



JOURNAL OF THE ARAB AMERICAN UNIVERSITY مجلة الجامعة العربية الأمريكية للبحوث

القراءة النسقية بين البعد التأويلي والمنهج الثقافي: نحو بناء تصوّر تكاملي

محمد باسل قادري^{1*}، عبد الخالق عيسى²

¹طالب دكتوراه، قسم اللغة العربية، جامعة النجاح الوطنية، نابلس

²أستاذ مشارك، قسم اللغة العربية، جامعة النجاح الوطنية، نابلس

*الباحث المراسل: Mohammad.qadri@najah.edu

Received: 07/07/2025

Revised: 26/08/2025

Accepted: 28/10/2025

Published: 30/09/2026

DOI: <https://doi.org/10.35517/AAUP-2026.V12.3.4>

الملخص

يسعى هذا البحث إلى تطوير مفهوم "القراءة النسقية" بوصفه مقارنة نقدية تأويلية، تُزاج بين فعل القراءة ومنهج النقد الثقافي ضمن بناء تكاملي. وينطلق من إشكالية العلاقة بين القارئ والنص، باعتداده أن المعنى لا يُستخلص من البنية الظاهرة وحدها، بل يتولد من تفاعل الأنساق اللغوية والثقافية والنفسية المضمرة في النص. ويرتكز البحث على منهجية تأويلية تستلهم مبادئ الهرمنيوطيقا، ونظرية الأنساق العامة، والتصور المعرفي عند محمد مفتاح، مع الاستفادة من آليات الكشف الثقافي عند عبد الله الغدامي، لتشييد قراءة تبين كيف تعمل آليات التشابه والاختلاف والتكرار في توليد المعنى، وكيف يتفاعل القارئ معها لإعادة إنتاج شبكة دلالية متجددة. ويقترح البحث أن القراءة النسقية لا تقتصر على استكشاف البنية أو السياق؛ كلٌّ على حدة، بل تعمل على دمجها في نموذج يربط الوظيفة البنائية للنص بموقع القارئ داخل شبكة المعنى، في ضوء نسقٍ واسع، يكشف إمكانات النص وتأثيراته الثقافية. وتخلص الدراسة إلى أن النسق نظاماً تأويلياً دينامياً، يعيد صياغة المعنى عبر آليات متداخلة من التكرار والاختلاف والتأويل، وأن القراءة النسقية ممارسة معرفية، تكشف موقع النص ضمن بنية الثقافة، وتضيء أبعاده الإشكالية في ضوء وعي المتلقي وسياقاته.

الكلمات المفتاحية: محمد مفتاح، النسق، القراءة، النقد الثقافي، التأويل.

1. المقدمة

يدرس البحث مفهومين مُشكّلين في النقد، وهما: القراءة والنسق، عارضاً جذورهما الفكرية، ومحاولاً الوصول إلى مفهوم نقدي حديث يُدعى "القراءة النسقية"، مُبتغياً أن يكون آلة فكرية ونظرية جديدة يُمكن من خلالها قراءة النصوص الأدبية بمعزلٍ عن أدبيّتها، وعن استباق أحكام مطلقة للنسق المضمّر الذي هو - كما يقترح عبد الله الغدامي في النقد الثقافي - مُلغ للنسق الظاهر ومُخالفٌ له، ويقترح منظوراً جديداً للتعامل مع هذا النسق استناداً إلى نظرية التأويل ونظرية المعرفة ونظرية الأنساق العامة.

ويركّز البحث على جهود الناقد محمد مفتاح، الذي وسّع مفهوم النسق بمعزلٍ عن النقد الثقافي، وبتغيّيا البحث صنّع علاقة بين جهود مفتاح وجهود الغدامي وغيره من النقاد الثقافيين، الذين أسهموا في بلورة النقد الثقافي، ويقرن خلاصة مفهوم النسق بخلاصة مفهوم القراءة حتّى يتبلور وعي نقديّ ناضج حول مفهوم "القراءة النسقية". ويهدف البحث إلى تكوين رؤية نقدية، يمكن من خلالها قراءة النصوص والخطابات بمعزلٍ عن الأنساق اللغوية الظاهرة، والولوج إلى الأنساق المضمرة بناءً على "نتيجة" مسبقة لدى القارئ بأن ينظر إلى الأنساق المضمرة وفقاً لثلاثة مفاهيم، وهي: التشابه، والاختلاف، والتكرار، ووفقاً لهذه النظرة، يتكوّن خطاب نقديّ حديث، يُعنى بقراءة النسق المضمّر من دون الافتراض مسبقاً بأنّه مُخالف للظاهر.

* الباحث المراسل

وتكمن أهمية البحث في كونه يجعل القارئ متابعاً للمرجعية الثقافية للنسق المقروء؛ فعلى سبيل المثال، لا يمكن قراءة النسق "الطللي" للقصيدة القديمة إلا بقراءة تكرار لهذا النسق في قصائد أخرى، ثم المقارنة بين النسق في النص المقروء وبقية النصوص الأخرى بناءً على تشابه النسق في النص المقروء وبقية النصوص أولاً، واختلافه عنهم ثانياً؛ فتتحدد القراءة، أو النسق المضمّر، عبر الاختلاف.

ويفترض البحث عدداً من الفرضيات، من أهمها:

- إن كل قراءة تحمل موقفاً مسبقاً، يمكن تفكيكه عبر تحليل الأنساق المضمرة في الخطاب.
 - إن النسق ليس عنصراً شكلياً، بل وظيفي يتكشف بعلاقاته المتكررة والمتحوّلة.
 - إن العلاقة بين القارئ والنص علاقة نسقية مركبة، تتطلب أدوات تأويلية قادرة على قراءة المعنى الكامن.
- وينتهج البحث المنهج الوصفي التحليلي القائم على المتابعة التاريخية لنظرية القراءة، ونظرية المعرفة، ونظرية الأنساق العامة، والنظرية الثقافية، مع مراقبة دالة وتحليلية لكل نظرية تاريخياً بما يفيد النظرية الكلية الشمولية التي تبلور مفهوم "القراءة النسقية"، معتمداً على عدد من الأفكار الكبرى أهمها:
- تأويلية شلير ماخر القائمة على "دائرة التأويل" والتمييز بين المعنى اللغوي والنفسي.
 - نسقية محمد مفتاح القائمة على التشابه، والاختلاف، والتكرار، والبنية الوظيفية.
 - ثقافية عبد الله الغدامي التي تركز على "النسق المضمّر" والممارسة التأويلية الموجهة بالكشف عن الأبعاد الثقافية المضمرة المتناقضة مع النسق الظاهر.

2. القراءة مُصطلحاً مُشكلاً

يقف مصطلح (القراءة) على طريق متشعب من الأسئلة المهمة التي تكون جزءاً كبيراً من ماهيته؛ فبين النصّ وصاحب القراءة علاقة جدلية ومُشكلة في الزمن القديم والحديث؛ فالقراءة عبء يتحمّله (القارئ) الذي يحمل أفكاراً، وآليات محدّدة، تمكّنه من فهم هذا (المقروء)، مع القدرة على تفسيره ونقل دلالاته، ولكن، لا بدّ - قبل الحديث عن القارئ وأفكاره - من أن يكون ثمّ وقوف على مصطلح القراءة وتاريخه.

ومع أنّ هذه الوقفة ليست يسيرة، بل تكاد تكون جدلية في كثير من الأحيان، فإنه يتفق على ردّ مصطلح (القراءة) إلى مصطلح أجنبي آخر، وهو (الهرومونيقيا)⁽¹⁾، أو علم التأويل. والحاجة إلى التأويل تنبع من كون اللغة تحمل وجهين من أنماط الكلام؛ أحدهما ظاهر وبيّن، والآخر يحتاج إلى كشف وتجاوز لجمالياته البلاغية، وفي قراءة النصّ بأحد هذين الوجهين من دون الآخر ظهر الإشكال بين المتشددين الذين يقفون على ظواهر النصوص، والآخرين الذين يتركون ظاهر النصّ ويغفلونه ويلجؤون إلى ما وراء أفتحة الاستعارة والتورية وغيرها من الجاليات البلاغية.

ولا بدّ لأيّ (قارئ) أن يكون له موقف من هاتين المدرستين؛ فظهورهما الجدلي في الوسط العربي أتى جرّاء المحاولات الجديدة في قراءة القرآن الكريم وتفسيره؛ فبدأ فريق التأويل يقدّم نفسه ويبرّر على أنّ لديه معاني موضوعية ذاتية، وأنّ التفسير التراثي هو تفسير يقف على ظاهر النصّ، وحدا بهم الأمر إلى مقارنة النصّ القرآنيّ بغيره من النصوص؛ فيقولون: "فالنصّ الهيجلي مثل النصّ القرآنيّ ليس له معنى واحد؛ فاللغة متشابهة. هناك حقيقة ومجاز، محكم ومتشابه، ظاهر ومؤوّل، ومجمل ومبين، وكلاهما صحيح. ويُستخدمان في موقفين متعارضين أحياناً. يتمسك السلفيون بأحد طرفي المعنى وهو الحقيقة والظاهر والمبين. وهو ادعاء، وأخذ نصف الحقيقة دون الأخرى، واعتداد اللغة ذات وجه واحد..." (حنفي، 2019، 13).

ورأى أهل الرأي الأول/ القراءة بالظاهر أنّ التأويل لا يُعدّ تفسيراً موضوعياً؛ فالمفسّر لا يبدأ تفسيره من "الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية، بل يبدأ بموقفه الراهن محاولاً أن يجد في القرآن (النصّ) سنداً لهذا الموقف" (أبو زيد، 2014، 15)؛ فالمفسّر لديه موقف معيّن يظهر من تلقاء نفسه في النصّ القرآنيّ، ووجوده في النصّ القرآنيّ من ناحية (المعنى) قد لا يكون حقيقياً، بل ظهر لأنّ هذا الموقف موجود ابتداءً في عقل المفسّر من قبل قراءة النصّ القرآنيّ، وبذلك تصبح القراءة غير موضوعية، مع كونها لا تأخذ بعين الاعتبار (الحقائق) اللغوية والتاريخية.

والقراءة فعلٌ مقصود، كما يرى أهل الرأي الثاني؛ بمعنى أنّ قراءة النصّ قراءة تأويلية، تدخل في إطار (موقف) الذات من هذا المقروء، فتصبح القراءة "تجربة مشتركة بين الموضوع والذات" (حنفي، 2019، 12)، وهي "لا تعني مجرد عملية الفهم لشيء مُعطى محدّد سلفاً، له وجود خارجيّ محايد عن المتلقّي الذي يحاول أن يفهم هذا الشيء أو هذا النصّ. إنّ هناك بين المتلقّي والنصّ الأدبيّ شيئاً مشتركاً هو تجربة الحياة" (أبو زيد، 2014، 27)، ومن الأمثلة على هذا النوع من القراءة ما فعله العلماء

(1) سُميت بذلك نسبة إلى ما اعتقد بأنّه إله عند الإغريقين، وكان اسمه "هزّمس"، ويرمز إلى جريان المعنى لكونه رسولاً للآلهة.

المسلمون قديماً حين قرؤوا النصوص اليونانية وترجموها وشرحوها وعلقوا عليها، فظهرت نصوص أخرى بصيغة إسلامية توافق أفكارهم ومعتقداتهم؛ فنتج عن القراءة نصّ جديد يمثل هذه التجربة المشتركة بين الموضوع اليوناني والذات الإسلامية. ولكن القراءة التأويلية، مع حداثة معانيها وتفرد نتائجها، تنطوي على تحذير من (موقف) القارئ، ولعل أخطر القراءات الأدبية هي قراءات المستشرقين للأعمال العربية؛ فيها لا يمكن عدم الشك ببراءة القصدية المنطوية على فعل (القراءة)؛ فعلى سبيل المثال، يرى إدوارد سعيد أنّ الاستشراق هو في ذاته إرادة معيّنة أو نيّة معيّنة، وليس مجرد تعبير عن الإرادة والنيّة؛ لإيهام المتلقّي بعالم مختلف غير الذي يتمّ التحدّث عنه، وللسيطرة عليه والتلاعب به (سعيد، 2000، 58)، وفي إطار هذه النيّة، أظهر المستشرق قراءاته للشرق بنتائج محدّدة عنده سلفاً.

واعترض نقاد تراثيون على مبدأ فعل القراءة؛ لأنّه ينطوي على هذا (الموقف)، أو (النيّة)، ومن أبرزهم الناقد محمود شاكر الذي وقف ضدّ من يحاولون تأويل النصوص الجاهلية ودراستها دراسة متضمّنة للتجربة الذاتية، أو المنهجية، البعيدة عن الوقائع التاريخية واللغوية، فبيّن أنّها لغو باطل، "كما تُدرس نقوش الأمم البائدة واللغات الميتة" (شاكر، 1936، 15).

ومن ثمّ، فأخذ موقف من أحد الفريقين مُشكّلاً وعسيراً؛ فالأول ينطوي على الحقائق والأخر ينطوي على القصدية والذاتية، ومناهج القراءة الحديثة تفهم مصطلح (القراءة) بمعنى التأويل، وقراءة ما بعد المجاز والبلاغة في الأعمال الأدبية بنيات مختلفة؛ فبعد أن كانت المعتقدات، على سبيل المثال، تُقرأ قراءة تفسيرية توضيحية، تقف على معاني المفردات وأصولها وعلى وظيفتها الدلالية والسياقية، أصبحت تُقرأ ضمن (الموقف) الأسطوري، أو الثقافي، أو النفسي، أو غيرها من القراءات، منطلقاً من عناصر ذاتية من معتقدات القارئ وما يؤمن بوجوده في هذه المعتقدات، أو في غيرها من النصوص.

ومما جرى طرحه، يُستنتج أنّ القراءة، بمعناها الحديث، فعل مقصود منهجيّ، يتضمّن في نتائجه نيّة، أو معتقداً، يجده القارئ في النصّ المقروء، بناءً على تبريراتٍ يحددها في أثناء قراءته، وينتج عن هذه القراءة نصّ جديد آخر ليس تفسيرياً أو توضيحياً، بل هو إعطاء بُعد آخر للنصّ متمم مع نيّة القارئ ومعتقداته.

وفعل القراءة يقف أمام تحدٍّ آخر، يتمثّل في نوعيّة النصّ المقروء؛ فليست كلّ النصوص تحمل الجماليات البلاغية، أو تحمل وجهين من اللغة، فبعض هذه النصوص يكون فعل الإسناد فيها ظاهراً كشمس الظهيرة، وليس يصحّ أن يحتاج هذا النوع من اللغة إلى تأويل، أو إلى إعادة فهم، وبذلك، تُعدّ مرحلة (الافهم) منطلقاً للقراءة، فكانّ القراءة "لا تكون ممكنة إلا من رحم الالفهم" (غوسدروف، 2018، 11).

وجدلّية القراءة تكمن في نقل دلالة النصّ من (الالفهم) إلى الفهم، فيصبح كلّ مؤلّف زعيماً بتفسير ما في النصّ، منتصراً لصوابيته، جاعلاً منه التفسير الممكن الوحيد، متناسياً أنّه نقل تجربته الذاتية مع هذا النصّ المقروء؛ فيقع النصّ ضحيةً لأحكام قد تكون مسبقة، أو غير واعية، كما فعل عددٌ من القارئين لأدب نجيب محفوظ، على سبيل المثال؛ فجعل بعضهم من أدبه مرآة لتصوّراتهم، غير مكترئين لموضوعيّة النصّ: "فنحن نلتقي به عند باحثٍ وقد صوّره كاتب الاشتراكية الأول الذي وقف حياته وإنتاجه للدفاع عنها، كما نلتقي به عند باحثٍ آخر وقد أصبح كاتب الإسلاميّة والروحانيّة. وواضح أنّ كتاب هذه الأبحاث لا يبحثون أدب نجيب وإبداعه بقدر ما يبحثون عن فكرهم وأنفسهم مفروضاً على نجيب محفوظ وأدبه" (بدر، د. ت، 7)، وهذا الاقتباس خير مثال لفهم مقولة سقراط عن النصّ: "قد مات أبواه، وما له اليوم من مُدافع" (غوسدروف، 2018، 10).

وحدت جدليّة القراءة ببعض علماء التأويل إلى محاولة وضع أسس ومعايير موضوعيّة (لتفسير) النصّ، وأبرزهم المفكر الألمانيّ شليرمacher الذي حاول بناء (علم) لعملية الفهم؛ فجعل للنصّ معيارين: المعيار اللغويّ، والمعيار النفسي، والنصّ - عنده - بسيط لغويّ ينقل فكر المؤلّف إلى القارئ، ومن هذا الأساس، فالقارئ يحتاج إلى أداتين: أداة اللغة، وأداة الفكر التي يستطيع بها النفاذ إلى تجربة المؤلّف الذاتية، وكلّما تقدّم النصّ، الذي يحتاج إلى تفسير في الزمن، صعب فهم التجربة الذاتية للمؤلّف، وتقع على المفسّر مسؤوليّة النفاذ إليها، بقدر الإمكان، وإعادة بناء هذه التجربة بُغية فهم النصّ (أبو زيد، 2014، 20).

أما عملية القراءة عند شليرمacher، فهي ليست سهلة أو يسيرة، فلكي يُقرأ النصّ فإنّه يحتاج إلى فهمه بكليّته، ولا يمكن فهم كليّته إذا لم يكن هناك فهم لعناصره الجزئية، وبذلك يسير القارئ في حلقة مفرغة تُدعى "دائرة التأويل"، وهذه الدائرة تنسحب على النصّ بمستوييه: اللغويّ والفكريّ، وحتى يستطيع القارئ قراءة النصّ، فإنّ عليه البدء - بعد امتلاكه أداة اللغة وأداة الفكر - من أيّة نقطة يشاء، سواءً أكانت كليّة أم جزئية، وسواءً أكانت ضمن المستوى اللغويّ أم الذاتي (أبو زيد، 2014، 22).

وبالرغم من محاولة "شليرمacher" وضع أسس معيارية لفهم الصحيح، فإنّه أثقل على كاهل القارئ بقوانين، تكاد تكون مثاليّة؛ فهو يريد للقارئ أن يتماهى مع المؤلّف ليكون إياه؛ وذلك بتنبؤ التجربة الذاتية للمؤلّف، مهما كان الفارق الزمنيّ بينهما، لاغياً التجربة الذاتية للمؤلّف، ولاغياً معتقداته وأفكاره ونيّاته (أبو زيد، 2014، 23).

وانقسام النصّ إلى مستويين: مستوى اللغة، ومستوى الفكر، له أصول في التراث العربيّ، أثبتتها الناقد المغربيّ محمّد مفتاح، عندما عرض لإشكالٍ وقع لابن الزمكانيّ النحويّ، وابن عميرة المنطقيّ؛ فيرى الأخير أنّ النحو يهتمّ بالتركيب من دون المعنى، وأنّ جملة: "رايت العنقاء قد اختطفتم جملاً وابتلعته في الجوّ" صحيحة في نظر النحويّين، ولا يستطيعون إثبات فسادها. فخلاهما ثمّ خلافت بين التركيب/ المستوى اللغويّ والمعنى/ المستوى الذاتي (مفتاح، 1994، 21).

غير أن مفتاح عرض لهذا الطرح ضمن مبحثٍ يُدعى "تداخل الأنساق"؛ ليسوغ هيمنة "النسق" المنطقي عند ابن عميرة على بقية الأنساق، فيقول: "لم يُقنع النسق النحوي والنسق النقدي والنسق الأصولي ابن عميرة في الوصف وفي التفسير وفي التأويل، ولكنه تبنى النسق المنطقي وغلبه على ما سواه من الأنساق الأخرى" (مفتاح، 1994، 23)، ومن الممكن، بصورةٍ بدائيةٍ، تفسير "الأنساق" على أنها "الخصائص" التي تحدث عنها شليرمacher؛ فهذه الأنساق هي العناصر الجزئية المكونة لكلية النص، ومن الممكن البدء بأية نقطة، كما جرى الطرح.

ومما يُستفاد من قراءة مفتاح لتجربة ابن عميرة، أن النصّ مكوّن من هذه العناصر والخصائص، وأنّ القارئ لديه اهتمامٌ بإحدى عناصر هذا النصّ، ومنه يبدأ، وعنده ينتهي، وهذا يعني أنّ القارئ ليس مكلفاً بعملية (الإفهام) من النواحي الفكرية والذاتية كافة، بل يبدأ القارئ قراءته بفعل المقاربة، لا المماثلة كما طرح شليرمacher، بين ما هو قارئٌ عنده على المستوى الفكري والذاتي وما عند المؤلف، فيتنبّعه في ثنّيات النصّ؛ فيخرج بفهم صحيح لأحد جوانب النصّ، ويفيد مصطلح "هيمنة" النسق أنّ القارئ يهيمن عليه نسقٌ واحدٌ، ولكن مع الاتكاء على بعض الأنساق الأخرى التي تُعين في عرض حجّته وبرهانه فيما يتنبّعه في النسق المهيمن.

وفي كتابٍ آخر، يقف مفتاح على العلاقة الجدلية بين المؤلف والقارئ، ويرى أنّه ليس من الصواب أن تكون عملية القراءة كشف معنى النصّ ودلالته حسب، كما لا يجوز أن يُفسّح المجال للقارئ تمام الفسحة فتكون له الحرية في إسقاط أخيلته وأوهامه على النصّ، ويرى أنّ العلاقة بينهما تشاركية خاضعة للقيود: "فالمبدع يخضع للقيود ويفسح المجال لخياله لإبداع نصّه، والمحلل يخضع للقيود أيضاً ويفسح المجال لخياله ليتفاعل مع النصّ، ويتجاوز منطقاً إلى مفهومه، ويملا الثغرات التي يحتوي عليها النصّ" (مفتاح، 2000، 31)، غير أنّ نقطة الالتقاء بين المبدع والمحلل - كما يرى مفتاح - تكون في مراجعة الخلفية المخترنة للذاكرة، أو المرجع الثقافي.

ومما سبق، يمكن القول: إنّ القراءة فعلٌ تأويليٌ مقبّد ومقصودٌ بناءً على فكرة مشتركة بين القارئ والنصّ، وبناءً على وقائع لغوية، أو حقائق تاريخية، وينتهي فعل القراءة بعملٍ إبداعيٍّ آخر للقارئ يُعطي فيه النصّ المقروء أبعاداً جديدة لفهمه، معتمداً على التجربة المشتركة بينه وبين النصّ وعلى بُنْيَات النصّ الأخرى.

3. النسق؛ البداية، وما بعد البداية

يُستخدم مفهوم (النسق) في غير سياق من سياقات البحث العلمي المعاصر، وقد شاع استخدامه بين الباحثين الاجتماعيين والنفسيين واللسانيين وغيرهم، غير أنّ قلّة قليلة وقفت على حدود هذا المصطلح، وحاولت بجِدٍّ حقيقيٍّ تتبّع حدوده وأبعاده، ومن الممكن القول: إنّ هذا المصطلح يعدّ (تعبيراً) عمّا في نفس الباحث أكثر من كونه توصيفاً حقيقياً لمشكلةٍ في موضوع بحثي. وتتبع هذا المصطلح صعبٌ وذو طريقٍ لاحب، أشبه بتتبّع بداية خلق الكون؛ فالنسق، كما الكون، أيلٌ إلى التمدّد والانتشار، وله خواصٌ كثيرة، تحتاج إلى رفيق وسعة بالٍ للوقوف عليها جميعها، غير أنّ تعريف النسق يُعين على فهم جزء كبير من مقاصده وأصلته، ولتعريفه فلا بدّ من استشراف عددٍ من القضايا الفلسفية والعلمية التي تعطي النسق معناه وتشكله، ولا بدّ من الوقوف حذاء مؤلفات الناقد محمد مفتاح، الذي أخلص لهذا المفهوم أيّما إخلاص، وأعان على تفسيره وتعريفه في غير موضعٍ وغير كتاب. واستفاد مفتاح من نظرية الأنساق العامة، التي طرحها عالم الأحياء النمساوي لودفيغ فون برتالانفي von Ludwig Bertalanffy، الذي يرى أنّ الكون محكومٌ بالتشابه؛ فيدرس الذرة والجزء كما يدرس الخلية والعضو، ويرى أنّ السياسة لها قوانينها النظامية/النسقية الموجودة في علم الاقتصاد أيضاً، ودراسة هذه الأنساق السياسية والاجتماعية والنفسية وغيرها هي استنباطية، تتكل على الاستنتاج والمقارنة، كما يرى أنّ الأنساق مفتوحةٌ على بعضها البعض، وليست منعزلة (Bertalanffy, 1968, 3) فالإنسان، مثلاً، مجموعةٌ من الأنساق والخلايا ولكنه ليس كياناً منعزلاً بل مفتوحٌ على العالم؛ فهو يستورد الأكسجين ويصدر ثاني أكسيد الكربون، ويستمدّ الغذاء، ويتفاعل مع محيطه الاجتماعي.

ومن الممكن، ممّا طرح، استنتاج أنّ الكلّ يسبق الجزء في هذه النظرية، وأنّ نظرتها للوجود شمولية، وأنّ هذه الأجزاء/الأنساق غير مستقلة عن بعضها البعض؛ فهي تتفاعل معاً؛ فعلى سبيل المثال، يرى الاجتماعيون أنّ ثَمَّ ما يُدعى بنسق الفعل العام الذي يتفرّع عنه عددٌ من الأنساق، وهي: النسق السلوكي، والشخصي، والاجتماعي والثقافي، والنسق الأوليان: السلوكي والشخصي، داخليّان في ذات الكائن الحي، مصدر الفعل، والنسق الآخران: الاجتماعي والثقافي، خارجيّان، يُدرسان ضمن محيط الكائن الحي (لومان، د. ت، 39).

وقد يشغل البال تساؤلٌ عن مصدر هذه الأنساق جميعاً، أي: أنساق الوجود كلّها، والإجابة عن هذا التساؤل تختلف من عالمٍ إلى آخر، وفقاً لرؤيته للوجود؛ فأفلاطون، مثلاً، اقترح نظرية الفيض الإلهي، ويرى في هذه النظرية أنّ الأفلاك وعقولها هي التي تدبّر العالم وتنسقه، وأتة صدر عن نور الخالق ما يُدعى العقل الأول الذي صدرت عن نوره بقية أجزاء العالم العلوي والسفلي (الدوسري، 2007، 20). ورأى علماء الفلك، في بدايات القرن الماضي، أنّ المجرات تتباعد عن بعضها البعض، فبنوا على هذه الرؤية أنّ الكون متمدّدٌ منتشرٌ، وأنّ الكون أصبح موجوداً منذ خمسة عشر مليار سنة من نقطة تُسمّى نقطة التفرد أو الوجدانية، وهذه النقطة تشتمل على انضغاطٍ لا نهائيٍّ للجاذبية، وتكتفٍ لا نهائيٍّ للمادة، وانفجرت هذه النقطة فتقلّق عنها الزمان والمكان

والوجود بأسره، ضمن ما يُدعى نظرية الانفجار العظيم Big Bang Theory (ديفيز، 2010، 65). وفي القرآن الكريم يحدث الله، عز وجل، أنَّ عملية الخلق تمت في ستة أيام، يقول تعالى: {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ} [السجدة: 4]، وهذه تفسيرات تبين بداية الخلق، على مختلف الأصعدة الفلسفية والعلمية والإسلامية، والهدف من طرحها تبين أن للنسق بداية يُفسر لها كل واحد وفقاً لمعتقد، وقد لا يختلف تفسير مع تفسير؛ كأن تكون نظرية الانفجار العظيم تمثيلاً علمياً لبداية الخلق، فالنقطة التي تحتوي على جاذبية وتكتفٍ لا نهائين، تحتاج إلى قوة عظمى، أو لا نهائية، لتفجيرها (ديفيز، 2010، 66). ويمكن الالتفات، فيما طرح، إلى أنَّ ثم مرحلة أخرى مهمة في تاريخ النسق، وهي مرحلة ما بعد البداية، وهذه المرحلة تُحيل إلى مصطلح آخر مهم، يُعين على فهم الوجود، وهو مصطلح الانتشار، أو التمدد، فلم يكن بالإمكان اقتراح نظرية الانفجار العظيم لولا ملاحظة تمدد الكون وتباعد المجرات، وكذلك في بقية النظريات التي تفسر الوجود، تبين أنه يوجد انتشاراً وتمدداً وتشعباً، وهذا التمدد قد يبدو عشوائياً في ظاهر الأمر، ولكنه، بعد تنقيبٍ وطول ملاحظة، تتبين نظاميته، الأمر الذي يُشير إلى نظرية شمولية أخرى للوجود بأسره، وهي نظرية الفوضى أو العماء، وهي نظرية تدرس المظاهر غير العقلانية، أو غير المتوقعة، من (نظام) الكون، كالاضطرابات التي تُصيب القلب، أو التقلبات المناخية، أو عشوائية سوق الأسهم، أو الانقلابات السياسية، وترى هذه النظرية أنَّ ثم نظاماً خفياً خلف عشوائية الأنساق، ولكن هذه العشوائية، أو الفوضى، تحتاج إلى ذهن متفتح ليستخرج نسقيتها من صلب العشوائية، وترى أنَّ حدثاً صغيراً جداً قد يكون سلسلة من الأحداث التي قد تُصبح كبيرة وهائلة، كأن تكون رفرفة جناح فراشة، في ولاية ما، سبباً في إعصارٍ في ولاية أخرى، فيما يُعرف بالدرس العلمي بأثر الفراشة؛ فهذه النظرية ترصد الأحداث الصغيرة المتمددة والمتشعبة التي يؤدي عدم تتبعها إلى القول بعشوائية الكون، وهي تدرس أنساق الوجود بكليتها قبل جزئيتها، ولا تفرق بين الحقول المعرفية المختلفة، وتعامل الكون على أنه كتلة واحدة من فيضٍ واحد، أو نقطة واحدة (غليك، 2008، 21).

ومما سبق، يمكن القول إنَّ للنسق بدايةً نظاميةً، وإنَّ له مرحلةً من الممكن تسميتها: مرحلة ما بعد البداية، وهي مرحلة تبدو عشوائيةً، لكنها نظامية أيضاً، والفرق أنها تحتاج إلى إنعام نظرٍ لاستنباط نظاميتها.

مفاهيم مؤسسة لمفهوم النسق:

عند الحديث عن المفاهيم المؤسسة للنسق، فإنه لا بدَّ من الحديث عن ناقدٍ، شغلته المفاهيم والمصطلحات، وهو محمّد مفتاح، الذي بدأت التفاتته للنظرة الشمولية للنصوص في دراسته البيانية: مجهول البيان، وفيها عمل على تحليل البنية الكلية للنص ضمن النظرية التفاعلية (مفتاح، 1990، 9)، ونحا بعد ذلك تجاه المنحى النسقي في كتابه: التلقي والتأويل مقارنة نسقية، وفيه يخلص إلى أنَّ عدداً من العلوم، مثل علم البلاغة، وعلم الأصول، وعلم الكلام، وعلم التصوف، وعلم التاريخ، وغيرها، ما هي إلا "أجناس" تكون جميعها "نسقاً كبيراً"، هي عناصره المتعلقة المترابطة المتميزة، وكل "جنس" منها نسق فرعي، وكل نسق فرعي ينحل إلى أنساقٍ صغرى، على أنَّ النسق ليس مفتوحاً إلى ما لا نهاية ولكنه مسيَّجٌ بحدودٍ "من وضع المحلل المتفاعل مع محيطه والمعتمد على تجربته الثقافية وكفائاته الفطرية والتخليلية" (مفتاح، 1994، 224).

ويُلقت إلى أنَّ مفتاح بدأ ينزاح عن نظريته التفاعلية، التي كانت في الكتاب الأسبق، إلى نظرية الأنساق الشمولية الكلية، محاولاً أن يجعل هاتين النظريتين مزاجاً سلسلاً، وبدأ ينظر إلى المحيط الثقافي للنسق، وللقارئ/ المؤول، فالقارئ، أو المؤول، لديه "نية" مسبقة بوضع حدود بين الأنساق، وانتبه في كتابه هذا إلى مفهومين أصبحا أساسيين عنده، وهما: التشابه والاختلاف، فرأى أنَّ العلوم التي ذكرها يكونها نسقٌ واحدٌ كبيرٌ؛ ففيها قدرٌ من التشابه النسقي، ولكن بين هذه العلوم/ الأنساق فروقا واختلافات، "تجعل كلاً منها يتسم ببنية خاصة، ويقوم بوظيفة معينة في وسطٍ معين. فما كان للبلاغة أن تسد مسد أصول الفقه، وما كان لأصول الفقه أن تنوب عن قصيدة الشعر" (مفتاح، 1994، 224).

وبعد هذين الكتابين، طرح مفتاح كتابه المفاهيمي الذي أسس فيه لمفهوم النسق، وعالج فيه تجربته النظرية في أنصج حالاتها، ووسمه باسم: التشابه والاختلاف، ووقف فيه على مقولة فلسفية لعالم الاجتماع غريغوري باتسون Gregory Bateson بأنها في استهلال كتابه، وهي أنَّ "التشابه يسبق الاختلاف" و"التشابه أقدم من الاختلاف" (مفتاح، د. ت. 4)، وفيما يأتي تقديم لأهم المفاهيم المؤسسة للنسق:

- التشابه:

من الممكن ربط العبارتين اللتين استهلَّ بهما مفتاح كتابه، بما جرى عرضه سابقاً في الحديث عن بداية الوجود، وعن التشبُّت المنظم له، فالتشابه أقدم؛ لأنَّ "الجنس البشري تحكمه المشابهة مع اختلاف في درجة المشابهة؛ فهي تكون قوية في بداية التكوين ثم تبدأ تقل بعد ذلك" (مفتاح، د. ت. 20)، وهذا لأنَّ الوجود كله كان مجتمعاً في نقطة واحدة، أي كانت هذه النقطة، ثم تشبَّت هذا الوجود وانتشر، وضرب مفتاح مثلاً على كلمة "دار"، فمنها القلعة، والكوخ، والقصر، ومنها الدار القديمة، والشقة، وغير ذلك، ومن هذا المثال، يمكن استنتاج أنَّ ثم عنصراً أساسياً يحكم هذه النماذج جميعاً، وهو عنصر "الدارية"، ولكنه يوجد تفاوتٌ وتدرجٌ في هذا العنصر؛ فلذلك يكون التشابه أسبق من الاختلاف وأقدم منه.

والتشابه يرتبط بمصطلح آخر، وهو "الانتظام"؛ ذلك أن من نتائج المنهجية الشمولية توفر نظام نسقي معين موحّد للأنساق جميعاً مهما بلغت درجة اختلافها؛ فهذه المنهجية يمكن الاعتراف "بالموادّ جميعها، من القرآن وعلومه إلى علم أسرار النجوم، واعتادها متكاملة متفاعلة، تبتغي تحقيق وظيفة ضرورية" (مفتاح، د.ت، 31)، وبذلك، يتوافر للتشابه عنصران يكونانه، وهما: التكوين، والانتظام.

- الاختلاف:

بعد أن كان التشابه والانتظام أساسين في الفلسفة الغربية التقليدية، بدأ اتجاه آخر ينحو إلى زعزعة الاستقرار في الأنساق المعرفية المختلفة، ويفرّ بوجود اضطرابات ولا عقلانية في الوجود، ما أدى إلى نظرية الفوضى التي جرى عرضها بإيجاز، وهذه النظرية ظهرت جزاء هواجس الفلاسفة والعلماء واستسلامهم للجهل المعرفي، بدلاً من تشبّثهم بما يرونه حقيقةً، فعلى سبيل المثال، بعد أن كانت الأرض مركزاً للكون أصبحت في النظرة الحديثة مجرد تابع للشمس، وهذه النقطة المعرفية ليست مجرد نقلة من مركز إلى تابع، بل هي تعيين لفكر جديد يؤمن باللامركزية وبالاختلاف في الفكر والتعددية؛ فالكواكب في كلا الرؤيتين هي نفسها، والحسابات ربّما تكون نفسها، ولكن اختلاف الرؤية هو الذي أدى إلى هذه القراءة الجديدة والتفسير الجديد (موران، 2004، 14). ومصطلح الاختلاف (Différance⁽²⁾)، كما يعرفه منظره جاك دريدا Jacques Derrida، يتكوّن من كلمة Difference؛ بمعنى الاختلاف، وكلمة Deferral؛ بمعنى الإرجاء؛ وكلمة Différance الأولى هي دمج للكلمتين الأخريين بإبدال حرف الـ a بالحرف e؛ فمصطلح الاختلاف (Différance) يحمل في متنته مصطلح الإرجاء؛ فهو ليس اختلافاً لأجل معنى الاختلاف حسب، بل اختلاف من أجل إنتاج المعنى الجديد الذي جرى إرجاؤه، وعلى سبيل المثال، لا يمكن تحديد هوية للأول إلا إذا كان هناك ثان وثالث ورابع؛ فوجود الثاني المختلف هو تثبيت للهوية الأول، ولا يمكن تحديد أولية الأول إلا به، ومن ثمّ، يتضح مفهوم الإرجاء، فلا يوجد تحديد واضح للهوية إلا باختلافها مع غيرها (دريدا، 2000، 31)، ما يحيل إلى ما جرى الحديث عنه في الوقوف الطللي سابقاً، من حيث عدم إمكانية اتّضاح النسق المضمر في البنية الطللية، وملاحظة اختلافها، إلا بمقارنتها مع غيرها من المطالع الطللية؛ فإرجاء تحديد هوية أيّ طلّ مدروس حتّى تجري ملاحظة اختلافه عن غيره، هو تمثيل لمقولة دريدا: "لم يعد الإرجاء مجرد مفهوم، وإنما إمكانية للمفهومية" (دريدا 2019، 43)، فبغير الإرجاء لا يمكن تحديد الهوية الذاتية لأيّ عملٍ مقروء وفقاً لهذا الفكر.

وعوداً إلى جهود مفتاح، فإنّه يجعل الاختلاف في مرحلة متأخرة عن التشابه، كما لوحظ في العبارتين المُقتبسيتين أعلاه، وهو - بذلك - يختلف مع دريدا، الذي يرى أنّ الاختلاف يأتي "في البدء" (دريدا، 2000، 31)؛ لأنّه هو الذي يحدّد الهوية وليس التشابه، أمّا مفتاح، فيرى أنّ الاختلاف يكمن في صلب التشابه؛ فالاختلاف عنده، ما هو إلا "اختلاف في درجة المشابهة" (مفتاح، د.ت، 20)، ويمكن أن تتمّ قراءة ترتيب (الأول/ الثاني/ الثالث...) قراءة نسقية؛ فالناقد النسقيّ قبل أن يسأل عن هوية (الأول) يبحث عن النظام العميق الذي يجمع (الأول) مع (الثاني)، وبذلك، يكون كلّ من الأول والثاني وغيرهما متشابهين؛ لأنّهما ضمن نظام واحد، مع اختلاف في درجة المشابهة، وهذا الاختلاف بين كلّ وحدةٍ وأخرى، يمكن تفسيره بمفاهيم دريدا التي جرى عرضها.

ويُستنتج أنّه لا يوجد تعارض بين مقولتي مفتاح ودريدا، ولكنّ الاختلاف بينهما بالترتيب هو اختلاف بسبب الرؤية؛ فدريدا كانت أفكاره ردة فعل على البنيويين، فجاءت نظريته جزئية مناقشة جزءاً من تحديد الهوية والمعنى داخل نظام اللغة، ولكنّ مفتاح تبنّى نظرية الأنساق العامة التي تؤمن بالشمولية وبرؤية النظام العميق للوجود، وفي النهاية، من الممكن القول: إنّ مقولة مفتاح تهضم فكر دريدا في داخلها، ولا تعارضها؛ فهي تؤمن بأنّ الاختلاف محدّد للهوية بناءً على ابتعاده عن درجة التشابه.

- التكرار:

لا يمكن فهم مصطلح الاختلاف إلاّ بقرين خفيّ له، وهو؛ مصطلح "التكرار"؛ فالتكرار شرط لتولّد الاختلاف، فعلى سبيل المثال، لا يمكن فهم دلالة ما كدلالة "الحرّ" إلا بتكرارها في سياقات مختلفة؛ فهي قد تأتي بسياق: جاء رجلٌ حرٌّ، وفي سياقٍ آخر: جاد علينا مطرٌ حرٌّ، وهذا رمّلٌ حرٌّ، فتكرار كلمة "حر" في مختلف السياقات هو الذي ولد الاختلاف في المعنى. والتكرار، كما يرى دريدا، هو الوجود، فعبره "يمكن للتعدّد اللانهائيّ لأشكال الحياة وقواها أن يمتزج ويفصل داخل الكلمة دون انتهاء" (دريدا، 2000، 96)، ويُفهم من هذا التعريف أنّ التكرار هو الملازم للاختلاف، وعبرهما تتكوّن استمرارية الوجود، ويؤكّد اتجاه دريدا الفيلسوف الفرنسيّ جيل دولوز Gilles Deleuze في قوله: "ولكنّ الوجود هو نفسه التكرار وإعادة بدء الكائن. [...] التكرار هو قدرة الاختلاف والتخالف" (دولوز، 2009، 32)، ويُلفت من كلام دولوز إلى أنّ التكرار يولّد القدرة على الاختلاف؛ فلا اختلاف من دونه.

وبدلاً من مصطلح التكرار يستخدم النسقيّون مصطلحاً آخر أدقّ، هو إعادة الإنتاج، أو العملية الذاتية؛ فالنسق، عندهم، يعيد تكرار نفسه بعملياته الداخلية الذاتية، وهذه العمليات الذاتية المنظمة هي البنية الذاتية للنسق، والمكوّن الأساس له؛ فليس "بحوزة النسق وتحت تصرّفه سوى عملياته الذاتية" (لومان، د.ت، 8)، والسبب في كون عمليات النسق داخلية، هو أنّ النسق يحتاج إلى

(2) استعمل المترجم هذا الرسم لكلمة الاختلاف في بداية تعريف دريدا لها حتّى يميّز بين الاختلاف الذي يحمل إرجاء، والاختلاف بمعناه الشائع.

"عود دائم إلى الذات لضمان إنتاج لكامل عناصره وبناءه وسيرورات وحدوده..." (بورديو وباسرون، 2007، 35)، على أن هذا الانغلاق الذاتي للنسق لا يعني أنه غير تابع لمحيطة، فهو مفتوح عليه، ومستقل عنه في الوقت نفسه، ويمكن القول: إنه مستقل في تكوينه واستمراره ومتفاعل معه (بورديو وباسرون، 2007، 35).

- النسق؛ خلاصة:

مما جرى عرضه، يتبين أن النسق بدأ من نظام منغلق على نفسه، وقد يسميه البعض فيضاً، أو نقطة تفرّد، أو غير ذلك، غير أن مردّد هذه الاختلافات في تفسيره اختلاف في المعتقد، وهذا النظام المنغلق انفجر، أو انتشر، أو فاض فيضاً، بطريقة قد تبدو عشوائية، ولكنها منظّمة - أيضاً - تحتاج إلى كشف نظاميتها؛ فالنسق نظام ظاهر، ونظام مضمّر. ومن المشروع التساؤل عن كيفية "قراءة" هذا النسق، وقراءته تكون بإدراك تشابه عناصره في أمر ما، كالكأس؛ فمنها الكأس طويلة العنق، ومنها الكأس التي بأذن، ومنها الكوب، وبعد أن يتكوّن وعي لهذا التشابه فإنه يُقرأ ضمن اختلافه؛ فتُقارَن الكأس طويلة العنق بالتي بأذن، وغير ذلك، وقد تُقارَن الكأس طويلة العنق بأخرى مثلها ولكن بلون آخر، أي؛ يكون البحث عن الاختلاف ضمن "درجات التشابه".

والنسق نظام من العمليات المكررة التي تولّد نظاماً آخر، وفي كلّ تكرار يحدث اختلاف، أي؛ التكرار هو مولّد الاختلاف، فالكأس طويلة العنق ما كان من الممكن معرفة اختلافها عن غيرها لولا أن عملية صنعها مكررة في غير شكل ولون، والنسق يُعيد إنتاج نفسه داخل نفسه، وقد يكون هذا الأمر تجريدياً، وصعب التحديد، ولهذا، يرى مفتاح أن شكل النسق، أو بنيته، ليس الأساس في تعريفه، وإنما المهم في تعريف النسق هو وظيفته.

وينطلق مفتاح من مسلمة "الوظيفة تسبق الشكل" في رؤيته للنسق، ويرى أنه لا يمكن تحديده ماهيته إلا بمعرفة وظيفته، فعلى سبيل المثال، لا يمكن معرفة نسق في الاقتصاد إلا بمعرفة الوظيفة التي يؤديها، وتحدّث مفتاح عن الأدب المغربي، ورأى أن الوظيفة العامة لهذا الأدب هو الدعوة إلى الجهاد والاتحاد، ومن هذه الوظيفة استطاع تفسير عملية إنتاج النسق الذاتية؛ فكل قصيدة تُكتب هي إعادة إنتاج للوظيفة نفسها، ولكن باختلاف وُد من تكرار الكتابة (مفتاح، د. ت، 160).

4. النسق والنقد الثقافي

بعد تطوّر الآلة العسكرية وانتشار الحملات الاستعمارية في القرن المنصرم، وتعدّد الأحداث السياسية إزاء الوجه الجديد للعالم بعد الحرب العالمية الثانية، بدأ النقاد يشعرون بأنهم منفصلون عن هذا العالم، أو أنهم متأخرون عنه باشتغالهم بقضايا البنيوية اللسانية ونحو الجملة، فظهرت لديهم نزعة في تحدّي النظام المغلق للبنيوية، وللمشاكسة السياسية، إن صحّ التعبير، محاولين الاندماج في الواقع المُعاش، ومما يدلّ على بدايات هذا الاتجاه قول الناقد الفرنسي رولان بارت Roland Barthes في تعريفه للنصّ الذي يُحدّث هزّة ومتمعة: "إنّ النصّ (وهكذا يجب أن يكون) هو الذي يكشف عن دبره للألب السياسي" (بارت، 1992، 93)؛ فهذا التعريف يحمل حسّاً طريفاً في محاولة الاندماج مع مشكلات العالم المعقّدة والعويصة، ويبيّن أنّ النصّ ليس نظاماً من الجمل الصمّاء التي لا تشير إلى ما هو خارجها، بل قد يحيل النصّ إلى خارجه ويحمل بُعداً آخر لذيذاً، وفق وصفه: "إنّ لذة الجملة لذة ثقافية جدّاً" (بارت، 1992، 90)، وفي موضع آخر يؤكد بارت وجود جانب آخر غير لغويّ، أو أدبيّ للنصّ، ولكنه تابع له: "ألا إنّ النصّ لمحتاج إلى ظلّه. هذا الظلّ هو القليل من الأيديولوجيا" (بارت، 1992، 64).

وعند نقاد آخرين، يظهر هذا الاتجاه حاداً متشائماً من واقع النظرية الأدبية التي لا تفلح في الاندماج بالواقع، يقول الناقد البريطاني تيري إيجلتون Terry Eagleton: "بينما أكتب الآن، يُقدّر أنّ العالم به 60000 رأس نويّ، والكثير منها طاقته أكبر ألف مرّة من القنبلة التي دمّرت هيروشيما [...] ولا شك أنّ أيّ شخص يعتقد أنّ نظرية الأدب أكثر أهمية من تلك، الأمر سيُعدّ غريب الأطوار على نحو ما" (إيجلتون، 1991، 231)، ويستغرب إيجلتون من نقاد النظرية الأدبية الذين يُلحّون باستمرار على فصل النصّ عن واقعه تحت رسم "الجمالية" أو "البنيوية": "في الحقيقة، فإنّ تطرّف نظرية الأدب، رفضها العنيد، الشاذّ، الذي لا ينضب معينه، للإقرار بالحقائق الاجتماعية والتاريخية، هو أكثر ما يُدهش الدارس لوثائقها" (إيجلتون، 1991، 233).

وجزاء هذه الهواجس اللوحية، ظهر عدد من المدارس النقدية التي تُعنى بدراسة الأدب بوصفه جزءاً من الواقع، وتتناول هذه الدراسات الأدب بجانبه "الثقافي" أو "غير الأدبي"، وكثير من الباحثين وقفوا عند كلمة "الثقافي" في مصطلح "النقد الثقافي"، أو "الدراسات الثقافية"، ولم يألوا جهداً في تعريف "الثقافة"، غير أنّه من اللافت أنّ هذه الكلمة أتت عند المنظرين الأوائل بمعنى "السياسي"؛ فعند إيجلتون ظهر نقده الحاد لنظرية الأدب تحت عنوان "النقد السياسي" ويقرّ بأن السياسة جزء من نظرية الأدب، ومتحمّمة بها، وهذا يعني أنّ النصّ: تحوّل، من "منظور النقد الثقافي إلى شيء آخر، إلى وثيقة تعكس القيم الأيديولوجية والسياسية من ناحية، وتتخذ نقطة انطلاق لإعادة تصوّر تلك القيم وإعادة بنائها في ظلّ صراع طبقيّ ثقافيّ لا يتوقّف، من ناحية ثانية" (حمودة، 2003، 270)، ووضّح إدوارد سعيد في كتابه (العالم والنصّ والناقد) أنّ "الثقافة" تعني الإشارة "إلى بيئة وعملية وهيمنة مضمور في الأفراد (في ظروفهم الخاصة) وأعمالهم فضلاً عن أنهم في الوقت نفسه، تحت المراقبة من فوق بواسطة البنية الفوقية" (سعيد العالم 13).

والبحث عن السياسة، لا يعني قراءة الواقع عبر الأدب، أو أن نعدّ الأدب جزءاً من التاريخ السياسي، ولكنه يعني مراقبة السلطة المختبئة وراء النظم السياسية؛ فكلّ خطابٍ مراقبٍ، وكلّ خطابٍ بين اثنين منظمٌ ومنتجٌ وفقاً لـ رغبات السلطة، كما يعتقد الناقد الفرنسي ميشيل فوكو Michel Foucault (فوكو، 2012، 4)، والخطاب، عنده، ليس النصّ الأدبي بقدر ما هو الممارسة الذهنية والفكرية المرتبطة بالمؤسسة السياسية، ويرى فوكو أن كلّ خطابٍ ظاهرٍ "ينطلق سرّاً وخفيةً من شيء ما تمّ قوله، وهذا الماسيق قوله، ليس مجرد جملة تمّ التلفظ بها، أو مجرد نصٍ سبقت كتابته، بل هو شيءٌ "لم يقل أبداً" إنه خطابٌ بلا نصّ" (فوكو، 1987، 25)، ويقصد فوكو أن تمّ بدايةً خفيةً لكلّ خطابٍ يمكن مراقبته عبر إدراك تعالقات السلطة في المحيط الذي انتظم فيه الخطاب، ما يؤدي إلى حضور السلطة في كلّ مكان/ خطاب.

ومن هذه المقدمة الموجزة، يُلاحظ أنّ اتجاهها آخر قد نشأ في قراءة الأدب، وهذا الاتجاه تُرجم في عددٍ من المناهج النقدية، أدّت إلى ظهور النقد الثقافيّ على يدي فينست ليتش Vincent Leitch، وهذا النقد، يمكن القول إنه مثل نضجاً علمياً بالمقارنة مع الإرهاصات النقدية السابقة له، وعرفه عددٌ من النقاد، لعلّ أبرزها:

- أنه "نشاطٌ فكريّ يتخذ الثقافة بشموليتها موضوعاً لبحثه وتفكيره، ويعبر عن مواقف معينة إزاء تطوّراتها وسماتها" (الرويلي والبازعي، 2002، 305).
- ويرى الغدّامي أنّه "فرعٌ من فروع النقد النصوصيّ العامّ، ومن ثمّ فهو أحد علوم اللغة، وحقول (الأسنوية)، معنيّ بنقد الأنساق المضمرّة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافيّ بكلّ تجلياته، وأنماطه، وصيغه، وما هو كذلك سواء بسواء" (الغدّامي، 2000، 83).
- وأنه "الوقوف على (فعل) الخطاب، وعلى تحولاته النسقية، بدلاً من الوقوف على مجرد حقيقته الجوهرية، التاريخية، أو الجمالية" (الغدّامي، 2000، 13).
- ويركز آرثر أيزا برغر Arthur Asa Berger على أنّه "نشاط، وليس مجاًلاً معرفياً خاصاً بذاته" (أيزا برغر، 2003، 31).

وبشكل مصطلح النسق أساساً محورياً في النقد الثقافيّ؛ فوظيفة هذا النقد الوقوف على "التحوّلات النسقية" في الخطاب، وحركة الوقوف والتتبّع هذه تُسمّى "نشاطاً"، ويفترض النقد الثقافيّ عند الغدّامي أنّ للنسق وجهين: ظاهراً ومضمراً، ويضع عدداً من المحدّدات، أو الشروط لما يسمّيه "الوظيفة النسقية"، وهي (الغدّامي، 2000، 77):

- يجب أن يكون هناك نسقان يحدثان في آنٍ واحدٍ معاً.
- يجب أن يكون النسق المضمر لاغياً للنسق الظاهر.
- يجب أن يحتوي النصّ على عنصر الجمالية؛ لأنها تُحدث حالة "العمى الثقافية"؛ فتمرّ عبر هذه الجمالية أخطر الأنساق الثقافية.
- يجب أن يكون تلقّي النصّ جماهيرياً، حتّى تتخلّل الأنساق المضمرّة في عقلية المتلقّي، ومن ثمّ يصبح لازماً دراسة السلوك الثقافيّ للجماهير تبعاً للمنتجات الثقافية/ الخطابات أو النصوص التي استهلكوها.
- وبعد هذه الشروط، من الممكن النظر إلى مجهود الغدّامي على أنّه مجهودٌ جدليّ (ديالكتيكيّ) قائمٌ على الصراع بين الأضداد ليكون هذا الصراع وسيلةً للحياة والبقاء، ويظهر صراعه هذا جلياً بكتابه (النقد الثقافيّ) الذي تكثّر فيه الأضداد، مثل الجمالية الشعرية والقبحية الثقافية، وحياة النقد الثقافيّ وموت النقد الأدبي، والنسق الظاهر والنسق المضمر، ويحاول الغدّامي أن يستخرج من كلّ قصيدةٍ بدرسها جانباً مناقضاً لظاهر القصيدة إزاء محاولته ترسيخ نظرية تصارع الأضداد.
- ولكنّ ما يسير عليه هذا البحث يقوم على نطاقٍ ربّما يكون أكثر اعتدالاً؛ فهو يؤمن بمجهود الغدّامي الثوري، ويؤمن بمجهودات مفتاح التي جرى عرضها، ويحاول أن يكون حلقة وصلٍ بين السنية مفتاح المعرفة وثقافية الغدّامي باعتدالٍ، ولربط بينهما يمكن تتبع عددٍ من النقاط التي تكوّن المنهج النقديّ الكامل الذي سيسير هذا البحث عليه:
- يتفق البحث مع مجهودات مفتاح التي عُرضت سابقاً، ولكنه يرى أنّها تحتاج إلى سياقها الثقافيّ، أو إلى زحزحة النصّ ليصبح خطاباً ذا ممارسة فكرية، كما يرى فوكو.
- يتفق البحث مع الغدّامي بوجود نسقٍ مضمر، ولكنّ أكثر ما كان مؤزّراً له هو كيفية استخراجها؛ فلم يؤمن البحث بالمبدأ الديالكتيكيّ الذي عند الغدّامي، فوجد ضالّته عند مفتاح؛ فهو يؤمن بأنّ النسق المضمر يحتوي على اختلافٍ عن النسق الظاهر، وحسب، وهذا الاختلاف يولّده تكرار الممارسة النسقية.
- كما أنّ البحث حاول تأصيل وجود النسق بصورة عامّة، والوقوف على تعريفه ومكوّناته، وأهمّ المصطلحات المؤسسة له؛ فربّما يكون استخراج النسق من النصوص وتوظيفه أكثر دقّة ممّا هو عند الغدّامي الذي عدّ مصطلح النسق المضمر، أو "الوظيفية النسقية" أهمّ ما في النقد الثقافيّ، ولكنه لم يعرفه، بل اكتفى بذكر أنّ ما يعني الناقد الثقافيّ هو الوقوف على "الوظيفة النسقية" بدلاً من الوقوف على حقيقة النسق، ووضع لها الشروط أعلاه.

5. خاتمة

- وبعد، فإنه يمكن وضع تصوّر لمفاهيم هذا البحث بناءً على ما جرى عرضه أعلاه، وهو
- أن مفهوم القراءة النسقية يشكّل أفقاً نقدياً جديداً يقوم على الجمع بين آليات القراءة التأويلية ومفهوم النسق كما عالجه محمد مفتاح، وعبد الله الغدامي، مع إعادة صياغتهما في إطار نظري أكثر تكاملاً.
 - أن آلية النسق لا تفهم بعدّها عنصراً شكلياً جامداً، بل هي منظومة علاقات تتجلى عبر ثلاث عمليات متفاعلة: التشابه، والاختلاف، والتكرار، وهي العمليات/المفاهيم التي تتيح الكشف عن البنية المضمرّة للنصوص والخطابات.
 - أن القراءة ليست عمليةً حياديةً أو عفويةً، بل مشروطةٌ بمواقف القارئ ومخزونه الثقافي والمعرفي، وهو ما يجعلها عنصراً فاعلاً في إعادة تشكيل شبكة المعنى داخل النص.
 - أن التمييز بين آليات النسق والتأويل والمعرفة ضروريٌ لتجنّب الخلط الفوضوي في الممارسة النقدية؛ فوضوح وظيفة كل آلية يسهم في بناء نتائج أكثر دقّة وموضوعيّة.
 - أن إدماج البعد الثقافي في مقاربة الأنساق يفتح المجال لفهم النصوص ضمن مرجعيّتها الاجتماعية والمعرفيّة، ويبرز دور القارئ في إنتاج الدلالات وتوسيع إمكاناتها.
 - أن "القراءة النسقية" تمثّل مقترحاً نقدياً نظرياً، يطمح إلى تجاوز ثنائية النقد الأدبي/النقد الثقافي، من خلال تقديم إطار يزاوج بين الاهتمام بالبنية النصيّة والانفتاح على الأنساق الثقافية والمعرفيّة.

6. المصادر والمراجع

6.1 المراجع العربية

- أيزا برغر، أرثر. (2003). النقد الثقافي: تمهيد في المفاهيم الرئيسة (ترجمة وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي). المجلس الأعلى للثقافة. أبو زيد، نصر حامد. (2014). إشكاليات القراءة والآليات التأويل. المركز الثقافي العربي. إيغلتن، تيري. (1991). مقدّمة في نظرية الأدب (ترجمة أحمد حسان). الهيئة العامة لقصور الثقافة. بارت، رولان. (1992). لذة النص (ترجمة منذر عياشي). دار لوسوي. بدر، عبد المحسن طه. (د.ت). الرؤية والأداة: نجيب محفوظ. دار المعارف. بورديو، بيار، & باسرون، جان-كلود. (2007). إعادة الإنتاج: في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم (ترجمة ماهر تريمش). المنظمة العربية للترجمة. حمّودة، عبد العزيز. (2003). الخروج من التيه: دراسة في سلطة النص. عالم المعرفة. حنفي، حسن. (2019). هيجل والهيغلجون الشبان: قراءة جديدة. مؤسسة هنداوي. دريدا، جاك. (2000). الكتابة والاختلاف (ترجمة كاظم جهاد). دار توبقال. دريدا، جاك. (2019). هومش الفلسفة (ترجمة منى طلبة). دار التنوير. الدوسري، عبد الله بن عبد الرحمن. (2007). الحقيقة المحمدية أم الفلسفة الأفلاطونية. المكتب الإسلامي. دولوز، جيل. (2009). الاختلاف والتكرار (ترجمة وفاء شعبان). المنظمة العربية للترجمة. ديفيز، بول. (2010). الاقتراب من الله: بحث في أصل الكون وكيف بدأ (ترجمة منير شريف). المركز القومي للترجمة. الرويلي، ميجان، & البازعي، سعد. (2002). دليل الناقد الأدبي. المركز الثقافي العربي. سعيد، إدوارد. (2000). العالم والنص والناقد (ترجمة عبد الكريم محفوظ). اتحاد الكتاب العرب. سعيد، إدوارد. (2006). الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق (ترجمة مصطفى عناني). رؤية للنشر والتوزيع. شاكر، محمود محمد. (1936). المتنبي. شركة القدس للنشر والتوزيع. الغدّامي، عبد الله. (2000). النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية. المركز الثقافي العربي. غليك، جايمس. (2008). نظرية الفوضى: علم اللامتوقّع (ترجمة أحمد مغربي). دار الساقى ومركز البابطين للترجمة. غوسدورف، جورج. (2018). أصول التأويلية (ترجمة فتحي إنقزو). مؤمنون بلا حدود. فوكو، ميشيل. (1987). حفرّيات المعرفة (ترجمة سالم يفوت). المركز الثقافي العربي. فوكو، ميشيل. (2012). نظام الخطاب (ترجمة محمد سبيلا). دار التنوير. لومان، نيكلاس. (د.ت). مدخل إلى نظرية الأنساق (ترجمة فهمي حجازي). منشورات الجمل. مفتاح، محمد. (2000). النصّ: من القراءة إلى التنظير. شركة النشر والتوزيع المدارس. مفتاح، محمد. (1994). التلقّي والتأويل: مقاربة نسقية. المركز الثقافي العربي. مفتاح، محمد. (1990). مجهول البيان. دار توبقال للنشر.

مفتاح، محمد. (د.ت). التشابه والاختلاف: نحو منهجية شمولية. المركز الثقافي العربي.
موران، إدغار. (2004). الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المربك (ترجمة أحمد القصور ومنير الحجوجي). دار توبقال.

6.2 رومنة المصادر والمراجع

- āyza brghr, Arthur. al-naqd althqāfi : tamhīd fī al-mafāhīm al-raʿīsah. tarjamat Wafāʾ Ibrāhīm wa-Ramaḍān Baṣṭāwīsī, al-Majlis al-Aʿlā lil-Thaqāfah, 2003.
- Abū Zayd, Naṣr Hāmid. ishkālyyāt al-qirāʾah wʾālyyāt al-taʾwīl. al-Markaz al-Thaqāfi al-ʿArabī, 2014.
- iyghltwn, tyry. mqqddmh fī nṣryy al-adab. tarjamat Aḥmad Ḥassān, al-Hayʾah al-ʿĀmmah li-Quṣūr al-Thaqāfah, 1991.
- bārt, Rūlān. Idhdh alnṣ. tarjamat Mundhir ʿyyāshy, Dār lwsy, 1992.
- Badr, ʿAbd al-Muḥsin Ṭāhā. al-ruʾyah wa-al-adāh : Najīb Maḥfūz. Dār al-Maʿārif, D. t.
- bwrdyw, Bayār, wjān-klwd bāsrwn. iʿādat al-intāj : fī sabīl nṣryy ʿāmmh lnsq al-Taʿlīm. tarjamat Māhir Tīrīmish, al-Munazzamah al-ʿArabīyah lil-Tarjamah, 2007.
- twlwz, jīl. al-Ikhtilāf wa-al-tikrār. tarjamat Wafāʾ Shaʿbān, al-Munazzamah al-ʿArabīyah lil-Tarjamah, 2009.
- ḥmmwdh, ʿAbd al-ʿAzīz. al-Khurūj min al-tīh : dirāsah fī Sulṭat alnṣ. ʿĀlam al-Maʿrifah, 2003.
- Ḥanafī, Ḥasan. Hayjal wālyhylywn alshbbān : qirāʾah jadīdah. Muʾassasat Hindāwī, 2019.
- Dirīdā, Jāk. al-kitābah wa-al-ikhtilāf. tarjamat Kāzim Jihād, Dār Tūbqāl, 2000.
- Hawāmish al-falsafah. tarjamat Munā ṭalabat, Dār al-Tanwīr, 2019.
- aldwsrī, ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Raḥmān. al-ḥaqīqah almhmmddyh Umm al-falsafah alʾflāṭwnyyh. al-Maktab al-Islāmī, 2007.
- dyfyz, Būl. al-iqtirāb min Allāh : baḥṭh fī aṣl al-kawn wa-kayfa badaʾa. tarjamat Munīr Sharīf, al-Markaz al-Qawmīlil-Tarjamah, 2010.
- alrwayly, Mījān, wsʿd al-Bāzīʿī. Dalīl al-nāqid alʾdbī. al-Markaz al-Thaqāfi al-ʿArabī, 2002.
- Saʿīd, Idwārd. al-ʿālam wālnṣ wa-al-nāqid. tarjamat ʿAbd al-Karīm Maḥfūḍ, Ittiḥād al-Kuttāb al-ʿArab, 2000.
- al-istishraq : al-mafāhīm al-gharbīyah lil-Sharq. tarjamat Muṣṭafā ʿInānī, ruʾyah lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 2006.
- Shākīr, Maḥmūd Muḥammad. almtnbby. Sharikat al-Quds lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 1936.
- alghdhdhāmy, ʿAbd Allāh. al-naqd althqāfi : qirāʾah fī al-ansāq althqāfiyyh al-ʿArabīyah. al-Markaz al-Thaqāfi al-ʿArabī, 2000.
- ghlyk, Jāyms. nṣryy al-fawḍā : ʿilm allāmtwqq. tarjamat Aḥmad Maghribī, Dār al-Sāqī wa-Markaz al-Bābaṭīn lil-Tarjamah, 2008.
- ghwsdwrf, Jūrj. uṣūl altʾwylyy. tarjamat Faṭhī inqzzw, Muʾminūn bi-lā ḥudūd, 2018.
- Fūkū, Mīshīl. ḥfryyāt al-Maʿrifah. tarjamat Sālim Yafūt, al-Markaz al-Thaqāfi al-ʿArabī, 1987.
- Nizām al-khiṭāb. tarjamat Muḥammad Sabīlā, Dār al-Tanwīr, 2012.
- lwmān, nyklās. madkhal ilā nṣryy al-ansāq. tarjamat Fahmī Hījāzī, Manshūrāt al-Jamal, D. t.
- Miftāḥ, Muḥammad. alnṣ : min al-qirāʾah ilā al-tanzīr. Sharikat al-Nashr wa-al-Tawzīʿ al-Madāris, 2000.
- altlqqy wa-al-taʾwīl : muqārabah nsqyyh. al-Markaz al-Thaqāfi al-ʿArabī, 1994.
- majhūl al-Bayān. Dār Tūbqāl lil-Nashr, 1990.
- al-tashābuh wa-al-ikhtilāf : Naḥwa mnḥājiyyh shmwylyy. al-Markaz al-Thaqāfi al-ʿArabī, D. t.
- Mūrān, Idghār. al-Fikr wa-al-mustaqbal : madkhal ilā al-Fikr almrkkb. tarjamat Aḥmad alqṣwār wa-Munīr al-Ḥajjūjī, Dār Tūbqāl, 2004.

6.3 المراجع الأجنبية

Bertalanffy, L. (1968). General Systems Theory. George Braziller.

Systemic Reading between the Hermeneutic Dimension and the Cultural Approach: Towards Constructing an Integrative Perspective

Mohammad Basel Qadri^{1*}, Abdul Khaleq Issa²

¹PhD Candidate in the Arabic Language Program, An-Najah National University, Nablus

²Lecturer and Associate Professor, Department of Arabic Language, An-Najah National University, Nablus

Corresponding Author: Mohammad.qadri@najah.edu

Received: 07/07/2025

Revised: 26/08/2025

Accepted: 28/10/2025

Published: 30/09/2026

DOI: <https://doi.org/10.35517/AAUP-2026.V12.3.4>

Abstract

This study sought to develop the concept of “systemic reading” as a critical-interpretive approach that integrates the act of reading with the methodology of cultural criticism within a holistic framework. It starts from the problematic relationship between the reader and the text, asserting that the meaning is not derived solely from the surface structure, but rather emerges from the interaction of the underlying linguistic, cultural, and psychological systems embedded in the text. The research adopted an interpretive methodology inspired by hermeneutics, general systems theory, and the epistemological model of Mohammed Biftah, benefiting from the cultural critique mechanisms of Abdullah al-Ghadhami. This framework supports the analysis of how the mechanisms of similarity, difference, and repetition generate meaning, and how the reader engages with them to reconfigure a dynamic network of signification. The study proposed that the systemic reading does not merely explore the structure or the context in isolation, but rather fuses them into a model that links the structural function of the text with the reader’s position within the semantic network, under a system that reveals the text’s potential and its cultural effects. The research concluded that the system is a dynamic interpretive order that reshapes meaning through intertwined processes of repetition, difference, and interpretation, and that the systemic reading constitutes a cognitive practice that places the text within the cultural structures and illuminates its problematic dimensions in light of the reader’s awareness and contexts.

Keywords: Mohammad Meftah, system (al-nasaq), reading, cultural criticism, hermeneutics.

* Corresponding Author