مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب المجلد 11 العدد 1، 2014، ص ص 575- 610

صورة البيان والتبيين في كتاب المرايا المقعرة، بين مغالطة الشرعية ووهم التأصيل

محمد عبد البشير مسالتي *

ملخص

تعد قراءة التراث اللغوي والنقدي والفلسفي عند العرب من أبرز الإشكالات التي واجهت الدارسين المحدثين، ونظرا لتبلور تصورات نظرية ومناهج تحليلية جديدة تتقاطع في كثير مما ذهب إليه مع النتائج التي انتهى إليها اللغويون والبلاغيون والنقاد العرب القدامى. فقد كان السؤال الدائم: هل نقرأ تراثنا بآليات نظرية ومناهج تحليلية مستمدة من المعارف الغربية الحديثة والمعاصرة، أم نقرؤه في ذاته، بمعزل عن التصورات والمناهج الحديثة؟ أم ينبغي أن نبلور تصورا منهجيا مغايرا لا يتماهى مع النظريات والمناهج الحديثة، ولا يعمد إلى إسقاطها على المنجزات العلمية العربية القديمة، ولا يغض الطرف في الوقت نفسه عنها؟

وإذا كان هذا السؤال ملحا، ويقتضي مقاربة آنية له – لا تخلو من عمق وهدوء – فإنّه يؤدي دوما إلى إعادة استحضار "الآخر" والنظر في كيفية التعامل معه ومع علومه ومناهجه، كما يتطلب أيضا التساؤل – من جديد – عن ماهية التراث وحدوده والموقف منه ليس باعتباره معطى متعددا ومتنوعا فحسب، بل وبوصفه أيضا مكونا جوهريا لهويتنا ومؤثرا فيها وعينا بذلك أم لم نع.

وتبعا لما سبق ذكره ترى هذه الدراسة أن الخطاب النقدي العربي بحكم احتكاكه بالآخر الأوروبي واتصاله بأطروحات النقد الغربي – وهي جزء من أطروحات ثقافية عالمية – قد طبع بعلامات فارقة لعل أبرزها:

- الغموض والازدواجية،
- والالتفات إلى التراث.

تتعلق إشكالية المداخلة برؤية الباحث عبد العزيز حمودة لدرس الجاحظ ومنهجه ونظريته...؛ بمعنى كيف فهم وقارب الباحث عبد العزيز حمودة الدرس الجاحظي، وكيف طبق كلامه، وماذا أضاف إليه، ومن ثم البحث عن أصالة المنهج الذي اعتمده الباحث في مقاربة الخطاب الجاحظي، وجدية النتائج التي توصل إليها؟

وإجمالا، تدرك هذه الدراسة أن الفعل المعرفي هو أمر حتمي لا يجوز رفضه لمجرد صدوره عن هذا المكان أو ذاك، كما تدرك أن معرفة الآخر تشكل مدخلاً للفائدة والمناظرة، إلا أنها ترى ما يراه طاغور إذ يقول: «إنني على استعداد لأن أفتح نوافذي في وجه جميع الرياح، لكن شريطة ألا تقتلعني هذه الرياح من مكاني».

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2014.

* قسم اللغة والأدب العربي، جامعة سطيف 2، سطيف، الجزائر.

مقدمة: حتى القراءة بحاجة إلى قراءة

إنّ القارئ الحديث الذي يحاول أن يأخذ وجهة نظر منسجمة عن البلاغة العربيّة سيصاب بالدّوار أمام الآراء المتضاربة التي صدرت في حقّ الجاحظ؛ فأنت تجد الرّأي وضده ينسبان للبلاغيّ الواحد (الجاحظ من أنصار اللفظ وفي الآن ذاته من أنصار المعنى؟)، (الجاحظ يقول بالصّرفة* ومرة أخرى يقول بالنّظم)،(بلاغة الجاحظ إقناعيّة، ومرة أخرى هي إبلاغية).

دون اهتمام بتفسير ذلك، وترى الحكم يطلق وهو، عند صاحبه مقيّد أو معدل أو منسوخ أصلا؛ وهذا كله ناتج في نظر البحث عن غياب القراءة النّسقيّة المستندة إلى الأسئلة والخلفيّات والإحراجات التي حكمت أعمال الجاحظ.

يتأكدُ التّذكيرُ في البدء أنّ مقارباتِ الدّارسين للمدونة التّراثية/الجاحظيّة اختلفت وتباينت منهجا ومن ثمّة نتائج، حتى كادوا أن يفترقوا وتتيه مراكبُهم في بحر التّراث تيها يضل معه الموضوعُ المدروسُ وتمحي رسومُه، ولعلّ مرد اختلاف هذه المقاربات راجع إلى تباين مستويات المباشرة التي يتخذونها منطلقات لنظراتهم في التراث وتقويمهم إياه.

ولعل موضوع القراءة وإشكال العلاقة بينها وبين النص الأدبي/النقدي، من المواضيع الأكثر حداثة والأكثر تعقدا في ميدان البحث النقدي الحالي، وهي على كل حال ضرورة تحقيقية وإنتاجية، تنهض على مجموعة من الآليّات والانشغالات النفسيّة والثّقافيّة والاجتماعيّة والجماليّة وغيرها. ولذلك نُظر إليها وإلى حركيّتها من زوايا مختلفة. غير أنّه لا يسعنا في هذا المقام رصد هذه الانشغالات وهذه الزوايا المتسمة بالغنى، إن على مستوى الجهاز المفهوميّ أو التّحليل الأدبيّ والنّقديّ.

من المفيد في هذا السياق أن نقرّر- وفق ما يقتضيه البحث- أنّ مشاريعَ القراءات الحديثة للنّص التّراثي/ الجاحظيّ طرحت إشكالا منهجيًا ارتبط بالمنهج الذي كانت تصدر منه هذه القراءات الحداثيّة والأسيقة التّاريخيّة والثّقافيّة والحضاريّة التي رافقت هذه المناهج في نشأتها وتطورها، والمرجعيّات الفلسفيّة التي منها خرجت والتي كانت توجه هذه القراءات.

وهذا الطرح المنهجيّ من شأنه أن يكشف لنا عن المرجعيات والمفارقات التي كانت تحكم هذه المناهج الحداثيّة في قراءتها للمدونة الجاحظيّة خصوصا والتّراثيّة عموما من حيث استكشافُ المعنى وبناءُ الدلالة والعملُ على إبراز الفوارق والتّقاطعات بين ما كان سائدا من مناهجَ في قراءة الخطاب الجاحظيّ؛ (خاصة التّلقي التّاريخي) وما حملته هذه المناهجُ اللسانيّةُ من توجهات جديدة غير معهودة في مقاربة التراث. ومما يميز هذه المناهج في قراءتها للنّص الجاحظيّ هو سعيها نحو إحداث قطيعة معرفيّة كليّة مع كل القراءات السّياقيّة*التي جسّدها

مجموعة من الباحثين نذكر منهم **جميل جبر** في كتابه الموسوم "الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد"، و**شفيق جبري** في كتابه "الجاحظ معلم العقل والأدب"، و**طه أحمد إبراهيم** في كتابه "تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري"، وأطرف من مثل هذه القراءات في حدود اطلاعنا **شوقي ضيف** من خلال كتابه "البلاغة تطور وتاريخ"، الذي يُعد مدرسة قائمة الذات/مدرسة التّمهيد*.

فأهمّ ما يميز القراءات الحداثيّة للنّص الجاحظيّ هو سعيها الدءوب نحو إحداث قطيعة كليّة مع كل القراءات السابقة التي أشرنا إليها؛ ومن أبرز هذه المقاربات نذكرقراءة الباحث **حمادي صمود** الموسومة بـ"التفكير البلاغي عند العرب أسسه وَتطوّره إلى القرن السادس، مشروع قراءة"؛ فالباحث حمادي صمود **لا ينطلق من مصادرة قبلية جاهزة** يسعى بمقتضاها إلى إبراز ما يتوفر في نصوص الجاحظ من عناصر الحداثة، بل يبني دراسته مركزا على **إنطاق الخطاب الجاحظي من داخله واستجلاء آلية إنتاجه المعرفة النقدية.**

ونضيف إلى مقاربة صمود قراءة **الجابري** في كتابه الموسوم بـ"بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية"، وكذا قراءة **إدريس بلمليح** "الرؤية البيانية عند الجاحظ" وهي من بين أطرف الدّراسات التي حاولت تطبيق مفهوم رؤية العالم كما حدّده **لوسيان غولدمان** (Lucien Goldmann)، وقراءة **عبد السلام المسدي** بعنوان "مع الجاحظ، البيان والتبيين، بين منهج التأليف ومقاييس الأسلوب، أسس تقييم جديدة" ضمن كتابه الموسوم" قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون"*.كما نخص بالذكر هنا قراءة **محمد العمري** في كتابه"البلاغة العربيّة أصولها وامتداداتها"؛ حيث نجد أنّه وظّف مفاهيم قرائيّة – في مقاربته للبلاغة العربيّة عامة ونصوص الجاحظ خاصة – لا تخرج عن مفاهيم النسق والبنية والمشروع والمنجز والقارئ والمقروء له، ومفاهيم أخرى تفريعيّة تدخل في إطار نظريّة التّلقي، ومن ثمّ فقد عدّ العمري أنّ هذه المفاهيم (ومفاهيم أخرى كالاختيار والتّنسيق والمركز، والهامش وتحويل المركز)، ضروريّة لفهم واستيعاب بنية البلاغة العربيّة، وقد كان حضور الجاحظ في قراءة الباحث ضمن **المسار الثاني*** والذي يمتد في تقديره من الجاحظ إلى حازم القرطاجني، مسار تحليل الخطاب؛ وهو مسار مرّ في طريقه بكثير من المحطات؛ أهمّها عمل ابن سنان الخفاجي في كتاب "سر الفصاحة".

وَفق هذه الخلفيّات المتعددة المشارب شرع محمد العمري في إعادة قراءة النّصوص البلاغيّة الجاحظيّة في ضوء المعطيات المنهجيّة الحديثة مسترشدا ببعض التجارب الغربيّة التي كان لها

صيت حسن عند الدارسين المحدثين على المستوى العالميّ، مثل بنية اللغة الشّعريّة **لجان كوهن**، ومشروع **هنريش بليث** في إدماج البلاغة والأسلوبيّة في قالب سميائيّ عام يستثمر مزايا كل منهما في الجانب الذي تفوق فيه .

إنّ رفض هؤلاء الباحثين الاعتماد على المناهج السياقية مرجعه إلى دعوى قدم هذه المناهج وتغييبها كليّا للقارئ من حيث هو أداة وطرف أساس في إنتاج المعنى الذي يحمله النّص. فهي تراهن على المعنى المتعدد والمتنوع بدل المعنى الواحد مع عدم الاحتكام إلى السياق والظروف المحيطة بمقولات الجاحظ والتي تعد الأصل في إدراك القصد الجاحظيّ

عطفا على أنّ هذا الانفتاح الدلاليّ للنّص هو الذي يكفل لهذا النص البقاء والاستمرار عبر الأجيال والامتداد في الزّمان والمكان؛ فالقراءة التأويليّة في هذه المناهج تسعى إلى تقديم وجه متعدد /محتمل من بين عدة وجوه تتصف كذلك بالاحتمال بين وجوه عديدة قد يحتملها النص... إلا أنه يمكننا القول – بتعبير جابر عصفور – «أنه لا توجد قراءة بريئة، أو محايدة للتّراث، ذلك لأننا حين نقرأ التّراث، ننطلق من مواقف فكريّة محددة، لا سبيل إلى تجاهلها، ونفتش في التّراث عن عناصر للقيمة الموجبة أو السالبة بالمعنى الذي يتحدّد إطاره المرجعيّ بالمواقف الفكريّة التي ننطلق منها»[1].

والأسئلة المطروحة هنا هي: إلى أيّ مدى حقق قُرّاء الجاحظ هذا الطموح في مقاربتهم للنّص النّقديّ الجاحظيّ، وهل استطاعوا قراءة التراث/الجاحظ كما هو قراءة محايدة، أم إنّهم انطلقوا في قراءتهم من أفكارهم الخاصة التي أسقطوها على النص التراثي الجاحظي فحملوه فوق طاقته؟

يحدد الباحث جابر عصفور قوام النّهج القرائيّ في « أنّ كل نصّ من نصوص التّراث النّقديّ لا يمكن أن نقرأه في عزلة عن غيره من النّصوص، فالتّراث النّقديّ وحدة سياقيّة واحدة، داخل وحدة سياقيّة أوسع هي التّراث كلّه»[2].

ويؤكد الباحث عصفور أنّ الاتجاهات المتميزة في التّراث النّقديّ لا يمكن فصلها عن الاتجاهات الأساسيّة في التّراث من جهة، وعن دلالتها الاجتماعيّة أو صراعاتها الإيديولوجيّة من جهة أخرى، مما تتجلى فيه رؤى عالم ينطقها النّص المقروء، ويشير إليها في صراعاته وتوازياته ضمن خصوصيّات التّاريخ وتقاطعه مع المفهوم الموازي للرؤى القديمة والمعاصرة، لتفصح قراءة التّراث النّقدي عن تقييم ضمنيّ للرؤيا التي ينطقها هذا النّص على مستوى العالم التاريخيّ الخاص بالنّص المقروء، وعلى مستوى العالم التّاريخيّ الموازي الخاص بالقارئ في الوقت نفسه[3].

ومن ثم فقد حدد عصفور ثلاث مشكلات لقراءة التّراث النّقديّ هي:حضور التّراث، والعلاقة به، والحدود القصوى لعملية القراءة أو فعلها، وينقسم الحضور إلى قسمين؛ الأول هناك في تاريخه الخاص، والثّاني هنا في قراءته المنجزة الكاشفة عن عالم النّص المقروء، بينما تتحول علاقة القارئ بالمقروء إلى علاقة اتصال وانفصال في آن واحد، لإبراز البناء القيميّ لعالم القارئ ومخزونه الثّقافيّ وتعالقه مع عالم وعيه المعاصر، وتتشاجر عملية القراءة أو فعلها مع حدود الشّكل والمحتوى في تاريخه وفي استحضاره المعاصر بما ينفع في «توازن العلاقة بين الذّات والموضوع في القراءة، ذات القارئ وموضوعها الذي هو النّص المقروء» [4].

أفصحت عمليات قراءة التّراث النّقديّ إذن عند الباحث عصفور عن ضرورة العناية باللغة ومدلولاتها، وتجاذبها مع التّصور المعاصر للقراءة بالتّفسير أو التّأويل أو العلاقات المتبادلة بين القارئ والمقروء، أو الوعي النّظريّ والتّطبيقيّ في المنظور والمنهج وآليات القراءة وإجراءاتها. وتتجلى هذه العمليّات في ضبط الأبعاد العلائقيّة التي يشتبك فيها النّقد الأدبيّ القديم مع الحقول المعرفيّة المتعددة التي يتأثر بها وتتأثر به، والتي تجعل من بعض مفاتيح العلوم في التّراث العام مفاتيح للتّراث النّقدي الخاص[5].

وهكذا، بنى عصفور كتابه على تصورين عن التّراث، « الأول تصور يتعامل مع التّراث باعتباره كتلة من الأحداث والمفاهيم والقيم، وأنّ التّراث موجود في الذات العربية على الدوام، أما التصور الثاني فيتعامل مع التراث من منظور الوعيّ بالحاضر والإدراك للوجود الآنيّ، وذلك هو التّصور السائد، فضلاً عن أنّه التّصور الممكن عملياً»[6]. يتبين لنا وفق طرح عصفور أن قراءة التّراث النّقدي تتلازم بداهة مع المدلولات الأدبيّة والنّقدية والفكريّة لتحقق الهوية ووعيّ الذّات،على أنّ المنهجيّة لا تنفصم عن الأنساق المعرفيّة والسيّاقات التّاريخيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة في عناصر القراءة، وأولها القارئ، وثانيها المقروء، وثالثها تلك الأنساق والسياّقات، وتتطلب المنهجيّة عدم الالتزام بالآخر، بل إدراك التّطورات الحديثة في قراءة التّراث النقدي.

أولا: قراءة التراث الجاحظي، المنهج والآليات:

إنّ تعدد التّفريعات في مباشرة الظّاهرة التّراثيّة دليل على أنّ الاشتغال بالتّراث لا يعني الاندراج في ثقافة ماضيّة بقدر ما يعني استحضار تمام أمة من الأمم (عقيدة وشريعة، لغة وأدبا، عاطفة وعقلا، حنينا وتطلعا)، وهكذا «فإذا كان الإرث أو الميراث هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله - كما تحيل إلى ذلك مادة الأصل المعجمي "و،ر،ث" في التقليدين العربي والأعجمي - ، فإنّ التّراث قد أصبح بالنّسبة إلى الوعي العربيّ المعاصر عنوانا على حضور الأب في الابن، حضور السّلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر»[7]. ويحدّد الباث **خالد سليكي** أنماط قراءة التراث في:

1- **القراءة الماضوية:** وهي القراءة التي تحاول بعث التّراث وعدّه الأنموذج الأرقى، ومن أهّم مميزات هذه القراءة اقتصارها على الشّرح والتّلخيص، والبحث عن مواطن القوّة في التّراث على حساب وجوه أخرى فهي تعمل على«الإقصاء» و«الانتقاء» [8].

2- **القراءة التّاريخيّة:** وهي التي تبحث في متابعة الحياة المعرفيّة متابعة تاريخيّة بتتبع بداياتها ونموّها. وسمتها الجمع المتسلسل تاريخيًا لمادة البحث[9].

3- **القراءة الحداثيّة:** وهي القراءة التي يكون الغرض منها جعل التّراث معاصرا، من خلال بعث مواطن تساؤلات معرفيّة جديدة فيه. وثمة نمطان من القراءة الحداثية هما:

أ- **قراءة استعمال التّراث:** وهي قراءة تؤمن بإهمال النّظر إلى علاقة الماضي بالحاضر «إذ يجمع الدارس بين آراء المتقدمين وآراء النّقاد المعاصرين» [10].. وفي السياق الواحد يُربط بين تصورات الجاحظ ونظريات جان كوهن وياكبسون مثلا، فهي تقوم على استعمال النّصوص القديمة على أساس يجعل من النّص جسرا لتّدعيم بعض التّصورات بغية الاستدلال والتّمثيل لا التفكيك لمعرفة طبيعته[11]، كما تقوم أيضا على تغييب الجدار الفاصل بين القديم والحديث أو الاختلاف والتّقاطع بينهما لقيام المقاربة المزعومة. إذ يُوظّف النّصوص التّراثيّة توظيفا غير تاريخيّ. **ولا تعدو هذه القراءة أن تكون إعادة قول ما سبق أن قيل في الماضي بصورة مغايرة**[12].

ب- **قراءة التراث التأويلية:** وهي تشبه القراءة التنويرية عند الباحث جابر عصفور.

إنّ مقولة الحداثة عند العرب اليوم «أغزر طرافة وأكثر إخصابا إذ تتنزّل لديهم متفاعلة مع اقتضاء آخر يقوم مقام البديل في التّفكير المعاصر وهذا الاقتضاء مداره قضية التّراث من حيث هو يدعوهم اليوم الى «قراءته»-على حد عبارة المنهجيّة الرّاهنة - ومعنى ذلك أنّ العرب يواجهون تراثهم لا على أنّه ملك حضوريّ لديهم ولكن على أنّه ملك افتراضيّ يظلّ بالقوّة مالم يستردوه، واسترداده هو استعادة له، واستعادته حمله على المردود المنهجيّ المتجدد وحمل الرؤى النّقدية المعاصرة عليه، حتى لكأنّ الاستعادة عند العرب اليوم مقولة قائمة بنفسها تكاد لا تعرف وجودا عند سواهم على النّحو الذي هي عليه عندهم، ومن رام الوقوف على القواعد التّأسيسيّة في هذه المقولة كفاه النظرفي غائيتها وهي فك إشكاليّة الصّراع بين القديم والجديد، فمقولة الاستعادة تنفي الديمومة إذ هي تكسير الزّمن»[13]

إنّ عقليتنا– بحسب الباحث طه حسين- قد أخذت بمرور الزّمن تتغير وتغدو غربيّة أو قل «أقرب إلى الغربيّة منها إلى الشّرقيّة، وهي كلما مضى عليها الزّمن جدت في التّغير وأسرعت في الاتصال بأهل الغرب » [14] بفعل الاحتكاك المباشر مع الغرب على الصّعيدين الماديّ والفكريّ من

جهة الاستهلاك لا المبادلة الإنتاجيّة. ونقصد بذلك أنّنا استوعبنا نتائج الحداثة الغربيّة من غير المرور بمقدماتها الماديّة والفكريّة[15]، فكان أن تسربت إلينا معبأة بفوضاها وتناقضاتها.

يتنزّل مبدأ استلهام التّراث اليوم لدى العرب في عصرنا منزلة مولد التّأصيل الفرديّ الذي بدونه يظلّ الفكر العربيّ سجين الأخذ، أو بتعبير عبد السلام المسدي « محظورا عليه العطاء»[16] وهذا هو الذي أنطق بعض رواده المعاصرين بالقول: «لكنّنا ما نزال في دنيا الفكر متخلفين إلى الدّرجة الدنيا التي أستأذن القارئ في أن أقول عنها إنّها الدّرجة الدّنيا التي ليس لنا فيها فكر عربيّ معاصر مع أنّ تراثنا يمدنا بالخامة الولود التي يمكن أن نتخذ منها محورا لموقف عربيّ أصيل إزاء القضايا الإنسانيّة الكبرى المطروحة على الألسنة والأقلام، ومع ذلك ترانا أحد رجلين؛ فإمّا ناقل لفكر غربيّ وإما ناشر لفكر عربيّ قديم، فلا النّقل في الحالة الأولى ولا النّشر في الحالة الثانيّة يصنع مفكرا عربيًا معاصرا، لأنّنا في الحالة الأولى سنفقد"العربيّ" وفي الحالة الثانية سنفقد عنصر "المعاصرة"، والمطلوب هو أن نستوحي لنخلق الجديد سواءً عبرنا المكان لننقل عن الغرب أو عبرنا الزمان لننشر عن العرب الأقدمين» [17]

وفي شبيه بطرح زكي نجيب محمود يعالج أدونيس مظاهر التّخلف الفكريّ في المجتمع العربيّ المعاصر فيحصرها في أربعة هي: «النّزعة اللاّهوتانيّة والماضاويّة"، ونزعة الفصل بين المعنى والكلام وأخيرا نزعة التناقض مع الحداثة» [18]

لقد فطن الباحث **زكي نجيب محمود** في السبعينيّات من القرن المنصرم، إلى ضابط «الانتقائيّة» في مواءمة التّراث بمنجزات حداثة اليوم وما لزمه من رفع شعار«التّراث أو الأصالة والمعاصرة»، ووقف بإزائه حائرا مترددا وقد تجلى ذلك في قوله: «إنّي لأقولها صريحة واضحة إمّا أن نعيش عصرنا بفكره،ومشكلاته. وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا... فنحن في ذلك أحرار لكنّنا لا نملك الحريّة في أن نوحد بين الفكرين» [19]، إذ لا مكان لالتقاء قديم الأمس بجديد اليوم لتقاطعهما فكريًا وتاريخيًا وحضاريًا واجتماعيًا واقتصاديًا. فهو تنازع على البقاء. لذا لا تحول من قديمنا إلى الحديث إلا إذا بدأناه من الجذور من المبادئ، نقتلعها لنضع مكانها مبادئ أخرى، فنستبدل مُثلا نقديّة عليا جديدة بمُثل كانت عليا في أوانها ولم تعد كذلك[20].

بيد أنّ هذا الأمر لم يستطع القيام به زكي نجيب محمود نفسه ولا غيره إلى الآن فقد أصبح المكيال الغربيّ بروافده المنهجيّة محددا لـ«موقع التّراث» و«درجة الأهميّة»[21] في العصر الحاضر. وهو تأثر سلبي أودى بمطامح أصحاب المثاقفة الإيجابية، وحوّل الممارسات النقدية الراهنة إلى ضرب من«الاستعراب المقلوب»[22]؛ لأنّ المفكر العربيّ عوض أن يرى « صورة الآخر في ذهنه رأى صورته في ذهن الآخر، وبدل أن يرى الآخر في مرآة الأنا، رأى الأنا في مرآة الآخر، ولما كان

الآخر متعدد المرايا ظهر الأنا متعدد الأوجه»[23]. وهكذا فرضت«الموارد المنهجيّة» للآخر حضورها بوصفها وسائل«تحديث» التّراث مما دفع النّقاد إلى استخلاص أنموذج يوحي بتغايره واختلافه عن مرآة الآخر من الآخر نفسه بطريق الاستيلاد الرجعيّ من الماضي[24]. وقد اتخذت مظاهرالحداثة النّقديّة اتجاهات متعددة في بدايه نشوئها وهي:

1) مقاطعة التّراث العربيّ والإيمان بمسلمات المنجز الحداثيّ للغرب وتبنيه بوصفه مشروع تحديث وتطوير لواقع الحضارة العربيّة المعاصرة.
2) قراءة التّراث العربيّ والتّمسك به ومقاطعة المنجز الحديث والدّعوة إلى بعث التّراث في سيرورة النّهضة العربيّة.
3) الأخذ من الحاضر والماضي ومواشجتهما عبر مركب منسجم، ويتضح هذا لدى أصحاب«التّراث والمعاصرة» و«الأصالة والمعاصرة» و«تحديث التّراث وتجديده» والقراءات العصريّة الحديثة للتّراث العربيّ جميعها. وهو موقف يقوم على «انتقاء المتشابهات» [25].

أما الباحث عبد السلام المسدي فيشظيّ هذه الاتجاهات الثّلاثة إلى ست فئات هي:

1- « نقاد يتابعون الخط المرسوم ويصادرون على الوصية وليس في الإمكان أحسن مما كان... ويغمضون العين عما يخالفهم» [26].

2- «نقاد يستحدثون ويبتكرون مقلدين ومجتهدين وقد تملكهم اليأس الشّديد من فاعليّة المناهج السّالفة التي هم أنفسهم بعض من ثمارها، تربوا عليها، وما زالوا يصيبون من تأثيرها رضوا أم تمنّعوا، ولكنّهم يلوذون بالصّمت في أمر من خالفهم» [27].

3- «فئة يحترفون النّقد الحديث ويتوسلون إليه بمداخل شكليّة يتغزلون فيها بالجديد الوافد»[28].

4- فئة تمارس النّقد الكلاسيكيّ ولا تباشره إلا بإسباغ المديح والثّناء وخلعه على النّقد القديم بسخاء بالغ[29].

5- كما يقف بين هاتين نقاد لا يمارسون مناهج النّقد الحديث إلا بعد نفي التّراث وقتله وتهميشه من دائرة الاشتغال والنفاذ[30].

6- فئة من النّقاد تبالغ في التّقليد التّراثيّ وترفض التّطور الحاصل حولها وتحارب الجديد ومن حمل لواءه متهمة إيّاهم بالتخاذل وضعف الولاء[31].

إنّ مقولة التّراث « تستند عند عامة المفكرين العرب إلى مبـدإ ثقافيّ منه تستقيّ شرعيّتها وصلابتها في التّأثير والتّجاوز، وهي بهذا الاعتبار لحظة البدء في خلق الفكر العربيّ المعاصر

المتميز»[32] فلا غرابة وفق هذا الطرح أن نعد القراءات الحداثيّة للنّصوص الجاحظيّة تأسيسا للمستقبل على أصول الماضي بما يسمح ببعث الجديد عبر إحياء المكتسب.

والذي لا مشاحة فيه اليوم بين أهل الدّراية هو أنّ الحداثة النّقديّة في مناخنا العربيّ قد استقرّ توازنها من حيث هي ثابت من ثوابت المعرفة المتعاقبة ولم يأت هذا الاستقرار هدية من هدايا العفويّة التّاريخيّة، فقد انطلق الأمر من صدمة عميقة اهتزت لها المسلمات الذهنيّة، وارتبكت معها عديد الموثوقات المعرفيّة، وبين مدّ وجزر كادت تعصف رياح الشّك بمقولة التّراث من حيث هو قيمة مرجعيّة إذا نسفناها حكمنا على كل مشروع مستقبليّ بالانتفاض الحتميّ.

ثانيا: عبد العزيز حمودة والقراءة الاستدراجيّة *.

«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 إشكالية في المواءمة بين فكر وافد يخشى بغيره أن يفلت منه عصره أو نفلت منه، وبين تراث آفل يخشى بغيره أن تفلت منه عروبتنا أو يفلت هو منها [33]. 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». [34] 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[35] 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[36]

يعتمد قرّاء الجاحظ ضمن هذا المسار على **أفق الفحص الإشاري** والذي 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 المبدأ النّظريّ في أحد الجانبيين دون الآخر. ومن هنا ينتهي التّأويل إلى أنّ أحد الجانبين كان له السّبق والريادة في صياغة ذلك المبدإ النظريّ 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**، وسنحاول الوقوف على أهمّ الخلفيّات المؤسسة لفهم الباحث عبد العزيز حمودة للنّص الجاحظيّ، كما سنشير عرضيّا إلى مقاربات أخرى حملت بين أعطافها طابع استدراج مقولات الجاحظ، مثل قراءة الباحث محمد كرد علي الموسومة بـ **"أمراء البيان"**، ومقاربة الباحث محمود الرّبداوي المعنونة بـ**"التّيارات والمذاهب الفنيّة في العصر العباسيّ"**.

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 [37]**:** 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 نظرية 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. والتساؤلات 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.

سنقف في هذا السياق على بعض الأمثلة الدّالة على نموذجيّة هذا البديل الذي اقترحه الباحث؛ ويمكن أن نبيّن بأنّ جهودَ حمودة التأسيسيّةَ 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؛ فقد استبطن الباحث من قول الجاحظ: « قال بعض جهابذة الألفاظ ونقاد المعاني: المعاني القائمة في صدور العباد المتصورة في أذهانهـم والمختلجة في نفوسهم مستورة خفيّة وبعيد 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...وكلما كانت الدّلالة أوضح وأفصح كانت الإشارة أبين وأنور كان أنفع وأنجع»[38]

أنّ هذا النّص النّقديّ يحتمل القراءة العصريّة، ورغم أنّه قد ادّعى أنّه لن ينطق النّص بما ليس فيه، فقد سعى إلى أن يربط بين مفهوم الدّلالة عند الجاحظ والمفهوم اللسانيّ المعاصر، ولم يراعِ 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 المعرفي 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 البلاغيينَ والمشتغلين بالنّقد، نقد الشّعر والنّثر، دع عنك المفسرين والشّراح الذين تشكل العلاقة بين اللفظ والمعنى موضوع اهتمامهم العلنيّ الصّريح» [39]

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 وأستين 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 اللاشعورية-حتى تكون لا شعورية- هي شئ 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» [(40)].

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 أوالشكل 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»[(41)]. وهي لم تقف عند هذا الحد بل تجاوزته إلى التّغاضي عما ابتكره أو صاغه المحدثون في الحقول والمجالات المعرفيّة المتنوعة و« هذا ما جعل مقارناته عقيمة وغير مجدية من منظور 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»[(42)].

ويمكن القول تاليًا إنّ الباحث،وهو يناقش نصَ 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... » [43]. وغير بعيد عن سياق هذه القولة يذكر الباحث بل ويعترف أنّه ناقش هذا النّص « في عزلة عن نصوص أخرى للجاحظ» [44].

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» [45].وتبعا لهذا التصور فقد رأى الباحث عبد العزيز حمودة أنّ قول الجاحظ يمثل « أشهر تعريف مبكر للغة كأداة اتصال » [46]، معتبرا عبارة الجاحظ "المعاني القائمة في صدور العباد المتصورة في أذهانهم والمختلجة في نفوسهم مستورة خفية.." تعريفا مبكرا للعلاقة بين شطريّ 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»[47]

ثم إنّ الجاحظ – يضيف الباحث – « يستخدم قبل نهاية السّطور لفظة "الدّلالة" فلا غرابة إذن في الحديث عن الدّال والمدلول» [48]؛ وكأنّ الباحثَ من خلال هذا الطرح /الرّبط أراد أنْ يُبيّن 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 وجاكوبسون(Roman Jakobson) ويجعلها إطارا مرجعيًا في قراءته لهذا النّص، فقد عدّ الجاحظ من خلال النّص السّابق يقدّم تعريفا عربيًا 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/المتلقيّ 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»[49].

وهكذا، تحيل قراء حمودة إلى المخطط الاتصاليّ الذي وصفه **رومان ياكبسون** * في مقالته الشهيرة «علم اللغة الشعريّة*» [50] هذا الاتصال الذي جمعه في ستـــة عناصر وهي: « المتكلم والسّامع والوسط أو قناة الاتصال والشّفرة الانفعاليّة والإقناعيّة والتّعاطفيّة واللغويّة الشّارحة والمرجعيّة والشّعريّة» [51] وواضح ارتباط قراءة عبد العزيز حمودة لهذا النّص بحقل الشّعريـّة؛ 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.

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

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

فهل هذه المقاربة تمتّ بصلة إلى نظريّة التّوصيل عند ياكوبسن؟! لضبط متانة التأويل وتحديد قيمة المقاربة يجدر بنا ابتداء، أن نفحص نظريّة التّوصيل. يقول **ياكوبسن**: «إنّ المرسل يوجه رسالة إلى المرسل إليه ولكي تكون الرّسالة فاعلة فإنّها تقتضي بادئ 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» [52]، 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 الأفقي[53].

إن المتمعن في نص ياكوبسن يلمس أن هناك بونا بيين كلام **ياكوبسن** 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 فعناصرالاتصال عند جاكوبسن والوظائف ليست أشياء خارجة عن منطق اللغة

تدرك في الواقع بل هي بنى نصيّة قابلة للوصف والدّراسة. ونص الجاحظ لا يناقش طرح الشّعريّة بهذا الشكل[54].

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»[55].

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 لغويًا، مهما كان مستواه،لا يكون الفهم والإفهام قاعدته. وغاية هذه الوظائف جميعا السّامع، وهذا مظهر من مظاهر الجدوى »[56]

ونتبنى، في هذا المقام، الفهم الذي أسّسه الباحث مصطفى الكيلاني حيث يرى أنّ قراءة التّراث النّقديّ والبلاغيّ العربيّ ظلت رهينة الانتقاء والاستدراج، 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» [57].

وهكذا، تحيل مقاربة حمودة إلى طرح يفهم ضمنيًا 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 كـان على الباحث،في تقديرنا، أن ينتقل من المباهاة المؤسية بالجاحظ في حضرة **دي سوسير** إلى الفهم الموضوعيّ العميق والتّاريخيّ لنصوصه ونصوص **دي سوسير**، في علاقاتها المتباينة، وأنساقها المنغايرة، 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» [58]

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 ثّم فالدلالة محددة (denotative) وليست متعددة الإيحاءات (connotative)» [59]

ويبدو أنّ عبارة الجاحظ الأخيرة « وكلما كانت الدّلالة أوضح وأفصح كانت الإشارة أبين وأنور كان أنفع وأنجع»[60] 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» [61].

وفي سياق آخر تقدم طروحات الجاحظ – حسب الباحث حمودة– رؤية شديدة المعاصرة، ومن ثّم فهي ليست بعيدة عن أقاويل **الفلاسفة الألمان من ظاهرتيين وتأويليّين ثمّ أصحاب التّلقيّ 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 التّاليّة إلى " وإنّما تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها

وإخبارهم 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 لغويًا» [62]

وقد أصاب حمودة في جوانب من كلامه هذا، إلا أنّ ما ليس بريئا هو اعتباره العامل الزمنيّ 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 طازجة في الغرب)**، هذا مع التنبيه إلى ما يصاحب تلقي هذه النّظريّات من انتقائيّة وتسطيح واشتغال بالمضامين أكثر من الآليّات كما هي آفة الفكر العربيّ عامة أتى بها النّموذج اللغويّ إلى اللغويّين العرب.

وفي معرض تبيانه للرّكن الثّانيّ (الكلام، اللغة) رأى الباحث في قولة الجاحظ« وتأتي الدّلالة الصّوتيّة بوصفها آلة للفظ فهي الجوهر الذي يقوم به التّقطيع وبه يوجد التّأليف أي لا يمكن أن يتحقق كلام في أيّ شكل من الأشكال أو مستوى من المستويات في النّثر أو الشّعر، إلا بظهور الّصوت ولن تكون الحروف كلاما إلا بالتّقطيع والتّأليف. وحسن الإشارة باليد والرأس فهناك تعاون وتكامل بين الجانب الصّوتيّ والجانب الحركيّ في الإشارة فتمام حسن البيان باللسان مع الذي يكون بالإشارة هو جماع الدّلالة الحقة» [63]

رأى أنّ عبارات هذا النّص « لا تختلف كثيرا عما يقول به علماء اللغة المحدثون»[64]. وقد ذهب إلى حد أكبر حينما اعتبر أنّ الجاحظ يمسّ في إيجاز جميع الجوانب التي تثير الجدل حول ثنائيّة اللغة/الكلام في الدّراسات اللغويّة، فالجاحظ،والقول لعبد العزيز حمودة، قد ركز على العلاقة بين العلامة الصّوتيّة والدّلالة باعتبار الأولى شرطا لتحقيق الثّانيّة، فالدّلالة الصّوتيّة هي آلة اللفظ أي الدّلالة في منشئها. تتحقق في اللفظ منطوقا أو متلفظا به ولهذا لا يمكن – حسب الباحث – أن يتحقق كلام في أيّ شكل من الأشكال إلا بظهور الصّوت أي بالتّعبير عنه صوتيّا، فالجاحظ قد

أشار بطرحه – في تقدير الباحث حمودة – إلى مبحث قيميّ حديث مرتبط بنظريّة الاتصال « وهو القول إنّ نظام التّوصيل ونظريّة **الاتصال لا تعني الاقتصار على العلامات اللغويّة متلفّظة أو مكتوبة، فالعلامات قد تكون غير لغويّة** بالمعنى المحدود فقد تكون إشارة باليد، أو إيماءة بالرّأس أو حركة بالجسم أو تغيرا بقسمات الوجه أو لحظة صمت أو نوع زيّ»[65]

وبهذه المقاربة/التأويل يطرح الباحث سؤالا استنكاريا؛ أراد من خلاله أن يقرر أنّ مفهوم الجاحظ للكلام هنا - باعتباره أصواتا كثيرة - لا يختلف عن مفهوم الكلام عند علماء اللغة من حيث الجوهرُ؛ فأفكار الجاحظ حسب الباحث«حملت جنينا مؤكدا كان من الممكن أن نرعاه نحن لنمكنه من الوصول إلى مرحلة النّضج والاكتمال » [66]

واضح من قراءة حمودة لهذا النص المبالغة في تحميل نص الجاحظ (شحنة تحميليّة)؛ بمعنى أنّه تعامل معه من خلال خلفيّات أخرى تتحيز إلى نموذج مغاير، ومن ثمّ فقد قرأ النّص بعيون معاصرة حمّلته ما لا يحتمل، أو قوّلته * ما لم يقل؛ ولا ندري هل تحدث الجاحظ في هذا النّص عن دلالة الصّمت* ونوع الزيّ، كما ذهب إلى ذلك الباحث؟ صحيح أنّ مفهوم التّوصيل قد تطورّ وخصوصا مع **رولان بارت Roland Barthes**غير أنّه في تقديرنا لا يجب أن نحمّل النّص أكثر مما يحتمل. وقد أورد الباحث نصّا آخر للجاحظ حاول أن يُنزّله المنزلة التكميليّة لشقيّ ثنائيّة اللغة/الكلام ونص الجاحظ على النحو الآتي: « والدّلالة بالخط تمثل جانبا في عملية الكشف والبيان: فالقلم أحد اللسانين بل هو أبقى أثرا وأسع انتشارا ذلك بأنّ اللسان مقصور على القريب الحاضر، والقلم مطلق في الشّاهد والغائب، والكتاب يقرأ بكل مكان ويدرس في كل زمان واللسان لا يعدو سامعه ولا يجاوزه إلى غيره» [67]

حاول الباحث أن يقرن هذا النّص بالجدل والمقارنة الحاصلة بين الكلام واللسان وذلك « فيما يتعلق بوضع كل من المرسل والمستقبل؛ فالمرسل والمستقبل في حالة الكلام يشتركان في الوجود الزمانيّ والمكانيّ، فالمتكلم يرسل رسالته إلى مستقبل يشترك معه في الزّمان والمكان»[68] وكأنّ الباحث من خلال عقده هذه المقارنات أراد أن يثبت الوعي المبكر عند الجاحظ « بكل ما تمثله الثنائيّة من احتمالات للجدل الذي انشغل به فكر القرن العشرين فإلى جانب أنّ الكتابة بعكس الكلام أبقى أثرا، أي لا تختفي مع غياب المرسل الأول للرّسالة يشير الجاحظ إلى أنّ القلم مطلق على القريب الحاضر الذي حلّ محلّ المستقبل الأوّل الذي أصبح في القراءة الأخيرة للرّسالة المكتوبة غائبا. وهكذا يتعدّد المتلقون بتعدد عمليات قراءة النّص بينما يتوقف عدد متلقيّ الرّسالة الكلاميّة عند متلق واحد وكأنّ غياب الرّسالة والمرسل والمستقبل في حالة الكلام يتحول إلى حضور متكرر للرّسالة والمستقبل في حالة اللغة المكتوبة» [69] وبهذه التّنزيلات التي تحمل بين حناياها الكثير من العجب والإعجاب حاول الباحث أن يدلّل على أنّ أطاريح الجاحظ /وغيره بما

هي جزء من المنظومة العقليّة العربية لم تكن متخلفة « وكلّ ما حدث أنّنا في انبهارنا بانجازات العقل الغربيّ وضعنا إنجازات البلاغة العربيّة أمام مرايا مقعرة صغرت من حجمها وقللت من شأنّها» [70]؛ فمناطق اللقاء بين أفكار الجاحظ/القديمة زمانيًا والأطاريح الحديثة أكثر من مناطق التّباعد « بل إنّ القديم العربيّ – في تقدير حمودة - قد سجل عند أكثر من محطة سبقا لا شكّ في نسبته للقديم العربيّ» [71]

ورغم أنّ ما قدّمه قد يحمل بين حناياه بعض الإفادات (تبيين الآراء الحداثيّة للمثقف العربيّ)، إلا أنّنا نرى أنّ مثل هذا النّوع من المقاربة لا يفيد في إنتاج نظريّة لغويّة عربيّة، وإنّما يزكّي منجزاتِ اللسانيّات الغربيّة الحديثة، ويجعلُ منها إطارا ومنطلقا للتّفكير يحد من الرّؤية العميقة التي تستحضر خصوصيّاتِ النّموذج اللغويّ العربيّ ومميزاته، ويوقع الكاتب في تحيزات النّموذج الغربيّ، ولما كان ذلك كذلك فإنّ ما يؤخذ على الباحث هو أنّه لم يكن بوسعه أن يضع يده على كيفية الحوار المقترح مع نصوص الجاحظ، « كما اندرجت كثير من أفكاره في سياق النّقد السّجاليّ فلم يجرؤ على اقتراح صيغة نظريّة بديلة عن النّظريّات الغربيّة التي رفض هو وغيره من النّقاد الانسياق خلف تخومها؛ وذلك ليس بسبب تعلق المسألة هنا بالدّعوة إلى قطيعة مع الفكر الغربيّ وثقافته بل بسبب تعلقها بعجز العقل العربيّ الحديث عن تمثل عناصر ثقافته خير تمثيل، ومن ثمّ وضع النّظريّات والمفاهيم القادرة على توظيف هذه الثّقافة، ووضع قوانينها ووسائل تحليلها »[72]؛ فخليقٌ بنا أن نتعلم من القدامى طريقة في التّفكير، أي طريقة في إنتاج الفكرة؛ لأنّ النتيجة المأساويّة لشرعيّة النّظريّة القديمة التّراثيّة، أو النّظريّة الحداثيّة الغربيّة، هي أنّنا في الحالين مستهلكون لمعرفة، غير قادرين على إنتاجها.

إنّ أفق الدّراسة التي يمليها الباحث عبد العزيز حمودة يتضح فيه الخلط حينا والحماسة حينا وهذا مرفوض في الدّراسات العلميّة، فالكلام الذي لا يستند إلى الفحص الإجرائيّ المتين الواضح لا يمكن الاتفاق والأخذ به، فالأحكام لا تطلق كيفما جاء واُتفق، وكان أولى على الباحث أن ينطلق من التّراث نفسه وفي رؤية شموليّة لما كتبه الجاحظ، لا أن يكون فوق جبل ليختار ما يشاء ثم يبدأ بإسقاط المفاهيم الغربيّة كيفما شاء، والجاحظ في هذه الحالة غيرُ مستعد للإجابة عن هذه الأسئلة، وفي هذا السياق شدد **"غادامير"** على أنّ القراءة المعاصرة يجب أن تكون في الإطار التّاريخيّ للمقروء لا بعيدة عنه، يقول في سياق فحصه لآفاق القراءة بأنّها(أي آفاق القراءة) تتواجد «..عند الإشارة إلى مطالبة الوعي التّاريخيّ برؤية الماضي في ضوئه هو، وليس في ضوء معاييرنا وأهوائنا المعاصرة، بل في داخل أفقه التّاريخيّ » [73]

وهكذا، انطلقت قراءة الباحث عبد العزيز حمودة من "المتن الجاحظيّ"، لتمارس عليه نوعاً من التّهميش، حيث جعل الباحث منه ذريعة لرفض المناهج النّقديّة الغربيّة، بمعنى أنّ أطاريح

الجاحظ وَفق هذا الفهم أصبحت أداة للحطّ من شأن قيم الحداثة. وهكذا نزّل الباحث أقاويل الجاحظ منزلة الوسيلة /الواسطة؛ الغاية منها الانحياز لمعسكر أعداء الحداثة.

إنّ القراءة الاستدراجيّة التي يمليها حمودة إنّما هي ممارسة نبعت من موجهات خارجيّة مسبقة، ومن قراءات مؤدلجة بقناع أنّ النّص لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائيّة بل هو فضاء دلاليّ مفتوح، بيد أنّ القراءة « التي تعلل حاجة النّص إلى التّفسير في خارج النّص لا من ذاته، هي قراءة لا تفسر ولا تقرأ والأحرى القول إنّها تحجب وتزيّف» [74]. ويعني ذلك أنّ المقارنة ما بين معنيين– قديم وحديث– قد يستلزم أحيانا التّفريط بمبدإ الموازنة لحساب أحدهما على الآخر، وينبني على ذلك التّغييب، أو الغياب لخصوصية السّمات العامة والخاصّة للنّص التي يخالف بها غيره.

وحتـى في حال ثبتت صحة نتائج القراءة التي يمليها حمودة لنصوص الجاحظ يبقى مع ذلك عدم صلاحيّة الأطاريح النّقديّة الجاحظيّة في المعاينة النّقديّة المنهجيّـة للنّصوص الأدبيّة المعاصرة كما في معالجة النّظريّات النّقديّة الحديثة لها؛ وذلك لأمرين هما [75]: **الأمر الأول** يتعلق بتبدل الأجواء الفكريّة لمهمة النّقد والنّاقد ووظيفته في مباشرة النّصوص المعاصرة، وقصور النّظرة القديمة لمفهوم النّقد والنّاقد والنّص بما يكوّن إطارا نظريّا موحدا يمكن أن نسميه(النّظريّة النّقديّة العربيّة القديمة)،وفضلا عن هذا: لماذا يعزف النّقاد عن توظيف المفاهيم الجاحظيّة- والتي يرى حمودة أنّ لها فضل السّبق- في نقد النّصوص الأدبيّة المعاصرة وتحليلها؟ أما **الأمر الثّاني** فيرتبط بتخلخل علاقة النّص برؤى النّاقد المتغيرة من آن إلى آن في عصرنا الحاضر بدءا من(المقتربات الخارجيّة) في دراسة النّصوص وانتهاء بـ(المقتربات الدّاخليّة). إذ لم تستقر إلى الآن هذه العلاقة تبعا لتبدل الوعي بأهمية تفسير العلاقات. لذا فإنّ ما كان ليس بأفضل مما يكون أو ما سيكون؛ إذ يمكن الاكتفاء بما هو موجود في السّاحة العربيّة من مناهج وتيارات غربيّة وهي كثيرة وتفي عن حاجتنا في المعالجة والنّظر إلى النّصوص الأدبيّة المعاصرة مع التسليم بأنّ اختراقات هذه المناهج تتم عندما لا يسلّم النّاقد بسطوتها المطلقة عليه ومحاولة مزاوجتها برؤى النّاقد الخاصّة في ميدان الاشتغال عليها، فقد يكون هذا حافزا للتّجاوز– الجزئيّ– بإنتاج الأنموذج النّقديّ الجديد من خلال التّطبيق المبتكر والواعي بخصوصيّة النّص وفرديّة تلقي التّجربة الأدبيّة في ذات النّاقد. فنقطة الانطلاق-إذاً- ينبغي لها أن تكون من الحاضر– وإن كان متخلفا– فالمستهلك الفكريّ الموجود لدينا اليوم يسد زوايا النّظر للإبداع الأدبيّ والنّقديّ. وقد تجلى مسار/أفق القراءة الاستدراجية بين تضاعيف مصنفات قرّاء الجاحظ فمنهم– تمثيلا- من حاول ربط الفكر الجاحظيّ بمسألة **الواقعية** في الأدب ومن هؤلاء الباحث محمد كرد علي في **"أمراء البيان"**، وشوقي ضيف في **"الفن ومذاهبه في النثر العربي"**، وعبد الحكيم بلبع في

"النّثر الفني وأثر الجاحظ فيه"، ووديعة طه النجم في **"الجاحظ والحاضرة العباسيّة"** * وغيرهم.

يقول الباحث عبد الحكيم بلبع: « الجاحظ كان خالق هذا الاتجاه الواقعيّ، وموجهه في النّثر الفنيّ...وزعماء المدرسة الواقعيّة في أوروبا، لم يصنعوا شيئاً أكثر مما صنعه الجاحظ قبلهم» (76). ولا يكتفي هذا الباحث بالرّبط بين الفكر الجاحظيّ والخلفيّات المعرفيّة للمذهب الواقعيّ بل حاول عقد مقارنة بين آراء الجاحظ وأسلوبه في الإضحاك، وآراء **" هنري برجسون"**، ومن ثمّ انتهى إلى القول: «إذا كان "برجسون" قد وضع هذه النّظريّات في "سيكلوجيّة" الضّحك والمضحك، فإنّ الجاحظ قد طبّق هذه النّظريّات، واهتدى إليها قبله» (77).

أما الباحث محمد كرد علي وبمنطق الأفق الاستدراجيّ فقد حاول أن ينزّل مقولات الجاحظ ويربطها بطروحات **ديكارت** منتهيًا إلى القول: « فكأنّ الفيلسوف ديكارت، في القرن السابع عشر، قرأ الجاحظ، وعرف فلسفته في هذا الشّأن، ونغمتهما في هذا المعنى متشابهة، كأنّ الواحدة متممة للأخرى، أو الأخرى أخذت من الأولى» (78). ومنهم أيضاً الباحث محمود الرّبداوي، الذي يرى في أقاويل الجاحظ تأكيدًا لأصالة هذا المنهج في العقليّة العربيّة، - من خلال سبق الجاحظ إليه.- يقول:«ولعلّه ـ وهو الأديب ـ من أسبق العلماء إلى أدقّ المناهج في البحث وهو منهج "الشّك طريق اليقين" المعزوّ إلى ديكارت... فكلام الجاحظ دليل واضح على نهجه العلميّ، وإحلاله الشّك المحلّ الأول، بغية الوصول إلى اليقين القائم على التّجربة والتّعليل، وإعمال الفكر واستنباط القواعد، وهو لعمري منهج في البحث دقيق، وفي العقليّة العربيّة أصيل وقديم، وإن ألبسه النّاس ثوباً من الحداثة، وأكثروا من الصّخب حول من ينسب إليه من علماء العصر الحديث» (79)

ونجد الباحث عبد المالك مرتاض في كتابه الموسوم بـ **"بنية الخطاب الشّعريّ"** ينطلق من عرض رأيين نقديّين، وجد أنّهما يلتقيان، في كونهما يجعلان أدبيّة الأدب متضمنة في شكل الكلام أي ألفاظه، وليس في معانيه المطروقة، بالرّغم من تباعد الزّمن بين ظهور الرّأيين، ويمثل الرّأيّ الأول التّراث العربيّ ممثلا في الجاحظ، بينما يتعلق الثّانيّ بناقد معاصر هو جون كوهن **jean (Cohen).** وذلك ما يتضح للقارئ من خلال التمهيد الموسوم بـ «حول نظريّة الشعر» (80)

ويبدو النّاقد أكثر اعتدادا بآراء الجاحظ الذي يرى أنّ الشعر يجب أن يقوم على «إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج، فإنّما الشّعر صناعة، وضرب من النّسيج، وجنس من التّصوير» (81)

ويجعل لكل عنصر في هذا التّعريف تحليلا، حاول من خلاله، تقريب هذه المفاهيم من المفاهيم النّقدية المعاصرة «فإقامة الوزن، هي ما نريد به نحن المعاصرون "الإيقاع "، و"تخيّر اللفظ" و"سهولة المخرج" هي ما نطلق عليه "البنية الخارجيّة للنّص"، والصّناعة هي المراس الذي يصقل الموهبة والنّسج هو ما نريده اليوم بالخطاب، أما التّصوير فهو من المصطلحات التي سبق إليها "الجاحظ" النّقد الحديث»[82]

ومن خلال كل هذا رأى النّاقد أنّ نظريّة الشّعر لدى الجاحظ كانت أدنى ما تكون إلى عصرنا الحاضر منها إلى عصرها الغابر، وإنّ كثيرا من آرائه قريبة من أراء "جان كوهين" من حيث كونهما معا يريان أنّ الشّعر « ألفاظ قبل أن يكون معاني»[83]

وهكذا فعملية استدراج أقاويل الجاحظ وربطها بالأقاويل المعاصرة ينبغي أن ترتبط بنقد الثّقافة الوافدة،عطفا على استبدال معطيات تلك الثّقافة بمعطيات نابعة من قيم 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.

خاتمة: قراءة التراث الجاحظي، الواقع والآفاق

إنّ كل قراءة إنما هي نتاج سياقاتها المعرفية والتاريخية، وإن كل فعل قرائي لا يعي شروطه وآلياته يظل بعيدا - مهما كان حرصه - عن النفاذ إلى أغوار النصوص وبواطنها، يقول الباحث عباس الرحيلة معبرا عن ذلك: « إذا كانت الكتابة انتصارا على الزمن وتخليدا له، فإن القراءة تأمل في دلالات المقروء عن طريق فهمه وتفسيره واستنطاقه وتأويله...والتطور الحضاري ما هو إلا قراءة للنصوص...ولقد لوحظ خلال التاريخ أن القراءات للنصوص تتنوع وتتعدد، وإن كل قراءة تنسجم مع سياقها التاريخي وخلفياتها الحضارية. وتبين خلال التاريخ، أن هناك نصوصا تعددت قراءاتها لأهميتها وتعددت دلالتها وكثرت إيحاءاتها. إذا كان من نافلة القول إن القارئ ينفعل بالمقروء، فإنه قد انكشف للباحثين أن القارئ تتحكم فيه ظروف متعددة تتداخل مع حقول معرفية أخرى منها: البحث النظري، والنقد، والمنهج، والإيديولوجيا، وتحليل النصوص الإبداعية بصفة خاصة، واتضح أن القراءة عملية معقدة يدخل فيها المكتوب مع ما لدى القارئ من تكوين ثقافي، ومن تصورات وقناعات، وأن القراءة تتطلب قدرة على تحويل الرموز إلى مفاهيم ذهنية في ضوء مرجعية خاصة، وقدرة على الفهم » [84].

وما يشير إليه هنا الباحث عباس أرحيلة لا يعني بتاتا اعتقاده بإمكانية قراءة التراث قراءة محايدة أو بريئة، بل هناك دائما بالضرورة ـ قراءة منحازة أو مغرضة تختلف درجاتها ومحركاتها وأهدافها بين خدمة التراث والعمل على الاستفادة منه وتطويره، أو التنكر له والتهجم عليه بغية

التخلي عنه.على الرغم من أنّ مدارس التلقي تركز على أهمية الفكرة المسبقة في فعل القراءة، بالنظر إلى طبيعة القارئ الذي لا يمكن أن يقتحم النص مجرداً من تكوينه، فإنّ هذا العنصر عندما يصبح مهيمنا على القراءة، يشكل إعلاناً عن إفلاس تلك القراءة. وهذا ما وقع فيه الباحث عبد العزيز حمودة؛ لقد غيّب الباحث الأسيقة التي وردت فيها نصوص الجاحظ؛ فلكل كلام سياق، وآفة فهم الكلام اقتطاعه من سياقه التداولي، وربما اجتثاثه من سياقه التركيبي.

لقد استهدفت مقاربة حمودة إبراز ما في التراث النقدي الجاحظي من مظاهر الحداثة ومن قيّم ومفاهيم قدر أنّها غير بعيدة عن التصور اللسانيّ الحديث*، معتمدا في ذلك – كما وقفنا عليه- على **أفق الفحص الإشاري** والذي يتكئ أساسا على المجاورة ما بين الأطاريح الجاحظية والمقولات اللسانيّة؛ ولعلّ أخطر ما تعرض له هذا النمط من التأويلات-كما بيناه- هو أنّ أحد جانبي التأويل (النص الجاحظي أو النظرية الغربية) يستدرج المؤول إلى النظرة التاريخية المبسطة والانحصار في الأسبقية الزمنية، ومن ثمّ يبدأ البحث عن الأصل، أو أصل الفكرة أو أساس المبدأ النظري في أحد الجانبيين دون الآخر. ومن هنا ينتهي التأويل إلى أنّ أحد الجانبين كان له السبق والريادة في صياغة ذلك المبدإ النظري وتقريره؛ وكثيرا – إن لم يكن دائما كما وضحناه- ما صبّ التأويل لمصلحة النص الجاحظي/التراثي مما يجعل عملية التأويل ليست منصفة، أو عادلة لكلا الطرفين.

وهكذا، كان على الباحث أن ينصرف إلى قراءة التراث النقدي الجاحظي من وجهة داخلية* قاصدا تعرف آلياته الفكرية وآليات إنتاجه المعرفة النقدية. ليكون أكثر حرصا على تجنب ما يمكن أن يوجه إليه من تهمة قراءة التراث من منظور حديث وإسقاط مفاهيم النقد الجديد على تصورات نقدية نشأت في ظلّ ظروف مباينة تمام المباينة للظروف التي ظهرت فيها هذه المفاهيم.

ويبدو أنّ بعض قرّاء النّقد العربيّ /الجاحظي – بتعبير الباحث عبد المالك مرتاض-« لم يدمنوا قراءة النّقد الغربيّ فيتعمّقوا فيه...فانبهروا ببعض القشورفي الحداثة الغربيّة التي لم يبلغ كثيرٌ من قضاياها المطروحة إلى مستوى النظريّة...ولقد غاب، فيما يبدو، عن بعض الزّملاء من النّقاد العرب المعاصرين أنّ الحداثة الغربيّة نشأت بعد الحرب العالميّة الثّانيّة في ظروف مدلهمّة في غاية القسوة والعنف، وبعد أن ذهبت من المجتمع الغربيّ كلّ القيم، وبعد أن تمزّق حبل الأسرة، وبعد أن لم يبقَ شيءٌ لديهم من القيم الروحيّة التي كانوا يؤمنون بها، حيث جاء رفْض الإنسان في البنَويّة من أجل رفْض الماديّة التّاريخيّة للماركسيّة. كما جاء رفْض المرجعيّة، والمضمون، والتاريخ... كلّ تلك الأفكار جاءت لتناقض أفكاراً سائدة، توَّجَها جاك دريدا بممارسته نظريّة «التّقويضيّة» (التفكيكية بلغة غيرنا) التي تقوّض مركزيّة العقل الأوربيّ..إنّ كثيراً من النّظريّات الحداثيّة تبدو لنا غير جادّةٍ في طُرُوحِها، وكثيراً ما يأخذها بعض النّقاد العرب

النّاشئين على عجل فيتخذونها قرآنَهم وإنجيلهم في النّقد، يحيلون عليها، ولا يناقشونها، ولا يتساءلون من حولها، وكأنّها قَدَر محتوم!... وهذه إحدى معضلات النّقد العربيّ المعاصر، ووجه من وجوه ضعفه » [85]

إنّ ما ينبغي أن نبقى على ذُكْرٍ منه هو أنّ واقع الدراسات الجاحظية العربية متصل بواقع الدراسات النقدية في الأدب العربي الحديث، وهذا الواقع مرتبط بحال ثقافة تتنازعها أفكار ومواقف متناقضة بعضها يرتمي في أحضان الفكر التقليدي، وبعضها يستعير من الآخر كل شيء، ولم يقع جدل عميق لننتهي إلى بديل مناسب يتفق بشأنه بشكل عام، ومن الطبيعي أن تظهر تجليات ذلك في النقد، ومنه الدراسات الجاحظية. ونحرص في هذا السياق على تأكيد أمرين:

- إنّ حدث قراءة نصوص الجاحظ حدث تفسيري تأويلي، وتقترن مباحثه بمباحث نظرية الهرمينيوطيقا، وهو حدث تواصلي وتفاعلي بين قارئ ونص، ويُسهم فيه القارئ بقدر ما يُسهم فيه المقروء.
- القراءة ظاهرة اجتماعية تخضع إلى أنماط فكرية معينه، وتدفعها حاجات وضرورات اجتماعية، فهي تتحرك في إطار الرغبة أو الأمل الضمني في تغيير واقع الذات، ولذلك يقترن فعلها بالسؤال الدائم: لماذا نقرأ التراث؟

The Book of "Al-Bayān and al-Tabyīn" from the Perspective of Modern Literary Criticism: A Methodological Approach to the Modes of Reception

Mouhamed Messalti, *Department of Arabic Language and Literature, University of Setif 0.2, Setif, Algeria.*

Abstract

Many modern arabresearchers were very concerned in the ancientliterature; and they had contributed, sinceour modern cultural renaissance, in revivingthisheritage, morethantrying to restore itsvaluableside.

Thoseresearchershadworked on the oldmanuscriptswiththeirhearts and souls, because,Theywanted to create or find a connectionbetween the modern culture and the ancient one.So, this study at hand considers that the Arab critical discourse as conditioned by its relation with the European "other" and its theses of western criticism

generally seen as universal cultural studies, has been remarked by the following distinctive features:

- Ambiguity and duplication.
- Persistent reference to heritage.

In adition to this, those researchers especially, focused on the literary works of Aldjahid;which supplied modernresearchers with a huge number of inductions, analyses,but it was very difficult for any of them to classify his works in human sciences and obvious discipline, according to our new thoughts.

Abdul'AzizHamoudawas one of thoseresearcher, who emphasized onAldjahid's method and theory, and he said that the main purpose of this interference is unjointingsome of the mental and literate axiomatic which Aldjahid was known for. so we want to deal with these questions:how did Abdul'AzizHamouda understand and approach Aldjahid's works ? How didheapply the thoughts of thisancientauthor and use them ?, and Whatdidhegive as an addition?Finally,this study also recognizes that knowledge of the "other" paves the way for dialogue and self-enrichment. Yet, as held by Taghour, "I am prepared to open all my windows for all sorts of wind provided that these do not uproot me from my place."

قدم البحث للنشر في 2013/12/2 وقبل في 2014/5/6

الهوامش

* المقصود بالصرفة أن الله صرف همم العرب عن معارضة القرآن، وكانت في مقدورهم، لكن عاقهم عنها أمر خارجي، ولو لم يصرفهم عن ذلك، لجاءوا بمثله **ينظر:**الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربيـة، مصر 1957م. ج2،ص93

* هي التي تنطلق من نقطة الاهتمام بما حول النص كالمؤلف أو الحقبة التاريخية التي عاش فيها وما لها من أثر فيـه، ومن شأن هذه المناهج دراسة السياق وما يتعلق به، ومن أبرزها المنهج التاريخي، الاجتماعي، النفسي وغيرها وهي جميعا يمكن أن نسميها "تفسيرية" لأنها تسعى إلى تفسير النص بتفسير سياقه ويعرف الباحث حجازي السياق (comtexte) بقوله:"مفهوم يشير إلى مجموعة العوامل التي تؤثر في إتجاه النص، وفي تشكيله، وفي ظهوره، فالسياق العام للأثر الأدبي أو النص هو المجتمع والتاريخ". سمير،سعيد حجازي قاموس،مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، دار الآفاق العربية، ط01،2001، ص41

* ويمكن أن نضيف إلى تلك الدراسات مقاربات ذات مشغل سياقي تاريخي صرف نحو« الوسط البصري وتكوين الجاحظ» لشارل بيلا (بالفرنسية 1953، الترجمة العربية 1961)،و«الجاحظ حياته وآثاره» لطه الحاجري، و«الجاحظ» لخليل مردم، و«الجاحظ» لحنا الفاخوري و«الجاحظ ومجتمع عصره» لجميل جبر،و«الجاحظ والحاضرة العباسية» للباحثة وديعة طه النجم،و«الجاحظ في حياته وأدبه وفكره»لجميل جبر،و«أبو عثمان الجاحظ» لمحمد عبد المنعم خفاجة،و«النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ» للأب فيكتور شلحت اليسوعي،و«المناحي الفلسفية عند الجاحظ» لعلي بوملحم،و«أدب الجاحظ» لحسن السندوبي، و«النثر ودور الجاحظ فيه» لعبد الحكيم بلبع. و«مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ» لميشال عاصي و«نقد الشعر عند العرب» لأمجد الطرابلسي و«البلاغة العربية في دور نشأتها» لسيد نوفل و«في تاريخ البلاغة العربية» لعبد العزيز عتيق و«البيان العربي» لبدوي طبانة.

* يتجلى الحضور الجاحظي في كتابات المسدي من خلال كتابيه: " **التفكير اللساني في الحضارة العربية**، الدار العربية للكتاب، ليبيا، وتونس، ط1، 1981، و**"مع الجاحظ "البيان والتبيين بين منهج التأليف، ومقاييس الأسلوب،أسس تقييم جديدة، ضمن كتابه** " قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون"، مصنع الكتاب للشركة التونسية للتوزيع، 5، قرطاج، تونس، ديسمبر 1984. ويبدو أنّ المسدي كان أكثر حرصا على تجنب ما يمكن أن يوجه إليه من تهمة قراءة التراث من منظور حديث وإسقاط مفاهيم النقد الجديد على تصورات نقدية نشأت في ظلّ ظروف مباينة تمام المباينة للظروف التي ظهرت فيها هذه المفاهيم، فكان إلى المجادلة أنزع وإلى إبراز الأسس السليمة التي ينبني عليها اختياره أميل، بمعنى أنّ للسؤال- الذي حاول المسدي الإجابة عنه- بعدا مزدوجا قائما على ما يلي: هل بوسعنا أن نقرأ الجاحظ/التراث دون أن نغترب عن عصرنا، وأن ننخرط في العصر دون أن نغترب عن أنفسنا وما به نكون؟

* أما المسار الأول فيبدأ من أبي عبيدة إلى الجرجاني، أو من مجاز القرآن إلى دلائل الإعجاز. فإذا قرأ القارئ أبا عبيده فهو لم ينه مهمته، لأنّ الجرجاني يعود إلى أبي عبيدة، والطريق بينهما محطات: منها ابن جني كمؤول لبعض المصطلحات ومفاهيم اللغويين. وعلى جانب هذا المسار هناك نقاد الشعر والفلاسفة، استعمل الجرجاني أثرهم لتأويل ذلك الرصيد اللغوي وتحويلها إلى السؤال البلاغي. **ينظر**، محمد،العمري، البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها،، أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، والدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999.

(1) جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، قبرص ط1، 1991، ص 5.

(2) المرجع السابق، نفسه،ص 10.

(3) **ينظر**،المرجع السابق،نفسه،ص 11.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 12.

(5) **ينظر،** المرجع السابق نفسه، ص 50.

(6) المرجع السابق، نفسه، ص 07.

(7) محمد، عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991، ص24، حيث نجد صدى هذه الفكرة ووقعها.

(8) **ينظر،** خالد سليكي، التراث وأنماط القراءة،، مجلة جذور، النادي الثقافي، جدة، السعودية،ج1، مج 1،ع1، 1419 هـ-1999م، ص10.

(9) **ينظر،** المرجع السابق، نفسه، ص12

(10)المرجع السابق،نفسه، ص15

(11) **ينظر،**المرجع السابق نفسه،ص 15.

(12) **ينظر،** المرجع السابق، نفسه، ص16

(13)المسدي،عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربية،ص20

(14) طه حسين: في الشعر الجاهلي، دار الكتب المصرية بالقاهرة، مصر، ط1926،1، ص45.

(15) **ينظر،** عبد العزيز حمودة،المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، مطابع الوطن، الكويت،سلسلة عالم المعرفة،ع272، ط1، 2001، ص 56– 57.

(16)المسدي،عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص21

(17) زكي،نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط2، 1973، ص254.

(18) أدونيس، خواطر حول مظاهر التخلف الفكري في المجتمع العربي،اللآداب، أيار،ماي، 1974، ص28.

(19)زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص 189.

(20) **ينظر،**المرجع السابق، نفسه،ص204..

(21) **ينظر،** عبد الله،إبراهيم،الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 90.

(22) **ينظر:**المرجع السابق نفسه،ص90.

(23) المرجع السابق نفسه،ص91.

(24) **ينظر،**المرجع السابق نفسه،ص ن.

(25) **ينظر،** عبد العزيز حمودة، والمرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، ص181.

(26)المسدي عبد السلام: الأدب وخطاب النقد،ط01،دار الكتاب الجديدة المتحدة،2004،لبنان، ص 180.

(27) المرجع السابق نفسه، ص180.

(28) المرجع السابق نفسه، ص180.

(29) **ينظر**،المرجع السابق نفسه، ص ن

(30) **ينظر**، المرجع السابق نفسه،ص ن

(31) **ينظر**، المرجع السابق نفسه ص ن

(32) المسدي،عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص21

* 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)** للدكتور حسام،الخطيب (**ينظر**، الناقد العربي المعاصر والموروث النقدي،ص111.) 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، ص26)

(33)**ينظر**، سعد،البازعي، استقبال الآخر- الغرب في النقد العربي الحديث،، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط2004،1.

(34) محمد،مندور،النقد المنهجي عند العرب،دار نهضة مصر للطباعة والنشر،1996، ص06

(35)**ينظر**، سعد،البازعي، استقبال الآخر،ص148 -157

(36)**ينظر**، يمنى،العيد، في مفاهيم النقد وحركة الثقافة العربية، إعداد محمد دكروب،الفارابي،ص218

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

(37) **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، 2001، ص 180.

(38) الجاحظ،البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط03،نشر مؤسسة الخانجي، القاهرة، دت، ج1، ص90

(39) محمد،عابد الجابري، اللفظ والمعنى في البيان العربي، فصول، المجلد السادس، العدد الأول، 1985، ص21

(40) صلاح الدين، زرال، النظرية النقدية العربية، مغالطة الشرعية ووهم التأصيل، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، مجلة دورية علمية محكمة، العدد13،2011.، ص18

* 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 وطرقه، 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،** دار الكتاب الجديدة المتحدة،ط03، 2010،ص148.

(41) علي حرب،هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، 2005، ص133.

(42) المرجع السابق نفسه، ص 134.

(43)عبد العزيز،حمودة، المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية،مطابع الوطن، الكويت (سلسلة عالم المعرفةع272)، ط1، 2001، ص 222

(44)المرجع السابق نفسه، ص 224.

(45) لطفي،فكري محمد الجودي، نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي ص 180

(46)عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، ص 225.

(47)الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص81

(48)عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، ص 223

(49)المرجع السابق نفسه، ص 223

* **رومان ياكبسون** ولد بموسكو سنة 1896 واهتم منذ سنواته الأولى باللغة واللهجات والفولكلور فاطلع علي أعمال سوسير وهوسيرل، وفي سنة 1915 أسس بمعية طلاب ستة " النادي اللساني بموسكو " وعنه تولدت مدرسة الشكليين الروس، وفي سنة 1920 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 1933 انتقل إلى مدينة برنو فدرس بجامعة مازاريك وبلور نظريته في الخصائص الصوتية الوظائفية،....، تُرجم لرومان جاكبسون: قضايا الشعرية، ترجمة: محمد،الولي ومبارك حنوز، المعرفة الأدبية، دار توبقال للنشر.1988 ، ومحاضرات في

الصوت والمعني، ترجمة: حسن ناظم، على 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

*. 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،2004، ص125.

(50) بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى،ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، دت، ص56.

(51)المرجع السابق نفسه، ص ن.

* 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.

(52)عبد القادر الغزالي، اللسانيات ونظرية التواصل، رومان جاكوبسون نموذجا، دار الحوار، دمشق، سوريا، ط1، 2003، ص37-38 و46-58.

(53) **ينظر،** المرجع السابق نفسه،ص37-38 و46-58.، ورومان جاكوبسن، قضايا الشعرية، تر: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال، المغرب، ط1، 1988، ص27-35.

(54)**ينظر،** أحمد، رحيم كريم الخفاجي، التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر، ص171-172

(55) حمادي، صمود،التفكير البلاغي عند العرب،ص270.

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 الإحتمال 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،ص200.

(56) حمادي،صمود، التفكير البلاغي عند العرب،ص270

(57) مصطفى،الكيلاني، وجود النص، نص الوجود، مطبعة تونس، قرطاج، ط1، د.ت، ص108.

(58) جابر،عصفور، قراءة التراث النقدي، ص 9

(59)عبد العزيز،حمودة، المرايا المقعرة، ص 224.

(60)الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص90

(61) محمد،عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 09، 2009، ص25.

(62)عبد العزيز،حمودة، المرايا المقعرة، ص 223 - 224.

(63)الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص78

(64)عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، ص268

(65)المرجع السابق نفسه، ص263

(66)المرجع السابق نفسه، ص264

* التقويل عند الباحث كريم الخفاجي هو التحميل الدلالي الفائض عن حد النص وحاجته، وقد رأينا هذه الظاهرة طاغية على مسارات أكثر الدراسات المعاصرة للتراث النقدي والبلاغي العربي.. **ينظر،** أحمد،رحيم كريم الخفاجي، التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر، (المقدمة) و**ينظر،** أيضا ص17-26

* وإن كنا نقدّر أن الجاحظ قد خصّ ثنائية الصمت/النطق في غير هذا السياق باهتمام كبير من ذلك رسالة عنوانها: **تفضيل النطق على الصمت**، ولم تخل آثاره الأخرى من إشارات إلى الموضوع لعلّ أهمها ما ورد في **البيان والتبيين** حيث نجد بابا في الصمت194/1 وما بعدها. ولعل أحسن ما يمثل نزعة الجاحظ **التوفيقية** قوله الذي يبدو زبدة رأيه في الموضوع: « وليس الصمت كله أفضل من الكلام كله ولا الكلام كله أفضل من السكوت، بل قد علمنا أن عامة الكلام أفضل من عامة السكوت» **البيان والتبيين،171/1**

(67) الجاحظ، البيان والتبيين،ج1، ص79- 80

(68)عبد العزيز،حمودة، المرايا المقعرة، ص 264

(69)المرجع السابق نفسه،ص265

(70)المرجع السابق نفسه، ص481

(71)المرجع السابق نفسه،ص491

(72) لطفي،فكري محمد الجودي،نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي، ص180

(73)عبد العزيز،حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، مطابع الوطن، الكويت، ص324. أهمّ ما قدمه **غادامير** في هذا السياق هو تحليل الطبيعة التاريخية لعمليات الفهم الأدبي، ويصف حدث الفهم في واحدة من أشهر استعاراته بأنه امتزاج الأفق الخاص بالفرد المتلقي بالأفق التاريخي المستقبل لنص أدبي ما، فعندما نضع وعينا التاريخي نفسه خلال الآفاق التاريخية فإنّ هذا حسب =غادامير«لا يستطيع العبور على عوالم غريبة لا ترتبط على أي نحو بعالمنا، ولكنها مجتمعة تكون الأفق الواحد الكبير الذي نتحرك من داخله والذي يعانق فيما وراء الحاضر الأعماق التاريخية لوعينا الذاتي، إنه أفق واحد في الحقيقة ذلك الذي يعانق كل شيء احتواه الوعي التاريخي»صلاح، فضل، في النقد الأدبي، اتحاد كتاب العرب، دمشق،2007، ص83

(74) علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، والدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2005، ص 15.

(75) **ينظر**، سعد البازعي، استقبال الآخر،253– 254.

* يرى الباحث هيثم سرحان أنّ الباحثة وديعة طه نجم لم تضع خطاب الجاحظ في السياق الحجاجيّ الهادف إلى توجيه قناعات المخاطبين، أو بناء قناعاتهم لذلك لم تنظر إلى الصيغ الخطابية بوصفها نظاما تداوليا يبنى عليه خطاب الحجاج بل ذهبت إلى أنّ الجاحظ يدّعي وجود المخاطب، وأنه يظهر بلغته وبلاغته تحاذقا وتباصرا" للوقوف على السياق العام لتعليق هيثم سرحان على طرح الباحثة **ينظر**،هيثم،سرحان، الحجاج السّرديّ عند الجاحظ، بحثٌ في المرجعيّات، والنصّيات، والآليات، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، تصدر عن مجلس النشر العلميّ ـ جامعة الكويت، 2011، ص12

(76) عبد،الحكيم بلبع،النثر الفني وأثر الجاحظ فيه، القاهرة، مطبعة الرسالة، 1955، ص237-238.

(77)المرجع السابق نفسه، ص266.

(78) محمد،كرد علي، أمراء البيان، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1937، ص396.

(79)محمود،الربداوي، التيارات والمذاهب الفنية في العصر العباسي(2)، دمشق، مطبعة الإنشاء، 1982. ص476.

(80)**ينظر**، عبد الملك، مرتاض، بنية الخطاب الشعري، دراسة تشريحية لقصيدة " أشجان يمانية "، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991، ص03

(81) الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط02، ص131.

(82) عبد الملك،مرتاض، بنية الخطاب الشعري، ص06.

(83) المرجع السابق نفسه، ص10.

(84) عباس،أرحيلة، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري،منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط01، 1999، ص50- 51

* من المقاربات التي قاربت النص الجاحظي وَفق هذا المسار نجد أيضا قراءة الباحث شكري المبخوت في كتابه الموسوم بـ "**جمالية الألفة النص ومتقبله في التراث النقدي**"، وكذا مقاربة الباحث طارق النعمان ضمن كتابه الموسوم بـ"**مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك**".

* من القراءات التي قاربت النص الجاحظي وَفق هذا المسار نجد قراءة الباحث **محمد العمري** الموسومة بـ"**البلاغة العربية - أصولها وامتداداتها**"، وقراءة الباحث التونسي **عبد السلام المسدي** بعنوان" **مع الجاحظ "البيان والتبيين بين منهج التأليف ومقاييس الأسلوب،أسس تقييم جديدة**"، وكذلك قراءة الباحث التونسي **حمادي صمود** الموسومة بـ " **التفكير البلاغي عند العرب أسسه وَتطوّره إلى القرن السادس، مشروع قراءة**".

(85) محمد، كمال الرياحي، مواجهات، حوارات أدبية،عبد الملك مرتاض /الجزائر، دت(مخطوط، نسخة الكترونية)، ص422

المصادر والمراجع:

أولا: مدونة الجاحظ:

الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط02.

البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط03، نشر مؤسسة الخانجي، القاهرة، دت

ثانيا: مراجع الدراسة:

1- الكتب

إبراهيم صحراوي: **السرد العربي القديم، الأنواع والوظائف والبنيات**، منشورات الاختلاف، ط1، 2008.

بول ريكور: **نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى**، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، دت

جابر عصفور: **قراءة التراث النقدي**، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، قبرص، ط01، 1991.

حمادي صمود: **التفكير البلاغي عند العرب**، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط 03، 2010.

رومان جاكوبسن: **قضايا الشعريـة**، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال، المغرب، ط01، 1988.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربيـة، مصر، 1957.

سعد البازعي: **استقبال الآخر- الغرب في النقد العربي الحديث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط01، 2004.

سمير سعيد حجازي: **قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر**، دار الآفاق العربية، ط01،2001.

سمير سعد حجازي: **النظرية الأدبية ومصطلحاتها الحديثة**، دار طيبة للنشر والتجهيزات العلمية، 2004.

صلاح فضل: **في النقد الأدبي**، اتحاد كتاب العرب، دمشق،2007.

عباس آرحيلة: **الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط01، 1999.

عبد الحكيم بلبع: **النثر الفني وأثر الجاحظ فيه**، القاهرة، مطبعة الرسالة، 1955.

عبد العزيز حمودة: **المرايا المقعرة- نحو نظرية نقدية عربية**، مطابع الوطن، الكويت (سلسلة عالم المعرفة ع272)، ط1، 2001.

عبد العزيز حمودة: **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**، عالم المعرفة، مطابع الوطن، الكويت.

علي حرب: **نقد الحقيقة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، والدار البيضاء، المغرب، ط 03، 2005.

علي حرب: **هكذا أقرأ ما بعد التفكيك**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط01، 2005.

عبد القادر الغزالي: **اللسانيات ونظرية التواصل**، رومان جاكوبسون نموذجا، دار الحوار، دمشق، سوريا، ط01، 2003.

عبد الملك مرتاض: **بنية الخطاب الشعري، دراسة تشريحية لقصيدة "أشجان يمانية"**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991.

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، 2001.

محمود الربداوي: **التيارات والمذاهب الفنية في العصر العباسي(2)**، دمشق، مطبعة الإنشاء، 1982.

المسدي عبد السلام: **التفكير اللساني في الحضارة العربية**، الدار العربية للكتاب، ليبيا، وتونس، ط1، 1981

المسدي عبد السلام: **الأدب وخطاب النقد**، ط01،دار الكتاب الجديدة المتحدة،2004، لبنان.

المسدي عبد السلام: **قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون**، مصنع الكتاب للشركة التونسية للتوزيع، 5، قرطاج، تونس، ديسمبر 1984.

محمد العمري: **البلاغة العربية أصولها وامتداداتها**، أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، والدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999

محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي**، دراسة تحليلييية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 09، 2009.

مصطفى الكيلاني: **وجود النص، نص الوجود**، مطبعة تونس، قرطاج، تونس، ط1، د.ت.

محمد كرد علي: **أمراء البيان**، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1937.

محمد، كمال الرياحي: **مواجهات، حوارات أدبية**، عبد الملك مرتاض /الجزائر، دت(مخطوط، نسخة الكترونية) (85) محمد، مندور، النقد المنهجي عند العرب، دار نهضة مصر للطباعة والنشر،1996.

يمنى، العيد، **في مفاهيم النقد وحركة الثقافة العربية**، إعداد محمد دكروب،الفارابي.

2- المخطوطات والرسائل العلمية:

أحمد رحيم كريم الخفاجي: **التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر**، رسالة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية/أدب.، مخطوط (وقد طُبعت ببيروت)، جامعة بابل، كلية التربية، إشراف قيس حمزة الخفاجي، نوقشت سنة 2009.

3- المقالات والندوات:

حسام الخطيب: الناقد العربي المعاصر والموروث النقدي (من بحوث المؤتمر العام الخامس عشر للاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب في بغداد)،، مطابع دار الثورة، بغداد، 1986.

صلاح الدين زرال: النظرية النقدية العربية، مغالطة الشرعية ووهم التأصيل، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، مجلة دورية علمية محكمة، العدد13،2011.

محمد عابد الجابري: اللفظ والمعنى في البيان العربي، فصول، المجلد السادس، العدد الأول، 1985.

هيثم سرحان: الحجاج السّرديّ عند الجاحظ: بحثٌ في المرجعيّات، والنصّيات، والآليات، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، تصدر عن مجلس النشر العلميّ ـ جامعة الكويت، 2011.