

النظرية النقدية العربية (مغالطة الشرعية ووهم التأصيل) "المرايا المقعرة" نموذجاً

د. صلاح الدين ززال

جامعة سطيف

يجرنا الحديث عن النظرية النقدية المعاصرة و تشكل مفاهيمها داخل بيت العولة إلى الوقوف فحفا وتتبعنا معرفيا عند الحقبة اللسانية التي تأسست في القرن العشرين، محاولة إضفاء الصبغة العلمية المنهجية الصارمة على الدرس اللغوي، ومن هنا تشكلت الرؤى النقدية مؤسّسة على الحقل المفاهيمي اللساني الذي أرسى دعائمه دي سوسير. وقد حاول النقد العربي المعاصر تمثل شيء من هذه المفاهيم والتصورات ذات المنشأ اللغوي البحث في بناء نظريته الخاصة عن النقد مرجعاً وممارسة، لكنه اصطدم بأشكالية التأصيل والعلاقة المتشنجة مع التراث وقيمه الموروثة، وفي هذا المقال عرض لنموذج نقدي عربي هو المرايا المقعرة.

Traiter de la théorie critique contemporaine et de ses concepts, dans le contexte de la globalisation, nous amène à s'arrêter le plus profondément possible sur l'époque qui l'a vu naître, au vingtième siècle. La dite théorie tente d'assoir le cours linguistique sur une méthodologie rigoureuse, ce qui a donné naissance à des visions critiques se référant au champ conceptuel linguistique saussurien. Par ailleurs, la critique arabe contemporaine a tenté d'appréhender certains de ces concepts, aux origines linguistiques évidentes, pour instaurer sa propre théorie critique, dans ses fondements référentiels et pratiques. Néanmoins, le cours critique s'est heurté aux difficultés de la théorisation et des rapports problématiques avec l'héritage intellectuel, ce que notre propos essaye d'élucider à partir d'une réflexion critique bien connue: Al- Marāyā al-Muqa'ara (les miroirs creux).

تعد اللسانيات من أهم المعارف المنتجة داخل الحقل المنطلق من اللغة أداة للتحليل، وعليه فقد نظر اللسانيون منذ القرن التاسع عشر إلى هذه المادة الخام نظرة متميزة تشبعت بها أبحاثهم وتأسست لدى النحاة الجدد آنذاك، بالاعتماد على المقاربة التاريخية، أهم عنصر يحال عليه مع جميع الظواهر الأخرى لتتخلص في بدايات القرن العشرين من ريق التاريخية و المقارنة، فتتأسس الرؤية الداخلية التي تجعل من اللغة هدفاً وإجراء في الآن ذاته وكان ذلك من خلال المحاضرات التي ألقاها سوسير، وهو ما أسماه بلومفيلد بعد ذلك بـ: البنيوية، وهذا الاتجاه المتأثر بأفكار هامبولدت في (رؤية العالم) فتح آفاقاً كثيرة للمعرفة اللسانية التي خرجت من رحم الحقل المفاهيمي الاستمولوجي كالتجريبية والوضعية

والعقلانية والماركسية وغيرها، وقد تبع هذه المقولات الفلسفية مقولات لسانية مثل السلوكية التي أسس لها بلومفيلد، والنظرية التوليدية التحويلية التي أسس لها ناوم تشومسكي وغيرها من المقولات اللسانية إن بنيويا أو وظيفيا.

وتأسيسا على هذا أخذ الباحثون العرب المختصون في هذا المجال ينهلون من هذا الأفق المعرفي الغربي الجديد عليهم وعلى ثقافتهم سواء أولئك الذين نهلوا المعرفة على أيدي أصحابها أم اطلعوا عليها من خلال ما كتب أو ترجم للفهم، وقد لاحظوا بعد الفحص أن هذه المنتجات المعرفية الغربية وخاصة اللسانية منها موجودة ومبثوثة بين صفحات كتب التراث العربي بشتى تخصصاته، لذا يجب غربلتها وتمحيصها لاستنتاج وبساطة سبقها الزمني والمعرفي مجرد التشابه. لكن السؤال الجوهرى الذي يمكن طرحه في هذا المقام من البحث وقد يتفرع إلى أسئلة عديدة تحاول الورقة استقائها هو كيف نفهم الوافد المعرفي الغربي من جهة؟ ومن جهة أخرى كيف تتأتى لنا قراءة الزخم المعرفي الكبير للتراث ببساطة، ونحن نعلم أن التراث العربي يشكل صورة معرفية متكاملة ليس من السهل طرق بابها؟ أضف إلى ذلك كله كيف نطوع القراءتين وفق تشكلاتنا المفاهيمية بجميع أنواعها الثقافية الفكرية الاجتماعية وغيرها؟.

هذه الأسئلة الجوهرية هي التي حاول الباحثون، وهم يعيشونها قلقا معرفيا، الإجابة عنها من خلال اللوحات التي قدموها بدائل للنظرية النقدية المعاصرة، فمنهم من أكد على ضرورة مراجعة المعرفة الغربية في أصولها مع تبيين حقلها المفاهيمي ومصطلحاتها أحسن تبين تجنبا لأي تأويل ورافضا في الآن ذاته الخوض في الحديث عن التراث العربي ليشكل بذلك قطيعة معرفية معه، ومنهم من رأى أن ما قدمته المعرفة الغربية لا يعدو أن يكون اجترارا لما قدمه أسلافنا من علماء العربية في مختلف مصنفاتهم، ولذا لا نكاد نجد مصطلحا أو مفهوما غربيا إلا وجدنا له المقابل في التراث العربي، لكن في المقابل نجد هذا الفريق قد قدم - في أغلب الحالات - قراءات إيديولوجية للنظام المعرفي الغربي دون أن يقدم المبررات العلمية لتلك المفاهيم، أما الفريق الثالث فيحاول أن يحتاط منهجيا للقراءتين، فيرى بوجوب أخذ الحذر أثناء التعامل مع المعرفة الغربية أو التراث العربي وفصلهما ما أمكن ذلك تجنبا للخلط المنهجي بينهما.

معالم اللسانيات:

بدأت تتشكل معالم اللسانيات قبل سوسير حين تنظن عالم اللغة هامبولدت إلى أن كل لغة تحمل بداخله خصائص مميزة لا يمكن أن تشترك فيها لغة أخرى معها، إذا معالم النظرية تتضح أولا من الأصول التي تأسست عليها هذه المقولة، وهذه الأصول في الحقيقة بدأ ظهورها، بالإضافة إلى التراث اليوناني، منذ أن نشأ الدرس اللغوي كما رآه سوسير Saussure، وذلك ابتداء بظهور الفلسفتين المثالية والعقلانية، ثم تلو ذلك بالفلسفة الجدلية

الهغلية، وفلسفة التطور الداروينية التي أثرت أيما تأثير في الدراسات اللسانية المقارنة، بل ساهمت في ظهور المنهج التاريخي،⁽¹⁾ وقد صنع النحاة الجدد néo grammairiens أفكارهم في إطار المنهج التاريخي، ولما انتقل العلماء من مسار الدراسات المقارنة في البيئة الواحدة (اللغات الجرمانية واللاتينية واليونانية) تغيير مسار التفكير مع ذلك، "وأول من وجه دراسته للغة غير هذه اللغات وهي الأندونيسية،⁽²⁾ هو هامبولدت Humboldt، وهذا الاحتكاك بخصائص لسانية تختلف جذريا عن خصائص التراكيب اللغوية الهندية الأوروبية مكّنه من التعامل مع اللغة ودورها في حياة الإنسان من وجهة نظر جديدة تماما"⁽³⁾. وسمّيت نظريته رؤية العالم.

وقد عرّف هامبولدت Humboldt اللغة بأنها ظاهرة متحوّلة Dynamic وليست ثابتة Ergon، وأصرّ على أنّ المظهر الثابت للغة ظاهري فحسب. وأولى اهتماما خاصا لارتباط اللغة بالفكر: فالتشاط الذهني يجاهد بالضرورة لكي يتوحد بظاهرة الصوت (أي الكلام) وبدون اتحاد الفكرة والأصوات لا يمكن لعالم الصور أن ينفذ إلى عالم الأفكار، وهذا يعني انعدام التفكير السليم"⁽⁴⁾. بل ويرى أنّ "قضية العلاقات بين بنية اللغة والعقلية القومية تحتل مكانا أساسيا في نظريته اللسانية، فاللغة هي (نتاج متميّز لروح أمة بعينها)، والتعبير الخارجي عن (البنية الداخلية) يميّط اللثام عن رؤية خاصة للعالم.. ومن هنا سمّيت نظريته (رؤية العالم)"⁽⁵⁾. وعلى هذا تشكّل مفهوم اللغة داخل الإطار القومي وارتبط في الآن ذاته بالعقلية أو التفكير، ومن هنا استلهم سوسير منهجه، بعبّاه أحد ركانز النبوية أو المفهوم الآني لها، "وعلى خلاف تقاليد فقه اللغة والدراسات المقارنة في اللسانيات السائدة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، عرّف دو سوسير Saussure اللغة بأنها نظام من العلامات، تتحدّد فيه كلّ علامة بحسب علاقتها بغيرها من علامات النظام. ويطلق دو سوسير اسم القيمة Valeur على هذه الخاصية التمييزية للعلامة. وهو مصطلح استعاره من النظرية الاقتصادية السائدة في مطلع القرن العشرين"⁽⁶⁾.

ورغم أنّ النظرية الاقتصادية كان لها عميق الأثر في نظرية سوسير اللسانية، فإنّ رؤية العالم لا يمكن أن يلغى دورها، لأنها كانت تصبّ في صميم اللسانيات، وبالتالي هي أقرب حقل لرؤية سوسير، بحيث كان هامبولدت يرى أنّ أهميّة نظرية العالم في تشكيل الأفكار يتكوّن من خلال اللغة، وبالتالي يراها الموضوع الأولي والأساسي للسانيات⁽⁷⁾. وهكذا أكّد - كما أقرّ بذلك سوسير - أنّ "اللغة ليست تجميعا كما يظنها البعض أو بتلك البساطة، لكنها تنظيم رمزي، أي نظام لرموز خلاقة، وهي مستوحاة من نفسها"⁽⁸⁾. وعلى هذا تنهّب هذه النظرية التي ساهمت بشكل فعال في بروز النظرية اللسانية إلى أنّ "اللغة هي الوسيلة التي يتكوّن بها التفكير أي أنها تعبّر عن الرّوح القومية، وكذلك تكون هذه الرّوح في كلّ خصائصها، وتشير إلى تلك النظرة الكونية الشاملة التي تنفرد بها جماعة من الجماعات، وليس تنوع اللغات إلا دليلا على تنوع العقليات"⁽⁹⁾.

ويرى الباحث عبد الرحمن الحاج صالح أن "اللغة - عند فان هابولدت - هي شرط لازم لوجود الفكر. لأنها وسيلة من وسائل تحقيقه فيها يستحكم وبها تصير الهواجس وضباب المعاني والمقاصد أفكاراً واضحة، محصلة محدّدة .. وبما أن مهمة اللغة هي مساعدة الذهن على حصر المعاني وتوضيحها وبما أن المعاني لا حصر لها (لا نهاية لها) فيلزم أن تستعمل اللغة وسائل محصورة العدد استعمالاً غير محصور .. وليست اللغة رسماً مطابقاً للواقع، ولذلك فإن لكل شعب نظرة خاصة إلى الواقع تتراءى فيه لغته. والصورة الباطنية للغة هي التي تدل على شخصية الشعب" (10). وهكذا يحيلنا الباحث - حسب ما فهمه من نظرية هامبولدت - على أن فهم اللغة هو الجزء الأساسي الذي يوجه الفكر، ودونه لا تستطيع الأمة أن تميّط اللثام عن شخصيتها، ولذلك يمكن القول إن هذه النظرة هي التي ساهمت في توجيه سوسير نحو الرؤية البنيوية التي تختزل اللغة في سلطة النص، هذه السلطة المتمثلة في اللغة لا غير. ولذلك يرى الباحث منذر عياشي أن الفاصل بين الدراسة العربية والغربية يتمثل في النص، ويؤكد أن المشاريع التي قنمتها البنيوية قد تحققت في مبدأ الأمر خاصة عند النحاة حين جردوا النص من صاحبه، وأخذوا يتعدّون للنحو، وقد كان الأمر الذي حرّكهم للوصول إلى ذلك هو النص القرآني بصفة خاصة، بعد الثقافة العربية ثقافة نص، من خلال نافذته تطل على العالم وتتصوره وتقدّمه في حلة جديدة .

كانت تلك أهم الأصول الأولى التي أرست اللسانيات على ضوئها حقلها المفاهيمي، وبعد أن بلغت أشدها أخذت بعداً تقدياً بالوقوف على الجوانب التي عاجلها علماء اللغة لتخرج من رحمها النظريات النقدية برمتها، وإذ ذاك تباينت المواقف في أخذ زمام المبادرة بهذه النظريات النقدية أم تركها جانباً .

واقع فهم اللسانيات عند الحداثيين العرب:

يعتقد الباحث منذر عياشي أن "اللسانيات في العالم العربي لا تزال ذلك المجهول الذي يثير فينا ريباً وشكاً، وتوجساً وخوفاً، أكثر مما يثير فينا نزعة - ولو فضولية - لمعرفة موقعنا من واقع الثقافة، والعلم، والمعرفة في العالم" (11). ويضيف الباحث عبد العزيز حمودة في القضية نفسها مؤكداً على هذه الحالة المرهقة لقراءة الحداثة: "وتوقفت كثيراً عند ذلك الدور الجديد الفاعل الذي يحدده نقاد الحداثة للقارئ في إقامة حياة النصوص، وفي صنع الثقافة، بعد أن كان النقاد الجدد قد ألغوا إمكانية قيام ذلك القارئ بأي دور في تحديد معنى النص، لكنني لم أتوقف كثيراً أو قليلاً عند الدلالات المحتملة لتأكيد ذلك الدور الجديد للقارئ، وما يعنيه من فوضى المعنى، أو من "لا معنى" بصورة أكثر دقة" (12).

وتكشف هذه المواقف عن القلق المعرفي الذي يعيشه المثقف العربي إزاء الحداثة الغربية، وهذا ما جعلنا نعتقد أن اللسانيات في حقلها المفاهيمي لم تدر علينا أي نفع باعتبارها مادة نابعة من العولمة التي تهددنا بسمومها الفكرية، لكن السؤال الجوهرى الذي يطرح نفسه

في هذا المقام : هل استطعنا أن نلج هذا الفكر الغربي حتى نصفه بالسوم أم أننا انطلقنا من أحكام مسبقة ، أضف إلى ذلك أليس من الأخرى أن نعترف أن المنطلق الإيديولوجي هو الذي حرك أفكارنا بل قل هو الذي مدنا بتلك الأحكام المسبقة ؟ لقد حاول جل علماء اللغة من الحداثيين العرب الإجابة عن هذا التساؤل من خلال المواقف التي أبدوها من الحداثة الغربية محاولين التأسيس لحداثة عربية من داخل البيت التراثي باعتبار أن التراث العربي يشكل العصرة المطلوبة في نظرهم ، وهذا ما سنتبينه من خلال نموذج الدراسة .

يرى الباحث عبد السلام المسدي أن هناك وجهين أو نوعين في قراءة التراث : "أولهما، مذهب القراءة المجردة التي تهدف إلى تسليط مقولات الفكر اللساني المعاصر على التراث اللغوي القديم بغية تقييمه بمنظور المتصورات الفعالة .. أما المذهب الثاني فيتمثل في محاولة عديد من اللسانيين قراءة التراث اللغوي العربي بحثاً عن منطلق الحديث اللساني المعاصر، ورجوعاً بالنظرية إلى روادها الحقيقيين قبل سوسير"⁽¹³⁾ . وهكذا نفهم أن قراءات الحداثة اللسانية الغربية في غالب الأحيان إنما ترتبط بالتراث العربي لإثبات شرعيته، وهذا هو حال الدرس العربي بشكل عام، وليس في اللغة فحسب، بل كلما اكتشفت ظاهرة جديدة داخل النظام المعرفي الغربي إلا أوجدنا له المقابل العربي مؤكدين، والحال كذلك، سبقها بقرون عما قدمه الحداثيون . إن الأمثلة كثيرة في هذا المقام ولا يسع ذكرها في ورقة واحدة، ولكن يمكن ذكر بعض النماذج توضيحاً للحالة المنهجية المرهقة للباحث العربي، منها موقف اتخذه الباحث محمد العيد رتيمه دليلاً على دحض أفكار الحداثيين، وعلى بعد اللغة العربية عن احتمالاتهم وفرضياتهم، يقول : "إن الكثير من الباحثين العرب المحدثين خاصة من عاد من الوافدين من البعثات العلمية للغرب، راحوا وبشكل أخص من وقع منهم عن وعي وغير وعي تحت خدر تلك النظريات الغربية، يطبق تلك المناهج حرفياً على اللغة العربية دون اهتمام بخصائصها البنوية الوظيفية المميزة .."⁽¹⁴⁾ .

ولفظه (الخدر) استدلال فيما بعد على رفض الباحث مطلقاً هذه النظريات، فمن ذلك حكمه على سوسير بانقضاء الواقع من دراسته، يقول موضحاً : "... من ذلك أن دي سوسير يرى أن اللغة هي تنظيم قواعد موجودة بصورة مضرة في كل عقل، ولا وجود للغة بصورة كاملة إلا ضمن المجموعة .. والحقيقة تثبت أن اللغة نتاج الواقع، وليست خارج إطار الكلام بشكلي المنطوق والمكتوب .."⁽¹⁵⁾ . ومن هنا نفهم لماذا وظف صفة الخدر على أبحاث الحداثيين، لكن في المقابل يتساءل القارئ عن مردّ إغفال سوسير أو تعييبه للواقع، أو لم يكن ذلك من أجل رصد منهجية معينة ؟ . أضف إلى ذلك فإنه يتعين علينا معرفة الخلفيات المرجعية التي استند إليها سوسير، وهي المنهج الطبيعي، والمنهج التاريخي الذي خرج من رحم هذا الأخير . ولو تبينا بدقة المنحى المعرفي الذي صنع المقولة، لعرفنا معنى البنوية بشكل أدق، وليس هذا فقط بل يحاول الباحث أن يقدم فروقا بين العربية واللغات الأخرى دون سند موضوعي، وحين ينهي هذه الفروق، يقرر عدم صلاحية هذه النظريات الغربية على اللغة العربية، يقول : "انطلاقاً من الفروق السابقة نحزم بعدم صلاحية تطبيق النظريات اللسانية الغربية ومناهجها تطبيقاً

حرفيا في ميدان الدرس اللغوي والتقد الأدبي في العربية، كما نجزم بعدم عالميتها .. ولو نظروا . أي القائلون بأحقية هذه النظريات . نظرة علمية موضوعية لوجدوا في تراث العربية اللساني أحكاماً تعم على اللغات الإنسانية أكثر عالمية من النظريات الغربية .." (16) . ثم يقدم . تأسيساً على ما سبق . المنهج البديل الملائم لدراسة اللغة العربية، يقول مفسراً : "البنوية الوظيفية هي منهج في الدراسة اللغوية وصفي وظيفي، هو منهج وصفي لأنه يصف البنية اللغوية وهو منهج وظيفي في الوقت نفسه لأنه يبين الوظيفة التي تؤديها البنية اللغوية .." (17) .

وهنا يتوقف القارئ متأملاً، خاصة وأنه يعلم يقيناً أن الآراء السابقة كانت تقر بأن كل رؤية تنبني على خلفية حضارية بالدرجة الأولى، واجتماعية وثقافية وتاريخية بالدرجة الثانية، فهل يكفي انطلاقاً مما سبق أن نعرف المنهج من خلال المفهوم اللغوي فقط ؟ وهل كان المنهج الذي سار عليه علماء العربية معرفياً أم اكتفوا بالمقولة اللغوية، فإذا سلمنا بالأمر الأخير، فكيف نفسر الحضارة التي وصل إليها العرب، وبالتالي كيف نفسر المنهج في ضوء هذه الحضارة ؟، ولذلك يكشف الباحث منذر عياشي عن هذا الغطاء مؤكداً "أن التراث اللغوي العربي دليل حضارة شيدت بنيانها وفق نظام، كان العقل المعاري فيه هو الأساس لكل تصور نظري وعملي، وإن تراثاً كهذا، لا يعقل أن يكون قد خلا من معالجات دلالية بمفهوم العلم كما ندركه الآن، خاصة وأن التراث اللغوي يعد سمة فارقة حضارة قوم، يمكن أن نطلق عليها (حضارة النص)" (18) . ثم إن الباحث لم يتخلص أيضاً من التأكيد على شرعية النظرية، إذ كيف نفسر لجوء الباحث إلى التعريف بالمنهج من خلال مصطلحين هما: البنوية، الوظيفية، فهل لهما سند في التراث ؟ وإن النقد الذي وجهه لسوسير بأنه بنيوي بحث قد وقع الباحث نفسه فيه، ففي مقال آخر له يقر بذلك حين يعرف النص قائلا : "إن النص الأدبي ما هو إلا بنية لغوية ذات دلالات تحملها تراكييب، والبحث في أحدهما بحث في الآخر بالضرورة الحتمية، وقد ترابطا ترابطا التحاميا وثيقا منذ القدم في اللغة العربية، فكان بذلك ولذلك التشكيل اللغوي للبنية النصية أساس كل تحليل وغايته .." (19) .

وعلى هذا الأساس يعارض الباحث عبد القادر الفاسي الفهري كل من يدعي أن العربية لغة خاصة، يقول مبيناً : "العربية ليست، كما يدعي بعض اللغويين العرب، لغة متميزة تنفرد بخصائص لا توجد في لغات أخرى، ومن ثمة لا يمكن وصفها بالاعتماد على النظريات الغربية التي بنيت لوصف لغات أوروبية، بل العربية لغة كسائر اللغات البشرية. فاللغة العربية بصفها "لغة" تنتمي إلى مجموعة اللغات الطبيعية وتشارك معها في عدد من الخصائص (الصوتية والتركييبية والدلالية)، وتضبطها قيود ومبادئ تضبط غيرها من اللغات، وبصفها "عربية" تختص بمجموعة من الخصائص التي لا توجد في كل اللغات، وإنما توجد في بعض اللغات .." (20) . ويوضح الباحث مصطفى غلفان أكثر هذه الوضعية التي يعانها القارئ إزاء الحداثة الغربية أو التراث العربي : "إن هؤلاء اقتضوا على رؤية الفكر اللغوي العربي القديم من خلال نموذج لساني حديث في إطار قراءة ساذجة تنفق عند حدود التنويه بالقديم وتمجيده دون استنتاج ما يمكن من بلورة البحث اللساني نحو آفاق منهجية جديدة أفضل" (21)، ويضيف :

"إننا عندما نقول بأن النحو العربي بنيوي في أسسه المنهجية والنظرية ثم نعود فنبين بأنه توليدي تحويلي في أصوله ومصطلحاته، تقع دون شك في مفارقة منهجية ومغالطة ابستمولوجية، إنَّ ما يكون بنيويا تصنيفيا لا يمكنه أن يكون في الوقت ذاته توليديا تحويليا نظرا لاختلاف الأسس النظرية والمنهجية بين التصورين"⁽²²⁾. وهذا في إشارة منه إلى الدراسات التي تحاول أن تتخطى الجسر الثقافي والمعرفي لتبني جسرا وهميا تخاله تأصيله شرعيا.

وللتوضيح أكثر عن المفارقة في قراءة الحداثة نسوق موقفا لأحد الباحثين وهو يصف لنا المغالطة الموجودة في أذهان الكثير: "إن الإسهامات اللغوية لأسلافنا المفكرين في التراث العربي، لم ينل البحث فيها ما يستحقه من عناية واهتمام، فما زالت مجالات كثيرة في التراث اللغوي بكرًا تحتاج إلى نظرة لغوية علمية واعية وإن وجدت هناك أبحاث لغوية ذات قيمة إلا أنها محمولة على الرصيد المعرفي للتراث العربي، وتجتر عطاء معرفيا لأسلافنا الباحثين، ولم يخرج جهدا إذ ذاك من عملية نقل أو تصنيف دون أن يكون لروح العصر الحديث لمسات على هذا التراث ليبعث فيه التجديد. وفي غمرة الصراع بين دعاة الأصالة وأنصار المعاصرة يضيع البحث اللغوي، ويتجرد من كل خلفية علمية حضارية، فإذا نظرنا إلى المعول عليه عند دعاة الأصالة، فإنه لا يعدو أن يكون جردا سلبيا رتبيا دون أدنى جهد لخلق تلك الرتبة والولوج داخل التراث المعرفي لبحث بنيته الداخلية لكي يسهم في تحقيق النظرية اللسانية العامة، أما فئة أنصار المعاصرة فإنها أقحمت المعطيات اللسانية الغربية في دراستها للظواهر اللغوية العربية، دون أدنى اعتبار لأصالة وخصوصيات الفكر واللسان العربيين، وهذا الخلل المنهجي أحدث قطيعة معرفية بين التراث العربي والاحتياجات العلمية اللغوية للإنسان المعاصر، وكان وراء التخلف في مجال البحث العلمي اللغوي المعاصر عند الدارسين العرب، بينما إذا نظرنا - على سبيل المقارنة - إلى الفكر اللغوي الغربي فإننا لا نلمس تلك القطيعة المعرفية بين تراثه العلمي واللساني، ومتطلبات العصر اللغوية، ولذلك جاءت أبحاث الدارسين في الغرب امتدادا لجهود أسلافهم اللغويين، وكانت نظرياتهم تنويعا لتراكمات معرفية في تراثهم التاريخي. وإذا أردنا أن نؤسس فكرا عربيا معاصرا في مجال البحث اللغوي، فإننا ملزمون ضرورة بالقيام بعملية جرد للفكر اللغوي لتراثنا العربي، وتمحيصه وتحديد مجالاته وفرز عطاءاته الإيجابية وسقطاته على مستوى الأسس المعرفية في الموضوع والمنهج، وهذا لا يتم إلا بعودة تفويجية حضارية إلى الفكر العربي بشكل عام، والفكر اللغوي بشكل خاص، وتم هذه العودة عبر تتبع المسار التطوري للدرس اللغوي عند العرب الأقدمين والبحث عن الأسس المعرفية في الموضوع والفلسفية التي انبنى عليها التراث الفكري العربي .. فنحفظ أصالة تراثنا المعرفي ونقف على المنهج الفكري الذي كان يشرف على تأطير الأبحاث والدراسات في هذا التراث، وبذلك يتحقق مشروع النظرية اللسانية العربية المعاصرة، ويظهر منهجا في مجال العطاء الفكري الإنساني، وبالتالي تكون شرعية النشأة على المستوى المعرفي. هذا المشروع اللساني العربي لا يستقيم له أمر إلا إذا أخذنا بما حققته النظريات اللسانية الغربية، واستوعبنا مادتها استيعابا واعيا، وحاولنا تكييف هذه النظريات مع خصوصيات

اللسان العربي في المجالات المختلفة، وأجرينا إسقاطات منهجية على التراث اللغوي العربي بعد تقويمه وتمحيصه من أجل بعثه بعثاً جديداً وإعادة صياغته صياغة تدفعه لمواكبة التطور الحضاري لمجتمع البشرية، مع ضرورة الأخذ بالمناخ الفكري... " (23).

نموذج المرايا المقعرة لعبد العزيز حمودة :

يعد مشروع الباحث عبد العزيز حمودة أهم هذه الأعمال التي تقر بتأسيس شرعية التراث وتحذر بشدة من مطبات القند الغربي المعاصر، وقد تشكل مشروعه هذا في ثلاثة كتب يتقدمها (المرايا المحدبة)، وفيه حديث عن التحولات المعرفية للنظرية النقدية الغربية، يليها كتاب (المرايا المقعرة) تنمة للعمل الأول بل ولوجاً مباشراً لمحاولة إيجاد البدائل فيما أسماه (نحو نظرية نقدية عربية)، أما الكتاب الثالث فقد حوى بين طياته النتائج المتوصل إليها في صيغة الخروج من المشكل الغامض إلى البيان الواضح فسماه (الخروج من التيه). وعليه فقد اخترت المرايا المقعرة عينة للدراسة؛ ذلك أنه يروم - في فصل منه - التأسيس لنظرية لغوية عربية تتأسس فيها المقولات اللسانية التي تعد في نظره أشد عصرنة بدءاً بالعلامة اللغوية ومفهوم النظام مروراً بقضية الاعتبارية وغيرها من تلك المقولات.

ينطلق الباحث في مقدمة كتابه من وصف الحالة المرهقة للنقاد العربي في الوقت الحالي فيقول: "من المتيقن عليه، منذ أفلاطون حتى الآن .. أن الناقد وسيط بين النص والمتلقي، ولقد كانت الاختلافات الأساسية بين مذهب نقدي ومذهب آخر، تدور في محورها حول ما يمكن أن يبيح به الناقد، من داخله أو من واقعه الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، عند تعامله مع النص" (24) في إشارة منه إلى سلبيات البنيوية، ثم يستطرد موضحاً: "نعم هناك أزمة نقل للمصطلح النقدي، لكن أزمة المصطلح لم تكن أبداً أزمة مصطلح نقدي عربي، فالمصطلحات التي أفرزتها الحداثة الغربية في تحليلاتها في المدارس النقدية الحديثة من بنيوية وتفكيك تثير أزمة عند قراء الحداثة الغربية ذاتها .." (25)، ثم يقول: "... فالمصطلح الحداثي الغربي الذي يستخدمه الحداثيون العرب يعزل أولاً عن دلالاته المعرفية والثقافية، ويتقى من شوائب واقعه ليتم استخدامه في الواقع العربي المختلف" (26). ولا يقف عند هذا الحد في ادعاءاته، بل يكشف عن أمر مهم وهو أن القراءة التي قدمها الحداثيون مبنية على هدف أضحي يميح التراث؛ وهو تأسيس شرعية الحاضر الغربي في ضوء التراث العربي، فهو في أحايين يفاجأ بقراءة التراث لتعزيز وجهة نظر حداثية محدودة، أو ينبأ بأن هؤلاء يعودون إلى الماضي ليؤسسوا شرعية الحاضر وليس شرعية الماضي. وبطريقة معينة يحاول الباحث أن يبني رؤيته وفق منطق يقر بوجود قراءة البحوث في تربتها التي أنشأتها، ولذلك نجده يشدد اللهجة ضد هؤلاء حين يقدم الحجج والبراهين وعن كان قد بالغ في البعض منها *.

إن الانطلاق من الواقع المؤسسي أو البناء الثقافي والحضاري للغة المعينة أو معرفة خاصة أو ما أسماه الباحث بالخصوصية الحضارية والثقافية، معناه فهم المعرفة داخل هذا البيت

وليس خارجه، لكن الإشكال الذي وقع فيه الباحث - وهو يؤمن تمام الإيمان بأن شرعية التراث تستمد من داخل منبت الحضارة العربية - هو أنه رام التأسيس للشرعية التراثية من خلال الأبحاث التي قدمها علماء اللغة الغربيون، ويتضح ذلك حين يصل الباحث إلى الممارسة من خلال دعوته لنظرية نقدية عربية تفتتح بالنظرية اللغوية، فحين ينهي مشروعه التأسيسي ببيان الفروق الحضارية بين المواقف العربية في التراث ونظيراتها الغربية المعاصرة، يقدم وجهة نظره في قراءة التراث العربي، فيقول: "هل قدم - أي سوسير Saussure - شيئاً في نظريته عن اللغويات العامة لم يتطرق إليه بلاغي عربي أو أكثر؟"، ثم يستطرد في ذكر الظروف التي كان يعيشها العلماء آنذاك فيقول: "في ضوء ذلك الجدل الذي كان محتتما في عصر الجاحظ، وجد البيانون العرب أنفسهم يتحركون في اتجاه الصياغة وليس المعاني التي سبقتهم إليها الأولون .. والجاحظ هنا لا يختلف في موقفه كثيراً عن موقف الشكلية الروسية أو النقد الجديد .." (27)، ويقول في موضع آخر مبيناً جهود الإمام الجرجاني: "كأنّ نظرية النظم كما قرّرها عبد القاهر الجرجاني قد فكر فيها داخل الحقل المعرفي البياني .. أما المنطق اليوناني فلم يكن له أثر في هذه النظرية .." (28).

وهذه النصوص تثبت بشكل أو بآخر التناقض بين المقدمات والنتائج كما يقول هو، فمن خلال النموذجين الذين رأيتهما مناسين لإمالة اللثام عن هذا التناقض، نلاحظ بشكل جلي أنّ الباحث لم يتخلص في مشاريعه - كغيره من الباحثين الذين سبقوه - من حكر النظريات الغربية، فهو في موقف سابق له أقرّ بعدم استعادل التراث لتأسيس شرعية الحاضر، ثم في مشروعه الأخير يرفض نهائياً هذه النظريات، لكن مواقفه السابقة مع الجاحظ أو الجرجاني تثبت أنه يقرّ بشرعية النظريات الغربية، بل يعود ويستغل بدوره التراث لقراءة النظريات الغربية، وذلك حين يقرّ أنّ الجاحظ مثلاً في منحاها اللفظي يشبه الشكلية الروسية، وفي موقف سابق يقرّ بأنّ المباحث البلاغية ابتداءً من الجاحظ لم يترك فيها شيئاً مما ذكره سوسير، فبأيّ نظرية سيأخذ القارئ؟، هل سيعيد النظر أولاً في الفرق الجوهرية بين مدرسة سوسير والمدرسة الشكلية؟ أم أنه سيعاود النظر في رؤية الجاحظ التي يعتقد الباحث بأنها لفظية؟.

ويمكن أن نسوق أمثلة كثيرة من (المرايا المقعرة) حول الموضوعات التي ساقها الباحث في هذا الموضوع منها على سبيل التمثيل مفهوم النظام في النظرية اللسانية الغربية؛ حين يؤكد سوسير أن اللغة في حقيقتها نظام من العلامات وتتحدد قيمة كل علامة داخل هذا النظام من خلال المخالفة والمجاورة، وقد تمكن الباحث عبد العزيز حمودة من تحديد معالم البنيوية في بداية الفصل قانداً: "فالقول إن اللغة نظام اجتماعي يكتسب قوة العرف الاجتماعي مثلاً حدد الاتجاه الأساسي للدراسة في البنيوية اللغوية والبنيوية الأدبية فيما بعد باعتباره البحث في النظام وطريقة أدائه، أي أن البحث في هذين المجالين، انطلاقاً من اعتبار اللغة نظام علامات، يركز على كيفية حدوث الدلالة أو المعنى وليس على ماهية الدلالة أو المعنى، يركز على شبكة العلاقات الداخلية للنص اللغوي والتي تمكنه من الدلالة" (29). غير

أنه حين يصل إلى مرحلة الحسم في قراءته للتراث العربي وتأسيس شرعيته فلا يقرأه داخل بيته، بل نجده في كثير من الأحيان يقدم وصفا معجميا لغويا لمفردات التراث، فلنتأمل وهو يتعامل مثلا مع نص للجاحظ ويستنتقه على غير محموله، بل وينسبه قهرا لفكرة سوسير البنيوية، وقول الجاحظ هو: "قال بعض جهابذة الألفاظ ونقاد المعاني: المعاني القائمة في صدور العباد المتصورة في أذهانهم والمتخلجة في نفوسهم والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم مستورة خفية وبعيدة وحشية ومحجوبة مكنونة وموجودة في معنى معدومة .. وإنما تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها وإخبارهم عنها واستعمالهم إياها" (30).

يلق الباحث عبد العزيز حمودة معلقا على هذا القول للجاحظ: "في هذا التعريف الذي يبدو للوهلة الأولى بسيطا إلى حد السذاجة، يقدم الجاحظ تعريفا للغة يمكن قراءة عناصر لا تقل (عصرية) عن أي تعريف حديث للغة كأداة اتصال .. كلماته، مثلا، عن (المعاني القائمة في صدور العباد وأذهانهم) يمكن قراءتها، دون كثير شطط، باعتبارها تعريفا مبكرا للعلاقة بين شطري العلامة، الدال والمدلول، من منظور حديث. فالمدلول الذي يتحدث عنه الجاحظ هنا فكرة أو مفهوم، بمعنى أن الدال لا يشير إلى الشيء الحسي، بل إلى فكرته أو مفهومه" (31). إن المتأمل لهذا التعليق يستنتج أمورا كثيرة، أولها أن هذا المفهوم كما أورده في تعليقه قد جرد من لباسه التأصيلي؛ إذ كيف نفسر قول الجاحظ بعيدا عن خلفياته المعرفية التي عادت للجاحظ الطريق للنظر في المعنى بهذا المفهوم، وثانيها أن اكتشاف شطري العلامة من الباحث قد تم بفصل نص الجاحظ عن باقي نصوصه، وليس هذه فحسب، بل وقد فصل أيضا بين الشق الأول من النص والشق الثاني رغم أنهما متكاملان، وثالثها أنه إذا افترضنا أن تأسيس شرعية التراث تكون بمقابلاتها بنظيراتها في المعرفة الغربية، فالأولى أن يكون تعريف الجاحظ هذا قريبا من مفهوم القصدية الذي أرساه درس اللساني التداولي في الثقافة الغربية على يد سيرل وأسوتين اللذين يعتقدان أنه "لا يمكن أن تفهم الحالات الدماغية التي ليست بشعورية بوصفها حالات عقلية أو ذهنية إلا بقدر ما نفهمها بوصفها قادرة، من حيث المبدأ، على التسبب بحالات شعورية .. فالحالة العقلية اللاشعورية - حتى حين تكون لا شعورية - هي شيء من النوع الذي يمكن أن يصير شعوريا .." (32). إذن المعاني القائمة في صدور العباد وأذهانهم تبين العلاقة الاطرادية بين الدال والمدلول فعلا، لكن الجاحظ - منهجيا على الأقل - قصد أمرا آخر، أي إن البنية اللغوية لم تكن هدفه، وإنما هي مدخل ضروري لأي مفهوم نقدي؛ ذلك أنه أكد بأن تلك المعاني موجودة في حالة لا شعورية (بمعنى معدومة) أو خفية مستورة وحين تنزل إلى حيز الشعور يحدث التواصل إن إيجابا وإن سلبا؛ لأن الإنسان - كما عبر عنه الجاحظ - لا يعرف ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره، وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره، ثم تتحكم القصدية وفق مقام معين في تحديد معالم الاتصال، وعلى هذا تأسس مقولة مقتضى الحال عند الجاحظ.

تأسيسا على ما سبق يمكن القول إن تحقيق نظرية عربية بجميع مجالاتها صعب المنال لتشعبها بين صفحات كتب التراث العربي؛ إذ لا يملك أي باحث - وهو يتعامل مع تلك

النصوص - أي أداة منهجية جاهزة حتى يقوّل النص في إطار مفاهيمي معين، وإلا كيف نفسّر مختلف المؤلفات التي حاولت تقديم رؤيتها من خلال نصوص التراث، ثم نجدّها تقدّم موقفها من ذلك النص وليس التنظير المطلوب، وبالإضافة إلى هذا فإننا نعتقد أنه من المجازفة بمكان أن نتخطى حدود المعرفة الغربية لنؤكد بها شرعية تراثنا العربي الذي تأسس على خلفيات بعيدة جدا عن الخلفيات التي تأسس عليها التراث، ولا يمكن أيضا أن نتجاوز سبل التراث لنؤسس شرعية المعرفة الغربية، وإنما يقتضي منا العمل المنهجي أن نضع كل معرفة في إطارها المرجعي والوجودي ليتسنى لنا إنطاقها بما فيها .

هوامش :

- 1 . تتمثل هذه المراحل كما رآها سوسير Saussure، فيما يلي: مرحلة النَّحو أو الأجرومية، ثمَّ مرحلة الفيلولوجيا، وأخيراً المرحلة المرتبطة بظهور اللغة السَّنسكريتية، ومن هنا بدأ التحوُّل اللساني، إذ اكتُشف منهجان: المقارن والتَّاريخي. ينظر في ذلك: Saussure, C.L.G, pp8,16.
- 2 . ذُكر على هامش بحث ميكا افتش أنَّ المقصود بها هو اللغة الكاوية من جزيرة جاوة، واللغة الكاوية، كما ذكر، هي اللغة الجاوية القديمة التي بلغ تميَّزها في القرن الثالث عشر، وقد كتبت بها أقدم النصوص الجاوية... والتَّركيب الصَّوتي والصَّرفي في هذه اللغة له طابع أندونيسي خاصَّ من حيث النَّطق، ولكن من الواضح أنَّ معجمها مدين بالكثير لتأثير السَّنسكريتية (وهو أثرٌ يمكن الرِّبط بينه وبين الدَّور التَّاريخي للثقافة الهندية في الحياة الجاوية). ملكا افتش، اتَّجاهات البحث اللساني، تر/ وفاء كامل فايد، سعد عبد العزيز مصلوح، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2000، ص71.
- 3 . المرجع نفسه، ص65.
- 4 . المرجع نفسه، ص66.
- 5 . المرجع نفسه، ص66، 67.
- 6 . أن روبل، جاك موشلار، التَّداولية اليوم، ص158.
- (7) - Adam schaff, langage et connaissance, édition du seuil, 1977, p23.
- (8) - Ibid, p97
- 9 . محمَّد حسن عبد العزيز، مدخل إلى علم اللغة، ص287.
- 10 . عبد الرَّحمن الحاج صالح، مدخل إلى علم اللسان الحديث(3)، صص24، 25.
- 11 . منذر عياشي، قضايا لسانية و حضارية ، ص11.
- 12 . عبد العزيز حمودة، المايا الحديثة، ص16.
- 13 . عبد السَّلام المسدي، التَّفكير اللساني في الحضارة العربية، الدَّار العربية للكتاب، ليبيا تونس، 1981، صص14، 16. يقصد بالمنهج الذي يناقض تصوُّر سوسير Saussure التَّأكيد على التحوُّلات التَّناسلية. ص16.
- 14 . محمَّد العيد رتيمة، النَّظرية البنوية الوظيفية العربية وتطبيقاتها في الدَّرس اللُّغوي، مجلَّة اللغة والأدب، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، العدد9، 1996، ص8.
- 15 . المرجع نفسه، ص8، 9. ينظر في هذه الفروق، المرجع نفسه، صص10، 14.
- 16 . المرجع نفسه، ص14.
- 17 . المرجع نفسه، ص16.
- 18 . منذر عياشي، اللسانيات والدَّلالة، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1991، ص26. يقول الباحث موضَّحاً موقفه السَّابق: " البحث اللُّغوي عند العرب قام على أنَّ: النَّص هو الدَّافع والمحرِّك لكلِّ الأفكار النَّظرية التي شكَّلت من العمل اللُّغوي مشروعٌ رؤيوي، به يُنشئ الإنسان ذاته، و به يقرأها بوصفه كائناً لغوياً، ومن خلاله ينظر إلى العالم ويتعامل معه... ". ينظر، صص14، 15. بتصرُّف.
- 19 . محمَّد العيد رتيمة، التَّحليل اللُّغوي ومفهوم النصِّ، مجلَّة اللغة والأدب، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، العدد8، 1996، صص37، 38. وهناك بعض المواقف الشَّبيهة بهذا الموقف، ينظر صالح بلعيد، التَّراكيب النَّحوية وسياقاتها المختلفة عند الإمام الجرجاني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص54.

- وكذلك الباحث "جعفر دك الباب"، يقول: "وهكذا نرى أنَّ النَّظْريَّة اللُّغَوِيَّة التي وضعها الإمام عبد القاهر الجرجاني .. قد جاءت بنفس الأسس التي تقوم عليها نظرية القواعد التَّحوِيلِيَّة التَّوْلِيدِيَّة ..". جعفر دك الباب، الموجز في شرح دلائل الإعجاز، مطبعة الجليل، دمشق، ط1، 1980، ص123.
20. عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، ص56.
21. مصطفى غلفان، اللسانيات العربية الحديثة، ص31.
22. مصطفى غلفان، اللسانيات العربية الحديثة، ص158. ينظر مثلاً المثال الذي أعطاه من مقال المنصف عاشور يخلط فيه بين مصطلحات كثيرة، صص158، 159.
23. منقور عبد الجليل، صص11، 12.
24. عبد العزيز حمودة، المراسم الحديثة، من البنية إلى التفكيك، عالم المعرفة، الكويت، 1998، ص25.
25. المرجع نفسه، ص33.
26. المرجع نفسه، ص34.
- ❖ من بين هذه الحجج، نجده مثلاً يتحدث عن دور المخابرات الأمريكية والإسرائيلية في سيطرة الغرب على الروس والعرب بواسطة الثقافة، انظر المرجع نفسه، صص74، 83. وقد وظَّف الباحث بعض العبارات الدالة على هذا التوجه من قبيل: "يضع رقبة الثقافة العربية طائناً مختاراً تحت سيف الهيمنة الغربية"، ينظر ص35.
27. عبد العزيز حمودة، المراسم المقعرة، صص200، 276.
28. المرجع نفسه، صص216، 217. وقد أكَّد في أكثر من موضع إلى تشابه الأفكار، وأحالنا على مفهوم دلَّ كما ورد عند سوسير، وناقش مسألة تحقيق الدلالة وإفادتها، وذلك حينما يحيلنا على قول الجاحظ: كلما كانت الدلالة أوضح وأفصح كانت الإشارة أبين وأنور (الدلالات الخمس)، علماً أن سوسير ناقش الدلالة على مستواها اللغوي فقط، وهو ما سمَّاه الجاحظ بدلالة اللَّفْظ والخط، ينظر ص224.
29. المرجع نفسه، ص203.
30. الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص56.
31. عبد العزيز حمودة، المراسم المقعرة، ص223.
32. جون سيرل، اللغة والعقل والمجتمع، صص129، 130.

- وكذلك الباحث "جعفر دك الباب"، يقول: "وهكذا نرى أنَّ النَّظْريَّة اللُّغويَّة التي وضعها الإمام عبد القاهر الجرجاني .. قد جاءت بنفس الأسس التي تقوم عليها نظرية القواعد التحويلية التوليدية ..". جعفر دك الباب، الموجز في شرح دلائل الإعجاز، مطبعة الجليل، دمشق، ط1، 1980، ص123.
20. عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، ص56.
21. مصطفى غلفان، اللسانيات العربية الحديثة، ص31.
22. مصطفى غلفان، اللسانيات العربية الحديثة، ص158. ينظر مثلاً المثال الذي أعطاه من مقال المنصف عاشور يخلط فيه بين مصطلحات كثيرة، صص158، 159.
23. منقور عبد الجليل، صص11، 12.
24. عبد العزيز حمودة، المراسم الحديثة، من البنية إلى التفكيك، عالم المعرفة، الكويت، 1998، ص25.
25. المرجع نفسه، ص33.
26. المرجع نفسه، ص34.
- ❖ من بين هذه الحجج، نجده مثلاً يتحدث عن دور المخابرات الأمريكية والإسرائيلية في سيطرة الغرب على الروس والعرب بواسطة الثقافة، انظر المرجع نفسه، صص74، 83. وقد وظَّف الباحث بعض العبارات الدالة على هذا التوجه من قبيل: "يضع رقبه الثقافة العربية طائعا مختاراً تحت سيف الهيمنة الغربية"، ينظر ص35.
27. عبد العزيز حمودة، المراسم المقعرة، صص200، 276.
28. المرجع نفسه، صص216، 217. وقد أكَّد في أكثر من موضع إلى تشابه الأفكار، وأحالنا على مفهوم دلّ كما ورد عند سوسير، وناقش مسألة تحقيق الدلالة وإفادتها، وذلك حينما يحيلنا على قول الجاحظ: كلما كانت الدلالة أوضح وأفسح كانت الإشارة أبين وأنور (الدلالات الخمس)، علماً أن سوسير ناقش الدلالة على مستواها اللغوي فقط، وهو ما سمّاه الجاحظ بدلالة اللفظ والخط، ينظر ص224.
29. المرجع نفسه، ص203.
30. الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص56.
31. عبد العزيز حمودة، المراسم المقعرة، ص223.
32. جون سيرل، اللغة والعقل والمجتمع، صص129، 130.