تأويلات أطروحات جاك دريدا في الممارسة النقدية المعاصرة

قراءة في آفاق فهم التراث العربي

د.مسالتي محمد عبد البشير

جامعة محمد لمين دباغين – سطيف02–الجزائر

كلية الآداب واللغات–قسم اللغة والأدب العربي

Abstract

Many modernism researchers were very concerned in the ancient litterature heritage; that was since our modern cultural renaissance had contributed in reviving this heritage, than trying to restore its valuable side. Thus it took the orientation in order to reach modern development and innovation. Those researchers had worked on the old manuscripts with their hearts and souls. They wanted to create a connection between the modern culture and the ancient one.

Keywords: Sur-interprètation/ Interprétation/Concretization/ Actualisation/ Polysemy

resume

Beaucoup de chercheurs du modernisme étaient très préoccupés par l'héritage de la littérature antique; C'est depuis que notre renaissance culturelle moderne a contribué à relancer ce patrimoine, que d'essayer de restaurer son côté précieux. Ainsi, il a pris l'orientation pour atteindre le développement et l'innovation modernes. Ces chercheurs avaient travaillé sur les manuscrits anciens avec leurs cœurs et leurs âmes. Ils voulaient créer un lien entre la culture moderne et l'ancienne.

Mots-clés: Sur-interprètation / Interprétation / Concretisation/ Actualisation/ Polysémie

ملخص:

تتأسس مرجعية هذا الدراسة من خلفية نظرية مفادها أنّ أخطر ما قد تتعرض له نصوص التراث من التأويل هو ذلك الاستدراج(*) الذي تمارسه عليه النظرية الغربية ، بيد أنها تدرك في الآن ذاته– أن الفعل المعرفي هو أمر حتمي لا يجوز رفضه لمجرد صدوره عن هذا المكان أو ذاك، كما تدرك أن معرفة الآخر تشكل مدخلاً للفائدة والمناظرة، إلا أنها ترى ما يراه طاغور إذيقول "إنني على استعداد لأن أفتح نوافذي في وجه جميع الرياح، لكن شريطة ألا تقتلعني هذه الرياح" وتبعا لما سبق ذكره ترى هذه الدراسة أن الخطاب النقدي العربي بحكم احتكاكه بالآخر الأوروبي واتصاله بأطروحات النقد الغربي – وهي جزء من أطروحات ثقافية عالمية – قد طبع بعلامات فارقة لعل أبرزها الغموض والازدواجية من جهة والالتفات إلى التراث من جهة أخرى.

كلمات مفتاحية: تأويل مفرط(مضاعف)، تأويل، تحقق النّص، ترهين (تحيين)، تعدد المعاني

مهاد نظري: جاك دريدا وسؤال القراءة: تنطلق هذه الدراسة من كون أن التراث ليس بحاجة إلى (عصرنة) مفتعلة ليكون حقيقا بالدّرس، لكن هذا المبدأ بالمقابل لا يدعو إلى التخلي عن كل مقارنة أو مقاربة بين بعض مقولات النّقد العربيّ القديم ونظريات النّقد الحديث، فلا ينكر باحث حصيف وجود ما يُسمى بـ «التّرادف النّظريّ» بين الثّقافات والنّظريّات، وإنّما الذي يُقرر في هذا السياق هو ضرورة استكناه المقولات النّقدية والبلاغيّة والجماليّة التّراثيّة في أصالتها أولا واستكشاف

مقدرتها؛ بناءً على مكوناتها الذّاتية وكفايتها في التّفسير والتّحليل لا بناء على «اقترابها» من مفهوم جديد أو حديث (أو تجري به ألسنة نظريات جاهزة في الغرب).

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

يعتمد قرّاء التراث البلاغي – ضمن هذا المسار– على أفق الفحص الإشاري الذي يتكئ أساسا على المجاورة بين مقولات التراث/القديمة والمقولات الفلسفية و اللسانيّة المعاصرة ، أو يعتمد على إحلال مصطلحات نقديّة حديثة في خلايا النّص النّقديّ التراثي للدّلالة على صحة الاستدلال والنّتيجة فإذا دلّ التابع أبان عن المتبوع؛ بمعنى أنّ أطاريح التراث ضمن هذا المسار تتأسس على مرجعيّة غربية في إنجاز قراءتها للنّص النّقديّ العربي. ولعلّ أخطر ما يتعرض له هذا النّمط من التّأويلات هو أنّ أحد جانبي التّأويل (النّص التراثي أو النّظرية الغربيّة) يستدرج المؤول إلى النّظرة التّاريخيّة المبسطة والانحصار في الأسبقيّة الزّمنيّة، ومن ثمّ يبدأ البحث عن الأصل، أو أصل الفكرة أو أساس المبدإ النّظريّ في أحد الجانبيين دون الآخر. ومن هنا ينتهي التّأويل إلى أنّ أحد الجانبين كان له السّبق والرّيادة في صياغة ذلك المبدإ النّظريّ وتقريره؛ وكثيرا – إن لم يكن دائما كما سنقف عليه – ما يصب التّأويل لمصلحة النّص التّراثيّ مما يجعل عملية التّأويل ليست منصفة، أو عادلة لكلا الطرفين. ومن المقاربات التي قاربت النّص التراثي وَفق هذا الأفق/المسار نجد قراءة الباحث عبد العزيز حمودة في كتابه الموسوم بـ **المرايا المقعرة، نحو نظريّة نقدية عربية**، و قراءة الباحث طارق النعمان ضمن كتابه الموسوم بـ"**مفاهيم المجاز بين البلاغة والتّفكيك**"...

تحاول هذه الدراسة الوقوف على أهمّ الخلفيّات المؤسسة لفهومات النقاد المعاصرين للنّص التراثي انطلاقا من مفاهيم التفكيك، والسؤال المطروح هنا هو: إلى أي مدى وُفّق هؤلاء في إيجاد التوليفات المناسبة بين طروحات التراث و بين مقولات التفكيك /المفاهيم الغربية ؟

لا يكاد المتأمّل في قضايا القراءة النقدية داخل الثقافة العربية الحديثة يظفر بما يرتضيه إجابةً شافيةً، تصل به إلى بَرد اليقين فيما يخصّ المنهج الذي يتوسّل به المؤوّل في قراءة التراث البلاغي وتأويله ؛ فقد ظلّ الوعي بتراثنا البلاغي يمثل لحظة أخرى من اللحظات الّتي ما فتئت تقلق تفكيرنا الأدبيّ، منذ أصبح ما سمي بـ"**الأصالة والمعاصرة**"هاجسا تصدر عنه جميع الكتابات النّقديّة عن وعي أو لا وعي، فليس الاهتمام بتراث بلاغي متنوع وخصب إلا وجها لإشكال ثقافيّ يتجسّد في موقفنا من التّراث والحداثة، وموقفنا من قضية التّجديد والإبداع. ولعلّه حان الوقت كي نجعل من الاهتمام بتراثنا البلاغي لحظة تأمل فيما ينبغي صنعه من أجل تطوير الحقل النّقديّ من غير الجهة الّتي سعى إليها معظم نقادنا في السنوات الأخيرة. إنّ إشكال التراث البلاغي هو إشكال قراءته؟ وإشكال هذا التراث هو أيضا أحد أوجه الحضارة: كيف السبيل إلى فهم طبيعتها ؟

أولا: المرايا المقعرة: أنساق التفكيك في التراث ووهم التأصيل:

«واعلم أنك لا تشفي الغَلــة، ولا تنتهي ثـلج اليقــين حتى تتجاوز حـدَ العـلم بالشَيء مجمــلاً إلى العـلم بــه مفصّلاً، حتى لا يقنعـك إلا النَظر في زواياه، والتَغلــغل في مكامنه وحتى تكون كمن تتبع الماء حتى عرف منبعه وانتهى في البحث عن جوهر العود الذي يصنع فيه إلى أن يعرف منبته ومجرى عروق الشَجر الذي هو منه» عبد القاهر الجرجاني

لقد بات واضحا فيما يقول الباحث **لطفي فكري** أنّ المسيرة النّقديّة المعاصرة جاءت أسيرة لنشاطات نقديّة لا تفسح المجال بعيدا عن التّبعية والتّسليم بآراء الآخر على الصعيدين[5]: التّنظيريّ والتّطبيقيّ، وهو ما يستحيل معه بناء خصوصيّة عربيّة نقديّة يمكن أن يشار إليها بالبنان. وفي هذا السّياق نجد **مقاربة الباحث عبد العزيز حمودة** وبالتّحديد في كتابه الموسوم بـ "**المرايا المقعرة، نحو نظريّة نقديّة عربيّة**" بما هو قائم على تبني النّظرية العربيّة (التّراثيّة) باعتبارها الأساس التي تقوم عليه جل التّنظيرات الغربيّة من: حداثة بنيويّة، **وتفكيكيّة**، نجده يرسم من خلال استعراضه لقضايا نقديّة كانت مثار اهتمام النّقاد القدماء صورة لبديل نقديّ عربيّ

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

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

في سياق حديثه عن نظريّة النّظم بوصفها الخطابَ المؤسسَ للنّظريّة النّقديّة كان لزاما، على الباحث، كما أقرّ هو بذلك أن يقف أمام دلالة اللغة بمنطق النّقد القديم؛ وتبعا لهذا التصور فقد استبطن الباحث من قول الجاحظ: **«قال بعض جهابذة الألفاظ ونقاد 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 وإنّما تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها وإخبارهم عنها واستعمالهم إياها... وكلما كانت الدّلالة أوضح وأفصح كانت الإشارة أبين وأنور كان أنفع وأنجع»**[6].

أنّ هذا النّص النّقديّ يحتمل القراءة العصريّة، ورغم أنّه قد ادّعى أنّه لن يُنطق النّص بما ليس فيه، فقد سعى إلى أن يربط بين مفهوم الدّلالة عند الجاحظ والمفهوم اللسانيّ والفلسفي المعاصر–خاصة أطروحات التفكيك عند دريدا–، ولم يراعِ في هذه النّقطة المعطياتِ التّاريخيّةَ التي لا تجيز المقارنة بين نص ينتمي إلى القرن الهجري الثّالث ومفهوم الدّلالة اللسانيّ الذي صاغه دو سوسير ودريدا في القرن العشرين.

يقدم نص الجاحظ السابق حسب حمودة رؤية شديدة المعاصرة، ومن ثمّ فهو ليس بعيدا عن أقاويل **الفلاسفة الألمان من ظاهرتيين وتأويليّين ثمّ أصحاب التّلقي والتّفكيك** من بعدهم « فالمفاهيم والأفكار في حالة مستورة خفيّة بعيدة محجوبة مكنونة في نفوس أصحابها وصدورهم وخواطرهم (المرسلين) "موجودة في معنى معدومة" أي إنّها في حالة

اللامعنى... ولهذا كان من المنطقيّ دون تفلسف – يضيف الباحث – أو تحليل نفسيّ لا حاجة لنا به أن ينتقل الجاحظ في خطوته التّالية إلى "وإنّما تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها وإخبارهم لها وإخبارهم عنها في استعمالهم إياها" بمعنى أنّها "تكتسب معناها عند التّعبير عنها باللغة"... ولا يدركها المتلقي أو المستقبل هو الآخر إلا داخل اللغة وعند وعيه بها لغويّا»[7].

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

والحاصل أنّ حمودة لم يستحضر الجانبَ المعرفيَّ في إنتاج المفاهيم وخلفيّاتها الفكريّة؛ فمفهوم الدّلالة عند الجاحظ لا يمكن فصله عن إشكاليّة اللفظ والمعنى، في حين أنّ هذه الإشكاليّةَ تكاد تكونُ غائبة عن أذهان اللسانيين المعاصرين الذين اشتغلوا بإشكال التّواصل أكثر من غيره؛ بمعنى أنّ قضية اللفظ والمعنى في تراثنا مسألة أساسيّة مشتركة في العلوم والدّراسات العربيّة التي تتصل بالكلمة واللغة حيث إنّها «هيمنت على تفكير اللغويين والنّحاة وشغلت الفقهاء والمتكلمين، واستأثرت باهتمام البلاغيّين والمشتغلين بالنّقد، نقد الشّعر والنّثر، دع عنك المفسرين والشّراح الذين تشكل العلاقة بين اللفظ والمعنى موضوع اهتمامهم العلنيّ الصّريح»[8].

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

يرى الباحث علي حرب أنّ قراءة عبد العزيز حمودة **التّطابقيّة** لا تحقق سوى إثبات السّبق للعرب وهي لم تستطع الوفاء به؛ لأنّها «قراءة اختزاليّة رجعيّة للتّراث النّقديّ نتيجتها أن نكرر ما سبق أن عرفناه أو أن نصادر على ما توصل غيرنا إلى معرفته»[9]. وهي لم تقف عند هذا الحد بل تجاوزته إلى التّغاضي عما ابتكره أو صاغه المحدثون في الحقول والمجالات المعرفيّة المتنوعة وهذا ما جعل مقارناته ليست متينة من حيث الابتكار والإبداع،« سوى كونها تعبّر عن وعي مأزوم أو تشكل ردّا على الغربيّين أو على المستشرقين، لكي نثبت لهم بأنّه كان لنا (عقل ناضج) أو (غير متخلف) وهذا هدر للجهد. ذلك أنّ الحضارة العربيّة تصدرت واجهة الإنتاج الفكريّ والعلميّ لقرون طوال بقدر ما شكّلت رافدا من روافد الحضارة الحديثة. ومحاولة إثبات ذلك الآن يصدر عن عقدة دونيّة هي الوجه الآخر للعمليّة الاستشراقيّة»[10].

ويمكن القول تاليا؛ إنّ الباحث ،وهو يناقش نصَّ الجاحظ، ذكر دالين متناقضين؛ وذلك حينما صرح بأنّ منهجه في المقاربة يعتمد على المزج بين ما جاء في هذا النّص وبين نصوص الجاحظ الأخرى، يقول: «لكنّ النّص أيضا، خاصّة إذا ربطنا بين ما جاء فيه وبعض مقولات الجاحظ الأخرى...»[11]. وغير بعيد عن سياق هذه القولة يذكر الباحث بل ويعترف أنّه ناقش هذا النّص «في عزلة عن نصوص أخرى للجاحظ»[12].

أما على المستوى الإجرائيّ فتبرزُ انتقائيّةُ الباحثِ بصورة جليّة؛ وذلك حينما لجأ إلى التّعامل مع نصوص جاحظيّة بعينها دون أخرى، والحقيقة أنّ الإجراء الانتقائيّ للباحث تعدى إلى انتقاء آخرَ من خلال اختياره ستة أركان أساسيّة لقيام

نظريّة أدبيّة عربيّة بديلة؛ بيد أنّ المتأمل للأركان الستة التي ذكرها الباحث يلحظ أنّه لا يمكن لهذه الأركان بأيّ صورة من الصور أن تشكل أسسا بقدر ما هي تجسيد لـ «قضايا تتغير وتتجدد وقد تختفي وفق الحاجة إليها ضمن قضية واحدة تشملها وتحتويها، هي قضية اللفظ والمعنى»[13]. وتبعا لهذا التصور، فقد رأى الباحث عبد العزيز حمودة أنّ قول الجاحظ يمثل «أشهر تعريف مبكر للغة كأداة اتصال»[14]، مقدرا أنّ عبارة الجاحظ «المعاني القائمة في صدور العباد المتصورة في أذهانهم و المختلجة في نفوسهم مستورة خفية..» تعريفٌ مبكرٌ للعلاقة بين شطري العلامة الدّال والمدلول من منظور حديث «فالمدلول الذي يتحدث عنه الجاحظ – في رأي حمودة – هنا فكرة، أو مفهوم بمعنى أنّ الدّال لا يشير إلى الشّيء الحسيّ بل إلى فكرته أو مفهومه... فقد سبق للجاحظ أن قدّم تعريفا لفعل دلّ في الجزء نفسه من الكتاب نفسه قال فيه: «ومعنى دلّ الشّيء على معنى فقد أخبر عنه وإن كان صامتا، وأشار إليه وإن كان ساكنا وهذا القول شائع في جميع اللغات ومتفق عليه مع إفراط الاختلافات»[15].

ثم إنّ الجاحظ – يضيف الباحث –: «يستخدم قبل نهاية السّطور لفظة "الدّلالة" فلا غرابة إذن في الحديث عن الدّال والمدلول»[16]؛ وكأنّ الباحثَ من خلال هذا الرّبط أراد أنْ يصدح بأنّ العقل العربيّ – والجاحظ مكون هام فيه – قد نجح في تقديم مكوناتٍ عصريّة، تقف على قدم المساواة في بعد النظرة والتّركيب والعمق مع منتجات العقل الحديث.

كان على الباحث عبد العزيز حمودة أن يبحث في مدونة الجاحظ عن الرّابط بين هذه الأطراف، المتمثل في وظائف أبرزها صمود في: الوظيفة الإفهاميّة، والوظيفة الخطابيّة والوظيفة الشّعريّة، وقد رأى صمود أنّ الوظيفة الإفهاميّة تقوم من البقيّة مقام الأصل؛ «إذ لا يتصور الجاحظ خطابا لغويّا، مهما كان مستواه،لا يكون الفهم والإفهام قاعدته. وغاية هذه الوظائف جميعا السّامع، وهذا مظهر من مظاهر الجدوى »[17].

ونتبنى، في هذا المقام، الفهم الذي أسّسه الباحث مصطفى الكيلاني حيث يرى في الإسقاطات النّقديّة الحديثة على التّراث النّقديّ والبلاغيّ العربيّ نوعا من الابتعاد من تهمة التّنكر للذّات العربيّة؛إذ يقول: «وهكذا تظلّ قراءة التّراث النّقديّ عند جلّ النّزعات الحداثيّة رهينة الانتقاء والتجميع، تشرع فكر الغير... عبر ما تقوله، فيتقلص الموجود الفاعل في غمرة المفقود المتسع وينضم الوثوق القديم الذي ألفناه في المنتصف الأول من هذا القرن إلى وثوق جديد ينقد الظّواهر السائدة ولا ينفذ إلى قيعان الذّات، يدّعي الانفصال عن السّائد لتبديد كثافة الرّكود ويعجز عن الانخراط في حركة التّاريخ والمجتمع. فإذا الوضعيّة (الحداثيّة) الرّافضة بجنون للحظة العصبيّة تؤسس إيديولوجيا الفردانيّة لا غير وتكرّس مفاهيم غيبيّة جديدة. ولكن المطلق في هذه المرة يتحوّل من أصوليّة توفق بين الثّقافتين العربيّة والغربيّة إلى إقصاء خفي لروح الذّات وتبريز للحضور الغربيّ دون إهمال – التّراث – الواجهة، كي يسلم الحداثيّون الجدد من تهمة التّنكر للذّات»[18].

كان على الباحث عبد العزيز حمودة في تقديرنا أن ينتقل من المباهاة المؤسيّة بالجاحظ في حضرة **جاك دريدا** إلى الفهم الموضوعيّ العميق والتّاريخيّ لنصوصه ونصوص **جاك دريدا**، في علاقاتها المتباينة، وأنساقها المتغايرة، بوعي نقديّ لا يتضاد عاطفيّاً، بل يتماسك إجرائيّاً، ويتأسس منهجيّاً في سعيه لإنتاج معرفة جديدة (لا أيديولوجيا جديدة) بالتّراث، فقد تكون أدوات إنتاج معرفتنا الجديدة بالتّراث ليست من صنعنا تماماً، ولكنّنا يمكن أن نمتلكها تماماً، بالفحص الدّقيق لسلامتها والمراجعة المستمرة لأصولها، والانتباه لمغزى ما يقوله عبد القاهر الجرجاني «واعلم أنّك لا تشفي الغلة، ولا تنتهي ثلج اليقين حتى تتجاوز حدّ العلم بالشيء مجملاً إلى العلم به مفصّلاً، حتى لا يقنعك إلا النّظر في زواياه، والتّغلغل في مكامنه، وحتى تكون كمن تتبع الماء حتى عرف منبعه وانتهى في البحث عن جوهر العود الذي يصنع فيه إلى أن يعرف منبته ومجرى عروق الشّجر الذي هو منه»[19].

وبغض النّظر عما يقوله التراث، فإنّ ادّعاء السّبق إلى إبداع الأفكار والتّصورات من خلال قراءات انتقائيّة، لا يقصد إليها أصحابها ليس بالأمر العلميّ النّافع، ثم إنّه سلاح ذو حدين، فهو حجة علينا وعلى من سبقنا وليس حجة على من أتى بتلك النّظريات واستفاد منها. وقد استدرك الباحث استدراكا طريفا؛ حين نبه إلى أنّ نص الجاحظ السّابق «يتحدث عن اللغة من منظور كونها لغة "إخبار" أو تفاهم بالدّرجة الأولى ومن ثَّم فالدلالة محددة (denotative) وليست متعددة الإيحاءات (connotative)»[20].

ويبدو أنّ عبارة الجاحظ الأخيرة «وكلما كانت الدّلالة أوضح وأفصح كانت الإشارة أبين وأنور كان أنفع وأنجع»[21] هي التي حملت الباحث على أن ينزّل النّص ويوجهه هذه الوجهة/الاستدراكية.

وهو الاستدراك نفسه الذي وقف عليه **الجابري** في كتابه "**بنية العقل العربي**" حينما بين أنّ الجاحظ/المتكلم لم يكن معنيا بقضية "الفهم"، فهم كلام العرب وحسب، بل لقد كان مهتما أيضا، ولربّما في الدّرجة الأولى – كما يقول الجابري – «بقضية "الإفهام"، إفهام السامع وإقناعه وقمع المجادل وإفحامه»[22].

وَفق هذا الفهم أيضا لست أقول إنّ النقد العربيّ المعاصر عليه أن يهجر كل مقارنة أو مقاربة بين بعض مقولات النّقد الأدبيّ العربيّ القديم ونظريات النّقد الحديث، فلا ينكر عاقل وجود ما كان يسميه الباحث **أحمد العلوي** في كتابه (الطبيعة والتّمثال) بـ «التّرادف النّظريّ» بين الثّقافات والنّظريّات، وإنّما الذي يُقرر في هذا السياق هو **ضرورة استكناه المقولات النّقدية والبلاغيّة والجماليّة التّراثيّة في أصالتها أولا واستكشاف مقدراتها؛ بناءً على مكوناتها الذّاتية وكفايتها في التّفسير والتّحليل لا بناء على «اقترابها» من مفهوم جديد أو حديث (أو تجري به ألسنة نظريات جاهزة في الغرب)**، هذا مع التنبيه إلى ما يصاحب تلقي هذه النّظريّات من انتقائيّة وتسطيح واشتغال بالمضامين أكثر من الآليّات .

ثانيا: مفاهيم التفكيك ووهم الاستدراج/مغالطة الشرعية:

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

في كتاب «مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك» نلاحظ أن المؤلف طارق النعمان يقدم لنا عبارات صادمة يصعب قبولها من مثل: «إنّ صورة تفاريق العصا في ترابطها مع الجسد تذكر بكل من دريدا أو مفهوم الانتشار أو النّثار»[23] وهو لا يخالجه شكّ في أنّ الجاحظ كان على وعي ببعض تقنيّات التّفكيك كـ(الاختلاف) و(الانتشار) و(الإرجاء) و(الكتابة) من خلال كتابه (الحيوان). يقول بعد أن قارب نصا جاحظيا: «هل نكون مغالين إذا قلنا إنّ الجاحظ هنا في احتياج إلى **قراءة دريداويّة** بين تصوّره هذا وتصوّر كل من روسو وسوسير وبيرس وشتراوس وياكبسون وهيلمسلف وبارت للعلامة والكتابة؟»[24].

لا شكّ أنّ هذه الأقوال وغيرها – مما سنقف عليه مما يدل على التفات إلى تراث الجاحظ – ينبع عن خوف من مواجهة الواقع، بل ونستطيع أن نعزو هذا الالتفات إلى الظروف التاريخية التي يمر بها العالم العربي في الوقت الحاضر. فالعرب يدركون إدراكا واضحا أنهم متخلفون عن حضارة العصور لذلك فهم محتاجون إلى الاحتماء بالتراث لتحقيق التوازن النفسي، فهذا الالتفات يحمل بعدا ثقافيا نفسيا، وكأننا نعيد قراءة تراثنا، لا لنكتشف هويته بنفسه أو تميزه، وإنما لنتبين شبهه بغيره المتفوق حضاريا لتخفيف كآبة الوعي بالتخلف[25].

وهكذا، نلاحظ كيف أن طارق النعمان حاول ربط مقولات التّفكيك بأطاريح الجاحظ النّقديّة، بيد أنّ هذا الإجراء غيّب التّصور المتكامل للمصطلح أو لنقل تحميل النّص التّراثيّ/الجاحظيّ ما لا يحتمل؛ بمعنى أنّ هناك ثمّة أفقا منهجيّا

ألسنيّا يحاول مصالحة الجاحظ مع **جاك دريدا**؛ إذ تحضر في قراءة طارق النعمان للمدونة النقديّة الجاحظيّة أو لبعض نصوصه، مصطلحات (الاختلاف)، و(الإرجاء)، و(التّأجيل)، و(الحضور)، و(الغياب) ضمن الميدان التّفكيكيّ، و(المؤلف الضّمنيّ)، و(المروي عليه)، و(القارئ الضمني) ضمن السّردية لخلق تفسير معاصر لنصوص الجاحظ، ومن ثمّ خلق صورة الجاحظ المفكِّك أو الذي يمارس التّفكيك عن دراية به، فهو يقول: «إنّ صورة تفاريق العصا في ترابطها مع الجسد تذكر بكل من دريدا أو مفهوم الانتشار أو التّناثر كما تذكر بأبيات عروة بن الورد:

إنّـــي امـــرؤ عـــاف إنـــائيّ شـــركة وأنـــت امـــرؤ عـــاف إنـــاؤك واحـــدُ

أتهـــزأ منّـــي أن ســـمنت وأن تـــرى بجســـمي شـــحوب الحـــق والحـــق جاهـــدُ

أفـــرّق جســـمي فـــي جســـوم كثيـــرة وأحســـو قـــراح المـــاء والمـــاء بـــاردُ»[26]

ويضيف إنّ «خاتمة الجاحظ تؤكد وعيه بحق الاختلاف»[27]، ويقول في نّص آخر: «ففي ظل الآخر، بكل صوره المختلفة وتجلياته المتنوعة، وعبره، وسببه، ينشر الجاحظ تجاوزه، كتابته، ذواته الأخرى المتناثرة بكل ما فيها من اختلاف، بين وعي بالجسد ووعي بغيابه، بين هاجس الغياب الأكيد وحاضر الجسد المؤقت يبحث الجاحظ عن تفاريق العصا في البيان، في الكتابة والكلام كمجاز يبقى، كأثر وعلامة الحضور في الغياب»[28]. وقد حاول هذا الباحث في مقاربته أن يثبت أمرين هما:

1- قراءة الجاحظ قراءة تفكيكيّة تؤكد جوهرية ممارسته (الاختلاف) إلا أنّ (الاختلاف) و(الانتشار) الذي سعى إليه الباحث طارق النّعمان لا يقوض خطاب الجاحظ بقدر ما يجمعه في بنية (الكتابة عبر الآخر) أو(عبر الجسد) عبر(الأشياء). وهذا يختلف عن المقصود من (الاختلاف) عند دريدا[29].

2- وعي الجاحظ ببعض تقنيّات التّفكيك كـ(الاختلاف) و(الانتشار) و(الإرجاء) و(الكتابة) من خلال كتابات الجاحظ في (الحيوان).

ومن الإشارات التي تؤكد وعي الجاحظ بالممارسة التّفكيكيّة قول طارق النّعمان مستشهدا بنص للجاحظ قال فيه: «وليس بين الرّقوم والخطوط فرق، ولولا الرّقوم لهلك أصحاب البز والغزول، وأصحاب السّاج وعامة المتاجر، وليس بين الوسوم التي تكون على الحاضر كلّه والخف كلّه والظلف كله، وبين الرّقوم فرق، ولا بين العقود والرّقوم فرق، ولا بين الخطوط والرّقوم كلّها فرق، وكلّها خطوط، وكلّها كتاب، أو في معنى الخطّ والكتاب، ولا بين الحروف المجموعة والمصوّرة من الصّوت المقطع في الهواء، ومن الحروف المجموعة المصوّرة من السّواد في القرطاس فرق»[30]، وقال فيه عن اللسان: «اللسان: يصنع في جوبة الفم وهوائه الذي في جوف الفم وفي خارجه، وفي لهاته، وباطن أسنانه، مثل ما يصنع القلم في المداد اللّيقة والهواء والقرطاس، وكلّها صور وعلامات وخلق مواثل، ودلالات، فيعرف منها ما كان في تلك الصور لكثرة ترددها على الأبصار، كما استدلوا بالضّحك على السّرور، وبالبكاء على الألم، وعلى مثل ذلك عرفوا معاني الصّوت، وضروب صور الإشارات، وصور جميع الهيئات، وكما عرف المجنون لقبه، والكلب اسمه»[31]، وبناء على ذلك يقول الجاحظ: «على مثل ذلك فَهِمَ الصّبيُّ الزّجر والإغراء، ووعى المجنون الوعيد والتّهدد، وبمثل ذلك اشتد حُضرُ الدّابة مع رفع الصّوت، حتى إذا رأى سائسه حمحم. و إذا رأى الحمام القيم عليه انحطّ للقط الحبِّ، قبل أن يُلقي له ما يلقطه. ولولا الوسوم ونقوش الخواتم، لدخل على الأموال الخلل الكثير، وعلى خزائن النّاس الضّرر الشّديد»[32].

ويعلق طارق النّعمان على نص الجاحظ قائلا: «فهل نكون مغالين إذا قلنا إنّ جاحظ الحيوان هنا يكاد يتجاوز إشكاليّة الميتافيزيقيا الغربيّة، ميتافيزيقيا الحضور المؤسسة على ثنائيّة الكلام/الكتابة، وأولويّة الأول على الثانيّة من خلال مفهومه هذا للعلامة، إذ إنّه ينظر حتى للعلامة الصّوتيّة بوصفها كتابة مؤسسة على قابلية التّكرار، مثلما يتجاوز هذه الثّنائيّة ذاتها لدى جاحظ البيان والتبيّين؟»[33].

ويسأل مرّة أخرى قائلا: «هل نكون مغالين إذا قلنا إنّ الجاحظ هنا في احتياج إلى **قراءة دريداويّة** بين تصوّره هذا وتصوّر كل من روسو وسوسير وبيرس وشتراوس وياكبسون وهيلمسلف وبارت للعلامة والكتابة؟ إنّ العلامة هنا – أيّا كان نوعها – مفهومة بوصفها أثرا لأصل له سواها وهكذا فإنّ الكتابة ليست علامات من الدّرجة الثّانيّة للعلامات اللفظيّة، ذلك أنّ العلامات الملفوظة هي ذاتها كتابة، وبهذا المعنى فإنّ نظام الكتابة، كما يشير دريدا في نقده لكل من سوسير وياكبسون وآخرين، ليس نظاما للخارجيّة (للعرض، للإضافيّ)، للمساعد، للطفيليّ»[34].

وعلى ذلك يقول: «إنّ العالم كلّه هنا يتحول بالنّسبة للجاحظ، إلى فضاء للتّدوين والإنتاج وتخليف أثر أيّا كان وسيطه، وتصبح الكتابة هنا هي شرط إمكان حقل العلامات جميعا، الذي يمكن أن نقول على وفق صياغة جاحظ الحيوان إنّه ليس حقلا آخر أو مغايرا لحقل الكتابة، الكتابة بهذا المعنى ليست قبل ولا بعد الكلام بل إنها منقوشة ومحفورة في الكلام ذاته، والعلامة الصّوتيّة ليست أصلا للعلامة المكتوبة، وإنّما هي ذاتها كتابة لأنّها خاضعة لقابليّة التّكرار»[35]. ثم يقول: «إنّ مفهوم الجاحظ هنا للرّقوم أو الوسوم أو الخط أو الحروف الصّوتيّة أو أيّ أشكال من الإشارات جميعها مقروءة بوصفها كتابة، بوصفها تخليفا لأثر على نحو يجعل القارئ رغما... عنه يستدعي دريدا وهو يقرأ هذه النّصوص للجاحظ حول الكتابة، وخصوصا حديثه عن الأثر الذي ليس طبيعيّا أكثر منه ثقافيّا ولا فيزيقيّا أكثر منه نفسيّا ولا بيولوجيّا أكثر منه روحيّا»[36].

إنّ صميم إشكاليّة الكتابة في رؤية دريدا والتي غيبها طارق النعمان إنّما تقع في صلب قضية التّمركز العقليّ أو الصّوتيّ في الفلسفة الغربيّة ولاسيما في مناقشات دريدا لمسألة ثنائيّة الكلام/الكتابة، والحضور/الغياب من أجل قلب مرتكزات المعرفة الفلسفيّة؛ بينما كلام الجاحظ لم يشر إلى ذلك من قريب أو من بعيد[37].. وكلام الجاحظ هنا عن الكتابة كان في سياق بيان أهميّتها وفوائدها لأحد المعترضين على أهميتها وفضلها إذ يقول الجاحظ: «وإنّما قصدنا بكلامنا الإخبار عن فضيلة الكتاب»[38].

يذهب الباحث كريم الخفاجي إلى أن الجاحظ في هذا النّص إنما يتحدث عن خصائص كل من «الكلام» و«الكتابة» و«الرّقوم» و«النّقوش» و«الإشارات» بوصفها **دوالا مادية متواضعا عليها اجتماعيّا**، بل إنّ الكتابة تبدو مقيمة على عملية إنتاج الصّوت والكلام فما يتردد على الأسماع من الكلام، هو نفسه ما يتردد على الأبصار: «فيعرف منها ما كان في تلك الصور لكثرة تردّادها على الأسماع، ويعرف منها ما كان مصورا من تلك الألوان لطول تكرارها على الأبصار»[39]. وبمنطق قراءة القراءة يقدم الباحث أحمد كريم الخفاجي فحصا لمقاربة طارق النعمان؛ فالكلام حسب أحمد كريم يختلف عن الكتابة وسائر الإشارات بسبب من اختلاف التّواطؤ بين أفراد المجتمع الواحد، فمن أمثلة نظام الإشارة الماديّة/الجسديّة– عند الجاحظ – استدلالهم: (بالضّحك على السّرور، وبالبكاء على الألمّ... وعلى مثل ذلك فهم الصّبيّ الزّجر والإغراء، ووعى المجنون الوعيد والتّهديد، وبمثل ذلك اشتدّ حُضرُ الدابّة مع رفع الصوت، حتى إذا رأى سائسه حمحم، وإذا رأى الحمام القيم عليه انحطّ للقط الحبِّ، قبل أن يُلقي له ما يلقطه). ويضيف الخفاجي أنّ «من أمثلة نظام الصّوت: (عرف المجنون لقبه، والكلب اسمه)، وكذلك الخط والرّقوم والرّسوم ونقش الخواتم ومعرفة الحساب وتدوينه ولولاها: (لدخل على الأموال الخلل الكثير، وعلى خزائن النّاس الضرّر الشّديد). فالجاحظ يتحدث عن (الكلام) و(الكتابة) و(الإشارة) مميزا كل واحد منها لا جاما بينها إذ يقول: (وعلى مثل ذلك عرفوا معانيّ الصّوت، وضروب صور الإشارات، وصور جميع

الهيئات)، في محلّ بيان السّمات الخاصّة بكل نوع، أي للتّمييز وبيان الأفضليّة لكل منها، والكتابة هنا لم تأت بوصفها مؤسسة لرؤيّة (الغياب) و(الاختلاف) و(الإرجاء) وإقصاء المركزيّة العقلانيّة للصّوت في الخطاب»[40].

ويمكن القول مع الخفاجي أنّ الجاحظ بطرحه السابق إنما تغيا بيان قيمة ومنزلة الكتابة الحضارية والتّاريخيّة والمعرفيّة عند الأمم، لا معارضة الكلام بالكتابة وتفضل الثّانية على الأول كما يذهب النّعمان قائلا: «إنّ نبرة نصوص جاحظ الحيوان المحرضة على الكتابة والكتاب كوسيط معرفيّ، وكذلك صورة قارئه المستعار تكشف عن هيمنة صورة نمطيّة مؤسسة على إيديولوجيّا مناهضة للكتابة والكتاب»[41]، بينما نجد أنّ الجاحظ عندما يتحدث عن (الكتابة) يبدأ موضوعه بـ(لفت الكتاب)[42] ثمّ (كون الاجتماع ضروريّا)[43] ثم (البيان ضروريّ للاجتماع)[44].

إن الفاحص لطروحات الجاحظ في هذا السياق يجد أنه يفرع آلية البيان إلى (اللفظ، والخطّ، والإشارة، والعقد، وما أوجد من صحة الدّلالة وصدق الشّهادة ووضوح البرهان في الأجرام الجامدة والصّامتة) وقد سمّاها الجاحظ – فيما بعد – بـ(**النّصبة**). وقد جعل «اللفظ للسّامع، وجعل الإشارة للناظر، وأشرك النّاظر واللامس في معرفة العقد،... وجعل الخط دليلا على ما غاب من حوائجه عنه، وسببا موصولا بينه وبين أعوانه، وجعله خازنا لما لا يأمن نسيانه»[45]. وتبعا لهذا التصور؛ تكون الكتابة إذ ذاك عرضيّة وثانوية في لحظة اقترانها بمساعدة (الحافظة)– والشفاهيّ (الصّوت، الكلام) – خوفا من نسيانه واندثاره وضياعه وارتباط الحاجة إليها في ضبط وتذكر ما غاب عن الذّاكرة من الحاجات البعيدة.

ثمّ يعقب ذلك حديث الجاحظ عن (فضل الكتابة)[46] وفيه يميز الكتابة بالبقاء والاستمرار، وموت الصّوت بغيابه وبانقطاع الكلام بالصّمت. وأما الإشارة فمصيرها الفناء أيضا هي؛ إذ هي تتوكأ على «رفع الحواجب، وكسر الأجفان، ولي الشّفاه، وتحريك الأعناق، وقبض جلدة الوجه وأبعدها أن تلوي بثوب على مقطع جبل تجاه يمين النّاظرة، ثم ينقطع عملها ويدرس أثرها، ويموت ذكرها»[47].

ومع ذلك فإن الجاحظ حسب كريم الخفاجي يميل إلى اعتماد الكلام بوصفه أصلا للكتابة وأساسا في التّواصل. فالنّقط أفضل؛ لأنّه جُعل «لأقرب الحاجات، والصّوت لأنفس من ذلك قليلا. والكتاب للنّازح من الحاجات»[48]. فالكتابة يُحتاج إليها لاستذكار ما بَعُدَ ونأى من الحاجات[49].

وكذلك يتبيّن موقف الجاحظ من خلال إثباته أسبقيّة الكلام على الكتابة وأفضليّة الأول على الثّانيّة بقوله: «لكن لما أن كانت حاجات النّاس بالحضرة أكثر من حاجة في سائر الأماكن، وكانت الحاجة إلى بيان اللسان حاجة واكدة، وراهنة ثابتة، وكانت الحاجة إلى بيان القلم أمرا يكون في الغيبة وعند النّائبة، إلا ما خصت به الدواوين، فإنّ لسان العلم هناك أبسط، وأثره أعمّ، فلذلك قدموا اللسان على القلم»[50]، فالتكلم – إذا – أساس الإفصاح والمشاركة والتّواصل إذ لا يمكن اللجوء إلى الكتابة في أغلب الأحيان والأوقات، فمن العسير استبدالها بالكلام. ثم يتحدث الجاحظ عن (فضل اليد)[51]، وفي هذا الموضوع يبيّن الجاحظ أنّ كلامه عن مزايا الكتابة لم يتغيّا تأسيس رؤية جدليّة عمادها قلب شفاهية المعرفة العربيّة إلى كتابيتها.

يعد طارق النعمان قول الجاحظ عن (صُقَاع الدّيك) – أي صياحه: «وما رأيناه يتّكل في وقت أذانه على صياح الدّيك؛ لأنّه صورة صوته ومقدار مخرجه في السّحر الأكبر كصياحه قبل الفجر، وصياحه قبل الفجر، كصياحه وقد نور الفجر وقد أضاء النّهار. ولو كان بين الصّيحتين فرق وعلامة كان لعمري ذلك دليلا. ولكنّه من سمع هتافه وصقاعه فإنّما يفزع إلى مواضع الكواكب وإلى مطلع الفجر الكاذب والصّادق»[52].

يعده – خاصة في إشارته إلى عدم وجود فرق مائز بين صياح الدّيك في مطلع الفجر الكاذب والصّادق – دليلا لإثبات قضية **وحدة الدّال واختلاف المدلولات للدال الواحد. يقول:** «والأخطر من هذا أنّنا سنجد جاحظ الحيوان على اتصال مع هذا التّصور يقرن بين العلامة والاختلاف»[53].

يعقب الباحث أحمد كريم الخفاجي على قراءة طارق النعمان بقوله: «إنّ **استراتيجية** (الاختلاف) عند دريدا تأتي بوصفها إشارة إلى قابليّة الدّال على التّشتت والتّبعثر والمراوغة داخل الكتابة، فضلا عن هذا فإنّ فاعلية (الاختلاف) مرهونة برصد المغيب وبإمكانات القارئ أو النّاقد التّفكيكيّ بينما نجد أنّ الجاحظ لم يؤسّس مثاله العرضيّ هذا إلا من أجل إقامة اختلاف المدلولات بالنّظر إلى طبيعة ارتباط المدلول بالمواضعة الزّمنيّة؛ فالصّوت الأول – أي صياح الديك – للفجر الكاذب، أما الثّاني فللفجر الصادق. وكان الدّال هنا يعمل بكونه محددا للزّمن ويعمل كآلة لضبط الوقت وحده. فصياح الدّيك له مدلول رمزيّ تواصليّ اجتماعيّ دينيّ ناشئ من طبيعة العادات والتّقاليد وأعراف التّواصل الثّقافيّ في المجتمعات البشريّة ولا علاقة لذلك بـ(اختلاف) دريدا»[54].

أما النّص الآخر الذي يستشهد به طارق النعمان فهو قول الجاحظ: «وليس في الأرض أمّة بها طرق أو لها مسكة، ولا جيل لهم قبض وبسط إلا ولهم خطّ... فكلّ أمة تعتمد في استبقاء مآثرها وتحصين منابتها على ضرب من الضّروب وشكل من الأشكال، وذهبت العجم على أنّ تقيد مآثرها في البنيّان... ولذلك لم تكن الفرس تبيح شريف البنيان كما لا تبيح شريف الأسماء إلا لأهل البيوتات... كالعقد على الدّهليز وما أشبه»[55].

ويمكننا القول – مع الخفاجي – إنّ نص الجاحظ السابق تعرض إلى اجتثاثات تداولية وتركيبية من محاور فرعيّة فقوله: «وليس في الأرض أمة بها طرق» إلى قوله: «إلا ولهم وخطّ» يقع في حديث الجاحظ عن«الخط والحضارة»[56]، ونحو صناعة الكتابة وأهميّتها عند الأمم والحضارات، أما قوله: «فكلّ أمة تعتمد في استبقاء مآثرها» إلى قوله: «وشكل من الأشكال» يقع في حديثه عن«تخليد الأمم لمآثرها»[57]، وأما قوله: «وذهبت العجم على أن تقيد مآثرها» فيقع في موضع حديث الجاحظ عن «تخليد العرب لمآثرها»[58].

وبداية الحديث الذي أسقطه النّعمان في «تخليد العرب لمآثرها» فيه تغليب للجانب الكلاميّ والشّفاهيّ على حساب «الكتابة والعمارة» وهو قوله: «كانت العرب في جاهليّتها تحتال في تخليدها، بأن تعتمد في ذلك على الشّعر الموزون، والكلام المقفى، وكان ذلك هو ديوانها، وعلى أنّ الشّعر يفيد فضيلة البيان، على الشّاعر الرّاغب، والمادح، وفضيلة المأثرة، على السّيد المرغوب إليه، والممدوح به، وذهبت العجم على أنّ تقيد مآثرها بالبنيان، فبنوا مثل كرد بيداد، وبنى أردشير بيضاء أصطخر، وبيضاء المدائن، والحضر، والمدن والحصون، والقناطر والجسور، والنّواويس. قال: ثمّ إنّ العرب أحبت أن تشارك العجم في البناء، وتنفرد بالشّعر، فبنوا غمدان، وكعبة نجران، وقصر مارد، وقصر مأرب، وقصر شعوب، والأبلق الفرد... وغير ذلك من البنيان. قال: ولذلك لم تكن الفرس تبيح شريف البنيان، كما لا تبيح شريف الأسماء، إلا لأهل البيوتات»[59].

لقد وضحت قراءة أحمد كريم الخفاجي لفحوصات وتنزيلات طارق النعمان أنّ طروحات الجاحظ عن الكلام والكتابة إنّما تثوي بين طياتها ثنائيّات الذّاكرة/النّسيان، والبقاء/الفناء، والقريب/البعيد، وكذلك الأمر للعمارة، فقياس الجاحظ لها وملاحقتها على أنّها هيئة من هيئات الكتابة كان بلحاظ البقاء والدّيمومة والاستمرار إلا أنّ هذا البقاء محكوم بالهدم (أو الاندثار، أو الطمس، أو الخراب)، ولذلك انفردت العرب بالشّعر؛ بالشّفاهيّ (أو بالكلام، أو بالفصاحة، أو بالبيان الشّعريّ) دون سائر الأمم، لا كما فهم وأوّل الباحث طارق النعمان من توسيع مجال(الكتابة) – كما هي لدى دريدا – لتشمل فن العمارة والبناء وشقّ الطرق والممرات عند الجاحظ أيضا[60].

لقد انتهت قراءة طارق النعمان لنص الجاحظ السابق بقوله: «فالبنيان كتابة إلا أنّ مشكل الكتابة المعماريّة أنّها مهددة بالمحوّ، مهددة بالإزالة بالتّقويض والهدم والطّمس»[61] ويضيف قائلا أيضا: «إنّ الكتابة المعماريّة وَفق هذه القراءة من كلّ من الجاحظ ودريدا هي كتابة المحوّ، كتابة مؤسّسة على تناوب الإعارة والامتلاك، أي على تناوب العنف وعلى التّحول الدائم عبر تحول كاتبيه»[62].

ويعزز النعمان قوله هذا بقول الجاحظ في حديثه عن (طمس الملوك والأمراء آثار من سبقهم): «والكتب بذلك أولى من بنيان الحجارة وحيطان المدر؛ لأنّ من شأن الملوك أن يطمسوا على آثار من قبلهم، وأن يميتوا ذكر أعدائهم، فقد هدموا بذلك السبب المدن وأكثر الحصون، كذلك كانوا أيّام العجم وأيّام الجاهليّة»[63].

هناك بون إذا بين الكتابة والبنيان عند الجاحظ من خلال النص السابق، فالكتابة هي الأفضل؛ بوصفها تخلّد المعرفة إذا ما حوفظ عليها من الاندثار والطمس: «فقد صحّ أنّ الكتب أبلغ في تقييد المآثر من البنيان والشّعر»[64]، إلا أنّ الجاحظ لا يلبث أن يتراجع قبل موقفه هذا مشخّصا سمة أسلوبيّة للكلام الشّعريّ لم تتمتع بها بقية معارف الأمم الغابرة وعلومها وآدابها؛ وهي عدم قابليته للتّرجمة. قال الجاحظ: «وفضيلة الشّعر مقصورة على العرب، وعلى من يتكلم بلسان العرب، والشّعر لا يستطاع أن يترجم، ولا يجوز عليه النّقل، ومتى حول تقطع نظمه وبطل وزنه، وذهب حسنه وسقط موضع التّعجب، كالكلام المنثور. والكلام المنثور المبتدأ على ذلك أحسن وأوقع من المنثور الذي تحوّل من موزون الشّعر... وقد نُقلت كتب الهند، وتُرجمت حكم اليونانيّة، وحُوّلت آداب الفرس؛ فبعضها ازداد حُسناً، وبعضها ما انتقص شيئاً، ولو حوّلت حكمة العرب، لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن؛ مع أنّهم لو حوَّلوها لم يجدوا في معانيها شيئاً لم تذكرْه العجم في كتبهم، التي وضعت لمعاشهم وفِطنهم وحكمهم. وقد نُقِلَتْ هذه الكتب من أمّة إلى أمّة، ومن قرن إلى قرن، ومن لسان إلى لسان، حتّى انتهت إلينا، وكنّا آخر مَنْ وَرِثها ونظر فيها»[65].

يحيل نص الجاحظ أن البنية الإيقاعية للشعر هي سبب عدم قابليّتة للترجمة ولذلك ظلّ ذلك الإخلاص للكلام الشّفاهيّ على حساب الكتابة عند العرب، بينما نجد بنية الأدب والمعارف لدى العجم والإغريق والهند قد حفظتها الكتابة لنا كما هي، إن لم تزدها التّرجمة إلى العربيّة حسنا ورونقا وبريقا استمدته من مرونة اللغة ورشاقتها واتساع معجمها المعرفيّ في استيعاب آداب الأمم الأُخرى. والكتابة – في ضوء ذلك – أفضل من البنيان والشّعر؛ لأنّها حافظت على الإرث الحضاريّ لهذه الأمم من أدب وعلوم، بينما بقي العرب يؤرخون بالشّعر فهو ديوانهم الأوّل إذ ظلّت تقاليد الشّعر الشّفاهيّة المتوارثة مهيمنة على الفكر العربيّ في العصر العباسيّ وما بعده. فالنتيجة هي أنّ الجاحظ يفكر بثنائية الموجود/المفقود ضمن محافظته على التّراث سواء أكان الكلام أم الكتابة هو ما يستحق التّقدير والسّيرورة؟ وما دام الشّعر هو تاريخ العرب الأول عند الجاحظ فهو يجسّد ثقافة المسموع على حساب المرئيّ، المتكلم والسّامع وهذا ما يكرّسه الجاحظ في كتابة البيان والتبيين ويهتم به اهتماما بالغا. ولذلك فهو مقدّم عنده أولا وآخرا[*].

وفي ظلّ أفق/نمط قراءة الباحث طارق النعمان هاته نلحظ أنّ المصطلحات المنثورة في جسد النّصوص تعمل على الإبانة والإظهار والكشف وإتباعها بمفهوم حديث أو قديم من غير أن نتلمس طبيعة الالتقاء الكليّ بين ما تجسده المصطلحات المنبتّة عن جذورها النّظريّة وبين نّصوص التراث المقروءة وكأنّ منظر الشّجرة يحجب النّظر إلى الغابة[66]. والصّحيح أنّها جزء له صلة بحواضنه ولا يمكن النّظر بهذه التّجزئة والعزل بتجريد المصطلحات من أسيقتها الحافّة بها، ومن ثمّ إلحاق الجزء بالكل من غير تفسير لذلك.

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

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

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

(*)– هناك عدة مصطلحات مقاربة لمصطلح الاستدراج، وصفت عمليات تحديث أو تجديد أو تأصيل الموروث النقدي والبلاغي عند العرب؛ منها: (الاستعادة) للباحث عبد السلام المسدي (ينظر: التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص 11– 12)، ومنها كذلك: (التفكير الموجي الاقتطافي)، و(الاقتطافي)، و(القصقصة) للباحث حسام الخطيب (ينظر: الناقد العربي المعاصر والموروث النقدي، ص 111)، وكذلك مصطلح: (القراءة التطابقية) لعلي حرب (ينظر: علي حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2005، ص133– 134)، و(القراءة الاستعادية) وهي القراءة التي تؤكد حضور الماضي في الحاضر كأنموذج ومثال لأحمد كريم الخفاجي (ينظر: أحمد رحيم كريم الخفاجي: التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر، رسالة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية/أدب، مخطوط (وقد طُبعت ببيروت)، جامعة بابل، كلية التربية، إشراف قيس حمزة الخفاجي، نوقشت سنة 2009.ص 26).

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

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

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

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

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

(6)– الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط03، نشر مؤسسة الخانجي، القاهرة، دت.ج1،ص90

(7)– عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة– نحو نظرية نقدية عربية، د. ، مطابع الوطن، الكويت (سلسلة عالم المعرفةع 272)، ط1، 2001. ص 223 – 224.

(8)– محمد عابد الجابري: اللفظ والمعنى في البيان العربي فصول، المجلد السادس، العدد الأول، 1985.، ص 21.

(9)– علي حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، 2005، ص 133.

(10)– المرجع نفسه، ص 134.

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

(12)– المرجع نفسه، ص 224.

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

(14)– عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، ص 225.

(15)– الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 81.

(16)– عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، ص 223.

(17)– حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب،ص 270.

(18)– مصطفى الكيلاني: وجود النص، نص الوجود، مطبعة تونس، قرطاج، ط1، د.ت، ص 108.

(19)– جابر عصفور: قراءة التراث النقدي، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، قبرص، ط01، 1991،ص 9.

(20)– عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، ص 224.

(21)– الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 90.

(22)– محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط09، 2009.، ص 25.

(23)– طارق النعمان: مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ط1، 2003، ص 156.

(24)– المرجع نفسه، ص 212.

(25)– ينظر: شكري عياد: الأدب في عالم متغير، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1971، ص 22.

(26)– طارق النعمان: مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك، ص 156.

(27)– المرجع نفسه، ص165.

(28)– المرجع السابق، ص179.

(29)– ينظر: المرجع نفسه، ص156–157، و158 و159.

(30)– الجاحظ: الحيوان تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط02.، 1/70–71.

(31)– المصدر السابق، ص ن.

(32)– الجاحظ: الحيوان، 1/70–71.

(33)– طارق النعمان: مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك، ص211–212.

(34)– المرجع السابق، ص 212.

(35)– المرجع نفسه، ص ن.

(36)– المرجع نفسه، ص ن.

(37)– أحمد رحيم كريم الخفاجي: التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر، ص 225.

(38)– الجاحظ: الحيوان،1 /50.

(39)– ينظر: أحمد رحيم كريم الخفاجي: التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر، ص226.

(40)– أحمد رحيم كريم الخفاجي: التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر، ص 226.

(41)– طارق النعمان : مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك، ص 221.

(42)– ينظر: الجاحظ: الحيوان، 38/1.

(43)– ينظر: المصدر نفسه، 42/1.

(44)– ينظر: المصدر نفسه، 44/1.

(45)– الجاحظ: الحيوان، 45/1–46.

(46)– ينظر: الجاحظ: الحيوان، 47/1.

(47)– المصدر السابق، 48/1.

(48)– المصدر نفسه، 47/1–48.

(49)– ينظر: أحمد رحيم كريم الخفاجي: التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر، ص 229.

(50)– الجاحظ: الحيوان، 48/1–49.

(51)– ينظر: المصدر نفسه، 49/1.

(52)– المصدر السابق، 294/2.

(53)– طارق النعمان: مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك، ص 213.

(54)– أحمد رحيم كريم الخفاجي: التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر، ص 230.

(55)– الجاحظ: الحيوان، 71/1.

(56)– ينظر: المصدر نفسه، ص ن.

(57)– ينظر: المصدر نفسه، 72/1.

(58)– ينظر: المصدر نفسه، 72/1.

(59)– المصدر السابق، 72/1.

(60)– ينظر: أحمد رحيم كريم الخفاجي: التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر، ص 230–231.

(61)– طارق النعمان: مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك، ص 213.

(62)– المرجع السابق، ص 214–215.

(63)– الجاحظ: الحيوان، 73/1.

(64)– المصدر نفسه، 75/1.

(65)– المصدر نفسه، 74/1–75.

(*)– ينظر: أحمد رحيم كريم الخفاجي: التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر، ص 231–232

(66)– ينظر: عبد الفتاح كيليطو: الأدب والغرابة، دراسات بنيوية في الأدب العربي، دار الطليعة، بيروت، 1982. ص 56.