المؤتمر الدولي التاسع للغة العربية بـ " دبي " الامارات العربية المتحدة
06 – 08 نوفمبر 2023

آليات وأدوات القارئ في تفكيك الخطاب للوصول إلى بنيات النص الأولية

أ.د. بن جلول مختار
جامعة ابن خلدون تيارت الجزائر

المحور : 04) المحاور العامة للمؤتمر

- **الدراسات اللسانية الدولية واللغة العربية.**

ملخص المداخلة :

يعتبر فعل القراءة نشاطا ذا فاعلية من شأنه سبر أغوار النص والولوج إلى أعماقه في محاولة لإعادة رسم معالم معانيه التي قد تكون تعرضت لتشوه أثناء عملية تلبسها بالألفاظ لتنسجم مع المعيارية المجحفة في حقه وتأخذ قوالب تراكيبها الافتراضية متيحه للمتلقي مرصوفة (**Matrice**) في شكل جملة معادلات رياضية لتوظيفها في إعادة بناء المعاني الجديدة من خلال ثنائية (المعادلة و المجهول) هذا المعنى الذي ليس بالضرورة أن يكون مطابقا للمعنى المجرد من التراكيب، فالمعاني ليست دائما كيانات مستقلة فقد تكون كذلك وقد تكون من إنجاز المتلقي فارضا إياها على الباث وإن لم تكن من قصديته، هذا من جهة، من جهة أخرى قد تكون هذه المعاني في حالة طغيان على الملفوظ غامرة إياه وطامسة أشكاله الافتراضية فاتحة المجال أمام القارئ ليُعمل أدوات وآليات لغوية وفوق لغوية مقحما فيها مخزونه المعرفي وتوجهه الايديولوجي لتفكيك النص والخروج بجملة من احتمالات للمعاني في شكل متراجحات في إجراء تفاضلي يبرز فيه أحد الاحتمالات الممكنة لا لتماثله مع قصدية المنتج وإنما لقوة الدليل والحجة والبرهان. من هنا جاءت فكرة هذا الملتقى لمعالجة النص باعتباره عالم مفتوح ومتشعب لا يمكن للمعيارية وحدها أن تتحكم فيه وتفرض على القارئ معنى ضمنيا تطالبه فيه بالبحث عنه وتقديمه لمن تهمه قصدية النص، وذلك لأن طبيعة اللغة أصلا هكذا فهي تعمل في حالة لا وعي تظليل مساحات عدة من المعاني، فالمعاني ليست أشكالا منتهية الانجاز تستعمل كما تستعمل قطع القرميد إنما هي في عملية تشكل مستمر يتعقبها المنتج ضابطا إيقاعه التسارعي مع إيقاعها لفترة زمنية محددة للظفر بشكل من أشكالها اللامتناهية والتي ستنتج بعد عملية الانفصال بينه وبينها عدة أشكال أخرى من طرف منتجين آخرين.

الجزائر، 2023/06/05

توطئة :

يعتبر فعل القراءة نشاطا ذا فاعلية من شأنه سبر أغوار النص والولوج إلى أعماقه في محاولة لإعادة رسم معالم معانيه التي قد تكون تعرضت لتشوه أثناء عملية تلبسها بالألفاظ لتنسجم مع المعيارية المجحفة في حقه وتأخذ قوالب تراكيبها الافتراضية متيحه للمتلقي مرصوفة (**Matrice**) في شكل جملة معادلات رياضية لتوظيفها في إعادة بناء المعاني الجديدة من خلال ثنائية (المعادلة و المجهول) هذا المعنى الذي ليس بالضرورة أن يكون مطابقا للمعنى المجرد من التراكيب، فالمعاني ليست دائما كيانات مستقلة فقد تكون كذلك وقد تكون من إنجاز المتلقي فارضا إياها على الباث وإن لم تكن من قصديته، هذا من جهة، من جهة أخرى قد تكون هذه المعاني في حالة طغيان على الملفوظ غامرة إياه وطامسة أشكاله الافتراضية فاتحة المجال أمام القارئ ليُعمل أدوات وآليات لغوية وفوق لغوية مقحما فيها مخزونه المعرفي وتوجهه الايديولوجي لتفكيك النص والخروج بجملة من احتمالات للمعاني في شكل متراجحات في إجراء تفاضلي يبرز فيه أحد الاحتمالات الممكنة لا لتماثله مع قصدية المنتج وإنما لقوة الدليل والحجة والبرهان. من هنا جاءت فكرة هذا البحث لمعالجة النص باعتباره عالم مفتوح ومتشعب لا يمكن للمعيارية وحدها أن تتحكم فيه وتفرض على القارئ معنى ضمنيا تطالبه فيه بالبحث عنه وتقديمه لمن تهمه قصدية النص، وذلك لأن طبيعة اللغة أصلا هكذا فهي تعمل في حالة لا وعي تظليل مساحات عدة من المعاني، فالمعاني ليست أشكالا منتهية الانجاز تستعمل كما تستعمل قطع القرميد إنما هي في عملية تشكل مستمر يتعقبها المنتج ضابطا إيقاعه التسارعي مع إيقاعها لفترة زمنية محددة للظفر بشكل من أشكالها اللامتناهية والتي ستنتج بعد عملية الانفصال بينه وبينها عدة أشكال أخرى من طرف منتجين آخرين.

القراءة : /

على الرغم من الاختلافات التي شهدها التاريخ بين الأمم والأجيال والعصور على تنوع المشارب والتوجهات الفكرية والأيديولوجية والثقافية، والتي وصلت في كثير من الأحيان إلى الصراعات الدموية، إلا أن الاتفاق حول فعل القراءة من المدونات الذاتية ومدونات الآخر بالخصوص بقيت قائمة وشاهدة على الجزئية الهامة التي اتفق فيها الأنسان فيما بينه، وإن دل هذا على شيء فإنه يدل على مدى علو هذا الفعل عن جميع مكتسبات الإنسان؛ المادية وغير المادية. ولقد دون التاريخ بحروف من ذهب ما وصلت إليه الشعوب من تخلف وانحطاط لمجرد تركهم القراءة، كما دون أيضا ما وصلت إليه أمم أخرى من رقي وحضارة وتطور لمجرد أنها تمسكت بفعل القراءة. وعليه دعونا نتساءل عن ماهية القراءة، وأنواعها، وشروطها، ودورها في تفجير النصوص وإعادة بنائها وفق رؤية القارئ.

مفهوم القراءة :

إذا رجعنا إلى قواميس اللغة فإننا نجد القاسم المشترك بينها في تحديد المفهوم اللغوي للجـــــذر الثلاثي (ق . ر . أ) هو الجمع، أما من الناحية الاصطلاحية فالقراءة حدث جمالي أكثر منه فعل ميكانيكي، فهي الهيئة الأرقى التي تتجسد فيها أسمى معاني الكينونة البشرية، وهي الفعل الذي يخط الحدود بينه وبين باقي المخلوقات، ولم تكن نظرية القراءة مقننة إلا بعد ظهور مدرسة كونستاس الالمانية، فسبر أغوار النصوص اتخذ عدة مناهج، رأى بعضها أن مبدع العمل الادبي هو المسيطر على المعنى، وهو من ضمن النصوص هذه المعاني وعليه تدار رحى الدراسة، ورأى منهج آخر أن النص هو محور العملية الابداعية وهو المعول عليه في الدراسة، يقول أحد الباحثين أن " **النظر النقدي منذ أيام اليونان ركز على المبدع وعلى الابداع دون أن يلقي اهتماما حقيقيا إلى دور المتلقي في فهم النص وتلقي رسالة الابداع.**"[1] أما القارئ فلم يكن له مكان في هذه العملية الابداعية إلا بعدما اِلتفتت المدرسة الألمانية إليه من خلال ما نادى به كل من هانز روبرت ياوس **Hans Robert Jauss** وفولفجانج أيزر **Wolfgang Iser** من ضرورة ربط العلاقة بين القارئ والعمل الادبي.[2]

ويعتبر هذا التحول في المنهج التحليلي للنصوص منعطف خطير في تحديد ماهية القراءة التي أخذت عدة مناحٍ، فلم تعد القراءة ذلك الإجراء الألسني الذي تتم به عملية فك رموز المكتوب وتحويلها إلى أصوات منطوقة؛ بل أضحت أداة وآلية في إعادة بناء النص من منظور القارئ، فالقارئ في هذه الزاوية يخترق النص مكسرا الخطية والتتابع اللفظي، حيث أصبح القارئ يفكك النص ويحدد مرجعياته ومنطلقاته من أي جهة شاء، لقد أنتج هذا التحول " **قراءة خطية تهتم بفك ألغاز الصيغ الخطية للمكتوب، وقراءة عمودية يتم فيها اختراق أفقية المنطق الخطي، نحو منطق عمودي يقصد فيه إلى إدراك الدلالات المنطوية والمتوازية في ثنايا المكتوب، وبفضل هذه القراءة العمودية، نخترق طبقات الدلالة في المقروء، ونحقق عملية الفهم والوعي بمكونات ذلك المقروء، الذي يخرج من صيغته المكتوبة إلى صيغة مقروءة في هذه اللحظة من عملية القراءة،**"[3] وعليه فإن هذا الفعل من القراءة يسعى إلى تتبع البنى التحتية للنص والمتمثلة في الأحداث المعنوية التي تساور صاحب النص في داخله قبل أن تتحول إلى ملفوظات، إنها بعبارة أخرى المرحلة الجنينية للنص التي تتحد بكثرة في أذهان جملة من عناصر المجموعة البشرية التي تتقاطع في الزمان والمكان والايديولوجية والمستوى الفكري.

إن القراءة في مفهومها العام ظل لما يحدث على مستوى الأفكار على مستوى جميع النشاطات، وهي تبحث في البنى والاستراتيجيات المشكلة للنص في أبعاده الفيزيائية وغير الفزيائية وهي" **مفهوم جامع لكل الانشطة الابداعية والفكرية، وهي تمارس على كل ما هو إبداع وتتمخض عم كل ما هو جميل. وقد توسع هذا المفهوم ليشمل كل قراءة من حول ما تنتجه القرائح،**"[4] في عملية حسية لفهم هذا المنتج باعتباره " **وصف العلاقات المكونة الأساسية لبنية الدال،**"[5] أو تفسيرا " **يدمجها (البنية الدالة) في بنية أوسع منها، تشكل الأولى عنصرا من عناصرها،**"[6] وهذه الثنائية تحيل بفعل القراءة إلى التأويل باعتباره تجاوز لسلطة صاحب النص وفرض أفهام عليه

تبررها الآليات والادوات القرائية، لذلك لا يتوانى القارئ " **الناقد من استخدام المعارف الإنسانية (نفسانية، اجتماعية، تاريخية، اقتصادية، فلسفية ...) لوصف شبكة العلاقات وطبيعتها، ما دام الأثر حاملا لها عبر أنساقه التركيبية.**"[7] وعليه فإن القراءة محاولة لبناء النص من جديد وفق رؤية المتلقي، فما تقاطع فيه مع صاحب النص كانت القراءة والإنتاج فيه شيئا واحدا، أما ما اختلفا فيه فكانت القراءة خلاف الانتاج، ولكن هذا الاختلاف إنما هو رؤية للحدث المنتج من زاوية أخرى تضفي نوعا من الحسن على ما أنتج سابقا وهي نظرة " **توفيقية تجمع بين جمالية النص وجمالية تلقيه، استنادا إلى تجاوبات المتلقي وردود فعله باعتباره عنصرا فعالا وحيا ، يقوم بينه وبين النص الجمالي تواصل وتفاعل فني ينتج عنهما تأثر نفسي ودهشة انفعالية، ثم تفسير وتأويل ، فحكم جمالي استنادا إلى موضوع جمالي ذي علاقة بالوعي الجمعي.**"[8]

إن المكانة التي تبوأها القارئ لا تعني بالضرورة الهيمنة على النص والاقصاء التام للمنتج كما يدعي تودروف؛ وإنما هي عملية تجاوز لبعض مساحات النص تفرضها عوامل عدة على رأسها تجاوز زمن القارئ زمن المنتج وهذا كفيل بأن يزود القارئ معارف ومعطيات تتعلق بالنص ذاته جهلها المنتج، كما لا يمكن حصر المفارقة في المعارف المطلقة والتصورات الكبر للنص؛ وإنما الأمر يتجاوز ذلك إلى رسم معالم النص، فقد حدد أيزر هذه المفارقة في الطريقة التي تكون عليها صورة النص في مخيلة القارئ باعتبار معاني المنتج " **نتيجة للتفاعل بين النص والقارئ أي بوصفه أثرا يمكن ممارسته، وليس موضوعا يمكن تحديده.**"[9]

يرى بارت في القراءة عملية تحررية للنص من القيود التي فرضها عليه المنتج، فالقـــــارئ حسبه يفتح " **الطريق أمام تناوبات غير متوقعة، أمام لعبة المرايا اللامتناهية، وهذا الانفلات هو ما يكون محل شك.**"[10] ويشير إلى أن النص على الرغم من كونه صنيعة فرد إلا أنه يشغل مجموعة غير منتهية من الدلالات، ربما تكون مضمارات الجماعة البشرية التي ينتمي إليها المنتج، ويلوح إلى أن الناحية الجمالية في النص هي التي تفتحه على مصرعيه، يقول بارت " **وكون الأثر يمتلك في وقت واحد معاني متعددة، فذلك ناتج عن بنيته، وليس من عطب في عقول من يقرؤونه، تلك هي الخاصية الرمزية للأثر، والرمز ليس الصورة ، وإنما تعدد المعاني ذاته. إن الأثر لا يخلو لكونه فرض معنى وحيدا على أناس مختلفين، وإنما لكونه يوحي بمعاني مختلفة لإنسان وحيد يتكلم اللغة الرمزية نفسها خلال أزمنة متعددة.**"[11]

ولا يعني هذا بالضرورة أن القراءة تخوض مضمار النصوص الراقية التي تعبر عن الطبقة العليا على جميع الأصعدة؛ إنما قد تكون كذلك وقد لا تكون؛ أي أن فعل القراءة قد" **ينزل من القمة إلى الأسفل، أي من مستوى الخيال الخلاق والابداع المعطاء ، إلى كلام كثيرا ما يتدنى إلى السوقية والابتذال.**"[12]

يرى صاحب النص السابق أن القراءة من هذا المنطلق تنزلق إلى التعليق وهو مصطلح دقيق يحدد بدقة احداثيات فعل القراءة على مستوى الانتاج النصي من جهة ويحدد كذلك بدقة وظيفة القراءة على المستوى ذاته،

لأن التعليق في حد ذاته يرسم الشكل الظاهري للمنجز القرائي باعتبار أنه اندساس بين المضمون والشكل على حد تعبير صاحب النص السابق.[13]

العقل – التفكير

العقل الانساني ليس تلك الغدة الدماغية، بقدر ما هو تفاعل أكثر من ترليون خلية دماغية مع بعضها البعض من خلال التجارب الحياتية التي يستقطبها الانسان عن طريق منافذ الإدراك الحسي، وإذا رجعنا إلى هذه الحواس فإننا سنجدها محددة المجال الاستقطابي فلا يمكنها تجاوز حد معين من القيمة المدركة سواء صورا كانت أو أصواتا أو غير ذلك، كما لا يمكنها النزول عن حد أدنى معين، من هنا ندرك أن المدركات الحسية غير كاملة عند الانسان وبالتالي فإن القيم الوجودية لها صور في إدراك الانسان بأشكال مختلفة، قد تكون في كثير من الأحيان ناقصة أو مبهمة، مما يجعل الفعل البشري عاجزا عن تحويلها إلى مفهوم مستوعب، فيلجأ؛ أي العقل إلى البحث في مخزونه عما يماثل ويقارب تلك الظاهرة ليهدئ من روعه. من هنا كانت أهمية العلم بمكان فبالعلم يمكن التوصل إلى الأشكال المتناسبة فعلا عما عجزت منافذ الإدراك الحسي إلى توصيله إلى العقل.

إن المخزون الذي يلجأ إليه العقل عند حالة العجز الإدراكي ينبني من متوسط الوعي الجماعي للأمة أو لنقل للجماعة البشرية التي يحدها أي نمط من الأنماط الاجتماعية والسياسية، قبيلة كانت أمة أو شعب أو غير ذلك من الأنظمة التي جادت بها قرائح البشر. وبمأن هذا النظام يلعب دورا هام في تشكل البنية العقلية لهذه الجماعة البشرية، فإن تفكيره سيكون بهذه الثقافة الناتجة " **من خلال منظومة مرجعية تتشكل احداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل، بل والنظرة إلى العالم، إلى الكون، والإنسان، كما تحددها مكونات تلك الثقافة.** "[14]

وبما أننا بصدد دراسة ظاهرة اجتماعية خطيرة لها علاقة وطيدة بعقيدة الفرد والأمة من جهة، ولها علاقة جد وثيقة بمستوى الفكر البشري من جهة أخرى، وهي علاقة العالم الوجودي عالم الشهادة بالعوالم الأخرى الغيبية، لا سيما عالم الجن. فإننا مجبرون على تحديد بنية العقل العربي الذي ظل ردحا من الزمن يصدق أمورا لا يستعين فيها بأي جهاز قيمي لديه كالعقل والحواس سوى ما يملى عليه من نوع من البشر احتكم على مجموعة من آليات الاقناع بحجج مزيفة لأغراض دنيوية دنيئة لا تتجاوز في كثير من الأحيان ثمن بخس وليسوا فيه من الزاهدين.

وليس أمامنا أفضل من الجابري[15] ممن قرأوا العقل العربي قراءة مستفيضة واستطاعوا أن يحددوا بنيته العميقة ودورها في ما هو عليه حال العربي في الزمن الحالي؛ إذ أصبح العقل العربي بدون مصفاة تميز الطالح من الصالح تميز الخبيث من الطيب تميز المعقول من الخرافة في الغالب الأعم، وإذا كنا نتحدث هكذا فإننا نتحدث عن أنفسنا ولا يصلح حالنا إلا إذا تشخصت حالتنا المرضية والعيب ليس في المرض بقدر ما هو في التستر على هذا المرض.

إن المخزون العقلي لدى الإنسان في عملية تفاعلية مستمرة متزايدة غير قارة تتجدد إيجابا أو سلبا؛ معنى ذلك "**أن العقل لا يقيم على حال، وإنما يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع؛ فعلى خلاف ما ساد ويسود به الاعتقاد الموروث عند اليونان، ليس العقل جوهرا مستقلا قائما بنفس الإنسان، وإنما هو أصلا فاعلية، وحق الفاعلية أن تتغير على الدوام، نظرا لأن مقتضى العقل أن يفعل، وكل ما يفعل يوجد بوجود أثره وينتفي بانتفائه؛ وليس العقل فاعلية فحسب، بل هو أسمى الفاعليات الانسانية وأقواها، وحق الفاعلية الأسمى والأقوى أن تتغير على مقتضى الزيادة وأن تبقى على هذه الزيادة ما بقي للعاقل.**"[16]

ولكن هل كل مكونات العقل قابلة للتغيير دون استثناء ؟

من العقل أن لا نسلم بهكذا أمر، لأن العقل مصنوع بقوى تفوقه وسابقة إياه، تدركه ولا يدركها. فالعقل اتجاه هذه القوى مسلم لها لا يبحث عن أسس علمية لإثباتها، لأنها ببساطة وصلت إليه عن طريق الأنبياء والرسل؛ أي من دون أدوات فكرية يتعاطى معها العقل لإثباتها، إنها معرفة لا دخل للقعل في إدراكها إنما مطالب بتقبلها، هذا ما يطلق عليه بالثابث، أما ماعد ذلك فكلها متغيرات تخضع لمستجدات الحياة، فالواقع صناعة انسانية وهي تجسيد لقوة الله فيهذا المخلوق الذي سخر له كل ما في هذا الكون، إنما العامل الأساس فيها العدل، أي ميزان الحقوق والواجبات.

ظاهرة بنية العقل لغويا

إن تشكل الفكر من خلال هذه الممارسات تعلق به أمارات الزمان والمكان الذي بنيت فيه هذه البنية الفكرية، وبذلك نكون أمام طريق مزدوج الاتجاه يمكن عن طريقه الانطلاق من الفكر إلى الواقع الذي تشكل فيه، كما يمكن الانطلاق من الواقع الذي تشكل فيه هذا الفكر إلى الفكر ذاته، والواقع التاريخي محمول في ذاكرة الانسان الممارس له، إذا فمن خلال تشخيص الواقع يمكن فهم الفكر الانساني، والفكر العربي لا يشذ عن هذه النظرية فيمكن الوقوف على العقل العربي من خلال تحليل الواقع الذي تشكل فيه من خلال تحديد مركبات الواقع والرؤى حول المدرك الحسي وغيره في ظل انقطاع متعمد بين الانسان وتعاليم السماء تعفنت في الفضاء الذي تحيا فيه العناصر المشكلة لفهم الانسان للواقع. وعلى حد تعبير الجابري فإن " **هذا التحديد مع كل عيوبه يخطو بنا خطوة هامة إلى الامام ، خطوة تنقلنا من مجال التحليل الايديولوجي إلى مجال البحث الايبيستيمولوجي : البحث الذي يتخذ موضوعا له أدوات الانتاج الفكري لا منتجات هذه الأدوات.**"[17]

وقبل أن نخوض في دراسة العقل العربي نستنير بضرورة رآها الجابري لا مناص منها وهي التفرقة بين العقل المكوِّن أو الفاعل **La raison constituante** والعقل المكوَّن أو السائد **La raison constituée** حسب تصنيف لالاند **Lalande**، فالأول يقصد به " **الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس.**"[18] أما العقل المكوَّن والمتغير "**هو**

العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة. فإذا تحدثنا عنه بالمفرد (= العقل) فإنه يجب أن نفهم منه العقل كما هو في حضارتنا وفي زمننا. بعبارة أخرى أنه منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تُعْطَى لها خلال تلك الفترةقيمة مطلقة."[19]

لا يمكن دراسة العقل العربي مجردا عن العقول البشرية الاخرى لأن القواسم المشتركة كثيرة باعتبار أن التكاثر العقلي كان من بنية عقلية بشرية واحدة، ويمكن الاستئناس بالعقل اليوناني والعقل الأروبي في بنيته وذلك كون هذه العقول الثلاثة هي وحدها التي أثبت التاريخ أنها استندت في بنيتها على " **التفكير النظري العقلاني بالشكل الذي سمح بقيام معرفة علمية فلسفية أو تشريعية منفصلة عن الأسطورة والخرافة ومتحررة إلى حد كبير عن الرؤية الإحيائية التي تتعامل مع أشياء الطبيعة كأشياء حية، ذوات نفوس تمارس تأثيرها على الإنسان وعلى إمكانياته المعرفية."**[20]

إن الحديث عن تحديد العقل داخل الثقافة يجرنا إلى الحديث عن تحديد نظام هذه الثقافة وعلاقاتها بالعناصر الأخرى المشكلة معها الوجود، يقول كوسدورف " **يتحدد نظام كل ثقافة تبعا للتصور الذي تكونه لنفسها عن الله والانسان والعالم وللعلاقة التي تقيمها بين هذه المستويات الثلاثة من نظام الواقع."**[21]

على الرغم من الاختلافات بين فلاسفة الإغريق حول علاقة الله بالإنسان إلا أنهم يتفقون في كون ما أسموه بالعقل الكلي متحكما في الكون بعبقرية لا مثيل لا، فمنهم من جعل العقل الكوني هو الله ويستمد الانسان عقلانيته من هذه العقل الإلهي، ومنهم من رأى أن العقل البشري مندمج في هذا العقل الكوني، ولكن الإشكالية تكمن في العلاقة بين الله والطبيعة فهم يرون " **الطبيعة أولا بوصفها معطى ابتدائيا غير منظم ولا متميز، ثم تتدخل قوة أخرى تسمى (العقل) تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة، وبالتالي دفع عجلة التكون والتطور. أما الإنسان فهو في جوهره قبس من (العقل الكلي)، العقل – النظام، وهو يكتشف نفسه ككائن عاقل، في الطبيعهة ومن خلالها. والفعل العقلي الجدير بهذا الاسم هو إدراك النظام والترتيب بين الأشياء."**[22]

أما إذا جئنا إلى نظرة العقل العربي إلى هذه المركبات الثلاث فإننا سنجد تحولات وانسحابات بين هذه المكونات والعلاقات بينها؛ إذ أن الفكر اليوناني جعل اتحاد الإله والانسان في فهم الطبيعة وهو فكر إلحادي في جوهره على الرغم من اثباتهم لوجود الإله؛ إذا أن العلاقة بين الإله والانسان عضوية وهذا يسوقنا لأمرين لا ثالث لهما وهما إما الانسان إله أو العكس، ويظهر جليا في هذه الفلسفة عدم استقلالية الإله بوجوده.

أما بالنسبة للعقل العربي فإنه جعل اتحاد الإنسان بالطبيعة لفهم الإله، وهو خلاف ما كان سائدا عند اليونان، فالفكر العربي يجعل " **الطبيعة هي التي تقوم بدور (المعين) للعقل البشري على اكتشاف الله وتبيين حقيقته."**[23]

ترجع النظرة المعيارية إلى الأشياء هي التي تحكم العقل العربي، والنظرة المعيارية عنده " **ذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعا له ومرتكزا. هذا في مقابل النظرة الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها.**"[24] ويمكن ملاحظة الفرق بين النظرتين في كون المعيارية اختزالية تنظر للقضايا من الناحية القيمية، وقيمة الشيء قد لا تتحدد بطبيعته بقدر ما تتحدد بما يضفيه عليه المجتمع سلبا أو إيجابا، أما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية وذلك للوقوف على جوهر الشكل.

يورد لنا الجابري مثالا رائعا للجاحظ يقارن فيه بين العرب و العجم في مجال الفكر والثقافة حيث يقول على لسان الجاحظ " ... **إلا أن كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة ومشاورة ومعاونة وعن طول تفكر ودراسة الكتب وحكاية الثاني علم الأول وزيادة الثالث في علم الثاني حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم. وكل شيء عند العرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام، وليس هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام وإلى رجز يوم الخصام، أو حين يَمْتَحُّ على رأس بئر، أو يحدو ببعير أو عند المقارعة أو المناقلة أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب وإلى العمود الذي إليه يقصد فتأتيه المعاني إرسالا وتنثال الألفاظ انثيالا، ثم لا يقيده على نفسه ولا يدسه أحد من ولده (...) وليس هم كمن حفظ علم غيره واحتذى على كلام من كان قبله، فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم والتحم بصدورهم واتصل بعقولهم، من غير تكلف ولا قصد ولا تحفظ ولا طلب.**"[25]

وقبل الانتقال إلى تعقيب الجابري عن مقولة الجاحظ دعونا نتساءل إن كان الجاحظ في حالة افتخار أم في حالة جلد للذات، فكثير ما يستدل بهذا النص عن رد الجاحظ لهجمات الشعوبيين، وفعلا لما نقرأ تعقيب الجابري نجده يصف الجاحظ في هذا الموضع بالغفلة عما يحتويه هذا النص من انتقاص العربي، وإن كانت سرعة البداهة والارتجال عامل من عوامل التحكم في الأمور فإنها في الآن ذاته تبعد ذهنية صاحبها عن النظرة الموضوعية وتغمسها في المعيارية التي يعتبرها الجابري أقل درجة من سابقتها.

ومن ناحية أخرى يدعم الجابري رأيه بموقف الشهرستاني المحايد والذي يراه يقف موقفا محايدا، موقف المؤرخ للفكر من منظور فلسفي يعتمد المقارنة فعلا، ولكن مع نظرة تحليلية أعمق على حد تعبير الجابري. يقول الشهرستاني أن العرب والهنود أكثر ميلهم إلى " **تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الامور الروحانية،**"[26] أما العجم (الروم والفرس) فـ "**أكثر ميلهم إلى تقري طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية.**"[27] يرى الجابري أن تقرير خواص الأشياء، في مقابل تقري طبائعها، معناه التعامل مع الشيء من خلال صفاته وخصائصه المميزة له عن غيره، لا من خلال طبيعته أي ما يشكل قوامه الداخلي : بنيته ونظام العلاقات فيه.[28]

آليات وأدوات بناء وتفكيك المعرفة (اللغة / العرفان / البرهان)

ننطلق في هذه الجزئية من جملة من التساؤلات طرحها محمد عابد الجابري من خلال مصنفه بنية العقل العربي للوصول إلى هذا النظام المعرفي العربي، بعدما ألزم نفسه الابتعاد عن علاقة العقل المكون بالعقل المكون حسب ما جاء به لالاند. وبعد أن حدد المفهوم النظري للنظام المعرفي باعتباره " **منظومة من القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما.**"[29]

لقد تساءل عن أي فترة تاريخية من فترات الثقافة العربية عندما نتحدث عن العقل العربي بوصفه هذه المنظومة من القواعد ؟ كما تساءل عن الاستراتيجية المتبعة في دراسته النقدية هذه ؟

يعيد في بدايات إجاباته على تلك التساؤلات مفهوم النظام المعرفي حسب ما قاله ميشال فوكو باعتباره "**جملة من المفاهيم والمبادئ والاجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية.**"[30] يركز الجابري عل لفظة (بنية) لما لها علاقة وطيدة في العلاقة بين العقل والثقافة، والتي يستل منها علاقة التطابق ليجعلها مرجعا له في هذه الدراسة بشرط وضعه وهو اعتماد تعريف الثقافة المشهور والقائل بأن " **الثقافة هي ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء.**"[31] وعلى هذا التبني يصبح العقل العربي مجموع تراكمات الثقافة العربية، فما عقل منها أصبح ثابتا لدرجة التقديس وما نسي منها يصبح متغيرا، ويرى الجابري أن ما بقي هو ثوابت الثقافة العربية، وهو العقل العربي ذاته.

إذا توقفنا قليلا مع الجابري في هذه النقطة بالذات والرجوع إلى ما قاله كل من الجاحظ والشهرستاني ووافقهما عليه الجابري حول النظرة المعيارية للأشياء عند العرب والتي لا تُقيَّد ولا تحفظ؛ أي في تغيير مستمر، ومقارنتها بوحدة العقل العربي واقعيا فإننا نكون أمام متناقضين مجموعين، وذلك كون ما يتم نسيانه يكون أكبر مما يتم ثباته وهذا يدعو إلى اختلافات متعددة في بنية العقل العربي باعتبار التغيرات الجغرافية والتارخية التي تعرض لها العقل العربي من جهة واختلاطه بقوميات مختلفة كل قطر على حدة من جهة أخرى؛ أي أن بنية العقل العربي على هذه الشاكل كان لابد ألاَّ يكون عقل عربي بالأساس في الوضع الراهن.

هذا ما بدا لنا للوهلة الأولى قبل أن نطلع على تعقيب الجابري، وبعد الاطلاع وجدنا أن الجابري استطاع التخلص من هذا التناقض من خلال طرح تساؤل بطريقتين مختلفتين ذكيتين هما على النحو التالي : السؤال الأول ماذا بقي ثايتا في الثقافة العربية منذ الجاهلية إلى اليوم ؟ على أساس استفهام استفساري، والسؤال الثاني : ماذا بقي ثابتا في الثقافة العربية منذ الجاهلية إلى اليوم ؟ لكن هذه المرة على أساس استفهام استنكاري. الأمر الذي يوحي بوجود سؤال ثالث خفي، أكثر صراحة وأعمق تعبيرا على حد تعبير الجابري وهو : ماذا تغير في الثقافة

العربية منذ الجاهلية إلى اليوم ؟ وهذا السؤال كذلك حسب الجابري يمكن قراءته بصيغة الاستفهام الاستنكاري. وهنا يواجهنا الجابري بحقيقة صادمة مفادها أننا لو استجمعنا كبار الشخصيات العربية البارزة على الساحة العربية الفكرية منذ العصر الجاهلي إلى يومنا هذا ممثلة على سبيل المثال لا الحصر بامرئ القيس وعمرو بن كلثوم وعنترة ولبيد والنابغة وزهير وابن عباس وعلي بن أبي طالب ومالك وسيبويه والشافعي وابن حنبل ... والجاحظ والمبرد والأصمعي .... والأشعري والغزالي والجنيد وابن تيمية ... ومن قبله الطبري والمسعودي وابن الأثير .... والفرابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون .... ومن بعد هؤلاء جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والعقاد والقائمة لطويلة... يقول الجابري " **نشعر بهؤلاء جميعا يعيشون معنا هنا، أو يقفون هناك أمامنا على خشبة مسرح واحد، مسرح الثقافة العربية الذي لم يسدل الستار فيه بعد، ولو مرة واحدة. ولا يمكن أن يعترض على هذا (الادعاء)إلا من يشعر شعورا صادقا وجازما، عندما يقرأ أحد هؤلاء، أنه لا يفهمه، لا يتجاوب معه، لا يستمع إليه، لا يستسيغ خطابه ومنطقه، أو على الأقل يشعر أنه من عالم غير عالمه.**"[32]

إن هذا الصدام العنيف يغير مفهومنا للثقافة أصلا ويعيد حساباتنا اتجاهها، وأول مركب للثقافة يجب التنازل عنه هو علاقة الزمن الطبيعي بزمن الثقافة، أي ثقافة، هذا الزمن الذي يقول عنه الجابري بأنه " **ليس هو بالضرورة زمن الدول والحوادث السياسية والاجتماعية وأن الزمن الثقافي لا يخضع لمقاييس الوقت والتوقيت الطبيعي والسياسي والاجتماعي، لأن له مقاييسه الخاصة.**"[33]

إن انشدادنا إلى الحقب التاريخية التي مرت بها الثقافة العربية من خلال أبطالها التاريخيين؛ إنما هو انشداد لزمن ثقافة معينة لا يمكن تجسيدها إلاَّ في تلك الفترة الزمنية، بالتالي فإنه لا يمكننا جر زمنها إلى حاضرنا جرا بكل مركبات تلك الثقافة ماديا ومعنويا؛ إننا بذلك نحاول استنساخ الأيام والأشخاص والدول، في حين كان لابد أن يكون الانشداد إلى المقومات الفكرية الناتجة عن تلك التجارب الحياتية لتوظيفها كدعائم للحاضر فنكون بذلك تخلصنا من فكرة ما الثابت وما المتغير في الثقافة العربية أو غيرها من ثقافات الشعوب الأخرى.

إن الثقافة ليست تجارب بعينها بقدر ما هي استخلاصات فكرية لتلك الممارسات الثقافية، فالثابت هي المبادئ والقيم الفاضلة والمتغير هو اختيارات البشر في ممارسة تلك القيم.

التخاطب – الكلام

إن مفهوم الكلام لا ينطوي بالضرورة على مجرد عملية التلفظ؛ إنما يحتاج إلى رابطين اثنين " **أحدهما يتعلق بـ (التوجه إلى الغير)، والثاني يتصل بـ (إفهام هذا الغير)**،"[34] ولذلك أضاف الزمخشري في تعريفه للكلام لفظ (الوضع) في قوله " **الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع .... والكلام هو المركب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى** ....."[35] ويقول ابن يعيش في شرحه لكلام الزمخشري أن لفظ الوضع "**احترز به من أمور، منها ما قد يدل بالطبع، وذلك أن من الألفاظ ما قد تكون دالة على معنى بالطبع لا بالوضع، وذلك**

كقول النائم : (أخ)، فإنه يفهم منه استغراقه في النوم، ..... فهذه ألفاظ، لأنها مركبة من حروف ملفوظة بها، ولا يقال لها كلم، لأن دلالتها لم تكن بالتواضع والاصطلاح."[36] ويفهم من ذلك أن التلفظ قد يقع لغير القصد كأن يقع عرضا في حالة النوم. وللكلام أصولا أخرى غير النطق، فهو يحتاج إلى الترتيب اللفظي وفق نظام اللغة المتلفظ بتراكيبها وبناها اللغوية، كما لابد للكلام من دلالة يرجى الإفادة بها، ولكن شريطة القصدية في كل ذلك فقد " **يقع الترتيب صدفة كما في حال اللعب والدلالة قد تنتزع عنوة كما في حال فلتة اللسان.**"[37]

من هنا يتبين لنا أن تشكل الكلام لا يكون بمجرد بناء علاقات بين الألفاظ المستعملة في لغة ما بقدر ما هو بناء علاقات بين المخاطِب والمخاطَب؛ بمعنى " **أن الذي يحدد ماهية الكلام إنما هو (العلاقة التخاطبية)، وليس العلاقة اللفظية وحدها : فلا كلام بغير تخاطب، ولا متكلم من غير أن تكون له وظيفة (المخاطِب)، ولا مستمع من غير أن تكون له وظيفة (المخاطَب).**"[38]

هذه العلاقات الثنائية تعتمد أساسا على العقلانية في تحديد الدلالات وذلك من خلال ربط العقل بالفعل التواصلي، ولكن العقل وحده غير كاف في عملية رصد هذه الرسائل المشفرة، لأنه ببساطة لا يوجد تطابق كلي بين البنية العقلية للمخاطب والمخاطب، وبذلك نكون أمام خاصيتين متعاكستين ولكن ليس بالضرورة خاصية الخطاب وخاصية العقل. وبالتالي فإن هذا الاختلاف في البنى العقلية يقلل " **طلب المعاني المجردة أو قل كلما ازداد المتكلم قربا من الخطابية، ازداد بعدا من العقلانية.**"[39]

إن الاعتقاد اليوناني حول تطابق العقلانية والانسانية يجرنا إلى عملية دمج الانسان بما هو أقل منه درجة من ناحية، وتصور هذا الإدماج أيضا بينه وبين ما يعلوه من ناحية ثانية، يبدو هذا الاعتقاد باطل خاصة ما تعلق بعملية الإدماج الثانية، لأننا لو افترضنا جدلا صحة هذا القول " **لترتب عليه أن من كان أعقل من الإنسان كان أكثر منه تغلغلا في الإنسانية، بينما المعترض ينسب إليه التغلغل في الألوهية.**"[40]

لقد حدد كثير من الفلاسفة العقل في نوعين اثنين (العقل النظري) والثاني (العقل العملي)، وأنهم رتبوا الأخلاق ضمن العقل العملي، ويوحي هذا الترتيب للوهلة الأولى أن الأخلاق فعل عقلي، لكن يمكن دفع هذا من عدة نواحي، أولها أن التقسيم الثنائي ليس بالضرورة إذ يمكن تقسيم العقل إلى عدة أقسام، " **فلا شيء يمنعنا من نسبة العقل إلى مظاهر أخرى لفاعلية الإنسان غير (النظر (و (العمل)، فنقول مثلا (العقل الحسي) و(العقل الخيالي) و(العقل الوجداني) و(العقل الذوقي) و(العقل الروحي).**"[41]

من ناحية ثانية يمكن تغير جهة النسبة فنقول " **الأخلاقيات النظرية والاخلاقيات العملية، فيكون الضرب الأول عبارة عن العقل النظري، منظرا إليه لا من جهة أقواله النظرية كما هو الأمر في التقسيم السالف للعقل، وإنما من جهة كون هذه الأقوال أفعالا مخصوصة، ويكون الضرب الثاني عبارة عن العقل العملي منظورا إليه لا من جهة أقواله العملية كما في التقسيم المتقدم، وإنما من جهة كون هذه الأقوال أفعالا لأفعال.**"[42]

أما من الناحية الثالثة " **ليس تعلق العقلانية بالجانب التواصلي من التخاطب بأولى من تعلق الأخلاقية به، لا بمعنى أن للتواصل أفعالا تضبطها الأحكام الخلقية كما أن له أقوالا تضبطها الأحكام العقلية، وإنما بمعنى أن أقواله لا تزيد عن كونها أفعالا منضبطة بالأحكام الخلقية، أو قل يجوز أن نستبدل مكان معايير العقل في الحكم على القول معايير الخلق فيه.**"[43]

الاستدلال – الخطاب

إن لفظة الخطاب تقودنا دوما إلى عملية التفاعل والتعامل، ولكن حقيقة الخطاب لا تتمحور أساسا في العلاقة التخاطبية بين عناصر الفعل الكلامي، لأن هذا التفاعل بين العناصر المحدثة للعملية التخاطبية قد لا تكون لغرض التأثير و التأثر في كثير من الأحيان إنما تكون للاستزادة المعرفية، ولا يكون المنطوق به من ناحية خطابا ليطلب منه الدليل كمن ينقل قول غيره غير معتقد إياه، أو كمن يكون قوله كذبا فيكون بذلك عابثا باعـتقاد غيره، "**ولأن الخلو عن الاستعداد للدليل، يجعل الناطق، إما متحكما بقوله، فلا يتوسل إلا بالسلطان، وإما مؤمنا بقول غيره، فلا يحتاج إلى برهان.**"[44] هذا من ناحية، من ناحية أخرى يكون المخاطَب فيها غير ملزم بمطالبة المخاطِب بالدليل، " **ذلك لأن فقد المنطوق له لهذا الحق يجعله، إما دائم التسليم بما يدعيه الناطق، فلا سبيل إلى تمحيص دعاويه، وإما عديم المشاركة في مدار الكلام.**"[45]

من هنا يمكن تحديد فاعلية الخطاب الحقيقة في نقطتين أساسيتين الأولى تكمن في ما يمكن للمخاطِب من قضايا جوهرية مسنودة بأدلة الغرض منها إقناع المخاطَب، والثانية تكمن في ما يمكن للمخاطَب من آليات يمحص بها أدله المخاطِب، لذلك نجد في كثير من الحوارات الخطاب الشكلي فقط في حين هي مجرد تمرير أمور للمخاطَب في حال كونه في غيبوبة عقلية. ومنه يتبين لنا أن مؤشر الخطاب في الحوارات يتمحور أساسا في العلاقة الاستدلالية (الحجاج)، فهذه الأخيرة تمثل العمود الفقري للخطاب وهي تمثل العمل التناوبي في بناء القصدية في الخطاب بين المخاطب والمخاطب، لأن الخطاب ليس قولا جاهزا ينقل من عقل إلى عقل فيتبناه ويعمل وفق مقتضياته فهذا حسب جون بياجي أكبر أكذوبة؛ إنما الخطاب يتشكل ضمن العلاقة التخاطبية الاستدلالية الحجاجية فهو عملية بناء آنٍ يمكن التمثيل لها بمتوسط القيمة بين ما كان عند المخاطب وما كان عند المخاطب.

والعلاقة بين القصد والاستدلال هي علاقة تشاورية بين صاحب القصد وصاحب الاستدلال في عملية تفاوضية يتم فيها تكييف قصدَ المخاطِب – الذي لا يمكن حملة لغة كما هو في حالة الصور الذهنية – تكييفا يتماشى وذهنية المخاطَب، " **والشاهد على ذلك ما يختص به اللسان العربي من استعمال لفظ واحد للدلالة على معنى القصد ومعنى الاستدلال معا، وهو بالذات الفعل (حجَّ) الذي يفيد (قصد) في قـــــــولنا : (حج البيت الحرام) كما يفيد (غلبه بالحجة) في قولنا : (حاجه ، فحجَّه).**"[46]

ولكن لابد الأخذ بعين الاعتبار طبيعة الحجج وتكييفها مع طبيعة القضايا المستدل عليها بهذه الحجج، وهذا يقودنا إلى ما طبيعة المراد إقناع الآخر به، فقد يكون أمرا ماديا فيحتاج إلى أدلة وحجج من جنسه، وعليه فإن الحجج المجردة في مثل هكذا قضايا ليست مجرد محاولة لذر الرماد في العيون. فالحجج لابد أن تكون مجسدة لما يراد إثباته، " **والشاهد على ذلك النظرية اللسانية التي عرفت باسم (نظرية الأفعال اللغوية)، فقد جعلت من مفهومي (القصد) و(الفعل) الأصلين الذين تتفرع عليهما باقي مفاهيمها وما يتصل بها من علل وأحكام، بحيث تصير الحجة فيها مردودة إلى مجموعة من القصود ومجموعة من الأفعال، منظورا إليها من جاني المستدل . أي المدعي . لا من جانب المستدَل له . أي المعترض –**"[47]

إنَّ هذه الحجج المقصودة في العملية التخاطبية الاستدلالية التي هي في مقابل الحجج المجردة قد لا تفي بالغرض حيث كون قوتها تكمن في اعتقاد المخاطِب بها لا المخاطَب، وعليه لابد للمخاطِب من أن يوجه انتقادات محتملة لحججها قصد ازالة كل اللبس عليها وذلك قصد طمأنة المخاطَب في صدق نيته.

إن الفرق بين البرهان والحجاج هو كون البرهان يعتمد على " **مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء للعلم بها،**"[48] أما الحجاج فإنها تنبني على " **مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء مجتمعة إلى مقاصدها للعلم بالحقائق والعمل بالمقاصد، بمعنى أن الحجاج يزدوج فيه طلب معرفة الواقع وطلب الاشتغال بقيمته، وقد توافق قيمة المستدَل عليه واقعَه، فتصادف مقتضياته الحجاجية مقتضياتِه البرهانية، وقد نخالفها، فتصادم مقتضياته الأولى مقتضياته الثانية،**"[49] من هذا التباين بين البرهان والحجج تتضح ملامح مجالات استعمال الأدوات التفكيكية للخطاب، فإمكانية عدم توافق البرهان العقلي مع الحجاج الاستدلالية تمكن في كثير من الأحيان أن توري أشخاصا أمورا لا ترى وأصواتا لا تسمع وأجسادا لا تدرك، إنها الخدع المبنية على التأثير على منافذ الإدراك الحسي وتوجيهها توجيها مسبقا. في الختام إن ما نخلص له هو أولوية تحديد أشكال المعرفة لتحديد أدوات اكتسابها وتفكيكها فالمسلمات؛ أي أنه يجب تحديد المعارف المتناسبة مع العرفان كالغيب والعوالم الأخرى التي ثبت وجودها بالنصوص المقدسة، والبرهان كالمنطق والحساب والفلك وكل ما تجري عليه آلة العقل، والبيان كالمعاني المطروحة في الطريق، فلكل شكل من أشكال هذه المعرفة أداة مناسبة له. وإننا بذلك نستل هذا من ذاك ونعطي للعقل العربي فرصة ليتطهر من درن الخلط بين الادوات في استجماع المعارف المختلفة الاشكال وفي عملية الكشف عندها كونه متلق.

المصادر والمراجع : /

1. ابراهيم السعافين، إشكالية القارئ في النقد الألسني، مجلة الفكر العربي المعاصر ،
2. إبراهيم عبد النور جهود عبد المالك مرتاض في تنظير القراءة ـ قراءة في كتاب نظرية القراءة ـ ، مجلة قراءات، جامعة بشار، الجزائر، العدد 10، 2010،
3. ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ت : إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001،
4. تودروف، القراءة كبناء، ت : محمد أديوان، مجلة الفكر العربي المعاصر، 1989،

5. حبيب مونسي، فعل القراءة النشأة والتحول، ، منشورات دار الغرب، وهران الجزائر، 2001،
6. حميد سمير النص وتفاعل المتلقي في الخطاب الأدبي عند المعري، ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق،
7. روبرت هولب، نظرية التلقي، ت : عز الدين اسماعيل ، النادي الأدبي والثقافي، جدة السعودية، 1994،
8. رولان بارت، النقد والحقيقة، ت : ابراهيم الخطيب، مجلة الكرمل العدد 11، 1984،
9. الشهرستاني، الملل والنحل، ت : محمد عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1968،
10. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998،
11. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1984،
12. محمد عبد البشير مسالتي محاضرات في نظرية القراءة والتلقي، جامعة سطيف2، الجزائر،
13. **L.Goldman, Le structuralisme génétique, Denoel Gonthier, Paris 1977**
14. **A.Lalande, La raison et les normes, Hachette, Paris,**
15. **G.Gusdorf, Les origines des sciences humaines, payot, Paris, 1967.**

[1] إشكالية القارئ في النقد الألسني ، ابراهيم السعافين، مجلة الفكر العربي المعاصر ، ج 34

[2] ينظر : محاضرات في نظرية القراءة والتلقي، د. محمد عبد البشير مسالتي، جامعة سطيف2، الجزائر، ص 10
http://dspace.univ-setif2.dz/xmlui/bitstream/handle/setif2/657/%D9%86%D8%B8%D9%80%D8%B1%D9%8A%D9%80%D8%A7%D8%AA%20%D8%A7%D9%84%D9%82%D9%80%D8%B1%D8%A7%D8%A1%D8%A9%20%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%84%D9%82%D9%80%D9%8A%20.PDF?sequence=1&isAllowed=y

[3] القراءة كبناء، تودروف، ت : محمد أديوان، مجلة الفكر العربي المعاصر، 1989، ص 106

[4] جهود عبد المالك مرتاض في تنظير القراءة ـ قراءة في كتاب نظرية القراءة ـ، أ. إبراهيم عبد النور، مجلة قراءات، جامعة بشار، الجزائر، العدد 10، 2010، ص 50

[5] **L.Goldman, Le structuralisme génétique, P33, Denoel Gonthier, Paris 1977**، نقلا عن : فعل القراءة د. حبيب منسي ص 14

[6] فعل القراءة النشأة والتحول، د. حبيب مونسي، منشورات دار الغرب، وهران الجزائر، 2001، ص 14

[7] فعل القراءة النشأة والتحول، د. حبيب مونسي، منشورات دار الغرب، وهران الجزائر، 2001، ص 14

[8] النص وتفاعل المتلقي في الخطاب الأدبي عند المعري، د. حميد سمير، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 200(، ص 14

[9] نظرية التلقي، روبرت هولب، ت : عز الدين اسماعيل ، النادي الأدبي والثقافي، جدة السعودية، 1994، ص 202

[10] النقد والحقيقة، رولان بارت، ت : ابراهيم الخطيب، مجلة الكرمل العدد 11، 1984، ص 26

[11] المرجع نفسه

[12] جهود عبد المالك مرتاض في تنظير القراءة ـ قراءة في كتاب نظرية القراءة ـ، أ. إبراهيم عبد النور، مجلة قراءات، جامعة بشار، الجزائر، العدد 10، 2010، ص 50

[13] ينظر : جهود عبد المالك مرتاض في تنظير القراءة ـ قراءة في كتاب نظرية القراءة ـ، أ. إبراهيم عبد النور، مجلة قراءات، جامعة بشار، الجزائر، العدد 10، 2010، ص 50

[14] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1984، ص 13

[15] محمد عابد الجابري مفكر وفيلسوف مغربي له 30 مؤلفا في قضايا الفكر المعاصر أبرزها نقد العقل العربي.

[16] د. طه عبد الرحمن اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998، ص 21

[17] د. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 14

[18] المرجع نفسه، ص 15

[19] **A.Lalande, La raison et les normes, Hachette, Paris, P 16–17** ترجمة الجابري

[20] د. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 17

[21] **G.Gusdorf, Les origines des sciences humaines, payot, Paris, 1967. P 130** ترجمة الجابري

[22] د. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 20

[23] المرجع نفسه، ص 29

[24] المرجع نفسه، ص 30 . 31

[25] د. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 32

[26] الشهرستاني، الملل والنحل، ت : محمد عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1968، ج1، ص 10

[27] المصدر نفسه، ج 3 ص 76

[28] د. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 33

[29] د. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 37

[30] المرجع نفسه، ص 37

[31] ينسب هذا التعريف إلى إدوارد هيريو **E.Herriot** وهو مؤرخ ورجل سياسة فرنسي توفي سنة 1957

[32] د. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 38 – 39

[33] المرجع نفسه، ص 39

[34] د. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 214

[35] ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ت : إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، ج1، ص 70

[36] المصدر نفسه، ج 1، ص 71

[37] د. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 214

[38] د. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، ص 214

[39] المرجع نفسه، ص 218

[40] المرجع نفسه، ، ص 218

[41] المرجع نفسه، ص 221

[42] المرجع نفسه، ص 221

[43] المرجع نفسه، ص 221

[44] د. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 225

[45] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 225

[46] المرجع نفسه، ص 226

[47] د. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 228

[48] المرجع نفسه، ص 230

[49] المرجع نفسه، ص 230