

المتلقي في الثقافة العربية الإسلامية (نحو نموذج عربي للتلقي)

أ.مراد ليطيمي

جامعة بومرداس

كثُر في الفترة الراهنة، الإقبال على دراسة التراث، ومقارنته من خلال مكتسبات المناهج والنظريات الغربية الحديثة المتنوعة المشارب. فكانت هذه الدراسات تصيب حيناً وتخطئ آخر، لكن تبقى ذات قيمة ولعلّ أهمّها، تفعيل الدرس النقدي العربي، ومساءلة التراث، من خلال نصوصه التي تنتظر منذ أمد من بيعتها إلى الوجود. وسيحاول بحثنا الموسوم المتلقي في الثقافة العربية (نحو نموذج عربي للتلقي)، البحث في هذا الموضوع، والإجابة عن الإشكاليات التالية:

• كيف فهمت العرب النص؟

• كيف فهموا القراءة؟ ثم كيف فهموا فاعليتها وعلاقتها ببنية النصوص؟

• هل هناك نموذج للمتلقي في الثقافة العربية الإسلامية؟ فإن كان فما هي

معالمه؟

• هل هناك متلق واحد في الثقافة العربية أم متلقون، ولماذا؟

• ما دور البيئة الإسلامية ذات الروافد المتشعبة في التأسيس لمفهوم التلقي؟

تحوّل الاهتمام بأطراف العملية التواصلية عند العرب، عبر الزمن، حيث كان في بداية الأمر اهتماماً بالكاتب، تجلّى ذلك في قولهم إنّ المعنى في بطن الشاعر، وهو رأي رائج بين نقاد العصر الجاهلي وصدر الإسلام إلى العصر الأموي، لينتقل الاهتمام إلى النصّ مع علماء القرآن، الذين أولوا أهمية بالغة للنصّ، ثم إلى السياق مع الفقهاء الذين كانوا يبحثون في ملابسات القضايا، التي تطرح إليهم قبل إصدار الحكم، وفي القرن الرابع الهجري خطا الاهتمام بأطراف العملية التواصلية خطوة

كبيرة، مع مجموعة من النقاد أمثال عبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني، حيث أعادوا الاعتبار للمتلقي، دون إهمال العناصر الأخرى.

مفهوم النصّ عند العرب:

يعد النصّ فعلا كامنا، تحيّنه وتحققه عملية القراءة⁽¹⁾، وعليه فإنّ النصّ يكتسب هويته من فعل القراءة، الذي يمارسه المتلقي، فالنصوص على اختلافها تشكّل طرفا واحدا من أطراف العملية التواصلية، التي تتعقد بين النصّ والمتلقي.

والنصّ عند العرب نسيج لغوي، محكوم بالسياق اللّغوي، والمقام التداولي، وهذان الأخيران هما اللذان يحددان فهم المتلقي للنصّ، لذلك لم يجد العرب إشكالا في فهم النصوص، وإن كثر اختلافهم في تأويلها حسب المقامات والسياقات المختلفة، وإذا أخذنا قول -النبى صَلَّى الله عليه وسلّم-: "بيت لا تمر فيه جياع أهله"، نجد أنّ المعنى الحرفي للنصّ يصرح أنّ كلّ بيت ليس فيه تمر أصحابه جياع، لكن العرب لم تجد إشكالا في فهم الحديث، لأنه كان محكوما بسياق لغوي، ومقام تداولي، وجّه فهمهم وجهة صحيحة. فالعارف بأحوال العرب في ذلك الزمن، يدرك أنّ التمر من الأغذية الأساسية عندهم، وفقدان التمر أو غيابه، يعني غياب أيّ نوع من الغذاء، ممّا يجعل أهله جياعا. نجد في هذا الحديث، أنّ ثقافة المتلقي والمقام التداولي، هما اللذان أعطيا النصّ معناه.

ارتبط النصّ عند العرب، منذ أقدم العصور بالبيئة، فكانت لغته صدى للمناخ الحضاري، والطبيعة التي نشأ فيها، وارتبطت دلالاته، بالسياق الفكري والإيديولوجي الذي ولّده، وكان تطوره مرتبطا دائما بهذه المعطيات التي تشكل فيها، وقد ارتبطت نظرة العربي للنصّ بالمعطيات نفسها، فكان مفهوم العربي للنصّ دائما محكوما بذلك.

يعتبر الجرجاني النصّ شبكة من العلامات والسمات التي تحيل إلى الدلالة الكليّة، من خلال تتبع أثر معاني النحو، والعلامة ذات دلالة حركية تتغيّر بتغيّر السياقات.

والنصّ إبداع محكوم بمحورين:

✓ محور الاختيار.

✓ محور التوزيع.

إذا فالنصّ مجموعة من العلاقات التي تحكم مجموعة من الألفاظ، وهذه العلاقات هي التي تحدّد دلالة اللفظة وتحقق لها وجودها الفعلي، لذلك فإنّ جودة النصوص تكمن في مدى تحقيق آليات النحو⁽²⁾. لذا يقول الجرجاني: "الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللّغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها ولكن لأن يضمّ بعضها إلى بعض"⁽³⁾. كما تكمن شعرية النصّ حسب رأيه في ناتج الإمكانيات النحوية أمّا المعنى فهو على مستويين:

✓ مستوى يؤخذ من الصياغة، أي الألفاظ.

✓ مستوى يؤخذ من المعنى الأولي، الذي يفضي إلى المعنى الثاني، وأطلق

عليه الجرجاني (معنى المعنى).

أمّا الدلالات النصّية، فهي لا تتوقف عند حدود، بل تطلق في الفضاءات، معتمدة على الطاقة التخيلية للغة وانزياحاتها. وقد نبّه الجرجاني إلى ضرورة توفر مجموعة من العوامل النصّية لانسجام الخطاب على رأسها التمثيل، إلى جانب ضرورة ترابط الجمل، التي يلعب تماسكها دورا مهما في عملية الانسجام، هذا دائما دون إهمال وظيفة السياق، فالوحدات اللسانية -دائما- تتسم بوظيفة إشارية لا يمكن إهمالها في فهم النصّ⁽⁴⁾.

أدرك عبد القاهر الجرجاني ذلك إدراكا جيّدا، وعرف أنّ العبارة مهما عبّر عنها، لا يمكن أن يؤتى بمتلها، فهو -أي المتلقي- لا يعبر عنها إلّا بما فهمه منها، محكوما بتقافته وأفق انتظاره. لذلك يقول: "لا سبيل أن تجيء إلى معنى بيّن من الشعر، أو فصل من النثر، فتؤديه بعينه، وعلى خاصيته، وصفته بعبارة أخرى، حتى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من تلك لا يخالفه في صفة ولا وجه ولا أمر من الأمور، ولا يغرنك قول الناس: "قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه فأدّاه على وجهه، فإنّه تسامح منهم، والمراد أنّه أدّى الغرض"⁽⁵⁾.

فالجرجاني إذن يرى أن :

✓ لا بلاغة إلا في المركب، لأنّ اللفظة لا تحقق جماليّتها إلا في المركب.

✓ ليس المحتوى أو الغرض على أهميته مكونا نوعيا للكلام البليغ.

وضع الجرجاني تصورا جدّ متطوّر عن النصّ، تجلّى في نظرية النظم، هذه النظرية التي تبحث في مرتكزات النصّ الأربعة وهي: (التركيب، التعليق، التأليف والإسناد).

كما اهتمت نظرية النظم بطريقة تشكيل النصوص، من خلال النظر في الإمكانيات التي تحقّقها اللّغة محكومة بالسياق التداولي، بله الحديث عن النظر في دور الأنساق وتأثيرها على الجملة، ومن ثمّ كان هدفها بالدرجة الأولى تحليل النصوص قصد معرفة قدرة مبدعها.

لم تهمل نظرية النظم، أي طرف من العملية الإبداعية، عكس النظريات الغربية، التي دائما تهتم بطرف على حساب آخر، حيث كان الاهتمام في بداية الأمر بالمنتج، ثمّ تحوّل الاهتمام إلى النصّ، ليعود الاهتمام إلى المتلقي في آخر المطاف. يرى الجرجاني أنّ المبدع يحدّد آفاق النصّ، فهذا الأخير يحمل إمكانيات مبدعه وحضوره المعرفيّ ومخزونه الثقافي، بمعنى أفق انتظار المبدع. والنصّ شبكة من العلامات والسمات التي لا تستقل بذاتها بل يرتبط بعضها ببعض داخل النصّ، ممّا يجعلها ذات حركية في السياق. أمّا المتلقي فلا يتم المفهوم التداولي إلا به⁽⁶⁾.

ارتبط حضور المبدع بعملية التعليق، لذلك كان النظم مرتبطا بالمبدع الذي يتعامل مع إمكانيات اللّغة النحوية والبلاغية. فالمفردة قبل دخولها السياق تكون حيادية لا اختصاص لها بفرد بعينه، وعندما تأتي الصياغة وتوضع المفردات في التركيب تظهر فرادة المبدع وتميّزه عن غيره، فيكون التركيب بمثابة الهوية التي تميّز مبدعا عن غيره، إذ تكمن مهمّة المبدع الحقيقي في نقل المفردة - بعد صوغها في نسق - في حمل المتلقي من موقع الاستهلاك إلى موقع التفاعل، لأنّ عملية النظم

عملية دلالية بالدرجة الأولى، كان لا بد على المبدع أن يربط بين داخل النص وخارجه، وهي المرجعية التي تحدّد هوية النص⁽⁷⁾.

مفهوم القراءة عند القدماء:

أدركت العرب أهمية القراءة، أثناء تعاملهم مع النصوص، خاصة الأدبية منها، لذلك أولوا هذه العملية أهمية بالغة، لما لها من دور في بناء النصوص وتحيينها. فالقراءة عندهم إسهام من المتلقي في بناء النص، من خلال تفاعل أفق القارئ بأفق النص، لذلك عدت المعاني البلاغية بالنسبة لهم معانٍ تصويرية تدرك بالحدس والنظر العقلي⁽⁸⁾ والقصد هو ما يدل عليه النصّ في انسجامه العام حسب اجتهاد القارئ أو مجموع القراء⁽⁹⁾.

يقع مجال التفاعل بين النصّ والقارئ عند الجرجاني في قطبين:

✓ **القطب الأول:** هو قطب الكلام الواضح، أو النص المسالم والوديع كما يسميه الغدامي.

✓ **القطب الثاني:** هو قطب الكلام الغامض، والمتمنع والعصي.

تميّز مفهوم القراءة عند العرب، مقارنة بالمفهوم الغربي، فأحكام التراث العربي النقدية كانت تستمد من أحوال النص وعلاقته بالمفاهيم العلمية والثقافية، كما كانت محكومة باتجاهات الباحثين وقناعاتهم، هذه القناعات والمفاهيم التي ولدتها البيئة التي عاشوا فيها، وغذتها روح العصر والمناخ الفكري الذي نشأوا فيه، وهو مناخ متميّز وفريد⁽¹⁰⁾.

بما أنّ للنص العربي خصوصيته الحضارية، كان لا بد للنقاد التراثيين النظر إليه من هذه الزاوية عند مقاربتهم له، وهو ما أغفله كثير، من النقاد العرب المحدثين، حين استأصلوا النص من سياقه، وحاولوا أن يطبقوا عليه أدوات إجرائية، وليدة بيئة مغايرة. كما حاول بعضهم، استخدام الأسطورة، في قراءة النص العربي واستنطاقه، متناسين أن النص العربي منذ أقدم عصوره، يعتمد على لغة النص ودلالاته الموحية،

فكانت الأساليب الفنية والبلاغية، وقدرات اللّغة العربية النحوية عصيّة على المقاربة، لأنها طرقت من غير بابها.

هذا ما جعل النقاد التراثيين، يتوجهون إلى النص، ويدرسونه بمنهج وليد بيئة النص ومنسجم معه، كما فعل كثير من النقاد القدماء، أمثال **عبد القاهر الجرجاني** الذي تعامل مع لغة النص ومعانيه، بمنهج متنوع قوامه التفسير والتحليل وحسن التعليل، يقرأ به النص مدققاً في لغته برؤية بلاغية، نحوية وصرفية عربية، رابطاً إيّاه بسياقه الذي نشأ فيه، مؤولاً إيّاه بما تسمح به الأعراف اللّغوية العربية دون زيادة أو نقصان.

للقارئ حسب **الجرجاني** دور فعّال، في عملية البحث، عن أسرار النص، شريطة أن يكون المتلقي ذا مقدرة ومعرفة، تمكّنه من الوقوف على مقاصد النص⁽¹¹⁾.

فاعلية القراءة عند القدماء وعلاقتها ببنية النص:

اهتم القدماء بالقراءة وفاعليتها، وكذا علاقتها ببنية النصّ، وفي التراث النقدي العربي كثير من النماذج لأراء نقاد ومفكرين، حاولوا تقديم نماذج للقراءة وفاعليتها تتواءم وخصوصية المعطيات التداولية للحضارة الإسلامية. من بين هذه النماذج نجد نموذج **حازم القرطاجني** الذي قدم تصوراً للمتلقي ينسجم وبنية النصوص العربية.

فالمتلقي حسب رأيه يمارس عملية القراءة على النصّ فتظهر فاعليته في استحضار الغائب لاستكمال الظاهر، وعليه فإنّ النصّ يمدنا بالمؤثر، والمتلقي يستكمل عمل النصّ، ففعل القراءة حسب **القرطاجني** شكل من أشكال الأخذ والعطاء بين القارئ والنصّ.

ولكي يتحقق التفاعل بين المتلقي والنصّ، لابد من توفر بعض الشروط على

رأسها:

✓ لابدّ من علاقة جدلية بين المتلقي والنصّ الذي لا يتحدد معناه إلا بفعل

القراءة، ففعل القراءة هو الذي يخرجها، من حالة الإمكان إلى حالة الإنجاز، وهو

تصور يقترب كثيرا من التصور الغربي، وإن كان تحيين القراءة عند العربي محكوما بأفق انتظار يختلف عن أفق انتظار الغربي.

✓ أن يضع القارئ في حسابه، أنّ للنص وظيفة إفهامية، وأنّ الكاتب وضع نصّه لنموذج خاص من المتلقين.

✓ الحرص على الوظيفة الإفهامية للنص من كلا الجانبين، أي من جانب الكاتب ومن جانب المتلقي ليتحقق الفهم والإفهام الذي كان قمة ما ينشده القديم، لذلك نجد الجاحظ يسم كتابه بالبيان والتبيين.

✓ أخذ المجاز بعين الاعتبار، كون الفاعلية التأويلية أثناء تلقي النصوص الأدبية، تتأتى بفعل آلية المجاز.

✓ اعتبار اللغة مجموعة من الرموز، التي تحمل معان مباشرة، وأخرى تفهم حسب أفق انتظار المتلقي⁽¹²⁾.

تعدد المتلقين في الثقافة العربية الإسلامية ودوره في فهم النصوص:

يزخر التراث العربي، بنماذج لقراءة النصوص، هذه القراءة التي كانت انعكاسا لثقافة المتلقي وإيديولوجيته، ممّا جعل النص الواحد يتلقى بطرق مختلفة ومتنوعة حسب تنوع المتلقي، فمن البديهي أنّ النص الأدبي أو الجمالي، لا يمكن أن يتوقف، على دلالة مباشرة وقارة، فهو دائما عرضة للتعدد والتأويل، فعلاقة الدال بمدلوله ليست علاقة ميكانيكية ثابتة، بل هي محكومة بأشكال الثقافة السائدة في كل عصر، واختلاف مرجعيات الناظرين في المسألة، والثقافة العربية لا تشذ عن هذه القاعدة، ولا أدلّ على ذلك من قصة أبي تمام لما قال مقولته الشهيرة "ولا تسقني كأس الملامة"، فأجابه أعرابي مستهجنًا مقولته، أعطني كأساً من الملامة. فأجابه أبو تمام أعطني جناحاً من الذل. إننا هنا في حقيقة الأمر، أمام نموذجين في التلقي، الأول يؤمن بثبات الدلالة، والآخر يؤمن بانفتاحها.

وسنأخذ نموذجين لتعدد المتلقي في الثقافة العربية، أحدهما من الشعر والآخر من القرآن الكريم، محاولين البحث في أسباب هذا الاختلاف في قراءة النصوص.

1. النموذج الأدبي (شعر):

ولمّا قضينا من منى كلّ حاجة
ومسح بالأركان من هو ماسح
وشدت على حذب المهاري رحالنا
ولم ينظر الغادي من هو رائح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا
وسالت بأعناق المطي الأباطح
❖ رأي ابن قتيبة:

عبّر ابن قتيبة عن إعجابه بالأبيات، من اتساق بنائها ومخارج أصواتها، وحسن عباراتها، بيد أنه لم يجد دلالة من ورائها، أو فائدة تحصل منها لشدة بساطتها وقرب معانيها. لهذا يقول: "هذه الألفاظ كما ترى أحسن شيء مخارجا ومقاطعاً، وإذا نظرت إلى تحتها من المعنى وجدته: ولمّا قطعنا أيام منى واستلمنا الأركان وعالينا إيلنا الأنضاء، ومضى الناس لا ينظر الغادي الرائح ابتدأنا في الحديث، وسارت المطي في الأبطح، وهذا الصنف في الشعر كثير...".⁽¹³⁾

❖ رأي عبد القاهر الجرجاني:

رأى الجرجاني في الأبيات، إلى جانب حسن بنائها واتساق شكلها، فيضا من الدلالات والإيحاءات، التي عبّرت عنها الاستعارة، الموظفة توظيفا بليغا ينسجم والحالة الشعورية للحجاج، الفارغين من مناسك الحجّ، والعائدين إلى ديارهم. يقول في ذلك: "استعارة وقعت موقعها، وأصاب غرضها، وحسن ترتيب تكامل مع البيان، حتى وصل المعنى إلى القلب، مع وصول اللفظ إلى السمع، واستقر في الفهم مع وقوع العبارة في الأذن...".⁽¹⁴⁾

عند مقارنة رأي ابن قتيبة برأي الجرجاني، نلاحظ اختلافاً واسعاً في تلقيهما للأبيات التي تنسب إلى كثير، رغم اتفاقهما حول جمالية البناء الشكلي للأبيات، ممّا جعل فاعلية القراءة تختلف بين هذين العلمين من التراث العربي.

يعود هذا الاختلاف، إلى منطلقات القراءة لكل واحد منهما، فابن قتيبة تعامل مع النص -بصفته ناقداً- بأدوات إجرائية معيارية، فحينما لم ينسجم مع معايير

النقدية، رفضه وقّل من قيمته، بيد أنّ الجرجاني قرأ النص بصفته بلاغيا، وقاربه بما يقتضيه، فكان أقرب إلى مقصدية النص من ابن قتيبة.

2. النموذج القرآني:

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهُمَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ، كَذَٰلِكَ نَفُصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁽¹⁵⁾.

❖ رأي بعض الأصوليين:

يرى بعض الأصوليين، أنّ دلالة الألفاظ الحقيقية كلّها، والمجاز لا وجود له، وما يعتبر مجازا ما هو إلّا اصطلاح من اصطلاحات اللّغة، ومسار من مسارات توظيف الألفاظ فيها، ممّا جعلهم ينكرون استعارة صفة من شيء إلى آخر. وقد تعاملوا مع النصوص، بهذا المنظور، وكانت قراءتهم للنصوص، تنطلق من هذه القاعدة، ممّا جعلهم ينفون وجود المجاز، في الآية الكريمة وغيرها من القرآن الكريم، والنصوص الأخرى، على اعتبار أنّ النصّ القرآني، هو النصّ المركزي في الثقافة العربية الإسلامية ومن الذين قالوا بذلك ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية وابن خويزمناد، ومن المحدثين الشنقيطي.

❖ رأي البلاغيين:

يختلف رأي البلاغيين، عن رأي تلك الطائفة من الأصوليين، فهؤلاء وعلى رأسهم ابن المعتز، يعتقدون أنّ اللّغة تخرج إلى أغراض مجازية، فيدل اللفظ على دلالة، غير التي وضع لها بالأساس، فتستعار صفة من شيء لآخر.

يسند هذا التوجه، في قراءة النصوص، إلى زمرة من البلاغيين أمثال الجاحظ الذي انتقد المتطرفين في نفي المجاز والمتطرفين في إثباته، ثمّ الجرجاني الذي حاول إزالة النظرة الارتبائية اتجاه المجاز، والاستعارة خاصة، إلى جانب القرطاجني، الذي اتهم من طرف الأصوليين، وبخاصة وأتته حاول قراءة النص العربي بمكتسبات المنطق الأرسطي.

يعود اختلاف قراءة هؤلاء النفر من الأصوليين والبلاغيين للنص القرآني، إلى تباين رأييهما حول المجاز بصفة عامة والاستعارة بصفة خاصة، وتباين الأدوات الإجرائية، لكلّ فريق في تلقي النصوص.

فالأصولي يقرأ النصّ بأدوات، وضعها علماء، كان مهمهم الوحيد تنزيه النصّ القرآني، إذ يرون أنّ الذي يلجأ إلى المجاز محتاج، واللّه غني، ومن يصف كلام اللّه تعالى بالمجاز، يصفه بالحاجة⁽¹⁶⁾. أمّا البلاغي فيقرأ النصّ، بأدوات بلاغية تبحث عن مواطن الجمال فيه، وتتقب عن دلالاته، ولا تجد في تأويله حرجاً، مدركا أنّ النصّ القرآني منزّه ومحفوظ بنصّ التنزيل ذاته، فلا يقدر عليه أحد.

فالقول بالمجاز ولو في القرآن الكريم يزيد رفعة، لما فيه من أساليب بلاغية ومجازية، يعجز أيّ مخلوق عن الإتيان بمثلها⁽¹⁷⁾.

دور البيئة الإسلامية ذات الروافد المتشعبة في التأسيس لمفهوم المتلقي:

كانت الأمة الإسلامية، أمة فطرة وسليقة، تتلقى النصّ فتفهمه وتعمل به، فإن أشكل عليها منه لفظ، لجأت إلى لغات العرب، ولسانها، لفك مغاليقه وتبيان المراد منه.

بقيت هذه الحالة رديحا من الزمن، من نزول القرآن إلى غاية انفتاح الأمة على الفلسفات القديمة، والشعوب الأخرى، أين اطلع المسلمون على الفلسفات العقلية، ودخل الإسلام كثير من غير العرب اللذين ألفوا النظر العقلي، فظهر فريق يؤول النص، على نحو لم يألفه المسلمون، ويجعلونه يقول ما لم يكن يقوله، مع العارفين بلغة النص ذاته⁽¹⁸⁾.

كلّ هذا جعل الأمة الإسلامية، تزيد إلى انقساماتها انقساما آخر عنوانه، هل يجب التقيّد بالمعنى الحرفي للنصّ، والعقل عاجز عن التأويل لمحدوديته؟ أم أنّه بإمكان المرء أن ينظر في المسائل بعقله ويؤول النصوص بما يتيحه العقل؟⁽¹⁹⁾

لعبت هذه الإشكالية دورا بارزا، في انقسام الأمة الإسلامية، بين نموذجين للتلقي، فنجد بعضهم تقيّد بالمعنى الحرفي والظاهر للنصّ، ومثل هذا النموذج تيار يرى بكفاية النص، وفاعليته في ذاته دون تأويل، وبعضهم الآخر أطلق العنان للتأويل، وجعل للعقل سلطة على النصّ، حيث تتولّد فاعلية هذا الأخير عن تأويل العقل له، ومثل هذا التيار كثير ممّن تأثر بالفلسفة اليونانية. وبين هذين المتناقضين، وجد من يحاول التوفيق بين طرفي المعادلة: فاعلية النصّ وفاعلية القراءة⁽²⁰⁾.

اتخذ فريق من المفكرين والأصوليين نهجا، في قراءة النصوص مفاده التقيّد بظاهر النصّ، والتعامل معه على فهم الأولين، وهو التيار الذي كان على صراع مستمر مع المعتزلة، وغيرهم ممّن أخذ في تأويل النصوص خاصة الدينية منها. بيد أنّ اللافت للانتباه، قراءة هذا التيار للنصوص، وهي قراءة تضاهي في أحيان عدّة القراءة التأويلية لعلماء الكلام، على رأسهم المعتزلة. وحتى قولهم بظاهر النصّ، ليس سوى قراءة تأويلية، مبنية على نموذج خاص للنصّ وعلاقته بالوجود.

يقول في هذا السياق **عبد الحكيم أجهر**: "في كلّ الحالات فإنّ عمل العقل داخل النصّ كان عملا تأويليا بامتياز سواء كان العقل يعلن خضوعه وتبعيته للوحي أو كان يعلن قدرته على فهمه فهما عقلانيا، ففي كلتا الحالتين نحن أمام تأويل معيّن للوحي يحدد من خلاله العقل مساحة عمله وكيفياتها"⁽²¹⁾.

كان للمنظومات الفكرية المتعددة، في التراث العربي الإسلامي، دوراً في تعدد منظور مفكري الإسلام للنص والمتلقي، وفاعلية هذا الأخير في عملية القراءة. تدرج مسار مفهوم التلقي، على أيدي العلماء المسلمين، في مختلف المجالات خاصةً مع علماء الكلام والنحويين والبلاغيين، وقد حمل هذا المفهوم خصوصيات مميزة للحضارة الإسلامية وبنياتها الفكرية والمناخ الحضاري الذي ولدها، لكن ما فتئت خصوصية الذات العربية تلتقي مع الروافد العقلية الأخرى من فرس ويونان وهنود ويهود، وغيرها من الأمم، التي كان لها أثر على الإنسانية. فقد كان مفهوم التلقي في التراث العربي محكوماً بثلاث منظومات معرفية هي:

• **المنظومة المعرفية المتعلقة باللسان العربي**، ومنهج علم الكلام البرهاني الحجاجي، الذي ارتبط بالقرآن والوحي ومعانيهما، وهي منظومة نابعة عن الذات العربية.

• **المنظومة المعرفية العرفانية**، وصورتها التأويل الباطني والتصوف والإستشراق، وهو تأثر ارتبط بالمرورث السوري والمصري (هرمسي أفلاطوني هيليني) وبالفارسي العراقي (الزرادشتي المانوي البابلي).

• **المنظومة المعرفية العقلية البرهانية المتأثرة بالفكر الأرسطي**.⁽²²⁾

يبدو مفهوم المتلقي، في الثقافة العربية الإسلامية، من المشكلات التي ولدت كثيراً من الخلاف بين النقاد والباحثين المعاصرين، بين من يرفض وجود نموذج أصيل للمتلقي في التراث العربي الإسلامي، وهي نظرة محكومة بإيديولوجية قوامها الانتصار للوفاة الغربي. وبين من يؤكد وجود هذا النموذج ويستطيع في مدحه والانتصار له، وهي نظرة بدورها محكومة بإيديولوجية الانتصار للتراث ورفض كل وافد غربي.

لكن ما يجب البحث فيه هو التراث ذاته، واستنطاقه هو لا غير، ليخبر عن ذاته، فإن فعلنا ذلك نجد أنّ التراث العربي الإسلامي، يزخر بكم هائل من النصوص في مختلف المجالات والتخصصات الأدبية وغير الأدبية، هذه النصوص التي كانت

وليدة بيئة خاصة ومناخ فكري متفرد، يحمل من الميزات ما لا تحمله مجتمعات أخرى، من تعليم وثقافة وعقيدة وتطلعات وإيديولوجيا. كل ذلك وادّ نصوصاً يستحيل أن توجد في بيئة غير تلك البيئة، ومنتلق متميز عن أي منتلق في البيئات الأخرى، لهذا كانت تصدمنا في كثير من الأحيان بعض الآراء النقدية في العصر الجاهلي، فنصفها بالبدائية والتجزئية، لكن تلك الآراء التي نستغربها نحن، كانت تبدو عادية للمنتلقي في ذلك الزمان، لأنها تتسجم مع المناخ الفكري لتلك الفترة.

كما نجد رتابة في بعض النصوص التراثية وجفاء في لغتها ونستغرب استهلال الشاعر التقليدي للقصيدة، بوقوفه على الأطلال، رغم أنّ ذلك كان يبدو عادياً وفي قمة الجمالية للمنتلقي التراثي. فنحن كقراء لمعلقة عمرو بن كلثوم وبدافع تحيزنا لمناهج غربية ومعاصرة في التفكير، ننظر إلى مقدمته الخمرية، على أنّها ضرب من العبث، لا فائدة منه وأتّه من السمات السلبية في بناء القصيدة العربية، يجب التخلص منه، والواقع أنّ عمرو بن كلثوم كان يعيش في الصحراء محاطاً بالموت من كل جانب، كما كان ملحداً لا دين له، مما ساهم في تصاعد الشعور بالعدم، فكان الاستغراق في وصف الخمرة لديه نوعاً من التجاوز لهذا العالم، ومثل هذا النوع من المطالع الشعرية كان موجهاً لمنتلق يدرك هذا بشكل آلي ويستسيغه.

هذه النماذج تبين بعض التميز في النصوص التراثية وتميز منتلقيها. مما حدا بالنقاد في تلك العصور أن يأخذوا كل ذلك بعين الاعتبار فكانت نظرتهم للمنتلقي محكومةً بالمعطيات التاريخية والسياق التداولي لتلك العصور.

فالمنتلقي في الثقافة العربية الإسلامية، إذن هو منتلق، يتميز بمجموعة من الصفات يذكرها الجرجاني في قوله: "...تدقيق في المعاني يحتاج معه فطنة لطيفة وفهم ثاقب وغوص شديد".

وهي صفات يتحقق بها ما يلي على التوالي:

❖ فهم النصّ.

❖ تفسير النصّ.

❖ الاستنباط. (23)

يعدّ المتلقي طرفاً لا يكتمل المفهوم التداولي للنصّ إلا به، لأنّه بقراءته يبحث في مكامن النصّ، وينتج معان جديدة للنصّ، ممّا يجعله المبدع الثاني بعد الكاتب (المرسل).

أمّا عند الجرجاني فلا يستقلّ المتلقي عن نظرية النظم، فهو مبدع ثانٍ، لمّا يمارسه من كشف وتقيب في علامات النصّ، ممّا يستوجب في المتلقي فطنة، عاطفة وحركية عقلية⁽²⁴⁾.

لأبد أن تتمتع القراءة بهالة التأويل وتتميّز بالروية، القياس والاستنباط، فالصياغة الشعرية هي الجمع بين (شدة الائتلاف) و(شدة الاختلاف)⁽²⁵⁾، ممّا يشكّل اختلافاً في عملية القراءة وإدراك الدلالة. عليه فالفهم العميق للنصّ هو حوار بين خطاب الموضوع المقروء وخطاب الذات القارئة. والقارئ عند الجرجاني يتميّز بملكتين تسهمان في كيفية قراءته للنصّ:

✓ ملكة فطرية متصلة بالطبع.

✓ ملكة مكتسبة متصلة بالعقل والفكر والتدبر.

ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ الحضور الذهني للمتلقي يصاحبه الحضور النفسي، هذا الأخير لديه بالغ الأثر في عملية التلقي⁽²⁶⁾.

يعدّ النصّ عند القدماء علامة تركيبية قابلة للتجدّد بتجدّد القراءات، تتبني هذه

العلامات على مستويين:

✓ مستوى الدلالة.

✓ مستوى مغزى الدلالة.

والمعنى التأويلي ينتج عن هذين المستويين، إذ ترتبط القراءة في بداية الأمر بالمستوى الأوّل، حيث يحاول القارئ ربط شبكة من العلاقات بين الدوال، لينتقل إلى المستوى الثاني الذي يصل فيه القارئ إلى عملية التفسير والتأويل، أو الفهم مع ما في هذه المصطلحات من اختلاف⁽²⁷⁾.

لا ندعي أننا قدمنا تصوراً دقيقاً، لمفهوم المتلقي في الثقافة العربية الإسلامية، فهذه المقالة، لا تتسع للإحاطة بكل القضايا، المتعلقة بالموضوع، إذ يحتاج إلى بحوث أوسع، ودراسات أعمق، لم يكن هدفنا تحديد المفهوم بدقة، بقدر ما كان الهدف توجيه الاهتمام، إلى قضية مهمة في تراثنا الفكري الذي من دونه لا تتسنى لنا المشاركة في الفعل الحضاري.

الهوامش

- 1- محمد العمري، القارئ وإنتاج المعنى في الشعر القديم (حدود التأويل البلاغي) مجلة فكر ونقد، العدد 17، الدار البيضاء، مارس 1999، ص 47.
- 2- محمد سالم سعد الله، ما وراء النصّ (دراسة في النقد المعرفي المعاصر)، ط01، عالم الكتب الحديث، 2008، ص 87/85.
- 3- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط05، 2004، ص 469.
- 4- محمد سالم سعد الله، ما وراء النصّ، ص 187.
- 5- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 261.
- 6- محمد العمري، القارئ وإنتاج المعنى، ص 51.
- 7- محمد سالم سعد الله، ما وراء النصّ (دراسة في النقد المعرفي المعاصر)، ص 83/82.
- 8- المرجع نفسه، ص 79.
- 9- المرجع نفسه، ص 54.
- 10- محمود عباس عبد الواحد، قراءة النصّ وجماليات التلقي (بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي، ط01، دار الفكر العربي، 1996، ص 77.
- 11- المرجع نفسه، ص 88.
- 12- تسعديت قوراري، المتلقي في منهاج البلاغ وسراج الأدياء لحازم القرطاجني، الجاحظية، ط01، الجزائر، 2007، ص 121.
- 13- ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تح مفيد قميحة، ص 22.
- 14- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 16.

- 15- سورة يونس، الآية 24.
- 16- محمد العمري، البلاغة العربية بين التخيل والتداول، ص 25.
- 17- المرجع نفسه، ص 30.
- 18- خالد كبير علال، التعصب الديني في التاريخ الإسلامي، دار كنوز الحكمة، الجزائر، 2009، ص 123.
- 19- عبد المتعال الصعدي، حرية الفكر في الإسلام، دار الفكر، ط02، ص 28.
- 20- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تح أحمد فهمي محمد، ج 01، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 27.
- 21- عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي (دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي، المركز الثقافي العربي، ط01، الدار البيضاء، 2005، ص 07.
- 22- رفيق العجم، خطاب العقل البرهاني في الفكر العربي ونموذج الفرابي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 65/64، مركز الإنماء القومي، 1989، ص 61.
- 23- محمد سالم سعد الله، ما وراء النصّ (دراسة في النقد المعرفي المعاصر)، ص 185.
- 24- المرجع نفسه، ص 88.
- 25- عبد الله الغدامي، المشاكل والاختلاف.
- 26- محمد سالم سعد الله، ما وراء النصّ (دراسة في النقد المعرفي المعاصر)، ص 90/89.
- 27- المرجع نفسه، ص 186/185.