ما النّاقد؟..

الحلقة 3-3

قراءة تأسيسيّة في نقد النّقد

د. عبد الواسع الحميري

إنّ من شأن سؤالنا الماهويّ عن النّاقد: ما النّاقد؟ أنّه سؤال يتعلّق, في الأساس, بهويّة الفاعل النّاقد خلال فعله النّقديّ الذي يمارس الآن -هنا, وما يمكن أن يكونه هذا الفاعل خلال فعله النّقديّ ذاته, وانطلاقاً من هذا الفعل, أو كما هو حال هذا الفاعل خلال فعله, وليس خارج إطار فعله.

على أنّ ما نعنيه بالهويّة هنا, الهويّة النّقديّة بوصفها هويّة نصيّة لهذا الفاعل؛ شكل وجوده النّصّي أو اللّغويّ, في علاقته بشكل وجوده التّاريخيّ أو الخارج نصّي. وهذا يقتضي منّا الانطلاق في عمليّة الكشف عن هويّة هذا الفاعل من طبيعة فعله النّقديّ ذاته الذي يمارس, أي من طبيعة العلاقة التي تنشأ بينه كفاعل وما يفترض أنّه فاعل فيه, وأنّه فاعل به, وأنّه فاعل له أو لأجله, أي من شبكة العلاقات المتآينة أو المتزامنة التي يفترض أنّها تنشأ بينه كفاعل (قارئ) وما هو فاعل (قارئ) فيه, وما هو فاعل (قارئ) به, وما هو فاعل له أو لأجله, باعتبار أنّ كلّ فعلٍ (أيّاً يكن نوعه) هو دوماً فعلٌ في شيءٍ ما (مادّة), وكلّ فعلٍ في شيءٍ ما, هو, بالضّرورة, فعلٌ بشيءٍ آخر (بأداة), وكلّ فعلٍ في شيءٍ, بشيءٍ, هو فعلٌ لأجل شيءٍ وفي سبيله, أو هكذا يفترض, وإلاّ مثّل ضرباً من العبث.

ويمكننا أن نطلق على الشّيء بمفهومه الأوّل, الشّيءَ المادّةَ (النّصيّة), وعلى الشّيء بمفهومه الثّاني, الشّيءَ الأداةَ (آلة القراءة النّقديّة المنهجيّة), وعلى الشّيء بمفهومه الثّالث, الشّيءَ الغرَض أو الغاية أو المقصديّة الكامنة وراء عمليّة القراءة النّقديّة.

ـ٤ـ
النّاقد المؤسّسي

حتى نتمكّن من الإجابة عن هذا التّساؤل, بشكل أكثر عمليّة وشموليّة, نقول: يختلف موقف النّاقد قديماً عن موقفه حديثاً, من حيث إنّه ظلّ يمثل قديماً دور الوصاية / الأبوّة على النّص (بوصفه نصّ المحاكاة والتّمثيل) الذي بقي مهيمناً في السّاحة الثّقافيّة العربيّة- وربّما العالميّة- حتى مطلع عصر النّهضة الأوربيّة, وظهور تيّارات جديدة مناوئة لهيمنة هذا النّص, ليُقَوِّمَ (النّاقدُ القديمُ) واقعَ النّص أو الواقع النّصيّ, في ضوء واقع الحياة التي يحياها خارج النّص, أي ليصدر حكماً معياريّاً على القيم النّصيّة في ضوء القيم (الخارج نصيّة) السّائدة في الواقع الذي يحكيه عالم النّص, وهي القيم ذاتها التي ظلّت تفرض شروطها على كلّ قيمة نصيّة, فكأن تحوّل النّاقد إلى العالم النّصيّ إذن, لم يكن يهدف من ورائه إلى تحقيق أيّ شيءٍ يتعلّق به هو ذاته, بمعنى: لم يكن هدفه الكشف والاكتشاف: الكشف عن ذاته لاكتشاف إمكاناته, إضافةً إلى اكتشاف نظام الكشف المعرفيّ عن الذّات وعن العالم, بل ظلّ يهدف إلى فرض وصايته على النّص, وتصحيح مساره النّصيّ, بحيث يضمن له تحقيق قدر من التّناغم والانسجام في العالم النّصيّ أو النّصوصيّ السّائد في مجتمعه, وهو ما اقتضى تقويم النّصوص, أو ما اعوجّ منها: عن طريق إصدار حكم إدانة عليها, وأنّها قد خرجت على معيار النصيّة السّائدة, أو عن بعض مبادئ التّنصيص السّائدة في زمن قراءتها, مقابل إصدار حكم آخر لصالح نصوص أخرى بأنّها قد التزمت تلك المبادئ بهذا القدر أو ذاك.

لقد كان الهدف الرّئيس للنّاقد إذن تصحيح المسار النّصيّ, وإضفاء طابع الشّرعيّة على تلك النّصوص, ودمجها في العالم النّصوصيّ لمجتمعه, لقد كان النّاقد القديم إذن يمارس دور الوصاية / الأبوّة / السّلطة, ليس فقط على نصوص الكلام التي صارت مع تقادم الزّمن, واتّساع المسافة بينها وبين مؤلّفيها, نصوصاً يتيمةً؛ كونها قد فقدت أبوّة مؤلّفيها, أو صارت بالأحرى, بدون«أب» يدفع عنها شرور القراءة النّقديّة السّيئة. بل ظلّ يمارس سلطته على كلّ منتجي النّصوص من الشّعراء والمبدعين أو الفنّانين الذين مجال إبداعهم الكلام, أو مادّة إبداعهم اللّغة؛ باعتبار أنّ النّاقد هو ناقد لكلّ الفنون القوليّة أو التّشكيليّة: شعر, موسيقى, رسم, أو نحت ...الخ (١).

وهو ما يعني أنّ النّاقد القديم لم يعد ينظر إلى النّص كغاية في ذاته, بل فيما يؤدّي إليه من نتائج على مستوى السّلوك الإنسانيّ, فما هو مهمّ (بالنّسبة للنّاقد) هو السّلوك الإنسانيّ (النّاجم عن الخطاب الأدبيّ), وليس الخطاب الأدبيّ ذاته (٢). أي أنّ مركز الفعاليّة النّقديّة القديمة لم يكن النّص أو الخطاب في ذاته, بل ما يترتّب عليه أو ما يحدثه النّص أو الخطاب من أثر سلبيّ في الجمهور المتلقّي.

(٤-١)

ولكي نوضّح هذه الحقيقة يمكننا التّوقّف عند موقف أفلاطون الذي ميّز فيه بين الكلام المنطوق, والكلام المكتوب, وثمّن الرّسم, تمييزاً انتقص فيه من قيمة الكلام المكتوب, على النّحو الذي يكشف عنه قوله:»ليس بإمكاني- يا فندريس- أن أومن بأنّ الكتابة, ولسوء الحظّ, تشبه الرّسم؛ وذلك لأنّ إبداعات الرّسام لها موقفٌ من الحياة, ومع ذلك, فإنّها تلتزم صمتاً مهيباً, إذا ما وجّهتَ إليها سؤالاً. والشّيءُ نفسه, يمكن أن يقال عن الكلام المنطوق, ويخيّل إليك أنّه يفكر, ولكنّك إذا ما استجوبته, بقصد استيضاح أمر ما, فإنّه يقول الشّيءَ نفسَه دائماً, وحين يكتب فإنّه بسياق إلى هؤلاء الذين يفهمونه, وأولئك الذين لا يفهمونه, فليس له تحفّظ, أو توارٍ تجاه طبقات الأشخاص المختلفة, وإذا ما عُورض أو أُسيءَ فهمُه ظلماً, فإنّه يحتاج إلى أبيه لكي يحمي ذريّته؛ فهذه الذّريّة لا تستطيع الدّفاع عن نفسها (٣).

ما يحتّم علينا أن نسأل: لكن ما الذي عناه أفلاطون بكلمة«أب» في سياق كلامه السّابق؟ هل عنى بها النّاقد, أو القارئ المتخصّص عموماً؟ أم عنى بها مؤلّف النّص أو كاتبه الأساس؟ وإذا كان قد أراد بها النّاقد, على وجه الخصوص, فما الذي جعل أفلاطون يمنح حقّ الوصاية / الأبوّة على نصّ الكلام المكتوب للنّاقد بالذّات؟!

نعتقد أنّه أراد بها النّاقد بالذّات, ويرجع ذلك, في تقديرنا, إلى أنّه قد رأى في النّاقد الشّخصَ المؤهّل أو القادر- باستمرار - على فكّ شفرة النّص, واكتشاف أسراره, والوقوف- من ثمّ- على حقيقة نواياه, ومن ثمّ, على حقيقة الخطر القادم من النّص (بخاصة نصّ الكلام الأدبيّ) على المجتمع, ليبدو النّاقد بهذا, وقد غدا يمثّل- في وعي أفلاطون- صمّام أمان المجتمع, وحامي حمى مؤسّسات الدّولة.

على أنّ ما يؤكّد هذا, من جهة ثانية, أنّ أفلاطون كان هو المفكّر الوحيد الذي اتّخذ موقفاً من خطر الشّعر, ذهب فيه إلى حدّ إقصائه من النّظام المدنيّ, بسبب احتماليّة تأثيره الضّار في حياة المجتمع. ومن هنا رأيناه ينظر إلى النّاقد, بوصفه حارساً للمصلحة العامّة (للمجتمع والدّولة), وإلى الأدب ومنتجيه ومستهلكيه جميعاً, في ضوء مستلزمات نظام الدّولة ككل (٤). باعتبار أنّ ثمّة نظاماً كلّيّاً شموليّاً (مطلقا) هو نظام الدّولة الذي يجب أن ينطوي على عدد من الأنظمة الكلّيّة أو الشّموليّة الأخرى, ومن بينها جميع أنظمة القول السّائدة, في مرحلة اجتماعيّة معيّنة, بوصفها أنظمة تواصل تراتبيّ, أي تعتمد مبدأ التّراتب القهريّ, وتصنيف النّاس- على مستوى عمليّة الإرسال والتلقّي- إلى ثلاث فئات:

١- فِئة المبدعين / الكتّاب: منتجي (نصوص) الكلام الإبداعيّ المتسلّط (بوصفهم مَنْ تنهض فيهم سلطة البيان المهدِّدة سلطةَ ذوي الأقدار في المجتمع). ومهمّة هؤلاء يجب أن تقتصر- حسب أفلاطون- فقط على تجسيد الأخلاقيّة المدنيّة التي تتبنّاها, أو تتبنّى إقامتها الدّولة, وإن لم تكن قد أقامتها بالفعل.

٢- وفئة القرّاء العاديّين من ذوي الثّقافة المحدودة الذين لا يدركون مكر الفئة الأولى, وقدرتها على تسخير سلطة القول في تحقيق مآرب خاصّة بها؛ فهم لا يمتلكون وعياً كافياً كوعي أيّ من أفراد الفئة الأولى (الكتّاب) أو الثّالثة (فئة النّقاد), وهؤلاء تقع مسؤوليّة حمايتهم من خداع الفئة الأولى- وتحصينهم ضدّ الفساد, وسوء الفهم, أو ضدّ تشويش الذّهن, وتزييف الوعي الذي قد تحدثه القراءة القاصرة لنصوص الكلام (الأدبيّ) التي ينتجها أفراد الفئة الأولى - على أفراد الفئة الثّالثة (النّقاد) الذين يعملون ضمن مؤسّسات الدّولة, وبتوجيه وإشراف مباشرين من رموزها.

٣- ثمّ فئة القرّاء المحترفين (النّقاد) البصراء باللّغة؛ القادرين دوماً على فكّ شفرتها, وجميع أنظمة القول الذين تنهض فيهم إمكانات المبدعين أنفسهم وزيادة, أو الذين يمتلكون خبرةً في قراءة نصوص الأدب لا تقلّ عن خبرة الكتّاب أنفسهم (٥) بل تزيد عن خبرة الكتّاب أنفسهم, من حيث إنّ معرفتهم, يجب أن تشمل جميع نصوص القراءة في لغة الكتابة, أو من حيث إنّهم تسكنهم نصوص القراءة / الكتابة (المعياريّة) في لغة معيّنة, وتظلّ حاضرة في وعيهم حضوراً طاغياً, يجعل لها الأولويّة دون غيرها من النّصوص, لذلك فهم الأقدر- دوماً- على حفظ كيان / نظام الدّولة والمجتمع من التفكّك, بحكم أنّهم الأقدر- دوماً- على حفظ أنظمة / أبنية القول / التّفكير السّائدة في النّطاق الاجتماعي لتلك الدّولة؛ فلكي نحفظ أو نحافظ على نظام العلاقات الاجتماعيّة القائمة بين أفراد المجتمع, علينا أن نحفظ أو نحافظ على بنية / نظام التّفكير / التّعبير السّائدة في ذلك المجتمع, فهم (أي النّقاد) يحرسون أنظمة الدّول / المجتمعات, من خلال حراستهم لأنظمة التّفكير / التّعبير السّائدة في إطار تلك الدّول أو المجتمعات, لذلك فهم يعملون دوماً, بوصفهم جزءاً أساسيّاً من النّظام الاجتماعيّ العامّ للدّولة, أو من المؤسّسة الرّسميّة للدّولة, ومن ثمّ, فلا غرابة إذن أن ينيط بهم أفلاطون دور الرّقابة على ما يجري في سوق التّداول الثّقافيّ, وتوجيه مساره في الاتّجاه الصّحيح الذي يحفظ مصلحة الأمّة, إضافةً إلى دورهم في رسم ملامح المستقبل, على الأقلّ, بالنّسبة إلى الشّعراء, ومراقبة حركة سيرهم صوبه؛ وذلك بحكم أنّهم (النّقاد) الفئة الأقدر على تمثّل المثال, وترسيخ صورته في الوعي الجمعيّ لأفراد المجتمع الذي ينتمون إليه؛ لأنّ من شأن المثال (النّص الشّعريّ السّابق) أنّه يكشف للشّاعر المبتدئ ما ينبغي عليه أن يحاكيه, وما ينبغي عليه تجنّبه, فالنّاقد إذن يتّجه- خلال فعله النّقديّ - صوب المستقبل, ويكتب لكي يساعد الشّعراء على إنتاج عمل جديد. وبقدر ما يلتفت النّاقد إلى الوراء, فإنّ ذلك يكون, فقط, من أجل تقديم نماذج بلاغيّة لأعمال لم تكتب بعد, فليس للنّص, بوصفه موضوعاً للدّراسة والتّأمّل النّقديّ, أهميّة في هذا المنظور النّقديّ, في ذاته, وذلك لأنّ الأدب لا ينظر إليه كغاية في ذاته, بل من زاوية ما يؤدّي إليه من نتائج على مستوى السّلوك الإنسانيّ, فليس العمل الأدبيّ موضوعاً للتّأمّل (النّقديّ), ومن ثمّ, ليس وحدة قوّة تمارس سلطتها على العالم باتّجاه معيّن, والمدى أو الأفق الذي يُشَيِّئُ فيه الخطاب في شكل نصّ مكتوب, هو مقياس ضعفه؛ إذ يتجمّد هذه المرّة في حروف, ولن يعود بإمكان الكلام (المكتوب طبعا) أن يدافع عن نفسه بمواجهة استعمال, أو تكييف عباراته لأناس متنوّعين, يرغب في مخاطبتهم, فهو (نصّ الكلام المكتوب) لا يستطيع أن ينتهز الفرص, أو أن يحبط عصياناً (ضدّ قوله). وباختصار, فإنّه, بسبب افتقاره إلى القدرة على التكيّف مع الظّرف, يفقد قدرته على صياغة الظّرف, حسب صورته الخاصّة (٦).

لذلك يمكن القول, خلاصةً لما سبق: إنّ الحطّ من قيمة الكلمة المكتوبة, كما يتّضح من كلام أفلاطون السّابق, إنّما يمثّل النّقد الموجّه لاستجابة القارئ, في نمطها الكلاسيّ: فموقف أفلاطون من الاستجابة (النّصيّة أو التّناصيّة) وموقفه من النّص المكتوب, يسيران متوازيين: فالاستجابة, بالنّسبة له, تعني ما يحدثه النّص على السّلوك الإنسانيّ من تأثير.

وهذا يقتضي أنّ الاستجابة عند أفلاطون, إنّما هي استجابة سلوكيّة, وليست استجابةً لغويّةً, أي أنّها ليست من جنس فعل التكلّم اللغويّ نفسه, وما هو مهمّ أساساً, بالنّسبة إلى النّاقد, في منظور أفلاطون هذا, هو السّلوك الإنسانيّ النّاجم عن تأثير نصّ الكلام, وليس النّص نفسه, أو في ذاته (٧). أي أنّ مركز الفعاليّة النقديّة القديمة لم يكن نصّ الكلام في ذاته, بل ما يترتّب عليه, أو ما يحدثه من أثر سلبيّ في الآخرين (بوصفهم مواطنين) في الدّولة التي تنيط مسؤوليّة الدّفاع عنهم, وحمايتهم من تضليل الشّعراء وخديعتهم بالنّقاد, بوصفهم جزءاً من مؤسّسة الدّولة».

(٤-٢)

لكي نوضّح ما نعنيه بهذه القضيّة يمكننا التّوقّف عند موقف نقّاد البيان قبل عبد القاهر الجرجانيّ الذين تحوّلوا ؟ بفعل خضوعهم المطلق لسلطة المؤسّسة- إلى مكوّن من مكوّناتها, ومن ثمّ, إلى مجرّد أدوات تملي من خلالهم شروطها على الشّعراء, ومن هنا رأيناهم- بعد أن كانوا قد أقرّوا من حيث المبدأ توزّع الشّعر بين المديح والهجاء- يحصرون « طريقة الشّعر المحمودة» في المديح فقط, فأخذوا يشنّعون على بعض الشّعراء الذين أمعنوا في الخروج على «طريقة الشّعر المحمودة» إلى الهجاء, على حدّ قول أحد هؤلاء النّقاد. ومن هؤلاء الشّعراء ابن الرّومي الذي أنكر عليه نقّاد البيان الذين عبّر عنهم المرزبانيّ بـ» أهل الأدب» خبث لسانه, وكثرة هجائه للخلفاء والأمراء والقوّاد, حتى جعلوه في ذلك ؟ كما يقول المرزبانيّ- أوحد لا نظير له, ويضربون عن إضافة البحتريّ إليه (في الهجاء) وإلحاقه به مع إحسان ابن الرّومي في إساءته, وقصور البحتريّ عن مداه فيه, وأنّه لم يبلغ فيه مبلغه في دقّة معانيه, وجودة ألفاظه, وبدائع اختراعاته؛ لأنّ البحتريّ قد هجاء نحواً من أربعين رئيساً, منهم خليفتان هما: المنتصر والمستعين, وساق بعدهم الوزراء ورؤساء القوّاد ومن جرى مجراهم من جلّة الكتّاب والعمّال ووجوه القضاة والكبراء, بعد أن مدحهم وأخذ جوائزهم, وحاله في ذلك- كما يقول المرزبانيّ- ينبئ عن سوء العهد وخبث الطّريقة»(٨).

وإذا كان نقّاد البيان قد حصروا « طريقة الشّعر المحمودة» في « المديح» وفي المديح الخالص فقط, فإنّ ذلك يعني أنّ شروط ومقوّمات شعريّة الخطاب المدحيّ قد عمّمت في الوعي النّقدي البيانيّ, لتغدو هي نفسها شروط ومقوّمات شعريّة الخطاب الشّعريّ بشكل عام.

ومن هنا رأينا من جملة الشّروط التي اشترطها نقّاد البيان, فيمن يتعاطى البيان من الشّعراء:

١. أن يكون هذا المتعاطي للبيان ممّن تنهض فيه إمكانات صناعة الشّعر عموماً, أو بوصفها شروط صناعة القصيدة بشكل عام.

ب . ثمّ الإلمام ثانيا: بالحال والمقام؛ بحال المصنوع له أوّ من أجله, وهو المخاطب من «ذوي الأقدار» ومقامه, وبما يصلح الحال في المقام, أعني بما يصلح حال المخاطب من ذوي الأقدار, في سياق مخاطبته, أو في مقام مدحه وإثبات زيادة قدره في الآخرين.

٢. أن يكون هذا المتعاطي للبيان قادراً, في الوقت نفسه, على المطابقة بين شروط الحال, وشروط المقال, أي بين مقتضيات الوضع الذي يعاني منه المخاطب, ومقتضيات مخاطبته بما يصلح حاله, أو بما يليق بمقامه في تلك الحال من المعاني, الأمر الذي جعل الشّاعر مستلباً في هذا الوعي, بشروط المعنى والصّورة (الشّكل والمضمون), إضافةً إلى شروط أخرى تتعلّق بسياق الخطاب, والغرض النّهائيّ منه. وهذا يعني أنّنا في عمليّة البيان نصير إزاء من جملة من شروط تحقيق إرادة المخاطب في الخطاب لا أكثر.

غير أنّ من هذه الشّروط شروطاً تحقّق إرادة المخاطَب في المعنى الذي ينبغي أن يخاطب به, وشروطاً تحقّق إرادة المخاطِب في أساليب مخاطبته بالمعنى أو في طرق عرض المعنى عليه, وشروطاً تحقّق إرادة المخاطَب في زمن عرض المعنى عليه, وشروطاً تحقّق إرادة المخاطِب على مستوى بنية الخطاب الشّعريّ بشكل عام.

فمن شروط تحقيق إرادة المخاطَب في المعنى الذي ينبغي أن يخاطب به- في الوعي البيانيّ-: الشّرفُ: ومن أبرز مقوّمات شرف المعنى, في الوعي البيانيّ, بالإضافة إلى الصّحة والمنفعة, لياقتُه بمقام المخاطَب من«ذوي الأقدار», ومعنى لياقته بمقام المخاطَب, أن تكون هويّتُهُ مطابقةً لهويّته؛ إنْ كان وصفاً مباشراً له, أو لهويّة الشّيءِ الموصوفِ في سياقِ مخاطبته, الأمر الذي يعني, أنّ المعنى الشّريف, قد يكون ممّا ينبغي إثباتُهُ في الخطاب, وقد يكون ممّا ينبغي نفيُهُ في الخطاب, والمعنى الذي ينبغي إثباتُهُ في الخطاب, قد يكون ممّا ينبغي إثباتُهُ للمخاطَب به مباشرةً, لأنّ حاله يقتضيه اقتضاءً ضرورةً, وقد يكون ممّا ينبغي إثباتُهُ للشّيء الواقع في سياق مخاطبة المخاطَب, وكذلك الحال, بالنّسبة للمعنى الذي ينبغي نفيُهُ في الخطاب, فقد يكون ممّا ينبغي نفيُهُ عن الشّخص المخاطَب, لأنّ حاله يقتضي ضرورةَ نفيه عنه, وقد يكون ممّا ينبغي نَفْيُهُ عن الشّيءِ الواقع في سياق مخاطبتهِ, الأمر الذي يضعنا, في الوعي النّقديّ البيانيّ السّائد قبل عبد الجرجانيّ, على الأقلّ, إزاءَ أربع حالاتٍ للمعنى الشّريف:

× فهناك معنىً شريفٌ ينبغي إثباتُهُ للشّيءِ أو للشّخص المبيّن له مباشرةً, وهو المعنى المدحيّ.

× وهناك معنى شريفٌ ينبغي إثباتُهُ للشّيءِ الواقع في سياق الإبانة له, أو في سياق مخاطبته بالمعنى الأوّل, وهو المعنى الغزليّ, أو الوصفيّ الذي ينبغي إثباتُهُ للمرأة أو للفرس أو النّاقة.. أو غيرها من الأشياء التي ينبغي أن يتوسّلَ الشّاعر بوصفها إلى الممدوح (٩).

× وهناك معنى شريفٌ ينبغي نفيُهُ عن الشّخصِ المبيّن له, وهو المعنى الهجائيّ.

× وهناك معنى شريفٌ ينبغي نفيُهُ عن الشّيءِ الواقعِ في سياق الإبانة له عن ذلك المعنى.

وفي كلّ الأحوال فالمعنى الشّريفُ, هو المعني اللاّئقُ إثباتُهُ للشّيءِ أو للشّخص, أو اللاّئقُ نفيُهُ عن الشّيءِ أو الشّخص, والمعنى اللاّئقُ إثباتُهُ للشّيءِ أو للشّخص, هو المعنى الملائمُ للشّيءِ أو للشّخص, أو المتطابقةِ هويّتُهُ, في الوعي البيانيّ أو في الواقع, مع هويّتهما, فالمعنى الشّريفُ للشّيءِ الشّريف, والمعنى الوضيعُ للشّيءِ الوضيع, وهكذا.

أمّا المعنى اللاّئقُ نفيُهُ عن الشّيءِ أو الشّخص, فهو المعنى غير الملائم للشّيءِ أو للشّخص: إمّا لأنّ مكانته, في الواقع أو في الوعي البيانيّ, فوقَ مكانتهما, فهما لا يستحقّانه, بوصفه معنى شريفاً, وهما وضيعان, أو لأنّ مكانتَهُ دون مكانتهما, فلا يليق بهما أن يتحلّيا به, أو أن يصبحا موصوفين به.

ليمكن القول, انطلاقا من ذلك: إنّ المعنى اللاّئق بالشّيء أو بالشّخص, هو المعنى الذي يستدعيه وضع الشّيء أو الشّخص, في سياق الوعي البيانيّ, ومن ثمّ, فهو المعنى الذي ينبغي أن يتعلّق به إرادةُ المتكلّم بغرض إثباته أو نفيه, باعتبار أنّ إرادةَ المتكلّم, في الوعي البيانيّ, إرادةٌ محكومةٌ بمنطق اللّياقة الأخلاقيّة أو الاجتماعيّة أو الدينيّة (المؤسّسيّة).

ـ٥ـ
النّاقد النّصي

وإذا كان هذا موقف نقّاد البيان قبل عبد القاهر الجرجانيّ, فإنّ السّؤال الذي علينا المبادرة إلى طرحه في هذا السّياق: فما الجديد إذن الذي قدّمه النّاقد (النّصيّ أو النّصانيّ) عبد القاهر الجرجانيّ خلال نظريّة النّظم التي بلور ملامحها في كتابه دلائل الإعجاز؟ وبم يختلف موقفه الذي بلوره من خلال هذه النّظرية عن موقف نقّاد البيان قبله من جملة القضايا المشار إليها آنفاً؟

وهنا نقول: يتمثّل الجديد الذي قدّمه عبد القاهر في أمرين أساسيّين:

-الأمر الأوّل: أنّ عبد القاهر قد رفض أصلاً فكرة الفصل بين اللّفظ والمعنى (الشّكل عن المضمون) التي كانت سائدة في زمنه, ليرفض, من ثمّ, أن تكون المزيّة متعلّقة بأيّ منهما دون الآخر؛ باللّفظ وحده أو بالمعنى وحده, لأنّه يرفض أساساً أن تكون العلاقة بين اللّفظ والمعنى في الشّعر من طراز العلاقة بين الشّيء والشّيء, أي من طراز العلاقة بين الأشياء المنفصلة بعضها عن بعض, ويرى أنّها إنّما يجب أن تكون من طراز العلاقة بين الشّيء ونفسه (شكله ومظاهر وجوده), فكما أنّك لا تستطيع أن تفصل صورة الشّيء عن الشّيء, فتنسب لها المزيّة والفضل دون الشّيء, كذلك لا تستطيع أن تفصل صورة المعنى (الهيئة التي خرج بها) عن المعنى في الشّعر لتمنحها المزيّة دونه, وإذا امتنع ذلك فلم يبق إلاّ أن تنسب المزيّة والفضل للمجموع المتألّف منهما, أي للصّورة أو للتّركيب والنّظم. هذا فيما يتعلّق بالأمر الأوّل المرتبط بحلّ الإشكاليّة الأولى (إشكالية العلاقة بين اللفظ والمعنى).

-الأمر الثّاني: وهو على علاقة وطيدة بالأمر الأوّل: أنّ عبد القاهر قد أغفل عمليّة التّوجيه المباشر أو بالأحرى قد أسقطها من حسابه, وهي يصوغ موقفه من قضيّة العلاقة بين اللّفظ والمعنى, بمعنى أنّه قد جعل يصوغ نظريّته في النّظم الشّعريّ, وقد تخفّف ؟ شأن شعراء الحداثة في عصره- من وطأة المخاطب المباشر إلى حدّ كبير, بحيث لم يعد هذا المخاطب يحتلّ, في وعيه, موقع الصّدارة, بل بالأحرى لم يعد يوليه ذلك الاهتمام الذي كان يوليه إيّاه البيانيّون منذ الجاحظ وحتى القاضي الجرجانيّ, وبفضل قدرة عبد القاهر على تجاوز ثنائيّة المتكلّم / المخاطب أو المبيّن / المبيّن له فقد استطاع أن يتجاوز ثنائيّة اللّفظ / المعنى, هذه الثّنائيّة التي سيطرت على وعي البيانيّين وظلّت تحكم أو تتحكّم في رؤيتهم لطبيعة الخطاب الشّعريّ وتقييمهم له.

وحتّى نوضّح هذا الأمر يجب الإشارة إلى أنّ المتلقّي في سياق عبد القاهر لم يعد هو المتلقّي في سياق نظريّة البيان, لقد صرنا في سياق عبد القاهر أمام متلقّ من شأنه أنّه جحود عنود قد نزع ثقته تماماً من المتكلّم أو النّاظم, ما حدا المتكلّم, في وعي عبد القاهر على الأقلّ, إلى اتّخاذ موقف مزدوج منه؛ فهو من جهة يتجاهله, لا يذكره مباشرة, أو لا يتوجّه إليه بخطابه بشكل مباشر, من باب تجاهل العارف ربّما, ولكنّه من جهة ثانية, يعمل بكلّ الوسائل والطّرق الممكنة على التّأثير فيه وإقناعه, وكأنّ عبد القاهر, بمقتضى هذا التّصوّر, قد أخذ يصرف همّة المخاطب- بالكسر- عن المخاطَب- بالفتح- إلى الخطاب نفسه, بوصفه الوسيلة الأكثر حسماً في عمليّة التّأثير فيه وإقناعه, وهذا يعني أنّ متلقّي الخطاب عند عبد القاهر قد غدا يحتلّ موقع الآخر, بكلّ ما تحمله كلمة آخر من معان ودلالات فلسفيّة معاصرة, ليلعب دوره في عمليّة الإنتاج والتّلقّي البيانيّ, فهو بمثابة ذلك الحاضر الغائب دائماً, أو ذلك الغائب الحاضر دائما؛ الغائب عن سطح النّص أو العمل, ولكنّه الحاضر في عمقه, أو الغائب على مستوى بنيته الفوقيّة, ولكنّه الحاضر على مستوى بنيته العميقة.

وإن بقي علينا أن نسأل: لكن هل يمكن القول: إنّ عبد القاهر الذي حاول أن يفكّ أسر الخطاب الشّعريّ الذي نظر له من أسر المخاطِب المباشر قد وقع هو نفسه في أسر هذا المخاطب الضّمنيّ من جديد, وذلك عندما اعتقد في هذا المخاطَب الجحود والإنكار دائماً, وسعى, من ثمّ, إلى جعل الخطاب الشّعريّ الذي نظر له خطاباً خاضعاً لشروط هذا المخاطَب ومحكوماً بشروط المعنى الواجب إثباته له أو نفيه عنه؟!

لا نستطيع في حقيقة الأمر أن نقرّ بهذا, لأنّ عبد القاهر لم يعلّق مصير الخطاب على المعنى الواجب إثباته أو نفيه, من حيث هو معنى أوّليٌّ غفلٌ, بل علّق مصير الخطاب على طريقة إثبات هذا المعنى أو نفيه, أي على عمليّة الدّلالة عليه, وبما يؤكّد أنّ الخطاب الشّعريّ الذي نظر له عبد القاهر لم يعد في خدمة المعنى الواجب إثباته أو نفيه, بعد أن لم يعد في خدمة المخاطَب من ذوي الأقدار أيضاً, بل غدا في خدمة العمليّة الإبداعيّة برمّتها, بوصفها طريقةً خاصّةً من طرق إثبات المعنى أو نفيه, أو بوصفها طريقةً خاصّةً من طرق إنتاج المعنى والدّلالة عليه. وبما يؤكّد أنّ شعريّة النّظم عند عبد القاهر لم تعد ترجع إلى المعنى المثبت أو المنفيّ في ذاته, بل إلى الطّريقة التي بها تمّ إثباته أو نفيه, وبما يؤكّد أنّ القيمة الجماليّة للقصيدة لم تعد كامنةً ؟ كما هو الحال أيضا في الشّعريّة الحديثة- فيما تقول القصيدة بل في الطّريقة أو الكيفيّة التي بها تقول ما تقول. ومن هنا يصدق على النّظم الشّعريّ عند عبد القاهر تعريف جان كوهين للشّعر, وأنّه « ليس التّعبير الأمين عن عالم غير عاديّ, وإنّما هو التّعبير غير العادي عن عالم عاديّ».

وبهذا يكون عبد القاهر قد اهتمّ- خلافا لنقّاد البيان من قبله- بالنّص الشّعريّ أكثر من النّاص الشّاعر, وبالخطاب أكثر من المخاطب, وأنّه قد تحوّل أو تجاوز مرحلة البحث عن الأصول الأدبيّة, شأن مؤرّخي الأدب الذين لم يستطيعوا أن يبيّنوا أوجه الاختلاف والاتّفاق بين الشّعر والنّثر. وهو ما يسمح لنا بالقول: إنّ قراءة عبد القاهر الجرجانيّ لنصّ الحداثة العبّاسي (كما تمثّل في بعض نصوص أبي تمّام والبحتريّ والمتنبّي وسواهم من شعراء ذلك العصر) تعدّ قراءةً نقديّة منتجة, أي مؤسّسة نصّاً جديداً في القراءة النّقديّة, في حين تعدّ قراءة نقّاد البيان من قبله (أمثال الآمديّ, والقاضي علي عبد العزيز الجرجانيّ) للنّص نفسه قراءة (عقيمة) غير منتجة, بمعنى غير مؤسّسة لنصّ جديد في القراءة النّقديّة. وذلك باعتبار أنّ قراءة عبد القاهر تعدّ قراءةً نصيّة بامتياز؛ كونها قد أخذت تنصص- بمعنى تظهر وتبرز اختلاف وتميّز- النّص المقروء في ذاته, ولم تنصص ذاتها, أو نصّها القارئ- بوصفه نصّاً سابقاً في الوجود على وجود النّص المقروء- عبره أو من خلاله, لتنصص, من ثمّ, اختلاف وتميّز النّاص القارئ, من جهة, واختلاف وتميّز النّص المقروء, من جهة ثانية, إضافة إلى اختلاف وتميّز نصّ القراءة النّقديّة الجديد المتفاعل معها والنّاتج (عنها) في الآن ذاته. لذلك فمن شأن هذه القراءة النّصيّة المنتجة عند عبد القاهر الجرجانيّ أنّها- خلافا للقراءة الأخرى العقيمة- قد أسهمت في التّأسيس لنصّ جديد في القراءة النّقديّة, أو لمنهج جديد في النّظر إلى النّصوص, وفي التّعبير عنها, وهذا راجع إلى أنّ القراءة الأولى (قراءة عبد القاهر) تنطلق ابتداء من التّسليم بحقّ النّص المقروء في الوجود أوّلاً, والنّظر إليه من زاوية ما هو وما يكونه هو في ذاته أوّلاً, أي من زاوية خصائصه الخاصّة أو سماته النّصيّة النّوعيّة في حضورها العينيّ المباشر, لذلك فالقراءة الأولى تخترق المقروء في ذاته, وتصغي إليه وتحاوره من داخله, ولا تفرض عليه شروط قراءتها من خارجه, شأن القراءة الثّانية التي ظلّت ترشق النّص المقروء بأحكامها الجاهزة من خارجه, ما جعل كلام النّص النّاتج عن هذه القراءة نوعاً من فائض الكلام على الكلام.

وهو ما يسمح لنا بالقول عن قراءة عبد القاهر للنّص: إنّها ظلّت تجسّد حضوره ؟ كقارئ - في حضرة النّصيّة, بوصفها: حضوراً في حضرة الكشف عن خصوصيّة النّص المقروء ذاته وما به يكون هو ذاته, يؤكّد هذا, ويدلّ عليه دلالة مباشرة, قوله (١٠) نافياً أن تكون المزيّة في نصّ الكلام الشّعريّ أو الإبداعيّ عموماً راجعةً إلى علم الكائن المتكلّم فيه بأنفس الفروق والوجوه التي تكون في لغة الكلام عموماً, ويرى أنّها (المزيّة) إنّما ترجع إلى خبرة الكائن المتكلّم (الفرد) بمواضع تلك الفروق والوجوه, وطرائقه الخاصّة في استعمالها (تمثّلها) أو في الخروج عنها, لترجع, من ثمّ, إلى سلوك الكائن المتكلم في كلامه وحسن اختياراته لما يختار, بحيث يعرف لكلّ من ذلك موضعَه في كلامه». لذلك وجدناه يقول, مؤكّداً هذه الحقيقة:» إنّ المزيّة لو كانت تجب (في الكلام) من أجل اللّغة وعلم (المتكلّم) بأوضاعها, وما أراده الواضع فيها لكان ينبغي ألاّ تجب إلاّ بمثل الفرق بين»الفاء» و«ثمّ» و«إنّ»و«إذا», وما أشبه ذلك, ممّا يعبّر عنه وضعٌ لغويٌّ, فكانت لا تجب بالفصل وترك العطف, وبالحذف والتّكرار, والتّقديم والتّأخير, وسائر ما هو هيئة يحدثها لك التّأليف, ويقتضيها الغرض الذي تؤمّ, والمعنى الذي تقصد, وكان ينبغي ألاّ تجب المزيّة بما يبتدئه الشّاعر والخطيب في كلامه من استعارة اللّفظ للشّيء لم يستعر له, وألاّ تكون الفضيلة إلاّ في استعارة قد تُعورفت في كلام العرب, وكفى بذلك جهلاً(١١).

لذلك نجد أنّ من أخصّ خصائص نصّ الكلام الشّعريّ, وفق منطق عبد القاهر هذا: تجسيده خصوصيّة الكائن المتكلّم به وفيه, وخصوصيّة كلامه, في الوقت عينه, متضمّناً خصوصيّة الما يتكلّم عنه وبه وفيه, بدليل قوله؛ موضّحاً طبيعة كلام المعارضة (معارضة الك