

النصُّ الجاحظي وإشكالاتُ التأويلِ بحث في تجليات القراءة الاستراتيجية

د. مسالتي محمد عبدالبشير

كلية الآداب واللغات - جامعة سطيف ٢-

سطيف - الجزائر

المقدمة:

في لحظة ما من لحظات تطور القراءة العربيّة يكون الالتفات إلى منجزاتها لمراجعتها، ولتصحيح مسارها بتصويب ما علق بها من أخطاء أو شأبها من انحرافات أهمّ بكثير من مواصلة إنجاز المكتسبات الجديدة والتّمادي في تحقيق التّراكم الكميّ.

تتغيا هذه الدّراسة استتطاق جملة من القراءات الحديثة التي تشكّلت حول نصوص الجاحظ(*) النّقدية، والدّراسة بذلك ليست بحثاً في نصوص الجاحظ

(*) هو عمرو بن بحر الكناني البصري المكنى بأبي عثمان، تاريخ ميلاده هو عام ١٦٠هـ، أما وفاته فكانت بالبصرة سنة ٢٥٥هـ / ٨٩٦م. وهناك مصادر ومراجع كثيرة تناولت حياة الجاحظ وأخباره وآثاره فمن المصادر مثلاً: الفهرست لابن النديم، ومعجم الأدباء لياقوت الحموي، ولسان الميزان لابن حجر العسقلاني، وتاريخ بغداد للقفطي، ومروج الذهب للمسعودي، وأمالى المرتضى. ومن المراجع الكثيرة نذكر: الجاحظ ومجتمع عصره لشارل بيلا، وأدب الجاحظ لحسن السندوبي، والجاحظ لأحمد الحوفي، وضحي الإسلام لأحمد أمين، وتواريخ الأدب العربي بمجملها مثل شوقي ضيف وكارل بروكلمان وعمر فروخ ومصطفى صادق الرافعي وغيرهم. ولا يشك أحدٌ من دارسي الأدب القديم في أن الجاحظ من أعظم أدباء العربية، فقد كان محط إعجاب الباحثين، قدامى ومحدثين، أدهشتهم سعة علمه، وإطلاعه على أكثر ما في هذا الكون من معارف، درس الجاحظ اللغة والأدب والبلاغة عن أئمة علمائها، وأخذ أصول الاعتزال عن رؤسائه وامتاز عنهم بذوقه الأدبي الرفيع وطبيعته النفاذة المبتكرة، ومن يطلع على عناوين مؤلفات الجاحظ سيجد أن قلمه وبيانه، قد سجّل كل ما تمخّض عنه الفكر البشري لعهدده، من علوم وآداب... هذه الشمولية، وذلك العمق والإبداع في آثار الجاحظ، جعل الدارسين المحدثين يكتّبون على مدونته درساً وتمحيصاً، بحيث لا يخلو أي كتاب في العصر الحديث في أثناء حديثه عن الفكر البلاغي، أو تاريخ التراث العربي من ذكر الجاحظ بوصفه معلماً من المعالم البارزة، ذات الأثر الفعال في تاريخ البلاغة العربية منذ القرن الثالث وحتى أيامنا الحاضرة.

بالدرجة الأولى، بقدر ما هي بحث في مسارات التلقي التي دارت حول هذه النصوص من منظور استدراجي(*)؛ وذلك من أجل الكشف عن الدور الكبير الذي تمارسه القراءة والتلقي في «تصنيع النص» وتحديد قيمته ومعناه، كما نروم من وراء هذه الدراسة التحقق من أنّ القراءات والتلقيات لأي نص إنما هي محكمة بأفقه التاريخي وسياقه الثقافي، فهي تتحرك وفق ما يتيح لها أفقه وسياقه من «ممكنات»، وفي المقابل فإنها ترضخ تحت الإكراهات التي يمارسه عليها هذا الأفق وهذا السياق، وهو ما يجعل من دراسة مسارات القراءة وسيلة جيدة ليس لاستكشاف نصوص الجاحظ فحسب، بل لاكتشاف طبيعة الإكراهات التي يمارسها أفق الانتظار في توجيه القراءات، وأثر هذه القراءات في تصنيع النص المقروء وتشكيل دلالاته.

أولاً: مقارنة النص الجاحظي بين إعادة القراءة وإعادة الإنتاج

يمثل الوعي بترائنا البلاغي والنقدي لحظة أخرى من اللحظات التي ما فتئت تقلق تفكيرنا النقدي، منذ أصبح ما سمي بـ"الأصالة والمعاصرة" هاجساً تصدر عنه جميع الكتابات النقدية عن وعي أو لا وعي، فليس الاهتمام بتراث نقدي متنوع وخصب إلا وجهاً لإشكال ثقافي يتجسد في موقفنا من التراث والحداثة، وموقفنا من قضية التجديد والإبداع. ولعلّه حان الوقت كي نجعل من الاهتمام بترائنا النقدي

(*) هناك مصطلحات عدة مقارنة لمصطلح الاستدراج، وصفت عمليات تحديث أو تجديد أو تأصيل الموروث النقدي والبلاغي عند العرب؛ منها: (الاستعادة) للباحث عبدالسلام المسدي (ينظر: التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص ١١ - ١٢)، ومنها كذلك: (التفكير الموجي الاقتطافي)، و(الاقتطافي)، و(القصة) للباحث حسام الخطيب (ينظر: الناقد العربي المعاصر والموروث النقدي، ص ١١١)، وكذلك مصطلح: (القراءة التتابعية) لعلّي حرب (ينظر: علي حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكير، ص ١٣٣ - ١٣٤)، و(القراءة الاستعادية) وهي القراءة التي تؤكد حضور الماضي في الحاضر كأنموذج ومثال لأحمد كريم الخفاجي (ينظر: التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر، ص ٢٦).

لحظة تأمل فيما ينبغي صنعه من أجل تطوير الحقل النقديّ من غير الجهة التي سعى إليها معظم نقادنا في السنوات الأخيرة. إنّ إشكال النقد العربيّ القديم هو إشكال قراءته؟ وإشكال هذا النقد هو أيضاً أحد أوجه الحضارة: كيف السبيل إلى فهم طبيعته؟

إنّ القارئ الحديث الذي يحاول أن يأخذ وجهة نظر منسجمة عن البلاغة العربية سيصاب بالدوار أمام الآراء المتضاربة التي صدرت في حقّ الجاحظ؛ فأنت تجد الرأي 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 إبلاغيّة).

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

يتأكّد التّذكير في البدء أنّ مقاربات الدّارسين للمدونة التّراثيّة/ الجاحظيّة اختلفت وتباينت منهجاً ومن ثمة نتائج، حتى كادوا أن يفترقوا وتتيه مراكبهم في بحر التّراث تيهماً يضلّ معه الموضوع المدروس وتمحى رسومّه، ولعلّ مرد اختلاف هذه المقاربات راجع إلى تباين مستويات المباشرة التي يتخذونها منطلقات لنظراتهم في التراث وتقويمهم إياه .

ولعلّ موضوع القراءة وإشكال العلاقة بينها وبين النصّ الأدبيّ/ النقديّ، من المواضيع الأكثر حداثة والأكثر تعقداً في ميدان البحث النقديّ الحاليّ، وهي على

(*) المقصود بالصّرفة أن الله صرف همم العرب عن معارضة القرآن، وكانت في مقدورهم، لكن عاقبهم عنها أمر خارجي، ولو لم يصرفهم عن ذلك، لجؤوا بمثله. ينظر: البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٩٣.

كل حال ضرورة تحقيقية وإنتاجية، تنهض على مجموعة من الآليات والانشغالات النفسية والثقافية والاجتماعية والجمالية وغيرها. ولذلك نُظر إليها وإلى حركيتها من زوايا مختلفة. غير أنه لا يسعنا في هذا المقام رصد هذه الانشغالات وهذه الزوايا المتسمة بالغنى، إن على مستوى الجهاز المفهومي أو التحليل الأدبي والنقدي.

من المفيد في هذا السياق أن نقرّر - وفق ما يقتضيه البحث - أن مشاريع القراءات الحديثة للنص التراثي/ الجاحظي طرحت إشكالاتاً منهجياً ارتبط بالمنهج الذي كانت تصدر منه هذه القراءات الحدائنية والأسبقية التاريخية والثقافية والحضارية التي رافقت هذه المناهج في نشأتها وتطورها، والمرجعيات الفلسفية التي منها خرجت والتي كانت توجه هذه القراءات.

وهذا الطرح المنهجي من شأنه أن يكشف لنا عن المرجعيات والمفارقات التي كانت تحكم هذه المناهج الحدائنية في قراءتها للمدونة الجاحظية خصوصاً والتراثية عموماً من حيث استكشاف المعنى وبناء الدلالة والعمل على إبراز الفوارق والنقاطات بين ما كان سائداً من مناهج في قراءة الخطاب الجاحظي؛ (خاصة التلقي التاريخي) وما حملته هذه المناهج اللسانية من توجهات جديدة غير معهودة في مقارنة التراث. ومما يميز هذه المناهج في قراءتها للنص الجاحظي هو سعيها نحو إحداث قطيعة معرفية كلية مع كل القراءات السياقية (*) التي جسدها مجموعة

(*) هي التي تنطلق من نقطة الاهتمام بما حول النص كالمؤلف أو الحقبة التاريخية التي عاش فيها وما لها من أثر فيه، ومن شأن هذه المناهج دراسة السياق وما يتعلق به، ومن أبرزها المنهج التاريخي، الاجتماعي، النفسي وغيرها وهي جميعاً 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 اتجاه النص، وفي تشكيله، وفي ظهوره، فالسياق العام للأثر الأدبي أو النص هو المجتمع والتاريخ» قاموس، مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، ص ٤١.

من الباحثين نذكر^(١) منهم حسن السندي: أدب الجاحظ (١٩٣١)، ومحمد كرد علي: أمراء البيان (١٩٣٧)، وشفيق جبري في كتابه "الجاحظ معلم العقل والأدب" (١٩٤٨)، وإحسان عباس في كتابه الموسوم "تاريخ النقد الأدبي عند العرب" (١٩٧١)، وقراءة عبدالكريم الخطيب: الإعجاز في دراسات السابقين، دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية (١٩٧٤)، وأطرف من مثل هذه القراءات في حدود اطلاعنا شوقي ضيف من خلال كتابه "البلاغة تطور وتاريخ"، الذي يُعدّ مدرسة قائمة الذات/ مدرسة التمهيد.

فأهمّ ما يميز القراءات الحداثيّة للنصّ الجاحظيّ هو سعيها الدؤوب نحو إحداث قطيعة كنيّة مع كل القراءات السابقة التي أشرنا إليها؛ ومن أبرز هذه المقاربات نذكر قراءة الباحث حمادي صمود الموسومة بـ"التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السادس، مشروع قراءة" (١٩٨١)؛ فالباحث حمادي صمود لا ينطلق من مصادرة قبلية جاهزة يسعى بمقتضاها إلى إبراز ما يتوفّر في نصوص الجاحظ من عناصر الحداثة، بل يبني دراسته مركزاً على إنطاق الخطاب الجاحظي من داخله واستجلاء آلية إنتاجه المعرفة النقدية.

(١) ويمكن أن نضيف إلى تلك الدراسات مقاربات ذات مشغل سياقي تاريخي صرف نحو «الوسط البصري وتكوين الجاحظ» لشارل بيلا (بالفرنسية ١٩٥٣، الترجمة العربية ١٩٦١)، و«النثر ودور الجاحظ فيه» لعبدالحكيم بلبع ١٩٥٥، و«مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ» لميشال عاصي ١٩٧٤ و«الجاحظ ومجتمع عصره» لجميل جبر ١٩٨٥، و«الجاحظ في حياته وأدبه وفكره» لجميل جبر أيضاً ١٩٨٦، و«البيان العربي» لبديوي طبانة ١٩٨٦، و«النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ» للأب فيكتور شلحت اليسوعي ١٩٨٧، و«المناحي الفلسفية عند الجاحظ» لعلي بوملحم ١٩٩٤، و«نقد الشعر عند العرب» لأمجد الطرابلسي ١٩٩٣.

ونضيف إلى مقاربة صمود قراءة عبدالحكيم راضي "الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ" (١٩٨٣) (*)، وقراءة إدريس بلمليح "الرؤية البيانية عند الجاحظ" (١٩٨٤) وهي من بين أطرف الدراسات التي حاولت تطبيق مفهوم رؤية العالم كما حدده لوسيان غولدمان (Lucien Goldman)، وقراءة عبدالسلام المسدي بعنوان "مع الجاحظ، البيان والتبيين، بين منهج التأليف ومقاييس الأسلوب، أسس تقييم جديدة" ضمن كتابه الموسوم بـ"قراءات مع الشابي والمنتبي والجاحظ وابن خلدون" (١٩٨٤) (**).

(*) لقد وضع الباحث عبدالحكيم راضي في هذا المنجز الطريف أن فحص مقولات الجاحظ لا تتأتى إلا من خلال جمع المواد المعرفية الموجودة في «البيان والتبيين» مع مواد «الحيوان» عطفاً على المواد الموجودة في «الرسائل». ومن ثم فقد سمحت القراءة الشاملة للمدونة الجاحظية ووضع نصوصها بعضها بإزاء بعض، وربط كل ذلك بالسباق المعرفي الذي كتبت فيه، للباحث/ عبدالحكيم راضي من الوقوف على ما بدا له الطأفة المحركة والأصل الجامع لمواقفه اللغوية وآرائه في جمال القول ونجاعته؛ نعني بذلك ما سماه بالفلسفة الاعتزالية، بحيث تنبّه عبدالحكيم راضي إلى أهمية المرجعيتين الكلامية والرمزية الدينية في كشف آراء أبي عثمان، مهتدياً إلى أصول الفلسفة الاعتزالية الجاحظية لا سيما المتعلقة باللفظ الذي يعتبره أهل الاعتزال مخلوقاً حادثاً بعد المعنى بالإضافة إلى رأيهم المعروف في قضية العلاقة بين الاسم والمسمى، وقولهم باللاتطابق بينهما مما له صلة وثيقة بتصوّر أبي عثمان للعلاقة بين اللفظ والمعنى، ومن ثم فقد حاول راضي تنزيل آراء الجاحظ ضمن فلسفة الرجل البيانية والعقائدية التنزيل الصحيح. وهكذا يذهب عبدالحكيم راضي مثلاً إلى أنّ موقف الدارسين المحدثين المتعلق بالنظر إلى كتاب البيان والتبيين على أساس أنه مرجع في نظرية الفن القولي «نتيجة أساسية هي وصفه بالاستطراد والميل إلى الخروج كثيراً عن موضوعه الأصلي، وهو استنتاج طبيعي في هذه الحالة»، ولو نظر إليه على أساس أنه مؤلف في علم الأدب لبطل «من تهمة الميل إلى فوضوية التأليف التي كثيراً ما توجه إلى الجاحظ». الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ، ص ٢٠-٣٦.

(**) يتجلى الحضور الجاحظي في كتابات المسدي من خلال كتابيه: "التفكير اللساني في الحضارة العربية"، و"مع الجاحظ البيان والتبيين بين منهج التأليف، ومقاييس الأسلوب، أسس تقييم جديدة، ضمن كتابه "قراءات مع الشابي والمنتبي والجاحظ وابن خلدون"، مصنع الكتاب للشركة التونسية للتوزيع، ٥، قرطاج، تونس، ديسمبر ١٩٨٤. ويبدو أنّ المسدي كان أكثر حرصاً على تجنب ما يمكن أن يوجه إليه من تهمة قراءة التراث من منظور حديث وإسقاط مفاهيم النقد الجديد على تصورات نقدية نشأت في ظل ظروف مباينة تمام المباينة للظروف التي ظهرت فيها هذه المفاهيم، فكان إلى المجادلة أنزع وإلى إبراز الأسس السليمة التي يبنى عليها اختياره أميل، بمعنى أنّ للسؤال - الذي حاول المسدي الإجابة عنه - بعداً مزدوجاً قائماً على ما يلي: هل بوسعنا أن نقرأ الجاحظ/ التراث دون أن نغترب عن عصرنا، وأن نخرط في العصر دون أن نغترب عن أنفسنا وما به نكون؟

وقراءة جابر عصفور المعنونة ب: قراءة التراث النقدي (١٩٩١)، وكذا قراءة الجابري في كتابه التراث والحداثة: دراسات ومناقشات (١٩٩١)، وكتابه "بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية"، كما نخص بالذكر هنا قراءة محمد العمري في كتابه "البلاغة العربية أصولها وامتداداتها" (١٩٩٩)؛ حيث وظّف الباحث مفاهيم قرائية - في مقارنته للبلاغة العربية عامة ونصوص الجاحظ خاصة - لا تخرج عن مفاهيم النسق والبنية والمشروع والمنجز والقارئ والمقروء له، ومفاهيم أخرى تفريعية تدخل في إطار نظرية التلقي، ومن ثمّ فقد عدّ العمري هذه المفاهيم (ومفاهيم أخرى كالاختيار والتنسيق والمركز، والهامش وتحويل المركز)، ضرورية لفهم واستيعاب بنية البلاغة العربية، وقد كان حضور الجاحظ في قراءة الباحث ضمن المسار الثاني^(١) الذي يمتدّ 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".

(١) والذي يمتدّ في تقديره من الجاحظ إلى حازم القرطاجني؛ مسار تحليل الخطاب، فالسؤال المطروح من قبل الجاحظ وابن وهب في تقدير العمري ليس هو السؤال الذي طرحه الجرجاني في الأسرار؛ فالسؤال عند الجرجاني هو ما الذي يجعل نصاً أحسن من نص آخر؟ أما البيان عند الجاحظ فهو **الفهم والإفهام** بكل بساطة، فالسؤالان إذن مختلفان؛ أي إنّ الاستشهاد للبيان الجاحظي بكلام الجرجاني يهمل هذا الفرق الاستمولوجي/ المعرفي؛ وإلا فإنّ البحث في أدبيّة النص موجود كذلك في تراث أرسطو (العقلاني) وفي تراث جميع الشعوب، أما **المسار الأول** فيبدأ من أبي عبيدة إلى الجرجاني، أو من مجاز القرآن إلى دلائل الإعجاز. فإذا قرأ القارئ أبا عبيدة فهو لم يمهّمه، 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، حيث استعمل الجرجاني أثرهم لتأويل ذلك الرصيد اللغوي وتحويله إلى السؤال البلاغي (**ينظر**: "البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها" القسم الثاني: الفصل الأول والثاني من ص ٢٥٨-٢٧٩).

وفق هذه الخلفيات المتعددة المشارب شرع محمد العمري في إعادة قراءة النصوص البلاغية الجاحظية في ضوء المعطيات المنهجية الحديثة مسترشداً ببعض التجارب الغربية التي كان لها صيت حسن عند الدارسين المحدثين على المستوى العالمي، مثل بنية اللغة الشعرية لجان كوهن، ومشروع هنريش بليث في إدماج البلاغة والأسلوبية في قالب سمائي 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 كلياً للقارئ، من حيث هو أداة وطرف أساس في إنتاج المعنى الذي يحمله النص. فهي تراهن على المعنى المتعدد والمتنوع بدل المعنى الواحد مع عدم الاحتكام إلى السياق والظروف المحيطة بمقولات الجاحظ التي تعد الأصل في إدراك القصد الجاحظي.

عطفاً على أنّ هذا الانفتاح الدلالي للنص هو الذي يكفل لهذا النص البقاء والاستمرار عبر الأجيال والامتداد في الزمان والمكان؛ فالقراءة التأويلية في هذه المناهج تسعى إلى تقديم وجه متعدد/ محتمل من بين عدة وجوه تتصف كذلك بالاحتمال والنسبية... إلا أنه يمكننا القول - بتعبير جابر عصفور - «أنه لا توجد قراءة بريئة، أو محايدة للتراث، ذلك لأننا حين نقرأ التراث، ننطلق من مواقف فكرية محددة، لا سبيل إلى تجاهلها، ونفتش في التراث عن عناصر للقيمة الموجبة أو السالبة بالمعنى الذي يتحدّد إطاره المرجعي بالمواقف الفكرية التي ننطلق منها»^(١).

والأسئلة المطروحة هنا هي: إلى أي مدى حقق قراء الجاحظ هذا الطموح في مقاربتهم للنص النقدي الجاحظي، وهل استطاعوا قراءة التراث/ الجاحظ كما هو

(١) قراءة التراث النقدي، ص ٥.

قراءة محايدة، أم إنهم انطلقوا في قراءتهم من أفكارهم الخاصة التي أسقطوها على النص التراثي الجاحظي فحملوه فوق طاقتهم؟

يحدد الباحث جابر عصفور قوام النهج القرائي في «أن كل نص من نصوص التراث النقدي لا يمكن أن نقرأه في عزلة عن غيره من النصوص، فالتراث النقدي وحدة سياقية واحدة، داخل وحدة سياقية أوسع هي التراث كله»^(١).

ويؤكد الباحث عصفور أن الاتجاهات المتميزة في التراث النقدي لا يمكن فصلها عن الاتجاهات الأساسية في التراث من جهة، وعن دلالتها الاجتماعية أو صراعاتها الإيديولوجية من جهة أخرى، مما تتجلى فيه رؤى عالم ينطقها النص المقروء، ويشير إليها في صراعاته وتوازياته ضمن خصوصيات التاريخ وتقاطعها مع المفهوم الموازي للرؤى القديمة والمعاصرة، لتفصح قراءة التراث النقدي عن تقييم ضمني للرؤيا التي ينطقها هذا النص على مستوى العالم التاريخي الخاص بالنص المقروء، وعلى مستوى العالم التاريخي الموازي الخاص بالقارئ في الوقت نفسه^(٢).

ومن ثم فقد حدد عصفور ثلاث مشكلات لقراءة التراث النقدي هي: حضور التراث، والعلاقة به، والحدود القصوى لعملية القراءة أو فعلها، وينقسم الحضور إلى قسمين؛ الأول هناك في تاريخه الخاص، والثاني هنا في قراءته المنجزة الكاشفة عن عالم النص المقروء، بينما تتحول علاقة القارئ بالمقروء إلى علاقة اتصال وانفصال في آن واحد، لإبراز البناء القيمي لعالم القارئ ومخزونه الثقافي وتعالقه مع عالم وعيه المعاصر، وتتساجر عملية القراءة أو فعلها مع حدود الشكل

(١) قراءة التراث النقدي، ص ١٠.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ١١.

والمحتوى في تاريخه وفي استحضاره المعاصر بما ينفع في «توازن العلاقة بين الذات والموضوع في القراءة، ذات القارئ وموضوعها الذي هو النص المقروء»^(١).

أفصحت عمليات قراءة التراث النقديّ إذن عند الباحث عصفور عن ضرورة العناية باللغة ومدلولاتها، وتجاوزها مع التصور المعاصر للقراءة بالتفسير أو التأويل أو العلاقات المتبادلة بين القارئ والمقروء، أو الوعي النظريّ والتطبيقيّ في المنظور والمنهج وآليات القراءة وإجراءاتها. وتتجلى هذه العمليات في ضبط الأبعاد العلائقية التي يشترك فيها النقد الأدبيّ القديم مع الحقول المعرفية المتعددة التي يتأثر بها وتتأثر به، والتي تجعل من بعض مفاتيح العلوم في التراث العام مفاتيح للتراث النقدي الخاص^(٢).

وهكذا، بنى عصفور كتابه على تصورين عن التراث، «الأول تصور يتعامل مع التراث باعتباره كتلة من الأحداث والمفاهيم والقيم، وأنّ التراث موجود في الذات العربية على الدوام، أما التصور الثاني فيتعامل مع التراث من منظور الوعيّ بالحاضر والإدراك للوجود الآنيّ، وذلك هو التصور السائد، فضلاً عن أنّه التصور الممكن عملياً»^(٣).

يتبين لنا وفق طرح عصفور أنّ كل قراءة إنما هي نتاج سياقاتها المعرفية والتاريخية، وأن كل فعل قرائي لا يعي شروطه وآلياته يظل بعيداً - مهما كان حرصه - عن النفاذ إلى أغوار النصوص وبواطنها.

(١) قراءة التراث النقدي، ص ١٢.

(٢) السابق نفسه، ص ٥٠.

(٣) السابق نفسه، ص ٧٠.

ثانياً: قراءة التراث الجاحظي بين مغالطة الشرعية ووهم التأصيل:
(عبدالعزیز حمودة،/ شكري المبخوت)

هناك تأويلات تستند إلى مرجعية غربية في إنجاز قراءتها للنص التراثي ولعل أخطر ما يتعرض له هذا النمط من التأويلات هو أن أحد جانبي التأويل (النص التراثي أو النظرية الغربية) يستدرج المؤول إلى النظرة التاريخية المبسطة والانحصار في الأسبقية الزمنية، ومن ثم يبدأ البحث عن الأصل أو أصل الفكرة أو أساس المبدأ النظري في أحد الجانبين دون الآخر. ومن هنا ينتهي التأويل إلى أن أحد الجانبين كان له السبق والريادة في صياغة ذلك المبدأ النظري وتقريره؛ وكثيراً - إن لم يكن دائماً- ما يصبّ التأويل لمصلحة النص التراثي مما يجعل عملية التأويل ليست منصفة أو عادلة لكلا الطرفين، وأبرز قراءة قاربت النص الجاحظي وفق هذا الطرح قراءة الباحث عبدالعزیز حمودة في كتابه الموسوم بـ"المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية"، وكذلك قراءة الباحث شكري المبخوت(*) في كتابه الموسوم بـ"جمالية الألفة: النص ومتقبله في التراث النقدي". وسنحاول الوقوف على أهم الخلفيات المؤسسة لفهم حمودة كما سنشير عرضياً إلى قراءة المبخوت للنص الجاحظي.

لقد أضحى الربط بين الموروث العربي الإسلامي والثقافة الغربية الحديثة أمراً مألوفاً 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 أقل يخشى بغيره أن تفلت منه عروبتنا أو يفلت هو منها. وهي رغبة قديمة كانت لها تجلياتها التي

(*) 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.

عبر عنها محمد مندور بقوله: «في الحق أن في المكتبة العربية القديمة كنوزاً نستطيع إذا عدنا إليها وتناولناها بعقولنا المثقفة ثقافة أوروبية حديثة، أن نستخرج منها الكثير من الحقائق التي لا تزال قائمة حتى اليوم»^(١)؛ بيد أن هذه الرغبة أخذت في التزايد بدءاً من النصف الثاني من القرن العشرين، خصوصاً في مجال النقد الشكلاني الذي يعد من أكثر أنواع النقد العربي الحديث اهتماماً بتأصيل توجهه في التراث النقدي العربي في محاولات متكررة، لتأكيد أسبقية العرب في مجالات متعددة. الحق أننا لا يمكن أن نتجاهل هذا الربط، إذ لا بد أن تستوقفنا بعض أوجه الشبه ودعاوى الأسبقية نفسها، إلا أننا لا نملك في بعض الأحيان سوى الانزعاج لكثرة ما تم إسقاطه من مفاهيم نقدية حديثة على نقدنا العربي القديم، ظناً بأن هذا الإسقاط يرفع من شأن التراث، وقد نستاء لهذه الإسقاطات لكثرة الخلط فيها وانعدام الدقة.

لقد بات واضحاً فيما يقول الباحث لطفي فكري أن المسيرة النقدية المعاصرة جاءت أسيرة لنشاطات نقدية لا تفسح المجال بعيداً عن التبعية والتسليم بأراء الآخر على الصعيدين^(٢): التّظييري والتّطبيقي، وهو ما يستحيل معه بناء خصوصية عربية نقدية يمكن أن يشار إليها بالبنان. وفي هذا السياق نجد مقارنة الباحث عبدالعزيز حمودة وبالتحديد في كتابه الموسوم بـ"المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية" بما هو قائم على تبني النظرية العربية (التراثية) باعتبارها الأساس التي تقوم عليه جل التّظييرات الغربية من: حداثة بنيوية، وتفكيكية، نجده يرسم من خلال استعراضه لقضايا نقدية كانت مثار اهتمام النقاد القدماء صورة لبدل نقدي

(١) النقد المنهجي عند العرب، ص ٦.

(٢) نقد خطاب الحدائفة في مرجعيات التّظيير العربي، قراءة في تجربة الدكتور عبدالعزيز حمودة: "المرايا المقعرة، المرايا المقعرة، الخروج من التّيه"، ص ١٨٠.

عربيّ. والتساؤلات التي تطرح نفسها هي، إلى أيّ حدّ استطاع الباحث عبدالعزيز حمودة أن يحقق التّوفيق بين المبادئ التي تقوم عليها النظريات النقدية المعاصرة 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 العربيّة الأدبيّة كانت لمدة أربعة قرون أو خمسة تموج بالتيارات اللغويّة والنقدية؛ ولو تمت قراءة ذلك التّراث بالكيفيّة المطلوبة لقمنا بتطوير نظريّة نقدية 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 التأسيسية لنموذج بديل عملية شاقة، وأكثر صعوبة من نقد النّموذج الحدائبيّ. ويُعذر حمودة إن أخطأ أو فشل في ذلك، لأنّها مهمة لا يمكن إنجازها إلا من خلال تضافر جهود جماعيّة متكاملة تتم على مستويات عدّة 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 الخطاب المؤسس للنّظريّة النقدية كان لزاماً على الباحث كما أقرّ هو بذلك، أن يقف أمام دلالة اللغة بمنطق النّقد القديم؛ فقد استبطن الباحث من قول الجاحظ: «قال بعض جهايزة الألفاظ ونقاد المعاني: المعاني القائمة في صدور العباد المتصورة في أذهانهم 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، وإنما تحيا تلك المعاني في ذكركم لها وإخبارهم عنها واستعمالهم إياها... وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح كانت الإشارة أبين وأنور كان أنفع وأنجع»^(١).

إنّ هذا النصّ التّقديّ يحتمل القراءة العصريّة، ورغم أنّه قد صرح بأنّه لن ينطق النصّ بما ليس فيه، فقد سعى إلى أن يربط بين مفهوم الدلالة عند الجاحظ والمفهوم اللسانيّ المعاصر^(٢)، ولم يراعِ في هذه النّقطة المعطيات التّاريخيّة التي لا تجيز المقارنة بين نصّ ينتمي إلى القرن الهجريّ الثّالث ومفهوم الدلالة اللسانيّ الذي صاغه دو سوسير في القرن العشرين، كما أنّه لم يستحضر الجانب المعرفي في إنتاج المفاهيم وخلفيّاتها الفكرية؛ فمفهوم الدلالة عند الجاحظ لا يمكن فصله عن إشكاليّة اللفظ والمعنى، في حين أنّ هذه الإشكاليّة تكاد تكون غائبة عن أذهان اللسانيين المعاصرين الذين اشتغلوا بإشكال التّواصل أكثر من غيره.

وتعليقاً على قراءة حمودة لنصّ الجاحظ السابق يذهب الباحث صلاح الدين زرال إلى أنّ عبدالعزیز حمودة: «حين يصل في قراءته للتراث العربي وتأسيس شرعيته فلا يقرأه داخل بيته، بل نجده في كثير من الأحيان يقدم وصفاً معجمياً لغوياً لمفردات التراث... إن المتأمل لهذا التعليق (يقصد قراءة حمودة لنصّ الجاحظ) يستنتج أموراً كثيرة، أولها أن هذا المفهوم كما أورده في تعليقه قد جُرد من لباسه التّأصيلي؛ إذ كيف نفسر قول الجاحظ بعيداً عن خلفياته المعرفية، التي عادت للجاحظ الطريق للنظر في المعنى بهذا المفهوم، وثانيهما أن اكتشاف شطري العلامة من الباحث قد تمّ بفصل نصّ الجاحظ عن باقي نصوصه، وليس

(١) البيان والتبيين، ١ / ٩٠.

(٢) ينظر: المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، ص ٢٢٢.

هذا فحسب، بل وقد فصل بين الشقّ الأول من النصّ والشقّ الثاني رغم أنهما متكاملان، وثالثهما أنه إذا افترضنا أن تأسيس شرعية التراث تكون بمقابلتها بنظيراتها في المعرفة الغربية، فالأولى أن يكون تعريف الجاحظ هذا قريباً 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 شيء من النوع الذي يمكن أن يصير شعورياً...إذن المعاني القائمة في صدور العباد وأذهانهم تبين العلاقة الاطرادية بين الدال والمدلول فعلاً، لكن الجاحظ -منهجياً على الأقل- قصد أمراً 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 تنتزّل إلى حيّز الشعور يحدث التواصل إن إيجاباً أو سلباً، لأن الإنسان كما عبّر 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»^(١).

عطفاً على تأويلات الباحث صلاح الدين زرال نجد أنّ نص الجاحظ السابق، كما بدا لنا، يبين أنّ مفهوم البيان بصيغته العامة؛ ليس رهين جنس الدليل ونوع العلامة، والمهمّ - كما يفهم من نص الجاحظ - هو الانتقال بالمعنى من حال الاختزان والبرهان الصّامت إلى حال تقضي بالمستدل إلى حقيقتها ويتمثلها بفكره.

(١) النظرية النقدية العربية: مغالطة الشرعية ووهم التأصيل، ص ١٨.

ونستطيع أن نؤكد أنّ نص الجاحظ السابق - بخلاف السياق الذي نزل فيه حمودة - يؤسس لبيان يهتم بالغايات لا بالوسائل ويتحدد بالوظيفة لا بالبنية أو الشكل مما جعله خلواً من كل أبعاد فنيّة وبلاغية، لا همّ لصاحبه إلا الوقوف على الوسائل التي تضمن التواصل بين أفراد المجموعة لقضاء الحاجات وبلوغ المآرب(*) .

يرى الباحث علي حرب أنّ قراءة عبدالعزيز حمودة التّطابقية -بتعبيره- لا تحقق سوى إثبات السّبق للعرب وهي لم تستطع الوفاء به؛ لأنّها «قراءة اختزالية رجعية للتّراث التّقديّ نتيجتها أن نكرر ما سبق أن عرفناه أو أن نصادر على ما توصل غيرنا إلى معرفته»^(١). وهي لم تقف عند هذا الحدّ بل تجاوزته إلى التّغاضي عما ابتكره أو صاغه المحدثون في الحقول والمجالات المعرفية المتنوعة وهذا ما جعل مقارناته ليست متينة من حيث الابتكار والإبداع، «سوى كونها تعبّر عن وعي مأزوم أو تشكل رداً على الغربيين أو على المستشرقين، لكي تثبت لهم بأنّه كان لنا (عقل ناضج) أو (غير متخلف) وهذا هدر للجهد. ذلك أنّ الحضارة العربيّة تصدّرت واجهة الإنتاج الفكريّ والعلميّ لقرون طوال بقدر ما شكّلت رافداً

(*) وقلنا "خلوه من البعد الفني" لا يعني انفصاله عن نظرية الجاحظ اللغوية والبلاغية العامة؛ فالركيزة الأصولية التي تدعّم هذا المعنى الأول وهي الفهم والإفهام ستبقى قاسماً مشتركاً أعظم بين كل مستويات التعبير وطرقه، على أساسها تضبط جلّ خصائصه، عادياً كان أو فنياً، ثم إنّ البيان باللغة والقول لصمود: «في حاجة لتأدية أصناف المعاني إلى التوسّل بوجوه البيان الأخرى وهو ما يفسّر الأهمية الكبرى التي تحتلها "الإشارة" كنهج في التعبير البليغ في نطاق نظريته الأدبية والجمالية» التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة، ص ١٤٨.

(١) هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص ١٣٣.

من روافد الحضارة الحديثة. ومحاولة إثبات ذلك الآن يصدر عن عقدة دونية هي الوجه الآخر للعملية الاستشراقية»^(١).

ويمكن القول تالياً إنّ الباحث، وهو يناقش نصّ الجاحظ، ذكر دالين متناقضين؛ وذلك حينما صرّح بأنّ منهجه في المقاربة يعتمد على المزج بين ما جاء في هذا النصّ وبين نصوص الجاحظ الأخرى، يقول: «لكنّ النصّ أيضاً، خاصّة إذا ربطنا بين ما جاء فيه وبعض مقولات الجاحظ الأخرى...»^(٢). وغير بعيد عن سياق هذه المقولة يذكر الباحث بل ويعترف أنّه ناقش هذا النصّ «في عزلة عن نصوص أخرى للجاحظ»^(٣).

أما على المستوى الإجرائي فتبرزُ انتقائيةُ الباحثِ بصورة جلية؛ وذلك حينما لجأ إلى التّعامل مع نصوص جاحظية بعينها دون أخرى، والحقيقة أنّ الإجراء الانتقائيّ للباحث تعدّى إلى انتقاء آخر من خلال اختياره ستة أركان أساسية لقيام نظرية أدبية عربية بديلة؛ بيد أنّ المتأمل للأركان الستة التي ذكرها الباحث يلحظ أنّه لا يمكن لهذه الأركان بأيّ صورة من الصور أن تشكّل أسساً بقدر ما هي تجسيد لـ «قضايا تتغير وتتجدد وقد تختفي وفق الحاجة إليها ضمن قضية واحدة تشملها وتحتويها، هي قضية اللفظ والمعنى»^(٤).

وتبعاً لهذا التصور فقد رأى الباحث عبدالعزيز حمودة أنّ قول الجاحظ يمثّل «أشهر تعريف مبكر للغة كأداة اتصال»^(٥)، معتبراً عبارة الجاحظ «المعاني القائمة

(١) هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص ١٣٤.

(٢) المرابا المقعرة ، نحو نظرية نقدية عربية، ص ٢٢٢.

(٣) السابق نفسه، ص ٢٢٤.

(٤) نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي، ص ١٨٠.

(٥) المرابا المقعرة، ص ٢٢٥.

في صدور العباد المتصورة في أذهانهم والمختلجة في نفوسهم مستورة خفية.. "تعريفاً مبكراً للعلاقة بين شطريّ العلامة الدال والمدلول من منظور حديث « فالمدلول الذي يتحدث عنه الجاحظ - في رأي حمودة - هنا فكرة، أو مفهوم بمعنى أنّ الدال لا يشير إلى الشّيء الحسيّ بل إلى فكرته أو مفهومه... فقد سبق للجاحظ أن قدّم تعريفاً لفعل دلّ في الجزء نفسه من الكتاب نفسه قال فيه " ومعنى دلّ الشّيء على معنى فقد أخبر عنه وإن كان صامتاً، وأشار إليه وإن كان ساكناً، وهذا القول شائع في جميع اللغات ومتفق عليه مع إفراط الاختلافات»^(١).

ثم إنّ الجاحظ - يضيف الباحث - «يستخدم قبل نهاية السطور لفظة "الدلالة" فلا غرابة إذن في الحديث عن الدال والمدلول»^(٢)؛ وكأنّ الباحث من خلال هذا الطرح/ الرّبط أراد أن يُبيّن أنّ العقل العربيّ - والجاحظ مكون هام فيه- قد نجح في تقديم مكوناتٍ عصريّة، تقف على قدم المساواة في بعد النظرة والتركيّب والعمق مع منتجات العقل الحديث.

عطفاً على هذه المقاربة يستبطن الباحث حمودة أيضاً نظريّة التّواصل اللغويّ التي أتى بها سوسير وجاكوبسون (Roman Jakobson)، ويجعلها إطاراً مرجعياً في قراءته لهذا النّص، فقد عدّ الجاحظ من خلال النّص السّابق يقدم تعريفاً عربياً مبكراً للغة باعتبارها أداة اتصال - كما مرّ بنا، ويتحدث عن الرّسالة والمرسل والمستقبل، بمفردات عربيّة قديمة؛ يقول: «الرّسالة هي "المعاني القائمة في صدور العباد" أما المرسل "العباد" وهو الفرد الإنسان في عزلته وهو ينشد الاتصال، أما المستقبل/ المتلقّي، فهو الإنسان الآخر في عزلته "الذي لا يعرف ضمير صاحبه ولا حاجة أخيه..."، أما الشّفرة: فهي اللغة التي بها تحيا المعاني

(١) البيان والتبيين، ص ٨١/١.

(٢) ينظر: المرايا المقعرة، ص ٢٢٣.

الخافية في صدر المرسل»^(١) وهكذا، تحيل قراءة حمودة إلى المخطط الاتصالي الذي وصفه رومان ياكبسون^(*). في مقالته الشهيرة «علم اللغة الشعرية^(**)»^(٢) هذا الاتصال الذي جمعه في ستة عناصر وهي: «المتكلم والسّامع والوسط أو قناة الاتصال والشّفرة الانفعاليّة والإقناعيّة والتّعاظفيّة واللغويّة الشّارحة والمرجعيّة والشّعريّة»^(٣).

وواضح ارتباط قراءة عبدالعزيز حمودة لهذا النص بحقل الشعرية؛ بمعنى أن قراءة الباحث لنص الجاحظ تحمل بين حناياها نظرة تنسب نظرية التوصيل لدى الجاحظ إلى ميدان الشعرية وهو يوزع عدداً من عناصر نظرية التوصيل على نص الجاحظ هذا:

(١) المرابا المقعرة، ص ٢٢٣.

(*) **رومان ياكبسون**، ولد بموسكو سنة ١٨٩٦، واهتم منذ سنواته الأولى باللغة واللهجات والفلولكلور فاطلع على أعمال سوسير وهوسيرل، وفي سنة ١٩١٥ أسس بمعية طلاب سته "النادي اللساني بموسكو"، وعنه تولدت مدرسة الشكليين الروس، وفي سنة ١٩٢٠، أسهم في تأسيس "النادي اللساني بيراغ" سنة ١٩٢٠، وفي خضم هذه الحقبة تبلورت أهم المنطلقات المبدئية في علاقة الدراسة الآتية بالدراسة الزمانية لدى جاكبسون، وفي سنة ١٩٣٣ انتقل إلى مدينة برنو فدرس بجامعة مازاريك ويلور نظريته في الخصائص الصوتية الوظيفية،....، تُرجم لرومان جاكبسون: قضايا الشعرية، ترجمة: محمد، الولي ومبارك حنوز، المعرفة الأدبية، دار توبقال للنشر ١٩٨٨، ومحاضرات في الصوت والمعنى، ترجمة: حسن ناظم، على حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م. وقد كان له «فضل السبق في توظيف نظرية التواصل للتقدم بالأبحاث الشعرية والأسلوبية والخروج بها من المأزق الذي تردت فيه لتحديد أدبية الأدب» **التفكير البلاغي عند العرب**، ص ١٦٧.

(**) يقصد بمصطلح الشعرية كل ما يجعل الرسالة اللغوية عملاً فنياً، أو كل ما يميز الفن اللغوي ويجعله يختلف عن غيره من الفنون الأخرى، **ينظر**: النظرية الأدبية ومصطلحاتها الحديثة، دار طيبة للنشر والتجهيزات العلمية، ٢٠٠٤، ص ١٢٥.

(٢) نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ص ٥٦.

(٣) السابق نفسه، ص ٥٦.

فالرسالة ← المعاني القائمة في صدور العباد.

المرسل ← (العباد) والفرد أو الإنسان.

المرسل إليه ← الإنسان (الذي لا يعرف ضمير صاحبه لا حاجة أخيه).

الشفرة ← اللغة التي هي: (المعاني الخافية في صدر المرسل).

فهل هذه المقاربة تمتّ بصلة إلى نظرية التّوصيل عند ياكوبسن؟! لضبط متانة التّأويل وتحديد قيمة المقاربة يجدر بنا ابتداءً، أن نفحص نظرية التّوصيل. يقول ياكوبسن: «إنّ المرسل يوجّه رسالة إلى المرسل إليه، ولكي تكون الرّسالة فاعلة فإنّها تقتضي بادئ ذي بدء سياقاً تحيل عليه (وهو ما يدعى أيضاً (المرجع) باصطلاح غامض نسبياً) سياقاً قابلاً لأن يدركه المرسل إليه، وهذا إما أن يكون لفظياً وقابلاً لأن يكون كذلك، وتقتضي الرّسالة، بعد ذلك، سنناً مشتركاً، كلياً أو جزئياً بين المرسل والمرسل إليه أو بعبارة أخرى بين المسنن ومفكّك الرّسالة، وتقتضي الرّسالة أخيراً اتصالاً أي قناة فيزيقيّة وربطاً نفسياً بين المرسل والمرسل إليه، اتصالاً يسمح لها بإقامة التّواصل والحفاظ عليه»^(١)، 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^(٢).

(١) ينظر: اللسانيات ونظرية التّواصل - رومان جاكوبسون نموذجاً، ص ٣٨ و ٤٦-٥٨.

(٢) ينظر: السابق نفسه، ص ٣٧-٣٨ و ٤٦-٥٨.

إن المتمعن في نص ياكوبسن يلمس أن هناك بوناً بين كلام ياكوبسن الواضح لنظرية التوصيل ومعيار تحديد الوظيفة ومجال اشتغال الشعريّة عليها وكلام الجاحظ المؤول، فما علاقة المعاني القائمة في صدور العباد والمعاني الخفية في صدر المرسل، بنظرية التوصيل التي مجالها الاتصال اللغوي، فعناصر الاتصال عند جاكوبسن والوظائف ليست أشياء خارجة عن منطق اللغة تدرك في الواقع بل هي بنى نصية قابلة للوصف والدراسة. ونص الجاحظ لا يناقش طرح الشعريّة بهذا الشكل.

إنّ البون بين نص الجاحظ السابق ومقولات ياكوبسون لا تعني أنّ الجاحظ لم يتناول في أسبقة أخرى الخطاب اللغوي من زاوية كونه عملية تواصل، يستوجب؛ قيامها حداً أدنى من الأطراف لا يقل عن ثلاثة: المتكلم والسامع والكلام، وفي هذا السياق وقف الباحث حمادي صمود على «عمق التناقض الذي تعكسه مؤلفاته بين دفاعه عن الكتابة والكتاب، والبنية الثقافية المهيمنة التي اضطرتّه إلى أن يعتمد على المشافهة في تأصيل نظريته البلاغية رغم موقفه المبدئي الرافض لها»^(١).

(١) التفكير البلاغي عند العرب ٢٧٠. وإن كنا لا نوافق الباحث حمادي صمود من كون الجاحظ متناقضاً (بين دفاعه عن الكتابة تارة وعن المشافهة تارة أخرى) إذ لا نعتقد أنّ رسالة الجاحظ في ذمّ الكتاب دليل على انحياز ما للشفهية؛ فهي ليست دليلاً قاطعاً على مطلق معاداة الكتابة واستبعادها، لتناقضها مع نصوص أخرى للجاحظ، ذلك أن المقصود بالذمّ في تلك الرسالة ليس الكتابة في حدّ ذاتها بوصفها أداة اهتدى إليها الفكر الإنساني لحفظ الكلام وتقبيده، بل -كما يقول إبراهيم صحراوي «الحرفة التي تتخذ هذه الأداة مجالاً للنشاط، أي صناعة الكتابة بمعنى ممارسة الخطّ والإنشاء والتحرير. فالكتاب في معظمهم -أنثذ- ليسوا أصحاب الكلام أو مؤلفيه، إنما يُملى عليهم النص أو تلقى 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» السرد العربي القديم، الأنواع والوظائف، والبنيات، ص ٢٠٠.

كان على الباحث عبدالعزيز حمودة أن يبحث في مدونة الجاحظ عن الرابطة بين هذه الأطراف، المتمثل في وظائف أبرزها صمود في: الوظيفة الإفهامية، والوظيفة الخطابية والوظيفة الشعرية، وقد رأى صمود أن الوظيفة الإفهامية تقوم من البقية مقام الأصل؛ «إذ لا يتصور الجاحظ خطاباً لغوياً، مهما كان مستواه، لا يكون الفهم والإفهام قاعدته. وغاية هذه الوظائف جميعاً السّامع، وهذا مظهر من مظاهر الجدوى»^(١).

إن النزعة الاستدرجية قد أفضت بعبدالعزيز حمودة إلى انتهاك قواعد التأويل؛ ولعل خلل هذه "القراءة" يظهر أول ما يظهر في القضاء على التوازن الذي من المفروض أن يسود أطراف القراءة الثلاثة: القارئ والنص والسياق، وفي هذا المعنى يقول الباحث صلاح فضل: «إن التماس المفاهيم العلمية الجديدة في التجليات القديمة خطأ فادح منهجياً؛ لأنها مرتبطة بالبنية المعرفية ذاتها»^(٢).

ونتنبئ، في هذا المقام، الفهم الذي أسسه الباحث مصطفى الكيلاني حيث يرى أن قراءة التراث النقدي والبلاغي العربي ظلت رهينة الانتقاء والاستدراج، إذ يقول: «وهكذا تظلّ قراءة التراث النقدي عند جلّ النزعات الحدائنية رهينة الانتقاء والتجميع، تشريح فكر الغير... عبر ما نقوله، فيتقلص الموجود الفاعل في غمرة المفقود المتسع وينضم الوثوق القديم الذي ألفناه في المنتصف الأول من هذا القرن إلى وثوق جديد ينقد الظواهر السائدة ولا ينفذ إلى قيعان الذات، يدعي الانفصال عن السائد لتبديد كثافة الركون ويعجز عن الانخراط في حركة التاريخ والمجتمع. فإذا الوضعية (الحدائنية) الرافضة بجنون للحظة العصبية تؤسس إيديولوجيا الفردانية لا غير وتكرس مفاهيم غيبية جديدة. ولكن المطلق في هذه المرة يتحول

(١) التفكير البلاغي عند العرب، ص ٢٧٠.

(٢) بلاغة الخطاب وعلم النص، ص ١١١.

من أصولية توفيق بين الثقافتين العربية والغربية إلى إقصاء خفي لروح الذات وتبريز للحضور الغربي دون إهمال- التراث- الواجهة، كي يسلم الحداثيون الجدد من تهمة التكر للذات»^(١).

إن حذف أحد الأطراف يخل بالقراءة ويفرغها من أي معنى. وهذا ما حصل بالضبط في مقارنة عبدالعزيز حمودة، إذ أصبح القارئ/ الناقد يتعامل مع النص وفق طموح معين كامن في لا شعور الدارس إذا صح أن نستعمل عبارة جورج طرابيشي^(٢)، وأدى هذا إلى غياب الأسيقة الثقافية والاجتماعية للمقروء، وإلى حضور باهت ومحتشم للنص، وإلى سيادة القارئ بكل همومه المعاصرة في عملية القراءة.

وهكذا، تحيل مقارنة حمودة إلى طرح يفهم ضمناً وهو؛ لماذا لا نتعرض لأطاريح الجاحظ بالتعديل والتفسير والإضافة مثلما حدث لآراء سوسير الذي رغم الإضافات والتعديلات التي أضيفت لأطاريحه، رغم ذلك لم تتعرض نظريته اللغوية للنسف أو إلى إبطال الوجود؟، فطرح الباحث وفق هذه الخلفية المعرفية/ الاستيمية يرتبط بأن ما قدمه الباحث السويسري دي سوسير ماثوث في ثنايا التراث اللغوي والبلاغي العربي.

وقد كان على الباحث، في تقديرنا، أن ينتقل من المباهاة المؤسسية بالجاحظ في حضرة دي سوسير إلى الفهم الموضوعي العميق والتاريخي لنصوصه ونصوص دي سوسير، في علاقاتها المتباينة، وأنساقها المتغايرة، بوعي نقدي لا يتضاد عاطفياً، بل يتماسك إجرائياً، ويتأسس منهجياً في سعيه لإنتاج معرفة جديدة

(١) وجود النص، ص ١٠٨.

(٢) ينظر: مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ص ١٥٥.

(لا أيديولوجيا جديدة) بالتراث، فقد تكون أدوات إنتاج معرفتنا الجديدة بالتراث ليست من صنعنا تماماً، ولكننا يمكن أن نمتلكها تماماً، بالفحص الدقيق لسلامتها والمراجعة المستمرة لأصولها، والانتباه لمغزى ما يقوله عبدالقاهر الجرجاني «واعلم أنك لا تشفي الغلة، ولا تنتهي ثلج اليقين حتى تتجاوز حدّ العلم بالشيء مجملاً إلى العلم به مفصلاً، حتى لا يقنعك إلا النظر في زواياه، والتغلغل في مكانه، وحتى تكون كمن تتبع الماء حتى عرف منبعه، وانتهى في البحث عن جوهر العود الذي يصنع فيه إلى أن يعرف منبعه ومجرى عروق الشجر الذي هو منه»^(١).

وبغض النظر عما قاله الجاحظ، فإنّ ادعاء السبق إلى إبداع الأفكار والنّصوّات من خلال قراءات انتقائيّة، لا يقصد إليها أصحابها ليس بالأمر العلميّ النّافع، ثمّ إنّه سلاح ذو حدين، فهو حجة علينا وعلى من سبقنا وليس حجة على من أتى بتلك النّظريات واستفاد منها. وقد استدرّك الباحث استدراكاً طريفاً؛ حين نبّه إلى أنّ نص الجاحظ السّابق «يتحدث عن اللغة من منظور كونها لغة "إخبار" أو تفاهم بالدّرجة الأولى ومن ثمّ فالدّلالة محدّدة (denotative) وليست متعدّدة الإيحاءات (connotative)»^(٢).

ويبدو أنّ عبارة الجاحظ الأخيرة «وكلما كانت الدّلالة أوضح وأفصح كانت الإشارة أبين وأنور كان أنفع وأنجع»^(٣) 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 بيّن أنّ الجاحظ/ المتكلم لم يكن معنياً بقضية "الفهم"، فهم كلام العرب

(١) قراءة التراث النقدي، ص ٩.

(٢) المرابا المقعرة، ص ٢٢٤.

(٣) البيان والتبيين، ص ٩٠/١.

وحسب، بل لقد كان مهتماً أيضاً، ولربّما في الدّرجة الأولى - كما يقول الجابري -
«بقضية "الإفهام"، إفهام السامع وإقناعه وقمع المجادل وإفحامه»^(١).

وفي سياق آخر تقدم طروحات الجاحظ - حسب الباحث حمودة- رؤية شديدة
المعاصرة، ومن ثمّ فهي ليست بعيدة عن أقاويل الفلاسفة الألمان من ظاهرتين
وتأويليين ثمّ أصحاب التلقّي 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 "وانّما تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها
وإخبارهم لها وإخبارهم عنها في استعمالهم إياها" بمعنى أنّها "تكتسب معناها عند
التّعبير عنها باللغة"...ولا يدركها المتلقّي أو المستقبل هو الآخر إلا داخل اللغة
وعند وعيه بها لغويّاً»^(٢).

وقد أصاب حمودة في جوانب من كلامه هذا، إلا أنّ ما ليس بريئاً هو اعتباره
العامل الزمنيّ محدداً وحيداً للاختلاف بين النّمودجين اللغويين 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 النّمودج اللغويّ
إلى اللغويين 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.

(١) بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة، ص ٢٥.

(٢) المرابا المقعرة، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

وفق هذا الفهم أيضاً لست أقول إنَّ النقد العربيَّ المعاصر عليه أن يهجر كل مقارنة أو مقارنة بين بعض مقولات النَّقد الأدبيِّ العربيِّ القديم ونظريات النَّقد الحديث، فلا ينكر عاقل وجود ما كان يسميه الباحث أحمد العلوي في كتابه (الطبيعة والتَّمثال) بـ «التَّرادف النَّظريِّ» بين التَّقافات والنَّظريَّات، وإنَّما الذي يُقرر في هذا السياق هو ضرورة استكناه المقولات النَّقدية والبلاغية والجمالية التَّراثية في أصالتها أولاً واستكشاف مقدراتها؛ بناءً على مكوناتها الدَّاتية وكفايتها في التفسير والتَّحليل لا بناءً على «اقترابها» من مفهوم جديد أو حديث (أو تجري به السنة نظريات طازجة في الغرب)، هذا مع التنبيه إلى ما يصاحب تلقي هذه النَّظريَّات من انتقائية وتسطيح واشتغال بالمضامين أكثر من الآليات كما هي آفة الفكر العربيِّ عامة أتى بها التَّمودج اللغويُّ إلى اللغويين العرب.

وفي سياق تبيانه للرَّكن النَّاني (الكلام، اللغة) رأى الباحث في قوله الجاحظ «وتأتي الدَّلالة الصَّوتية بوصفها آلة للفظ فهي الجوهر الذي يقوم به التَّقطيع وبه يوجد التَّأليف أي لا يمكن أن يتحقق كلام في أيِّ شكل من الأشكال أو مستوى من المستويات في النَّثر أو الشَّعر، إلا بظهور الصَّوت ولن تكون الحروف كلاماً إلا بالتَّقطيع والتَّأليف. وحسن الإشارة باليد والرَّأس فهناك تعاون وتكامل بين الجانب الصَّوتي والجانب الحركي في الإشارة فتمام حسن البيان باللسان مع الذي يكون بالإشارة هو جماع الدَّلالة الحقَّة»^(١).

(١) البيان والتبيين، ص ٧٨/١.

رأى أنّ عبارات هذا النصّ «لا تختلف كثيراً عما يقول به علماء اللغة المحدثون»^(١)، وقد ذهب إلى حدّ أبعد حينما اعتبر أنّ الجاحظ يمسّ في إيجاز جميع الجوانب التي تثير الجدل حول ثنائِيّة اللغة/ الكلام في الدّراسات اللغويّة، فالجاحظ، والقول لعبدالعزیز حمودة، قد ركز على العلاقة بين العلامة الصّوتيّة والدّلالة باعتبار الأولى شرطاً لتحقيق الثّائِيّة، فالدّلالة الصّوتيّة هي آلة اللفظ أي الدّلالة في منشئها. تتحقّق في اللفظ منطوقاً أو متلفظاً به ولهذا لا يمكن - حسب الباحث - أن يتحقّق كلام في أيّ شكل من الأشكال إلا بظهور الصّوت أي بالتعبير عنه صوتياً، 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 منلفظة أو مكتوبة، فالعلامات قد تكون غير لغويّة بالمعنى المحدود فقد تكون إشارة باليد، أو إيماء بالرأس أو حركة بالجسم أو تغييراً بقسمات الوجه أو لحظة صمت أو نوع زيّ»^(٢).

وبهذه المقاربة/ التّأويل يطرح الباحث سؤالاً استتكارياً؛ أراد من خلاله أن يقرر أنّ مفهوم الجاحظ للكلام هنا - باعتباره أصواتاً كثيرة - لا يختلف عن مفهوم الكلام عند علماء اللغة من حيث الجوهر؛ فأفكار الجاحظ حسب الباحث «حملت جنيناً مؤكداً كان من الممكن أن نرعاها نحن لنمكنه من الوصول إلى مرحلة النّضج والاكتمال»^(٣). واضح من قراءة حمودة لهذا النصّ المبالغة في تحميل نص

(١) المرابا المقعرة، ص ٢٦٨.

(٢) السابق نفسه، ص ٢٦٣.

(٣) السابق نفسه، ص ٢٦٤.

الجاحظ (شحنة تحميليّة)؛ بمعنى أنّه تعامل معه من خلال خلفيّات أخرى تتحيز إلى نموذج مغاير، ومن ثمّ فقد قرأ النّص بعيون معاصرة حملته ما لا يحتمل، أو قولته(*) 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 تطوّر وخصوصاً مع رولان بارت Barthes Roland غير أنّه في تقديرنا لا يجب أن نحمل النّص أكثر مما يحتمل. وقد أورد الباحث نصّاً آخر للجاحظ حاول أن يُنزله المنزلة التكميليّة لشقيّ ثنائيّة اللّغة/ الكلام، ونص الجاحظ على النحو الآتي: «والدّلالة بالخط تمثل جانباً في عملية الكشف والبيان: فالقلم أحد اللسانين بل هو أبقى أثراً وأوسع انتشاراً؛ 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»^(١).

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

(*) التّقول عند الباحث كريم الخفاجي هو التّحميل الدلالي الفائض عن حد النص وحاجته، وقد رأينا هذه الظاهرة طاغية على مسارات أكثر الدراسات المعاصرة للتراث النّقدي والبلاغي العربي.. ينظر: التراث النّقدي العربي والتّقول الحدائث المعاصر، (المقدمة) وينظر، أيضاً: ص ١٧-٢٦.

(**) وإن كنا نقدّر أن الجاحظ قد خصّ ثنائيّة 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 باباً في الصمت ١/١٩٤، وما بعدها. ولعلّ 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**، ١/١٧١.

(١) **البيان والتبيين**، ١/٧٩-٨٠.

مستقبل يشترك معه في الزمان والمكان»^(١) وكانّ 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، فالى جانب أنّ الكتابة بعكس الكلام أبقى أثراً، أي لا تختفي مع غياب المرسل الأول للرسالة، يشير الجاحظ إلى أنّ القلم مطلق على القريب الحاضر الذي حلّ محلّ المستقبل الأوّل الذي أصبح في القراءة الأخيرة للرسالة المكتوبة غائباً. وهكذا يتعدّد المتلقون بتعدد عمليات قراءة النصّ بينما يتوقف عدد متلقّي الرّسالة الكلاميّة عند متلق واحد، وكانّ غياب الرّسالة والمرسل والمستقبل في حالة الكلام يتحول إلى حضور متكرر للرّسالة والمستقبل في حالة اللغة المكتوبة»^(٢)، وبهذه التّزيلات التي تحمل بين حناياها الكثير من العجب والإعجاب حاول الباحث أن يدلّل على أنّ أطاريح الجاحظ/ وغيره بما هي جزء من المنظومة العقليّة العربيّة لم تكن متخلفة «وكلّ ما حدث أنّنا في انبهارنا بإنجازات العقل الغربيّ وضعنا إنجازات البلاغة العربيّة أمام مرآة مقعرة صغرت من حجمها وقللت من شأنها»^(٣)؛ فمناطق اللقاء بين أفكار الجاحظ/ القديمة زمانياً والأطاريح الحديثة أكثر من مناطق التّباعد «بل إنّ القديم العربيّ - في تقدير حمودة - قد سجل عند أكثر من محطة سبقاً لا شكّ في نسبته للقديم العربيّ»^(٤).

ورغم أنّ ما قدّمه قد يحمل بين حناياه بعض الإفادات (تبيين الآراء الحدائيّة للمتقف العربيّ)، إلا أنّنا نرى أنّ مثل هذا النوع من المقاربة لا يفيد في إنتاج

(١) المرآة المقعرة، ص ٢٦٤.

(٢) السابق نفسه، ص ٢٦٥.

(٣) السابق نفسه، ص ٤٨١.

(٤) السابق نفسه، ص ٤٩١.

نظرية لغوية عربية، وإنما يزكي منجزات اللسانيات الغربية الحديثة، ويجعل منها إطاراً ومنطلقاً للتفكير يحد من الرؤية العميقة التي تستحضر خصوصيات النموذج اللغوي العربي ومميزاته، ولما كان ذلك كذلك فإن ما يؤخذ على الباحث هو أنه لم يكن بوسعها أن يضع يده على كيفية الحوار المقترح مع نصوص الجاحظ، كما اندرجت كثير من أفكاره في سياق النقد السجالي فلم يستطع «اقتراح صيغة نظرية بديلة عن النظريات الغربية التي رفض هو وغيره من النقاد الانسياق خلف تخومها؛ وذلك ليس بسبب تعلق المسألة هنا بالدعوة إلى قطيعة مع الفكر الغربي وثقافته، بل بسبب تعلقها بعجز العقل العربي الحديث عن تمثل عناصر ثقافته أفضل تمثيل، ومن ثم وضع النظريات والمفاهيم القادرة على توظيف هذه الثقافة، ووضع قوانينها ووسائل تحليلها»^(١)، فخليق بنا أن نتعلم من القدامى طريقة في التفكير، أي طريقة في إنتاج الفكرة؛ لأن النتيجة المأساوية لشرعية النظرية القديمة التراثية، أو النظرية الحدائثة الغربية، هي أننا في الحالين مستهلكون لمعرفة، غير قادرين على إنتاجها.

وفي هذا السياق شدد "غادامير" على أن القراءة المعاصرة يجب أن تكون في الإطار التاريخي للمقروء لا بعيدة عنه، يقول في سياق فحصه لآفاق القراءة بأنها (أي آفاق القراءة) تتواجد «..عند الإشارة إلى مطالبة الوعي التاريخي بروية الماضي في ضوءه هو، وليس في ضوء معاييرنا وأهوائنا المعاصرة، بل في داخل أفاقه التاريخي»^(٢).

وهكذا، انطلقت قراءة الباحث عبدالعزيز حمودة من "المتن الجاحظي"، لتمارس عليه نوعاً من التهميش، حيث جعل الباحث منه ذريعة لرفض المناهج

(١) نقد خطاب الحدائثة في مرجعيات التنظير العربي، ص ١٨٠.

(٢) المرابا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص ٢٢٤.

النقدية الغربية، بمعنى أن أطاريح الجاحظ وفق هذا الفهم أصبحت أداة للحط من شأن قيم الحداثة. وهكذا نزل الباحث أقاويل الجاحظ منزلة الوسيلة/الواسطة؛ الغاية منها الانحياز لمعسكر أعداء الحداثة.

إن القراءة الاستراتيجية التي يملئها حمودة إنما هي ممارسة نبعت من موجّهات خارجية مسبقة، ومن قراءات مؤدلجة بقناع أن النص لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائية بل هو فضاء دلالي مفتوح، بيد أن القراءة «التي تغل حاجة النص إلى التفسير في خارج النص لا من ذاته، هي قراءة لا تفسر ولا تقرأ، والأحرى القول إنها تحجب وتزيّف»^(١). ويعني ذلك أن المقارنة ما بين معنيين - قديم وحديث - قد تستلزم أحياناً التقرّيب بمبدأ الموازنة لحساب أحدهما على الآخر، وينبني على ذلك التغييب، أو الغياب لخصوصية السمات العامة والخاصة للنص التي يخالف بها غيره.

ينتج مما تقدم؛ أن هناك بوناً كبيراً بين الأطاريح النقدية الجاحظية والنظريات النقدية الحديثة من حيث المعاينة النقدية المنهجية للنصوص الأدبية المعاصرة؛ وذلك لأمرين هما: الأمر الأول يتعلق بتبدل الأجواء الفكرية لمهمة النقد والناقد ووظيفته في مباشرة النصوص المعاصرة، وقصور النظرة القديمة لمفهوم النقد والناقد والنص بما يكون إطاراً نظرياً موحداً يمكن أن نسميه (النظرية النقدية العربية القديمة)، فضلاً عن هذا: لماذا يعزف النقاد عن توظيف المفاهيم الجاحظية - التي يرى حمودة أن لها فضل السبق - في نقد النصوص الأدبية المعاصرة وتحليلها؟ أما الأمر الثاني فيرتبط بتخلخل علاقة النص بروى الناقد المتغيرة من آن إلى آن في عصرنا الحاضر بدءاً من (المقتربات الخارجية) في دراسة النصوص وانتهاء ب(المقتربات الداخلية). إذ لم تستقر إلى الآن هذه العلاقة تبعاً لتبدل الوعي بأهمية تفسير العلاقات. لذا فإن ما كان ليس بأفضل مما يكون

(١) نقد الحقيقة، ص ١٥.

أو ما سيكون؛ إذ يمكن الاكتفاء بما هو موجود في الساحة العربية من مناهج وتيارات غربية وهي كثيرة وتفي عن حاجتنا في المعالجة والنظر إلى النصوص الأدبية المعاصرة مع التسليم بأن اختراقات هذه المناهج تتم عندما لا يسلم الناقد بسطوتها المطلقة عليه ومحاولة مزاجتها بروى الناقد الخاصة في ميدان الاشتغال عليها، فقد يكون هذا حافزاً للتجاوز - الجزئي - بإنتاج الأنموذج النقدي الجديد من خلال التطبيق المبتكر والواعي بخصوصية النص وفردية تلقي التجربة الأدبية في ذات الناقد. فنقطة الانطلاق - إذاً - ينبغي لها أن تكون من الحاضر - وإن كان متخلفاً - فالمستهلك الفكري الموجود لدينا اليوم يسدّ زوايا النظر للإبداع الأدبي والنقدي.

وهكذا عملية استدراج أقاويل الجاحظ وربطها بالأقاويل المعاصرة ينبغي أن ترتبط بنقد الثقافة الوافدة، عطفاً على استبدال معطيات تلك الثقافة بمعطيات نابعة من قيم حضارية ذاتية. مما يجعل تأصيل أطاريح الجاحظ يتحدد بوصفه عملية إنتاج حضاري تنتقد وتقوم، أو بدقة أكبر عملية إعادة إنتاج حضاري، تكون بديلاً للتكيف والتّمثّل اللذين لا يعدوان أن يكونا نوعاً من مواعمة التراث لكي ينسجم مع متطلبات الثقافة الوافدة^(١).

لا تبعد قراءة الباحث شكري المبخوت كثيراً عن الأفق المعرفي / الاستدراجي لمقاربة حمودة حيث نجده في كتابه الموسوم بـ "جمالية الألفة، النصّ ومتقبله في التراث النقدي" يؤصل لمفهوم (القارئ الضمني) و(أفق الانتظار) في التراث النقدي العربي^(*) مغيباً النسق الفكري والاعتزالي لآراء الجاحظ، فهو لم يأت بنص

(١) ينظر: استقبال الآخر - الغرب في النقد العربي الحديث، ص ٢٥٤.

(*) للباحثة السورية سميرة سلامي بحث بعنوان: "إرهاصات نظرية التلقي في أدب الجاحظ" تتحو فيه المنحى نفسه الذي سلكه المبخوت، ينظر: مجلة التراث العربي العدد ١٠٦ السنة السابعة والعشرون، نيسان ٢٠٠٧م - ربيع الآخر ١٤٢٨هـ، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ٢١٤-٢٢٧.

واحد صريح يثبت وجود مفهوم القارئ الضمني^(١)، أو مفهوم أفق الانتظار، ومن ثم فهو يستشهد بمجموعة من النصوص بدت بعيدة عن المقصود بالقارئ الضمني ضمن مقولات نظرية التلقي^(*)؛ وهو يتساءل ثم يجيب قائلاً: «ولكن ما دور المتقبل الضمني في نطاق هذه الآلية المعقدة التي يصورها الجاحظ وغيره من البيانين؟ لا شك أنّ الغفلة عن القارئ لحظة الكتابة قد تدفع بالمبدع إلى الاعتناء بما يمكن أن يكون عليه القول فيسرف في التزييق والتزخرف وينجذب إلى ما في اللغة (الغفل) من إجراءات تجعله يضرب في فيافيها يستجلي مجاهلها ويسبر أغوارها... ولعلّ الخوف مرده ما يمكن أن يؤدي إليه الإبداع من غموض والتباس يقطع حبل الوصل بين القارئ والنص لهذا ينتصب (المتقبل الضمني) ليحدّ من غلواء المبدع مطالباً بحق (القارئ الصريح) في الفهم»^(٢).

ويدلّ شكري المبخوت على وجود (المتقبل الضمني) في نص الجاحظ: «فللكلام غاية ولنشاط السامعين نهاية، وما فضل عن قدر الاحتمال ودعا إلى الاستنقال والملا، فذلك الفاضل والهذر، وهو الخطل وهو الإسهاب»^(٣). فالمتقبل الضمني عند شكري المبخوت هو بمنزلة المعيار الضمني الذي يحدّد بلاغة الكلام

(١) ينظر: التراث النقدي العربي والتقويل الحدائث المعاصر، ص ٢٠٣-٢٠٤.

(*) جاءت نظرية التلقي الألمانية 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.

(٢) جماليّة الألفة، ص ١٨.

(٣) البيان والتبيين، ١/٩٩.

وسننه التي ينبغي أن يسير عليها من أجل مراعاة حال القارئ الصريح^(١). وقد استحضر الباحث أيضاً 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 مقاماً حتى يقسم أقدار الكلام على المعاني ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على الحالات»^(٢). فيرى المبخوت أنّ اشتراطات التّناسب هنا تفترض حضور (المتقبل الضمني) فيها بوصفه حدّاً 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.

ولعلنا لا نجافي الصواب إذا اعتبرنا أن الباحث شكري المبخوت يتكلف تأويل Sur-intepretation (القارئ الضمني) بجعله معياراً لبلاغة الكلام لدى الجاحظ وغيره من البيانيين، فهو يتجاهل حقيقة بدهية لا نخالها تخفى عليه، وهي أن دلالة نص الجاحظ لا تنصرف إلى تخيل متلق في ذهن المبدع في أثناء إنتاجه لمراعاة تقبله، وليس جعل المتلقي ضمناً داخل الخطاب كما هو لدى آيزر؛ فمفهوم القارئ الضمني يتحدد بكونه بنية نصية «تتوقع حضور متلق ما دون أن تحدده بالضرورة»^(٣) تتوسط بين المؤلف والقارئ الصريح أو الحقيقي ليتماهى معها

(١) ينظر: جمالية الألفة، ص ١٩ و ٢١ و ٢٦-٢٧ و ٢٩-٣٠.

(٢) البيان والتبيين، ١/١٣٨-١٣٩.

(٣) فعل القراءة- نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ص ٣٠، وينظر: روبرت هولب، نظرية التلقي،

ص ٢٠٥.

الأخير، فتعمل على جذبته من خلال التخييل أي تخيل التجارب النصية ذاتياً والدخول في أفقها. فمدار اهتمام آيزر هو القارئ^(١) لا المبدع؛ إذ لا شأن له بالأخير، فهو يعمل على ضبط عملية تفاعل القارئ الحقيقي مع النص من خلال وجود القارئ الضمني في الخطاب الأدبي^(٢) من خلال شكله وتوجيهاته وأسلوبه لتحقيق التواصل مع القارئ الحقيقي.

ولذلك فمفهوم القارئ الضمني ليس مجرداً من أية تعلقات داخل منظومة آيزر في التلقي، بل هو يرتبط بضبط أنماط استجابة المتلقي داخل الخطاب من خلال مجموعة من الأسس التي ترتبط بالمتلقي الضمني وهي (السجل) و(الاستراتيجية) و(مستويات المعنى) و(مواقع اللاتحديد) و(الفجوات) و(الفراغات)^(٣)، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن قيمة التلقي وفاعلية القارئ مع النص تصبح مصدراً لقيمة الأثر الأدبي نفسه^(٤)، بل هي تعتمد عليه لدى آيزر لا بكشف المعنى بل بإعادة بناء النص^(٥).

المفهوم، يكون للقارئ الضمني في نظر آيزر مظهران مترابطان: الأول ذو معنى تجريدي يتبدى في صورة نمطية مثالية، تحضر في جميع النصوص التي تنتمي إلى حقبة فنية داخل ثقافة ما، في حين يكون الثاني مجسداً في قارئ كفاء له وجود فعلي؛ ويملك مقدرة على التفاعل.

(١) ينظر: المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية ٦٣، والأصول المعرفية لنظرية التلقي، ص ١٦٣.

(٢) ينظر: المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية، ص ٦٢ و ٦٦.

(٣) ينظر: الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ص ١٥٣-١٥٨، وفعل القراءة، ص ٤٥-٨٢، ونظرية التلقي، ص ٢١١-٢٢٥، والمعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية، ص ٤٦-٤٧، ونقد استجابة القارئ من الشكلانية إلى ما بعد البنوية، ص ١١٨-١٣٢.

(٤) ينظر: نقد استجابة القارئ من الشكلانية إلى ما بعد البنوية، ص ٢٤-٢٧.

(٥) ينظر: السابق نفسه، ص ٢٤-٢٧.

وهكذا، فلو استحضرت الباحث شكري المبخوت الخلفيات المعرفية لنظرية التلقي، فهما/ استيعاباً بوصفها نقلة في مجال الاهتمام، أو بوصفها توجيهاً عاماً للانتباه إلى محور القارئ وجمهور المتلقين لتأضح له جملة من العناصر، التي تبيّن البون بين أطاريح الجاحظ ونظرية التلقي في هذا المجال.

ويصدق على مقارنة الباحث شكري المبخوت قول رحمن غركان مبرزاً تقويل النقاد المعاصرين لنصوص التراث: «هذا أمر عائد في جذوره إلى حرية القراءة والتأويل، فقد صار بعض الدارسين خشية اتهامهم بالانقطاع المعرفي عن التراث يسعون إلى تقويل التراث ما يريدون، والبناء على هذا التقويل. وهذا النمط التأويلي في قراءة الوعي التراثي، قاد إلى ظهور دعوات غاية في الغرابة، ومصطلحات حديثة عند النقاد»^(١).

والحق أنّ وعي الجاحظ كان عالياً، ومتساوقاً مع خصوصية لغته، وهو ليس به حاجة إلى (عصرنة) مفتعلة ليكون حقيقاً بالدّرس. ولكنّ المبخوت، ومن دون استحضار خصوصية التعبير النقدي الجاحظي ومصطلحاته الفنية، قاد رؤى الجاحظ النقدية إلى ما يناسب مفهومات القارئ الضمني. وعالج نصوصه بما يكرّس أطروحاته الفكرية والنقدية.

هذا المنحى الذي تحفل به دراسة المبخوت، قاد النص الجاحظي إلى تقويله مقولات حدائثية قسراً، بالتدليس حيناً، وبالاجتزاء المخلّ حيناً آخر، ونعجب كيف واشج شكري المبخوت بين نصوص الجاحظ و(القارئ الضمني) و(أفق الانتظار) الذي لا يرتهن أو يقبل الاتصال بمواشجته تلك؟! فهل حقاً الانتقادات التي اجتلبها شكري المبخوت من المدونة الجاحظية/ النص التراثي البلاغي تتكفل ببناء هيكل

(١) مقومات عمود الشعر الأسلوبية في النظرية والتطبيق، ص ١٥.

شامخ لنظريّة القراءة بمستوياتها النظريّة ومفاهيمها المعاصرة - عند العرب قديماً؟!!

وتبعاً لهذا التصور؛ فقد جهر الباحث شكري المبخوت منذ البدء بإجرائه المتمثل في دفع النصوص التراثية إلى القول بمضامين التوجّهات النقدية المعاصرة يقول: «رأينا أن نستكشف ذاكرتنا بأن نستدعي التراث فينا فنحاوره ونرهدف السمع إليه فإن نطق أنصتنا وإن لمّح دفعناه إلى التصريح وإن سكت تساءلنا عن سبب سكوته... وقد دفعنا هذا الهدف إلى اعتبار النصوص النقدية التي ارتكزنا عليها نصاً واحداً، فلم نعن غالباً بنوعية مشاغل هذا أو ذاك من اللغويين أو البلاغيين أو النقاد أو الفلاسفة. ولم نر في جلّ الأحياء للفروق التاريخية أثراً يدعو إلى تتبعها؛ مما خول لنا عملياً انتهاك حرمتي الاختصاص المعرفي والتعاقب الزمني. وقد أتينا هذا الصنيع لإيماننا بأن اختلاف الاختصاص لا ينفى وحدة الإشكالية وأن تباين العصور لا يمسّ نوعياً أصول رؤية القدامى للأدب»^(١).

لقد أطنب الباحث شكري المبخوت في تحليل مقولات التلقي عند الجاحظ مفترضاً أنّ خطابه تلك تقرب فهومات نظرية التلقي الحديثة إلى النفس العربية المعاصرة تقريباً حميمياً. وبغياب استراتيجية معرفية متينة كانت الحصيلة أنّ القارئ يزداد معرفة بالفكر الجاحظي وهذا أمر جميل دون أن يحسّ بضرورة عبور مركب العلم الحديث للوصول إلى جزر ذلك التراث/ الجاحظ وبراريه، فإن أراد دخول قلاعه فليس مفاتيحها بيد ياوس ولا هي بيد أيزر.

ويبدو أنّ هذا الأفق المنهجي في استدراج أطاريح الجاحظ وتقويلها ينطوي على خطرين مقوضين لمعالم التراث النقدي والبلاغي، هما:

(١) جمالية الألفة، ص ٨-٩.

أولاً: إنّ وحدة الإشكاليّة المفترضة تمارس دوراً في صهر الاختصاصات المعرفية، ومن ثمّ في طمس معالم الاختلافات الكميّة والنوعيّة لموضوع الإشكاليّة المدروسة.

ثانياً: في تجاوز التعاقب الزمّنيّ ردم لثغرات خصوصيّة التغيّر الثقافيّ والتنوّع الفكريّ مما ينجم عنه طمر نموّ حركة الإشكاليّة زمنياً، وهذا يعني أنّ شكري المبخوت يعالج إشكاليّة (التلقّي) من منطلق (الثبات) المعرفيّ والزّمّنيّ المطلق في دراسة هذه الإشكاليّة.

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

وقد تجلّى مسار/ أفق القراءة الاستدرجية بين تضاعيف مصنفات قراء الجاحظ فمنهم- تمثيلاً- 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"، وعبدالحكيم بلبع في "النثر الفني وأثر الجاحظ فيه"، ووديعة طه النجم في "الجاحظ والحاضرة العباسيّة" وغيرهم.

يقول الباحث عبدالحكيم بلبع: «الجاحظ كان خالق هذا الاتجاه الواقعيّ، وموجهه في النثر الفنيّ... وزعماء المدرسة الواقعيّة في أوروبا، لم يصنعوا شيئاً

أكثر مما صنعه الجاحظ قبلهم»^(١)؛ ولا يكتفي هذا الباحث بالربط بين الفكر الجاحظي والخلفيات المعرفية للمذهب الواقعي بل حاول عقد مقارنة بين آراء الجاحظ وأسلوبه في الإضحاك، وآراء "هنري برجسون"، ومن ثم انتهى إلى القول: «إذا كان "برجسون" قد وضع هذه النظريات في "سيكلوجية الضحك والمضحك، فإن الجاحظ قد طبق هذه النظريات، واهتدى إليها قبله»^(٢). أما الباحث محمد كرد علي، وبمنطق الأفق الاستدراجي فقد حاول أن ينزل مقولات الجاحظ ويربطها بطروحات ديكارت منتهياً إلى القول: «فكان الفيلسوف ديكارت، في القرن السابع عشر، قرأ الجاحظ، وعرف فلسفته في هذا الشأن، ونغمتهما في هذا المعنى متشابهة، كأن الواحدة متممة للأخرى، أو الأخرى أخذت من الأولى»^(٣)، ومنهم أيضاً الباحث محمود الرّيداوي، الذي يرى في أقاويل الجاحظ تأكيداً لأصالة هذا المنهج في العقلية العربية، - من خلال سبق الجاحظ إليه. - يقول: «ولعلّه - وهو الأديب - من أسبق العلماء إلى أدقّ المناهج في البحث، وهو منهج "الشك طريق اليقين" المعزو إلى ديكارت... فكلام الجاحظ دليل واضح على نهجه العلمي، وإحلاله الشك المحلّ الأول، بغية الوصول إلى اليقين القائم على التجربة والتعليل، وإعمال الفكر واستنباط القواعد، وهو لعمرى منهج في البحث دقيق، وفي العقلية العربية أصيل وقديم، وإن ألبسه الناس ثوباً من الحداثة، وأكثروا من الصّخب حول من ينسب إليه من علماء العصر الحديث»^(٤).

(١) النثر الفني وأثر الجاحظ فيه، ص ٢٣٧-٢٣٨.

(٢) السابق نفسه، ص ٢٦٦.

(٣) أمراء البيان، ص ٣٩٦.

(٤) التيارات والمذاهب الفنية في العصر العباسي، ٢ / ٤٧٦.

كان من الضروريّ إذن أن يحوّل قراء الجاحظ وفق هذا المسار وجهة قِصدهم المنهجية؛ بأن يتمّ البحث في أطاريح الجاحظ عما بوسعها أن تمثل إضافة على مستوى النظرية الكلية لكي يتم تقديم ثمراته على الصعيد الإنسانيّ من حيث هي عطاء عربيّ إسلاميّ أصيل من حق الإنسانية أن تتطلع إليه.

إنّ مدار الاعتراض المنهجية على مسار آفاق القراءات الاستدرجية لا يحمل بين طياته - قطعاً - الاعتراض على منزع الحداثة في مشاريع هؤلاء، ولا هو متضمن نقض مقولة القراءة بما هي نمط من المعالجات التي توجه طبيعة الالتقاء مع النصّ الجاحظي، غير أنّه ينشد تأسيس مبدأ الاستكشاف الذاتيّ الذي يتسلّح فيه الناقد بسلاح الحداثة فيلج التّراث، مستخرجاً خصوصياته في تشكيل نظريّ متشاجر، وحده كفيّل بأن يفضي إلى وضع مقولات من القراءة الذاتية، فلا يطعن التّراث الجاحظي في الحداثة، ولا تتجنّى الحداثة على التّراث.

وعلى الجملة فلكي تكون القراءة مقبولة يجب عليها أن تلتزم بما يمكن أن نسميه بقاعدة التماسك الداخليّ أي إنّ موضوعيّة النقد لا تقوم في اختيار مفتاح القراءة أو في انتقاء زاوية التّأويل، وإنّما في تطبيق نموذج التّأويل الذي يختاره الناقد تطبيقاً صارماً على كلّ النصّ المقروء.

وقد صاغ الباحث حسن مصطفى سحلول ذلك في ثلاث قواعد كبرى إن تمسّك بها التّأويل كان مقبولاً. «يجب أن يكون من الممكن تطبيق شبكة التّأويل أو نمودجه على مجموع العمل الأدبيّ وليس على بعض مقاطعه وحسب، ويجب أن تلتزم شبكة التّأويل هذه بالمنطق الرّمزيّ كما ظهر من خلال علوم التّحليل النفسيّ. ويجب كذلك أن ينحو نموذج التّأويل دائماً الاتجاه نفسه. وبكلمة أخرى فإنّ التّأويل يقاس بمقدار "صحته". أي ليس المقصود أن نستخلص من العمل الأدبي هذه

الحقيقة أو تلك. ولكن المطلوب أن نتفحصه على ضوء "لغة" أخرى كلغة التحليل البنيوي أو لغة التحليل الواقعي أو الرمزي الخ..»^(١) وإلى مبدأ التماسك الداخلي الذي أقره الباحث حسن مصطفى سحلون هذا، ينبغي علينا أن نضيف مبدأ التماسك الخارجي. فليس للقراءة أن تخالف شيئاً من المعطيات الموضوعية التي نعرفها عن النص وظروف تأليفه أو حياة الكاتب وعصره أو غير ذلك.

والحال هذه؛ فليس لنا مثلاً حين نقرأ الجاحظ ونؤول كتبه أن نتجاهل أنه كان معتزلياً، وأنه عاصر المحنة التي قادها أصحابه حول موضوع خلق القرآن... إلا أنه يجب التأكيد على أن دراسة "الجزئيات" عند الجاحظ، وتنظيم "التفاصيل" التي تملأ كتبه حسب أنواعها أو منطق استحضارها في النص تساعدنا بفضل مقاربات متلاحقة على فهم شامل لمقولات الجاحظ... وفي هذا يقول الباحث جابر عصفور: «ومن ذا الذي يستطيع أن يفصل نصوص الجاحظ عن سياقها الاعتزالي... أو يفصل التضاد بين ابن قتيبة والجاحظ عن التضاد بين النقل والعقل، حيث لا يقتصر الأمر على اندماج النص في نسق فكري أوسع، بل يمتد ليشمل علاقات التشابه والتضاد الذي تصل هذا النسق بغيره من الأنساق»^(٢).

وهكذا، فقد حاولت هذه المقاربة تعميق الفلق المعرفي، والدعوة إلى السعي الحثيث من أجل المزيد من التفكير في فتح أبواب جديدة للقراءة الأدبية والنقدية لا تزال غير مفتوحة، فكما ثبت أن النص الجاحظي لا تحدّه الحدود، وسيظلّ الإبداع في شأنه مفتوحاً؛ فكذلك ما يكتب من حوله يجب أن يظلّ مفتوحاً، وهو تحليله وقراءته وتأويله.

(١) نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها، ص ٢٨.

(٢) قراءة التراث النقدي، ص ٤٢.

وبالإجمال فواقع 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 لنتهي إلى بديل مناسب يُتفق بشأنه بشكل عام، ومن الطبيعي أن تظهر تجليات ذلك في النقد، ومنه الدراسات الجاحظية.

المصادر والمراجع

١. الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ: عبدالحكيم راضي، ط٣، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٦.
٢. الأصول المعرفية لنظرية التلقي: ناظم عودة خضر، دار الشروق، عمان، الأردن، ط١، ١٩٩٧.
٣. أمراء البيان: محمد كرد علي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٧.
٤. استقبال الآخر - الغرب في النقد العربي الحديث: سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٤.
٥. إرهابات نظرية التلقي في أدب الجاحظ: سميرة سلامي، مجلة التراث العربي، العدد ١٠٦، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، السنة السابعة والعشرون، نيسان ٢٠٠٧ - ربيع الآخر، ١٤٢٧هـ.
٦. البرهان في علوم القرآن: الزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ١٩٥٧.
٧. بلاغة الخطاب وعلم النص: صلاح فضل، مطابع الوطن، الكويت، (سلسلة عالم المعرفة، ١٦٤)، ط١، ١٩٩٢.
٨. البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها: محمد العمري، دار إفريقيا الشرق، ٢٠٠٢.

٩. البيان والتبيين: الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ)، ج ١،
المطبعة التجارية، القاهرة، ١٩٤٧.
١٠. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية:
محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٩، ٢٠٠٩.
١١. التيارات والمذاهب الفنية في العصر العباسي (٢): محمود الريداوي،
دمشق، مطبعة الإنشاء، ١٩٨١-١٩٨٢.
١٢. التراث النقدي العربي والتقويل الحدائي المعاصر: أحمد رحيم كريم
الخفاجي، رسالة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية/ أدب، مخطوط (وقد
طُبعت ببيروت)، جامعة بابل، كلية التربية، إشراف قيس حمزة الخفاجي،
نوقشت سنة ٢٠٠٩.
١٣. التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع
قراءة: حمادي صمود، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٨١.
١٤. التفكير اللساني في الحضارة العربية: المسدي عبدالسلام، الدار العربية
للكتاب، ليبيا، وتونس، ط ١، ١٩٨١.
١٥. جمالية الألفة، النص ومتقبله في التراث النقدي: شكري المبخوت، المجمع
التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، ط ١، ١٩٩٣.
١٦. نظرية التأويل- الخطاب وفائض المعنى: ريكور بول، ترجمة: سعيد
الغانمي، المركز الثقافي العربي، دت.
١٧. السرد العربي القديم، الأنواع والوظائف: إبراهيم، صحراوي، والبنيات،
منشورات الاختلاف، ط ١، ٢٠٠٨.

١٨. فعل القراءة- نظرية جمالية التجاوب في الأدب: فولفغانغ آيزر، تر: حميد
لحمداني ود.الجلالي الكدية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط١،
١٩٩٤.
١٩. قراءة التراث النقدي: جابر عصفور، مؤسسة عييال للدراسات والنشر،
قبرص، ط١، ١٩٩١.
٢٠. قضايا الشعرية: رومان جاكوبسن، تر: محمد الولي ومبارك حنون، دار
تويقال، المغرب، ط١، ١٩٨٨.
٢١. قاموس، مصطلحات النقد الأدبي المعاصر: سمير سعد، حجازي، دار
الآفاق العربية، ط١، ٢٠٠١.
٢٢. محاورات مع النثر العربي: مصطفى ناصف، الكويت، سلسلة عالم
المعرفة، عدد ٢١٨، شباط، ١٩٩٧.
٢٣. المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: عبدالعزيز حمودة، عالم المعرفة،
مطابع الوطن، الكويت.
٢٤. المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة: عبدالعزيز حمودة،
مطابع الوطن، الكويت، ٢٠٠١.
٢٥. المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية: وليم راي، تر: يوثيل يوسف
عزيز، دار المأمون، بغداد، ط١، ١٩٨٧.
٢٦. مقومات عمود الشعر - الأسلوبية في النظرية والتطبيق: رحمن غركان،
اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط١، ٢٠٠٤.

٢٧. مذبحه التراث في الثقافة العربية المعاصرة: طرابيشي جورج، دار الساقى، بيروت، لبنان، ١٩٩٣.
٢٨. اللسانيات ونظرية التواصل - رومان جاكوبسون نموذجاً: عبدالقادر الغزالي، دار الحوار، دمشق، سوريا، ط١، ٢٠٠٣.
٢٩. النثر الفني وأثر الجاحظ فيه: عبدالحكيم بلبع، القاهرة - مطبعة الرسالة - طبعة عام ١٩٥٥.
٣٠. النقد المنهجي عند العرب: محمد، مندور، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٩٦.
٣١. نظرية التلقي - مقدمة نقدية: روبرت هولب، تر: عز الدين إسماعيل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، ط١، ١٩٩٤.
٣٢. نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها: سحلول حسن مصطفى، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠١.
٣٣. نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي، قراءة في تجربة الدكتور عبدالعزيز حمودة: "المرايا المحدبة، المرايا المقعرة، الخروج من التيه" نموذجاً: لطفي فكري محمد الجودي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١.
٣٤. نقد الحقيقة: علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، والدار البيضاء، المغرب، ط٣، ٢٠٠٥.

٣٥. نقد استجابة القارئ من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية: جين ب. تومبكنز،
تر: حسن ناظم وعلي حاكم، مر: محمد جواد حسن الموسوي، المجلس
الأعلى للثقافة، مصر، ط١، ١٩٩٩.
٣٦. الناقد العربي المعاصر والموروث النقدي: حسام الخطيب (من بحوث
المؤتمر العام الخامس عشر للاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب في
بغداد)، مطابع دار الثورة، بغداد، ١٩٨٦.
٣٧. النظرية النقدية العربية، مغالطة الشرعية ووهم التأصيل: صلاح الدين،
زرال، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، مجلة دورية علمية محكمة،
العدد ١٣، ٢٠٠١.
٣٨. النظرية الأدبية ومصطلحاتها الحديثة: سمير سعد، حجازي، دار طيبة
للنشر والتجهيزات العلمية، ٢٠٠٤.
٣٩. هكذا أقرأ ما بعد التفكيك: علي حرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،
ط١، ٢٠٠٥.
٤٠. وجود النص - نص الوجود: مصطفى الكيلاني، مطبعة تونس، قرطاج،
تونس، ط١، د.ت.

