تأصيل المفاهيم اللغوية المعاصرة في كتابات الجاحظ بين أفق الاستدراج وسؤال الاستنطاق قراءة في المنعطفات والحدثيات الكبرى	رئيسي	جهود الجاحظ في إثراء علوم العربية	19 ديسمبر 2018	مخبر اللغة الوظيفية جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف: http://www.univ-chlef.dz البريد الإلكتروني: moltakafonction@gmail.com

تأصيل المفاهيم اللغوية المعاصرة في كتابات الجاحظ بين أفق الاستدراج وسؤال الاستنطاق
قراءة في المنعطفات والحدثيات الكبرى

د.مسالتي محمد عبد البشير

ملخص:

ولئن كان تثمين إنجاز المكتسبات الجديدة في مقاربتها للخطاب التّراثيّ أمرا مهمًا، فإنّ الأهم من ذلك-انطلاقا من هذا البحث- هو الالتفات إلى منجزات القراءة العربيّة لمراجعتها، ولتصحيح مسارها بتصويب ما علق بها من أخطاء أو شابها من انحرافات على اعتبار **أنّ قارئ التراث النقدي والبلاغي ينبغي أن تكون عينه على الحاضر؛ أي البحث عن انعاكاسات قراءته في واقعه الثقافي المعاصر.**وفق هذا المبدأ تروم هذه الدّراسة استنطاق جملة من القراءات التي تشكّلت حول الأطروحات البلاغية الجاحظية؛ باحثة في أسيّقة تّنزيلاتها الحداثيّة.

تؤكد هذه المقاربة-بوصفها قراءة في نقد النقد- على أننا لا نكاد نجد اتجاها نقديّا ذا شأن يقارب أطروحات الجاحظ إلا ونجد خلفه اتجاها فكريّا أو في الأقل نظرة إلى مفهومات الكون والمجتمع والعقيدة. وهذا الموقف الفكريّ من الوجود بشكل عام وخاص موجود في الحضارة الغربيّة ومفتقد عندنا؛ لأننا لا نمتلك بداية ماضيا مستمرا على صعيد الإنتاج الفكريّ والماديّ لتولد لنا حداثة منبثقة منه ومتواصلة معه ومباينة له. كما أننا نفتقد حاضرا منتجا على الصعيدين المذكورين يورث لنا منظومة أو نسقا من الثّقافة المعاصرة المباينة أو المقاطعة للجذور لتكون لنا بعد ذلك حداثة عربيّة حقا.

الكلمت المفتاحية :تأويل، تعدد المعاني، تغيّر الأفق، ، القراءة

المفاهيم اللغوية المعاصرة والقراءات الاستدراجيّة(*)، بين مغالطة الشرعية ووهم التأصيل:

«العربي... يعجب بماضيه وأسلافه، وهو في أشد الغفلة عن حاضره ومستقبله» جمال الدين الأفغاني

أضحى الربط بين الموروث العربي الإسلامي والثقافة الغربية الحديثة أمرا مألوفا على الساحة النقدية العربية، وهو ما ينم عن رغبة في المواءمة بين فكر وافد يخشى بغيره أن يفلت منه عصره أو يفلت هو منه، وبين تراث آفل يخشى بغيره أن تفلت منه عروبتنا أو يفلت هو منها(1). وهي رغبة قديمة كانت لها تجلياتها التي عبر عنها محمد مندور بقوله: «في الحق أن في المكتبة العربية القديمة كنوزا نستطيع إذا عدنا إليها وتناولناها بعقولنا المثقفة ثقافة أوروبية حديثة، أن نستخرج منها الكثير من الحقائق التي لا تزال قائمة حتى اليوم»(2). إلا أن هذه الرغبة أخذت في التزايد بدءا من النصف الثاني من القرن العشرين، خصوصا في مجال النقد الشكلاني الذي يعد من أكثر أنواع النقد العربي الحديث اهتماما بتأصيل توجهه في التراث النقدي العربي في محاولات متكررة، لتأكيد أسبقية العرب في مجالات متعددة(3) الحق أننا لا يمكن أن نتجاهل هذا الربط، إذ لا بد أن تستوقفنا بعض أوجه الشبه ودعاوي الأسبقية نفسها، إلا أننا لا نملك في بعض الأحيان سوى الانزعاج لكثرة ما تم إسقاطه من مفاهيم نقدية حديثة على نقدنا العربي القديم، ظنا بأن هذا الإسقاط يرفع من شأن التراث، وقد نستاء لهذه الإسقاطات لكثرة الخلط فيها وانعدام الدقة(4).

يعتمد قرّاء الجاحظ ضمن هذا المسار على أفق الفحص الإشاري الذي يتكئ أساسا على المجاورة بين الأطاريح الجاحظيّة/القديمة والمقولات اللسانيّة(*)، أو يعتمد على إحلال مصطلحات نقديّة حديثة في خلايا النّص النّقديّ الجاحظيّ للدّلالة على صحة الاستدلال والنّتيجة فإذا دلّ التابع أبان عن المتبوع؛ بمعنى أنّ أطاريح قرّاء الجاحظ ضمن هذا المسار تتأسس على مرجعيّة غربية في إنجاز قراءتها للنّص النّقديّ الجاحظيّ. ولعلّ أخطر ما يتعرض له هذا النّمط من التّأويلات هو أنّ أحد جانبي التّأويل (النّص الجاحظي أو النّظرية الغربيّة) يستدرج المؤول إلى النّظرة التّاريخيّة المبسطة والانحصار في الأسبقيّة الزّمنيّة، ومن ثمّ يبدأ البحث عن الأصل، أو أصل الفكرة أو أساس المبدإ النّظريّ في أحد الجانبيين دون الآخر. ومن هنا ينتهي التّأويل إلى أنّ أحد الجانبين كان له السّبق والرّيادة في صياغة ذلك المبدإ النّظريّ وتقريره؛ وكثيرا – إن لم يكن دائما كما سنقف عليه – ما يصب التّأويل لمصلحة النّص الجاحظيّ/التّراثيّ مما يجعل عملية التّأويل ليست منصفة، أو عادلة لكلا الطرفين.

ومن المقاربات التي قاربت النّص الجاحظي وَفق هذا الأفق/المسار نجد قراءة الباحث عبد العزيز حمودة في كتابه الموسوم بـ **المرايا المقعرة، نحو نظريّة نقدية عربية**، و قراءة الباحث شكري المبخوت(*) في كتابه الموسوم بـ **"جماليّة الألفة النص ومتقبله في التّراث النّقديّ"**، وكذا مقاربة الباحث طارق النعمان ضمن كتابه الموسوم بـ**"مفاهيم المجاز بين البلاغة والتّفكيك"**، وسنحاول

الوقوف على أهمّ الخلفيّات المؤسسة لفهم هؤلاء الباحثين للنّص الجاحظيّ، كما سنشير عرضيّا إلى مقاربات أخرى حملت بين أعطافها طابع استدراج مقولات الجاحظ، مثل قراءة الباحث محمد كرد علي الموسومة بـ **"أمـراء البيـان"**، ومقاربة الباحث محمود الرّبداوي المعنونة بـ**"التّيارات والمذاهب الفنيّة في العصر العباسيّ"**، وسنتّكئ في تصنيف هذه المقاربات انطلاقا من طبيعة قيم ومظاهر الحداثة التي قدّرها هؤلاء القراء، وفرضوا أنّها موجودة في طروحات الجاحظ النّقديّة، وسنقتصر على بيان أهمّ الحقول المعرفيّة التي تم الرّبط بينها وبين الخطاب النّقديّ الجاحظيّ. والسؤال المطروح هنا هو: إلى أي مدى وُفّق هؤلاء القراء في إيجاد التوليفات المناسبة بين طروحات الجاحظ وبين المفاهيم الغربية ؟

أولا: حقل الشّعريـة(**):

لقد بات واضحا فيما يقول الباحث **لطفي فكري** أنّ المسيرة النّقديّة المعاصرة جاءت أسيرة لنشاطات نقديّة لا تفسح المجال بعيدا عن التّبعية والتّسليم بآراء الآخر على الصعيدين(5): التّنظيريّ والتّطبيقيّ، وهو ما يستحيل معه بناء خصوصيّة عربيّة نقديّة يمكن أن يشار إليها بالبنان. وفي هذا السّياق نجد **مقاربة الباحث عبد العزيز حمودة** وبالتّحديد في كتابه الموسوم بـ **"المرايا المقعرة، نحو نظريّة نقديّة عربيّة"** بما هو قائم على تبني النّظرية العربيّة (التّراثيّة) باعتبارها الأساس التي تقوم عليه جل التّنظيرات الغربيّة من: حداثة بنيويّة، وتفكيكيّة، نجده يرسم من خلال استعراضه لقضايا نقديّة كانت مثار اهتمام النّقاد القدماء صورة لبديل نقديّ عربيّ. والتّساؤلات التي تطرح نفسها هي، إلى أيّ حدّ استطاع الباحث عبد العزيز حمودة(*) أن يحقق التّوفيق بين المبادئ التي تقوم عليها "الغربيّات" وبين أفكار الجاحظ؟ وما سبيله في إحداث هذا التّوفيق في إطار تخليق الأصالة والمعاصرة كما انتهى إلى ذلك بنفسه؟

ينطلق الباحث من طرح مفاده أنّ الحياة العربيّةَ الأدبيّةَ كانت لمدة أربعة قرون أو خمسة تموج بالتّيارات اللغويّة والنّقديّة؛ ولو تمت قراءة ذلك التّراث بالكيفيّة المطلوبة لقمنا بتطوير نظريّة نقديّة عربيّة؛ ومن ثمّ فهو يرد القول الخاطئ بعجز العقل العربيّ واللغة العربيّة عن تطوير نظريّة عربية

سنقف في هذا السياق على بعض الأمثلة الدّالة على نموذجيّة هذا البديل الذي اقترحه الباحث؛ ويمكن أن نصدح من الآن بأنّ جهودَ حمودة التّأسيسيَّةَ لنموذج بديل، عملية شاقة، وأكثر صعوبة من نقد النّموذج الحداثيّ. ويُعذر حمودة إن أخطأ أو فشل في ذلك، لأنّها مهمة لا يمكن إنجازها إلا من خلال تضافر جهود جماعيّة متكاملة تتم على عدة مستويات من خلال الرصد والتّصنيف والنّقد التّراكميّ حتى تتحدد الأنماط العامة الجديدة التي تتم مراكمة المعلومات في إطارها، وحتى تتحدد الملامح الأساسيّة للنموذج البديل.

في سياق حديثه عن نظريّة النّظم بوصفها الخطابَ المؤسسَ للنّظريّة النّقديّة كان لزاما، على الباحث، كما أقرّ هو بذلك أن يقف أمام دلالة اللغة بمنطق النّقد القديم؛ وتبعا لهذا التصور فقد استبطن الباحث من قول الجاحظ: «**قال بعض جهابذة الألفاظ ونقاد المعانيّ: المعانيّ القائمة في صدور العباد المتصورة في أذهانـهم والمختلجة في نفوسهم مستورة خفيّة وبعيدة وحشيّة ومحجوبة مكنونة وموجودة في معنى معدومة لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه وحاجة أخيه وخليطه ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه وإنّما تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها وإخبارهم عنها واستعمالهم إياها وهذه الخصال هي التي تقربها من الفهم وتجليها للعقل وتجعل الخفي منها ظاهرا والغائب شاهدا والبعيد قريبا وهي التي تخلص الملتبس وتحل المنعقد وتجعل المهمل مقيدا، والمقيد مطلقا، والمجهول معروفا والوحشي مألوفا، والغفل موسوما و الموسوم معلوما وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة وحسن الاختصار ودقة المدخل يكون إظهار المعنى وكلما كانت الدّلالة أوضح وأفصح وكانت الإشارة أبين وأنور كان أنفع وأنجع. والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي الله عزوجل يمدحه ويدعو إليه ويحث عليه بذلك نطق القرآن وبذلك تفاخرت العرب وتفاضلت أصناف العجم**»(6).

أنّ هذا النّص النّقديّ يحتمل القراءة العصريّة، ورغم أنّه قد ادّعى أنّه لن يُنطق النّص بما ليس فيه، فقد سعى إلى أن يربط بين مفهوم الدّلالة عند الجاحظ والمفهوم اللسانيّ المعاصر، ولم يراع في هذه النّقطة المعطياتِ التّاريخيّةَ التي لا تجيز المقارنة بين نص ينتمي إلى القرن الهجري الثّالث ومفهوم الدّلالة اللسانيّ الذي صاغه دو سوسير في القرن العشرين، كما أنّه لم يستحضر الجانبَ المعرفيَّ في إنتاج المفاهيم وخلفيّاتها الفكريّة؛ فمفهوم الدّلالة عند الجاحظ لا يمكن فصله عن إشكاليّة اللفظ والمعنى، في حين أنّ هذه الإشكاليّةَ تكاد تكونُ غائبة عن أذهان اللسانيين المعاصرين الذين اشتغلوا بإشكال التّواصل أكثر من غيره؛ بمعنى أنّ قضية اللفظ والمعنى في تراثنا مسألة أساسيّة مشتركة في العلوم والدّراسات العربيّة التي تتصل بالكلمة واللغة حيث إنّها «هيمنت على تفكير اللغويين والنّحاة وشغلت الفقهاء والمتكلمين، واستأثرت باهتمام البلاغيّين والمشتغلين بالنّقد، نقد الشّعر والنّثر، دع عنك المفسرين والشّراح الذين تشكل العلاقة بين اللفظ والمعنى موضوع اهتمامهم العلنيّ الصّريح»(7).

وتعليقا على قراءة حمودة لنص الجاحظ السابق يذهب الباحث صلاح الدين زرال إلى أنّ "عبد العزيز حمودة": حين يصل في قراءته للتراث العربي وتأسيس شرعيته فلا يقرأه داخل بيته بل نجده في كثير من الأحيان يقدم وصفا معجميا لغويا لمفردات التراث... إن المتأمل لهذا التعليق (يقصد قراءة حمودة لنص الجاحظ) يستنتج أمورا كثيرة، أولها أن هذا المفهوم كما أورده في تعليقه قد جُرد من لباسه التأصيلي؛ إذ كيف نفسر قول الجاحظ بعيدا عن خلفياته المعرفية، التي عبدت للجاحظ الطريق للنظر في المعنى بهذا المفهوم، وثانيهما أن اكتشاف شطري العلامة من الباحث قد تم بفصل نص الجاحظ عن باقي نصوصه، وليس هذا فحسب، بل وقد فصل بين الشق الأول من النص والشق الثاني رغم أنهما متكاملان، وثالثهما أنه إذا افترضنا أن تأسيس شرعية التراث تكون بمقابلتها بنظيراتها في المعرفة الغربية، فالأولى أن يكون تعريف الجاحظ هذا قريبا من مفهوم القصدية الذي أرساه الدرس اللساني التداولي في الثقافة الغربية على يد سيرل وأستون اللذين يعتقدان أنه لا يمكن أن تفهم الحالات الدماغية التي ليست بشعورية بوصفها حالات عقلية أو ذهنية إلا بقدر ما نفهمها بوصفها قادرة، من حيث المبدأ على التسبب بحالات شعورية... فالحالة العقلية الشعورية – حتى تكون لا شعورية – هي شيء من النوع الذي يمكن أن يصير شعوريا"... إذن المعاني القائمة في صدور العباد وأذهانهم تبين العلاقة الاطرادية بين الدال والمدلول فعلا، لكن الجاحظ –منهجيا على الأقل – قصد أمرا آخر، أي إن البنية اللغوية لم تكن هدفه، وإنما هي مدخل ضروري لأي مفهوم نقدي؛ ذلك أنه أكد بأن تلك المعاني موجودة في حالة لا شعورية (بمعنى معدومة) أو خفية مستورة، وحين تتنزل إلى حيز الشعور يحدث التواصل إن إيجابا أو سلبا، لأن الإنسان كما عبر عنه الجاحظ، لا يعرف ضمير صاحبه ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره ثم تتحكم القصدية وفق مقام معين في تحديد معالم الاتصال وعلى هذا تتأسس مقولة مقتضى الحال عند الجاحظ»(8). وهكذا، فحينما نريد أن نُجري مقارنات بين المفاهيم القديمة والحديثة، «علينا أن ننظر أوّلاً إن كان هنالك توافق بين موضوع البحث أو غايته أو السياق الثقافي الذي تولّد فيه هذا البحث، لئلا نقع عرضة لخطر التشابهات الوهمية »(9)، عطفا على تأويلات الباحث صلاح الدين زرال نجد أنّ نص الجاحظ السابق، كما بدا، لنا يبين

أنّ مفهوم البيان بصيغته العامة؛ ليس رهين جنس الدّليل ونوع العلامة، والمهمّ – كما يفهم من نص الجاحظ – هو الانتقال بالمعنى من حال الاختزان والبرهان الصّامت إلى حال تفضي بالمستدل إلى حقيقتها ويتمثلها بفكره. ونستطيع أن نؤكد أنّ نص الجاحظ السابق – وبخلاف السّياق الذي نزّله فيه حمودة – يؤسس لبيان يهتم بالغايات لا بالوسائل ويتحدد بالوظيفة لا بالبنية أو الشّكل مما جعله خِلوا من كل أبعاد فنيّة وبلاغيّة، لا همّ لصاحبه إلاّ الوقوف على الوسائل التي تضمن التواصل بين أفراد المجموعة لقضاء الحاجات وبلوغ المآرب(*).

يرى الباحث علي حرب أنّ قراءة عبد العزيز حمودة **التّطابقيّة** لا تحقق سوى إثبات السّبق للعرب وهي لم تستطع الوفاء به؛ لأنّها «قراءة اختزاليّة رجعيّة للتّراث النّقديّ نتيجتها أن نكرر ما سبق أن عرفناه أو أن نصادر على ما توصل غيرنا إلى معرفته»(10). وهي لم تقف عند هذا الحد بل تجاوزته إلى التّغاضي عما ابتكره أو صاغه المحدثون في الحقول والمجالات المعرفيّة المتنوعة وهذا ما جعل مقارناته ليست متينة من حيث الابتكار والإبداع،« سوى كونها تعبّر عن وعي مأزوم أو تشكل ردّا على الغربيّين أو على المستشرقين، لكي نثبت لهم بأنّه كان لنا (عقل ناضج) أو (غير متخلف) وهذا هدر للجهد. ذلك أنّ الحضارة العربيّة تصدرت واجهة الإنتاج الفكريّ والعلميّ لقرون طوال بقدر ما شكّلت رافدا من روافد الحضارة الحديثة. ومحاولة إثبات ذلك الآن يصدر عن عقدة دونيّة هي الوجه الآخر للعمليّة الاستشراقيّة»(11).

ويمكن القول تاليا؛ إنّ الباحث ،وهو يناقش نصَّ الجاحظ، ذكر دالين متناقضين؛ وذلك حينما صرح بأنّ منهجه في المقاربة يعتمد على المزج بين ما جاء في هذا النّص وبين نصوص الجاحظ الأخرى، يقول: «لكنّ النّص أيضا، خاصّة إذا ربطنا بين ما جاء فيه وبعض مقولات الجاحظ الأخرى...»(12). وغير بعيد عن سياق هذه القولة يذكر الباحث بل ويعترف أنّه ناقش هذا النّص «في عزلة عن نصوص أخرى للجاحظ»(13).

أما على المستوى الإجرائيّ فتبرزُ انتقائيّةُ الباحثِ بصورة جليّة؛ وذلك حينما لجأ إلى التّعامل مع نصوص جاحظيّة بعينها دون أخرى، والحقيقة أنّ الإجراء الانتقائيّ للباحث تعدى إلى انتقاء آخرَ من خلال اختياره ستة أركان أساسيّة لقيام نظريّة أدبيّة عربيّة بديلة؛ بيد أنّ المتأمل للأركان الستة التي ذكرها الباحث يلحظ أنّه لا يمكن لهذه الأركان بأيّ صورة من الصور أن تشكل أسسا بقدر ما هي تجسيد لـ «قضايا تتغير وتتجدد وقد تختفي وفق الحاجة إليها ضمن قضية واحدة تشملها وتحتويها، هي قضية اللفظ والمعنى»(14). وتبعا لهذا التصور، فقد رأى الباحث عبد العزيز حمودة أنّ قول الجاحظ يمثل «أشهر تعريف مبكر للغة كأداة اتصال»(15)، مقدرا أنّ عبارة الجاحظ «المعاني القائمة في صدور العباد المتصورة في أذهانهم و المختلجة في نفوسهم مستورة خفية..» تعريفٌ مبكرٌ للعلاقة بين شطري العلامة الدّال والمدلول من منظور حديث «فالمدلول الذي يتحدث عنه الجاحظ – في رأي حمودة – هنا فكرة، أو مفهوم بمعنى أنّ الدّال لا يشير إلى الشّيء الحسيّ بل إلى فكرته أو مفهومه... فقد سبق للجاحظ أن قدّم تعريفا لفعل دلّ في الجزء نفسه من الكتاب نفسه قال فيه: «ومعنى دلّ الشّيء على معنى فقد أخبر عنه وإن كان صامتا، وأشار إليه وإن كان ساكنا وهذا القول شائع في جميع اللغات ومتفق عليه مع إفراط الاختلافات»(16).

ثم إنّ الجاحظ – يضيف الباحث –: «يستخدم قبل نهاية السّطور لفظة "الدّلالة" فلا غرابة إذن في الحديث عن الدّال والمدلول»(17)؛ وكأنّ الباحثَ من خلال هذا الطرح/الرّبط أراد أنْ يصدح بأنّ العقل العربيّ – والجاحظ مكون هام فيه – قد نجح في تقديم مكوناتٍ عصريّة، تقف على قدم المساواة في بعد النظرة والتّركيب والعمق مع منتجات العقل الحديث.

عطفا على هذه المقاربة يستبطن الباحث حمودة أيضا نظريّة التّواصل اللغويّ التي أتى بها سوسير و جاكوبسون (Roman Jakobson) ويجعلها إطارا مرجعيّا في قراءته لهذا النّص، فقد عدّ الجاحظ من خلال النّص السّابق يقدّم تعريفا عربيّا مبكرا للغة باعتبارها أداة اتصال – كما مرّ بنا –، ويتحدث عن الرّسالة والمرسل والمستقبل، بمفردات عربيّة قديمة؛ يقول: «فالرّسالة هي "المعاني القائمة في صدور العباد" أما المرسل "العباد" وهو الفرد الإنسان في عزلته وهو ينشد الاتصال، أما المستقبل/المتلقي فهو الإنسان الآخر في عزلته "الذي لا يعرف ضمير صاحبه ولا حاجة أخيه..." أما الشّفرة: فهي اللغة التي بها تحيا المعاني الخافيّة في صدر المرسل»(18). وهكذا، تحيل قراء حمودة إلى المخطط الاتصاليّ الذي وصفه **رومان ياكبسون**(*) في مقالته الشهيرة «علم اللغة الشعريّة»(19) هذا الاتصال الذي جمعه في ستة عناصر وهي: «المتكلم والسّامع والوسط أو قناة الاتصال والشّفرة الانفعاليّة والإقناعيّة والتّعاطفيّة واللغويّة الشّارحة والمرجعيّة والشّعريّة»(20). وواضح ارتباط قراءة عبد العزيز حمودة لهذا النّص بحقل الشّعريّة؛ بمعنى أنّ قراءة الباحث لنص الجاحظ تحمل بين حناياها نظرة تنسب **نظريّة التّواصل**(*) لدى الجاحظ إلى ميدان الشّعريّة وهو يوزع عددا من عناصر نظريّة التّواصل على نص الجاحظ هذا:

فالرّسالة ⟵ المعاني القائمة في صدور العباد

المرسل ⟵ (العباد) والفرد أو الإنسان.

الشّفرة = اللغة التي هي: (المعاني الخافية في صدر المرسل).

المرسل ⟵ الإنسان (الذي لا يعرف ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه)

فهل هذه المقاربة تمتّ بصلة إلى نظريّة جاكوبسون؟! لقد أن نفحص نظريّة التّوصيل. يقول **ياكوبسن**: «إن المرسل يوجه رسالة إلى المرسل إليه وتحيل الرسالة داخل الخطاب، بدى ذي بدء سياقا تحيل عليه (وهو ما يدعى أيضا (المرجع) باصطلاح غامض نسبيّا) سياقا قابلا لأن يدركه المرسل إليه، وهذا إما أن يكون لفظيّا وقابلا لأن يكون كذلك، وتقتضي الرّسالة، بعد ذلك، سننا مشتركا، كليّا أو جزئيّا بين المرسل والمرسل إليه أو بعبارة أخرى بين المسنن ومفكّك الرّسالة، وتقتضي الرّسالة أخيرا اتصالا أي قناة فيزيقيّة وربطا نفسيّا بين المرسل والمرسل إليه، اتصالا يسمح لها بإقامة التّواصل والحفاظ عليه»(21)، ولكل عنصر من عناصر الاتصال اللغويّ وظيفة محدودة فوظيفة المرسل هي (الوظيفة الانفعاليّة)، ووظيفة الرّسالة هي (الشّعريّة)، ووظيفة الشّفرة أو السنن هي (اللغة الواصفة) أو (ما وراء اللغة)، ووظيفة المرسل إليه

(الإفهاميّة)، ووظيفة السّياق هي (المرجعيّة)، ووظيفة القناة (الانتباهيّة)، وتهتم الشّعريّة بدراسة الوظيفة الشّعريّة؛ لأنّها تؤكد سيادة الرّسالة وتشديدها على نفسها، وتحدد الوظيفة الشّعريّة بسقوط محور الاختيار العموديّ على محور التّأليف الأفقيّ(22).

إن المتمعن في نص ياكوبسون يلمس أن هناك بونا بين كلام **ياكوبسون** الواضح لنظريّة التّوصيل ومعيار تحديد الوظيفة ومجال اشتغال الشّعريّة عليها وكلام الجاحظ المؤول، فما علاقة المعاني القائمة في صدور العباد والمعاني الخفيّة في صدر المرسل، بنظريّة التّوصيل التي مجالها الاتصال اللغويّ فعناصر الاتصال عند جاكوبسن والوظائف ليست أشياء خارجة عن منطق اللغة تدرك في الواقع بل هي بُنًى نصيّة قابلة للوصف والدّراسة. ونص الجاحظ لا يناقش طرح الشّعريّة بهذا الشكل(23). إنّ البون بين نص الجاحظ السابق ومقولات ياكبسون لا تعني أنّ الجاحظ لم يتناول في أسيقة أخرى، الخطاب اللغويّ من زاوية كونه عملية تواصل، يستوجب قيامها حدا أدنى من الأطراف لا يقل عن ثلاثة: المتكلم والسامع والكلام، وفي هذا السّياق وقف الباحث **حمادي صمود** على «عمق التّناقض الذي تعكسه مؤلفاته بين دفاعه عن الكتابة والكتاب، والبنية الثّقافيّة المهيمنة التي اضطرته إلى أن يعتمد على المشافهة في تأصيل نظريّته البلاغيّة رغم موقفه المبدئيّ الرّافض لها»(24).

كان على الباحث عبد العزيز حمودة أن يبحث في مدونة الجاحظ عن الرّابط بين هذه الأطراف، المتمثل في وظائف أبرزها صمود في: الوظيفة الإفهاميّة، والوظيفة الخطابيّة والوظيفة الشّعريّة، وقد رأى صمود أنّ الوظيفة الإفهاميّة تقوم من البقيّة مقام الأصل؛ «إذ لا يتصور الجاحظ خطابا لغويّا، مهما كان مستواه،لا يكون الفهم والإفهام قاعدته. وغاية هذه الوظائف جميعا السّامع، وهذا مظهر من مظاهر الجدوى»(25)**.**

ونتبنى،في هذا المقام، الفهم الذي أسّسه الباحث مصطفى الكيلاني حيث يرى في الإسقاطات النّقديّة الحديثة على التّراث النّقديّ والبلاغيّ العربيّ نوعا من الابتعاد من تهمة التّنكر للذّات العربيّة؛إذ يقول: «وهكذا تظلّ قراءة التّراث النّقديّ عند جلّ النّزعات الحداثيّة رهينة الانتقاء والتجميع، تشرع فكر الغير... عبر ما تقوله، فيتقلص الموجود الفاعل في غمرة المفقود المتسع وينضم الوثوق القديم الذي ألفناه في المنتصف الأول من هذا القرن إلى وثوق جديد ينقد الظّواهر السائدة ولا ينفذ إلى قيعان الذّات، يدّعي الانفصال عن السّائد لتبديد كثافة الرّكود ويعجز عن الانخراط في حركة التّاريخ والمجتمع. فإذا الوضعيّة (الحداثيّة) الرّافضة بجنون للحظة العصبيّة تؤسس إيديولوجيا الفردانيّة لا غير وتكرّس مفاهيم غيبيّة جديدة. ولكن المطلق في هذه المرة يتحوّل من أصوليّة توفق بين الثّقافتين العربيّة والغربيّة إلى إقصاء خفي لروح الذّات وتبريز للحضور الغربيّ دون إهمال – التّراث – الواجهة، كي يسلم الحداثيّون الجدد من تهمة التّنكر للذّات»(26).

وهكذا، تحيل مقاربة حمودة إلى طرح/تساؤل يفهم ضمنيّا وهو: لماذا لا نتعرض لأطاريح الجاحظ بالتّعديل والتّفسير والإضافة مثلما حدث لآراء **سوسير** الذي رغم الإضافات والتّعديلات التي أُضيفت لأطاريحه، رغم ذلك لم تتعرض نظريته اللغويّة للنسف أو إلى إبطال الوجود؟، فطرح الباحث وَفق هذه الخلفيّة المعرفيّة/الابستيميّة يرتبط بأنّ ما قدمه الباحثُ السويسري **دي سوسير** مبثوث في ثنايا التّراث اللغويّ والبلاغيّ العربيّ.

وقد كان على الباحث في تقديرنا أن ينتقل من المباهاة المؤسيّة بالجاحظ في حضرة **دي سوسير** إلى الفهم الموضوعيّ العميق والتّاريخيّ لنصوصه ونصوص **دي سوسير**، في علاقاتها المتباينة، وأنساقها المتغايرة، بوعي نقديّ لا يتضاد عاطفيّاً، بل يتماسك إجرائيّاً، ويتأسس منهجيّاً في سعيه لإنتاج معرفة جديدة (لا أيديولوجيا جديدة) بالتّراث، فقد تكون أدوات إنتاج معرفتنا الجديدة بالتّراث ليست من صنعنا تماماً، ولكنّنا يمكن أن نمتلكها تماماً، بالفحص الدّقيق لسلامتها والمراجعة المستمرة لأصولها، والانتباه لمغزى ما يقوله عبد القاهر الجرجاني «واعلم أنّك لا تشفي الغلة، ولا تنتهي ثلج اليقين حتى تتجاوز حدّ العلم بالشيء مجملاً إلى العلم به مفصّلاً، حتى لا يقنعك إلا النّظر في زواياه، والتّغلغل في مكامنه، وحتى تكون كمن تتبع الماء حتى عرف منبعه وانتهى في البحث عن جوهر العود الذي يصنع فيه إلى أن يعرف منبته ومجرى عروق الشّجر الذي هو منه(27).

وبغض النّظر عما قاله الجاحظ، فإنّ ادّعاء السّبق إلى إبداع الأفكار والتّصورات من خلال قراءات انتقائيّة، لا يقصد إليها أصحابها ليس بالأمر العلميّ النّافع، ثم إنّه سلاح ذو حدين، فهو حجة علينا وعلى من سبقنا وليس حجة على من أتى بتلك النّظريات واستفاد منها. وقد استدرك الباحث استدراكا طريفا؛ حين نبه إلى أنّ نص الجاحظ السّابق «يتحدث عن اللغة من منظور كونها لغة "إخبار" أو تفاهم بالدّرجة الأولى ومن ثَم فالدلالة محددة (denotative) وليست متعددة الإيحاءات (connotative)»(28).

ويبدو أنّ عبارة الجاحظ الأخيرة «وكلما كانت الدّلالة أوضح وأفصح كانت الإشارة أبين وأنور كان أنفع وأنجع»(29) هي التي حملت الباحث على أن ينزّل النّص ويوجهه هذه الوجهة/الاستدراكية.

وهو الاستدراك نفسه الذي وقف عليه **الجابري** في كتابه **"بنية العقل العربي"** حينما بين أنّ الجاحظ/المتكلم لم يكن معنيا بقضية "الفهم"، فهم كلام العرب وحسب، بل لقد كان مهتما أيضا، ولربّما في الدّرجة الأولى – كما يقول الجابري – «بقضية "الإفهام"، إفهام السامع وإقناعه وقمع المجادل وإفحامه»(30).

وفي سياق آخر تقدم طروحات الجاحظ – حسب الباحث حمودة – رؤية شديدة المعاصرة، ومن ثمّ فهي ليست بعيدة عن أقاويل **الفلاسفة الألمان من ظاهرتيين وتأويليّين ثمّ أصحاب التّلقي والتّفكيك** من بعدهم «فالمفاهيم والأفكار في حالة مستورة خفيّة بعيدة محجوبة مكنونة في نفوس أصحابها وصدورهم وخواطرهم (المرسلين) "موجودة في معنى معدومة" أي إنّها في حالة اللامعنى... ولهذا كان من المنطقيّ دون تفلسف – يضيف الباحث – أو تحليل نفسيّ لا حاجة لنا به أن ينتقل الجاحظ في خطوته التّالية إلى "وإنّما تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها وإخبارهم عنها في استعمالهم إياها" بمعنى أنّها "تكتسب معناها عند التّعبير عنها باللغة"... ولا يدركها المتلقي أو المستقبل هو الآخر إلا داخل اللغة وعند وعيه بها لغويّا»(31).

وقد أصاب حمودة في جوانب من كلامه هذا، إلا أنّ ما ليس بريئا هو اعتباره العامل الزمنِيّ محددا وحيدا للاختلاف بين النّموذجين اللغويّين العربيّ والغربيّ، وفي هذا سكوت عن عوامل حضاريّة وأسيقة ثقافيّة أهمّ بكثير، وقد نحا حمودة هذا المنحى كي يبرر نسبة كثير من المنجزات الحقيقيّة التي أتى بها النّموذج اللغويّ إلى اللغويّين العرب؛ فلا يخفى علينا – بأيّ حال من الأحوال – اختلاف المناخ الفلسفيّ الذي تبحر فيه فلسفة دريدا (Jacques Derrida) عن التّربة الكلاميّة الإسلاميّة التي نبتت فيها بلاغة الجاحظ.

وَفق هذا الفهم أيضا لست أقول إنّ النقد العربيّ المعاصر عليه أن يهجر كل مقارنة أو مقاربة بين بعض مقولات النّقد الأدبيّ العربيّ القديم ونظريات النّقد الحديث، فلا ينكر عاقل وجود ما كان يسميه الباحث **أحمد العلوي** في كتابه (الطبيعة والتّمثال) بـ «التّرادف النّظريّ» بين الثّقافات والنّظريّات، وإنّما الذي يُقرر في هذا السياق هو **ضرورة استكناه المقولات النّقدية والبلاغيّة**

والجماليّة التّراثيّة في أصالتها أولا واستكشاف مقدراتها؛ بناءً على مكوناتها الذّاتية وكفايتها في التّفسير والتّحليل لا بناء على «اقترابها» من مفهوم جديد أو حديث (أو تجري به ألسنة نظريات جاهزة في الغرب)، هذا مع التنبيه إلى ما يصاحب تلقي هذه النّظريّات من انتقائيّة وتسطيح واشتغال بالمضامين أكثر من الآليّات .

إنّ عملية استدراج أقاويل الجاحظ وربطها بالأقاويل المعاصرة ينبغي أن ترتبط بنقد الثّقافة الوافدة، عطفا على استبدال معطيات تلك الثّقافة بمعطيات نابعة من قيّم حضاريّة ذاتيّة. مما يجعل تأصيل أطاريح الجاحظ يتحدد بوصفه عملية إنتاج حضاريّ تنتقد وتقوم، أو بدقة أكبر عملية إعادة إنتاج حضاريّ، تكون بديلا للتّكيّف والتّمثل اللذين لا يعدوان أن يكونا نوعا من مواءمة التّراث لكي ينسجم مع متطلبات الثّقافة الوافدة.

ثانيا: حقل نظرية التلقي(*):

لا تبعد قراءة الباحث شكري المبخوت كثيرا عن الأفق المعرفي/الاستدراجيّ لمقاربة حمودة حيث نجده في كتابه الموسوم بـ"جماليّة الألفة – النّص ومتقبله في التّراث النّقديّ" يؤصل لمفهوم (القارئ الضّمنيّ) و(أفق الانتظار) في التّراث النّقديّ العربيّ(**) مغيبا النسق الفكري والاعتزالي لآراء الجاحظ، فهو حسب الباحث أحمد كريم(32)؛ لم يأت بنص واحد صريح يثبت وجود مفهوم القارئ الضمني، أو مفهوم أفق الانتظار، ومن ثم فهو يستشهد بمجموعة من النّصوص بدت بعيدة عن المقصود بالقارئ الضمني ضمن مقولات نظرية التلقّي؛ وهو يتساءل ثمّ يجيب قائلا: «ولكن ما دور المتقبّل الضمني في نطاق هذه الآليّة المعقدة التي يصوّرها الجاحظ وغيره من البيانيّين؟ لا شكّ أنّ الغفلة عن القارئ لحظة الكتابة قد تدفع بالمبدع إلى الاعتناء بما يمكن أن يكون عليه القول فيسرف في التّزويق والزّخرف وينجذب إلى ما في اللغة (الغفل) من إغراءات تجعله يضرب في فيافيها يستجلي مجاهلها ويسبر أغوارها... ولعلّ الخوف مرّده ما يمكن أن يؤدي إليه الإبداع من غموض والتباس يقطع حبل الوصل بين القارئ والنّص لهذا ينتصب (المتقبّل الضمنيّ) ليحدّ من غلواء المبدع مطالبا بحق (القارئ الصريح) في الفهم»(33). ويدلّل شكري المبخوت على وجود (المتقبل الضمنيّ) في نص الجاحظ: «فللكلام غاية ولنشاط السّامعين نهاية وما فضل عن قدر الاحتمال ودعا إلى الاستثقال والملال فذلك الفاضل والهذر وهو الخطل وهو الإسهاب»(34).

فالمتقبل الضمنيّ عند شكري المبخوت هو بمنزلة المعيار الضّمنيّ الذي يحدّد بلاغة الكلام وسننه التي ينبغي أن يسير عليها من أجل مراعاة حال القارئ الصّريح(35). وقد استحضر الباحث أيضا ما أورده الجاحظ حول ما قاله بشر بن المعتمر في صحيفته من ضرورة مراعاة تناسب أقدار المعاني مع أقدار المستمعين وبين أقدار المستمعين وأقدار الحالات «فيجعل لكل طبقة في ذلك مقاما حتى يقسّم أقدار الكلام على المعاني ويقسّم أقدار المعاني على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على الحالات»(36)؛ فيرى المبخوت أنّ اشتراطات التّناسب هنا تفترض حضور (المتقبل الضّمنيّ) فيها بوصفه حدّا يضبط العلاقة بين خصائص القول الأدبيّ وكيفية أدائه وإيصاله إلى المتقبل.

بيد أن المتأمل لصحيفة بشر بن المعتمر يلحظ أنها لا تتشاجر مع مقولات المتقبل الضمني، بقدر ما بينت الطرائق التي يتبعها صانع النص الأدبي وما يجب أن يكون عليه الأدب في حقيقته المثلى(37). ولعلنا لا نجافي صواب إذا قدرنا أن الباحث شكري المبخوت يتكلّف تأويلالقارئ الضّمنِيّ (التأويل المضاعف/التأويل المفرط) Sur-intepretation بجعله معيارا لبلاغة الكلام لدى الجاحظ وغيره من البيانيّين، فهو يتجاهل حقيقة بدهية لا نخالها تخفى عليه، وهي أن دلالة نص الجاحظ لا تنصرف إلى تخيّل متلق في ذهن المبدع في أثناء إنتاجه لمراعاة تقبّله، وليس جعل المتلقي ضمنيّا داخل الخطاب كما هو لدى إيزر؛ فمفهوم القارئ الضّمنيّ يتحدد بكونه بنية نصيّة «تتوقع حضور متلق ما دون أن تحدده بالضّرورة»(38) تتوسط بين المؤلف والقارئ الصّريح أو الحقيقيّ ليتماهى معها الأخير فتعمل على جذبه من خلال التّخييل أي تخيّل التّجارب النّصيّة ذاتيّا والدّخول في أفقها. فمدار اهتمام آيزر هو القارئ؛ لا المبدع إذ لا شأن له بالأخير فهو يعمل على ضبط عمليّة تفاعل القارئ الحقيقيّ مع النّص من خلال وجود القارئ الضمنيّ في الخطاب الأدبيّ من خلال شكله وتوجيهاته وأسلوبه لتحقيق التّواصل مع القارئ الحقيقيّ.

ولذلك فمفهوم القارئ الضّمنِيّ ليس مجردا من أيّة تعلّقات داخل منظومة آيزر في التّلقي، بل هو يرتبط بضبط أنماط استجابة المتلقي داخل الخطاب من خلال مجموعة من الأسس التي ترتبط بالمتلقي الضمنيّ وهي (السّجل) و(الاستراتيجيّة) و(مستويات المعنى) و(مواقع اللاتحديد) و(الفجوات) و(الفراغات)(39)، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّ قيمة التّلقي وفاعليّة القارئ مع النّص تصبح مصدراً لقيمة الأثر الأدبيّ نفسه(40)، بل هي تعتمد عليه لدى إيزر لا بكشف المعنى بل بإعادة بناء النّص(41).

وبهذا المفهوم، يكون للقارئ الضّمني في نظر إيزر فيما يقول الباحث سمير حميد: «مظهران مترابطان: الأوّل ذو معنى تجريديّ يتبدى في صورة نمطيّة مثاليّة، تحضر في جميع النّصوص التي تنتمي إلى حقبة فنيّة داخل ثقافة ما، في حين يكون الثّاني مجسداً في قارئ كفء له وجود فعليّ؛ ويملك مقدرة على التّفاعل»(42).

وهكذا، فلو استحضر الباحث شكري المخبوت الخلفيّات المعرفيّة لنظريّة التّلقي، فهما/استيعابا بوصفها نقلة في مجال الاهتمام، أو بوصفها توجيهاً عاماً للانتباه إلى محور القارئ وجمهور المتلقين لاتّضحت له جملة من العناصر، التي تبيّن البون بين أطاريح الجاحظ ونظريّة التّلقي في هذا المجال.

إنّ حذف أحد الأطراف يخلّ بالقراءة ويفرغها من أيّ معنى. وهذا ما حصل بالضّبط في مقاربة المبخوت، إذ أصبح القارئ/النّاقد يتعامل مع النّص وَفق طموح معين كامن في لا شعور الدّارس إذا صحّ أن نستعمل عبارة جورج طرابيشي(43) وأدى هذا إلى غياب الأسيقة الثّقافيّة والاجتماعيّة للمقروء، وإلى حضور باهت ومحتشم للنّص، وإلى سيادة القارئ بكل همومه المعاصرة في عملية القراءة.

ويصدق على مقاربة الباحث شكري المبخوت قول رحمن غركان مبرزا تقويل النّقاد المعاصرين لنصوص التّراث: «هذا أمر عائد في جذوره إلى حريّة القراءة والتّأويل، فقد صار بعض الدّارسين خشية اتهامهم بالانقطاع المعرفيّ عن التّراث يسعون إلى تقويل التّراث ما يريدون، والبناء على هذا التّقويل. وهذا النّمط التّأويليّ في قراءة الوعي التّراثيّ، قاد إلى ظهور دعوات غاية في الغرابة، ومصطلحات حديثة عند النّقاد»(44).

والحقّ أنّ وعي الجاحظ كان عاليا، ومتساوقا مع خصوصيّة لغته، وهو ليس به حاجة إلى (عصرنة) مفتعلة ليكون حقيقا بالدّرس. ولكنّ المبخوت، ومن دون استحضار خصوصيّة التّعبير النّقديّ الجاحظيّ ومصطلحاته الفنيّة، قاد رؤى الجاحظ النّقديّة إلى ما يناسب مفهومات القارئ الضّمنيّ. وعالج نصوصه بما يكرّس أطروحاته الفكريّة والنّقديّة.

هذا المنحى الذي تحفل به دراسة المبخوت، قاد النّص الجاحظي إلى عصرنته قسرا، بالتّدليس حينا، وبالاجتزاء المخلّ حينا آخر، ونعجب كيف واشج شكري المبخوت بين نصوص الجاحظ و(القارئ الضّمنيّ) و(أفق الانتظار) الذي لا يرتهن أو يقبل الاتصال بمواشجته تلك؟! فهل حقاً الانتقاءات التي اجتلبها شكري المبخوت من المدونة الجاحظيّة/النّص التّراثيّ البلاغيّ تتكفل ببناء هيكل شامخ لنظريّة القراءة بمستوياتها النّظريّة ومفاهيمها المعاصرة - عند العرب قديماً؟!

وتبعا لهذا التصور؛ فقد جهر الباحث شكري المبخوت منذ البدء بإجرائه المتمثل في دفع النّصوص التّراثيّة إلى القول بمضامين التّوجهات النّقديّة المعاصرة يقول: «رأينا أن نستكشف ذاكرتنا بأن نستدعي التّراث فينا فنحاوره ونرهف السمع إليه فإن نطق أنصتنا وإن لمَّح دفعناه إلى التّصريح وإن سكت تساءلنا عن سبب سكوته... وقد دفعنا هذا الهدف إلى اعتبار النّصوص النّقديّة التي ارتكزنا عليها نصا واحدا، فلم نعن غالبا بنوعيّة مشاغل هذا أو ذاك من اللغويين أو البلاغيين أو النّقاد أو الفلاسفة. ولم نر في جلّ الأحايين للفروق التّاريخيّة أثرا يدعو إلى تتبعها مما خوّل لنا عمليّا انتهاك حرمتَيْ الاختصاص المعرفيّ والتّعاقب الزّمنيّ. وقد أتينا هذا الصّنيع لإيماننا بأنّ اختلاف الاختصاص لا ينفي وحدة الإشكاليّة وأن تباين العصور لا يمسّ نوعيّا أصول رؤية القدامى للأدب»(45).

لقد أطنب الباحث شكري المبخوت في تحليل مقولات التّلقي عند الجاحظ مفترضا أنّ خطاباته تلك تقرب فهومات نظريّة التّلقي الحديثة إلى النّفس العربيّة المعاصرة تقريبا حميميّا. وبغياب استراتيجيّة معرفيّة متينة كانت الحصيلة أنّ القارئ يزداد معرفة بالفكر الجاحظيّ وهذا أمر جميل دون أن يحسّ بضرورة عبور مركب العلم الحديث للوصول إلى جزر ذلك التّراث/الجاحظ وبراريه، فإن أراد دخول قلاعه فليس مفاتيحها بيد ياوس ولا هي بيد إيزر.

ويبدو أنّ هذا الأفق المنهجيّ في استدراج أطاريح الجاحظ و تقويلها ينطوي على خطرين مقوضين لمعالم التّراث النّقديّ والبلاغيّ، هما:

أولا: إنّ وحدة الإشكاليّة المفترضة تمارس دورا في صهر الاختصاصات المعرفية ومن ثمّ في طمس معالم الاختلافات الكميّة والنّوعيّة لموضوع الإشكاليّة المدروسة.

ثانيّا: في تجاوز التّعاقب الزّمنيّ ردم لثغرات خصوصيّة التّغيّر الثّقافيّ والتّنوع الفكريّ مما ينجم عنه طمر نموّ حركة الإشكاليّة زمنيّا، وهذا يعني أنّ شكري المبخوت يعالج إشكاليّة (التّلقي) من منطلق (الثّبات) المعرفيّ والزّمنيّ المطلق في دراسة هذه الإشكاليّة.

إنّ ما ينبغي أن نبقى على ذُكْرٍ منه هو أن أخطر ما قد تتعرض له نصوص الجاحظ من التأويلات هو ذلك الاستدراج الذي تمارسه عليها النظرية الغربية، ومن ثَمّ فقد رأينا كيف أن المبخوت بدأ بالبحث عن أصل نظرية التلقي في ثنايا النصوص الجاحظية، ومن هنا انتهي تأويل الباحث إلى أنّ الجاحظ كان له فضل السبق والريادة في صياغة مقولات التلقي وتقريرها؛ مما يجعل عملية تأويله ليست منصفة، أو عادلة لكلا الطرفين.

خاتمة:

إنّ انتزاع المفهوم من صورة يتيمة متناثرة أو حتى غير مؤطرة بالوعي القصديّ لا يرفع الجاحظ إلى مصاف معرفة الانزياح بوصفه نظريّة متكاملة من حيث المفهوم والمجالات كما هو عند كوهين. وهذا مما لم يُلتفت إليه، إذ لا يمكن للمظاهر أن تكون معبرة عن حضورها المنهجيّ والموضوعيّ، أي بوصفها موضوعا لشعريّة النّص الأدبيّ. وعلى الجملة فلكي تكون القراءة مقبولة يجب عليها أن تلتزم بما يمكن أن نسميه بقاعدة التّماسك الدّاخليّ أي إنّ موضوعيّة النّقد لا تقوم في اختيار مفتاح القراءة أو في انتقاء زاوية التّأويل وإنّما في تطبيق نموذج التّأويل الذي يختاره النّاقد تطبيقاً صارماً على كلّ النّص المقروء.

لاشكّ أنّ هذا النّوع من القراءة يحمل في عمقه وهدفه دعوة إلى الاكتفاء بالتّراث، باعتباره معبراً عن كل الأزمنة وشاملاً لكل القضايا التي أثيرت في الماضي وتثار في الحاضر وقد تثار في المستقبل. وبما أنّ طرحا مثل هذا لا يمكن بأيّ حال إثباته علمياً، فإنّ النّزعة الإسقاطيّة قد أفضت بعباس الدّرة إلى انتهاك قواعد التّأويل؛ ولعلّ خلل هذه "القراءة" يظهر أوّل ما يظهر في القضاء على التّوازن الذي من المفروض أن يسود أطراف القراءة الثّلاثة: القارئ والنّص والسّياق، وفي هذا المعنى يقول الباحث صلاح فضل: «إنّ التماس المفاهيم العلميّة الجديدة في التّجليات القديمة خطأ فادح منهجيّا؛ لأنّها مرتبطة بالبنية المعرفيّة ذاتها»(46).

ليس للقراءة أن تخالف شيئاً من المعطيات الموضوعيّة التي نعرفها عن النّص وظروف تأليفه أو حياة الكاتب وعصره أو غير ذلك. وتبعا لهذا التصور؛ فليس لنا مثلاً حين نقرأ الجاحظ ونؤوّل كتبه أن نتجاهل أنّه كان **معتزلياً**، وأنّه عاصر المحنة التي قادها أصحابه حول موضوع خلق القرآن... إلا أنّه يجب التّأكيد على أنّ دراسة "الجزئيّات" عند الجاحظ، وتنظيم "التّفاصيل" التي تملأ كتبه حسب أنواعها أو منطق استحضارها في النص تساعدنا بفضل مقاربات متلاحقة على فهم شامل لمقولات الجاحظ.

كان من الضروريّ إذن أن يحوّل قرّاء الجاحظ وفق هذا المسار وجهة قصدهم المنهجيّ؛ بأن يتمّ البحث في أطاريح الجاحظ **عما بوسعها أن تمثل إضافة على مستوى النّظريّة الكلّيّة** لكي يتم تقديم ثمراته على الصّعيد الإنسانيّ من حيث هي عطاء عربيّ إسلاميّ أصيل من حق الإنسانيّة أن تتطلع إليه.

إنّ مدار الاعتراض المنهجيّ على مسار آفاق القراءات الاستدراجيّة(*) لا يحمل بين طياته – قطعا – الاعتراض على منزع الحداثة في مشاريع هؤلاء، ولا هو متضمن نقض مقولة القراءة بما هي نمط من المعالجات التي توجه طبيعة الالتقاء مع النّص الجاحظيّ، غير أنّه ينشد تأسيس مبدإ الاستكشاف الذّاتيّ الذي يتسلح فيه النّاقد بسلاح الحداثة فيلج التّراث، مستخرجا خصوصيّاته في تشكيل نظريّ متشاجر، وحده كفيل بأن يفضي إلى وضع مقولات من القراءة الذّاتيّة، فلا يطعن التّراث الجاحظيّ في الحداثة، ولا تتجنى الحداثة على التّراث.

(*)- هناك عدة مصطلحات مقاربة لمصطلح الاستدراج، وصفت عمليات تحديث أو تجديد أو تأصيل الموروث النقدي والبلاغي عند العرب؛ منها: **(الاستعادة)** للباحث عبد السلام المسدي (**ينظر:** التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص 11– 12)، ومنها كذلك: **(التفكير الموجي الاقتطافي)**، و**(الاقتطافي)**، و**(القصقصة)** للباحث حسام الخطيب (**ينظر:** الناقد العربي المعاصر والموروث النقدي، ص 111)، وكذلك مصطلح: **(القراءة التطابقية)** لعلي حرب (**ينظر**: علي حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2005، ص133– 134)، و**(القراءة الاستعادية)** وهي القراءة التي تؤكد حضور الماضي في الحاضر كأنموذج ومثال لأحمد كريم الخفاجي (**ينظر:** أحمد رحيم كريم الخفاجي: التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر، ص 26).

(1)- **ينظر:** سعد البازعي: استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 2004م.

(2)- محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب،دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1996، ص 06.

(3)- **ينظر:** سعد البازعي: استقبال الآخر، ص 148-157.

(4)- **ينظر:** يمنى العيد: في مفاهيم النقد وحركة الثقافة العربية، إعداد محمد دكروب، الفارابي، ص 218.

(*)- إن الغاية الأس من القبض على مفاهيم البنيويّة والأسلوبيّة Stylistique والقراءة والتّلقي والتّفكيك والانزياح من ضمن منظومته الغربيّة – في هذا النمط من القراءة – كان ملاحقة ما يناسب هذه المفاهيم والتّصورات ضمن بنية الخطاب النّقديّ والبلاغيّ الجاحظي، والاستخدام الانتقائيّ للتراث في إطار طرح قضايا المعاصرة عليه.

(*)- شكري المبخوت باحث تونسي حاصل على دكتوراه الدولة في الآداب من كلية الآداب بمنوبة، عميد سابق لكلية الآداب والفنون والإنسانيات بجامعة منوبة ويشغل الآن وظيفة رئيس جامعة منوبة.

(**)- يقصد بمصطلح الشعرية كل ما يجعل الرسالة اللغوية عملا فنيا، أو كل ما يميز الفن اللغوي ويجعله يختلف عن غيره من الفنون الأخرى. **ينظر:** سمير سعد حجازي: النظرية الأدبية ومصطلحاتها الحديثة، دار طيبة للنشر والتجهيزات العلمية، 2004م، ص 125.

(5)- **ينظر:** لطفي فكري محمد الجودي: نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي، قراءة في تجربة الدكتور عبد العزيز حمودة: "المرايا المحدبة، المرايا المقعرة، الخروج من التيه" نموذجا، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001م، ص 180.

(*)- هو ناقد عربي معاصر، حصل على درجتي الماجستير والدكتوراه في الأدب الإنجليزي من جامعة كورنيل الأمريكية عامي 1965و1968 اشتغل أستاذًا للأدب الإنجليزي بكلية الآداب بالقاهرة، وتقلد عدة مناصب منها عميد الدراسات العليا بجامعة الإمارات، ومستشار مصر الثقافي لدى الولايات المتحدة له عدد من الدراسات من بينها علم الجمال والنقد الحديث، المسرح السياسي، البناء الدرامي، المسرح الأمريكي، المرايا المُحدّبة،

(6)- الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 90.

(7)- محمد عابد الجابري: اللفظ والمعنى في البيان العربي، ص 21.

(8)- صلاح الدين زرال: النظرية النقدية العربية، مغالطة الشرعية ووهم التأصيل، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، مجلة دورية علمية محكمة، العدد 13، 2011م، ص 18.

(9)- حميدي بن يوسف عمر: نحو تسطيح"المرايا المقعرة" قراءة نقدية في بعض القضايا اللغوية الواردة في كتاب"المرايا المقعرة" لعبد العزيز حمودة، ص633.

(*)- وقولنا: **"خلوه من البعد الفني"** لا يعني انفصاله عن نظرية الجاحظ اللغوية والبلاغيّة العامة؛ فالركيزة الأصولية التي تدعّم هذا المعنى الأول وهي الفهم والإفهام ستبقى قاسما مشتركا أعظم بين كل مستويات التعبير وطرائقه، على أساسها تضبط جل خصائصه، عاديا كان أو فنيّا، ثم إنّ البيان باللغة والقول لصمود: «في حاجة لتأدية أصناف المعاني إلى التوسل بوجوه البيان الأخرى وهو ما يفسر الأهميّة الكبرى التي تحتلها"الإشارة" كنهج في التعبير البليغ في نطاق نظريته الأدبية والجماليّة». حمادي صمود: **التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة**، ص 148.

(10)- علي حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، 2005، ص 133.

(11)- المرجع نفسه، ص 134.

(12)- عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، ص 222.

(13)- المرجع نفسه، ص 224.

(14)- لطفي فكري محمد الجودي: نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي، ص 180.

(15)- عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، ص 225.

(16)- الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 81.

(17)- عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، ص 223.

(18)- المرجع نفسه، ص 223.

(*)- **رومان ياكبسون** ولد بموسكو سنة 1896، واهتم منذ سنواته الأولى باللغة واللهجات والفولكلور فاطلع على أعمال سوسير وهوسيرل، وفي سنة 1915 أسس بمعية طلاب ستة" النادي اللساني بموسكو" وعنه تولدت مدرسة الشكليين الروس، وفي سنة 1920م أسهم في تأسيس "النادي اللساني ببراغ" سنة 1920، وفي خضم هذه الحقبة تبلورت أهم المنطلقات المبدئية في علاقة الدراسة الآنية بالدراسة الزمانية لدى جاكبسون، وفي سنة 1933م انتقل إلى مدينة برنو فدرس بجامعة مازاريك وبلور نظريته في الخصائص الصوتية الوظائفية،...، تُرجم لرومان جاكبسون: قضايا الشعرية، ترجمة : محمد الولي ومبارك حنون، المعرفة الأدبية، دار توبقال للنشر .1988 ، و محاضرات في الصوت والمعني، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، 1994م. وقد كان له «فضل السبق في توظيف نظرية التواصل للتقدم بالأبحاث الشعرية والأسلوبية والخروج بها من المأزق الذي تردت فيه لتحديد أدبية الأدب» حمادي صمود: **التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة**، ص167.

(19)- بول ريكور: نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، دت ، ص 56.

(20)- المرجع نفسه، ص 56.

(*)- نظرية التواصل (Theorie De La Communication): «تأخذ نظرية التواصل بعين الاعتبار الشبكة المعقدة التي تؤسس عملية التخاطب، وتؤكد على أنّ ظروف المقال غير اللغوية كالمتكلم والسامع تقوم بدور هام في تحديد خصائص الخطاب». حمادي صمود: **التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة**، ص167.

(21)- عبد القادر الغزالي: اللسانيات ونظرية التواصل، رومان جاكوبسون نموذجا، دار الحوار، دمشق، سوريا، ط1، 2003، ص 37-38 و46-58.

(22)- **ينظر:** المرجع نفسه، ص37-38 و46-58، و رومان جاكوبسن: قضايا الشعرية، تر: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال، المغرب، ط1، 1988، ص 27-35.
(23)- **ينظر:** أحمد رحيم كريم الخفاجي: التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر، ص 171-172.
(24)- حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب،ص 270.
وإن كنا لا نوافق الباحث حمادي صمود من كون الجاحظ متناقضا (بين دفاعه عن الكتابة تارة وعن المشافهة تارة أخرى) إذ لا نعتقد أنّ رسالة الجاحظ في ذمّ الكتاب دليل على انحياز ما للشفهيّة؛ فهي ليست دليلا قاطعا على مطلق معاداة الكتابة واستبعادها، لتناقضها مع نصوص أخرى للجاحظ، ذلك أن المقصود بالذم في تلك الرسالة ليس الكتابة في حد ذاتها بوصفها أداة اهتدى إليها الفكر الإنساني لحفظ الكلام وتقييده، بل – كما يقول إبراهيم صحراوي «الحرفة التي تتخذ هذه الأداة مجالا للنشاط، أي صناعة الكتابة بمعنى ممارسة الخطّ والإنشاء والتحرير. فالكتاب في معظمهم – آنئذ – ليسوا أصحاب الكلام أو مؤلّفيه، إنما يُملى عليهم النص أو تلفى إليهم الفكرة من أصحابها... وما قد يرجح هذا الاحتمال ما يرد من تناقض في فقرة من فقرات الرسالة نفسها، وهو يصف ظاهر الكتاب المختلف عن باطنهم، ويشير إلى خفتهم وعدم تثبتهم في العلم، إذ لا يستندون فيه إلى مكتوب». إبراهيم صحراوي: السرد العربي القديم، الأنواع والوظائف، والبنيات، منشورات الاختلاف، ط1، 2008، ص 200.
(25)- حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب،ص 270.
(26)- مصطفى الكيلاني: وجود النص، نص الوجود، مطبعة تونس، قرطاج، ط1، د.ت، ص 108.
(27)- جابر عصفور: قراءة التراث النقدي، ص 9.
(28)- عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، ص 224.
(29)- الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 90.
(30)- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 25.
(31)- عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، ص 223 - 224.
(*)- جاءت نظرية التلقي الألمانية – كما مرّ بنا في مدخل البحث – رداً على الاتجاهات النقدية، التي كانت سائدة، والتي ركّز بعضها على مبدع العمل الأدبي، وركّز بعضها الآخر على النص، فأهملوا، بذلك العنصر الثالث الهام، من عناصر العملية الإبداعية، وهو القارئ أو المتلقي، ومن ثم نادى رائداها، هانز روبرت ياوس، وفولفجانج إيرز، بالانتقال في الدراسة، من العلاقة بين الكاتب ونصّه، إلى العلاقة بين القارئ والنص.
(**)- للباحثة السورية **سميرة سلامي** بحث بعنوان **"إرهاصات نظرية التلقي في أدب الجاحظ"** تنحو فيه المنحى نفسه الذي سلكه المبخوت، **ينظر:** مجلة التراث العربي العدد 106 السنة السابعة والعشرون – نيسان2007 م - ربيع الآخر 1428 هـ، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ص 214-227.
(32)- **ينظر:** أحمد رحيم كريم الخفاجي: التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر، ص 203-204.
(33)- شكري المبخوت: جمالية الألفة، النص ومتقبله في التراث النقدي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، ط1، 1993، ص 18.
(34)- الجاحظ: البيان والتبيين،99/1.
(35)- **ينظر:** شكري المبخوت: جمالية الألفة – النص ومتقبله في التراث النقدي، ص 19 و21 و26– 27 و29– 30.
(36)- الجاحظ: البيان والتبيين: 138/1-139.
(37)- **ينظر:** إبراهيم صدقة: النص الأدبي في التراث النقدي والبلاغي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط01، 2011، ص 63.
(38)- فولفغانغ إيزر: فعل القراءة، ص 30.
(39)- **ينظر:** جين ب. تومبكنز: نقد استجابة القارئ من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية، تر:حسن ناظم وعلي حاكم، مر: د. محمد جواد حسن الموسوي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 1999، ص 118-132.
(40)- **ينظر:** المرجع نفسه، ص 24-27.
(41)- **ينظر:** المرجع نفسه، 24-27.
(42)- حميد سمير: النص وتفاعل المتلقي في الخطاب الأدبي عند المعري، ص 28.
(43)- **ينظر:** طرابيشي جورج: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1993، ص 155.
(44)- رحمن غركان: مقومات عمود الشعر الأسلوبية في النظرية والتطبيق، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 2004، ص 15.
(45)- شكري المبخوت: جمالية الألفة، النص ومتقبله في التراث النقدي، ص 8– 9.
(46)- صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النّص، مطابع الوطن الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 164، ط1، 1992، ص 111.
(*)- واجه قرّاء الجاحظ وفق هذا المسار صعوبة كبيرة في التمييز بين مباحث النقد، والبلاغة عند الجاحظ؛ ولعلّ هذا راجع في تقديرنا إلى وجهة البلاغة والخطابة عند العرب عموما بحيث وُظفت لدراسة خصائص الكلام الأدبي ولم توظف للإقناع كما هو عند أقوام أخرى.