: منشورات الاختلاف.

## References

- Ibrahim, Abdullah, et al. (1990). *Knowing the Other: Introduction to Contemporary Critical Methodologies*. Beirut: The Arab Cultural Center.
  - Ibrahim, Sayyid. (1998). *Theory of Narrative: A Study of Critical Methodologies in Analyzing the Art of Storytelling*. Cairo: Dar Qibaa for



Printing, Publishing, and Distribution.

- Abu Dib, Kamil. (1984). Modernity, Authority, and Text. *Fasil Magazine*, Vol. 4, No. 2, pp. 34-63.
- Ashrafi, Betul, et al. (2015). Characterizations in Qur'anic Stories Based on Propp's Approach. *Journal of Literary and Rhetorical Studies*, Vol. 3, No. 4, Winter 2015, pp. 26-55.
- Ashrafi, Betul, et al. (2014). An Analysis of Characterizations and Character Building in the Story of Prophet Solomon (A) in the Qur'an Based on Propp's Theory. *Journal of Persian Language and Literature*, Vol. 67, Autumn and Winter 2014, pp. 25-47.
- Eco, Umberto. (2007). Interpretation Between Semiotics and Deconstruction, translated by Saeed Benkрад. Beirut: The Arab Cultural Center.
- Barthes, Roland. (1993). Introduction to Structural Analysis of Stories, translated by Munther Ayashi, 1st ed. Beirut: Center for the Development of Civilization for Studies, Translation, and Publication.
- Al-Battahawi, Hadi Shalaan. (2016). References of Modern Narratological Thought. 1st ed. Amman: Dar Al-Radwan for Publication and Distribution.
- Balawi, Rasool, et al. (2016). Morphology of the Story of Prophet Moses (A) in the Qur'an Based on Vladimir Propp's Theory. *Journal of Qur'anic Sciences*, Vol. 9, No. 27, Winter 2016, pp. 161-177.
- Boulouhi, Mohamed. (2002). Contemporary Critical Discourse from Context to Structure (Foundations and Mechanisms). Algiers: Dar Al-Gharb for Publishing and Distribution.
- Benkрад, Saeed. (2001). Narrative Semiotics: A Theoretical Introduction. Casablanca: Publications of Time.
- Ben Youssef, Riyad. (2020). "Focalization in Qur'anic and Torahic Narratives". *Journal of Issues in Language and Literature*, Vol. 9, No. 2, pp. 10-26.
- Behnam, Mina. (2011). An Overview of Persian Narratology Research. *Nameye Naqd* (Proceedings of the First National Conference on Literary Theory and Criticism in Iran). Tehran: House of Book Publishing.
- Torkmani, Hossein Ali, et al. (2017). Narrative Analysis of Surah Nuh (A) Based on the Theories of Roland Barthes and Gérard Genette. *Journal of Literary and Qur'anic Research*, Vol. 5, No. 3, Autumn 2017, pp. 91-116.
- Todorov, Tzvetan. (1982). Theory of Literary Method: Texts of Russian Formalists, translated by Ibrahim al-Khatib, 1st ed. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin.
- Jibari Shehil, Riyadh. (2015). The Narrator as a Narrative Component; The Form of the Narrator in Qur'anic Stories as an Example. *Journal of Islamic*





Sciences, University of Najaf, Vol. 2, No. 35, pp. 414-441.

- Jum'ah, Mustafa Ateya. (2019). The Crisis of Structuralism and the Horizons of Post-Structuralism: A Calm Discussion of a Hot Issue. *Cultural Thought Magazine*, No. 26, June-September 2019.
- Al-Joudi, Lotfi Fikri Muhammad. (2015). Narrative Discourse in the Qur'anic Text: The Specificity of the Vision and the Creativity of the Scene. *Journal of Tawasul*, Vol. 1, No. 1, pp. 147-192.
- Hamoud, Widad Makawi. (2013). The Retrospective Time in Surahs Al-Baqarah and Āl-‘Imran. *Al-Misbah Magazine*, No. 12, Winter 2013, pp. 179-211.
- Hamouda, Abdulaziz. (1998). Concave Mirrors: From Structuralism to Deconstruction. *Kuwait: ‘Ālam al-Ma‘rifah*.
- Al-Daway, Abdulrazzak. (1992). The Death of Man in Contemporary Philosophical Discourse. 1st ed. Beirut: Dar al-Tali‘ah.
- Descartes, René. (1988). *Meditations on First Philosophy*, translated by Kamil Al-Hajj, 4th ed. Beirut: Dar Al-Jawahir.
- Roger, Alan. (1996). The Private Dialogue. *Al-Ahram Newspaper*, 24/12/1996, No. 40195. Cairo.
- Sarhan, Samir. (1991). The State of Criticism Now: From Modern Criticism to Structuralism. *I‘dā‘ Magazine*, Egypt, No. 15, May 1991, pp. 37-43.
- Sa‘dallah, Muhammad Salem. (2007). The Philosophical Foundations of Post-Structuralist Criticism. 1st ed. Syria: Dar al-Hewar.
- Al-Sayyid, Wajih Ya‘qoub. (2014). Methods of Novel Criticism. 1st ed. Kuwait: Maktabat Afāq.
- Sedqi, Hamed, and Ganj Khanlou, Fatemeh. (2016). Structural Analysis of the Story of Prophet Solomon (A) and Queen of Sheba Based on Griemas' Narrative Model. *Journal of Literary and Qur'anic Research*, Vol. 4, No. 3, Autumn 2016, pp. 23-46.
- Ukāshah, Sha‘ir. (1992). The Theory of Literature in Aesthetic and Structural Criticism in the Arab World. Algeria: Dīwān al-Matbū‘at al-Jami‘iyah.
- Ghanimi Hilal, Muhammad. (1973). *Modern Literary Criticism*. Beirut: Dar al-‘Awada.
- Ghagali, Najat. (2012). The Effectiveness of Using Narrative Theory in Studying Contemporary Literary Texts. *Journal of Humanities and Social Sciences*, Group of Lahdj Khadra, Batna, Algeria, No. 9, June 2012, pp. 289-308.
- Fadel, Thamer. (1994). The Second Language in the Issues of Method, Theory, and Terminology. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabi.
- Al-Faraj, Murtaza. (2009). Western Philosophy and the Reading of Text. *Al-Basa’ir Magazine*, No. 44, Beirut, pp. 94-148.





- Al-Kurdi, Abdul Rahim. (2014). Criticism of Methodology in Literary Studies. Cairo: Maktabat al-Adab.
- Kanaan, Shlomit Raymond. (1995). Narrative Fiction; Contemporary Poetics. Translated by Hassan Hamama. Jordan: Dar al-Thaqafa for Publishing and Distribution.
- Lalande, André. (2008). Lalande's Philosophical Encyclopedia. Translated by Khalil Ahmad Khalil. Beirut: Awwadāt for Publishing and Printing.
- Al-Marzouki, Samir, and Sha‘ir, Jameel. (1911). Introduction to the Theory of Narrative: Analysis and Application. Baghdad: Dar al-Shu‘un al-Thaqafiyyah al-‘Ammah.
- Murtada, Abdel Malik. (1990). Contemporary Algerian Fiction. Algeria: National Institution for Book.
- Miftah, Muhammad. (1990). Unknown Expression. 1st ed. Morocco: Dar al-Bayda.’
- Gleisi, Yousef. (2008). The Problem of Terminology in Contemporary Arab Criticism. 1st ed. Algeria: Munsha‘at al-Ikhtilaf.
- Gleisi, Yousef. (2002). Contemporary Algerian Criticism from Lansonism to Structuralism. Algeria: National Institution for Printing Arts.
- Hashimi, Qasmiya. (2016). Philosophical Backgrounds of Literary Criticism. Journal of Arabic Language and Literature Sciences, No. 9, July 2016, pp. 114-135.
- Huwar, Abdullah. (2017). The Critical Theory in the Era of Postmodernism. Jordan: Dar Ghida’ for Publishing and Distribution.
- Yusuf, Ahmed. (2007). Systemic Reading; The Power of Structure and the Illusion of Simultaneity. 1st ed. Algeria: Munsha‘at al-Ikhtilaf.



## خاستگاه‌های فلسفی روایت‌شناسی مدرن و چالش کسب دانش برای کاربست آن در گفتمان‌های مقدس

ثریا رحیمی<sup>۱\*</sup>، جهانگیر ولدبیگی<sup>۲</sup>

### چکیده

مطالعه مبانی معرفت‌شناختی و فلسفی ملازم روش‌های نقدی، مسیر ضروری برای درک نظریه‌های نقدی وارداتی است. این مطالعه ما را قادر می‌سازد تا مفاهیم نظری و رویه‌های عملی این نظریه‌ها را پیش از به کارگیری در عرصه نقد بشناسیم. در این راستا، نباید به روش‌هایی نظری روایت‌شناسی صرفاً به عنوان ابزارهایی برای تحلیل گفتمان‌های ادبی نگریست، چراکه این روش‌ها مجموعه‌ای از منابع فلسفی را در ساختار پژوهش نقدی خود به کار گرفته‌اند. این منابع از ارسطو آغاز شده و تا افکرهای نوین نظریه‌های پس‌امدرن گسترش یافته‌اند و ریشه‌های آن‌ها در فلسفه‌های واقع‌گرایانه، تجربه‌گرایی منطقی، پدیدارشناسی هگلی و اصول ذهن‌گرای کانتی نهفته است. بر این اساس، هدف پژوهش حاضر تبیین اهمیت آگاهی از مبانی فلسفی روایت‌شناسی و چالش کسب دانش برای درک متون ادبی، بهویژه گفتمان مقدس قرآنی از طریق به کارگیری ابزارها و رویکردهای نقدی این علم است. مطالعه پیش‌رو با روش توصیفی-تحلیلی و با تمرکز بر شناسایی مهم‌ترین زمینه‌های فلسفی همراه با روایت‌شناسی در مسیر تاریخی آن و بررسی کاربرد این مبانی در برخی نمونه‌های نقدی صورت می‌گیرد. دستاوردهای پژوهش نشان می‌دهد برخی مفاهیم به کاررفته در روایت‌شناسی، نظری مرگ مؤلف، حذف جایگاه سوژه انسانی که به نفی شخصیت در رمان انجامیده است و بی‌نهایت بودن معنا، در تناقض با ساختار متن قرآنی قرار دارند. در متن قرآن، حضور مؤلف (خداوند) آشکار است و شخصیت‌های آن زنده و فعل در فضای روایت‌های قرآنی حرکت می‌کنند؛ شخصیت‌هایی که نمی‌توان آن‌ها را صرفاً موجوداتی خیالی یا کاغذی دانست. این چالش در بررسی مفهوم راوی در گفتمان قرآنی، با استفاده از الگوی روایت‌شناسی، به‌وضوح نمایان می‌شود؛ چراکه استفاده مکانیکی از این روش، بدون توجه به تفاوت‌های بین‌ایرانی میان ماهیت راوی قرآنی و نویسنده انسانی در متون بشری، بر قدسیت این گفتمان سایه افکنده است. با وجود حال، پژوهش حاضر منکر امکان بهره‌گیری از روش‌های تحلیلی روایت‌شناسی، بهویژه در دوره‌های ساختار‌گرایی و پس‌ساختار‌گرایی، رارد نمی‌کند، به‌خصوص با این آگاهی که این روش‌ها می‌توانند به نتایج هنری ارزشمندی منجر شوند. با این وجود، بر ضرورت فهم عمیق مبانی فلسفی و ابعاد معرفت‌شناختی این الگوهای نقدی تأکید می‌شود تا بتوان گفتمان قرآن را رویکردی آگاهانه و سازگار با ویژگی‌های آن تحلیل کرد، زیرا به کارگیری روش روایت‌شناسی، انتخابی معرفتی و ایدئولوژیک است که نتایج آن به طور مستقیم از مقدمات و پیش‌فرض‌های آن تأثیر می‌پذیرد.

**کلمات کلیدی:** روش‌های نقدی، مبانی فلسفی، ساختار‌گرایی، پس‌ساختار‌گرایی، روایت‌شناسی عربی، گفتمان قرآنی

<sup>۱</sup> نویسنده مسؤول، دکترای زبان و ادبیات عرب، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، ایمیل: sorayya.rahimi@modares.ac.ir

<sup>۲</sup> استادیار گروه الهیات، دانشگاه فرهنگیان، ایران، ایمیل: j.valadb.21@cfu.ac.ir