دراساتٌ أدبيّة:

كتاب البيان والتبيين من منظور النقد العربي الحديث: مقاربة منهجية في أنماط التلقي

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

Karya “ Al-Bayān wa al-Tabyīn” Menurut Perspektif Kritikan Sastera Moden: Satu Pendekatan Metodologi Berasaskan Reaksi

مسالتي محمد عبد البشير*

ملخص البحث:

منذ بدء ما يسميه المؤرخون في العالم العربي بـ: "عصر النهضة الحديثة " والتراث يحتل مركز الجدل والنقاش الثقافي في ساحة الفكر العربي، ودون التطرق إلى طبيعة الأسباب التي كانت تقف وراء هذا الاهتمام المتزايد بمسألة التراث، فإن السؤال الذي يطرحه كل واحد منا على نفسه، هو: لماذا لم يتمكن المثقفون والمفكرون وجميع القوى الفاعلة في الوطن العربي من تحقيق إجماع حول مفهوم التراث؟ أقبل الدارسون على المدونة القديمة بكثير من حسن النية، والرغبة في الربط بين ثقافتهم الحديثة، والتراث القديم وخاصة تراث الجاحظ؛ إنّ الهدف الأول لهذه المداخلة هو خلخلة بعض البديهيات الفكرية أو الأدبية التي راجت حول الجاحظ؛ بمعنى كيف فهم وقارب الباحث عبد العزيز حمودة الدرس الجاحظي، وكيف طبق كلامه، وماذا أضاف إليه، وماذا صنع به الزمن الحداثي. توصلت دراستي إلى أن النّهج التأليفي الجاحظي فى التّدوين –حيث المداخلات المعرفيّة والاسطراد الكثير– يجعل استنباط أفكاره ومعارفه النّقديّة يحتاج إلى باحث محبّ عاشق لهذا التّراث، يصبر على مشاقه، ويملك خبرة رائعة بطريقته، ويكون حذراً فى كلّ ما يقرؤه، ولكن لو صبرنا على هذا سنخرج بنتائج وملاحظات نقديّة مبهرة؛ حيث للتّراث الجاحظيّ قداسته التى تجعله يتمنع على من لا يُقدِّره حقّ قدره، ولا يخرج لآلئه إلا لمن غاص كثيرا فى أعماقه، وقتها يهبه الكثير والكثير من ثرواته اللغويّة والنّقديّة.

الكلمات المفتاحية: التراث– الحداثة– القراءة– التأويل– التلقي.

* أستاذ مساعد–بكلية الآداب واللغات، جامعة سطيف٢ ٠/الجزائر.

Abstract:
Since the beginning of the era of what the Arab historians termed as "the Era of Modern Renaissance", the question of tradition was highlighted and consumed the interest of the Arab intellectuals. Nonetheless, the reasons behind increasing attention to the question of tradition remained untouched. The question that one would ask in this regard is: Why did not the intellectuals and thinkers along with others who have the authority on the matter in the Arab world come to agreement on the definition of tradition? Scholars had been approaching the traditional sources with good intention to relate their modern tradition with the traditional one especially that of al-Jāḥiẓ's. The first aim of this discussion is to find the underlying cause of the literary and intellectual discussions on al-Jāḥiẓ with special reference to the views of Abd al-'Aziz Ḥammūdah on the matter especially on how he implemented his idea, what he added to the idea and how he saw the modern time. My study concluded that the narrative method of al-Jāḥiẓ in his writing with the infusion of knowledge and the lengthy diversion to other topics would need a scholar who is passionate about this tradition to understand his views and insights on criticism. He/she would have to be very patient, who possesses great familiarity with his method but yet would be very careful and critical. If we persevere with this method, we would arrive at great observations on literary criticism that the tradition of al-Jāḥiẓ has its own reverence that would remain out of the reach of those who fail to really appreciate his ability.

Keywords: Tradition– Modernity– Reading– Interpretation– Reception.

Abstrak:
Sejak bermula era yang dipanggil oleh sejarawan sebagai "Era Kebangkitan Moden", isu tradisi sering ditonjolkan dan perbincangan ilmiah di kalangan ilmuwan Arab acap kali diadakan. Walau bagaimanapun, apa yang menjadi faktor di sebalik pemerhatian mereka yang mendalam terhadap isu ini masih belum diperkatakan. Persoalan yang sentiasa bermain di fikiran seseorang individu ialah: Mengapa para pemikir dan intelek di dunia Arab tidak bersama-sama dengan golongan yang memiliki pengaruh dan kekuasaan di negara mereka, menetapkan definisi bagi kalimah tradisi? Para sarjana telah mendekati sumber tradisional dengan niat yang murni dan berusaha menghubungkan kebudayaan moden mereka dengan kebudayaan tradisional teruatamanya tradisi yang dibawa oleh al-Jāḥiẓ. Objektif utama kajian ini adalah untuk mengenal pasti faktor-faktor asas perbincangan yang melibatkan al-Jāḥiẓ sama ada dalam bentuk intelektual atau pun kesusasteraan, iaitu dengan meneliti pandangan yang dikemukakan oleh pengkaji Abd al-'Aziz Ḥammūdah tentang isu ini terutamanya berkenaan dengan persoalan, bagaimana beliau merealisasikan idea al-Jāḥiẓ, apakah yang ditambah pada idea tersebut dan apakah pandangan beliau terhadap zaman moden? Dapatan kajian menunjukkan bahawa teknik naratif tidak sehaluan yang

dibawa oleh al-Jāḥiẓ dalam penulisannya memerlukan para sarjana atau pengkaji yang bersemangat tinggi dan minat yang mendalam terhadap isu tradisi yang dikemukakan oleh al-Jāḥiẓ supaya beliau benar-benar dapat memahami pandangan al-Jāḥiẓ dalam isu kritikan. Beliau perlu memiliki kesabaran dan ketabahan yang tinggi untuk mendalami pemikiran al-Jāḥiẓ supaya diri dapat dibiasakan dengan kaedah yang diguna pakai selain harus berhati-hati, cermat dan teliti. Sekiranya kita bersungguh-sungguh dan tekun dalam perkara ini, kita dapat lihat bahawa kritikan sastera iaitu isu tradisi yang dibawa oleh al-Jāḥiẓ merupakan isu agung yang hanya dihargai oleh segelintir golongan yang benar-benar menjiwainya.

Kata kunci: Tradisi- Kemodenan- Pembacaan- Interpretasi- Reaksi.

مقدمة:

لا شك في أن القارئ الحديث الذي يحاول أن يأخذ وجهة نظر منسجمة عن البلاغة العربية سيصاب بالدوار أمام الآراء المتضاربة التي صدرت في حق الجاحظ؛ فأنت تجد الرأي وضده ينسبان للبلاغي الواحد، فيقال مثلا الجاحظ من أنصار اللفظ، وفي الوقت هو من أنصار المعنى، أو تجد من يقول بأن الجاحظ يقول بالصرفة، وقول في الوقت فسه إهه يقول بالنظم، أو تارة يقول إن بلاغة الجاحظ إقناعية، وتارة أخرى هي إبلاغية، دون اهتمام بتفسير ذلك، وترى الحكم يطلق وهو، عند صاحبه مقيد أو معدل أو منسوخ أصلاً؛ وهذا كله ناتج –في نظرنا– عن غياب القراءة النسقية المستندة إلى الأسئلة والخلفيات والإحراجات التي حكمت أعمال الجاحظ.

يتأكدُ التذكيرُ في البدء أنّ مقارباتِ الدارسين للمدونة التراثية أو الجاحظية اختلفت وتباينت منهجاً ومن ثمّة نتائجَ، حتى كادوا أن يفترقوا وتتيه مراكبُهم في بحر التراث تيهاً يضل معه الموضوعُ المدروسُ وتمحي رسومُه، ولعلّ مرد اختلاف هذه المقاربات راجع –في تقديرنا– إلى تباين مستويات المباشرة التي يتخذونها منطلقات لنظراتهم في التراث وتقويمهم إياه.

وقد حصر بعضُ من اعتنى بهذا المشغل مستويات المقاربة في خمسة مداخلَ بارزةٍ، وهي: المفهوم والمنهج والعمق التاريخي، ونمط المعالجة، والموقف من الإحياء. وكل مستوى يتفرع فرعين وينقسم قسمين فيصير التراث في محيط هذه الرؤية، مفهوماً مشكلاً تتعدد مقارباتُه وتتنوع منطلقاتُ النظر فيه. ولعلّ موضوعَ القراءة وإشكالَ العلاقة بينها وبين النص الأدبي، من المواضيعِ الأكثر حداثة والأكثر تعقداً في ميدان البحث الأدبي الحالي، وهي على 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 أنّه لا يسعنا في هذه الدراسة رصد هذه الانشغالات وهذه الزوايا المتسمة بالغنى على مستوى الجهاز المفهومي أو التحليل الأدبي.

ولعلّه من المفيد أن نقرر–وفق ما يقتضيه بحثنا– أنّ مشاريعَ القراءات الجديدة للنص التراثي أو الجاحظي طرحت إشكالاً منهجياً ارتبط بالمنهج الذي كانت تصدر منه هذه القراءات الحداثية والأسيقة التاريخية والثقافية والحضارية التي رافقت هذه المناهج في نشأتها وتطورها. وكذا في المرجعيات الفلسفية التي منها خرجت هذه المناهج والتي كانت توجه هذه القراءات.

وهذا الطرح المنهجي من شأنه أن يكشف لنا عن المرجعيات والمفارقات التي كانت تحكم هذه المناهج الحداثية في قراءتها للمدونة الجاحظية خصوصاً والتراثية عموماً من حيث استكشافُ المعنى وبناءُ الدلالة والعملُ على إبراز الفوارق والتقاطعات بين ما كان سائداً من مناهجَ في قراءة الخطاب الجاحظي؛ خاصةً التلقي التاريخي وما حملته هذه المناهجُ اللسانيةُ من توجهات جديدة غير معهودة في مقاربة التراث عموماً والجاحظ خصوصاً. ومما يميز هذه المناهج في قراءتها للنص الجاحظي هو سعيها نحو إحداث قطيعة معرفية كلية مع كل القراءات السياقية والتي جسدها مجموعة من الباحثين، نذكر[1] منهم جميل جبر في كتابه الموسوم بـ"الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد"، وشفيق جبري في كتابه "الجاحظ معلّمِ العقل والأدب" وطه أحمد إبراهيم في كتابه "تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري"، وأحسن من مثل هذه القراءات في حدود اطلاعنا كتاب "البلاغة تطور وتاريخ"، للباحث شوقي ضيف الذي يُعد مدرسة قائمة الذات، مدرسة التمهيد.

فأهم ما يميز القراءات الحداثية للنص الجاحظي هو سعيها الدؤوب نحو إحداث قطيعة كلية مع كل القراءات السابقة التي أشرنا إليها؛ وأبرز هذه المقاربات هي قراءة حمادي صمود الموسومة" التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وَتطوّره إلى القرن السادس: مشروع قراءة، فهو لا ينطلق من مصادرة قبلية جاهزة يسعى بمقتضاها إلى إبراز ما يتوفر في نصوص الجاحظ من عناصر الحداثة، بيد أنه يبني دراسته من منطلق إنطاق الخطاب الجاحظي من داخله واستجلاء آلية إنتاجه المعرفة النقدية.

ونضيف إلى مقاربة صمود قراءة الجابري في كتابه الموسوم "بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية"، وكذا قراءة إدريس بلمليح "الرؤية البيانية عند الجاحظ" وهي أعمق دراسة على المستوى العربي حاولت تطبيق مفهوم رؤية العالم كما حدده غولدمان، وكتاب «مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين» للشاهد البوشيخي، 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".

ونخص بالذكر هنا قراءة محمد العمري في كتابه "البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها"؛ حيث نجد أنه وظف مفاهيم قرائية –في مقاربته للبلاغة العربية عامة ونصوص الجاحظ خاصةً– لا تخرج عن النسق والبنية والمشروع والمنجز والقارئ والمقروء له ومفاهيم أخرى تفريعية تدخل في إطار نظرية التلقي، فقد

رأى العمري أنّ هذه المفاهيم ومفاهيم أخرى كالاختيار والتنسيق والمركز، والهامش وتحويل المركز، والتخليص رآها ضرورية لفهم واستيعاب بنية البلاغة العربية.

وقد كان حضور الجاحظ في قراءة الباحث ضمن **المسار الثاني**[٢] والذي يمتد في تقديره من الجاحظ إلى حازم القرطاجني، وهو مسار تحليل الخطاب؛ وهو مسار مر في طريقه بكثير من المحطات من أهمها عمل ابن سنان الخفاجي في كتاب "سر الفصاحة". ومن الأكيد أن علمية قراءة العمري تكمن في الوضوح وقابليةِ الفحص والاختبار، وإذا اعترض القارئ على ذلك الوصف لزمه أن يقدم وصفاً أكثرَ إقناعاً. والذي يمكن أن يفهم من طرح العمري أنّ بلاغة الجاحظ هي الوحيدة الحاملة بين طيّاتها **البعد المقامي المنطقي المتعلق بالمجال السيكولوجي والاجتماعي** الذي اهتم به أرسطو كثيراً في الخطابة.[٣] وَفق هذا السياق شرع محمد العمري في إعادة قراءة النصوص البلاغية الجاحظية في ضوء المعطيات المنهجية الحديثة مسترشداً ببعض التجارب الغربية الموفقة التي كان لها صيت حسن عند الدارسين المحدثين على المستوى العالمي؛ مثل بنية اللغة الشعرية لجان كوهن، وأعمال كبدي فاركا، خاصةً ثوابت القصيد والأدب والبلاغة، ومشروع هنريش بليت في إدماج البلاغة والأسلوبية في قالب سميائي عام يستثمر مزايا كل منهما في الجانب الذي تفوق فيه.

وهذا الرفض كان تحت دعوى قدم هذه المناهج وتجاهلها كلياً للقارئ من حيث هو أداة وطرف أساسي في إنتاج المعنى الذي يحمله النص. فهي تراهن على المعنى المتعدد والمتنوع بدل المعنى الواحد مع عدم الإخضاع أو الاحتكام إلى السياق والظروف المحيطة بمقولات الجاحظ والتي تعد الأصل في إدراك القصد الجاحظي.

عطفاً على أنّ هذا الانفتاح الدلالي للنص هو الذي يكفل لهذا للنص البقاء والاستمرار عبر الأجيال والامتداد في الزمان والمكان؛ فالقراءة التأويلية في هذه المناهج تسعى إلى تقديم وجه متعدد ومحتمل من بين عدة وجوه تتصف بالاحتمال بين وجوه عديدة قد يحتملها النص، إلا أنه يمكننا القول بتعبير جابر عصفور: (أنه لا توجد قراءة بريئة، أو محايدة للتراث، ذلك لأننا نقرأ التراث، ننطلق من مواقف فكرية محددة، لا سبيل إلى تجاهلها، ونفتش في التراث عن عناصر للقيمة الموجبة أو السالبة بالمعنى الذي يتحدد إطاره المرجعي بالمواقف الفكرية التي ننطلق منها).[٤]

والأسئلة المطروحة في بحثنا هي: إلى أي مدى حقق قُرّاء الجاحظ هذا الطموح في قراءتهم للنص النقدي الجاحظي (وسنخص في هذا المقام مقاربة عبد العزيز حمودة كنموذج)، وهل استطاعوا قراءة التراث أو الجاحظ كما هو قراءة محايدة، أم إنهم انطلقوا في قراءتهم من أفكارهم الخاصة التي أسقطوها على النص التراثي الجاحظي فحملوه فوق طاقته؟

جدير بالذكر بداية أنّ كل نصّ 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 كلّه. وقد أكد 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 وتقاطعه 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).[٥]

والحال هكذا 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، و**الثاني** 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، وتتقاطع عملية القراءة أو فعلها مع حدود الشكل والمحتوى في تاريخه وفي استحضاره المعاصر بما ينفع في: (توازن العلاقة بين الذات والموضوع في القراءة، ذات القارئ وموضوعها الذي هو النص المقروء).[٦]

أفصحت عمليات قراءة التراث النقدي إذن عند الباحث عصفور عن ضرورة العناية باللغة ومدلولاتها، وتجاذبها مع التصور المعاصر للقراءة بالتفسير أو التأويل أو العلاقات المتبادلة بين القارئ والمقروء، أو الوعي النظري والتطبيقي في المنظور والمنهج وآليات القراءة وإجراءاتها. وتتجلى هذه العمليات في ضبط الأبعاد العلائقية التي يشتبك فيها النقد الأدبي القديم مع الحقول المعرفية المتعددة التي يتأثر بها وتتأثر به، والتي تجعل من بعض مفاتيح العلوم في التراث العام مفاتيح للتراث النقدي الخاص.[٧]

وهكذا بنى عصفور كتابه على تصورين عن التراث، الأول تصور يتعامل مع التراث باعتباره كتلة من الأحداث والمفاهيم والقيم، وأن التراث موجود في الذات العربية على الدوام، أما التصور الثاني لديه، فيتعامل مع التراث من منظور الوعي بالحاضر والإدراك للوجود الآني، وذلك هو التصور السائد، فضلاً عن أنه التصور الممكن عملياً.[٨]

يتبين لنا وفق طرح عصفور أن قراءة التراث النقدي تتلازم بداهة مع المدلولات الأدبية والنقدية والفكرية لتحقق الهوية ووعي الذات، على أن المنهجية لا تنفصم عن الأنساق المعرفية والسياقات التاريخية والاجتماعية والثقافية في عناصر القراءة، وأولها القاريء، وثانيها المقروء، وثالثها تلك الأنساق

والسياقات، وتتطلب المنهجية عدم الالتزام بالآخر، بل إدراك التطورات الحديثة في قراءة التراث النقدي أو اللغوي أو البلاغي.

نحاول في هذا المقام استبطان أهم الخلفيات المعرفية التي أسست فهم الباحث عبد العزيز حمودة للمقولات النقدية الجاحظية، بمعنى أننا سنرصد أهم الآليات والمسوغات المعتمدة في قراءة النص النقدي الجاحظي عند الباحث.

أولاً-عبد العزيز حمودة والقراءة الاستدراجية: مغالطة الشرعية ووهم التأصيل:

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 يصب التأويل لمصلحة النص التراثي، مما يجعل عملية التأويل ليست منصفة أو عادلة لكلا الطرفين، وأبرز قراءة قاربت النص الجاحظي وَفق هذا الطرح قراءة الباحث عبد العزيز 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 والمخبوت للنص الجاحظي.

لقد بات واضحاً فيما يقول الباحث لطفي فكري (أن المسيرة النقدية المعاصرة جاءت أسيرة لنشاطات نقدية لا تفسح المجال بعيداً عن التبعية والتسليم بآراء الآخر على الصعيدين: التنظيري والتطبيقي، وهو ما يستحيل معه بناء خصوصية عربية نقدية يمكن أن يشار إليها بالبنان).[٩] وفي هذا السياق نجد **مقاربة الباحث عبد العزيز 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 التنظيرات الغربية من: حداثة بنيوية، وتفكيكية، نجده يرسم عبر استعراضه لقضايا نقدية كانت مثار اهتمام النقاد القدماء صورة لبديل نقدي عربي. والتساؤلات التي تطرح نفسها هي، إلى أي حد استطاع الباحث عبد العزيز حمودة أن يحقق التوفيق بين المبادئ التي تقوم عليها "الغربيات" وبين أفكار الجاحظ؟ وما سبيله في إحداث هذا التوفيق في إطار تخليق الأصالة والمعاصرة كما انتهى إلى ذلك بنفسه؟

ينطلق الباحث من طرح مفاده أنّ الحياة العربيةَ الأدبيةَ كانت لمدة أربعة قرون أو خمسة تموج بالتيارات اللغوية والنقدية؛ ولو تمت قراءة ذلك التراث بالكيفية المطلوبة لقمنا بتطوير نظرية نقدية عربية؛ ومن ثم فهو يرد القول الخاطئ بعجز العقل العربي واللغة العربية عن تطوير نظرية لغوية.

والحال هذه سنذكر بعض الأمثلة الدالة على نموذجية هذا البديل الذي اقترحه الباحث؛ ويمكن أن نقرر من الآن أنّ جهودَ حمودة التأسيسيةَ لنموذج بديل عملية شاقة، وأكثر صعوبة من نقد النموذج الحداثي. ويُعذر حمودة إن أخطأ أو فشل في ذلك، لأنّها مهمة لا يمكن إنجازها إلا عبر تضافر جهود جماعية متكاملة تتم على عدة مستويات عبر الرصد والتصنيف والنقد التراكمي حتى تتحدد الأنماط العامة الجديدة التي يتم مراكمة المعلومات في إطارها، وحتى تتحدد الملامح الأساسية للنموذج البديل.

في سياق حديثه عن نظرية النظم بوصفها الخطابَ المؤسسَ للنظرية النقدية كان لزاماً على الباحث كما أقر هو بذلك أن يقف أمام دلالة اللغة بمنطق النقد القديم؛ والحال هذه فقد استبطن الباحث من قول الجاحظ: (قال بعض جهابذة الألفاظ ونقاد المعاني المعاني القائمة في صدور العباد المتصورة في أذهانهم والمختلجة في نفوسهم مستورة خفية وبعيد وحشية 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 ذكرهم لها وإخبارهم عنها واستعمالهم إياها... وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح كانت الإشارة أبين وأنور كان أنفع وأنجع).[١٠]

استبطن الباحثُ وبين أنّ هذا النص النقدي يحتمل القراءة العصرية، ورغم أنّه قد ادعى أنه لن ينطق النص بما ليس فيه، فقد سعى إلى أن يربط بين مفهوم الدلالة عند الجاحظ والمفهوم اللساني المعاصر، ولم يراعِ في هذه النقطة المعطياتِ التاريخيةَ التي لا تجيز المقارنة بين نص ينتمي إلى القرن الهجري الثالث ومفهوم الدلالة اللساني الذي صاغه **دو سوسير** في القرن العشرين، ولم يستحضر الجانبَ المعرفيَ في إنتاج المفاهيم وخلفياتها الفكرية؛ فمفهوم الدلالة عند الجاحظ لا يمكن فصله عن إشكالية اللفظ والمعنى، في حين أنّ هذه الإشكاليةَ تكاد تكونُ غائبة عن أذهان اللسانيين المعاصرين الذين اشتغلوا بإشكال التواصل أكثر من غيره.

ويرى الباحث علي حرب أن قراءة عبد العزيز حمودة التطابقية لا تحقق سوى إثبات السبق للعرب وهي لم تستطع الوفاء به؛ لأنها (قراءة اختزالية رجعية للتراث النقدي نتيجتها أن نكرر ما سبق أن عرفناه أو أن نصادر على ما توصل غيرنا إلى معرفته).[١١] وهي لم تقف عند هذا الحد بل تجاوزته إلى التغاضي عما ابتكره أو صاغه المحدثون في الحقول والمجالات المعرفية المتنوعة و(هذا ما جعل مقارناته عقيمة وغير مجدية من منظور الابتكار والإبداع، سوى كونها تعبر عن وعي مأزوم أو تشكل ردّا على الغربيين أو على المستشرقين، لكي نثبت لهم بأنه كان لنا (عقل ناضج) أو (غير متخلف) وهذا هدر للجهد. ذلك أن

الحضارة العربية تصدرت واجهة الإنتاج الفكري والعلمي لقرون طوال بقدر ما شكلت رافداً من روافد الحضارة الحديثة. ومحاولة إثبات ذلك الآن يصدر عن عقدة دونية هي الوجه الآخر للعملية الاستشراقية).[١٢]

وفضلا عما ما سبق فإنّ الباحث وهو يناقش نصَ الجاحظ ذكر دالين متناقضين؛ وذلك حينما صرح أنّ منهجه في المقاربة يعتمد على المزج بين ما جاء في هذا النص وبين نصوص الجاحظ الأخرى، يقول: (لكن النص أيضاً، خاصة إذا ربطنا بين ما جاء فيه وبعض مقولات الجاحظ الأخرى..).[١٣] وغير بعيد عن سياق هذه القولة يذكر الباحث بل ويعترف أنّه ناقش هذا النص (في عزلة عن نصوص أخرى للجاحظ).[١٤]

أما على المستوى الإجرائي فتبرزُ انتقائيةُ الباحثِ بصورة جلية؛ وذلك حين لجأ إلى التعامل مع نصوص جاحظية بعينها دون أخرى، والحقيقة أنّ الإجراء الانتقائي للباحث تعدى إلى انتقاء آخرَ وذلك عبر اختياره ستة أركان أساسية لقيام نظرية أدبية عربية بديلة؛ بيد أنّ المتأمل للأركان الستة التي ذكرها الباحث يلحظ أنّه لا يمكن لهذه الأركان بأي صورة من الصور أن تشكل أسساً بقدر ما هي (تجسيد – بتعبير الباحث لطفي فكري– قضايا تتغير وتتجدد وقد تختفي وفق الحاجة إليها ضمن قضية واحدة تشملها وتحتويها، هي قضية اللفظ والمعنى).[١٥]

والأمر على هذه الشاكلة، فقد رأى الباحث عبد العزيز حمودة أنّ قول الجاحظ يمثل (أشهر تعريف مبكر للغة كأداة اتصال)،[١٦] معتبراً عبارة الجاحظ (المعاني القائمة في صدور العباد المتصورة في أذهانهم والمختلجة في نفوسهم مستورة خفية..) تعريفاً مبكراً للعلاقة بين شطري العلامة الدال والمدلول من منظور حديث) فالمدلول الذي يتحدث عنه الجاحظ –في رأي حمودة– هنا فكرة، أو مفهوم بمعنى أن الدال لا يشير إلى الشيء الحسي بل إلى فكرته أو مفهومه... فقد سبق للجاحظ أن قدم تعريفاً لفعل دلّ في الجزء نفسه من الكتاب نفسه قال فيه: (ومعنى دل الشيء على معنى فقد أخبر عنه وإن كان صامتاً، وأشار إليه وإن كان ساكناً وهذا القول شائع في جميع اللغات ومتفق عليه مع إفراط الاختلافات).[١٧]

ثم إنّ الجاحظ –يضيف الباحث– يستخدم قبل نهاية السطور لفظة "الدلالة" فلا غرابة في تقديره إذن (في الحديث عن الدال والمدلول)؛[١٨] وكأنّ الباحثَ عبر هذا الطرح أو الربط أراد أنْ يوضح أنّ العقل العربي –والجاحظ مكون هام فيه– قد نجح في تقديم مكوناتٍ عصريةً، تقف على قدم المساواة في بعد النظرة والتركيب والعمق مع منتجات العقل العربي الحديث.

عطفاً على هذه المقاربة يستبطن الباحث حمودة أيضا نظرية التواصل اللغوي التي أتى بها **سوسير** و**ياكوبسون** ويجعلها إطاراً مرجعياً في قراءته لهذا النص، فقد اعتبر أنّ الجاحظ عبر النص السابق يقدم

تعريفاً عربياً مبكراً للغة باعتبارها أداة اتصال كما مر بنا، ويتحدث عن الرسالة والمرسل والمستقبل، بمفردات عربية قديمة؛ يقول: (فالرسالة هي "المعاني القائمة في صدور العباد" أما المرسل "العباد" وهو الفرد الإنسان في عزلته وهو ينشد الاتصال، أما المستقبل/ المتلقي فهو الإنسان الآخر في عزلته "الذي لا يعرف ضمير صاحبه ولا حاجة أخيه..." أما الشفرة: فهي اللغة التي بها تحيا المعاني الخافية في صدر المرسل)[١٩] وهكذا تحيل قراء حمودة إلى المخطط الاتصالي الذي وصفه **رومان ياكبسون** في مقالته الشهيرة"علم اللغة الشعرية)[٢٠] هذا الاتصال الذي جمعه في ستة عناصر وهي: (المتكلم والسامع والوسط أو قناة الاتصال والشفرة الانفعالية والإقناعية والتعاطفية واللغوية الشارحة والمرجعية والشعرية)،[٢١] وواضح ارتباط قراءة عبد العزيز حمودة لهذا النص بحقل الشعرية؛ بمعنى إن 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:

فالرسالة = المعاني القائمة في صدور العباد.

المرسل = (العباد) والفرد أو الإنسان.

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

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

فهل هذه المقاربة تمت بصلة إلى نظرية التوصيل عند جاكوبسن؟! لتحديد قيمة المقاربة والحكم بصدقها علينا أن نتوجه إلى نظرية التوصيل. يقول جاكوبسن: (إن المرسل يوجه رسالة إلى المرسل إليه، ولكي تكون الرسالة فاعلة فإنها تقتضي، بادئ ذي بدء سياقاً تحيل عليه (وهو ما يدعى أيضا(المرجع) باصطلاح غامض نسبياً) سياقاً قابلاً لأن يدركه المرسل إليه، وهذا إما أن يكون لفظياً وقابلاً لأن يكون كذلك، وتقتضي الرسالة، بعد ذلك، سنناً مشتركاً، كلياً أو جزئياً بين المرسل والمرسل إليه أو بعبارة أخرى بين المسنن ومفكك الرسالة، وتقتضي الرسالة أخيراً اتصالاً أي قناة فيزيقية وربطاً نفسياً بين المرسل والمرسل إليه، اتصالاً يسمح لها بإقامة التواصل والحفاظ عليه)،[٢٢] ولكل عنصر من عناصر الاتصال اللغوي وظيفة محدودة فوظيفة المرسل هي (الوظيفة الانفعالية) ووظيفة الرسالة هي (الشعرية) ووظيفة الشفرة أو السنن هي (اللغة الواصفة) أو (ما وراء اللغة) ووظيفة المرسل إليه (الإفهامية) ووظيفة السياق هي (المرجعية) ووظيفة القناة (الانتباهية) وتهتم الشعرية بدراسة الوظيفة الشعرية؛ لأنها تؤكد سيادة الرسالة وتشديدها على نفسها، وتحدد الوظيفة الشعرية بسقوط محور الاختيار العمودي على محور التأليف الأفقي.[٢٣]

وعليه فنحن نلمس الفرق القصدي بين كلام جاكوبسن الواضح لنظرية التوصيل ومعيار تحديد الوظيفة ومجال اشتغال الشعرية 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 بنىً نصية قابلة للوصف والدراسة، ونص الجاحظ يخلو من مثل هذه الدلالة.

لا شك في أن هذا النوع من القراءة يحمل في عمقه وهدفه دعوة إلى الاكتفاء بالتراث، باعتباره معبراً عن كل الأزمنة وشاملاً لكل القضايا التي أثيرت في الماضي وتثار في الحاضر وقد تثار في المستقبل. وبما أن زعماً مثل هذا لا يمكن بأي حال إثباته علمياً، فإن النزعة الإسقاطية قد أفضت بعبد العزيز 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).[٢٤]

ونتبنى في هذا المقام نتيجة الباحث مصطفى الكيلاني حيث يرى في الإسقاطات النقدية الحديثة على التراث النقدي والبلاغي العربي نوعاً من الابتعاد من تهمة التنكر للذات العربية إذ يقول: (وهكذا تظل قراءة التراث النقدي عند جلّ النزعات الحداثية رهينة الانتقاء والتجميع، تشرع فكر الغير [كذا] 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 الظواهر السائدة ولا ينفذ إلى قيعان الذات، يدعي الانفصال عن السائد لتبديد كثافة الركود ويعجز عن الانخراط في حركة التاريخ والمجتمع. فإذا الوضعية (الحداثية) الرافضة بجنون للحظة العصبية تؤسس إيديولوجيا الفردانية لا غير وتكرس مفاهيم غيبية جديدة. ولكن المطلق في هذه المرة يتحول من أصولية توفق بين الثقافتين العربية والغربية إلى إقصاء خفي لروح الذات وتبريز للحضور الغربي دون إهمال –التراث– الواجهة، كي يسلم الحداثيون الجدد من تهمة التنكر للذات).[٢٥]

إنّ حذف أحد الأطراف يخل بالقراءة ويفرغها من أي معنى، وهذا ما حصل بالضبط في مقاربة عبد العزيز حمودة، إذ أصبح القارئ أو الناقد يتعامل مع النص وَفق طموح معين كامن في لا شعور الدارس إذا صح أن نستعمل عبارة جورج طرابيشي،[٢٦] وأدى هذا إلى غياب الأسيقة الثقافية والاجتماعية للمقروء، وإلى حضور باهت ومحتشم للنص، وإلى سيادة القارئ بكل همومه المعاصرة في عملية القراءة.

ويمكننا أن نقرر أنّ مقاربة حمودة تحيل إلى تسآل يفهم ضمنياً وهو: لماذا لا نتعرض لأطاريح الجاحظ بالتعديل والتفسير والإضافة مثلما حدث لآراء **سوسير** الذي رغم الإضافات والتعديلات التي أُضيفت لأطاريحه رغم ذلك لم تتعرض نظريته اللغوية للنسف أو إلى إبطال الوجود؟ فطرح الباحث وَفق هذه

الخلفية المعرفية (الابستيمية) يرتبط بأنّ ما قدمه الباحثُ السويسري **دي سوسير** مبثوثا في تلافيف التراث اللغوي والبلاغي العربي.

وقد كان على الباحث في تقديرنا أن ينتقل من المباهاة بالجاحظ في حضرة **دي سوسير** إلى الفهم الموضوعي العميق والتاريخي لنصوصه ونصوص **دي سوسير**، في علاقاتها المتباينة، وأنساقها المغايرة، بوعي نقدي لا يتضاد عاطفياً، بل يتماسك إجرائياً، ويتأسس منهجياً في سعيه لإنتاج معرفة جديدة (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 شيخنا عبد القاهر الجرجاني: (واعلم أنك لا تشف الغلة، ولا تنتهي ثلج اليقين حتى تتجاوز حد العلم بالشيء مجملاً إلى العلم به مفصّلاً، حتى لا يقنعك إلا النظر في زواياه، والتغلغل في مكامنه).[٢٧]

وبغض النظر عما قاله الجاحظ، فإننا نرى أن مثل هذه القراءة لا تجوز، فادعاء السبق إلى إبداع الأفكار والتصورات عبر قراءات انتقائية، لا يقصد إليها أصحابها ليس بالأمر العلمي النافع، ثم إنه سلاح ذو حدين، فهو حجة علينا وعلى من سبقنا، وليس حجة على من أتى بتلك النظريات واستفاد منها. وقد استدرك الباحث استدراكاً طريفاً؛ فنص الجاحظ السابق –كما بين ذلك الباحث– يتحدث عن اللغة من منظور كونها لغة "إخبار" أو تفاهما بالدرجة الأولى ومن ثم فالدلالة محددة denotative وليست متعددة الإيحاءات connotative.[٢٨]

ويبدو أنّ عبارة الجاحظ الأخيرة: (وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح كانت الإشارة أبين وأنور كان أنفع وأنجع)،[٢٩] هي التي حملت الباحث على أن ينزل النص ويوجهه هذه الوجهة الاستدراكية.

وهو الاستدراك نفسه الذي وقف عليه الجابري في كتابه "بنية العقل العربي" حينما بين أن الجاحظ (المتكلم) لم يكن معنيا بقضية "الفهم"، فهم كلام العرب وحسب، بل لقد كان مهتماً أيضا، ولربما في الدرجة الأولى –كما يقول الجابري– "بقضية "الإفهام"، إفهام السامع وإقناعه وقمع المجادل وإفحامه.[٣٠]

وفي سياق آخر تقدم أطروحات الجاحظ –حسب الباحث حمودة– رؤية شديدة المعاصرة، ومن ثم فهي ليست بعيدة عن أقاويل الفلاسفة الألمان من ظاهرايتين وتأويليين ثم أصحاب التلقي والتفكيك من بعدهم (فالمفاهيم والأفكار في حالة مستورة خفية بعيدة محجوبة مكنونة في نفوس أصحابها وصدورهم وخواطرهم (المرسلين) "موجودة في معنى معدومة" أي إنها في حالة اللامعنى... ولهذا كان من المنطقي دون تفلسف –يضيف الباحث– أو تحليل نفسي لا حاجة لنا به أن ينتقل الجاحظ في خطوته التالية إلى "وإنما تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها وإخبارهم لها وإخبارهم عنها في استعمالهم إياها" بمعنى

أنها (تكتسب معناها عند التعبير عنها باللغة "...ولا يدركها المتلقي أو المستقبل هو الأخر إلا داخل اللغة وعند وعيه بها لغوياً).[٣١]

وقد أصاب حمودة في جوانب من كلامه هذا، إلا أنّ ما ليس بريئاً هو اعتباره للعامل الزمني محدداً وحيداً للاختلاف بين النموذجين اللغويين العربي والغربي، وفي هذا سكوت عن عوامل حضارية وأسيقة ثقافية أهم بكثير، وقد نحا حمودة هذا المنحى لكي يبرر نسبة الكثير من المنجزات الحقيقية التي أتى بها النموذج اللغوي إلى اللغويين العرب؛ فلا يخفى علينا –بحال من الأحوال– اختلاف المناخ الفلسفي الذي تبحر فيه فلسفة دريدا عن التربة الكلامية الإسلامية التي نبتت فيها بلاغة الجاحظ.

ووَفق هذا الفهم أيضاً لست أقول إن النقد العربي المعاصر عليه أن يهجر كل مقارنة أو مقاربة بين بعض مقولات النقد الأدبي العربي القديم ونظريات النقد الحديث، فلا ينكر عاقل وجود ما كان يسميه الباحث أحمد العلوي في كتابه (الطبيعة والتمثال) بـ"الترادف النظري" بين الثقافات والنظريات. وإنما ما نقوله في هذا السياق هو ضرورة استكناه المقولات النقدية والبلاغية والجمالية التراثية في أصالتها أولاً واستكشاف مقدراتها؛ بناءً على مكوناتها الذاتية وكفايتها في التفسير والتحليل 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 النظريات من انتقائية وتسطيح واشتغال بالمضامين أكثر من الآليات كما هي آفة الفكر العربي عامة أتى بها النموذج اللغوي إلى اللغويين العرب. وفي معرض تبيانه للركن الثاني (الكلام، اللغة) رأى الباحث في قولة الجاحظ: (وتأتي الدلالة الصوتية بوصفها آلة للفظ فهي الجوهر الذي يقوم به التقطيع وبه يوجد التأليف أي لا يمكن أن يتحقق كلام في أي شكل من الأشكال أو مستوى من المستويات في النثر أو الشعر، إلا بظهور الصوت ولن تكون الحروف كلاماً إلا بالتقطيع والتأليف. وحسن الإشارة باليد والرأس فهناك تعاون وتكامل بين الجانب الصوتي والجانب الحركي في الإشارة فتمام حسن البيان باللسان مع الذي يكون بالإشارة هو جماع الدلالة الحقة).[٣٢]

رأى أنّ عبارات هذا النص (لا تختلف كثيراً عما يقول به علماء اللغة المحدثون)،[٣٣] وقد ذهب إلى حد أكبر حينما اعتبر أنّ الجاحظ يمس في إيجاز جميع الجوانب التي تثير الجدل حول ثنائية اللغة والكلام في الدراسات اللغوية، فالجاحظ –والقول لعبد العزيز حمودة– قد ركز على العلاقة بين العلامة الصوتية والدلالة باعتبار الأولى شرطاً لتحقيق الثانية، فالدلالة الصوتية هي آلة اللفظ أي الدلالة في منشئها، تتحقق في اللفظ منطوقاً أو متلفظاً به ولهذا لا يمكن –حسب الباحث– أن يتحقق كلام في أي شكل من الأشكال إلا بظهور الصوت أي بالتعبير عنه صوتياً. فالجاحظ قد أشار بطرحه –في تقدير الباحث حمودة– إلى مبحث قيمي حديث مرتبط بنظرية الاتصال (وهو القول إنّ نظام التوصيل ونظرية الاتصال لا تعني الاقتصار على العلامات اللغوية متلفظة أو مكتوبة، فالعلامات قد تكون غير لغوية بالمعنى

المحدود فقد تكون إشارة باليد، أو إيماءة بالرأس أو حركة بالجسم أو تغيراً بقسمات الوجه أو لحظة صمت أو نوع زي)،[٣٤] وبهذه المقاربة أو التأويل يطرح الباحث سؤالاً استنكارياً؛ أراد عبره أن يقرر أن مفهوم الجاحظ للكلام هنا –باعتباره أصواتاً كثيرة– لا يختلف عن مفهوم الكلام عند علماء اللغة من حيث الجوهرُ، والحال هذه فأفكار الجاحظ حسب الباحث (حملت جنيناً مؤكداً كان من الممكن أن نرعاه نحن لنمكنه من الوصول إلى مرحلة النضج والاكتمال).[٣٥] وواضح من قراءة حمودة لهذا النص المبالغة في تحميل نص الجاحظ (شحنة تحميلية)؛ بمعنى أنه تعامل معه عبر خلفيات أخرى تتحيز إلى نموذج مغاير، ومن ثم فقد قرأ النص بعيون معاصرة حمّلته ما لا يحتمل، أو قوّلته ما لم يقل؛ ولا ندري هل تحدث الجاحظ في هذا النص عن دلالة الصمت ونوع الزي؟ كما ذهب إلى ذلك الباحث، صحيح أنّ مفهوم التوصيل قد تطورّ وخصوصاً مع رولان بارت غير أنه في تقديرنا لا يجب أن نحمل النص أكثر مما يحتمل. وقد أورد الباحث نصاً آخر للجاحظ حاول أن يُنزله المنزلة التكميلية لشقي ثنائية اللغة والكلام ونص الجاحظ على النحو الآتي: (والدلالة بالخط تمثل جانباً في عملية الكشف والبيان: فالقلم أحد اللسانين بل هو أبقى أثراً وأسع انتشاراً ذلك بأن اللسان مقصور على القريب الحاضر، والقلم مطلق في الشاهد والغائب، والكتاب يقرأ بكل مكان ولا يدرس في كل زمان واللسان لا يعدو سامعه ولا يجاوزه إلى غيره).[٣٦]

حاول الباحث أن يقرن هذا النص بالجدل والمقارنة الحاصلة بين الكلام parol واللسان langue وذلك (فيما يتعلق بوضع كل من المرسل والمستقبل؛ فالمرسل والمستقبل في حالة الكلام يشتركان في الوجود الزماني والمكاني، فالمتكلم يرسل رسالته إلى مستقبل يشترك معه في الزمان والمكان)،[٣٧] وكأنّ الباحث عبر عقده هذه المقارنات أراد أن يثبت الوعي المبكر عند الجاحظ (بكل ما تمثله الثنائية من احتمالات للجدل الذي انشغل به فكر القرن العشرين، فإلى 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 حل محل المستقبل الأول الذي أصبح في القراءة الأخيرة للرسالة المكتوبة غائباً. وهكذا يتعدد المتلقون بتعدد عمليات قراءة النص بينما يتوقف عدد متلقي الرسالة الكلامية عند متلقٍ واحد وكأن غياب الرسالة والمرسل والمستقبل في حالة الكلام يتحول إلى حضور متكرر للرسالة والمستقبل في حالة اللغة المكتوبة).[٣٨] وبهذه التنزيلات التي تحمل بين حناياه الكثير من العجب والإعجاب حاول الباحث أن يدلل على أنّ أطاريح الجاحظ وغيره بما هي جزء من المنظومة العقلية العربية لم تكن متخلفة (وكل ما حدث أننا في انبهارنا بإنجازات العقل الغربي وضعنا إنجازات البلاغة العربية أمام مرايا مقعرة صغرت من حجمها وقللت من شأنها)؛[٣٩] فمناطق اللقاء بين أفكار الجاحظ القديمة زمانياً والأطاريح الحديثة أكثر

من مناطق التباعد (بل إن القديم العربي —في تقدير حمودة– قد سجل عند أكثر من محطة سبقاً لا شك في نسبته للقديم العربي).[٤٠]

ورغم أنّ ما قدّمه قد يحمل بين حناياه بعض الإفادات (تبيين الآراء الحداثية للمثقف العربي)، إلا أننا نرى أنّ مثل هذا النوع من المقاربة لا يفيد في إنتاج نظرية لغوية عربية، وإنّما يزكي منجزاتِ اللسانيات الغربية الحديثة، ويجعلُ منها إطاراً ومنطلقاً للتفكير يحد من الرؤية العميقة التي تستحضر خصوصياتِ النموذج اللغوي العربي ومميزاته، ويوقع الكاتب في تحيزات النموذج الغربي، ولما كان ذلك كذلك فإنّ ما يؤخذ على الباحث هو أنّه لم يكن بوسعه أن يضع يده على كيفية الحوار المقترح مع نصوص الجاحظ، (ما اندرجت كثير من أفكاره في سياق النقد السجالي فلم يجرؤ على 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 خير تمثيل، ومن ثم وضع النظريات والمفاهيم القادرة على توظيف هذه الثقافة، ووضع قوانينها ووسائل تحليلها)،[٤١] فخليقٌ بنا أن نتعلم من القدامى طريقة في التفكير، أي طريقة في إنتاج الفكرة؛ لأن النتيجة المأساوية لشرعية النظرية القديمة التراثية، أو النظرية الحداثية الغربية، هي أننا في الحالين مستهلكون لمعرفة، غير قادرين على إنتاجها.

إنّ الدراسة التي يمليها الباحث عبد العزيز حمودة يتضح فيها الخلط حيناً والحماسة حيناً، وهذا مرفوض في الدراسات العلمية، فالكلام الذي لا يستند إلى الفحص الإجرائي المتين والواضح لا يمكن الاتفاق والأخذ به، فالأحكام لا تطلق كيفما جاء وأُتفق، وكان أولى على الباحث أن ينطلق من التراث نفسه وفي رؤية شمولية لما كتبه الجاحظ، لا أن يكون فوق جبل ليختار ما يشاء ثم يبدأ بإسقاط المفاهيم الغربية كيفما شاء؛ لأنه في هذه الحالة يكون الجاحظ غير مستعد للإجابة عن هذه الأسئلة، وفي هذا السياق شدد "غادمير" أن القراءة المعاصرة يجب أن تكون في الإطار التاريخي للمقروء وليس ببعيدة عنه، يقول وهو في مجال دراسته الآفاق بأنها توجد (عند الإشارة إلى مطالبة الوعي التاريخي برؤية الماضي في ضوئه هو، وليس في ضوء معاييرنا وأهوائنا المعاصرة، بل في داخل أفقه التاريخي).[٤٢]

وعلى الجملة، فإن قراءة الباحث عبد العزيز حمودة الإسقاطية للتراث النقدي انطلقت من "المتن الجاحظي"، لتمارس عليه نوعاً من التهميش، حيث جعل الباحث منه ذريعة لرفض المناهج النقدية الغربية، بمعنى أن أطاريح الجاحظ وَفق هذا الفهم أصبحت أداة للحط من شأن قيم الحداثة. وهكذا نزّل الباحث أقاويل الجاحظ منزلة الوسيلة أو الواسطة؛ والغاية منها الانحياز لمعسكر أعداء الحداثة.

إن القراءة الاستدراجية التي يمليها حمودة إنما هي ممارسة نبعت من موجهات خارجية مسبقة، ومن قراءات مؤدلجة بقناع أن النص لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائية بل هو فضاء دلالي مفتوح، بيد أنّ

القراءة (التي تعلل حاجة النص إلى التفسير في خارج النص لا من ذاته، هي قراءة لا تفسر ولا تقرأ والأحرى القول إنها تحجب وتزيف).[٤٣] ويعني ذلك أن المقاربة ما بين معنيين –قديم وحديث– قد يستلزم أحياناً التفريط بمبدأ الموازنة لحساب أحدهما على الآخر، وينبني على ذلك التغييب أو الغياب لخصوصية السمات العامة والخاصة للنص التي يخالف بها غيره.

وحتى في حال ثبتت صحة نتائج القراءة التي يمليها حمودة على نصوص الجاحظ، يبقى مع ذلك عدم صلاحية الأطاريح النقدية الجاحظية في المعاينة النقدية المنهجية للنصوص الأدبية المعاصرة كما في معالجة النظريات النقدية الحديثة لها؛ وذلك لأمرين هما:

١–تبدل الأجواء الفكرية لمهمة النقد والناقد ووظيفته في مباشرة النصوص المعاصرة، وقصور النظرة القديمة لمفهوم النقد والناقد والنص بما يكوّن إطاراً نظرياً موحداً يمكن أن نسميه (النظرية النقدية العربية القديمة)، وفضلاً عن هذا لماذا يعزف النقاد عن توظيف المفاهيم الجاحظية –والتي يرى حمودة أن لها فضل السبق– في نقد النصوص الأدبية المعاصرة وتحليلها؟

٢–تخلخل علاقة النص برؤى الناقد المتغيرة من آن إلى آن في عصرنا الحاضر بدءاً من (المقتربات الخارجية) في دراسة النصوص وانتهاء بـ(المقتربات الداخلية). إذ لم تستقر إلى الآن هذه العلاقة تبعاً لتبدل الوعي بأهمية تفسير العلاقات. لذا يرى البحث أن ما كان ليس بأفضل مما يكون أو ما سيكون؛ إذ يمكن الاكتفاء بما هو موجود في الساحة العربية من مناهج وتيارات غربية وهي كثيرة وتفي –إن لم تفض عن حاجتنا– في المعالجة والنظر إلى النصوص الأدبية المعاصرة مع التسليم بأن اختراقات هذه المناهج تتم عندما لا يسلّم الناقد بسطوتها المطلقة عليه ومحاولة مزاوجتها برؤى الناقد الخاصة في ميدان الاشتغال عليها، فقد يكون هذا حافزاً للتجاوز–الجزئي– بإنتاج الأنموذج النقدي الجديد عبر 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 يسد زوايا النظر للإبداع الأدبي والنقدي. إنّ عملية استدراج أقاويل الجاحظ وربطها بالأقاويل المعاصرة بما هي إجراء تأصيلي ينبغي أن تسير في اتجاهين، هما:

أ–نقد الثقافة الوافدة.

ب–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 والتمثل اللذين لا يعدوان أن يكونا نوعاً من مواءمة التراث لكي ينسجم مع متطلبات الثقافة الوافدة.[٤٤]

ثانياً–شكري المبخوت والأفق الاستدراجي:

أصبح الربط بين الموروث العربي الإسلامي والثقافة الغربية الحديثة أمراً مألوفاً على الساحة النقدية العربية، وهو ما ينم عن رغبة إشكالية في المواءمة بين فكر وافد يخشى بغيره أن يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراث آفل يخشى بغيره أن تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها. وهي رغبة قديمة كانت لها تجلياتها التي عبر عديد الباحثين إلا 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، والحق 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، ظناً بأن هذا الإسقاط يرفع من شأن التراث، وقد نستاء لهذه الإسقاطات لكثرة الخلط فيها وانعدام الدقة.

وَفق هذا الفهم، لا تبعد قراءة الباحث شكري المبخوت كثيراً عن مقاربة حمودة حيث نجده في كتابه الموسوم بـ"جمالية الألفة– النص ومتقبله في التراث النقدي" يؤصل لمفهوم (القارئ الضمني) و (أفق الانتظار) في التراث النقدي العربي[٤٥] من غير أن يأتي بنص واحد صريح على وجودهما، فهو يستشهد بمجموعة من النصوص لا صلة لها بالقارئ الضمني؛ وهو يتساءل ثم يجيب قائلا: (ولكن ما دور(المتقبّل الضمني) في نطاق هذه الآلية المعقدة التي يصورها الجاحظ وغيره من البيانيين؟ لا شك في أن الغفلة عن القارئ لحظة الكتابة قد تدفع بالمبدع إلى الاعتناء بما يمكن أن يكون عليه القول فيسرف في التزويق والزخرف وينجذب إلى ما في اللغة(الغفل) من إغراءات تجعله يضرب في فيافيها يستجلي مجاهلها ويسبر أغوارها[...] ولعل الخوف مرّده ما يمكن أن يؤدي إليه الإبداع من غموض والتباس يقطع حبل الوصل بين القارئ والنص لهذا ينتصب (المتقبّل الضمني) ليحدّ من غلواء المبدع مطالباً بحق(القارئ الصريح) في الفهم).[٤٦] ويدلل شكري المبخوت على وجود (المتقبل الضمني) في نص الجاحظ: (فللكلام غاية ولنشاط السامعين نهاية وما فضل عن قدر الاحتمال ودعا إلى الاستثقال والملال فذلك الفاضل والهذر وهو الخطل وهو الإسهاب).[٤٧] فالمتقبل الضمني عند شكري المبخوت هو بمنزلة المعيار الضمني الذي يحدد بلاغة الكلام وسننه التي ينبغي أن يسير عليها من أجل مراعاة حال القارئ الصريح.[٤٨] وكذلك استحضر ما أورده الجاحظ حول ما قاله بشر بن المعتمر في صحيفته مراعاة تناسب أقدار المعاني مع أقدار المستمعين وبين أقدار المستمعين وأقدار الحالات (فيجعل لكل طبقة في ذلك مقاماً حتى يقسّم أقدار الكلام على المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على الحالات).[٤٩]

فيرى المبخوت أن اشتراطات التناسب هنا تفترض حضور (المتقبل الضمني) فيها بوصفه حدّاً يضبط العلاقة بين خصائص القول الأدبي وكيفية أدائه وإيصاله إلى المتقبل.

وقلنا –من قبل– إن شكري المبخوت يتكلف تأويل (القارئ الضمني) بجعله معياراً لبلاغة الكلام لدى الجاحظ وغيره من البيانيين، علماً أن نص الجاحظ وغيره واضح بأن دلالته تنصرف إلى تخيل متلقٍ في ذهن المبدع في أثناء إنتاجه لمراعاة تقبلّه، وليس جعل المتلقي ضمنياً داخل الخطاب كما هو لدى آيزر، فمفهوم القارئ الضمني يتحدد بكونه بنية نصية (تتوقع حضور متلقٍ ما دون أن تحدده بالضرورة).[٥٠] تتوسط بين المؤلف والقارئ الصريح أو الحقيقي ليتماهى معها الأخير فتعمل على جذبه عبر التخييل أي تخيّل التجارب النصيّة ذاتياً والدخول في أفقها.فمدار اهتمام آيزر هو القارئ[٥١] لا المبدع؛ إذ لا شأن له بالأخير، فهو يعمل على ضبط عملية تفاعل القارئ الحقيقي مع النص عبر وجود القارئ الضمني في الخطاب الأدبي،[٥٢] عبر شكله وتوجيهاته وأسلوبه؛ لتحقيق التواصل مع القارئ الحقيقي.

ولذلك فمفهوم القارئ الضمني ليس مجردا من أية تعلّقات داخل منظومة آيزر في التلقي، بل هو يرتبط بضبط أنماط استجابة المتلقي داخل الخطاب عبر مجموعة من الأسس التي ترتبط بالمتلقي الضمني وهي (السجل) و(الاستراتيجية) و(مستويات المعنى) و(مواقع اللاتحديد) و(الفجوات) و(الفراغات)،[٥٣] هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن قيمة التلقي وفاعلية القارئ مع النص تصبح مصدراً لقيمة الأثر الأدبي نفسه،[٥٤] بل هي تعتمد عليه لدى آيزر لا بكشف المعنى بل بإعادة بناء النص.[٥٥]

لذا، لا يمكن فصم جهد آيزر واختزاله في (القارئ الضمني) حتى وإن تنزلنا وقلنا بوجود هذا النوع من القرّاء في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، فلا يُنهض حضورَه مناسبة نظرية التلقي لديهم، والحال هذه فلو استحضر الباحث شكري المخبوت الخلفيات المعرفية لنظرية التلقي، فهما أو استيعابا بوصفها نقلة في مجال الاهتمام، أو بوصفها توجيهاً عاماً للانتباه إلى محور القارئ وجمهور المتلقين لاتضحت له جملة من العناصر التي تبيّن البون بين أطاريح الجاحظ ونظرية التلقي في هذا المجال.

ويصدق على مقاربة الباحث شكري المبخوت طرح رحمن غركان حيث يقول 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. والحق إن وعي نقادنا القدامى كان عالياً، ومتساوقاً مع خصوصية لغتهم ونصها الشعري، وهو ليس بحاجة إلى (عصرنة) مفتعلة ليكون حقيقاً بالدرس. ولكن الدارسين المحدثين، ومن دون معرفة بخصوصية التعبير النقدي العربي ومصطلحاته الفنية، قادوا هذه الرؤى الفنية في

النقد إلى ما يناسب مفهوماتهم. وعالجوا نصوصها بما يكرس أطروحاتهم الفكرية والنقدية، وصار يسيراً، أن يؤمن الصولي بـ(شعرية الكتابة) ولا يؤمن بـ(شعرية الشفاهية)، وصار مبحث التخييل عند الجرجاني، باباً للحديث عن (استعارية اللغة)، وصار أبو تمام (مثوراً) للغة وخارجاً عن جمودها المزعوم. هذا المنحى وغيره من الدعاوى التي تحفل بها دراسات الشعرية المعاصرة، (قادت النص القديم إلى عصرنتها قسراً، بالتدليس حيناً، وبالاجتزاء المخل حيناً آخر،[٥٦] ونعجب كيف واشج شكري المبخوت بين نصوص الجاحظ و(القارئ الضمني) و(أفق الانتظار) الذي لا يرتهن أو يقبل الاتصال بمواشجته تلك؟! فهل حقاً الانتقاءات التي اجتلبها شكري المبخوت من المدونة الجاحظية في حقل الصورة الفنية من التراث النقدي والبلاغي العربي تتكفل ببناء هيكل شامخ لنظرية القراءة بمستوياتها النظرية ومذاهبها المعاصرة- عند العرب قديماً؟!

والحال هذه فإن شكري المبخوت جهر منذ البدء بإجرائه المتمثل في دفع النصوص التراثية إلى القول بمضامين التوجهات النقدية المعاصرة يقول: (رأينا أن نستكشف ذاكرتنا بأن نستدعي التراث فينا فنحاوره ونرهف السمع إليه، فإن نطق أنصتنا، وإن لمح 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 نرَ في جل الأحايين 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 ينفي وحدة الإشكالية، وأن تباين العصور لا يمس نوعياً أصول رؤية القدامى للأدب).[٥٧]

وتبدو مثل هذه النظرة المنهجية في تقويل التراث تنطوي على خطرين مقوضين لمعالم التراث النقدي والبلاغي، هما:

أولاً: إن وحدة الإشكالية المفترضة تمارس دوراً في صهر الاختصاصات المعرفية، ومن ثم في طمس معالم الاختلافات الكمية والنوعية لموضوع الإشكالية المدروسة.

ثانياً: في تجاوز التعاقب الزمني ردم لثغرات خصوصية التغير الثقافي والتنوع الفكري، مما ينجم عنه طمر نمو حركة الإشكالية زمنياً، وهذا يعني أن شكري المبخوت يعالج إشكالية (التلقي) من منطلق (الثبات) المعرفي والزمني المطلق في دراسة هذه الإشكالية، وهذا يذكرنا بمنهج سوسير في دراسة اللغة.

وقد تجلت القراءة الاستدراجية بين تضاعيف مصنفات قرّاء الجاحظ فمنهم – تمثيلاً- من حاول ربط الفكر الجاحظي 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 "النثر الفني وأثر الجاحظ فيه"، ووديعة طه النجم في "الجاحظ والحاضرة العباسية" وغيرهم. وفي هذا يقول الباحث عبد الحكيم بلبع:

(الجاحظ كان خالق هذا الاتجاه الواقعي، وموجهه في النثر الفني. وزعماء المدرسة الواقعية في أوروبا، لم يصنعوا شيئاً أكثر مما صنعه الجاحظ قبلهم).[٥٨] ولا يكتفي هذا الباحث بالربط بين الفكر الجاحظي والخلفيات المعرفية للمذهب الواقعي، بل حاول أيضاً أن يعقد 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 طبّق هذه النظريات، واهتدى إليها قبله).[٥٩]

أما الباحث محمد كرد علي وبمنطق القراءة الاستدراجية، فقد حاول أن ينزل أقوال الجاحظ ويربطها بأطروحات ديكارت وقد انتهى إلى القول: (فكأن 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).[٦٠] ومنهم أيضاً الباحث محمود الربداوي، الذي يرى في أقاويل الجاحظ تأكيدًا لأصالة هذا المنهج في العقلية العربية، -عبر سبق الجاحظ إليه-. يقول: (ولعله -وهو الأديب- من أسبق العلماء إلى أدق المناهج في البحث، وهو منهج "الشك طريق اليقين" المعزو إلى ديكارت... فكلام الجاحظ دليل واضح على نهجه العلمي، وإحلاله الشك المحل الأول، بغية الوصول إلى اليقين القائم على التجربة والتعليل، وإعمال الفكر واستنباط القواعد، وهو لعمري منهج في البحث دقيق، وفي العقلية العربية أصيل وقديم، وإن ألبسه الناس ثوباً من الحداثة، وأكثروا من الصخب حول من ينسب إليه من علماء العصر الحديث).[٦١]

وعلى الجملة، فلكي تكون القراءة مقبولة يجب أن تلتزم بما يمكن أن نسميه بقاعدة التماسك الداخلي، أي أن موضوعية النقد لا تقوم في اختيار مفتاح القراءة أو في انتقاء زاوية التأويل، وإنما في تطبيق نموذج التأويل الذي يختاره الناقد تطبيقاً صارماً على كل النص المقروء.

وقد صاغ الباحث حسن مصطفى سحلول ذلك في ثلاث قواعد كبرى إن تمسك بها التأويل كان مقبولاً، ويجب أن يكون من الممكن تطبيق شبكة التأويل أو نموذجه على مجموع العمل الأدبي وليس على بعض مقاطعه وحسب، ويجب أن تلتزم شبكة التأويل هذه بالمنطق الرمزي كما ظهر عبر علوم التحليل النفسي، ويجب كذلك أن ينحو نموذج التأويل دائماً نفس الاتجاه. وبالتسطيح النثري فإن التأويل يقاس بمقدار "صحته"؛ أي ليس المقصود أن نستخلص من العمل الأدبي هذه الحقيقة أو تلك. ولكن المطلوب -والقول للباحث سحلول- (أن نتفحصه على ضوء "لغة" أخرى كلغة التحليل البنيوي أو لغة التحليل الواقعي أو الرمزي الخ..)،[٦٢] وإلى مبدأ التماسك الداخلي هذا ينبغي 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 أنّه يجب التأكيد على أنّ 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.

الخاتمة:

إجمالا فإنّ النّهج التأليفي الجاحظي فى التّدوين –حيث المداخلات المعرفيّة والاسطراد الكثير– يجعل استنباط أفكاره ومعارفه النّقديّة يحتاج إلى باحث محبّ عاشق لهذا التّراث، صابر على مشاقه، خبير بطريقته، حذر فى كلّ ما يقرأه، ولكن لو صبرنا على هذا سنخرج بنتائج وملاحظات نقديّة مبهرة، فللتّراث الجاحظيّ قداسته التى تجعله يتمنع على من لا يُقدِّره حقّ قدره، ولا يخرج لآلئه إلا لمن غاص كثيرا فى أعماقه، وقتها يهبه الكثير والكثير من ثرواته اللغويّة والنّقديّة.

هوامش البحث:

[١] ويمكن أن نضيف إلى تلك الدراسات مقاربات ذات مشغل تاريخي صرف نحو، انظر: «**الوسط البصري وتكوين الجاحظ**» لشارل بيلا (بالفرنسية ١٩٥٣م، الترجمة العربية ١٩٦١م)، و«**الجاحظ حياته وآثاره**» لطه الحاجري، و«**الجاحظ**» لخليل مردم، و«**أدب الجاحظ**» لحسن السندوبي، 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.

[٢] أما المسار الأول فيبدأ من أبي عبيده إلى الجرجاني، أو من مجاز القرآن إلى دلائل الإعجاز. فإذا قرأ القارئ أبا عبيده فهو لم ينه مهمته، لأن 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 [...] انظر: العمري، محمد، **البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها**، (الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق، ٢٠٠٢م).

[٣] في مقابل البعد المقامي المنطقي، أشار محمد العمري كذلك إلى وجود البعد التداولي اللساني السياقي الذي يهتم بملاءمة العبارة للمقاصد وهو مبحث في تقدير الباحث غني جداً في البلاغة العربية وهو الذي صاغهُ السكاكي في أعقاب عبد القاهر الجرجاني، واعتبره مركزاً للبلاغة ولبّاً، وقد بينه الباحث محمد العمري في الفصل الرابع من القسم الثاني من كتابه "البلاغة العربية أصولها وامتداداتها".

[٤] عصفور، جابر، **قراءة التراث النقدي**، ط١، (قبرص: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩١م)، ص٥.

[٥] السابق نفسه، ص١١.

[٦] السابق نفسه، ص١٢.

[٧] انظر: السابق نفسه، ص٥٠.

[٨] انظر: السابق نفسه، ص٧٠.

*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.

[٩] الجودي، لطفي فكري محمد، **نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي: قراءة في تجربة الدكتور عبد العزيز حمودة: "المرايا المحدبة، المرايا المقعرة، الخروج من التيه" نموذجاً**، (القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ٢٠٠١م)، ص١٨٠.

[١٠] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، **البيان والتبيين**، (القاهرة: المطبعة التجارية، ١٩٤٧م)، ج١، ص٩٠.

[١١] حرب، علي، **هكذا أقرأ ما بعد التفكيك**، ط١، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥م)، ص١٣٣.

[١٢] السابق نفسه، ص١٣٤.

[١٣] حمودة، عبد العزيز، **المرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية**، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ٢٠٠١م)، ص٢٢٢.

[١٤] السابق نفسه، ص٢٢٤.

[١٥] الجودي، لطفي فكري محمد، **نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي: قراءة في تجربة الدكتور عبد العزيز حمودة: "المرايا المحدبة، المرايا المقعرة، الخروج من التيه" نموذجا**، ص١٨٠.

[١٦] حمودة، عبد العزيز، **المرايا المقعرة**، ص٢٢٥.

[١٧] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، **البيان والتبيين**، ج١، ص٨١.

[١٨] حمودة، عبد العزيز، **المرايا المقعرة**، ص٢٢٣.

[١٩] السابق نفسه، ص٢٢٣.

[٢٠] ريكور، بول، **نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى**، ترجمة: سعيد الغانمي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، د.ت)، ص٥٦.

[٢١] السابق نفسه، ص٥٦.

[٢٢] الغزالي، عبد القادر، **اللسانيات ونظرية التواصل– رومان جاكوبسون نموذجاً**، ط١، (دمشق: دار الحوار، ٢٠٠٣م)، ص٣٧–٣٨ وص٤٦–٥٨؛ وجاكوبسون، رومان، **قضايا الشعرية**، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، ط١، (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨م)، ص٢٧–٣٥.

[٢٣] انظر: الغزالي، عبد القادر، **اللسانيات ونظرية التواصل– رومان جاكوبسون نموذجاً**، ص٣٧–٣٨، ص٤٦–٥٨؛ وجاكوبسن، رومان، **قضايا الشعرية**، ص٢٧–٣٥.

[٢٤] فضل، صلاح، **بلاغة الخطاب وعلم النص**، ط١، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٢م)، ص١١١.

[٢٥] الكيلاني، مصطفى، **وجود النص– نص الوجود**، ط١، (تونس، قرطاج: مطبعة تونس، د.ت)، ص١٠٨.

[٢٦] انظر: جورج، طرابيشي، **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣م)، ص١٥٥.

[٢٧] نقلا عن: عصفور، جابر، **قراءة التراث النقدي**، ص٩.

[٢٨] انظر: حمودة، عبد العزيز، **المرايا المقعرة**، ص٢٢٤.

[٢٩] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، **البيان والتبيين**، ج١، ص٩٠.

[٣٠] انظر: الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ط٩، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م)، ص٢٥.

[٣١] حمودة، عبد العزيز، **المرايا المقعرة**، ص٢٢٣–٢٢٤.

[٣٢] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، **البيان والتبيين**، ج١، ص٧٨.

[٣٣] حمودة، عبد العزيز، **المرايا المقعرة**، ص٢٦٨.

[٣٤] السابق نفسه، ص٢٦٣.

[٣٥] السابق نفسه، ص٢٦٤.

[٣٦] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، **البيان والتبيين**، ج١، ص٧٩–٨٠.

[٣٧] حمودة، عبد العزيز، **المرايا المقعرة**، ص٢٦٤.

[٣٨] السابق نفسه، ص٢٦٥.

[٣٩] السابق نفسه، ص٤٨١.

[٤٠] السابق نفسه، ص٤٩١.

[٤١] الجودي، لطفي فكري محمد، **نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي**، ص١٨٠.

[٤٢] حمودة، عبد العزيز، **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٨م)، ص٣٢٤.

[٤٣] حرب، علي، **نقد الحقيقة**، ط٣، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م)، ص١٥.

[٤٤] انظر: البازعي، سعد، **استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث**، ط٣، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤م) ص٢٥٣– ٢٥٤.

* 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 إيزر، بالانتقال في الدراسة، من العلاقة بين الكاتب ونصّه، إلى العلاقة بين القارئ والنص.

[٤٥] للباحثة السورية سلامي، سميرة، مقال بعنوان: "إرهاصات نظرية التلقي في أدب الجاحظ" تنحو فيه المنحى نفسه الذي سلكة المخبوت في كتابه المذكور. انظر: **مجلة التراث العربي**، اتحاد الكتاب العرب، دمشق العدد ١٠٦ السنة السابعة والعشرون –نيسان ٢٠٠٧م، ص٢١٤–٢٢٧؛ ويبدو رأي الباحث مصطفى ناصف موافقا لما ذهب إليه الباحثان، يقول: (وهو في كل ما كتب وضع القارئ نصب عينيه، وجعله منطلقاً وغاية، وأظهر اهتماماً به، لم يكن موجوداً من قبل، لأن الاهتمام كان منصباً على السامع، وفكرة القارئ مدينة، على الخصوص للجاحظ، لا يكاد ينافسه فيها أحد)، ص٦٤؛ وبعد أن أجرى الباحث مصطفى ناصف حواراً مع نصوص كتاب الحيوان، ومنها نصوص عدّة تتعلق بالذباب، عرضها الجاحظ بأسلوب مرح، فيه هزل وسخرية، من أهمها النص الذي يسرد قصة قاضي البصرة عبد الله بن سوار في صراعه مع الذباب، توصل إلى القول: (وأنا أنزه القارئ، أن يقف عند هذا القص المحبوب، لا يتجاوزه، أُنزه نفسي عن الانخداع بفكرة الخبر والسرد والواقع والتلهّي، وتسرية القارئ، وترفيه الجاحظ عن نفسه، وعنك أيضاً)، ورأى حين جمع بين الجزئيات، أن الجاحظ كان يؤسس، من خلال السخرية والرمز، لمجتمع جديد، يؤمن بتعدد الثقافات، فيستوعب المتعارضات، ويرفض ثقافة الإلغاء والتناحر، (هذا هو الصراع الاجتماعي المسالم، الذي يستهوي الجاحظ، في حكاياته ورموزه، هذا تدافع أفكار أو اتجاهات أو فئات من المجتمع، لا أظن الجاحظ خالص الوجه للرضا والإشراق والترويح عن النفس. الجاحظ مهموم بثقافة ومجتمع، من خلال التأويل، قلّ أن يعبّر عن فكرة الأزمة تعبيراً مباشراً). انظر: مصطفى ناصف، **محاورات مع النثر العربي**، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٧م)، ص٦٤، ص٨٩–٩٠.

[٤٦] المبخوت، شكري، **جمالية الألفة: النص ومتقبله في التراث النقدي**، ط١، (تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، ١٩٩٣م)، ص١٨.

[٤٧] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، **البيان والتبيين**، ج١، ص٩٩.

[٤٨] انظر: المبخوت، شكري، **جمالية الألفة: النص ومتقبله في التراث النقدي**، ص١٩، ص٢١، ص٢٦–٢٧، ص٢٩–٣٠.

[٤٩] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، **البيان والتبيين**، ج١، ص١٣٨–١٣٩.

[٥٠] آيزر، فولفغانغ، **فعل القراءة: نظرية جمالية التجاوب في الأدب**، ترجمة: حميد لحمداني والجلالي الكدية، ط١، (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٤م)، ص٣٠؛ وانظر: هولب، روبرت، **نظرية التلقي: مقدمة نقدية**، ترجمة: عز الدين إسماعيل، (جدة: النادي الأدبي الثقافي، ط١، ١٩٩٤م)، ص١٥٧–٢٠٥.

[٥١] انظر: راي، وليم، **المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية**، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، ط١، (بغداد: دار المأمون، ١٩٨٧م)، ص٦٣؛ وخضر، ناظم عودة، **الأصول المعرفية لنظرية التلقي**، ط١، (عمّان: دار الشروق، ١٩٩٧م)، ص١٦٣؛ ومجموعة مؤلفين، **نظريات القراءة من البنيوية إلى جمالية التلقي**، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، ط١، (سوريا: دار الحوار، ٢٠٠٣م)، ص١٤٣.

[٥٢] انظر: راي، وليم، **المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية**، ص٤٣ و٦٢ و٦٦.

[٥٣] خضر، ناظم عودة، **الأصول المعرفية لنظرية التلقي**، ص١٥٣–١٥٨؛ ومجموعة مؤلفين، **نظريات القراءة من البنيوية إلى جمالية التلقي**، ص١٤٥–١٥٣؛ وآيزر، فولفغانغ، **فعل القراءة– نظرية جمالية التجاوب في الأدب**، ص٤٥–٨٢؛ وهولب، روبرت، **نظرية التلقي: مقدمة نقدية**، ص٢١١–٢٢٥؛ وراي، وليم، **المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية**، ص٤٦–٤٧؛ وتومبكنز، جين

ب.، **نقد استجابة القارئ من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية**، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم، مراجعة: محمد جواد حسن الموسوي، ط١، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩م)، ص١١٨-١٣٢.

[٥٤] انظر: تومبكنز، جين ب.، **نقد استجابة القارئ من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية**، ص٢٤-٢٧.

[٥٥] انظر: السابق نفسه، ص٢٤-٢٧.

[٥٦] انظر: غركان، رحمن، **مقومات عمود الشعر: الأسلوبية في النظرية والتطبيق**، ط١، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٤م)، ص١٥.

[٥٧] المبخوت، شكري، **جمالية الألفة: النص ومتقبله في التراث النقدي**، ص٨– ٩.

[٥٨] بلبع، عبد الحكيم، **النثر الفني وأثر الجاحظ فيه**، (القاهرة: مطبعة الرسالة، ١٩٥٥م)، ص٢٣٧-٢٣٨.

[٥٩] السابق نفسه، ص٢٦٦.

[٦٠] علي، محمد كرد، **أمراء البيان**، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٧م)، ص٣٩٦.

[٦١] الربداوي، محمود، **التيارات والمذاهب الفنية في العصر العباسي(٢)**، (دمشق: مطبعة الإنشاء، ١٩٨١-١٩٨٢م)، ص٤٧٦.

[٦٢] مصطفى، سحلول حسن، **نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها**، (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١م)، ص٢٨.

المراجع: References:

Al-bāzʿī, Saʿd, *ʾistiqbāl- al-Ākhar : al-Gharb fī al-Naqd al-ʿarabiy al-Ḥadīth*, ٣rd edition, (Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿarabiy, ٢٠٠٤).

Al-Ghazāliy, ʿabd al-Qādir, *al-Lisāniyyāt wa Naẓariyyah al-Tawāṣul– Rūmān Jākūbsūn Namūdhajan*, ١st edition, (Damascus: Dār al-Ḥiwār, ٢٠٠٣).

ʿalī, Muḥammad Kurd, *ʾumarāʾ al-Bayān*, (Cairo: Maṭbaʿah Lajnah al-Taʾlīf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, ١٩٣٧).

al-Jābriy, Muḥammad ʿābid, , *Binyah al-ʿaql al-ʿarabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah linaẓm al-Maʿrifah fī al-Thaqāfah al-ʿarabiyyah*, ٩th edition, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿarabiyyah, ٢٠٠٩).

Al-Jāḥiẓ, ʾabū ʿuthmān ʿamrū Bin Baḥr, *al-Bayān wa al-Tabyīn*, (Cairo: al-Maṭbaʿah al-Tijāriyyah, ١٩٤٧).

Al-Jūdiy, Luṭfi Fikri Muḥammad, *Naqd Khiṭāb al-Ḥadāthah fī Marjiʿiyyāt al-Tanẓīr al-ʿarabiy: Qirāʾah fī Tajrubah al-Duktūr ʿabd al-ʿazīz Ḥamūdah: "al-Marāyā al-Muḥaddabah, al-Marāyā al-Muqʿirah, al-Khurūj min al-Tīh" Namūdhajan*, (Cairo: Muʾassasah al-Mukhtār li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, ٢٠٠١).

Al-Kīlāni, Muṣṭafā, *Wujūd al-Naṣṣ– Naṣṣ al-Wujūd*, ١st edition, (Tunisia, Chartagne: Maṭbaʿah Tūnis).

Al-Mabkhūt, Shukri, *Jamāliyyah al-ʾulfah: al-Naṣṣ wamutaqabbuluhu fī al-Turāth al-Naqdiy*, ١st edition, (Tunis, Bayt al-Ḥikmah: al-Majmaʿ al-Tūnisiy lilʿulūm wa al-ʾādāb wa al-Funūn, ١٩٩٣).

Al-Rabdāwi, Maḥmūd, *al-Tayyārāt wa al-Madhāhib al-Fanniyyah fī al-ʿaṣr al-ʿabbāsiy (٢)*, (Damascus: Maṭbaʿah al-ʾinshāʾ, ١٩٨٢/١٩٨١).

Al-ʿumariy, Muḥammad, *al-Balāghah al-ʿarabiyyah: ʾuṣūluhā wa Imtidādātuhā*, (Casablanca: Dār ʾifrīqiyā al-Sharq, ٢٠٠٢).

Balbaʿ, ʿabd al-Ḥakīm, *al-Nathr al-Fannī waʾathar al-Jāḥiẓ fīhi*, (Cairo: Maṭbaʿah al-Risālah, ١٩٥٥).

Faḍl, Ṣalāḥ, *Balāghah al-Khiṭāb waʿilm al-Naṣṣ*, ١st edition, (Kuwait: Silsilah ʿālam al-Maʿrifah, ١٩٩٢).

George, Ṭarābīshī, *Madhbaḥah al-Turāth fī al-Thaqāfah al-ʿarabiyyah al-Muʿāṣirah*, (Beirut: Dār al-Sāqi, ١٩٩٣).

Gharkān, Raḥmān, *Muqawwimāt ʿamūd al-Shiʿr: al-ʾuslūbiyyah fī al-Naẓariyyah wa al-Taṭbīq*, ١st edition, (Damascus: ʾittiḥād al-Kuttāb al-ʿarab, ٢٠٠٤).

Ḥamūdah, ʿabd al-ʿazīz, *al-Marāyā al-Muḥaddabah min al-Binyawiyyah ʾilā al-Tafkīk*, (Kuwait: Silsilah ʿālam al-Maʿrifah, ١٩٩٨).

Ḥamūdah, ʿabd al-ʿazīz, *al-Marāyā al-Muqʿirah: Naḥwu Naẓariyyah Naqdiyyah ʿarabiyyah*, (Kuwait: Silsilah ʿālam al-Maʿrifah, ٢٠٠١).

Ḥarb, ʿalī, *Hakadhā ʾaqraʾu mā baʿd al-Tafkīk*, ١st edition, (Beirut: al-Muʾassasah al-ʿarabiyyah lildirāsāt wa al-Nashr, ٢٠٠٥).

Ḥarb, ʿalī, *Naqd al-Ḥaqīqah*, ٣rd edition, (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿarabiy, ٢٠٠٥).

Hulap, Robert, *Naẓariyyah al-Talaqqī: Muqaddimah Naqdiyyah*, trans. ʿizz al-Dīn ʾismāʿīl, (Jeddah: al-Nādī al-ʾadabī al-Thaqāfī, ١st edition, ١٩٩٤).

Iser, Wolfgang, Fiʿl al-Qirāʾah: *Naẓariyyah Jamāliyyah al-Tajāwub fī al-ʾadab*, trans. Ḥamīd Liḥamdānī wa al-Jalālī al-Kadiyyah, ١st edition, (Casablanca: Maṭbaʿah al-Najāḥ al-Jadīdah, ١٩٩٤).

Jacobson, Roman, *Qaḍāyā al-Shiʿriyyah*, trans. Muḥammad al-Walī wamubārak Ḥanūn, ١st edition, (Casablanca: Dār Tūbqāl, ١٩٨٨).

Khaḍr, Nāẓim ʿūwdah, *al-ʾuṣūl al-Maʿrifiyyah linaẓariyyah al-Talaqqiy*, ١st edition, (Amman: Dār al-Shurūq, ١٩٩٧).

Majmūʿah Muʾallifīn, *Naẓariyyāt al-Qirāʾah min al-Binyawiyyah ʾilā Jamāliyyah al-Talaqqī*, trans. ʿabd al-Raḥmān Būʿlī, ١st edition, (Syria: Dār al-Ḥiwār, ٢٠٠٣).

Muṣṭafā Nāṣif, *Muḥāwarāt maʿa al-Nathr al-ʿarabiy*, (Kuwait: Silsilah ʿālam al-Maʿrifah, ١٩٩٧).

Muṣṭafā, Saḥlūl Ḥasan, *Naẓariyyāt al-Qirāʾah wa al-Taʾwīl al-ʾadabiy wa Qaḍāyāhā,* (Damascus: Manshūrāt ʾittiḥād al-Kitāb al-ʿarabiy, ٢٠٠١).

Ray, William, *al-Maʿnā al-ʾadabī min al-Ẓāhirātiyyah ʾilā al-Tafkīkiyyah*, trans. Yūʾayl Yūsuf ʿazīz, ١st edition, (Baghdad: Dār al-Maʾmūn, ١٩٨٧).

Recoeur, Paul, *Naẓariyyah al-Taʾwīl: al-Khiṭāb wafāʾiḍ al-Maʿnā*, trans. Saʿīd al-Ghānimī, (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿarabī).

Salāmi, Samīrah, "ʾirhāṣāt Naẓariyyah al-Talaqqī fī ʾadab al-Jāḥiẓ" *Majallah al-Turāth al-ʿarabī*, ʾittiḥād al-Kitāb al-ʿarab, Damascus, No.١٠٦, Year.٢٧ - April ٢٠٠٧.

Tompkins, Jain B., *Naqd ʾistijābah al-Qāriʾ min al-Shaklāniyyah ʾilā mā baʿd al-Binyawiyyah*, trans. Ḥasan Nāẓim wa ʿalī Ḥākim, ed. Muḥammad Jawād Ḥasan al-Mawsawī, ١st edition, (Cairo: al-Majlis al-Aʿlā lilthaqāfah, ١٩٩٩).

ʿuṣfūr, Jābir, *Qirāʾah al-Turāth al-Naqdī*, ١st edition, (Cyprus: Muʾassasah ʿībāl lildirāsāt wa al-Nashr, ١٩٩١).