دروس التفكير الدلالي سداسي 1

**أزمة قراءة التراث اللغوي العربي**

**تمهيد**

إنّ الثّورة التّي أحدثتها البنيوية مع ظهورها منهجاً في بدايات القرن العشرين فتحت المجال أمام الباحثين لمناقشة أفكارهم في ضوئها؛ إنْ قَبولاً أو رفضاً، مع إحكام الحجّة في حال الرّفض، وليس أدلَّ على ذلك من ظهور المناهج النّقدية الغربية بعد البنيوية، بل قل من صلب هذا المنهج، كالوظيفية مثلاً، ولم يكن الباحث العربي غريباً عن هذه الهموم، خاصّةً أولئك الذين عايشوها؛ ونقصد طبعاً الذين تلقّوا معارفهم هنالك وأرادوا ترجمتها للعربية.

 وقد وجد الباحث العربي، إثر ذلك، نفسه مضطرّاً لترجمة هذه الأفكار وتقديم تلك الرّؤى بأسلوبٍ عربيٍّ حتّى يُمَكِّنَهُ ذلك من التّفاعل مع القارئ؛ لكن ما حملته جعبة هؤلاء لم تحقّق المقاصد، بل زادت الطّين بلّةً، وخلقت قطيعةً معرفيةً بين المتلقّي وأولئك الذي نقلوا المعارف، وإن كانا مشتركين في الإقرار بأنّ الأزمة واقعةٌ فعلاً. لكن فيم تتمثّل الأزمة فعلاً: هل في خصوصية المعارف في حدّ ذاتها ؟ أم في الفشل الذّريع للنّاقد العربي ؟ أم لعدم امتلاك القارئ الآليات اللاّزمة للقراءة ؟

1. **تغييب التراث:**

اختلف علماء العربية المحدثون في كيفية استنطاق التراث اللغوي العربي ـ فمنهم من قال بوجوب تغييب التراث ؛ ذلك أنه نشأ في بيئة عربية خالصة اتصلت بمكونات ثقافية خاصة بها ، و عليه فلا يمكن قراءة التراث قراءة عصرية ، و إنما يمكن تلخيص ما جاء فيه مع بيان الملامح السياقية ، وعليه نادوا بضرورة اللجوء إلى النظريات اللسانية الغربية التي تساعد في فهم أحسن للأدوات اللسانية التي تساعدنا في فهم النصوص.

 ومن هنا يجزم معظم الباحثين بأنّ الإشكالية هي إشكالية تغييب التّراث ومنه النّظرية النّقدية العربية، وهناك من يرى بأنّ الأزمة هي أزمة تأسيسٍ، يقول الباحث ( عبد العزيز حمودة ) : " نعم هناك أزمة نقل للمصطلح النّقدي، لكن أزمة المصطلح لم تكن أبداً أزمة مصطلح نقدي عربي، فالمصطلحات التّي أفرزتها الحداثة الغربية في تجلّياتها في المدارس النّقدية الحديثة من بنيوية وتفكيك تثير أزمةً عند قرّاء الحداثة الـغربية ذاتها...» ، ثمّ يقول: "... فالمصطلح الحداثي الغربي الذي يستخدمه الحداثيون العرب يُعزل أوّلاً عن دلالاته المعرفية والثّقافية، وينقّى من شوائب واقعه ليتمّ استخدامه في الواقع العربي المختلف".

 في حين يرى الباحث ( منذر عياشي ) أن فهم النظريات اللسانية الغربية أو التراث اللغوي العربي محتاج إلى إجراء منهجي آخر وهو موقع الأمة من ثقافتها يقول موضحا حول مفهوم اللسانيات :" لا تزال اللّسانيات في العالم العربي ذلك المجهول الذي يثير فينا ريباً وشكّاً، وتوجّساً وخوفاً، أكثر ممّا يثير فينا نزعةً – ولو فضوليةً – لمعرفة موقعنا من واقع الثّقافة، والعلم، والمعرفة في العالم»

وهنا يحيلنا الباحث على ضرورة قراءة المصطلح اللسني في بيئته المعرفية و الثقافية و ليس خارجها.

 يقول أحد الباحثين موضّحاً القضيّةَ:**"** لقد ظلّ الدّارسون في الحقل اللّغوي الحديث **يرتوون** في توضيح المفاهيـم التــي **دَرَّتْها اللّسانيات الحديثة من المصـطلحات التّراثية**، ولكـن إذا ما حـاولنا إلقـاء نظرة دقـيقـةٍ وفاحصةٍ حول بعض المصطلحات، فإنّنا نلاحظ أنّ الكثير منها يكتنفه اللّبس وعدم الوضوح في المفهوم. إنّ هذا الغموض الذي يطبع بعض المصطلحات الأصلية المستعملة في الدّرس اللّساني الحديث أضحى يعيق التّفاهم بين المتعلّمين و الباحثين... إنّ توظيف المصطلحات التّراثية **بدون الأخذ بعين الاعتبار الأسسَ النّظريةَ التّي تقتضيها المصطلحية في جانبها المفهومي**... قد يؤدّي إلى التّعقيد وعدم الوضوح، و بالتّالي قد يولّد لدى المبتدئين نوعاً من النّفور ".

 وانطلاقاً ممّا سبق يتّضح لنا أنّ البحث في التّراث أخذ منحيين: المنحى الأوّل: يريد التّعريف بالتّراث من خلال تجميع النّصوص وتقديمها أو عرضها للقارئ، ولمّا كانت تفتقد المنهجية ظهر الاتّجاه الثّاني الذي لا يكتفي بالتّعريف بالتّراث فحسب، بل يحاول أن " يُعَصْرِنَ " – حسب رأي الباحث – التّراث ليتماشى ورؤيةَ المتلقّي لعالَمِه. بل إنّ هناك من يقرّ بوجود نوعين من قراءة التّراث، ومنهم الباحث " عبد السّلام المسدّي " الذّي يعتقد أنّ هناك وجهين أو نوعين في قراءة التّراث: " أوّلهما، مذهب القراءة المجرّدة التي تهدف إلى تسليط مقولات الفكر اللّساني المعاصر على التّراث اللّغوي القديم بغيةَ تقييمه بمنظور المتصوّرات الفعّالة... أمّا المذهب الثّاني فيتمثّل في محاولة عديد من اللّسانيين قراءة التّراث اللّغوي العربي بحثاً عن منطلق الحديث اللّساني المعاصر، و رجوعاً بالنّظرية إلى روّادها الحقيقيين قبل سوسير".

 إنّ هذا الموقف الأخير يكشف أنّ الحديث عن المنحى الأوّل، ليس هو المقصودَ لأنّه يعتمد العرض في التّعريف بالتّراث، أمّا المنحى الثّاني، والذّي يقصده هؤلاء؛ أي قراءة التّراث بغيةَ عَصْرَنَتِهِ، فقد قسّمه الباحث قسمين: الأوّل، إسقاط مقولات الفكر اللّساني المعاصر على التّراث اعتقاداً بأنّ الشّرعية هي للتّراث، والثّاني، يهدف من خلال قراءته للتّراث الوصولَ إلى محطّة الأمان في التّعامل مع البحث اللّساني المعاصر، وذلك لتأسيس شرعية هذا الأخير؛ أي العكس. ولذلك " يرى فريق المؤيّدين أنّه يجب إدماج التّراث في الـحياة العـربية فكـرياً وسياسياً واجتماعياً انطلاقاً من أنّ بناء مستقبلٍ عربيٍ أصيل لـه خصوصيته الذّاتية والموضوعية أمرٌ غيرُ واردٍ خارج نطاق التّراث... أمّا معارضو الـعودة للتّراث فيدعون إلى التّحرّر من تـبعية الماضي و روحه وما ورثناه عنه من قيم و أفكار حتّى نتمكّن من الإبداع خارج التّراث".

1. تغييب النظريات الغربية الحديثة

 أما الفئة الثانية فقد نادت بضرورة مقاطعة النظريات اللسانية الغربية ؛ ذلك أنها نشأت في بيئة ثقافية مكوناتها المعرفية و الابستمولوجية مختلفة تماما عن البيئة الثقافية العربية الخالصة بجميع مكوناتها ، و لا يمكن إسقاط تلك المفاهيم عليها ، وحاولوا تقديم بدائل منهجية لقراءة التراث اللغوي العربي من بئته الخالصة و التي تتوافق وأجهزتنا المفهومية لتساعدنا في غهم المصطلح اللساني بأكثر دقة ، وهؤلاء هم الذين نادوا بضرورة إيجاد نظرية لسانية عربية خالصة مستخلصة من أدوات التفكير اللساني في الحضارة العربية.

يقول الباحث ( عبد العزيز حمودة ) : " وإن كان تصوّر موقف الناّقد الحداثي العربي وحيرته في غيبة مذهبٍ نقديٍ عربيٍ يمكن أن يستخدم أدواتِه في تعامله مع النّصوص الإبداعية. فهو يعيش حالة **فراغٍ خلقته القطيعة المعرفية الكاملة مع التّراث... «. و يردف موضحا :** "لقد كان الاختيار خاطئاً منذ البداية، فقد كان هناك الاختلاف الواضح بين **المناخ الفكري و الاجتماعي الذي أفرز الحداثة الغربية والمناخ الفكري و الاجتماعي للواقع العربي...** ".يقول: "... إنّ الأزمة ليست... أزمة مصطلح و ترجمته و نقله إلى العربية، بل **أزمة الثّقافة – الثّقافات التّي أفرزت ذلك المصطلح، أزمة اختلاف حضاري وثقافي بالدّرجة الأولى** ".

 ولا يقف عند هذا الحدّ في ادّعاءاته، بل يكشف عن أمرٍ مهمٍّ – حسب اعتقاده – هو أنّ القراءة التّي قام بها الحداثيون مبنيةٌ على هدفٍ أضحى يميت التّراث؛ **وهو تأسيس شرعية الحاضر في ضوء التّراث**، فهو في أحيان أخرى يُفاجأُ بقراءة التّراث لتعزيز وجهة نظرٍ حداثيةٍ محدودةٍ ، ثم يقدم لنا البديل : " في ضوء ذلك الجدل الذي كان محتدماً في عصر الجاحظ، وجد البيانيون العرب أنفسهم يتحرّكون في اتّجاه الصّياغة وليس المعاني التّي سبقهم إليها الأوّلون... **والجاحظ هنا لا يختلف في موقفه كثيراً عن موقف الشّكلية الرّوسية أو النّقد الجديد... «**

 ويقول في موضعٍ آخر مبيّناً جهود الإمام الجرجاني: " كلاّ إنّ نظرية النّظم كما قرّرها عبد القاهر الجرجاني قد فُكّر فيها داخل الحقل المعرفي البياني... أمّا المنطق اليوناني فلم يكن له أثرٌ في هذه النّظرية.... ".

 وهذه النّصوص تثبت بشكلٍ أو بآخر التّناقض بين المقدّمات والنّتائج كما يقول هو، فمن خلال النّموذجين الذين رأيتهما مناسبين لإماطة اللّثام عن هذا التّناقض، نلاحظ بشكلٍ جليٍّ أنّ الباحث لم يتخلّص في مشاريعه كغيره من الباحثين الذين سبقوه من حكر النّظريات الغربية، فهو في موقفٍ سابقٍ له أقرّ بعدم استغلال التّراث لتأسيس شرعية الحاضر، ثمّ في مشروعه الأخير يرفض نهائياً هذه النّظريات، لكنّ مواقفه السّابقة مع الجاحظ أو الجرجاني تثبت أنّه يقرّ بشرعية النّظريات الغربية، بل يعود ويستغلّ بدوره التّراث لقراءة النّظريات الغربية، وذلك حين يقرّ أنّ الجاحظ مثلاً في منحاه اللّفظي يشبه الشّكلية الرّوسية، وفي موقفٍ سابقٍ يقرّ بأنّ المباحث البلاغية ابتداءً من الجاحظ لم يترك فيها شيئاً ممّا ذكره سوسير، فبأيّ نظرةٍ سيأخذ القارئ، هل سيعيد النّظر أوّلاً في الفرق الجوهري بين مدرسة سوسير والمدرسة الشّكلية ؟

 ومن هؤلاء أيضا ، الباحث" محمّد العيد رتيمة " حين يؤكّد في بداية بحثه أنّ: " الكثير من الباحثين العرب المحدثين خاصّة من عاد من الوافدين من البعثات العلمية للغرب، راحوا وبشكل أخصّ مَنْ وَقَعَ منهم عن وعيٍ وغير وعيٍ تحت **خدر** تلك النّظريات الغربية يطبّق تلك المناهج حرفياً على اللّغة العربية دون اهتمام بخصائصها البِنَوِيَة الوظيفية المميّزة... ". وحين ينهي هذه الفروق، يقرّر عدم صلاحية هذه النّظريات الغربية على اللّغة العربية، يقول: " انطلاقاً من الفروق السّابقة نجزم بعدم صلاحية تطبيق النّظريات اللّسانية الغربية ومناهجها تطبيقاً حرفيا في ميدان الدّرس اللّغوي والنّقد الأدبي في العربية، كما نجزم بعدم عالميتها... ولو نظروا – أي القائلون بأحقيّة هذه النّظريات – نظرةً علميةً موضوعيةً لوجدوا في تراث العربية اللّساني أحكاماً تعمّم على اللّغات الإنسانية أكثر عالميةً من النّظريات الغربية... ". ثمّ يقدّم – تأسيساً على ما سبق – المنهج البديل الملائم لدراسة اللّغة العربية، يقول مفسّراً: " البنوية الوظيفية هي منهجٌ في الدّراسة اللّغوية وصفي وظيفي، هو منهج وصفي لأنّه يصف البنية اللّغوية، وهو منهج وظيفي في الوقت نفسِه لأنّه يبيّن الوظيفة التّي تؤدّيها البنية اللّغوية... ".

وهنا يتوقّف القارئ متأمّلاً، خاصّة وأنّه يعلم يقيناً أنّ الآراء السّابقة كانت تقرّ بأنّ كلّ رؤيةٍ تنبني على خلفيةٍ حضاريةٍ بالدّرجة الأولى، واجتماعيةٍ و ثقافيةٍ و تاريخيةٍ بالدّرجة الثّانية، فهل يكفي انطلاقاً ممّا سبق أن نعرف المنهج من خلال المفهوم اللّغوي فقط ؟ وهل كان المنهج الذّي سار عليه علماء العربية معرفياً أم اكتفوا بالمقولة اللّغوية، فإذا سلّمنا بالأمر الأخير، فكيف نفسّر الحضارة التي وصل إليها العرب، وبالتّالي كيف نفسّر المنهج في ضوء هذه الحضارة.

ثمّ إنّ الباحث لم يتخلّص أيضاً من التّأكيد على شرعية النّظرية، إذ كيف نفسّر لجوء الباحث إلى التّعريف بالمنهج من خلال مصطلحين هما: البنوية، الوظيفية، فهل لهما سندٌ في التّراث ؟ وإنّ النّقد الذّي وجّهه لسوسير بأنّه بنيوي بحتٌ قد وقع الباحث نفسُه فيه، ففي مقال آخر لـه يقرّ بذلك حين يعرّف النصّ قائلاً: " إنّ النصّ الأدبي ما هو إلاّ **بنية لغوية** ذات دلالات تحملها تراكيب، والبحث في أحدهما بحث في الآخر بالضّرورة الحتمية، وقد ترابطا ترابطاً التحامياً وثيقاً منذ القدم في اللّغة العربية، فكان بذلك ولذلك التّشكيل اللّغوي للبنية النصيّة **أساس** كلّ تحليل وغايتَه... ".

وهناك موقفٌ آخر يحاول أن يؤكّد أنّ التّراث قد قدّم بعض أدوات المناهج الحديثة، ومنه المنهج الوصفي، وهذا الموقف هو للباحث " تمّام حسّان " يقول فيه موضّحاً: " ونهج النّحاة العرب منهج الوصفية التّي **يباهي** بها المحدثون. وأوضحُ ما يكون ذلك في نشاط النّحاة الأوّلين الذّين كان يغلب على ألسنتهم أن يقـولوا: ((العـرب تقول كذا))، بدلاً من قول الآخرين يجب ويجوز ".

 ويضيف موضّحاً موقفه من التّوليدية التّحولية: " غير أنّ تشومسكي يُباهي – كما سبق – بأنّه حوّل البحث اللّغوي من منهجٍ وصفيٍ تصنيفيٍ خالصٍ، يرد عليه اللّبس في الكثير من الحالات، إلى نحوٍ توليديٍ تحويليٍ، يضمّ إلى التّصنيف عنصراً آخر هو الطّاقة التّفسيرية، بمعنى أنّ البنية السّطحية (المستعملة) إذا تطرّق إليها اللّبس بتعدّد ما يحتمل أن يكون مقصوداً بها فإنّ النّحو التّوليدي يرجع هذه البنية الاستعمالية السّطحية إلى بنية عميقة بعينها فيذهب عنها بقيّة ما تحتمله من المعاني. **هذه الخاصّية بعينها موجودة في النّحو العربي، ولكنّها ترتدي عباءة التّأويل وعمامة التّقدير** ".

1. **تحيين التراث**

أما الفئة الثالثة فهي التي انتقدت المنادين بمقاطعة النظريات اللسانية الغربية ، أو المنادين بمقاطعة التراث ، ودعت إلى المزج بينهما ومحاولة غربلة المفاهيم في إطارها المعرفي و الثقافي ، يقول البحث حمادي صمود موضحا هذه الفكرة : " ولم تغبْ عنّا، طيلة هذا العمل، الصّعوباتُ، بل المخاطرُ الحافّة بهذا التوجّه لأنّ كلّ عملٍ، من هذا القبيل، مهدّد بالوقوع في ضربٍ من (الاستيلاب) الثّقافي و(السّلفية) الفكرية الجديدة إن لم نُوَفَّقْ إلى استخدام **أجهزتنا المفهومية** استخداماً يحترم خصائص التّراث و السّياق التّاريخي الذي يتنزّل فيه و الأسس المعرفية (الابستمولوجية) القائم عليها لاسيّما أنّ المفاهيم التي نتوسّل بها مفاهيم شبّت في منابتَ أخرى وتولّدت عن تيّارات فكرية و إيديولوجية و رؤيةٍ للعالَم تختلف عمّا هو موجود عندنا... ".

وتتلخص فكرة هذه الفئة في "... أنّه لا يصحّ – حين يجد الباحث تشابهاً بين علمين أن يعوّل على مجرّد السّبق الزّمني و يتخذّه دليلاً على تأثير السّابق في اللاّحق – فالعقل البشري هو العقل البشري في أيّ بقعةٍ من أنحاء العالم. و ما يهتدي إليه المرء في بلدٍ قد يهتدي إليه آخر في بلدٍ آخر دون أن يطّلع على ما انتهى إليه غيره "

 يقول أحد الباحثين موضحا : « إنّنا عندما نقول بأنّ النّحو العربي بنيوي في أسسه المنهجية والنّظرية ثمّ نعود فنبيّن بأنّه توليدي تحويلي في أصوله و مصطلحاته نقع دون شكّ في مفارقةٍ منهجيةٍ ومغالطة ابستمولوجية، إنّ ما يكون بنيوياً تصنيفياً لا يمكنه أن يكون في الوقتِ ذاتِه توليدياً تحويليا نظراً لاختلاف الأسس النّظرية والمنهجية بين التّصورين ".

 ويخلص الباحث ( منذر عياشي ) إلى مفهوم دقيق لمصطلح تحيين التراث قائلا : " إنّ التّراث اللّغوي العربي دليل حضارة شيّدت بنيانها وفق نظامٍ، كان العقل المعماري فيه هو الأساسَ لكلّ تصوّرٍ نظري وعملي، وإنّ تراثاً كهذا، لا يعقل أن يكون قد خلا من معالجاتٍ دلاليةٍ بمفهوم العلم كما ندركه الآن، خاصّة وأنّ التّراث اللّغوي يعدّ سمةً فارقةً لحضارة قومٍ، يمكن أن نطلق عليها **(حضارة النصّ)** ".

 يقول أحد الباحثين موضحا : « إنّنا عندما نقول بأنّ النّحو العربي بنيوي في أسسه المنهجية والنّظرية ثمّ نعود فنبيّن بأنّه توليدي تحويلي في أصوله و مصطلحاته نقع دون شكّ في مفارقةٍ منهجيةٍ ومغالطة ابستمولوجية، إنّ ما يكون بنيوياً تصنيفياً لا يمكنه أن يكون في الوقتِ ذاتِه توليدياً تحويليا نظراً لاختلاف الأسس النّظرية والمنهجية بين التّصورين ".

 ويخلص الباحث ( منذر عياشي ) إلى مفهوم دقيق لمصطلح تحيين التراث قائلا : " إنّ التّراث اللّغوي العربي دليل حضارة شيّدت بنيانها وفق نظامٍ، كان العقل المعماري فيه هو الأساسَ لكلّ تصوّرٍ نظري وعملي، وإنّ تراثاً كهذا، لا يعقل أن يكون قد خلا من معالجاتٍ دلاليةٍ بمفهوم العلم كما ندركه الآن، خاصّة وأنّ التّراث اللّغوي يعدّ سمةً فارقةً لحضارة قومٍ، يمكن أن نطلق عليها **(حضارة النصّ)** ".

**مفهوم تحيين التراث:**

 يوضح الباحث " نصر حامد أبو زيد " هذا المفهوم حين يُقرّ بأنّ هناك **"**... حقيقةً ترتبط بطبيعة العلاقة بين التّراث... ووعينا المعاصر؛ إذ ليس للتّراث وجودٌ مستقلٌّ خارج وعينا به، وفهمنا إيّاه. ووجوده المستقلّ... إنّما يتمثّل في شكلٍ من أشكال الوجود الفيزيقي العيني الذّي يمكن أن يدرَك بالحسّ و يخضع لمقاييس الفراغ المكاني الذي يحتلّه على رفوف المكتبات في شكل مجلّدات مطبوعة أو مخطوطة. وليس هذا الوجود العيني هو ما يعنينا؛ وإنّما الذي يعنينا وجوده في معرفتنا و في وعينا الثّقافي. وهذا الوجود في الوعي هو الذي نصفه بعدم الاستقلال... ولا يعترض علينا معترض باسم الموضوعية زاعماً أنّنا نفرض على نقّاد ذلك العصر مناهجنا العلمية الحديثة، أو نطلب من التّراث ما لم يكن من شأنه أن يوجد فيه؛ لأنّ هذا المعترض حين يقرأ التّراث قراءته الموضوعية كثيراً ما يحكّم ذوقه ويدخل مفاهيمَه العصريةَ في الحكم على هذا التّراث... وليس أدلّ على انتفاء القراءة الموضوعية من مثل هذه الأحكام التي تنظر إلى التّراث من خلال مفاهيم عصرية ".