المعنى بين إرادة المتكلّم ومجهود القراءة

أ. مخلص بن عون
كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة
- صفاقس - (تونس)

ملخص المقال:

تطرح إشكاليّة المعنى في الخطاب من زوايا متعدّدة، أهمّها موقع المعنى من عمليّة التّخاطب. فهل هو في الملفوظ أم في نيّة المتلفّظ وقصده أم في ما يفهمه المتلقّي؟ أو بعبارة أخرى هل الملفوظ حامل لمعناه في ذاته أم هل أنّ المعنى غير متحقّق فيه وعلى المتلقّي أن يحقّقه؟ وقد طرح هذا الإشكال منذ القديم في تعريف المعنى عند نفر من أهل الأدب، لكنّ المحدثين خاضوا فيه واختلفوا حوله. وفي هذه السّطور محاولة لاستعراض بعضا ممّا قيل قديما وحديثا، وبحث عن شروط تحقّقه عند القدامى والمحدثين.

Résumé:

La problématique du sens du discours a plusieurs facettes. Et afin de l'approcher on ne doit pas se passer de la question suivante: où réside le sens ? Est-ce qu'il est dans le discours même ? Ou bien se concrétise-t-il par la lecture ? En d'autres termes est ce qu'on peut parler du sens indépendamment de lecture ? Ou le sens est-il le résultat d'une réception? On a remarqué que d'après les anciens linguistes arabes le sens est attaché implicitement à la lecture. D'ailleurs, les recherches modernes confirment clairement qu'il n'existe pas de sens indépendant à certaines lectures et ils ont affirmé qu'il est même un acte de lecture. A travers ce travail nous voudrons expliciter ces idées à partir des dictionnaires de langue arabe, et en s'appuyant sur les idées de l'école de constance de la réception, notamment H.R. yauss et W. Iser.

1 - شروط المعنى عند القدامى:

ارتبط المعنى عند القدامى بإرادة المتكلّم ورغبته في الإفصاح عمّا يدور في ذهنه من محتوى دلاليّ. ورغم الاختلافات الطّفيفة بين التّعريفات المعجميّة للمعنى فإنّها تحمل في جملتها تصوّرات متقاربة في بعض النّقاط. فقد ورد في لسان العرب: "عَنَيْتُ بالقول كذا: أردتُ. ومعنى كلّ كلام ومعناته ومعنيّته: مقصده."[1]

فالمعنى حسب تعريف ابن منظور هو المحتوى الدّلالي الّذي أراد المتكلّم التّعبير عنه، فهو يفترض أن يكون مطابقا لإرادة المتكلّم ورهينا لها. ولا يبدو من خلال هذا التّعريف أنّ لفظة "مقصد" تحتمل أكثر ممّا ينوي المتكلّم قوله، فهي أقرب إلى التّطابق مع نيّة المتكلّم. أمّا الفيروزبادي فقد قرن بين المعنى والإرادة والظّهور، ويظهر هذا في قوله:" عنت الأرض بالنّبات: أظهرته، عنت القربة بماء كثير: لم تحفظه فظهر. عنيتُ الشّيء: أبديتُه."[2] فهو لا يقف عند مجرد القصد، بل يتجاوزه إلى الإبانة والظّهور، فما يعنيه الكلام هو ما يظهره من قصد. فشرط المعنى حسب هذا التعريف هو قابليّة الظّهور، بل ضرورة الظّهور، فلا يكون معنى حتّى يكون ظاهرا. وهذا يقودنا إلى أنّ ما يخفى من قصد المتكلّم ليس من المعنى في شيء حتّى وإن قصده المتكلّم. وفي هذا إشارة غير مباشرة إلى ضرورة ربط المعنى بالمتلقّي الّذي يقاس من خلاله ظهور المعنى وبيانه. فالظّهور لا يتمّ في غياب طرف يتلقّى الكلام الملفوظ. فتعريف الفيروزبادي للمعنى يؤدّي ضمنيّا إلى ارتباط المعنى بالتّلقّي. ولئن كان صاحب القاموس المحيط لم يصرّح بهذا الارتباط، فإنّ هناك من أشار إلى ذلك بوضوح، وهو أبو الحسن أحمد بن فارس ابن زكريّا الّذي ربط المعنى بالجهد الذّي يقوم به المتلقّي لإدراكه. وذلك عند نقله لقول ابن الأعرابيّ: "والّذي يدلّ عليه قياس اللّغة أنّ المعنى هو القصد الّذي يبرز ويظهر في الشّيء، إذا بُحِثَ عنه."[3] وقوله: "إذا بُحِثَ عنه"، يعني أنّ المعنى ليس ما يفيض عنه الكلام تلقائيّا وإنّما هو ما يصل إليه المتلقّي من دلالة عن طريق البحث، فهو نتيجة لاجتهاد المتلقّي لفهم الملفوظ. وهذا تأكيد على أنّ المعنى ينتج عن تدخّل المتقبّل في القول.

وهكذا نخلص إلى ثلاثة شروط للمعنى، هي: إرادة المتكلّم ومقصده، وقابليّة الكلام لحمل المعنى، وجهد القراءة الّذي يقوم به المتقبّل، أي أنّ شروط المعنى هي المتلفّظ - ممثّلا في الإرادة - والملفوظ - الحامل للمعنى - والمتقبّل - الّذي يكشف المعنى. وتلك هي مكوّنات عمليّة التّواصل الّتي أشار إليها النّقد الغربي الحديث.[4]

أمّا من النّاحية الاصطلاحيّة فقد تعامل النّقّاد القدامى مع المعنى في إطار علاقته باللّفظ، أو في إطار ثنائيّة اللّفظ والمعنى. ويبدو أنّهم قد انقسموا إلى شقّين، شقّ يرى أنّ المعنى هو الأصل ووظيفة اللّفظ هي تجسيده وخدمته وإظهاره للعيان وتحويله من التّصوّر الذّهني إلى التّحقّق العيني. ومن أهمّ روّاد هذا الاتّجاه ابن جنّي، الّذي يشير بشكل واضح

إلى أنّ الألفاظ خدم للمعاني " فإذا رأيتَ العرب قد أصلحوا ألفاظهم وحسّنوها وحموا حواشيها وهذّبوها وصقلوا غروبها وأرهفوها، فلا ترينّ أنّ العناية إذ ذاك إنّما هي بالألفاظ، بل هي عندنا خدمة منهم للمعاني وتنويه بها وتشريف منها."[5]

ونستنتج من هذا القول أنّ القدامى قد انشغلوا بالمعنى باعتباره أحد طرفي الثّنائيّة الّتي شغلت تفكيرهم النّقدي، أي أنّ المعنى كان قضيّة من القضايا الّتي شغلت التفكير النّقدي القديم. ولكنّ هذا الانشغال كان في إطار العلاقة بين الموجودات الخارجيّة وبين الصّور الذّهنيّة، ويشير إلى ذلك فخر الدّين الرّازي وهو من أهمّ المنتصرين للمعنى إلى جانب ابن جنّي، فهو يرى أنّ " المعنى اسم للصّورة الذّهنيّة لا للموجودات الخارجيّة لأنّ المعنى عبارة عن الشّيء الذّي عناه العاني وقصده القاصد وذاك بالذّات هو الصور الذّهنيّة. فإذا قيل إنّ القائل أراد بهذا اللّفظ هذا المعنى فالمراد أنّه قصد بذكر ذلك اللّفظ تعريف ذلك الأمر المتصوّر "[6]، وهذا يعني أنّه لا حديث عن المعنى إلاّ في إطار مقارنته باللّفظ حتّى عند المنتصرين للمعنى. أمّا الطّائفة الثّانية فهم المنتصرون للّفظ وعلى رأسهم علمان من أعلام الفكر النّقدي القديم هما أبو عثمان الجاحظ وعبد القاهر الجرجاني. فالجاحظ تعامل مع المعنى باعتباره أمرا بسيطا لا يشغل فكره النّقدي، لذلك اعتبر " المعاني مطروحة في الطّريق "[7]معرفتها متاحة للجميع حتّى من غير أهل العربيّة، و" إنّما الشّأن كلّه في إقامة الوزن وتخيّر اللّفظ."[8] أمّا الجرجاني فيربط المعنى بالنّظم ويرى أنّ جودة الكلام إنّما تكون بحسب موقع بعضه من بعض، لكنّه يقصد المعنى النّحوي الّذي ينشأ عن تركيب الكلام،[9] لذلك يذهب بعضهم في حديثه عن المعنى إلى أنّه قبل الجرجاني " ليس ثمّة من تأسيس نقديّ إلاّ للمعنى البسيط "[10]، ويشير إلى أنّه قد ميّز بين المعاني الأُوَل والمعاني الثّواني أو بين المعنى ومعنى المعنى، فالأوّل هو المعنى المفهوم من ظاهر اللّفظ والثّاني هو ما يفضي إليه معنى اللّفظ من معان أُخَر. وهذا يعني أنّ دراسة المعنى قد شهدت مع الجرجاني نقلة نوعيّة، فتحوّل الفكر النّقدي من الحديث عن المعنى البسيط إلى الحديث عن طبقات المعنى. لكنّ الجرجاني وإن درس المعنى في إطار هذه التّراتبيّة فإنّه يقرّ بأنّ اللّفظ هو صاحب الفضل ودونه لا يستوي البيان فـ "محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزيّة في الكلام أن تنظر في مجرّد معناه."[11] فاللّفظ هو الحامل للصّنعة وليس المعنى وهو دون سواه مكمن الإبداع في النّصّ.

لكنّ طائفة من القرّاء جعلت من المعنى شاغلا لها فعمدت إلى البحث عنه في النّصوص، وقد تجلّى ذلك خاصّة في كتب التّفسير الّتي اتّجهت همّة أصحابها إلى البحث عن المعنى في القرآن، ممّا أنتج مدوّنة تفسيريّة ضخمة، وإن كان البعض قرأ النّصّ القرآنيّ من زوايا أخرى منها ما يتعلّق باللّفظ ممّا أدّى إلى ظهور المصنّفات الّتي تعنى بالإعجاز البياني في القرآن[12]. وتجلّى اهتمام القرّاء بالمعنى كذلك في كتب الشّروح الّتي اتّخذت من الشّعر مادّة لها تناولتها بالقراءة. وقد أنتج ذلك كمّا هائلا من المؤلّفات، قد أثرت المكتبة العربيّة لا محالة. ويبدو أنّ المعنى في كلّ هذه المؤلّفات، تفاسير وشروحا، يمثّل هدفا للقراءة، ولكنّه هدف يتحقّق من خلال المرور بمراحل ضروريّة تؤدّي إليه، وهي فكّ الشّفرات داخل النّصّ، سواء كان هذا التّشفير قائما على اللّفظ أو على التّركيب أو على التّصوير، وكلّها مرتبطة في

النّهاية باستخدام اللّفظ. وفكّ التّشفير هو ما يمكن أن نسمّيه القراءة، ونوع التّشفير هو المحدّد لنوع القراءة، لذلك يمكن الحديث في التّفاسير وفي الشّروح عن قراءة لفظيّة أو نحويّة أو بلاغيّة. فالعمل الّذي يقوم به المفسّرون والشّرّاح هو فكّ الشّفرات الّتي يقوم عليها النّصّ من أجل الوصول إلى المعنى. فهذه الطّائفة من النّقّاد لا تتعامل مع النّصّ في إطار ثنائيّة اللّفظ والمعنى بل في إطار البحث عن المعنى، بدليل أنّ مفسّر القرآن أو شارح الشّعر في كثير من المناسبات يورد المعنى مباشرة دون أن يمرّ بأيّ نوع من أنواع القراءة، وذلك عندما يبدو له أنّ المعنى في ظاهر اللّفظ ولا تحتاج الإبانة عنه إلى أيّة قراءة. وإذا كان هؤلاء قد نظروا إلى المعنى باعتباره أحد طرفي ثنائيّة شغلت تفكيرهم فترة طويلة، أو باعتباره هدفا تشدّ له الهمم، فإنّ طائفة من المحدثين ربطوه بالقارئ وأخرجوه عن أحاديّة سلطة المتلفّظ.

2- المعنى في نظريّة التلقّي:

اهتمّ المحدثون بالمعنى في سياقات مختلفة، من أبرزها المباحث المتعلّقة بالتّأويل والقراءة. ومن أبرز من اشتغل بهذا المبحث باحثان كان لهما أثر بارز فيه، هما الألمانيين ياوس وآيزر. فقد قدّم كلّ منهما مقترحات نظريّة ساهمت بشكل فعّال في تطوير دراسات التّلقّي، ولعلّ ما يجمع بين هذين الباحثين هو اعتبار المتلقّي فاعلا حقيقيّا في إنتاج المعنى وتحقيقه في النّصّ. وقد مكّن ذلك من تجاوز النّظريّة البنيويّة الّتي تحصر العمل الأدبي في النّصّ ذاته، فأهمّ ما أنجزه أصحاب نظريّة التّلقّي التّمييز الدّقيق بين النصّ وبين العمل الأدبي. فالنصّ مشروع عمل أدبيّ لا يتحوّل إلى عمل أدبيّ فعليّ إلاّ متى تحقّق بفعل القراءة. وهذا يعني أنّ القراءة هي الّتي تؤدّي إلى وجود فعلي للمعنى. فوظيفة القراءة هي تحقيق الأعمال الأدبيّة وإخراجها من دائرة الوجود الافتراضي إلى دائرة التحقّق الفعلي أو من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل، أو من مشروع معنى إلى معنى مشروع. فالعمل الأدبي على هذا الأساس يتّخذ موقعه في الوسط بين النصّ والقراءة، وذلك من خلال التّفاعل بين النصّ والقارئ، فهو أشمل من النصّ باعتباره يضمّ مجهود القراءة وأكبر من القراءة باعتباره يتضمّن النّصّ. وفي هذا التمييز يكمن الاختلاف بين المناهج البنيويّة ونظريّة التّلقّي. وقد اقترح ياوس بعض المفاهيم النّظريّة لبناء نظريّة القراءة، أهمّها مفهوم أفق الانتظار ومفهوم المسافة الجماليّة.

فأفق الانتظار تكوّنه المعارف الّتي يحملها القارئ لحظة مواجهة النّصّ الأدبي، والقارئ ليس خلوا من المعارف السّابقة، بل هو حامل لمرجعيّات متعدّدة ومتنوّعة وصاحب أحكام مسبقة. فأفق الانتظار يتحدّد بعدّة عوامل منها ثقافة القارئ الأدبيّة والجماليّة العامّة وخبرته القرائيّة ومنها معرفته السّابقة بطريقة الكاتب وأسلوبه ومنها كذلك التّكوين النّفسي والاجتماعي للقارئ. وجملة هذه العوامل تكوّن ثقافة أدبيّة وعادات قرائيّة هي الّتي تحدّد أفق انتظاره حول نصّ معيّن.

أمّا المصطلح الثّاني المهمّ الّذي اقترحه ياوس في علاقة بالمعنى فهو « المسافة الجماليّة » ويقصد به المسافة الفاصلة بين الأثر الأدبي وأفق انتظاره. فالمسافة الجماليّة تتحدّد بواسطة أفق الانتظار فتؤدّي إلى احتمالين، فإمّا أن تتطابق الكتابة مع انتظار القارئ

وإمّا أن تتجاوزه، وذلك بمخالفة ما توقّعه القارئ من النّصّ، وحجم المخالفة أو التّجاوز هو ما يسمّيه ياوس المسافة الجماليّة. وهذه المخالفة قد تحظى بالنّجاح فتحدث تحوّلا في تاريخ الأدب، ويتحوّل النّصّ بمقتضى ذلك إلى نصّ مَعْلَم. ومن المصطلحات المهمّة كذلك في نظريّة ياوس حول التّلقّي مصطلح "التّجربة الجماليّة" الّتي تَنْتُج عن المسافة الجماليّة، وتتمثّل في التّحرّر من الالتزامات اليوميّة عن طريق الخيال وهذا التحرّر يؤدّي إلى المتعة الجماليّة، و هكذا تُمَثِّلُ التجربة الجماليّة عمليّة تحرّر من قيود الحياة اليوميّة عن طريق الإبداع الفنّي [13]. ويلخّص ياوس التجربة الجماليّة في مقولات ثلاث أساسيّة هي القدرة الشّعريّة- Poesis - والأثر الفنّي – Arthesis - والتّطهير [14] Catharsis - . فهانز روبير ياوس مثّل بهذا الطّرح النّظري أحد أهمّ منظّري التّلقّي، ومثّلت دراساته مِهادا نظريّا حقيقيّا لتطوير الدّراسات في هذا الاتّجاه. وذلك إلى جانب زميله في جامعة كونستانس وولفغانغ آيزر.

فقد أقام آيزر نظريّته حول التّلقّي على ثلاثة مفاهيم مفاتيح هي مفهوم السّجلّ ومفهوم الاستراتيجيّة ومفهوم القارئ الضّمني. فالسّجلّ يشمل المعارف السّابقة الّتي يحيل عليها النّصّ الأدبيّ. فهو ما يُضَمَّن في النصّ من رواسب متأتّية من ثقافة الكاتب الّتي اكتسبها بالقراءة والتّعامل مع النّصوص أو ما هو متأتّ من التّجربة الحياتيّة. [15] فالكاتب عندما يبني نصّه فإنّه لا يستطيع التّخلّص من تأثيرات المحيط الخارجي ولا من معارفه السّابقة. ويشمل السّجلّ مجموع الشروط المشتركة الّتي تقرّها العمليّة الإبداعيّة والّتي يشترك فيها الكاتب والقارئ. أمّا استراتيجيّة العمل الأدبي فتتمثّل في العلاقات بين العناصر المكوّنة للنّصّ ويمكن تمييزها عن طريق تقنيات الكتابة، من قبيل الحديث عن بعض الطّرق المستخدمة في السّرد كالارتداد أو الاستباق أو غيرها من التّقنيات المتعلّقة بالشّعر مثل بنية القصيدة الجاهليّة. وهذه التّقنيات تمثّل أرضيّة مشتركة بين الكاتب والقارئ تؤدّي إلى إنجاح عمليّة التّواصل. والمفهوم الثّالث الّذي يعدّ أحد أركان نظريّة التّلقّي عند آيزر هو مفهوم القارئ الضمني، وهو القارئ المفترض مسبقا الّذي يَمْثُل في ذهن الكاتب لحظة إنشاء الخطاب. وقد حُظِي القارئ باهتمام كبير من لدن المهتمّين بالتّلقّي، ومن أبرز هؤلاء أمبرتو إيكو الّذي شبّه القارئ بالخصم في المعركة، فالقائد العسكريّ يرسم صورة للخصم النّموذجي ليهزمه، أمّا الكاتب فيختلف عن القائد العسكري في كونه يريد أن يكون خصمه رابحا. ويشير إيكو إلى أنّ " النّصّ إن هو إلاّ فضاءات بيضاء وفرجات ينبغي ملؤها."[16] وهذه الفضاءات هي عبارة عن "سلسلة من الحيل التعبيريّة الّتي ينبغي أن يفعّلها المرسل إليه."[17] فالقارئ النّموذجي عند إيكو هو القارئ المتوقّع بكلّ هواجسه ومعارفه وأحكامه المسبقة. وهو مفهوم قريب من مفهوم القارئ الضّمني عند آيزر وإن كانت بينهما اختلافات دقيقة. فنقطة الالتقاء الأساسيّة هي إنّ كليهما - الضّمني والنّموذجي - يتشكّل في ذهن الكاتب من خلال النّظام المرجعي للنّصّ.

خاتمة:

يبدو المعنى هدفا سعى إليه الدّارسون منذ القديم، فمنهم من تطرّق إليه باعتباره جزءا من قضايا أخرى لا تحسم بدونه. وهو ما فعله المتخالفون حول ثنائيّة اللّفظ والمعنى. ومنهم من اعتبره غاية في ذاته، فبحث عنه في نصوص إبداعيّة مثل القرآن والشّعر، وهؤلاء هم المفسّرون والشّرّاح. وقد كانوا جميعا يتأرجحون بين تفعيل دور المتلقّي أحيانا وحجبه أحيانا أخرى. أمّا المحدثون فقد تجاوزوا هذا الخلاف وأقرّوا بأهميّة متلقّي الخطاب في تحقيق المعنى. وحوّلوا مبحث المعنى من مجال النصّ المغلق -كما عند البنيويّين- إلى مجال العمل الأدبي المنفتح على ظروفه إنتاج الخطاب تلفّظا وتلقّيا.

الهوامش:

[1] – أُنظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج4، دار المعارف، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشّاذلي، دت، مادة : عنا.

[2] – الفيروزبادي، **القاموس المحيط**، ج4، باب الواو والياء، فصل العين ص532، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان،ط1، 1991.

[3] – أبو الحسن أحمد ابن فارس بن زكريّا، **معجم مقاييس اللّغة**، ج4، ص148، مادّة « عني »، تحقيق عبد السّلام محمد هارون وضبطهما، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط3، 1402هـ/1981م.

[4] – Voir: Roman Jakobson, ***Essais de linguistique générale***, traduit et préface par Nicolas Ruwet, Minuit, Paris,1963

[5] – ابن جنّي، **الخصائص**، دار الهدى، بيروت، لبنان، دت، ج1،ص217

[6] – فخر الدّين الرازي، **التّفسير الكبير**، المطبعة البهيّة، المسألة التّاسعة والثّلاثون،ص113

[7] – أبو عثمان الجاحظ، **الحيوان**، ج3، ص ص130/131

[8] – المرجع نفسه

[9] – أُنظر: **دلائل الإعجاز** في علم المعاني، حقّقه محمد عبده ومحمد محمود التّركزي الشّنقيطي، نشر محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، مصر، 1402هـ/1982م، ص64.

[10] – عباس امير، **المعنى القرآني بين التّفسير و التّأويل**، دراسة تحليليّة معرفيّة في النّصّ القرآني، دار الانتشار العربي، ط1، بيروت، لبنان، 2008، ص42.

[11] – عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص197

[12] – انظر: الباقلاّني، **إعجاز القرآن**، شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت،2005.

[13] – Hans Robert Jauss, ***Pour une esthétique de la réception,*** traduit de l'allemand par Claude Maillard, préface de Jean Starobinski, ed Gallimard, Paris,1978, p130

[14] – ibid, p131

[15] –Wolfgang Iser, ***L'acte de*** *théorie de l'effet esthétique*, traduit de l'allemand par Evelyne Sznycer, ***lecture,*** ed Pierre Margada, Bruxelles, 1985, p161

[16] – أُنظر: أمبرتو إيكو، **القارئ في الحكاية**، ترجمة أنطوان أبو زيد، ط1، سنة1996، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، ص63.

[17] – المرجع نفسه، ص61