



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 02

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية

قسم اللغة العربية وآدابها

حجاجة التلقي في كتاب البخلاء للجاحظ

- دراسة تداولية -

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الأدب العربي

تخصص: قضايا الأدب والدراسات النقدية والمقارنة

إشراف الأستاذة :

ليلى جودي

إعداد الطالبة :

سعاد بربح

السنة الجامعية: 1439هـ / 2018م - 1440هـ / 2019م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قَالَ تَعَالَى: ﴿قَالُوا ءَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا ابْنِ هَيمٍ﴾ ﴿٦٢﴾
قَالَ بَلْ فَعَلَهُ وَكَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَئَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا
يَنْطِقُونَ ﴿٦٣﴾ فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ
الظَّالِمُونَ ﴿٦٤﴾ ثُمَّ نَكِسُوا عَلَى رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ
مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ ﴿٦٥﴾ قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ
اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾ أَفِ
لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾ ﴿

شكر و عرفان

الحمد والشكر لله أولاً وأخيراً؛

ثم الشكر لمن ربّاني صغيراً:

والدي الذي حفر لي طريق العلم... أَلْفَ رحمةٍ عليه

ووالدي التي عبّدت لي الطريق، نفسه، بصبرها ... حفظها الله.

زوجي الكريم؛ إخواني وأخواتي الذين قدّروا مكانة العلم فمنحوني

شرفَ الجهد.

إلى كلّ الذين وقفوا معي وقفة المتأمل، والنّاقِد، ووقفة الصّديق

في حال الضيق.

كما أخصّ الشكر في هذا العمل:

أستاذتي الكريمة: ليلي جودي، التي رعت هذا العمل وهو يتمخض

في ولادة عسيرة... وإليها أصرُّ أن يطولها احترامي ما حييت؛ حيث

علّمتني ألا أثق بالكلمة منطوقةً إلا بعد أن أقيّدَها خيفةً عليها

من الضياع وخيفةً ألا أمسكها مرة أخرى... فتضيع وأضيع...

سعاد

مقدمه

ينطلق بحثنا في الدكتوراه من مذكرة الماجستير الموسومة: "المقاييس الأسلوبية للحجاج في رسالة التريب والتدوير للجاحظ"؛ حيث تطرّق العمل إلى الطرائق التي تُصنع بها الحجّة تأسيساً على المقاييس الأسلوبية، فارتبطت الدراسة بمستويات التحليل المعجمي والتركيبي ومستوى الصورة، ومقاربات أخرى طوّعها النصّ تمثلت في الخطاب الساخر، ذلك هو الحجاج من منظوره الأسلوبية؛ الذي خلّصنا من خلاله إلى أنّه لا يمكننا الحديث عن الحجاج بدون أسلوب؛ فهما في النصّ متعاضان وبهما تتحقّق المقاصد. ومن هنا بدأنا البحث عن إمكانية وجود زاوية أخرى للتأول ترتبط بنظرية التلقي لتدعم الخطاب الحجاجي من جهة وتكمّل ما نقص في بحثنا "المقاييس الأسلوبية للحجاج" من جهة أخرى.

يقف القارئ محاجباً عند بنية النصّ الأسلوبية، فيكتشف جوهرها ومواطن الجمال فيها، ولكنّ التساؤل المطروح هو: لم يبحث القارئ عن الحجّة في النصّ ملاحقاً البنى؟ ألا يمكنه أن يتقف تلك الحجج بأدواته طالما أنّ النصّ أسير بين يديه عند القراءة؟ إنّ هذا التصور يشفع بأن يأخذ بحثنا وجهة الحجاج أرضية للبحث بالاشتغال على زاوية أخرى وهي نظرية التلقي؛ متسائلين عن فاعلية هذه النظرية في نجاعة الخطاب الحجاجي.

تقرّرت مفاهيم نظرية التلقي على يد الباحثين "هانز روبرت ياكوبس" و "ولفغانغ أيزر"، فالعمل الأدبي قوامه المعنى الذي يشكّل تجربة الكاتب الذي تحفظ له مزية التأليف؛ كما أنّ المزية فيه كذلك للقارئ الذي يقرأه بموسوعات الخاصة وأفكاره، وبنشاطه الاستدلالي، وبتموحيه في أن يعيد قراءة العمل كما ينبغي أن يكون. وتأسيساً على هذه الرؤية كان التّظير لبحثنا على الشّكلة المذكورة موسوماً: "حجاجية التلقي".

- ولعلّ من الأسباب الجوهرية التي جعلتنا نختار هذا التوجّه ما يلي:
- 1 - الخوض في العمل من زاوية التلقّي هو نتاج لتساؤلات طُرحت من خلال نتائج بحثنا في مذكرة الماجستير الموسومة: "المقاييس الأسلوبية للحجاج في رسالة التّريع والتّدوير" للجاحظ.
 - 2 - جهود الباحثة "أوركيوني" حينما قسّمت الكلام إلى قسمين: صريح يرتبط بالمتكلّم، وضمنيّ يرتبط بالسّامع؛ وهذا التعريف يجعلنا ننقل من المؤلّف إلى مستقبل الرّسالة.
 - 3 - التّداولية تبحث في المقصدية وتركّز على المُراد من الكلام؛ الذي يرتبط أساسا بالقارئ وهنا تتقاطع مع نظرية التلقّي.
 - 4 - يعمل النّص من منظور التلقّي على تحيين العمل الأدبي؛ فيخرجه من تأليفه الأوّل إلى وليد جديد عند كل قراءة.
 - 5 - النّص بمنظور التلقّي يتحرّر من القراءة حتى وإن احتكمت إلى المنهج ويستند إلى قراءة تعتمد على وجود القارئ وكيّنونته في النّص.
- ولا شك أنّ هذه الأسباب ليست وحدها التي جعلتنا نتخذ هذا التّوجّه سبيلا؛ إنّما هو ذلك الخيط المشترك بين نظريتين اثنتين وهما نظرية التلقّي ونظرية الحجاج، مما يجعل مسألة بناء الحجّة في النّص موكولا إلى القارئ؛ فهو من يخوض أغوار النّص فيكتشف مواطن الإقناع. ومنه فإنّ لارتباط نظرية التلقّي بموضوع الحجاج والمحاجة مبررات للخوض في البحث، وقد حصرنا بعضها فيما يلي:

- 1 - طاقة الحذف الحجاجية وبلاغة المحذوف من خلال نقط الاسترسال التي يملؤها المتلقّي في المنظور التّداولي، وكيفية إسقاط هذه المفاهيم على نظرية التلقّي.
- 2 - المتكلّم حين يبدأ عملية المحاجة يتخيّل وجود مستمعٍ يندمج معه في الخطاب،

ولا يتوقف دوره عند هذا فقط؛ بل يمتدّ ذلك إلى تقييمه العمل الأدبي، وهنا تتحقّق مقاصد المخاطب في النصّ.

3 القراءة نشاط حجاجي؛ حيث إنّ بناء المعنى هو انتهاءً إلى بناء الحجّة. إنّ هذه المبررات جعلتنا نركّز الدّراسة على القارئ كمحور في هذه الدّراسة؛ فكانت نظريّة التلقّي معتمدة عليه؛ حيث إنّ عمليّة فاعلة في النصّ وبه يحيى العمل الأدبي. وعلى هذا تأسّس الجانب النظري لهذا العمل، متسائلين عن حاجيّة النصّ من منظور التلقّي.

استقرّ المقام عند كتاب "البخلاء" مدونة يجري عليها العمل ل يشكّل الموضوع امتداداً لبحثنا في مذكرة الماجستير؛ وإذ نقدّم هذا الطّرح فنحن لا ننسب لأنفسنا السّبق في الدّراسة، فقد تناولت دراسات سابقة هذا الموضوع من أهمّها:

1 - فتيحة لعلاوي، الأسلوب الحجاجي في أدب الجاحظ- كتاب "البخلاء" أنموذجاً ، رسالة الدكتوراه، إشراف: سعيدة قدام، جامعة الجزائر-2، قسم علوم اللّسان، السنة الجامعيّة 2011-2012.

- 2 - محمد مشبال، السرد الحجاجي في رسائل الجاحظ.
- 3 - علي محمد سليمان، كتابة الجاحظ في ضوء نظريّات الحجاج(رسائله أنموذجاً).
- 4 - محمد سالم الأمين الطّلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة.
- 5 - مصطفى الغرافي، بلاغة النصّ النثري- دراسة في أنواع الخطابات وأنماطه عند ابن قتيبة.

وقد حاولنا من خلال هذه الدّراسات ملامسة التحليل المرتبط بنظرية التلقّي والحجاج من جهة؛ ومن جهة أخرى الوقوف عند خصوصية النصّ التراثي نصّاً متقبّلاً لذلك المنهج، ولعلّ هذا يفسح أفقاً جديدة تجمع خيطاً بين النصوص التراثية قراءةً وتقبّلاً وحجاجاً.

لقد انبثق الإشكال الرئيسي من بلورة هذا المشروع عنونة جامعةً بين الحجاج والتلقي؛ ليكون الإشكال الأساسي هو القارئ ودوره في منظومة القراءة قارئاً لا يقف دوره في النص عند المرور بالكلمات فقط؛ إنما هو القارئ الذي يقف جهده لينتج بتلك الكلمات نصّه الذي يمثل الحجة، وعلى هذا التصور انبنت تساؤلات فرعية لا يمكن أن تصنّف من المهم للأهم؛ وذلك لتداخلها في النص، وهي تتراكم لتفضي إلى إجابة جامعة تجعل النصّ يحيا عند كلّ قراءة، ومن بين هذه التساؤلات:

- 1 كيف يبنى القارئ الحجة في النصّ بكسر غريبته مع النصّ انطلاقاً من بناء أفق التوقع إلى التغيير؟
- 2 كيف تُصنع الحجة بالانفعال القرائي الذي يجعل كل النماذج جماليةً ومؤثرة في النص.
- 3 ما مدى فاعلية الضمّني في إرساء مبدأ التعاون دعماً لأن يكون النصّ الحجاجي ناجحاً؟
- 4 ما هو دور عملية التلّفظ وعلاقته بالضمّني في رسم الحجة في النصّ؟
- 5 كيف تتعاضد طاقة الحذف الحجاجية مع نظرية التلقي من مرتكز ملء الفراغات ونقط الاسترسال والنصّ الغائب التي يملؤها القارئ؟
- 6 ما هو دور نظرية النّظم في بناء الحجة داخل النصّ؟
- 7 ما مدى ارتباط نظرية التلقي بنظرية التأويل وصولاً إلى بناء الحجة في النصّ؟ وانطلاقاً هذه التساؤلات كانت خطة بحثنا؛ والتي أثّرنا أن تكون مزوجة بين الجانب النظري والتطبيقي، وقبل البدء يجدر الإشارة إلى أنّ فصول البحث تتأسّس على مرتكزات نظرية التلقي من منظورها الحجاجي، غير منفصلة عن بعضها البعض؛ تحيلنا الواحدة إلى الأخرى، وقد تمظهرت في الشكل التالي:

الفصل الأول:

الحجاج والتلقي، من التفاعل إلى بناء المعنى

أولاً - العتبة التداولية والحجاج:

- 1 - التحليل التداولي للخطاب.
- 2 - الحجاج في الدراسات الغربية والعربية القديمة.
- 3 - الحجاج في الدراسات الغربية والعربية الحديثة.

ثانياً - نظرية التلقي:

- 1 - التلقي، التأسيس وضبط المصطلح.
- 2 - نظرية التلقي في البحوث الغربية القديمة والحديثة.
- 3 - إشكالية التلقي في البحوث العربية القديمة والحديثة.

ثالثاً - حاجية التلقي:

- 1 - العلاقة بين الحجاج والتلقي.
- 2 - حاجية التلقي في البحوث الغربية القديمة والحديثة.
- 3 - حاجية التلقي في البحوث العربية القديمة والحديثة.
- 4 - المنغلق وقراءة التراث.

كان المبحث الأول من الفصل الأول معنوناً بـ: "العتبة التداولية والحجاج" وقد تطرّق إلى بعض المفاهيم التداولية والمقولات الأساسية التي ترتبط بالبحث التداولي، ومنها الولوج إلى الحجاج باعتباره آلية من آليات المنهج التداولي.

وتمّ التطرّق إلى مبحث الحجاج بالوعي بالمداخل القرائية التي تُفصح عن الحجّة التي تنتظر القارئ بانيا لها. ولن يتم ذلك إلا بالتطرق إلى النظرية الحجاجيّة في الدّراسات الغربيّة وإرهاصاتها التنظيريّة في البحوث القديمة، وبعدها كان الولوج إلى الحجاج في الدّراسات العربيّة القديمة ونروم من خلال هذا التّقصيّ معاينة ما مدى تفعيل هذه الجهود في الدّراسات العربيّة القديمة وفق ما قدمته الجهود الغربيّة، وأهمّ النتائج المرصودة من حقبة إلى أخرى.

ثم كان الخوض في الحجاج في الدّراسات الغربيّة الحديثة بالنظر في إسهامات بعض الباحثين ومنهم "أوستين" و "سورل" و "ديكرو" وغيرهم، ونظرنا بعدها إلى الجهود العربيّة الحديثة في مجال الحجاج؛ وذلك بالتّرصّد إلى بعض إسهامات الباحثين من تاريخ الأدب العربي ولا يعني ذلك النّقص في تراثنا العربي بحثاً عن جذور النّظرية، أو الإحقاق بمزيّة المصطلح التي يستأثر بها أدب عن غيره؛ إنّما هو الوقوف على الجهود العربيّة في مجال الحجاج والمحاكاة، ولذا فالوقوف عند عيّنات من التاريخ العربي كان هدفه النّظر إلى مدى فاعليتها في تطوّر البحث، مركزين على الفترة الذهبيّة من العصر العبّاسي التي عنى بها العرب بالاطّلاع على الحضارات الأخرى ودور التّرجمة في تطور الأدب العربي.

وعنّون المبحث الثاني ب: "نظرية التلقّي" واتّجه البحث موسّعاً في التّعريف على نظرية التلقّي بدءاً من المصطلح ثم التّأسيس، بالوقوف على جهود "إنجاردن"، ثم كان التطرّق إلى علاقة التلقّي بنظرية الاتّصال. ولن يكون محور الاهتمام هو الجدل في المصطلح بين: الاتّصال أو التّواصل أو غيرهما؛ إنّما هو رصد الهدف الذي يقرّأ به القارئ نصّه ممّا يجعله متّصلاً به؛ لأنّ تواصله مع النص أمرٌ محقّق.

وبعد رصد العلاقات بين التلقّي والاتّصال تم التركيز على نظرية التلقّي في البحوث الغربية القديمة؛ ثم الحديثة بالتركيز على جهود "إيزر" و "ياوس" فنتتبع تلك الجهود إلى أن اكتملت في نظرية مؤسسة، وهي جهودٌ لا تتفصل عن خبايا العصر وفلسفة الإنسان كما أنّها لا تتفصل أيضا عن النّظم التي تحكم المجتمعات من حقبةٍ لأخرى. ثم كان الحديث عن الدّراسات التّطبيقية لنظرية التلقّي ودورها الكبير في بسط المفاهيم النظرية.

وتمّ التطرّق إلى علاقة التلقّي بنظرية التّأويل باعتبارها من النظريات الهامة التي تبحث في مكنون النّص نصّا ينحو إلى العمق؛ حيث يبحث عن قارئٍ يتقّف معناه ولذلك كان الارتباط بين النظريتين أمرٌ منطقيّ.

كما لم يخلُ العمل من رصد بعض الإشكالات الجوهرية التي ترتبط بالتلقّي العربي بتتبع كيفية تلقّي العربي للنّص الآخر قديما وحديثا ومدى تفعيل نظرية التلقّي في أدبنا العربي وركّزت الدّراسة على ثلاثة وجوه:

الأول: ويُعنى بعملية التلقّي لمنهج غربي تلقّيّا يتّجه إلى الإنتاج بعيدا عن مزيّة تتبّع شذرات من تلك النظريات في أدبنا؛ بل لنعلّم نقطة البدء بتبني نظرية عربية جديدة مرسومة المعالم تستأثر بفضل السّبق لا بفضل الجهد بالنّقش في الجذور.

الثاني: ويُعنى بعملية التلقّي لمنهج غربي تلقّيّا يخرج عن السّطح ويتّجه إلى تلك النظريات في أدبنا العربي تفعيلا يخرجها عند كل قراءة إلى نصّ يدنو من القيم ويمو إلى المثل.

الثالث: ويُعنى بالدراسات التطبيقية في نصوصنا الأدبية قرآنا أم حديثا، وشعرا أم نثرا، حيث فيها من الخصوصية ما وجب الحفاظ عليها تحرسا أمام قداسة النص القرآني أو الحديث الشريف، وتحرسا أمام الأعراف والتقاليد التي تطبع جزءا من هويتنا.

المبحث الثالث: وغنون ب : "حاجية التلقي" فكان الخوض في موضوع الحجاج ثم نظرية التلقي وترصد نقطة التقاطع بين الحجة في النص وعلاقتها بالمخاطب ؛ كان لزاما بسط العلاقات بين التلقي والحجاج، ولعلّه يبرز حين تنشط القراءة من قارئ ويستشعر وجوده بين ثنايا النص فلا يمرّ على المعاني دون أن يسائلها.

ولجنا إلى حاجية التلقي في البحوث الغربية القديمة والحديثة مترصدين بذلك مواطن التلقي من وجهة الحجاج في نصوص ضاربة في عمق التاريخ؛ التي تجعل للنص قيمة وعمقا كما يرتقي من خلالها القارئ الذي لا يقبل إلا أن يكون كاتباً ثانياً في النص.

أما عن حاجية التلقي في البحوث العربية القديمة والحديثة، نظرنا في الفارق بين التلقي العربي والتلقي الغربي، فالموضوع يرتبط بالمرجعيات فمنها الدينية ومنها ما يرتبط بالمرور دينيا كان أم اجتماعياً أم ثقافياً، والمسؤولية على عاتق القارئ حين يطوّع عملية التلقي من منظورٍ حاجيٍ فتتطّلّع إلى الإبداع؛ ولا يمكنها بذلك أن تلغي تلك المرجعيات.

وذيل هذا الفصل الأول بقضية المنغلق وقراءة التراث لنقف عند النص التراثي

الذي نحاكه ليستعاد من الاغتراب، وهنا تحضر نظرية المساءلة في معظم محطات القراءة لتستنتق النص كي يفصح ، وليس الهدف من العودة إلى التراث هو المحاكاة

فقط؛ إنّما هو بسط التاريخ العالقِ فينا عبر كل الأزمنة ، والمسؤولية هنا على عاتق القارئ حتى يفعل النص الذي بين يديه نصّ ينطق عن الماضي باعتباره مَنْ يصنع هوية النصّ؛ وباعتبار أنّ المستقبل لا يستقيم إلا بماضيها.

الفصل الثاني

المسافة الجمالية في كتاب البخلاء وبعدها الحجاجي:

أولاً - القراءة من غربة النص إلى الألفة:

- 1 - بناء أفق التوقع (الرضا)
- 2 - كسر أفق التوقع (الخيبة)
- 3 - القارئ بين بناء أفق التوقع وكسره (التغيير)

ثانياً - متعة القراءة والتّمرّد على الذات:

- 1 - الانفعال القرائي.
- 2 - القارئ بين الجمال والمنطق

ثالثاً - مبدأ التعاون في كتاب البخلاء ودوره الحجاجي:

- 1 - مبدأ التعاون بين المؤانسة ورسم الحجة.
- 2 - عملية التلقّظ وبناء الحجة.

المبحث الأول من الفصل كان معنونا : القراءة من غربة النص إلى الألفة: حيث يبدأ القارئ رحلة القراءة ليكسر غريبته مع النص؛ فينطلق من بناء أفق التوقع (الرضا) في كتاب "البخلاء" للجاحظ، وفيه تحصل الغربة للقارئ تأثراً بين مدلولات اللفظة المعجمية للبخل - التي دأب عليها- إلى أن يبرز منظورا جديدا للبخل ، فكما أنّ أغلب البخل مذموم فيبدو أنّه محمود أيضا لما فيه فضل الاحتفاظ والاقتصاد.

وهنا يتنصّل المؤلّف من نصّه ليجد القارئ نفسه في فضاء لازال يجهل زواياه، ولتبدأ رحلة القراءة من جديد؛ فيستجيب القارئ راضيا بأنّ لفظة "البخل" تنتصر إلى مفهوم جديد من خلال المعاني التي بناها قرائها.

ومن بناء أفق التّوقّع إلى كسره أين يشعر القارئ بالخيبة؛ حيث يرضى بطرح فكرة "البخل" مدعاةً للانتصار، ويتحرّك الضّماني بذلك في كلّ قصّة ليقبل بهذا الطّرح المرتبط بالبخل فينمو ليُزاحم طرح فكرة "الكرم" بمفهومه الإيجابي؛ وهناك تتاب القارئ خيبتان: الأولى ناتجة عن منظور جديد للكرم معناه ويحتضّر شيئاً فشيئاً؛ والثّانية هي خيبة تنتصر إلى البخل بمنظور جديد يحاصر القارئ في كلّ كلمة وفي كلّ قصّة بين يديه.

ووقف القارئ بين هذه الخيبتات مذهولاً عاجزاً عن إيجاد تفسيرٍ لها؛ بل إنّه يبني المعنى بعدم قبول ذاك الواقع محافظاً على قيم لا بدّ أن تظلّ؛ ولكنّ النصّ يتمخّض في ولادة جديدة من خيبتات تلك القراءة، وعندها يتحرّك الضّماني ولحظتها تكون الحجة ليبين المنظوران ميلاً للبخل أو للكرم.

القارئ بين بناء أفق التّوقّع وكسره (التّغيير) : يعود القارئ في كتاب البخل إلى القراءة متودّداً لها أن تُفصّح وبعدها ترتسم له أفكار جديدة عن منظوري البخل والكرم، وهنا يبدأ الصّراع بين ثنائيتي "البخل" و"الكرم" وبينه يتحرّك القارئ فيداوى تلك الخيبة بألفة النصّ؛ فينهضم معنى ليُبنى معنى آخر؛ وثمة يقف قارئ "البخل" عند منظور الكرم كما وقف عند منظور "البخل" مطوّلاً والمسؤولية على عاتقه في أن يحدّد موقفه من القراءة بالتّعقّل والحكمة. إنّ المقصود بالتّغيير لا يعني البدائل ولكنّها محطات يرفع فيها القارئ الرّاية معلناً الهدنة مع النصّ ليكمل مسيرة القراءة ويتخلّص من الخيبة، وهنا يبدأ القارئ باستثمار الأطروحتين لإعادة بناء المعنى من جديد والذي يمثّل الحجة في النصّ.

وعُنُونِ المبحث الثاني بمتعة القراءة والتّمرّد على الذات: حيث إنّ الانفعال القرائي هو أوّل محطات التّغيير حينما يرتبط بالجمال و الإحساس؛ إنّ الحدس بما سيقع وإنّها رغبات تودّ التحقق من خلال المحطّات التي سبقت، فيعيش القارئ الانفعال القرائي في طريقين:

- أولهما إعلان القارئ الهدنة مع النّص كآخر مرحلة في التّغيير؛ وحينها لا تستسلم الذات؛ بل تنمو رويدا أمام القراءة؛ لتدخل في عالم من الأخيلة والغرابة والجمال، وترفض كلّ مثبّطٍ يعيقها عن القراءة.
- وثانيهما اتّخاذ موقفٍ من القارئ لا يرتبط بالحجّة؛ إنّما هي رهانات القراءة التي تجعل كلّ النّماذج التي يلقاها جماليّة حتى وإن اشمأز منها.

إنّ أهم المداخل المهمة في القراءة، هو الوعي بالمعالم القرائية التي تقترب من الغاية فلا مجال للوقوف عند النّماذج الجماليّة ليحقّق القارئ اللّذة والمتعة حين يسأل النّص سؤالَ المنطق؛ حيث يقفُ قارئ "البخلاء" في النّص قارئاً له وجودٌ بعد أن كان قارئاً متقبّلاً لجماليّة الكلمة فقط؛ ها هو يرسم بقراءته وظيفة النّص التي تكمن في رسم الحجّة وبسط السّبل لها، كما أنّها وظيفة لا تتفكّ عن الجمال؛ بل تبين كلّما اقتربت منه. وحينها يدخل القارئ في صراعٍ دائمٍ مع النّصوص فيستشعر وجوده بعدما كادت الخيبة تغلق عليه منافذ القراءة.

أمّا المبحث الثالث فكان معنونا: مبدأ التّعاون في كتاب البخلاء ودوره الحجاجي:

يغوص قارئ البخلاء في كل العوالم القرائيّة فيلتمس من النّص أن يكون معيّناً له ليجد عنواناً جديداً للنّص بين يديه في كلّ لحظة متّخذاً عمليّة التّلقّظ باباً لبناء الحجّة،

فتبرز جليًا بعد أن تحدّدت بنظرية التعاون إلى أن يحين موعد السرد؛ فتتداخل الأنا الساردة ثم تنفصل الأنا التي تكتب النص ليفصح النص في موضوعية فيقهر القراءة بمنطق البيئة والدين والأعراف؛ وحينها يطفو النص محتجًا منتصرًا بالحقيقة والواقع .

الفصل الثالث

ملء الفراغات في كتاب البخلاء:

أولاً: نظرية النّظم، التحام الشّكل مع المضمون.

- 1 - النّظم سبك يحكمه المعنى لا الكلمات.
- 2 - شرف الكلمة: سبك للمعنى وملاً للفراغات.

ثانيًا: التّلفّظ والتّلفّظ الضّمّني.

- 1 - القارئ يصنع الحجة بين الراوي والمرويّ له.
- 2 - القارئ يصنع الحجة بين السرد والصّورة.

ثالثًا: طاقة الحذف الحجاجية.

- 1 - المحذوف حجة تنطق عن الفراغات في النص.
- 2 - المحذوف جمالية تنطق عن القيم.

عُنوان المبحث الأول: نظرية النّظم: ويحضر قارئ "البخلاء" النص وهو لحمة واحدة ؛ حيث يقف قارئ "البخلاء" في هذا الفصل عند قضية الشّكل والمضمون؛ ولعلّ الموضوع يرتبط بنظرية النّظم التي علّقت مع نصّ من تراث الجاحظ. وقبل أن يدخل القارئ غمار القراءة يقف عند جهود النّاقد عبد القاهر الجرجاني في كتابه: "دلائل الإعجاز"، وقد فصّل في نظرية النّظم ومسألة الشّكل والمضمون ؛ حيث وقف عند قضية هامة

وهي التفريق بين نظم الحروف ونظم الكلمات، فسبك المعنى ووشيه يحتاج من القارئ إلى فاعلية في توظيف الخيال ليعود إلى استيعاب النص من جديد.

ثم يلج قارئ "البخلاء" إلى الكلمة وهي تسمو في شرف، وشرف الكلمة لا يتعلّق بها حسنة وسلسلة وعذبة، إنّ شرف الكلمة يرتبط كذلك بالكلمة التي يعسر مرورها في حلق القارئ غصّة وكلّما طوّعها القارئ - وإن عسرت - اكتشف عالماً واعياً يستوعب الحقيقة أكثر.

وعنون المبحث الثاني ب : التلّفظ والتلفّظ الضمني: وفيه يتّخذ القارئ التلّفظ مبحثاً

للتعاون ولا يلبث أن يراه مبحثاً يؤسّس به الحجة سيما إذا سبك النصّ فيفصح السرد عن تقابلات أخرى ترتبط بالشكل والمضمون ويجعل النصّ لحمة واحدة؛ إنّ الزاوي والمرويّ له في النصّ، وإنّما "الأنا" و"الهو" التي تدخل عوالم السرد فتتسج عالماً جديداً؛ وعالماً ينطق عن الحجة فيتحوّل السرد من معاونٍ على رسم الحجج وبنائها إلى مستأثر بها يتقفها أينما وجدها. يقف القارئ الضمني في النصّ قارئاً واعياً يتلفّظ الزاوي والمروي ويُدرك المتصلّ من السرد ومتى كانت له القدرة على توجيه السرد اقتراب من الحقيقة، كما أنّ للصورة دورٌ كبير في صناعة المعنى وهكذا تكتمل مسيرة القراءة للقارئ بمتابعة هذا المشهد بتلك الصّور الجديدة التي تكون بديلاً عن السرد فيتوجّه لها القارئ ملاحظاً ومستمتعاً حين تنطق - بدلاً عن السرد - عن الحقيقة والواقع.

وأما المبحث الثالث فكان عنوانه: طاقة الحذف الحجاجية: أين أدرك القارئ بعد

طول جهدٍ ونفسٍ أنّ في النصّ فراغاتٍ عليه أن يترصّدها بوعيٍّ حتّى يتمّ كتابة ما لم يكتب؛ لذا كان حريٌّ به أن يقف عند ظاهرة بلاغية تمثّلت في ظاهرة الحذف من

منظور حجاجي؛ ليلحق المحذوف في النص وبه تُدرك الحجة. والمحذوف جمالية لا تتمظهر في النص وإنما تتكشف؛ إنه المحذوف الذي يفضي إلى البناء لا إلى الهدم، وهي جمالية يستثمرها القارئ في إعادة إنتاج النص طاقةً كامنة كلما اكتشفها أدرك الجميل بذلك المحذوف الذي يلامس الواقع بهدف الإصلاح وزرع القيم.

الفصل الرابع

التلقي في كتاب البخل من التأويل إلى التشكيل:

أولاً - القارئ من رسم المسافة الجمالية و ملء الفراغات إلى التأويل.

- 1 - التاريخ مؤولاً في كتاب البخل للجاحظ.
- 2 - التأويل بوسائط القراءة.
- 3 - التماسك الداخلي والخارجي في كتاب "البخل" للجاحظ.

ثانياً - القارئ في كتاب "البخل" من التأويل بالمنهج إلى التأويل بالتشكيل.

- 1 - التأويل بروح الكلمة.
- 2 - التأويل من فنّ القراءة إلى الرسم بالقراءة.

وعنون المبحث الأول ب: القارئ من رسم المسافة الجمالية و ملء الفراغات

إلى التأويل : إنّ التعاطي مع القراءة من منظور التاريخ وفق المقاربة التأويلية هو من ضمن تحدّيات القراءة، فلا مناص من التعلّق مع التاريخ، ولكنّ المجدي أن يقف عنده القارئ واعياً للبناء بموضوعية وبقراءة الذات التي لا تنفصل عن الجماعة؛ والتي تنصهر في كل الأزمنة طالما أنّ من يجسّدها الإنسان. ولا شك أنّ لهذه القراءة وسائط

يُكشَفُ بها عن مكنون النص وجوهره، وهذه الوسائط ترتبط بالقارئ الذي تعددت أدواره في النص متخذًا خيارات القراءة من اللغة والأسلوب والموسوعية حتى يكون قارئًا منتجًا.

وتحيلنا القراءة بهذه الوسائط إلى التحام النسق في تماسك النص الداخلي منه والخارجي؛ أما الداخلي فيرتبط بالمؤشرات الدلالية للجمل الفردية، وأما التماسك الخارجي فيرتبط بالثقافة الموسوعية للقارئ التي تحرر القارئ من سطوة القراءة ليكون قارئًا مبدعًا.

وعنون المبحث الثاني ب: **القارئ في كتاب "البخلاء" من التأويل بالمنهج**

إلى التأويل بالتشكيل : حيث ينتقل قارئ "البخلاء" من الدلالة فيسمو من شكل الكلمة ومعناها؛ ثم السياق الذي يحكمها إلى التأويل حيث يتقصّى روح الكلمة ليدنومن الحقيقة؛ وهكذا يتحوّل قارئ "البخلاء" من قارئ للنص إلى فنان يقرأ روح الكلمة فيتكفل بالكتابة النّائية .

يتحوّل القارئ بهذا التقصّي من قارئ يبني المعنى؛ وهو سيّد أمام نصّ كان يعتقد أنّه لا يملك مفاتيحه؛ وهكذا يتحوّل قارئ "البخلاء" إلى فنان ينحت من اللغة نصًا جديدًا؛ حين يلج إلى القراءة سيّدًا فوق اللغة لا يهاب الكلمات؛ بل يتخذ معها الهدنة في سبيل أن تحيا القراءة في كلّ حرف وفي كلّ كلمة وفي كلّ جملة.

وذيل البحث -في فصوله الأربعة- بخاتمة رصدنا فيها أهمّ النتائج المتوصّل إليها من خلال هذا الموضوع. ورُِدِفت الخاتمة بفهرس خاص بالمصطلحات والأعلام الواردة في البحث بالاستناد إلى معاجم متخصصة.

أما عن منهج الدراسة، فقد اعتمدنا على المنهج التداولي يقوم على مقارنة حاجية بالاحتكام إلى نظرية التلقي.

وتكمن الصعوبة في إنجاز هذا البحث في عدم الحصول على الدراسات التطبيقية السابقة في كتاب "البخلاء" للجاحظ دراسة تجمع بين نظريتي الحجاج والتلقي، كما تكمن الصعوبة في انفتاح النص التراثي على البحث تلقياً وحجاجاً بشكل واسع؛ مما يحدث تراكمات مفاهيمية في كثير من الأحيان؛ ثم إنّ النظرية الحجاجية من النظريات التي لها علاقات متشعبة مع الدراسات اللسانية والأدبية، والفلسفية، وعليه فالصعوبة كائنة في تطويع النظرية فاعلة في نظرية التلقي بمنطق الإنتاج والبناء والقارئ من يجسد تلك العلاقات في النصوص.

إنّ مشكلاً آخر علق في خضمّ البحث يكمن في صعوبة إيجاد مراجع ترتبط بمنهج هجين بين نظريتي الحجاج والتلقي، وعليه كانت صعوبة التقصي لمراجع تفعل نظرية حديثة تزوج بين النظريتين في مصطلح جامع: "الحجاج والتلقي"، ومنه عسر البحث في فترات كثيرة وأحجم فلم تكن الحيلة إلّا بتوصّد الأبحاث التي تجمع بين النظريتين وتقصي كل المواطن التي تجمع بين الحجاج والتلقي جمعاً نظرياً - ولعلّه ينضب - أو تطبيقياً وذلك ما ترصّدناه في البحث.

والبحث في التلقي والحجاج استدعى الاعتماد على مجموعة من المراجع والمصادر من أهمها:

- * روبرت سي هولب، نظرية الاستقبال، ترجمة: رعد عبدالجليل.
- * إيزر، فعل القراءة، ترجمة: حميد لحميداني والجلالي الكدية.
- * الجاحظ، البخلاء، شرحه وعلق عليه، محمد التّونجي.
- * حمادي صمود وآخرون، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم.

وفي الأخير أتقدم ببالغ الشكر، والتقدير، والاحترام للأستاذة الكريمة: ليلي جودي، على جهدها الكبير، وعلى حسنّها الرفيع في تذوق هذا العمل وصبرها على زلاته الكثيرة، وقد أصرت قبل إصراري على أن يخرج هذا العمل إلى النور، والشكر موصول كذلك، إلى كلّ القائمين على رعاية العلم وطُلابه بقسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الجزائر-2؛ وعلى رأسهم لجنة المناقشة الموقرة؛ حيث أحفظ لها صبرها على قراءة هذا العمل؛ ولعلّ هذا الجهد بما يحمله من زلات لن يلغي رغبتي الجامحة في أن تبرز منه شذرات قد تجسّد مشروعا لنظرية عربيّة في قابل الأيام.

سعاد بربح

جامعة الجزائر-2 في: 30 - 06 - 2019

الفصل الأول

الحجاج والتلقي، من التفاعل إلى بناء المعنى

أولاً- العتبة التداولية والحجاج:

- 1 - التحليل التداولي للخطاب.
- 2 - الحجاج في الدراسات الغربية والعربية القديمة.
- 3 - الحجاج في الدراسات الغربية والعربية الحديثة.

ثانياً- نظرية التلقي:

- 1 - التلقي، التأسيس و ضبط المصطلح.
- 2 - نظرية التلقي في البحوث الغربية القديم والحديثة.
- 3 - إشكالية التلقي في البحوث العربية القديمة والحديثة.

ثالثاً- حجاجية التلقي:

- 1 - العلاقة بين الحجاج والتلقي.
- 2 - حجاجية التلقي في البحوث الغربية القديمة والحديثة.
- 3 - حجاجية التلقي في البحوث العربية القديمة والحديثة.
- 4 - المنغلق وقراءة التراث.

أولاً - العتبة التداولية و الحجاج:

1 التحليل التداولي للخطاب: كان البدء بالعتبة التداولية مدخلا لا بدّ منه لإضاءة بعض آليات البحث التداولي ومنها ينشقّ الحجاج موضوع الدراسة. ينشقّ مصطلح التداولية في المعاجم العربية من لفظة "تداول"؛ وهي في لسان العرب من "داول بينهم: جعله متداولاً، تارة لهؤلاء وتارة لهؤلاء . ويقال: "داول الله الأيام بين الناس". أدارها وصرفها"¹، إذن يفهم من خلال هذا التعريف أنّ تعريف المصطلح يحمل معنى التبدّل والتحوّل وذلك ما أورده ابن منظور في لسان العرب قائلاً: "تداولنا الأمر: أخذناه بالدول.. ودالت الأيام أي دارت... وتداولته الأيدي: أخذته هذه مرّة وهذه مرّة..."²، نقف عند المعنى الوارد في لسان العرب، فنرى أنّ الكلمة يتلقّفها هذا وذاك، وهكذا حقّ لها أن تُقارب على حسب اليد التي هي فيها.

أمّا عن مفهوم التداولية في الدراسات الغربية فيعود مبناها على الجذر اليوناني (pragma) ومعناه الفعل Action"³، ثم صارت بفعل اللاحقة تطلق على كلّ ماله نسبة إلى الفعل أو التحقيق العملي.⁴ ويقترب هذا التعريف من مفهوم الإنجاز، كما اصطُح على تعريف التداولية بأنّها "دراسة استعمال اللغة مقابل دراسة نظام اللغة الذي تُعنى به

¹ مصطفى (إبراهيم) وآخرون، المعجم الوسيط، دار المعارف، مصر، ط2، دت، ج1-2، ص309.

² ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، مادة (دول)، دار صادر، بيروت (لبنان)، ط1، 1997، ص 1456

³ Maingueneau (Dominique), pragmatique pour le discours littéraire, Édition NATHAN université paris, 2001, p 4.

⁴ Ibid, p4.

تحديدا اللسانيات¹ وقد ضبط المعجم فكرة استعمال اللغة وأبرز أنه "ليس استعمالا محايدا من حيث تأثيراته في عملية التواصل ولا في النظام اللغوي في حد ذاته فمن ناقل القول فعلا، أن نشير إلى أن بعض الكلمات لا يمكن تأويلها إلا في سياق قولها." ² ويعني هذا القول أن التداولية تدرس الكلمة متحوّلة لا يُصطاد معناها إلا بملاحظة السياق الذي هي فيه.

ومهما تباينت التعاريف للتداولية فهي تصبّ في موضوع واحد وهو اللغة في الاستعمال، إن تعريف التداولية في المعجم الموسوعي يجعل للكلمة سقفا بين المتخاطبين وهو سقف يرتبط بالسياق وبالمرجع؛ حيث ترتبط التداولية برصد سياق الخطاب بين الأفراد الذي يحقق التواصل. كما أنه سقف لا ينفصل عن اللغة؛ بل يعاضدها ويقف ليعالجها حتى يحقق النص أهدافه، إن "التداولية غير مستقلة عن اللسانيات، وعلى الرغم من أنها عُرِفَتْ بأنها سلّة مهملات اللسانيات إلا أنها ظهرت تعاريف إيجابية تُسندُ إلى التداولية وظيفة معالجة بعض القضايا التركيبية والدلالية من وجهة نظر غير لسانية."³

وبهذه المهمة الموكلة للتداولية اتخذت موقعا في الأبحاث اللسانية عنه ولعلّ المزية التي تحملها هي اهتمامها بلقطاب العملية التواصلية اللسانية، فاهتمت بالمتكلم ومقاصده بوصفه عنصرا فاعلا في عملية التواصل، ومنحت أهمية للظروف السياقية بوصفها

¹ Moeschler (Jacques) et Roboul (Anne), Dictionnaire Encyclopédique de Pragmatique, Edition du Seuil, Paris, 1994, p18.

² Ibid, p19.

³ يُنظر: موشلار (جاك) ، روبول (آن) ، القاموس الموسوعي للتداولية، تر: مجموعة من الأساتذة، إشراف: عز الدين المجذوب، مر: خالد ميلاد، دار سيناترا، تونس، ط2، 2010، ص24.

عناصر مساعدة في تأدية هذه المقاصد. كما اهتمت بالمتلقي بوصفه فاعلا في العملية التواصلية، فإليه تنتهي الغاية وبه تتحقق المقاصد.

المفاهيم التي يبني عليها المجال التداولي:

يرتكز البحث التداولي على مفهومين أساسيين هما : المقتضى والمفهوم باعتبار أهميتهما في الدراسة. ويجدر الوقوف على مفهوم الضمني (L'implicite) لارتباطه الكبير بالمقتضى والمفهوم حيث يتأسسان منه؛ تعرف كيربرات (Kerbrat Orecchioni) الكلام بأنه ينقسم قسمين: "صريح وضمني"، يكون نصفه للمتكلم أو هو النصف المصرح به أو نصفه للسامع أو هو النصف الضمني¹. إذن محور التخاطب يتأسس على طرفين هما: المتكلم والسامع، أو جمهور السامعين. ويظهر أن المسؤولية على عاتق القارئ ليصل إلى جوهر النص؛ حيث إن المؤلف يبث رسالته فيأتي دور القارئ مستتقا إياها بانيًا المعنى من جديد.

ضرورة اللجوء إلى الضمني: فكرة الضمني ترتبط بمضمون الكلام الذي

لا يتكشف من الوهلة الأولى، وتطبيقها في النصوص ضروري؛ فبعض النصوص تتمتع أن تفصح عن معناها والدواعي في ذلك كثيرة؛ حيث يرى ديكر أن اللجوء إليها مهم لأسباب كثيرة منها:

أ_ وجود محضورات لسانية: أي أن هناك ألفاظًا ؛ بل مواضيع بأكملها ممنوعة أو محاطة بسيّاج من الصمت، إن هناك مشاعر أحداث لا يمكن أن نتحدث عنها ؛ بل إن لكل متكلم في وضعية خاصة معلومات لا يجب أن يقولها، وبالرغم من ذلك فإننا

¹ Orecchioni (Catrine .Kerbrat), L'implicite, ARMAND COLIN, paris, 2 édition, 1998, p309.

مضطرون إلى القول، لذلك نلجأ إلى الضمني؛ حيث يتيح لنا الضمني فرصة القول، دون إرغامنا على تحمّل مسؤوليّة هذا القول.

بـ_ الخوف من المعارضة: إنّ الكثير من التيارات الأيديولوجية والاتجاهات تلجأ إلى الضمني لتنتشر أفكارها.¹ ويظهر من هذا أنّ العودة إلى الضمني تعود إلى العامل السياسي في الكثير من الأحيان ليمرّر الإنسان توجهاته أو إلى العامل النفسي ليمرّر شعوره بما يحسّ وما يهدف.

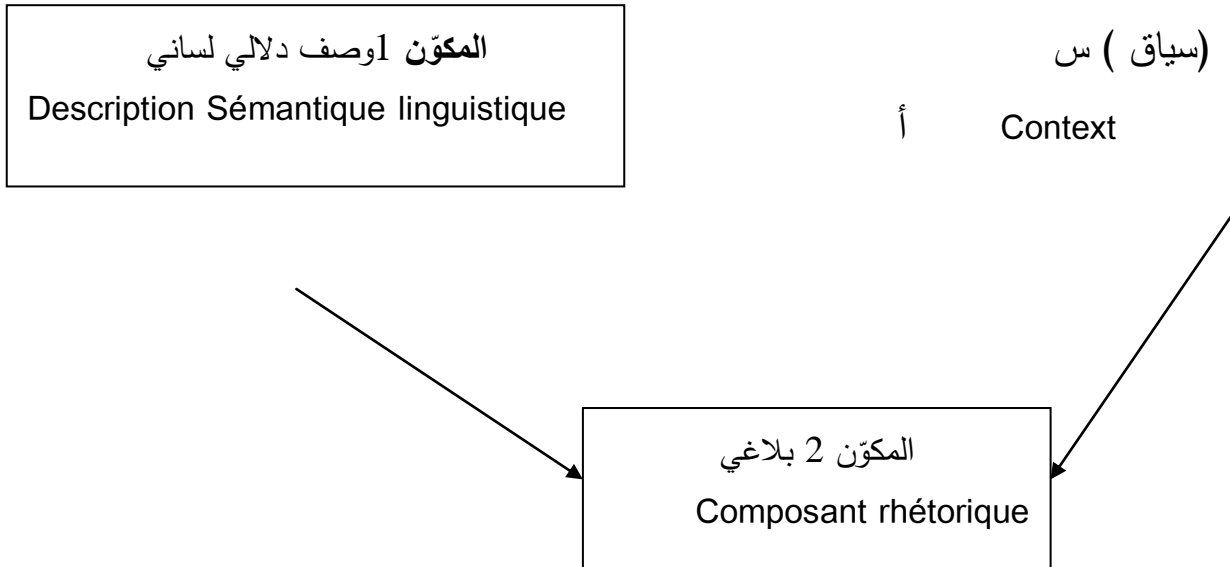
الخلفية التي تقوم عليها مقولة الضمني : يطرح ديكر (Oswald Ducrot) في كتابه "Le dire et le dit" مشكلة تعدد المعنى في الجملة الواحدة فقولنا: "الجو جميل" يمكن أن يعني في سياقات مخصوصة- دلالة عكسية أي: وكأننا نريد أن نقول: "ياله من جوّ رديء"، كما أنّ جملة من هذا القبيل قد تكون في سياقات مخصوصة تحمل معنى عدم وجود تواصل بين المتخاطبين، فعندما لا نجد ما نقوله للآخر، نلجأ إلى القول أنّ الجوّ جميل.² يرتبط هنا تعدد المعنى تعدّد دلالات الملفوظ. ويقترح ديكرو لحلّ هذا الإشكال، اللجوء إلى وصف دلالة الملفوظ بالاعتماد على مكونين:

المكوّن الأوّل: المكوّن اللساني؛ الذي يعطي لكلّ ملفوظ خارج السياق دلالة معيّنة.
المكوّن الثاني: المكوّن البلاغي، ومهمته (النظر إلى السياق س الذي تلفظ فيه أ)، أن يقف على الدلالة الفعلية (ل أ في السياق س) على أنّه يجب أن ندرج هذا الوصف

¹ Ducrot (Oswald) : Dire ne pas dire, Principes de Semantique linguistique, Edité par Collection Savoir, Hermann, 1972, p5-6.

² Ducrot (Oswald) , Le dire et le dit , Les éditions de minuit , Paris, 1984, P 32.

معارف مختلفة: معارف نفسية ، سوسولوجية ، منطقية ، ومعارف لغوية ، والرسم التالي يوضح الخلفية التي تقوم عليها مقولة الضمني:



معنى أ في السياق س¹

وللوقوف على مدى فعالية هذا النموذج تطبيقاً يدرج ديكر و وصف نوعين من الضمني بإدراج أحدهما هو المقتضي في المكوّن اللساني، وإدراج الآخر (المفهوم) ضمن المكوّن البلاغي.² ويفهم من هذا أنّ أقوالنا ترتبط بالتشكيلات اللغوية لا تنفصل عن البلاغة

¹ Ducrot (Oswald) , Le dire et le dit , Les éditions de minuit , Paris, 1984, p32

² Ibid , p32-33.

والسياق من يُبرز المعنى في النص. إنّ الهدف من إبراز الضمني إبراز العتبة التداولية ومنها تبرز آلية الحجاج، وتظهر مقاصد المتكلم وحججه التي يطرحها في النص بهدف الإقناع.

الحجاج Argumentation:

تنطلق الدراسة من البحث التداولي كما سبق القول لترتبط بالحجاج حيث تنطرق في البدء لمفهوم العتبة الحجاجية، والتي تتجسد في النص باعتماده على آليات إقناعية يستخدمها المتخاطبون من أجل تمرير خطابات أو آرائهم، و تبدأ الدراسة بالنظرية الحجاجية وإرهاصات التنظيرية عند "أرسطو" في كتابه "الريطوريكا" أي "الخطابة"، ثم انبعثها من جديد مع نخبة من الباحثين منهم: "تيتيكا"، و"ديكرو"، و"بيرلمان"، و"مايير" وجهود باحثين آخرين مجددين "كاوستين"، و"سورل"... حيث نلأمس الحجة من خلال البحث الذي يتجه نحو المتلقي كعنصر فاعل في بناء المعنى.

لقد زاد اهتمام الدارسين المحدثين بالحجاج في سياق الاهتمام بالتطبيقات التداولية خاصة في جانبها المتعلق بالتأثير والإقناع، والحجاج من المفاهيم التي يصعب ضبطها لتعدد مظاهره واستعمالاته، ومع ذلك يجدر الوقوف على تعريفه في اللغة فهو من "حاجته أحاجه محاجة، ومحاجة حتى حجته أي غلبته بالحجج التي أدليت بها (...) وحاجه محاجة، وحاجا، نازعه الحجة (...) والحجة الدليل والبرهان".¹ وفي التراث العربي مصطلحات كثيرة تقترب من مفهوم الحجاج أو تؤدي معناه، لكن مصطلح الجدل هو أكثر هذه المصطلحات حظاً من التداول لاسيما وأنه يقوم

¹ ابن منظور (محمد بن مكرم) ، لسان العرب ، مادة (حجج) ، ص 570.

على نوع من التنافس والتنازع الرامي إلى الغلبة والإقحام. وقد حدّد بعض الدارسين الجدل بأنّه: "تردّد الكلام بين اثنين قصد كلّ واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه".¹

ويبدو من هذا التعريف أنّ هناك علاقة بين الجدل والحجاج، ويشير الباحث عبد الله صولة إلى هذا الفارق بينهما والذي ساقه من خلال ما ذكره الطاهر بن عاشور في التحرير والتنوير حين فسّر قوله تعالى ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا ١٧﴾ **البناء: ١٠٧** قائلا: "والمجادلة مفاعلة من الجدل وهو القدرة على الخصام والحجّة فيه، وهي منازعة بالقول لإقناع الغير برأيك".² إذن يفهم من خلال هذا القول أنّ الأخذ والردّ في الكلام هو جدل بغرض بناء حجة أحدٍ على الآخر، ولكنّه يقتضي القدرة ويعني القول امتلاك الأدوات للإقناع.

2 - الحجاج في الدّراسات الغربيّة والعربيّة القديمة:

الحجاج في الدّراسات الغربيّة القديمة:

يعود مبحث الحجاج إلى جذور ضاربة في التاريخ، ولعلّ هذا أمرٌ منطقيٌّ للحوار بين المتخاطبين؛ لذا نحاول من خلال هذا المبحث تتبّع الحجاج في الدّراسات القديمة التي تعود إلى قرون ما قبل الميلاد، وليس الهدف هو البحث في جذور المصطلح؛ إنّما هو الوقوف على عملية الحجاج والمحاكاة التي ارتبطت بالإنسان

¹ الباجي (أبو الوليد) ، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق عبد المجيد تركي، دار العرب الإسلامي ، بيروت (لبنان)، ط3، 2001، ص11.

² ابن عاشور (محمد الطاهر) ، التّحرير والتّنوير، الدّار التونسية للنشر ، تونس، ج5، دط، 1984، ص 194.

في مقام الحوار والذي تبرز فيه المحاجة بوضوح فكل طرف يهدف من خلال ذاك الحوار إلى الغلبة والإقناع.

1 أفلاطون (Aflaton): (427 ق م - 347 ق م) لقد تطرق "أفلاطون"

لمبحث الحجاج من باب البلاغة والبيان، وقد ربط بين الاستدلال والبيان قائلا في حوار "جورجياس" مع "سقراط": "إن الاستدلال نفسه ينطبق على البيان، إذ الخطيب قادر من غير شك على أن يتكلم ضد أي خصم وفي كل موضوع على نحو يقنع الجمهور إقناعا أفضل من غيره، وبحيث ينال من الجمهور بكلم، كل ما يريد." ¹ وركز "أفلاطون" من خلال القول على الميزات التي يستأثر بها الخطيب وحده للإقناع، وكيف يستطيع التأثير في الجمهور وهو بذلك يهدف أن يكون كلام البعض حجة على الآخر فلا يجد مخرجا من الرد لذلك قال أفلاطون: "ينال من الجمهور..."

وفي الوقت الذي يُعلي فيه "سقراط" من شأن الخطيب، يردّ "جورجياس" على "سقراط" قائلا: "... ومع ذلك فقد ينبغي أن نفكر أيضا في مستمعينا. ومع ذلك أنني كنت قبل ذلك قد جلستُ مع الحاضرين جلسةً طويلة. وأخشى أن يذهب بنا الحديث بعيدا. لهذا يجب أن نهتم بما يناسبهم." ² ويبدو من خلال الرد أن "جورجياس" يُلفت النظر إلى مراعاة أحوال السامعين ومقاماتهم؛ وليس الأمر يختص في هذا المقام بالسامع أكثر مما يختص بالمتكلم المخاطب الذي لا بد أن ينتبه للتركيب في نصّه، والمقصود بما يناسب السامع في هذا القول هو اللغة التي يستوعبها المخاطب في القول حتى يقتنع به. وإلى أبعد من ذلك اعتبر "سقراط" أن السؤال والجواب يقتضي برهانا بالدرجة الأولى

¹ أفلاطون - محاوره جورجياس لأفلاطون، تـو: محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970،

ص 47.

² المرجع نفسه ، ص 48.

عن الخطأ، وإلا أجبنا بالبرهان عما يُسأل، يقول سقراط: "إنك إذا كنت قادرا على أن تسألني فبرهن لي على خطأ رأيي، وإلا فأجب أنت عن أسئلتني".¹

يبدو من خلال القول أن الحجاج يُبنى من المساءلة حينما تكون بين طرفين، والفاصل في ما قدمه "أفلاطون" هو القدرة على إيقاف هذا الجدل بمدى قدرتنا على فحص السؤال ليكون منطقياً فذاك يسمى حجاجاً، أو مدى قدرتنا على تقديم الردود إن كان السؤال معقولاً، فيكون ذلك حجاجاً أيضاً. والمراد من القول أن الحجاج لا يرتبط بما يؤديه الإنسان من كلام حتى وإن كان منطقياً؛ إنما يرتبط كذلك بمدى قدرة المتكلم على إسقاط حجج الآخرين، فإن فندها بالبرهان كان بانياً للحجة.

2 أرسطو (AESTOT): (م: 384 ق م - 322 ق م)

لقد ثمنت البحوث الجهود القديمة لمبحث الحجاج عند "أرسطو" في كتابه "الخطابة" حيث اعتبر أن "الريطورية" قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأمور المنفردة، وهذا ليس عمل شيء من الصناعات، لأن تلك الآخر تكون كل واحدة منها معلّمة مقنعة في الأمور تحتها.² ويرى "أرسطو" أن لا يخلو فرع عن الحجاج في الحياة "فالطبيب يعلم ويقنع في أنواع الصحة والمرض، والهندسة في الأشكال التي تحدث في الأجسام، والحساب في ضروب الأعداد، وذلك سائر الصناعات والعلوم الأخرى".³ وعلى الأساس يتفرّع الحجاج فلا يرتبط بالخطاب الأدبي فحسب؛ بل بالخطاب متى ارتبط بالعلوم. ويرمي هذا القول إلى الوقوف عند الحجاج من مفهوم المحاور، أو الأخذ والرد بين طرفين، وهذا المنحى يقترب كثيراً مما توصّل إليه أفلاطون. الذي يعتبر المحاور

¹ أفلاطون، محاوره جورجياس لأفلاطون، ن: محمد حسن ظاظا، ص 59.

² أرسطو، الخطابة، تحقق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم بيروت (لبنان)، دط، 1979، ص 09.

³ المرجع نفسه، ص 09.

باب للحجاج، ولكن "أرسطو" وسّع مفهوم الفكرة إلى الحياة بدل الأدب ، لأنّ الأدب لا ينفصل عن الحياة ، وجعل كل مظاهر حياتنا اليومية التي نعيشها مرتبطة بالحجاج بهدف تحقيق السّعادة في الطّب، وفي الهندسة وفي الحساب، وغيرها من العلوم.

والمسألة الهامة الجديرة بالتّوقف عند قول "أرسطو" هي رؤيته للحجاج من باب الواسع، وأبرز أنّه لا يرتبط بالخطاب الأدبي وحده، وربط الحجّة في الخطاب بارتباطها بالعلوم، وقد أبسط مفهومًا يضئ حججنا في العلوم الأخرى فالإنسان لا يحتجّ إلاّ باللّغة كيفما كان مقام الخطاب، فالرياضي يحتجّ لبرهنة النظريات باللّغة، والكيميائي يحتجّ لبرهنة المظاهر الكيميائيّة بالتفاعلات والملاحظات ولا يتأتى ذلك إلاّ باللّغة، وكذلك القاضي، والبيولوجي وغيرها من العلوم.

إنّ من بين ما توصّل إليه "أرسطو" هو مسألة الصّناعة في الكلام، ويرى أنّ هناك خطابات ترتبط بالصّناعة وترتبط الرّبطورية بالصّناعة "ويُظنّ أنّها هي التي تتكّلف الإقناع في الأمر تجعل للكلام خصوصية، ويقتضي العمل بحيلة ما حتى نصل إلى الإقناع".¹ ويبرز من خلال القول أنّ الخطابة تقتضي التّكّلف في الكلام بهدف إثبات الحجّة، وهذا التّكّلف يتأتى بحيل من الخطيب يدرجها في الخطاب ليستدرج بها المستمعين. وي طرح "أرسطو" في هذا المقام مسألة هامة وهي أنّ الحجاج لا يرتبط بالبنى اللغوية والتركيبية في النّص؛ بقدر ما يرتبط بالصّناعة والحيلة، ولا يعني مقام الحديث الخروج عنهما؛ إنّما يعني ترصدّ المقام الذي تكون فيه الحجّة مثمرة. إنّ ما يثيره "أرسطو" من خلال هذا القول هو مسألة الصناعة في نسج الكلام ويظلّ كذلك حتى وإن لم يخرج

¹ يُنظر: أرسطو، الخطابة، تحقّق: عبد الرحمن بدوي ، ص ص 09- 10.

عن اللغة، إنّ صناعة الكلام هي ترتيب البنى ترتيباً يقبله العقل، فليس كل ما يقال يحقق الإقناع؛ إنّما هي الجملة والكلمة متخيرة في المقام الذي هي فيه.

وفي مقابل هذا المنظور، يرى "أرسطو" أنّ هناك خطابات لا ترتبط بالصناعة ويُقصد بها "تلك اللاتي ليست تكون بحيلة منّا لكن بأمور متقدّمة كمثل الشهود والعذاب، والكتب والصّكّات وما أشبه ذلك".¹ وهو يشير بذلك إلى كل ما ارتبط بالمنطق والحقيقة، ولعلّ هناك تطوّراً في المفهوم الذي بنى عليه "أرسطو" أنّ الحجاج يتّسع إلى كلّ المعارف من غير الأدب وهو ما ارتبط بنماذج لا ترتبط بالصناعة؛ أي أنّها لا تقتضي استعمال الأسلوب ليُسْتَدْرَج السامع نحو الحجّة، ويصوّب الكلام على خطابات أخرى لا تتطلّب منّا جهداً في الإقناع بقدر ما ترتبط بالعقل والمنطق.

وعليه فالحجاج أو الخطابة تكون في موضعين اثنين: المقامات التي لا تقبل جدالاً أو نفيّاً، أو بالحيلة حتى نقنع الآخر، أمّ الموضع الثاني فهي مقامات صناعيّة تقتضي فنون الكلام حتى يتحقّق الإقناع.

وعلى ما تقدم يظهر أنّ الحجج غير الصناعيّة تقودنا إلى الحقيقة وإن كانت غير مطلقة؛ أمّا الحجج الصناعيّة فهي ترتبط بالنسج والحبك، وقد يعترّيه شكّ من عدم الصدق ولكنّها تُقبل في المقام الذي هي فيه، وربما يُلمَح "أرسطو" القول للاشتغال بالأسلوب كحيلة للمراوغة نُقنع بها الآخر وهو جانب الصناعة بمعنى أنّ هناك تكلفاً في سبك الكلام، ولعلّ المقصود من هذا القول أنّ الصناعة ترتبط بالكلام الذي يبتعد عن المنطق والحقيقة، فإن ابتعد عنهما صُعب أن ينفذَ المحاجّجُ إلى المخاطب، فتعيّن عليه أن يسمّ الخطابَ بمداخل لغوية تبسط الحجّة وتقوِّيهَا وإن وهنت.

¹ أرسطو، الخطابة، تعق: عبد الرحمن بدوي، ص 10.

لقد وقف "أرسطو" عند تعريف الخطابة (Rhétorique) مرتبطة بعلاقتها بالجدل يصبان في قالب واحد وهو "الحجاج" قائلا : لقد رأينا تعريف الحجاج من حيث ارتباطه بالجدل (Dialectique) وقد ارتبط كذلك مفهوم الحجاج بالخطابة التي يعرفها أرسطو ، مميزا بينها وبين الجدل ، يقول: "الجدل لعبة نظرية، أما الخطابة فليست لعبة إنها وسيلة عمل اجتماعي".¹ ويبدو من خلال هذا القول أن "الجدل" مرتبط بالعقل والتنظير فهو يقتضي وجود طرفين أو متقابلين، أما الخطابة فلا تشترط تقابلا في الكلام، فقد ينبثق الكلام من طرف واحد له غاياته في الخطاب بهدف الإقناع، والخطابة تركز على تقنيات تؤسس الخطاب كوسيلة فاعلة لتحقيق التواصل في المجتمع.

ومن هنا ندرك أن الجدل يرتبط بمدى إبراز العقل والمنطق للطرف للآخر؛ أما الخطابة فقد تتجاوز العقل إلى العاطفة. وانطلاقا من هذه العلاقة ينبثق نوعان من الحجاج عند "أرسطو" حيث يقول: "فلما الحجاج الجدلي فمداره مناقشة الآراء مناقشة نظرية محضة لغاية التأثير العقلي المجرد، وأما الحجاج الخطابي فهو حجاج موجه إلى جمهور ذي أوضاع خاصة في مقامات خاصة. والحجاج هنا ليس لغاية التأثير النظري العقلي وإنما يتعداه إلى التأثير العاطفي، وإلى إثارة المشاعر والانفعالات² إن الحجاج الخطابي يكون - من خلال هذا القول - أبعد مدى من الحجاج الجدلي؛ ذلك أنه يبحث في الحجة والتأثير وهنا فهو يمتد إلى كل طبقات المجتمع بهدف التأثير في العقول كمحطة أسبق من بناء الحجة.

3 - أوغسطين (Saint Augustin): (354 م - 430 م): لقد صاغ

¹ Reboul (Olivier), Introduction à la rhétorique, 4 édition, PUF, paris, 2011, P 49.

² أرسطو، الخطابة ، تحق: عبد الرحمن بدوي ، ص 10.

"أوغسطين" برهانه للدلالة على وجود الله في "الكتاب الثاني" قائلا: "... بل اختراعات البشر الذين، بفضل عبقريتهم ونبوغهم الحاد، بدأوا يكتشفون، بعقلانية، ما تُخفي الطبيعة من أسرار وما يجب السعي إليه أو الهروب منه في السلوك الحياتي، يا له من استنتاج أكيد في التفكير الذي يعبر عن ترابط الأفكار فلا يوصل إلى نتيجة أو يناقض ما يريد الإنسان أن يستخلصه من نتائج؛ واكتشف بعضهم حقائق عظيمة لكون الله قد أمدهم بعونه.¹"

يعرض "أوغسطين" من خلال حديثه إلى طرق البرهنة المبنية على مقدمات أساسها المنطق التي تقودنا إلى نتائج منطقية، ويبدو أنّ أوغسطين يجنح إلى البرهنة بالتفكير الرياضي عن طريق البرهان بالخلف، من ذلك قوله: "... إذ ذاك طلب الجمهور من "لليوس" Lelius بالإجماع الدفاع عن العدالة، فدعم بكل قدرته الرأي القائل بأنّ أشدّ الأعداء خطرا على دولة ما هو انتفاء العدل فيها، كل دولة تخلو من العدل والحزم تشملها الفوضى ولا يعود من محال الاستقرار فيها.²"

لقد استخدم "أوغسطين" برهانه للعدل بنفيه ونظر فيما ترتّب عنه وهو الفوضى، ومن خلال النفي، توصل إلى أنّ وجود العدل تحقيق للأمن والسلم والهدوء. كما استخدم "أوغسطين" كلمة "المرافعة" ليدلّ على أنّ مقام الكلام هو البرهنة قائلا: "عليك أن تتذكّر بأنّي أرافع هنا ضدّ جهلة أعطى جهلهم المثل التالي: "انحبس المطر عن الأرض والمسيحيون هو السبب"³، يفتتح "أوغسطين" كلامه محتجاً بأنّ من اتّهم المسيح جهلة رعا، واحتجّ بالردّ على لسانهم لما قال "أعطى جهلهم المثل التالي..." لقد

¹ أوغسطين، مدينة الله، تر: الخور أسقف يوحنا الحلو، م 1، دار المشرق، بيروت، ط2، 2006، ص70.

² المرجع نفسه، ص92.

³ المرجع نفسه، ص65.

ساق "أوغسطين" حجته باتهامهم "المسيح" ليثبت حجته في من جعلوه طرفا للاتهام وهو المسيح. وهذا الإنقاص من الخصم هو إنقاص من حجته فيما ذهب إليه. ويبدو أن "أوغسطين" لم يبين حجه من كلامه لينفي الاتهام عن "المسيح"؛ وإنما أوردتها على لسان خصمه. وهذا النوع من الحجج يقترب كثيرا مما دعى له أفلاطون بأن بناء الحجة يكون على لسان المخاطب لا المتكلم.

والظاهر من هذا التتبع أن مقامات الحجاج ترتبط بموقفين موقف يقتضي بناء الحجة بالعقل؛ وآخر يقتضي بناء الحجة بالتأثير؛ ولا يتأتى ذلك إلا بمعرفة نوع الخطاب الذي يحدده المتلقي ومنه يستطيع بناء الحجة بما يقتضيه مقام الكلام.

الحجاج في الدراسات العربية القديمة:

إنّ ترصدنا لبعض إسهامات الباحثين من تاريخ الأدب العربي لا يعني النقص في تراثنا العربي بحثا عن جذور النظرية، أو الإحقاق بمزية المصطلح التي يستأثر بها أدب عن غيره؛ إنما هو الوقوف على الجهود العربية في مجال الحجاج والمحاجة، ولذا فالوقوف عند عيّنات من التاريخ العربي بهدف النظر في مدى فاعليتها في تطوّر البحث، ويجدر الوقوف عند محطة فاعلة في تاريخ الأدب العربي وهي جهود الأديب "أبو الفرج محمد بن إسحاق النديم(م:بين 315 و 320، ت: 380)" من خلال كتابه "الفهرست" والذي يُعدُّ كتابه أول تاريخ للتراث العربي، قد يكون وحيدا في بابيه، سيظلّ على الدوام المصدر الرئيسي لمعرفة مصادر الفكر والعلم في القرون الأربعة الأولى للإسلام، وهو موضوع

لم يتناوله أحدٌ غيره من العلماء المسلمين الذين لم يهتموا بالتأريخ لنشأة العلوم النقلية والعقلية، وتطورها بقدر اهتمامهم بالترجمة لمؤلفي هذه العلوم.¹

ولذلك تُمنّت الدراسات انطلاقاً من كتاب "الفهرست" والذي يعدّ سابقة في ترجمة ما توصّل إليه اليونان في العصر العباسي. لقد تمّ التطرّق لمبحث الحجاج والمحاجة عند الباحثين العرب بمنحى كرونولوجي؛ وذلك بالتطرّق إلى عيّنات كان لها الإسهام في مبحث الحجاج، وقد صُنّفت الأعمال تصنيفاً لا يحتكم لمعيار كثافة الإنتاج؛ بل إلى معيار الإسهام في النهوض بالأدب العربي وفاعليته ضمن الآداب الأخرى. من خلال إضاءة مسألة ترجمة المؤلفات الغربية ومقاربتها مع أدبنا العربي، وثقافتنا العربيّة.

1 - إسحاق بن سليمان بن وهب (ت: بعد 355هـ): لقد ربط "ابن وهب" الحجاج بالمجادلة قائلاً: "وأما الجدل والمجادلة فهما يُقصد به إقامة الحجّة فيما اختلف فيه اعتقاد المتجادلين، ويستعمل في المذاهب والديانات، وفي الحقوق، والخصومات، والتّصل في الاعتذارات، ويدخل في الشّعْر والنّثر"² إنّ الحيز الذي استُعْمِل فيه الحجاج من خلال القول اتّصل بنصوص رسميّة تتعلّق بالمذهب والدين والقضاء، وكلّها ميادين ترتبط بالمنطق والجنوح إلى العقل في فكّ ملبساتها، ثم يردف "ابن وهب" مكمّلاً قوله ليعمّم الحجاج إلى أوسع من ذلك قائلاً "... ويدخل في الشّعْر والنّثر"

¹ من مقدّمة محقّق كتاب: الفهرست لأبي الفرج محمد بن إسحاق النّديم، تحق: أيمن فؤاد سيّد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، دط، 2009، ص 03

² ابن وهب (إسحاق بن إبراهيم بن سليمان)، البرهان في وجوه البيان، تحق: حنفي محمد، مطبعة الرسالة، القاهرة، دط، 1969، ص 117.

ونزل "ابن وهب" إلى النصوص التي يكتبها الإنسان لا يخل منها الحجاج؛ بل لا يمكنه أن ينفصل من حياته اليومية "وليس يخلو المنثور من أن يكون خطابه، أو ترسلًا، أو احتجاجًا، أو حديثًا، ولكل واحد من هذه الجهود موضع يستعمل فيه".¹ وقد عمّم "ابن وهب" الحجاجَ مبحثًا يندسّ في يوميات الإنسان وفي تحاوره مع الآخرين ورسائله، وفي كل مقام تكون الحجة بما يلزم من أدوات في ذلك المجال لتحقيق الإقناع.

وطالما أن الجدل بين المتخاطبين، فهو نزاع يجنح لأحد الأطراف، يتخذ كلّ منهما طرفًا كيفما كانت وحيلاً لتحقيق الإقناع؛ لذلك يرى "ابن وهب" أن الجدل قسمان: أحدهما محمود والآخر مذموم، فأما المحمود فهو الذي يُقصد به الحقّ ويستعمل به الصدق. وأما المذموم فما أُريد به المماراة والغلبة وطلب الرياء والسّمة² فإن وقفنا عند الجدل المحمود نجد أنه مرتبط بصدق ما نقول منطقًا وعقلًا، وأما المذموم فقد ربطه "ابن وهب" بالغلبة والرياء، وليس فيه خير حتى وإن وافق الحقّ، وقد بطن "ابن وهب" كلامه بمسألة القيم فلا حجاج بدون خلق وإن طبعها الرياء والفخر فقدت سمة التأثير في الكلام. إن ما أشار إليه "ابن وهب" هو الحجاج الذي يبقى عالقا في النفس، وذلك أبلغ حجاج.

لقد أسّس "ابن وهب" رأيه قوله على قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٦١) وكذلك على قوله: ﴿قَالَ تَعَالَى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحِبُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ﴾ (الأز: ٨٠) عام: ٨٠

¹ ابن وهب (إسحاق بن إبراهيم بن سليمان)، البرهان في وجوه البيان، ص 93.

² المرجع نفسه، ص 117.

ومن هنا يبرز إسهام "ابن وهب" في تفعيل نظرية الحجاج؛ من حيث إن الغلبة بالحجة لاتعني حجاجاً؛ إنما الحجاج هو ما وافق الحق. ويبدو أن "ابن وهب" قد أسس مبدأً مستندا على ثقافته الدينية التي استمدّها من القرآن كما أورده حجة، لذلك حدّد "ابن وهب" أنواع الجدل وقد ساق هذا التّحديد إلى الغايات من الجدل والمجادلة فقال: "فقد جعل المقصود من الجدل هو قول الحق بعيداً عن منزع الهوى" ¹ إن الاستثناء الذي تبناه "ابن وهب" ليصير القول حقاً هو الابتعاد عن منزع الهوى، وهو كل ما يرتبط بالعواطف، وما يؤثر فينا، لأنّ في ذلك مزلّة عن الحق والحكم بما تشتهيهِ النفس.

ولترسم هذه الغايات بما يخدم قول الحق وإبانتته يترتّب عن ذلك بعض الشّروط التي يجب أن يتحلّى بها المُجادِل ومنها: "تجنّب الخداع في المواقع التي يكثر فيها التّعصّب لخصمه وألاً يستصغّر خصمه ولا يتهاون به إن كان صغيراً المحلّ في الجدل، وأن يصرف همّته إلى حفظ النّكت التي تمرّ في كلام خصمه". ² وهنا يتقاطع "ابن وهب" مع الموروث في العصر الجاهلي، ومع تعاليم الدّين بعيداً عن التّعصّب، وبعيداً عن عدم استصغار الآخر؛ فقد يملك ما لا يملكه الخطيب المتمرّس، كما أنّه لا ينبغي ترصد الآخر في كلامنا لنضعف قوله (نموذج من القرآن والسّنة)، وربما أراد "ابن وهب" الإشارة إلى مسألة مراعاة أحوال المتخاطبين.

وهكذا يُلمس الالتحام بين نظرية الحجاج من خلال ترجمة الجهود الغريبة وما أنجزته الباحثون في تراثنا العربي، ولعلّ مبحث البلاغة من المباحث التي أسهبت القول في ضوابط فنون الخطاب، ولا يعني هذا القول التأكيد على نظرية بعينها في تراثنا

¹ يُنظر: ابن وهب (إسحاق بن إبراهيم بن سليمان)، البرهان في وجوه البيان، ص 131.

² يُنظر: المرجع نفسه، ص 131-132.

العربي؛ إنما هو معاينة ذاك الجهد للأدباء العرب جُهدًا مطعمًا بفضل احتكاكهم بالثقافات الغربية، ولا يُرام من خلال ذلك تسمية منهج أو الاستباق لفكرة؛ إنما هو إبراز لقراءة الآخر قراءة واعية.

2 - الإمام أبي محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري (384هـ - 456هـ):

تطرق "ابن حزم" إلى مسألة الحجاج في مقام الردّ عن الردّ على من يُنكر الألوهية والنبوة والملائكة قائلًا: "ووجب البراهين الضرورية أنّ الباري تعالى بخلاف جميع خلقه... وجب أن يكون فعله لا لعلّة بخلاف أفعال جميع الخلق".¹ إنّ "ابن حزم" يدعو إلى مسألة التذكر وهو كذلك إعمال المنطق وذلك من خلال مقابلة أفعال الخلق بصنيع الله في الكون، فإن أنكر الإنسان ذاك الصنيع، فلمن سينسب، ثم يقابل صنيعه فيرى أنّه لم يصنعه وثمة يكون البرهان على قوة خارقة في الكون ترتبط بالإله. كما ردّ "ابن حزم" على من أنكر النبوة والملائكة قائلًا: "وإذا تكلمنا على أنّه لا بدّ من نبوة وصحّ ضرورة، فلنتكلّم على براهينها التي صحّ لها علم صدق مدّعيا إذا وقعت".²

والملاحظ أنّ ابن حزم يتكلّم عن قضية البرهان بالاستناد على المنطق من خلال الاستقصاء والمتابعة، وقد ساق "ابن رشد" حججه بما صحّ فعلا عن ما ورد من أفعال للأنبياء وكذلك الملائكة من باب الإعجاز فأين يحتجّ الإنسان بصنيعه مهما علا شأنه. ولعلّ هذا المقام الذي اختاره "ابن حزم" يرفع من الحجة إن اختلفت أطراف الخطاب وتباينت بين طبقة مجتباة من الله وتعالى وغيرها من البشر، ويمكن المحافظة على الفكرة من خلال هذا القول إذا كان الخطاب بين البشر وهم سواء غير مكلفين؛ فحتمًا ستعلق

¹ ابن حزم الظاهري (أبو محمد علي بن أحمد)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الجيل بيروت، دط، دت، ج 1، صص 138-139.

² المرجع نفسه، ص 142.

قضية البرهان دوماً وهي لا ترتبط في هذا المقام بالقوى الخارقة ولا بالمعجزة ولكنها ترتبط بقوى العقل الموكلة للإنسان في موقف معين كي يبرهن بالإقناع.

3 ابن رشد (520هـ - 595هـ):

لقد انطلق "ابن رشد" من البلاغة مبحثاً ليصل إلى الحجاج، حيث إنَّ عمود البلاغة ذو طبيعة منطقيّة تحوّل هذه الصّناعة الانتماء إلى المنطق، بل إنّها لن تستكمل هويتها إلّا بهذا الانتماء وهو يضم مجموع الحجج القائمة في الأقيسة الخطابيّة؛ التي هي عنده أقيسة بلاغيّة أو ضمائر، والأقيسة البلاغية احتمالية أي أنّها غير قطعيّة. وهي بذلك غير مؤهّلة لتمييز الحق من الباطل، ولكنّها من وجهة النّفع الجمهوري، شبيهة بالحق.¹ وهنا يحصل الرّبط بين ما يراه الجمهور كلاماً من جهة النّفع وبين المنطق الذي يُميّز بين الحقّ والباطل.

كما تطرّق "ابن رشد" إلى مفهوم "الأقيسة البلاغية" وهي أقيسة لا ترسم الحجّة الفاصلة، ومن هذا القول يتفق "ابن رشد" إلى ما ذهب إليه "ابن وهب" في أنّ الجانب الشعري المرتبط بالأسلوب الذي يحقق المتعة ورغم ذلك قد يجنح إلى الصواب، ولكنّه قد لا يحقّق الإقناع.

¹ ابن رشد (أبي الوليد)، تلخيص الخطابة، تحقيق: محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، دط، 1967، ص 10.

4 - ابن سينا (980هـ - 1037هـ):

ساق "ابن سينا" حديثة عن الحجاج والبرهان على نسق ما قدّمه "أرسطو" في الأقيسة الخطابية؛ واستخدم الحجاج بلفظ "البرهان" واعتبر أنّ "أحقّ البراهين باسم البرهان ما كان الحدّ الأوسط سببا لوجود الأكبر في الأصغر كقولنا: هذه الخشبة تتعلّق بها النّار وكل ما تعلّق به النّار احترق، فهذه الخشبة احترقت".¹ وقد ساق البرهان بالحدّ الأوسط في الجملة حجة تربط الحدّ الأكبر في الأصغر، وفي هذا المقام يشير "ابن رشد" إلى مسألة المقدّمات طريق إلى بناء الحجّة في الكلام، سواء كانت هذه المقدمة صغرى كانت أو كبرى؛ ولكنّه ساق برهانه بالحدّ الأوسط بين المقدمتين؛ حيث شكل الجملة في المثال: "وكل ما تعلّق به النّار احترق" ليربط هذا التعلّق بالمقدمتين الصّغرى في قوله: "هذه الخشبة تتعلّق بها النّار"، والكبرى في قوله: "هذه الخشبة احترقت"، وقد احترقت لتعلّق لنار بها.

ويرى "ابن سينا" أنّ البراهين تتألّف من "مقدّمات مقبولة أو مظنونة أو مشهورة في أوّل ما يُسمع غير حقيقته".² لقد أشار "ابن سينا" إلى أنّ المقدمات الصّغرى، قد تُقبل أو يعتريها شك، فتأتي المقدّمة الكبرى حجة لذلك، والذي لن تتم الحجّة به إلا بحدّ أوسط يتوسّط المقدّمة الكبرى والصّغرى.

¹ ابن سينا، عيون الحكمة، تحق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت (لبنان)، ط2، 1980، ص11.

² ابن سينا، المرجع نفسه، ص13.

ويبدو أنّ مسألة الصناعة مبحث مشترك طرحه الباحثون العرب، كما التفت إليها "ابن سينا" قائلا: "فالأمور الداخلة في البراهين هي المقدمات للموضوعات وللأمور التي تعرض بموضوع الصناعة لا تسلب معنى أعمّ منه إذ كان تقويمه أو عروضه بالحقيقة لا بحسب الشهرة" ¹ ويلاحظ من القول أنّ "ابن سينا" يتكلم عن الصناعة التي طرحها "أرسطو" ولكنه ضمّنها المقدمات بحيث نلاحظ أنه لم يفرّق بين الصناعة وغير الصناعة؛ بل جعل من الصناعة أمرا معقولا في الكلام، وهي لا تُفقد الكلام المنطقي بناءه للحجة. ومن هنا اعتبر "ابن سينا" الصناعة حجةً يكتمل بها المنطق في المقدمات من الكلام. والظاهر من هذا القول بسط "ابن سينا" مسألة البرهان عن طريق المقدمات وليجعلها في تتابعها رباطا ينسج الحجة في النصّ ممّا يبرز مسألة هامة وهي أنّ الحجة تتجزأ في النصّ إلى حجة جزئية تقودنا إلى حجج كلية.

3- الحجاج في الدراسات الغربية والعربية الحديثة :

الحجاج في الدراسات الغربية الحديثة:

يبدو أنّ الباحثين في الدراسات الغربية لم ينفصلوا عن ما قدّمته الجهود القديمة في مبحث الحجاج، و قد ثمنت الدراسات بذاك التلاحم الذي لم ينفصل عن الدراسات القديمة وقد تمثّل في جهود باحثين انفرودا بالدراسات الحجاجية ومنهم:

1 - أوليفي ريبول (Olivier Reboul) (1925-1992):

¹ ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ص15.

صاغ "أوليفي ريبول" الخطابة على نهج ما قدّمه "أرسطو" واقترح بأنّها تفسّر من ثلاث زوايا: *الزاوية الحجاجيّة والزّاوية الأدبيّة والزّاوية الفلسفيّة.¹ ويرى "أوليفي ريبول" أنّ الخطابة تقترب كثيراً من مفهوم الجدل ؛ بل جعلها مادة دسمة للجدل ي قول في ذلك: "ليست الخطابة سوى إحدى تطبيقات الجدل (...)" فالخطابة هي تطبيق للجدل من حيث إنّها تستعمله باعتباره وسيلة فكرية للإقناع ، ولكنّه وسيلة لا تغنيها البتّة عن الوسائل التأثيريّة². ويجدر الوقوف عند هذا القول لنرى أنّ الخطابة تستخدم الجدل من حيث الإقناع، ولكنّها لا تتوانى عن توظيف تلك الوسائل لتدع أثراً يعلّق في النصّ مع الحجّة، فتجعل من نصّه نصّاً مؤثراً مقنعاً، يُستمال فيه المتلقي قبل أن يُقنع به؛ فمتى كان الإقناع وازاه التأثير في نفس الوقت.

ركّز "أوليفي ريبول" على الخطابة من حيث إنّها باب أوسع، وإذ يستحضر الزّوايا الثلاثة لمذكورة فلائها تكمل بعضها البعض، فهو يستخدم زاوية الحجّة والفلسفة ولعلّه يقصد المنطق والعقل؛ ثم الزاوية الأدبيّة والمقصود بها الجانب الشعري في اللّغة الذي يستميل به الآخرون الطّرف الآخر لتحقيق الإقناع.

وقلب الباحث المسألة رأساً على عقب فاعتبر أنّ ترصد الحجاج في أقوالنا تحكمه البلاغة حين قال: "سنتبّئ نحن حلّاً ثالثاً؛ لن نبحث عن جوهر البلاغة لا في الأسلوب ولا في الحجاج، بل في المنطقة (région) التي يتقطعان فيها بالتّحديد. بعبارة أخرى

¹ Reboul (Olivier) , Introduction à la rhétorique, P 44.

²Reboul (Olivier) , Introduction à la rhétorique, P 49.

ينتمي إلينا كل خطاب يجمع بين الحجاج والأسلوب، كل خطاب تحضر فيه الوظائف الثلاثة: المتعة والتّعليم والإثارة مجتمعة متعاضدة؛ كل خطاب يُقنع بالمتعة والإثارة مدعّمتين بالحجاج.¹

ويقترح "أوليفي روبول" في قوله من فكرة "ابن رشد" في أنّ باب الحجاج من البلاغة. ولقد طرح الباحث قضية التّعليم لترتبط بالمعرفة والحقائق، كما طرح مسألتى "المتعة" و"الإثارة" لترتبط بالأسلوب واعتبر أنّ ثلاثتها ممّر لبناء الحجّة في الخطاب.

إنّ الصّورة من المباحث التي ركّز عليها "روبول" وجعلها عنصرا فاعلا في بناء الحجّة حيث يقول: "نعم الصّورة تسهّل الحجاج، نعم إنّها تشارك هي نفسها في الحجاج، وتكاد الوظيفتان تكونان متلازمتين على الدّوام، وهذا التّلازم في العمق هو جوهر البلاغة."² ولعلّ هذا منطقيّ طالما أنّ الباحث "أوليفي روبول" اشترط المتعة والإثارة وهما لا تتحقّقان في النّص إلّا إذا كان الأسلوب مشوّقا، ولا سيما إذا طالته بعض الانزياحات اللّغوية. كما يجنح "ألفي روبول" من خلال قوله إلى مسألة الأثر الذي تتركه الصّورة في النّفس؛ بل إنّها تُعدّ بابا من أبواب المنطق وبها تُكشف الحقيقة، فالتعريض بالكلام بالصّورة يجعل الكلام بليغا.

ويضيف "روبول" قائلا: "إذ... الاستدلال بالتمثيل يعني تشكيل بنية واقعية تسمح بإيجاد أو إثبات حقيقة عن طريق تشابه في العلاقات."³ فبناء الحجّة من تشابه العلاقات بتوظيف المجاز يجعلها أقرب للتسليم من الكلام الحقيقي، وأشدّ وقعا في النّفس.

¹ Ibid, P22 .

² Reboul (Olivier) , Introduction à la rhétorique , P 123.

³ Ibid, p189.

2 جهود جون كلود أونسكومبر (Jean Claude Anscombe) وأوزوالد ديكر (Oswald Ducrot) (م: 1930):

ينطلق الباحثان من مسألة المقدمات التي طرحها "أرسطو" فالحجاج عندهما "يكون" بتقديم المتكلم قولاً ق1 (أو مجموعة أقوال) يُفْضِي إلى التسليم بقول آخر ق2 (أو مجموعة أقوال أخرى)¹، إنَّ هذا التعريف يبرز أنَّ ق1 يمثل حجة ينبغي أن تؤدي إلى ظهور ق2، ويكون ق2 هذا قولاً صريحاً أو ضمناً. إذن الحجاج عندهما هو: "إنجاز لعملين هما عمل التصريح بالحجة من ناحية، وعمل الاستنتاج من ناحية أخرى، سواء كانت النتيجة مصرحاً بها أو مفهومة من ق1".² ويضرب الباحثان مثالا لذلك هو: "إنَّ في قولنا لنخرج إلى النزهة بما أنَّ الطقس جميل، أو في قولنا: الطقس جميل فلنخرج للنزهة، يكون ق1 هو: الطقس جميل وق2 هو: فلنخرج للنزهة"³. والأمر الذي توصل إليه الباحثان يرتبط بقضية الأقيسة الخطابية التي تكلم عنها أرسطو، ولكنهما أضافا بثنائية "الضمني/الصريح".

ومن هذه الثنائية انفتح الباحثان على باب التلقظ من وجهة تأدية المعنى، وقد عرفا التلقظ بقولهما: "عبارة عن نشاط كلامي مؤدى (محقق) من طرف المتكلم في اللحظة التي يتحدث فيها، ولكن أيضا من طرف المستمع في اللحظة التي يسمع فيها".⁴ والتلقظ من خلال هذا التعريف هو استجابة المستمع في اللحظة التي يُلقى إليه فيعي ضمني

¹ Anscombe – (Jean.Claud) et Ducrot(Oswald), L'argumentation dans la langue, Pierre Margada editeur, 1997, P8

* ق1، ق2: يمثلان أقوال.

² Anscombe – (Jean.Claud) et Ducrot(Oswald), L'argumentation dans la langue, p 11.

³ Ibid, p 163.

⁴ ذهبية حمّو الحاج، لسانيات التلقظ وتداولية الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة تيزي وزو، دار الأمل للطباعة والنشر، ص84

الكلام. وليس الوقوف على الملفوظ بناء للحجة؛ إنما تكون أبلغ إذا أدت وظيفتها في الخطاب، وقد حددها " أوسكمبر" و"ديكرو" في "التوجيه L'orientation حتى أنهما حصرا دلالة الملفوظ في التوجيه الناتج عنه"¹.

إن حصر الحجة في التوجيه يجعلها ذات حمولة إذا ما ارتبطت بالقيم، ومن هنا يُطرح السؤال: ألا يمكن أن يُقارن بين مسألة التوجيه التي تكلم عنها "ديكرو" والتي تقترب إلى حد كبير مما قدشمه "ابن وهب" في كتابه: "البرهان في وجوه البيان" مما يطرح تساؤلات كثيرة تجعل من مسألة التداخل بين الأدب الغربي والعربي أمرا ممكنا، لا سيما إذا ارتبط الأمر بأدب الاستشراق.

3 - ميشال مايير (Michel Meyer) (م: 1950): لقد ثمن الباحث

دراسته ما توصل إليه الباحثان "ديكرو" و "أونوسكمبر" حيث إنها تتفق على دراسة الضمني في الكلام، والخلاصة من خلال ذلك هي أن الحجاج "دراسة العلاقة القائمة بين ظاهر الكلام وضمنيه"²، فالحجاج من هذا المنظور هو الوقوف عند الكلمة بما تحويه من معان داخلية لا من خلال المعنى السطحي، ولكأن فهم المعنى هو بناء للحجة ومادون ذلك فهو قراءة من أجل القراءة.

ويعلق الباحث "مايير" شارحا هذا التعريف بأنه: "يوجد في معنى الجملة إشارة حجاجية Marque Argumentatif تؤدي إلى ظهور الضمني في ضوء ما يمليه عليه المقام، وتلوح بنتيجته إما تكون مقنعة أو غير مقنعة"³. فلا كلام ينفصل عن الحجج التي

¹ Anscombe – (Jean.Claud) et Ducrot (Oswald), L'argumentation dans la langue,p 05.

² Meyer (Michel) , logique ,langage et argumentation, Hachette université, 1982, p112.

³ Ibid ,p113 .

اعتبرها الباحث شارة تضيء الكلام ولا يستطيع القارئ مسكها؛ بل هي أصعب من ذلك فبعض الحجج في كثير من الأحيان تختفي لذلك فإنّ مضنّة الوصول إليها تستدعي الدقّة والحدق في تلقّي الخطاب.

4 - شايم بيرلمان: (Chaim Perelman) (1912-1984) وأولبرش تيتيكاه (Olbrechts tyteca) (1899-1987):

انطلق "بيرلمان" في أبحاثه متأثراً بجهود "أرسطو" ومصرّحاً بأنّ "الوجهة الصّحيحة لحجاج فعّال وناجح في البيئة الديمقراطيّة الحديثة هي وجهة بلاغة أرسطو".¹ ويبدو أنّ الصورة من المباحث التي لها علاقة بالحجاج فلقد تطرّق إليها "بيرلمان" ووقف عند التّمييز بين صوّة التّعبير الحجاجيّة والصورة التحسينيّة بقوله: "نعتبر صورة التّعبير حجاجية إذا استتبع تغييرا في الأفق؛ استعمالها عاديا بالنسبة للمقام الجديد المقترح، أما إذا كان الخطاب على ذلك، لا يستطيع انخراط المستمع في هذا الشّكل الحجاجي، فإنّ الصّورة أسلوبية. بوسعها أن تثير الإعجاب ولكن يظلّ في المستوى الجمالي، وقد تدلّ على أصالة الخطيب".² وعلى هذا القول يترتّب عن الصّورة أثران هما: الصورة الحجّة التي تؤدّي معنى النّص، والصورة التي تترك أثرا جميلا في المتلقّي.

¹ Perelmen (Chaim), L' empire rhétorique, Rhétorique et argumentation, 2 édition , Paris, 2002, p14.

² Perlman (Chaim) et Tyteca Olbrechts, traité de l'argumentation, La nouvelle rhétorique de L argumentation, Paris, 1976, p22.

ولم تقف جهود الباحثين في تطور مفاهيم النظرية الحجاجية؛ بل دأب بعضهم على الغوص في غمار الحجاج فجدّدوا فيه وطوّروه من بينهم: الباحثان "بريلمان" و"تيتيكاه" اللذان جعلتا مبحث الحجاج قائما بذاته وأمكن لهما: "أن يبعثا الخطابة إلى الوجود لكنّها الخطابة في ثوب جديد Une nouvelle Rhétorique أسموها الحجاج L'argumentation".¹ وخلص الباحثان إلى تعريف نظرية الحجاج بأنّه "درس لتقنيّات الخطاب التي من شأنها أن تؤدّي بالأذهان إلى التسليم بما يُعرض عليها من أطروحات أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم".² ومن هنا يسلم المجادل إلى الحجة يقبلها الذهن وتجري على المنطق.

5 جون أوستين (John Austin) (1884 - 1971) وجون سيرل (John Searle) (1932) :

لقد تناول "أوستين" الحجاج من زاوية التلقّظ، وأنتمّ البحث من حيث انتهى "ديكرو"، وذلك بالتطرّق إلى وصف الملفوظ من باب الإنجاز، وقد أسفر البحث عن ظاهرة "الفعل الكلامي" عند "أوستين" حيث يعرفه بأنّه "ما يوظفه المتكلّم من الأساليب الإنشائيّة أو الجمل الخبرية بهدف استقطاب السّامع. ويرى "أوستين" "إنّ كلّ الجمل عدا الاستفهامية والأمرية والتعجّبية يمكن الحكم عليها بأنّها صادقة أو كاذبة، وقد انطلق "أوستين" من ملاحظة بسيطة مفادها أنّ الكثير من الجمل التي ليست استفهامية أو تعجّبية أو أمرية لا تصف. مع ذلك أيّ شيء ولا يمكن الحكم عليها بمعيّار الصّدق

¹ صمود (حمادي) وآخرون ، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، آداب والفنون والعلوم الإنسانية، كلية الآداب مئوبة، تونس، دط، دت، ص 307.

² Perlman (Chaimà et Tyteca (Olbrechts), traité de l'argumentation, P5.

والكذب¹ ويبدو أنّ "أوستين" يشير إلّ الجمل الخبرية، ويرى بأنّ معيار الحكم عنها منطقي من باب أنها تحتل الصدق أو الكذب، وعليه فالأخذ بها يقودنا إلى قبول الحجة أو رفضها. وفي الحالتين هي حجة ترتسم في الذهن.

استقرأ "أوستين" بعض الجمل الخبرية فوجد أنّه لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب، ممّا جعل "أوستين" يتوصّل إلى أنّ الفعل الكلامي لا يرتبط بمسألة الصدق أو الكذب؛ إنّما ترتبط بالتلفّظ، فالأمر لا يرتبط بوجود الجمل الخبرية وإلغاء الجمل الإنشائية كحيّز يضبط الحجة؛ إنّما يعود الأمر إلى الجمل دون استثناء؛ خبرا كانت أو استثناء حيث أنّها تتوافر على الفعل الكلامي من باب الإنجاز والتحقّق، مع فعل التأثير، وهنا تبتعد المسألة عن التصديق أو التّكذيب. وعلى هذه النتيجة عدل "أوستين" عن ما توصّل إليه وأقرّ لاحقا بأنّ "كل جملة بمجرد التلفّظ بها على نحو جاد ت وافق على الأقلّ إنجاز عمل قولي وعمل متضمّن في القول، وتوافق كذلك القيام بعمل تأثير بالقول".²

وبهذه النتيجة، رسم "أوستين" نهجا آخرًا لنظرية الحجاج عن طرق الملفوظ وجعلها وسما ترتبط بالفعل والإنجاز، حيث يرى بأنّ لحظة التلفّظ تقابل إنجاز عمل لغوي واحد على الأقلّ، وقد ميّز "أوستين" بين ثلاثة أنواع من الأعمال اللغوية وهي:

- "العمل القولي: وهو العمل الذي يتحقّق ما إن تلفّظ بشيء ما.
- العمل المتضمّن في القول: وهو العمل الذي يتحقّق بقولنا شيئًا ما.
- عمل التأثير بالقول: وهو العمل الذي يتحقّق نتيجة قولنا شيئًا ما"³

¹ يُنظر: رويول (آن)، (موشلار) جاك: التداولية اليوم، تر: سيف الدين دفعوس وعمر الشيباني، ص ص30-31.

² رويول (آن)، (موشلار) جاك: التداولية اليوم، تر: سيف الدين دفعوس وعمر الشيباني، ص32.

³ يُنظر: رويول (آن)، (موشلار) جاك: التداولية اليوم، تر: سيف الدين دفعوس وعمر الشيباني، ص ص31-32.

وربط الباحث هذه الأعمال بين مسائل ثلاثة؛ وهي اللغة مكتوبة أو منطوقة وبين الضمني الذي يتكلمه الإنسان أو يكتبه وبين الأسلوب الذي يصدر منّا كتابة أو نطقاً للتأثير في الآخر؛ إنها أعمال تجري في لحظة التلقظ مجتمعة، لذلك يميّز أوستين بين ثلاثة مستويات في الملفوظ اللساني، وهي:

- **مستوى التعبير:** يعود الأمر فيه بالأساس إلى تشكيل سلسلة من الأصوات اللغوية لها انتظام معلوم ثابت.

- **مستوى الإنجاز:** وله تعلق بالفعل الكلامي، وما يقوم به المتكلم نفسه، من أمر أو استفهام، أو طلب، أو غير ذلك.

- **مستوى الاستجابة:** ويعني الأثر الذي يتركه المتكلم بفعله الكلامي في السامع، أي الموقف المعين، وهذا مستوى يخرج عن الإطار اللغوي.¹

أما الباحث جون سيرل (John Searle) فقد تناول نظرية "أوستين" وطوّرها منها، وذلك بالتركيز على العمل المتضمن في القول، وهو الضمني في كلامنا، ووجد أنه ينشطر قسمين اثنين، فمنه "ما يتصل بالعمل المتضمن في القول وهو ما يسمّيه واسم القوة المتضمنة في القول وما يتصل بمضمون العمل وهو ما يسمّيه واسم المحتوى القضوي"² لقد تطرّق "سيرل" لمسألة القوة المتضمنة كواسم للعمل الحجاجي، ويقصد بها الضمني الذي يشكّل حجاجاً، كما تطرّق إلى واسم المضمون الذي يرتبط بالمحتوى من جهة اللغة والتراكيب.

وعلى ضوء هذا حدّد "سيرل" الشروط التي بمقتضاها يُكلّل العمل المتضمن في القول بالنجاح، وقد وضع هذه الشروط في مجموعة قواعد منها "ما يرتبط بمقام

¹ Maingueneau (Dominique) ,Pragmatique pour le discours littéraire , p 07.

² يُنظر: روبرول (آن)، (موشلار) جاك: التداولية اليوم، تر: سيف الدين دعفوس وعمر الشيباني ، ص ص33- 34.

التواصل ومنها ما يرتبط بالمحتوى القضوي¹. وعلى ما تقدّم من بسطٍ لهذه الجهود وكيفما اختلفت؛ فإنها جامعة لمفاهيم ترتبط بالحجاج الذي لا ينفصل واللغة ترتبط بالحجة من جهة المنطق والعقل لترسم الحقيقة، وبين اللغة مرتبطة بالحجة من جهة التأثير لتعلق الحقائق متأثرة في النفوس.

الحجاج في الدراسات العربية الحديثة:

لقد تبلور الاهتمام العربي في جهود باحثين أولوا الدرس الحجاجي عنايةً كبيرةً لمبحث الحجاج عن طريق ما اطلعوا عليه من جهود غربية في ذات المجال وذلك بترجمة المصادر والمراجع الخاصة بالبحث التداولي للخطاب، والملاحظ من خلال هذا الجهد العربي أنه لم يعتمد على الترجمة الحرفية لهذه المؤلفات؛ بل كان الاعتماد على ما يناسب سياق الكلام في تراثنا العربي، وكذا فإن فاعلية المؤلفات العربية تبسط إنجازاً طريفاً من حيث مقاربات المنهج على ضوء الأدب العربي؛ من خلال تكييف نظرية الحجاج في الدراسات التطبيقية بما يخدم ما يهدف له الأدب عموماً غير منفصل عن المذهب أو العقيدة أو الدين، وهذا جوهر تلاحق الآداب بمنطق الإبداع.

1 - طه عبد الرحمن (م 1944): لقد فرّق الباحث بين البرهان والحجة قائلاً: "لقد

¹ يُنظر: المرجع نفسه، ص 33-34.

جعل الأولون البرهان عبارة عن الدليل المؤلف من المقدمات اليقينية... أما المحدثون فقد جعلوا البرهنة عبارة عن الاستنتاج من الأقوال من غير إمكان الالتزام بهذا الطريق التّسقيقي الصّوري¹

إنّ البرهنة من خلال البحوث الحديثة تتم عن طريق الاستنتاج، كما ورد سابقا من جهود "أونسكومبر" و "ديكرو" وقد حدّد "طه عبد الرحمن" الحجاج بمحدّدين اثنين هما: الاستدلال والمجاز، أما الاستدلال "فيتجلّى من خلال آليتي الادّعاء والاعتراض ، أما قصد الادّعاء فيقتضي ادّعاء النّاطق الصّريح لما يقول من نفسه، والاستعداد التّام لإقامة الدّليل عليه عند الضرورة. وأما قصد الاعتراض فيقتضي أن يكون للمنطوق له حقّ مطالبة النّاطق بالدّليل على ما يدّعيه²

ومن ثمّ يتحدّد الحجاج ويتأسّس على دفتين أولاها دقة الادّعاء: وهي الفكرة المطروحة التي يطرحها المتكلّم بهدف التأثير والإقناع؛ أما دقة الاعتراض فترتبط بالسماع الذي يحدّد موقفه من النصّ بحيث يقف معترضا عند الحجج التي يقدّمها المتكلّم . إنّ الحجاج بهذين المحدّدين يقوم على حوار بين طرفين، وهنا يلامس "طه عبد الرحمن" مسألة الحجاج الجدلي التي تطرّق إليها "أرسطو".

أما المحدّد الثاني للحجاج عند "طه عبد الرحمن" فهو المجاز، فحقيقة الحجاج لا تقوم على العلاقة الاستدلالية بين جانبيين اثنين؛ وإنّما تقوم أيضا على قدر من الالتباس في الوظيفة ، ويقوم هذا الالتباس على اعتبارين: "اعتبار الواقع أو اعتبار القيمة: أي أنّ الحجاج يزدوج فيه طلب معرفة الواقع وطلب الاشتغال بقيمته، وقد توافق

¹ عبد الرحمن (طه) ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2000، ص61.

² عبد الرحمن (طه) ، اللسان والميزان (التكوثر العقلي)، المركز العربي الثّقافي للإتّماء، المغرب، ط1، 1998، ص225.

قيمة المُستدلّ عليه واقعه، فتصادف مقتضياته الحجاجية مقتضياته البرهانية ، ومن ثم فالمستدلّ الحجاجي مُطالب بقصد العلم بالشيء وقصد العمل به.¹

إنه لا يكفي العلم بطرائق الحجاج وآلياته ودواعي توظيفه؛ إنّما هو الوعي بذاك القدر من اللبس الذي يكسو النص؛ ويجعل الواقع معترضا بغطاء المجاز؛ وبه تتكشف الحقيقة كلّما بدا الغموض أكثر في الكلام.

يرى "طه عبد الرحمن" أنّ حدّ المجاز "كلّ منطوق به موجّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحقّ له الاعتراض عليها بحسب القيمة التي تحملها.² ويركّز الباحث من خلال هذا التعريف على أنّ المحاجة في كلامنا تتطلّب مراعاة مقام الخطاب وأحوال المتلقّين. وهنا تدخل النظرية الحجاجية حيّز التطبيق فتربط بمقامات الخطاب التي يزيّن بها الجمال القرائي الذي إن توصّل إليه القارئ أدرك الحجة في النص وهنا يقف عند مسألة فاعلية المجاز في تحقيق الحجة.

2 عبد الله صولة (ت 2009): ويرى أنّ الحجاج قاسم مشترك بين الجدل والخطابة وأنّه أوسع من الجدل فكلّ جدل حجاج، وليس كلّ حجاج جدلاً، فهو قاسم مشترك بين الجدل والخطاب باعتبار أنّهما قوسان لإنتاج الحجج، على اختلاف مجال الخطاب، إنّ المحاجة بوصفها "سلسلة من الأدلّة تفضي إلى نتيجة واحدة أو هي الطّريقة التي تطرح بها الأدلّة، فإنّها تجمع بين مجموعة من الأدلّة كالاستقراء والقياس الظاهر ومجال ذلك الجدل، والمثل والضمير، ومجال ذلك الخطابة، مع ما بين هذه الأنواع

¹ عبد الرحمن (طه) ، اللسان والميزان ، ص 229- 231.

² عبد الرحمن (طه) ، اللسان والميزان، ص 231.

من تداخل، ومن ثمّ يمكن القول بأنّه يوجد على الأقل حجاجان " حجاج جدلي " و "حجاج خطابي"¹.

يثمّن "صولة" اطلاعه على جهود "أرسطو" بالإسهاب ب الحديث عن الحجاج في كتابه "الحجاج من خلال أهم خصائصه الأسلوبية" في جزئيه وقد ثمّن جهود الباحثين في الدّراسات الغربية القديمة، من خلال دراسته القرآنية على مدوّنة "القرآن الكريم" وقد ركّز على جهود "وأوركيشيوني" (Orecchioni)² في دراسة الحجاج مرتبطا بضمنيّ الكلام. وبعدّ الكتاب من الدّراسات التّطبيقية في مجال الحجاج. وقد أسهم إلى حدّ كبير في بسط مفهوم إسقاط منهج غربيّ في التّراث العربي.

3 حمادي صمود(م:1947) وفرقة البحث: من خلال الجهود المبذولة في كتاب "أهمّ نظريات الحجاج في التّقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم"³: وبعدّ من الإسهامات النظرية التي استقصت مسيرة الحجاج في البحوث الغربية القديمة- من أرسطو إلى البحوث الحديثة غير غافلة عن جهود العرب في مجال البحث. وقد فرّق "حمادي صمود" بين الحجاج والبرهان قائلاً: "الحجاج يتوجّه إلى الاعتقاد بالدرجة الأولى؛ أي كل ما هو متعلّق بترتيب القيم، بدل ترتيب الحقائق نظراً لعلاقة القيم بما هو ممكن وما هو محبّد، ففوة الحجة هو ما يحدّد الإقرار على عكس البرهان الذي يهتم بالحقيقة."⁴

¹ صولة (عبد الله) ، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، منشورات كلية الآداب، جامعة منوبة، تونس، 2000، ج1، ص 22.

² للاستزادة يُنظر: صولة (عبد الله) ، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ج1، ص 33 وما بعدها.

³ للاستزادة يُنظر: صمود (حمادي) وآخرون، أهم نظريات الحجاج في التّقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانيّة، تونس، كلية الآداب منوبة، المطبعة الرّسمية للجمهورية الجزائرية.

⁴ صمود (حمادي) وآخرون، أهم نظريات الحجاج في التّقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 135

يبدو من خلال القول أنّ البرهان مرتبط بالحقيقة أمّا الحجاج فمرتبط بمجال القيم وهنا يلاحظ التصوّر نفسه للحجاج عند العرب منذ القدم وربطه بمفهوم القيم من خلال جهود "ابن وهب"، فأينما استطعنا أن نبني القيم أدركنا الحجة في القول. ويعتبر هذا المؤلف جامعاً للحجاج بين الدراسات القديمة والحديثة، وقد فصلت فيه فرقة البحث عن الحجاج في الدراسات الحديثة من خلال كتاب "مصنّف في الحجاج" لبييرلمان وتيتيكاه.

4 عبد الهادي بن ظافر الشهري (م: 1965) في كتابه "استراتيجيات الخطاب"¹:
وقد الذي

ركّز فيه على الخطاب من بابه التداولي مركّزاً على الجهود الغربية في مجال التداوليّة واستقصاء تطور البحث التداولي من باحث إلى آخر وذلك بالتطرق إلى استراتيجيات الخطاب بما يجعله نصّاً يحقق التواصل بالتطرق إلى السياق ودوره في عملية التواصل، وقد وقف الباحث مفصّلاً عن "استراتيجية الإقناع" مركّزاً على مبحث الحجاج في الدراسات القديمة والمعاصرة وإلى تقنيات الحجاج وأصنافه وضوابط تداوله.

5 أبو بكر العزاوي (م: 1958): وهو من الباحثين الذين أسهموا في مجال الدراسات التطبيقية، وقد أضاء بعض المفاهيم الغربية من خلال جهود "ديكرو" و"أونسكومبر" وإسقاطها على الأدب العربي في مجال الدراسات التطبيقية من خلال كتابيه "اللغة والحجاج" و"الخطاب والحجاج" حيث أسهم في بسط مفهوم نظرية "السلام الحجاجية"،

¹ للاستزادة يُنظر: الشهري (عبد الهادي بن ظافر)، استراتيجيات الخطاب - مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، ط1، 2004.

والرّوابط الحجاجية والاستعارة وعلاقتها بالحجاج، كما تطرق الباحث إلى نظرية الأفعال الكلامية تطبيقاً على مدونات عربيّة، وقد تمّ التّطرّق كذلك إلى موضوع الخطاب والحجاج بدراسة مدونات من القرآن الكريم ومن الشّعْر العربي¹

¹ للاستزادة يُنظر : أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، ط1، 2006، ص25 وما بعدها. وكذلك كتابه: الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنّشر، القاهرة، دط، 2010، ص 20 ومما بعدها.

ثانيا - نظرية التلقي:

1 - التلقي: التأسيس، وضبط المصطلح:

ورد في لسان العرب قول الأزهري أنّ "التلقي" هو "الاستقبال... وتلقاه أي: استقبله. وفلان يتلقى فلان أي يستقبله. والرجل يُلقى الكلام أي يلقّنه"¹ ويبدو من خلال هذا التعريف أنّ التلقي يتضمّن الاستقبال ومنه يكون مفهوم "النقل" والاستيعاب والاستجابة. وفي معنى التلقي باب نحو التعلم ويحتل أن يكون يُلقى بمعنى يُتلقى ويُتعلّم ويُتواصى به ويدعى إليه من قوله تعالى: "وما يُلقّاها إلا الصّابرون، أي ما يعلمها ويُنّبّه عليها."²

يجدر الوقوف عند التلقي بمفهوم "الاستقبال" "Réception"، وهو المفهوم الذي وقع عنده الالتباس على أساس أنّه الشائع في الدراسات الأجنبية، ويكمن التمايز بينه وبين مفهوم "التلقي" في طبيعة الاستعمال؛ فهو شائع عند العرب ب: "التلقي"، تأسيسا على تداول معنى الكلمة في القرآن الكريم في أنساقه التعبيرية ولم يجرِ الكلام على لفظة "الاستقبال" من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ٦﴾ وكذلك قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ٣٧﴾ الآية: ٣٧ وقوله تعالى: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ ١٥﴾ الآية: ١٥

¹ ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، مادة (لقا)، ص 4066.

² المصدر نفسه، مادة (لقا)، ص 4067.

أما عند الغرب فقد شاع المفهوم ب: "الاستقبال". ومع ذلك فقد انتصر المصطلح المترجم بـ "التلقي"؛ بشهادة أحد الباحثين نفسه حيث يقول: "بالنسبة للأذن الأجنبية فإن موضوع الاستقبال قد يبدو أكثر ملاءمة لإدارة فندق منه إلى الأدب"¹.

ولاشك أن النظريات لا تتأسس من العدم؛ بل إن لها وجوداً في نظريات سبقتها وعلى نقدها تنمو وتتطور، وقد جسّد ذلك "إنجاردن" (Ingarden) فكانت إسهاماته كبيرة في نظرية التلقي في بواورها الأولى، وقد بحث عن مفهوم جديد للعلاقة بين النص والقارئ؛ حيث يرى أن العمل الأدبي ينتظم في أبعاد "وما هو مهم على وجه الخصوص في نظرية إنجاردن هو إدراك أن العمل الأدبي ما هو إلا فكرة تشكّل تلك الطبقات والأبعاد للهيكل التكويني فيها أو هي البنية المخططة والتي يجب استكمالها من القارئ"²

يؤسّس أن إنجاردن (Ingarden) رؤية على مسألة إدراك القارئ للعمل؛ وهذا الإدراك لا يرتبط بالبنى الثابتة في النص؛ وإنما يرتبط بالوعي في كيفية كشف تلك البنى وهكذا فإن "إنجاردن يقيم تمييزاً نظرياً حاداً بين البناء الثابت للعمل وما يقيمه القارئ بإدراكه لهذا البناء"³ لقد وسم الباحث العمل بأنه ثابت وقد فكّ مغاليق النص بالقارئ الواعي؛ وهكذا تتضح من قول الباحث الخصوصية التي يستأثر بها النص الأدبي من جهة متكفلاً بالبنى اللغوية والتركيبية، وخصوصية يستأثر بها القارئ متكفلاً بكشف تلك البنى وبهذه الحركية ترسم عملية التلقي بين النص والقارئ.

¹ سي هولب (روبرت)، نظرية الاستقبال، تر: رعد عبد الجليل، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1992، ص7.

² المرجع نفسه، ص39.

³ المرجع نفسه، ص41.

نشأت نظرية التلقي في ألمانيا لبلد "خرج منهزما من الحرب العالمية الثانية، ونشأت في سياق يمقت التاريخ... ونشأت في سياق معرفي جديد.. وعلى هذا تتلقى على أنها نظرية المنهزم الذي يسعى إلى النهوض من كبوته.. أو هي نظرية من يريد أن يرجع القيمة المسلوبة من الإنسان لكي يبدع ويخترع..."¹ ويبدو أن هناك بعدا فلسفيا ونفسيا، ارتبط بتأسيس نظرية التلقي؛ حيث إن البعد الفلسفي ارتبط بالسياقات المعرفية الجديدة، وظهور المناهج الحديثة، وكلها تحتكم إلى فلسفة معينة. كما أن هناك بعدا آخر ارتبط بالتلقي، وهو إحساس الإنسان بأنه مغيب في ظل التطور الحاصل مما جعل مكانته تتراجع؛ فكان التحدي أن يرجع مكانه المسلوب بإحداث مكان ينتجه من وعيه القرائي، فيتحوّل من مجرد قارئ إلى ناسج لنصوص جديدة.

لقد تأسست نظرية التلقي على يد الباحثين "فولفجانج إيزر" (Wolfgang Iser) و "هانز روبرت ياكوس" (Hans Robert Jauss) "ونظرية الاستقبال تشير إلى تحوّل عام في الاهتمام من الكاتب والعمل إلى النص والقارئ. لذا تم استخدامها كمظلة اصطلاحية تسوّر كلا من مشروع ياكوس وإيزر."² وقد اتجهت الدّراسات انطلاقا من مشروع الباحثين إلى القارئ فاعلا في بناء النص. وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر-كما سيأتي- بين الباحثين إلا أنها اتفقت على فكرة واحدة تعطي المزية للقارئ أيضا بأن يكون بانيا للمعنى.

علاقة نظرية التلقي بنظرية الاتصال : وقد كان المنطلق لرصد علاقة التلقي بالحجاج هو ضبط علاقة التلقي بنظرية الاتصال ففي الاتصال تظهر الحاجة جليًا. لقد كان الاختلاف في مصطلح "الاتصال" أو "التواصل" وأيهما أقرب للتلقي، وربما تتأسس

¹ مفتاح (محمد) ، النص من القراءة إلى التنظير، شركة النشر والتوزيع، الدّار البيضاء، ط1، 2000، ص45.

² سي هولب (روبرت) ، نظرية الاستقبال، تر: رعد عبد الجليل ، ص08.

علاقة التلقي بالاتصال من منظور "ياوس" حيث يقول "اتصالية الخبرة الجمالية" والتي تفهم على أنها مكوّن اتصالي بين الفن والمستقبل.¹ فالإتصال الذي يقصده "ياوس" ذاك الذي يصنع أفق المستقبل، وعليه فإنّ الاتصال من هذا المنظور هو الهدف الذي يُقرأ به القارئ لأنّ تواصله مع النص أمرٌ محقّق.

حدّد "جاتمان" مستويات الإرسال والتلقي كما يلي:

- 1 مستوى يحيل على مؤلّف حقيق، يُعزى إليه الأثر الأدبي، يقابله قارئ حقيقي يتّجه إليه ذلك الأثر.
- 2 مستوى يحيل إلى مؤلّف ضمني، يجرّده المؤلّف الحقيقي من نفسه، يقابله قارئ ضمني يتّجه على الخطاب.
- 3 مستوى يحيل على راوٍ يُنتج المروي، يقابله مرويٌّ له يتّجه إليه الراوي.²

يظهر من هذه المستويات الثلاثة أنّ التلقي يرتبط بمفاهيم تتدرّج في العمق؛ فالإتصال يحدث من القراءة الأولى، ثم يأخذ الاتصال بعداً آخر يجعل من الكاتب الواحد كتاباً متعدّدين، ويجعل من القارئ الواحد مجموعة قراء، والحرية بين القراءة والعمل الأدبي من تمكّن الاتصال بوعي قارئ ضمني يقرأ شيئاً ضمنياً، وهنا تنتج مجموعة من النصوص تمكّن قضية التّواصل والاستيعاب. والمُلتَقْتُ إليه في قول "إنجاردن" هو إضاءته لمنظور السرد وعلاقته بالتلقي ممّا يجعلنا نقف عند الراوي والمروي له، ولا يتعيّن من ذلك أن يكون الكلام بين "المؤلّف" و "القارئ" طرفان للتّواصل، بل ما يميّز ذلك هو طبيعة الخطاب الذي يجعل المؤلّف يهرب من السرد، ويحيل الكلام للراوي، كما أنّ الخطاب

¹ سي هولب (روبرت) ، نظرية الاستقبال، تر: رعد عبد الجليل ، ص 96.

² Chatman (Seymour) Story and discourse, cornell university Press , ITHACA AND LONDON, America, first printing, 1980, p225

غير موجّه بالضرورة إلى القارئ؛ إنّما إلى مجموع القراء الذين بهم تتأسّس مضامين النصّ.

لقد أشار يابوس إلى عمق الصّلة بين نظريّة التّلقي ونظريّة الاتّصال وكل المحاولات التي تتبلور من أجل صياغة نظرية التّلقي؛ إنّما هي متصلة بنظرية الاتّصال. و اقترح يابوس ثلاث معالجات لبناء الأفق:

المعالجة الأولى: عبر معايير شائعة أو شعريات ملازمة للمذهب.
والثانية: عبر علاقة ضمنيّة بالأعمال الشائعة في الأدب التلويحي المحيط.
والثالثة: عبر مواجهة بين الواقع والخيال بين الشعريّة والعلميّة للغة والمتوفّرة دائماً للقارئ الانعكاسي - أثناء القراءة - إمكانيّة للمقارنة.¹

ومن هنا تظهر جهود "يابوس" في نظرية التلقي من باب الاتّصال، وقد أضاء مفهوم "إنجاردن" بوعي الطّرف الآخر لمسألة المذهب وعلاقته بالتّلقي، وبين اعتبار مكان التاريخ وبين المواءمة بين اللغة والخيال، إنّ هذه الثلاثية تحقّق للقارئ الهدنة التي يقيمها مع النصّ من أوّل وهلة للقراءة قبل أن يعيد كتابة النصّ من جديد ؛ حيث يلغي القارئ اتجاهه في القراءة حتى لا يعلن رفضه للنّص بحجة الاختلاف، كما أنّه يقرأ النّص بخصوصية التاريخ كعنصر فاعل في بناء حضارات الأمم، وبه تُطبع هويّة الإنسان والمجتمعات.

أمّا المعالجة الثالثة في الاتّصال فتتمّ بنصّ يجمع بين المعرفة والجمال؛ ذلك أنّ الإنسان يتواصل بالمنطق، والحقيقة ولن يصله إليها إلّا عن طريق الأسلوب الذي به

¹ سي هول (روبرت)، نظرية الاستقبال، ص ص 77 - 78.

يُستدرجُ القارئُ نحو الحقيقة، وهنا يكمن موطنُ الجمال من النص؛ الذي يجعل تلك الحقائق لا تبرح ذهن القارئ انطلاقاً من عناصر التأثير في النص بالكلمة ووقعها من جهة؛ وبالانزياحات اللغوية من جهة أخرى.

إنَّ ما اقترحه "ياوس" من الاحتراس عند القراءة ومواجهة المذهب يُحدث شيئاً من التهام خيوط رفيعة تجمع الآداب بعضها ببعض، وهنا يكمن جوهر الاتصال. والمفارقة تكمن في عقد الصلة بين نظرية التلقي والاتصال بدل التواصل وهي تبسط فكرة تجعل التواصل مرهوناً بالاتصال، فالقارئ لا يستطيع التواصل إلا إذا عبّد طريق الاتصال وإن جهله فقد التواصل.

يبدو أنَّ هناك تعارضاً في وجهات النظر بين الباحثين، في مسألة التلقي والتواصل وقد أفضت البحوث إلى نتائج متنوعة، منها تلقي النص بحضور التاريخ، وقد أكد "ياوس" إلى أنَّ التحول إلى التاريخ أثناء التلقي مسألة هامة وإنَّ هذا "التحول في الانتباه تضمّن نوعاً جديداً من التاريخ الأدبي أيضاً وما تصوّره ياوس هو تأرخة ستلعب دوراً وسيطاً واعياً بين الماضي والحاضر.¹ إنَّ القراءة بحضور التاريخ تمثل القراءة الواعية ذلك أنَّ الوسيط بين الماضي والحاضر في حياة الأمم والآداب تبعاً.

وحضور التاريخ بهذه الحمولة لا يعني سرده فيعلو أدب عن غيره؛ إنّما هي الأنساق الثقافية التي تجعل الإنسان رابطاً مشتركاً لكتابة تاريخ العالم، لذلك لم يكن الهدف الذي يرومه "ياوس" من خلال دراسته للتاريخ هو القراءة لكتابة تاريخ الأدب؛ إنّما هو وضع الأدب في عالمه لضمان إنتاجية القراءة؛ إنّه "ذلك العالم السحري حيث القيم غير المحددة

¹ غدامير (جورج)، الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ص 455

بزمن تتحدث إلى حالة الإنسان المتناهية"¹، إنه التاريخ من منظور "ياوس" فاعلا في القراءة وعالم من الخيال القرائي حيث يمتزج فيه الإنسان جسدا يتفرق إلى عوالم لا تنتهي بفعل التاريخ المحيط بالإنسان؛ وبه يصنع نصّه ويتواصل مع الأشياء؛ وفي اللحظة التي يتلقى فيها القارئ النصّ متعلّقا مع التاريخ يحقق الوعي القرائي بين الماضي والحاضر، ويحقق الاتصال مع النصّ ليتحوّل من قراءة الكتابة إلى كتابة الأدب.

لقد استمدّ الحجاج قوّته من فضاءات سلطويّة، ومعرفيّة، وعلميّة؛ فالسلطة مجالها المقدرة وهي على تفرّع والمقصود في هذا المقام سلطة "الإنسان" بمنطق الجاه أو العرق أو السيادة، وأمّا المعرفة فهي الوعي والإدراك، وأمّا العلم فهو الحقيقة التي لا مجال لعقل أن يرفضها. لذلك أمكن للحجاج أن يرتبط بنظرية التلقي؛ التي تركّز على القارئ من خلال فاعليته في تلك الفضاءات؛ وفيها يتفاعل مع النصّ بمخزونه مشكّلا بذلك مفهوما جديدا للعتبة هو: "العتبة الحجاجية وعمود التلقي" فالنصوص وإن اختلفت تتمخّض في ولادة عسيرة لبناء الحجة؛ حيث يقف القارئ متمنّعا من قبولها؛ فيراود القراءة في رفضٍ إلى أن يقبل الهدنة مع النصّ حينما تبرز له بعض المداخل الحجاجيّة عن طريق العتبات الحجاجيّة التي يستهدفها المؤلف لاستدراج المتلقي لقبول المعنى.

2 - نظرية التلقي في البحوث الغربية القديمة والحديثة:

لقد كان للمتلقّي منذ الدّراسات الغربية القديمة دوره في فاعليّة الخطاب وانسجامه، وقد تضمّن ذلك مبحث الحجاج في الدّراسات الغربية القديمة، وارتبط الأمر بمفهوم

¹ المرجع نفسه، ص455.

"الجمهور" ودروه في الخطاب، وقد أولى "أرسطو" في ذلك عناية للمتلقى، منطلقاً من مسألة "التصديقات" قائلا: "وأما التصديقات فهي التي نحتال لها بالكلام فإنها أنواع ثلاثة منها ما يكون "تهيئة السامع واستدراجه نحو الأمر".¹ ولعل الإشكال المطروح هو أن السامع من يتلقى النص، ولكن المتكلم هو الذي يشتغل في الخطاب مراوفاً في الكلام فيضفي عليه سمة التقبل، مما يجعل قبول الحجة أمراً هيئاً.

ربط "أرسطو" الخطابة بالجمهور الذي يوجه له الخطاب وقد حدد له أجناساً ثلاثة "مشوري (deliberatif) مشاجري (judiciaire) وتثبيتي (démonstratif) فأما المشير فممنه إذن منع، وأما التشاجر فممنه شكاية ومنه اعتذار، وأما المثبت فممنه مدح وذم".² وهذه العناصر الثلاثة تجمع بين المشير الذي يبدو أنه مرتبط بالمنطق، وأما التشاجر فمرتبط بما ينجم من المعارضة للوهلة الأولى للمنطق الذي يرفض في النص؛ إلى أن يكون جنس الخطاب تثبيتي والذي يتجه فيه مخاطب لرسم الحجة.

واهتم أرسطو بعملية التلقي في حديثه عن المأساة والملهاة قائلا: "ومن الممكن أن يثير "عنصر المرئيات المسرحية" انفعالي الخوف والشفقة في نفوس المشاهدين في المسرح، إلا أن المصدر الحقيقي لهذين الانفعاليين يجب أن ينبع من الفعل الذي يعالجه الشاغر الدرامي بفنه".³ لقد لخص "أرسطو" ارتباط المأساة والملهاة بالمتلقي، وأبرز الانفعالات التي تظهر عليه، ومن خلالها يحكم على العمل وقدرته على التأثير في نفوس السامعين، وانطلاقاً من هذه الوضعية كان للعمل الأدبي السلطة على المتلقي في الكشف عن مكبوتاته؛ التي تتفجر في لحظة الاندماج التام بين المشاهد والدراما.

¹ أرسطو، الخطابة، تحقق: عبد الرحمن بدوي، ص 11.

² المرجع نفسه، ص 14.

³ أرسطو، فن الشعر، ب: إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، دط، 1983، ص 35.

وازن "أرسطو" بين الملحمة والتراجيديا "وقد ركّز في هذه الموازنة على الجمهور باعتباره المتلقي وما مدى انجذابه لذلك الفن" ¹ فوضح من خلال هذا القول أنّ فلسفة أرسطو كانت مرجعاً واضحاً لرؤاى نظرية الاستقبال والفارق بينهما هو أنّ أرسطو لم يهمل الكاتب أو الأديب؛ بل جعل له رسالة وثيقة الصلة بالقارئ أو بالجمهور.

أما في الدراسات الحديثة فقد تُمنّت النظرية بجهود الباحثين "إيزر" و"ياوس" ونفصل في هذه الجهود كما يلي:

جهود "ياوس": لقد برزت جهوده في "مقال ظهر سنة 1969 بعنوان: "التغيّر في نماذج الدراسات الأدبية" حيث حدّد هانز روبرت ياوس مناهج التاريخ الأدبي وافترض أنّ بداية الثورة تكون من النماذج" ² وقد ربط "ياوس" أبحاثه بفكرة النموذج، ولعلّ المقصود منه هو القالب الذي يصنعه القارئ لتأسيس القراءة، فلا شك من أنّه لا بد لهذا القالب من حدود ترسمه لتتضح معالم النظرية، وقد حدّد "ياوس" هذا النموذج الأدبي "بالقدرة على إساءة تفسير الحديث، وترجمتها إلى حاضر جديد، وجعل الخبرة المحفوظة في فنون الماضي سهلة المنال ثانية" ³ وأبرز "ياوس" مفهوماً جديداً للقراءة يطبعه نموذج يجعل القراءة المثمرة مرتبطة بإساءة التفسير؛ ما يجعل المعنى متحوّلاً بحسب الواقع الذي يقرأه القارئ. كما أشار "ياوس" إلى مسألة التراث واستدراجه لأن ينطق عند كل قراءة.

وبهذه الرؤية حدّد الباحث قضية التلقي التي ترفع عن النصّ باحترام بعض خصوصياته، ولعلّ التراث من أهم القضايا التي تطبعُ هوية الإنسان ورسمه في النصّ

¹ أرسطو، فن الشعر، بّي: إبراهيم حمادة ، ص42.

² سي هولب (روبرت) ، نظرية الاستقبال، تر: رعد عبد الجليل ، ص13.

³ المرجع نفسه، ص15.

ضرورة تجعله يحيا ويتجدد؛ لذلك ركّز "ياوس" على التلقي من الجانب الجمالي والتاريخي، أما الجانب الجمالي فيمسكه القارئ حين يعيش "المتعة الذاتية في متعة الآخر".¹ والجمال هنا هو المتعة القرائية التي يعيشها القارئ، وهي تتبني من متعة المؤلف الذي يكتب نصّه؛ لكنها ترسم جمالا حين تنشأ من ذات القارئ لا بوصف مُتَع الآخر؛ إنّما المتعة التي تتبني مع كل معنى جديد يصل إليه القارئ في النص.

كما التفت "ياوس" إلى الجانب التاريخي لحظة القراءة، وقد أسّس به وجهة نظره في التلقي، ولا شك من ذلك فالتاريخ يربط حياة الأمم وإنّ القراءة في نظره "تأرخة سنلعب دورا وسيطا واعيا بين الماضي والحاضر" ² ويبدو من خلال القول أنّ "ياوس" يتّجه في تلقيه للنص إلى التاريخ كعنصر فاعل في إدراك معنى النص. لا يقف القارئ عنده لمجرد القراءة؛ إنّما هو التاريخ الذي يُدرك به الحاضر، وإنّ التاريخ كذلك الذي يشكّل حمولة دلالية في بنى النص مرتبطة بالتاريخ عالقا لا مُستدعى، وترتبط القراءة بالتاريخ الذي يكشف حقائقه في تمظهر الكلمة والجملة من حكايات وسرود؛ لا باجتراره لكشف المعنى الذي يؤرّخ ما حدث.

جهود "إيزر": يبحث الباحث عن مكان للقارئ ويرى أنّه "بدا من الصّعب أن يخطر ببال النّقد أنّ النص ليس في وسعه أن يمتلك المعنى إلا عندما يكون قد قُري". ³ وهكذا يبحث "إيزر" للقارئ عن مكانه الفاعل في القراءة؛ بل إنّ المعنى لا يتمّ إلا بحضوره كيأنّا يقف

¹ سي هولب (روبرت) ، نظرية الاستقبال، تر: رعد عبد الجليل ، ص 78.

² المرجع نفسه، ص ص 75- 76.

³ فولفانج (إيزر) ، فعل القراءة، تر: حميد لحميداني وجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، المغرب، دط، دت، ص 11.

على النص وقد يُسَلَب المعنى من النص بغيابه؛ وهكذا يأذن "إيزر" بنظرية تُعلي من شأن القارئ في الدراسات النقدية الحديثة.

لقد فصل "إيزر" في العمل الأدبي ورأى أنه ينقسم إلى قطبين: "القطب الفني والقطب الجمالي، الأول هو نص المؤلف، والثاني هو التحقق الذي ينجزه القارئ"¹ ليُطرح التساؤل في هذا المقام: ما هو المنجز الذي يقدمه القارئ؟ ويظهر من خلال القول أن المنجز هو القراءة الممتعة التي تجعل كلام المؤلف متآلفا، وقد أثمرت البحوث من جهود "إيزر" بفكرة "القارئ الضمني" حيث إنه "مفهوم له جذور متأصلة في بنية النص؛ إنه تركيب لا يمكن بتاتا مطابقته مع أي قارئ حقيقي"² والقارئ الضمني بهذا القول نسيج لا يمكن أن يدركه القارئ فيصل إلى المعنى؛ إنها حركية في النص تدعو القارئ إلى محاورة النص، ولن يتأتى ذلك إلا بإحداث هدنة في النص تجعله يكمل مسيرة القراءة؛ لا تعترضه حواجز القراءة فإن صادفها ودللها تجاوب النص معه وانفتح له ليفصح عن مكنونه.

وبهذا يكون إيزر قد اعتمد على جانب تفسير النص، ولا يقصد به التفسير التقليدي؛ إنما هو ذلك الذي يريك المعنى من خلال إجراءات القراءة حين يتم التفاعل بين النص والقارئ، وقد أقر لها "إيزر" أبعادا ثلاثة وهي:

"البعد الأول: يتضمن النص في احتمالاته لينتج المعنى.

البعد الثاني: يستقصي إجراءات القراءة من خلال الصور الذهنية التي يُنتجها القارئ.

البعد الثالث: البناء الاتصالي للأدب ويمثل لحظة التفاعل بين النص والقارئ لبناء

المعنى"³

¹ فولفانج (إيزر) ، فعل القراءة، تر: حميد لحميداني وجيلالي الكدية ، ص12.

² المرجع نفسه، ص30.

³ يُنظر: سي هولب (روبرت) ، نظرية الاستقبال، ص102-103.

ولذلك يرى الباحثون أنّ نظرية الاستقبال تعتمد على أربعة مواقع هي : النصّ والقارئ ، التفسير والتاريخ الأدبي.¹ ويبدو من خلال هذا القول أنّ جهود التلقي جمعت بين ما تبنّاه "إيزر" من إجراءات للقراءة وبين ما ذهب إليه "ياوس" في ربط التلقي بالتاريخ.

الدراسات التطبيقية لنظرية التلقي:

إنّ نظرية التلقي أظهر ما تبين في الممارسات التطبيقية المحتكمة إلى منهج معيّن؛ لذا يجد القارئ نفسه بين ثلاثية لا تتفصل وهي: خصوصية النصّ وحضور القارئ وآليات المنهج، وبداية التلقي ترتبط بالاستيعاب القرائي للنصّ، والذي لا يتم إلا بالوعي بقضية الاستيعاب، والذي يُفسّر بالنماذج وهي على ثلاثة نماذج وهي:

- النموذج التصاعدي (Modèle ascendant): إذن هو هذا الذي ينظر

إلى القراءة كعملية تسير من الأسفل إلى الأعلى أي من النصّ إلى ذهن القارئ، ويعتبر أنّ المعنى يوجد في النصّ وليس على القارئ إلا أن يستخرجه، ومن ثمة جاء وصف هذا النموذج بالنموذج النصّي (Modèle textual)²

- النموذج التنازلي (Modèle descendant) وهو نموذج يعاكس النموذج

التصاعدي يسمى النموذج التنازلي ويتميّز هذا النموذج بتفسير مسلسل الاستيعاب القرائي من خلال المعرفة القبليّة التي يوظفها ويسخرها القارئ في هذه العملية، وذلك على حساب النصّ وخصائصه ودوره في تلك العملية.³

¹ سي هولب (روبرت) ، نظرية الاستقبال ، ص 174

² زاكي (عبد القادر) ، نظريات التلقي، إشكالات وتطبيقات - من النموذج النصّي إلى النموذج التفاعلي للقراءة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المغرب، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 24، ص 218.

³ المرجع نفسه، ص 219.

- النموذج التفاعلي للفهم (Modèle interactif de compréhension) :

أو إنصاف النص والقارئ معا، يتميز هذا النموذج باعتبار كل من النص والقارئ طرفين متكافئين متفاعلين في الفهم وفي توليد المعاني وتأويل النص، حيث إن النص يعطي الإشارة وينشط المعارف المتوقعة لدى القارئ بينما يوفر القارئ التصاميم أو المعارف التي يستعملها القارئ في توليد الفرضيات والمعاني التي يطبقها على النص.¹

يظهر أن هذه النماذج القرائية تطرح بعدا جديدا للقراءة؛ بعدما كان يُعتقد أنها تقتصر على المرور بالكلمات وتقص للمعنى من خلالها؛ ليتضح من خلا تفسير النماذج المذكورة أن القراءة تحتاج إلى تخطيط وتصميم. ومفهوم التصاميم "ليس مفهوما جديدا؛ بل إنه يرجع إلى القرن الثامن عشر من طرف الفيلسوف كانط (kant) في كتابه (Critique of pure reason)، وتبنى هذه النظرية على مفهوم التصميم (Schema) أو ما يسميه بعض الباحثين بـ"إطار، وهو مفهوم يدل على بنية للمعرفة أو إطار معرفي، يمثل أو يحتوي على فكرة معينة أو مفهوم معين، وانطلاقا من هذا المعنى فإن نظرية "التصميم" تبرز العلاقة المسبقة في عملية الاستيعاب وتركز على جانب التفاعل بين هذه المعرفة وخصائص النص، ومن وفائده أنه يساعد على الاستدلال وبناء المعاني غير المعبر عنها علانية"²

وهكذا يقف القارئ في النص مصمما يضع أطرا للنص التي تمزج بين البنى النصية التي تتفاعل مع النشاط الاستدلالي للقارئ وبه يتم بناء المعنى في النص.

¹ زاكي (عبد القادر)، نظريات التلقي، إشكالات وتطبيقات - من النموذج النصي إلى النموذج التفاعلي للقراءة، ص 221.

² يُنظر: المرجع نفسه، ص ص 222 - 223.

التلقي والتأويل:

إنّ وقوفنا عند قراءة النص من الوهلة الأولى يستدعي منا استحضار كمّ هائلٍ من الدلالات ومقاربتها في السياقات التي يردّ فيها النص؛ لذلك كان لزاماً أن يكون تلقي النص للقارئ مرتبطاً بنظرية التأويل خيفةً من زلات القراءة والمغالطات التي يقع فيها القارئ.

والتأويل كما يرى جورج غادامير هو: "بمعنى معيّن إعادة إبداع، ولكنه ليس إعادة إبداع لفعل الإبداع؛ وإنما للعمل الإبداعي الذي يجب أن يمثّل بصورة منسجمة مع المعنى الذي يجده المؤلّ فيه."¹

ارتبطت نظرية التأويل بالجانب التاريخي لتأثرها بالمذهب الرومانسي في منتصف القرن العشرين فكانت جهود دلتاي بدءاً "بالتأويلية الرومانسية التي كانت في فرنسا إلى إحياء فلسفة هيغل التأملية، قدّمت نقداً متعدّد الشعب في النزاهة الموضوعية التاريخية."² كما لا يرتبط التأويل بالتاريخية وحدها فإنّ ارتباطه - في نظر شلاير ماخر - "بالفيلولوجيا

¹ غادامير (جورج)، الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط1، 2007. ص194.

² المرجع نفسه، ص 650.

والجانب السيكلوجي أجدى" ¹ حيث إنّ معرفتنا لفقه اللغة وتاريخها كفيل بتيسير سبر أغوارها بالوقوف على اللغة متحوّلة من عصر إلى آخر، وبالوقوف على الكلمة يترادف معناها تارة ويشترك تارة أخرى وفي اللفظ تشترك، كما يرتبط التأويل بالعلاقة السيكلوجية بالنص والتي لا تتحقّق إلاّ بالقارئ الذي يقترب من النصّ استئناسا ليحقّق الألفة معه.

وقيل الولوج إلى موضوع القراءة يجدر الوقوف عند القارئ الناقد متقبّلاً للنصّ بين يديه، وهدفه من خلال ذلك كشف جوهره ليحوّكه حياكة تدمجّ العوالم القرائيّة التي تُفهم في نصّ بين يدي القارئ، ولا يتأتّى هذا إلاّ بعد أن يصبح "التقبّل صناعةً والقراءة مهارةً يشبّه فيها القارئ بالحائك والبناء والنجار فهو ينسج نصّاً على النصّ ويبني كلاماً على الكلام ويوظّب أحكامه بحسب القيم الجمالية التي يرشّح بها القول الأدبي." ² ويُلَمَس هذا الفكر جلياً عند الجرجاني في كتابه "دلائل الإعجاز"

لقد تجسّدت نظريّة التلقي في جهود الباحثين المحدثين مشكّلين مدارس أهمّها المدرستين الألمانية و المدرسة الفرنسية "فبينما منظرٌ والاستقبال قد أراحوا تركيزهم التفسيرى عن الفنّ إلى القارئ ، فإن ما بعد البنو عين قد أراحوا جميع التّركيز من خلال تنصيب القارئ"³، وهكذا فإنّ المنهج البنوي كان فاعلاً في إنكاء نظريّة التلقي بتحويل القارئ إلى حالة في النصّ تجعل له مكاناً من خلال منظومة الأنساق الثقافيّة التي يجسّدها الإنسان.

3 - إشكالية التلقي في البحوث العربية القديمة والحديثة:

¹ ناصف (مصطفى) ، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدّة، ط 1، 2000، ص 53.

² المبخوت (شكري) ، جمالية الألفة، المجمع التّونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس، دط، 1993.

* تطرّق الجرجاني في كتابه "دلائل الإعجاز"، مكتبة الخانجي، القاهرة، دط، 1984، ص 53 وما بعدها إلى مسألة نظم الكلام.

³ سي هول (روبرت) ، نظرية الاستقبال ص 181

ظهرت جهود "ابن رشد" في قراءة كتاب "الخطابة" لأرسطو، حيث ركّز على مسألة الحجاج في الكلام مُوجِّهاً للسامع، ويرى أنّ الكلام مركّب من ثلاثة عناصر: "قائل وهو الخطيب، ومن مَقُول وهو الذي يعمل فيه القول؛ ومن الذين يوجّه إليهم القول وهم السامعون"¹ ويبدو أنّ "ابن رشد" أولى أهميّة للسامع باعتبار أنّ الكلام موجّه إليه، ومن هذا القول نلمس بذور الاهتمام بالتلقي من خلال الاهتمام بالسامع فاعلا في الخطاب.

وليس الهدف من ذلك استقطاب المتلقي في الكلام فقط؛ إنما هو إقناعه بفحوى الكلام، ويضيف ابن رشد قائلا: "الغاية بالقول إنّما هي متوجّهة نحوه هؤلاء السامعين. والسامعون لا محالة: إمّا مناظر، وإمّا حاكم، وإمّا المقصود إقناعه."² وليُستدرج القارئ نحو الحجة تطرّق ابن رشد لبعض خصائص النص التي تستقطب القارئ فيقتنع بالنص، من ذلك قوله: "والمتكلمون يكونون مصدّقين في أقاويلهم أكثر ذلك لعل ثلاث، لأنّه قد يصدّق المرء بهذه الثلاث دون قول مثبت. وهذه الثلاث هي: المعرفة والفضيلة والإلف."³ ويتّضح من خلال القول أن تصديق القول مرتبط بالمعرفة وهي الحقيقة مرتبطة بالمنطق وهي الحقائق التي لا تقبل النسبية التي يدلّها العقل، أمّا الفضيلة فترتبط بمقام الحديث ومتى كان ذلك المقام مراعيًا لأحوال المتكلمين شُرف الكلام فأنحاز إلى العقل ونأى عن الذاتية، وكذلك الإلف مع النصّ فهو الذي ينتج من الكلام المتخير حتى يعلّق في النفس، فتتحوّل الكلمة في شقّ الحجة منتصرة؛ ثم تعلق الحجة فتُحدث أثرا عميقا في النفس.

¹ ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقق: محمد سليم سالم، ص51.

² ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقق: محمد سليم سالم، ص51.

³ المرجع نفسه، ص261.

ويجدر الوقوف بإمعانٍ عند جهود الباحث "طه عبد الرحمن" الذي أولى عنايةً كبيرةً لنظرية "التلقي" والإشكال الذي انطلق منه هو تحديد مفهوم "التلقي" بدءاً من المعنى اللغوي وهو بمعنى "دار: فيكون المجال هو "الدوران" مما يجعل هذا المفهوم يشترك مع مفهوم "التداول" في معنى النقلة و"الحركة" فيكون المراد من إضافته إلى التداول هو تحديد مكان وزمان هذه "النتلة" أو "الحركة" نطقاً كانت أو حساً.¹

يلج الباحث "طه عبد الرحمن" إلى المعنى الاصطلاحي فهو في رأيه لا ينفصل عن المعنى اللغوي محتجاً بأنّ الوصل بين المعنيين للتداول "يجعل أوصاف الإجرائية مألوفة ومقبولة، وينقل إليها الإنتاجية الموروثة والمبتوثة في المعنى الأصلي... فالمقصود بـ"مجال التداول" في التجربة التراثية، هو مجال التواصل والتفاعل بين صانعي التراث".²

والملاحظ هنا أنّ المعنى الاصطلاحي يجعل مفهوم الدوران هو رجوع الشيء إلى أصله مكاناً وزماناً، وقد بسط "طه عبد الرحمن" من خلال هذا التعريف مفهوم التلقي لي طرح إشكاليته تلقي النص التراثي وهو أمرٌ يعسرُ على القارئ خاصةً إذا فارق النص زمن التلقي.

ولم يكن النقاد العرب بمعزل عن العالم خاصة وأنّ العالم في القرن العشرين قد أصبح رقعة واحدة؛ وعلى ذلك فإنّه بات من الضروري الانفتاح على هذا العالم بهدف التطور وإذكاء الحضارة العربية؛ فكان النقاد "حريصين على التعرف على الجديد في النقد الأوروبي، لكنهم يتعاملون معه بقدر من الوعي بأصوله من ناحية، وبنوعية احتياجاتهم إليه

¹ عبد الرحمن (طه) ، في أصول الحوار وتجديد الكلام، ص244.

² المرجع نفسه ، ص244

من ناحية أخرى، ومن ثم القدرة على الاستفادة منه في التطوير والإغناء عبر تخلص عناصره من محمولاتها الأيديولوجية كلما أمكن ذلك، وإدماجها في نسق جديد يحملها ملامح نسقهم المنهجي الخاص الساعي للتكامل¹ وعلى هذا القول أصبحت التلقي إشكالا عالقًا بالقراءة خاصة إذا عُلّق في النص مفهوم الهوية والأيديولوجيا.

إشكالية القراءة والأيديولوجيا : لطالما يصطدم القارئ في تلقيه للنص بعارض يجعله يتوقف عن القراءة وهو "الأيديولوجيا" مما يجعله في صراع مع النص إن "القراءة الأيديولوجية تكون دائما داخل تاريخ الحقيقة، وبالضبط داخل تاريخ الصراع حول الحقيقة، لذا فهي تتحو، في نهاية الأمر، نحو استيراتيجية بناءة. والنقد الأيديولوجي لا بد أن يبرز في تاريخ الأفكار، كل ما يخدم قضيته ويدعم المعاني والقيم التي يدافع عنها"² فالأيديولوجيا قد تكون عائقا في كثير الحالات فتنبط القراءة؛ في حين يصارع المتلقي في النص ليكون حُرًا في القراءة وذلك بفك قيود سلطة النص المحاصر بالأيديولوجي. وعليه فإن "حرية التفكير والنقد بمعزل عن أي سلطة عقائدية أو ثقافية أي تتعلق بالتعامل مع الخطاب الديني كمعطى ثقافي أو كتجربة تاريخية، لا كسلطة مقدسة أو كمرجعية متعالية وغيبية."³ فالقراءة تكون فاعلة حينما يقرأ القارئ النص بموضوعية، يتحرر من العقيدة والدين، ويقرأ النص غير منفصل عن ثقافته، ولكن عليه أن يستوعب عند القراءة ثقافة الآخر من خلال النص.

إنّ معالم بناء الشخصية تبرز من خلال معرفة الآخر. وهنا يبرز مفهوم التّداول الذي تكلم عنه "طه عبد الرحمن" فهو مجال للغة بقدر ما يمثل مجالا للقيم. إنّ "المجال

¹ البحراوي (سيد) ، البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث، دار شوقيات، القاهرة، ط1، 1993، ص116.

² بنعبد العالي (عبد السلام) ، ميثولوجيا الواقع، دار توبقال، المغرب، ط1، 1999، ص68.

³ حرب (علي) ، الاستلاب والارتداد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1997، ص56.

الفكراني (أي الأيديولوجي) وإن كان يشترك معه في بعض الخصائص؛ فهو - وإن تعلّق بالقيم مثله - فإنّه لا يتّخذ منها إلا ما كان مبنياً على حقائق معيّنة ومستندا إلى الواقع الحي.¹ فقراءة النص ترتبط بمعرفة الحقيقة أينما تقفها القارئ اصطادها.

والانفتاح على نصّ ما يجعلنا نتحرّس من الأيديولوجيا والعرف والتقاليد، لذلك فإنّ مسألة الأيديولوجيا ليست وحدها التي تطرحها عمليّة التلقي؛ إنّها أكبر من ذلك وإنّه المنهج في بابهِ الأوسع، حيث بات من الصعوبة لدى القارئ العربي تطويع نصّ عربي بمنهج غير عربي. إنّ المسألة ترتبط بطبيعة الأدب العربي وهو "إنشاء اجتماعي (sosial discourse) يُنتجه أعضاء في هذا المجتمع (هما الكاتب والناقد) لأعضاء آخرين هم القراء، استجابة لحاجات اجتماعية محكومة بزمان ومكان وجملّة ظروف متنوّعة"².

وهكذا فلا يمكن للقارئ أن يُهمل وعي الإنسان داخل القراءة وهو نتاج تراكمات من النّحو والصّرف والإملاء تظهر كتابةً وتنتظر من يقرأها بوعي لا ينفصل عن وعي الكتابة. لذلك جاء مشروع النقد الثقافي لعبد الله الغدامي بديلاً عن النقد الأدبي حيث يقول: "ونزعم في عرضنا لمشروع النقد الثقافي، أنّ في الخطاب الأدبي والشّعري تحديداً قيماً نسقية مضمرة تتسبّب في التأسيس لنسق ثقافي مهيمن ظلّت الثقافة العربيّة تعاني منه على مدى مازال قائماً"³ لقد وقف الغدامي على إشكالية الثقافة في النصوص كقيمة عالقة، تُدرك من النسق؛ إنّ "الغدامي" يشير من خلال هذه المسألة إلى التداخل بين النسق والسياق، إلا أنّه لا يمكن الوصول إلى النصّ ارتباطاً بسياقاته، وعلى العكس فيمكن الأخذ بها حينما تكون نسقاً يلتحم بالنصّ، يظهر في حمولة الكلمة.

¹ عبد الرحمن (طه) ، في أصول الحوار وتجديد الكلام، ص246

² الغدامي (عبد الله) ، عبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي، دار الفكر، سورية، ط1، 2004، ص86.

³ المرجع نفسه ، ص31.

وعلى الرغم من تزعم "الغدامي" لفكرة النقد الثقافي فهو لن يكون "إلغاء منهجياً للنقد الأدبي، بل إنه سيعتمد اعتماداً على المنجز المنهجي الإجرائي للنقد الأدبي"¹ إن هناك تداخل شائك بين منظومة الأنساق اللغوية ومنظومة الأنساق الثقافية إشكالية الوعي القرائي لا يمكن أن تتحقق في النص وإن تفرّد أحد الأنساق في النص، وليس شرطاً أن يتحقق اكتمال المعنى به، فالنص وعي من التاريخ والدين، والعادات والتقاليد، ويلخصه وعي الذات الإنسانية وكل هذا نسق من الواقع، ولن يتجلى هذا النسق إلا في إطار النسق اللغوي ليرزّه وليكمّل أهدافه لذلك فإن "منظومة الأنساق الثقافية المكوّنة لذهنية أمة من الأمم تظلّ كامنة في نصوصها الأدبية الرسمية والشعبية وهذه تتكامل مع التاريخ بوصفه نصّاً كبيراً وممتداً، فيجتمع التاريخ من جهة والنسق الثقافي من جهة ثانية، يجتمعان في تكوين ذات وطنية وجدانية وعقلية."²

وما ترتّب على القارئ من خلال هذا القول هو اعتراف القارئ بعوامل تطبع شخصيته ومنها الهوية والتاريخ والثقافة، ومع ذلك ينبغي عليه أن يجعل منها عوامل تنمو وتلمع بملاحقة الآداب الأخرى.

إشكالية المنهج في الأدب العربي: وكما تطرح القراءة مشكلة "الأيدولوجيا" في القراءة، يقع القارئ في إشكالية أخرى تعترضه هي الوقوف عند مسألة المنهج كإشكال مطروح في الأدب العربي وهو ما اتخذته الغدامي سبيلاً يطرح من خلاله قضية أكبر وهي قضية "العلاقة بين الثقافتين العربية والغربية، وقد أصبحت لهذه القضية أهمية خاصة

¹ الغدامي (عبد الله) ، عبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي ، ص 03.

² المرجع نفسه ، ص 152.

خلال العقود الأربعة الأخيرة لأنّ العالم يسير موضوعيًا نحو التّوحيد" ¹ وعليه فالقارئ العربي لا يقرأ أدبًا غريبًا ينحصر فيه المنهج وحسب؛ وذروة القراءة تكمن في تطويع هذا المنهج في أدب آخر.

سيجد القارئ نفسه مراوغا للقراءة التي تتأسّس أساسا على النّسق، إنّّه يهرب في لحظة من أنساقه الفكرية التي تحاكيه في النّص بين يديه، وهو لا يدرك أنّه يقتل القراءة والقارئ معا، إنّ قضية الأنساق التي تكلم عنها الغدامي تضيء مسألة هامة من التاريخ الأدبي الحديث وهي قراءة أدب الآخر "فلم يعد الشرق العربي بحاجة إلى مستشرقين لكي يدرسوه. الشرق العربي صار جزءا من الحضارة الغربية".²

لقد صار الأدب المشرقي جزءا من منظومة الأدب العالمي، بفعل الترجمة وامتزاج الثقافات لأنّه أدب يمثل العصر الذي هو فيه وسواء أتلّفه الغرب أم الشرق أنفسهم فيظل تعبيراً عن الذات منفصلة وملتحمة مع الجماعة فيضيء قبسا من وعي الإنسان في زمن معيّن، فأمكن إذن الحكم الذي ساقه "أندريه ميكيل" بأنّ "الاستشراق انتهى، مات... لأنّ ما أريده هو أن ندرس العرب كممثلين لعصر ثقافي، كما ندرس الثقافة الألمانية كتعبير عن عهد ثقافي..."³

واعتُبر المنهج من القضايا الهامة المرتبطة بالتّلقي سيما في البحوث العربية، ولا يعني ذلك التّمرد على المناهج؛ إنّما هو الوعي بالاشتغال بالمنهج، وقد بسط "الجابري"

¹ عياد محمد (شكري)، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، دط، 1993، ص15.

² في حوار أجراه أعضاء مجلّة ثقافات مع الأديب "أدونيس"، العدد 09، 2004، ص162.

³ في حوار قام به أحمد المدني مع "أندريه ميكيل" ضمن: مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء العربي، الأعداد: 20-21-22، 1982، ص100

هذه المسألة بسطا يرفض التّأرجح بين الهوية والإجراء متسائلا: "هل نتبنّى نزعة إجرائية أو براغماتية معينة؟ كلّ ما نريد قوله هو إن طبيعة الموضوع ونوع الهدف المطلوب هما اللذان يفرضان الأخذ بمنهج معيّن... والحقّ أنّ قضية المنهج ستظلّ ملتبسة ما لم تطرح، أولا وقبل كل شيء، على أنّها مسألة مفاهيم"¹

إنّ ما يترتّب عن هذه الإشكالات سؤال هام وهو: كيف يتلقّى القارئ النّص؟ والبحوث العربية الحديثة وقفت عند هذه الإشكالات، والهدف من ذلك كلّ إبراز الحضور القرائي لأننا القرائيّة التي تقرأ مهما كان توجّها، وتفعّل منهاجا معينا تبني به فهم العالم وهنا يتنصّل المنهج من أن يكون مجرد أداة لاستتطاق النّص، كما يتنصّل القارئ أو الكاتب من براغماتية القراءة، وإن حصل ذلك تجسّدت معالم القارئ الحدائي وعليه فإنّ "الحدائي العربي له حضوران يحرص عليهما قدر استطاعته:

-حضور في مجتمعه العربي: يحارب فيه التّخلف والجمود في النّظم والمؤسّسات، كما يحطّم التقاليد اللّغوية والفنيّة معبرا عن شهوة الإبداع والاكتشاف.

-حضور أمام مراكز النّقافة الغربيّة: وهو حضور غير بارز ولا مميّز في ظلّ صراع النّقافات المختلفة"²

وحضور القارئ لا يرتبط بهذين القطبين فحسب؛ فهو لا يعمل الذهن في فكّ شفرات القراءة، إنّ ذلك لن يتأتّى من فراغ ففهم اللّغة هو وعي بالنّقافة، وبالتالي فإنّ حضور القارئ هو حضور للمكان مجسّدا في أبسط بيئة حتى تتّسع أكثر فأكثر ذاك هو حضور القارئ ليحضر "الوطن"؛ لذلك فالقراءة الإبداعية مهمّة لطبع هوية القارئ "وإنّ

¹ الجابري (محمد عابد) ، الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط5، 1994 ، ص14.

² عياد محمد (شكري) ، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، ص16.

غياب الرؤية الإبداعية وغياب الحركة الإبداعية هو بمعنى غياب الهوية، لأنه لا شيء يحفظ هوية شعب ويحفظ طاقته لمواكبة العالم كالإبداع الثقافي¹ فدور القارئ من خلال هذا القول لا يتوقف عند بناء المعنى؛ إنما هو الوعي بالقراءة المبدعة التي تولد من رحم النص لتدلّ على أنه ليس عقيماً، وهو يولد من خلال قراءات متعدّدة ترتبط بتنوّع الثقافات وتبدّل العصر. إن رسم هذه الثقافة وملاحم العصر هو الذي يرسم هوية القارئ في حيّز معين، ويرسم ملمحاً لتكتّل تعيش فيه مجتمعات تشترك في ذات الثقافة، وهذا هو الملمح الذي يطبع هوية الإنسان في الحيّز الذي يعيشه.

¹ أدونيس: في حوار أجراه أعضاء مجلة ثقافات مع الأديب "أدونيس"، العدد 09، 2004، ص162.

ثالثاً - حجاجية التلقي:

1 - العلاقة بين الحجاج والتلقي :

تقف نظرية التلقي عند مسألة الغوص في إنتاج المعنى حيث إنه معنى لا يُدرك في النص إلا بسبب أغواره فالنص ينغلق وينفتح في كل قراءة ، وثمة يبرز المعنى وهو "كالجواهر في الصدف لا يبرز لك إلا أن تشفه عنه، وكالعزير المحتجب لا يريك وجهه حتى تستأذن عليه، ثم ما كل فكرة يهتدي إلى وجه الكشف عما استغلّ عليه، ولا كل خاطر يؤذن له في الوصول إليه، فما كل أحد يفلح في شق الصدف، ويكون في ذلك من أهمل المعرفة، كما ليس كل من دنا من أبواب الملوك فُتحت له..."¹

يبني "الجرجاني" - بهذا القول - للقراءة صرحاً متممناً يقتضي أسلحة تتقدنا من هيبة المكان، وهيبة القراءة - من خلال القول - بكلماتها وسطورها، أما الجلوس معها فهو إدراك المعنى من خلال ذلك، والإحساس بأمن القراءة هو الولوج إلى عالم المعنى الذي يختفي وينتظر مَنْ يخرج في نص آخر ومتى كانت هذه الرحلة بالقراءة كان الحجاج أمراً لا مفر منه.

إن نظرية التلقي لا تمثل منهجاً للقراءة يتبعه القارئ عن طريق آليات القراءة فحسب؛ بل تمثل فكر القارئ الذي ينشط فاعلاً في كل قراءة، وبتبني للإنسان كيانه بشكل عام، وتشعره بجوهر وجوده في النص؛ حينما يتعدى القراءة إلى الفهم، وذاك لا يتجسد إلا بالمعرفة وبمنطق البناء ليشعر القارئ بفاعليته في المجتمع خاصة وأن نظرية التلقي جاءت عن "وعي والتزام جماعي. وبالمعنى الأكبر فإنها رد فعل للتطورات الاجتماعية،

¹ الجرجاني (عبد القاهر)، أسرار البلاغة، تعليق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، دط، دت، ص ص

العقلية والأدبية في ألمانيا الغربية خلال فترة نهاية الستينات ¹ لذا يقف القارئ باحثاً عن مكنون هذا النص فيبرز من خلال ذلك فلسفة الإنسان الذي يبحث عن وجوده؛ في وقت قارب أن يغيب في ظل التكنولوجيا والتطور الصناعي الذي وجد بديلاً عن صنيع الإنسان. لقد بدا ارتباط نظرية التلقي بالحجاج من باب التفاعل "وهذا يعني أن التفاعل بين المتلقي والنص ... للوقوف على أسرار النص وإشاراته" ² فلن يقتصر من باب هذا القول دور القارئ على القراءة مجردة حتى تكتمل سطورها، إنما هو الوقوف على كل ما يجعل القراءة مقنعة في النص من إشارات يستتقها القارئ ليحقق الاقتناع وبه يرسم حجته.

والقراءة في مقام التلقي لا تعني اجترار الكلمات إنما هي الوعي بالكلمة كي يتقبلها القارئ، وقد كان الباحث "فولفغانغ أيزر" حريصاً على تأكيد مصطلح القراءة من باب الجمالية لتكون فاعلة في كتابه الموسوم: **فعل القراءة-نظرية التجاوب في الأدب** "ولعله أراد أن يلح من خلال ذلك على أهمية التفاعل التي لا يعني بها لفظ التلقي مثلما يحدث ذلك مع لفظ التجاوب." ³

إنها العلاقة بين النص والقارئ قراءةً وتجاوباً يحصل به الفهم وبه يتحقق الإقناع، ويقف القارئ من أمام النص كيانه منتجا فتصبح "البنية الذهنية للقارئ أثناء فعل القراءة جزءاً لا ينفصل عن بنية النص نفسه. وكل معنى ناتج عن التفاعل الإيجابي هو نتاج جديد لا يطابق النص ولا القارئ، إنه حصيلة اندماج معطيات البنية الذهنية وتفاعلها

¹ سي هولب (روبرت) ، نظرية الاستقبال، ص09.

² عباس عبد الواحد (محمود) ، النص وجماليات التقبل، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1996، ص05.

³ فولفغانغ (إيزر)، فعل القراءة، ص06.

مع بنية النص.¹ إنها القراءة المنتجة التي تُعمل الذهن فتبتعد عن أخذ الكلمات مجردة، وهي قراءة لا تقف على استقبال النص إخباراً؛ بل هي القراءة بالفهم من منظورها التداولي الذي يُبرز "أهمية التأثير والتأثر في قلب الخطاب العادي، فإذا صحَّ أن وظيفة الكلام هي أن يؤثر في الآخرين أكثر مما يسعى في إخبارهم فهذا يعني أنه من الصعوبة بمكان أن نفهم كلّ الفهم خطاباً ما إذا اكتفينا بإرجاعه إلى صاحبه. وهذا يعني كذلك أن علينا أن نأخذ بعين الاعتبار الثنائي الذي يشكّله الشخص المتكلم والشخص الذي يوجّه إليه الكلام."²

وظيفة القارئ لا تكمن -من خلال القول- في بسط رأي المؤلف، وسرده للوقائع؛ إنما هي القراءة التي تتخذ من ذلك إضاءةً لتكشف عن حقيقة النص بما يقبله متلقيه وبما لا يقبله، وهو الأمر الذي أمكن للقارئ أن يخرج من مجرد قارئ للكلمات إلى قارئ بانيٍّ للمعنى في كلّ محطة يفصح فيها النص عن الحقيقة، وهنا تتعالق نظرية التلقي مع آلية الحجاج من منظور فاعلية القراءة.

إنّ تلقي القارئ مع النص يستدرجه بأدواته لكي يفصح فيجعله في حوارٍ مستمر معه وهنا يتقاطع القارئ مع الحجاج لأنّ "أصل الحجاج حوار" أو "الحوارية" وثيقة من أوكد خصائص الحجاج أنّه "حوار" بين طرفين أو أكثر يحكمه الاختلاف التباين بل التناقض أحيانا كثيرة... فالطرف الأول في أيّ خطاب حجاجي هو الباث، والطرف الثاني هو المتلقي اقترن في أغلب الدراسات بمفهوم "المتلقي الكوني" إذن الباث يحاور المتلقي أمّا بشكل مباشر أو بشكل ضمني غير مباشر وعندها يستدعي خطاباً غائباً ويحاوره ويستحضر حججا يقارعها بحجج أخرى قد تدحضها وتفنّدها ولهذا ندرك أنّ لا حجاج

¹ فولفغانغ (إيزر)، فعل القراءة، ص 07.

² حسن مصطفى (سحلول)، نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق،

2001، ص 11.

بدون "حوار" فالحوار هو الأرضية التي يتأسس عليها الحجاج وينبني.¹ فكرة الحوار من خلال القول بين القارئ والنص من جسدت فكرة الحجاج فلا يمكن للقارئ وهو يقرأ النص إلا أن يكون محاجبا ليكمل بذلك مسيرة القراءة، فكل نص نظيره متلقيا يخرج منه عالما دفينا تحيا القراءة بقارئ يستتطق ذاك العالم.

وإن نظرنا في موضوع التلقي والحجاج فالموضوع يرتبط بمنهجين، وليس المراد سنن سنن في إيجاد منهج هو خلاصة التلاقح بين منهجين وهو ما أسماه "محمد الهادي الطرابلسي" بعملية تلفيق المناهج في حوار مع مجلة ثقافات قائلًا: "من الخطأ أن نتحدث عن منهج تكاملي لأن المناهج لا تقبل التلفيق وما يعتبر منهاجا تكاملياً ليس إلا نسفاً لفكرة المنهج أصلاً. يجوز أن نجمع النتائج التي تفضي إلى المناهج المختلفة وأن نربط بعضها وبعضها الآخر أما أن نتحدى المناهج ونسمي العمل التلفيقي منهاجا فلا يجوز."²

ويبدو أن التلاحم بين نظرية التلقي والحجاج لن يكون تلاحماً للمنهج على ضوء هذا القول؛ إنما هو التلاحم الذي يحصل في نتائج النظريتين والتي يظهر أنهما تكملان بعضهما البعض. فالقراءة المثمرة هي التي تهدف إلى البناء وهنا يتم التقاطع مع الحجة ولذلك فإن "الأهم في استيراثية القراءة هو واقعة الخلق والبناء وبناء الحقل، أو موقع القارئ وزاوية الرؤية، أو إدارة القضية وتداول الفكرة."³ ويظهر من خلال القول أن للقارئ دوره الفعال في تدبير النص قراءة حتى يصل إلى عملية الخلق والبناء؛ ذلك أن الحجة التي يبنها القارئ في نص ما لا تتأتى بمطاوعة النص إيجاباً فيما يقول ولا بمخالفته

¹ الدريدي الحسني (سامية) ، دراسات في الحجاج، عالم الكتب الحديث، تونس، ط1، 2009، ص145.

² في حوار أجرته مجلة ثقافات مع الباحث محمد الهادي الطرابلسي، مؤسسة الأيام للطباعة والنشر، البحرين، العدد 4، 2002، ص155.

³ حرب (علي) ، هكذا أفرا وما بعد التفكير، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص12.

دحضا فيما يقول؛ بل إنها الحجة التي تضيء صوت الحق، لذا كان المسوّغ في نصّ ما أن يستتق القارئ النص بين يديه ليفصح ، ومتى تحقّق له ذلك كان القارئ قارئاً محتاجاً.

إنّ لقد تكفّل النصّ بعدّة الحجاج حيث "كان لزاماً على مرسلّي الخطابات-نقاداً ومرسلين ومبدعين- التسلّح بعدّة آليات حجاجيّة يتم تأسيس النصوص عليها؛ بحيث تشكّل بؤراً دلاليّة تجذب القراء والمؤولين وتلعب دوراً هاماً في التوليد المعنوي"¹ إنّ القارئ بين نصّ مهما اختلفت مراميّه هو قارئ يبحث عن الدلالة معجماً وتركيباً ومتى استطاع أن يطوّع تلك الدلالة مفردات وجملاً كان قارئاً محتاجاً ليطوّع تلك الجمل إلى عوالم تولد بها الحقيقة في النصّ بين يديه.

يبدو القارئ- وهوييني المعنى- محاوراً للنص لحظة القراءة؛ لذلك فإنّ "صلة الحجاج وثيقة بالحوار أو الحوارية وثيقة إذ من أوكد خصائص الحجاج أنّه "حوار" بين طرفين أو أكثر يحكمه الاختلاف والتباين بل التناقض أحياناً كثيرة... فالطرف الأول في أيّ خطاب حجاجي هو الباث والطرف الثاني هو المتلقي ... إذن الباث يحاور المتلقي إمّا بشكل مباشر أو بشكل ضمني غير مباشر وعندها يستدعي خطاباً غائباً ويحاوره ويستحضر حججاً يقارعها بحجج أخرى قد تدحضها وتفنّدها ولهذا ندرك أنّ لا حجاج بدون "حوار" فالحوار هو الأرضيّة التي عليها يتأسّس الحجاج وينبني." ² إنّ أبلغ ما يجعل نظرية التلقي ترتبط بالحجاج هو حوار القارئ مع النصّ كما ورد ذكره ولن يكون هدف القراءة هو الإقناع فقط ويسوق "حمّادي صمود" رأي "شانييه" Chaignet الذي

¹ محمد الأمين الطّلبة (محمد سالم) ، الحجاج في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت (لبنان)، ط1، 2008، ص62.

² الدّريدي الحسني (سامية) ، دراسات في الحجاج، 2009، ص 145.

يرى أن "المرء في حالة الاقتناع يكون قد أقنع نفسه بواسطة أفكاره الخاصة، أما في حالة الإقناع فإن الغير هم الذين يقنعونه دائماً" ¹ ولذلك يقف القارئ عند الحجج في النص يربحها ويحاول النص محاججا، وله مكانه في أن يقبل بما يسوقه النص من آراء فيقتنع؛ أو أن لا يقبل وهنا يدخل في مجال آخر يستعمل فكره ليدحض فكرة ما ويبني أخرى وحق له في هذا المجال أن يقتنع فيكون بانيا للحجة؛ هذه الحركية تفسح مجال التلقي بشكل واسع للحجاج، مما يسوغ للقارئ أن يكون قارئاً محاججا في النص.

2 - حاجية التلقي في البحوث الغربية القديمة والحديثة:

تطرق أرسطو إلى بعض الوسائل التي من خلالها يتم استدراج السامع ليقبل الحجة في النص قائلا: "...فأما بالكيفية والسمت فإن يكون الكلام بنحو يجعل المتكلم أهلا أن يصدق ويقبل قوله" ² لقد اشترط "أرسطو" أن يكون الكلام مُصدقا، وهو يضمن خلال مقولة "التصديق" بعض شروطه التي ترتبط أساسا بالبات، وبأن يكون أهلا للخطاب، هنا يشير إلى امتلاك المتكلم لأدوات الخطاب، كما أشار "أرسطو" في مواضع أخرى إلى أن أدوات الحجاج كثيرة وقد يضطر المحاجج إلى نوع من الأساليب للمراوغة، ولكن هدفها إقناع المتلقي وكذلك قوله أن الحجاج الخطابي يسعى فيه " المتكلم إلى إرضاء السامع واستمالاته ولو كان ذلك بمغالطته، وكلما كانت المغالطة أكبر؛ كانت الحجة أقوى. ³

¹ صمود (حمادي) وآخرون، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 301.

² أرسطو، الخطابة، تحقق: عبد الرحمن بدوي، ص 11.

³ يُنظر: المرجع نفسه، ص 203.

وارتبط التلقي بالخطابة عند القدماء؛ ذلك أنها موجّهة للجمهور وكونها الأداة المفضّلة في توصيل تصوّراتهم المعرفيّة، ونظرا لاهتمامهم بالإقناع كوسيلة لذلك جعلوا المتلقي غاية الخطاب فكشفوا انطلاقا من النّقايد التي وضعوها لفنّ الخطابة "الاستجابة" أنّ المتلقي حاضر في هذا الفكر الذي يعطي مساحة مهمّة له بوصفه العنصر المقابل للغة في مقصديتها لتحقيق التّواصل؛ سواء بهدف إثبات الحقيقة أو رفضها، وعنصر الاستجابة هو الخيط الموصل بين الرّسالة والمتلقي وبه يتحقّق الإقناع.

والظاهر أنّ للخطيب دوره ومكانه في الإقناع حتى يستميل القارئ أولا "فالقائل هو خُلقٌ يكسب المقولة "مصادقيّة" ويوفّر في الحركة الاحتجاجيّة عنصر الثقة وهو عنصر خارج الاستدلال لكن له دور في تحقيق عمليّة الإقناع" ¹ وإنّ من يمتلك دعائم الإقناع هو الباث في النّص؛ حيث يستقطبُ القارئ قبل أن يبدأ في عمليّة المحاجّة التي لا تنفصل عن الخُلق كما يذهب أرسطو.

فصل في كتابه الخطابة شروطا ينبغي أن تتوفّر في الخطيب قائلًا: "أنّه بصرف النّظر عن البراهين فإنّ الأمور التي تؤدّي إلى الاعتقاد ثلاثة هي: اللّب والفضيلة. والبرّ، لأنّ الخطباء إنّما يُخطئون بينما يقولون وفي النّصيحة التي يسدون بها إذا فقدوا الخصال الثلاث كلّها أو واحدة منها" ² ويميّز "أرسطو" النّص بهذه الخصال الثلاثة التي ترتبط بجوهر النّص ومضامينه العميقة، ولا ينفصل الأمر عن ما أسماه "اللّب" ويقصد به الجوهر مرتبط بالحقيقة؛ ثمّ الفضيلة وهي شرف الكلام ورقّي الهدف والذي يُراعي فيه الباث مقامات المتخاطبين، وينتهي "أرسطو" إلى الأثر النّاجم أخيرا وهو "البرّ" ويقصد الخير، فالنّص حجّة حينما يهدف إلى زرع قيم الحقّ والخير والمثل العليا.

¹ قادا (عبد العالي)، بلاغة الإقناع في المناظرة، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2016، ص84.

² أرسطو، الخطابة: نقح: عبد الرحمن بدوي، ص103.

أما في البحوث الحديثة فقد ارتبطت المفاهيم الجديدة للقارئ والقراءة بما قدّمته المناهج النقدية من جهود، يقول يابوس: "المنهج الجديد لا يسقط من السماء ولكن له مكان في التاريخ"¹ وهكذا يضيء "يابوس" مسألة هامة تتعلق بالدراسات التطبيقية التي ترتبط بالمنهج، والذي يرى أنّه لا يمكن فصله عن التاريخ؛ ذلك أنّه يتأسّس من الأدب والأدب لا ينفصل عن التاريخ لأنّه من يمنحه المادّة والموضوع.

وفي البنيوية صاغ "رولان بارط" مفهوماً جديداً ارتبط بموت المؤلف وولادة القارئ قائلاً "إنّ النصّ ليُصنع من الآن فصاعداً ويُقرأ بطريقة تجعل المؤلف عنه غائبا على كل المستويات"². لقد أولى "بارط" عناية كبيرة للقارئ تجعله يستأثر بالنصّ قارئاً فكاتبا؛ وهذا ما يترتّب من تراجع مكانة المؤلف الأوّل، فهو من يكتب النصّ أولاً، ولكنّ هناك كتابة ثانية ترتبط بالقارئ لأنّه من أبدع في القراءة فاستحقّ أن يستأثر بالنصّ مؤلفاً جديداً يقول بارط: "النصّ مصنوع كتابات مضاعفة. وهو نتيجة لثقافات متعدّدة، تدخل كلها بعضها مع بعض في حوار، ومحاكاة ساخرة، وتعارض. ولكن ثمة مكان تجتمع فيه هذه التعددية. وهذا المكان، ليس الكاتب، كما قيل إلى الوقت الحاضر، إنّهُ القارئ. فالكاتب هو الفضاء نفسه، وفيه تكتب كل الاستشهادات نفسها دون أن يضيع شيء منها"³

أشار "بارط" إلى القارئ مستأثراً بالمعنى حينما رفض أن يمتلك المؤلف الكتابة، فجمع الشواهد التي يبنيها في النصّ لا تعنيه بتاتاً؛ إنّما ترتبط بالقارئ لأنّه جزء من الفضاء الذي يكتب به المؤلف. وألفت الباحثة إلى موت المؤلف فقلب المسألة رأساً

¹ سي هولب (روبرت) ، نظرية الاستقبال، ترجمة: رعد عبد الجليل، ص24.

² بارط (رولان) ، نقد وحقيقة، تر: منذر عياشي، دار لوسوي، باريس، سوريا، ط1، 1994، ص20.

³ المرجع نفسه، ص24.

على عقب حينما اتجه البحث للقارئ فاعلا في الكتابة فالمؤلف واحد والقراء كثر، ولهذا يعتبر "بارط" أن "موت الكاتب هو النّمن الذي تتطلّبه ولادة القراءة"¹.

طرح "بارط" مفهوما جديدا للقراءة يرتبط بالحجّة من باب وصول القارئ إلى اللّذة قائلا: "القراءة ليست اغتصابا زمنيا للنّص، ولا تثبيتا تاريخيا له، كما يوحي بذلك المنظور الأول. إنّها: النّص كما تبدّعه في كل الأزمنة، ويحقّقه التاريخ عبر كل تحولاته وتغيّراته، ومفاجآته وقفزاته. ولذا، فإنّ لقراءة الحادثة في النّص القديم ما يبرزها إنّها اللّذة."²

ثم جاءت نظرية التلقي عند النقاد الألمان الذين نادوا بجماليّات القراءة وآليّاتها،

ووقفوا عند القارئ بانبا للمعنى بإثبات الحجّة في النّص؛ فقد أشار "إيزر" إلى القارئ الضمني فاعلا في القراءة وسمّاها بالقوّة قائلا: " .. بل إنّ القوة الشّارطة الكامنة وراء نوع خاص من التوتّر الذي ينتجه القارئ الحقيقي عندما يقبل الدّور "³ لقد جعل "أيزر" الحجّة تُبنى من القارئ الضمني الذي يندسّ بين ثنايا الحروف، وينبجس في لحظة من التوتّر ليستأثر بالمعنى بعيدا عن كل الاعتبارات المرتبطة بالدين والمذهب والعرف، ويبدو القارئ الضمني من هذا المنظور مشاركا في كتابة النّص الذي يُصنع من تحدّيات القراءة، وهنا يدرك أنّ النّص لم يولد ليقرأ فقط؛ إنّما هو نصّ وُلد ليعيش مرة أخرى بعد كلّ قراءة؛ وعندها ترسم الحجّة كلّما أمكن للقارئ أن يُكمل مسيرة القراءة، ومسيرة كتابة نصوص جديدة.

¹ بارط (رولان) ، نقد وحقيقة، تر: منذر عياشي ، ص25.

² بارط (رولان) ، لذة النّص، تر: منذر عياشي، دار لوسوي، باريس، ط1، 1992، ص14.

³ فولفانج (إيزر)، فعل القراءة، تر: حميد لحيدياني و جيلالي الكدية، ص30.

والجهود المبذولة من طرف هؤلاء الباحثين رسمت أفقَ القراءة من جديد بمنطق الحجاج والمحاكاة، فكأنما القارئ يحاج مع كيان بعينه اسمه "النص"؛ مما يجعل للقارئ مكانه الحقيقي فبدل أن يكون مازًا على الكلمات يُصبح مازًا بينها. إنَّ ما أثمر من تلاحم نظرية التلقي والحجاج - من خلال بعض النماذج التطبيقية - هو القراءة الواعية التي طبعت القارئ بوعيه فطبع هو الآخر النص بما يشكّله من نصّ جديد؛ هذا الوعي من لدن القارئ تحكمه عوامل في لحظة القراءة، وهي أن ما يقرأه من أدب لا ينفصل عن المجتمع، ولا ينفصل عن التاريخ أيضا.

وكما سبق التطرّق لمبحث الحجاج وجهود "أوستين" ، فقد ارتبطت هذه الجهود بنظرية التلقي؛ حينما أسهم الباحث في مبحث الحجاج من منظور التلقّظ، وهاهو الحجاج لا ينفصل عن القارئ من خلال ما أبرزه "أوستين" بمستويات الملفوظ اللساني الثلاثة وهي: "مستوى التعبير ومستوى الإنجاز و مستوى الاستجابة": والمستوى الذي يجدر الوقوف عنده هو: مستوى الاستجابة: والمقصود به هو "الأثر الذي يتركه المتكلم بفعله الكلامي في السامع، أي الموقف المعين، وهذا مستوى يخرج عن الإطار اللغوي.¹ ويظهر من خلال المستوى الثالث أنّ البعد الحجاجي للتلقي مرتبطٌ بالأثر الذي يتركه المتكلم في السامع، وليس المقام هنا هم المتخاطبون فقط؛ وإنما يرتبط الأمر بين النصّ متكلمًا والقارئ سامعًا، والمهم في القول هو ما يترتب من انفعالات عند القراءة، وعلى درجة ارتسام ذلك الأثر كانت الحجة أبلغ وأقوى. إنّ أثر النص هو الذي يجعل القارئ لا يبرح النص؛ فكلّما قرأه ازداد إليه انجذابا ، وهنا تتراكم المعاني في كلّ قراءة، وفي الأخير يدرك

* سبق التطرق في نفس الفصل إلى مستويات الملفوظ من باب بناء الحجة في النصّ.

¹ Maingueneau (Dominique) ,Pragmatique pour le discours littéraire, p 07.

القارئ أنه يقرأ ليكتب، كلما شاكس النص وبنى معنى جديدا ؛ ذلك المعنى هو حجة النص التي تكتمل في كل كتابة جديدة للنص.

3 - حاجيّة التلقي في البحوث العربية القديمة والحديثة:

إنّ الفارق بين التلقي الغربي والتلقي العربي متعلّق بأنّ التلقي العربي لم يرتبط بنزعات فلسفيّة عامّة على نحو ما كان معروفا في الآداب الغربيّة مرتبطة بالفلسفة، فالأمة العربيّة عُرِفَت بتكوينها النفسي والاجتماعي فمكّن لها أن يكون الشّعْر عند العرب ديوانا ومرجعا، وعلمهم الأوحد، ولا يرتبط الأمر في هذا المقام بالنقد وتأسّسه، بقدر ما يرتبط بإرهاصات التلقي فقد "كان النّقد الأدبي سابقا للتاريخ الأدبي، فمن الطّبيعي أن يكون خالق الأدب ناقدا. ومن المعلوم أنّ شعراء العرب أنفسهم في الجاهلية كانوا نقادا، وقد ضربت للناطقة خيمة يحكم فيها بين الشعراء."¹

وأظهرت الدّراسات البلاغيّة إرهاصات التلقي العربي؛ حيث دأب الدّارسون على الاهتمام بالمتلقي في الخطاب القرآني؛ خطابا فاعلا في القارئ "فدلالة الاستعمال القرآني لمادة التلقي مع النص تنبّه إلى ما قد يكون لهذه المادة من إحياءات وإشارات إلى عملية التفاعل النفسي والذهني مع النص".² ولا شكّ أن المراد من حصول التفاعل هو الصّراع لقبول الحجة في النص وبعد أن كان الدّرس تحليلا لجماليّة النص القرآني في مستوياته الأسلوبية؛ يقف فيه القارئ عند البنيات الأسلوبية مبرزاً هذا النصّ المعجز بسحر لغته وبيانه؛ توجه الخطاب بعدها إلى مُتقبّل الخطاب القرآني، ومتخطياً النصّ من موطن الجمال إلى التّقبّل وحينها وقف القارئ عند القراءة على ما ينعكس في نفسه من آثار

¹ مندور (محمد) ، في الأدب والنقد، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، دط، 1988، ص، 05.

² عبد الواحد (محمود عباس) ، قراءة النصّ وجماليات التلقي، ص 14.

الاستجابة والإقناع، وعلى ضوء هذا "كان لزاماً على مرسلتي الخطابات - نقادا ومرسلين ومبدعين- التسلح بعدة آليات حجاجية يتم تأسيس النصوص عليها؛ بحيث تشكل بؤراً دلالية تجذب القراء والمؤولين وتلعب دوراً هاماً في توليد المعنى"¹

ومن هنا كانت المقاربات الجديدة من منظور التلقي حيث يحضر فيها الحجاج فاعلاً، فكان أدعى لنظرية القراءة أن تلامس الحجاج في رحلة الوصول إلى الحقيقة؛ وإن بُعدت أو اقتربت تظل المتعة القرائية منتصرة عند كل قراءة وبها يتحقق الإقناع. وعلى اعتبار أن النص التراثي منذ نزول القرآن يتطلع إلى أفق النص القرآني ولا يمكن أن يضاهيه؛ فإنه يأخذ بعض خصائصه، لذلك نرى أن نظرية التلقي تستجيب - إلى حد كبير - من زاوية الحجاج في النص التراثي استجابة فاعلة لإبداع نصوص أخرى.

"طه عبد الرحمن": من الباحثين الذين أسهموا في حجاجية التلقي في البحوث العربية في كتابه "اللسان والميزان" حيث ضمن الحديث عن الحجاج مرتبطاً بالمتلقي، وقد تطرق لفكرة "الخاصية الحجاجية للإقامة، وحكمها أن الإقامة علاقة تجعل للدليل قيمة إثباتية أو إبطالية على مقتضى قوانين الادعاء والاعتراض، ويتضح من هذا أن الحجية هي عبارة عن الجمع بين أمرين هما:

- استحقاق القول لوظيفة التدليل: وهو أن يحتكم الدليل للعقل وحده من باب صلاح القول أو عدم صلاحه. ولا يترتب على القول أن يكون دليلاً إلا إذا اقترن بوصف "الحكمة".

¹ محمد الأمين الطلّبة (محمد سالم) ، الحجاج في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديدة المتحدّة، بيروت، ط 1، 2008، ص 62.

- انبناء الدليل على الادعاء والاعتراض: يقتضي وجود الدليل بين واضح الدليل وبين الناظر فيه¹ لقد ربط "طه عبد الرحمن" الحجة بما أسماه "الإقامة" ويقصد به إقامة دليل على الحجة وهي ترتبط بشيئين اثنين: المنطق للمدعي والاعتراض للطرف الآخر، وهنا يشير الباحث إلى المتلقي عنصرا متحاورا عن طريق الجدال، أو عن طريق التجوز إلى المتحاور مع النص الذي يقرأه، وينظر في ما قدمه المعترض من أدلة فيبني القارئ حجته من خلال الدليل بالمنطق.

يتجسد هذا التفاعل في بناء الحجة في شكل حوار بين المتخاطبين لإقامة الحجة؛ "حيث يظهر "القول" في اشتراك ذوات خطابية مختلفة في بنائه... ليست ذواتا حقيقية، وإنما ذوات اعتبارية.. فالمتكلم واحدٌ بشخصه، كثيرٌ بأدواره، والمستمع نظيره في ذلك، وتظهر حاجية القول في كونه يسدّ مسدّ دليل معين له مدلول يفهم من السياق، مدلول يقصد المتكلم مطالبة المخاطب التصديق به والانتهاض للعمل على وفقه أي يقصد إلزامه والتزامه.²

إنّ هذا القول يرتبط بما قدمه "أوستين" في الحجاج من منظور التلقظ، إذ القارئ لا يقرأ النص منفرداً؛ إنّما هناك ذوات اعتبارية تسمع النص وتحاوره وتبني حججها، ولم يتأت هذا إلا من بنى النص التي لم يكتبها المؤلف لوحده فهو يكتب من ذوات اعتبارية تحضر بقوة فاعلة في النص الذي يكتب، وما يترتب في بناء الحجة هنا هو "التصديق" حينها تتدخل هذه الذوات في عملية التلقي لتسد الثغرات التي يرفض أن يأخذها قارئ بعينه بدعوى حاجز الدين، أو العرف، أو التقليد، وعندها ينتصر النص بالتصديق بعيداً عن هذه المعوقات، لتدلل للقارئ رسم الحجة في النص بكل موضوعية.

¹ يُنظر: عبد الرحمن (طه)، اللسان والميزان، ص59.

² المرجع نفسه، ص ص275- 276.

4 - المنغلق وقراءة التراث:

ونحن نقرأ النص نحسّ بغربة القراءة ، ولا تعني الغربة عجزنا أمام فكّ مغاليقه ولكنّه افتقارنا في الوهلة الأولى عن ضبط معانيه الزبنيّة متوغّلة في النصّ لتتصيّد المعنى في كلّ حين؛ لذا فالنصّ التراثي يحاكي القارئ لينتفش إذا ما قرأه "يُستعاذ من الاغتراب الذي يجد نفسه فيه إلى حاضر المحادثة الحيّ، الذي يتحقّق أساساً في السؤال والجواب".¹ وبالإجابة عن هذه الأسئلة يستعيد النصّ نشاطه كما يستعيد القارئ وجوده في النصّ فلا يحسّ بالاغتراب.

طرح جورج غادامير موضوع السؤال والجواب في قراءة النصوص، وهو موضوع لا يرتبط بالقارئ- في رأيه - فحسب ليُفصّح النصّ بالجواب الحاصل عن كلّ سؤال؛ إنّما يرتبط كذلك بالتشكيلات اللغوية في النصّ ذاته المتضمّنة الأسئلة والأجوبة؛ لذلك جاءت نظريّة المسألة ترتبط بالحجاج إلى حدّ كبير بالقراءة، فقراءة النصوص تبدأ بالأسئلة التي يطرحها القارئ بمقدار بقع الإيهام التي تجابهه؛ وأظهر ما تبين الحجّة في هذا المقام هو جدلية الفهم بين السؤال والجواب، وقد ميّز الباحث "روبريو جون جاك" نوعين من الأسئلة هما: "الأسئلة الجدلية والأسئلة السّجالية"²؛ ثم إنّ الوقوف على نظرية المسألة في النصّ بناءً للحجّة في النصّ، هنا يحضر القارئ ليعيد رحلة السؤال التي لا تنتهي فالحجّة ترسم استفهاماً بين ثنايا النصّ؛ ثم تُعلّق قرائياً في ذهن القارئ.

¹ غادامير (هارنر جورج)، الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم وعلي حاكم، ص 490

² Robirieux (jean jacques), Elément de Rhétorique et d'argumentation, Armand colin, paris, 3 édition, 2010 , P 213.

إنّ محو الاغتراب في النص يقتضيه الحجاج إذا ما طُرِح بمنطق المساءلة. ومساءلة التّراث هو منطق للانتماء ولا يمكن أن نُحدث قطيعةً بين القارئ وبين النصّ أثناء القراءة وذلك رأي الجابري حيث يقول: "اندماج الذات في التّراث شيء آخر أن يحتوي التّراث شيء، وأن نحوي التّراث شيء آخر... أن القطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع التّراث؛ بل القطيعة مع نوع العلاقة مع التّراث، القطيعة التي تحوّلنا من "كائنات تراثية" إلى كائنات لها تراث." ¹ وعليه فإنّ قراءة التّراث من باب التاريخ لا تعني قراءة التاريخ فيجعله القارئ رسماً له يلاحقه ليكشف به نصه؛ إنّ التاريخ الذي يطبع الهوية والتي تطبع الذات بدورها؛ لا بالتّعلق مع الآخر إنّما هي القراءة بمنطق البناء لا الهدم.

وعلى ما تقدّم فالعودة إلى التّراث هو العودة للتّاريخ، ولكن ينبغي أن يكون هذا التاريخ لحظة يتعلّق معها القارئ ليبني الواقع لا أن يتكئ عليه. والتّعلق مع التاريخ مهمّ في بناء الحاضر إذ لا يمكن بأيّ حال أن يهمل القارئ تراثه بدعوى أنّه من الماضي، إنّ الأصاله والتي "ينبغي أن تُفهم على أنّها فهم التّراث فهما مستقلا، وهذا لا شكّ مجهود شاق...²

ومن الأليف أن يُعامل النصّ التّراثي ويتعلّق مع التاريخ في الدّهن بمنطق الوجود " وليس المطلوب نفي اللّامعقول كما ليس مطلوبا الرّضوخ له، فالذاكرة والأثر واللّوعي حقائق كما أنّ العقل والواقع والحاضر حقائق." ³ وعليه فإعادة قراءة التّراث ومساءلته هي

¹ الجابري (محمد عابد)، نحن والتّراث، المركز النّقافي العربي، بيروت، ط6، 1993، ص 21.

² عياد (محمد شكري) ، المذاهب الأدبية والنّقدية عند العرب والغربيين، ص14.

³ حرب (علي) ، التّأويل والحقيقة، ص89.

حماية له، والحقيقة " لقد تناسينا أن التّراث موشوم على أجسامنا عالق بآذاننا منقوش على جدراننا، حالٌ في لغتنا، مكبوت في لا وعينا"¹

إنّ هذا القول يُبرز أنّه لا يمكن الانفصال عن التراث فهو جزء من هويتنا يطبعها في الممارسات اللّغوية الشفهية والمكتوبة، ومخزّن في الذاكرة ولا يمكنه أن يُمحى؛ والعودة إليه لا مناص منها لأنّ الإنسان المعاصر لا يسعى إلى الاقتراب من البعيد إلا ابتعاداً عن القريب. إنّهُ لا يدنو من الغائب إلا فراراً من الحاضر. ولا يتواصل مع البعيد إلا هروباً من القريب. إنّهُ لا يتّصل إلا لكي يتواصل"²، فالعودة إلى التّراث وسم لما ينجز الإنسان، وإن تتصلّ منه كان المنتج مبتوراً من الحياة. إنّ هدف البحث التاريخي كما يرى درويزن (Droysen) هو "إعادة بناء نصّ التاريخ العظيم من شذرات التّراث."³

ووظيفة الحجاج تكمن في التّوجيه أساساً كما سبق ذكره؛ ولذلك فالمسؤولية على عاتق القارئ لرعاية هذه الوظائف من خلال حماية النص من مغالطات الدّهر ومن تبدّل العصر. والوقوف على النصّ بهذا المنظور هو المحافظة على التاريخ، ومن خلاله تكون المحافظة على كرامة الإنسان التي تحفظه متى حلّ دون قيد أو نازع. وهذه الرّؤية تطرح إشكالا جوهريا يُعنى بالكيفيّة التي يُقرأ بها التّراث، فهل يُقارب بما فيه من جوهر - فيطرح رؤية معيّنة- أو يتم بإسقاط التّراث تحت ضوء المنهج، وهي إشكالات عديدة، وقد بسطها الجابري في كتابه "نحن والتّراث"

¹ بنعبد العالي (عبد السلام) ، ميثولوجيا الواقع، دار توبقال، المغرب، ط1، 1999.ص91.

² المرجع نفسه، ص52.

³ غادامير (هانز جورج)، الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم وعلي حاكم ، ص 310

* في معرض حديث الجابري عن آفتين تواجهنا عند القراءة: آفة المنهج وآفة الرّؤية في كتابه: "نحن والتّراث" للجابري وهو كتاب يعرض لاهتمام النّاقدين بالتّراث العربي الفلسفي، وهو جهد يرمي إلى قراءة التّراث بروح العصر.

إنّ قراءة النصّ التراثي تزيدّه نماءً فكلّ نصّ يحيا بواقع جديد، و لا يعني هذا الانحباسُ في التّراث إنّما هو الاندماج، وإنّ الانفصال عن التّاريخ هو انفصال عن الذات فلا يمكن فهمُ النّفس إلا بمعرفة الآخر الذي هو جزء منه، وهو ما ذهب إليه علي حرب قائلا: "وإذا كان الإنسان لا يحيا من دون رمز ولا يتجرّد عن وهم ماض ولا ينسلخ عن ماض، فإنّه ينبغي التّفريق بين عودة للأصول تجسّد في الحقيقة عودة المكبوت وارتداد اللّاشعوري وانبساط الباطني وسيطرة الوهم ... وبين الاستعادة الحقّة للذات بما تعنيه الاستعادة من المجاوزة والانفتاح".¹

وعليه فالوقوف على نصّ تراثي للجاحظ بمنظور التّلقي الحجاجي؛ يجعل منه نصا قابلا لقراءات عديدة لانفتاحه على ثقافات عديدة وعلى بيئات متنوّعة. وإنّه لبابٌ لطيف للاشتغال على التّراث بمنطق الإبداع "فما أحتاج إليه هو أن أشتغل على موروثاتي الفكرية ومعطياتي التّقافيّة، فأكتشف عن محجوباتها حتى لا تخجلني، وأفكّ أبنيتها المتشابكة حتى لا تكبلني وأزحج معانيها المركزية لئلا تهمّشني، وأحوّل علاقتي بها حتى لا أجمد في مكاني وأخرج من زمني".² فالقراءة من هذا المنظور هي قراءة لبسط التاريخ بمنطق البناء لا الهدم، كما أنّها القراءة التي تكسب القارئ الوعي الذي لا ينحصر في مكان بدعوى الجمود؛ إنّما هو إحقاق الحقّ لمن استحقّ المكان انطلاقا من القراءة بفعلها الحجاجي حيث تزول المركزية عن الأشياء.

¹ حرب (علي)، التّأويل والحقيقة، دار التنوير للطباعة والنّشر، بيروت، ط3، 2007، ص89.

² حرب (علي)، الاستلاب والارتداد، المركز التّقافي العربي، المغرب، ط1، 1997، ص38.

الفصل الثاني

الفصل الثاني

المسافة الجمالية في كتاب البخلاء وبعدها الحجاجي:

أولاً- القراءة من غربة النص إلى الألفة

- 1 - بناء أفق التّوقّع (الرضا)
- 2 - كسر أفق التّوقّع (الخيبة)
- 3 - القارئ بين بناء أفق التّوقّع وكسره (التّغيير)

ثانياً- متعة القراءة والتّمرّد على الذات:

- 1 - الانفعال القرائي.
- 2 - القارئ بين الجمال والمنطق

ثالثاً- مبدأ التّعاون في كتاب البخلاء ودوره الحجاجي:

- 1 - مبدأ التّعاون بين المؤانسة ورسم الحجّة.
- 2 - عمليّة التّلفّظ وبناء الحجّة.

أولاً - القراءة من غربة النصّ إلى الألفة:

يحتكم التحليل في كتاب البخلاء للجاحظ إلى منظور نقدي ؛ يلاحق البنى النصّية عن طريق استقراء وقائع النصّ من خلال القصص المطروحة في كتاب البخلاء؛ وفي معظمها تُصوّر البخلاء الذين قابلهم الجاحظ أو اصطنعهم أو ما سمعه من روايات عنهم. تُطرح قضية البخل فتسمو عن الفكرة المتداولة؛ ويتجلّى ذلك من القراءات الأولى ليطفو مفهوم البخل في منحى إيجابي ومن خلاله يرسم قارئ البخلاء مسافة جمالية * تمثّل له العالم القرائي الممتع لما سيأتي.

1 - بناء أفق التّوقع (الرّضا):

تبدأ الغربة في كتاب "البخلاء" للجاحظ بمفهوم البخل الذي ينحو إلى الإيجابية، حيث يتيه القارئ بين مدلولات لفظة "البخل" المعجميّة دون أن يرتبط بعرف أو تقليد أو دين؛ فيقف عاجزاً في البدء لتبدأ رحلة القراءة.

يطرح كتاب "البخلاء" وقائع معيشة من خلال قصص مطروحة موضوعها "البخل" وفيها تتفاعل فيها شخصيات تنتمي إلى بيئات مختلفة وثقافات وديانات كذلك، ويرتبط الحديث بوقائع وأماكن تحيلنا إلى جوهر الحياة في العصر العبّاسي. ويعتبر كتاب "البخلاء" للجاحظ من آخر مؤلفاته حسب الدّارسين حيث يقول: "... يكون الجاحظ كتب

* المسافة الجمالية: سلوك إبداعي في التأمل الجمالي فإنّ المراقب يُنتج موضوعاً تخييلياً (سي هول (روبرت) ، نظرية الاستقبال، تر: رعد عبد الجليل، دار الحوار للنشر، سوريا، ط 1، 1992، ص 92).

كتابه "البخلاء" قبيل وفاته بأشهر معدودات...¹ وإن تأكد ذلك فهو يشكل مادة دسمة لخصت ما ألفه الجاحظ من أمّهات الكتب في البلاغة والبيان. وصور الجاحظ في كتابه البخلاء الذين قابلهم، وما روه عن أنفسهم فكشف من خلال الكتاب عن طبيعة البشر وطبائعهم وسلوكهم، وقد "ساق حكاياته على لسان البخلاء أنفسهم، أو على لسان رواته، أو اصطنع بعضها اصطناعاً"²، حيث وقف "الجاحظ" عند مسألة البخل وشارحا لمعناها الحقيقي بعد أن أخذ مساراً آخر ينتصر للبخل بدل الكرم؛ على اعتبار أنه تعقل واحتراز وبعد نظر في مقابل الكرم والجود في المجتمع العربي؛ الذي اعتُبر فساداً وإسرافاً، ولذلك يعتبر كتاب "البخلاء" ردّاً على الشعوبيين وتياراتهم حيث حاولوا النيل من العرب والخط من قيمته *

لقد طُرح البخل عند الجاحظ بطرح يسمو عن مفهومه المتداول عادة، وقد اندس في ثناياه عظام الأمور وكثير من التّقابلات. وتصدّر الكتاب رسالة "سهل بن هارون" وقد قدّم من خلالها شخصياته ليقيم الحجّة ومنها: "طلحة بن عبيد الله، عمر بن الخطاب، زياد بن أبيه، عمر بن العاص"³، وأورد هذه الشخصيات في قصص تتضمّن مفاهيم متعدّدة منها أنّ النّعمة لمن يقدرها، وهنا يوضع القارئ في مستهل القراءة بين مفهوم البخل وتصوّره ولكنّه ليس الذي كان يعتقدّه.

¹ من مقدمة كتاب: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، تحق: طه الحاجري البخلاء، دار المعارف، مصر، ط5، دت، ص37.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي، دار الجيل بيروت، ط1، 1993، ص16

* من مقدمة كتاب: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي، ص10.

³ المرجع نفسه، ص35.

ويظهر من خلال هذا أنّ البخل للبناء لا للهدم؛ حيث يقف القارئ عند هذه الشخصيات متسائلاً عن جدوى استحضارها من قبل سهل بن هارون وهو الفارسي.¹ وهي الشخصيات المسلمة التي نحت التاريخ الإسلامي اسمها لعظمتها وبأسها، وهنا يبدأ قارئ البخلاء في إزاحة مسألة البخل بمدعى التدبّن والعرف؛ حيث ينصهر "سهل بن هارون" في ذوات أخرى لينشئ حججه منها، وهو إذ ذاك يضع القارئ في موضعٍ حرجٍ فيبحث عن شيئين اثنين: أولهما حجة يقتنع بها فيتحرّر من سلطة النص؛ وثانيهما بناء حجة يقبلها ليؤسّس نصّاً من جديد.

إنّ قصص بخلاء الجاحظ تتعدّى مفهوم البخل المتداول فأغلبه مذموم، وكذلك البخل بمعنى الاقتصاد والاحتفاظ؛ وذاك محمود من ذلك: "وعبتموني حين قلت: لا يغترّ أحد بطول عُمره وتقوّس ظهره ورقّة عظمه ووهن قوّته، أن يرى أكرومه * ولا يُخرجه ذلك إلى إخراج ماله من يديه وتحويله إلى ملك غيره، وإلى تحكيم السرف فيه، وتسليط الشهوات عليه، فلعلّه أن يكون معمرًا وهو لا يدري، وممدوداً له في السنّ وهو لا يشعر. ولعلّه أن يُرزق الولد على اليأس، أو تحدث له مخبّات الدهور، ممّا لا يخطر على البال، ولا تدركه العقول، فيستردّه ممّن لا يردّه، ويظهر الشكوى إلى من لا يرحمه، أضعف ما كان عن الكسب، وأقبح ما يكون به الطلّب" ² حيث ينسلّ القارئ - في هذا المقام - من الكتابة شيئاً فشيئاً ليُسدل الستار عن هذه القصة محاولاً الإبداع فيقف عاجزاً عن مسك المعنى في البداية؛ ليتراجع المفهوم الذي من أجله قرأ ويقرأ وليسط فكرة البخل والكرم، فيقف القارئ حينها تائهاً في لحظة ينحبس فيها المعنى فيعيد القراءة غير يائس؛ حتّى تبرز شذرات لمعانٍ تطفو على السطح فتجعل القراءات متراكمة.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 34.

* أكرومه: الأكرومة: الكرم.

² ينظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 39

وهكذا يتلقّف القارئ الشّق الثّاني من النّص الذي بين يديه ماسكا بزمam المعنى؛ حيث ينسلخ من النّص المكتوب ليبني عوالم أخرى في مخيلته؛ فيتحرّر من النّص دون أن يلغيه ولا يلبث القارئ كذلك حتى يجد نفسه ممارسا للقراءة تسير باتجاهين كما يراها منذر عياشي: "الأوّل أفقي واتّجه النّظر فيه إلى إنتاجيّة الخطاب والثّاني عمودي، وصار النّظر فيه ارتقاء معرفيًا به حلّ لغز إعجاز الخطاب"¹ وفي الاتّجاه الثّاني يُبحث عن المعنى الذي ينفلت هاربا ليكتشف القارئ في رحلة البحث تلك أنّه يبحث عن الجواهر لا الصّدف؛ وهو موضوع يطفو إلى الأعلى حيث يُجرّد البخل من معناه المتداول وكذلك الكرم.

إنّ أمورًا متبعثرة تتخالج في ذهن قارئ البخلاء - وهو بين يدي النّص - حيث تتداخل أزمنة متشابهة وشخصيات تقترب منه تشبه العالم الذي يعيش فيه؛ وأخرى تبتعد عنه فيأخذها غير راغب في البداية فهي عوالم لا تشبهه، ويودّ القارئ الاقتراب منها وتصنيفها وأبلغ ما يكون ذلك إذا وصل إلى جوهر النّص وحقق الرّضا القرائي؛ الذي به تكون له القدرة على تمييز العمل بما يأخذه وما لا يأخذه.

والقول بارتباط النّص بالواقع الأدبي كما يراه طودوروف يعني "أننا نقيم بالفعل علاقة صدق بينهما وأننا نحول لأنفسنا إخضاع الخطاب الأدبي إلى امتحان الحقيقة، أي سُلطة الحكم عليه بالصّحة أو الخطأ."² إنّ هناك واقعا آخر - إن جاز لنا نعتّه - هو الواقع القرائي الذي تلتحم فيه لحظة القراءة مع انصهار الذات بالآخر؛ إنّ الآخر مجسّدًا في المجتمع والعادات والتّقاليد والبيئة بدوها وحضرها، وإنّ الواقع الذي يمثّل اللّغة

¹ عياشي (منذر)، الكتابة الثّانية وفاتحة المتعة، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط1، 1998، ص 30.

² طودوروف (تزيطان)، الشّعريّة، تر: شكري المبخوت، دار توبقال، المغرب، (ط1، 1987/ ط2، 1990)،

ص ص 34 - 35.

كذلك، لقد امتزج القارئ -في محطات كثرة من كتاب "البخلاء"- في لحظات القبول تارة والرّفص تارة أخرى، وبين لحظات السّعادة حيناً والألم حيناً آخر؛ وثمة ينتهي إلى واقع بين الحقيقة والزّيف، ويجتاز هذا الامتحان حينما يقف راضياً بنصّ لا بدّ أن يتكشف أمامه؛ ليدرك هذا الواقع المضطّرب بنصّه الجديد الذي يولد بين يديه عند كل قراءة.

يُصدم القارئ بدءاً من العنوان: "البخلاء" صدمة ترتبط بالمفهوم المعجمي للكلمة؛ وهو مفهوم لا ينفصل عنها في السّياق؛ ثم يدخل القارئ في هدنة مع القراءة وهي حالة بناء التّوقعات "كنظام مرجعي أو نظام ذهني حيث افتراضات الفرد تصحّ في أيّ نصّ".¹ إنّ نقطة البدء هي رضا القارئ لتبدأ رحلة القراءة ليدخل في عوالم تبدو غريبة بالنّسبة له؛ ولكنّه يصرّ على الدّخول إلى معارك القراءة كي يكتشف حقيقة النصّ من خلالها.

يعتقد القارئ في البداية أنّ كلّ المواضيع التي تُطرح في كتاب "البخلاء" للجاحظ تنتصر للكرم بدل البخل؛ وعلى هذا الاعتقاد تتأسّس المفاهيم المتداولة عنده في أنّ البخل مذموم في أصله؛ وهنا تحاصره من الوهلة الأولى سيمياء العنوان في الكتاب موسوماً: "البخلاء" ليحيلنا هذا العنوان إلى فئة منهجها البخل والتّقدير، وحينها يتهيأ القارئ لقراءة نماذج تبسط مفهوم البخل ليكون معيناً للكاتب في رسم المعنى، حيث يتفاجأ القارئ "في بداية الكتاب برسالة سهل بن هارون حين يحتجّ لفضل البخل ويوضح فلسفته"²

ويبدو المنحى إيجابياً في عرض فكرة البخل مادام غرضه الاقتصاد لا التّقدير؛ وهنا يتصلّ المؤلّف من نصّه ليجد القارئ نفسه في فضاء لازال مجهول زواياه، وتبدأ

¹ سي هول (روبرت)، نظرية الاستقبال، ص77.

² يُنظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 34.

في هذا المنعرج رحلة القراءة من جديد؛ فيستجيب القارئ راضياً بأنّ لفظة "البخل" تجري على الألسنة حيث يقول الجاحظ: "وجه التدبير إذا طال أن يداوي مؤلفه نشاط القارئ له ويسوقه إلى حظّه بالاحتيال له، فمن ذلك أن يخرج من شيء إلى شيء، ومن باب إلى باب بعد أن لا يخرج من ذلك الفنّ ومن جمهور ذلك العلم".¹

والجدير بالملاحظة أنّ الجاحظ في كتاب البخلاء قبل أن يبدأ الاحتجاج لمسألة البخل يقوم ببسط حججه على سياق النصّح والتّواضع والتّأدّب؛ من ذلك قوله: "وما أردنا بما قلنا إلّا هدايتكم وتقواكم وإصلاح فسادكم وإبقاء النّعمة عليكم"² ويظهر أنّ "سهل بن هارون" يتصدّر رسالته بلبين القول ليبرز للسّامع أنّ المسألة المطروحة أدعى للاهتمام من باب الصّلاح لا من باب المناظرة؛ ومن باب الرّفعة والرّيادة لا من باب التّقصان؛ في حين يستثني بعض الشّخصيّات منها: "محمّد بن زياد ويحيى بن خالد"،* وهذه الشّخصيات المذكورة من الفرس وهي مستبعدة من طرف "سهل بن هارون" وهو الفارسي.

هنا ينفرج المأزق الذي فيه القارئ لتتحوّل الحجة مدعاة لواقعية يبيّنها في نصّه بدل حجة الانتماء إلى قبيلة أو مذهب، ويطفو من خلال هذا الواقع المفهوم الجديد للبخل مرتبطاً بوقائع تفضي إلى حقائق يقبلها العقل والمنطق، وهنا يتحرّر القارئ من سلطة الانتماء باحثاً عن معنى جميل يحقّق له الرّضا. وواقعية الكتابة بارزة في مقاطع رسالة "سهل بن هارون" حيث لا يظهر محتجّاً ولكنه يُظهر شخصيّة كما يراها خصمه لا كما

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البيان والتبيين، ج3، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج1، ط1، 1998، ص366.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص35.

* يحيى البرمكي، أكبر وزراء الرّشيد من آل برمك/ محمّد بن زياد، اختلّف في معرفة هذا الرّجل.

يراهما هو من خلال لفظة "عبتوموني" ¹ حينها يتحرّك القارئ في هذا المجال ليحدّد موقفا واضحا من القول الذي يورده المؤلّف ويُجابه بالعتاب، فالواقع القرائي يقرّ بأن الموضوع لا يرتبط بالملام والعتاب؛ إنّما أراد القول: قفوا عند المنطق والواقع وانظروا إلى الحقيقة ولا تنظروا إليّ، لقد أراد القول: لا تعتبوا عليّ واقرأوا ما نعيشه وهو حاصل بدل ما نتغنّى به.

إنّ الخطاب في كتاب "البخلاء" يجبر القارئ على محو ما كتب المتكلّم ليتكلّم عالم الحقيقة؛ حيث ينزوي المؤلّف ليرفّب المشهد القرائي الذي يقارب ما كتبه ولكنّه لا يشبهه وليّته يعودُ للنّص من جديد ليوّقع: هل أنا من كتب هذا؟ ويظل قارئ البخلاء باحثا عن الحقيقة في هذا النّص الذي يحسّ به كيانا يخاطبه، وفي كل رحلة بحث يكتشف نصوصا لم تكتب ولكنها تطفو؛ فتشكّل تلك النّصوص أقوالا مضمرة "Les sous-entendus"؛ ومن خلالها يكتشف القارئ طريقه للقراءة؛ والأقوال المضمرة "كتلة من المعلومات التي يمكن للخطاب أن يحتويها، ولكنّ تحقيقها في الواقع يبقى رهن خصوصيات سياق الحديث." ²

يجد القارئ نفسه أمام نصّ يحسّ أنّه موجّه له بالكلام فقد بدا له أنّه الآن جزء من نسيج الواقع، ومما ورد ذكره: "وقلت لكم عند إشفاعي عليكم: إنّ للغنى سكرًا، وإنّ للمال لنزوة" ³، ويتّضح من هذا القول أنّ "سهل بن هارون" يتّجه بالحجّة دون أن يمسّ الخصم؛ بل يصل إلى مرحلة الإشفاق عليه وبذلك يزيده جهلا على جهله بما يفعل حتى يصل

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي، تكرّرت اللفظة في الصّفحات: 35، 36، 37، 38.

² Orecchioni_(Catrine .Kerbrat),L'implicite, 1998, p39.

³ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي، ص41.

إلى مرحلة الإشفاق على خصمه، وهنا يقف القارئ عند لفظة "إشفافي" فيقرأ فيها معنى الجهل؛ أي أنكم تجهلون ما تفعلون، وبهذا يضع الخصم في مرتبة الجهل بالتّصرّف؛ بل بالجهل بمعرفة قيمة النّعمة أصلاً، فالغنى هو حالة من اللاوعي؛ على الإنسان أن يتبسّر بها من خلالها في أفعاله؛ ثم إنّ المال عابر فوجه الحقّ فيه التدبير لا التّبذير. وتبدأ الرحلة القرائية حيث يُضاف على المفهوم السائد للبخل مفهوماً جديداً فيندثر المفهوم المتداول عنه في شقّه السّلبي شيئاً فشيئاً، وهنا ترتسم في ذهن قارئ البخلاء معانٍ جديدة وتتداخل مفاهيم أخرى تعلو أفقا؛ حينها يظهر أنّ "للبخل" مفهوماً معقّداً لا يحتاج إلى جدلية الفهم والإقناع؛ بقدر ما يحتاج إلى عوالم تسمو بالمعنى أفقا تُدرك بها قيمة الحياة في كلّ قراءة.

تستمر رحلة القراءة بفهم معنى البخل بعد تعرية مفهومه السّطحي كما سبق القول فيقبل قارئ "البخلاء" في بداية الأمر أنّ البخل مرتبطٌ بالفقراء؛ فهم من يحقّ لهم أن يُنعتوا بذلك حتّى يتفاجأ القارئ في مقاطع كثيرة من النصّ بأنّ أغلب بخلاء الجاحظ "ممن يحتلّون مكانة مرموقة وعاليّة" ¹ ومن ذلك أنّ: "بلال بن أبي، حفيد أبي موسى الأشعري لما سأل الجارود * عن طعام مجموعة من أهل البصرة فكانت إجاباته بليغة وكلّها تصبّ في وعاء البخل وكلّهم من أشرف القوم وأغنيائهم" ²، والقول يطرح تساؤلاً فحواه: لماذا يشحّ الغنيّ وهو الأولى بالبذل؟ أم أنّ الأصلح أن يكون الطّرح: "كيف نكوّن مفهوماً مؤسّساً للبخل؟" وهنا يتعدد مفهوم البخل للقارئ، ليقبل بنماذج "سهل بن هارون"

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 96
* ورد في حاشية الكتاب، ص 117 أنّ الجارود هو أبو نوفل من أعيان العراق وأحسنهم حديثاً، وكان شاعراً ورواية.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 114.

وهو الفارسي الذي لا يقبل إسراف الفرس، ونماذج أخرى تنتصر لفضل البخل وهي تحتلّ تقريبا ثلثي كتاب البخلاء، والثلث الأخير ينتصر لفضل الكرم*

ويبدو أنّ ثنائية "البخل والكرم" تزداد تصدّعا وتصل بالقارئ إلى مرحلة الرضا، والمقصود "بالرضا" في هذا المقام هو وعي القارئ بمدخل الكلمات، وجوهر المدلولات فإن استطاع ذلك كان الرضا بالنماذج بين يديه ولا بقبول كلّما قيل، إنّ البحث في حركيّة الكلمة كيفما كانت لتحرك هذا النصّ الرّاكذ؛ فالنّص في منظور بارت يمثل "آليّة كسولة، تحيا من قيمة المعنى الزائدة التي يكون المتلقّي قد أدخلها"¹ وعليه فمدار الكلام هو الوعي التّام بأنّ هناك حقيقة ما على القارئ تتبّعها.

ومن هذا المنطلق تمكّن القارئ من هذه رصد طريق الحجة ليرسم معالم جديدة لا تتطلق ممّا أسّسه سهل بن هارون؛ ولكنّه الانفصال عن مفهوم آخر لبناء مفهوم جديد تحمله الحمولة الدلالية لكلمة "البخل"، والطاقة التي يتفجّر منها المعنى عند كلّ قراءة؛ ليفعل واقعا فيصلحه "فالنّص يُصادر على المتلقّي خاصّة باعتباره شرطا لا غنى عنه لطاقته التّواصلية الملموسة... وفي عبارات أخرى، فإنّ النّص إنّما يُبثّ إلى امرئ جدير بتفعيله."²

إنّ رضا قارئ "البخلاء" للجاحظ في هذه المرحلة يأخذ منحنيين كما أسلفنا الذكر: منحى أفقي يقبل بالحجج المرسومة ينتصر فيها البخل بدل الكرم؛ ومنحى عمودي يتم فيه

* من خلال مسح كامل قمت به في كتاب "البخلاء" بين الاحتجاج لفضل البخل أو الكرم.

¹ إيكو (إمبرتو) ، القارئ في الحكاية، تر: أنطوان بوزيد، المركز الثّقافي العربي، المغرب (الدار البيضاء)، ط 1، 1996، ص 63.

² المرجع نفسه، ص 46.

تشكيل الرؤى الجديدة، وبعدها وقف القارئ راضيا من نماذج كثيرة أسس بها مفهوما جديدا؛ هاهو يقف برهةً من الزمن حبيسا يتتصلّ منه المعنى الذي يتبناه ليجد نفسه في فراغ لا يمكنه الرجوع إلى الخلف، ولا يمكنه التقدّم إلى الأمام حيث تأكل منه الخيبة فلا يجد نفسه إلّا مارا بين سطور القراءة لا يستطيع النفاذ منها، وثمة يدرك أنّه في ويلات الخيبة، ولا يجد منفذا من ذلك إلّا لخلق عالما خياليا، وذلك لا يتم إلّا بالوقوف عند الحمولة الدلالية للكلمة؛ والتي لا تُقَصِّح إلّا بتحديد المختبئ وهنا يقترب القارئ من الحقيقة و"يستمدّ دلالاته من المضمرات النصّية"¹ وفي هذا المضمر يبني القارئ الأفق الآخر للقراءة راغبا أن يتحرّر من الخيبة التي واجهها دائما.

2 - كسر أفق التّوقّع(الخيبة):

يرضى القارئ في كتاب "البخلاء" بالقراءة راضيا بطرح فكرة "البخل" مدعاةً للانتصار، حيث يتحرّك الضمّن في كلّ قصّة ليقبل بهذا الطّرح المرتبط بالبخل فينمو ليُزاحم طرح فكرة "الكرم"؛ وهناك تتاب القارئ خيبتان: الأولى ناتجة عن منظور جديد للكرم يجعل معناه يُحتضِر شيئا فشيئا؛ والثانية هي خيبة تنتصِر إلى البخل بمنظور جديد يحاصر القارئ في كلّ كلمة وفي كلّ قصّة.

لقد ورد في لسان العرب أنّ "الخيبة: الحرمان والخسران... وخيَّبه الله: حرّمه... وخاب إذا خسر، وخاب إذا كَفَرَ"² ويقف القارئ على المعنى المعجمي محاو لا ضبط

¹ إبراهيم (عبد الله)، التلّقي والاتّصال والتّفاعل الأدبي، مجلّة ثقافات، العدد 14، 2005، منشورات كليّة الآداب، جامعة البحرين، ص109.

* الخيبة : حين يُخذل العمل أو يتفاهم أو يدمّر التوقّعات (روبرت سي هول، نظرية الاستقبال، ص 79).

² ابن منظور(محمد بن مكرم)، لسان العرب، مادة: (خ ي ب) ، ص1297-1298

المفهوم الدقيق للخيبة فهي تعني من خلال التعريف مفهوم السلب والحرمان، وتُربط لفظة "الخيبة" بمفهوم البخل حيث أنّ معنى متداولاً سلب من القارئ يرتبط بالمفهوم السائد عن البخل "بخل: البُخلُ والبَخْلُ: لغتان وقُرئ بهما والبَخْلُ والبُخُولُ: ضدّ الكرم... وبخيلٌ والجمع بُخلاء"¹ حيث يُسلَبُ هذا المفهوم من القارئ في كتاب "البخلاء"؛ حينما يرى مفهوماً آخر ينحو منحى البخل ويقبل بأطروحته، وهنا يتيه القارئ بين السلب والحرمان، فيعيش الخيبة في واقعها والتي ترتبط بالمفاهيم الجديدة فيقابل لفظة "البخل" بمعناها الذي يراه جديداً؛ ولكنه منسجم معها؛ من ذلك ما أورده الجاحظ قائلاً: "قال الخليل: جلس الثوري إلى حلقة المصلحين في المسجد، فسمع رجلاً من مياسيرهم يقول: بطنوا كلّ شيء لكم فإنّه أبقي. ولأمر جعل الله دار الآخرة باقية ودار الدنيا فانية"²

يبدأ القارئ الاقتناع بالفكرة طالما أنّ مسار البخل نتيجته محمودة. إنّ الخيبة التي واجهت القارئ "تتجسّد في تطابق الكتابة شكلاً ومضموناً"³ وليفكّ القارئ أسره عليه أن يقبل بفكرة انتصار البخل بدل الكرم بمنطقٍ يقبله العقل فيحتاج على أعمال كبير حتى يقبل بالأطروحة تحتجّ للبخل تنمو من جديد، فلا يجد ملجأ إلا التّأويل ليرضى بالخيبة وأبلغ ذلك هو التّأويل البرهاني "وهو ما انبنى على قواعد المنطق الأرسطي وتصوّراته وخصوصاً القياس البرهاني..."⁴

ولا يلبث القارئ أن يستعمل التّأويل في نموذج من النّماذج ليتفاجأ بقصص الجاحظ-وهي نماذج كثيرة-تتعدّى المفهوم المصطلحي "البخل" الدّاعي إلى الاقتصاد

¹ ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، مادة: ب خ ل، دار صادر، بيروت، ص 222.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 164.

³ سي هول (روبرت)، نظرية الاستقبال، ص 92.

⁴ مفتاح (محمد)، النص من القراءة إلى التّظهير، ص 68-69.

بمعنى الاحتفاظ، من ذلك يرى السّندي أنّ "للبلّ وقتّه وللكرم وقتّه"¹ إنّ "السّندي" لا ينفى الكرم؛ إنّما يجعل لأطروحة البخل مكانا وزمانا، وهنا يبدأ المفهوم في الانصهار دون أن يطفو أحدهما على الآخر؛ فيعمد الجاحظ إلى طرح البخل بمنظور فلسفة مجتمع بأكمله يقود الإنسان إلى الصّلاح، وفي مقاطع كثيرة من النّص برهنت هذه الفلسفة النّجاح والتّألق، وقصة مريم الصّناع لدليل على ذلك فهي التي "ادّخرت مالا لابنتها منذ ميلادها حتّى زفافها، فتحوّلت من امرأة بسيطة، نكرة في المجتمع إلى امرأة رائدة لحسن تدبيرها."²

وهكذا يرفع البخل الإنسان إلى مصاف الشّرفاء، ويصنّع الهوية له بالصّنيع لا بالألقاب والنّسل وغيرها؛ وحينها تتداخل المعاني بعضها ببعض يرقب انتصار البخل والقيم الاجتماعيّة؛ التي تسمو بسببه ومنها مفهوم الزوجة والعائلة والمسؤوليّة، إنّها أفق ترتسم فيه معالم التّربية الصّالحة لتزهر يوما، وكذلك كانت "مريم الصّناع" فقد صنعت للحياة معنى جديدا؛ يقرّ بأحقّيتنا في أن تؤسّس للبخل مفهوما يهدف إلى البناء وإلى حياة أفضل لهذا الإنسان الذي يستحقّ العيش بصنيعه.

ولا ينقطع القارئ عن القراءة؛ بل يلتحم مع الواقع عالما آخر تتكشف به القراءة، ولكنّه عالم ينسلّ من عنق النّص كما انسلّ كاتبه "فالخطيب يهدف بخطابه إلى التّدخل مباشرة في الواقع الاجتماعي فخطابه يكون جزءا من الواقع في حين أنّ الكاتب يبدع إنتاجا. ولا يتدخّل في الواقع إلّا بشكل غير مباشر"³، وإلى صنيع "مريم" وقصص أخرى

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 59-60.

² ينظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 60.

³ العمري (محمد)، المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، المغرب، ع5، 1991، ص21.

تُثبت براعة الطّب العربي اليدوي ومنها قول الجاحظ: "...اشتكيْتُ أيّاماً صدري من سُعال كان أصابني. فأمرني قوم بالفانيد * السّكري وأشار عليّ آخرون بالحريّة تتّخذ من النّشاستج* والسّكر ودهن اللّوز وأشباه ذلك. فاستنقلت المؤنّة، وكرهت الكُلفة، ورجوت العافية. فبينما أنا أدافع الأيّام إذ قال لي بعض الموقّفين: عليك بماء النّخالة، فاحسّه حار. فحسوتُ، فإذا هو طيّب جداً، وإذا هو يعصم: فما جعتُ ولا اشتهيت الغذاء في ذلك اليوم إلى الظّهر. حتى قاربتُ العصر. فلمّا قُرب وقت غداي من وقت عشاّي طويتُ العشاء، وعرفت قصدي"¹

وهنا تظهر براعة الاقتصاد حين يُقرب موعد الغذاء مع العشاء بفعل ماء النّخالة الذي يعصم عن الأكل في الحقيقة، وقول الجاحظ كذلك: "فقلت للعجوز: لم لا تطبخين لعيالنا في كل غداة نخالة؟ فإنّ ماءها جلاءٌ للصّدر، وقوتها غذاء وعصمة. ثم تجفّفين بعد النّخالة فتعود كما كانت فتبيعيه إذا اجتمع بمثل الثمن الأوّل، ونكون قد ربحنا فضل ما بين الحالين"².

يتداخل قارئ البخلاء في هذه القراءة مع أمور عديدة تبدو له في مواضع كثيرة أنّها لا تمتّ بصلة إلى مجاله القرائي؛ ليقف برهة في عالم من النّية يتساءل عن جدوى استحضار هذه النّماذج قالبا ومعنى وقيمة فيستوقفها ويستتطقها، وهنا تطفو مسائل أخرى ترتبط ببراعة الطّب العربي مدعاة للصّحة والسّلامة؛ وهكذا ترتسم الحجّة بالمنطق الذي

* الفانيد: نوع من الحلواء يُصنع من السّكر ودقيق الشعير والترنجبين.

* النّشاستج: هو النّشاء المعروف، أصلها: نشاسته فحوّلت الهاء لدى الجيم لدى التعريب

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص62- 63.

² المصدر نفسه، ص63.

يقرّه العلم، ويقترب من حقيقة الضّرر بالأبدان؛ وهنا أصبح الأخذ بالمسألة أدعى للصّحة ممّا لا يراودنا فيه شك.

والملاحظ أنّ قارئ البخلاء يعمل جاهداً على إعمال ذهنه لمعرفة ما الذي يؤدّ المؤلف قوله؛ وما الذي لم يستطعه حتى يصل إلى تأويل نصّ يحكمه العقل والمنطق؛ متّخذاً التّأويل منهجاً لسبر أغوار النصّ، وباحثاً عن طرائقه "فالشّيء الذي يتدخّل في التّأويل ليس السّؤال عن ما يقوله المتحدث؛ إنّما أسباب التحدّث والسياقات التي ترد فيها.

لذلك يجري التّأويل على السّؤال الذي يطرح حول التّلفّظ وليس حول الملفوظ ذاته"¹ لقد ارتبط البخل بمجال التّأويل ليكشف جوهر النصّ بعيداً عن العرف عن الدّين والتّقاليد، ويرد تعريف مصطلح "تلفّظ" في معجم المصطلحات التداولية بأنّه: "قطب العلاقة بين اللسان والعالم، فهو يسمح من جهة، بتمثيل الوقائع في الملفوظ، ولكنّه، من جهة أخرى، يمثّل في حدّ ذاته واقعةً وحدثاً فريداً في الزمان والمكان." ² حيث يدخل السّامع ليشترك الباث فينطلق من المداخل اللغويّة للجمل حتى يؤسّس مفهومه؛ فيمتزج الفهم بين اللّغة والذّات على أن لا تخرج الذّات عن الأطر المنطقيّة "ولا يعني الوعي بالذّات الإفراط في الاعتماد على خارج النصّ بحثاً عن الأدلّة والأسانيد؛ وإنّما يعني ضرورة التّأكّد من بعض المرجعيّات الرّمزية والإحالات التّاريخيّة"³

¹ حمّو الحاج (ذهبيّة)، لسانيات التّلفّظ وتداولية الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة تيزي وزو، دار الأمل للطباعة والنّشر، دط، 2005، ص124.

² شارودو (باتريك)، منغنو (دومينيك)، معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القادر المهيري وحمادي صمود، دار سيناترا، تونس، 2008، ص 222.

³ محمد الأمين الطّلبة (محمد سالم)، الحجاج في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، ليبيا، ط 1، 2008، ص65.

وهنا يتأسس التأويل بالفهم المؤسس وحينها تبني الحجج بما يقبله العقل، ويتخذ قارئ البخلاء مسار الفهم مرتبطاً بالذات وغير منسلخ من وقائع النص؛ حيث يرضى القارئ بالخيبة واقعاً له ليصنع منها منفذا للحقيقة؛ ولا يلبث كذلك حتى يتفاجأ في مقاطع كثيرة من النص بخيبات أخرى للقراءة؛ من ذلك أن أغلب بخلاء الجاحظ كما سبق ذكره يحتلون مكانة مرموقة عالية، لذلك يتعسر بناء المفهوم في لحظة الخيبة وهو مفهوم جديد للبلخ الذي بدأ يتأسس بمدعى الصلاح بدأ يتأسس، ولكن القارئ يقف متسائلاً لماذا يرتبط البلخ بهذه الفئة من المجتمع بالتحديد؟ وكان قد ذكرهم في "كتاب البخلاء" كثير الورود، ومن تعدد السؤال ينبني الفهم كلما التحم القارئ بالنص "نحن لا نلتقي النص بانفتاح صامت، ولكننا نلتقي به متسائلين، مثل هذه الأسئلة تمثل الأساس الوجودي لفهم النص، ومن ثم لتفسيره".¹

وكان لابد من الوقوف على نماذج للبلخ عند الأغنياء ليصنع القارئ الرضى من كل خيبة؛ ومن ذلك ما أورده الجاحظ قائلاً: "قال اسماعيل بن غزوان: لله ذر الكندي ما كان أحكمه وأحضر حجته وأنصح جيبه وأدوم طريقته... رأيت، وقد أقبل على جماعة ما فيها إلا مفسد أو من يزين الفساد لأهله... فقال: تسمون من منع المال من وجوه الخطأ وحصنه خوفاً من العيلة وحفظه إشفاقاً من الدلة بخيلاً تريدون بذلك دأمة وشيئة؟ وتسمون من جهل فضل الغنى ولم يعرف ذلة الفقر وأعطى في السرف، وتهاون بالخطأ وابتذل النعمة وأهان نفسه بإكرام غيره، جواداً، تريدون بذلك حمده ومدحه... فمدحتهم من جمع صنوف الخطأ ودممتهم من جمع صنوف الصواب فاحذروهم كل الحذر ولا تأمنوهم

¹ أبو زيد (نصر حامد) ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 7، 2005،

ص ص 33-34.

على حال" ¹ حيث يفتح "إسماعيل بن غزوان" قوله بالدعاء للكندي مشتشرفا حديثه الجميل.

يستدرج القارئ بصيغ التفضيل "أحکم" "أحضر" "أنصح" "أدوم" وهي صيغ ترتبط بكلمات جميلة المدلول المعجمي؛ فكيف وهي بصيغة التفضيل تكون أجمل لتبرز شخصية لها من حسن التدبر وقوة الحجة وسداد الرأي، ويرفض "الكندي" بكل الأوصاف التي اتصف بها أن يُنعت جامحاً للمال - خوفاً من العيلة واتقاءً للذل - بالمخطئ يُلام على فعله من جهة، ومن جهة أخرى تصفون من أهان نفسه بإكرام غيره جواداً، والملاحظ في هذه الأمور أنّ هناك تقابلات تُطرح وهي: منع المال من وجه الخطأ وحصنه تقابل الجهل بفضل الغنى ومن أعطى في السرف وتهاون بالخطأ، فإن قابلنا بين الجملتين ينتصر إدراك فضل المال على الجهل، فما فاق الجهل على العلم شيئاً، كما ينتصر التّحصين والإلمام مقابل السرف الذي يعني التّبذير، وهكذا ينمو البخل في شقّه المحمود، ثم ينمو ليرتبط بطبقة الأغنياء حينما يكون جمهم للمال مؤسساً فيكون بخلهم محموداً.

لقد ظلّ قارئ البخلاء مجابها لخيبات القراءة؛ حيث يقف موقف الدّھول عند نماذج فينغلق عليه مضمونها ليحسّ بالعجز عن تفسيرها، من ذلك ما أورده العنبري "أنّ جارية أمّه جاءت تطلب ماءً في يوم حارّ، فكذبها قائلاً: أيعقل أن تُرسل أمّي إناءها فارغا لترده مملوءاً فكان جوابه أن تعودَ لتملأه من ماء حبّها * فتفرغه في حبّه؛ ثم تملؤه من مزملته * حتى يكون شيء بشيء" ² فيقفُ القارئ متسائلاً: بأيّ مدعى تحرمُ الأمّ فلا يُبلّ ريقها

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص143.

* الحبّ: الخابية والجرة العظيمة، فارسيّة معرّبة وتعني "خُنْب"

* المزملة: الجرة التي يبرّد فيها الماء.

² يُنظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص 177.

بقطرة ماء؟ وحينها يُصدم القارئ من القراءة الأولى، فأَيّ البراهين تكفي أن يقبل بهذا القول وهو قولٌ يجنحُ لفضل البخل إلا أن يتصلّ البخل منه، وهي بعض خيبات القراءة ومنها يستطيع القارئ خلقَ منفذٍ للهروب إلى واقع يقبله؛ بل إنه يبني حجّته بعدم قبول ذاك الواقع محافظاً بذلك على قيم لا بدّ أن تظلّ.

إنّ النصّ يتمخّض في ولادة جديدة في خيبات القراءة، وعند تلك الخيبات يتحرّك الضمّني ضمن ما أورده المكي* حينما وقف القارئ عند قول الجاحظ: "أُيعقل أن تُرسل أمّي إناءها فارغا لتردّه مملوءاً"، ويقف القارئ عند ثنائية (الأم، ذات الإناء الفارغ) ليجد أنّ الأم لا يمكن أن تكون خاويةً فارغةً؛ فهي المنبع والحنان والعطاء بلا مقابل، وترتبط هذه الجملة بفعل تعجّب: "أُيعقل" لتبدو شذرات للمعنى من خلال صيغة التعجّب وألف التثنية؛ التي تُخرج الجملة إلى الإنكار، وحينما يُنكر كلامه فيقف عند الحقيقة التي طالما عهدّها؛ وهي أنّ "الأم" معبّأة لا يمكن أن تفرغ وأنّ موعد الحرّ إحساسُ الأم بولدها، والأمّ حاضرة في هذا المقام وهي تروي وتبدو لنا متمنّعة، وحين يُقرّ الابن بوجودها وبدورها يتقاسمان الحياة؛ فتملاً في إنائه المحبّة ليرتوي الابن في ذات الوقت الذي ترتوي الأمّ من إنائه كي تشعر بالحياة في كل شربة.

وفي مواضع أخرى من كتاب "البخلاء" للجاحظ وفي ذات السياق المرتبط بالأم؛ يكسرُ القارئ مقام القيم ليشيّد برجاً آخر لها في هرم القيم، فهل يكون جزاء الأم التي تمنح الخير كلّ الخير ومن ترعى العيال نوى الثمر جزاءً بما تصنع؛ وذلك ما أورده الجاحظ

* المكي: محمد المكي من أصحاب الجاحظ، وكذلك العنبري.

أنه "دخل على العنبري يوما وإذا عنده جلة تمر، وإذا ظئره* جالسة قبالتة، فكان كلما أكل تمرة رمى بنواتها إليها فمصّتها ساعة ثم عزلتها"¹.

ومن ذلك تبدو الأم عالية المقام تأخذ من بقايا ابنها بكل أدب، فهي أم افتراضية تصبر على الجفاء كما صبرت الأم على حقيقة بخل ابنها عليها قطرة من الماء فقط وهنا تبني الحجة؛ حينما يُبنى النموذج وهو كما يراه أوليفي روبول: "المثال الذي يظهر بمظهرٍ يستوجب تقليده"² فكيف تتسوّل الأم كوب ماء من ابنها، وكيف يكون كأسها فارغا وهي الأم؛ كيف يكون بيت الابن معبأ وأهله ضمأى؛ ولكن الأم إنأؤها مملوء دائما، والفارق في الأمر هو الإحساس وليس بينها وبين الابن جزاء، فتكون النتيجة أن يرمي الإنسان من يقدّم له الحب والحنان بالعرف، أهذا مقامهم؟ ثم يردّون بكل أدب فيرموننا بريق الحب الذي يبّل نواة قلوبنا. هذا هو "نموذج الفضائل والقيم... وأنموذج الجمال والحب"³

هذا هو الأنموذج الذي ينبغي أن يُقلّد في الحياة ليُبنى الواقع كما ينبغي أن يكون. إنّ القراءة تقضي من خلال ما ورد إلى أنّ النماذج التي يبنّيها الإنسان في الحياة تتطلق من أدواره المنوطة إليه، ومتى رسم هذه الأدوار جيّدا وحدّد أهدافها ضحى من أجلها واستمات وغالب كل الأوجاع والآلام ليعيش الآخرون من صبره، وهنا يعلو النموذج عاليا يأبى السقوط مهما اعترضته الخيبات والمهازل؛ وحينها يحسّ الإنسان بطعم جميل يوسم: "الحياة".

* الظئر: مرضعة الأولاد والعاطفة عليهم.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص177.

² Roboul (Olivier), Introduction a la rhétorique, p186.

³ بوعدة (محمد)، رهان التأويل، مجلة ثقافات، العدد10، 2004، منشورات كلية الآداب، البحرين، ص18.

يقف قارئ "البخلاء" عند كلّ خيبة ينفش في الضمنيّ في النصّ بين يديه، فينطلق من مسألة البخل ليرسم عوالم أخرى وهناك يفتح القارئ على نمط آخر من القراءة؛ وهو التّأويل اللامتناهي رهانه "مفتوح على مغامرة اللانهائية، فلا وجود لحدود أو قواعد يستند إليها التّأويل سوى رغبات المؤلّ الذي ينظر إلى النصّ على أنّه نسيج من العلامات، واللاتحدّيات لا توقّف انفجارها الدّلالي أيّه تخوم" ¹ ولا يلبث القارئ أن يرسم قرائيّة هذه الصّور المتعدّدة لقصة واحدة فتلتحم من عالمه وذواته؛ حتّى يجد البخل مرتبطاً بقيم أخرى من ذلك قول الجاحظ: "حدّثتني امرأة تعرف الأمور، قالت: كان في الحي مأتّم اجتمع فيه عجائز الحيّ، فلمّا رأين أنّ أهل الميّت قد أقمن المناحة، اعتزلن وتحدّثن. فبينما هنّ في حديثهنّ، إذ ذكرن برّ الأبناء بالأّمّهات، وإنفاقهن عليهنّ، وذكرت كلّ واحدة منهنّ ما يوليها ابنها. فقالت واحدة منهنّ، وأمّ فيلويّه * ساكتة، وكانت امرأة صالحة وابنها يُظهر النّسك، ويدينُ بالبخل، وله حانوت في مقبرة بني حصنٍ يبيع فيه الأسقاط. قالت: فأقبلتُ على أمّ فيلويّه، قلت لها مالك لا تحدّثين معنا عن ابنك كما يتحدّثن؟... قالت: كان يجري عليّ في كلّ أضحى درهما. ثمّ قالت: وقد قطعه أيضاً. فقالت لها المرأة: وما كان يجري عليك إلا درهما؟ قالت: ما كان يجري عليّ إلا ذاك، ولقد ربّما أدخل أضحى في أضحى. فقالت: فقلت: يا أمّ فيلويّه وكيف يُدخل أضحى في أضحى؟ قد يقول النّاس: إنّ فلانا أدخل شهرا في شهر، ويوما في يوم، وأمّا أضحى في أضحى، فهذا شيء لابنك لا يُشركه فيه أحد." ²

¹ بوعزة (محمد)، رهان التّأويل، ص 18.

* فيلويّه: اسم فارسي منسوب إلى "فيل" الفارسيّة. و"يه" علامة النّسبة الفارسيّة. ومعناها: الضّخم الشّبيه بالفيل. وأصلها بسكون اللام، ولكنّ العرب عزّبوها بفتحها.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 179-180.

إنّهُ الابن العابد النَّاسِكُ لَهُ حَانُوتٌ فِي الْمَقْبَرَةِ، رَجُلٌ يَقْتَرِبُ مِنَ الْمَوْتِ كُلِّ يَوْمٍ وَلَا مَالٌ إِلَّا الْمَوْتُ وَلَا يَأْخُذُ مَعَهُ سِوَى عَمَلِهِ؛ وَمَعَ ذَلِكَ فَهُوَ يَجُودُ عَلَى أُمِّهِ شَذَرَاتٍ مِنَ الْمَالِ فِي وَقْتٍ مُتَقَطِّعٍ طَوِيلٍ وَرَغْمَ كُلِّ هَذَا فَهِيَ لَا تَذْكُرُهُ فِي مَجَالِسِ الْخَيْرِ إِلَّا بِالْخَيْرِ، وَلَكِنَّهَا الْأُمُّ الَّتِي تَغْفِرُ زَلَّاتِ ابْنِهَا، فَلَا أَحَدٌ يَحْمِلُ أخطاءَكَ إِلَّا مَنْ تَجْرِي بَيْنَهُ وَبَيْنَكَ عُرُوقُ الدَّمِّ إِنْسَانًا أَوْ دَوْلَةً أَوْ كِيَانًا. إِنَّ مَتْعَةَ الْقِرَاءَةِ لَا تَنْتَهِي فِي هَذَا الْمَقْطَعِ، فَالْجَمِيلُ الَّذِي تَبْدَعُهُ الْقِرَاءَةُ هُوَ ذَاكَ الصَّمْتُ الَّذِي يُلْخِصُّ الْوَجَعَ، وَيُلْخِصُّ الْعَفْوَ وَالْحِلْمَ.

إِنَّ الْأُمَّ فِي هَذِهِ الْقِصَّةِ لَا تَقُولُ لِأَنَّهَا تَرْفُضُ أَنْ يَكُونَ ابْنُهَا بِتِلْكَ الصِّفَاتِ الشَّيْئَةِ، وَلِحِظَاتِ الصَّمْتِ الَّتِي تَعِيشُهَا هِيَ لِحِظَاتٌ يُبْنَى فِيهَا النَّمُودَجُ الْقِرَائِيُّ لِلْأُمِّ الصَّامِدَةِ وَالْابْنِ الْبَارِّ مِنْ نَسْلِهَا؛ حَيْثُ تُعَادُ الصَّنَاعَةُ مِنْ خِلَالِ هَذَا النَّمُودَجِ فَيُعِيدُ الْقَارِئُ قِرَاءَتَهُ لِيَشْكَلَ مَعْنَى جَدِيدٌ يُولَدُ فِي كُلِّ مَرَّةٍ تَحْتَ سَطْوَةِ الْقِرَاءَةِ "وَلَنْ يَرَى سِوَى انْفِجَارَاتٍ مِنَ الْمَتْعَةِ يَقِفُ جَسَدُهُ مِنْهَا خَشُوعًا وَإِنَّهُ لَيَتَحَوَّلُ. إِذْ ذَاكَ عَنْ كَائِنِهِ بِمَا يَقْرَأُ إِلَى مَا يَقْرَأُ وَبِصِيرٍ مِنْ جِنْسِهِ كَلَامًا، فَلَا يَغَادِرُهُ طَوَالَ حَيَاتِهِ الْمَعْلُومَةِ"¹ لَقَدْ تَرَاكُمَتِ الْمَعَارِفُ فِي كِتَابِ "الْبُخْلَاءِ" لِلْجَا حِظْ مُرْتَبِطَةً بِالْمَوْقِفِ الْقِصْصِيِّ؛ حَيْثُ تَلَامَسُ جِزْءًا مِنْ حَيَاتِنَا بِكُلِّ صَدَقٍ.

وَالْمَوَاقِفُ الَّتِي صَادَفَهَا الْقَارِئُ لَا تَدْعُ مِنْ شَكٍّ فِي أَنَّ مَسْأَلَةَ الْبُخْلِ أَوْ الْكَرَمِ لَا تَرْتَبِطُ بِالْجَانِبِ الْمَادِّيِّ فَحَسَبُ؛ بَلْ إِنَّ أَبْلَغَ تَمْظَهَرٍ لِلْحَقِيقَةِ مِنْ خِلَالِ اللَّفْظَتَيْنِ؛ حِينَمَا يَتَحَسَّسُهُمَا الْقَارِئُ مَنْصَهْرَتَانِ مَعَ الرُّوحِ فَيَسْمُو بِهِمَا إِلَى الْمَثَلِ وَالْفَضَائِلِ. إِنَّ النَّمُودَجَ الْقِرَائِيَّ الَّذِي يَبْنِيهِ الْقَارِئُ يُرْسِمُ مِنْ جَدِيدٍ تِلْكَ الصُّورَةَ الْخَالِدَةَ لِلْأُمِّ؛ ذَاكَ الْكِيَانُ الصَّامِدُ

¹ عياشي (منذر)، الكتابة الثّانية وفاتحة المتعة، ص 12.

الذي ينحْتُ من الحياة أروع الصّور، فيعود القارئ للفظ "الأم" الذي يحاصره فهي أمّ تؤم وتجمع وتحمي وتغفر لتعيش فيعيش.

يحمل كتاب "البخلاء" واقعا اجتماعيًا مريرا ولكنه يقارب حقائق يعيشها القارئ، فمن الكرماء من ينبعث الطّيب منهم ولكن أفواههم تدرّ نملا؛ وثلاثة من شخصيات تمثّل ذلك ذكرها الجاحظ وهي: "أبوفطبة، والطّيل وبابي من ولد عتّاب بن أسيد. واحد منهم كان يحجّ عن حمزة، ويقول: استشهد قبل أن يحجّ. والآخر كان يضحّي عن أبي بكر وعمر، ويقول: أخطأ السنّة في ترك الضّحيّة، وكان الآخر يفطر عن عائشة أيّام التشريق، ويقول: غلّطت-رحمها الله- في صومها أيّام العيد. فمن صام عن أبيه وأمّه فأنا أفطر عن عائشة"¹

لقد حصلت الفتنة التي تجعل المتفقيّهين من أرباب النّاس يتناولون على من هم أقدر مكانا، فهل تُكتب حجة أبو قطبة لحمزة؛ ثم السؤال الذي يُطرح: من هو حتى يتكفّل بها؟ وكذلك نسبة القصّور في تأدية الأضحية إلى أبي بكر وعمر يرميهم بالخطأ لعدم القيام بها فمن قال أنّهم عاجزون عن آدائها حتى يتكفّل بها؟ والثالث الذي أفطر أيّام التشريق ضائنا أنّ بصنيعه سيغفر الله لعائشة.

ويبدو وأنّ الفريضة في نظره تحوّلت إلى سنّة، يلج قارئ "البخلاء" إلى القراءة؛ حيث يخرج من حركيّة اجتماعيّة ارتبطت بمفهومي "البخل" و "الكرم"، وهي حركيّة يُظن أنّ المجتمع بها يصطلح ويُعالج من خلال الوعي القرائي، فيصطدم القارئ بعوالم أخرى يحسّ أنّها بعيدة عن النّص الذي ينسجه من جديد. وحينها يقف لا يرغبها على الحضور

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص179.

في النّص ليحيا؛ لكنّه يريد لها مكانها الحقيقي ليصل إلى الرضا ككل المحطّات التي مرّ بها آنفا؛ وثمة لا يجد وسيلة ليدفع شكوكاً تُراوده أبلغ من أن يدخل للنّص محاوراً، فيتقف بصيصاً من المعنى الذي يولد بعسرٍ عند كلّ حوار، يعاين القارئ في جدلية الحوار مع النّص عين المؤلّف التي ترقبه برفق وتتوسّل إليه أن يواصل القراءة وهو إذ ذاك يواصل الكتابة.

إنّ "البات يحاور المتلقّي إمّا بشكل مباشر أو بشكل ضمني غير مباشر وعندها يستدعي خطاباً غائباً ويحاوره ويستحضر حججاً يقارعها بحجج أخرى قد تدحضها وتفنّدها"¹ وعندها يعقد قارئ "البخلاء" هدنة مع النّص فيتفاعل معه في ديناميّة القراءة؛ حيث يدرك في محطّته القرائيّة الأولى أنّ سرّاً وراء استدعاء هذه الشّخصيات، إنّه عالمٌ أبلغ أن يؤخذ منه على محمل الجدّ والعقل، فإنّ جننا ل: "حمزة وأبي بكر وعمر فهي شخصيات بارزة في تاريخنا العربي، فحمزة يقابل الشّجاعة والحكمة والقوة والعدل، أمّا إذا جننا ل: أبوقُطبة، "فالقُطبُ: القطع ومنه قطاب الجيب...والقُطبة والقُطبُ ضربان من الثّبات...وقال اللّحياني: هو ضرب من الشّوك يتشعب منه ثلاث شوكات... وقال أبو حنيفة: القطب يذهب حياء على الأرض طولا. وله زهرة صفراء، وشوكة إذا أحصد ويبس، يشقّ على النّاس أن يطئوها"² ونقف عند هذا المعنى لنجد أنّ كلمة "قُطب" ترتبط بالأذى والحسد، فكيف ننتظر الخير ممن يصدر منه الشرّ والأذى، وكيف يكون الوعظ ممّن لا خير فيه.

إنّ عالما آخر تكشّف للقارئ في رحلته القرائيّة، وقد بدا له في كثير من الأحيان أنّه مزيفٌ ورأى أنّ من واجباته هو تجاهل ذلك العالم؛ خاصة حينما تعلو أصواته.

¹ الدّريدي الحسني (سامية)، دراسات في "الحجاج" قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، ص 145.

² ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، مادة (ق ط ب)، ص 3668.

إنّ القراءة في كتاب البخلاء تبدو خصبةً والكلمات لا تتفكّ عن ظلّها الذي يراه "رولان بارط" قليل من الأيديولوجيا، وقليل من العرف، وقليل من الدّات: وهذه أشباح وأورام وآثار. إنّها سحاب ضروري ولا مندوحة للهدم من أن ينتج تضادّه الخاص مضيء مظلم¹

وهنا يترك القارئ في ظلام يبحث عن الحقيقة؛ فكلّ ما يقرأه يفتح له قوابيس للنور تتراكم حتّى ينفلت منه المعنى، وهو إذ ذاك في لحظة القراءة الفعلية التي تجعله في دوامة لبناء مفهوم بعد آخر. والمنطق يبدو واضحا حين يرفض القارئ أن يُحارب من اتّصفوا بالورع والحكمة والقوّة، ولن تجرفه الأيديولوجيا كما يرفض أن يكون وصيّاً على الشرائع، وبأيّ حقّ أن يتّخذ نفسه حاكما على الأشياء دون الاستئثار بمزية المعرفة والفتوى، وبخرق القوى السّماوية.

والتّساؤل الذي يُطرح في هذا المقام: ما جدوى طرح قضايا ذات أبعاد دينيّة وأخلاقيّة واجتماعيّة في مسألة الجدل بين لفظتي "البخل" و "الكرم"؟ وهو سؤال لا يجد القارئ له مسوّغا إلّا أنّ البخل والكرم أظهر ما يبيّنا تفاعلا داخل المجتمع لتبرز الأبعاد المنشقة عنهما.

وما أورده المكيّ يبرز جوهر العلائق بين النّاس في "أن تقرب منك إنسانا وأنت ذو مال لا تكرمه، وعندما يأخذ ما فضّل عليك ترفض وتُظهر أنّك تقبل" ² وفي كلّ قبول هو رفض؛ ولكنّه الإنسان يلتقي مع الإنسان في إنسانيّته مجرّدا الحواجز بين الفقر والغنى، ولن يكون مقام التّساوي إلّا تحت التّراب.

لقد أكّد "المكيّ" أنّ العلاقات الأسرية تسمو عن طرح مسألة العطاء والكرم سيما إذا كانت بين المربّي وابنه، ويذهب المكيّ بعيدا في بعض قصصه ليربط قضية البخل

¹ بارط (رولان) ، لذة النّص، ترجمة: منذر عيّاشي، دار لوسي، باريس، ط1، 1992، ص64.

² ينظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي ، ص 191.

والكرم بتقاسيم الوجه، من ذلك قوله لما عوتب في قلة الضحك وشدة عبوس الوجه:
"إنّ الذي يمنعني من الضحك أنّ الإنسان أقرب ما يكون من البذل إذا ضحك، وطابت
نفسه"¹

وارتبط الضحك بالعطاء وذاته المفهوم الذي ورد في لسان العرب عن معنى
كلمة "ضحك" قوله: "وكقولهم ضحكت الأرض إذا أخرجت نباتها وزهرتها"² فمواقف الضحك
تتزامن مع السخاء بلا حدود فكان منع الضحك سببا في اتخاذ الاقتصاد سبيلا،
وذلك أنّ الضحك يذهب بعض الوعي وثمة تكون الخسارة، وإن قُوبل هذا المفهوم بما ورد
في لسان العرب؛ فالمنطق يقبل أن يجمع الإنسان من فرحه حتى لا يسرف تماما،
كالأرض التي عدلت عن الإخصاب فقد تأخذ التربة وقتا للراحة- ويحزن من حولها-
كي تجدد النشاط من أجل إسعادهم وهو كذلك الإنسان الذي يكتم لحظات الفرح فيقلق
من حوله وهو بذلك يؤمن السعادة لهم.

والى مواضع أخرى من كتاب "البخلاء" حيث يتخذ فيها الجاحظ القرآن شاهدا ليقوم
فضل "الكرم" وهو يضمم بخلا وطمعا حيث يظهر الكرم يدعيه حيث "يكرم الباساني بعض
ضيوفه ويتلو عليهم قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا نَطْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا ۝١ ﴾
الإ: سان: ٩ وقد علّق المكي على ذلك قائلا: "فإفطاري عند نصري أشدّ من إفطاري
عند مسلم يقول الحق"³.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص192.

² ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، مادة (ض ح ك)، ص2557 .

³ ينظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص 289.

وهنا يتقاطع القارئ مع مسألة الحجاج بالسلطة إنّ "الحجاج بأقوال الرسول والصّحابة ومن عُرفوا بالحكمة ضرب مشهور هو "الحجاج بالسلطة" "Argumentation D autorité" وهي حجة تنتمي إلى صنف الحجج القائمة على بنية الواقع وهي شائعة الاستعمال لا سيما في الاحتجاج بالمذاهب والأخلاق والعادات..¹.

إنّها سلطة النصّ الديني المنزّل من السّماء، وهو أمر متقبّل على اختلاف الدّيانات، وفي موضع آخر ممّا ورد في حكاية ثمامة حيث "كان يحتشم أن يقعد على خزانة من لا يأنس به، فكان يوما أن جالسه قاسم التّمار، وكان أسخى النّاس على طعام غيره وأبخل النّاس على طعام نفسه"² إنّ القصد من هذا القول يفضي إلى أنّه لا أحد يجبرك على أن تكون كريما حتى يصفك النّاس بذلك إلّا إذا اشتبهت؛ فأول أبواب الكرم هو الاستطاعة فإن لم تكن جاز التّفكير والبخل.

ويرتبط البخل بالدين وبالعرف والاستطاعة ليبرز مفهوما ينبني من خيبات القراءة. وكلّها قصص تُثار لبسط رؤية جديدة ويجسّد خيبة للقارئ في تأسيس مفهوم "البخل"؛ الذي بدأ أفقه في نقطة "الرّضا". إنّ الصّراع بين ثنائيتي "البخل" و "الكرم" وبينه يتحرّك القارئ فيداوى تلك الخيبة بألفة النصّ حين ينهدم معنى ليبنى معنى آخر؛ وثمة يقف قارئ "البخلاء" عند مفهوم الكرم كما وقف عن "البخل" مطوّلا.

¹ الدّريدي الحسني (سامية) ، دراسات في "الحجاج" قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، ص 152.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص 291.

3- القارئ بين بناء أفق التّوقّع وكسره (التّغيير):

يعود القارئ في كتاب البخلاء إلى القراءة متودّداً لها أن تُفصّح وبعدها ترسم له أفكار جديدة عن منظوري البخل والكرم ويأخذ "البخل" منحى إيجابي حيث يُبرز قضايا جوهرية ترتبط بفلسفة المجتمع؛ وطريقة تفكير البشر على اختلاف بيئاتهم، كما تبرز من خلال هذه القصص بعض العلوم وأخبار العرب. أمّا في الكرم فتوصلنا بعض القصص إلى أنّ مآل الإسراف خُسران وإن قبلنا بمنظور "الكرم" سبيلاً؛ فلا بدّ أن يرتبط بالتّعقل والحكمة في التّدبّر.

إنّ المقصود بالتّغيير لا يعني البدائل ولكنّها محطات يرفع فيها القارئ الرّاية معلناً الهدنة مع النّص ليكمل مسيرة القراءة، ويتخلّص من الخيبة. والتّغيير هو الحالة التي يستطيع فيها القارئ بناء أفق التّوقّع وكسره وتحويله، من قيمة جمالية إلى أخرى؛ حيث ينطلق القارئ من مرحلة الرضا الذي أسّسه من قبل بنموذج "البخل" أنموذجاً قابلاً للأخذ، كما يقبل "بالكرم" أنموذجاً قابلاً للقراءة من جديد؛ وهو نموذج يقف القارئ عنده متمعّناً في المدلول الحقيقي للكرم، وهنا يبدأ القارئ باستثمار الأطروحتين لإعادة بناء المعنى من جديد والذي يمثّل الحجّة في النّص.

يتعارض مفهوم "البخل" و"الكرم" دون أن يعلو أحدهما على الآخر؛ فيتحرّك القارئ بينهما ليخرج الكرم في صورته الحقيقية؛ وهو حينذاك غير منتصرٍ لما ادّعاه سهل بن هارون، فيتوه القارئ في القراءة ليكتشف نماذج تتفصل عن موضوع الكرم ثم يقف متسائلاً عن جدوى توظيفها؛ ومن تلك المحطات القرائية التي تستوقفه أنّ "أبا نؤاس كان

يرتعي على خوان إسماعيل بن نبيخت، * كما ترتعي الإبل في الحمض بعد طول الخلّة،
ثم كان جزاؤه منه أنّه قال:

خُبِرُ إِسْمَاعِيلَ كَالْوَشِّ ي إِذَا مَا شُقَّ يُرْفَا¹

فحتّى الشعراء كانوا نهمين ومع ذلك فهم يسبّون صاحب النعمة؛ وحينها ينزل مفهوم الكرم
فلا يُحمد في الموقف الذي هو فيه كما النّمّوج المذكور، وحينها يتجلّى القارئ قبول فكرة
يستدعيها المنطق لصلاح المقام.

ومثل ذلك ما أورده الجاحظ كذلك من أنّ أبا الشّمقمق * كان "يعيب في طعام
جعفر بن أبي جعفر بن زهير، وكان له حُفبًا في ضيافة جعفر، وهو مع ذلك يقول:

رَأَيْتُ الْخُبْرَ عَزَّ الدِّيكِ حَتَّى حَسِبْتُ الْخُبْرَ فِي جَوْ السَّحَابِ
وَمَا رَوَّحْتَنَا لِتَدْبَّ عَنَّا وَلَكِنْ خِفْتُ مَرْزِيَةَ الذَّبَابِ²

تطرح القصّتين سؤالاً في مخيلة القارئ وهو: لماذا يجازي الإنسان بالشر اليد التي تمدّنا
بالخير دائماً، وإن قبل بهذا التصرّف؛ فهذا يفتح له باب الحذر والحرص؛ فهل كلّ من
يدقّ الباب يستحقّ أن يُكرم.

وهنا يبدو مفهوم الكرم مضطرباً وليس كما ألفه القارئ؛ حيث يقف برهةً حائراً،
ولكنّ شراهة القراءة تدفعه ليمسك خيطاً يوصله إلى الاستقرار والهدوء؛ فيُصدم من جديد
وتعود له النّورة في قول الجاحظ على لسان الكندي قائلاً: "وزعمتم أنّما سمينا البخل

* أبو سهل بن إسماعيل بن توبخت من كبار الشيعة والمتكلمين، وقد ذكره كارل بروكلمان بـ "توبخت" في كتابه تاريخ
الأدب العربي، ص 338.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 119

* أبو الشّمقمق: هو مروان بن محمّد الملقّب بالشّمقمق شاعر هجاء خراساني.

² المصدر نفسه، ص ص 119 - 120.

إصلاحاً والشّح اقتصاداً كما سمّى القوم الهزيمة انحيازاً والبذاء عارضة، * والعزل
عن الولاية صرفاً، والجائر على أهل الخراج مستقصياً. بل أنتم الذين سمّيتم السّرف
جوداً، والنّفج * أريحية، وسوء نظر المرء لنفسه ولعقبه كرمًا¹

يقدم الكندي رأيه عن طريق التّقابلات اللّغوية؛ فيبدأ بالاحتجاج بلفظة "زعمتم"
ليحرّر نفسه من مسؤولية الكلام وتبنيّه لفضل البخل من باب الصّلاح، حيث يقابل
آراءهم على لسانهم، فيأخذ وجهة نظرهم في فضل الكرم؛ ثم يردّ عليهم بما ردّوا، ويقابل
ألفاظهم بما قابلوه من ألفاظ؛ فيظهر أنّ الهزيمة مجانيةً واتّقاءً واللّكنة والعجز
في الفصاحة قدرة وبلاغة، والعزل بعدلٍ صرف وإهانة، وحامي الأموال مترصد،
لقد رفعوا الكرم بهذه المتقابلات وهي متقابلات ذهنيّة يرفضها العقل كما ترفضها اللّغة،
وقد احتجّ القوم على أنفسهم بأنّ الكرم في حدود فلا يمكن أن يُنفق الإنسان المال لدرجة
الفقر حتّى يُوصف بالكرم.

لقد اتّكأ الكندي بقوة على قول الرّسول صلى الله عليه وسلّم "ابدأ بمن تعول" فهل
تُقبل الحجّة موسومةً بالسلطة خاصة إذا صدرت عن خير البريّة؟ وهل يجرف الإنسان
العرف أو التقليد أو الدين، أم أنّها تاج فوق المنطق. إنّ حجّة السلّطة في هذا المقام
تُجري التّراتبيّة في الأشياء حتّى يتفادى الإنسان العاقبة الوخيمة دون تعقّل والتي
قد لا يتوقّعها؛ في حين يأنس إلى حياة اليُسْر حيث تكفل له الأمن والهدوء من باب
التّقدير والحكمة في التّدبير.

* العارضة: القدرة على الكلام والصّرامة.

* النّفج: التّباهي بأكثر ممّا عند المرء. وعكسها الأريحية.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 144

ولذلك كان ابن أبي المؤمل يقول: "قاتل الله رجالاً كنّا نؤاكلهم ما رأيتُ قصعةً رُفعت إلّا وفيها فضل"¹ لقد ندم هذا الأخير على أقوام أكلَ معهم فتمنّى قتالهم فأين هو أجر المُكرّم، وهنا يتشعّب بناء مفهوم الكرم لدى قارئ البخلاء فيرسم حدوداً معقولة للحياة مجرى الأمر فيها هو العين الثّاقبة الحاذقة الدّراية بمن نخالطُ ومن يستحقّ الإكرام ومن لا يستحق.

ويسوق القارئ هذا الموضوع إلى مسألة التّخطيط حينما يعترضه أمرٌ معيّن. إنّ الكندي يحتجّ بقول الرّسول (ص) الذي يدّل جدوى إكرام عيال النّاس ونسيان عيالنا، حيث يُخرج هذا الكلام عن إطاره الضيّق ليرتبط بعمق القيادة في الأسرة؛ وقد يتعدّاها إلى مستويات أوسع ترتبط بالرّعية، فلا خير في إهدار المال على عيال النّاس أمثال العرب والموالي؛ في وقت أنّ المسلمين بحاجة ماسّة إليه، وهنا يتحرّك الضمّني دون أن يرتبط بمقام الكلمة؛ بل هو الفهم الذي لا ينزاح إلى عقيدة أو دين؛ بل هو السّياق من يحكم ذلك في الوقت الذي تقتحم فيه كلمة "البخل" السّياق فيتحوّل الضمّني فيها وهو بذلك يحوّل سّياق الكلام إلى مجرى آخر.

إنّ معنى الكلمة في التركيب في رأي "ديكرو Ducrot" "وهو ليس بالضرورة الذي تكتسبه داخل السّياق، أو ما يدخل عليها ، إنّما هو ذلك التّغيير الطارئ في ذلك السّياق من جرّاء إقحامنا تلك الكلمة." ² يخترق التّاريخ قارئ البخلاء غير محتكر بالحقيقة؛ إنّما هو ومضة يعيشها الإنسان وينبغي الوقوف عندها.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص152.

² Ducrot (Oswald): le dire et le dit, p50

والى بعيدٍ يغرق القارئ في القراءة وها هو الجاحظ يقول: " قلتُ لمحمد بن أبي المؤمل ويظهر أنّه كان سخيّا حيث يكلف نفسه محبةً أن يُشكر، وحيث طعامه لا يكفي الحضور فوجب عليه الإكثار منه حتّى ينال شكرهم" ¹ فما جدوى السّخاء هاهنا لينال الإنسان الشّكر، وما جدوى السّخاء المصطنع حتّى يصطبغ بصفة الكرم؛ ثم كيف يُوصف الكريم حينما يجود بالحقير الخسيس من ماله وقوته، لقد "دخل عليّ الأعمى على بن يوسف بن كلّ خير، وقد تغدّى، فقال: يا جارية هاتي لأبي الحسن غداءً. قالت: لم يبق عندنا شيء. قال: لا تخجلي حضريه وإن كان قليلا فليس من أبي الحسن حشمة، فجاءت بطبق ليس فيه إلّا رغيّف أرز فتفاجأ "علي الأعمى" ولم يتوقّع أنّ القليل هو كهذا فقال: رفعتم الحشمة كلّها." ²

وأوّل ما ينتبه له القارئ هو كيف يحسّ الأعمى؛ ثم هل أنّ الجود بالحقير احتقارٌ للمكرم وليس احتراماً له، وعلى الرّغم من ذلك كان "يوسف بن كلّ" كريما ولكنّه لم يتحكّم في ذلك لجارية مانعة؛ إذن فهناك من يدّعي الكرم في أوجه من يريد استصغارهم ولكنهم يظهرّون كبارا بالعكس، وإن تأخذ عليهم عيب القيادة يعودوا صغاراً.

وفي مقابل الجود بالخسيس تتداخل قصص أخرى لتبرز الكرم بإفراط من ذلك قول الجاحظ: "وحدّثني تمام بن أبي نعيم أنّ جاره أقام وليمةً فخمةً وعلم أنّها لن تعود عليه إلّا بالسوء وهذا من تدبير النّساء، وله ذلك لأنّه أطاعهنّ" ³ فحتّى الإسراف في الكرم يجلب السوء خاصّة إذا كان من تدبير النّساء فلا فخر فيه سوى التّباهي والتّحاقد؛ إنّ هذا الكرم

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 148

² ينظر: المصدر نفسه، ص 187.

³ ينظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 202.

لا يجلب إلا الغمّ والفقر. وهنا ينزل المستوى القيمي للكرم فلا فضل فيه طالما أنّه فاق الحدود، ومادام في تقديم رضا النّاس عن رضا الله.

والمتّهم في مقام هذا الكلام هو المرأة التي أسقطت قيمةً من قيم المجتمع؛ حيث يرتشف القارئ هذا المعنى بغضاضة؛ فيختزل هذا النّموذج ويضعه في قفص الاتّهام ليبراً كلّ النماذج الكاشفة لمعنى الكرم الحقيقي؛ وهنا تخرج القراءة عن ظاهر اللفظ الذي يُفسد المعنى كما قال ابن هشام "متى يُبنى الكلام على ظاهر اللفظ ولم يُنظر في موجب المعنى حصل الفساد"¹ وبهذا يطفو نموذج البخل مدعاةً للاقتصاد ليحضر كلمة الكرم في قصّة "مريم الصّناع" ويرأب الصّدع القرائي، فتكمل مسيرة الاكتشاف من جديد، وهي مسيرة مرتبطة بالمرأة من جديد؛ ليجد القارئ نفسه في إصدار للحكم على هذا الكيان الذي يبدو زنبقيّاً؛ ولكنّه لا بد أن يكون كذلك ليبرز الفكرة عن البخل والكرم مرتبطةً بسياق الكلام وبالموقف الذي يجعل القارئ يحرّر الكلمة من معناها المعجمي لتخرج تداولياً إلى مقتضيات معجميّة تبرز فيها مقاصد المتكلّم والحجّة بوضوح.

¹ الاسترابادي (رضي الدين) ، شرح الكافية في النّحو لابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ص323.

ينحو القارئ في كتاب "البخلاء" إلى مفهوم "البخل" تارة ولا يلبث كذلك حتى يصلح ذاكرته التي تبحث عن خيط رفيع يرتبط بالكرم، فيسقط على مفهوم يتعاضد مع مفهوم الخلق مستدلاً في ذلك بقصة أحمد الخاركي؛ حيث كان "بخيلاً نفاجاً، * محتالاً يدعي المال وهو محتال على الحمّالين، وهولاً يملك رطل دبس، وكان إذا دعا قومًا زين لهم الأكل ثم قال للجارية وألقى عليه الذّابة والذّابنتين والثلاث حتى يتقرّز بعضهم لذلك قال عنه الشاعر الشّمقمق:

رَأَيْتُ الْخُبْزَ عَزَّ الدَّيْكَ حَتَّى حَسِبْتُ الْخُبْزَ فِي جَوْ السَّحَابِ
وَمَا رَوَّحْتَنَا لِتَدُبَّ عَنَّا وَلَكِنْ خِفْتَ مَرْزِيَةَ الذَّبَابِ

وقول الشّمقمق: رأيتُ الخبز عزُّ الديك لديك: فلا أعزُّ من الخبز مدى الحياة¹ فأى إهانة هذه التي يهان الضيف بوضع الذّباب في الطّعام حتى يُعرّض عن الأكل.

يأمل قارئ "البخلاء" يأمل أن تُفصح تلك التّماذج عن كلّها لا جزئها ليبرز فضل الذّباب وفوائده حتى وإن غُمس في الطّعام، فيعود القارئ إلى ما أورده الجاحظ في كتابه "الحيوان" قائلاً: "وقد كان عندنا في بني العدويّة شيخ منهم مُنكرٌ، شديد العارضة، فسمعني أقول: قد جاء في الحديث: "إنّ تحت جناح الذّباب اليمين شفاءً وتحت جناحه الأيسر سمّاً. فإذا سقط في إناءٍ أو في شرابٍ أو في مرقٍ فاغمسوه فيه، فإنّه يرفع عند ذلك الجناح الذي تحته الشّفاء، ويحطُّ الذي تحته السمّ". فقال بأبي أنت وأمّي هذا يجمع العداوة والمكيدة!"² إنّه القارئ الذي لن توقفه القراءة عند حشرة تقزّز طالما أدرك أنّ لها من الفوائد حتّى وإن تعمد وضعها للأذى، ولكنّ القارئ يقف عن الذّباب في قول

* نفاجاً: النّفاق: المفتخر بما ليس عنده.

¹ ينظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص ص 195 - 196.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبع مصطفى البابي الحلبي وأولاده،

مصر، ط2، ج3، 1965، ص ص 312-313.

ابن الشَّمَقْمَق على محمل التصغير لأنَّ "الذَّبَاب: سم الواحد، والذَّبَان: اسم الجماعة. وإذا أرادوا التَّصْغِير والتَّقْلِيل ضربوا بالذَّبَان".¹ لقد أدرك القارئ أنَّ "الخاركي" ذهب لأبعد من ذلك فقد أراد الانتقاص من قيمة الإنسان ولم يكن الذَّبَاب بابا لبخله في أن يعدلوا عن الطَّعام؛ إنما كان بابا للتقليل من قيمة الحضور عنده. وهذه أعظم إهانة.

وكذلك ممَّا رواه الكندي قائلًا: "فبينما أنا كذلك إذ قدم ابن عمِّ لي ومعه ابن له.. فقال له الكندي إنَّ كان مقامكما ليلةً أو ليلتين احتملنا ذلك، وإنَّ كان أطماعهما في الليلة الواحدة يجرَّ علينا الطَّمع في اللَّيالي الكثيرة يلزم لهما الكراء؛ بل بعدد من سكنوا"² فليس التدبير في المال والأكل فقط؛ إنَّما في المسكن أيضًا؛ وكذلك الصِّراع يحدث بين المُسْكِن والسَّاكِن حتَّى يتحوَّل المُسْكِن إلى مُطَالِب، وأكثر من ذلك إلى حالات الشَّراسة في العقار فالسَّطو أخيرا على ممتلكات الآخرين؛ لذلك وجب الحذر فاختر الكراء بالرَّأس وهي فلسفة حكيمة لما يُحدثه الفرد في المكان الواحد فما بالك الجماعة؛ وبقدر ما تفسد لزم عليك زيادة الكراء للإصلاح؛ إنَّما ذلك من خُلُقِ المسكِّن؛ واحتيالِ السَّاكِن ليصبح مالكا؛ بل يتعمَّد على محو الإنسان من الوجود وهو من حُقِّ فيه قول المتنبي:

إِذَا أَنْتَ أَكْرَمْتَ الْكَرِيمَ مَلَكَتْهُ وَإِنْ أَنْتَ أَكْرَمْتَ اللَّئِيمَ تَمَرَّدَا³

يقف قارئ "البخلاء" متمرِّداً على المعنى بالنظر إلى مقتضى الكلمة ومن ثمَّ الجملة تقول أوركيوني Orecchioni: "أنَّ المقتضيات تُقدِّم على أنَّها غير قابلة للدَّفع أو الدَّحض، ذلك أنَّه بإمكاننا أن نرفض المنطوق أمَّا المقتضى فقد فانتنا مبدئياً ساعة رفضه"⁴ إنَّه القارئ يقف عاجزاً عن رفض المنطوق بتوظيف التَّوكيد بأدوات

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، الحيوان، تحق: عبد السلام هارون ، ج3، ص317.

² ينظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص131.

³ المتنبي، الديوان، د تح، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، دط، 1983 ، ص372.

⁴ Orecchioni (C.K), L'énonciation, Armand, Colin, paris, 2009, p114

الشَّرْطُ(إن)؛ فقد فات المتلقّي أن يرفض منطوقاً يتعلّق بضيف بدل أن يكرمه يسأله هل يمكث ليلة أو ليلتين.

هنا يترسّب المنطوق ليبرز المقتضى حين يرتبط الأمر بالخطر كما يرتبط بعاقبة الأمور فيقرّبه أكثر من التصرف بتعقّل؛ وهناك يقترب القارئ من صناعة الحجّة. وقريب من هذه الشّواهد ما أورده الأصمعي حيث قال: "أو غيره حمل بعض النّاس مدنيّاً على برزون فأقام بمحلّ الدّواب أو وعاء فيه العلف فصاح بغلامه يابن آدم: بعه، وإلّا فهبّه، وإلّا فردّه، وإلّا فاذبحه أنا ولا ينام يذهب بحرّ مالي ما أراد إلّا استئصالي" ¹ فحقّاً إنّ من تكرمه يستولي على مالك وحرّياتك؛ بل يعمد إلى طمسك من الوجود وهو الحيوان وأنت الإنسان.

إنّ قارئ البخلاء يرفض مثل هذه النّماذج للكرم فيعود رويدا كالضّال يبحث عن الاستقرار؛ إلى أن يقف عند رسالة أبي العاص * إلى النّقيّ قائلاً: "بسم الله الرّحمن الرّحيم: فإنّ جلوسك إلى الأصمعي وهو اللّغويّ وإعجابك بسهل بن هارون واقتصاده واسترجاحك إسماعيل بن غزوان فهو يرفض الإسراف وطعنك على موسى بن عمران وهو من أصحاب الكلام والاعتزال" ² تقودنا القراءة من خلال القول أنّ الذي يمتن شيئا كالبلبل بدعوى الاقتصاد ويستند على ما قاله اللّغويون وأرباب الاقتصاد؛ إنّما يثبت الحجّة على نفسه بما نسبته لنفسه من خير وهو في الحقيقة شرّ، فالمقصود من القول للمخاطب: أنت لا تفهم اقتصاد "سهل بن هارون" ولا بلاغة "الأصمعي" ولا حكمة "ابن غزوان" وقد جنيت عمك.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص 204.

* أبو العاص النّقيّ من أثرياء البصرة، توفي بالبصرة سنة 194.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص233.

ويواصل الأصمعي قائلاً: "لقد أصبحت فقيراً بعد الغنى وعيالك، وتفرق من كان حولك"¹ فما دام المال يورث الحسرة فأين تكمن الحكمة في التصرف فيه. ويذهب الأصمعي بالقارئ بعيداً حيث يجعل مفهوم الكرم مرتبطاً بالعربي الأصل فيردّ على النّفقي قائلاً: "إنّ فيك عرقاً دسيساً فأنت هجين ولم يكن أبوك عربي وما مذهبك من أخلاق صميم ثقيف"²

وهنا يقف القارئ برهةً من الوقت؛ محاولاً أن يربط الكرم بالعروبة؛ ولا يلبث أن ينفلت المعنى منه فيتساءل: هل العرب وحدهم الكرماء؟ وحين السّؤال يعود المعنى منفلتاً منه؛ ثمّ ينمو ليرتبط بالدين وبالله تعالى، وقد أورد ذلك "أبو العاص" في معرض ردّه على النّفقي قائلاً: "إن الله جواد لا يبخل، وصدوق لا يكذب، ووفي لا يغدر، وحليم لا يعجل، وعدل لا يظلم، وقد أمرنا بالجود ونهانا عن البخل"³ وقد قرّينا هذا القول من صفات الله تعالى؛ فمن رفضها رغب في الابتعاد عن تلك الصفات، وقد احتج الجاحظ بأنّ الله أجود وأمجّد وقد ضمّنه كتابه العزيز في قوله تعالى: ﴿ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ **ال بقره: ١٠٥** وقوله تعالى: ﴿ذِي الطُّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ **غافر: ٥٣** وقوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ **ال رحي: ٢٧** وهي آيات يحتج الجاحظ على لسان "أبي العاص" بصفات الله على نفسه⁴ حيث يقف قارئ البخلاء عند هذا القول مستسلماً بمنطق الدين والانقياد لكلامه عز وجلّ، وجاز لغير

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص 236

² المصدر نفسه، ص 237.

³ المصدر نفسه، ص 237.

⁴ يُنظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص 237

المسلم أن يرفض هذا، فهو ليس من ديانتته، وليس معنى الرّفْضُ رفض الكتاب ولكنّها الفكرة التي لا يقبلها في الكرم.

وكذلك قول الجاحظ: "المالُ فتنةٌ ولذلك سُمّي الذهب والفضّة بالحجرين فلصاحب المال ما أنفقّه وأما الباقي فللورثة لا محالة واستشهد بما قاله النمر بن تولب أنّه تعب في جمع ماله وانتهى أخيراً إلى الموت واستشهد بقول الحارث بن حلّزة والزهلي والحطيئة وأقوال العرب وكلّها تصبُّ في أنّ المال مهما جمعناه زائلٌ، كما استشهد بالأمثال وكلام الله تعالى وحديث الرسول صلى الله عليه وسلّم والسيدة عائشة وأحاديث العرب.¹

إنّ المال فتنةٌ ومآله الانقراضُ فلنصغِ إلى صوت الموت، وما ادّعاء الإنسان الاقتصاد إلا ضربٌ من الجبن ليهرب به من القيم وما أملاه الدين. إنّ معنى الكرم ينمو كما ينمو معنى البخل في ضرب من الحجاج بأقوال الرسول صلى الله عليه وسلّم أنّه قال: "للأنصار أنّهم يكثرّون عند الوليمة ويقولون في الطّمع قال: كفى بالمرء حرماً ركوبه البحر".² ويقف القارئ في مرحلة الرضا مكبلاً بهذا القول حين تجهش القراءة؛ فيحررها من الدين والسلطة ويحمّلها مزية الصّورة مطوّلاً منبهراً بما ينبثق منها من معانٍ جماليّة ساميّة، حينها تتراكم المعارف لتطفو بلاغة القراءة "بين المعنى الحجاجي الذي يصبّ في النّداويّة، والمعنى التّعبيري الذي يصبّ في الأسلوبيّة"³ ليقف بعدها قارئ "البخلاء" على صورتين مزدوجتين هما: الاستعارة والكناية في نفس الوقت؛ يجمعهما الإيحاء فهما هو "الكرم" حين ترتبط الصّورة بفعل أمرٍ "كفى" ليدلّ على الكفاية ويخرج إلى الحثّ بالاتّصاف بالكرم خلقاً؛ حيث يسبق الصّورة الفعل ليرسّخ هذا القول في الدّهن، فقبل

¹ يُنظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص ص 246- 248.

² المصدر نفسه، ص246.

³ العمري (محمد) ، البلاغة والتّخييل، إفريقيا الشرق ، دط، دت ، 2005، ص28.

أن يكون سحر المجاز كان سحر التّركيب، وكذلك قوله: "لو أنّ لابن آدم وادّين من المال لابتغى الثّالث، وقال (ص): السّخاء من الحياء والحياء من الإيمان" وقال: إنّ الله جوادٌ يحبّ الجود، وقال: انفق يا بلال ولا تخش من ذي العرش" ¹ فالرّسول (ص) يحتجّ لفضل السّخاء وقد ربطه بالإيمان وبإحدى صفات الله الحسنى ليعقده في القلوب؛ وأمّا طريق البخل فيورث الفقر.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي، ص246.

ثانيًا - متعة القراءة والتّمرّد على الذات:

1 - الانفعال القرائي:

إنّهُ كون من الجمال وعالم من الإحساس؛ إنّه الحدس بما سيقع ورغبات تؤدّ التحقّق، يصل قارئ البخلاء إلى الانفعال القرائي عن طريق:

- إعلان القارئ الهدنة مع النّص كآخر مرحلة في التّغيير؛ وحينها تستسلم الذات وتنهزم رويدا أمام القراءة؛ لتدخل في عالم من الأخيلة والغربة والجمال، وترفض كلّ مثبّط يعيقها عن القراءة.

- اتّخاذ موقفٍ من القارئ لا يرتبط بالحجّة؛ إنّما هي رهاناتُ القارئ في أن يجعل كلّ النّماذج التي يلقاها جماليّة وإن اشمأز منها.

إنّ استقبال نصّ ما يقف دوره على قدرة القارئ في تتبّع مواطن الجمال والغربة فيه، وهو في نفس الوقت فارق بين ما توقّعه القارئ من النّص وبين ما يُصدم به ليرسم الأفق الجمالي؛ وهي خبرة يكتسبها القارئ وتتضمّن "سلسلةً من التّوقيّات الانطباعيّة الشخصية دون أن تحمل أوامر محدّدة في إجراءات الإدراك المباشر التي يمكن أن تُفهم استنادا لدوافعها البنائيّة"¹؛ فحين يتفاجأ القارئ باللامتوقّع يحمله هذا على ترويض نفسه ليدخل في حاسة التّوقّع؛ فيبنى المسافة الجماليّة على المتعة الجماليّة؛ حيث يبني القارئ توقّعه بناءً على كتابة الجاحظ الواقعيّة.

¹ سي هول (روبرت)، نظرية الاستقبال، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، ص78.

والمسافة الجمالية للمتلقّي هي علاقة النصّ بأفق توقّعات القارئ، وهنا يدخل مرحلة الانفعال القرائي فيبدأ برسم أفق التوقع انطلاقاً من الاستسلام للذات في نقطة "الرّضا"؛ ثم إلى بناء نموذج يخرج من الغاية ويتّجه إلى الوظيفة التي تبين فيها الحجة. والجمالية هي "كون من الحسّاسيّة، والانفعالات، والحدس، والرغبات، أي أنّها ميدان يسود فيه نزاع قاهر بين الرّكوز وبين نسق التّدوين المناسب لها والعمل الفنّي في المخيال الفردي أو العمومي يعيش من تعدّد التّفاسير الممكنة، ومن الأحكام المتّفقة المتناقضة أحياناً والمتغيّرة التي يستشيرها"¹ إنها المراحل المذكورة التي تحيلنا إلى المتعة الجمالية التي أقرّ "ياوس" بأنّها تتضمن لحظتين:

"الأولى: تنطبق على جميع المتع حتى يحصل استسلام غير تأملي من الذات للموضوع . والثانية: غريبة بالنسبة للمتعة الجمالية إذ تتضمن "اتخاذ موقف يؤطّر وجوه الموضوع ويجعله جمالياً"² وهنا يصل القارئ إلى المتعة الجمالية في اللّحظتين المذكورتين، فالأولى كما ورد لا دخل له في إبداعها خاضعة لما يثيره الموضوع في نفسه من إعجاب أو اشمئزاز، أو ما يحركه من دواعي الرّحمة، أو الشّفقة.

ومثاله "الأم التي بخل عليها ابنها، وكذلك المرأة الضّر في مواضع أخرى"³ وهي صور تجسّد نفور النّفس عن كل لؤم ونكران للجميل؛ بل هو اشمئزاز للذات التي تنهزم رويداً جراً هذه المواقف، وفي اللحظة التي يقرأ فيها قارئ "البخلاء" هذه النّماذج؛ يثور القارئ ليصنع مفارقة المعنى بين ما هو كائن وبين ما يجب أن يكون، وثورة القارئ تعود لحسرتة على النصّ الذي يُحتضّر بين يديه؛ حين تُهدم القيم وتهانُ أعزُّ النّاس، إنّه

¹ جيمينيز (مارك) ، مالمالية، ترجمة: شريل داغر، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت (لبنان)، ط 1، 2009، ص 413.

² سي هول (روبرت) ، نظرية الاستقبال ص 92 .

³ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي ، ص 177.

قارئ"البخلاء" الذي يحمل النص المعنى بقوة ليعيد الحياة للكلمات بكلمة "الأم" و"الضئير" رمزاً للحنان والعطاء بدون مقابل.

إنّ الوعي الجمالي في رأي سعيد بنكراد "الذي لا يتعامل مع الأعمال الفنيّة إلا من زاوية جمالية أي يتجاهل الأبعاد الأخلاقيّة التي تحيل إليها الأعمال".¹ وهنا ينسى القارئ آلامه بآلامهم التي أفقدته نصّاً فيقف منبهاً بين القلق والفرح؛ ليرسم لوحة من الصّفاء والجمال ويمحوها لأنّها لا تقترب من مقامهما؛ فيعيد الرّسم من جديد وفي كل رسم ميلاد للحبّ، وميلادٌ للثّورة والصّمود.

ومثله كذلك أن يقبل القارئ- في مواضع كثيرة من كتاب البخلاء- أطروحة الكاتب في انتصاره للبخل مدعاةً للاقتصاد، ودخضه لأطروحة الكرم الذي يحمل معنى الإسراف² حيث ينمو الفعل القرائي ليعتبر "الإسراف باب من أبواب الحرام".³ فكيف يمنح الإنسان شيئاً وهو ليس له إلا أن يكون السّطو على أرض النّاس والأعراض والأموال والسيّارات، ثم كيف يكون البخل على حساب الآخر، ويقبله الجاحظ حينما يرتبط بالأخذ والسّطو على موائد النّاس، ويرفضه لما يكون مدعاةً للاقتصاد حينما يتعلّق بالعطاء والمنح؛ وحينها يختلّ المفهوم في هذه الثّنائية ليبدو البخل فيها مؤسساً على الاحتياّل لا على المنطق والمعقول.

إنّ وقوف قارئ"البخلاء" عند هذه النّماذج تُبرز حقيقة الجمال؛ فالجميل الذي يراه لا يمثّل جوهر الجمال؛ إنّما يُصنّع الجمال الحقيقي من الخيبة والاشمئزاز، ويُصنع

¹ بنكراد (سعيد) استراتيجيات التأويل، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرّباط، د 1، 2011، ص 20.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 15

³ المصدر نفسه، ص 07.

من القلق والحزن، وحينما ينتصر الإنسان على الألم هناك يبدو الأفق الذي من أجله يستحق أن يعيش الحياة.

أمّا اللّحظة الثّانية التي أقرّها "ياوس" فيتمثّل سلوكه النّماذج المثيرة بالإعجاب، وينأى عن النّماذج المثيرة للاشمئزاز، وهكذا يكوّن الموضوع ويجعله جماليًا، فالقارئ يشارك في صنع المعنى وكذلك في إبداع المتعة الجمالية التي لا تمثّل غاية له في حدّ ذاتها؛ بل لها وظيفتها الاجتماعية في توجيه إدراك المتلقّي. إذن فكل نواتج المرحلة الأولى التي انصهرت فيها ذات القارئ تُجنّز ليعيد بها موقفه من هذه الأطروحات؛ في حيّز جديد تلمع فيه وظيفتها التي توجّه إدراكه فيبدأ رحلة إنتاج المعنى من جديد.

2 - القارئ بين الجمال والمنطق:

إنّ أهم المداخل المهمة في القراءة، هو الوعي بالمعالم القرائية التي تقترب من الغاية، فلا مجال للوقوف عند النّماذج الجمالية ليحقّق القارئ اللّذة والمتعة حين يسأل النصّ سؤال المنطق؛ حيث يقف قارئ "البخلاء" له وجود بعد أن كان قارئًا متقبّلًا لجمالية الكلمة فقط؛ هاهو يرسم بقراءته وظيفة النصّ التي تكمن في رسم الحجّة وبسط السبيل لها، كما أنّها وظيفة لا تتفكّ عن الجمال؛ بل تبين كلّما اقتربت منه. وحينها يدخل القارئ في صراع دائم مع النصوص فيتمسّس مكانه بعد أن كادت الخيبة تغلق عليه منافذ القراءة؛ هاهو يصرّ على الحضور ليكتمل النصّ في شطحات القراءة.

يقف قارئ "البخلاء" أمام نموذج الأمّ -المذكور سابقا- قارئًا متمكّنًا يرقى بفعل القراءة، والمنتج اللّغوي الذي شكّله انطلاقًا من فلسفة البخل إلى نموذج الأمّ المثالي؛ الذي هو في عطاءٍ دائمٍ لا يطلب ولا يستحقّ؛ بل هو كيان يكتفي وإن كان محرومًا؛ وهناك

يستدلّ القارئ بنموذج الأم الذي "يُنحت في النّص يتجاوز الإبلاغ والإفهام إلى الخلق" ¹؛
 وحينها تخرج الأم في كلّ قصة من هذه القصص وعلى اختلاف مقام الخطاب
 إلى نموذج يبني المثل والقيم؛ التي يعمد الكثيرون إلى هدمها سيما عندما يرتبط المقام
 بحامية فلذة الأكباد "الأم" رعاها الله، إنها وشائج وروابط تكاد تتصلّ من هول القراءة؛
 إلى أن تطفو تلك العظيمة على السّطح راقيةً رائعةً متسامحةً و رقيقة كريمة؛
 حيث توصلنا كل هذه الأوصاف إلى تحقّق اللّذة في منظور "بارت" والتي "لا تتخذ
 بالضرورة من النّمت البطولي، ولا من النّمت العضلي نموذجا لها. فهي في غير حاجة
 أن تتقوّس استعدادا للقتال. فلذّتي تستطيع أن تجعل من الشّكل انحرافا. وإنّ الانحراف
 ليقع في كلّ مرّة لا أحترم فيها الكلّ فأمكنث ثابتا، ودائرا حول متعة شرسة تربطني
 بالنّص (العالم)" ² وهنا يلاحظ إقامة القارئ لعلاقات جديدة من منظور أوّله خيبة وآخره
 انتصار، وإنّ هذا الانتصار لا يولد إلّا بالإبداع. ومثله قول الجاحظ: "حدثني صاحب لي
 قال: دخلتُ على فلان بن فلان، وإذا المائدة موضوعة بعدّ، وإذا القوم قد أكلوا ورفعوا
 أيديهم، فمددتُ يدي لآكل فقال: أجهز على الجرحى، ولا تتعرّض للأصحاء" ³

تبدأ رحلة القراءة بفعل "أجهز" وهو من الجاهزيّة ورغم نبر الأمر فيه إلّا أنّ فيه
 أمرا برغبة من الأمر بالسّماح أن يأكل الجرحى؛ ثم يكون ناهيّا محدّرا بقوله: "لا تتعرّض
 للأصحاء" والقصد أن ننهش اليبس ونترك الأخضر. وطابع الإنشاء يكسو الجملة
 بأساليب الأمر والنّهي؛ حيث تتداخل هذه الأساليب مع نظرية أفعال الكلام والإنجاز ويُراد
 بها "الإنجاز الذي يؤدّيه المتكلّم بمجرد تلقّظه بملفوظات حسّية ومن أمثلته: "الأمر،

¹ الدريدي الحسني (سامية) ، دراسات في الحجاج، ص32.

² بارط (رولان) ، لذة النّص، ترجمة: منذر عياشي، ص45.

³ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 78.

والنهي، والوعد، والسؤال...فهذه كلّها أفعال كلامية¹ حيث يتّخذ الجاحظ من هذه الأفعال ويترك للقارئ الكتابة متسائلا: لماذا الإنسان هكذا ينهش، يتناول، يأكل الفقير دون الغني، والعاجز دون القادر، هذا الفراغ الذي لم يُملأ يحرك بعضاً من وجداننا ليوّظ الإنسان إلى لحظات اليأس والضعف، كما يوقّظهُ وهو في عنفوان الشباب والقوة والجبروت.

إنّ لحظة الفطنة والاستيقاظ انتصارٌ للقارئ ليعيد بناء نموذج آخر يحمل حمولة مثالية للحياة من جديد، وهنا تنتفض الحياة راقصةً، فالفعل الكلامي فلسفة تسمو باللغة إلى الرقي والغايات المثلى ذلك منها "ربط فلسفة اللغة بفلسفة الفعل، ومن ثمّ فلسفة العقل، محققاً بذلك جانباً من أهمّ الغايات لدراسة الفلاسفة للغة، وهي دراسة الذهن والعالم بمعناها الواسع ليشمل النفس وانفعالاتها وليمثل أيضا العوالم الاعتبارية"² وهكذا يُصدم القارئ أمام نموذج يُحتضر وينتفض بانياً من خيبته عوالم اعتبارية استحقّت الارتقاء إلى المثل وكفّلت للقارئ أن ينهض منتصراً عند كلّ قراءة.

ومن حكايات الجاحظ أن "تعشّق أبو القماقم امرأة بكى بين يديها حتى قبلته زوجا وكانت كريمة وكان بخيلا أهداها هريسة الحار الذي يفتح الشهية، ولم يلبث إلّا أنّه يشتهي يوماً بعد يوم أطعمة: فقالت المرأة أنّ عشق النساء يكون في الكبد وفي الحشا وعشقك ليس يُجاوز معدتك"³ إنّ الحبّ أسمى من أن يكون حبّ الشهوات فالمعدة هي المستقبل ولكنّ الأحشاء هي التي تتضارب والكبد روح الإنسان وهو جوهر الحبّ، وتفتح

¹ صحراري (مسعود) ، التداولية عند العلماء العرب - دراسة تداولية في ظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار التّوير للنشر والتّوزيع، الجزائر، ط2008، 1، ص09.

² ططباي (طالب سيّد هاشم) ، نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، مطبوعات جامعة الكويت، دط، 1994، ص161

³ ينظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص194.

القراءة ثغرها لثرافع عن أبي القمّاقم الذي أهداها مفتاحاً تفتح به الشّهية؛ لتعرف أنّ الطريق لحبه سهل وهو معدته.

ومتعة القراءة تجعل القارئ يواجه الواقع من جديد ليحدّد موقفه من كل حدث؛ هناك الحياة تبدو جميلة حينما يواجه الحقيقة التي تكاد تقتله، فتولد حقائق أخرى تسوّغ له العيش من جديد، إنّ القراءة في كتاب "البخلاء" لا ترتبط بمقاصد المؤلف فقط ؛ إنّما "بالوقوف على المقاصد النهائيّة للمؤلف ولا من أجل معرفة الحقيقة، بل يُقرأ بقصد تغيير العلاقة بالحقيقة ، أي لإقامة علاقات جديدة مع الأشياء والكلمات والأفكار، تتّيح فهم اللامفهوم واللامتوقع وجعل العصيّ على التفكير ، قابلاً للدرس والتحليل. ¹ وفي مثل النّماذج المذكورة أعلاه نصوص دفيئة تتبجس من لحظة اليأس، وهي صراع بين القبول والرّفص معلنة الحياة في كل لحظة إبداع لقراءة النص كما ينبغي أن يُقرأ.

إنّ للبخل حدّاً وللتّقنير حدود؛ حيث قيل للحارثي "والله إنّك لتصنع الطّعام فتجيده، وتعظّم عليك النّفقة وتكثر منه. وأنت تعلم أنّه حين ينحى من بين يديك، ويغيب عن عينيك، فقد صار نهبا مقسّما، ومتوّزعا مستهلكا. فلو أحضرته من ينفع شكره، ويبقى على الأيام ذكره" ² إنّ الكرم في أيدي مستحقّيه ممّن يحمدون النّعمة ويقدّرونها وهنا يتأسّس البخل بمنطق البناء لا الهدم والاقتصاد له حدود فلا يمكن أن يكون الإنسان إيجابياً فيما يحرم النفس؛ إنّما له حدود تقف عند من ينهش كلّ شيء فلا يسلم منه صاحب. فهل يكون البخيل بطلا في بخله فقط؛ أم تشهير أم أنّ الجاحظ يريد غير ذلك ومما أشار إليه

¹ حرب (على) ، التأويل والحقيقة، ص 08.

² يُنظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص111.

في قصة أحمد بن خلف يقول: "كان بخيلا يبحث في أطعمة تحبس الشهية على الرغم من أن منزله عامر بمن يقص عليه الكلام ويؤنسه إلا أنه لا يدعوهم"¹.

ويجربنا معرض الحديث في ذات القصة إلى طرح سؤال آخر وهو: هل يكون بخيلا لا يظن إلا إذا نُبه فإذا دعا كان أقرب إلى الفقر فأين الكرم، إنها أسئلة تتزاحم لينتج معنى جديد للبخل. ينتظر لحظة الميلاد تبدأ بسؤال على رأي بارت: "أنا، وأنا، ما أنا فاعل بكلّ هذا"² فما الذي يريده القارئ من النص الذي بين يديه؛ أن يكون قارئاً مؤثلاً؟ أهي الحقيقة أم المتعة التي تجعل القارئ يقترب من النص فيعلو أفق التأويل ليفضح الكلمة؛ حين يلتبس من الجملة أن تفصح أكثر عن مدلولاتها. إن التأويل ليس نشاطاً طارئاً مفروضاً على النصوص من خارج الممارسة الفنية نفسها... إنه جزء من رغبة الإنسان في الوصول إلى مطلق اللذة والخلود في المعاني"³.

القراءة بالتأويل تُخرج بالنص إلى ما يُحقّق به الرضى؛ فيستأثر بالتأويل بدل شرح النص ويتوسّل إلى النص أن يتكشف؛ ويرومه ليباعد عن التيه والضلال فالتأويل في اللغة يُطلق على "المال، والرجوع، والعاقبة، والتفسير، والوضوح والتدبير والتقدير"⁴ ومتى وقفنا عند هذه المعالم أدركنا معالم الطريق الصحيح.

والكرم لا يعني أن ينفق الإنسان كلّ ماله مدعاة لأنّ الله يزيّيه؛ بل إنّ هناك فلسفةً تجنح للدّخار والحكمة ليوم عصيب يكون فيه مسؤولاً عن العيال، ومن ذلك ما أورده

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 74.

² بارط (رولان) ، لذة النص، ترجمة: منذر عياشي، ص59.

³ بيكراد (سعيد)، استراتيجيات التأويل ، ص08.

⁴ السّعدي (مصطفى) ، تأويل الشعر - قراءة أدبية في فكرنا النّحوي، دار المعارف، مصر، دط، 1992، ص12.

الحارثي حيث يفسر كلام أبي فاتك وما أثبتته على نفسه "فالحارثي يصّر على مبدئه في البخل في منظوره البناء، وليس يُستلزم على الغني أن يكون المطعم أبداً وهم الآكلون أبداً ولو اتزن الأمر لجاز تارة لهذا وتارة لذاك، فحفظ المال أولى من جمعه كما قال الشاعر:

وحفظك ما لا قد عُنيت بجمعه أشد من الجمع الذي أنت طالبة¹

إذن فلا جدوى أن يأخذ الإنسان ممّا لا يتعب في تحصيله فهو لا يقدر قيمته، وقد يكون البخل مجدياً. فكيف يمكن للإنسان من كل هذا أن يصل إلى مكنون النص فيقترب من الحقيقة وهي تتصل من الإيجابي المتعارف المتداول المترسب فيه - وهو فضل الكرم - وتحو إلى الشاد الذي تشمّر منه النفس الكريمة، كيف نأخذ الأسوأ ونرمي الأجود. إنّ الأصل لا يمحي ولا الجميل كذلك؛ إنّما نحتاج إلى معرفة أنفسنا بالمتناقضات، يقف عندها يصحّحها فتبدو أكثر جمالا ونقاء وصفاء؛ حينها ترسم معالم البخل والكرم تأخذ منحى متوازيا؛ حيث يحسّ القارئ أن الحياة تتوازن بإدراك الإنسان لتلك المتناقضات التي هي للبناء لا الهدم.

يرتقي الفكر ليخرج عن مدلول اللفظ السطحي إلى العمق بما يتعلّق اللفظ بجوهر الحياة، فيتحوّل القارئ إلى فنّان لأنّ "القراءة فنّ، وأن على قارئ النص أن يكون فنّانا بنفس القدر الذي يكون عليه مؤلّف النص، بمعنى آخر القراءة فعل إبداعي كما هي الكتابة أيضا"². إنّ مسألة تلقّي القارئ لكتاب "البخلاء" لن يقف قارئاً للكلمات، كما أنّه لن يقف عند مضمورها؛ ولكنّه يقف قارئاً يرسم عوالمًا جديدة للحياة ينسحب من الردي

¹ ينظر : الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 254.

² جاسير (دايفيد) ، مقدمة في الهيرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2007،

ليبني الأحسن وسبيله باب للصمود في معترك الحياة؛ الذي تعلوه الشهوة وتقتحمه الأنانية، وعندها يأتي القارئ لينفض ستار الهزيمة فينتصر في قول الأصمعي: "نُبِتَتْ عن رجل من قريش كان يقول: "من لم يحسن يَمْنَعْ لم يُحْسِنْ يعطي" وقدّر عمر أنّ العيال سوس المال... وكذلك الشهوة تمنح المال ولم يزل الناس في الهبوط ما ترفعوا بالإسراف وما رفعوا البنين للمطاول... وما سلّموا إذا تواضعوا في السّكن وعدلوا"¹

ويبرز من هذا القول أنّ المنع باب العطاء؛ ولكنّه في حكمة مع تدبّر الأمر في العيال واستثمار المال في منزلته الحقيقيّة لا في أهواء الدّنيا بتناول البنين، وهنا يترسّب الضمّني في الأخير لتبرز الدّعوة إلى التّدين، وتطفو القيم في لحظة ما وفي موقف ما تصلح حال الإنسان وتوجّهه ليرتقي وترتقي الجماعة التي من حوله. ويطفو الكرم ليتلاحم مع الجود بطواعيّة فتعمل به وجدانات النّفس وتكبح عواطفها لتهدب عند اللزوم، وثمة المنطق لا المقياس الاجتماعي، ولا العرف، ولا المكان ولا أيّ شيء؛ إنّما التّطلّع إلى عاقبة مواقف الإنسان ورسم أفقٍ يضمن له الأمن والسّلامة.

كما يطفو رسم آخر للبخل إذا ما وقفنا عند قول أحد المشايخ من "أنّ فقراء أهل البصرة أحسن من فقراء أهل الأبلّة، لأنّهم يعظّمون الأغنياء"² وهي دعوة لأنّ يُهان الفقير جرّاء فقره، والمقياس الحاصل في هذا المقام هو المال. وأمّا المفارقة هنا فهي أنّ ينتصر الإنسان حينما يُعلي من شأن الإنسان خُلُقاً وعطاءً لا بمعيار المكانة الاجتماعيّة، وفي هذه اللحظة تحضّرُ فعاليّة القراءة لتغيّر العلاقة بالحقيقة باتّجاه إيجابي يُرسم للفقير مكانه السّامي في الحياة. وكلّما طوّع هذه المكانة بمعيار الخُلُق والقيم كلّما

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 299-301.

² المصدر نفسه، ص 194.

اقترب من الجمال؛ وحينها أدرك جوهر المعنى فيتنبّاه، ويعتبره حجة حتّى تكتمل رحلة القراءة.

وتتنتظر نصوص الجاحظ القارئ في كلّ كلمة ليفكّ شفراتها بعد أن تتمنّع عن الإفصاح فيفجّرهما المتلقّي في لحظة من القراءة حين ينحبس المعنى؛ ذلك أنّ النّص "مندور لأن يقول إلا بمشيئة كائن مُدرك يطلق الكلام من قيد العلامات ويستخرج المعاني من منجم الألفاظ، والنّص يرشّح بعلامات منصوبة تنثي بجماله ولكن الجمال لا ينقدح ولا يفعل فعله إلّا إذا احتضنه المتقبّل الصّريح ونعني بالمصطلح المخاطب الواقع خارج النّص"¹

إنّه قارئ البخلاء الذي يفتتح القراءة بالمداخل الدّلاليّة التي ترتبط بالعنوان: "البخل" ليتفاجأ بأنّ موضوع الكتاب غير ما يعتقدّه، ولكنّ اللفظة تسحبه إليها؛ فيأخذ القراءة برغبة ومن ثمّ يتفطنّ إلى عوالم خفيّة؛ حيث يجد نفسه بإضاعتها؛ وفي الوقت ذاته يتصلّ من الكرم الذي ظلّ يتّخذهُ معلماً يكلّل الإنسان بالقيم النّبيلة والرّاقية.

وقارئ البخلاء لا ينفصل عن الكرم ولكنّه يحدّد موقفاً جديداً يقبله العقل والمنطق هنالك يدرك القارئ من خلال القراءة أنّه يعيش مغالطة في فهم الأشياء؛ حيث يقف مطوّلاً عند ثنائية "البخل والكرم" ليتفطنّ بعدها إلى ثنائيات كثيرة في الحياة يجب أن تُراجع، وهو بذلك يراجع الحياة من جديد بكلّ ما تحمله من عوالم واتّجاهات ومفردات للعيش، وبكلّ ما تحمله من سعادة وشقاء، كلّ الثنائيات والمتناقضات استحقّقت وقوف القارئ ليحسّ بالحياة والنّصوص بين يديه تحيا من جديد.

¹ المبخوت (شكري)، جمالية الألفة، المجمع التّونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس، دط، 1993، ص33

إنّ وصول القارئ إلى المعنى يتحدّد باقترابه من الحجّة، ولا يمكن للقراءة أن تكتمل إلّا بتحقيق الإقناع؛ وذلك بالاقتراب من النصّ فيؤخر مكن الطاقة الذي فيه تتفجّر الكلمات، ولن يكون ذلك إلّا بالتّحليّ بالعدّة من "طرائق التّعبير، وكذلك بين تجارب الحياة وتجارب الإبداع، وبين صور الواقع وابتكارات الخيال.

وقد يتجاوز التّحليل الغوص في حياة المجتمعات إلى "الإغراق في مجاهل النّفس، ومن رصد ثمرات الوعي إلى استشراف شعاب اللاوعي".¹ ودخولنا في مضمار القراءة يفقدنا الوعي في كثير من الأحيان لندخل في غيبوبة اللاوعي؛ إنّه عالم من الجمال الذي يوحى بالحياة ويرفض من خلاله القارئ أن يعود للماضي، فتلك المخيّلة ترسم الحقيقة وتكرّس الوعي. إنّ العودة إلى القراءة بعد طول تيه في عالم اللاوعي يكسبنا قوّة على مجابهة الحياة بكلّ خيبتها لنعيش العوالم الافتراضية، ولن يتأتّى ذلك إلّا بالحسّ الجمالي فلا أروع من ذلك حتى يكون الضّعف مصدر قوة الإنسان؛ بل مصدر تألّقه ونجاحه.

تنتقل القارئ إلى عالم الجمال قرائن لغوية كثيرة أبلغها الصّورة (L image) وقد عرّفها فينتشتاين (Wittgentein) تعريفا عاما بقوله: "هي أن تشاهد الشّيء على هيئة شيء آخر".² وعند الصورة يقترب القارئ من عالم لا يمثّل الحقيقة كلّها ولكنّه يجسّدها، ومثّل الصّور التي يجسّدها نصّ ما الاستعارة ويرى ميشال لوقرن Muchel le Guern أنّ "القول الاستعاري أكثر حاجيّة من القول العادي"³ ذلك أنّنا كلما اقترب القارئ

¹ طرشونة (محمود)، ألسنة النصّ، مجلة ثقافات، منشورات كلية الآداب، البحرين، العدد 09، 2004، ص 09.

² Ricoeur (Paul), la métaphore vive, éditions du Seuil, Paris, 1975, op.cit. p269.

³ Le Guern Michel, L argumentation, Presses Universitaires, Lyon, 1981, p70.

من المجاز اشتغل الذّهن ليصل إلى عالم الحقيقة فيأخذها راغباً؛ بل لا ينفصل عنها فيلاحقه جمال المعنى وبلاغة وثمة يتقاطع التلقي مع الحجة ليولد النص من جديد.

يقف قارئ "البخلاء" في هذا المقام عند ردّ ابن التّوأم إلى أبا العاص الذي يحتجّ لفضل البخل على الكرم ويجنح إلى رأي أبي الأسود الدّؤلي قائلاً: "ليس من العزّ أن تتعرّض للذلّ، ولا من الكرم أن تستدعي اللّوم"¹، حيث يوظّف "أبو الأسود الدّؤلي" الاستعارة المكنية في الثنائيتين: "تتعرّض للذلّ" فشبهه الذلّ بالإنسان نعترضه، وحذف المشبه به وترك لازماً يدلّ عليه "تتعرّض"، ونفى قبل الاستعارة أن يكون ذلك عزّاً إلا أن يكون ذلّاً ولا يمكن للإنسان أن يتودّد للآخرين فيتذلّل للعيش؛ لذا فجاز المقام أن يُحرّموا ممّا ابتغوه ولن يوصف المانعون بالبخل. كما أنّهم لن يُوصفوا بالكرم إذا استدعوا اللّوم فوظّفها في استعارة مكنية "تستدعي اللّوم" فشبه اللّوم بالإنسان الذي يُستدعى وحذف الإنسان وترك لازماً يدلّ عليه "يستدعي"، فلن يكون المقام كرمًا في حقّ اللّئيم، وعليه جاز فيه البخل. في الثنائيتين انتصاراً للبخل، والوعي بالتصرّف وبوضع المال في مكانه هو الفاصل؛ كما استدلّ ابن التّوأم في ردّه على قول الشاعر: وَاخْطُ مَعَ الدَّهْرِ إِذَا مَا خَطَا وَاجِرٍ مَعَ الدَّهْرِ كَمَا يَجْرِي².

يوظّف ابن التّوأم الاستعارة في جملتي: "وَاخْطُ مَعَ الدَّهْرِ" و"وَاجِرٍ مَعَ الدَّهْرِ" وتبرز أن يتصرّف الإنسان رويداً مع الدهر، فيعي تقلّباته في حالة الفرح والحزن؛ ولن يكون مقام التّصرّف هنا إلا الحكمة في تصريف أمواله والوعي بالمجالس التي يكون فيها فهي لا تورث إلا النّدم والخسارة.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 277.

² المصدر نفسه، ص 277.

إنّ هدف وقوف القارئ في كتاب "البخلاء" عند الصّور لا يرتبط بالتشكيلات اللّغوية بقدر ما يرتبط بحسّها الجمالي وما تتركه من أثر في المتلقّي، ولا يرتبط الأثر بالجميل فقط وما ترغب به النّفس؛ إنّما يتعلّق الأمر بما تشمئز منه وتتفرّج، وهنا يخلق القارئ في نماذج عوالم مكنونة تحت أنقاض الصّورة التي تنتظر الإفصاح منه لتعيش.

وهكذا يحقّق الخطاب الذي نصّ عليه "أوليفي ريبول" وهو الجمع بين "الحجاج والأسلوب، كل خطاب تحضر فيه الوظائف الثلاث: المتعة والتّعلّم والإثارة مجتمعة متعاضدة في كلّ خطاب يقنع بالمتعة والإثارة مدعّمتين بالحجاج"¹ من ذلك ردّ ابن التّوأم قائلا: "إنّك إن فتحت لهم على نفسك مثل سمّ الخياط، جعلوا فيه طريقا نهجاً، ولقماً رحبا فأحكّم بابك، ثم أدّم إصفاقه، بل أدّم إغلاقه، فهو أولى بك. بل إن قدرت على مُصمّت لا حيلة فيه فذلك أشبه بحزمك. ولو جعلت الباب مُبهمًا، والقفل مُصمّتًا لتسوّوا عليك من فوقك، ولو رفعت سمّكه إلى العيّوق * لنقبوا عليك من تحتك. قال أبو الدرداء: "نعم صومعة المؤمن بيته". وقال ابن سيرين "العزلة عبادة"²

يوظف ابن التّوأم في هذا المقام أحد أدوات التّوكيد "إنّ" مفتتحا بها كلامه ليدلّ به على الآتي؛ ثم يُردف أداة الشرط "إنّ" ليضع المتلقّي في ميزان متقابل من الكلام في أنّه إن فتح بابه دون تبصّر استغلوه، ولو برهة أو مقدارا - وأقام تشبيهه بأقلّ منه وهو خرم الإبرة - لا تتخذوا ويقصد الانتهازيون المحتالون للفرص - ذلك سبيلهم واعتبروه جزءا من حقوقهم، إنّ القراءة تراود القارئ وتستميله في إثارة ومتعة من أفانين القول من ذلك

¹ Reboul (Olivier), Introduction à la rhétorique, 4 édition ,PUF, paris,2011,p22.

* العيّوق العيّوق: نجم أحمر مضيء في طرف المجرة الأيمن يتلو الثريا ولا يتقدّمها، سمي بذلك لأنّه يعوق الدبران عن لقاء الثريا.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص264.

قوله: فَأُحْكِمُ بَابَكَ لِيَدُلَّهُ عَلَى بَابِ التَّعَقُّلِ وَحَسَنِ التَّصَرُّفِ ، وَيَسْتَطِرِدُّ "بَلْ أَدِمَّ إِغْلَاقَهُ"
ليَتَدَرَّجَ فِي النَّصْحِ وَعَلَى دَرَجَةِ الْاِحْتِيَالِ يَزِدُّادُ الْحَذَرَ؛ فَمَنْ الْجَائِزُ يَكُونُ الْمَنْعُ.

وَيَتَحَرَّكُ الْقَارِئُ بَيْنَ ثَنَائِيَّتِي "الْبُخْلُ" وَ"الْكِرْمُ" لِتَحَاصِرِهِ الْكَلِمَاتُ وَتَجْذِبُهُ مَتْعَةُ الْقِرَاءَةِ،
وَيَجْرِفُهُ الْمَعْنَى بِقُوَّةٍ فَيَقَعُ مُسْتَسْلِمًا بَيْنَ يَدَيِ الْمُنْطِقِ غَيْرِ مَكْبَلٍ، إِنَّهُ الْمِغْلَاقُ الَّذِي بِهِ
يَحْذَرُ بِهِ الْإِنْسَانُ غَدَرَ الْآخَرِينَ وَلَوْ طَالَ عَنَانُ السَّمَاءِ؛ لَبَحِثُوا عَنْ مَنْفَذٍ لِلْحِيلَةِ فَالْحَذَرَ
ثُمَّ الْحَذَرَ وَإِنَّهَا بَلَاغَةُ الْكَلِمَاتِ بَيْنَ الْإِثَارَةِ وَمَبْلَغِ الْحِجَةِ فَيَأْخُذُهَا الْقَارِئُ عَنْ طَوَاعِيَّةٍ
فِي وَقَعٍ غَيْرِ مَزَيَّفٍ.

ثالثاً - مبدأ التّعاون في كتاب البخلاء ودوره الحجاجي:

تبدأ رحلة البحث بالمحلّ القرائي الذي أوجده القارئ لنفسه؛ حيث يرسم و يبني الحجة في النصوص التي بين يديه، ويتعاقد مع الجمال ليدلّ مشقة بناء الحجة. ويغوص قارئ البخلاء في كل العوالم القرائية فيلتمس من النص أن يكون معيناً له ليجد عنواناً لما يقرأه في كلّ لحظة.

1 - مبدأ التّعاون بين المؤانسة ورسم الحجة:

يرتبط التلقّي بنظرية التّعاون من حيث إنّ القارئ يقف في كثير من المرات والنّص ينغلق ويتمنّع عند القراءة؛ حينها يتيه باحثاً عن المعنى فينتقل بين دفتي الباث والتلقّي فلا هو يقدر على أن يملأ فراغات النص ليكتب نصّاً من جديد؛ ولا هو بمقدرة على أن يحدّد الإطار الذي يُخاطب فيه فتكون له أدوات التلقّي؛ ليجد القارئ أن لا مناص إلا الغوص في النص من منظوره السّردي ليلج إلى عالم التلقّظ والملفوظ؛ حيث يتداخل فيه السارد والمسرود له وينفلت المعنى من القارئ ليجد أصواتاً أخرى في النص تتعاقد معه لبناء المعنى. ولا ينفصل القارئ عن ما وصل إليه في المرحلتين الأولتين من الفصل؛ فيبني موقفه في النص كنتاج لموقفه من الرضا، أو الخيبة، أو التغيير.

إنّ أفق توقّع القارئ ينبني في تصوّرنا على علاقته بالنّص، وعليه نتصوّر أن يكون لمبدأ التّعاون دور كبير في تأسيس المفهوم؛ ذلك أنّ الأمر مؤسّس على طبيعة العلاقة بين المتكلّم والسّامع. ويقف قارئ البخلاء عند هذه القاعدة مخاطباً من طرف الباث؛ حيث يقرأ النص وهو يجزّده من الغموض ويبحث في دقائقه، فيوجز العبارات

في فقراته حتى وإن طالت فيختار كلاماً مرتباً يقبله العقل والمنطق؛ هناك ينشرح النص للقارئ يطلب منه أن يأخذ بيده ليزهر في مكان أكثر خصوبة؛ حيث إن يد القارئ تمتد فتقول له: فهمتك فيما قلت وفيما لم تقل.

لقد أرسى "غرايس" مبدأ التعاون ويرى أنه يتحقق "من خلال حسن ظن المتكلم أو افتراضه أن الخطاب منسجم كيفما كانت طريقة تقديمه. وقد فرّع "غرايس" على مبدئه في التعاون قواعد تخطابية مختلفة قسّمها أربعة أقسام هي:

- 1 - قاعدة كم الخبر: فلتكن إفادتك المخاطب على قدر حاجته.
- 2 - قاعدة كيف الخبر: فلا تقل ما ليست لك عليه بينة.
- 3 - قاعدة علاقة الخبر بمقتضى الحال: ليناسبك مقالك مقامك
- 4 - قواعد جهة الخبر (لتحترز من الالتباس، لتحترز من الإجمال، لتتكلم بإيجاز، لترتب كلامك)¹

والملاحظ أنه قد تمّ نقد نظرية التعاون لغرايس حيث أنّها "ركّزت على الجانب التبليغي وأهملت الجانب التهذيبي"²

تبدو قصص البخلاء للجاحظ على تنوّع من حيث الطّرح، فيقف من يحتجّ للبخل مقنعاً ولا يرتبط الموقف بالمخاطب في النص؛ بل يمتدّ إلى مخاطبين افتراضيين يقبلون الحجج بقدر قدراتهم، من ذلك ردّ ابن التّوأم قائلاً: "أمّا بعد: فإنّنا لم نعرف أن نخرج إلى جوابك حتّى لا نخرج إلى التّهاتر ونصير إلى التّغالب وإن فعلنا ذلك رضينا باللاحاح

¹ Grice (Paulà : logic and conversation, in cole, Peter and Morgan, jerry. L(eds) : speak actes, in syntase and Semantics, Academic Press, Newyork, 1975, p47.

² ينظر: عبد الرحمن (طه)، اللسان والميزان ، ص ص 239 - 240.

حظاً وبالسّخف نصيباً، وأمّا ما احترمتك لعدم الرّد إلّا لمعرفة أسباب البلوى ومن اتقى ذلك نقد المتدّلب طبائعه وتساوت خواطره ولم يعرف من الأعمال إلّا الاقتصاد...¹ فالرّأي أنّه لما تشدّد الخصومات والملاسنات خاصّة وجب لأحد الطّرفين أن يغضّ الطّرف حتّى وإن كان على صواب؛ ولكنّه انقضاء للفتنة فهناك ما يتفق على الجمع، وهناك ما يختلف ولكن هناك أيضاً من يسعى لإشعال نار الفتنة.

وعلى هذا يُعتمد في طرح هذا الإشكال على جهود دومينيك الذي اعتبر أنّ مبدأ التعاون "عقد مؤسّساتي اجتماعي، فالضمّني الذي على أساسه يوجّه خطابه إلى قارئ ضمّنيّ أو مفترض يتقاسم معه خلفيّة، أو مجموعة من المعايير... والتّقاليد يوفّرها الكاتب للقارئ كي يُنجز العملية التواصليّة.

إنّ "قارئ البخلاء يتفاعل مع نصوصٍ تنتمي إلى بيئة ثقافيّة، وفكرية، واعتقادية، تختلف عمّا هو موجود في وقتنا هذا. وهاهو خالد بن الوليد (يزيد) يوصي ابنه بالاقتصاد حتّى أنّه ربطه بالطّاعات.² إنّ تحقّق الغاية للأب لا تتم في نظره إلّا بملامسة ثقافة يتقاسمها الإنسان ليجذب الآخر إلى رؤاه بمذاكرته بالعوالم المشتركة بين النّاس سيما الدّين، ولا تلبث هذه الصورة ترتسم بالاستناد على معايير دينيّة حتّى تدعّم بالحجاج بالسلطة عن طريق قول النّبي(ص): "ابدأ بمن تعول"^{3*}، وفي هذا المقام يتوزّع الخطاب ليحرّره من قالب توجّه الدّين إلى قالب القيم التي يأخذها من ديانات حتى وإن لم تكن بديناتنا. ومثله قول الجاحظ مستنداً إلى قول الرسول(صلى الله عليه وسلّم) يقول:

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص252.

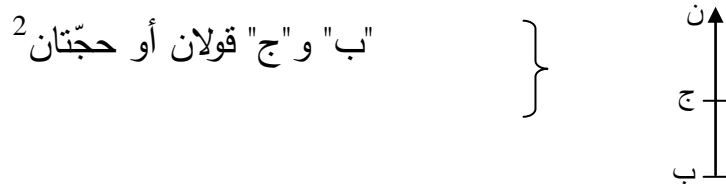
² المصدر نفسه، ص81.

* في حديث الرسول(ص) "ابدا بمن تعول": يقصد به ابدأ بمن تلتزمك نفقته من عيالك.

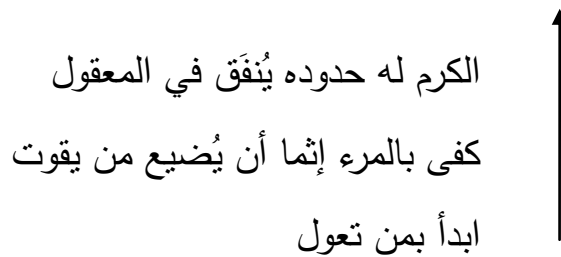
³ المصدر نفسه ، ص 144.

"كفى بالمرء إثماً أن يُضيعَ مَنْ يَقوتُ"¹ والملاحظ من الحديثين أَنَّ الحجةَ بمن هم أحقُّ على تدرّج تبدأ بفعل أمرٍ "ابدأ" يرسم غرضاً بلاغيّاً، وهو النصّح إلى أن تتدرّج صعوداً إلى النّهي بفعل "كفى" ليرسم غرضاً بلاغيّاً أشدَّ وقفاً في النّفس وهو التّحذير.

إنّ نظرية الأفعال الكلامية عن طريق الأساليب الإنشائية تلتقي في النّقطة القرائيّة مع نظرية السّلام الحجاجيّة: فالسّلم الحجاجي هو علاقة ترتيبيّة للحجج يمكن أن نرمز لها بالشكل التالي: حيث "ن" النتيجة



نعلّم قول الجاحظ على السّلم الحجاجي فيكون كالآتي:



يُطابق "ب" فعل الأمر، ويُطابق "ج" فعل النّهي، ومتى تحقّق الأمر من أجل النصّح بات منطقياً أن يتحقّق النّهي من أجل التّحذير، ومتى أعرَضَ عن الأمر نُصحا جاز النّهي تحذيراً. وهنا تطفو النتيجة أنّ الكرم يكون ذاك المفهوم الجديد بتعقّل وتدبّر، ولا يستحقّ هذا الوصف أن يخرج عن الرّعيّة فهي الأحقّ وإلا فقدَ الكرم معناه.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص274.

² العزاوي (أبو بكر) ، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، ط1، 2006، ص103.

وهاهو الجاحظ محتجاً بأنّ الاقتصاد هو حسن التدبير، فما حصل بالجهد لا يذهب هباءً ولا بدّ من حكمة لتصرفه كما يقول: "جمع المال بعقله وبصرفه بعقله"¹ ويضطرب القارئ في رحلة الوصول إلى جوهر النصّ فيبحث عن كيفية الاقتراب من هذه العناصر المجهولة بالنسبة له فيحاول أن يستردّها معرفةً حينما يفقدها قيود الدين والعرف لتخضع أخيراً إلى قيد القراءة، وعرف القراءة، ودين القراءة.

اقتصر "غرايس" في نظرية التعاون على الجانب التبليغي، وما يكمل تلك الجهود الجانب التهذيبي في الكلام؛ وقد ركّزت عليه الباحثة "روبين لاكوف" وقد ساقها "طه عبد الرحمن" في كتابه "اللسان والميزان" من خلال مقالته الشهيرة: "منطق التأدّب" ويقتضي هذا المبدأ "أن يلتزم المتكلّم والمخاطب، في تعاونهما على تحقيق الغاية التي من أجلها دخلا في الكلام من ضوابط التهذيب ما لا يقلّ عمّا يلتزمان به من ضوابط التبليغ."² إنّ تكامل المنظوران يمنح للقراءة نشاطاً تنمو به الحجج بأن يُجنح للمتأدّب في الكلام وإن أخطأ. ومما ورد في كتاب البخلاء للجاحظ قول "تمام بن جعفر": "ليس يُفسد الناس إلا الناس فأغلب النوادر المتكلفة حول التهمين ممّا يجعل النفوس تضيق، ولو قال: فلان حسن الأكل: فلا أقبح الأكل لكان ذلك صلاحاً بين الفريقين"³

ويظهر من خلال هذا القول أنّ اللين في الرد من لين اللغة حيث يُخرّج القارئ من مسألة الشره والنهم والطمع والقناعة والترويح؛ إلى لفظتين جميلتين هما: "أقبح" و"أحسن" فيتحرّك القارئ بين مجال استعمالهما الذي يرتبط بالأكل، فلا يصل إلى الملاسّات ولا يدع لها منفذاً للدخول؛ بل يقف عند الوصف ويكتفي به؛ وهنا يكون

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 80.

² عبد الرحمن (طه)، اللسان والميزان، ص 240.

³ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 184.

العقل في حضرة مقام الخطاب، فيقبل أنّ كلّ إنسان على طبيعته فيه من الحسن وفيه من القبح؛ والزّمن وحده كفيل إلى أن يغيّر الإنسان القبيح إلى الحسن.

وفي موضع آخر من قول الجاحظ: "فالجود إلّا ما أوجب الشّكر وما الكرم إلّا ما أوجب اللّوم".¹ فهذا كلام متادّب يُعادل بين الجود والكرم، ويحاول القارئ من خلاله بناء فكرته عن طواعية، وهي أنّ الأصل في الأشياء والأوصاف أنّ ما كان لله فهو الحقيقة والأصل؛ أمّا دون ذلك فهو كذب ولا حقيقة فيه، سواء أكان الأمر مرتبطاً بالجود أو الكرم على السّواء.

وهاهو "الكندي" يرفض الإسراف الذي يهين صاحبه لاحقاً من غدر الزّمان فقال مقولته: "إنّما المال لمن حفظه، وإنّما الغنيّ لمن تمسّك به، ولحفظ المال بُنيت الحيّطان، وغُلّقت الأبواب، وأتخذت الصّناديق... فالمال لمن حفظه، والحسرة لمن أتلفه. وإنفاقه هو إتلافه".²، فما في يد الإنسان من نعم هي نعمة إن لم يُحسن صلاحها، فلإسراف حدود.

وقد أسّس الكندي لمفهوم البخل محتجاً بقوله (ص): "ابدأ بمن تعول"³ فكيف يكرم الإنسان عيال النّاس وينسى عياله؛ وهنا يبدأ الضّمني في الظّهور ليرتبط بحاضر العصر؛ فهل يمكن إنفاق أموال المسلمين على الموالى والتّرف والمجون وهم بحاجة ماسّة إليها، إنّ الحجاج هنا هو الاستناد إلى نصوص، وهنا يبدأ القارئ في رسم موقفه متحرّراً من سلطة الكتابة، ولعلّه يتقاطع مع إحدى قواعد التّخاطب ومبدأ التّادّب التي قرّرتها

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 258.

² المصدر نفسه، ص ص 143-144

³ المصدر نفسه، ص 144.

"روبين لا كوف" وهي "قاعد التّشكّك والتي تجعل المخاطب يختار بنفسه.¹ وعلى الرّغم من تصنيفها في المركز الثّاني - فهي تلي قاعدة التّحقّق وتسبق قاعدة التّودّد² - فالقارئ يرى أنّ ثلاثتها تسير توازيًا في لحظة تُمحي الكتابة ويعلو أفق القراءة.

إذن فمن التّحقّق من اللّغة ومن سطوتها بقول من الحديث النّبوي يقف الجاحظ على إقناع القارئ؛ ليعتريه بعض القارئ الشّكّ فيُصدّم عند كلّ قراءة ثمّ يأنس متودّدًا إلى الحقيقة ومستسلما؛ فيستفيق عندها من الصّدمة شيئًا فشيئًا، فقد ألبس القارئ نفسه حلّة بدعوى الكرم وقد ظنّ بها أنّه في هرم القيم والتّكافل الإنساني حتى فوجئ القارئ بحقيقة مرّة؛ ولكنّها أعادته إلى توازنه بإحساسه بأقرب النّاس إليه.

توقف فلسفة البخل والتّفكير القارئ برهة لتعود صدمات القراءة في كلّ مرّة؛ ومنها الأفق التّعاوني الذي يجسّد الدّعوة إلى العمل نتيجة الاضطهاد. ومن ذلك ما ذكره الجاحظ عن العقدي قائلاً: "استزار أصحابه إلى البستان وهو ليس ممن يحتمل قلبه ذلك على حال. فسألته ذات يوم بعض زواره فقلت: احك لي في أمركم. قال: وتسئّر عليّ؟ قلت: نعم ما دمتُ بالبصرة. قال: كلّنا بنصب الشّصوص للسّمك، فلما يغنموا به جعله كبابا حتى لا يحتاج إلى الحطب، ونظلّ النّهار كذلك حتى الليل في كدّ وجوع وانتظار، ولا يكون عشاؤنا إلاّ خبز أرزّ أسودّ غير منخول".³

إنّها حياة الدّل حين يأكل الكادحون العاملون في الأرض نخالتها، وإنّها سياسة القهر لمن لا حيلة له وهي سياسة الإقطاعيين في قهر العمّال الذين لا ناقة لهم ولا جمل؛

¹ عبد الرحمن (طه)، اللسان والميزان، ص ص 240-241.

² المرجع نفسه، ص ص 240-241.

³ يُنظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص ص 199-200.

بل لا يستطيعون الشكوى إلا إذا توقّرت لهم الحماية؛ وهذا أبشع ظلم واضطهاد ليسلب
غيرنا الحق في الأجر والحياة.

وحينها يبني القارئ أفقا آخر لرسم حياة يستحقّها الإنسان فيسمو بإنسانيّته ويقهر
غطاء النّسب والجاه والسّلطة فينشقّ خيط رفيع - وهو يقرأ كتاب "البخلاء" - وهو بصيص
من الأمل الذي يطرق به القارئ أبواب حقائق ترتبط بجدوى الحياة الفعلية التي تستحق
أن يُوصف بها الإنسان، إنّه عامل بسيط ولكنّه كائن يستحقّ أن يحيى حياة كريمة،
فمن الكينونة تكون "الأنا" وتبرز لتعطي ولتمنح وليتألق الإنسان من خلالها في الحياة،
لقد دفع منظور "البخل" القارئ إلى الوقوف بقوة عند الجواهر لا الصّدف لتجليات الحياة
كاملة. إنّه قارئ يحسّ بالوجود حينما يصل إلى الإدراك من ذواته التي يتفاعل معها
دائما؛ فيغيّر العوالم التي من حوله مهما ترسّبت في الأذهان بشطحات القراءة.

وفي مواضع أخرى يطفو البخل مقبولا من ذلك "مما عاب أهل المازح والمدير
بأمور لديهم وكانوا يضيقون على قدر عيشهم... وسبيلهم لسوء حالهم." ¹ إنّ هذا البخل
مقبول وفيه حكمة وتدبر؛ بل تجمع بين تدبير الأمور ويرفض الغش على الرّغم من سوء
الأحوال؛ فهذه هي الضّمائر الصّاحية. وهناك من البخل ما يتقبّله العقل فينفذ إلى أذن
القارئ بلين وهدوء واللّغة هي المحكّ حيث يقترب قارئ "البخلاء" في هذا المقام ممّا أورده
اسماعيل بن غزوان عن الكندي يقول: "أولى الاقتصاد أن تكبح شهواتك حتى لا تقع
فريسة الأشياء" ² فكبح الشّهوات قول مجازي وهي "استعارة مكنية".

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 190.

² ينظر: المرجع نفسه، ص ص 145-146.

يتّخذ الجاحظ من هذه الأقوال ممراً لاستمالة القارئ بهدف الإقناع ويرى "أن رويول" أن "الاستعارة تقوم على فكرة مفادها أن المخاطب المؤول لقول استعاري سيحصل عدداً من الاستلزامات الصادقة"¹ وإن كبح الشهوات في بداية الأظعمة سلاح حتى لا يقع الإنسان فريسة لها، وقس على ذلك من كبح شهواته في مواضع أخرى كالحروب والمجالس وغيرها، هنا يداوي الإنسان صبره على التّجلد فيضمن عاقبة الأمور وحسن التدبير والتّسيير.

وفي حوار متأدّب أقنع "ابن أبي المؤمل" الجاحظ قائلاً: "يا أبا عثمان: أنت تخطئ . ومثلك من يخطئ خطأ جسيماً. فالإكثار في الموائد يولد الشّبع ويموت الشهوة."² فحينما ثملاً عين الإنسان بالقناعة لا يتملّكه الطّمع وتكبح شهواته. ولكنّ التّساؤل الذي يُطرح أترى أنّ هؤلاء الذين يرغب "بن أبي المؤمل" أن تكبح شهواتهم، هل هم في بيوتهم كرام؟ أم أنّهم فقط كذلك على موائد النّاس؛ وفي حوار متأدّب أقنعه - وهو الحكيم - واستطاع أن ينقص على مائدة المؤمل الخبز فتخفّ مؤونة الأكل والإكرام.

إنّ كلّ شيء يودّ الإنسان تمريره لا بد أن يكون بتعقل لا بعاطفة وباب الحوار فيه من التّأدّب ما جعل القارئ يأخذ حجة صاحبه بهدوء.. ويردف الجاحظ راوياً: "كان بن أبي المؤمل يقول: "قاتل الله رجلاً كنّا نؤاكلهم"³ فهذه هي عاقبة الجود بدون تعقل كما نصحه صاحبه فقد ندم على أقوام أكل معهم فتمنّى قتالهم فأين هو أجر المكرم.

¹ رويول (آن) ، موشلار (جاك) ، النّداولية اليوم، ترجمة: سيف الدين دغفوس ومحمد الشّيباني، ص ص192-193.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألّتونجي، ص149.* وأقنعه لحواره المتأدّب.

³ المصدر نفسه، ص152.

إنّ القصص السّالفة الذّكر قصص أكثرها وردت في مجالسٍ ممتزجة من طبقات مختلفة بين الغني والفقير، وبين السيّد والمسود، وبين العالم والجاهل، وقد كان لهذا الامتزاج دوره في بناء المعارف واتّضاح الرّؤى حتى قال القوم: "مذاكرة الرّجال تلقّح الأبواب"¹ وحينها يرافع هذا التّلاقح عن موضوع الكتاب "البخل" فينظر بموضوعيّة في ثنائيّة "البخل، الكرم". وهنا يظهر التّنامي في طرح قصص الاقتصاد بمنظور اجتماعي؛ وهدفه بسط التّعاون في تصويب الأشياء.

ويأتي هذا المنظور ليسدّ نقائص الإنسان وجهله من تجارب الآخرين ومعارفهم. ومنها ما ورد في قصّة الأصمعي "حيث تمشّى قوم إلى الأصمعي لينظر في مسألة تاجر اشترى ثمرته بخسران كان قد ناله فقال الأصمعي: أسمعتم بالقسمة الضيّزى وأشار لهم أن يوزّعوا الفضلة*، فقاموا ولم يرجعوا وأدرك التّاجر أنّ حقّه لم يرجع."² ويتبادر في ذهن القارئ من خلال القول سؤال عن جدوى الاحتكام إلى اللّغويين من أجل فكّ بعض المنازعات؟ ولا يلبث القارئ تائها حتى يدرك أنّ اللّغة هي المفكّ؛ ولكنّها لن تكون جلاّدا إذا فعندما يريد الإنسان أخذَ حقوقه فهي لا تؤخذ بالكلام؛ ولكن تؤخذ بأصحابها الحكّام وتؤخذ بالمنطق غير مجدٍ عند هؤلاء مادام الحاكم مستبدّا. فالقول هنا يؤخذ على أنّ نظريّة التّعاون تتخذ من اللّغة برهاناً للتأدّب وممرّا تتحقّق به الحجة في النص. وكثير من المواقف التي يحياها الإنسان لا تُحلّ بالقوّة؛ إنّما تفكّ باللّغة التي يحركها الفكر ومن ثمّ تبدو قراراته مقبولة حتّى وإن كانت صارمة حادّة.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 64

* الفضلة: الفرق بين الحسابين.

² المصدر نفسه، ص 220.

لقد وقف القارئ من خلال كتاب "البخلاء" على نماذج ترتبط بموضوع البخل والكرم في أوساط اجتماعية متفاعلة؛ تطفو كلّ منها في الموقف المسرود لتستحقّ المزيّة على أن تبرز الحجب بكل وعي وتقبّل لا تحيد عن الصّواب والمنطق، لكن ثمة نماذج تتطّرق إلى بخل من نوع آخر كما ورد من ذكر في قول الجاحظ: "ورأيت رجلا ضخما، فخم اللفظ، فخم المعاني، تربيّة في ظل ملك، مع علو همّة، ولسان غضب، ومعرفة بالغامض من العيوب، والدقيق من المحاسن، مع شدة تسرّع إلى أعراض النّاس، وضيق صدر بما تعرّف من عيوبهم. وإنّ ثريدته ليلقاء، إلّا أنّ بياضها ناصع، ولونها الآخر أصهب. فرأيت ذلك مرّة أو مرتين. وكنت قد هممت قبل ذلك أن أعاتبه على الشّيء يستأثر به، ويخصّ به، وأن أحتمل ثقل تلك النّصيحة وبشاعتها في حظّه. وفي النّظر له ورأيت أنّ ذلك لا يكون إلّا من حاق الإخلاص، ومن فرط الإخاء بين الإخوان. فلما رأيت البلقه هان عليّ النّحجيل والغرّة. ورأيت أنّ ترك الكلام أفضل، وأنّ الموعظة لغو.¹ وتتنحو القراءة بالقارئ إلى نوع آخر من البخل وهو "البخل المفرداتي" حيث يتمنّع تحت غطاء الهزيمة؛ حينما لا يجد من يدرك الحقيقة بأصواته فيحفظ المودّة والأخوة لينكشف الضمني وليدرك القارئ أنّه ما كان كذلك؛ وأنّ تمنّع اللّغة من أن تقول في ذلك المقام ما هو إلّا من خسارة لنفسه حينما عجز أن يعرف الآخر.

وهكذا فإنّ لمبدأ التعاون دور كبير في إنتاج القراءة؛ ليتدرّج الفعل القرائي صعودا فيربط البخل بفلسفة التحرّر بذكر هذه النّماذج، فالبخل وصل إلى ملامسة وضع الاضطهاد لمجتمع بأكمله، ويقف قارئ البخلاء بانيا للمعنى حين يهدم معنى وجود تلك الشّخصيات في النّص.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص98.

2 - عملية التّلفّظ وبناء الحجّة:

يبرز بناء الحجّة بعد أن تحدّدت بنظريّة التعاون إلى أن يحين موعد السرد؛ فتتداخل الأنا السّاردة ثم تتفصل عن ذات القارئ بانفصالها عن البيئة والدين والأعراف؛ وحينها يطفو النصّ محتجاً ومنتصراً.

يقوم مبدأ التّعاون على عملية التّلفّظ المزدوج؛ حيث يندمج فيه القارئ والكاتب معاً عن طريق ضمير المخاطب والمتكلّم "... ولا يذهب الظنّ إلى أنّ ظهور ضمير المتكلّم "أنا" كاف للتمييز بين هذا وذاك. فبوسع السّارد أن يقول "أنا" دون أن يتدخّل في العالم المتخيّل، وذلك بأن لا يقدّم نفسه شخصيّة من الشّخصيات بل مؤلفاً يكتب الكتاب.¹

ويدرج الجاحظ مسألة فضل البخل أو الكرم دون أن يتدخّل فقد قدّم رسالته عن أهل خراسان الذين عُرِفوا بالبخل والاقتصاد قائلاً: "قال أصحابنا: يقول المروزي للزّائر إذا أتاه، وللجليس إذا طال جلوسه: تغذّيت اليوم؟ فإن قال: نعم. قال: لو كنت تغذّيت لغذّيتك بغذاء طيّب. وإن قال لا، قال: لو كنت تغذّيت لسقيتك خمسة أقداح. فلا يصير في يده على الوجهين قليل ولا كثير"² وتتصلّ في هذا المقام "أنا" الجاحظ من الانحياز عن رأيها في فضل البخل حيث يوكل الجاحظ المهمّة للشّخصيات في القصص، عن طريق عبارتي "قال أصحابنا"، "يقول المروزي" حيث يخرج القول في ضمير الغائب فيتحرّر الخطاب عن وجهة أو سلطة، وتطفو الموضوعيّة في القراءة حينما تتجرّد عن عوالمها الواقعيّة.

¹ طودوروف (تزيطان)، الشّعريّة، تر: شكري المبخوت، ص55.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي، ص44.

وكذلك يفعل الجاحظ في فضل الكرم برسالة أبي العاص إلى الثّقي¹ ليحدث تقابلاً بين الرّأيين عن طريق الردّ، وما يحسّه في رحلة القراءة أنّ نصّاً للجاحظ يختفي حقيقةً، ويذوب فيه رأيه ليدخل القارئ في رحلة السّرد باحثاً عن مكانه وباحثاً عن الفعل الحقيقي، وهو في النصّ كما يرى بارت أنّ "حضور الضّمير" أنا" خارج التّعبير اللّساني لا يعني شيئاً. وحضوره داخل التّعبير اللّساني لا يعني الشّخص الشّخص" ² إنّ "أنا" الجاحظ من خلال القول تمثّل "أنا" الجمع وهي "أنا" تتفرد بالخطاب ولا تتوجّه لإنسان بعينه؛ إنّ الضمير الجمعي الذي يخاطب العقل فيصلح الذات غير منفردة عن الجماعة بل ومتفاعلة معه، ففي كل التّقاء تعارف واختلاف وبناء وهدم. إنّ الحياة تُدرك بالمتناقض وأولى هذه المتناقضات ما يختلج في ذهنيّة الإنسان؛ من تفاعل شخصيات وعوالم ذاتية تتداخل فيه قبل أن يمتزج خطابه بالآخر ويتفاعل معه.

إنّ نظرية التّأدّب تجعل القارئ يدخل مع "الأنا" في ديناميّة الحوار قبل "الآخر" فأولى أبواب التّأدّب في القراءة هو التحام الخطاب بذواته، حيث يقف مسؤولاً لبناء المعنى وجوهر القصد هو بناء الحياة في الحقيقة. إنّ مؤشّر الضّمائر في قصص الجاحظ له بعده الإقناعي وتأثيره في القارئ "فمؤشّر الـ "نحن" و"هم" ذات أبعاد دلاليّة لأنّ توزّع مادّة الخطاب، وهندستها يخضعان إلى حدّ كبير لهما، إنّها الوجه الآخر لثنائية (الأنا) و(الآخر) ... إنّها الأقطاب التي تتردّد بينها العمليّة التّواصلية، ومن خلالها فقط يتسنّى لقصدية المتكلّم أن يعبر للآخر وتؤثّر فيه" ³ وترتبط هذه التّثائبات وغيرها

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 233.

² عياشي (منذر)، الكتابة الثّانية وفاتحة المتعة، المركز الثّقافي، بيروت، ط 1، 1998، ص 170.

³ أبو زيد (نوري مسعود)، تداولية الخطاب الأدبي - المبادئ والإجراء، بيت الحكمة، الجزائر، ط 1، 2009،

تداوليا بالقارئ لترسم بعدها الحجاجي؛ فتخرج من الخطاب المباشر الذي يرتبط بالإنسان في محيطه كيفما كان إلى عالم غير معيّن من البشر.

وفي مواضع يقترب من هذا القول ردّ أبو العاص على الثّقفي قائلا: "وقد علمنا أنّ الزّنج أقصرُ النَّاسِ فكرةً ورويةً، فلو كان سخاؤهم إنّما هو لكلالٍ حدّهم * ونقص عقولهم وقلة معرفتهم، لكان ينبغي لفارس أن تكون أبخل من الرّوم، وتكون الرّوم أبخل من الصّقالبة *...¹ يدنو القارئ إلى عالم التّلّفز ليقترّب من الحقيقة في ظاهرها اللّغوي فتتأى بعيدا؛ حين يحسّ أنّ همسا من السّخرية يندس بين الكلمات وهي "السّخرية الخفية" في منظور برندونير حيث يقول: "في السّخرية الخفية تلفّظا مفارقا حيث يبطل المتكلّم تلفّظه الخاص في ذات الوقت الذي يلفّظه"²

ويبطلُ الكلام عن فضل البخل عن الكرم ليُبطنَ المقابلة بين الزنج والفرس والروم ومن الأقوى وبدأ بالعرب فكانوا الأضعف والأكرم وتوجّه للفرس يقابلهم بالرّوم فكانوا الأقوى فحقّ فيهم أن يكونوا الأبخل، وقد استخدم لحججهدون أن يصرّح بها صيغة التّفصيل "أبخل" على وزن "أفعل" لتزيد من وقع القراءة لدى المتلقّي ، وكذلك من وقع الحجج في النّفس.

هنا يتحرّر الخطابُ من العرف والدين والتقليد، ويسمو بذلك الوصف إلى عالم المثل والجمال عن طريق لين القول، ومن ذلك قول الجاحظ: "قلت لمحمّد بن أبي

* كلال حدّهم: ضعف ذكائهم، وأصلها في السلاح كالسيف..

* الصّقالبة: جيل يقطن في روسيا جنوبا .

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص242.

² Berrendonner (Alain): Élément de pragmatique linguistique, edition de Minuit, paris,1981,p 216.

المؤمل: أراك تطعم الطعام تتّخذ، وتتفق المال وتجود به... وإني أرى جماجم من يأكل معك أكثر من عدد خبزك. وأنت لو لم تتكلف، ولم تحمل على مالك بإجاداته والتكثير منه، ثم أكلت وحدك، لم يملك الناس، ولم يكثرثوا لذلك، ولم يقضوا عليك بالبخل ولا بالسّخاء¹

وفي هذا القول تتكفل أنا "الجاحظ" بالسرد فيتأسّ الحجاج بموضوعية بعيدا عن الذات والعرف والدين؛ حيث تتفرد "الأنا" الساردة لتدع المتلقين في ملعب يتطاير فيه الكلام حجاجا لا تظهر فيه آليات الإقناع اللغوية والمنطقية؛ إنّما هو الحوار بمنطق التأدّب، وتتحرك هذه "الأنا" في النص لتقتحم عالم "محمد بن أبي المؤمل" وتصفه متجنّبة إبداء الرفض أو القبول، فيتمكّن القارئ من المعنى بشارات حجاجية منها: "أراك" وهي من الرؤية والتبصّر والحذاقة وقال ابن سيده: "الرؤية النظر بالعين والقلب"² وعندها يتحرك الضمني فيها يصرخ: أنني أرفض ما أرى دون أن يُصرّح، ويردّف "وأنت لو لم تتكلف" فيخرج الضمني إلى التمني بغرض النصّ فتكلفك لم يعجبني، ولكنّ السارد لا يفصح دائما؛ بل يدع مجالا للحوار مع محمد بن أبي المؤمل فيردّ قائلا: قال: "يا أبا عثمان أنت تخطئ وخطأ العاقل أبدا يكون عظيما. بل الذي أصنع أدلّ على سخاء النفس بالمأكل، وأدلّ على الاحتيال لليبالغوا. لأنّ الخير إذا كثر على الموائد ورث ذلك النفس صُدودا "³، لقد رمى الجاحظ "ابن أبي المؤمل" بالخطأ وهو في لسان العرب يعني: "الخطأ ضدّ الصواب... أخطأ الطريق: عدل عنه وأخطأ الرّامي الغرض لم يصبه، وقال الأموي: المخطئ من أراد الصّواب، فصار إلى غيره"⁴ ويبرز الضمني من خلال المقتضى

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص148.

² ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، مادة (رأى)، ص1537.

³ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص149.

⁴ ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، مادة (خطأ)، ص192-193.

المعجمي للفظـة "أخطأ" ليدلّ على العدول والانزياح عن الصّواب، ومحمد بن أبي المؤمّل بذلك يرفضُ كلامَ "أبا عثمان" دون أن يصرّح.

وفي حوار متأدّب بينهما يتحاججان بالقول فكلّ منهما يريد إقناع الآخر، ولكنّ "أبا عثمان" نجح في إقناعه لحواره المتأدّب دون أن يجبره على العدول عن أفعاله "وهكذا أنقص من مائدة المؤمّل الخبر فتخفّ مؤونة الأكل والإكرام".¹ إنّ ما يرسم فعالية الحوار هو تحديد الهدف من كلامنا ولكنه يقتضي بعض الحيل حتى يُمرّر الخطاب؛ فكلّ شيء يودّ الإنسان تمريره من أفكار ووجهات نظر لا بدّ أن يكون بتعقّل لا بعاطفة، وأولى الإقناع في هذا المقام أن يُنقص الخبر من مائدته لعلّـه أن غيابه يخفّف الأكل.

لقد استخدم "الجاحظ" لذلك الخطاب صيغة السّؤال فتبرز في هذا المقام نظرية الأفعال الكلاميّة بوضوح وقد عرّف "مويشلار" فعل الكلام في إطار المحادثة قائلاً: "هو أصغر وحدة مونولوجية مكوّنة للتدخّل (من مكونات المحادثة) وهو مقطع "segment" خطابي له محتوى قضوي واحد".² وينتظر هذا المستوى مستوى الاستجابة؛ وهنا يتلقّف قارئ البخلاء الحوار في القول السابق، فيبدو الأثر واضحاً يخرج من الفعل الإنجازي إلى الفعل القرائي. حيث يقف كذلك في هذا المقام عند مسألة مهمة وهي دراية المخاطب بالعلوم والقواعد الصّحيّة؛ وأقرب ما يكون القارئ للعلم بها في النصّ يقترب من الحقيقة أكثر.

¹ ينظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص151.

² Moeshler(Jaqueà, Argumentation et conversation, éléments pour une analyse pragmatique du discours, paris,1980, p81.

وتستمر رحلة القراءة إلى أن يصل القارئ إلى ردّ ابن التّوأم قائلاً: "وقد قالوا: احفظ سِرِّكَ فإنَّ سِرِّكَ من دِمِّكَ" ¹ وكذلك قوله: "إنّني أحذّرك مصارع المخذوعين فمالك جمعته بكّد بعدما تذوّقت طعم الفقر، ودعّك من حكايات من يخرعون الأخبار الكاذبة" ² وتبرز من خلال القول الأفعال الكلامية عن طريق أسلوب الأمر "احفظ"، "دعّك" وأسلوب النّهي "أحذّرك"؛ حيث تتموقع ظاهرة الأفعال الكلامية تحديدا ضمن الظاهرة الأسلوبية المعنونة بـ "الخبر و الإنشاء"...و لذلك تعتبر نظرية الخبر والإنشاء عند العرب من الجانب المعرفي العام مكافئةً لمفهوم الأفعال الكلامية عند المعاصرين ³ وفي كل قول يبرز الإنجاز، ومتى تمّ ذلك تحقّقت الحجة في النّص.

والوصول إلى جوهر النّص يقوم على زمن القراءة؛ حيث يرضى القارئ بالقراءة الأولى اعتمادا على ما ذكرنا في اللّحظة الأولى، أمّا في اللّحظة الثّانية فيُصاب القارئ بالخيبة - حين يتبنّى موقفه من النّص-وهنا يلجأ إلى التّغيير حينما يدرك أنّ الخطاب ينسلخ عن الدّوات، وعندها يطفو قارئ البخلاء على النّص ليرقب حركته جيّداً، ويقرأه بموضوعيّة ويتحرّى من خلالها الإنجاز. إنّ رولان بارط يرى أنّ اللغة "تعرف الفاعل وليس الشّخص" ⁴ فحينما يقف القارئ عند كتاب "البخلاء" للجاحظ يحسّ أنّ العوالم الحقيقيّة أو الافتراضيّة لا ترتبط بالجنس ولا باللّون ولا بالاعتقاد، ولا ترتبط بالفقر ولا الغنى كذلك؛ بل ترتبط بقصّة وحادثة في الكتاب بالموقف وبالأفق الذي يرسم حياة أفضل.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص254.

² المصدر نفسه، ص261.

³ صحراوي (مسعود) ، التّداوليّة عند العلماء العرب- دراسة تداولية في ظاهرة الأفعال الكلامية في التّراث اللّساني العربي، دار النّشور للنّشر والتّوزيع، الجزائر، ط2008، ص 75.

⁴ بارط (رولان) نقد وحقيقة، تر: منذر عياشي، ص17.

إنّ قراءة البخلاء من منظور الفاعليّة والإنجاز أقرب ما يدع الحجاج ممتعة في لحظات القراءة ، والتي تزيد من تقبّل القارئ للنص. إنّ اللّغة في هذا الموقف معينة لقبول الحجاج في النصّ بزنبقيتها وبمرونتها، وبمراوغتها في كثير من الأحيان فتبتعد عن الخدش والتّجريح، وهناك يبلغ الإنسان قدرًا من كرامته المسلوبة في لحظة قراءة؛ وهي لحظة كفيلة بأن تعيد له الحياة برمّتها.

لقد تجسّد "مبدأ التّعاون" بوضوح في كتاب "البخلاء" فتأتّى على الصورة التي ينبغي للقارئ رسمها عن فكرة البخل في جوهره لا في مفهومه السّطحي، ويتمّ هذا البناء حينما يعترف القارئ بالمكان الذي تركه له الباطّ ليجيد القراءة وهو "يلجا دائما وأبدا إلى حال التّكثير. إنّ هارب دوما مثل أيّ ذات متلفّظة لا يمكن من حيث هي كذلك أن تصوّر"¹، والمقصد واحد وهو التّطلّع إلى رسم أفق "البخل" الذي يهرب فيه الكاتب من الاندماج عن طريق كلمة "زعمتم" في قول الجاحظ: "وزعمتم أنّنا سمينا البخل إصلاحا والشّح اقتصادا كما سمّى القوم الهزيمة انحيازاً"² لقد ربط البخل بالإصلاح وأتى بمرادفه ليدلّ به على الاقتصاد؛ حتى صار البخل ممّا يُحمد على مستوى تموضع اللّغة وما يلائمها من كلمات تحقّق معنى منطقيًا، وكذلك فعل الجاحظ حين وظّف فعل "عَلِمَ" بقوله: "قد علمتم ما قال صاحبنا لأخي ثعلب، فلو بالغ الجود أرجعه النّاس فقيرا"³ فقد اختار فعل "بالغ" فهو "اسم فاعل" ليدلّ على الفاعليّة وارتبط بمعناه الدّلالي بالمبالغة في الشّيء التي تُنقص من حجم الأمور ولمّا ارتبطت بالمبالغة بكلمة "الجود" أنزلته من قيمته المتعارف عليها إلى جرس ينذر بالخطر إذا زاد الشّيء عن حدّه.

¹ طودوروف (تزيّفيّان) ، الشّعريّة، ترجمة: شكري المبخوت، ص57.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص144.

³ المصدر نفسه ، ص145.

يرتسم مبدأ التعاون عن طريق مبدأ التأدب في الكلام ومثله ما أورده الجاحظ في رد ابن التّوأم على أبي العاص قائلًا: "فإننا لم نرد أن نخرج إلى جوابك حتى لا نخرج إلى التّهاتر ونصير على التّغالب وإن فعلنا ذلك رضينا بالّلّاح حظًا وبالسّخف نصيبًا وأمّا ما احترمتك لعدم الردّ إلّا لمعرفتنا أسباب البلوى ..."¹ فالرأي هنا أنّه لمّا اشتدّت الخصومات -خاصّة الملاسّات- وجب لأحد الطّرفين أن يغضّ الطّرف وإن كان على صواب، وإنّه اتّقاء للفتنة فعلا؛ فهناك ما يتّفق عليه الجمع وهناك ما يختلف، وهناك أيضا من يسعى إلى إشعال فتيل الفتنة.

يودّ قارئ "البخلاء" لبرهة أن يتوقّف عن القراءة؛ فتنشعب المفاهيم الجديدة التي رسمها عند كل قراءة حتّى خاف أن تختلط عليه، وتنمّع القراءة كعادتها ويأبى القارئ إلّا أن يعيد ترتيب بعض المفاهيم من جديد، ولكنّ نماذج أخرى تجذبه إليه وتخطبه "اقرأ هاهنا" لتعيش، فيتجرّع القراءة كلّما ارتبط الموضوع بالبخل أو الكرم كما يتجرّع قطرة ماء تمرّ في الحلق غصّة؛ ولكنّها بلسم يضمّد جراحه فيقترب في رحلته القرائيّة من قول أبي ثمام بن أبي نعيم "أنّ جاره أقام وليمة فخمة وعلم أنّها لن تعود عليه إلّا بالسّوء وهذا من تدبير النّساء وله ذلك لأنّه أطاعهنّ."²

ويُفهم من خلال القول أنّ البذخ في الكرم يجلب السّوء خاصّة إن كان من تدبير النّساء فلا فخر فيه. سوى النّباهي والتّحاقد ولا يجلب سوى الهمّ والفقر بالتّدينّ مقابل إرضاء النّاس. ويتحرّك الضّمّني في هذا القول من فعل "علم" ليبرز لنا حجة القارئ في ما نستشرفه من عواقب الأمور جزاء أفعالنا، وتحتجّ اللّغة في هذا المقام بالعجز عن التّدبير ليكون المآل مهينا لا خير فيه.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 252..

² المصدر نفسه، ص 202.

إنّ مقام الحديث مرتبطٌ بالإسراف ليحرّك الفكر في مقابلة التّنائية مع البخل دون أن يعرض للمجال الإيجابي أو السّلبّي الذي تتحرّك فيه اللفظتان. وهذا الفضاء القرائي يساعد المتلقّي على ملء الفراغ، فيتحرّر قارئ البخلاء من سلطة القراءة شيئاً فشيئاً؛ ويطلبها بشغف غير راهبٍ عسى أن تسدّ القراءة فراغات يريد إكمال المعنى بها. وإلى أن يصل القارئ إلى قول الأصمعي فيدنو منه؛ ويحسّ أنّه يفهم هذا القول بأنّ من يكرمه يستولي على ماله وحرّياته فيعمد إلى محوه من الوجود فيكون بذلك الحيوان ويكون هو الإنسان "حين حمل بعض النّاس مدينياً على برذون فأقام بمحلّ للدّواب أو وعاء فيه العلف فصاح بغلامه يابن أم: بعّه، وإلّا فهبه، وإلّا فردّه وإلّا فاذبحه أنام ولا ينام يذهب بحرّ مالي ما أراد إلا استئصالي".¹

وأظهر ما يكون بناء الحجّة للقارئ هنا مبدأ التّعاون حيث يوظّف الأصمعي التّشكيلات اللّغوية وطرحه لفلسفة الكرم التي يكون مآلها الخيبة؛ بل وترتبط إلى حدّ كبير بفلسفة الحرّية؛ التي يدحضها الكرم فتتأى حيث يتحرّر القارئ من السّرد" فالقصص المسرودة على لسان ضمير المتكلّم لا توضّح صورة ساردها بل تجعلها ضمنيّة أيضاً، وكلّ محاولة توضّح لا يمكن أن تؤدّي إلّا إلى إخفاء الدّات المتلفّظة إخفاءً يسير شيئاً فشيئاً نحو الاكتمال".²

واختفاء الدّات المتلفّظة يجعل القارئ يقترب من الحقيقة دون خوف لينمو الوعي القرائي متحرّراً من سلطة الآخر، فتسمو سلطة المعنى وسلطة المنطق، وسلطة العقل أخيراً. ويستغرب القارئ ربط الأصمعي لقصص تتكلّم عن الأطعمة فيكون ظاهرها البخل

¹ ينظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 204.

² طودوروف (تزييفان) ، الشّعريّة، ترجمة: شكري المبخوت، ص57.

ولكنّها مدعاة لشيء آخر؛ ومن ذلك "قصة المغيرة الذي كان يوضع على مائدته جدي بعد الطعام، ولم يكن أحدٌ يمسه ولا حتّى المغيرة نفسه، فأقدم أعرابي ذات يوم ولم يعرف سيرة الأصحاب فأجهز على لحمه كاملاً- وقد أقدم على ذلك لأنّ قائد الشرطة وعده بإجازة لمدة سنة إن أجهز على مائدة المغيرة- فشكاه المغيرة إلى الحجاج فعزله ووّلّى مكانه" زياد بن جريّر " فلم يقدر على عزله إلّا أن يعرض بالحديث غضباً منه.¹ وهكذا فإنّ من يتناول على نهش عرش الملوك دواؤه العزل بالجبروت ولكن لكلّ شيء حدٌ، ولكل قويٍّ من هو أقوى. وكذلك فإنّ الجود بالمال أيسر وأقطع من الجود بمجالس الطعام؛ التي تتكشف فيها الأسرار تُهدم فيها الحواجز والمقامات، فتبقى لكلّ حرمة ولا تدعُ للبخل مكاناً فالجود له أوجه.

يضطرب القارئ بين شخصيات القصة فلا يعرف من يتكلّم: هل هو الجاحظ أم الراوي أم من شخصيات القصة؟ وهنا يختفي القارئ بين ثغرات القراءة حتّى لا يحتكر المعنى فثمة معان لم يدركها ويودّ أن يرقبها فيقول: هكذا كنت أودّ القول، ليتني قلت هذا إنّه الوقت - كما قال رولان بارط- "الذي ينتج فيه المؤلّف الواقعي عمله الأدبي، ينتج أيضاً صورة أدبيّة مسقطّة عن ذاته، أي أناه الثّانية أو أنا الرّوائيّة الثّانية أو مؤلّفاً ضمّنيّاً، أو مؤلّفاً مجرّداً..."²

إنّه قارئ "البخلاء" الذي يتحرّك بين هذه الشّخصيات المجهولة التي لا تلبث أن تقيم في مكان وتأبى أن يحكمها زمان، فلا ترتبط بدين ولا عقيدة، وتتصلّ شخصيات البخلاء عن كلّ هذا ليحرّر الكلام من زيف الانتماء إلى وجه الحقيقة والمثل العليا، حيث

¹ ينظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص ص 226-227.

² بارط (رولان) ، مدخل إلى التحليل البنوي، ترجمة: بحراوي عمّار القمري، مجلّة آفاق، العدد 8-9 ، ص 21.

تجعل من هذا الكلام واقعا يحاكي آهات الإنسان وآلامه وأفراحه؛ حتى وإن تباينت النصوص والشرائع والعصور؛ تظل القراءة دائما سيّدة المقام تحضر في عزّ وشرف.

الفصل الثالث

الفصل الثالث

ملء الفراغات في كتاب البخلاء للمجاحظه

أولاً- نظرية النّظم، التحام الشّكل مع المضمون.

- 1 - النّظم سبكٌ يحكمه المعنى لا الكلمات.
- 2 - شرف الكلمة: سبكٌ للمعنى وملاً للفراغات.

ثانياً- التّلفّظ والتّلفّظ الضّمني.

- 1 - القارئ يصنع الحجّة بين الرّاوي والمرويّ له.
- 2 - القارئ يصنع الحجّة بين السّرد والصّورة.

ثالثاً- طاقة الحذف الحجاجيّة.

- 1 - الحذف حجّة تنطق عن الفراغات في النّص.
- 2 - المحذوف جماليّة تنطق عن القيم.

أولاً: نظرية النّظم، التحام الشّكل مع المضمون:

1 - النّظم سبك يحكمه المعنى لا الكلمات:

إنّ الرّحلة التي خاضها القارئ في الفصل الأوّل بدأت برسم مسافة جمالية كانت القراءة فيها صعبةً ، حيث إنّ رهانها كسر الغربة بين القارئ والنّص وتحقيق الألفة؛ ثم الدّخول إلى متعة القراءة وصناعة النّمودج الجمالي؛ وهناك بحثُ القارئ عن مؤانسٍ ومعاونٍ له حتّى يعرف النّصّ الذي بين يديه ماذا يريد أن يقول.

اتّخذ قارئ البخلاء نظرية التّعاون ومنظور التّلّفظ باباً مساعداً لبناء المعنى، وأدرك أنّ هناك انفتاحاً على النّصّ بعض الشّيء بعدما وصل إلى رسم مسافة جمالية، ولكنّ القراءة لازالت تراوده لينهم منها؛ وثمة لا تكفيه نظرية التّعاون ولا منظور التّلّفظ ليكسر هيبة النّصّ؛ بل إنّها فراغات يعثر عليها القارئ لا تكتمل القراءة إلّا بسدّها؛ ولا ينتهي إلى هذه المحطّة إلّا بعد أن يدخل في دينامية القراءة متفاعلاً ومحتاجاً لبناء المعنى. وتتحدّد هذه الدينامية بدءاً من وعي القارئ بقضيّة اللفظ والمضمون؛ التي تجعله يقف بوعي عند مقامات الكلام، وعند المعنى الذي يُصنع بالتحام ألفاظ النّص وفقراته لا بمجرد تركيب ألفاظها بعضها ببعض.

يقف قارئ البخلاء في هذا الفصل عند قضية الشّكل والمضمون؛ ليستوقفه نصّ من تراث الجاحظ على نظرية النّظم، وقبل أن يدخل في غمار القراءة يقف عند جهود النّاقد عبد القاهر الجرجاني في كتابه: "دلائل الإعجاز"، وقد فصل في نظرية النّظم وقضية الشّكل؛ حيث وقف عند مسألة هامّة وهي التّفريق بين نظم الحروف ونظم

الكلمات قائلاً: "إنَّ نظم الحروف هو تواليها في النطق وليس بمقتضى عن معنى^{*}، ولا الناظم لها بمقتفٍ في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمه ما تحرّاه، أمّا نظم الكلام... فهو إذن نظم يُعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو "النظم" الذي معناه ضمّ الشّيء إلى الشّيء. ولذلك كان عندهم نظيراً للنسج والتأليف والصّياعة والبناء والوشي والتّحبير وما أشبه ذلك." ¹ إنّها الكلمات التي تتألف لتصنع نصّاً يحمل بذوراً أخرى يزرعها القارئ ليعيش الحياة.

إنّه قارئٌ يدنو في هذا المقام من أحد نماذج الجاحظ في كتاب "البخلاء" على لسان المكيّ قائلاً: "صحّني محفوظ النّقاش من مسجد الجامع ليلاً، فلما صرت قرب منزله، وكان منزله أقرب إلى مسجد الجامع، سألتني أن أبيت عنده، وقال: أين تذهب في هذا المطر والبرد، ومنزلي منزلك، وأنت في ظلمة وليس معك نار، وعندي لباً^{*} لم ير الناس مثله، وتمرّ ناهيك به جودة، لا تصلح إلا له؟ فلما مددتُ قال: يا أبا عثمان إنّ لباً وغلظه! وهو اللّيل وركوده، ثم ليلة مطر ورطوبة، وأنت رجلٌ قد طعنت في السنّ، ولم تزل تشكو من الفالج طرفاً، وما زال الغليل^{*} يسرع إليك، وأنت في الأصل لست بصاحب عشاء. فإن أكلت اللباً ولم تتبالغ كنت لا آكلاً ولا تاركاً، وحرّشت^{*} طباعك، ثم قطعت الأكل أشهى ما كان إليك. وإن بالغت بتنا في ليلة سوء من الاهتمام بأمرك، ولم نُعدْ لك نبیذا ولا عسلاً. وإنّما قلت هذا الكلام لئلا تقول غدا: كان وكان. والله قد وقعت بين نابي أسدٍ. لأنّي لو لم أجئك به، وقد ذكرته لك قلت، بخل به، وبدا له فيه،

^{*} وليس بمقتضى عن معنى: أي ليس واجبا لمعنى اقتضاه.

¹ الجرجاني (عبد القاهر)، دلائل الإعجاز، تحق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، دط، 1984، ص49.

^{*} اللبّاء: (بكسر اللام): أوّل اللبن حين الولادة، أكثره ثلاث حلبات وأقلّه حلبه واحدة.

^{*} الغليل: شدّة العطش.

^{*} حرّشت: أثرت

وإن جئت به، ولم أحذرَكَ منه، ولم أذكركَ كلَّما عليك فيه، قلت: لم يشفق عليَّ ولم ينصح. فقد برئت إليك من الأمرين جميعاً. فإن شئتَ فأكلَّةً وموتةً، وإن شئتَ فبعض الاحتمال، ونوم على سلامة. فما ضحكْتُ قطُّ كضحكي تلك الليلة. ولقد أكلته جميعاً، فما هضمهُ إلا الضحك والنشاط والسرور، فيما أظنّ. ولو كان معي من يفهم طيب ما تكلم به لأتني عليَّ الضحك، أو لفضي عليّ. ولكن ضحك من كان وحده لا يكون على شطر مشاركة الأصحاب¹

ويظهر من خلال القول أنّ بعض البخلاء يستدرجون الناس بالدعوة والكرم وفي أنفسهم شيء من الرّفص، وهو صراع يظهر عند محفوظ النقّاش بين البخل والكرم؛ إنّهُ الصديق الذي آثر صديقه المبيتَ عنده لقرب منزله من المسجد؛ وهو يدرك أنّ له منزلاً وباستطاعته الوصول إليه، ولكنّه خاف عليه من المطر والبرد، فيقول له: "منزلي منزلك" وحينها يخلق القارئ من نظم الكلمات كَلِمًا؛ فتلتحم "يا المتكلم" في منزلي مع "كاف المخاطب" في منزلك لتكون المشاركة في المنزل؛ أو كل ما يحيل إلى المسكن والمأوى بين الصديقين على السواء؛ وعندها يتهيأ القارئ كذلك لتفهّم قرب العلاقة بين الاثنين وقد اتخذنا من المكان رمزا للوحدة والتآزر.

ثم يردف النقّاش قائلاً: أنّ له لباً لم يره أحدٌ فيقف القارئ هنيهة عند هذه الجملة لتؤكد حسن نيّة النقّاش في صحبة المكّي؛ ولولا ذلك لما خبأ له لبناً لم يره أحد؛ وإلى أن مدّ المكّي يده إلى اللبن فنّبّه النقّاش بأنّ اللبن ثقيل على المعدة وهو طاعن في السن، وهنا يتصاعد مستوى الإعجاب عند القارئ بالصداقة الحقّة التي تجعل الصديق ملجأً بحال صديقة؛ خاصة لما يرتبط الموضوع بصحّة وعافيته فهو أوّل من ينصحه؛

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التونجي، ص ص 192-193.

وحيث يفكر في التقليل من شرب اللبن عملاً بنصيحة صديقه، ولكن يتفاجأ القارئ بالنقاش يقول للمكي أنه ليس من عهده العشاء؛ فيبرز عند هذا القول منظرًا للبخل الذي يتخبأ خلف هذا الصديق الكريم؛ وقول ضمنّي مفاده أنه لا رغبة لمحفوظ النقاش في إطعام المكي؛ وفي هذه اللحظة يعتقد القارئ أنه اقترب من المعنى الحقيقي للقول؛ ولكن النقاش لا يدع للقارئ ثغرة يبني بها معنى وهو لم يكمل حديثه بعد.

لذلك يجد القارئ نفسه في حيرة من أمره، يظن أنه أدرك شيئاً من المعنى ليواصل القراءة؛ ولكنه يحس أنه معنى ينهدم فيدخل في خيبات القراءة مجدداً، وحينها يصّر القارئ على معاون معه في النص لينكشف، فلا تتفعه لغة التأدب ولا مقام الخطاب الملائم لمقتضى الحال؛ وكلّ هذا لن يقنعه ولا جدوى إلا أن يجد حيلة يفكّ بها النص؛ إلى أن يقف جيّداً عند الكلمة ملتحمةً في النص ماذا تصنع؟ وبينما هو كذلك يحاصره "النقاش" وهو يحيل الخيار للمكي في أن يأكل أو أن يعرض؛ فإن هو أكل ولم يُكثر أثر في ذلك وإن بالغ ساءت حالة ولن يجد دواءً يسعفه.

وقبل أن يأخذ المكي قراره يتفاجأ القارئ من جديد، فهو ينتظر ردّ المكي لكنّ النقاش يعود محاصراً كي يفلت بالكلمات ويأخذ مكان الصديق الحقّ الذي ينصح فعلاً؛ وأعاد له الخيار أخيراً ليزيد في خطورة الأمر بين أن يتخذ الإيثار باباً فيحتمل السلامة؛ وبين أن يتخذ الشراهة باباً آخرًا فييقن بقرب الموت.

إنّ التحام النصّ نسقاً لا مضموناً يجعل القارئ يؤمن بجدوى الصداقة الحقّة التي تلاحق الإنسان وتطارده فتتزع منه قيود الشكّ والسوء بالظنّ إلى حبال العقل والموضوعيّة؛ وثمة يتساءل القارئ أليست الشراهة موتاً؟ وحين يكون الموت فلا يرتبط بموت الأجساد؛ إنّه موت القلوب التي تعجز عن التدبير، ثم يقابل القارئ تلك الفكرة

بالإيثار مدعاةً للسلامة، وإن كانت الخسائر بأخفّ الضررين. وبالرغم من ذلك استطاع المكي أن يأكل الطّعام ويهضمه بالضّحك، ولو أنّ أحدهم فهم ما فهم لقضي عليه؛ ولما لم يتحقّق ذلك أمكن للمكي وحده أن يفهم النقّاش في حوارهِ وأن يدرك المواطن التي هي سلبية في الإنسان بطبيعته الأنانيّة فيقبلها، ويتعاضى عنها ليطفو الجانب الجميل في الإنسان، وإنّ الحياة من منظور المكي لتستحقّ فعلاً التّضحية ولكنّها تضحية من نوع آخر حين تُكسر قيود اللفظ الذي يؤدّيه إلى ما لا يشتهيهِ، إنّها الكلمة التي تلتحم مع عواطف القارئ فتتحوّل مرغمة ليجدّها بها الحياة.

لقد طرح أيزر فكرة النّظم، وهو يقترب إلى حدّ كبير إلى ما ذهب إليه الجرجاني، فالقارئ عنده لا يتعامل مع النّص على أساس الجمل منفردة فالأهمية الأساسية "تكمّن في ترابط الجملة، لأنّ عالم الموضوع الأدبي يتشكّل بواسطة هذه التّرابطات القصديّة".¹ ولذلك القارئ من الجمل عالماً يسمو به إلى المثل وكان التلاحم هادفاً يجعل القارئ يقبل كلّ النّصوص التي بين يديه لأنّها تمثّل الحياة بكلّ تجلّياتها ومن "هذه البنيات تنشأ كينونات مثل القصة والرواية والمحادثة والمسرحيّة..."² التي تجسّد ذلك العالم الذي يصل إليه القارئ فبالرغم من الوجد والألم إلا أنّها تعالج الدّات وهنا يتمّ انصهار الإنسان بالعالم من حوله.

وسبك المعنى ووشيه يحتاج من القارئ إلى فاعليّة في توظيف الخيال ليعود إلى استيعاب النّص لأنّ "المعنى التّحليلي هو... القاعدة الأساسيّة التي يجب أن يستوعبها القارئ إذا أراد أن يفهم كيف يمكن أن يتخيّل اللاوعي إلى معنى واع"³؛ إنّها

¹ إيزر، فعل القراءة، ترجمة: حميد لحميداني والجلالي الكدية، ص 58

² المرجع نفسه، ص 58.

³ المرجع نفسه، ص ص 39-40.

قصة أم فيلويه* التي تسجل حضورها القوي في كتاب "البخلاء" فتقترب من رؤية "إيزر" حين أوردتها الجاحظ قائلا: "حدثتني امرأة تعرف الأمور، قالت: كان في الحي مأتَم اجتمع فيه عجائز الحي، فلما رأين أن أهل الميت قد أقمن المناحة، اعتزلن وتحَدثن. فبينما هنّ في حديثهنّ، إذ ذكرن برّ الأبناء بالأمّهات، وإنفاقهن عليهنّ، وذكرت كلّ واحدة منهنّ ما يوليها ابنها. فقالت واحدة منهنّ، وأمّ فيلويه ساكنة، وكانت امرأة صالحة وابنها يُظهر النّسك، ويدين بالبخل، وله حانوت في مقبرة بني حصن يبيع فيه الأسقاط. قالت: فأقبلتُ على أمّ فيلويه، قلت لها مالك لا تحدّثين معنا عن ابنك كما يتحدّثن؟... قالت: كان يجري عليّ في كلّ أضحى درهما. ثم قالت: وقد قطعه أيضا. فقالت لها المرأة: وما كان يجري عليك إلا درهما؟ قالت: ما كان يجري عليّ إلا ذاك، ولقد ربّما أدخل أضحى في أضحى. فقالت: فقلت: يا أمّ فيلويه وكيف يُدخل أضحى في أضحى؟ قد يقول النّاس: إنّ فلانا أدخل شهرا في شهر، ويوما في يوم، وأمّا أضحى في أضحى، فهذا شيء لابنك لا يُشركه فيه أحد.¹

ويربط القارئ خيطا بين نموذج يحتكر فصلين حضورا لا تكرارا، ولكنّها سطوة القراءة التي ترغم الكتابة على الحضور من جديد فمن قراءة ترتبط بصناعة نموذج جميل مرّ به في الفصل الثّاني؛ حيث وجد القارئ أنّ الجميل الذي تبذعه القراءة هو ذاك الصّمت الذي يلخّص الوجع، والعفو، والحلم؛ إنّها الأم التي لا تقول وتصمت لأنها ترفض أن يكون ابنها غير بار كما يعتقد الآخرون.

* ذكرنا القصة فيما سبق مع الشّروح في الفصل الثّاني، ص 15.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 179-180.

إنَّ لحظات الصَّمْت هي لحظات يُبنى فيها النَّمُودَج القرائي للأُم الصَّامدة والابن البارَّ من نسلها؛ لتُعَاد الصَّنَاعَة من خلال هذا النَّمُودَج ويعيد القارئ قراءته في هذا الفصل من منظور النَّص الذي يلتحم فيزهر ولا يكفي هنا أن تلتحم الكلمات وإلاَّ خسر القارئ النَّص في هذا المقام، إنَّ المعنى التَّحليلي الذي يرومه القارئ -كما ذهب أيزر- هو ولوج الإنسان إلى عالم واعيٍّ، ومن ذلك النَّمُودَج الصَّامت يكتشف حالة اللاوعي فيعود للواقع حتى يعايش ما ارتكبه من خطأ فيمكنه ذاك الوعي من تصحيح العالم بين يديه.

ويعني "إيزر" أنَّ التَّحام الشَّكل بالمضمون، والقاعدة الأمامية بالخلفية هو حاصل إجراءات القراءة لا حاصل عمل؛ وحينها يقف القارئ مفككا هادما لينتج نصًّا لا يحوي مضامين الكلمة؛ إنَّما الأصل هو التَّحامها مع الأنساق التي تحوي كلَّ الشرائع والأنظمة.

يقف قارئ "البخلاء" عند القراءة حذرا من سلطة النَّص، وتتغيَّر في ذهنه فكرة المضمون التي أَلْفَها؛ بل وبترصّد الكلمة في سياقها ليدرك المعنى الحقيقي فيها. إنَّه القارئ الذي يرى المضمون لُحمة تترصّد بالنَّص، وحينها يكتشف دوره الجديد في القراءة؛ ومثل ذلك ما أورده الجاحظ قائلا: "...وزرته أنا والمكي. وكنت أنا على حمار مكاري *، والمكي على حمار مستعار. فصار الحمار إلى أسوأ من حال الزور. فكلم المكي غلمانة، فقال: لا أريد منكم التَّبن فما فوقه، اسقوه ماءً فقط. فسقوه ماءً بئراً، فلم يشربه الحمار، وقد مات عطشا * فأقبل المكي عليه، فقال: أصلحك الله، إنَّهم يسقون حماري ماء بئر، ومنزل صاحب الحمار على شارع دجلة، فهو لا يعرف إلاَّ العذب. قال: فامزجه له يا غلام فمزجوه، فلم يشربه. فأعاد المسألة فأمكنه من أدن من لا يسمع إلاَّ ما يشتهي" ¹

* مكاري: مؤجّر الحمير.

* مات عطشا: يعني بلغ به الجهد مبلغه.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص94.

فحتى الحمار الذي يحمل أعباءنا وهو في حال العطش يرفض الماء المالح أو الممزوج؛ بل يريد العذب كما يشربه الإنسان؛ إنها المضامين التي تتحو بالقارئ إلى فلسفة الحيوان الذي يقترب من أن يكون ناطقا؛ في وقت يتعمد فيه الإنسان الإيذاء فلا يجابه بالرد، ولكن الحمار يأبى ويرفض الماء المالح.

وهنا تبرز فلسفة مجتمعٍ بأكمله حين يُقهر فيها الإنسان ويُهان ويُحرم فلا ينبت ببنت شفة ولكن ذاك الرّفْض يُلخّص رفضه كلّ الوجع. إنّ ترصدّ القارئ بالكلمة لا يعني البتّة ملاحظة معناها المعجمي - وإن وظّفه - إنّما هو ضمُّ الكلمة إلى العوالم التي يبنّيها قارئاً، فاحتاجت كلمة "الحمار" أن تأخذ حقّها لتتّم صناعة المعنى من خلالها، فقابل القارئ الحمار بالإنسان ليقابل ما يرفضه الحمار وما لا يقبله الإنسان أبداً. وقد تقطّن القارئ إلى مقابلة أخرى تتحدّر بالإنسان إلى مرتبة الحيوانيّة وتجعل منه الحمار الذي لا يرفض حمولة حتّى وإن عسّرت، ولكنّ الماء رمز للحياة بعذوبته لا بملوحته سيما وأنّه قرب نهر الفرات*؛ وعندها يتساوى الجميع في الرّغبة في الحياة حيوانا كان أو إنسانا وإن انحدر إلى مراتب الحيوان.

يخلق قارئ البخلاء من التّحام كلمة "الحمار" في تركيب الجمل منها - من خلال التشابهات - عالماً مثاليّاً يعالج به وقائع لم تحدث بعد. وحينها لا يقف عند كلمة "الحمار" فحسب؛ إنّها كلمة تأخذ المعنى الحقيقي من الظلم الذي يعيشه الإنسان في الحياة كلّ يوم.

* نهر الفرات: ورد ذكره في لسان العرب لابن منظور، ص 3367 بأنّه "اسم نهر الكوفة" والفرات: أشدّ الماء عُذوبة.

يسوق الجاحظ الجاحظ بعضاً من قصص أبي عبد الرحمن * حيث ينصح ابنه بعدم الشُّبّع في الأكل قائلاً: "أي بني، لم صفت أذهان العرب؟ ولم صدقت أحساس الأعراب؟ لم صحت أبدان الرّهبان، مع طول الإقامة في الصّوامع..."¹

إنّ شكل الكلمات هنا يحيل القارئ إلى جوهر الحياة وهو أنّ البطنة أفسدت على العرب كلّ شيء: الصّحة والبدن وجلبت الفقر وانفتحت على الشّهوات؛ فقصر عمرهم دون عمل أو تدبير؛ وعلى العكس من أهل البداوة فرغم الفاقة والحاجة فقد كانوا على درجة من الحذق والذكاء. وإذا يأخذ القارئ بفكرة النّظم فهو لا يلغي معنى اللفظة ولكنّها تأخذ مكانها من ناحية الفصاحة حيث "قيل: إنّما اختصّت الفصاحة باللفظ وكانت من صفته، من حيث كانت عبارة عن كون اللفظ على وصف إذا كان عليه، دلّ على المزيّة التي نحن في حديثها"²

فلا يمكن لقارئ "البخلاء" أن يتجاهل الكلمات: "صفت" و"صدقت" و"صحت" وهي تبدئ بحرف الصّاد وأنت على حركات متناغمة، وانتهت بالسّكون ثلاثتها، إنّ صفت من "صَفَو: الصّاد والفاء والحرف المعتلّ أصلٌ يدلّ على خلوصٍ من كلّ شوب، من ذلك الصّفا، وهو ضدّ الكدر."³ وقد ربطها الجاحظ بأذهان العرب ليدلّ على قوّة لغتهم؛ ثم أتى بكلمة "صدقت" وهي "صدق: الصّاد والدّال والقاف أصلٌ يدلّ على قوّة الشّيء قولاً وغيره. من ذلك الصّدق خلاف الكذب."⁴ وقد ربطها بالأعراب؛ ثم أتى بكلمة "صحت" فهي

* أبو عبد الرحمن: ورد ذكره في هوامش الكتاب ص167: وهو أبو عبد الرحمن الثوري، وهو من رواة الجاحظ في البخلاء، ومن سراة البصرة.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص173.

² الجرجاني (عبد القاهر)، دلائل الإعجاز، ص63.

³ ابن فارس (أحمد)، مقاييس اللغة، تحق: عبد السّلام هارون، دار الفكر، القاهرة ج3، دط، 1979، ص292.

⁴ المصدر نفسه، ج3، ص339.

من "صح: الصاد والحاء أصل يدلّ على البراءة من المرض والعيب وعلى الاستواء. من ذلك الصّحة زهاب السُّقم، والبراءة من كلّ عيب." ¹ إنّ أبا عبد الرحمن لا يسأل بصيغة "لم" من أجل الحصول على جواب؛ وإنّما هي صيغة إنشائية غرضها التّعظيم من شأن العرب والأعراب والزّهبان ليتّخذهم قدوة. وهو لا يسألهم عن شيء يرغب الإجابة عنه؛ ولكنّه يطلب منهم الانفتاح على العالم الآخر؛ وهو عالم مجسّد في العرب بدوهم وحضرهم وكذلك مجسّد من غير العرب كذلك.

إنّ القارئ يُحال بهذا النّص إلى حياة العرب العقلية وعلومهم ومعرفتهم في تدبّر الأشياء والفصل بين جيدها ورديئها، فحقّ له إذن أن تُلصق حياتهم بالعقل، والسؤال الدّفين كأنّه يقول له: اسأل عن عرب البدو وانهل من فصاحتهم وحذقهم في معرفة الأخبار وتبدّل الأحوال، وترقّب الطبيعة حتى استأثروا بملكة التّوقّع واعتكفوا الحياة في قباب تحجّ النّاس إليهم *؛ فحقّ له أن تُلصق حياتهم -إذن- بالإحساس بما أحسّوا ولا يمكن ثمة إلا أن يكون الصّدق معيارا لذلك، كما يطلب عبد الرحمن من ابنه أن يسأل الرّهبان عن فضل العبادة في صحّة الأبدان.

ويسترجع القارئ في هذا النّمودج متنوّعا من فئات البشر التي لا يحكمها العُرف فكلّ طبيعته؛ كما لا يحكمها دين ولولا ذلك لمثّل له بالمسلم الذي يتعبّد، لقد ركن القارئ إلى هذا الكلام - وإن قصر - فهو يحيله إلى أن ينهل الإنسان من الآخرين فكراً؛ وأن ينهل من كل الحضارات مادام الأمر مرتبط بالبناء لا الهدم، ويقف القارئ عند هذا النّمودج ليكون موضوعياً في أخذ الأشياء التي تهدف إلى رقيّ الإنسان لأنّه الأساس

¹ ابن فارس (أحمد)، مقاييس اللغة، تحق: عبد السّلام هارون، ج3، ص281.

* ومثله ما ورد في موسوعة قصص العرب، ص ص 13-14 أنّ الشعراء يحجّون إلى عكاظ حيث النّابغة الذّبباني تُضرب له قُبّة ليحكم أيّهم أجود شعرا.

في تعاملات الحياة؛ وبه تُبنى الحضارات. إذن فالمزِيَّة ليست بفضل البخل على الكرم أو العكس؛ إنّما هي بما ينجم عنهما من فضائل تجعل للحياة معنى عند كل تجربة.

لقد عاب الجاحظ البخل حين قال: "وحديث سمعناه على وجه الدهر. زعموا أنّ رجلاً قد بلغ البخل غايته وصار إماماً يحبّ المال حبّاً جمّاً يناجيها ويتكلّم معها... وكان أهله يتمنّون له الموت كي يعيشون..."¹ يحاصر القارئ في هذا المقام شكل الكلمات متسائلاً: هل يكون النّظم بهذه الكلمات والبحث عن مضمونها؟ فيرفض الكلام مكبلاً يبحث عن المضمون الذي يُشبع النّسق والطّريقُ إليه تساؤل عن جدوى الحياة؛ متمنّياً موت الرّاعي أباً كان أو قائداً حينما يرتبط الأمر بالبخل فيتمنّى الإنسان الموت لأقرب النّاس إليه، فيحسّ بالحياة تدبّ من جديد.

وهو المعنى الذي يحيل القارئ إلى الوجد القرائي؛ الذي يحوّل كلمة "الحياة" مرتبطةً برجل صار إماماً في البخل إلى ألم وموت وهو معنى يلاحقه عند كلّ قراءة، ولكنّها القراءة تنتفض فتؤدّي إلى انفتاح على الحياة من جديد - رغم الآلام - وسعادةً بمجرد أن يغيب من كانوا سبباً في التعاسة فبغياهم يدرك الإنسان السّعادة.

2 شرف الكلمة: سبك للمعنى وملأ للفراغات:

إنّ الكلمة لا تحيل القارئ إلى المضمون الذي يتخيّله من معناها المعجمي كما اعتاده؛ إنّ القارئ الذي يقرأ الكلمة بتوظيف الخيال - وهو رأي إيزر كما أوردناه سابقاً - وهذه الكلمة التي تتحمّل طاقة لا متناهية من المعاني تحتاج أن يقولها القارئ في النّسق

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص202.

الذي يجب أن تكون فيه؛ حين يحوّل اللاوعي إلى وعي؛ هنا يرتبط الموت بمن هو قريبه؛ ويدخل القارئ في اللاوعي حين يتمنى الإنسان الموت لمن هو أقرب إليه رافضاً ما يتمناه؛ ولكنها محطة اللاوعي التي يبني بها أخيلةً في النص يُعاش بها واقعه المؤلم، فيستفيق من غيبوبته فيمن كان يعتقدهم أقرباءً له وقد ابتعدوا لما تخلّوا عن مسؤولياتهم المنوطة بهم؛ وحين ذلك يتمنى القارئ موتهم بإيقاف الوجع الذي كانوا سببا فيه؛ إن هذا الموت هو فرقة الأرواح بين من كانت تحكمهم علائق وطيدة ثم تلاشت. لقد أدرك القارئ حينها جوهر القراءة فعلا وأدرك أن ثنائية الحياة والموت ترتبط بجدوى الحياة التي يعيشها لا بالجسد؛ فإن كانت جريمة شريفة انتعشت الأجساد وشعرت بقيمتها في الحياة فاعلة؛ وإلا فقد تحيا الأجساد في ضلوع ميّنة لا تشعر بقيمة الحياة.

وكذلك يرتبط مقام الكلام في دحض منظور الكرم هادماً؛ واتخاذ كلّ ما يتعلّق بالإنسان فلسفةً في الحياة لا مجرد كلمات ينتهي عند معانيها السطحيّة؛ ويقف القارئ عند هذه الفكرة ليعيب منظور السرف مرتبطاً بالنفس وشهواتها بعد أن أدركه القارئ في فصول سابقة ومرتبطة بالمجتمع متفاعلاً؛ حيث يأخذ القارئ مفهوم السرف مرتبطاً بفلسفة التدبير ومخاطرها، والإفراط في الأكل والشبع، وإنّها إحدى قصص الجاحظ تُلخّص على لسان الثوري حيث تُبرز منظوراً هادماً للإسراف حيث يقول: "قال بعض الحكماء: "إذا كنت بطينا فعَدّ نفسك في الزّمني" وقال الأعشى: والبطنة ممّا تُسفه الأحلاما*. واعلم أنّ الشّبع داعية البشَم، وأنّ البشَم داعية السّقم، وأنّ السّقم داعية الموت. ومن مات هذه الميئة مات ميئةً لثيمة، وهو قاتل لنفسه، وقاتل نفسه ألوم من قاتل غيره. واعجب إن أردت العَجَب." ¹

* الزّمني: وردت في حواشي الكتاب ص 171 مفرداً الزّمين، وهو ذو العاهة المستديمة.

* البيت للأعشى يقول: يَا بَنِي الْمُنْذِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَالْبِطْ خَةُ يَوْمًا قَدْ تَأْفَنُ الْأَحْلَامَا.

وقد ورد في ديوان الأعشى الكبير، شرح وتعليق: محمد حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، دط، ص 247

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي ، ص ص 171- 172.

فلا شيء منزّه لأن يكون الإنسان مثاليًا وكلّ معرّض للنقد والتّمحيص، فكما أنّ للبخل حدّ كذلك فإنّ لإكرام النفس بالنّهم والشّبع عواقبه الوخيمة؛ خاصّةً إذا ارتبط الأمر بالشّيء الذي يزيد عن حدّه وهو يُنذر بعاهة تلتصق بالإنسان فيصل إلى مرحلة الإدمان؛ فيتساءل القارئ عندها أيّ عاهة هذه التي يوسم بها وهو يكرم جسده بأن يرتوي ويشبع وهو من باب إكرام النفس وهي الأولى؟ ليحاول القارئ إكمال القراءة علّه يجد جوابا لسؤاله فيفتاحاً بشطر البيت للأعشى "والبطنة ممّا تُسفه الأحلاما" * وكيف لا وهو أدري بالطّرب وما يفعله حتّى قال النّقاد "والأعشى إذا طرب" ¹ ليؤكد أنّ الشّبع بابٌ للسّقم والموت، وإنّ السّقم هو علّة الأجسام وهو علّة الأرواح كذلك، وإنّ علّة الأرواح أشدّ وأعظم، وإنّ عليل الرّوح كالغافل الذي لا يحيد عن خطئه فيرمي بنفسه إلى التّهلكة فينتهي إلى الموت؛ فإنّ كان جسدياً أحسّ بوجع البذخ الذي كان فيه ؛ وإنّ كان روحياً ظلّ في غفلته فمات قلبه عن الإحساس بالآخرين وبطلّ مهمّشاً حتّى وإن اجتمع كلّ النّاس من حوله يُبدون له الاحترام الولاء.

وممّا ورد في قول الجاحظ أنّه "سابّ رجلٌ أيّوب بن سليمان بن عبد الملك فقال: في بعض ما يسبّه: ماتت أمّك بعرّاً، وأبوك بشمّاً" ² إنّ أول ما يدع القارئ في هذه الجملة يبتعد عن شكل الكتابة؛ وأول ما يجذبه هو الكلمة التي تتدرج في باب الفصاحة "فما دعا القدماء إلى أن قسّموا الفضيلة بين المعنى واللفظ فقالوا: معنى لطيف ولفظٌ شريف." ³ إنّها العلاقة الأسرية التي تبرز من خلال هذا الحوار وهي بين الزوجان أخصّ، فيقف القارئ

¹ ابن رشيق (أبو علي الحسن)، العمدة في محاسن الشّعْر وآدابه ونقده، تحق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، سوريا، ط5، 1981، ج1، ص 95.

* ورد شرحها عي حواشي الكتاب، ص 185 بأنّ: البغر يعني: العطش الذي لا يرتوي صاحبه ، وأنّ البشّم: يعني: التّخمة من كثرة الأكل.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص185.

³ الجرجاني (عبد القاهر) ، دلائل الإعجاز، ص63.

حينئذ عند الأب الذي مات تخماً فلا يبدو له ذاك أمراً عجباً؛ ولكن الأمر يستوقفه عن موت الأم عطشاً لينفش في مضمون الكلمات، فيجد أنها الأم التي تبحث عن قطرة تبلّ ريقها وهي زوجة لرجل يعيش الرّخاء؛ وإنّ هذه القطرة التي تبغيها الأم مجازاً يدلّ على ما زهد من الأكل لتعيش ومع ذلك لم يتسنّ لها ذلك؛ ثم أين يتجلى دور الابن في إكرام الأم حينما يتخلّى الآباء عن مسؤولياتهم، ومع كلّ ذلك فهم في الأمر سواء، والإثم يحمله الأب من خلال القول لبخله لا الأم لعوزها؛ ثم إنّ موت الأب هو موت الروح التي لا تحسّ بأهات الآخرين خاصة إذا كانوا قطعة من جسدها. وإنّ السؤال الذي يُطرح: لماذا اختار الجاحظ كلمة "بغرا" ولم يختَر كلمة "عطشا"؟ ولماذا اختار كلمة "شبيّاً" ولم يختَر كلمة "تخماً".

وهنا ينمو السؤال بما تتكوّن الفكرة وبم تلبّس؟ أ بالمعاني أم بالألفاظ؟ "فأيّ شيء وجدته الذي تلبّس به فكرك من بين المعاني والألفاظ فهو الذي تُحدث فيه صنعتك وتقع فيه صياغتك ونظمك وتصويرك" ¹ إنّ الأب والأم يجسدان روعة الحياة فالأمّ تموت ألف مرّة لأنها لا ترتوي، والأب تنهل التّخمة من جسده وهو لا يدري، وقد لخصّ هذا القول وجع الألفة بين أقرب الناس ليموت الطرفان؛ فحينما موت للجسد وحينما آخر موت للروح وهو يلخص خيبة الحياة.

إنّ الوصول إلى المضمون لا يعني أنّ يكون الشّكل ممراً له؛ ولكنّ جوهرها آخر يصل إليه القارئ فينسلّ به إلى عوالم أخرى، والوقوف - إذن - عند القراءة لا يربط القارئ بالضرورة بجدوى تثبيت منظور البخل أو منظور الكرم؛ إنّما هي العوالم التي اكتشفها من خلال المنظورين ليصحّ مفاهيمًا إذا ما صُدِم بواقعه، من ذلك قول الجاحظ: "دعا

¹ الجرجاني (عبد القاهر)، دلائل الإعجاز، تعليق: محمود محمد شاكر، ص 51.

عبد الملك بن قيس الذئبي رجلاً من أشرف أهل البصرة، وكان عبد الملك بخيلاً على الطعام، جواداً بالدرهم، فاستصحب الرجلُ شاكراً* فلما رآه عبد الملك ضاق به ذرعاً. فأقبل عليه، فقال له: ألف درهم خير من احتباسك علينا. فاحتملَ غُرم ألف درهم، ولم يحتملَ أكلَ رغيف¹ إنَّ التحام شكل القراءة بالمعنى في هذا المقام لا يرتبط بالبخل وحده؛ بل يرتبطُ بالعطاء والسَّخاء بألف درهم ولكنَّ الأمرَ يشترطُ الأمن والسلام.

والوصول إلى المعنى ليفرض على القارئ الكلام عن مزية القراءة كما أوردها الجرجاني قائلاً: "...وانَّها لجنس من حيَّز المعاني دون الألفاظ، وأنَّها ليست لك حيث تسمع بأذنك، بل حيث تنتظر بقلبك، وتستعين بفكرك، وتُعمل رؤيتك، وتراجع عقلك وتستجد في الجملة فهمك."² ومزية المعنى من خلال ما أورده الجاحظ لا ترتبط بمسألة السَّماع أو الوقوف عند الكلمات في هذا المقام؛ إنّما ترتبط بإعمال الفكر والقلب والعقل؛ ففي مثل ذات المثال يقف القارئ وتنتابه مشاعر متنوعة من العمل الذي يقرأه فقد "نشر بالآلم أو بالإثم أو بالقلق، فإنَّنا ننتظر منه أن يعالج تلك المشاعر لكي يحولها إلى تجارب مرضية"³.

وهناك يحول القارئ هذه الحالة من القلق التي يجعله يرفض نصّاً يُهين ضيفاً فيُقايضه بدراهم مقابل أن يغادره فلا يراه، ويحضر في هذا المقام توظيف كلمة "احتباسك" التي تحيله إلى تصحيح رؤية بأكملها حيث تكفل للإنسان العيش في أمن وسلام، وتتكشَّف المزية بإقحام هذه الكلمة في سياق الجملة؛ الذي يُنذر بخطرٍ من يندس بينك

* شاكراً: كلمة فارسيّة أصلها جاكراً أي العبد والخادم.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، 227 ص ص - 228.

² الجرجاني (عبد القاهر) ، دلائل الإعجاز، تعليق: محمود محمد شاكر، ص 64.

³ Holand (Norman) , the dynamics of Literary Response, Printed in the United states of America, 1968, p75.

دائماً فهو مؤشّر لهلاكك. إنّ الجود بالمال عند "عبد الملك بن قيس" أهون وأقطع للفتن من الجود في مجالس الطعام التي تتكشف فيها أسرار البيوت، وتُزال فيها الحواجز، فيفضّل الجود بأعلى المال حتى تُحفظ لكلّ حرمة. وإنّ كلمة "احتباسك" تستأثّر بالشرف لتكشف عن حقائق أخرى في الحياة وهي أجدر أن تكون مجدية إذا ما كيّفها الإنسان في حياته اليومية.

وشرف الكلمة لا يتعلّق بالكلمة حسنةً وسلسةً وعذبةً، إنّ شرف الكلمة يرتبط كذلك بالكلمة السيئة التي يعسر مرورها في حلق القارئ غصةً وكلّما طوّعها - وإن عسرت - اكتشف عالماً واعياً يستوعب الحقيقة أكثر، وعندها يكتشف أنّ الحياة توجعه ليسعد فيما بعد و"عبد الملك بن قيس" يريد أن يسلم فيسعد؛ لذلك فهو يدفع مقابل ذلك ما لا فهو عنده أقطع من فتنة اللسان في المجالس.

والوصول إلى سبك المعنى يقتضي وجود شرف الكلمة لأنّ المعاني موجودة تبحث عن من يكتشفها وهي كما يراها الجاحظ "مطروحة على الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي، والمدني، وأنما الشأن في تخيير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك".¹

يقف قارئ "البخلاء" عند الكلمة التي ترسم بالمعنى وتزداد سموّاً كلّما التحمت مع التركيب لتحلّ مرتبة الشرف كما ذكرها الجاحظ، ومثله ما ذكره سهل بن هارون قائلاً: "وعبتموني أني أقدم المال على العلم؛ لأنّ المال به يُغاثُ العالم، وبه تقوم النفوس قبل أن تعرف فضيلة العلم. وأنّ الأصل أحقّ بالتفضيل من الفرع. وأني قلت: وإن كنّا

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، الحيوان، ج3، ص131.

نستبين الأمور بالنفوس، فإنّا بالكفاية نستبين، وبالخلة نعلمى. وقلتم: وكيف تقول هذا وقد قيل لرئيس الحكماء ومقدم الأدباء: العلماء أفضل أم الأغنياء؟ قال: بل العلماء. قيل: فما بال العلماء يأتون أبواب الأغنياء أكثر ممّا يأتي الأغنياء أبواب العلماء؟ قال: لمعرفة العلماء بفضل الغنى، ولجهل الأغنياء بفضل العلم. فقلت: حالهما هي الفاصلة بينهما. وكيف يستوي شيء ترى حاجة الجميع إليه، وشيء يُعني بعضهم فيه عن بعض¹. حيث يفتتح القارئ هذا الحوار بلفظة "عبتوموني" ليبرز ما عيب عليه حين قدّم المال على العلم واحتجّ بأنّ المال به يُغاث العالم في الوقت الذي كان رأي رئيس الحكماء ومقدم الأدباء عكس ما ذهب إليه سهل بن هارون.

ويبدو أنّ القارئ مطمئنٌ للكلمة وهي تعلو في عزّ وترتبط برئيس الحكماء، والمرء يقبل بالحكمة فكيف لا يرضى بمن يرأسها؛ كما ترتبط الكلمة في عزّ بالمقدم والمرء يقبل بالأديب فكيف لا يرضى بمن يتقدّم الأديب أدباً ولغةً. ورغم ذلك فسبك الكلام يتّجه إلى "سهل بن هارون"^{2*} وهو يصرّ على موقفه وإن كان خلاف موقف الحكماء والأدباء، واعتبروه عيباً، والوقوف عند كلمة "عبتوموني" ملتحمةً بالكلام نسيجاً يصرخ أنّ لي رأيّ وإن لم أنتسب إلى تلك الفئة التي تتمرس الحكمة والأدب في صوت هو صوت الواقع.

إنّ إصرار الأصمعي على رأيه - وإن خلت صفته - يسري في عروق القارئ ليلاحقه بما هو معقول فينطلق من التشابه ليقابل التجارب التي يعيشها الإنسان، ويتساءل القارئ لحظتها: هل يستطيع أن يأخذ قراراته من خلال ما قرأ ويلاحظ؟ وعندها يقف القارئ برهة

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 41-42.

* ذكر في حواشي كتاب البخلاء، ص 34 بأنّه: سهل بن هارون وكان من الخطباء الشعراء الشعبيين.

^{2*} سهل بن هارون: ورد ذكره في موسوعة قصص العرب، إبراهيم شمس، ج 1، ص 316 بأنّه كان بخيلاً. كما ذكر في تاريخ العصر العباسي الأول، شوقي ضيف، ص 727. أنّه اشتهر في زمانه بالحكمة والبلاغة.

ليستتطق الواقع ويبحث عن ثنائيات المال والعلم محاولاً الاقتراب من رأي "سهل بن هارون" فيجد أنّ المال يتقدّم والعلم يتراجع؛ ثم إنّ المال يخلق الغنى والأغنياء، والعلم يلبّسه العلماء فما بقي من الحديث إلا أن تراجع العلماء وتقدّم الأغنياء، لقد كسر القارئ حاجز القراءة الذي كان يجذبه بالكلمة شكلاً تحيلنا إلى مضمون - سواءً أارتبطت بالأغنياء أم بالعلماء - إلى نسقٍ يرتبط بواقع مؤلمٍ يُهان فيه العالم ويُوقّر فيه الغني.

وينتبه قارئ كتاب "البخلاء" في بعض القصص إلى مسألة هامة وهي العلاقات النفسية بين النص والقارئ؛ حيث تُبنى هذه العلاقات على قدر هام من مسألة تلقي النص الذي يتحرّك في لحظته بكلّ صدق. ولقد صوّر الجاحظ كذلك البخيل من خلال تمثيل حركاته وتصرفاته، وإشارات يديه التي يقوم بها، والعلامات التي تبدو على وجهه، وتصوير حالة القلق التي يبدو عليها من خوف أن يفتضح أمر بخله، أو موضوعيته فيما ذهب إليه من آراء، كما صوّرت بعض القصص نفسية الذين يُمارس عليهم البخل وانكسارهم وما يحسّون به، ويتطلّب الموضوع قليلاً من التروّي حتى لا يتعالق القارئ في النصّ منحازاً لهذا أو لهذا.

وهاهو القارئ مرة أخرى بين يدي الجاحظ يقول: "قال حسّان: كان عندنا رجل مقلّ، وكان له أخٌ مكثّر، وكان مفرط البخل، شديد النّفج، فقال له يوماً أخوه: ويحك! أنا فقير مُعيلٌ، وأنت غنيّ خفيف الظّهر، لا تعينني على الزّمان، ولا تواسيني ببعض مالك، ولا تنفرج لي عن شيء؟ والله ما رأيت قطّ ولا سمعتُ أبخل منك. قال: ويحك! ليس الأمر كما تظنّ، ولا المال كما تحسب، ولا أنا كما تقول في البخل ولا في اليُسْر. والله لو ملكتُ ألف ألف درهم لوهبتُ لك منها خمسَ مئة ألفِ درهم. يا هؤلاء، فرجلٌ يهبُ في ضربةٍ واحدة خمسَ مئة ألف يُقال له بخيلٌ؟"¹ إنّهُ المجال الذي يتحرّك فيه قارئ البخلاء مرتبطاً

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي، ص 287.

بالتحليل النفسي وهو "تشخيص للحواجز التي تحول بين القارئ والحقيقة"¹ واختراق القراءة بنماذجها المؤلمة؛ وهو كذلك مجالٌ لمعايشة الواقع حينما يجعل القارئ من المجال النفسي حيّزاً يتواصل به مع القراءة؛ خاصةً إذا ارتبط الموضوع بالأسرة الصغيرة كيانا لا بدّ أن يتفاعل إيجابياً في الحياة، وأين تظهر القدرة على الإحساس أولاً؛ فإن تجسّد ذلك أمكن للقارئ الكلام عن التلاحم والعطاء والبناء.

ويجنح القارئ في هذا القول إلى زاوية القراءة التي يلتبس فيها إحساس الأخ الفقير؛ الذي يفقد إحساس أخيه الغني تجاهه فيقف له مذكراً بلفظة "ويحك" و "ويح" تعني "الواو والياء والحاء. يُقال ويح: كلمة رحمة لمن تنزلُ به بليّة".² فهو الفقير الذي يُنذر أخاه بالبليّة التي هو فيها؛ وهنا يقف القارئ مذهولاً أمام هذا الكلام الذي يقلب له موازين القياس فالواضح أنّ الفقير هو المُبتلى، ولكنّ ما قاله يعكس الأمر رأساً على عقب؛ فيستشعرُ القارئ ذاك الإحساس الرهيب المرهف بين الأخوين؛ فبدل أن يلتهي الفقير في آلامه هاهو ينفرد ببليّة أخيه الكبرى فتتكشف في قوله: "أنا فقير مُعيل وأنت غنيّ خفيفُ الظّهر"

إذن فضمني الكلام أنّ البلاء تُصاب به أنت وحدك حينما لا تحسّ بعجز في تدبير أموري وعيالي؛ وهم كُثُر وأنت الغني وعيالك أقلّ مني فأنت في بلاء حينما تتركني في هذه الفاقة غير مكترثٍ بحالي؛ وعندها توجّه القراءة القارئ إلى مسألة هامة وهي أن الفضل بين يد الإنسان ليس ملكه ولا هو من حقّه؛ بل هو من حقّ الآخرين فإن مسكه أصيب بالبلاء، ولا يلبث القارئ أن يرسم هذه الصّورة الجديدة حتى يردّ الأخ الغني باللفظة نفسها "ويحك" وهي إنذارٌ منه أنّه يسيء به الظنّ، إنّ الأخ الغنيّ يقول

¹ فولغانغ (إيزر)، فعل القراءة، تر: حميد لحميداني و الجلاي الكدية، ص39.

² ابن فارس(أحمد)، مقاييس اللغة، ج6، ص77.

لأخيه: لو علمتَ بنيّتي تُجاهك لأدركتَ أنّي لست ببخيل كما تعتقدي. ومنظور الكرم والبخل من هذا المقام لا يرتبط بالمال وحده؛ بل يرتبط بمدى تفاعل الإنسان في المجتمع، ومتى حقّق ذلك تماهى البخلُ مع الكرم بمنطق الصّلاح والبناء؛ لتماهى العلاقات بين النّاس خاصّةً بين الأخوين. إنّ القارئ يُقابل النّصوص التي بين يديه مع عالمه فيبحثُ عن التّشابه بينها؛ وليس الهدف هو تحديد ذلك التّشابه فحسب؛ إنّما الهدف هو نقلُ التّجربة لأنّ "الاستدلال بالتمثيل يعني تشكيل بنية واقعيّة تسمح بإيجاد أو إثبات حقيقة عن طريق تشابه في العلاقات".¹

لقد أدرك القارئ حلمه القرائي بأن يعيش لحظةً لليقظة بتحويل اللاوعي إلى وعي؛ ذلك العالم الذي يخترعه في أذهانه كي يضمّد به آلامه، ومثله عاش الأخ الفقير في هذا العالم حينما ردّ عليه أخوه، وصمته يعني أنّه دخل في هدنة القراءة وليجعل منها هدنة في الحياة، لقد ضمّد الأخ الفقيرُ جرحه باختراع عالم جميل يجمع بينه وبين أخيه، وهذا العالم مسيّج بالعواطف التي تمنع أحدهم من أن ينفصل عن الثّاني مهما اختلفت الأسباب، ويبدو أنّ الأخ الغني يخترع العالم ذاته؛ ولولا ذلك لما اخترع خيالاً يملك فيه ألف ألف درهم فتمنّى أن يهبَ أخاه الفقير نصفها.

وهو الأخ الذي كذلك يخترع أفانين القول ليضمّد جراح أخيه بالشك الذي يحوِّله إلى اليقين في حلم يقظة، وإنّها العلاقات فعلا - وإن عاشها الإنسان في حلم - فهي ترفع الكلمة إلى مرتبة الشرف فتوطّد حياة الإنسان وتمنعها من أن تتهدم مهما تصدّعت.

¹ Reboul (Olivier), Introduction à la rhétorique, 4 édition ,PUF, paris,2011, P189.

ثانيًا - التلّفظ والتلفظ الضمني:

1 - القارئ يصنع الحجة بين الراوي والمروي له:

يستثمر القارئ نواتج المبحث الأول المتعلّق بنظرية النّظم، والوقوف عند جوهر الكلمة الذي يصنع النصّ لحمة حينها يتجسّد الوعي قبل الفهم. ويقف القارئ عند هذه النظرية متعاضدةً مع منظور التلّفظ-الذي رآه في الفصل الأوّل- متعاونًا معه لتكتمل مسيرة بناء الحجة؛ هاهو القارئ يعود للتلفظ الذي يبني به المعنى بعد أن ترسّبت في ذهنه مفاهيم النّظم والتحام المعنى.

وتبدو في هذا المقام قاصرة تحتاج أن تلج عوالم السرد ليفصح النصّ أكثر، حيث يستفتح القارئ القراءة واعياً بأنّ معنى النصّ يُبنى بالتحام الشّكل مع المضمون؛ والسرد كذلك يُفصّح عن تقابلات أخرى ترتبط بالشّكل والمضمون أيضاً؛ إنّه الراوي والمروي له في النصّ، وإنّها "الأنا" و"الهو" التي تدخل عوالم السرد لتتسج عالماً من النصّ؛ وهو عالم ينطق عن الحجة فيتحوّل السرد من معاونٍ على رسم الحجج وبنائها إلى مستأثرٍ بها؛ يتقّفها أينما وجدها.

ومن هذا المنطلق فلا خطاب موجّه لشخص بعينه أو لأمةٍ بعينها، إنّه امتزاج الخطاب في عوالم السرد التي لا تفصح عن السارد فينسلّ من عنق الخطاب، كما أنّها عوالم لا تفصح عن المسرود له فهي موجّهة له أو لغيره فيتحرّى موضوعيّة الخطاب، يقول طودوروف: "وليس المسرود له هو القارئ الفعلي تماماً، كما أنّ السارد ليس هو

الكاتب¹. إنَّ قارئ البخلاء يقف عند قصص تنتوِّع مواضيعها بين البخل والكرم، والسياسة وأفانين التعامل، وعلى الرغم من هذا التباين إلَّا أنَّ الخطاب فيه لا يرتبط بإنسان بعينه؛ حتَّى وإن اقتربت القصص نحو الواقع؛ فالقارئ لا يلمس في القراءة أنَّ المتكلِّم هو الجاحظ في كثير من القصص؛ وذلك يعود إلى أنَّ متنوعاً - كمثل الذي مرَّ في فصول العمل - ارتبط ببيئات خصبة من الصعب أن تُنسب لشخص بعينه؛ سيما إذا ارتبط الموضوع بالجدل والمحاكاة.

وينطلق السرد في بعض قول الجاحظ بفعل "عَلِمْتُ" ليخرج الجاحظ عن مسؤولية السرد فيحيِّله إلى جمع المتخاطبين بعلم ما قد حصل؛ وليدخُل الجاحظ مردداً الذي حصل قائلاً: "قد علمتم ما قال صاحبنا لأخي تَغْلَبَ فَإِنَّهُ قال: ... إني لو أمكنت النَّاس من مالي لنزعوا داري طوبة طوبة... قال اسماعيل: وسمعتة يقول: عجبت لمن قَلَّت دراهمه كيف ينام؟ ثم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلَّم في وصية المرء يوم فقره وحاجته، وقبل أن يُغرغر: "الثُلث والثُلث كثير" فاستحسن الفقهاء، وتمنى الصَّالحون أن نُغَضَّ من الثُلث شيئاً، لاستكثار رسول الله صلى الله عليه وسلَّم الثُلث، ولقوله: "إنَّك إن تدعُ عيالك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكفّفون النَّاس"²

يبدأ السرد بالتقرير بتوظيف "قد" مردوفاً بفعل "علمتم" حتى يخرج السارد عن مسؤولية الكلام ويجعل ما سيقوله من باب علم المخاطبين والقارئ بينهم؛ ثم يروي بعد ذلك قوله "ما قال صاحبنا" ليقترّب من قوله مقتتعا بلفظة "صاحبنا" حيث يقترب الجاحظ من السرد شيئاً فشيئاً ليرتبط المَقُول بالصَّاحِب؛ ولكنّه لا يصرِّح بذلك ليجعل الشخصيات تتكلَّم عن نفسها في كلِّ مرّة. ويعود بالتوكيد عن طريق "إنَّ" فيُلحِق الكلام

¹ طودوروف (تزيطان)، الشعرية، تر: شكري المبخوت، ص58.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التونجي، ص145.

بالصاحب وينسلّ من السرد عن طريق فعل "قال" ثم يخرج الجاحظ ورواته أخيراً عن السرد تماماً ويتركوا المسؤولية لمن ارتبط به السرد حقيقة عن طريق القرائن اللغوية. إنّ مضمون القول ممّا ورد يُبرز أنّه لو أنفق الرّجل من ماله للنّاس دون تدبّر لفقر وأكنى عن ذلك قائلاً: "لنزعوا داري طوبةً طوبةً".

يدخل القارئ في دوامة ترسم له بعداً عميقاً لمفهوم الكرم آخذاً بما آل إليه السارد، فيجرّد منزله شيئاً فشيئاً إلى أن يؤول إلى فقر مذقّ؛ ولا يلبث القارئ فازعاً من عاقبة يكرهها كلّ إنسان؛ حتى يحاصره الرّاي قائلاً: "وسمعتَه يقول" ليدنو من القارئ متحقّقاً من القول سماعاً فيؤكّد ما ورد من رأي، ويستدلّ بقول الرّسول صلّى الله عليه وسلّم وباجتهاد الفقهاء فتدعّم الحجج موسومةً بالسلطة؛ وهذه الحجج تجعل القارئ في أفق قرائي يؤسّس رؤية منطقية توجّهه إلى جدوى تأمين حياة كريمة لمن يستحقّون أن يعيش من أجلهم؛ إنّ لا شيء يرتبط بالإنسان يقبل الكلام حجةً إلّا أن يكون واقعا يقبله ويتفاعل معه. فعلاً إنّها الحياة تسعد حينما يسعدُ فلذات أكباده حين يؤمّن لهم عيشاً كريماً بدلاً من حياة الفاقة والعجز.

ويرتبط القارئ في بدء القراءة متنبّياً أنّ السرد ينشأ من "فعاليتين اثنتين: تسمية الأشياء والأحداث على نحو دقيق، وتنظيم الأسماء، وينبغي أن يكون السرد الناتج عن ذلك معنى هو ليس شيئاً أضافته الكلمات إلى القصّة؛ إنّ الكلمات، مثالياً، توضّح معنى ما كان موجوداً طيلة الوقت وتسلب الضّوء عليه لكي نستطيع أن نقرأه.¹ ومثله نبر لهجة الخطاب المتصاعدة في قول الجاحظ على لسان ابن التّوأم * لأبي العاص قائلاً:

¹ مارثن (والاسن) ، نظريات السرد الحديثة، تر: حياة محمد جاسم، المجلس الأعلى للثقافة، الاسكندرية، دط، 1998، صص 233-234.

* ممّن تمرسوا في اللّغة وتضلعوا فيها؛ وقد ورد ذكرهم في هوامش الكتاب.

"إني أحذرك مصارع المخدوعين فمالك جمعته بكّد بعدما تذوّقت طعم الفقر، فدعني من حكايات المستأكلين، وليس ما يُقال واقعا فقد قال بعض أهل زماننا: "ذهبت المكارم إلّا من الكتب" وما رأيت أحداً أنفق على قوم ماله كان غناهم سبب فقره أنّه سلّم عليهم حين افتقر فردّوا عليه؟ واستشهد بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ ﴿٤٤﴾ **القلم: ٤٢**¹ حيث يحذّر ابن التّوأم في حديثه أبا العاص من نصيحة التّفقي عن فضل الجود، وقد حدّره من الفقر الذي يُلحق به وعندها لن ينفعه أحد؛ فالطّريق الذي نتّخذه له أوجهٌ لا بد أن نتحرّى الحكمة في السّير فيه، وأن لا يكون مبنياً على العاطفة عشوائياً فتؤدّي بأنفسنا إلى التّهلكة؟

يعيش قارئ البخلاء الذي التّيه بين خيبات القراءة والعجز من أن تتكشف له شخصيات النّص هل هي حقيقة أو أنّها مصنّعة؟ ولكن ماذا لو كانت الأسماء والأحداث والأشياء كاذبة أو مغالطة فالحلّ ثمة هو "إنّ ما ينبغي أن نفعله أو يفعله السّارد هو أن نعود إلى بداية القصّة ونعيد قراءتها على ضوء معرفتنا الجديدة، وحيثما كنّا، من قبل، رأينا حبّاً وفهما حقيقياً وصعوبات خارجيّة، وخيبات، قد ندرك الآن لا إشارات واقعيّة إلى الحقائق ولكن تمثيلاً خيالياً (مجازياً، استعارياً) لرغبة أو حاجة تتحوّل من شخص إلى آخر ولا يمكن أبداً أن ترضى، وربطاً خادعاً للآراء، وإسقاطاً لعدم كفايتنا عن العالم الخارجيّ، ورفضنا لقبول الاختلاف بين ما نريد وما عليه الأحوال. ولا تعود للكلمات تسجيلاً لما حدث حقّاً؛ إنّها تُعتبر الآن رموزاً. نصّ تمثّل فيه كلّ كلمة فكرة مختلفة عما تسمّيه الكلمة."²

والنّسأول الذي يُطرح في هذا المقام: هل أنّ فعلاً ماورد في كتاب البخلاء واقعياً؟ وإنّ قبل بالشّخصيات واقعيّة منسوبة إلى تاريخ محقّق * فهو حاصل فعلاً بعمل تبنته تلك

¹ يُنظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي ، ص ص 261- 262.

² مارثن (والاسن) ، نظريات السّرد الحديثّة، تر: حياة محمد جاسم، ص 234.

* ومثلاً أبو العاص والتّفقي وغيرهم ممّن ذكروا في كتاب البخلاء.

الشخصيات؛ ثم هل يمكنه حصر ومتابعة الأماكن الوارد ذكرها وما حدث من وأحداث ليحكم على أنها فعلية، وعليه يترتب من هذا السؤال أجوبة تتخللها ثغرات للبس وللذهول والحيرة تجعل القارئ غير واثق من حقيقة لا تجيب عن أسئلة أين وقع؟ وما الذي وقع؟ ومن قال؟... وغيرها من الأسئلة التي تتراكم في ذهنه حين يطفو عالم من الخيال؛ فيحوّل الأشياء إلى رموز لا تفصح عن مكنونها؛ إنّما تتجّه نحو القارئ وظيفياً ليتمثّل ما قيل لا من قال وأين وكيف.

لقد بنى القارئ من هذا الكمّ المتراكم أكواماً من المعنى ينتظر التصنيف فتبرز الحجج؛ وإنّ بناء الحجّة من منظور السرد ينتهي ليدخل القارئ فاعلاً في ديناميّة القراءة، فيعيش فسحة بين قبول بعض النماذج ورفض بعضها الآخر، وبين الإعجاب والاشمئزاز؛ وعندها لا يمكن أن يُصنّف قارئاً كهذا بالقارئ الذي يمرّ على الكلمات مخرجاً وصفات؛ بل هو قارئ يمرّ بين الكلمات وقفا ونغماً ودلالة صوت؛ إنّ القارئ الذي ينتشل المبهّم ليكمل مسيرة القراءة.

وتستوقف القارئ نماذج كثيرة من كتاب البخلاء فيتساءل عما إذا كان السرد حقيقياً - يُرضي تساؤله عن مصداقية تلك الشخصيات والأحداث - أم أنّه تساؤل وهمي مصطنع؛ وحينها فإنّ "النص يسرد الآن عدم إمكانية القراءة في السرد السابق؛ إنّها تروي قصة جديدة كلياً. قصة فشل القراءة والإخفاق في صنع الصلّات المناسبة بين الكلمات أو الأفكار"¹ وقصة فشل القراءة تمنح النص حياة أخرى، وإنّ القراءة تتمنّع في لحظة الفشل لكنّها تكمن راكدة وتصنع من لحظة الكون القرائي لحظات للبناء لتفصح المعاني الهامشيّة للكلمات؛ بل أكثر من ذلك هاهو القارئ فاعلاً في النص حيث يُقحم الكلمة مرغمةً في عوالم يصنع منها نصّه ليقبل بما يكتب وما يُقرأ.

¹ مارثن (والاسن) ، نظريات السرد الحديثة، تر: حياة محمد جاسم، ص234.

وفي معرض الكلام ذاته لا يقف قارئ "البخلاء" للجاحظ عند الكلمة فقط؛ إنما الروابط كذلك متّسقة منسجمة حيث تجعل النصّ لُحمة واحدة، ومثله يقول الجاحظ: "وقالوا: البخيل إذا سأل ألحف* وإن سُئِلَ سوّف، وقالوا: إن سُئِلَ جدد وإن أُعطي حقد.¹"

يرتبط السرد بفعل ماضٍ (قال) وهو فعلٌ متعلّقٌ بجمع الغائبين ليُدلّ على الاتفاق؛ ثم صمت وقال مقول القول: "البخيل" بالتّعريف ليعرّفه ببخله؛ ثم يستطرّد الجاحظ كلامه موظّفًا أدوات الشرط "إذا" ليربطها بفعل الشرط "سأل" المبنيّ للمعلوم، وليكون الفاعل في السؤال العالم بعوائده، وموظّف الجاحظ أداة الشرط "إن" وربطها بفعل الشرط "سُئِلَ" المبنيّ للمجهول ليكون المفعول به هو الجاهل بالدراية والعلم والفاعلية؛ لا يعلم ولا يقدر ولا يستطيع، كما يرتبط فعل الشرط بحرف العطف ليؤكد قولاً لم يُذكر بعد؛ ولكنّ السياق هو الذي يبرزه منتصراً لما سيأتي فيكون محور الكلام عن البخيل لحوحاً في الطلب مسوّفاً في العطاء، حاقداً، وناكراً للجميل.

ولا يمكن أن يمتزج منظور البخل والكرم في شخص واحدٍ يحمل كلّ هذه الأوصاف فحين الحاجة يكون ملحاً فيُعجب بكرم الآخرين؛ فإن كان في بسط من العيش حسب الكرم إسرافاً وظنّ أنّه البخيل الحكيم. وهنا تندمج في صورة الإنسان حالتين: صورة البخل وصورة الكرم، تتأسّسان على منطقٍ صحيح إذا كان الإنسان موضوعياً في إبرازهما لا ينتصر لـ عن الوصفين لا ينتصر لأحدهما بالعاطفة؛ بل هو الموقف الذي يترتّب على الإنسان وفيه تطفو القيم والمثل مرتبطة بالمنظورين؛ ليحسُن فيهما الأخذ بأحدهما إن كان منظور أحدهما إيجابياً؛ وكانت الآثار سلبية طوّعها بمعيار المنطق والإصلاح.

* ألحف: بالغ.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 250.

ويعود القارئ ليرقب الجاحظ وهو يرسم مشهداً آخر لفضل الكرم دون أن يتدخل قائلًا: "وقال الخزيمي:

وَدُونَ النَّدَى فِي كُلِّ قَلْبٍ ثَنِيَّةٌ لَهَا مَصْعَدٌ حَزَنٍ وَمُنْحَدَرٌ سَهْلٌ
وَوُدُّ الْفَتَى فِي كُلِّ نَيْلٍ يُنِيلُهُ إِذَا مَا انْقَضَى لَوْ أَنَّ نَائِلُهُ جَزُلٌ"¹

وكذلك قوله: "وقالوا: خير الناس خير الناس للناس، وشَرُّ الناس شرُّ الناس للناس، وقالوا: "خير مالِك ما نفعك."² حيث يُحاصر القارئ بلفظة "قالوا" فيرسم الحجة موسومةً بالسلطة كما أسلفنا؛ ثم يرسم عن طريق ذات اللفظة التجلّيات التي ينبغي أن يكون عليها البخل والكرم كُلُّ في مقامه، ثم يستدرج القارئ فيُغلق عليه الفهم لينفتح على حجاج سلطوي يرتبط بالشعر حيث يقف الجاحظ محتجًا على لسان الخزيمي، وأقوال من النثر لم يفصح عن أصحابهم إلاَّ أن السِّياق مَنْ يبرز الحجة في كلِّ مرّة.

لقد أكثر الجاحظ من توظيف لفظة "قالوا" وقد وردت خمسة عشر مرّة* من ذلك: "قال رمضان..."

قال قالوا: كان للمغيرة بن عبد الله بن أبي عقيل النّقي....

قال: وكان على شرطته عبد الرحمن بن طارق....

قالوا: وكان لزياد الحارثي جدي لا يمسه أحد....

قالوا: دعا عبد الملك بن قيس الدّئي رجلاً من أشراف أهل البصرة...

قالوا: كان معاوية تعجبه القبة...

قالوا: وكان المغيرة بن عبد الله بن أبي عقيل النّقي يأكل تمرًا..."³

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، 251.

² المرجع نفسه، ص 251.

* وردت هذه الأقوال من ص 226 إلى ص 232 في كتاب "البخلاء".

وقد انتقل الجاحظ في قوله بتوظيف ضمير الغائب هاربا من مسؤولية السرد و"إنّ التّركيز على الـ "شخص" يوهّم بأنّ اختيار السّارد -الذي هو مجرد اختيار نحوي وبلاغي-... ونعلم جيّدا أنّ هذا ليس هو المشكل. فاختيار الرّوائي ليس اختيارا بين صيغتين نحويتين، بل بين موقفين سرديين، وهذان الموقفان السّرديان هما: جعل القصة ترويهما إمّا إحدى "شخصياتها" وإمّا سارد غريب عن هذه القصة.¹

نوع الجاحظ في صيغة السرد فضمن سرده على صيغة الغائب "قالوا" سرودا إلى المغيرة وزياّد الحارثي ومعاوية وغيرهم...؛ ثم وظّف ضمير المتكلم "نحن" وقد صدّرها الجاحظ بعنوان: "هذه ملتقطات أحاديث أصحابنا وأحاديثنا وما رأينا بعيوننا".² حيث يندمج الجاحظ في السرد عن طريق لفظة "أحاديثنا" وكذلك قوله: "وما رأينا بعيوننا" ليقترّب من الحجّة معاييّا للوقائع بالعين لا بمجرد التّصوّر.

يستخدم الجاحظ لذلك لفظة "قالوا" ليُحيل السرد إلى شخصيات على لسانها وهي: "الأصمعي وأبي عبيدة وأبي الحسن"؛ حيث تتكفّل بالسرد في هذا المقام وينشط بتوظيف ضمير المتكلم "أحاديثنا" فيتّصل الجاحظ من السرد يحيل الحجّة لمن هم أبلغ وأعرف، وقد مثّل لذلك بالأصمعي وأبي عبيدة وغيرهم، وحول في صيغ التّخاطب وهي "مؤشّرات لغوية ذات البعد التداولي لأنّها توزّع مادة الخطّاب... إنّها الوجه الآخر لثنائية "الأنا" و"الآخر"... إنّها الأقطاب التي تتردّد بينها العملية التواصليّة، ومن خلالها فقط يتسنّى

¹ جينيت (جيرار)، خطاب الحكاية، تر: محمد معتصم وعبد الجليل الأزدي، عمر حلي، المجلس الأعلى للثقافة، المغرب، ط2، 1997، ص254.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص226.

* وهم لغويون ممّن حسّنت لغتهم واستقام لسانهم، وقد ذكرهم الجاحظ في هوامش كتاب "البخلاء" وسبق ذكرهم في هوامش الفصلين السّابقين.

لقصدية المتكلم ان تعبر للآخر وتؤثر فيه.¹ وفي النموذج المذكور ونماذج أخرى التي لم يتمكن الجاحظ من التكفل بالسرد، ولا بتحمل مسؤولية الكلام عن تلك الشخصيات؛ إنها المواقف التي تتغير فيها الصيغ النحوية من "أنا" إلى "هم" ليتحول الجاحظ ساردا لا ينتمي إلى القصة. ولا يتحمل عواقبها. وقد روى قصصا بتوظيف فعل "قالوا" قصصا تجنح لفضل الكرم عن البخل من ذلك قوله: "من يتناول على نهش عرش الملوك بالحيلة، وقصص لانتهازيين يتمردون على صاحب النعمة، وقصص أخرى لتناول السائلين وكلها قصص يجعل منها الجاحظ بابا للتوجيه إلى المنظور المنطقي للبخل أو الكرم."²

إنّ البنى السردية للنص هي من تتكفل بالصيغة؛ وليست الصيغ إلاّ عوالم يتكشف السرد من خلالها وتحيل هذه الصيغ الأدوار في النص ولعلّ ذلك طريقا يرسم به القارئ الحجة في النص لأنّ إحالة السرد تجعل القارئ يبحث عن المخاطب في النص فتبنى الحجة على عاتق من يتحمل مسؤولية الفعل، وهنا ينطق صوت الحق أخيرا.

كان التّصل من السرد في مواضع كثيرة تخرج بالقارئ إلى بناء الحجة؛ ذلك أنّ الأدوار يتقاسمها الناس في الحياة ولا يمكن للفرد وحده من أن يتحمل تلك المسؤولية لذلك خرج السرد إلى عالم أوسع وإلى مَنْ هو أحقّ بحمل تلك المسؤولية بسلطة العلم أو الدين حيث "كان بلال بن أبي بردة الأشعري أمير البصرة وقاضيا قد خاف الجذام وهو والي البصرة، فوصفوا له الاستتقاع في السمن فكان إذا فرغ من ذلك أمر ببيعه، وكان يُفطرُ الناس في رمضان فإذا قام المؤذن للصلاة، نهض بلال ويستحي الآخرون،

¹ أبو زيد (نواري مسعود) ، في تداولية الخطاب الأدبي - المبادئ والإجراء، بيت الحكمة، الجزائر، ط 1، 2009، صص 65-66.

² يُنظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، صص 226-230.

فإذا قاموا إلى الصلّاة جاء الخبّازون فرفعوا الطّعام".¹ ويحيل الجاحظ السرد في هذه القصّة لجمع الغائبين "قالوا" فيتصلّ من زمن القول ويبتعد عنه زمنياً فيحمل القارئ من الوهلة الأولى شعورين متناقضين بين السّخف والضّحك وبين المرارة والحقيقة فيُضحكه مكرّ الخلفاء بالرّعية، ويسخر من المدعوين لحقهم، ولكنّه لا يدوم طويلاً في هذا الشّعور فهو يرفض أن يكون "القارئ السّخيف الذي يتوقّف عند السرد عند "الهزل" و"اللهو"²

إنّها المرارة التي تتجبرّ في حلق القارئ لحاكم لا يؤنس الرّعية؛ بل يحقرّها ويقلّ من قيمتها، وهنا ينتفض ليثور في النّص القارئ "الفطن الذي يتجاوز مرحلة السرد ويهتدي إلى الحكمة... وهناك القارئ العاقل الذي يستوعب الحكمة ويخضع سلوكها لأوامرها ونواهيها".³ وهناك يطفو صوت الحكمة فهل يسقي الرّعية سمّاً في السّمن وهو أمين الرّعية، ثم أنّه الإمام الذي لا يؤمّ في الصلّاة لكي يحتال فيرفع الموائد عن ضيوفه، إنّ هذه القصّة هي خلاصة القراءة للقارئ في كتاب "البخلاء" حين يقرأ لتبرز الحكمة فتصرخ قائلة: ليست القيادة لك أيّها الحاكم، وليست الحياة لك هكذا أيّتها الرّعية الصّماء العمياء، وهنا ينصاع القارئ لهذا الصوت ليخضع القصّة لميزان العقل فتتجرّد عن السّطح وتغوص في عمق الأشياء بحثاً عن جدوى العيش الكريم.

لقد تتصلّ الجاحظ من الكتابة ليدخل في حركيّة الفعل لأنّ "المؤلف في العمل الأدبي يأخذ معلم الشّخص الذي كتب أعماله بقلمه، ولكنّه يأخذ أحيانا دور الشّخصيّة ضمن ذلك العمل سواء كانت الشّخصيّة ظاهرة أو خفيّة، فالمؤلف هو الأنا الثّانية، ولهذه

¹ ينظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص229.

² كيليطو (عبد الفتاح) ، الحكاية والتأويل، دار توبقال، الدّار البيضاء، ط1، 1988، ص38.

³ المرجع نفسه، ص38.

الأنا وظيفة حتمية¹ يدخل الجاحظ كتاب "البخلاء" ساردا بمنطق فاعلية العمل داخل القصص، ويتقمص بعض أدوار القصص تارة فهو كيان يعيش فيتأثر؛ ولا يمكنه الانسلاخ من النص كليّة، وليكون موضوعاً يحتال في الكتابة متصلاً من تلك الشخصيات التي أحب أدوارها؛ وهناك يكتب نصّه بزئبقية حيث يتأرجح بين البيئة والجنس واللون دون أن ينتسب لمكان بعينه؛ ودون أن ينفصح بما يحب أو بما يكره، وبما هو جائز ممّا هو محرّم بدعوى العرف أو الدين.

وحينها يدع الجاحظ المقام لحضرة النص فيلججه القارئ في حوارية عن طريق التلقّف فيتقصّى المتلقّف والملفوظ؛ حيث تبرز العوالم صافية نقيّة طاهرة بعيدة عن شخصيات البخلاء وعندها ينتصر السرد بمقام الحديث، فيقف القارئ نفسه على الفهم وهو كما يراه باختين: "... دائماً فعّال ويمثّل جنين الجواب... وهو وحده الذي يستطيع إدراك التّيمة (معنى التلقّف)... فكلّ فهم هو فهم حواريّ الطّابع إنّ الفهم-من جانب آخر- هو أيضاً بحث عن خطابٍ مضادّ لخطاب التلقّف."² ويُفهم من هذا القول أنّ الوقوف عند التلقّف يبرز المتناقضات من الأشياء لبحث القارئ عن منظورٍ للبخل الذي يقبله المنطق تارة، ومنظور آخر للكرم تارة أخرى فيقف غير منتصر لطرفٍ معيّن؛ إنّما ينتصر لما يمليه عليه الملفوظ وهناك تبرز وظائف القراءة جيّداً. إنّ الوعي بالتلقّف من منظور "باختين" يتحدّد بمسألة الفهم ذلك؛ أنّ الملفوظ يتعيّن بالفهم الذي يكشف عن وجهته في السياق؛ والفهم من يحدّد دلالة أسمى حتّى وإن شكّل خرقاً للغة وانزياحاً.

¹ بارط (رولان)، مدخل إلى التحليل البنوي للسرد، تر: عمّار بحراوي، ص 21.

² باختين (تودوروف ميخائيل): المبدأ الحوارية، تر: فخري صالح، دار الفارس للنشر والتوزيع عمّان، ط 2، 1996، ص 55.

وشخصيات الجاحظ لا تمثل بحال البيئة والعقيدة والدين "وليست الشخصيات، إذن، مجموعات من الصفات لا غير، وليس إحساسنا بكليتها وهما قائما على افتراضات مغلوطة فيها عن النفس والروح، وقد تبقى الشخصيات ثابتة وقد تتغير تدريجياً، وقد تخضع لتحوّل أو قد لا تحقّق أبداً تحديد الذات في إطار حدود السرد، وعلى الرغم من كونها مندمجة مع الفعل... إلّا أنها ليست منحلّة فيها.¹

إنّ عالم السرد الذي يسرده الجاحظ لا يمثّله بذاته؛ إنّما هناك جاحظ في بيئات أخرى يحمل نفس الصفات ويعيش مشاكل متشابهة ويدعو إلى حلّها، كما أنّها شخصيات تتفاعل في لحظات الفرح والحزن. إنّ السارد الذي لا يستطيع التعبير عن كلّ المواقف بتنوّعها، وهي تحتاج لمن يتكفّل بها بمقام من الدّراية والعلم والمعرفة؛ فالأدب له مقام الردّ والتّاريخ والسياسة والحديث، وغيرها من العلوم. لذلك كان استحضار هذه الشخصيات أدعى للحجّة البيّنة التي يتكفّل بها أصحابها. فلمّا يحضر القول عن "المغيرة بن عبد الله*"، وهو وليّ الكوفة بأمر من الحجاج فهو يهدف إلى طرح منظوري البخل والكرم مرتبطاً بالقيادة المثلى للأمة؛ ومن منظور متعلّق لا يحتكم بحال إلى أهواء العاطفة.

2 - القارئ يصنع الحجّة بين السرد والصّورة:

تستوقف قارئ البخلاء عند القراءة الصّور الذهنيّة لا يمكنه أن يغادرها حيث يقف عندها مطوّلاً فيبحث عن معنى يدرك أنّه كامن ويرتبط الموضوع هنا "بسيمياء البخل"؛ حيث يكتفّ الجاحظ المشاهد في أداء البخل، من ذلك ما رواه "المرزوي" أنّ: "أهل

¹ مارثن (والاسن)، نظريات السرد الحديثة، تر: حياة محمد جاسم، المجلس الأعلى للثقافة، الاسكندرية، دط، 1998، ص160.

* المغيرة الثّقفي، ولي الكوفة: وقد ذكره الجاحظ في هامش الكتاب البخلاء، ص226.

خراسان يستعملون أعجب الحيل في البخل وأطرفها، فهم لا يلبسون خفافهم إلا ستة أشهر فإذا لبسوها في الستة أشهر المتبقية، مشوا على صدور أقدامهم ثلاثة أشهر، وعلى أعقاب أرجلهم ثلاثة مخافة أن تُنقب هذه النعال¹، ويحيل السرد إلى القارئ الفهم عن طريق المشهد لحيل أخرى من حيل الاقتصاد، حيث تُبرز له المشي والتجلد على مشاق الطريق مخافة أن ينشق النعل.

هذه الأصوات هي صور فونولوجية "تضم صورا صوتية وصورا نغمية، وذلك حسب توزيع الفونيمات إلى وحدات مثل النبر والوقف والتتغيم"² وهكذا تكتمل مسيرة القراءة للقارئ بمتابعة هذا المشهد مستمعا بتلك الصور الجديدة التي تصنع المعنى والذي يهدف أساسا إلى الاحتفاظ. والبخل كذلك يصور معاناة أخرى في الحياة لأن كل أنين يتحمّله الإنسان هو وعي بالحياة؛ وكلما زاد الوجد اقترب من جدوى الحياة التي تستحق أن يعيش من أجلها الإنسان. إن صاحب النعل يقسم الحول إلى شهرٍ ليضمن السلامة والعيش الكريم؛ إنه يرفض أن يمشي حافيا لا من مخافة وعورة الطريق؛ إنما هو النعل قوام الجسم واستقامته فإن حافظ عليه حافظ على جزء من إنسانيته وكرامته.

ووجع المشي يُحيل القارئ على تفسير للسيمولوجيا وقد اقترحه "بارط" قائلا: "السيمولوجيا إذن سلب وانفعال. ولنقل إنها إنكارية apophatique لا لكونها تنكر الدليل وتنتفيه، وإنما لأنها تنفي إمكانية وصفه بأوصاف إيجابية ثابتة، لا تاريخية، لاجسدية، أي بتعبير موجز، أوصاف علمية"³ وقارئ البخلاء ينكر الجسد وينكر الوصف فليس المشي على صدر القدم أو على عقب الرجل يوجع وإن حصل ذلك فعلا وجعا

¹ يُنظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص57.

² بليت (هنريش)، البلاغة والأسلوبية، تر: محمد العمري، إفريقيا الشرق، المغرب، دط، 1999، ص70.

³ بارط (رولان)، درس في السيمولوجيا، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار توفيق، المغرب، ط3، 1993، ص25.

يحسُّه الإنسان أو يعاينه؛ فإنَّ وجع الجسد من خلال ذلك لا يكون إلاَّ بوجع الرُّوح ليثبت الحقيقة ويجعل من بعض الأمور حقائق حتى وإن كانت علمية.

ومن النِّماذج المذكورة أيضا أن "قالوا: دخل هشام بن عبد الملك حائطا له، فيه فاكهة وأشجارٌ، وثمارٌ، ومعه أصحابه، فجعلوا يأكلون ويدعون بالبركة. فقال هشام: يا غلام اقلع هذا واغرس مكانه الزيتون" ¹ إنَّ الشرُّ والنَّهْم يجلب الشَّقَاء من خلال هذا القول وما هؤلاء الزَّوار إلاَّ محتالين؛ إنَّما قلع هذه الثَّمار هو قلع لشهواتهم، وتوقَّف للدَّعاء من غير نيَّة، ولعلَّ في ملوحة الزيتون دواء لقتل طمعهم.

وتصويب القراءة تحكمه سيمياء الصُّورة؛ حيث تأسرنا بحديقة ذات فواكه، ولن يكون العائد منها إلاَّ جمالُ المنظر ولذَّة الرَّائحة. وإنَّ من العين لحقٌّ، فما وثق الرَّجل في أصحابه أبدا وما انتظر منهم خيرا؛ لذلك كان البديل للنَّجاة والسَّلامة هو غرس الزيتون وقد ورد في لسان العرب قول أبو حنيفة بأنَّ "الزيتون من العضاء... وهي تبقى ثلاثة آلاف سنة" ² ويعني هذا القول فإنَّ الزيتون صلب يتحمل الأذى ويتحمل حسد الآخرين بل إنَّه يصدُّ أذاهم، وفي هذه الصُّورة يعيد الجاحظ رسم لوحة وتشكيلها كما أحبَّ "هشام بن عبد الملك" أن يرسمها ليضمن الأمن والسَّلامة في حياته ولعياله كذلك.

ويظهر ممَّا تقدَّم ذكره أنَّ السِّيميولوجيا "تهتم بالدليل، فلننشدَّ إليه وتتقبَّله فتعالجه وتُحاكيه إن اقتضى الأمر كما لو كان مشهدا خيالياً. سيغدو السِّيميولوجي إذن فنَّانا. إنَّه يعامل الدلائل كما لو كانت خدعة واعية فيلتدُّ بها ويمكِّننا من التلذُّد بها وفهمها." ³ يتحوَّل المشهد لأهل خراسان من مؤلم مؤثِّر إلى مشهدٍ مخادِع لا يناله الجميع إلاَّ

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص228.

² ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، مادة(زيت)، ص1996.

³ بارط (رولان)، درس في السِّيميولوجيا، تر: عبد السلام بنعبد العالي، ص25.

من امتلك بعدا رهيبا في القراءة؛ ويتحوّل المشهد المفرح المنعش إلى مشهد أقلّ تقبّلا لاقتضاء الحاجة؛ وإنّما يدرك ذلك كذلك أصحاب الأبصار الحاذقة والعقول النيرة. إنّ القارئ في كتاب البخلاء الذي يرقب القراءة من بعيد؛ ثم يلج فيها قارئاً متصفّحاً تهيبه الكلمات إلى أن يتعاون النصّ معه فيندمج في القراءة مستفهما قارئاً فعلياً متحدّياً للكلمات، وهو القارئ الذي يحسّ بكيان يتحرّك مع الكلمة، فتهدف إلى صناعة المعنى، ويدرك شارة في النصّ توجّهه للملفوظ والمتلفّظ وأينما تثقّفها أدرك حجّته؛ إنّ ذلك يجسّد قارئاً من نوع آخر هو القارئ الضمّني الذي يبحث عن معنى دفين بين ثنايا النصّ. إنّ القارئ لا يُنتج معنى النصّ من العاطفة أو من الشفقة؛ بل إنّ قارئ يظلّ يتحرّك نحو المعقول بانبا حجه في النصّ من القراءة.

وتبنى القراءة-إذن- من القارئ الفعلي الذي يواجه النصّ مباشرة، بانبا وصانعا للحجّة انطلاقاً ممّا لديه من مخزونه المعرفي وتجربة خاصّة. ويرتبط التلّفّظ بالمؤلّف الذي يكتب النصّ وبالقارئ الذي يقرؤه قراءة ليست من أجل القراءة؛ بل يقف في قضية التلّفّظ طارحاً أسئلة كثيرة منها: من هو المتكلّم الحقيقي؟ وإلى من يتوجّه الكلام؟ ثم كيف يتلفّظ المتكلّم بشيء وهو يريد شيئاً آخر؟ وهل يقصد فعلاً ما يكتب أم أنّه يودّ قول شيء خلف تلك الكلمات؟

وأمام هذه التساؤلات المتداخلة يبحث المتلقّي عن مقصد الكلام؛ ليدرك أنّ كلّ هذه التساؤلات تُفكّ تداولياً حين تدخل اللّغة الاستعمال نشطة، متغيّرة ومتحوّلة. إنّها اللّغة متأرجحة يفكّ شفرتها القارئ فيقتحم هذا الحقل كطرف فاعل في الخطاب لا مجرد مستقبل له؛ ومن ثمّ يستطيع تحديد مقاصد النصّ التي تساعده في رسم الحجّة وبنائها. ومثل ذلك "قول أبو عبد الرحمن يُعجب بالرؤوس ويحمدها ويصفها.. وكان سمّى الرأس عرساً لما يجتمع فيه من الألوان الطيّبة، وكان يسمّيه مرّة الجامع، ومرّة الكامل... ويقول: الرأس

سيدّ البدن، وفيه الدّماغ، وهو معدن العقل، ومنه يتفرّق العصبُ الذي فيه الحسّ، وبه قوام البدن. وإنّما القلب باب العقل. كما أنّ النّفس هي المدركة، والعين هي باب الألوان، والنّفس هي السّامعة الذّائقة، وإنّما الأنف والأذن بابان. ولولا أنّ العقل في الرّأس لما ذهب العقل من الضّربة تصيبه، وفي الرّأس الحواس الخمس.. وكان يقول: النّاس لم يقولوا: هذا رأس الأمر، وفلان رأس الكتيبة، وهو رأس القوم، وهم رؤوس النّاس.. واشتقّوا من الرّأس الرّئاسة، والرّئيس وقد رأس القوم فلان، والرّأس هو المثل وهو المقدم¹

لقد كان البدء بالإعجاب بالرّأس لحما وشحما من فروع الأضحية، وقد سمّاه "عُرسا" لأنّه ملئم بما يُفرّج ولولا غياب ذلك لكان مأتماً، وتبدأ رحلة المشفّر التي تحيلنا بأولئك النّهمين الذي يصلون إلى ذروة الشّراة فلا يتركون شيئاً. وليكون مدعى للاقتصاد هو التدبّر في هذا الرّأس من كلّ ما فيه إلى أن يقول "الرّأس سيدّ البدن، وفيه الدّماغ، وهو معدن العقل" ويتساءل القارئ حينها: هل الرّأس الأوّل المقصود بالأكل والنّهش هو الرّأس الثّاني كذلك؟ فيتفطن إلى أنّه سيدّ البدن رمزا وهو المحمول لا الحامل؛ ويكفي أنّ منه تتفرّق الأعصاب ليكون بابا مسؤولاً عن كلّ ما يصدر من سلوكات، إنّّه دال على القيادة حين ينحت من المعنى المعجمي دوره في أنّ "الرّأس : هنا يدرك القارئ أنّ الرّأس من كلّ شيء السّودد والقيادة، والرّفعة"².

يقف القارئ رابطاً بين المفهومين: الأوّل مرتبط بالمادّي ويرتبط الثّاني بالجوانب المعنوية التي تحيل الإنسان إلى جوهر القيادة والمثل. ويعود هذا التفصيل في جسم الإنسان لدراية الجاحظ بأجزاء جسم الإنسان ودورها فقد "كان يقطع طائفة من الأعضاء، وفي بعضها كان يُلقِي على الحيوان ضرباً من السّم، وحيثما كان يرمي بتجربته إلى معرفة

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي ، ص ص 169-170.

² ينظر: ابن منظور(محمد بن مكرم)، لسان العرب، مادة(رأس)، ص1533.

بيض الحيوان والاستقصاء في صفاته، وكان حيناً يقدم على ذبح الحيوان وتفتيش جوفه وقانصته.¹

والمسؤولية تقع على عاتق القارئ حينما لا تحيله القراءة إلى عوالم كان يظن أنها ترتبط بالواقع حتى رآها تفلت منه إلى عوالم لم يدركها بعد، لذلك يصبح النص كتلة من الرموز المتكاملة؛ إذن "وجب أن يفترض الباحث وجود علاقة علائمية بين الشخص وبين كلامه، ممّا يجعل من المؤلف ذاتاً بملئها ومن السرد التعبير الأدائي عن هذا الامتلاء: وهذا ما يُعجز التحليل البنائي أن يخلص إليه: من يتكلم ليس هو من يكتب، ومن يكتب ليس هو كائن".²

وحين يتقطن القارئ إلى هذا النظام من العلامات يتحرر من أسر الكلمة إلى جمال الرمز فتتضح معالم بناء المعنى من عالم مهوس بالأكل وبينهم الرأس لا يدع فيه شيئاً إلى عالم مهوس بالبناء فينهم الرأس ولا يدع فيه شيئاً إلا واتّخذة وسيلة للإصلاح والتألق؛ فحقّ إذن لهذا الرأس أن يكون الرئيس بمنطق القيادة؛ ما حقّ له أن يكون محمولا لا بمنطق الضعف؛ إنّما هي الرّفعة التي كفلت له أن يكون رئيساً. فنهش الإنسان للرأس لا يدع فيه شيئاً هو تدبّر في جوهر الأشياء التي يجعل منها معنى للحياة. وإنّ قراءة كهذه هي ولادة عسيرة تبشّر بميلادٍ جديدٍ للقارئ والنص معاً.

¹ طوقان (قديري حافظ)، مقام العقل عند العرب، دار القدس للطباعة والنشر، بيروت، دط، 2002، ص ص 99-100.

² بارط (رولان)، النقد البنيوي للحكاية، تر: أنطوان زيد، منشورات عويدات- بيروت- باريس، ط 1، 1998، ص 132.

يبدو أن قارئ "البخلاء" محاصر بالنص في كلّ مرّة بنماذج تبدو واقعا كما يقول طودوروف: "لا يوجد في البداية واقع معيّن ثم تمثيل له بواسطة النص. فالمعطى هو النص الأدبي، وانطلاقا منه، وبفعل عملية بناء-تتم في ذهن القارئ وإن لم يكن بناء فرديا البتّة، بما أن الأبنية متماثلة لدى مختلف القراء- يصل إلى هذا العالم حيث تحيا شخصيات شبيهة بالأشخاص الذين نعرفهم في الحياة"¹

يظهر من خلال القول أنّه لا واقع معيّن بين أيدي القراء؛ إنّهُ التّمثيل للواقع الذي يكشف عن واقع مزيف فيرفضه ويتبنّى واقعا معقولا وصادقا. لا يُلبس فيه التّصنّع فيكونوا صغارا في حقّ أنفسهم، ومثله ما أورده الجاحظ قائلا: كان ثمامة: "يحتشم أن يقعد على خوانه من لا يأنس به، فحبس قاسم التّمار يوما على غذائه بعض من يحتشمه، فاحتمل ذلك ثمامة في نفسه. ثم عاد بعد ذلك إلى مثلها، ففعل ذلك مرارا حتّى ضجّ ثمامة... فأقبل عليه قائلا: لو أردتهم لكان لساني مطلقا، وكان رسولي يُؤدّي عني. فلم تحبس عليّ طعامي من لا آنس به."²

ويروي الجاحظ القصة بإحالة السرد إلى الفعل الماضي "كان" حيث يلحقه بثمامة فيخرج عن مسؤولية الكلام، ثم يبدأ الجاحظ في السرد ليحيل الكلام إلى أبي ثمامة عن ما يكره عن طريق لفظة "يحتشم" التي توحى بعدم الرّغبة، ورغم ذلك كان "قاسم التمار" يفعل عكس ما يريد فيدعو له الضيوف وهو لا يودهم. حتّى ضجّ ثمامة بذلك، وهنا يتكفّل ثمامة بالسرد ليأخذ الرواية بدلا عن الجاحظ متكفّلا بالاستتار بذلك الواقع الذي يرفضه، لقد صرح "ثمامة" بأنّه لا يحب أن يؤاكل من لا يأنس بهم، وكان ردّه لاذعّا حيث قال: "لو أردتهم لكان لساني مطلقا، وكان رسولي يُؤدّي عني" وهنا يكشف

¹ طودوروف (تزييفان) ، الشعريّة، تر: شكري المبخوت، ص46.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي ، ص291.

التلفظ أنّ "ثمامة" في النص يصرخ قائلاً: لو رغبتُ في دعوة الناس لدعوتهم بلساني.
إنّ الضمّني الذي يتحرّك هنا يفضي إلى أنّ ثمامة لا يرفض الكرم، ولكنّه يختار من يُكرم
بنفسه وإن أراد ذلك أمكن له لسانه في الدّعوة، أو رسوله كذلك. فلا أحدَ يجبرك أن تكون
كريما حتى يصفك الناس، وإنّ أوّل الكرم هو الرّغبة التي تحدّدها علائق الإنسان
مع الآخرين، وتحدّدها قيم الإنسان التي ينبغي أن تصوّبَ في مواضعها المجدية
لا في أن يُستغل الإنسان باتّخاذها لها.

وهكذا فهذا هو الواقع الذي يروي للقارئ نموذجاً لثمامة تمثيلاً في هذا القصّ،
ونماذج يكشفها بمجرد بدء القراءة بإحداثيّات التشابهات بين ما يقرأ وبين العالم الذي
هو فيه. وإنّّه سارد الجاحظ الذي يحتكر السرد في مقام وصف ذاك الواقع؛ ثم يتصلّ منه
في مقام بناءه أيضاً؛ وفي هذا المضمار يقول رولان بارط: "إنّّه الوقت نفسه الذي ينتج
فيه المؤلّف الواقعي عمله الأدبي، ينتج أيضاً صورة أدبيّة مُسقطّة عن ذاته، أي أناه
الثانيّة أو الأنا الروائيّة الثانيّة أو مؤلّفاً ضمّنيّاً، أو مؤلّفاً مجرداً..."¹ وتختار هته "الأنا"
من تُكرم وترفض أن يُنزع منها أحد مقوماتها، ومتى أدرك القارئ ذلك توصّل إلى بناء
الحجّة في النصّ.

يدخل القارئ الضمّني عالم القراءة من معطى النصّ، فينطلق من شخصيات
النصّ متفاعلاً معها إلى أن يصل إلى مرحلة الاندماج؛ فيحسُّ أنّها عوالم تفصح عن ذاته
لذلك يرغب في الاقتراب منها؛ وهناك يتوخّى النصّ الاستجابة من قُرّائه، ومتى تحقّقت
اقتراب القارئ من فاعليّة التأثير؛ وإنّّه القارئ المتخيّل الذي يخلقه النصّ لنفسه هو "حالة
نصيّة، وعملية إنتاج للمعنى على السواء"² وإنّّه القارئ المتخيّل الذي يصطنعه القارئ

¹ بارط (رولان) ، مدخل إلى التّحليل البنوي للسرد، تر: عمّار بحراوي، ص 21.

² سي هول (روبرت) ، نظرية الاستقبال ص 103.

الفعلي حينما يلتبس عليه الفهم فلا يستطيع إكمال مسيرة القراءة، ففي قول الجاحظ: "وجاء غلام إلى خالد بن صفوان * بطبقٍ خوخٍ، إمّا أن يكون هديّةً، وإمّا أن غلامه جاء به من البستان. فلمّا وضعه بين يديه قال: لولا أنّي أعلم أنّك أكلتَ منه لأطعمتك واحدة"¹

هاهو القارئ المتخيل يقف في قراءة النصّ متحدّياً مسالماً حينما ينشقّ المعنى إلى حالتين: الأولى أنّ الغلام سرق فعلاً فاستحقّ العقاب وكان "خالد بن صفوان" يُجازي السارق بالكرم لمّا أدرك أنّه أكل فعلاً؛ والثانية أنّ الغلام لم يسرق فخجل من عدم إكرامه فاحتال عليه كي يمنعه، ليبقى في موقفه كبيراً، فيجازي السارق بالعفو. إنّ هذا التّسويغ للقارئ ناتج عن استجابة تحدث بينه وبين النصّ وهي لا تتم إلا إذا قرّر القارئ الدّنو من النصّ سماعاً بعد قراءات عديدة؛ حتى يفصح النصّ رويداً وبهدوء؛ فيحوّل القارئ إلى حالة في النصّ لا تثبّت إلا إذا اقتنعت من الكلام.

يظلّ قارئ "البخلاء" في حركيّة من الحديث والسماع لا تنتهي ولا تكتمل إلا بالهدنة مع النصّ حين يتغاضى القارئ عن أمور لا يرغبها في القراءة؛ ولكنّه مجبرٌ أن يأخذها بموضوعيّة لأنّ القراءة لا تكتمل إلا بها. فيتحرّى القارئ في بعض المواطن اللّين سيما والقراءة تلامس في كثير من الأحيان العرف والدين، والقيم، وكلّما كان القارئ ليّناً نشطت القراءة والحديث؛ لذلك ساق الجاحظ قول بعض الحكماء: "من لم ينشط لحديثك فارفع عنه مؤونة السماع"².

* خالد بن صفوان: هو خالد بن صفوان التميمي المنقري، من فصحاء العرب في العصر الأموي، كان أغنى أهل البصرة، وكان يُرمى بالبخل، وقد ذُكر في هامش كتاب "البخلاء"، ص225.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص225

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البيان والتبيين، تحق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج1، ط1، 1998. ص105.

إنّ الحوار الذي جرى بين "خالد بن صفوان" وغلّامه، يعسر عند القراءة الأولى، وإنّ لم يخلق القارئ- بمنظور قول الحكماء- حركيّة في نشاط القراءة فسوف يصمت النّص عن الكلام، ولن يُسمع منه سوى جعجة لا تثمر معنى. وإنّ بناء الحجّة في النّص من مقام السرد في هذا النّموذج لا يتعيّن بفكرة يقتنع بها القارئ؛ ولكنّه القارئ الذي يسمع النّص صوتاً بعيداً يقول له: هذا ما أردتُ أن أقول.

إنّ التّلّفظ الضّمّني مرتبط بالقارئ الضّمّني فالنّص في إطار القراءة يختلف عن القارئ الفعليّ، والقارئ الضّمّني قارئ يتبنّاه النّص فيتأثّر به ، وبقدر ما يشارك القارئ في إنتاج معنى النّص يؤثر النّص بدوره عليه بتوجيهه، وتعديل استجاباته على حسب السياق الذي يجري فيه مقام الحديث، وهنا يصل إلى بناء الحجّة في النّص؛ حيث تتفاعل الحركيّة بين النّص متكّلاً وبين القارئ سامعاً، ويتماهى التّلّفظ كلاماً وسماعاً؛ ثم يندمج القارئ في الوقائع النّصيّة المسرودة حيث "المتكلم والسّامع جزئين من الحالة التّلّفظيّة Situation D énonciation يقيم المتكلم علاقة مع مخاطبه وكذلك مع ملفوظ (قوله) لتتجسّد في الأحداث الكلامية، والشّيء الغالب في هذه الأحداث أنّها تسمح للمتكلم بأن يخصّ نفسه بالحديث، وينظّم حوله المعطيات المكانية والزّمانية لمجموع الحيز النّخاطبي "L'espace discusif"¹ ويعتبر هذا الحيز مسرحاً للأحداث.

ومسرحُ الكلمات في قول الجاحظ تلك الحوارات التي تتبادل موضع البخل أو الكرم في معرض ردّ ابن التّوأم على أبي العاص حين يقول: "خُذ بقولي ودع قولَ أبي العاص وخُذ بقول من قال: "عشّ ولا تغترّ، وبقول من قال: لا تطلب أثراً بعدَ عين، وبقول من قال: املاً حُبّك من أوّل مطرة، ودع ما يُريبك إلى ما لا يريبك. أخوك من صدّقك،

¹ حمّو الحاج (ذهبيّة) ، لسانيات التّلّفظ وتداولية الخطاب، ص 88.

ومن أتاكَ من جهة عقلك، ولم يأتِكَ من جهة شهوتك. وأخوك من احتمل ثِقَل نصيحتك في حظّك، ولم تأمن لائمته إِيّاك في غدك¹

يبدأ ابن التّوأم بالردّ فيدخل السرد بفعل أمر "خُذْ" ويربطه به عن طريق لفظة "بقولي" فيطلب منه أن يقف عند ما قال، ثمّ يحذّره بفعل أمر "دَعْ" فينهاه عن اتباع منظور أبي العاص في الكرم * الذي لا يورث إلّا النّدم، ويخرج ابن التّوأم عن السرد، ليتحوّل السرد إلى سرود فتتداخل فيها الأصوات متلفّظة أو سامعة.

ويدنو هذا المنظور للسرد من بحوث "جبرار جينيت" الذي بيّن نمطين من السرد ويكون:

- خارج القصّة (غيري القصّة): سارد من الدّرجة الأولى يروي قصّة هو غائب عنها.

- داخل القصّة (مثلي القصّة): سارد من الدّرجة الأولى يروي قصّته الخاصّة.²

يوظّف ابن التّوأم لذلك جملة: "وخذ بقول من قال" ليخرج من السرد؛ ثم يوظّف فعل الأمر من جديد ليحثّه على الأخذ وهو في ضمني الكلام فيقول له: إنّ لم تقتنع بحجّتي فخذ حجّة منسوبة إلى مجهول ولم يسمّه في الكلام فأكنى عنه بالفعل الماضي "قال" ليحيل السرد إلى مجهول؛ وإنّ إحالة السرد على مجهول يجعل بناء الحجّة في النصّ موضوعيّاً، لا يحتكم إلى ابن التّوأم ولا لأبي العاص؛ إنّما يحتكم لصوت العقل والحكمة والمنطق، فحينما يقول له: "عشّ ولا تغترّ" فهو يريد القول: لا تأمن يومك لقوت موجود وتبيت جائعاً فتصيبك التهلكة، وأن تملأ الجرّة من أوّل قطرة من الماء أي أنّك لا تأمن

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي، ص 279-280.

* يبرز منظور أبا العاص في فضل الكرم فيما أوردنا سابقا في رسالته إلى الثّقفي، ص 233.

² جينيت (جبرار)، خطاب الحكاية، تر: محمد معتصم و عبد الجليل الأزدي، عمر حلي، ص 258.

أَنَّ السَّمَاءَ تُمَطَّرُ فَتَأْنَسُ إِلَى أَنَّ الْمَاءَ موجود دون أَنْ تَدَّخِرَ، وَهنا يَنْبَهِه إِلَى أَنْ يَأْكُلَ ويشرب فلا يندم على ما هو آتٍ.

ثم يستطرد كلامه بأن يَنْقِي موارد الشك إذا ما اعتراه ذلك؛ إِلَى أَنْ ينهي ابن التَّوَّامَ كلامه بأنَّ الأخَّ من يصدق أخاه في الكلام، ومن يأخذ منك الحكمة لا الشهوة، ويعيد القارئ قراءة ردِّ ابن التَّوَّامَ مراراً فيقف عند الكلمات دلالة؛ ولكنَّها القراءة التي يرفضها؛ وهنا يأتي القارئ الضمَّني ليتكَلَّم بالسرد فها هو ابن التَّوَّامَ يفضي بحجته التي تأنس إلى كلام أبي العاص ولكنَّه يدركها بعد قراءة عسيرة جدًّا؛ حيث يصرَّ على رأيه إذ يأمره بإكرام النَّفس طعاماً وشراباً لأنَّها تستحقُّ الحياة؛ ثم تتبني القراءة الضمنية فيما سيأتي بأن يختار الإنسان مجالسه وأصدقائه فهم من يحافظون عليه في الحياة.

توسَّط ردُّ ابن التَّوَّامَ المنظورين للكرم شريطة أن يكونا في حكمة وتحفُّظ. ثم يحيل ابن التَّوَّامَ الكلام إلى أبي العاص وهو يحيله إلى مجموع السامعين؛ حينها يتلَّون القارئ الضمَّني مع الأحداث والوقائع حسب المتلقين محققاً الإقناع. وإن ربطنا المسألة بالتلقِّي فالقارئ الضمَّني الذي يتلقَّف حكاية الراوي باعتباره جزءاً من السرد ولأنَّ السرد "تتألف من تمثيل لكلِّ من الراوي وحكايته والمتلقِّي الضمَّني".¹ ويتَّخذ الراوي المتلقِّي الضمَّني مؤنساً له في النصِّ ومُعِيناً له على الحوار؛ حين ينطلق من عوالم تلتحم بالنصِّ وتدنو من الحقيقة، فيقرأه بروح تبعث فيه الحياة وتزرع فيه حياة جديدة لمن يقرأ النصَّ بعده.

لقد حرص الجاحظ على إقامة علاقة واضحة بينه وبين القارئ، فكلماً تبيّنت معالمها أمكن ذلك للقارئ الولوج إلى خبايا النصِّ بإدراك التلَّفظ ومنها مقامات السرد التي تحدّد وظيفة الكلام في النصِّ. إنَّ السرد ليس توصيل فحسب؛ بل هو وسيلة لجذب

¹ إبراهيم (عبد الله)، السردية والاتصال والتفاعل الأدبي، مجلّة ثقافات، كلية الآداب، جامعة البحرين، ع14، 2005، ص104.

اهتمام القارئ ليعي بدقّة موقف الكاتب في النص؛ حيث يحيل هذا الموقف إلى شخصياته في الكتاب، فيحدّد القارئ الضمني مكانه حيث الراوي، وينسجمان في السرد فيتماهى الاثنان؛ حيث الراوي هو القارئ من منظور التلقّي. إنّه قارئ خليقة الكاتب وصناعته وهو يتقرّد عنه بجنسه، وبمشاربه، وبطبائعه، وبمُثله الأخلاقية، فالمسرود له في رأي جيرار جينيت "مثله كمثّل السارد، هو أحد عناصر الوضع السردى؛ أي أنّه لا يلتبس قبلًا بالقارئ(ولو الضمني) أكثر ممّا يلتبس السارد بالضرورة بالمؤلف".¹

والسرد من هذا المنظور متمنّع لا يفصح عن نفسه وليس ضابطا للكلمة؛ كما أن القارئ لا يشتّم رائحته إلا في المنبت الذي تحيا فيه الكلمة غير مقيمة فيه بنفس المعنى؛ فمتى تنفّست الكلمة في ذاك المكان تنفّس القارئ، ولكنها تغادر المكان لتحيا بالجديد؛ وكلّما تمكّن منها القارئ أدرك الحجج وإن كانت دفيئة في النص.

والسرد في كتاب البخلاء "انتقام من اللّٰهث وراء رنين الكلمة والإقناع والاستحواذ، السرد نمط من أعمال الطّبيعة التي لا تشعر بذاتها، ولا تحرص على أن تدلّ على كرامتها ووزنها"²، إنّ القارئ يطارد الكلمة بعيدة عن السّطح ليدرك قيمتها في النص، وفي نماذج عديدة من كتاب "البخلاء" ولن يفهم القارئ كثيرا من شخصيات النص "كسهل بن هارون، والنّفقي، والأصمعي... وغيرهم"^{*}

¹ جينيت (جيرار)، خطاب الحكاية، ترجمة: محمد معتصم و عبد الجليل الأزدي، عمر حلي، ص268.

² ناصف (محمد)، محاورات مع النثر العربي، ص67.

^{*} لقد ورد ذكر هذه الشّخصيات، الصفحات: 34، 220، وغيرها في متن البحث، مع بعض التفصيل فيها في هوامش فصول البحث.

جهل القارئ بهذه الشخصيات مَنْ تكون أو إلى أيّ عصر تنتمي أو إلى أيّ ثقافة تسود ذلك العصر يجعله يقرأ النصّ ويحسّ بالغرابة، لأنه لا يمكنه أن ينسلخ من العصر كما أنّه لا يمكنه الانحباس فيه؛ كما أنّه لا يحتكم في بنائه للمعنى إلى الشخصيات المذكورة-أسيرا عندها- بقدر ما يتلمّس العوالم التي هي فيه متفاعلة مع النصّ، وكلّما طوّعت تلك الشخصيات الموقف الذي هي فيه تحقق للقارئ أن يأخذ النصّ رغبةً واقتناعاً بما يستنتظه من النصّ بعيداً عن التحيز لمكانٍ أو عصرٍ أو دينٍ أو عرفٍ.

والمروئي له في كتاب "البخلاء" يقرأ ملماً بحدّ أدنى من الثقافة العربيّة السائدة في العصر العبّاسي ولا سيما "الامتزاج الذي عرفته مع الثقافات اليونانيّة والهنديّة والفارسيّة وتغيّر طرائق المعيشة والعادات والتقاليد وامتدّ إلى الحياة العقلية للعرب".¹ إنّ المروئي له في رسالة سهل بن هارون شخصٌ ينتمي حقاً وفعلاً إلى الحكاية، وليس المروئي له وحده من ينتمي إلى الحكاية؛ إنّ القارئ الحقيقي الذي يتعالق مع تلك الحكاية "وكّلما كان المقام المتلقّي شفافاً، وكلّما كان ذكره في الحكاية صامتاً، كان تماهي كلّ قارئ حقيقي مع ذلك المقام الضمّني أكثر سهولة على الأرجح"² الذي وصفه جينيت، وبه يحيط القارئ نظرياً بعملية القراءة.

لقد نقل الجاحظ المشاهد في كتاب "البخلاء" في سياق حكائي واقعي لا لمجرّد إخبار فقط عن تلك الوقائع، وغالباً ما تكون العلاقة بين الجاحظ وأشخاص النصّ علاقةً عداءً وتنافراً، فينقل مثلاً حكايات "أبي القمام" على لسان صاحبها، ثم يتورّط في ذلك

¹ يُنظر: ضيف (شوقي)، تاريخ الأدب العربي العصر العبّاسي الأوّل، دار المعارف، مصر، ط16، دت، صص 441-442.

² جينيت (جيرار)، خطاب الحكاية، ترجمة: محمد معتصم و عبد الجليل الأزدي، عمر حلي، ص268.

حينما يكتشف القارئ التناقض بين المستوى العقلي والاجتماعي للشخصية، ومن الإشارات التي تدعم ذلك ما أورده الجاحظ على لسان المرأة التي تخاطب أبا القماقم قائلة:

"ويحك يا أبا القماقم، إنّي قد تزوّجتُ زوجاً نهارياً، والساعة وقته، وليست عليّ هيئة فاشتر لي بهذا الرّغيف آساً*، وبهذا الفلس دهنًا*، فإنّك تُوجر. فعسى الله أن يُلقي محبّتي في قلبه، فيرزقني على يدك شيئاً أعيشُ به، فقد والله ساءت حالي، وبلغ المجهود منّي، فأخذهُما وجعله وجهه. فرأته بعد أيّام، فقالت: سبحان الله أما رحمتي ممّا صنعت بي؟ قال: ويحك سقط والله منّي الفلس، فمن الغمّ أكلتُ الرّغيف."¹

تدخل زوجة "أبو القماقم" السرد وهي لا تعني شتمه عن طريق لفظة "ويحك"؛ بل تنذره بحلول البلاء، وإن حصل فهو لدنو منزلة المُخاطب لمقامه العالي في الأصل. إنّ السرد لا يرتبط بالضّمائر فقط؛ إنّما يرتبط كذلك بالصيغ ولفظة "ويحك" فيها نبر لا يوحي بالتهديد بقدر ما توحى بالتحذير لما سيؤول إليه الإنسان، إنّها تنهاه لتذكّره بواجباته فالحياة عندها لا تُمثّل بالأكل، ولا بادّخار المال إنّ القارئ يسمع في النصّ صوتَ زوجة "أبا القماقم" تصرخ عالياً: يا أبا القماقم أنا أريد أن أجوع لأحيا بالعطر أشتمّه.

هذه هي الحياة الحقّة التي تُفصحُ عنها زوجة أبا القماقم حين تودّ أن تبيع ما رخص لتشتري ما عزّ وشرف، ويبدو أنّ ما طمحتُ إليه تلك الزّوجة لم يصل إلى زوجها

* الآس: ضرب من الرّياحين

* الدهن: العطر.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي، ص 193-194.

* ورد شرح كلمة "ويح" فيما سبق وتعني نزول البلاء.

فعادت تقول له: "أما رحمتي ممّا صنعت بي" إنّها تترجّاه أن يرحمها بأن يمنحها المحبّة عربونا تتنقّس به، ولكنّه يخذلها فيثبت بخله وحيالته كما أثبتتها نماذج كثيرة سبق ذكرها.

وخلاصة القول أنّ القارئ الضمني لا يقرأ في كتاب "البخلاء" للجاحظ بهدف الإقناع ولا الإمتاع - وإن كان الحضور جليّاً - بل يقرأ بمنطق قارئٍ فعّال وجوده في النصّ جليّاً حينما تستعصي القراءة؛ إنّهُ القارئ الضمني الذي يرفض هذا العجز فيفصح النصّ عن نفسه أخيراً، وإنّها القراءة بمنطق الحضور الفعلي لا بمنطق إعادة صوت الكلمات؛ وهذا المنطق لا تقبله القراءة بأيّ وجه فكل اجترار للقراءة هو قتل للحقيقة.

والبات في كتاب البخلاء لا يقدّم نصّاً إنّما هو شكل من "أشكال إرجاع صدى أفكار وملفوظات يريد المتكلم أن يشير إلى تهافتها".¹ إنّ ظاهر الكلام لا يمثّل الاحتكام إلى منظور فاعل سواء أُرْتَبِطَ المنظور بالبخل أو الكرم، إنّهُ صدى الملفوظ الذي يحرك الفكر في كلّ مرّة ويؤخّر جانباً معيّناً من الحياة ليصرخ هذا الصدى عالياً: هذا ما كنت أودّ قوله، وهذا ما كنت أقصده فعلاً، ولم أكن أعني ما قلت من ظاهر الكلام؛ إنّما استخدمته رمزا.

إنّ صدى هذا الملفوظ ناجم عن التلقّظ "ولكلّ متلقّظ متلقّ من طبيعة مختلفة، ودرجات مختلفة من القرب والخصوصيّة والوعي".² فقارئ البخلاء - إن - لا يمثّل عيّنة متفرّدة بمجموعة من الخصائص القارّة، إنّهُ مجموعة من القراء تقرأ من الحيز الذي هي فيه مهما كان، وعليه يكون ينتج تنوعاً للتلفّظات فتصبح بخصوصيتها هذه

¹ الدريدي (سامية) ، دراسات في الحجاج، ص 165

² باختين (ميخائيل) ، المبدأ الحوارية، تر: فخري صالح، ص 203.

"من موضوعات التاريخ لا من موضوعات علم عبر اللسانيات." ¹ إن الكتابة في نص الجاحظ لا تُكتب لتقرأ نحوًا أو دلالة؛ إنهما يمثلان رسمًا للكتابة فقط حيث تتمظهر لتحمي النص، وما يمثل الحقيقة فعلا هو تفاعل القارئ مع النص في كل قراءة ليسد بها ثغرات الحياة التي تعترضه.

والمتعمّن في قراءة نص ما وهو ي غرض أغواره كما قال الجرجاني يكتشف أنّ هناك قارئًا خفيًا هو القارئ الضمني وهو قارئ "محدّد من خلال حالة نصيّة واستمرارية لإنتاج المعنى." ² وعليه فإنّ القارئ الضمني من خلال هذا القول لا يتحدّد بالدور داخل النص أو الحكي؛ إنّه القارئ الذي يحدث حركيّة في السرد من حيث إنّه يرفض أن تُعيّن له أدوار القراءة؛ ذلك أنّ تلك الأدوار تُرسم بالموقف وما يترتب القول فيه والعمل وردّة الفعل؛ وهو القارئ الذي يملّي الأدوار للشخصيات ليُجعل النص بكرا عند كلّ قراءة؛ وهناك يتحوّل القارئ إلى حالة لا يمكن أن تتمظهر في النص؛ بل هي حالة تنماهى مع الكلمة لتنتعش فتعيش لتزهر القراءة أخيرا في لوحة ترسم كل وقائع العالم.

¹ باختين (ميخائيل) ، المبدأ الحوارى، تر: فخري صالح، ص 64.

² سي هول (روبرت) ، نظرية الاستقبال، ص 103

ثالثاً - طاقة الحذف الحجاجية:

1 - الحذف حجة تنطق عن الفراغات في النص:

وقف القارئ عند نظرية النظم، ومنظور التلقظ في بعض نماذج كتاب "البخلاء" فبدأ له أن نظرية النظم من النظريات المهمة الشأن والرائدة لارتباطها بجوهر النص التحاماً بين الكلمات ليكتمل نسيج القراءة في كل نص؛ بل وفي كل النصوص مجتمعة، واكشف القارئ بعض الفراغات في النص بين حضور السارد وغيابه، وبين الأنا في النص هل هي الأنا المتلفظة؟ أو أنها أنا العالم في النص ملتحمًا، لقد وصل القارئ إلى هذه المحطة قارئاً واعياً يدرك معاني الكلمات وترتيبها نظاماً ونسقاً، وأدرك القارئ فعلاً بعد طول جهد ونفسٍ أن في النص فراغات لا بد أن يحدّد موضعها وعلى القارئ أن يترصدها بوعي حتى يتم كتابة ما لم يكتب. لذا كان حريٌّ به أن يقف عند ظاهرة بلاغية تمثلت في ظاهرة الحذف من منظور حجاجي؛ ليلحق المحذوف في النص وبه تُدرك الحجة في كل مرة.

إن الحذف ظاهرة بلاغية عرفها النقاد القدماء؛ وقد اعتُبر الإيجاز باباً للحذف وهو بتر للكلمات حيث يظنّها القارئ زائدة في الكلام؛ لذلك عرّف بن الأثير الإيجاز بأنه: "حذف زيادات الألفاظ، وهذا نوع من الكلام شريف، لا يتعلّق به إلا فرسان البلاغة..." وذلك لعلو مكانه وتعدُّر إمكانه.¹ وهذا التعريف يُبرز أن الإيجاز في النصوص من البلاغة ولا يتمكّن منه إلا المتمرسون في اللغة والبيان. وفي موضع آخر يعرف

¹ ابن الأثير (أبو الحسن عز الدين)، المثل السائر، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، ط2، 1993، ج2، ص 255.

"ابن الأثير" الإيجاز قائلا: "دلالة اللفظ على المعنى من غير أن يزيد عليه." ¹ فالنص ينحصر بين لفظ يؤدي معناه لا يخرج عنه.

قسما الإيجاز:

1 - القسم الأول: الإيجاز بالحذف: و هو ما يحذف منه المفرد و الجملة، لدلالة

فحوى الكلام على المحذوف، و لا يكون إلا فيما زاد معناه على لفظه.

2 - القسم الثاني: ما لا يحذف منه شيء و هو ضربان:

أحدهما: ما ساوى لفظه معناه و يسمى (التقدير).

و الآخر: ما زاد معناه على لفظه، و يسمى (القصر). ²

يقف ابن الأثير شارحا للقسمين واقفاً عند جوهرهما قائلا: "واعلم أنّ القسم الأول - الذي هو الإيجاز بالحذف - يُتنبّه له من غير كبير كلفة في استخراج له مكان المحذوف منه ، أمّا القسم الثاني فإنّ التنبّه له عسير ، لأنّه يحتاج إلى فضل تأمل ، و طول فكرة ، لخباء ما يستدلّ عليه، ولا يستنبط ذلك إلا من رست قدمه في ممارسة علم البيان، وصار له خليقةً وملكةً." ³

تختص الدراسة في هذا المقام بباب الإيجاز بالحذف؛ وهو باب - كما أورده ابن

الأثير - يلقيه القارئ دون تكلف فإنّه يحتاج إلى طول تأمل ودراية بسياق الحديث حتى يكشف المحذوف في النص، والمعول عليه من خلال مقام هذا الحديث هو القارئ

¹ ابن الأثير (أبو الحسن عز الدين)، المثل السائر ، ج2، ص259

² ابن الأثير (أبو الحسن عز الدين)، المثل السائر ، القسم الثاني ، ص 264.

³ المصدر نفسه ، القسم الثاني، ص 264-265.

الذي يتنبّه للمحذوف، في غير عسر ولا تكلفٍ، فيناديه حينما ينحبس المعنى في جعبته فتتظّل الحجج؛ وهناك يعيد للكلمات موضعها فتبين الحجة عند كل قراءة.

ويرى الجرجاني أنّ الحذف "باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنّك ترى به ترك الذكر، أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبين." ¹ ويخلص القارئ إلى القول أنّ الحذف موقف يتّخذه الكاتب ليكون أبلغ بيانا، وأكثر فصاحة، وهو أقرب إلى المتلقي حيث يستدرجه للحجة في هدوء وروية.

الحذف تؤثر يحدث للقارئ حين يدرك أنّ نصّا محذوفاً، فيتساءل عن سبب هذا الحذف وما هو الممكن الذي تستمرّ القراءة به. فينطلق العمل من تداخل عوالم السرد لتبرز الفراغات؛ وحينها يهمس القارئ للنص فيتوسّله بالمخفيّ فيه أن يبين وهنا يتلاحم مع النص الموجود ليدخل في دينامية معه؛ حتى أنّ المسألة لا ترتبط بالكلمات المحذوفة؛ إنّما هي العوالم في الأصل.

ونماذج الحذف في كتاب "البخلاء" كثيرة منها قول الجاحظ: "حدثني إبراهيم بن عبد العزيز قال: تغذيت مع راشد الأعور فأتونا بسمك كبير قال: فبدأ يتخير أجزاءها ثم يأكل ما أراد في لقمة واحدة في الوقت الذي يجمع فيه راشد الأعور الأكل في لقمة واحدة أو لقمتين فلا يتكلفه جهداً، فلما طال بي الأمر بلقم عديدة، صبر عليّ حتى نفذ صبره قال لي: أي بني إذا أكلت الطعام فكل خيرَه بشره" ²

¹ الجرجاني (عبد القاهر)، دلائل الإعجاز، ص 146

² ينظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 288-289.

وظاهر الكلام من خلال القول يرتبط بالأكل والتَّخِير فيه، أمّا المحذوف فيه فيرتبط بأن يأخذ الإنسان الأشياء كلّها جميلها وسيئها. وإنّ أحد أغراض الحذف الذي يبين في هذا المقام وهو "التّفخيم والإعظام لما فيه من الإبهام".¹ حيث يخرج الحذف ليعظّم من الأمور فيخرج القارئ عن الأمور السّطحيّة التي ترتبط بمجالس الطعام والشره والنّهم والطّمع إلى أعماق قيم الحياة؛ ولتجعل من القارئ بين يدي هذه القصّة قارئاً يبحث عن العلائق بين الموجودات التي ممّا يجعله يقرأ نصّاً يروم أن يعلو ولا ينحدر أبداً، ولذلك استأثر الحذف بصنع "علاقة داخل النّص، وفي معظم الأمثلة يوجد العنصر المفترض في النّص السابق، وهذا يعني أنّ الحذف عادة قبلية"²

ومثل ما ورد في القصّة للسّابقة قريب من تخيّر الأكل سيئهِ ورديئه فيذهب الجاحظ لأبعد من ذلك قائلاً: "شهدتُ الأصمعي يوماً: وقد أقبل على جلسائه يسألهم عن عيشهم وعمّا يأكلون ويشربون فكلمّا سأل بعضهم كان عيشهم اللّحم والإدام قال لهم الأصمعي بئس العيش هذا ليس عيش آل الخطّاب حيث كان يقول: مدمن اللّحم كمدمن الخمر... إلى أن انتهى إلى آخرهم سأله قائلاً: ما إدامك؟ قال: يوماً لبن، ويوما زيت، ويوما سمن، ويوما تمرّ، ويوما جبن، ويوما قفار"³.

إنّ المحذوف هو العيش الرّغد وهو إدمان على الحرام وخير الأمور أوسطها فلا إفراط في الأكل الرّغيد ولا تفريط، والإنسان من يروّض نفسه على مراودة الأيّام بقساوتها فيتكيّف معها، وهذا المحذوف يرتبط بما سبق ذكره. فكأنّ المحذوف فيما ذكرناه يتّصل

¹ حمودة (طاهر سليمان) ، ظاهرة الحذف في الدّرس اللغوي، الدّار الجامعية الاسكندرية، دط، 1998، ص105.

² خطابي (محمد) ، لسانيات النّص - مدخل إلى علم انسجام النّص، المركز النّقافي العربي، بيروت، ط1، 1991، ص21.

* القفار: الخبز بلا آدم.

³ ينظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي ، ص ص297-298.

بوصية راشد الأعور لإبراهيم بن عبد العزيز حينما نصحه بأكل الطعام خيره وشره. وإذ نحذفه فهو "تحقير من شأن المحذوف".¹ فلا فضل في أكل لا يغادره الإدام واللحم وإن علا شأنهما فإنهما طريقان للفتك والهلاك بالإنسان.

لقد أدرك القارئ أنه عليه التّحسّب من غدر الأيام شرّها وخيرها أيضاً، فوجب عليه بالمقابل تذكّر أيام الشرّ حين يكون الإنسان في بحبوحة للعيش فينتقي أفضل الطّعام؛ وهو لا يدرك أن مآله يوماً ما قد يؤول إلى خبز يابس - إن وجده أصلاً - ليسدّ به رمقاً. ويكفي أن يصل القارئ إلى مرحلة التّذكّر فهي أسمى المراحل التي تجعل الإنسان يحسّ بالآخرين، وهذا باب جميل، وتجعله كذلك يقدر النّعمة وهذا باب جميل أيضاً، كما تجعله ينال ثواباً وقد لا تزول النّعمة؛ بل تتضاعف؛ وهذا باب أجمل، فلا أقدر وأشرف من أن يصل الإنسان إلى هذه المراتب من المثل العليا.

وفي باب آخر للحذف يذكر "ابن عبد ربّه" العرب وتوظيفها للإيجاز قائلاً: "ولم أجد أحداً من السّلف يذمّ الإيجاز ويقدر فيه، ولا يعيب ويطن عليه وتحبّ العرب التّخفيف والحذف، ولهربها من التّثقيّل والتّطويل، كان قصر الممدود أحبّ إليها من مدّ المقصور، وتسكين المتحرّك أخفّ عليها من تحريك السّاكن لأنّ الحركة عمل والسّكون راحة".² ويرتبط الحذف من خلال القول بمنظور آخر وهو التّوتر الذي يكون فيه القارئ فهو لا يرتبط بالحذف الشكلي فقط، إنّما هو التّأويل؛ فدينامية النصّ تجعل الموجود محذوفاً، والعكس.

¹ حمودة (طاهر سليمان)، ظاهرة الحذف في الدّرس اللغوي، ص 107.

² أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسي، العقد الفريد، تحق: عبد المجيد التّرجيني، ج 4، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط 1، 1983، ص 238.

* ومثله ذهب ابن جنّي في كتابه "الخصائص"، ج 4، ص 84 أنّ العرب إلى الإيجاز أميل وعن الإكثار أبعد.

وذكر الجاحظ أن "قالوا في عذل المصلح، ولائمة المقتصد: الشَّحِيحُ أَعْدَرُ
من الظَّالِم... وقال النبي صلى اله عليه وسلّم: "لا تصلح المسألة إلا في ثلاث فقر
مُدْقِع، وُغْرِم مُفْطِع، ودَمٍ موجع". وقال الشاعر:

الْحُرُّ يُلْحَى وَالْعَصَا لِلْعَبْدِ وَلَيْسَ لِلْمُحْفِ غَيْرُ الرَّدِّ*

وقالوا: إذا جدَّ السَّوَالُ جدَّ المنع¹

وهنا يتعسر الحذف ليؤكد أنّ مسألة الإنفاق تُبرزها اللّغة من خلال كلمات ثلاث
هي: الفقر والغرم والدّم، فيقف القارئ عند هذه الحالات قارئاً مُتَقَبِّلاً فهي تستحقُّ المنح
والعطاء؛ ولا ينتهي من القراءة حتى تُحاصره النّص ببناء ليُجعل الإنفاق جائزاً في باب
الفقر والغرم والدّم؛ ولكنّه يربطه بشروط فيُريدُ الفقرَ بالمدقّع، والغرمَ بالمفطّع، والدّمَ
بالموجع. وثمة ينحصر قارئ "البخلاء" في الأبواب الثلاثة، ليكون المحذوف محذوفاً،
ولا يلبث أن ينحصر في تلك الأبواب حتّى يوجّهه المحذوف قائلًا: لا تقبل بأن تُنفق
على الفقير إلا أن يكون فقره شديداً؛ ولا تقبل بتحمّل الغرم إلا أن يكون غرماً فاصلاً
انقضاءً للسلامة؛ ولا تقبل بالإنفاق حقناً للدّماء إلا أن يتحقّق الأمان ويُستتبّ به.

لقد ارتبط الحذف في هذا المقام بمفهوم "الرّجم بالشّيء"، يُقال حذفه بالعصا
إذا رجمه بها.² وإنّ الباث - من خلال القول - ليُرجم بالمحذوف فيرتبط بفهم معنى الفقر
جيّداً وكذلك الحاجة وحفظ الدّماء.

* البيت لبشار بن برد، الديوان، تح: محمد الطاهر بن عاشور، وزارة الثقافة، الجزائر، ج 2، ص 224.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص ص 776 - 277.

² يحيى بن حمزة العلوي، الطراز، تح: عبد الحميد هنداي، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، ج 3، دط، 1914، ص 174.

يُحَاصِرُ مَبْدَأُ التَّأْدِيبِ الْقَارِئُ فِي الْكَلَامِ مَتَى كَانَ الْمَقَامُ لِلِاِقْتِصَادِ بِحِكْمَةٍ؛ أَوْ الطَّلَبِ بِرَفْقٍ وَلَمَّا ارْتَبَطَ بِالْحَذْفِ كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ، وَيُظْهَرُ فِي كَلَامِ الْمُوقِفِينَ انْتِصَارًا لِلْإِنْسَانِ بِمَنْطِقِ اللَّغَةِ. وَفِي مَعْرِضِ هَذَا يَقُولُ الْجَاحِظُ: "وَأَتَى ابْنَ إِشْكَابِ الصَّيْرِفِيِّ صَدِيقٌ لَهُ، يَسْتَلِفُ مِنْهُ مَا لَا. فَقَالَ: لَوْ شِئْتُ أَنْ أَقُولَ لَقُلْتُ، وَأَنْ أَعْتَلَّ اعْتَلَلْتُ، وَأَنْ أَسْتَعِيرَ بَعْضَ كَلَامٍ مِنْ يَسْتَلِفُ مِنْهُ إِخْوَانُهُ فَعَلْتُ، وَلَسْتُ أَرَى شَيْئًا خَيْرًا مِنَ التَّصْرِيحِ وَقَشْرِ الْعَصَا، وَلَيْسَ أَفْعَلُ. فَإِنْ التَّمَسَّتْ لِي عَذْرًا فَهُوَ أَرْوَحُ لِقَلْبِكَ، وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَهُوَ شَرٌّ لَكَ." ¹ وَيَقِفُ الْقَارِئُ عِنْدَ الْقِرَاءَةِ رَوِيدًا فَيُحِثُّ عَنْ مَنْفَذٍ يُلْجِ بِهِ إِلَى مَضْمُونِ الْكَلَامِ وَيَقِفُ عِنْدَ اللَّغَةِ مَرِيرًا، فَيَرَى كَيْفَ تَكُونُ فِي هَذَا الْمَقَامِ مَخْرَجًا مِنَ الْأَزْمَاتِ وَالِاحْتِيَالِ وَالتَّسْوَلِ مَعًا.

وَالْحَذْفُ فِي هَذَا الْقَوْلِ "قَطَفَ الشَّيْءَ مِنَ الشَّيْءِ" ² وَالْجَاحِظُ يَحْذِفُ لِيَقْطِفَ كَيْ يَعْيشَ بِحَسَنِ الْكَلَامِ، لِأَنَّ الْقَافَ وَالطَّاءَ وَالْفَاءَ أَصْلَ صَحِيحٍ عَلَى أَخْذِ ثَمَرَةٍ مِنْ شَجَرَةٍ... وَالْقِطْفُ الْعُنُقُودُ. ³، وَيُخْرِجُ الْقَارِئُ مَعْرِضَ هَذَا الْكَلَامِ إِلَى فُضَاءٍ مِنَ الْجَمَالِ يُرْفَعُ الْمَتَسَوَّلُ مِنْ مَرَاتِبِ الضَّعَةِ وَالْدُونِيَّةِ إِلَى مُحذُوفٍ يَجْعَلُهُ عَلَى قَدَرٍ مِنْ عُلُوِّ الشَّأْنِ وَعِزَّةِ النَّفْسِ حِينَمَا يَسْتَعْصِي الْمَحْذُوفُ أَنْ يَبِينُ مُظْهَرًا الْعُورَ وَالْفَاقَةَ؛ وَحِينَهَا يَرْفُضُ أَنْ يَتَكَشَّفَ لِلْقَارِئِ وَتَأْبَى حَالُهُ وَعِزَّةُ نَفْسِهِ أَنْ تُفْضَحَ كَذَلِكَ، فَيَصِرَّ عَلَى الْعُلُوِّ بِمَرَاتِبِ اللَّغَةِ مُنْتَصِرًا عِنْدَ كُلِّ كَلِمَةٍ، وَيُكْنِي عَنْ حَالِهِ عَنْ طَرِيقِ اللَّغَةِ فَيَصِلُ إِلَى قَلْبِ السَّائِلِ. وَهَذَا يَأْتِي دَوْرَ الْقَارِئِ فَاعِلًا وَهُوَ مِنْ يَحْدُدُ حَيَاةَ النَّصِّ أَوْ مَوْتَهُ، وَلِهَذَا أُسِّسَ أَيْزَرُ مَفْهُومًا يَسْمَى "السَّلْبِيَّةَ" وَهِيَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوَاجِهٍ:

الأوَّل: عَلَى مَسْتَوَى الْهَيْئَةِ بَيْنَ الْفَرَائِغِ وَالنَّفْيِ الَّذِي يَدْرِكُهُ الْقَارِئُ.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص308.

² الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ج3، ص201.

³ ابن فارس (أبو الحسن عز الدين)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، ص103.

الثاني: على مستوى المضمون ترتبط بالفشل وسوء الحظ، وهما إشارات سطحية لموضوع كامن يُنبّه القارئ لشيء غير مشكّل.

الثالث: السلبية بناء يساعد القارئ لملازمة العالم من أجل تشكيل السبب المحدّد لسؤال العالم.¹

والسلبية من خلال القول هي إساءة لفهم النص حيث تتكرر في لحظات القراءة ليطفو النموذج القرائي، ويطعمه السؤال أخيراً؛ وهنا يقف قارئ "البخلاء" من خلال القصة المذكورة يتساءل كيف أنّ السؤال والفاقة تكشف معادن الرجال؛ ولكنهم يحتاجون إلى ردع فهم أفقر من ظنّ فيهم الغنى والجود والكرم. واللغة هي المحكّ في ذلك حيث تُبرز المحذوف وتمحوه، وقد تجسّد ذلك في رسالة محمد بن عبّاد إلى الفيض بن يزيد يستبقه في الردّ على رسالة ستأتيه يطلب فيها الفيض المعونة بعد ضيقٍ شديد، ويبرز فيها محمد بن عبّاد ضيقه قائلاً: "مالي يضعف، والدخل قليل، والعيال كثير، والسعر غالٍ، وأرزاقنا من الديوان قد احتُبست. وقد تفتّحت علينا من أبواب التّوائب في هذه الأيام ما لم يكن لنا في حساب. فإن رأيت أن تبعث إليّ بما أمكنك فعجل به؛ فإنّ بنا أعظم الحاجة"²

إنّ المحذوف الذي يختفي فيُظهر فاقة الطّالب، وعوزة وكثرة العيال، وكثرة المصائب، ولم يصرّح السائل بذلك في كلامه؛ بل بدا القائل متخفياً وراء سحر اللغة فيجعل النفس الإنسانية كريمةً تأبى الخنوع وهو في هذا المقام "صيانةً المحذوف عن الذّكر في مقام معيّن تشريفاً له"³ وقد شُرّف السائل هنا. وإنّ السؤال بلغة الأدب والكلام يُحدّث نوعاً من التّوازن في الحياة ولكنّ الضّعة في المال تقلّل من شأن الإنسان

¹ يُنظر: سي هول (روبرت)، نظرية الاستقبال، ص 114-115.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي، ص 309.

³ حمودة (طاهر سليمان)، ظاهرة الحذف في الدّرس اللغوي، ص 106.

فتضعف أدبه وتعرّيه لتكشف حقيقتها. إنّه نفي عن الغنى والاستطاعة وقد أدركه القارئ من خلال دلائل لغوية منها: "يضعف، قليل، غال، احتُبست، المصيبة"

لقد أثارت هذه الدلائل في القارئ الشفقة فيظنّ أنّه في مقام المستحقين من خلال هذه المفردات التي توحى بالعجز والفاقة. وفي المقابل فقد وردَ الكتابُ على الفيض قبل نفوذ كتابه إلى محمد بن عبّاد. فلمّا قرأه استرجع * وكتب إليه: "يا أخي تضاعفت عليّ المصيبة، حتى اجتمعتُ خلة عيالك إلى خلة عيالي. وقد كنتُ عزمتُ على الاحتيال لهم، وسأضطربُ في وجوه الحيل غير هذا الاضطراب، وسأتحرّك في بيع ما عندي، ولو ببعض الطّرح، فلمّا رجع الكتابُ إلى ابن عبّاد سكن، وألقى صاحبه في أشدّ الحركة، وأتعب التعب." ¹

يقف القارئ عند المحذوف مطوّلاً وهو علمُ أبو الفيض بحيلة محمد بن عبّاد فيبرز له جانباً من الإنسانية؛ متعاضداً معه في مصيبتِهِ حتى لأنّها زادتُ بسماعه أخبار "محمد بن عبّاد"، ولقد أدرك المسرودُ له وهو "أبو الفيض" المحذوفَ وأدركه القارئُ من بعده وفهم أنّ "محمد بن عبّاد يصدّه" ولكنّ القارئ يتفطنُ لذلك بالحدوف الضمنية "التي لا يُصرّح النصُّ بوجودها بالذات والتي إنّما يمكن للقارئ أن يستدلّ عليها من ثغرة في التسلسل الزمني أو انحلال للاستمرارية السردية." ²

وهذا المحذوف يبرز جوهر العلائق بين النّاس إنه محذوف يدعو له بالإعانة ويعده في صمت ألا يسأله مرّة أخرى؛ بل ويوصيه بالبحث عن حيل أخرى أولاها أن يبيع

* استرجع: قال: إنّ الله وإنّا إليه راجعون.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 309.

² جينيت (جبرار)، خطاب الحكاية، تر: محمد معتصم و عبد الجليل الأزدي، عمر حلي، ص 119.

ما يملك ولو بالخسارة كي يعيش، وهنا يبرز المحذوف جلياً حيث ينتشلهُ القارئ قائلاً: سأحفظ بعض ماء وجهي وسأتعلم أن يكون طلبُ الحاجة آخر ما أتمنى ولو كلّفني ذلك الموت جوعاً وغيالي، إنّه المسكوت عنه يقول لأبي الفيض: عفواً يا مَنْ اعتقدتكَ أهلاً للسؤال وعفواً يا مَنْ ارتبط اسمه بالفيض ليدلّ على الغيث؛ ولكّتك لم تكن كذلك، وأنا كذلك لم أكن في موضع أحدّد فيه معنى الصديق الحقّ الذي أجده عند الضيق.

2- المحذوف جمالية تنطق عن القيم:

إنّ جمالية الحذف ترتبط به من حيث هو حذف يفضي إلى البناء لا إلى انغلاق النص فتعجز هذه الجمالية عن تأويله، وهي جمالية يستثمرها القارئ في إعادة إنتاج النص المحذوف ليدخل في إشكالية تعبيرية ركيبتها "الحذف" فيبرز ذلك جلياً في ردّ ابن النّوأم لأبي العاص يحذّره من ضريبة الإسراف قائلاً: "ليس جهدُ البلاء مدّ الأعناق، وانتظار وقع السيوف. لأنّ الوقت قصيرٌ، والحسّ مغمورٌ. ولكنّ جهدَ البلاء أن تظهر الخلّة *، وتطول المدّة، وتعجز الحيلة، ثم لا تعدّم صديقاً مؤبّناً وابن عمّ شامتاً، وجاراً حاسداً، وولياً قد تحوّل عدوّاً، وزوجة مختلعة، وجارية مستبعدة، وعبداً يحقرّك، وولداً ينتهرك."¹

تستمر رحلة القراءة فيقرأ القارئ هذه الجملة التي لا تُضبط بمعنى قارٍ، فيقف قارئ البخلاء هنيهةً متسائلاً عن جدوى تداخل مفاهيم في كتابٍ اعتقد أنّ موضوعه "البخل" ليبين المحذوف فيرتبط في بداية الكلام عن موضوع الحرب الذي يتقفه القارئ بجملة: مدّ الأعناق، ووقع السيوف، فيطفو هذا المحذوف ليؤكد أعسر اللحظات التي يعيشها الإنسان استماتةً أو خضوعاً؛ فيعتقد أنّ الأمر كذلك ولا يلبث ثانيةً أن يُحاصر بكلمة "ليس" لينفي

* الخلّة: الحاجة والفاقة.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 262.

ما اعتقده من أهول المصائب التي يعيشها الإنسان وهي الحرب والدمار. فيتوقف عاجزا حائرا عن محذوف ظن أنه أدرك معناه ولكنه ابتعد كثيرا عن المعنى، ليؤكد الرابطة "لكن" عجزه فيكون بين معنيين اثنين: الأول منفي والثاني مثبت، ويحاصر قارئ البخلاء في هذا القول باللغة توجهه لقراءة المحذوف جيّدا فيقف هنيهة ويقرأ: "... ولكن جهد البلاء أن تظهر الخلّة"¹

يقتفي القارئ محذوفاً دفيناً فيقول له انتشلي لتراني وهناك يقف القارئ مندهشاً من أن هناك مصائب أعظم مما كان يعتقد؛ وهي مصيبة الفقر والحاجة وإنها لأعظم مما اعتقد أنها الحرب أو الدمار، وهنا يتكلم النص ليقول للقارئ قابل بين المحذوفين لترى أيهما أسوأ عاقبة،

يبدأ القارئ في البحث عن المحذوف مقابلةً فيقابل عواقب الحرب بعواقب الفقر فيرى أن الحرب مداها قصير وإن طالت ونهايتها محتومة بالسعادة أو بالشقاء؛ ثم يعود للفاقة والعجز والفقر فيبين الأثر فيما سيقراً: "... ثم لا تجد ثم لا تعدم صديقاً مؤثماً وابن عمّ شامتا، وجارا حاسداً، وولياً قد عدواً، وزوجة مختلعة، وجارية مستبعدة، وعبدًا يحقرك، وولداً ينتهرك." وهنا ينحو القارئ من شدة وقع الكلام، ليدرك أن الفقر بعد الغنى مؤلم مما يجعل الصديق معاتباً يطلب العثرات فيتحوّل عدواً. وابن عمّ شامتا وزوجة تطلب الخلع، وعبد تطلب من سيدها أن يبيعه، وعبد متطاولا وابناً عاقاً منتهراً. فيعي أي فجيعة هاته التي يعيشها الإنسان فيقتحمه التقابل مرة ثانية ففي الحرب طرفان وعدوان واضحان وبأحدها تنتهي المعركة ربحاً أو خسارة؛ ولكن المقابل الآخر في الحقيقة هي حرب يعاني فيها الإنسان الفقر فيفر من أقرب الناس ويتدنّى مرتبة بعدما كان يحتل أعلى المراتب.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص262.

وهنا يحسّ القارئُ بترايط بين قصص البخلاء وكأنّ خيطاً جامعاً لها يربط بينها فالصديق المزيّف الذي كشفه محمد بن عبّاد هو ذات الصديق الذي كشفه ابن التّوأم واتفق الأمرُ بأنّ المحذوف يوقع قارئ البخلاء في جماليّة وهي مفارقة تُصنع من الاشتمّزاز والخيبة* ¹ وهناك يبني القارئ واقعاً آخر انطلاقاً من صدماته بعوالم كان يعتقدّها الأقرب له؛ وحينها يُدرك قارئ البخلاء أنّ واقعا مزيّفاً كان يعيشه، وأنّ الأجدر به أن يعيش الحقيقة ولو كانت مرّة. وتأكّل الخيبة من القارئ في لحظات من الألم فيقرّر أن لا يبحث عن المحذوف ويهجر الحذف بمعنى القطع "وهو القاف والطّاء والعين أصل صحيح واحد، يدلّ على صرْم وإبانة شيء من شيء. يُقال: قطعت الشيء أقطعه قطعاً والقطيعة: الهجران" ² ويهجر القارئ النّماذج المخيَّبة التي لا يصرّح بها فيكون الحذف بمعنى القطع. كما أنّ هناك معنى آخر للحذف بمنطق الإسقاط، وهو أن يُسقط الإنسانُ حجةً من النّص ترتبط بعواقب غفلته؛ وهي عاقبة لا يؤدّ القارئ أن تكون؛ وإنّ كانت فلا يؤدّ تذكرها.

ويحصل ممّا ورد ذكره أن يكتسب الحذف طاقة كامنة في النّص وهي تتمثّل في رأي أن روبرول "في كون المتكلّم يسقط الحجة L'argument من حديثه، ليدفع بالمخاطب إلى أن يلتقطها فيتبنّاها، و يجعلها حجة الخاصة، وإلى أن يملأ بنفسه الفراغ المشار إليه بنقاط الاسترسال." ² ومثله قول الجاحظ: "إنّي لستُ أمرك إلّا بما أمرك به

* غرض مفهوم الجمالية انطلاقاً من النماذج التي نشمّز منها في الفصل الثّاني، ص 28

¹ ابن فارس (أبو الحسن عزّ الدين)، مقاييس اللغة، ج5، ص101.

² Olivier (Reboul), Introduction à la rhétorique, 4 edition, PUF, paris, 2011, p133

القرآن. ولست أوصيك إلا بما أوصاك به الرسول، ولا أعظك إلا بما وعظ الصالحون بعضهم بعضاً.¹

في مقام الحديث هذا يدرج الجاحظ الحجة بالسلطة فترتبط بالله تعالى وبالرسول صلى الله عليه وسلم وبالصالحين، فيعلنها نافياً ليتحرك المنفي مثبتاً فيحرك الباث كلامه متأدباً غير أمر فيستدرج القارئ بلين القول ليكون بانياً للحجة لما يرتبط المقام بجلالته تعالى وبالرسول والصالحين. وهنا يوضع المتلقي بين دفتين؛ حيث له الخيار بين الرّفص والقبول فيخاطب نفسه: فإن رفضت فأنت الرافض وإن قبلت فقد رضيت مؤمناً بشرع الله وسنة نبيه ومقرراً بما اجتهد به الصالحون. إن باباً آخر يفتح في مقام هذا الحديث وهو أن مسألة الحجاج بالسلطة لا تتعين بالمسلمين فقط للقارئ المذكورة وهي: الله و الرسول والصالحين، ولولا ذلك لاعتقد القارئ من غير ديانة الإسلام أن الخطاب لا يعنيه؛ بل لا يمثل له حجة، وعليه فإن جمالية الحجاج بالسلطة متعاضدة مع المتلقي من أية ديانة بين قبول مادين به واعتبره سلطة عليه وبين رفضه له مهما اختلفت الأديان.

إن المحذوف في كتاب البخلاء يرتقي بالدين والإسلام؛ وهو دين إعجاز وإنها رسالة دافنة للمتلقي حيث يكشف فيها عن قوة دين الإسلام، فالمحذوف يستدعي القارئ إلى أن ينهل من آخر كتاب عرفته البشرية، وأن ينهل من قول خاتم النبيين، إنه دين جاء ليوجهه للمعاملات فيما بين الناس؛ وهنا يذهب قارئ "البخلاء" بعيداً في معرض ردّ ابن التّوأم ليدع له مسؤولية القارئ من باب التكليف فلا يمل عليه خطاباً؛ وثمة يحسّ

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي، ص 283.

القارئ بكيونته أمام عظم المحذوف فيصّر على البدء في مسيرة التّغيير، وثمة يبين رسم الحجة جلياً انطلاقاً ممّا قرأ في كلّ محطة.

لقد كان الحذف الضمني حذف يقدر الأشياء في الظواهر التي تزول، ولكن الأمر مختلف في باطنها، فهو حذف ذو طاقة حجاجية تتمثل في كون "المتكلم يسقط الحجة Largument من حديثه ليدفع بالمخاطب إلى أن يلتقطها فيتبناها ويجعلها حجته الخاصة، وإلى أن يملأ بنفسه الفراغ المشار إليه بنقط الاسترسال¹ وإن المسؤولية على عاتق المخاطب في هذا المقام للوعي بتموضع نقط الاسترسال ثم ملئها، وإن وصول القارئ إلى هذا الوعي يتم عن طريق التراكيب التي تتخللها الفراغات والوعي بما هو محذوف وإن يدأب المتلقي على ترصده في النص وكلما ثقّفه أدرك موطن الحجة، وإن قدر المحذوف ووعي مكانه من الجملة ودلالته في التركيب أدرك حجته أخيراً، لقد ارتبط الكلام في كتاب البخلاء للجاحظ حول معرفة القارئ لثنائية البخل والكرم وهي تتحرك في النص لبناء منظور يقبله المنطق في الكلمتين، وماحياً كلّ ما اتكأ عليه من رواسب سابقة يُصدّر بها حكماً أو يُظهر بها تأثراً؛ وفي كل قراءة يعتمد قارئ "البخلاء" في بناء حججه على بُنى النص يستتطقها؛ ومن ثمّ توصله تلك البنى إلى عوالم تتعاضد مع الواقع والحقيقة؛ وهناك يحسّ القارئ أنّه أدرك المعنى في النص.

وتتمثل مقولة "روبول" في نماذج كثيرة من النص حيث شغل فيه الفاعل حيّزاً كبيراً، من ذلك رسالة أبي العاص بن عبد الوهاب بن عبد المجيد النّقي إلى النّقي قائلاً: "بسم الله الرحمن الرحيم: أما بعد، فإنّ جلوسك إلى الأصمعي، وعجبتك بسهل بن هارون، واسترجاحتك إسماعيل بن غزوان، وطعنك على مويس بن عمران، وخلطتك بآبن مشارك،

¹ Reboul (olivier), Introduction à la rhétorique, P133.

واختلافك إلى ابن التَّوأم... وإطنا بك في وصفِ التَّزويح والتَّثْمير.. بعد أن كنتَ تستثقل ذكرهم، وتستشنع فعلهم، وتتعجب من مذهبهم، وتُسرف في ذمهم، وليس يلهجُ بذكر الجمع* إلا من قد عزم على الجمع، ولا يأنسُ بالبخلاء إلا المستوحش من الأسخياء.¹

بعدما أسهب الثَّقفي في بداية كتاب البخلاء يجنح لفضل البخل عن الكرم هاهو أبو العاص يردُّ على "الثَّقفي" حيث يحتج لفضل الكرم عن البخل، ورغم أنَّ الخطاب موجَّه إليه بعينه إلا أنَّه لم يخاطبه باسمه في ردِّه؛ إلا باستعمال ضمير المخاطب (أنت) ويأخذ المحلَّ الإعرابي كفاعلٍ في الجملة ليعود على الثَّقفي، وقد حُذف الفاعل وهو "يُضمر ولا يحذف"² ومن هنا أُضمر الفاعل وهو "الثَّقفي" من القول ليشار إليه نحوياً كفاعلٍ مستتر، وإنَّ المضمَر مستتر، وهو يظهر في هذا المقام عن طريق الصيغة النحويَّة وتقديره واضح ويتكشف من خلال البنى النحويَّة في النَّص والحذف في اصطلاح النحويين أعني يسمَّى الحذف إضماراً³ فيمكن الاستغناء عن المحذوف ولكنَّ المضمَر يبيِّن ويتكشف، وهنا يأتي مقام التداوليَّة ليستأثر بالقراءة حيث تبدأ الرحلة بإضمار الفاعل (الثَّقفي) بمصادر تدلُّ على الفاعليَّة؛ وتتسبب إليه وهي: جلوسك وعجبك واسترجاحك، فنسب جلوسه إلى الأصمعي وهو الذي حوّل منظور البخل إلى اللِّغة؛ ونسب العجب بسهل بن هارون وهو ممَّن يدَّعون فضل البخل بمدعى الاقتصاد* ونسب استرجاحه بكلام إسماعيل بن غزوان يدنو من قوله معجَباً.

* الجمع: يريد جمع الأموال.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 233.

² ابن مضاء القرطبي، الردَّ على النِّحاة، تحق: إبراهيم البتّا، دار الاعتصام، ط 1، 1399 هـ، ص 130.

³ أبو حيَّان الأندلسي (محمد بن يوسف)، البحر المحيط، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1993، ط 1، ج 1، ص 243.

* وقد أوردناه بالتَّحليل في الفصل الثاني.

لقد ورد في كتاب همع الهوامع لأبي حيّان التّوحيدي أنّ الإضمّار قول يحدث "حينما يرتبط المحذوف بالمخصوص بالمدح أو الذّم".¹ إنّ تغييب الفاعل ويقصد ذمّه فهو إمّعة مع الناس لا يستحق أن يظهر فاعلا صريحا في مقام الحديث ففعله ذميم لذا غيبه الجاحظ من الخطاب وأسقط حججه.

وهكذا فإن استيراتيجيّة القراءة من خلال الحذف بالإضمّار تقوم على "واقعة الخلق وبناء الحقل، أو موقع القارئ وزاوية الرؤية، أو إدارة القضية وتداول الفكرة".² والواقعيّة في كتاب "البخلاء" هي نسق الاحتمال، وواقع القراءة تخميني لا متناهي، ولا قطيعة، فكل اختيار يفتح الباب على اختيارات لاحقة. والقراء تنفتح ولا تنتهي. ففي قول الجاحظ: "إنّ المال محروصٌ عليه ومطلوب في قعر البحار وفي رؤوس الجبال، وفي دَغَلِ الغياض، ومطلوب في الوعورة كما يُطلب في السّهولة. وسواء فيها بطون الأودية، وظهور الطّرق، ومشارق الأرض ومغاريها. فطُلبت بالعزّ وطُلبت بالذلّ، وطُلبت بالوفاء وطُلبت بالغدر، وطُلبت بالنّسك كما طُلبت بالفتك، وطُلبت بالصدّق وطُلبت بالكذب، وطُلبت بالبذاء وطُلبت بالملق. فلم تترك فيها حيلة ولا رُفية، حتى طُلبت بالكفر بالله كما طُلبت بالإيمان... وقد طلبك من لا يقصر دون الظفر، وحسدك من لا ينام دون الشّقاء..."³

إنّ هناك فراغات لابدّ لها أن تُملأ عند القراءة ليكون القارئ على وعي بالتّصرّف بهذا الكنز إن وجده أو كان من حظّه. فتحصيل المال صعبٌ وسبيل الأخذ فيه شائكةٌ فهو

¹ يُنظر: السيوطي (جلال الدين)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقّق: أحمد شمس الدين، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ج1، ص283.

² عبد الواحد (محمود عبّاس)، النّص وجماليات التلقّي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1996، ص12.

³ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص ص280-281.

يُطلب بأيّ حال وبأيّة صفةٍ، وما ادّخر الطالب وسيلةً إلا استدرج بها المطلوب فاستماله حتى يحقق مبتغاه. ويبرز المحذوف من خلال هذا القول ليُظهر نعمةً في يد من لا يستشعرها، وقد استشعرها أصحاب الحيلة والخداع، وأصحاب الحرص الشديد، وهذه الفراغات بينيها القارئ من واقع النص اللغوي الذي يجعل صاحب النعمة في مأزق فيفقدّها أمام اللّوح اللّجوج؛ ومنه يكون الواقع القرائي الذي يُحيله إلى عوالم يعيشها يومياً؛ وهناك ثملاً هذه الفراغات من واقع القارئ المُعاش، حيث يسدّ القارئ الفراغات من أخطائه ومن خيالاته ليكون الأفضل.

ولذلك يستطرد الجاحظ غير بعيد عن مقام الكلام قائلاً: "... فإن لم تستعمل الحذر وتأخذ بنصيبيك من المُداراة، وتتعلّم الحزم، وتُجالس أصحاب الاقتصاد، وتعرف الدّهور ودهرك خاصّة... اخنطفت اختطافاً واستُبلت استيلاً، وذوبوا مالك وتحيفوه، وألزموه السّل ولم يُداووه." ¹ وهنا أدرك القارئ محذوفاً يرتبط بصاحب النعمة في وضع المحسود والمبغوض لا الكريم المحبوب، إنّه الفراغ الذي يُملأ بإعادة القارئ النّظر في الحُكم على الأشياء ولذا وجب عليه معرفة الجلساء معه فيحسن التّصرّف معهم كيفما فعلوا، فإن كانوا على قدرٍ من الإخلاص أخلص؛ وإن كانوا غير ذلك وجب عليه الحرص والحذر والتبصّر.

ملء الفراغات: إنّ منظور التّلفّظ بمعية السرد بابّ ينفّث للقارئ ليلج القراءة مع الحذف وبناء الحجّة بملء الفراغات؛ وعليه يجدر الوقوف في هذا الجزء عند نظرية آيزر: في تلقّي العمل الأدبي حيث يرى "أنّه ليس نصّاً بالكامل كما أنّه ليس ذاتيّة للقارئ ولكن تركيب أو التحام من الاثنين." ² وهذه الأبعاد التي أقرّها "آيزر" لا ترسم منهجيّة

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي، ص 281.

² سي هول (روبرت)، نظرية الاستقبال، ص ص 102-103

وذهنية للقراءة فحسب من خلال التحامنا بالنص وتنتج معنى عاديا ؛ بل إنّ هذا المعنى "يساعدنا بتشكيل ذواتنا وهكذا نكتشف عالماً داخلياً لم نعه لحدّ الآن".¹

وقد نبه الناقد محمد مفتاح في كتابه: "من القراءة إلى التظير " إلى أنّ هناك تداخلا بين نظرية الذكاء الاصطناعي مع نظرية التلقّي ، وخصوصاً مع نظرية أيزر "كما يتجلّى في المفاهيم التالية: مفهوم الانتظار ومفهوم ملء الثغرات وضروب البياض التي يحتوي عليها نصّ ما".² ولعل هذا الرّأي صوابٌ في ربط العلائق بين مفهوم أيزر ونظرية الذكاء الاصطناعي ؛ ذلك أنّ القارئ إذا وجّه الذّهن للاشتغال على القراءة دون أن يتقيد بآلية معيّنة كان المنتج متميزاً لتمييز ملء تلك الفراغات. فالجاحظ يحاول أن يجنح بالقارئ إلى بناء حجّته في مسألة البخل عن طريق عرضه لوجهات نظر متباينة (كلام سهل بن هارون، والكندي) وهم ممّن يرون أنّ الشحّ اقتصادٌ، كما يعرض وجهات نظر أخرى لمن يذمّون البخل ويردّون على تلك الحجج ببلاغة وإقناع كبيرين، وهنا يستدعي النصّ القارئ بالباح وقد يقوى - من خلال ما وصل إليه القارئ- أو يضعف.

ومع هذا فللقارئ كلّ الحقّ في أن يأخذ منظور البخل والكرم معا أو أن يتبنّى أحدهما ويترك الآخر؛ شرط أن يتبيّن حجّة يتّخذها القارئ لنفسه كما فعل الآخرون؛ وعلى ذلك يقترب المقام من قول الجاحظ: "وأتى ابن إشكاب الصّيرفيّ صديق له، يستلف منه مالا. فقال: لو شئتُ أن أقول لقلتُ، وأن أعتلّ اعتلّتُ، وأن أستعير بعض كلام من يستلف إخوانه فعلتُ، ولستُ أرى خيرا من التصريح وقشر العصا، وليس أفعل * فإن

¹ سي هول (روبرت) ، نظرية الاستقبال ، ص ص 110-111

² مفتاح (محمد) ، النصّ من القراءة إلى التّظير، ص 313

* ليس أفعل: ليس أشدّ تأثيرا.

التمست لي عذرا فهو أروح لقلبك، وإن لم تفعل فهو شرٌّ لك.¹ فكيف تكون اللغة في هذا المقام مخرجا من الأزمات بالاحتياال والتسؤل معا، وكيف يكشف السؤل والفاقة معادن الرجال ولكنهم يحتاجون إلى ردع فهم أفقر من ظنّ فيهم الغنى والجود والكرم.

إنّ الولوج إلى فراغات النص لا يتم إلا باتخاذ اللغة ممرا ليعي القارئ مواطن الفراغات فيستطيع ملأها، إنّه "الصيرفي" الذي يتعالى على السؤل باللغة فتبرز الفراغات في النص محذوفا لا يبين حتى لا يسقط في شرك الدل وهو لا يريد ذلك؛ ويقف باللغة قائلا: "لو شئت أن أقول لقلت، وأن أعتلّ اعتلّلت، وأن أستعير بعض كلام من يستلف إخوانه فعلت" إنّه يسأل ويستعطف فهو لا يمكنه أن يكون متسوولا ولا يأنس بعباراته حتى وإن اضطرّ لذلك.

والفراغات في هذا القول تحتاج لقارئ يعمل الدّهن طويلا ليعي المحذوف، وقد يقفه محذوفا لا يرتبط بالسؤل؛ إنّما يرتبط بعالم الإنسان الذي تحوّل صروف الدّهر رغما عنه ليقف متألما بالسؤل، ولكنّها الذات التي تحضر القراءة لتملأ الفجوات وتتحدث بلغة الأدب حتى وإن كانت تتسؤل، فالكلام بهذا الوقع والمقام يحدث نوعا من التّوازن في الحياة بين الأشياء، حينما يرتبط الأمر بالإنسان كيانا فاعلا ينتج باللغة حتى وإن عجز عن ذلك ماديا.

إنّ منظور التحالف مع التاريخ لا يعني الا نحصار في ثقافة معينة وإنّما هو التنوّع، وهنا يأتي دور القارئ في ملء تلك الفراغات التي تعيق المعنى من الظهور، ف الانتماء إلى ثقافة ما لا يمنع إقامة الحوار مع الغير، والآخر له وجهة نظره وهو يستमित

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التونجي، ص 308.

من أجلها، ومن هذه الزاوية يبدو الصراع جلياً بين الأصل والدخيل؛ أو بين الموروث والمستورد وكأنه صراع بين القوقعة والانفتاح أو بين الموت والحياة.

إن مسألة الصراع بين النصوص هي حياة لنص آخر؛ وهي حياة تُقاس بمعيار الحق كما أقرها "ابن رشد" وقد ذكر ذلك على حرب في كتاب التأويل والحقيقة قائلاً: "وهكذا وضع ابن رشد الحق خارج كل تصنيف فالحق فوق الملل والنحل وفوق المذاهب والطوائف، وفوق الأعراف والأجناس والحق يزيل الحواجز المقامة بين الجماعات والثقافات لأن من يبحث عن الحق بالعقل لا يراعي سوى طرائق البرهان وقواعد الاستدلال. وهذا الموقف من علوم الغير يقع على القيص من الموقف الآخر، ونعني به موقف الذين أنكروا الفلسفة وحاربوا أهلها.¹

وبداية التلقي تنطلق من تعاطي القارئ للغة التي أمامه ويرى بأنها كيان كما ذكر غادامير "نكلمنا بدلاً من ما نتكلمها لذلك فإن الزمن مثلاً الذي كُتب فيه نص ما يمكن أن يتحدّد من استعماله اللغوي بدقّة أكبر من مؤلفه.² ويلتحم القارئ بالنص فيزول حاجز اللغة ويحوّلها إلى لغة يألّفها وتألّفه؛ وحينها ينتج المعنى منفصلاً عن الزمان والمكان وعن الدين والسلطة، إذن فالقوة التوليدية للغة هي التي ترسم معنى التأويل، ويرى علي حرب أن التأويل حسب رأي الماوردي: "هو احتمال قائم في القول وإمكان يقتضيه اللغة أي يقتضيه الدال وليس المدلول."³

هذه القوة التوليدية تتجم عن تحديات القارئ في قراءة النص حيث "يصبح واعياً بقوّته الخاصّة من خلال تجربته للمحدودية والضّغط والمقاومة ولكنّه لا يختبر فقط جدران

¹ حرب (علي)، التأويل والحقيقة، ص ص 102-103

² غادامير (هانز جورج)، الحقيقة والمنهج، ص 600

³ حرب (علي)، التأويل والحقيقة، ص ص 32-36

الواقع الفعلي الصلبة؛ بل هو بالأحرى ككائن تاريخي يجرب واقعيات تاريخية تدعم الفرد وفيما يعبر عن نفسه مباشرة، ويعيد اكتشافها. فهذه الواقعيات ليست بحد ذاتها جدراناً صلبة، وإنما هي تموضع للحياة.¹ وهنا يُعاد لـ لقارئ مكانه بالتأويل فهو ينطلق من جوهره حينما يصدق مع النص الذي بين يديه؛ وثمة يدرك المعنى ويدلّ القارئ على ذلك بقول الجاحظ: "الكلمة إذا خرجت من القلب وقعت في القلب وإذا خرجت من اللسان لم تتجاوز الآذان."²

وما يودّ القارئ الوصول إليه من خلال هذا القول هو عكس مسألة الصدق النفسي التي تكلم عنه الجاحظ في الصدق النفسي للقارئ، فصدق الفهم يرسم صدق الكتابة، وصدق الألفاظ والكلمات يرسم صدق المعنى. وكذلك يبتحضر قارئ "البخلاء" قول أحد الحكماء على محمل ما افترضه من عكس للمعنى حيث يقول: "من لم ينشط لحديثك فارفع عنه مؤونة الاستماع منك."³ ويفصح هذا القول عن أنّ النص لا يكتب بالحروف؛ إنّما يكتب بالأصوات، وهذه الأصوات هجينة في النص وتتداخل وتصرخ فقط؛ حين الوخر ليتدفّق الألم أو لينحبس الحزن دفينا في النفس، وما إن أدرك النص أنّ قارئاً يريد روحه فعلا انتفض راقصا لتنتفض القراءة كيانا يكتب بالسماع.

¹ غادامير (هانز جورج)، الحقيقة والمنهج ص 321

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البيان والتبيين ج، 1، ص ص 83-84

³ المرجع نفسه، ص 105.

الفصل الرابع

الفصل الرابع

التلقي في كتاب البخلاء من التأويل إلى التشكيل:

أولاً- القارئ من رسم المسافة الجمالية و ملء الفراغات إلى التأويل.

- 1 - التاريخ مؤولا في كتاب البخلاء للجاحظ.
- 2 - التأويل بوسائط القراءة.
- 3 - التماسك الداخلي والخارجي في كتاب البخلاء.

ثانيا- القارئ في كتاب البخلاء من التأويل إلى التشكيل.

- 1 - التأويل بروح الكلمة.
- 2 - التأويل من فنّ القراءة إلى الرسم بالقراءة.

أولاً - القارئ من رسم المسافة الجمالية وملء الفراغات إلى التأويل:

1 - التاريخ مؤّلاً في كتاب "البخلاء" للجاحظ:

من أهم التحدّيات التي يواجهها القارئ مع القراءة هو الوقوف بعد هذه المحطة على النص بين يديه وقفة أخرى بعيداً عن مسألة ألفته مع النص والتي ترتبط بالوعي بكلماته؛ وترتبط القراءة في هذه المحطة بشيء آخر يجعل قارئ "البخلاء" يقترب من النص ليصل إلى جوهره. إنّ قارئ البخلاء يرفض أن يألف النص لمجرد كلمات يقبلها فيتمّ القراءة؛ بل إنّ قارئ رافض للنص بين يديه أن يقول ما يشاء؛ لذا تجده يلاحق النص لينتقف منظوراً آخر في كل لحظة يرفض فيها أن تنتهي القراءة بشكل لا يقبله؛ فلا المسافة الجمالية التي رسمها كفلت له أن يعرف النص جيّداً، ولا ملء الفراغات التي أدرك تموضعها جعلته يعرفه جيّداً، ولا ألفته للنص ولا أيّ شيء آخر.

ها هو قارئ البخلاء الذي لم يكتف - بعد محطة طويلة من القراءة - بما يقول النص شكلاً ومضموناً، فأصبح يعيش قلقاً ليبدأ رحلة البحث فتكتمل المسيرة واقفاً عند سؤال يطرحه على نفسه: أيعقل أنّي أقرأ من أجل القراءة؟ ألا يمكن أن أكون كاتباً لهذا النص من جديد؟ ويسترجع القارئ قواه ليطوّر من قراءته في كلّ محطة تستدعي ذلك، قارئاً مؤّلاً ينتقل من قارئ يتعاطى الكلمات إلى قارئ ينتج الكلمات؛ فيتحول بذلك إلى سيّد أمام نصّ كان يعتقد أنّه لا يملك مفاتيحه.

وإذ يروم قارئ "البخلاء" أن يتخذ مبحث التأويل أنيساً ليكتب نصّاً من جديد فهو يحتاج إلى الحجاج لا محالة متعاضداً معه ليكتب ذاك النص؛ وهي حجّته بعد مرحلة عسيرة من القراءة، "فالملفوظات تختص إذن بقطبية حاجيّة ... إنّ أعمال

"جون كلود انسكمبر" و "أوزفالد ديكر" تتميز عن النظريات التداولية الأخرى بمصادرة مخصوصة "إنهما يعتبران أنّ هذه القطبيات الحجاجية ليست مضافة إلى الملفوظ، ولكنها مسجلة في اللغة بوصفها أساسا لكل دلالة. إنّ الحجاج في نظر هذين اللسانيين لم يعد نشاطا لسانياً من بين أنشطة أخرى، ولكنه أساس المعنى نفسه وأساس تأويله الخطاب¹

والوقوف عند التلّفظ هو مكن الحجة التي يصل إليها قارئ البخلاء بعد جهد جهيد وقراءة ظلت تتمتع، إنّ الوعي بالملفوظات هو مرحلة يصل إليها القارئ إذا استطاع تحديد هوية القراءة التي تتحوّل أهدافها القرائية ومراميها بحسب التلّفظ في النص غائبا كان أو حاضرا، يقول الجاحظ: "حدثني أبو الجهماء النّوشرواني قال: حدثني أبو الأحوص الشاعر قال: كنّا نطفر عند الباسباني فكان يرفع يديه قبلنا، ويستلقي على فراشه ويقول: ﴿ إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا ﴾ (١) **الإيضاح: سان: ٩**² فمن يتكلم إذن، ولماذا يستخدم صيغة جمع المتكلمين وهو فرد، إنّ إحالة التلّفظ من الفرد إلى الجماعة هو حجاج يتّجه إلى العام ليخرص عن خصوصية الكلام في مقامات تضيق لتشمل المجتمع؛ وتحذّرهم أنّ مثل هؤلاء المخاطبين يستحقّون هذا النّصرف.

ثم إنّ الرواية لا تلبث أن تستقرّ لراوٍ، فمن "أبو الجهماء" ثم إلى "الأحوص" ثم إلى الجماعة بتوظيف "كنّا" فلا يكاد القارئ يمسك بخيط يوصله إلى من تثبت الرواية به. إذن فدراية القارئ بالتلّفظ ترسم له مسار الحجة، خاصة إذا ارتبطت بالنّص القرآني، ويستند في إيراد الحجج على تفسير بن كثير للآية قائلا: "يقولون (هم) بالسنتهم للمسكين اليتيم والأسير؛ إنّما نطعمكم في الله-جلّ ثناؤه- فرعا من عذابه وطمعا في ثوابه. لا نريد منكم مكافأة ولا شكورا أي ولا تتنوا علينا بذلك، وكذلك: لا نريد منكم مجازاة تكافئونا بها

¹ الحباشة (صابر)، التداولية والحجاج- مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2008، ص18.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي، ص79.

ولا أن تشكرونا عند الناس" ¹ وترسم الحجة في مقام القرآن الكريم وفيمن هم متظلمون في القرآن تفسيراً وتأويلاً، فلا تدع من شك أن يكون الإكرام بنية نيل رضا الله عز وجل.

ولا من شك في أن ارتباط التأويل بالحجاج ارتباط متين، ومتى اقترب القارئ من ملامسة الحجة في النص كان مؤولاً؛ ذلك أنه يسوغ الكلمات المستعصية لتقول ما تخفي، ولذلك فإن التأويل يرتبط بدراسة القارئ للمداخل البلاغية التي تجعله يلاحق النص الذي يظل هاربا، إن "التأويلية المعاصرة تتقاطع مع بلاغة التلقي في اهتمام كل منهما بالقارئ وقدرته بالنص وانفتاحه، كما أنهما يلتقيان مع بلاغة الحجاج في أن التعامل مع النص قراءةً وتأويلاً، ليس في الحقيقة سوى حوار حجاجي Argumentation Savante" ² وإذا ما قارب القارئ النموذج أعلاه يرى أن ذات النموذج الحجاجي يقوده للتأويل لا محالة، فالحجاج هو قول يقبله العقل، أما التأويل فهو قول يحركه الفكر، وأول التأويل هو استناد القارئ على ما احتج به الباسباني مستنداً على السلطة، فيأخذ بالفكرة اقتناعاً، ولكن التساؤل الذي يطرحه القارئ هو: هل أن سياق الآية سيرتبط بمقام الكلام، وهنا يبدأ مدار التأويل. كما أنه يبدأ اشتغال البلاغة للقارئ عندما يقف عند النص متأملاً أكثر.

لقد وقف القارئ على ما أورده الباسباني مقتبسا لآيات من القرآن الكريم، فهل هو اقتباس محمود أم مذموم؟ والظاهر أن سياق الكلام لا يظهر رغبة في الإطعام عن طريق قرائن وجمل مثل: "ويستلقي على فراشه ويقول" فهل تكون وضعية المكرم حقا في استلقاء وضيوفه على المائدة إلا أن يكون الضجر منهم أو التقليل من شأنهم؟ ثم هل

¹ ابن كثير (أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي)، تفسير القرآن الكريم، دار بن حزم، بيروت، ط 1، 2000، ص 1947.

² محمد الأمين الطلبة (محمد سالم)، الحجاج في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ليبيا، ط 1، 2008، ص 63.

أن من آداب المجلس أن يرقد الإنسان والناس قعود؟ إن السياق يفضح الآتي من الكلام فلن يكون الشاهد من القرآن الذي يجري في النفوس بفاعلية التفسير والاقتباس بما يرغب القارئ أن يقرأ؛ وهو ما يجعله في شك من جدوى اقتراب مضمون الكلام بالشاهد القرآني؛ فيجنى القارئ عن طريق التأويل إلى أن هذا الاقتباس مذموم وعليه فمدار التأويل يخرج عن فضل الكرم إلى سوء التداعي به، وليس كل مجلس فيه إطعام وضيافة هو مجلس يُنعت صاحبه بالكرم. إن هذه المجالس تتكشف مما يصدر عنها فعلا من أقوال وأفعال لأنها جوهر الأشياء؛ وبها يستطيع الإنسان أن يعلم المواقف التي تجابهه فيتخذ له موقفا.

أدرك قارئ البخلاء شيئا مما اندس عليه في النص بملاحقته للكلمات، وبالوقوف على البلاغة والأساليب، فالآية التي استشهد بها الباسباني بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَطَعُكُمْ لَوْحَهُ اللَّهُ لَا نُزِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا نُكَوِّرُ﴾ (١) **الإنسان: ٩**¹ تقتضي قارئاً مؤولا لا يقف عند تأويل القرآن فله أهله؛ إنما تقتضي منه التبصر لأول وهلة من جدوى الاستشهاد بها في مقام الحديث، وهل يأتلف ذلك الكلام أو لا وقد أمكنه من أنه لا يكون كذلك؛ وهنا يبدأ القارئ في التأويل، فيصطاد القراءة المثمرة التي يتبناها قارئاً كاشفا لبلاغة النص التي تبدأ أساسا بمطابقة الكلام للمقام المناسب.

إن القارئ دائم في اصطياد الحجة حينما يدرك معنى الكلام في السياق؛ ولا يمكنه ذلك إلا إذا اتجه إلى الكلام أسلوباً؛ ثم إن إدراج ذات الآية يجعل القارئ يقف عند مكنونها وما تخفيه وما المقصود منها؛ وإن ركن القارئ لتأويل المفسرين زاد تيهها في رحلة صيد جميلة لملاحقة المعنى، وهنا يدرك أن نصاً وجيزاً يمكن أن يؤسم بالبليغ في هذا المقام. إن نماذج كثيرة في كتاب "البخلاء" للجاحظ موجهة حقاً وتأبى أن تفصح

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 79.

عن بعض الحقائق المؤلمة، ودور البلاغة الذي بدا جلياً إلى القارئ- وهو بين النصوص- لايمثل تراثب كلمات حسنة السمع وذات نغم متناسق أيضاً؛ إنها البلاغة التي جاءت لتفك أسر حقائق مبطنة في النصوص ليتلقفها القارئ متوجعاً تارة وسعيداً تارة أخرى؛ وقد تُشعره باليأس تارة وقد تفتح له آفاقاً كان يجهلها من الحياة. لقد أدرك قارئ "البخلاء" أنه لا يمكنه أن يكون أمام النصوص إلا سيّداً، فليس كل ما يقرأه هو أمر قابل للأخذ خاصة في مواطن السخرية في كثير من المواضع في كتاب البخلاء "وسخرية الجاحظ تُبرز عيوب الآخرين بتحفظ من أجل هدف أخلاقي هو إصلاح الفرد والمجتمع"¹، إنه دوره الآخر في التأويل، قارئ يحمل الرهان لذلك النص الذي اعتبره نصاً مداوياً لجروحه؛ حتى وإن آلامه ذلك؛ فالنماذج التي قرأها كثيرة؛ ولم تفصح في بدء القراءة إلا عن نصّ يفصّ فيمرّ على سطح القراءة غير مكثّر بجوهر المعنى، فقد يضحك أو يشمئز، أولاً يستطيع أن يفسّر إحساسه؛ ثم يكتشف بعدما يبسط كلّ ما لديه من تحدّيات للقراءة أنّه متلقّ لنصّ يريد أن يؤانسه؛ ويكسبه متعة القراءة بالكلمة التي تحيا معه، وكأنّها كيان يحسّ به؛ بل وتكون له معينا في الحياة، ومن ثمّ تلاكّد للقارئ أنّه يستطيع قراءة ما سيأتي من النصوص بتحدّيات أكبر وبأنفس أطول؛ وقد جرّه ذلك إلى أنّه أعاد استرجاع النصوص التي مضت- غير متعمّد- ففهمها لأنّه أدرك أنّ وعيا كهذا هو من يكفل له إتمام مسيرة القراءة. وهي بادرة من القارئ في كتاب البخلاء تنبأ ببشائر فاعلية القراءة من منظور الكتابة الجديدة بعد جهد عسير.

إنّ تبني القارئ للمنظور البلاغي والأسلوبي فيما بعد، لا يكفيهِ البتّة ليكشف عن مكنون النصّ؛ وإنّ النص الذي يتكلّم عن نفسه نصّاً له خارطته التي تمثل الهوية، وهو التاريخ الدفين في النص الذي لا تفكّ أسره البلاغة ولا الأسلوبية وحدها؛ إلّا أن يأتي

¹ لعلاوي (فتيحة) ، الأسلوب الحجاجي في أدب الجاحظ- كتاب "البخلاء" أنموذجا ، رسالة الدكتوراه علوم، إشراف: سعيدة قدام، جامعة الجزائر-2، قسم علوم اللسان، السنة الجامعية. 2011-2012.

التاريخ محدّدًا خارطة القراءة ورأسًا لمعالمها التي لا يمكن أن تنطلق من العدم، فيقف القارئ وقفةً مع التاريخ ليشدّ هذا الأخير أزره في التأويل.

ولا يخلُ نصٌّ من التاريخ ذلك أنّ الكاتب يفرغ بعض رواسب الحياة في نصّه حتى وإن لم يتعمّدها، فما بالُ التاريخ في النصّ حاضرًا حين ارتبط بقصص لشخصيات واقعية من التاريخ وأحداث حصلت فعلا، وحيّز جسد للتاريخ مكانًا وزمانًا.

إنّ التأويل متعاقد مع التاريخ إلى حدّ كبير، وهو من المسائل الهامة التي تجابه القارئ في النصّ مؤوّلًا؛ فكأنّما الكاتب الذي يفرغ تلك الرواسب، كذلك القارئ الذي يقرأ بهوية، إنّه قارئ غير لقيط، لا يمكنه إدراك القراءة في فضاء من العشوائية؛ وحتما ففي أيّ نصّ شذرات من المعنى الذي يتأسّس من تاريخ الإنسان،

يجمع قارئ البخلاء التاريخ في لفظة "إنسان" وهو مَنْ حمل الرّهانات على العيش بحراكه في معترك الحياة منذ القرون البدائية، وهو ما يمثّل في كلّ محطة انتصارًا للعقل الذي كُرم به على اختلاف لونه أو س رّه أو دينه، إنّه التاريخ الذي وحد الإنسان - وإن أبقى - في منظومة لا يمكنه الانفصال عنها. ولكنّ السؤال الذي يطرحه القارئ: هل أنّ الوقوف عند التاريخ مجدّ ليصل إلى تأويل النصّ فيدرك الحجة فيه؟ ومن ثم ترتّب سؤال آخر منه في المقابل وهو: هل أنّ قراءته للنصّ منعزلا عن التاريخ يُخلّ بالمعنى؟ إنّها جدلية فاعلية حضور التاريخ في النصّ، وقد كان التاريخ من المباحث الهامة التي جنح إليها الباحث "ياوس" وعكف على الاهتمام بها؛ حيث إنّ هدفه الأساسي هو العمل على إعادة التاريخ إلى المركز من الدراسات الأدبية، وكان ذلك ينبني على أمرين:

"- الأساس المنطقي للاشتغال المستمر بالأدب.

- المحافظة على نوع من الصلة بين نتاج الماضي واهتمامات الحاضر

الحيوية"¹، والملاحظ من هذا القول أن فكرة إعادة الاعتبار للتاريخ لدى "ياوس" لا تعني أن يكون النص ناطقا بسمات التاريخ وحقيقه؛ بل إنه التعامل بموضوعية مع حضور التاريخ في الأدب حضورا فاعلا فيبرز حركية الفكر وتطوره؛ وهذه الحركية لا تنفصل عن المكان والزمان وتجمعات البشر؛ التي تجسد الحدث؛ ومن هنا يأتي الأدب ناطقا بهذه العناصر.

وانطلاقا من هذا المفهوم فإنّ وقوف القارئ على كتاب "البخلاء" للجاحظ هو وقوف تأملي قبل أن يكون قرائيا، وعليه فإنّ "المفلوكة التي تصدق على المادة التراثية كلّها"، أي مفارقه أن تكون واحدة ومتماثلة وحتى مختلفة، تبرهن على أنّ التأويل بأسره هو في الواقع تأويل تأملي، ولذا يجب أن تنتظر التأويلية من خلال دوغمائية المعنى في ذاته بالطريقة نفسها بالضبط التي نظرت فيها الفلسفة النقدية من خلال دوغمائية التجربة.²

فيكفي أن يقرأ القارئ لأديب في عصر مضى قراءة يتلمس فاعليتها قبل كلّ شيء؛ بأنّه لا ينفصل عن ذاك العصر مهما اختلف معه، وهنا يكفي أن ينتصر القارئ للتاريخ متعلقا لتلك القواسم التي أحسّ بوجودها من الوهلة الأولى، فكتاب البخلاء يحمل عنوانا يحيلنا إلى ظاهرة اجتماعية موضوعها البخل في عصر "امتزجت فيه الثقافات وبان فيه الصراع القبلي؛ ونشطت فيه الحركة الأدبية بفعل الترجمة"³ وهو ما جعله يتساءل: ترى ماهو القاسم المشترك بيني وبين هذا النص؟ وترى ما الذي يودّ النص أن يخبرني به؟ وأية رسالة يريد أن يوصيني بها؟ أبهذا القدر يحسّ النص بي حتى لكأنّه يكتب عني؟

¹ بن محمد (عبد الناصر)، نظرية التلقي بين ياوس وأيزر، دار النهضة، القاهرة، دط، 2002، ص10.

² غدامير (جورج)، الحقيقة والمنهج، ص 611

³ يُنظر: الفاخوري (حنّا)، الجامع في تاريخ الأدب القديم، دار الجيل، بيروت، ط1، 1986، ص ص523-524.

إنه قارئ البخلاء الذي يقبل الحجة؛ بل ويكون قارئاً محاجباً بنص لم يوظف أدواته بعد؛ وإنها لمتعة الكلمات التي تتسع لكم هائل من المعاني والحجج، وكلما سقطت حجة لم يقبلها القارئ أينعت حجج أخرى تصدر من كلمات تنمو مع النسق في منطق وجمال*

إن التعاطي مع القراءة من منظور التاريخ وفق المقاربة التأويلية هو من ضمن تحدّيات القراءة ومواجهة التراث "فكلّ مواجهة مع التراث تحدّث ضمن الوعي التاريخي هي مواجهة تتضمن تجربة تؤثر بين النص والحاضر، والمهمة التأويلية لا تتمثل في تغطية هذا التوتر من خلال القيام بمحاولة مماثلتها بسداجة ؛ إنما تتمثل في إظهار هذا التوتر بوعي"¹ والتاريخ هو نقطة من الواقع الذي لا ينفصل عن ذوات الإنسان ولذلك كان من الضروري أن يلتحم التاريخ مع الأدب؛ فيكشف الإنسان ذلك التوتر الذي يكاد أن يرفض التاريخ أو الزمن، ولكنها سطوة القراءة، التي تصل إلى مرحلة يستأثر بها القارئ بالحجة؛ ليعود رويداً إلى النص قائلاً له: مهلاً رويدك لن أنسلخ عن ذاتي؛ إنه قارئ يقرأ بالهوية التي تطبع في النص، ولكنها هوية زئبقية؛ ترفض القهر وتتطلع إلى البناء فتكون صلبة أمام كلّ العوالم. وهكذا "ينتهي أن يكون التاريخ ضبطاً دقيقاً لمجمل ما مرّ بالبشرية من وقائع، بل إنه يغدو وسيطاً لتنشيط انتماء البشر إلى المدار الإنساني وفضاء لتقاطع ضروب الوعي وتعاملها فيما بينها، وبهذا المعنى لم تعد الذاتية نقيصة في البحث ولا العاطفة ولا الخيال. غنماً ذلك كلّه مستوعب ضمن الفعل العقلاني شرطه الفصل بين الأنا الباحث (Le moi de recherche) والأنا المثير للعواطف (Le moi de pathétique)"²

* وقد فصلنا ذلك في الفصل الثالث، ص 30 وما بعدها.

¹ غادامير (جورج) ، الحقيقة والمنهج، ص 41

² بن عياد (محمد) ، في المناهج التأويلية، مطبعة التفسير الفني بصفافس، ط 1، 2012، ص 14.

يقف قارئ البخلاء وقفةً مع التاريخ لا وقفة مع الشخص، مستذكرا في هذا المقام قصة أسد بن جاني حيث "كان طبيبا فأكسد مرة. فقال قائل: السنة وبئة والأمراض فاشية. وأنت عالمٌ ولك صبرٌ وخدمةٌ، ولك بيانٌ ومعرفة، فمن أين تُؤتَى في هذا الكساد؟ قال: أما واحدة فإنّي عندهم مسلم. وقد اعتقد القوم قبل أن أتطبّب، لا بل أن أخلّق، أن المسلمين لا يفلحون في الطب. واسمي أسدٌ، وكان ينبغي أن يكون اسمي صليبيّا، وجبرائيل، ويوحنا، وبيزا. وكُنيتي أبو الحارث، وكان ينبغي أن تكون: أبو عيسى، وأبو زكرياء، وأبو إبراهيم. وعليّ رداءٌ قطنٍ أبيض، وكان ينبغي أن يكون ردائي حريرا أسود. ولفظي لفظٌ عربي، وكان ينبغي أن تكون لغتي لغة أهل جُنْدَي سابور".¹ فلو احتال "أسد بن جاني" بديانة أخرى؛ أو باسم آخر؛ أو بكنية أخرى؛ أو بمظهر يليق؛ لقبّله الناس شرط أن لا يكون عربياً؛ المهم أن يخالف العربي، حتى وإن كان مستعاراً غريباً لا أصل له لقبّله الناس. وهو التاريخ الذي يفرض نفسه في قصة تستنطق القراءة بالُم وانكسارٍ عن واقع مخزٍ، وهو واقع من تاريخ أمة مسلمة فعلا حين تراجعت مكانة العرب *، فسلب منهم كلّ شيء؛ حتى تحوّلوا إلى شعب لا يمكن أن يُنتج وإن أمكن له ذلك؛ لذلك سلب حقّ الطبّ من العرب وكُلّ بالإخفاق مادام أنّه منسوبٌ للعرب، فكان الناتج فشلا ذريعا تكبّده "أسد بن جاني" ضريبته الانتماء.

وهنا يتحرّك القارئ راسما للحجّة التي هي وهنٌ من الواقع الذي لا يمكن أن يُرفض؛ حين يُنكر الأصل والنسب واللغة، وحتى الشكّل في نهاية المطاف. فلا بدّ له

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي، ص161.

* للاستزادة يُنظر: مفيد الزبيدي، موسوعة العصر المملوكي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، دط، 2009، 25 وما بعدها، وكذلك: سعد بن محمد حذيفة الغامدي، سقوط الدولة العبّاسيّة، منشورات كلية الأدب، الرياض، ط2، 1983، ص 115 وما بعدها.

من أن يجد مخرجًا آخرًا ليقول "أسد بن جاني": "واسمي أسد، وكان ينبغي أن يكون اسمي صليبيًا، وجبرائيل، ويوحنا، وبيرا. وكُنيتي أبو الحارث، وكان ينبغي أن تكون: أبو عيسى، وأبو زكرياء، وأبو إبراهيم. وعليّ رداء قطن أبيض، وكان ينبغي أن يكون ردائي حريرا أسود. ولفظي لفظ عربي، وكان ينبغي أن تكون لغتي لغة أهل جندي سابور"

هذا هو النص الجديد الذي يحيا من تاريخ مخجلٍ يخبر الآخر بجدوى التتصل من الاسم والكنية واللباس واللغة، إنه العربي الذي تكشفه القراءة مدركا أن التتصل من كل مقوماته يمكنه أن يكون له مكان بين الناس. لقد تحسّر "أسد بن جاني" عن طريق جملة "كان ينبغي" على أن يتتصل من كل هذه المقومات التي هي متأصلة فيه؛ وهي سامية سمو العرب في أسمائهم وكنيتهم ولغتهم، وقد قارب أن يتمنى أن لا تكون فيه حتى يعود له الاعتبار، إنها قراءة التاريخ في محطات مخيبة من الزمن وقد جعلت القراءة من خلال نموذج جسده "أسد بن جاني" قراءة تصرخ صرخة السقوط؛ وتصرخ لهيبة أمة عاشت العز فسقطت إلى الهاوية ليسقط معها كل نموذج للتفوق مهما تألق من خلال هذه القصة، وهو سقوط سيسجله العالم من كل ما يرتبط بتلك الأمم مهما أعلت من تاريخها العتيد في رفعة وسيادته.

إنّ ثمة إشكالية للقارئ في التعاطي بين التاريخ والأدب تفتح له شهية القراءة؛ وهي اضطرابه في أن يتخذ موقفا بين مدّ الموضوعية و جزر الذاتية؛ فالذاتية فهي كل ما يُنزع من النفس أمارة لأن تميل لجنسها وتاريخها ودينها، فتتنفّس أمام الكلمات التي هي في صفها وتقهر الأخرى التي قد تقتلها، وترفض سلطة النص التي توقظ فيه الجمال للإنسانية عامة.

وأما الموضوعية فهي الوقوف عند النص: واقعاً من التاريخ الذي ينتج نصاً من أصواتٍ تتلاحم لتشكّل الكلمة والجملة، وواقعاً آخرًا ينسلخ عن الذات التي قد تُضعفها الهوية، إنّ الموضوعية هي طريق لأن يُؤوّل النص بالصناعة؛ وقارئ البخلاء يتخذ من التاريخ حجةً تكتمل بها القراءة، لأنّ التاريخ في النص لم يوضع لقارئه الذي ينتمي إليه، ولن يتحرّك النص تلقياً لمعجبٍ به لمنطق الانتماء أو لمشمئزّ منه لذات المنطق.

لقد بحث قارئ البخلاء عن النماذج التي يحقّ لها أن تكون فتراجعت بدعوى الحضارة أو الدين؛ وليكمل القارئ بناء نموذجٍ أوجعه من قراءة لطبيبٍ صاحب شأنٍ أرجعه المجتمعُ نكرةً لمجرد انتمائه، وقد تساءل القارئ من خلال ذلك هل يمكنه أن يكون مؤوِّلاً لنصٍّ يتعمد أن يقهر إنساناً لمجرد الانتماء، أم أنّه غير ذلك فلا يتوقّف عن القراءة خوفاً من أن يقهره النص لسلطة يراها جائزة وإن حققت النصّ القرائي.

هاهو قارئ البخلاء يقف عند نقطة من تاريخ العرب حين "فخرت هاشم على سائر قريش فقالوا: نحن أطعمُ للطعام، وأضرب للهام، وذَكَرَها بعض العلماء فقالوا: أجوادٌ أمجادٌ، ذوو ألسنةٍ حدادٍ * وأجمعت الأمم كلّها؛ بخیلُها وسخیُّها وممزوجُها على ذمّ البخل وحمد الجود، كما أجمعوا على ذمّ الكذب وحمد الصدق. وقالوا في جهد المقلّ وفيمن أخرج الجهد، وأعطى الكلّ. وحتى جعلوا لمن جاد بنفسه فضيلةً على من جاد بماله، فقال الفرزدق:

عَلَى سَاعَةٍ لَوْ كَانَ فِي الْقَوْمِ حَاتِمٌ عَلَى جُودِهِ ضَنْتٌ بِهِ نَفْسُ حَاتِمٍ*¹

* حداد: ورد في هوامش الكتاب، ص 238 أنّها: ألسنة ذات مضاء وفصاحة.

* البيت للفرزدق، الديوان، شرح على فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت (لبنان)، ط 1، 1987، ص 603.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 238

هذا هو التاريخ الذي ينبس من ثايا النص ليقول للقارئ خذ بيدي لتصل إلى الحقيقة، ويستحضر التاريخ "قريشا" ويخصّ ذكرا أحد قبائلها الشريفة "بني هاشم" ويصفهم بأنهم أجود العرب وأشجعهم وأفصحهم، فينحو القارئ بعد هذا إلى ركنٍ ويعود للتاريخ باحثا مستقصيا وإن بعد عنه؛ أو يذاكره إن كان قريبا منه، فلا يجد إلا دفترا شريفا كريما من حياة أمة في لحظة ما كما الذي بين يديه متلقيا.

إنّ التاريخ الذي تكلم عنه "ياوس" متعاضدٌ مع الأدب لتكتمل القراءة التي تستحق التغيير؛ وليكون هذا التاريخ أيضا شاهداً على أكبر نموذج عرفه العرب في الكرم*: "حاتم الطائي" فيرقى البخل إلى فضيلة النفس التي ترتفع عن فضيلة المال، ويرقى الكلام عن العرب مرتبطا بفضلهم للكرم الذي لم يكن تماما كما الذي كان في مخيلتنا إنّه كرم النفس التي تأبى أن تُهان في أيّ مكان، فتُكرم من باب صون النفس لا من باب سدّ الضمأ والجوع، وهي الحجة التي يؤولها قارئ البخلاء لتكشف له جانبا آخر عن دواعي ما يفعله العربي مع الآخر؛ وهنا يقف قارئ البخلاء قارئاً مؤولا يحول التاريخ في نماذجه إلى صناعة؛ على الرغم من النماذج التي طالما أبرزته في سذاجة من عدم الوعي بالتصرف، إلا أنّ القراءة تكشف بعد هذه المرحلة بابا آخر يُضاء من التاريخ ليغيّر العوالم التي يعيشها الإنسان، لذلك فإنّ قارئ البخلاء دائم الاسترجاع لقصصه فذاكرته تحيا بها، وهماهي قصة "أسد بن جاني" تطفو من جديد لتكون صناعة للقارئ لنموذج إنسان ينتصر رغم الوجع.

* للاستزادة يُنظر: حاتم الطائي، ديوان شعر حاتم الطائي وأخباره، تح: عادل سليمان جمال، مطبعة المدني، القاهرة، دط، دت، ص32 وما بعدها.

2 - التأويل بوسائط القراءة:

لقد وجد قارئ البخلاء النصوص التي قرأها حيّةً يقرأها حروفاً ولكأنه يسمع لها صوتاً، وهنا يقف عند موضوع القراءة لنص يراه بأعين حيّ ينطق؛ فيبدأ القارئ في البحث عن حيلة ليزيل ذاك القلق الذي طالما ارتاده، فلم يجد ملجأً إلا أن يدخل للنص - قبل القراءة - متجسّساً و"التجسّس الأول ضمن عملية القراءة، هو تجسّس لغويّ لتحريّ البنية الشكلية الخارجية للغة النص المكتوب؛ وهذا التحريّ يؤدّي إلى إنتاج رؤية أوليّة عن المستويات اللغوية الأخرى المستخدمة في بنائية النص".¹

والمقصود بالشكل هنا ليس تموضع الكلمات وتراصّها؛ إنّما شكل الكلمة وما توحيه في دلالاتها الأولى؛ وهنا تكون مساءلة الكلمة شكلاً لتفصح عن الحقيقة. وثمة عالم التأويل يبرز في الأفق عن طريق اللغة فيدخل به القارئ إلى مستويات أعمق في التأويل، ولا يتمكّن القارئ من الوصول إلى هذه المرحلة إلا إذا أقام هدنةً في النصّ وبينه وبين المؤلف؛ وهي هدنةً يقرّها المؤلف مع القارئ الذي يفترض قدرته على استنتاج النصّ، وهي لا تتأتّى إلا بوقوف القارئ أمام نفسه قارئاً يقرأ النصّ بين يديه بدعامةٍ - وإنّ وهنت - تجعل له مكاناً بين الكلمات التي ينسجها، وهو القارئ القادر على ملاحقة المعنى متحوّلاً في النصّ، ومميّزاً بين ما يستنتقه من اللغة ومحدّداً ما بين الذي يستطيع أن يقرأه بهذا التحوّل للغة وبين الذي يطوّعه قرائياً ليكمل مسيرة القراءة من جهة أخرى "... وعليه نقول أنّ كل رسالة تفترض كفاية نحوية لدى المرسل إليه، حتى لو كان النصّ قد بُثّ بلغة لا يُلمّ بها سوى الباث... حيث يقرّ الباث نفسه بعدم وجود تأويل لساني ممكن، إنّما يبين في نصّه على الأكثر أثر انفعالي واقتراح لساني خارجي".²

¹ التميمي (عزيز)، منظومة القراءة - دراسات وقراءات نقدية، دط، 2003، ص 05.

² إيكو (إمبرتو)، القارئ في الحكاية، تر: أنطوان أبو زيد، ص 62.

والتجسس اللغوي هو الوعي بالكلمة التي تهمس في أذن القارئ جيداً كي تفصح عن معناها الحقيقي؛ ومتى تحقق ذلك أدرك القارئ الحجة في النص، لقد وقف قارئ البخلاء عند منظور البخل جيداً في قول الجاحظ: "والبخيل عند الناس ليس هو الذي يبخل على نفسه فقط؛ فقد يستحقّ عندهم اسم البخيل ويستوجب الذمّ من لا يدع لنفسه هوى إلا ركبه.. وإنما يقع عليه اسم البخيل إذا كان زاهداً في كلّ ما أوجب الشكر ونوّه بالذكر وادّخر الأجر".¹

إنّ استنتاج اللغة يبرز منظوراً طريفاً للبخل من خلال القول؛ فيتّضح المعنى من القول أنّ مفهوم البخل يبتعد عن العطايا وكذلك البخيل؛ إنّهُ البخيل الذي لم يشكر نعم الله ولم يزهد فيها، ولما كان كذلك فسدت نواياه حتى وإنّ تظاهر بالكرم، لذلك لم يجنّ إلا الخسران المبين. إنّهُ بخيل بذكر الله أمام نعمه التي لا تحصى، ولو تحقق له ذلك لاستحقّ أن يكون كريماً، إنّ مفهوم البخل من خلال القول يسوق القارئ لمفهوم الكرم الذي يتوجّب الشكر أساساً، وهنا يجري التأويل من لدن القارئ بأنّ الكريم متى شكر، أحسّ أن ماله لا يد له فيها إلا أن يكون رزقاً فأوجب له أن يُنفق ممّا أُعطي، ويقفُ القارئ مطوّلاً عند جملة "ادّخر الأجر" ليعود إلى رشده في أنّ الادّخار بابٌ للحمد، ولكن لكلّ شيء حدٌّ فلا إفراط ولا تفريط؛ فإنّ قليلاً من الفاقة قد يغلق على الإنسان أبواب الأمل لأن يعيش كما يعيش الناس فنلّ الإنسان أمام أخاه الإنسان يغلق عليه أبواب الحياة أمام نموذج كهذا للبخل الذي يظنّ النعمة من صنيعه حتّى وإن صنعها.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص240.

ينفتح القارئ أمام منظورين للبخل والكرم، فتتبدد القراءة بهما لتبدأ رحلة الرسم بالكتابة التي ظللتها تلك النماذج الطاغية بخلًا أو إسرافًا؛ حيث تبدأ الكتابة بمقابلة المنظورين: "البخل مع الكرم" آخذًا بهما متجسّسا عليهما ليقع على قول الجاحظ: "إنّ القوم قد أكثروا في ذكر الجود وتفضيله وفي ذكر الكرم وتشريفه، وسمّوا السرف جودًا، وجعلوه كرمًا. وكيف يكون كذلك وهو نتاج ما بين الضعف والنّفج، وكيف والعطاء لا يكون سرفًا إلا بعد مجاوزة الحقّ وليس وراء الحقّ إلى الباطل كرمٌ؟ وإذا كان الباطل كرمًا كان الحقّ لؤما. والسرف - حفظك الله - معصية"¹

ومن هذا القول يبني القارئ مجالا واسعا لمنظور واسع يرتبط بالكرم الذي يدعو إلى التّعقل والحكمة، وليقف عند مسألة التّرادف اللّغوي بين لفظتي "الكرم" و "السرف" فتُخرجه اللفظتان بالتأويل من مسألة التّرادف اللّغوي إلى الالتحام اللّغوي ممّا يجعل اللفظتان تتكاملان فتخرج المفهومين من المطلق إلى النسبي؛ إنّه الالتحام الذي تكشفه اللّغة لتخرج المترسّب في ذهن القارئ من مسألة الإيجابية للأشياء أو السلبية، ولكنّ اللّغة حاضرة بين ثنايا تنطق بصوت عالٍ وبمنطق الحكمة والتّعقل في التّعامل. ومن ثمّ دأب قارئ البخلاء على أن يتوسّط بين المنظورين عن طريق اللّغة غير منحاز لمنظور دون الآخر، ويدعم رأي القارئ "فكرة الاعتدال والتّوازن في أمور الدّنيا والدّين، في اعتقادنا ظلّت مسيطرة على فكر الجاحظ بحيث اتّخذها قاعدة حجاجيّة لتأسيس ما يطرحه من قضايا بدليل وإيراده كلّ آيات الدّكر الحكيم التي تحثّ على الاعتدال والتّوسّط في أمور الدّين والدّنيا"²

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص256.

² لعلاوي (فتيحة) ، الأسلوب الحجاجي في أدب الجاحظ- كتاب "البخلاء" أنموجا ، رسالة الدكتوراه علوم، ص 148.

والحجة التي طفت معالمها في هذا المقام القرائي هي أسئلة بدأت تتراكم في ذهن القارئ؛ وقد جرّده من سلطة الكلمة في النص لغةً ودلالةً وسياقاً - سواء أكانت دالة على الكرم أو البخل - إلى سلطتها فاعلة في بناء القيمة الأدبية حين يؤدّي النص دوره في الارتقاء بالقراءة؛ وهنا يتوقف القارئ ليعي أنّ هذا الارتقاء لا يتحقّق إلّا إذا وصل مرحلة الارتقاء بالكلمة ذاتها؛ وهي كلمة تلاحق العين والأذن وكلّ الجوارح، وثمة لن يجد حرجاً في أن يعيد قراءة كتاب "البخلاء" قراءة المنصف للكلمة التي لا تعلّي من شأن البخل أو الكرم؛ كما لا تعلّي من شأن أيّ كلمة تعترضه في مجالات أخرى وتحتاج منه لأن يتوقف عندها فيبني حجّته في النصّ.

هاهي القراءة التي تعلّي من شأن القارئ قارئاً يحيا به النصّ بعد أن كاد يسقط في شرك الإخفاق لغةً أو أسلوباً أو فهماً أو أفقا يتطلّع به إلى جوهر الأشياء. إنّه كتاب جديد لكتاب البخلاء يكتبه قارئ "البخلاء" مرّة ثانية بفلسفة الاعتدال والتوسط والمنطق.

وهذه الوظيفة المنوطة إلى القارئ في هذه المحطة قارئاً كاتباً جعلته واعياً بأن يحدّد مكانه من النصّ جيّداً؛ فهاهو يدخل في معترك الحجج بانياً وأخذاً حججه بنصّ يكتبه من جديد. وثمة يصالح اللغة فلا يدخلها متجسّساً؛ إنّما هي الألفة - التي رآها سابقاً - ويحتاجها القارئ في أن يُصالح اللغة حيث يلج قارئ البخلاء - وبناء على هذا التصور - ببناء أبعاد لإجراءات للقراءة وقد حدّدها أيزر بثلاثة أبعاد وهي:

"الأول : يتضمن النصّ في احتمالاته ويتأمّل إنتاج المعنى .

الثاني : إنّه يستقصي إجراءات النصّ في القراءة ، ومما له أهمية هنا هو الدّهنية المكوّنة عند محاولة بناء هدف جمالي متماسك وثابت .

وأخيراً : فإنه يعود إلى البناء والاتصال للأدب لتفحص الحالات التي تصعد وتحكم تفاعل النص¹

والقراءة كما بدأها القارئ كانت بالتأمل في البداية واكتملت إلى البناء وبين المحطتين جانب جمالي لا بد أن يدرك. إن حاجية التلقي تجعل قارئ البخلاء لا ينفصل عما قرأ، فلا يعتقد أنه أنهى نصاً وناقشه قرائياً حتى يعود ليندس في ثنايا نصوص أخرى، إنه ليس الفضول القرائي، ولكنها القراءة التي تنتفض حضوراً، وهنا يأتي دور القارئ لينزع من النص شيئاً من الخصوصية ولا يتأتى هذا إلا أن يكون قارئاً مؤولاً؛ حتى وإن كشفت اللغة بعضاً من مضمون النص بتجلياتها في مستويات التحليل والأسلوبية خاصة منها؛ ومن ثم فإنه "يترك للقارئ المبادرة التأويلية حتى ولو غلبت فيه الرغبة-بعمامة- في أن يكون النص مؤولاً وفق هامش من الأحادية كافٍ. أن نصاً غالباً ما يتطلب إعانة أحدهم لكي يتحقق عمله".²

ينطلق القارئ من إجراءات القراءة لأيزر قارئاً مسؤولاً عن النص الذي بين يديه حيث يقول: "إننا لا نقوم من خلال التأويل بالكشف عن نوايا المؤلف ومقاصدة فحسب؛ بل نقوم أيضاً ببناء قارئ مفترض هو القارئ الذي النص موجّه إليه في البداية وهو ما يعني التقمص الكلي لذات المبدع".³ إنها الهوة التي تزيد القارئ ابتعاداً عن المؤلف وتمكّنه من حجج النص حيثما قرأ، وهي هوة تتسع بقدر ما يصل إلى رسم الحجج، إن هذه الهوة لا تعني القطيعة مع المؤلف؛ إنما هي كسب صداقته حيث لا تسحب المهام من القارئ أو الكاتب معاً؛ وهي لا تنزع مزية الكاتب في كتابة نصّه الأول. ولا مزية

¹ سي هول (روبرت) ، نظرية الاستقبال، ص ص 102 - 103

² إيكو (إمبرتو) ، القارئ في الحكاية، تر: أنطوان أبو زيد، ص ص 63-64.

³ بنكراد (سعيد) ، استراتيجيات التأويل، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط(المغرب)، ط 1، 2001، ص 11.

القارئ في نصّه الثّاني؛ بل إنّها هوة بقدر ما تُفارقُ فهي تجمعُ وهي نتاج صداقةِ المؤلّف مع القارئ وهو انتصارٌ لصوت النّص الذي ينطقُ بالحقيقة التي تجعل القراءة صالحةً لكلّ زمان ومكان.

إنّ أبعاد القراءة التي حدّدها أيزر تجعل القارئ في موقف واضحٍ يحدّد موقفه من النّص بوعي، فيتفطن إلى مكامن النّص وبذلك يستطيع القارئ تقسيم الأدوار في اللحظة التي هو فيها؛ وثمة يكتمل بناءُ الحجة فيصل إلى مرتبة الوعي القرائي الذي يشعره أنّه أصبح قارئاً مسؤولاً في النّص؛ حيث يتغنّى باللّغة تصرّخُ عالياً فينقاد إليها لتكشف له المعنى تارة؛ و تأبى تارة أخرى أن تفصح عنه فيعي القارئ أخيراً دوره في النّص.

وهناك يدرك قارئ "البخلاء" أنّه حالةٌ في النّص لا مجرد قارئ وإن كان مؤوّلاً؛ ومتى أدرك هذه الحالة استطاع أن يعي مهامه ولن تكون على أكمل وجه إلا بمزاوجة بينه وبين وسائط يتّخذها في القراءة غير مجبرٍ في النّص؛ ولا يمكنه كشف المعنى إلا بمجموعة من الوسائط وهي كما يراها إمبيرتو إيكو: "خيار اللغة، خيار نموذج من الموسوعة، خيار تراث معجمي وأسلوبى معطى".¹ ولقد اعتمد "إيزر" على ما قدّمه النّقد الأدبي من أصناف جديدة من القارئ* لتشكّل وسائطاً تكتمل بها القراءة ويكشف بها عن مكنون النّص وجوهره، وهذه الوسائط ترتبط بالقارئ في أصناف ثلاثة ولكنها ترتبط بخيارات القراءة لغة وموسوعية وأسلوبياً، وهذه الأصناف هي:

¹ حسن محمد (عبد الناصر) ، نظرية التّوصيل وقراءة النّص الأدبي، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، دط، 1999، ص ص146-147.

* اعتمدت على أصناف القراءة على كتاب "إيزر، فعل القراءة، تر: حميد لحميداني والجلالي الكدية"

1 - القارئ المُخْبَرُ Lecteur informé : تبنّاها الباحث "ستانلي

فيتش "Stanley Fish" القارئ المُخْبَرُ هو "القارئ الذي يكون متكلمًا كُفئًا باللغة التي يُبنى بها النص... وهو ليس شيئًا مجردًا، ولا قارئًا حقيقيًا، ولكنه هجين، أي أنه قارئ حقيقي (أنا) الذي يعمل كل ما في استطاعته لجعل نفسه مخبرًا"¹ إنَّ القارئ يقوم بملاحقة بنى النص ، فهو يستنطق اللغة عن طريق المفردات والتراكيب، ليفصح النص في دلالاته التركيبية الأولى، وذلك أمرٌ مهم في بدء القراءة. من ذلك قول الجاحظ: "أكل أعرابي مع أبي الأسود الدؤلي، فرأى له لُقْمًا منكراً، وهاله ما يصنع. قال ما اسمك؟ قال: لُقْمَانُ. قال صدق أهلك. أنت لُقْمَانُ"² لقد لاحق القارئ بنى النص الدلالية ووعى الفصل بين الاسم تنشق منه وهي اللقم: "سرعة الأكل والمبادرة إليه... ولقيم: يجوز أن يكون تصغير اللقم"³ ولقمان هي صفة على وزن "فعلان" فهي تعني كثير اللقم بالاستناد إلى ما ورد في لسان العرب.

إنَّ الوعي باللغة تتشكّل في هذا القول أمر ضروريّ سيما إذا كان النص الذي بين أيدينا من التراث؛ لأنَّ اللغة تشهد تطوُّراً من جيل إلى جيل ومن ثم بات من الضروري أن يعي القارئ بفقه اللغة وعيا مؤسساً يجعله يتكلّم مع النص وهو يدرك تاريخ اللغة التي يقرأها. فالفيولوجيا: "هي علم الوثائق المكتوبة من حيث تحقيقها ونقدها وعلاقتها مع مجموع الحضارة، وتاريخ الألفاظ وأصلها والترجمة العربية الشائعة لهذا الحقل من البحث هي "فقه اللغة"⁴ ونلاحظ من حوار أبي الأسود الدؤلي مسألة وعي القارئ بالتّرادف اللّغوي التي لا تفصله فعلا عن فقه اللغة.

¹ فولفغانغ (إيزر)، فعل القراءة: تر: حميد لحميداني والجلالي الكدية، ص ص25-26.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص ص231-232.

³ ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، مادة (لقم)، ص 4064.

⁴ بارط (رولان) ، التحليل النصي، تر: عبد الكبير الشرفاوي، دار التكوين، سوريا، دط، 2009، ص54.

لقد سلكت تقنية التأويل سبي ليّ اثنتين هما: "سبيل اللاهوتية والسبيل الفيلولوجية، فاللّويّلية اللاهوتية تطورت كما بيّن دلتاي من دفاع دُعاة الإصلاح الديني عن فهمهم للكتاب المقدّس ضدّ هجمات اللاهوتيين الثّالوثيين، ومن اقتناعهم بضرورة الثّراث، أما السبيل الفيلولوجيّة فقد تطوّرت كوسيلة بيد الحركة الإ نسانويّة... في مطالبتها بإحياء الأدب الكلاسيكي"¹

والدرّاية بتاريخ اللّغة مهمّ جداً بالنسبة للقارئ، ولا يُقصدُ في هذا المقام أن تكون اللّغة عبارة عن أصوات ودلالات فقط؛ إنّما هو الوعي بتاريخ اللّغة من الاشتقاق والتّرادف اللّغوي، وظواهر القلب والإعلال والإبدال؛ وهناك يدرك القارئ معنى الكلمة التي تتحوّل مع التاريخ واللّهجات فتتنعش في العصر الذي هي فيه، ويأتي دور القارئ ليعي هذا التّحوّل من نصّ لآخر على اختلاف اللّغة أو العصر. وعليه فلا مناص من أنّ فهم منهج الفيلولوجيا فهمًا فعّالًا على دائرة اللّغة وحياتها من شعب إلى آخر، والمؤؤل "بكلّ ما للكلمة من معنى لمؤلف النصّ، وهنا يكمن انتصار منهج الفيلولوجيا ، أي فهم عقل ينتمي إلى الماضي كعقل حاضر، وفهم الغرابة كألفة."²

يتفاجأ القارئ في كثير من الأحيان من أنّه في زمن غير زمن القراءة، ولكن يتبنّى القراءة بتفكيك اللّغة والأزمة والموروث إلى نصّ جديد يُرسم من ذوات الإنسان حيث تنصهر فيه الأزمنة وتُختزل فيها المفردات بحشوها و غريبها، كما تُختزل فيه البيئات على لحظة في بناء المعنى وارتسام أفق القراءة. كما يتفاجأ قارئ "البخلاء" بأنّ ذاك النصّ لكأنّه يحاكي عصورا ستأتي.

¹ غادامير (جورج) ، الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم و علي الحاكم، ص 258

² المرجع نفسه، ص 338.

وسمة التنبؤ في كتاب البخلاء واضحة من خلال بعض النصوص، ذلك أن قارئاً متقدماً عن الزمن الذي كان فيه الكتاب يحس أن الكاتب يعرفه جيداً؛ بل يدرك كثيراً مما سيحدث وقد حدث فعلاً. وعندها يواصل رهانه على أن يسدل الستار عن نص أفصح ويرفع الستار عن المسكوت عنه في ذات النص؛ وهو نص آخر لا يشبهه من حيث التقليد في الشكل أو المضمون؛ إنما يشبهه لأنه لا ينسلخ منه لا محالة؛ حيث تظل رهانات القراءة مفتوحة في هذا النص كالذي سبقه، وهكذا حق للقارئ أن يكون كاتباً. إن مسؤولية القارئ لا تتقيد باللغة قراءة وحسب؛ إنما هي القدرة على تركيب اللغة من قطعاً تنطق بأصوات اللغة في النص وبروح القارئ أيضاً.

2 - القارئ الأعلى Top lecteur : تبناها الباحث "ميشال ريفاتير" Michael

Riffaterre "والقارئ الأعلى عنده "مجموعة من المخبرين الذين يؤسسون وجود "واقع أسلوبى" من خلال ردود أفعالهم المشتركة، والقارئ الأعلى مثل أداة استطاع تستعمل لاكتشاف كثافة المعنى الكامن المسن في النص... مشيراً إلى الكثافة الموجودة داخل الإرسالية المسننة، تلك التي تظهر إلى الوجود من خلال التعارضات النصية التي يحدد موقعها القارئ الأعلى"¹

ويبدو من خلال القول تحوّل القارئ من قراءة التراكيب إلى استنطاقها وهو وسيط في القراءة يعتمد على تراث معجمي أسلوبى؛ حيث يتعرف القارئ على التعبيرات المجازية، والتراكيب الفعلية والاسمية من الوجهة الأسلوبية. "فإذا كان الأسلوب قديماً يؤدي وظيفة إقناعية حيث اعتبر وسيلة لذلك، فالإقناع كان بحاجة إلى دلائل بلاغية تدعم الموقف ومن هنا تحملت البلاغة وظائف خاصة بها".² إن ثمة علاقة بين الأسلوب

¹ فولغانغ (إيزر)، فعل القراءة: تر: حميد لحميداني والجيلالي الكدية، ص 24-25.

² شرفي على (الزهرة)، الأسلوب بين عبد القاهر وجون ميري، مكتبة الآداب، القاهرة، دط، ص 14.

والحجاج؛ حيث إننا لا نستطيع أن نمرّر خطابنا دون أن يكون مشحوناً بقوة ضاغطة مسلّطة على المتقبل يقول عبد السلام المسدي في ذلك: "فالأسلوب معطّ مسلّط على المتقبل بحيث لا يُلقى الخطاب إلا وقد تهيأ فيه من العناصر الضاغطة التي تتحدّد بها ماهيّة الأسلوب إلى جملة من العناصر أبرزها فكرة التأثير، فهي تستوعب مفهوم الإقناع باعتباره شحنة منطقية... ثم إنها تشتمل معنى الإقناع باعتباره سعياً حثيثاً نحو جعل الكلام قناة تعبر الموصفات التعاطفية"¹

وهكذا فإنّ للكلمة وقعها الأسلوبي في النص؛ وقد تجسّد ذلك في نماذج للبخل وأخرى للكرم وهو ما أورده الجاحظ قائلاً: "ولقد رأيتُ رجلاً ضخماً، فخمّ اللفظ، فخمّ المعاني، تربيّةً في ظلّ ملك، مع علوّ همّةٍ ولسانٍ غضبٍ، ومعرفةٍ بالغامض من العيوب، والدقيق من المحاسن، مع شدة تسرّعٍ إلى أعراض الناس، وضيق صدرٍ بما تعرّف من عيوبهم... وكنت قد هممتُ قبل ذلك أن أعاتبه... ورأيتُ أن ذلك لا يكون إلا من حاق الإخلاص، ومن فرط الإخاء بين الإخوان..."² ففي هذه الحكاية يرتبط البخل بالكلام فعدم التصح في كثير من الحالات أفضل من الإسراف في الحديث.

لقد اتخذ الجاحظ لذلك خيار البلاغة الذي هو بابٌ للأسلوب، وتلك البلاغة التي تُطنب في وصف رجلٍ "فخم اللفظ" و"فخم المعاني" لقد فخم اللفظ والمعنى ليدلّ على الرفعة بالمنظر، لذا تمظهرت بعض الملامح عن هذا الرجل للوهلة الأولى من القراءة، فلمّا وصل إلى "علوّ همّةٍ ولسانٍ غضبٍ" أدرك رفعة مرتبته وأدرك قلّة عقله بلسانه الذي سرعان ما يغضب؛ ثم قال أنّه على دراية بعيوب الناس دون أن يعذرهم.

¹ المسدي (عبد السلام)، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، ط3، 1982، ص 82.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التونجي، ص98.

وكشفت البلاغة العربية والأسلوب براعة الوصف التي تُخرج الرجل وهو في أرقى الألفاظ إلى أنزل مرتبة من التعامل. وأبرز في القصة ذاتها أنه خسر أن يعتدل وهو لا يعذر عيوب الناس فكيف يقبل عيوبه. لقد فضّل الرجل أن يصمت لأنه حدّد العلاقة بينه وبين الآخر علاقة لا تسمو إلى درجة الإخوان فلما كانت كذلك تركه على حاله. فأن يقتصد الإنسان في الكلام خير من أن يسرف خاصة إذا كان لا طائل منه ولا جدوى. لقد وعى قارئ "البخلاء" بجدوى الصلّات بين قصص الكتاب وما تهدف إليها بعيدا ليخرج منظور البخل أو الكرم في كلّ مرّة من موائد الطّعام ومجالس الشّره والنّهم إلى بساط الحياة بكلّ تجلّياتها، وهاهي القراءة سيّدة المقام تخرج إلى مسألة الاقتصاد في الكلام حينما لا يُجدي نفعاّ وحينما يلقيه السّفيفه فيعود على قائله بالسّوء.

إنّ الظواهر الأسلوبية في كتاب البخلاء متجلية ومتنوعة، وكثير من مقاطع القصّ في الكتاب تكرّرت في الكتاب، وكذلك بعض الألفاظ، من ذلك كلمة "عبتموني" * التي ترد في صدر الجمل في "رسالة سهل بن هارون" على سبيل المثال، وقد أكّد مذهب في البخل * وهذه اللفظة تخرج أسلوبيا من خلال تكرارها تسع مرّات في رسالة سهل بن هارون إلى محمد بن زياد يُبرز فيها مذهب في البخل ، فغالبا ما صدرّ كلامه في مقاطع القصّ بهذه اللفظة على اختلاف ارتباطها بالضمائر المتّصلة بهم؛ وهو إذ يقدّم لفظة "عبتم" وهي في معناها "اللوم والعتاب" ¹ ليُخرج قوله الذي يظهر أنّ فيه عيبا، وقد احتج سهل بن هارون بذلك لفظا قائلا: "وأولّ العيب أن نعيب ما ليس بعيب" ²، وليخرجه "سهل بن هارون" كذلك عند كل قول، وليترتب الضمّني عنه قائلا: هذا هو العيب الذي أقوله

* ورد ذكر لفظة "عبتموني" في كتاب البخلاء من ص35 إلى ص42.

* يظهر أنّ سهل بن هارون يتبنّى مذهب البخل، وقد ورد ذلك في كتاب البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص34.

¹ ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، ص3184.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص35.

فاحكموا إن كان عيباً. وهنا مربط الفرس، ليتَّجه قارئ البخلاء فيربط كلَّ ما قاله "سهل بن هارون" بكل ما هو عيب، ويبدأ رحلة القراءة متوقِّفاً عند بعض أجزاء القصَّة قائلاً:

- "وعبتموني بقولي لخادمي: أجيدي عجنه خميراً كما أجدته فطيراً.
- وعبتم عليّ قولي: من لم يتعرّف مواقع السرف في الموجود الرخيص لم يعرف مواقع الاقتصاد في الممتع الغالي.
- وعبتموني حين ختمتُ على سدِّ عظيم وفيه شيء ثمين من فاكهة نفيسة
- ومن رطبة غريبة، على عبد نهم وصبيّ جشع وأمةٍ لكعاء وزوجة خرقاء...
- وعبتموني بخصف النعال وبتصدير القميص"¹

قابل القارئ بين لفظة "عبتموني" والجملة التي تليها فلا يجد إلا كلاماً يتسرّب إلى العقل اقتناعاً، فجودة الفطير من جودة العجن، كما أنّ أول الحكمة أن يحسن الإنسان التصرّف مع أبسط الأشياء قبل أن تعظم، وعليها يترتّب الحذر، لذلك أردف قوله:

"وعبتموني حين ختمتُ على سدِّ عظيم" ليبرز عينه البصيرة في تقلّب الدهر لذلك وجب الإنفاق لمن يمتلك الحكمة والتعقل؛ حيث يتوقّف القارئ رويداً؛ فيرى أنّ ما قرأه من باب المعقول؛ فيفطن إلى الأسلوب بظاهرة التكرار وبالمفارقة أسلوباً مبطن في النص لتكتمل الحجة عنده كلّما كشفه القارئ قائلاً: أيعتبر ما قرأته وما فهمته من جماليات الأسلوب عيباً؟ فإن كان هذا العيب فأين هو المعقول إذن!

هنا يصرُّ القارئ على الأخذ بذلك الكلام حجةً مادام لا يرتبط بالعيب؛ إنّما العيب ما يندسُّ في اندهاش القارئ وإصراره على قبوله بالكلام وإعجابه به؛ دون

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التونجي، ص 35، 36، 37.

أن يسأل، إنَّ العيب هو أن يأخذ القارئ القراءة دون البحث عن مقابل ذلك الكلام الذي يجابهنا؛ وهو في ظاهره معقول فإن تمعن فيه وجهزَّ عُدَّة القراءة واكتشف أخيراً أنَّه العيب نفسه.

ومن ذلك أيضاً وصية خالد بن يزيد لابنه عند موته قائلاً: "... قد بلغت في البرِّ منقطع التراب، وفي البحر أقصى مبلغ السفن، فلا عليك ألا ترى ذي القرنين... ولأنا أهدى من القطا* ومن دُعيميص ومن رافع المخش* إني قد بتُّ بالقفر مع الغول، وتزوجت بالسَّعلاة* ورغيتُ عن الجنِّ إلى الجنِّ.. وعرفتُ خُدع الكاهن... إن هذا المال لم أجمعه من القصص والتكديّة، ومن احتيال النَّهار ومكابدة الليل، ولا يُجمع مثله أبداً إلا من معاناة ركوب البحر، أو من عمل السُّلطان، أو من كيمياء الذهب والفضة.¹

يقف قارئ البخلاء عند قصّة أبٍ يصف مشقّة الحصول على الرِّزق، فبدأ يصف لابنه مشاق الحياة؛ فوظّف لذلك جملاً تبرز حقيقتها فعلاً. فوظّف المجاز في الكناية عن عمق بصيرته في معرفة عمق الأشياء؛ الذي قد يصل عمق الأرض والبحار فأكنى بلك قائلاً: "قد بلغت في البر منقطع التراب"، و "وفي البحر أقصى مبلغ السفن" ثم استخدم صيغ التفضيل "أهدى" على وزن "أفعل" ليخرج إلى المجاز من خلال مقابلتها مع عناصر خياليّة وهي أكون أهدى من: القطا في معرفة منابع الماء، ومن دُعيميص في الدَّهَاء والحيلة، ومن المخش في معرفة أسرار الصَّحراء.

* وردت هذه الشُّروح في حاشية كتاب "البخلاء"، ص 82: القطا: ضرب من الحمام يكشف مواضع الماء.

* دُعيميص، ورافع المِخش: من دُهاة العرب.

* السَّعلاة: أنثى الغول أخبت منه

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص ص 82-83.

لقد استخدم "خالد بن يزيد" المجاز ليبرز للقارئ ما يتكبّده الإنسان سيرا في الحياة، وإن خرج من الكناية إلى المفاضلة فقد اقترب كذلك من المجاز حينما يتحدّى بالمبالغة شخصيات نحتها التاريخ. وقد أظهر الأب لابنه كده وتجلّده في الحياة دون أن يفصح عما يريد، فلا يكفي أن يبرز تلك المشاق عن طريق المجاز، فيستطرد قائلا: "إنّي قد بتّ مع الغول" فيتساءل القارئ: هل بات مع الغول فعلا وهو حيوان خرافي؟ ثم يردف السؤال: هل تزوّج السّعاء وهي أنثاء التي هي أخبث منه؟ وهنا يقف القارئ ليدرك أنّه لا يمكنه ذلك إلا أن يكون الكلام مجازا ليؤكد صدق حديثه من معرفته بالنّاس على اختلافهم، ومعرفته بالطّبيعة بقساوتها، فيتساءل القارئ: أيمن لأب أن يبلغ كلّ هذا الوصف فيبرز حكمته ودهاءه؟ ثرى لم وظّفهم؟ فيستطرد الأب قائلا: "ورغث عن الجنّ إلى الجنّ... وعرفتُ خُدع الكاهن".

وهنا يصمت القارئ ويقف لحظ يكتنفه العجز القرائي فيبدو أنّ الموضوع وصل فعلا ذرواه حينما وصل إلى كائنات لا ثرى فعلا وقد رآها الأب؛ بل إنّه يراوغ الجنّ والكاهن، وهو في مراوغته لهم يبحث عن الأمان من الشرّ والمكر من كلّ ما يدبّ في الأرض. وويصرّ القارئ على أنّ لا شيء من الكلام سيكون أوقع في النّفس من الذي مرّ به، وهو فعلا المجاز الذي يبني الحقائق في نموذج للصّبر والصّمود والبناء، فيأتي قوله: "إنّ هذا المال لم أجمعه من القصص والتّكديّة، ومن احتيال النّهار ومكابدة اللّيل، ولا يُجمع مثله أبداً إلا من معاناة ركوب البحر، أو من عمل السّلطان، أو من كيمياء الذهب والفضّة"¹ لقد أفصح الأب عن ما يريد ولكن بعد عناء القراءة- وهي رغم ذلك- مجدية وممتعة تفسح المجال للقارئ أن يلاحق المعنى الضّماني فيتمثّل إلى الانتهاء من بناء حجّته في النّص.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي، ص83.

إنّ الخيار الأسلوبي الذي اتّخذه الجاحظ على لسان "خالد بن يزيد" في هذا النموذج الذي يجعل الحجة على تدرّج من المجاز الذي هو انزياح إلى حدّ كبير؛ وقد وضع الأبّ الابن في شرك أهوال الدّنيا وصعابها وكيف أنّ الإنسان الحاذق يتغلّب عليها؛ بل ويَفْزُ في كل محطة صعبة بالنّجاح. لقد تكلم الرّجل أخيرا عن كيفية جمعه للمال وانتهى إلى الصّمت، وفي ذلك إيجاز فيه من براعة الأسلوب ممّا يجعل القارئ يقف عند المحذوف ليبرز الحجة أفقاً، وقد أدرك القارئ أخيراً أنّ جمع المال بهذا الخيال الواسع يستدعي حفظه بخيال أوسع.

3 - القارئ المقصود *lecteur prévu* : تبنّاه "إروين وولف" "Erwin Wolff"

والقارئ المقصود باعتباره قارئاً تخييلياً في النّص فحسب مفاهيم وتقاليده الجمهور المعاصر، بل أيضاً رغبة المؤلّف سواء في الارتباط بهذه المفاهيم أو الاشتغال عليها أحيانا يصفها فقط وأحيانا يعمل وفقها.¹ ويبدو من خلال هذا التعريف أنّ القارئ يقف إضافة إلى اللّغة والأسلوب متّخذاً ثقافته الموسوعية التي تشدّ أزر ما قرأ لذلك تمثّل هذا النوع من القراء في محطة القراءة الأخيرة إلى أن يمثّل به "القارئ المقصود مفهوم إعادة البناء، كاشفاً عن الاستعدادات التاريخية للجمهور القارئ الذي كان يقصده المؤلّف".²

اعتمد القارئ في قراءته الموسوعيّة في كتاب "البخلاء" على منظور واقعي يستند على كتابات الجاحظ الواقعيّة؛ حيث إنّ الكتاب في شكله يتحدّث عن ظاهرة البخل المتفشية في المجتمع، وهي تظهر في بيئات مختلفة، وتتفاعل بين شخصيات كذلك. لقد وجد القارئ أنّ قراءته لكتاب البخلاء - وفي بعض القصص على الخصوص - تتطلب جهداً مضنياً؛ حيث يقف باحثاً عن اختيار بعض القصص التي تفتح انفتاحاً

¹ فولغانغ (إيزر)، فعل القراءة: تر: حميد لحميداني والجيلالي الكدية، ص 27-28.

² المرجع نفسه، ص 29.

كبيراً على الواقع، والتي تجسّد في شكلها نموذجاً يتّسع كلما قرأناه، وهنا يتعيّن على القارئ أن يتسمّ ببعض ما يقرأ، فيهيّأ العدّة والعتاد، ليستأثر بمعاني النصّ ومن ثمّ الحجج.

والموسوعيّة التي يرومها القارئ ترتبط أساساً بكفاءته من وجهتين:

الوجهة الأولى تتأسّس في البدء على كفاءة القارئ لاستتطاق القصص التي تتجسّس منها الحجج، ولا يعني هذا أن قارئ البخلاء يعمل على إقصاء بعض النصوص؛ لأنّها فاعلة في الجملة ولا تتم القراءة إلّا بها، ولكن ثمة أمّ تؤمّ بعض النصوص التي تعتبر حلقة وصلٍ وخيط رفيع يجعل كتاب البخلاء قصّة واحدة؛ ومنه تترتّب كل القراءات إلى قراءة جامعة وهادفة. تلاحم بين بنية النصّ وبين البنية الذهنيّة للقارئ الذي يقف على النصّ بموسوعيته "وهكذا تصبح البنية الذهنيّة للقارئ أثناء فعل القراءة جزءاً لا ينفصل عن بنية النصّ نفسه... إنّّه حصيلة اندماج معطيات البنية الذهنيّة وتفاعلها مع بنية النصّ".¹

الوجهة الثانية: إنّ وجهة أخرى تتأسّس على كفاءة القراءة؛ حيث يطوّع القارئ

الكلمة داخل الجملة جماليّاً، وإدراكاً لتجلّي التلفظ في النصّ وغيابه، وتلاحماً، و طاقة محذوفة. إنّ قارئ البخلاء الذي ما إن توصل إلى منفذ يجعله سيّداً على النصّ إلّا واتّخذ معينا في محطّاته اللاحقة؛ فوصل إلى مرحلة التلذّذ بالنصّ لا يترك منه شيئاً. وبهذا يزداد في النصّ اتّساعاً؛ فتزداد شراهُة القراءة والكتابة معاً.

¹ فولفغانغ (إيزر)، فعل القراءة، تر: حميد لحميداني والجيلالي الكدية ، ص07.

وهكذا يتحوّل قارئ البخلاء أداءً في النصّ بحسب وظائفه، فمن قارئ مفترض يستأثر بالقراءة - للدواعي التي تمثلها سابقاً- إلى قارئ مكتشف للنص لا قارئاً يمرّ بين السطور ويتصيّد المعنى فقط، ويرى غادير "إن أصول التأليف ترتبط بقوة مع الاهتمام باكتشاف المعنى الصحيح للنصوص" ¹ وعليه فالمسؤولية في إنتاج الأدب تقع على كاهل القارئ باحثاً عن المعنى. وقد خصّ الجاحظ آخر كتابه بأطراف من علم العرب الطّعام ² فالطّعام عنده أصناف، ويرى أنّ "الدّعاة إلى هذه الأصناف فمنه المذموم، ومنه الممدوح. فالمذموم النّقرى، والممدوح الجفلى. وذلك أنّ صاحب المأدبة ووليّ الدّعوة إذا جاء رسوله، والقوم في أحويتهم وأنديتهم، فقال: أجيئوا إلى طعام فلان. فجعلهم جُفلةً واحدةً، وهي الجُفالة. فذلك هو المحمود. وإذا انتقر فقال: قُمْ أنت يا فلان، وقم أنت يا فلان، فدعا بعضاً وترك بعضاً فقد انتقر" ³ إنّ النّموذج القرائي الذي بين يدي القارئ هو نموذج يتّصف بالموسوعيّة، لذلك يقف قارئ البخلاء لوهلة لا يستطيع النّفاذ إلى المعنى؛ وإنّ ثمة عائق يواجهه عند القراءة؛ حيث لا ترتبط الموسوعة في هذا المقام بالقارئ، ولا بالنّص، فالنّص مهما حوى من ثقل من الكلمات دلالةً وسياقاً؛ لن يحفر أغواره إلّا قارئ قادر على تفكيك كلمات النّص، وهنا يستطيع بناء أيّ نموذج بين يديه.

ووقوف قارئ البخلاء عند مسألة أصناف الطّعام تجعله يطرح سؤالاً: ما علاقة هذه الأصناف بمسألتي "الكرم" أو "البخل" ليقف قارئاً بانياً من قراءة تتحرى النّمذجة، ويحضر لإعادة قراءة القصّة غير منفصلٍ عن أيّ شيء مرّ به في قراءاته السابقة، لقد ربط الجاحظ أصناف الطّعام، فنعت الطّعام بالممدوح انطلاقاً من سياق الدّعوة إليه،

¹ سي هول (روبرت)، نظرية الاستقبال، ص 55

* وقد ذكر علم العرب في فنون الطّعام، ص 317.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 316.

فإن كانت بالجماعة في مجموعةٍ دلّ على أنّ الطّعام ممدوح، وإن دعا بعضاً وترك بعضاً دلّ ذلك على أنّ الطّعام مذموم.

والجامع المشترك في الحالتين عند القارئ هو مقام إكرام الضيف، ولهو مقام لا يصرّح أنّ هناك طرح لمنظور البخل، ولكنّ القارئ يقف بعدّته القرائية، فيكشف له الضمّني أنّ ما يترتّب عنه هذا الإكرام الذي هو على تدرّج تساؤل عن طرح الجاحظ لمسألة هامة فليست كلّ مجالس الطّعام هي للكرم؛ حتى يؤخذ على من يدّعي فضل الكرم بأنّه مسرف، ويقف القارئ قارئاً للنّص بموسوعيته التي تتفكّك - كما سبق الذكر - من اللّغة والسّياق وغيرها؛ ليستحضر كفاءته فيصل إلى أنّ صنوف الطّعام قد ترتبط بمسألة البخل في صلاح في أن يكرم هذا عن هذا، أو أن تُربط بمسألة الكرم في صلاح في أن يكرم دون إسراف. ويجد القارئ نفسه بين منظوري "الكرم" و"البخل" منظوران يعتدلان مادام كلاهما في تعقّل. إنّ قارئ البخلاء يمرّ بفترات عسيرة في القراءة محاولةً منه أن يتقف حجة النّص فيجد نفسه أمام خيارين "فإمّا أن يشقّ طريقاً صعباً أو ييريء فهم النص".¹

ولكنّ القراءة الموسوعيّة للقارئ تجعله يرفض أن يسيء النّص، حيث يصطدم القارئ بالكلمات وبالجمل وكذلك بالواقع والتّاريخ فيقف مسؤولاً، ولا يجد مخرجاً غير ثقافته الموسوعيّة التي لا تبين إلا في نصّ يتمثّل إلى ذلك؛ وفي هذه القصّة التي قرأها عن صنوف الطّعام يقف عند كلمتي "النّقري" و"الجفلي" وبهما دعا الرّجل ضيوفه ليقف عند جذّرهما، "فالنّقري" من فعل "انتقر" وتعني خاصة الناس حيث قال الأخفش: "دُعِيَ

¹ حرب (علي) التأويل والحقيقة، ص 108

فلان في النَّقَرى لا في الجفلى والأجفلى، أي دُعِيَ في الخاصة لا في العامة¹
وأما "الجفلى" فمن فعل "جفل" وتعني: "الجماعة من كل شيء"²

إنَّ المعنى الأول الحاصل من فعل "انتقر" يدل على الفرع والاشمئزاز، ولن تكون الدعوة بهذه اللفظ إلا من قبيل التثاقل بالضييف وهي لا تُحمد عواقبها من أولها، أما المعنى الحاصل من فعل "جفل" فتدل على الترحاب والفرح، ولا تكون هذه اللفظة إلا من قبيل الفرح بالضييف؛ وهي تبشّر بمن يقدر قدر الضيف. وهنا يتخذ القارئ من معنى الكلمتين مخرجاً فيكون مؤولاً. ويعتبر التأويل: "خروجاً على الدلالة وكل منطوق به معروض عبر التأويل لأن تتغير دلالاته أو لأن يكتسب دلالة جديدة³. لقد خرج قارئ البخلاء عن الدلالة وهو خروج من نوع آخر لا يجعله منه قارئاً متمرداً على المعنى؛ بل إنّه قارئ يؤول بسياق الجمل الذي أخرجه إلى مسألة لم يكن ليدركها لولا هذه القصة؛ وهي أن الموضوع الجدير بالطرح هو: متى يكون الكرم كريماً، ومتى يكون البخل بخلاً، والموضوع لا يتكشف إذن بمن هو في المأدبة، ولكنّه يتكشف بالاستقبال؛ الذي يرجع للكلمة على أن يتلقفها المضيف، وهناك أمكن له وحده في اللحظة التي هو فيها أن يحكم على أنّ المضيف كريمٌ أو بخيلٌ.

لقد ادرك القارئ أنّ "التأويلية" تتخذ مكانتها في قراءة النص لصعوبة معرفة قصديّة الكاتب الذي كتب النص، وذلك لما يفصل القارئ عن الكاتب، أو المتلقي عن الباث، ممّا

¹ ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، ص 4519.

² المصدر نفسه، ص 643.

³ حرب (على)، التأويل والحقيقة، ص 108

يجعل من التسلّح بالإجراء التأويلي أمراً مفيداً في فهم النص والذهاب بمعانيه إلى أبعد دلالاتها الممكنة¹

- وهكذا فإنّ الثقافة الموسوعية للقارئ في كتاب "البخلاء" تمكّنه من فطّ مغليق النصّ - وإن استعصى - وهي لا تعني في ذات الوقت الانفتاح على اللّغة بكلّ مستوياتها، ولكنّه الانفتاح على كل ما من شأنه أن يكشف النصّ سواء أرتبط بالشعر أو أخبار العرب أو من غير العرب أو من العلوم ومعظمها من الفلسفة والدين، وغيرها من المعارف التي تُزيل ذلك الحاجز القرائي الذي يمنع النصّ من أن يتكشف.

ولذلك بدا لقارئ البخلاء بوضوح ما قرأه واستغربه سابقاً حين وقف عند الجاحظ وهو يفصّل في صنوف الطّعام قائلاً: "والطّعام المذموم ضربان: أحدهما طعام المُجاوع والخطّامات والسّباريت * ..² والضرب الآخر "كالخزيرة.. وكنحو السّخينة * " ³ لقد وعى قارئ البخلاء بالمُضيف وهو مَنْ يفصّل في منظور البخل أو الكرم انطلاقاً من الدّعوة والترحيب والمُضيف من يفصل في ذلك، وهاهو يقفُ عند صنوف الطّعام والمُضيف كذلك مَنْ يفصل في منظور البخل والكرم انطلاقاً من الطّعام جيّده ورديئه وممّن يستحقّه والمُضيف مَنْ يفصل ذلك الأمر. واستنتار القارئ بالقراءة الموسوعيّة يجعله سيّداً في النصّ عند كلّ قراءة؛ بل إنّه ليحوّل النصّ النّماذج الموسوعية في النصّ إلى نماذج

¹ المرتاض (عبد الملك)، التّأويليّة بين المقدّس والمدنّس، مجلّة عالم الفكر، الكويت، المجلد 29، ع 01، 2000، ص 266.

* ورد في هامش كتاب البخلاء، ص 317 أن: المجاوع: جمع المجاعة/ الخطّامات: السّنة الشّديدة الجذب/ السّباريت: المحتاج المقلّ والمفلس.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 317.

* ورد في هامش كتاب البخلاء، ص 340 أن: الخزيرة: مرقّة تُطبخ بالنّخالة المبلولة/ السّخينة: دقيق يُطبخ مع ماءٍ أو لبنٍ، ويُكل مع التّمّر.

³ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 340.

تتطّلع إلى المثل والقيم؛ خاصة حينما تستعصي القراءة في كثير من الأحيان؛ فلا يرتاح للقارئ بال حتى يجد مخرجا يرضى به فيبني حجّته عند كلّ عشرة.

إنّ الوسائط التي اتخذها القارئ سبيلا في قراءة كتاب "البخلاء" للجاحظ كانت سبيلا في كشفه أغوار النص، وإن اختلفت مقاصدها فإنّها "تعتبر نفسها بمثابة وسيلة لتجاوز النقائص التالية: نقائص اللسانيات البنائية، نقائص النحو التوليدي-التحويلي، نقائص سوسولوجيا الأدب. وذلك بإدخال صورة القارئ".¹

¹ فولفغانغ (إيزر)، فعل القراءة: تر: حميد لحميداني والجيلالي الكدية، ص29.

3 - التماسك الداخلي والخارجي في كتاب "البخلاء":

وتحويلنا إلى القراءة المنطقية بهذه الوسائط إلى ما أسماه "إيزر" بالتحام النسق والقراءة بهذه الوسائط تدعم النص متلاحما، فتماسك بناء الداخلية والخارجية معا حتى يبرز جوهرة.

التماسك الداخلي: يكون انطلاقا من "المؤشرات الدلالية للجمل الفردية تتضمن دائما توقعاً من نوع ما ويسمى هوسرل هذه التوقعات بالترقبات. وبما أن هذه البنية ملازمة لجميع ترابطات الجملة القصدية فإن تفاعلها سيؤدي لا إلى إنجاز التوقعات فقط بقدر ما سيؤدي إلى تعديلها المتواصل... وكلّ ترابط فردي للجملة ينبئ بلأفق خاصن ولكن هذا الأفق يتحول مباشرة إلى خلفية للترابط الموالي.¹

وبعنى هذا القول أن القراءة تقوم على مبدأ التماسك الداخلي على أن التأويل يجري على كل العمل الأدبي وليس جزء منه؛ حيث يلتزم التأويل بالمنطق أي أن يتفحص القارئ التأويل على ضوء لغة الواقعية في النص. إن هناك تماسكاً من حيث المضمون يترجمه القارئ وهو في كتاب "البخلاء" ذاك الخيط الذي يربط المجموعات القصصية التي تدور حول البخل. وما يربطها من حيز زمني يرتبط بالعصر العباسي، أو بعصور أخرى، حيث يقف القارئ يرقب شخصيات تتفاعل مع الظاهرة في بيئات كثر فيها الولائم ، ومواضع في مجالس القيادة للظفر بالغنائم. وقصص أخرى من حياة المجتمع التي لخصت معظم الصراعات التي يعيشها الإنسان غافلا عما إن كانت هذه القصص حقيقية أو وهمية، وهنا يتحرك القارئ في القراءة نحو الهدف وبها ترسم حجة النص.

¹ فولغانغ (إيزر)، فعل القراءة: تر: حميد لحميداني والجيلالي الكدية ، ص ص59-60.

كما أنّ هناك تماسكاً آخر من حيث المضمون تلاهما، ويرتبط ذلك بتجريد النص الذي بين يدي القارئ- من الوهلة الأولى- من العرف والدين والتسييس، فلقد احتجّ العرب لفضل الكرم لأنّهم كذلك، واستبشروا بزيادة مالهم، فكانت لهم نواذرهم- وفيها الغريب- في الكرم كما حقّروا البخيل، وكشفوا في نواذرهم غرابة البخل، وأكّدوا أنّ طريق الكرم مفتوح لا محالة. فلا يمكن للقارئ أن يسقط ما دأب عليه العرب جملةً في لحظة القراءة؛ إلّا أن يبني موقفاً قرائياً من لحظة راهنة، إنّه الموقف الذي لا يرتبط بخلفيّة العربي الكريم؛ ولكنّ بمقام الحديث الذي يقبله المنطق، فيؤسّس القارئ حجّة في النص ومن خلالها يبني القيم وعالم المثل؛ وما أشدّ وقعها في نفسه قيما تتفجّر من الدّوات ومن سلطة الأنا أو الدين أو التاريخ.

إنّ منظور الكرم أو البخل الذي يطرح في كتاب "البخلاء" للجاحظ لا يرتبط بالإعجاب أو النّفور من الشّيء؛ ولو كان كذلك لوقع القارئ في شرك الذاتية؛ وإنّ متلقي "البخلاء" الجاحظ قارئ كائن من متعدّد؛ فقد يكون مسلماً أو مسيحياً أو بوذياً، أو من اعتقادات تراكت في ذهن القارئ التي ترفض أن تمّحي؛ لذلك فالنّص يفتح له ويشتهي من القراءة العقل والمنطق والجمال، وهي قراءة لا تعلّى من شأن العمل لمجرّد الانتماء، بل تجعل النّص مفصّلاً عن هويّة جامعة بين النّصوص، وهي الحجّة في أسمى معانيها والتي يلقفها قارئ استحقّ وصف القارئ المثالي.

التماسك الخارجي: ويرتبط بالثقافة الموسوعيّة للقارئ التي سبق ذكرها في وسائط القراءة؛ حيث إنّ قارئ كتاب "البخلاء" للجاحظ لا يخالف شيئاً من المعطيات الموضوعيّة الخارجة عن النّص "فالعامل في حدّ ذاته ليس قطعاً مجرد نسخة من العالم المعطى،

بل يركّب عالماً خاصاً به من المواد التي هي في متناوله" ¹ كالمعطيات التي يعرفها عن الجاحظ وتأليفه، فلا يمكن أن يتجاهل القارئ مثلاً أنه كان معتزلياً * وقصص أخرى كاستهلال الجاحظ بشخص "سهل بن هارون" ومعرفة أصله الفارسي *، وحيث إنه من الخطباء والبلغاء الشعوبيين؛ ويضرب به المثل في الحلم والسيادة، وقد أعجب به الجاحظ كثيراً، إن هذا المعطى الخارجي يساعد القارئ على التأويل، وكذلك الحال مع شخصية "الحسن البصري" * حيث إنه كان أحد النساك وإمام البصرة، وقد شبَّ في كنف الإمام علي لا يهاب في الحق لومة لائم.

¹ فولفغانغ (إيزر)، فعل القراءة: تر: حميد لحميداني والجيلالي الكدية، ص 05.
* الجاحظ معتزلياً: وقد ذكره كارل بروكلمان في كتابه: تاريخ الأدب العربي، تحق: عبد الحليم النجار، دار المعارف، ط3، 1974، ج3، ص 106.

* سهل بن هارون الفارسي وقد اشتهر بالحكمة والبلاغة: وقد ورد ذلك في كتاب: حنا الفخوري، تاريخ العصر العباسي الأول، ص 527 وما بعدها.
* الحسن البصري: تكلم بالحكمة، وارتقى في الصلاح والمعرفة إلى أفضل رتبة، وكان أحد المتقين، ومن أولياء الله الصديقين من كتاب: جمال الدين أبي الفرج ابن الجوزي، آداب الحسن البصري وزهده ومواعظه، دار النور، لبنان، ط3، 2008، ص 23.

كما استند الجاحظ-كلما تعقد الأمر لرفع مقام الحجة - على شخصيات عظيمة بدءاً برسولنا الكريم، وعمر بن الخطاب. هذه العوامل المرتبطة خارجياً بسياقات النص، كما أنّ هناك عوامل أخرى ترتبط بشكله، ومدار التأويل هنا قائم على الواقعة التالية: "النص يبرمج على حدّ كبير كيفية تلقّيه وليس باستطاعة القارئ أن يؤوِّله كما يشاء فعمل التأويل - إذن - هو توضيح نمو اللغة الداخلية والعلاقات المتبادلة بين أجزائها من جهة، وصلتها بروح العصر الكبرى من جهة أخرى." ¹، إنّ هذه العوامل مجتمعةً تساعد القارئ في بناء الحجة طالما أحسّ بمسؤولية القراءة. والمحور في ذلك هو الفهم "وكلّ فعل للفهم يحتوي على لحظتين: لحظة فهم الخطاب باعتباره عنصراً لغوياً، ولحظة فهم الخطاب باعتباره حقيقة منتجة داخل الذات المفكرة" ²

ومن هنا تتجسّد فكرة التماسك الداخلي والخارجي للنص معاً بين شكل القصص وتراتبها؛ وبين سلطة النسق التي لا تلغي السياق؛ إنما هو من يخرج من بينها. وفي هذا المقام يقف القارئ عند قصّة تمام بن جعفر حيث "كان.. مُفرط البخل، وكان إن قال له نديم: ما في الأرض أحدٌ أمشي منّي. قال وما يمنعك من ذلك، وأنت تأكل أكل عشرة؟ وهل يحمل الرجل إلا البطن؟ لا حمد الله من يحمّدك. فإن قال: لا والله إن أقدر أن أمشي لأني أضعف الخلق عنه. وإني لأنبهر من مشي ثلاثين خطوة. قال وكيف تمشي، وقد جعلت في بطنك ما يحمله عشرون حملاً؟ وهل ينطلق الناس إلا مع خفة الأكل؟ وأي بطين يقدر على الحركة؟ وإنّ الكظيظ * ليعجز عن الركوع والسجود، فكيف بالمشي

¹ ناصف (مصطفى)، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط 1، 2000، ص 48.

² Schleiermacher (Friedrich)، Herméneutique, Avant- propos de Jean starobinski, Traduction et Introduction de Marianna Simon, Editions labor et fides, Genève, 1987, p115.

* الكظيظ: الممتلئ طعاماً.

الكثير؟ فإن شكّا ضرره، وقال: ما نمتُ البارحة مع وجعه وضربانه قال: عجبْتُ كيف اشتكيتَ واحدًا، وكيف لم تشتكِ الجميع. وإن قال: لا والله إنْ اشتكيتَ ضررًا لي قطُّ، ولا تخلخلَ لي سنٌّ عن موضعه، منذ عرفت نفسي. قال: يا مجنون، لأنَّ كثرة المضغ تشدُّ العُمر * وتقوي الأسنان وتدبغ اللثة... وإعفاء الأضراس من المضغ يُرخيها، وإنما الفم جزءٌ من الإنسان. وكما أنَّ الإنسان نفسه إذا تحرّك وعَمِلَ قَوي، وإذا طال سكونه تفتّح واسترخى، فكذلك الأضراس. ولكن رفقًا، فإنَّ الإتيابَ ينقصُ القوة. ولكلِّ شيء مقدارٌ ونهاية. فهذا ضررك لا تشكّيه، بطنك أيضًا لا تشكّيه؟¹

إنَّ وعيَ القارئ بعناصر التاريخ - وإن تبدو خارجةً عن النص - فهي تمنح له تماسكًا؛ حيث يقف قارئُ البخلاء مؤولًا في هذه المرحلة ولن يرتبط الأمر بالأكل ولا بوجع الأضراس؛ إنّما بملابسات الواقع المرّ آنذاك، فالخفاف فطنون، ومن هم في بطنه ثقلوا فعجزوا عن العبادة؛ ثم عن السير تبعًا. وإنَّ العجز عن العبادة يوحي بوهن الدين في النفس، ولما وصل المسلمون إلى ذلك وهنت قلوبهم حتى كَلَّت أجسامهم عن الدِّفاع عن حقوقهم، وإلى تأويل القارئ للإنسان الذي لا يشكو وجع الأضراس فهو ليس في خير من أضراس متخلخلة نتيجة عدم المضغ؛ عكس مَنْ يكثر الهضم فأضراسه قويّة متراسّة. فكذلك الإنسان إن أجهد قَوي وإن سكن تراخى، ولكنَّ خير الأمور أوسطها فلا إفراط ولا تفريط.

ويستطرد تمامًا قائلاً: "فإن قال: ما هو إلا أن أضغ رأسي، فإنّما أنا حجر ملقى إلى الصبح. قال: ذلك لأنَّ الطعام يُسكر، ويخدر ويختِر، ويبلِّ الدماغ، ويبلِّ العروق،

* الغمور: مفرها غمر وهو اللحم بين الأسنان.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التونجي، ص 181-182.

ويسترخي عليه جميع البدن. ولو كان في الحق لكان ينبغي أن تنام الليل والنهار"¹
إن أصحاب البطون الممتلئة سُكاري في غفلة عما يحدث، وقد وهنوا واسترخوا، ولم يُعرف
لهم رأي ولا قرار.

لقد وقف قارئ البخلاء عند النص مؤولا ليرتقي أخيرا بطرح منظوري البخل
والكرم؛ الذي تعدى كل ما توقعه قارئيا فخرج به في الفصول السابقة على نظرية النظم
والتلفظ؛ إلى نص يخرج بنا بعيدا إلى البطنة التي تُذهب الفطنة في أغلب الأحيان؛ وإنه
البذخ والرخاء وعيش الهناء، وهو كذلك الدين الذي ينجّر عن ذلك فيتضعضع؛ وإنها
المسؤوليات لا تُنسب لأصحابها حتى سكرت الأمة بداء الغفلة، وما أصعبه من داء.

وهنا يتقنن القارئ إلى هذين المنظورين اللذين يجسدان الحياة لا دلالة للكلمات؛
وحينها يدرك القارئ حجته فعلا في ملامسة هذا الواقع انطلاقا من مفهومين ظهرا
في البدء أنهما حاجة بهدف إعلاء أحدهما على الآخر؛ حتى تبيّن بعد ذلك أن المسألة
فعلا لا ترتبط بالكلمة التي ترفع عن نفسها إلا أن تلامس أدق ما يعيش الإنسان ويحس
وما أبلغها من حجة حينما تسمو إلى الروح في جودة من السبك فيلحظ فيها الأشياء -
بدءا من منظور يتعلّق بفكرة البخل أو الكرم- تتراتب صعودا إلى القمة أو نزولا
إلى الحضيض.

إن القارئ وهو يصل لمستوى قرائي كهذا يدخل في صراعٍ مع الذات بين ما تحبّ
وبين ما تكره، وكذلك بين المحذور والممنوع، وإنه لصراعٌ من أجل أن تحيا القراءة بهذا
القلق الدائم، وإنّ "أية مواجهة مع نصّ ما هي مواجهة للروح مع ذاتها -إن كلّ نصّ له

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التونجي، ص183.

من الغرابة بما يكفي كي يطرح مشكلة، ومع ذلك فإنه مألوف بما يكفي ليكون قابلاً للإدراك حتى لو لم يعرف عنه أي شيء سوى كونه نصاً كتابياً وتعبيراً للعقل.¹

وتخلق هذه المواجهة تحدياً يجعل القراءة تستمر ولا تتعطل ولا تنتظر؛ كما أنها لا تستسلم أيضاً، وعلى الرغم من أن القارئ يقف أمام نص مكتوب إلا أنه نص يحيا به وبه يأمن على كلماته من الضياع ومكر المعاني حينما تتداخل؛ ذلك أن المكتوب بناء لغوي يُخبر عن ذاته، ويستدعي شهوده ليروي نفسه على ألسنتهم، وقد تكون حاجته إلى ذلك هي حاجة فاعل أحدث حدثاً فهو يتطلب وجود أمانء يشهدون على سياقاته وملابساته، ولكي يكون هذا الأمر ميسوراً. يعتمد النص إلى إستراتيجيات اللغة ونظمها فيحيل ما فيه من شخصيات، وأماكن، وأزمان، وأحلام، وأحداث.²

إن الصراع الذي يعيشه قارئ البخلاء يجعله قارئاً مؤولاً؛ وقبل أن يلج عالم التأويل مستأثراً به؛ يدخل في حوار تأويلي مع النص وهي عملية "تتوقف نجاعتها على كفاءة المؤول الذي لا يؤول في الحقيقة إلا ما يعرف، كما أنها تعد أيضاً عملية خلق جديدة، يتم بمقتضاها تنسيق العمليات الحجاجية الباطنية التي من خلالها تُصاغ الردود والانتقادات والإثباتات، سواء أكان ذلك لدعم تصور النص أم لدحضه."³ فالحوار التأويلي يكسب القارئ قدرة على التأويل ورهانات لا تقبل التراجع؛ حتى وإن وقف عاجزاً أمام الكلمات أو الجمل - في كثير من الأحيان - كيف يطوعها؛ ولكنه يصر على مسألة الخلق في هذا المقام. وهو خلق من نوع آخر؛ إنه الخلق الفني الذي يخرج به القارئ إلى الإبداع خيفة أن ينكسر أمام نص كتبه "إنسان" ولن يسمو مهما علا إلى النصوص السماوية.

¹ غادامير (جورج)، الحقيقة والمنهج، تر: (حسن ناظم وعلي حاكم صالح)، ص 337

² عياشي (منذر)، القراءة وفتحة المتعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1998، ص 15.

³ محمد الأمين الطلبة (محمد سالم)، الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 65.

لقد ألح القارئ في كتاب "البخلاء" على التأويل راسماً وبانياً للحجة من خلاله، ولكنه يتعثر دائماً عند القراءة فيبحث عن منفذ يحقق له الرهانات التي اتخذها تحدياً ليكمل مسيرة القراءة، فاحتاج في كثير من الأحيان أن يأنس إلى مؤازرة الرمز؛ لا سيما مع قصص تتقاطع مع التاريخ فعلاً؛ حين يستحضر الجاحظ شخصياته ليكون دليلاً في بناء المعنى؛ فيحضر قارئ البخلاء لحظتها قارئاً مؤولاً ويواجه النص بعد مرحلة من القراءة التي عسرت مرراً؛ حين ذاك يستحضر القارئ رموزه ويتخذ منها معاوناً على استتطاق النص، ولا يتم ذلك إلا إذا وجه هذا الدليل بموضوعية وبمنهجية؛ لا من حيث مكانة الرمز في القصة. "ولكن في هذا العصر نُظما أخرى من التأويل تقوم على الحاجة إلى المحبة. محبة الرموز ومعانقتها بدلاً من تدميرها واعتبارها مظاهر كاذبة."¹ وعليه فإن وجود الرمز في نص كتاب البخلاء وجودٌ يكشفه القارئ؛ حينما يُعانقه غريباً حتى يفصح عن هويته.

ولقد ارتبط الرمز في كثير من قصص البخلاء ببعض الشخصيات، وأكثرها من العصر العباسي على اعتبار أنه العصر الذي عاش فيه الجاحظ، وإن استحضار هذه الشخصيات في النص لا يمثل سرداً للتاريخ؛ إنما هو مقابلة له، والقارئ شاهد على ذلك من خلال ما يرقبه في المجتمع من ظواهر فيتفاجأ أن فيها شبهةً كبيراً مما يقرأ. ومن بين الشخصيات التي ذكرها الجاحظ "الأصمعي" * وهو لغويٌ لطالما حوّل منظور

¹ ناصف (مصطفى)، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط 1، 2000، ص 34.

* وقد اشتهر الأصمعي بروايته الواسعة ومعرفته بالشعر ونقده وبالتفسير والحديث والنحو: الأصمعي، فحولة الشعراء، تحقيق: المستشرق: شارل توري، دار الكتاب الجديدة، بيروت، لبنان، ط 2، 1980، ص 06.

البخل والكرم من خلال بعض قصصه إلى الاستعمال الذي تقتضيه اللغة من الإيجاز والإطناب فيتحرى البلاغة، وهذا يُبرز طرح منظور البخل والكرم من جهة اللغة.

والأصمعي يحضر في النص ليمثل الحجة نفسها، وليبرز للقارئ من خلال ما يقول بأنه ليس كل ما يُتكلّم به عن البخل والكرم يرتبط بالمعنى المعجمي لهما في آية لغة كانت؛ إنّما يتعلّق الموضوع بين ثنايا اللفظتين لأنّ المسألة تتعدّاهما إلى الحياة وأوسع في زواياها المتعدّدة وأدقّ كذلك؛ وهنا يدرك القارئ الحجة بعدما يأنس للرّمز بمحبّة؛ وينفتح له باب الموضوعيّة في أخذ الأشياء يقبلها مهما كان انتماءه ومهما كانت حججها المراد تثبيتها عند القراءة.

وتوظيف الرّموز من قبيل الشخصيات في كتاب البخلاء كثير الورود، فقد وقف القارئ عند الأصمعي ليبرز من خلاله دور اللغة في الاحتجاج وليبيّن أفق الحجاج الذي يتّسع إلى فضاءات أرحب، كما وظّف الجاحظ شخصيات أخرى تُبرز طبيعة القيادة والسياسة، ومنهم: عبد الله بن أبي عقيل النّقي * الذي "كان يضع جدّيا على مائدته فلا يُقدّم عليه أحدٌ خوفاً ورهبةً منه، وكان على شرطته عبد الرحمن بن طارق، فقال لأحد رجاله: إنّ أقدمتَ على جدي الأمير أسقطتُ عنك نوبة سنة، فبلغ المغيرة ذلك، فشكاه إلى الحجاج فعزله، وولّى الحجاج مكانه زياد بن جرير، ورغم أنّه كان أثقل من عبد الرحمن بن طارق؛ لم يقدر المغيرة على عزله لأنّ من ولّاه الحجاج *¹

* عبد الله بن أبي عقيل النّقي، المغيرة النّقي: ذكر في هوامش الكتاب ص 226 أنّه وليّ الكوفة بأمر من الحجاج.
* الحجاج: ورد ذكره في كتاب: حنا الفاخوري: تاريخ الأدب في العصر العباسي الأول، ص ص 159-160.
¹ يُنظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص ص 226-227.
ويُنظر: موسوعة قصص العرب، إبراهيم شمس، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2002، ص 106.

وقصة الحكم بن أيوب الثقفي^{1*} الذي "عزل جرير بن بيهس المازني وقد تناول دُرَاجَة * بين يديه، وولّى مكانه نويرة المازني، فقال:

قَدْ كَانَ فِي الْعِرْقِ صَيْدٌ لَوْ قَنَعْتَ بِهِ فِيهِ غِنَى لَكَ عَنْ دُرَاجَةِ الْحَكَمِ
وَفِي عَوَارِضٍ لَا تَنْفَكُ تَأْكُلُهَا لَوْ كَانَ يَشْفِيكَ لَحْمُ الْجَزْرِ مِنْ عَيْمٍ
وَفِي وَطْأٍ مُمَلَّاةٍ مُثَمِّمَةٍ فِيهَا الصَّرِيحُ الَّذِي يَشْفِي مِنَ الْقَرَمِ

فلما علم الحكم أنّ نويرة ابن عمّ جرير عزله، فقال نويرة:

أَبَا يُوسُفٍ لَوْ كُنْتَ تَعْرِفُ طَاعَتِي وَنُصْحِي، إِذَا مَا بَعْتَنِي بِالْمُحَلَّقِ
وَلَا سَاقَ سَرَّاقِ الْعِرَاقَةِ صَالِحٍ بَنِيَّ وَلَا كُفْتُ ذَنْبَ الْعَطَرَقِ²

إنّ كلا الشخصيتين تحيل القارئ إلى عصر طالما وُسم بالجبروت في ظلّ حُكم الحجاج، وقد مثّلت هذه القصص رمزاً يحيلنا إلى ظلم الإنسان أينما وُجد؛ حيث يتناول الحكم ويقمعون الرعية خيفة أن يتمردوا فتتساوى الرؤوس. إنّ شخصية "عبد الله بن أبي عقيل" تتناول على "عبد الرحمن بن طارق"، فكان دواؤه العزل لأنّه تجرّأ على مائدة الحاكم، وإنّ بدا الأمر في صالح بن أبي عقيل حيث أنصفه الحجاج ليعلي من فلسفة القهر التي عهدا مع الرعية، ولكنّ القارئ دائماً في صدمات القراءة .

ويبدو أنّ موقف الحجاج لن يدوم في صفّ أبي عقيل؛ فحينما ولّى الحجاج زياد بن جرير وعلى الرغم من أفعاله؛ لم يقوَ "بن أبي عقيل" على عزله ولو أوعز بذلك إلى الحجاج لأنّه ببساطة لا يريد ذلك. إنّ شخصية الحجاج تمثّل رمزا للسلطة العليا

* الحكم بن أيوب الثقفي، ذكر في هوامش الكتاب ص230 أنّه وليّ البصرة وابن عمّ الحجاج.

* ورد ذكره في كتاب البخلاء، ص226.

¹ يُنظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص ص230 - 231.

التي تبرُّزُ بجبروتها إذا ما ظهرت أحد الرؤوس التي تريد التَّجَبُّر وإن كانت تبدي الولاء دائماً، إنّ الحجاج رمز لسيادة القرار الذي يستأثر به وحده؛ دون منازع فإن أُنِعت تلك الرؤوس أن أوان القطاف.

وإنَّ عمَمَ القارئ القول عن سطوة الرَّمز في كتاب "البخلاء" للجاحظ، فقد أمكنه ذلك من الوقوف مطوّلاً عند ثنائية: "البخل" و "الكرم" التي يمكن أن تكون رمزا في كتاب البخلاء كاملاً. وحيث وعى القارئ بأنَّ المسألة لا يمكن أن تتحصر في مفهوم اللَّفْظَتَيْن فقط؛ وإنّما فيما يتكشف من قضايا المجتمع من خلال التّقابلات بين المنظور المطروح للبخل أو الكرم. ومنها التي عاينها قارئ البخلاء في الفصول السّابقة؛ من أمور السّياسة والاقتصاد، والتّدابير المنزلية، وامتدّ ذلك بعيداً إلى الفلسفة واللغة والدين.

لقد تكرّرت هذه القصص، في ذاكرة قارئ البخلاء مراراً؛ ولم يكن ذلك على سبيل التّذكّر إنّما هو التّماسك بينها - كما مرّ به القارئ سابقاً - فكثيراً ما تحضر تلك القصص في الذاكرة لتكمّل قصصاً سبقت أو تكون فاتحةً لقصص ستأتي فيما يلي، وفي خضمّ كلّ هذا وجد القارئ نفسه مذكراً لها قائلاً: إنني أعيش فعلاً ما أقرأ، إنّها ظاهرة "التناص" "Intertextuality"، والذي تستند عليه الهيرمينوطيقا إلى حدّ كبير في تأويل النّصوص، وعليه "فلا بد أن تأخذ الهيرمينوطيقا بجديّة مسألة "التناص" الأمر الذي يسلّط ضوءاً جديداً على الدّراسات المعاصرة للإنجيل ودراسة الأدب.¹

لقد تعالّق القارئ في كتاب البخلاء مع الرّموز شخصياتٍ كانت أم مفرداتٍ. وإنّ هناك نصوصاً غائبةً في النّص الذي بين أيدينا؛ ولكنّها حاضرةٌ في إنجاز المعنى،

¹ جاسري (دايفد)، مقدّمة في الهيرمينوطيقا: تر: وجيه قانصو، ص 30.

² المرجع نفسه، تر: وجيه قانصو، ص 30

وقد أدرك قارئ البخلاء ظاهرة التناص؛ حيث يتعامل مع الظاهرة، بحركية تلخص جدلية الحضور الغياب؛ فيتصل النص من تاريخ بعينه، ومن دين ومن شخصية يظن القارئ أنها تعلو في النص هيبه ووقاراً. ووقوف القارئ عند ظاهرة التناص تجعله يقارب الفهم من نظرية التلقي من منظور ملء الفراغات التي رآها سابقاً، فحينما يحاكي قارئ البخلاء النص يعثر على بعض آثار النصوص المتراكمة؛ ومتى أدركها وتعرف على سرّ تموضعها في النص كان مؤولاً محتاجاً.

إنّ شخصيتي "المغيرة الثقفي" و "الحكم الثقفي" ما هي إلا تمظهر لأحداث وصراعات تحدث في كلّ مكان وزمان؛ لتبرز ما آلت إليه القيادة من ظلم وجور. وسرعان ما يذوب اسمها بمجرد القراءة الأولى لتكون دالاً فقط على الحجة التي يثقفها القارئ بهذه المقابلة؛ وهي الحجة التي يمسكها القارئ في واقع راهن يعيش فيه الإنسان القهر، لقد تعدت القراءة بالتأويل مسألة الوقوف عند الأسماء والأماكن، وتعدت ذلك إلى مستوى الفهم، وفي معرض ذلك يرى "إيزر" أنّ الهرمينوطيقا تأخذ بعين الاعتبار "التفاوت بين القصد والمعنى؛ بل تأخذ ما هو أسوأ من ذلك، وهو التفاوت بين الكلمات المكتوبة والفهم البشري لها"¹. لذلك يجد القارئ نفسه مؤولاً للتأويل برابط لا ينفصل عما اتّخذته عن قراءته التي ترتبط بنظرية النظم فيذهب بالتأويل بعيداً عن الشكّل أو الدلالة؛ إلى أن يدخل معترك القراءة واعياً بالتفاوت الحاصل من إنتاج القراءة وهو ما يحدث له غالباً في تلقي النصوص.

¹ جاسير (دايفيد)، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، ص30.

ثانيًا - القارئ في كتاب البخلاء من التأويل إلى التشكيل:

1 التأويل بروح الكلمة:

إنّ منظور التأويل في مرحلة قرائية كهذه لا ينفصل عن مسألة الفهم والتفسير؛ لذلك وجد قارئ البخلاء أنّ القراءة تتمّ على ثلاثة مستويات وهي: "مستوى الكلمات، ومستوى المعنى، ثم مستوى الروح... ويشمل مستوى الروح ارتياد عبقرية العصر، وعبقرية المؤلف"¹ وهكذا يتحوّل قارئ البخلاء من قارئ للنص إلى فنان يقرأ روح الكلمة ليكتب نصًا جديدًا.

هذا المجال الذي يتحوّل فيه القارئ إلى مبدع يقرأ النص بخصوصية معينة - بعدما كان قارئًا يفترضه النص لنفسه - ليفصح في موضوعية، هاهو القارئ الذي يلج إلى القراءة سيّدًا فوق اللغة لا يهاب الكلمات؛ بل يتخذ معها الهدنة في سبيل أن تحيا القراءة في كلّ حرف وفي كلّ كلمة وفي كلّ جملة. وفي ردّ ابن التّوأم على أبي العاص لينّ يجنح إلى إخماد نار الفتنة وإنهاء التّغالب؛ ومما ورد في قوله: "لا تركب الخيول العنيدة فيستعصي عليك مراودتها، ولا خير في من له وجوه متعدّدة أين تغيب الثقة حتى صار العاقل يخدع العاقل ولا يخدع الأحمق، فالمتلون قتلته بالتّعذيب، ويبيدي أنّه لا يقصد أبا العاص، ولا يردّ عليه، ولكنّه يتّجه بكلامه إلى التّفني".²

وردّ ابن التّوأم يُفضي إلى أنّ "أبا العاص التّفني" رجلٌ متقلّبٌ في آرائه فهو لا يؤمن بالاختلاف، ولا يجيد القيادة؛ لذلك اختلط عليه الحابل بالنّابل وانتصر الأحمق على العاقل. إنّ ردّ ابن التّوأم إلى التّفني باعتباره حكيما يستحقّ المشورة لأنّه

¹ ناصف (مصطفى)، نظرية التأويل، ص 49.

² يُنظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي، ص ص 253-254.

عهده إنسانا عاقلا، لا إلى أبي العاص الذي استحق وصف المتلون فلا أمان فيه. وإن في ردّ "ابن التّوأم" لينّ من الكلام وبلاغة؛ حيث يرفع من قيم النصّ حمولة تقود القارئ إلى معان سامية، فابن التّوأم يتّجه إلى أبي العاص ناصحا بأن يكون على قدر المسؤولية، وقد وصفه بالمتلون لفظاً وفي ذات اللحظة يتحرّك القارئ بحثاً عن معنى المتلون، فيقف عند جدر "لون" وشرحه "ابن فارس" في "مقاييس اللغة" قائلا: "... ويُقال تلون فلان: اختلفت أخلاقه " ¹ لقد جرّد ابن التّوأم أبا العاص من الأحقية بالحجة دون أن يفصح بذلك وأكنى بالمتلون ليشير إلى فساد خُلقه وثمة سيرفرض رأيه جملةً وتفصيلاً، فانتهى قوله في الأخير هزيعاً والأصح أن يكون كلامه مع السّفهاء؛ ولكنّه اتّجه للعقلاء وهو معنى يتّجه للروح، فكثيراً ما أفسد الحمقى العقلاء، ولذلك فرسالة الإصلاح ترتبط بالبنية مسؤولةً واعيةً؛ حيث "يعمد الخصم إلى إرباك خصمه ويقصد إلى تشتيت ذهنه سبيلاً إلى إضعاف حجّته والانتصار عليه" ²

ومثل ذلك في مواضع أخرى حيث يقول الجاحظ: "فانظر أين موقع فوت الثّناء من موقع ما عددنا عليك من هذا البلاء؟ إنّ الإسراف يولّد الخسارة وكذلك التّقدير، فقد ذهب الحفظ بموت أهله، ألا ترى أنّ الشعر إذا كسد أفحم أهله؟ ولما اختلطت الدّولة بالعجم لم تُحفظ الأنساب ولا المقامات، فكان الغنى الفاحش المسكر مذهباً للعقل؛ على عكس الفقر الذي يبعث الفكر وعموماً فالاقتصاد في الإنفاق مواجهةً لنوائب الدّهر. ³ لقد ذهبت الحكمة مع أهلها في التّصرّف ولما اختلطت الأجناس تغيّرت الحياة، واختفت الحكمة، فما بقي خيرٌ من التّقدير ولا خيرٌ من الإسراف.

¹ ابن فارس (أحمد)، مقاييس اللغة، ج5، باب (لون)، ص223.

² البهلول (عبد الله)، الحجاج الجدلي، مطبعة دار نهى للطباعة، تونس، ط1، 2013، ص149.

³ يُنظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي، ص ص 262-263.

لقد توسّط ابن التّوأم في ردّه على أبي العاص بين البخل والإسراف؛ بل أخرج من خلال هذا الردّ لفظتي: "البخل" و "الكرم" فهما مرتبطتان بالأدب فقال: ألا ترى أنّ الشعر إذا كسدَ أحمَ أهله؟ فلمّا تحجّر الشعر ولم يقرأه من لهم دراية بالشعر ومضامينه فقد جوهره وبريقه؛ فلم يخرج للنّاس شعرا مؤنسا طبييا ومعالجا لقضايا المجتمع، وعليه مات الشعر ومات قائله. إنّ ابن التّوأم يردف الحديث فيربط منظور البخل والكرم بأحوال الدّولة العبّاسيّة وما شهدته من تبدّل * ليعبر أنّ المنظورين مرتبطان بحكمة التّصرّف؛ ويرى أنّها غابت نتيجةً للوضع السّياسي الذي جرّ معه أوضاعاً أخرى.

قارئ البخلاء يقف مؤوّلاً لما بثّه ابن التّوأم من كلماتٍ خرجت من اللفظ لترتسم بمعانٍ يدركها من تفاعله بالحياة. لقد وصل ابن التّوأم إلى التّوسط بين المنظورين، فإذا القارئ يتقفّ حجّته التي لم يصرح بها؛ فهو يحقّق ذلك حينما ترك النّص يتحرّك مع اللّغة والدّلالة والإنسان متفاعلاً في الحياة. لقد وقف القارئ مؤوّلاً عند رأي ابن التّوأم يتحفّظ من مسألة البخل والتّقنير حين قال: وكذلك التّقنير، فقد ذهب الحفظ بموت أهله ... فكان الغنى الفاحش المسكر مذهباً للعقل.

وجنوح ابن التّوأم إلى هذا الرّأي يجعل القارئ يتساءل: ألم يكن غير بعيد في النّص غير مستأنس بقول أبي العاص الذي بدا متبنّياً لفضل الكرم على البخل، فردّ عليه قولاً سليطاً فصيحاً؟ وألم يقفْ قوله حائلاً للتّفني يحذّره من رسالة أبي العاص التي يُبرز فيها فضل الكرم؟ فكيف يعود في هذا المقام ليرفض فضل البخل؟ إنّ القارئ يأخذ هذه الأسئلة حجةً، وهي الحجة التي تسمو عن تبني منظور البخل أو الكرم، وليؤكد

* قيام الدّولة العبّاسية والاحتكاك بالثقافات اليونانية والفارسية والهندية، ومظاهر الحياة السياسية والاجتماعية والعقلية وللاستزادة يُنظر: ضيف (شوقي) تاريخ الأدب العربي في العصر العبّاسي الأوّل، دار المعارف، القاهرة، ط 16، دت. ص ص 09-44-89.

من جديد أن الكلمة تُؤخذ لفظاً ومعنى؛ ولكن جوهرها يُنحت من الحياة التي وحدها تمنح للأشياء روحها وعالمها الخاص؛ والذي يسمو به الإنسان عن الانحياز دائماً إلى الأشياء دائماً البريق واللمعان.

ولذلك نجد أن التأويل يرتبط في مقاطع كثيرة من كتاب "البخلاء" بالعصر الذي كُتب النص فيه، ولا يرتبط الكلام بعمل التأويل الذي لا يجري إلا بمعرفتنا لوقائع العصر إنما بفضح ذلك العصر، والقارئ يخوض في التأويل قارئاً للنص في العصر الذي هو فيه، وعليه فإن "... عمل التأويل، إذن، هو توضيح نمو اللغة الداخلية والعلاقات بين أجزائها من جهة، وصلتها بروح العصر الكبرى.¹

إن النص يتشكل باللغة التي تظل جامدة ما لم يشاكسها القارئ دون رهبة أو خوف؛ وإن أمتع اللحظات التي يعيشها القارئ حينما يقرأ النص بصوت النص أولاً كأننا معبراً؛ ثم إن قراءة ما لا يمكن أن تلغي صوتاً لعصر النص الذي يكشف الهوية؛ ثم تكون القراءة بصوت الحاضر وهو ما يمكنه من الحجة سريعاً، ولا يعني القارئ بالحاضر ذلك الواقع الذي يحياه ويواجهه؛ بل إنه الحاضر الذي يتفاعل معه ويتحسس من خلال ما يحدث في العوالم القريبة منه والبعيدة أيضاً.

لقد وقف القارئ مطوّلاً عند قول الجاحظ: "قال الحسن *: تشبه زياد بعمر فأفرط، وتشبه الحجاج بزياد فأهلك الناس" ² فكل زمن خصوصيته، والأصل أن مسألة التشبه بالآخر تحتاج إلى الوقوف مطوّلاً في محطة القراءة هذه؛ لذلك كان هذا الإشكال مطروحاً

¹ ناصف (مصطفى)، نظرية التأويل، ص 48.

* الحسن: ورد في هامش الكتاب، ص 121، أنه الحسن البصري التابعي الجليل.

² الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 121.

ومرتبطا بالقراءة كذلك وهي محور اهتمام القارئ، ليلقف الخيط الذي نسجه الجاحظ في هذا النص، وهو جدوى انبساط عصور بعينها على شخصيات لموضوع ارتبط بالجدل للأخذ بين منظوري البخل أو الكرم. إنَّ القارئ يقف عند نصّ يبسط عصرا متفاعلا، ويحدّر من خلال هذه القصة من التشبّه بالآخرين حتّى وإن تميّزوا، فتشبهه "زياد بعمر بن الخطاب" في عدله أوقعه في شرك الإفراط، كما أنّ تشبّه الحجاج بزياد أوقعه في شرك إهلاك الناس؛ ووقوف القارئ عند الواقعتين لا يكسبه نصّا جديدا؛ إنّما يقف عند ناتج التشبّه بالآخرين وهنا يبدأ التأويل موازيا لرسم الحجة عند نصّ لا يمكن أن يرتوي بالعصر من خلال التشابهات فقط، إنّ هذه اللحظة التي يُعجب بها الإنسان بالآخر تُخرجه إلى التقليد حتما، وهو ما يُنذر بالجمود من الوهلة الأولى من السّماع إلى اللّغة وسماعا مركّبة في كلمات؛ لا يستبشر القارئ بالنصّ كي يكون له مقنعا؛ فينقلب في النصّ ليرسم الحجة بالثورة على الجمود التي يرفضها العقل، ويرفض أن يتّخذ العصر بهذه الصفة فاعلا منتجا في النصّ.

وأول ما يجد القارئ حججه وهو يقرأ هذا المقطع للجاحظ مسألة أن يؤوّل بقراءة العصر، فيجد أنّه لا يمكنه أن يؤوّل بهذا النصّ وهو في ذاك القلق القرائي الذي يبني الحجة بالتأويل، إنّّه لا يمكن التأثير بالتشبه- وإن هي مسألة واردة- إلّا أن قراءة العصر لا بد أن تكون قراءة فاعلة؛ بوقوف الإنسان أمام الأشياء بانّيا بمنطق الذات التي تتفاعل مع الأشياء، وبمبادئ النصّ التي لا تمنعه من الأخذ؛ وكذلك هي الرسالة التي قرأها قارئ "البخلاء" مؤولا؛ فيتساءل دوما: كيف أقرأ بالعصر؟ فلمّا أن تكشف له ذلك ووعى كيف يقرأ؛ هاهو يعود لأصل الموضوع؛ ليقف من جديد عند منظور "الكرم" و "البخل" قراءة في العصر وقراءة فاعلة تُبرز المنظورين وترتقي بالقراءة إلى فلسفة الحياة عامة.

فالتأويل بقراءة العصر ضروري ولكنه يشترط قراءة تضمن للقارئ من مكانه ضمن التاريخ ليكون فاعلا فيه؛ لا بمجرد التشبه بأقوال الآخرين ليحتج بفلسفة البخل أو الكرم احتجاجا مؤسسا مبنيا على العقل والبصيرة؛ ولا إلى أن يكون الإنسان إمعة مع الآخرين فيأخذ بأقوالهم من أجل القول فقط. إن قارئ البخلاء لا يريد الانفصال عن هذا التاريخ لإدراكه بجدوى الصلات بين الأشياء؛ بل لإدراكه بأنه جزء صلب يبنى به التاريخ، وما رحلة القراءة إلا رحلة تكمل وعي الإنسان فيدرك جوهر وجوده في الحياة؛ وهنا يكون التأويل حجة على القراءة كي لا تخضع للسطو وتظل سيدة لتقرأ بالمقام وبالتاريخ وتجليات العصر كيفما تغير.

والأمر الجامع الذي يجعل للقراءة معنى - بغض النظر عن توجهها - هو حضور الفهم في كل لحظة يقرأ فيها القارئ، ولذلك كان لزاما على قارئ "البخلاء" أن يقرأ نصه متخذا الفهم وسيلة للتأويل؛ إن "كل فهم يحتوي على لحظتين: لحظة فهم الخطاب باعتباره عنصرا لغويا، ولحظة فهم الخطاب باعتباره حقيقة منتجة داخل الذات المفكرة".¹ إذن فوقوف القارئ مؤولا يقتضي أعمال فهمه والفهم والذي يتحدد أولا بإعطاء أولوية للنص حين تتمظهر اللغة في مستوياتها التركيبية والنحوية والدلالية؛ غير منفصلة عن النسق؛ ثم إنه على القارئ أن يتجه لإنتاج الفكرة مؤولا لا ينفصل عن العناصر اللغوية؛ بل يرتبط بها أيما ارتباط في اللحظة التي يمتزج فيها الفكر واللغة فيتنازع أحدهما على الآخر؛ فلا اللغة تقبل بالدخيل ولا القارئ يقبل بأن يكون في النص لمجرد المرور على الكلمات.

¹ Schleiermacher (Friedrich) , Herméneutique, Avant- propos de Jean starobinski, Traduction et Introduction de Marianna Simon, Editions labor et fides, Genève, 1987, p115

وفي هذا المقام يقف قارئ البخلاء عند أحد قصص الكندي حيث يقول الجاحظ:

"وهذا مع قولكم: إن نزول دور الكراء أصوب من نزول دور الشراء.. وقلتم: لأن صاحب الشراء قد أغلق رهنه وأشرط، وصار بها ممتحنا ويثمنها مرتها... وإن من كان كذلك فهو عبد داره وخول* جاره. وإن صاحب الكراء الخيار في يده والأمر إليه؛ فكل دار هي له منتزة إن شاء، ومسكن إن شاء. لم يحتمل فيها اليسير من الدل، ولا القليل من الضيم... وزعتم أنكم قد أحسنتم إلينا حين حثتم الناس على الكراء، لما في ذلك من الرخاء والنماء... بل إنما أردتم أن تضرونا بتزهدكم في الشراء." ¹ والفهم في هذا القول مسؤولية القارئ لأن يكون الحكم في اللحظة ذاتها إنه القارئ الذي لا يقبل إلا أن تكون القراءة مثمرة وعندها تزيل كل الحواجز بين "أنا" اللغة و "أنا" القارئ، فيبرز من قول الجاحظ فلسفة ترتبط بجدوى الاستقرار أو الترحال الدائم، ويبدو أن الكندي يجنح لفضل الكراء؛ لذلك جاء رد الجاحظ يدحض هذه الفكرة، فكيف يحقق الإنسان الاستقرار وهو دائم التنقل من منزل لآخر؛ ثم هل أن التشرّد يصنع الرجال، فيكون المقيم كالنازل وقد استشهد الكندي بقول عنتر بن شدّاد:

نُبْتُ عَمراً غَيْرَ شَاكِرٍ نِعْمَتِي وَالْكَفْرُ مَخْبِئَةٌ لِنَفْسِ الْمُنْعَمِ ²

إن الراوي في هذه القصة يرفض ما ادّعاه الكندي وما أراد إقناع القارئ بأن المكتري أحسن من صاحب المحلّ، وقد احتجّ ببيت "لعنتر بن شدّاد" بأن جحود نعم الإنسان على من أكرمه يعود إلى نفسه الخبيثة التي تُتكرّر الجميل* كما يقبل الكندي بحال المكتري وهو أحسن من المقيم؛ ذلك أن صاحب الكراء متحرّر من جمود المكان ومن سلطة الجار.

* خَوْل: ورد في هامش الكتاب، ص140، أن الخَوْل: الخدم مفرداً خائل.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 139-140-141.

² الخطيب (التبريزي)، شرح ديوان عنتر بن شدّاد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1992، ص 180.

* استقدت من شرح البيت بالاعتماد على شرح التبريزي، ص 180-181.

إنّ ما قاله الكندي يستدعي فعلا من القارئ أن يقف عند اللّغة برهنةً من الزمن وهي هنا مشكّلة في جمل تضيق به، ثم يفهم المعنى فيرفضه ليتحرّك القارئ بالتأويل باحثاً عن منفذ يحقّق به الفهم. وصيد الحجج في كتاب "البخلاء" لا يعني تحقيق الإقناع في النّص؛ إنّما ترتبط الحجة كذلك بمدى التحام القارئ مع النّص التحاماً فتأويلاً؛ ليعي أنّ المسألة الجوهرية تتمثّل في العلائق مع النّص التي تصل ذروتها وفي أسمى درجاتها نيلاً للحجة التي يتبنّاها القارئ، ويبنيها بهدنة مع القراءة التي كثيراً ما تتمنّع.

ولضمان قراءة مبدعة ترتبط بالعصر وبكينونة الإنسان؛ فقد أقام "جدامير" Gadamer " حلقة وصل بين نظرية التأويل من ناحية وعلم الجمال وفلسفة الفهم التاريخي من ناحية ثانية. وعنى عناية خاصة بمفهوم الحوار... وأصبحت نظرية التأويل ممتدة الجذور في بحث العلاقة بين اللّغة والكينونة؛ والفهم والتاريخ" ¹ إذن فقارئ البخلاء يتموقع بين التأويل والفلسفة والتاريخ، وهذا واقع لا يمكن للقارئ أن ينكره؛ لأنّ معرفة روح الأشياء والعالم لا تتأتّى إلا بإدراكنا لفلسفة الجمال، وكلّ هذا يجعل القارئ يقرأ النّص سماعاً وذلك بالإنصات إلى صوته؛ الذي يجعل للنّص روحاً وعالمه الخاص به مهما كان تمظهر اللّغة في سبكٍ وأناقة.

والوعي بالجمال يحوّل الرديء إلى جميل، والمنفور منه إلى مقبول به. وإذا ما تمكّن القارئ من هذا الوعي أمكن له أن يلج عالم التأويل واعياً وأن يستخدم التاريخ بوعي كذلك؛ حيث يقف قارئ البخلاء عند النّص نظرة القارئ الذي يخدم بقراءته العالم مجموعاً في الإنسان، ولا تاريخ عالق في النّص إلّا بمنطق البناء والحجة؛ وهنا يتقاطع مع فلسفة هيغل في رؤيته للعمل الأدبي بالمنظور التاريخي حيث يقول: "الطبيعة

¹ ناصف (مصطفى)، نظرية التأويل، ص33.

الأساسية للروح التاريخية لا تكمن في استرجاع الماضي ؛ بل تكمن في التوسط الفكري مع الحياة المعاصرة.¹

لذلك ففي الأمر ما يجنح للسداد حين وقف الجاحظ من قول الكندي يحتج لفضل المقيم على النازل ؛ لأنّ القراءة بروح العصر تجعله يقف مع التاريخ وقفة لا تسلبه الدّعاء والركائز ؛ ولكنها وقفة تجعله ملزماً ليفكّك هذا التاريخ كي يعيش به. لقد نزل الجاحظ بهذا النص إلى المجتمع في أدق حراكه الاجتماعي متمظها في علاقة الإنسان بمحيطه؛ سيما الجار وهو أقرب الناس إليه من أهله وأحابيه؛ ثم وقف مريراً يرقب بالفهم تلك العلاقة متحدّياً بأن لا بدّ أن تحيا وتظلّ كذلك؛ ولكنّ التاريخ الذي يقف عنده معاصراً لا يُمثّل بالتاريخ الذي مضى؛ لذلك وقف القارئ مؤولاً من استرجاع الماضي من أنّ تلك العلاقات التي تحدّث عنها لم تعد كما كانت في السابق، وأخذت العلاقات تتلاشى شيئاً فشيئاً، وعليه فضّل الإنسان أن يرتحل خوفاً من الأذى الذي قد يلحقه من الآخرين أو يلحقهم به؛ فأثر أن يغيّر المكان خوفاً من أن يصير خادماً لجار لا يعرف قيمته.

إنّ الارتحال على الرّغم ممّا فيه من مشقة ومضانٍ له آثاره السّلبية التي تخلف المرتحل الخسارة؛ إلّا أنّ فيه ربحاً للإنسان الذي يعي الجمال بالراحة التي يحققها لنفسه وللآخرين، ويرى جورج غادامير أنّه يجب علينا "أن نفهم التأويلية عندئذ بمعنى شمولي جداً عندما تحيط بمجمل عالم الفنّ وأسئلته المركّبة ، إذ لا بد لعلم الجمال من أن يكون متسرّياً في التأويلية".² إنّ النصوص لا تحيا من الماضي إنّما يمثّل لحظة استرجاع النصّ ليؤكد على أنّ الحاضر لا يُبنى من العدم.. لقد أدرك قارئ "البخلاء" أنّ قراءة نصّ ما لا تتم إلّا بجودة السّبك وعين ثاقبة ترقب القضايا من خرم إبرة؛ ذلك أنّ القراءة

¹ غادامير (جورج) ، الحقيقة والمنهج، تر: (حسن ناظم وعلي حاكم صالح)، ص 254

² المرجع نفسه، ص 249.

لا تتمثل إلى البناء إلا بالقارئ الذي يقرأ - بشمولية- نصاً أمامه يمثل نصاً للعالم بأسره مكاناً وزماناً، ومجتمعات على مللٍ مختلفة، إنَّ قارئ "البخلاء" وهو يقرأ بمنطق التاريخ لا يعني انتصار الإنسان في تراثه وحاضره؛ إنّما الإنسان ينتصر متفاعلاً مع تاريخ العالم، وذلك لا يتأتى إلا بالفكر فاعلاً في خدمة المجتمعات.

2-التأويل من فنّ القراءة إلى الرّسم بالقراءة:

ومن التأويل بالفهم إلى التأويل بالفن حيث "يظهر أنّ تحويل قناعة الذات إلى لغة غرضها الإقناع هو تأويل ؛ ولكنه تأويل يكون أقرب إلى الفنّ منه إلى العلم لأنّ عملية التحويل تتم في مجال اللغة الطبيعية التي لا تظهر أية فروق اصطناعية بين صياغة الذات اللغوية وصياغة الخطاب الحامل لرسالة الذات ففي الهرمينوطيقا يكون فنّ الخطاب وفنّ الفهم متقابلان".¹ والمراد من هذا القول أنّ النصّ الذي بين يدي القارئ لا يتوجّه إليه فقط ليقتنع بالحجّة؛ إنّما هو النصّ الذي يصطادُ القارئ فيجذبه إليه في حين يجده قارئاً متقبلاً للنصّ، إن ثمة حركية فاعلة بين النصّ والقارئ تجعل النصّ ينشطر إلى نصوص عديدة، لانفتاح القارئ على قراءات عديدة، فالقارئ يقرأ فيفطن أنّ هناك شيئاً لم تتم قراءته بعدُ ولكنه يدّعه؛ وتلك هي الفراغات التي تجعل النصّ منفتحاً إلى متعدّد ليستأثر قارئ آخر بهذا المحذوف فيملاً فراغاته.

وهكذا فإنّ قارئ البخلاء يتخذ من قراءته الشمولية التي وصل إليها؛ والتي تمثلها بالفهم أمام العناصر اللغوية؛ وبِسِمَةِ الجمال إدراكاً ووعياً؛ هاهو يشعر بأنّه متمرّد

¹ Schleiermacher(Friedrich) , Herméneutique, Avant- propos de Jean starobinski, Traduction et Introduction de Marianna Simon, Editions labor et fides, Genève, 1987, p114

على القراءة؛ وهو شعورٌ ينمُّ عن وصوله إلى مرحلة متميزة من القراءة؛ حينما يحول نماذج غالباً ما يراها الجميع أنها رديئة لا تروق بحالٍ، ولا تُستساغ كالنماذج التي مرّ بها سابقاً حين بدأ يرقب الجانب الجمالي فيبسُط القراءة بالمُثل والقيم؛ هاهو قارئ البخلاء يسترجع ذات النماذج التي مرّت به قارئاً مؤولاً لا يبنّي نصّاً من جمال القراءة وألفة الكلمات فقط؛ إنّما يبنّي النصّ متّخذاً وظيفته النّحت من النصّ نصّاً آخر من الحياة لا بد له أن يخرج إلى النور.

وهنا يتحوّل القارئ من مؤولٍ إلى فنّان يرسم بالكلمات قصّة "جارية أمّه التي جاءت تطلب ماءً في يوم حارٍ، وكذبها قائلًا: أيعقل أن ترسل أمّي إناءها فارغاً لترده مملوءاً فكان جوابه أن تعودَ لتملأه من ماء حبّها فتفرغه في حبّه؛ ثم تملؤه من مزملته حتى يكون شيءٌ بشيءٍ" ¹ تمثّل هذه القصّة اللّحظة التي يبدأ بها القارئ الرّسم بالتّسج عندما يتساءل: هل يمكن أن تكون أمّ ذات إناءٍ فارغٍ، فيتأكّد أنّه لا يمكن ذلك حينما يخرج الكلام إلى الإنكار؛ وهو الحقيقة التي ترسم صورة رائعة تحتها "الأمّ" حتى وإن نرفت جرحاً، فتفرغ هذه الصّورة فيضاً من الحنان من أمّ لفلذة كبدها الذي تراه دوماً جميلاً، فتملأ تلك الصّورة كلّ جوانب الحياة لترسم كلّ الصّور الجميلة لمن حولها؛ وتفرغ المحبّة من إناءها الذي لا يجفّ ينبوعاً متفجّراً؛ ومع ذلك فهي ترتوي الحياة منه في كلّ شربة.

ومن قبيل ذلك أيضاً أنّ المكيّ "دخل على العنبري يوماً وإذا عنده جلة تمر، وإذا ظُهره جالسةً قبالة، فكان كلّما أكل تمرّة رمى بنواتها إليها فمصّتها ساعة ثم عزلتها." ² ومثلما عدّ القارئ العدّة من قصص تلت ينحتّ منها الجمال، هاهو ينحت صورة الضّر

¹ يُنظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص 177.

² يُنظر: المصدر نفسه، ص ص 177-178.

في مقام الأمّ التي تلخص الجمال والحبّ والصبر، والموقف ذاته كان صورةً رسمها القارئ من ظئر تتفجّع حزناً لمن سخّرت نفسها في خدمته، ومنحته حبيبها، فنسيت ظلمه قبل أن يظلمها.

إنّها القراءة التي تُؤوّل ثم ترسم لوحة من أمّ لم تلد ولكنّها تمنح في عطاءٍ، فتأخذ دور الأمّ، وإن أهينت فهي تحوّل الموقف إلى شرف، ونموذج ثالث اعترض القارئ في كتاب البخلاء يرتبط بالأمّ كذلك حيث يقول الجاحظ: "حدثتني امرأة تعرف الأمور، قالت: كان في الحي مآتم اجتمع فيه عجائز الحيّ، فلما رأين أنّ أهل الميّت قد أقمن المناحة، اعتزلن وتحدّثن. فبينما هنّ في حديثهنّ، إذ ذكرن برّ الأبناء بالأمّهات، وإنفاقهن عليهنّ، وأمّ فيلويّه ساكنة، وكانت امرأة صالحة وابنها يُظهر النّسك، ويدين بالبخل، وله حانوت في مقبرة بني حصن يبيع فيه الأسقاط. قالت: فأقبلتُ على أمّ فيلويّه، قلتُ لها مالك لا تحدّثن معنا عن ابنك كما يتحدّثن؟... قالت: كان يجري عليّ في كلّ أضحى درهما. ثم قالت: وقد قطعه أيضاً. فقالت لها المرأة: وما كان يُجري عليك إلا درهما؟ قالت: ما كان يجري عليّ إلا ذاك، ولقد ربّما أدخل أضحى في أضحى. فقالت: فقلتُ: يا أمّ فيلويّه وكيف يُدخل أضحى في أضحى؟ قد يقول النّاس: إنّ فلانا أدخل شهراً في شهر، ويوما في يوم، وأمّا أضحى في أضحى، فهذا شيءٌ لابنك لا يُشركه فيه أحد.¹ إنّها صورة لابن يمنّ على أمّه بعد فترات طويلة، وإنّها الأمّ التي تصبر رغم ألمها فتكاد أن تنهار، لتقوم صامدة لتعيد تشكيل تلك الصّورة عن ابنها، وتبدأها برحلة الصّمت، والصّبر، هناك تأخذ بيده حتّى لا يُنعت بالعاق، وتأخذ بيد نفسها لتكمل بناء ذاك الصّرح طوبة طوبة منذ خرج من صلبها يصرخ صرخة لا أريد الخروج!

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي، ص ص 179-180.

هذه فعلا فعلا صورة الأم التي تغفر زلات ابنها بعدما أدركت أنه خرج للحياة؛ وفيها كثير من الزيف الذي يقدر عليه؛ وهي دائمة الصبر والتجذد وتواصل بريشة الألم رسم عروق الدم بين المتحابين، إنها صورةٌ باسمه تحيلنا من متعة القراءة التي لا تنتهي - في هذا المقطع - إلى روعة المشهد الذي لا نود أن يُسدل عليه الستار، إنها صورة تحتضن صمتاً يلخص الوجد والعفو والحلم، ويرسم المشهد القرائي للألم صامدة متوجعة ومتسامحة؛ ولابنها البار الذي سيطلب السماح يوماً وهنا تكون صناعة الصورة. فيتحوّل قارئ البخلاء للجاحظ إلى فنان يرسم بالكلمات، وينحت بها تمثالا للصمود والعزة.

لقد وصل قارئ البخلاء إلى أمتع لحظات الإقناع؛ وهي أبلغ محطة حين اقتنع بما يقرأ فنأنا يأخذ النص قراءةً وكلمات وجملًا؛ ثم يراهن على القراءة أن تكون العين التي تبصر ولا ترى، والأذن التي تحس ولا تسمع، والجلد الذي يشعر ولا يتلمس، وهنا ينصت المتلقي إلى حواسه مستسلماً؛ فيأذن النص مستسلماً للقارئ أيضاً ليمنحه فضل القراءة بعدما أحس بالأمان معه وتوسم خيراً في قلمه الذي يعيد الكتابة من جديد.

إن صورة نُحتت من القصص الثلاثة والتي ورد ذكرها لأمر تظل تؤمّ مهما ساء حالها فهي من ولدت أو ربّت؛ تظل كالنخلة صامدة شامخة كلما رُميت بالحجر رمت بالتمر. وهكذا استأثر قارئ البخلاء بالنص قارئاً وكتائباً أمكن لنفسه وحق له أن يعيد ترتيب الجمل فأصبحت وظيفتها الرسم بدل الكلام؛ ثم تحقق له أن يكون فناناً يرسم من الفرح والألم، ويرسم من الوجد والخيبة؛ وهو القارئ الذي لا يرسم إلا بأزهى الألوان مرتاحاً للحياة التي أنس بهنائها، وامتّع بها أيضاً وهي تزرع الشوك من حين لآخر. وبلوغ الحجة بالتأويل في كتاب "البخلاء" للجاحظ لا يرتبط بالقراءة قراءةً تكتمل رسماً ثابتاً؛ إنما يرتبط بالقراءة مشكلةً ذلك الرسم الذي يتلون برسوم لا تنتهي من التشكيل في صور تلخص الحياة، وهناك يتحقق لقارئ البخلاء وصف كلمة "إنسان" التي استحقها

بميزة العقل كفيلا بأن يجعل من القراءة دستوراً غير ثابت يواجه به نصوصاً تتراكم لتفصح عن حقيقة وجودها وهي الحياة.

وكثيراً ما يصطدم القارئ موضوع الأيديولوجيا في قراءته للنص وهو ما يجعله في حيرة من أمره وبين دفتين: الأولى تتمثل في انجذاب القارئ نحو النص وقبوله له ؛ والثانية تتمثل في العارض الأيديولوجي الذي يجعل النص مرفوضاً جملةً وتفصيلاً وبين هذا وذاك فكلاً "تضاعل ميله كلما استطاع قبول الشبهة الأساسية والأفق البنائي للإدراك الذي ينظم تفاعل القارئ مع النص.¹ فبخلاء الجاحظ ينشطون في قسمين: الأكبر يحتج فيه الفرس لفضل البخل مدعاة للدّخار والحكمة ونبذ الإسراف لا الكرم *، والقسم الآخر يحتج فيه العرب لفضل الكرم لا على سبيل الإسراف إنّما هي الشيم التي درا عليها العربي في موقف معيّن. وتأتي هنا وظيفة القارئ بلبن يركّز فهمه على النص كبنية معزولة عن الدين والجنس؛ فينبغي له أن يرجع قراءته للنص إلى مقولتين اثنتين: أولاًهمـا: غرابة المعنى عن القيم السائدة : القيم الثقافية والسياسية والفكرية. وثانيهما : بثّ قيم جديدة بتأويل جديد أي إرجاع الغرابة إلى الألفة ، ودسّ الغرابة في الألفة.²

وفي ردّ أبي العاصم الثقفي إلى الثقفي شيء من الانتماء حيث يقول له: "لقد سرى إليك عرق، ولقد دخل أعراقك خور، ولقد عمل فيها قاذح، ولقد غالها غول. وما هذا المذهب من أخلاق صميم ثقيف، ولا من شيم أعرق فيها قريش،... ولقد قال معاوية:

¹ سي هول (روبرت) ، نظرية الاستقبال ، ص 117

* من خلال مسح لكتاب البخلاء للجاحظ، والجدل الحاصل بين منظور البخل ومنظور الكرم.

² مفتاح (محمد) ، النص من القراءة إلى التّظهير، ص 68.

"من لم يكن من بني عبد المطلب جواداً فهو دخيل *، ومن لم يكن من آل الزبير شجاعاً فهو لزيق *¹، ومن لم يكن من بني المغيرة تياها فهو سنيد ... إن الله جوادٌ أمرنا بالجود... وذكر نفسه، جلّ جلاله وتقدّست أسماؤه، فقال: ﴿ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ ١٠٥ ﴿الْبَقَرَةُ: ١٠٥﴾ وقال: ﴿ذِي الطَّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ ٣ ﴿غَافِر: ٣﴾ وقال: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ ٣٧ ﴿الْزُحْر: ٢٧﴾²

اعتبر أبو العاص من خلال هذا القول أنّ البخل شيمّة من الشيم المذمومة التي لا تمتّ للعربي بصلّة، وإن وجدت في إنسانٍ فلن يكون عربياً أصيلاً إلا أن يكون دخيلاً على العرب. إنّها الأيديولوجيا التي تتحرّك بدءاً بمجموعة من العادات والطبائع التي يرى القارئ أنّها لا تمتّ للعربي بصلّة، ولعلّه في هذا المقام يجنح من خلال القول إلى فضل الكرم عند العرب في قوله: "وما هذا المذهب من أخلاق صميم ثقيف". لقد اتهم "أبو العاص" الثّقفي بأنّ فيه عرقاً دسيساً ولن يكون إلا عرقاً غريباً، وإلا ذاك فلما اتخذ البخل مذهباً؟ والحق أنّ قارئ البخلاء يبدأ القراءة بهذا المنطق فيتسرّب إليه في البدء ليقتنع بالحجّة؛ حينما يستحضر التاريخ شاهداً على وقائع العرب، فكانوا الأجود والأشجع، ويقف بالنص القرآني حجة موسومة بالسلطة تعلي من منظور الكرم وفضله.

يقف قارئ "البخلاء" رغم هذا قارئاً موضوعياً يقرأ ولا يُقحم الأيديولوجيا في لحظة القراءة؛ ولا يعني هذا التجرد منها - وهو أمر ليس بالهين - بأن يجعل القراءة لقيطة؛ إنّما عليه أن لا ينحاز قارئاً عربياً ينتصر للكرم، أو قارئاً من غير العرب ينتصر للبخل.

* دخيل: ورد في هامش الكتاب، ص 236 أنّ الدّخيل : ليس من القوم، ولكنّه دخل عليهم ولجأ إليهم.

* لزيق: ورد في هامش الكتاب، ص 236 أنّ اللّزيق: من لَزَق بالقوم وليس منهم.

* سنيد: ورد في هامش الكتاب، ص 236 أنّ السّنيد: الدّعي في غير أهله.

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التّونجي، ص 236- 237.

إنّ موضوع القراءة يرتبط بإحداث نوعٍ من الألفة مع النص؛ وهو ما يجعل مسألة الأيديولوجيا حاضرةً لأجلٍ مسمّى، فيدخل قارئ البخلاء في معترك الفكرة بانياً للحجة التي تجعل منه قارئاً يجنح للموضوعية وفاعلاً في القراءة غير مدّعٍ، فإن جابته الأيديولوجيا ركن إلى الضعف وتحول إلى قارئ يقرأ بها.

وطرح قصصٍ من هذا النوع في كتاب "البخلاء" كثير الورد ولا يعني أن هذه القصة انتصار للعربي الذي الكرم متأصل فيه، لذلك يجنح قارئ البخلاء للرأي السديد مؤولاً لا يرفض الأيديولوجيا؛ ويرقب حركيتها في النص، وهاهو يقف عند قول الجاحظ: "وقال المكي لبعض من كان يتغنى ويفطر عند الباسباني*: ويحكم! كيف تسيغون طعامه، وأنتم تسمعونه يقول: ﴿إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُزِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا﴾" (الإن: سان: ٩) ثم ترونه لا يقرأها إلا وأنتم على العشاء، ولا يقرأ غير هذه الآية؟ أنتم والله ضدّ الذي قال:

إِنَّ الَّذِينَ يَسُوءُ فِي أَغْنَاهُمْ زَادَ يَمْنُ عَلَيْهِمُ لِلْإِمَامِ
... فإفطاري من طعام نصرانيّ أشدّ من إفطاري من طعام مسلم يقرأ القرآن ويقول
الحقّ.¹

إنّه من الغريب أن تُلصق بعض الصفات الجميلة التي ينتصر بها الإنسان إلى ديانة معينة مهما كانت الصفة، ثم يكتشف أنّ ذلك غطاء يدسّ به الإنسان سموماً. ولكنّ المكي كشف ذلك، فإن كان الأمر في منظوره يحتكم للدين فهو لا ينتصر لدين يوظف كتابه المقدس ويتخذ حجة لينفت بها سمومه على الضيف الذي لا يقبل أن يهان. إنّ المكي يرفض أن يأكل عند العرب بهذا المنطق، ولكنّ قارئ البخلاء لا يقف منحازاً ويبحث عن صفة معينة تكون الأفضل؛ بل إنّ ما قرأه منذ هنيهة ليَجعله مسؤولاً أمام

¹ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد التونجي، ص ص 289-290.

*الباسباني: ورد في هامش الكتاب، ص 289 أنّ الكلمة ذات أصلٍ فارسي وتعني المحافظ أو المراقب.

القراءة ولا بدّ له أن يواصل المسيرة، وطالما أنّ هناك فيضاً من الحجج يتسرّب مع القراءة، وكيف لا وهو الذي يقف عند نصّ يحتجّ لفضل الكرم ليرزه في مجلسٍ يحتج بقول من القرآن، ويا له من كرم يوظّف سلطة الكتاب المقدّس اقتباساً غير محمودٍ طالما أنّ الضمّني يُبرز منّا للمُضيف وحرّاً للضيف. وهذه هي القراءة الفاعلة لا تهدم ديناً عن دين لأنّ ذلك ليس من مراميها، إنّها القراءة التي تحيا بها الأديان وتتألف انطلاقاً من ذلك الإنسان الذي يقدرها ويعرف قيمة الخلق تصرفاً قبل الاعتقاد.

لقد واصل القارئ القراءة بهذا المنظور قارئاً راغباً ومقتنعاً بجودها، فلم يتوقّف بحثاً عمّا يدعمه في بناء الحجة التي وصل إليها؛ وهاهو يتوقّف عند قول الجاحظ في إحدى قصص أبو سعيد المدائني حيث يقول: "كان أبو سعيد هذا، مع بخله، أشدّ الناس نفساً وأحماهم أنفًا. لقد أقرض رجلاً من ثقيفٍ مالا على أن يُرجعه إليه بعد سنةٍ بعدما أكرمه بالغذاء، فأرسل له رجلاً من ثقيف وقد عرض له بأنّه لو أراد النّقاضي لكان ذلك في المسجد بدل موضعٍ فيه الطّعام، فثارت ثورة أبو سعيد المدائني وقال: تُعرض لي لا أمّ لك بأنّي أرغب في غذائه، والله ما أكلت معه إلّا ليستحي من حرمة المؤكلة، وليصير كرمه سبباً لتعجيل الحاجة، فاعترض الحائط حتى كسرهما، ثم قال لكل من شهد في المجلس: هذه ألف دينار كانت لي على فلان، اشهدوا جميعاً أنّي قبضت منه، وأنّه بريء من كلّ شيءٍ أطلبه به. ثم نهض. فلما صنع ما صنع أقبل الغريم على صاحبه مستاءً، فقد أحسن المدائني التصرّف وأساء الرجل من ثقيفٍ، فقرّر بيع تمره ثم جمع المال فأخذه إلى المدائني فرفض بحجة أنّ الثّقفي يميّز بين العرب والموالي؛ ثم قبل بعد إلحاح،

واشترط أن يأخذه بحضور كل موالي البصرة ليكونوا شفعاءه، فجمع التَّقِي كل شعوبي *
بالبصرة حتى طلبوا إليه أخذ المال.¹

بدا سوء الظن واضح من التَّقِي ثُجَاه المدائني، وقد أحسن هذا الأخير الظن حين أكرمه طعاماً ودينه مالا دون شاهد، وأقدم عليه بإكرامه أكلاً، وإكرامه حين لم يصدّه فكان عند حسن ظنه به، وهو إنسانٌ يُحسُّ برجلٍ في حالٍ من العسرِ فكان سبباً في أن فرّج كُربته، وكان إنساناً بإكرامه الطعام، وكان إنساناً لما أمهل له ردّ الدين بعد شهرٍ، وعلى العكس من ذلك لم يثق التَّقِي، بأبي سعيد المدائني في وقت السّعة، كما وثق به في وقت الضيق، فأراد أن يقيم عليه شاهداً في موعد ردّ الدين وفي المسجد تحديداً بدل موضع فيه الطعام، وهو يُظهر دينه الذي ينتصر إليه وهو الإسلام، فرفض المدائني عرضه واعتبره إهانة في حقّه، فحسم منذ تلك اللحظة أن الدين قد رُدّ.

لقد بدا التَّقِي صغيراً وعظُم المدائني في موقفه حين فُقدت الثقة بين الرجلين مدعاةً لشيء واحد وهو العقيدة، وإنّ الموضوع غير ذلك؛ حيث وقف القارئ عند سؤال وجيه وهو: لم كانت الثقة مؤسسة في سعة الحال؟ ولم ترتبط بالعقيدة حينما كان التَّقِي يستقرض من الشعوبي، إنّ المسألة ترتبط حقيقةً بلوم الإنسان وهو في رغد العيش؛ حيث يتّخذ الحواجز بينه وبين الإنسان ويتّخذ العقيدة ذريعةً ليبيّن حجّته فيقول الناسُ أنّه على حقٍّ، وهنا يدرك القارئ مريبَ الفرس في أنّ الإنسان يحبُّ السّتر وقت الضيق فإن وسّعت حاله شهّر للجميع بالنزاهة والوفاء، إنّه لؤم الإنسان الذي يتّخذ الأيديولوجيا ذريعة

* شعوبي: ورد في هامش الكتاب، ص 218 أن الشعوبي: الأعجمي المبعّض للعرب.

¹ يُنظر: الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح و تعليق: محمد ألتونجي، ص ص 216-217-218.

لينتصر، ولكنّ القارئ ظلّ منزعجا ممّا ما قرأ؛ وبعدها أدرك سبب قلقه فقرّر الهدنة مع مختلف الأديان والاعتقادات والأعراف التي تجابهه قرائياً؛ وقرّر أنّ يسوّغها لسبب واحدٍ وهو أن يستحقّ الإنسان وصفَ الكائن العاقل. إنّ هذه القصة من جديد تشلّ من القراءة جانباً؛ إلى أن كان ردّ سعيد المدائني ينتصر لدينه - ولم يكن يشأ فقد أقرضه المال خُفيةً - كما انتصر النّقي لدينه، ولقد ردّ المدائني بالخلق وربّما أضمر شيئاً آخر؛ حيث أشهر في مجلسٍ أنّه قبض المال من النّقي دون أن يقبضه فعلاً؛ وكأنّه يقول له: لا حاجة لي بالمال ولا بالمجلس لأنّني كنتُ أبحث عنك أيها النّقي إنساناً؛ ولم يهمني العُرف ولا الدين، ولكنك كنتَ تبحث عن نفسك انتماءً، ولما كان دافعك هذا فخذ بدافعي: أنا أبرّر عقيدتي إذن؛ وهي تشرفني، وأنا آخذ المال عنك دون أن تسدّه لأبتر فرصة اللقاء بك فمئلي لا يشبهك. ويندهش القارئ فلا تخرجه من تلك الدهشة إلّا أن يقف في النصّ مؤلّلاً؛ وينبض قلبه بميلاد نصٍّ - ولا يهاب ذلك - وفي لحظة من الانحباس للقارئ حين يعود صوت النّقي ليردّ بعض اعتباره الذي كان سبباً في سلبه؛ لقد رغب في ردّ الدين بعدما باع النّمر؛ وهنا كان المدائني بالمرصاد له ليقلب المسألة رأساً على عقب؛ وليشترط أن يكون مجلسُ الشّفاء من الشّعوبيين كي يقبل أن يأخذ الدّين بعد إلحاح، وفي هذا المقام تبرز للقارئ فلسفة الشّعوبيين الذين تفتّنوا في كل الأساليب ليصنعوا مكانهم الذي فقدوه * ورغم ذلك يظهر البعد القرائي مرتبطاً بالدين بُعداً هادفاً من خلال هذه القصة؛ بل إنّّه يخدم ما بناه القارئ في ما سبق له من القراءة.

إنّ الوصول إلى الحقيقة لا يكون بالمنهج إنّما بالإنسانية وذلك رأي غدامير حيث "رفض أن يكون الوصول إلى الحقيقة خاضعاً لعملٍ منهجي فالحقيقة مرتبطة في واقع الأمر بكل ماله علاقة بالكينونة ذاتها. أي بنمط وجودنا في العالم. فأن يكون الإنسان

* الشّعوبيون انهزموا بعد قيام الدولة العباسية، فأصبحوا من الموالى وحقدتهم دفين، وقد اندسوا بين العرب لاستعادة مكانهم.

في العالم معناه أنه يمنح أشياءه وكائناته.¹ والحقيقة أن هذا الطرح يُقبل بوجه خاص حينما يصل الإنسان إلى التمكن من مقاليد القراءة بدءاً من السطور الأولى إلى أن يتضلّع فيها منهجاً وممارسة وروحاً؛ ثم يصل إلى درجة التأويل، وهناك يحس أن له يداً في الكتابة، وأنه لا يقرأ من أجل التأويل إنما يقرأ من أجل التأليف؛ وهناك يرفض المنهج، ولا يعني رفض المنهج أن يتحرّر القارئ منه قارئاً فهو لا يقبل أن يكون النصّ لقيطاً؛ لأنّ المنهج مَنْ يرسم معالم القراءة التي تحتكم إلى آليات وضوابط؛ ولكنه القارئ الذي يرفض المنهج الذي يقيد النصّ، فيتحول إلى قارئ متمرد في هذه اللحظة، والتّمرّد هنا مرتبط بكيونة الإنسان في النصّ؛ فإن أصرّ على أن يكون له مكانٌ تواضع له المنهج لتكتمل مسيرة القراءة.

إنّ رحلة القراءة في كتاب "البخلاء" للجاحظ؛ تُحوّل فيها القارئ إلى فنان يقرأ بالصّوت، ويرسم بالكلمة؛ فالنّص هو عالمه الذي يحيا بين يديه، غير إنفاص من دوافع كتابة النصّ وعامل الإبداع أو سير العصر وأخبار الأمم ومناقبها، ولكنّ القارئ الذي يصرّ على كينونته في القراءة فحوى النّسق حتى استدرجه إلى سياق جميل، ولن تجنح القراءة إلى ذات تقرأ لتبدع عن ما أراده الجاحظ وهي ذات تكتب عن نفسها، وهنا تركن القراءة إلى الخمول، وقد ساق "حسن البنا" رأي "طه حسين" عن ما يُكتب عن "المتنبي" قائلاً: "وما أشك أنّ المتنبي لو أنشر اليوم وقرأ هذا السّخف الكثير الذي نكتبه عنه منذ قرون، لأنكر نفسه أشدّ الإنكار، أو لأنكر هذا السّخف أشدّ الإنكار ولرأى أنّنا لم نكتب عنه وإنّا كتبنا عن أنفسنا، ولم نصوّره إنّما صوّرنا أنفسنا".²

يدخل القارئ كتاب "البخلاء" لا يصوّر نفسه في القراءة ليبرز إبداعه؛ إنّما هي شطحات القراءة التي تعتريه، فيكتب نصّاً لو أنّ الجاحظ قرأه لقال: "أهكذا كنت أودّ

¹ بنكراد (سعيد) ، استراتيجيات التأويل، ص14.

² حسن البنا عزّ الدين، قراءة الأنا- قراءة الآخر، ص243.

القول؛ نعم إنه تماما ما كنتُ أودُّ أن أقول ولم أدرِ؟ إنها القراءة تتمخض في ولادةٍ عسيرة، وتنشط لتحيا مع الواقع فاعلة -لا مع الدّوات بمنطق الظهور-، ففي رواية للجاحظ نفسه أنه "مرّ أبو نواس بأستاذ يشرح لطلبته مطلع قصيدته الشهيرة: "ألا فاسقني خمرا وقل لي هي الخمر" وقال الأستاذ إنَّ الشّاعر أبصر الخمرَ فانتشت حاسة التّبصر، ولمسها فانتشت حاسة اللمس، وبهذا بقيت حاسة السّمع محرومةً من النّشوة. فقال الشّاعر: وقل لي هي الخمر وبهذا القول انضمت حاسة السّمع إلى بقيّة الحواس المنتشية. وتقول الرواية إنَّ أبا نواس -منتشيا بهذا التفسير- دخل على ناقدنا فقبل يده ورأسه وقال له: بأبي أنت وأمي! فهمت من شعري ما لم أفهم"¹

وهي ذات القراءة التي قرأها قارئ البخلاء؛ قراءة لا ترتبط بعصر ولا زمن، وهكذا سوف تُحال لقارئ آخر من عصر لاحق وفي زمن غير هذا الزّمان؛ وهكذا مرّ أبو نواس وسمع عن ما كتب، وهكذا حال الجاحظ لو كان ماراً يسمع من النّاس رأيهم عن ما كتب، لقد كتب الجاحظ نصّه بأصواتٍ مختلفة؛ ففيها صوته الذي ينتصر لمحو الظلم والتّهميش وقد كان "قصير القامة، ذميم الوجه، يُضرب به المثل ببشاعته".² ويقرّ بأنّ للفقير مكاناً كما للغني مكاناً أيضاً، ولذّميم مكاناً كذلك كما للجميل مكاناً، وفيها صوت عصرٍ بأكمله يلخص حياة أمةٍ تتهاوى إلى الحضيض بعد قرون من العزّ والرّفعة، بالغزوات المغولية وسقوط الممالك العباسية التي رسمت أخيراً نهاية الخلافة العباسية والعصر الذهبي.³

¹ الغدامي (عبد الله)، تأنيث القصيدة- القارئ المختلف، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2005، ص132. * وردت القصّة في مداخلة لغازي القصيبي، انظر، الغدامي، الكتابة ضد الكتابة، ص84، ولم يوثّقها القصيبي واجتهد الغدامي فعثر على شيء قريب منها لدى ابن رشيق، العمدة، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، سوريا، ط5، 1981، ج2، ص93.

² جبر (جميل)، الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد، دار صادر، بيروت، ط2، ص27.

³ للاستزادة يُنظر: : مفيد الزيدي، موسوعة العصر المملوكي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط2، 2009، ص25 وما بعدها وكذلك: سعد بن محمد حذيفة الغامدي، سقوط الدّولة العبّاسيّة، منشورات كلية الأدب، الرياض، ط2، 1983، ص17 وما بعدها.

وقد أمكن لصوت الجاحظ من خلال هذه الصرخة والتكسات للعرب؛ ومن خلال الانتصارات لغير العرب كذلك أن يكون الصوت نفسه بعد قرون. إنه النص الذي يحيا فعلا بالقراءة، فتجده صورة للعصر الذي هو فيه لا لشيء إلا أنه يمثل إبداعا الكتابة ويُعدا للبصيرة؛ الذي كَلَّه قارئ متمرس في القراءة، ليسجل أنه المبدع الثاني لكتاب البخلاء.

إن كتاب البخلاء للجاحظ من خلال ما تقدم، يستجيب للمنظورات التأويلية تجعل منه أدبا يرفض أن يكون على الهامش بفعل السنون. فالقراءة لا تكون لشخص معين ولا توجه لمجتمع معين؛ إنما هي القراءة للإنسان ينسلخ من الزمان والمكان؛ وهنا تكون مسؤولية القارئ كذلك أمام النص قراءة وكتابة، فهو لا يقرأ ليكتب عن نفسه؛ إنما يكتب للذات الإنسانية التي تتفاعل في كل العوالم ذاتل تستحق الحياة بمنطق العقل والتكليف دوناً عن الكائنات الأخرى، إنها القراءة التي تطبع كتابات عديدة لا تنتهي بعدد ما يخطئ الإنسان فتاتي القراءة تكتب لتصحح القيم والمبادئ؛ وهناك جز لها أن تكون وصفاً نضمد بها الآلام والجروح.

إن جميل ما توصل إليه قارئ "البخلاء" من خلال هذه المحطة الطويلة هو أنه كلما وقَّع هدنة مع النص - على اختلاف التوجهات التي قرأ بها - وجد النص لا محالة مفصلاً بوضوح ليقول له: شكراً لك أيها القارئ لقد فهمت قصدي. لقد أصرَّ قارئ "البخلاء" على رهانات القراءة مهما صعبت، وبها وصل إلى الحجة حينما حوّل الحوار بينه وبين النص بديلاً عن الكاتب، وهو الأمر الذي جعل موضوع القراءة بمعية الأيديولوجيا أمراً هيئاً على عكس ما اعتقده القارئ سابقاً وعلى عكس ما مارسه قرائها.

إن الفكر يتحرك في كل مقام للقراءة ليعلي من مقام العقل عالياً. وإن مفهوم الحجة التي وصل قارئ "البخلاء" إلى بنائها - بعد جهد جهيد في القراءة - لا تعني بالضرورة فكرة يأخذها ويطبّقها، أو قولاً يستسيغه، أو معلماً يتّخذ نهجاً، إنه مفهوم الحجة التي

تكسب القارئ مرونةً رهيبَةً ليتفاعل مع الأشياء؛ وهي المرونة التي تجعله كبيراً فوق كل الأشياء حتى وإن كان موقفه ضعيفاً في كثيرٍ من المحطات القرائية.

إنَّ قارئ البخلاء قارئ يتماهى في النصِّ ممَّا يجعله قارئاً مؤَّلاً يُفاجأ عند كلِّ قراءة فيستند على التأويل ليُمسك ببعض خيوط المعنى فيلمس حقيقة النصِّ وهناك يستسلم أخيراً لنصِّ يدرك أنَّه من كتبه فعلاً. إنه القارئ المنصف للقراءة التي تكتب ثانياً بالعدل، والتي تمثِّل صورة الإنسان كيفما كانت لتصحَّح العالم، وإنَّها القراءة - وحدها بهذا الشكل - التي لا تمنحك شرف الكتابة في النصِّ وإنَّ عظمُ في لحظةٍ ومكان، إنَّ شرف الكتابة يحيا بالقراءة تحتجُّ لتوقف الزمن حينما يقرأ الإنسان بذاته المنصهرة مع الجماعة لتجعل للكلمة وقعها الجديد سماعاً فكتابة.

الختامة

الخاتمة:

تناول بحثنا الموسوم: حجاجية التلقي في كتاب "البخلاء" للجاحظ نظرية التلقي من زاوية الحجاج، فكان الوسم المُراد فاعلية نظرية القراءة في بناء الحجّة في النصّ، فالبحت، إذن، في حجاجية التلقي في كتاب البخلاء للجاحظ حوى نتائج نجلها فيما يلي:

1 - لا يوجد نصّ غريب ولكن يوجد قارئ غريب، فالقارئ يكسّر غريبته بالنصّ بقبوله بالنصّ نصّاً كامناً وهو من يحوّل ذلك الكمون إلى نشاط قرائي وخلصته تبدأ بالهدنة وتنتهي بالانتصار.

2 - إنّ ويلات الخيبة أوّل محطة للإبداع، ومنها ينتصر الإنسان أمام النصّ وأمام الواقع المرّ والآلام؛ لذلك يخرج العمل من النصّ مجرّداً إلى واقع يلتحم بالعالم التي حولنا.

3 - رهانات القراءة لا تتطلّب قارئاً عادياً؛ إنّما هو القارئ المغامر الذي يقف بالقراءة الموضوعية أمام النصّ ولا ينظر في الانكسارات المترتبة من خيبات للقراءة، فأبى توقّف في القراءة يعود بالقارئ إلى محطة البدء.

4 - يغرق القارئ في القراءة منفعلاً فيدخل في شطحات القراءة ليتمرّد على المعنى وعلى الذات في النصّ، وهنا يولد النصّ بين يديه ولكنه نصّ مكّمل بإكليل المنطق والعقل وهناك ترتسم الحجج بوضوح.

5 - الوصول إلى بناء الحجّة لا يتكشف بسهولة إلا إذا بدا النصّ متعاوناً بين المؤانسة ورسم الحجّة، ويظهر ذلك التّعاون من خلال سبر أغوار النصّ ليتحرّك

التلفظ والملفوظ وهنا يطفو الضمني حتى وإن ترسّب ويتصيّد القارئ محطاته ليرصد المعنى في كلّ مرّة. إنّّه يظهر المختفي ليحضر السرد معاونا للحجّة ومبرزاً لها؛ هاهو السرد يدخل محاججا فالتنصّل من الأدوار له وقعه في بناء الحجّة، وله وقعه بالوعي بالمخفي وإقامة لكلّ محذوف. ومنظور السرد يحرك القصّ في النصّ ليبعد الاحتجاج عن شخصيات معيّنة وهو إذ ذاك يجعل القراءة موضوعيّة ومتى كان ذلك تتحقّق الحجّة. ففكرة السرد تفصح عن القارئ الضمني؛ إنّّه حالة في النصّ يفعل القراءة حينما تستعصي ويوزّع أدواته لتكون القراءة موضوعيّة.

6 - القارئ وهو يتلقّى النصّ لا يمكنه أن يتلقّاه نصّاً مفكّكا إلّا أن يكون لحمة واحدة. فتجزئة نصّ معيّن تسيء إلى القراءة والفهم.

7 - القارئ يرسم بالكلمات ويكسر الحواجز أمام نصّ كتبه إنسان لذلك يتحوّل إلى فنّان قبل أن يكون قارئاً مبدعاً.

8 - في النصّ سلطة على القارئ أن يقف لها محترماً، وهي لا يمكن أن تكون حاجزاً؛ إنّّه مقام الاحترام كيفما كانت سلطة النصّ. ومع ذلك فالقراءة لا بد أن تستمرّ، فكلّ المتقابلات في النصّ تكون فاعلة إذا ما تجرّدت من العرف والتقليد والدين، لأنّ ذاك الانفصال يجعل القراءة أكثر موضوعيّة وثراء وبناءً للحجّة.

9 - بناء الحجّة في النصّ لا يرتبط بالنسق وحده؛ إنّما هي جدليّة التحرّر من النسق، لنلج عالم الإبداع فتكون القراءة فاعلة، بدءاً من الوعي بالقراءة لغزاً يلاحقه القارئ في بنى النصّ مشغلاً بخياله الواسع لينتج نصّاً جديداً ليثقف المعنى أولاً؛ ثم إنّها الحجّة

في النص لا تكون إلاً بالاقتراب من النص وإخضاعه لامتحان الحقيقة كي نستطيع إصدار أحكامنا، وهذا الواقع انصهار للذات التي تتصل من العادات والتقاليد والبيئة والدين.

10 - رصد الحجج لا يرتبط بما قاله المؤلف فقد يدحض القارئ قول المؤلف في النص ليبي حجة أخرى وقد يعاضده ليثمن قول المؤلف في نص قد يكون أكثر تأثيرا.

11 - المضمهر هو مفتاح الولوج إلى القراءة وبناء الحجة فحمولة الكلمة مسؤولية القارئ لتكشف له الحقيقة، والمضمهر يحول السوء إلى جميل ويكشف عن جماليات الكلمة التي بها تُبنى الحجة؛ ولذلك فإن حجاجية التلقي لا ترتبط بالقراءة فحسب ولا ترتبط بالقراءة الواعية كذلك؛ إنما ترتبط بالوعي القرائي وحده، وهي لحظة يكون فيها القارئ مسؤولاً أمام الكلمة، والجملة والنص ليستخرج عالماً دفيناً من القيم والمثل.

12 - بناء الحجة يُرسم بالوعي القرائي الجمالي، وهي لحظات للقلق والألم التي تصنع بها الكلمة وتُصنع بها الحياة؛ فميلاد الحجة لا يتأتى بالاستسلام؛ إنما بالصراع مع النص بين الرّفص والقبول المؤسس. وحجاجية التلقي هي مزية منوطة بالقارئ لا يصل إليها إلا بعد محطات الهدنة مع النص والتودد إليه؛ واقعاً في شرك الخيبة ورافعا التحدي ليبي منها نصاً جديداً وهي محطة للتغيير وتعتبر محطة منتجة رغم مرارتها.

13 - القارئ يبني حججه فيصل قارئاً متمكناً من المعنى الذي يصب في

وعائين؛ التداولية ليرسم بعده الحجاجي والأسلوبية ليرسم بعده التعبيري؛ لذلك فلا مناص من اشتغال القارئ بالأخيلة التي تتراكم في النص لتبرز البعد الحجاجي في النص.

14 - إن أسمى نقطة يصل إليها القارئ هي ربطه للحجة التي لا تنفصل المنطق فهو من يرصدها ويرعاها حتى لا ينزغ إليها شك أو ريب.

15 - نظرية التعاون فاعلة في إنتاج الحجة في النص حينما ينغلق النص في كثير من الأحيان على القارئ؛ خاصة حينما يتدخل عالم السرد فتتطق أصوات الحقيقة. ونظرية التعاون تتعاضد إلى حد كبير مع البلاغة العربية لتؤكد تطبيقاً أن التداولية تولد من رحم البلاغة وتلخصه نظرية التأدب فحضور السرد يجعل للنص خصوصية ويمرر الحجة دون خدش لمقامات الخطاب بالنتصل من النص بالقول والفعل؛ مما يجعله نصاً تتلقفه الأديان والأزمان والشرائع فيتحرر من الانتماء ويجعل القراءة راقصة تسمو في إبداع.

كما تحكم نظرية التعاون علاقات بين القارئ والنص تتعدى حدود الأسلوبية وتصل إلى الجانب النفسي الذي يجعل النص كيانا يتكلم مع القارئ ويحاوره، وتحكم هذه العلاقات دواعي الرأفة والخوف الألم وكذلك دواعي السعادة والفرح.

16 - منظور السرد تكلفه طاقة الحذف الحجاجية ومسؤولية القارئ كبيرة أمام الفراغات التي تعترضه ذلك أن الفراغات في نص ما هي المسكوت عنه الذي يسجل في صمته الحجة في النص. وهو الحذف الذي يجعل النص المغلق منفتحاً فيرصده القارئ بجمالية تكشف؛ إنه الحذف الذي يتماهى فيه القارئ والمؤلف وقد أدركه القارئ ليسترجع رحلة القراءة من جديد.

17 -مسألة النّظم لا تعني نظم الحروف والكلمات إنّما هو ضم الأشياء إلى بعضها وهو ملاحقة الكلمة ضمن النّسق وضمّها إلى عالمها القرائي الذي يتحرّر من سلطة الزّمن والتّاريخ والدين. والمراد من لحمة النّص هو سبك القارئ للمعاني التي تنتصر في قالب الحجّة.

18 -للسيميولوجيا علاقة كبيرة في رصد الحجاج من قبل القارئ، فهي تهتم بالدليل وكثيرا ما يأسر القارئ المشهدَ فيرقب القراءة التي تتدرّج والأصوات التي تعلو وتأذن لنفسها أن تأخذ مكانه وهو راغب؛ إنّها الحجّة بالمعاينة التي تحوّل الصّامت إلى ناطق.

19 -نظرية التّأويل دور كبير في بناء الحجّة فأساس الحجاج تأويل الخطاب لإدراك بُعد النّص، ومتى اقترب القارئ من الحجّة كان مؤوّلا فالوقوف على التّأويل هو الوقوف على العناصر السابقة والاشتغال بالبلاغة.

20 -يثمّن التاريخ حضور التّأويل بعدما كان إشكالا في نظرية التلقّي فهاهو لا ينفصل عن التّأويل قراءة وتأويلا؛ ذلك أنّ منهج الفيلولوجيا ومعرفة اللّغة وتطورها عامل يساعد على فكّ أغوار النّص؛ والتّأويل يقودنا إلى سمة التنبؤ في النّص. وبه ينحو القارئ إلى الفلسفة وإلى مداعبة الجميل فينا حتى وإن كان سيّئا فنذكر أنّ الحياة تستمر بالمتناقضات.

21 -القراءة تتعدّى مستوى الكلمة والمعنى وتسمو إلى مستوى الرّوح فإن أدركها

القارئ انتفض النص راقصا ودخل القارئ في شطحات القراءة التي ترسم معالم النص الجديد الذي يكتب بالقراءة.

توصيات:

- 1 - تفعيل البحوث العربية الحديثة التي كان لها السبق في الخوض في غمار تخصص معين بتبني تلك الجهود مصدرا ووليدا جديدا في المنهج حتى لا تبقى الجهود العربية أسيرة الاجترار والإصرار على تقصي البذور في أدبنا العربي وحسب.
- 2 - المناهج النقدية فلسفات ترتبط بالمجتمع فعلينا التقصي في مجتمعنا العربي ليخرج المنهج وليد الحالة ووليد التقليد والعرف، فلا أجدر من أن يتفاعل مع نصوصنا بطوعية فيكون نصا مقنعا.
- 3 - تطويع الدراسات التطبيقية في نصوصنا العربية بعيدة عن إسقاط المنهج في النص مما يجعل العمل عقيما والسعي إلى ملاحقة النص داخل المنهج لا إلى ملاحقة المنهج في النص؛ فتكون الدراسات خصبة تتمخض للبناء نصا لا ينطق بالمنهج؛ إنما ينطق بالحقيقة.

فهرس

المصطلحات

المصطلحات باللغة الأجنبية	المصطلحات باللغة العربية
Contact	اتصال
Pretention	ادعاء
Inférence	استدلال
Métaphore	استعارة
Reception	استقبال
Implication	استلزام
Stratégie	استراتيجية
Stylistique	أسلوبية
questions dialectiques	أسئلة جدلية
questions on polémiques	أسئلة سجالية
Marque Argumentatif	إشارة حجاجية
Pastiche	اعتراض
Horizon d expectative	أفق التوقع
Conviction	اقتناع
Persuasion	إقناع
Sous-entendus	أقوال مضمرة
Discours Sosial	إنشاء إجتماعي
Passion	انفعال
Apaphatique	إنكارية
Modèle	أنموذج
Idéologie	إيديولوجيا

Idéologie	إيديولوجيا
Emetteur	الباث
Distance esthétique	بعد الجمالي
nouvelle Rhétorique	بلاغة الجديدة
Interprétation	تأويل
Analyse du discours	تحليل الخطاب
Actualisation	تحيين
Schema	تصميم
Eonciation	تلفظ
Prononciation implicite	تلفظ ضمني
Recevoir	تلقي
Intertesctuality	تتاص
Communication	تواصل
L Orientation	توجيه
Thématique	تيمة
Culture	ثقافة
Dialectique	جدل
Esthétisme	جمالية
Stuation d enonciation	حالة تلفظية
Argumentation	حجاج
Argumentation d autorite	حجاج بالسلطة
Argument	حجة

Ellipse	حذف
Argumentation dialogue	حوار حجاجي
espace discursive	حيّز تخاطبي
Expérience esthétique	خبرة جمالية
Discours Epidictique (Demonstratif)	خطاب تشييتي
Discours Judicair	خطاب مشاجري
Discours Délibératif	خطاب مشوري
Rhétorique	خطابة
Déception	خيبة
Réfutation	دحض
Satisfaction	الرضا
Connecteurs argumentative	روابط حجاجية
Narrateur	سارد
Narration	سرد
échelles argumentative	سلالم حجاجية
Context	سياق
Simiologie	سيمولوجيا
explicite	صريح
image	صورة
Implicite	ضمني
Cenvention	عرف

Acte d influence avec parole	عمل التأثير بالقول
Acte de parole	عمل القول
Acte illocutionnaire	عمل متضمن في القول
Action	فعل
Acte de parole	فعل كلامي
Philologie	فيلولوجيا
Lecteur	قارئ
Top lecteur	قارئ أعلى
Lecteur implicite	قارئ ضمني
Lecteur informé	قارئ مخبر
lecteur prévu	قارئ مقصود
Syllogisme	قياس
Analogie	القياس
Théologique	لاهوتية
Dilemme	مأزق
Hyperbole	مبالغة
Principe de politesse	مبدأ التأدب
Principe de coopération	مبدأ التعاون
Enonciateur	متلفظ
Recepteur	متلق
Récepteur	متلقي
Exemple	مثال

Métaphore	مجاز
Conversation	محادثة
Interlocuteur	مخاطب
Narrataire	مسرود له
Terme	مصطلح
Centenu	مضمون
Approche	مقاربة
Situation	مقام
Situation de communication	مقام التّواصل
Présumé	مقتضى
Segment	مقطع
Composant Rethorique	مكوّن بلاغي
Description sementique linguistique	مكوّن لساني
Enonce	ملفوظ
Logique	منطق
Région	منطقة
Fermé	منغلق
Méthode	منهج
Auteur	مؤلف
Système	نسق
Activité de la parole	نشاط كلامي

Texte	نصّ
Theorie du questionnement	نظرية المساءلة
Théorie des systèmes	نظرية النّظم
Critique	النقد
Inconsciemment	نقط الاسترسال
Modèle ascendant	نموذج التّصاعدي
Modèle interactif de compréhension	نموذج التّفاعلي للفهم
Modèle descendant	نموذج التّنازلي
Modèle textual	نموذج النّصي
Identité	هُويّة
Herméneutique	هيرمينيوطيقا
Marque	وسم
Censcience	وعي

فهرس الأعلام

الأعلام باللغة العربية	الأعلام باللغة الأجنبية
أفلاطون	Aflaton
بروندونير	Alain Berrondonner
آن روبول	Anne Reboul
أرسطو	Aristot
كيربرات كاترين أوركيوني	Catrine Orecchionni. Cerbrat
شانييه	Chaignet
شاييم بيرلمان	Cham Perelman
إدموند هوسرل	Edmund Husserl
إروين وولف	Erwin Wolff
هانز جورج غادامير	Hans Georges Gadamer
هانز روبرت ياكوس	Hans Robert Jaus
جاك مويشلار	Jaque Moeshler
جون كلود أنوسكومبر	Jean Claude Anscombe
جون سيرفوني	Jean Servoni
درويزين	Jhann Gustav Drysen
جون سيرل	Jhon Searle
جون لانجشو أوستين	John Langshaw Austin
لويس أولبرش تيتيكاه	Lucie Olberchts Tyteca
ميشال ريفاتير	Michael Riffaterre
ميشال مايير	Michel Meyer

Mikhail Bakhtine	ميكائيل باختين
Muchel Lugern	ميشال لوقرن
Olivier Reboul	أوليفي ريبول
Oswald Ducrot	أزوالد ديكرو
Paul Grice	بول غرايس
Robin lakof	روبين لأكوف
Roland Barthes	رولان بارط
Roman Ingarden	رومان انجاردن
Saint Augustin	سانت أوغسطين
Stanley Fish	ستانلي فيتش
Tzvetan Todorov	تزفيتان طودوروف
Wittentein	فيتشتاين
Wolfgang Iser	ولف جانج إيزر
	ابن حزم الظاهري
	ابن رشد
	ابن سينا
	أبو بكر العزاوي
	إسحاق بن النديم
	إسحاق بن وهب
	حمادي صمود
	طه عبد الرحمن
	عبد القاهر الجرجاني

	عبد الله صول
	عبد الهادي بن ظافر الشّهي
	محمد مفتاح

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم. برواية حفص عن عاصم.

المصادر

- 1 ابن الأثير (أبو الحسن عزّ الدين)، المثل السائر، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، ط2، 1993.
- 2 - ابن جنّي (بو الفتح) ، الخصائص، تحقق: محمد علي النّجار، دار الكتب المصرية، مصر، دط، دت.
- 3 ابن حزم الظاهري (أبو محمد علي بن أحمد)، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، تحقق: محمد إبراهيم وعبد الرحمن عُميرة، دار الجيل بيروت، ط2، 1996.
- 4 ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقق: محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، دط، 1967.
- 5 ابن رشيّق (أبي علي الحسن)، العمدة ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، سوريا، ط5، 1981.
- 6 ابن سينا، عيون الحكمة، تحقق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت (لبنان)، ط2، 1980.
- 7 ابن عاشور (محمد الطاهر)، التّحرير والتّأويل، الدّار التونسية للنشر ، تونس ، دط.
- 8 ابن فارس (أحمد)، مقاييس اللغة، تحقق: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنّشر، القاهرة، دط، 1979.

- 9 ابن كثير(أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي)، تفسير القرآن الكريم، دار بن حزم، بيروت، ط1، 2000.
- 10 - ابن مضاء القرطبي، الردّ على النّحاة، تحقيق: إبراهيم البنا، دار الاعتصام، ط1، 1399هـ .
- 11 - ابن منظور(محمد بن مكرم) ، لسان العرب ، دار صادر، بيروت(لبنان)، ط1، 1997.
- 12 - ابن وهب(عبد الله)، البرهان في وجوه البيان، ت: حفني محمد، مطبعة الرسالة، القاهرة، دط، 1969.
- 13 - أبو الفرج محمد بن إسحاق النّديم، الفهرست ، تحقيق: أيمن فؤاد سيّد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، دط، 2009.
- 14 - أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط، ، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1993.
- 15 - أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسي، العقد الفريد، تحق: عبد المجيد التّرجيني، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط1، 1983.
- 16 - أرسطو، الخطابة، تحق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم بيروت(لبنان)، دط، 1979.
- 17 - أرسطو، فن الشّعْر، ت: إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، دط، 1983.
- 18 - الأصمعي(عبد الملك بن قريب)، فحولة الشّعراء، تحق: المستشرق: شارل توري، دار الكتاب الجديدة، بيروت، لبنان، ط2، 1980.
- 19 - أفلاطون - محاورة جورجياس لأفلاطون، ت: محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنّشر، دط، 1970.

- 20 - بروكلمان (كارل) ، تاريخ الأدب العربي، تحقق: عبد الحليم النجار، دار المعارف، ط3، 1974.
- 21 - الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) البخلاء، ، البيان والتبيين، تحقق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1998.
- 22 - الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، تحقق: طه الحاجري البخلاء، دار المعارف، مصر، ط5، دت.
- 23 - الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البخلاء، شرح وتعليق: محمد ألتونجي، دار الجيل بيروت، ط1، 1993.
- 24 - الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، الحيوان، تحقق: عبد السلام هارون، مطبع مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1965.
- 25 - الجرجاني (عبد القاهر) ، دلائل الإعجاز، تحقق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، دط، 2000.
- 26 - الجرجاني(عبد القاهر)، أسرار البلاغة، تعليق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدّة، دط، دت.
- 27 - الجرجاني(عبد القاهر)، دلائل الإعجاز، تعليق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، دط، 1984.
- 28 - السيوطي (جلال الدين)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقق: أحمد شمس الدين، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ج1، ص283.
- 29 - شارودو (باتريك) ، منغنو (دومينيك) ، معجم تحليل الخطاب، تر: عبد القادر المهيري وحمادي صمود، دار سيناترا، تونس، 2008.
- 30 - ضيف (شوقي) تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي الأول، ، دار المعارف، القاهرة، ط16، دت.

- 31 - الفاخوري (حنا)، الجامع في تاريخ الأدب العربي القديم، دار الجيل، بيروت، ط1، 1986.
- 32 - الفراهيدي (الخليل بن أحمد) ، العين، تحقق: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.
- 33 - يحيى بن حمزة العلوي، الطراز، تحقق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية صيدا، بيروت ، دط، 2008.
- ## المراجع
- 34 - ابن الجوزي (جمال الدين أبي الفرج) ، آداب الحسن البصري وزهده ومواعظه، دار النور، لبنان، ط3، 2008.
- أبو زيد (نصر حامد) ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط7، 2005.
- 35 - أبو زيد (نواري مسعود) ، تداولية الخطاب الأدبي- المبادئ والإجراء، بيت الحكمة، الجزائر، ط1، 2009.
- 36 - الاسترابادي (رضي الدين) ، شرح الكافية في النحو لابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
- 37 - محمد الأمين الطلبة (محمد سالم) ، الحجاج في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ليبيا، ط1، 2008.
- 38 - أمين الطلبة (محمد سالم محمد) ، الحجاج في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت(لبنان)، ط1، 2008.
- 39 - إيكو (إمبرتو) ، القارئ في الحكاية، تر: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1996.

- 40 - الباجي (أبو الوليد) ، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقق، عبد المجيد تركي، دار العرب الإسلامي ، بيروت(لبنان)، ط3، 2001.
- 41 - باختين (تودوروف ميخائيل): المبدأ الحواري، ترجمة: فخري صالح، دار الفارس للنشر والتوزيع عمان، ط2، 1996.
- 42 - باختين (ميخائيل) ، المبدأ الحواري، تر: فخري صالح، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط2، 1996.
- 43 - بارط (رولان) نقد وحقيقة، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء، سوريا، دط، 1994.
- 44 - بارط (رولان) ، التحليل النصي، تر: عبد الكبير الشراوي، دار التكوين، سوريا، دط، 2009.
- 45 - بارط (رولان) ، النقد البنيوي للحكاية، تر: أنطوان زيد، منشورات عويدات-بيروت- باريس، ط1، 1998.
- 46 - بارط (رولان) ، درس في السيميولوجيا، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط3، 1993.
- 47 - بارط (رولان)، لذة النص، تر: منذر عياشي، دار لوسي باريس، ط1، 1992.
- 48 - البحراوي (سيد) ، البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث، دار شرقيات، القاهرة، ط1، 1993.
- 49 - بليت (هنريش)، البلاغة والأسلوبية ، تر محمد العمري، إفريقيا الشرق، المغرب، دط، 1999.
- 50 - بن عياد (محمد) ، في المناهج التأويلية، مطبعة التفسير الفني بصفافس، ط1، 2012.

- 51 - بن محمد (عبد الناصر) ، نظرية التلقي بين يافوس وأيزر، دار النهضة، القاهرة ، دط، 2002.
- 52 - بنعبد العالي (عبد السلام) ، ميثولوجيا الواقع، دار توبقال، المغرب، ط1، 1999.
- 53 - بنكراد (سعيد) استراتيجيات التأويل، ، محاضرات مركز دراسات الدكتوراه، رقم 06، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2011.
- 54 - البهلول (عبد الله) ، الحجاج الجدلي، مطبعة دار نهى للطباعة، تونس، ط1، 2013.
- 55 - الجابري (محمد عابد) ، الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط5، 1994 .
- 56 - الجابري (محمد عابد)، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993.
- 57 - جاسير (دايفيد) ، مقدمة في الهيرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.
- 58 - جبر (جميل) ، الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد، دار صادر، بيروت، دط، دت.
- 59 - جيمينيز (مارك) ، مالمالية، تر: شريل داغر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت(لبنان)، ط1، 2009.
- 60 - جينيت (جيرار) ، خطاب الحكاية، تر:(محمد معتصم، عبد الجليل الأزدي، عمر حلي)، المجلس الأعلى للثقافة، المغرب، ط2، 1997.
- 61 - الحباشة (صابر) ، التداولية والحجاج- مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2008.

- 62 - حرب (علي) ، التأويل والحقيقة دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2007.
- 63 - حرب (علي) ، الاستلاب والارتداد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1997.
- 64 - حرب (علي) ، هكذا أقرأ وما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.
- 65 - حسن محمد (عبد الناصر) ، نظرية التوصيل وقراءة النص الأدبي، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، دط، 1999.
- 66 - حمّو الحاج (ذهبيّة)، لسانيات التلقّظ وتداولية الخطاب، دار الأمل للطباعة والنشر، تيزي وزو، دط، 2005.
- 67 - حمودة طاهر (سليمان) ، ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، الدار الجامعية الاسكندرية، دط، 1998.
- 68 - خطابي (محمد) ، لسانيات النص- مدخل إلى علم انسجام النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991.
- 69 - الدريدي الحسني (سامية) ، دراسات في "الحجاج" قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، عالم الكتب الحديث، تونس، ط1، 2009.
- 70 - روبول (آن) ، موشلار (جاك) ، التداولية اليوم، تر: سيف الدين دفعوس ومحمد الشيباني، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2003.
- 71 - ريكور (بول) ، الهرمينوطيقا والحجاج، مقاربة تأويلية، تر: عمارة ناصر، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2014.
- 72 - السعدي (مصطفى) ، تأويل الشعر - قراءة أدبية في فكرنا النحوي، دار المعارف، مصر، دط، 1992.

- 73 - سي هول (روبرت) ، نظرية الاستقبال، تر: رعد عبد الجليل، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1992.
- 74 - شرفي على (الزهرة) ، الأسلوب بين عبد القاهر وجون ميري، مكتبة الآداب، القاهرة ، دط ، دت.
- 75 - الشهري (عبد الهادي بن ظافر) ، استراتيجيات الخطاب- مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، ط1، 2004.
- 76 - صحراوي (مسعود) ، التّداوليّة عند العلماء العرب- دراسة تداولية في ظاهرة الأفعال الكلاميّة في التّراث اللّساني العربي، دار التّوير للنّشر والتّوزيع، الجزائر، ط1، 2008.
- 77 - صمود (حمادي) وآخرون ، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، آداب والفنون والعلوم الإنسانيّة، كلية الآداب مئوبة، تونس، دط، دت.
- 78 - صولة (عبد الله) ، الحجاج في القرآن من خلال أم خصائصه الأسلوبية، منشورات كلية الآداب، جامعة مئوبة، تونس، دط، 2000.
- 79 - طبطبائي (طالب سيّد هاشم) ، نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللّغة المعاصرين والبلاغيين العرب، مطبوعات جامعة الكويت، دط، 1994.
- 80 - طودوروف (تزيطان) ، الشّعريّة، تر: شكري المبخوت، دار توبقال، المغرب، ط2، 1990.
- 81 - طوقان (قذري حافظ) ، مقام العقل عند العرب، دار القدس للطباعة والنّشر، بيروت، دط، 2002.
- 82 - عبد الرحمن (طه) ، اللسان والميزان ، المركز العربي الثّقافي للإنماء، المغرب، ط1، 1998.

- 83 - عبد الرحمن (طه) ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2000.
- 84 - عبد الواحد (محمود عباس) ، النص وجماليات التلقي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1996.
- 85 - العزاوي (أبو بكر) ، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، ط1، 2006.
- 86 - العزاوي (أبو بكر) ، الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر، ط1، 2010.
- 87 - العمري (محمد) ، البلاغة والتخييل، إفريقيا الشرق ، دط، دت.
- 88 - عياد (محمد شكري) ، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، دط ، 1993.
- 89 - عياشي (منذر) ، الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998.
- 90 - غدامير (جورج) ، الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط1، 2007.
- 91 - غدامير (هانز جورج) ، الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط1، 2007.
- 92 - الغامدي (سعد بن محمد حذيفة) ، سقوط الدولة العباسية، منشورات كلية الأدب، الرياض، ط2، 1983.
- 93 - الغدامي (عبد الله) ، الكتابة ضد الكتابة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1991.
- 94 - الغدامي (عبد الله) ، تأنيث القصيدة- القارئ المختلف، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2005.

- 95 - الغدامي (عبد الله) ، عبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي، دار الفكر، سورية، ط1، 2004.
- 96 - فولفانج (إيزر)، فعل القراءة، تر: حميد لحميداني وجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، المغرب، دط، دت.
- 97 - قادا (عبد العالي) ، بلاغة الإقناع في المناظرة، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2016.
- 98 - كيليطو (عبد الفتاح) ، الحكاية والتأويل، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1988.
- 99 - مارثن (والاسن) ، نظريات السرد الحديثة، تر: حياة محمد جاسم، المجلس الأعلى للثقافة، الاسكندرية، دط، 1998.
- 100 - المبخوت (شكري) ، جمالية الألفة، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس، دط، 1993.
- 101 - المسدي (عبد السلام) ، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب ، ط3، 1982.
- 102 - مفتاح (محمد) ، النص من القراءة إلى التّظهير، شركة النشر والتّوزيع، الدّار البيضاء، ط1، 2000.
- 103 - مندور (محمد) ، في الأدب والنقد، دار نهضة مصر للطباعة والنّشر، القاهرة، دط.
- 104 - ناصر (عمارة)، الفلسفة والبلاغة، مقارنة حجاجيّة للخطاب الفلسفي، الدّار العربيّة للعلوم، ناشرون، ط1، 2009.
- 105 - ناصف (مصطفى) ، نظرية التّأويل، النّادي الأدبي الثّقافي، جدّة، ط1، 2000.

- 106 - ولفغانغ (إيزر)، فعل القراءة، تر: حميد لحميداني والجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس(المغرب)، دط، دت.

المعاجم والموسوعات

- 107 - التّميمي (عزيز) ، منظومة القراءة- دراسات وقراءات نقدية، دط، 2003.
- 108 - الزيدي (مفيد) ، موسوعة العصر المملوكي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، دط، 2009.
- 109 - شارودو (باتريك) ، منغنو (دومينيك) ، معجم تحليل الخطاب، تر: عبد القادر المهيري وحمادي صمود، دار سيناترا، تونس، 2008.
- 110 - شمس (إبراهيم) ، موسوعة قصص العرب ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2002.
- 111 - عكاشة (ثروت) ، المعجم الموسوعي للمصطلحات الثقافيّة، الشركة المصرية العالميّة للنّشر - لونجمان، لبنان، دط، 1989.
- 112 - علوش (سعيد) ، معجم المصطلحات الأدبيّة المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1985.
- 113 - مصطفى (إبراهيم) وآخرون، المعجم الوسيط، دار المعارف، مصر، ط2، دت.
- 114 - موشلار (جاك) ، روبول (آن) ، القاموس الموسوعي للتداولية، تر: مجموعة من الأساتذة، إشراف: عز الدين المجذوب، مراجعة: خالد ميلاد، دار سيناترا، تونس، ط2، 2010.

الدواوين الشعرية

- 115 - الأعشى، ديوان الأعشى الكبير، شرح وتعليق: محمد حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، دط، دت.
- 116 - بشّار بن برد، الديوان، تحقق: محمد الطاهر بن عاشور، وزارة الثقافة، الجزائر، دط، 2007.
- 117 - الخطيب التبريزي، شرح ديوان عنتر بن شدّاد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1992.
- 118 - الطائي (حاتم)، ديوان شعر حاتم الطائي وأخباره، تحقق: عادل سليمان جمال، مطبعة المدني، القاهرة، دط، دت.
- 119 - الفرزدق، الديوان، شرح: علي فاعور، دار الكتب العلميّة، بيروت (لبنان)، ط1، 1987.
- 120 - المتنبي، الديوان، د تحقق: دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، دط، 1983.

الرّسائل الجامعيّة

- 121 - لعلاوي (فتيحة)، الأسلوب الحجاجي في أدب الجاحظ- كتاب "البخلاء" أنموجا، رسالة الدكتوراه علوم، إشراف: سعيدة قدام، جامعة الجزائر-2، قسم علوم اللسان، السنة الجامعيّة. 2011-2012.

المجلات والدوريات

- 122 - إبراهيم (عبد الله) ، السردية العربية الحديثة، التلقي والاتصال والتفاعل الأدبي، مجلة ثقافات، منشورات كلية الآداب، جامعة البحرين، العدد 14، 2005.
- 123 - بارط (رولان) ، مدخل إلى التحليل البنوي للسرد، تر: عمّار بحراري، مجلة آفاق، العدد 8-9، 1989.
- 124 - بوعزة (محمد) ، رهان التأويل، مجلة ثقافات، منشورات كلية الآداب، البحرين، العدد 10، 2004.
- 125 - حسن البنا (عزّ الدين)، قراءة الأنا- قراءة الآخر، سلسلة كتابات نقدية تصدرها الهيئة العامة لقصور الثقافة، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، ع 176، ط1، 2008.
- 126 - زاكي (عبد القادر) ، من النموذج النصي إلى النموذج التفاعلي للقراءة، نظريات التلقي، إشكالات وتطبيقات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المغرب، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 24.
- 127 - طرشونة (محمود) ، السنة النص، مجلة ثقافات، منشورات كلية الآداب، البحرين، العدد 09، 2004.
- 128 - العمري (محمد) ، المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، المغرب، ع5، 1991.
- 129 - مجلة الفكر العربي المعاصر في حوار قام به أحمد المدني مع "أندرية ميكيل" ، مركز الإنماء العربي، الأعداد: 20-21-22، 1982.

- 130 - مجلّة ثقافات في حوار أجرته المجلة مع الباحث محمد الهادي الطرابلسي، مؤسسة الأيام للطباعة والنشر، البحرين، العدد 4، 2002.
- 131 - مجلّة ثقافات: في حوار أجراه أعضاء المجلة مع الأديب "أدونيس"، العدد 09، 2004.
- 132 - المرتاض (عبد الملك)، التّوحيّلية بين المقدّس والمدنّس، مجلّة عالم الفكر، الكويت، المجلد 29، ع 01، 2000.
- 133 - مصطفى سحلول (حسن) ، نظريات القراءة والتّأويل الأدبي قضاياها، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001.
- 134 - ناصف (محمد) ، محاورات مع النّثر العربي، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، العدد 218، 1990.

المراجع باللغة الأجنبية

- 135- Ansconbre (Jean .Claud) et Ducrot (Oswald),
L'argumentation dans la langue , Pierre Margada editeur
,1997.
- 136- Berrendonner (Alain), Élément de pragmatique
linguistique, edition de Minuit, paris,1981.
- 137- Chatman (Seymour) Story and discourse, comell
university Press , ITHACA AND LANDON, America, first
printing, 1980.
- 138- Ducrot (Oswald), Le dire et le dit , Les éditions de
minuit , Paris, 1984.

- 139- Ducrot (Oswald): Dire ne pas dire, Principes de Semantique linguistique, Edité par Collection Savoir, Hermann, 1972.
- 140- Grice (Paul): logic and conversation, in cole, Peter and Morgan, jerry. L(eds) : speak actes, in syntase and Semantics, Academic Press, Newyork, 1975.
- 141- Holand (Norman), the dynamics of Literary Response, Printed in the United states of America, 1968.
- 142- Le Guern (Michel), , L argumentation, Presses Universitaires, Lyon,1981.
- 143- Maingueneau (Dominique) ,Pragmatique pour le discours littéraire ,Edition mise à jour, NATHAN ,Paris, 2001.
- 144- Meyer (Michel), logique ,langage et argumentation, Hachette université, 1982.
- 145- Moeschler (Jacquesà et Roboul (Anne), Dictionnaire Encyclopédique de Pragmatique, Edition du Seuil, Paris, 1994.
- 146- Moeshler (Jaque), Argumentation et conversation, éléments pour une analyse pragmatique du discours, paris,1980.
- 147- Orecchioni (Catrine Kerbrat),L'implicite,ARMAND COLIN, paris, 2 édition,1998.
- 148- Orecchionni (Catrine Kerbrat), L'énonciation, Armand, Colin, paris, 2009.
- 149- Perelmen (Chaim), L' empire rhétorique, Rhétorique et argumentation, 2 éddition , Paris, 2002.
- 150- Perlman (Chaim) et Tyteca (Olbrehts), traité de l'argumentation, La nouvelle rhétorique de L argumentation, Paris, 1976.
- 151- Reboul (Olivier), Introduction à la rhétorique, 4 édition ,PUF, paris,2011.
- 152- Ricoeur (Paul), la métaphore vive, éditions du Seuil, Paris, 1975, op.cit.

- 153- Robirieux (jean jacques) Elément de Rhétorique et d'argumentation, Armand colin, paris, 3 édition, 2010.
- 154- Schleiermacher (Friedrich) , Herméneutique, Avant-propos de Jean starobinski, Traduction et Introduction de Marianna Simon, Editions labor et fides, Genève, 1987.

فهرس المحتويات

الصفحة	المحتوى
أ..... ع	مقدمة
	الفصل الأول: الحجاج والتلقي، من التفاعل إلى بناء المعنى
21	أولاً - العتبة التداولية والحجاج
21	1 التحليل التداولي للخطاب
27	2 الحجاج في الدراسات الغربية والعربية القديمة
41	3 الحجاج في الدراسات الغربية والعربية الحديثة
56	ثانياً - نظرية التلقي
56	1 -التلقي، التأسيس وضبط المصطلح
62	2 -نظرية التلقي في البحوث الغربية القديمة والحديثة
70	3 إشكالية التلقي في البحوث العربية القديمة والحديثة
79	ثالثاً - حجاجية التلقي
79	1 -العلاقة بين الحجاج والتلقي
84	2 -حجاجية التلقي في البحوث الغربية القديمة والحديثة
89	3 -حجاجية التلقي في البحوث العربية القديمة والحديثة
92	4 للمنغلق وقراءة التراث
	الفصل الثاني: المسافة الجمالية في كتاب البخلاء وبعدها الحجاجي
98	أولاً - القراءة من غربة النص إلى الألفة
98	1 بناء أفق التوقع (الرضا)
107	2 كسر أفق التوقع (الخيبة)
123	3 المقارن بين بناء أفق التوقع وكسره (التغيير)

135	ثانيًا - متعة القراءة والتمرد على الذات
135	1 - الانفعال القرائي
138	2 - القارئ بين الجمال والمنطق
150	ثالثًا - مبدأ التعاون في كتاب البخلاء ودوره الحجاجي
150	1 - مبدأ التعاون بين المؤانسة ورسم الحجة
161	2 - عملية التلقظ وبناء الحجة
	الفصل الثالث: ملء الفراغات في كتاب البخلاء للجاحظ
174	أولًا - نظرية النظم، التحام الشكل والمضمون
174	1 - النظم سبك يحكمه المعنى لا الكلمات
184	2 - شرف الكلمة: سبك للمعنى وملأ للفراغات
194	ثانيًا - التلقظ والتلقظ الضمني
194	1 - القارئ يصنع الحجة بين الراوي والمروي له.
205	2 - القارئ يصنع الحجة بين السرد والصورة.
222	ثالثًا - طاقة الحذف الحجاجية
222	1 - الحذف حجة تنطق عن الفراغات في النص.
231	2 - المحذوف جمالية تنطق عن القيم.
	الفصل الرابع: التلقي في كتاب البخلاء من التأويل إلى التشكيل
245	أولًا - القارئ من رسم المسافة الجمالية وملء الفراغات إلى التأويل
245	1 - التأريخ مؤولاً في كتاب "البخلاء" للجاحظ
257	2 - التأويل بوسائط القراءة.
278	3 - التماسك الداخلي والخارجي في كتاب "البخلاء"

290	ثانيًا - القارئ في كتاب البخلاء من التأويل إلى التشكيل
290	1 -التأويل بروح الكلمة
299	2 للتأويل من فنّ القراءة إلى الرّسم بالقراءة
314	الخاتمة
321	فهرس المصطلحات
328	فهرس الأعلام
332	قائمة المصادر والمراجع
349	فهرس المحتويات

Abstract of sciences doctorate dissertation characterized with the argumentation of acquisition in Eldjahid s "Boukhala" book

-Pragmatics Based work-

The study correlates with the acquisition theme and the role of the reader in constructing the argument, he is a reader who does not argue only from the texts. but he has effective role in the text an leads to producing new texts. The work in theoritical from and its theory of acquisition were in harmony in terms of pragmatics. It correlates with one of the pragmatics research mechanisms which is the argumentation, and the work was conducted on "Elboukala" book as a thesis for application, through which we can touch the argumentation of acquisition in performance, where the "Elboukala" reader comes in the text by drawing the aesthetic distance between him and the texts he reader, so he feels unfamiliar and disappointed because he finds new concepts of the term "meanness" different from that he finds in a dictionary. So the reader started reading away from that disappointment, trying to change and in each time, he reveals the argument construction with the effective reading, the reader gets nervous because he is stuck between the beauty and the reason in the texts he deals with, and he makes his argument in the text wherever he reaches those points, as he makes the collaboration theory in the reading a way to reveal the hidden depths of the text, depending on the narration or the utterance as a helping tool in constructing the argument, we come to deal with the then acquisition in terms of gaps filling, the implicit is an unveiled argument in the text waiting for the reader to reveal it, so it was a must to navigate in the system theory so that the reader can regard the from and the content of the text, then it comes the navigation in the utterance theory and the construction of the argument in terms of narration, where the "ego" mingles to clarify the argument objectivity away from the convention and the tradition. When the reader reaches the narration points, he will be a reader of argument in the text, each gap he can fill is an argument succeeds in its construction, the matter which makes, him sure that the systems theory is the systems of the worlds which blend, not for being

words, but for being gaps and construction mix together to make sense.

In his last reading phase, the reader moves from the interpretation to offer the formation, he becomes an interpreter of the text and an interpreter reader can't be separated from the piece of writing, now, he is a master in reading by his imitating to the text structure, his ability to discover the language and build the notion by absorbing the word style capacity. he is also with his encyclopedic knowledge- to grasp the text he deals with as a deep world speaks our pains and sighs, and express the moment of joy and peace, as a result, the reader becomes an interpreter reader and an artist reader, uses the language and the argument to build a text not similar to that he reads, but a text which complete the world around him.

The research concluded that the theory of acquisition in its argumentative side in "Eldjahid's boukhala book", go beyond construing the argument to the understanding of the world with all its contradiction, and the reading starts by a disappointment feeling, the first step of innovation, from which the human being feels the glory over the text, the bitter reality and the pains, taking the abstract work from the text to a reality in which the reason and the beauty go together.

Getting to build an argument is not easy unless the text is collaborative between the familiarity and constructing the argument. This collaboration is apparent through the survey of the text hidden depths, so that the implicit becomes explicit can be reached by the reader who gets the meaning in each time. The reader who receives the text as a whole, not as separate parts because dividing the text makes it nonsense and mislead the reader. For that reason, the theory of interpretation has a significant role in setting the argument.

The more the reader is interpreter, the more he can build arguments. To him, the reading goes beyond the word and the meaning level to reach that of the spirit.