

مقاربة تأويلية في الأنساق المعرفية

أ/ عبد الغني بارة(*)
ق. اللغة والأدب العربي
جامعة سطيف-الجزائر

فاتحة القراءة:

إنّ فاعلية القراءة التّقدّية ، من خلال الأنساق المعرفية ، داخل آية ثقافة فهي دعوة صريحة إلى التّنبّش في الأجهزة المفاهيمية التي يتّكئ عليها الخطاب المَقُولُ ، كما تجعل فعل القراءة ، باعتباره عملية معرفية/ اتصالية ، يتضمّن عنصرين حقًا ، هما : القارئ والمقروء⁽¹⁾ . فالقارئ ، وهو يباشر عملية القراءة ، ينطلق - سلقًا - من أنساق معرفية وسياقات ثقافية قبلية ، أو ما يمكن الاصطلاح عليه بترسبات الخبرات القرائية ، التي تشكل ثقافته ، المستحسن منها والمستنهجن ، أدرك ذلك أم غاب عنه ، فتسهم في توجيه القراءة والتّحاور مع المقروء . هذا الأخير ، الذي له - بدوره - أصول معرفية ومحاضن فكرية أسهمت في بلورته مشروعًا/ نظريّة بعد ما كان فكرة/ جنبئًا . ولا مناصّ لأيّ قارئ ، مهما أوتي من كفاءة ، من مراعاة حدود الثقافة التي تؤطر النّصوص وتساعد على تأويلها .

كما يستطيع الباحث ، من خلال هذا المُعطى ، أي العلاقة بين الأنساق المعرفية ، في فعل القراءة ، من منظور القارئ أو المقروء ، تجاوز دعاوى انغلاق النصّ وموت المؤلف ؛ إذ تجعل النصّ/ المقروء منفتحًا على غيره من النصوص التي تقع في شقوقه وفجواته ، تلك النصوص/ الموات الخبيئة/ المسكوت عنه ، التي تنتظر القارئ ليعث الحياة فيها ، ويبعيد خلقها من بعد خلق خلقًا آخر . فلتلقي ، إدًا ، النصوص على السطح وتتحاور الآفاق ، وتتفاعل الأنساق ، لنشهد ، إذ ذاك ، ميلاد نصّ جديد هو ثمرة هذا التفاعل بين القارئ والمقروء ، نصلح على تسميته النصّ/ الجامع ، باعتباره مجموعة من النّصوص المتداخلة (تناص) ، تتناسل وتتوالد بفعل القراءة/ الإنتاج ، لأنّ النصّ "بنية وحدث ؛ فالبنية تجعل منه عملاً عالميًا يتجاوز زمانه ومكانه الأصلي ؛ أمّا عنصر الحدث فيه فهو الذي يربطه بالظروف التاريخية والمحلية التي ولدته . . . النصّ ليس إنتاجًا اغترابيًّا بل امتدادًا عضويًّا ؛ ليس إفرارًا مجمدًا بل إبداعًا محولًا"⁽²⁾ . هذه العالمية هي التي تجعل القراءة حدثًا إبداعيًا يعيد اكتشاف مكونات النصّ التي لم تكن مقصودة في نشأته الأولى⁽³⁾ ، لكن في إطار ما تتيحه نظرية "تفاعل الأنساق".

بيد أنّ محاولة القارئ طمس معالم النصّ الحضارية وخصوصياته الثقافية ، من خلال الدعوة إلى عزل النصّ عن مجال تداوله ، يوقع القراءة التأويلية في فخّ الإسقاط والتلفيق ، وهو حال عديد القراءات

النقدية المعاصرة ، التي اتخذت التراث العربي فضاءً تجريبيًا للمناهج النقدية الغربية ، ظنًا منها أن التراث هو مجرد ركام من المعارف المجزأة والمنفصلة عن بعضها البعض ، التي يأتيها القارئ/ المؤول بعين غريبة ، كأن ينظر إلى نصوص التراث "في تفردّها المنعزل وحدودها الضيقة ، ودوائرها الجزئية . وإذا أضفنا أن هذه العدسة ملوّنة سلفًا ، وأن عمقها البؤري جاهز من قبل ، فإنّ ما سوف تراه هذه العدسة لن يكون هو التراث بالضرورة بل ما يتلوّن بلون العدسة ، ويقع في بعدها البؤري ، فتغدو أداة الرؤية معكّرة على الرؤية ، ومن ثمّ سبيلًا إلى تزييف الوعي بالتراث" (4) .

ولعلّ المنتبّع لهذه القراءات ، يجد أنّها وقعت ، فيما يسمّيه "أمبرتو إيكو" بالاستعمال أو التوظيف ، أي التطبيق الآلي لأدوات نقدية مستعارة من الآخر/ الغرب ، ومحاولة البحث عن مقابلات لها في تربة الثقافة العربية ، كأن يصحّ المعرّي كافكا ، وأبو تمام مالارميه العرب ، وأبو نؤاس بودلير العرب ، والجرجاني بارت أو دوسوسير العرب (5) . هذا التوظيف هو فعل إيديولوجي يجعل القراءة حبيسة رؤية إسقاطية قاصرة تجعل النصّ مجرد سلاح إيديولوجي في يد جماعة ترى نفسها في النصّ/ المقروء مرآة يعبر عن طموحها وغاياتها ، ليغدو النصّ ، والقول لحسن حنفي ، منائرًا بغدامير وريكور ، "مجرد قالب يتشكّل طبقًا لمستويات الشّعور . لذلك لا يوجد تفسير خاطئ بل يوجد تفسير قصدي سواء في انتقاء النصّ أو في موضوع تطبيقه . . . وليست مناهج التفسير إلا تبريرات للذات أمام النفس وأمام الجماعة وأمام التاريخ . قراءة النصّ بهذا المعنى هي إيجاد تطابق بين الحاجة والنصّ ، بين الذات والموضوع . فالمعنى يأتي من النفس أولاً كحاجة أو رغبة أو أمنية ثمّ تجد ما يقابلها في النصّ فتتطابق معه وتتشبّه به على أنّه التفسير الصحيح . في الظاهر يبدو أنّ الموضوعي قد انتقل من النصّ إلى الذهن ، وفي الحقيقة ينتقل المعنى الذاتي من الشّعور إلى النصّ . القراءة إذن هي إيجاد ما ترغب فيه النفس متحققًا في الخارج فتقع في وهم الحقيقة بمعنى تطابق الرغبة مع النصّ" (6) .

هذه الآلية الإسقاطية لدى القارئ لا تعدو أن تكون استجابةً لاشعورية لأنساق الثقافة المهيمنة ، ثقافة الآخر/ الغرب ، وتجاهلاً لاستقلالية الأنا/ التراث ، أصوليا (ابستمولوجيا) وأطولوجيا (وجوديا) . فيقع القارئ فيما يسمّيه جابر عصفور بـ "التسليم الاتباعي" ، حيث تتمّ عملية الاستعارة "دون استدلال على صحتها واختيار لتناسبها ، أو فحص لإمكاناتها على مستويين : مستواها الذاتي المقترن بسياقها التاريخي ونسقتها المعرفي الذي أنتجت ضمن علاقاته ؛ ومستواها الأدائي

الوظيفي ، حيث يستخدمها القارئ في سياق تاريخي مغاير، أو نسق معرفي ينطوي على إشكاليات مغايرة"⁽⁷⁾ .

لكن هذا لا يعني البتة أن تغلق الذات على نفسها وتتجاهل الآليات النقدية التي اكتشفها الآخر/ الغرب ، إذ الانفتاح على نتاجه يؤهل الذات في التمثّل ومن ثمّ الاستقلال الذاتي ، بل إنّ الجدل معه ظاهرة صحيّة تعبّر عن وصول الذات إلى مرحلة الوعي بالنفس ، والقدرة على تعلّم آليات الحوار في آن . . .

التراث ، إذاً ، هو إنتاج بشري يعبر عن كينونة الذات ضمن شروط تاريخية أسهمت في تشكيل خصوصيات الأفراد ، الذين أنجزوا بفعل الإبداع رؤيتهم الخاصة للوجود ، وهو، وإن كان ثابتاً لدى منتجيّه ، فهو متحوّل في الأزمنة والعصور ، يحتمل الإضافة والتطوير بفعل القراءة الواعية لهذه الأنساق ، ولعلّ هذا ما جعل فيلسوف البصرة "الكندي" يدرك ، والقول لجابر عصفور، "أنّ تراث كلّ أمة إنّما هو حلقة من حلقات "تتميم النوع الإنساني". وحرّيّ بنا إذا كنّا حراساً على تكميم نوعنا . "إذ الحقّ في ذلك"، فيما يقول الكندي ، أن نبداً ممّا قاله القدماء ، السابقون علينا، لا على سبيل استعادته أو تكراره بوصفه الأكمل والأنقى ، بل على سبيل "تتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تامّاً ، على مجرى عادة اللسان وسنة الأزمان"⁽⁸⁾ .

موقف القرآن من الشّعْر: بين الحقيقة والتأويل :

إنّ موقف القرآن من الشّعْر، تأسّس فيما يجمع عديد الباحثين ، القدماء منهم والمحدثين ، على المنحى العدائي الذي يحمله الخطاب القرآني للشّعْر والشّعراء ، عند جماعة ، معتبرين أنّ الشّعْر يتنافى والمبادئ التي جاء القرآن لإقرارها في الثقافة العربية ، وهم إذ ذاك اعتقدوا، جازمين ، أنّ طريق الإسلام غير طريق الشّعْر ومذاهبه غير مذاهب الشّعراء ، وأنّ الشّعْر نكد بابه الشرّ فإذا دخل في الخير ضعف ولان". وقد كانت معظم هذه الآراء والمواقف تنكّئ على الآيات القرآنية التي تحدثت عن الشّعْر أو الشّعراء ، لا سيّما سورة الشعراء . ومن أصحاب هذا الرأي ، من المحدثين ، الدكتور عبد المنعم خفاجي⁽⁹⁾ ، الدكتور عبد القادر القط⁽¹⁰⁾ ، الدكتور مصطفى الشكعة⁽¹¹⁾ . فيما يرى البعض الآخر بأنّ نهضة الشّعْر تواصلت بمجيء القرآن ، "إنّ لم تكن تقدّمت خطوات بما هيأ لها الإسلام من أسباب التقدّم والنهوض"⁽¹²⁾ . ومن الذين تبنّوا هذا الموقف : الدكتور شوقي ضيف⁽¹³⁾ ، الدكتور سامي مكّي العاني⁽¹⁴⁾ ، والدكتورة عائشة عبد الرحمان⁽¹⁵⁾ ، والدكتور صلاح الدين الهادي⁽¹⁶⁾ .

وكأنَّ القرآنَ ، وَفَق هذه الرؤيةَ ، جاء ليلغي وجود القوم ، ما دام أنَّه أعلن الحرب على رمز كينونتهم ، الشَّعر. إذا كان ذلك كذلك ، فهل نقرّ ما أثبتته هؤلاء الدارسون ، ونبقى حبيسي الرؤية الواحدية ، التي تدّعي أنَّها حسمت الأمر وقتلته بحثاً. ألا يمكن النظر في هذه القضية/ الإشكالية من باب التحوّل الذي شهدته الثقافة العربية ، فيكون البحث من خلال الأنساق الثقافية ، كمعطى نقدي حداثي ، ينبش في الأصول المعرفية التي أسهمت في بلورة المفاهيم وأرست دعائم أيّ خطاب مُهيمن ، سواء أكان الخطاب الشّعري في الثقافة الجاهلية أم الخطاب القرآني في صدر الإسلام . كما أنّ إعادة قراءة وتأويل الآيات التي جسّدت هذا الصراع المتخيّل/ المتوهّم ، من منظور الأنساق الثقافية والحضارية ، قد يُفضي بالباحث إلى نتائج مغايرة ، تعيد بعث الأسئلة القديمة التي صادرها أهل زمانها ، وسكت عنها بعض المعاصرين بدعوى أنَّها تدخل في دائرة المحظور والمحرم .

إنَّ نفي القرآن عن نفسه صفة الشَّعر ، على لسان النبيّ - صَلَّى الله عليه وسلّم - ليس معناه تحريم قول الشَّعر أو رفضه بوصفه قولاً يعاصر هذا الخطاب الجديد، بل هو "دفاع عن النبوة وكلام النبيّ ، وتوكيد على أنّ القرآن كلام إلهي أو تنزيل ، أي على أنّه كلام آخر ، غير الشَّعر وغير الكهانة ، وأنّه لا يتّصف بصفات الشَّعر ولا بما يتّصف به قول الكاهن" (17).

ولم يقتصر التهكم على الشعر والشعراء على توظيف الآيات التي يصطلح عليها بعض الباحثين بـ"آيات التحريم" ، لتبرير دعاواهم ، بل ذهب بهم الأمر إلى تفضيل النثر عليه ، تأسيساً على ما تعبّر عنه الآية الكريمة : "إذا رأيتمهم حسبتهم لؤلؤاً منثوراً" ، وكأنّه تشريف وتفضيل للنثر على الشَّعر، "الذي كثرت بشأنه الآيات التي تحذّر من ركوبه ، وتتشكك في نهجه وتسقّه متعاطيه" (18) . وقد استطاع خصوم الشَّعر التسلّل إليه ، والقول لحماذي صمود، من باب التدين "ليعيّوه بما عدّ من أهم فضائله ، وهو تأهله لقبول فعل الغناء واللّحن وصنوف الإيقاع ، وذهبوا في ذلك مذاهب لا تخلو من غرابة ولا تسلم من التّشقيق وسوء الظن" ، ويورد نقلاً عن الكلاعي في كتابه "إحكام صنعة الكلام" هذه العيوب ، "من معاييب الشَّعر ما فيه من الوزن لأنّ الوزن داع للترنم والترنم من الغناء وقد قال بعضهم "الغناء رقية الزنا" وقال الكندي : الغناء يرّسام حاد لأنّ المرء يسمع فيطرب ويطرب فيسمح ويسمح فيعطى ويعطى فيفتقر فيغتم فيموت ، وأمّا الكتابة فبعيدة عن هذا كله سليمة ممّا يدعو إلى المهجور أو يتشبّث بالمهجور" (19) .

وهذا موقف ينفي عن الشعر معجزته ، وهو ما أجمع عليه النقاد والفلاسفة ، الذين اعتبروا "الغناء معروف الشّرف عجيب الأثر ، عزيز القدر

ظاهر النَّفع في معاينة الروح ومناغة العقل وتنبيه النَّفس واجتلاب الطرب وتفريج الكرب وإثارة الهزّة وإعادة العزّة وإذكّار العهد وإظهار النجدة واكتساب البسولة وما لا يحصى عدده" (20).

لكن أنصار الشّعر والمدافعين عنه لم يجدوا صعوبة في الردّ عليّ خصومهم ؛ إذ استعملوا الأدلّة نفسها التي حورب بها الشّعر ، فقالوا بأنّ القرآن يقصد في دعواه المشركين الذين تعرّضوا للرّسول - صلى الله عليه وسلّم - أو الذين ملأ الشّعر قلوبهم فشغلهم عن دينهم ، وقد حاول صاحب العمدة "ابن رشيق" جمع أقوال الرّسول وأفعاله التي ترفع من قيمة الشّعر، وأمّا كونه غير شاعر - صلى الله عليه وسلّم - فدعم لرسالته وتمكين له بين قومه ، وبرهان لإعجاز ما أرسل به ، ولو رمنا تفصّي هذه المكانة التي شغلها الشّعر في ظلّ القرآن ، يكون مفيداً الإشارة إلى التحوّل الذي طرأ على بنية القصيدة العربية معرفياً ورؤيويّاً، فالنصّ القرآني الذي نظّر إليه ، حسب أدونيس، "بصفته نفيّاً للشّعر، بشكل أو آخر، هو الذي أدّى على نحو غير مباشر إلى فتح آفاق للشّعر، غير معروفة ولا حدّ لها، وإلى تأسيس النّقد الشّعري بمعناه الحقّ" (21).

لذا فما كان من تأويل لما عرف بآيات التحريم ، إنّما هو تأويل مغرط ، بمصطلح "إيكو" surinterprétation (22) ، يخرج عن حدود التأويل ، ويؤدي إلى انغلاق الدلالة وانحسارها في رؤية وثوقية تزعم اليقينية ، فتحجب النصّ/ الأصل وتجعل النصوص/ الثواني ، باعتبارها تأويلاً، النصّ/ البديل وكأنّها الأصل/ الأوّل . بل إنّ النصّ القرآني نفسه ، والقول لأدونيس ، أضحي مغلقاً وتابغاً هو نفسه لهذا التأويل (23).

فلا غرابة ، إذن ، وفّق هذا التأويل ، أن يشيع القول بوجود صراع بين القرآن والشّعر، وإنّ انتشار أحدهما يستدعي نفي الآخر وإقباراً له . لكن الذي ، لا شكّ فيه ، هو أن القرآن الكريم ، بنزوله في البيئة العربية ، يكون قد دعا صراحة إلى إعادة صياغة مفهوم الوجود الذي كان سائداً في الرؤيا الشعرية الجاهلية ؛ إذ كما هو معروف ، يعدّ الشّعر بمثابة العماد الذي تقوم عليه بنية الثقافة العربية في نسختها الشفاهية ، ومستودع ذاكرة الأمّة ومصدر أفراحها وأحزانها ، فلقد كان ، فيما يرويّه ابن سلام الجمحي عن الخليفة عمر - رضي الله عنه - "علم قوم لم يكن لهم علم أصحّ منه" (24).

وهو رأي يعبر - صراحةً - عن خصوصية الشّعر في الثقافة الجاهلية ، حيث يكون الشّاعر بمثابة العالم الذي يبحث عن المعرفة أو الحقيقة ، ولعلّ هذا ما جعل الأصمعي ، من خلال مقارنة بين الشّعر في صدر الإسلام وعمّا كان عليه في العصر الجاهلي ، يصل إلى القول : "إنّ طريق الإسلام غير طريق الشّعر، ومذاهبه غير مذاهب الشّعراء ، إنّما كان الشّعراء أكثر قولهم عصبية جاهلية وفخراً وحماسة بما بين قبائلهم

من تنازع ومطالبة بالأحساب والأنساب . . . وطريق الشَّعر إذا أدخلته في باب الخير لان ، ألا ترى أنَّ حسان بن ثابت كان علا في الجاهلية والإسلام، فلمَّا دخل شعره في باب الخير من مرثي النبي صلى الله عليه وسلم وحمزة وجعفر رضوان الله عليهما ، وغيرهم لان شعره . وطريق الشَّعر هو طريق الفحول مثل امرئ القيس ، وزهير ، والثَّابغة ، من صفات الديار، والهجاء ن والمديح ، والتشبيب بالنساء ، ووصف الخمر، والخيال ، والحروب ، والافتخار، فإن أدخلته في باب الخير لان⁽²⁵⁾ .

وكان الشَّعر ، تأسيسًا على هذا الرأي ، لا مكانة له في البيئة الجديدة ، وهو موقف يعبر عن غياب نظرية نقدية ترى إلى الإبداع في ظلِّ تحوُّل الأنساق المعرفية داخل الثقافة الواحدة ، حيث يتمُّ النِّيش في البنية المعرفية التي تكوثر الشَّعر في إطارها كمعرفة يتوسَّل بها الشَّاعر/ العالم/ المثقَّف في البحث عن إجابات لأسئلة الوجود ، كالموت والحياة ؛ إذ المتأمِّل في هذا الشَّعر يجد أنَّ كلَّ قصيدة لا تخلو من السؤال عن قضية الموت/ المنون، الذي يترصدُّ هذا الإنسان ، مهما احتُمى بأمجاد قبيلته أو بالإقبال على شرب الخمرة بحثًا عن بديل أني . فقد استمرَّ البحث عن سرِّ الحياة داخل الموت ولكن هذا البحث لم يؤدِّ إلى نتيجة لأنَّ الشَّاعر الجاهلي كان يرى أنَّ الموت قد أفسد الحياة ، "فوقف أمامه الشعراء حيارى مذهولين عاجزين عن تعليله أو فهم أسرارهِ"⁽²⁶⁾.

هذا العجز جعل "الصراع بين الحياة والموت في الفكر الجاهلي ، دون حسم ، وهذا الصراع هو المولد الحقيقي لصورة الطلل في القصيدة الجاهلية"، والمتأمِّل في القصيدة الجاهلية ، يجد "أنَّ المقدِّمة الطللية فيها هي عنوان هذا العجز عن تعليل أسرار الموت ، لأنَّ الفكر الجاهلي لم يعقد صلة بين ثنائية الغناء والوجود ، فلم ينظر إلى إمكانية التكامل بين عنصرَي هذه الثنائية ، وظلَّ يرى أنَّ هذه الثنائية قائمة على مبدأ التضاد الذي لا تكامل فيه"⁽²⁷⁾. ولو أردنا التمثيل لهذه الظاهرة لما استطعنا استيفاءها كاملة لما لها من حضور ملفت في الشَّعر الجاهلي ، فمنها ، تمثيلًا لا حصرًا، نورد :

وما النَّاسُ إلَّا كالديار وأهلها	بها يوم حلَّوها وغدوًا بلاقع
ولو أنَّني استودعته الشمس لارتقت	إليه المنايا عيُّها ورسولها
لعمرك والمنايا غالبــات	وما تغني التميمات الحماما
ولو كنت في غمدان يحرس بابهِ	أراجيلُ أحبوش وأسود ألف
إذن لأتني حيث كنت منيــــــــــــــــــــــــــــــــتي	يخبُّ بها هاد لإثري قائف
لأبد من تلف مقيم فانتظــــــــــــــــــــــــــــــــر	أبارض قومك أم بأخرى المصرع
رأيت المنايا خبط عشواء من تصب	تمته ومن تخطئ يعمر فيهم ⁽²⁸⁾

لكن بنزول القرآن لم يعد هناك صراع بين الموت والحياة ، أو خوف من هذا المجهول ، بل أدرك العربي أنّ هناك علاقة تكامل بينهما ، إذ "لا يمكن فهم قيام للمعدومات على إعدام الموجودات إلا إذا فهمت العلاقة بين الموت والحياة ؛ هذه العلاقة التي ظلت مفصولة العرى في الفكر الجاهلي ؛ لقد كانت دلالة الطلل في القصيدة الجاهلية مرتبطة بالوجود المادّي للأشياء في مغالبتها لعنصر الفناء"⁽²⁹⁾ . فقد استطاع الخطاب القرآني ، في إطار المعرفة الإسلامية ، "حسم العلاقة بين الحياة والموت على أساس من التكامل القائم على الاشتراك في مبدأ الخلق (تبارك الذي بيده الملك وهو عليّ كلّ شيء قدير الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً وهو العزيز الغفور) ، وجمع بين الحياة والموت من جهة والإنسان من جهة ثانية على أساس مبدأ الخلق ذاته . . . ومن خلال هذا الجمع بين الإنسان والموت والحياة في صورة واحدة هي صورة الخلق تغيّر مفهوم علاقة الموت بالحياة ؛ فلم يعد الموت إفساداً للحياة ، ولم يعد المسلم عاجزاً عن تعليل سرّ الموت والوقوف عند حقيقته ، لأنّ سرّ الموت ينطلق من سرّ الوجود الإنساني ذاته في اشتراكهما في صورة واحدة هي صورة (الخلق)"⁽³⁰⁾ .

إنّ ارتباط صورة الموت بالخلق في المعرفة الإسلامية : (خلق الموت) ، والربط بين هذا الخلق المتعلق بالموت وخلق الإنسان : (هو الذي خلقكم من نفس واحدة) [الأعراف : 189] ، وإرجاع هذا الخلق إلى مصدر واحد هو الذات الخالقة ، قد جمع بين الإنسان في نشأته الأولى : (الحياة) ونشأته الأخرى : (البعث) : "قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم ينشئ النشأة الآخرة ، إنّ الله على كلّ شيء قدير" [العنكبوت : الآية 20] .

وقد كان الموت هو السلطة للجمع بين النشأة للجمع بين النشأة الأولى : (انظروا كيف بدأ الخلق) ، والنشأة الأخرى : (ثمّ الله ينشئ النشأة الآخرة) . وهكذا لم يعد الموت في المعرفة الإسلامية إنهاءً للحياة وصورة من صور الدمار المادي المائل أمام العين في الأطلال ، بل أصبح واسطة بين نشأة أولى ونشأة أخرى . وقد توسّط الموت لنشأتين في المعرفة الإسلامية ، قد أزال مفهوم القوة المطلقة التي كان الجاهلي يرى الموت من خلالها بأنّه إفساد للحياة . ومن هذا المنطلق يجب علينا أن ننظر إلى دلالة المقدّمة الطللية في العصر الجاهلي والعصر الإسلامي⁽³¹⁾ .

إنّ البحث في خصوصية الخطاب الشعري ، من خلال المقارنة بين القديم/ الجاهلي ، والجديد/ الإسلامي ، هو قراءة لإشكالية النصوص ، لا باعتبارها مجرد أبنية أو أنساق من العلامات المغلقة التي لا تحيلك إلّا على سياقها النصّي ، بل هو بحث عن علاقة هذه النصوص بغيرها في

إطار الثقافة الواحدة ، أو حتّى الوافدة/ الدخيلة/ المضادة لحضارة النصّ/ الأصل . ولعلّ هذا ما جعل الإمام عبد القاهر الجرجاني يصل إلى حقيقة الخطاب القرآني ، الذي لا يمكن تحديد وجوه الإعجاز فيه إلا من خلال دراسة الشّعر، باعتباره مدخلاً ضرورياً، والبحث عن القوانين العامّة التي تشكّله ، وكذا كيفية إنتاجه للدلالة ، وهو بموقفه هذا، إنّما يخاطب أولئك الذين هوّنوا من قيمة الشّعر، كنصّ لغويّ ، ومكانته في الثقافة العربيّة . يقول عبد القاهر: "وذاك أنّا إذا كنّا نعلم أنّ الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت ، وبانت وبهرت ، هي أن كان على حدّ من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهياً إلى غاية لا يطمح إليها الفكر، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك ، إلّا من عرف الشّعر الذي هو ديوان العرب ، وعنوان الأدب ، والذي لا يشكّ أنّه ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان . وتنازعوا فيهما فصب الرهان ثمّ بحث عن العلل التي بها كان التباين من الفضل ، وزاد بعض الشّعر على بعض ، كان الصاد عن ذلك صادّاً عن أن تعرف حجة الله تعالى" (32).

إنّ العلم بقوانين تشكّل الخطاب الشّعري ، فيما يرى عبد القاهر الجرجاني ، ليس مجرد مساعد يتوسّل به لفهم القرآن وحسب ، بل هو من العلوم الضرورية التي لا غنى عنها. هذا ما جعل "نصر حامد أبّا زيد" ينظر إلى أنّ "هذا هو الذي يميّز عبد القاهر عن مجمل التراث ، الذي صنّف العلوم تصنيفاً تراتبياً في الغالب". فهو ، أي ، عبد القاهر، يضيف الباحث ، "رغم أشعريته ، عند تعريف القرآن بأنّه كلام ، شأن كلّ كلام ، يتمّ إنتاجه وفقاً للقوانين العامّة المنتجة للكلام" (33) . وفي هذا الصدد يقول عبد القاهر، مبيناً دور الأنساق الثقافية ، كقوانين عامة ، تسهم في تشكيل القوانين الخاصّة لإنتاج النصوص داخل الثقافة الواحدة ، "وجملة ما أردت أن أبينه لك : أنّ لا بدّ لكلّ كلام تستحسنه ، ولفظ تستجده ، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلة معقولة ، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل ، وعليّ صحّة ما ادعيناه من ذلك دليل . وهو باب من العلم إذا أنت فتحتّه اطلعت منه على فوائد جليّة ، ومعان شريفة ورأيت له أثراً في الدين عظيماً وفائدة جسيمة ، ووجدته سبباً إلى حسيم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل وإصلاح أنواع الخلل فيما يتعلق بالتأويل" (34) .

وغني عن القول ، إنّ العرب في تلقّيهم للقرآن الكريم ، فيما تشير إليه الآيات الكريمة ، كانوا حريصين أشدّ الحرص على إدراجه ضمن أفقهم المعرفيّة التي تشكّل ثقافتهم القرائيّة ، أو كما أسميناها بـ"استعمال التأويل" ، ولم ينظروا إلى القرآن باعتباره خطاباً جديداً مغايراً، مدهشاً، يحتاج ، كما يقول "إيزر"، إلى تعديل آفاقهم ، حتّى يحدث التفاعل بينهم وبين المقروء/ الخطاب كثمرة من ثمار القراءة الفعّالة . إذّا،

حاولوا تأويل الجديد بعين القديم ، وهو ما جعلهم ، ضمن هذه الآفاق القديمة ، أو قل بلغة نقدية معاصرة ، يفسرون الظاهرة على أساس إجراء المقايسة/ المماثلة ، لا على مبدأ الاختلاف/ المغايرة ، يقولون بأن النبي شاعر، وكاهن ، ومجنون . يقول تعالى : (بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر فليأتنا بآية كما أرسل الأولون) [الأنبياء ، الآية : 05] . وقوله عز وجل ، أيضاً على لسانهم ، (ويقولون أننا لتاركوا ألّهتنا لشاعر مجنون) [الصافات ، الآية : 36] . ويقول تعالى ، ردّاً على هذه التهم : (فذكر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون أم يقولون شاعر تتربص به ريب المنون) [الطور ، الآية : 29 ، 30] ، وقوله أيضاً ، في سياق الردّ : (وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون ولا بقول كاهن قليلاً ما تذكرون تنزيل من ربّ العالمين) [الحاقة ، الآية : 40 ، 43] . يقول أدونيس : "... إن النصّ القرآني قرئ ، بيانياً ، قراءتين : تمت القراءة الأولى في ضوء البيانية الشفوية الجاهلية - تمسكاً بالفطرة ، والقديم الأصلي ، فنظر أصحاب هذه القراءة إلى النصّ القرآني في ضوء بلاغة الشّعر الجاهلي (النصّ الأرضي)، وإلى الشّعر الجاهلي في ضوء بلاغة القرآن (النصّ السماوي) . ومن هنا أضفوا على الشّعر الجاهلي خاصية النموذج والمثال ، شعرياً - (أجمل بيان إنساني هو الشّعر الجاهلي ، وأجمل بيان بلغة هذا الشّعر ذاتها، أرضي وسماوي ، بإطلاق ، هو النصّ القرآني) - ممّا جعله يبدو كأنّه البيان الفطري الذي لا يضاهاى ، هو أيضاً، والذي لا بدّ أن يكون النبوع والقُدوة".

أمّا القراءة الثانية ، يضيف أدونيس ، فهي القراءة التي "أسست لما يمكن أن نسميه بـ "شعرية الكتابة"، انطلاقاً من الشعرية الشفوية ذاتها . كان أصحاب هذه القراءة يقرأون النصّ القرآني بوصفه نصّاً كونياً - روحياً وفكرياً ، فلم يكن بالنسبة إليهم فطرة وحسب ، وإنّما كان أيضاً ثقافة ، ورؤية فكرية شاملة . فلئن كانت لغة القرآن نبوية أو إلهية من حيث كونها وحيّاً، فإنّها في الوقت نفسه ، شعرية - من حيث أنّها هي نفسها لغة الشّعر الجاهلي . ولئن كانت مقدّسة بوصفها لغة نزل بها الوحي الإسلامي ، فإنّ هذه القداسة محايدة للتاريخ - أو هي ، بمعنى ما ، تاريخية - فهي إلى جانب كونها تنقل رؤية الغيب ، تنقل ما هو إنساني - ثقافي . إنّها التعالي المحايث ، هي التعالي والمحاثة في آن" (35) .

هذه المقايسة/ المماثلة جعلت القرآن ينفي عن نفسه صفة الشّعر، وعن نبيّه صفة الشّاعر، وهو إذ يفعل ذلك ، إنّما يدعو إلى استحداث آليات تأويلية جديدة لقراءته ، لأنّه، وإنّ تُوسّل بنظام ثقافة الشّعر، فهو خطاب يحمل خصوصيته الخاصة التي تجعل باقي الخطابات تابعة له ، وليس العكس . من المفيد الإشارة ، في هذا المقام ، أنّ الخطاب القرآني ، ليس كما يعتقد "نصر حامد أبو زيد"، أي أنّه خرج من

عباءة الثقافة العربية الجاهلية التي أسهمت في تشكيله ، حيث يقول :
 "... نعود مرة أخرى لعلاقة النصّ بالثقافة لا في حالة الإسلام فقط بل
 في حالات الوحي السابقة أيضًا. إن المعجزة - التي هي دليل الوحي - لا
 يجب أن تفارق حدود الإطار الذي تتميز به الثقافة التي ينزل فيها الوحي ،
 لذلك كانت معجزة عيسى إبراء المرضى وإحياء الموتى ، ما دامت ثقافته
 كانت تتميز بالتفوق في علم الطبّ . ولأنّ قوم موسى كانوا متفوقين في
 السّحر كانت معجزته من جنس ما تفوقوا فيه . والعرب الذين نزل فيهم
 القرآن كان "الشّعر" مجال تفوّقهم لذلك كانت المعجزة نصًّا لغويًّا هو ذاته
 نصّ الوحي" (36) .

وإنّما ، كما سبق الإشارة ، يمكن اعتبار الثقافة مكونًا رئيسًا من
 أهم مكونات تشكّل المفاهيم وفهم النصوص وتأويلها ، لكن إذا ما تعلّق
 الأمر بالخطاب القرآني ، فالأمر يختلف ، لأنّه ، وإن خاطب القوم بلغة
 الإعجاز اللغوي ، فإنّه نصّ يخلق أدبيته الخاصّة به التي تجعله نصًّا على
 غير مثال ، يبدع النصوص وهي لا تبذعه ، ومن ثمّ يخلق ثقافته ونظامه
 المعرفي الخاص ، الذي يجعل باقي الثقافات المتاخمة له أو المناهضة
 تبعًا ، وهو لها ضابط ومولد ، فهو ، والقول لمصطفى ناصف : "يخضع كلّ
 شيء له ولا يخضع هو لأي شيء آخر" (37) . فهو نصّ ، بالمعنى التداولي
 ، على مثال مرسله ، وهو من يصنع قارئه ، والثقافة التي تستقبله ؛ إذ
 إنّ جماليته مهما تبدّت من خلال بنيته ونسقه ، فهي ، أوّلًا وآخرًا ،
 مرتبطة بمرسله وعلى مثاله ، فكماله من كماله ، ووجوده من وجوده ،
 وأدبيته من أدبيته ، "ليس كمثله شيء" ، "ولله المثل الأعلى" . فالقرآن ،
 إذًا ، « بوصفه كلامًا دالًّا على ذاته ودالًّا على مبدعه ، يضع نفسه في
 قلب التواصل اللساني . ولذا نجده يحتوي ، بالإضافة إلى نفسه ، عنصرًا
 آخر لا يتمّ التواصل اللساني إلّا به ، ولا يكون بلاغًا إلّا بوجوده . هذا
 العنصر هو المتلقي . وهو عنصر متضمّن في الخطاب نفسه ، ويؤدّي دورًا
 يكون تحيين الخطاب فيه وتعيينه الدلالي على مثاله » (38) .

وهو طرح - فيما أحسب - مختلف ومغاير لما أرسته اللسانيات
 الحديثة ، والدراسات الأنثروبولوجية ، حتّى ما يعرف بالاتجاهات النصّانية
 الحديثة ، ونظريات التلقيّ ، ونقد استجابة القارئ ، ومردّد الخلاف يكمن
 فيما حاول بعض الباحثين ، ومنهم ، "أركون" الإلحاح عليه
 لتأسيس "الإسلاميات التطبيقية" ، ويتعلّق الأمر بالجانب الغيبي ، الذي
 يجعله - حسب الرؤية الأركونية - خطابًا متعالياً فاقداً لصورة الآني/
 التاريخي/ المحدود/ النسبي/ الناقص ، إذ يقول : « ... إنّ الفكر
 الإسلامي يستمر في الارتكاز ، وإلى حدّ كبير ، على المسلمات
 المعرفية (إبستمولوجية) للقرون الوسطى . ذلك أنّه يخلط بين الأسطوري
 والتاريخي ، ثمّ يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية ،

وتأكيد تيولوجي لتفوقية المؤمن على غير المؤمن ، والمسلم على غير المسلم ، وتقديس اللغة ثم التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحديته (معنويًا) . . . بالإضافة إلى عقل أبدي فوق تاريخي لأنه مغروس في كلام الله ومجهز بأساس أنتولوجي يتجاوز كل تاريخية»⁽³⁹⁾ .

فصورة الغياب علامة على جلال المرسل ، وإشارة إلى تفلت الخطاب من كل تحديد ، لأنّ الحضور إقباض للخطاب وفشل لجمالياته اللامتناهية ، ولو تمعن أركون ، من خلال تعدد القراءات التأويلية للخطاب القرآني ، لأدرك أنّ الدلالة الآنية فيه - خلافاً لما يتكئ عليه من آليات - تعبيري لا عن زمن نزوله وإثما عن زمن تلقيه ، وإذا كان ذلك كذلك ، فإنّ القارئ الافتراضي/ المتخيّل يتلقى هذا الخطاب في زمنه الخاص ، وبه يشكل نسيجه الفكري والذهني ، وبشكل ، أيضاً ، المكوّن العقلي الذي يجعل هذا « المتلقي حاضراً عصره وفاعلاً فيه . وإذا كانت الدلالة القرآنية تستجيب لحضور القارئ ، في زمنه الخاص ، فلاّتها دلالة صائرة وليست منتهية ، ومهاجرة في الزمن وليست ثابتة فيه ، وحيّة متحركة وليست ساكنة . ولمّا كان هذا حالها ، فقد أمكن وصفها بما يلي :

1 - إنّها دلالة معلقة ومرجأة . فهي تقول نفسها على نموذج من المعنى ثم لا تلبث أن تلغيه ، لتصير بعده نموذجاً آخر لمعنى ثان يتولد من الأول . . .

2 - إنّها دلالة معاشة ، وليست دلالة استدعاء عبر الذاكرة . ولذا ، فهي تحمل خصائص التجربة الذاتية ، وتنعكس حضوراً وفهماً في ذهن المتلقي على مقدار مكابדתه لها وإحساسه بزمنه الذي يعيش فيه . . .»⁽⁴⁰⁾ .

هذا ما يجعل القرآن بوصفه خطاباً ، وهو يرتحل في الأزمنة ، يختلف في لحظة استقباله قراءةً وتفسيراً عن لحظة نزوله وحياً ، إذ إنّّه كامل كمال صاحبه في هذه اللحظة ، ولكن عندما يغادر مرسله ، يكون ، أيضاً ، على مثال قارئه ، وهو ما يجعله خطاباً آخر غير الخطاب المنزل ، بمعنى أنّ عملية التلقي ، تجعل مسافة للفهم بين الخطاب المنزل والخطاب المستقبل ، يُصطلح عليها بـ "المسافة الجمالية" ، حيث يتمّ التفسير والتأويل ، وبالتالي الابتعاد عن الخطاب الأصل/ المنزل إلى خطاب فهم للخطاب ، يصطلح عليه نصّ التفسير أو التأويل ، وهو نصّ ثانٍ ، أنتجه المتلقي ، الذي يبقى تأويله ناقصاً وقاصراً ، لأنّه منتج على قصوره لا على تمام الخطاب الأصل وكمال مرسله⁽⁴¹⁾ .

هذا إذا ما استثنينا التلقي السلبي ، الذي يستهلك الخطاب القرآني بفهمه كما هو ، دون محاولة لفهمه أو إعادة كتابة خطاب على خطابه . كما أنّ فعل التأويل أو القراءة بالمعنى الإيجابي ، يفتح باب تعدد

القراءات ولانهاية المعنى ، ما دام أنَّ خطاب التأويل مثال على قصور متلقيه ، فهو ، أي هذا الخطاب « ناتج ثقافي قائم على الممكن والنسبي ، وحاصل في الأفهام على مقدار اختلافها وتفاوتها . ولأنَّه كذلك ، فهو رهن بشروط تاريخية وزمانية ، وبظروف ذاتية وإنسانية بحته ، بينما الخطاب الأصل فمنتج ثقافي ، وهذا ما يجعله على الدوام للتاريخ مجاوزًا ، وعلى الزمان متقدِّمًا ، وأمام الظروف الإنسانية لا خلفها»⁽⁴²⁾ .

ولعلَّ هذا ما جعل الخطاب التفسيري في الثقافة العربية متعدِّدًا ومتباينًا ، لأنَّ هناك مسافة لغوية بينه وبين الخطاب القرآني ، وإنَّه لمُحال وباطل اختصار هذه المسافة إلى درجة أن تجد المطابقة أو المماثلة السبيلَ إليهما . فيصبح الخطاب القرآني « لغة مغايرة في الخطاب الثاني ، كما يصبح الثاني لغة متغيِّرة إزاء الأوَّل . ومن هنا ينتفي عن التفسير تمامه . ويبدو محتاجًا إلى تغيِّره في كلِّ عصر لتقلُّص الدلالة فيه ، ذلك لأنَّ الخطاب الأوَّل سيبدو قد تجاوزه تاريخيًا وتقدَّمه في الزمن الآتي . وإنَّ مثل هذه السيورة لتؤكد على أمرين : 1 - على ديمومة الحضور القرآني بوصفه نصًّا ، ونسقًا ، ومنتجًا ثقافيًا .

2 - كما تؤكد على انتساب هذا الخطاب إلى قائله تمامًا وكما لا»⁽⁴³⁾ .

وغير بعيد عن هذا المنحى ذي البعد التداولي للخطاب القرآني ، أقام علماء الأصول في الثقافة العربية الإسلامية دعائم قراءاتهم لهذا الخطاب ، حين قالوا بأطروحة المطلق والنسبي ؛ إذ المعنى ، عندهم ، مطلق عند المتكلم ، نسبي عند السامع ، تامٌّ عند الباث وناقصٌ عند المتلقي ، ومتجاوزٌ عند المرسل وثابتٌ بالشرط الزمني والإنساني عند المرسل إليه⁽⁴⁴⁾ . وفيما يلي تمثيل لهذا المنحى من خلال نصين لعالمين أصوليين ، الأوَّل فيهما ينظر إلى الخطاب نظرة المطلق والكمال من خلال مرسله ، والثاني ، ينظر إلى دلالة الخطاب في نسبتها ومحدوديتها ، لا من حيث منبعها وأصل ورودها ، بل بوصفها إعادة كتابة يقوم بها المتلقي على مثاله ونسبته ، وعلى ما يملك من قدرة على الفهم والتأويل .

النص الأوَّل : أورد الزركشي ، أنَّ سهل بن عبد الله كان يقول : « لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه ، لأنَّه كلام الله ، وكلامه صفته . وكما أنَّه ليس لله نهاية ، فكذا لا نهاية لفهم كلامه . وإنَّما يفهم كلٌّ بمقدار ما يفتح الله عليه . وكلام الله غير مخلوق ، ولا تبلغ إلى نهاية فهمه فهم محدث مخلوقه»⁽⁴⁵⁾ .

أما النصّ الثاني : فهو لابن القيم ، يزيد عن الأوّل في رأي يتعلّق بالمتلقّي ، فالدلالة عنده تنقسم إلى قسمين : دلالة حقيقية ، وأخرى إضافية ، أما الحقيقية فتكون « تابعة لقصد المتكلم وإرادته ، وهذه الدلالة لا تختلف » . وأما الإضافية ، فتكون « تابعة لفهم السامع وإدراكه ، وجوده فكره وقريحته ، وصفاء ذهنه ومعرفته بالألفاظ ومراتبها . وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك »⁽⁴⁶⁾ .

هذه الخصوصية ، التي جعلت القرآن يقدّم نفسه كخطاب مختلف/مغاير ، هي التي جعلت الثقافة العربية تنتقل من "الشفاهية" إلى "الكتابية" ، أو من "حضارة القول" إلى "حضارة النصّ" ، فقد اعتبر "نصر حامد" أنّ القرآن بنفيه صفة الشّعْر عن نفسه ، إنّما كان "لأسباب ترتبط بتصور العرب لماهية الشّعْر من حيث المصدر والوظيفة . وبالمثل أراد أن يدفع عن محمد صفة الشاعرية لأنّ وظيفة الشاعر في ذلك المجتمع وظيفة مغايرة للوظيفة التي نسبها النصّ لمحمد . الشاعر معبّر عن القبيلة ومحمّد مبلغ لرسالة ، والشّعْر نصّ يحقق مصالح القبيلة في مهاجمة أعدائها ونصرة حلفائها أو في مدح رجالها وزعمائها ، والقرآن نصّ يستهدف إعادة بناء الواقع وتغييره إلى الأفضل" . ثمّ يواصل ، مضيقاً ، بأن القرآن "لا يدين الشّعْر من حيث هو كما فهم الأمر بعد ذلك ، بل يدين الشّعْر الذي أراد معاصرو محمد أن يجذبوا النصّ إلى آفاقه محاولين بالتالي أن يجذبوا ظاهرة الوحي كلّها للنظام الثقافي المستقر والسائد ، والمعبر عن مصالح الأقلية على حساب الأغلبية . ولذلك انحاز النصّ إلى الشّعْر الذي يساعده على تحقيق وظيفته ، وانصبّ هجومه على الشّعْر الذي يشوّش عليه القيام بهذه الوظيفة . ويمكن القول بعبارة أخرى إنّ موقف الإسلام من الشّعْر موقف "إيديولوجي" يجب أن يفهم بعيداً عن مفاهيم الحلال والحرام"⁽⁴⁷⁾ .

هذه النظرة ذات المنطلق "الوظيفي/الإيديولوجي" تقلّل من قيمة القرآن كخطاب جديد مغاير ، وتجعله يستعين بالشّعْر لفرض هيمنته وسطوته على الواقع والثقافة ، كما يقول أبو زيد ، وكأنّه نصّ يختار ما يوافقه ويقبل ما يخدم مصلحته في إطار تبليغ دعوته ، ويرفض النصوص التي تعارضه وتهاجمه⁽⁴⁸⁾ . قد يكون لائقاً من منظور "نظرية التناص" ، القول ، إنّ علاقة القرآن بالشّعْر هي علاقة بين النصوص داخل الثقافة الواحدة ، فيكون فهم النصّ في ضوء النصوص السابقة ، المماثل منها والمخالف⁽⁴⁹⁾ ، لكن يبقى أنّ القرآن أكبر من كونه نصّاً يبحث عن نصوص تدعم موقفه أو تضع قدمه على أرض الثقافة العربية ، كما هو الحال بالنسبة للشّعْر ، فهو النصّ/الثقافي/الجامع/الأصل ، الذي يجعل النصوص المضادة وحتى المناصرة له ، تتناسل وتتوالد منه .

قد يكون مفيداً القول ، إنّ القرآن في إطار المنظومة المعرفية للثقافة العربية يشكّل تحوّلاً معرفياً للحضارة العربية على جميع المستويات ، ليس لكونه أضعف الشّعر وحوّله إلى مجرد نصّ يقوم بدور هامش الشرح والتفسير ، ويستأنس به ، كما يقول نصر حامد ، ليبقى هو النصّ المسيطر ، وإنّما استطاع الانتقال بالعقل العربي إلى العلمية والموضوعية بدل النظرة السحرية التي أرست دعائمها الثقافة الشفاهية ، يقول مصطفى ناصف: "في هذه البيئة كانت النظرة إلى اللّغة سحرية إن صحّ التعبير ، وفي بيئة البحث القرآني كانت النظرة إلى اللّغة عقلية منزنة دقيقة ومولعة بالتمييز بين الأشياء مهما يبلغ تشابهها ، هما بيتتان أو نظرتان مختلفتان" (50) . ينضاف إلى ذلك ، فإنّ الشّعر قد طغت على لغته ، يضيف ناصف ، الوظيفة الاجتماعية ، فجعلته حبيس الرؤية الإيديولوجية ، ليبقى مجرد خطاب تابع لمؤسسة ما هي من يمنح له فرصة الشيوخ أو التراجع ، " . . . هذه الاحتمالات لم تكن موضوع عناية جماعية في دوائر الشّعر لأنّ الشّعر خاضع لا سيّد . . . كان الناظرون في الشّعر لا يتحرّجون غالباً من الزعم بأنّ النصّ يميل إلى جهة واحدة دون جهة أخرى . . . وهكذا كان الشّعر خاضعاً لقواعد في الدلالات والتركيب وتصور الأشياء ، ومن الواضح أنّ هذا كلّهُ شديد الارتباط بوظيفة الشّعر واتصالها في رأيهم بالعرف الاجتماعي" (51) .

وهو الموقف نفسه ، الذي حاول أركون إثباته ، ولو بطريقة مختلفة ، مستثمراً آليات القراءة الأنثربولوجية ذات المنحى الأركيولوجي ، وذلك من خلال عملية الإسقاط والمطابقة ، فاتهم العقل السنّي (الأرثوذكسي) بالانغلاق والإقصاء لما يحيط به من عقول ، كالعقل الشيعي مثلاً ، متكئاً في ذلك على مبدأ الثنائية المعروف (العقل والنقل) ، وهو ، إذ يثبت ذلك ، يروم تفكيك آليات هذا العقل كخطاب أثبت حضوره في الثقافة العربية لا كسلطة قمعية بل كمرجعية معرفية لها رؤيتها في قراءة الأفكار ، وأركون ، في ذلك ، يتكئ على المنهج الأركيولوجي التفكيكي كما يقول ؛ إذ من خصوصيات هذا المنهج البحث في الأنظمة المعرفية التي أسهمت في تشكيل الأفكار قبل أن تصبح مشاريع اكتسبت صفة التداول في سوق الرواج ، فهو يرى بأنّ همّ الدعوة المحمدية ركّز على إحباط أو إبطال « الرأسمال الرمزي للجاهلية واستبدال الرأسمال الرمزي الإسلامي به . ومفهوم الجاهلية حسبما ورد في القرآن يطابق - على الأقل في وظائفه الإيديولوجية - مفاهيم العقلية البدائية والمجتمع العتيق (archaïque) والمجتمع الذي لا يعرف الكتابة والفكر المتوحّش » (52) .

إنّ هذا الطرح يعمل على إرساء ثقافة الإقصاء والنفي ، وكأنّ الإسلام بدعوته أزاح المجتمع الجاهلي باعتباره مجتمعاً بدائياً متوحشاً ،

لا يعرف الكتابة والقراءة ، وهو في ذلك يتكئ على نتائج الدراسات الأنثروبولوجية الغربية ، التي أثبتت أنّ العقل الغربي (اللوغوس) بتمركزه حول ذاته ، وإقصائه للعقول المحيطة به ، أقام دعائم نظرية عرقية تنظر إلى الآخر/ المتوحش/ الأمّي/ الأسود نظرة ازدراء واحتقار . وهو ما يتنافى وما حاولت الدعوة المحمدية إقامته ، على الأقل في حياة الرسول "صلى الله عليه وسلم" ، إذ الناظر إلى الثقافة العربية في مجتمع الجاهلية ، يجد أنّ مدار الحياة فيه تقوم على مركزية الكلام ، فالشعر، كما يقول ابن خلدون "ديوان علومهم وأخبارهم وشاهد صوابهم وخطئهم ، وأصلاً يرجعون إليه في الكثير من علومهم وحكمهم" (53) ، أو كما قال عمر - رضي الله عنه - فيما تمّ ذكره ، كان "علم قوم لم يكن لهم علم أصحّ منه" ، ليس لأنّها تكلمت به دون سواه ، بل لأنّه رمز المعرفة وقوام الحياة ، فيه تتمّ الأفراح والأحزان ، وبه ترفع أقوام وتحتطّ غيرها ، وقد وصل الحال بعرب الجاهلية احتفاءً بهذا الكلام ورفقاً لمكانته أنّ علوه في الكعبة الشريفة ، بل إنهم كانوا يتبادلون الزيارات ويقيمون الولائم لنبوغ شاعر .

هذه المركزية جعلت الشاعر رمزاً للمثقف/ العارف ، الذي يملك سلطة إنتاج المفاهيم وتجسيدها مشاريع في واقع الحياة ، وهو ما يجعله ، في اعتقاد القوم نبياً ، مادام القول الصادر عنه يفوق قدرته ، فلكلّ شاعر ربة شعر كما يقولون ، أو شيطان يلهمه القول . فكما يروى عن أبي عمرو بن العلاء : "كانت الشعراء عند العرب في الجاهلية بمنزلة الأنبياء في الأمم" (54) ، والمتأمل في القرآن الكريم ، كما ذكر أنفاً ، يجد أنّ أول تهمة ألصقت بالرسول ، عليه الصلاة والسلام ، هي تهمة الشعر "بل هو شاعر" ، والعرب في ذلك ، لا تقلل من قيمته ، وإنّما اعتقدت أنّ مثل هذا الكلام ، فصاحةً وبلاغةً ، لا يقوله إلا شاعر ، وبالزعم من أنّه ، صلى الله عليه وسلم ، كان يتذوّق الشعر ، ويطرب له (إنّ من البيان لسحراً) ، وهو أفصح العرب ، إلّا أنّ القرآن ينفي عنه هذه الصفة ، حيث يقول تعالى : "وما علّمناه الشعر وما ينبغي له" [يس ، الآية 67 ، 70] . فقوله الشعر ، تأسيساً على ما تمّ إثباته ، يُبقي مركزية الشعر ونبوءة الشاعر ، وهو ما يلغي - في الآن نفسه - نبوءة محمد كنبّي مرسل من ربّ العالمين . إذّا ، تمّ إلغاء نبوءة الشاعر نبوءة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، وهذا أصدق دليل على أنّ الإسلام لم يحتقر الثقافة الجاهلية ، وإنّما استبدل مركزية الكلام/ الغواية / الهيام / الوهم بمركزية الكلام/ القرآن/ الوحي/ الحقيقة .

فالقرآن ، إذّا ، لم يُلغ دور الشعر لمجرّد كونه خطاباً يعارضه في تبليغ دعوته ، أو كان صراعاً إيديولوجياً/ وظيفياً ، وإنّما هو صراع بين رؤيتين للوجود؛ رؤية "قديمة ثبت فشلها وفشل أصحابها في التصدي

للمشكلات الروحية والمادية التي يواجهها الإنسان ، ورؤية جديدة تسعى للحلول محلّ القديمة في أذهان الناس ووجدانهم عن طريق تقديم نظرة جديدة للحياة والكون والإنسان ، ولسبل الخروج من المأزق الذي وجد فيه هذا الإنسان نفسه ، فكان لا بدّ لها وهي تسعى لذلك أن تهاجم الرؤية القديمة وتعرض تهاافتها وأسباب فشلها في مواجهة مشكلات الإنسان⁽⁵⁵⁾ .

كما أنّ المتأمل في مادة "شعر" في المعاجم العربية سيجد أنّها تعني علم وعقل وقطن ، ليكون كلّ علم ، والأمر كذلك ، شعراً ، وسمّي الشاعر شاعراً لأنّه يشعر ما لا يشعر غيره ، أي يعلم ما لا يعلم غيره⁽⁵⁶⁾ . لكن الشائع هو أنّ الشّعْر مرتبط بالحسّ والشّعور، مقيد بالوزن والقافية ، وهو ما جعل أصحاب الرأي القائل بضعف الشعر في صدر الإسلام ، يقولون بأنّه مقتصر على توفير المتعة ، لا الحقيقة التي يوفرها الدين ، من هنا ، كما يقول أدونيس : "ساد الاعتقاد أنّ الشّعْر عاجز بطبيعته ، أن يقدم معرفة ، أو يكشف عن حقيقة ، لأنّه كمثّل مصدره ، وهو الحسّ ، خادع وباطل . فلا ندرك الحقيقة بالشّعْر ، بل بالدين وحده . ويكون دور الشّعْر حصراً في توفير المتعة الجمالية - كما يتيحها الدين ، ويضع حدودها"⁽⁵⁷⁾ .

بيد أنّ أدونيس ، من خلال دعوته إلى إعادة الاعتبار لـ "فكرية الشّعْر" ، يقع في فخّ التلغيق والرؤية التجزئية في قياس الأشياء ؛ إذ يعتقد أنّ الشّاعر يملك القدرة على التفكير دون أن يفقد شعره جماليته . إذا كان ذلك كذلك ، فلم يصف الفلسفة والدين كليهما بأنّهما يقدمان الإجابات ولا يطرحان الأسئلة ، وأنّهما يبحثان فيما تمّ التفكير به ، خلافاً للشّعْر ، الذي يبقى تجربة وكشفاً ، ودخولاً فيما لم يفكر به . فالشّعْر ، يضيف أدونيس ، يقدم المعرفة بطريقة ليست يقينية ، كما هو الحال بالنسبة للفلسفة والدين⁽⁵⁸⁾ . لكن الواقع خلاف ذلك ، إذ الفلسفة ، سواء في الثقافة العربية أو الغربية ، سؤال دائم وبحث عن الحقيقة الكامنة في قلب التجربة ، وهو ما حاول "جيل دولوز" بلورته ، في إطار فكر ما بعد الحداثة في الفلسفة الغربية ؛ إذ الفلسفة عنده هي "إبداع للمفاهيم" وثورة على الجاهز ، وسؤال لا يبحث عن إجابات بقدر ما يعمل على اختراق الحدود دون أن يدعي الوصول ، فهي ، أي الفلسفة ، نقض لذاتها وتجاوز لمفهومها الأوّل "المبادئ الأولى" التي قالت بها الفلسفة الأرسطية ، وإنّما هي مفاهيم لا متناهية ، هي الاختلاف والمغايرة ، وهي ، ختاماً ، في ارتحال مستمر واعتراب دائم عن جسدها المصطلحي⁽⁵⁹⁾ .

وكذلك الشأن بالنسبة للدين ، ونقصد تحديداً الخطاب القرآني ، فهو ، وإنّ أجاب عن الأسئلة التي كانت تشغل الإنسان ، فإنّه بقي ، من

خلال لغته مرتحلًا عبر الأزمنة ، متغلًا من كلّ تحديد، متجددًا بفعل القراءة ، وأدونيس نفسه لم يتردد في نعتة بالنصّ الجامع ، الذي تجاوز كلّ حدود الكتابة التي سبقته ، أو حتّى التي تأتي بعده ، ثمّ يقول : "الدين واللغة في هذا النصّ شكل روحي واحد ، أو بنية روحية واحدة . لهذا يتكوّن من الغامض الذي لا يمكن أن يعرفه الإنسان ، ومن الواضح الذي يعرف مباشرة من ظاهر اللفظ ، فهو أفق مفتوح ، لكن على الغيب . البعد العميق في هذا النصّ بعد تراجيدي ، لأنّه يكشف عن الغياب والزوال والفناء ، وعن أنّ الأرض ليست إلا جسرًا نحو الغيب ، وأنّ الإقامة عليها إنّما هي إقامة من يرحل لا من يستقر"(60)

جماع القول : هكذا ، وتأسيسًا على ما تقدّم ، يمكن القول ، إنّ هذه المحاولة ، هي دعوة صريحة لإعادة البحث في التراث العربي بعين تقيس الأشياء بقسطاس "العقل النقدي" الذي يرى إلى الأشياء بعيدًا عن اليقينية أو الوثوقية ، ولا يكون ذلك إلا باستحداث آليات نقدية تملك القدرة على فتح باب الحوار مع المضمّر/ المحجوب في تراث الثقافة العربية لإعادة بعثه وتأسيس أبعديات الخطاب المختلف/ المغاير، الذي لا يبحث عن التماهي أو التماثل مع الأشياء بقدر ما يعمل على تحقيق كينونته كخطاب منوّئ يسعى ، فيما يسعى إليه ، إلى كسر خطية القراءة الاستهلاكية ، والتّنبش فيما لم يحفر فيه لاكتشاف خبيء هذا التراث ، وإعادة قراءته وتأويله ، من خلال تأصيله في تربة هذه الثقافة ، وتحديد موقعه في خارطة الفكر الإنساني كذات فاعلة لا منفعة بما يفد إليه من الآخر/ الغرب .

إنّ مأرب هذه القراءة ، في المحصّلة ، لا يبدو أن يكون حفرًا ونشأ في المضمّر والمسكوت عنه في التراث العربي ، قصد تقويض الأفكار/ الأوهام / المسلمات التي أقرّها الباحثون في هذا التراث ، وأقاموها على عنصر التصنيف ، الذي يصادر الأفكار ويجعلها حبيسة القراءة الإيديولوجية ، التي تلج إلى فضاء الخطاب بأحكام قيمية ما قبلية، متناسية خصوصية البناء اللغوي للخطاب ، الذي يملك القدرة على إنتاج الدلالة باعتباره معجمًا لذاته ، وأنّ الألفاظ/ الأشياء ، وهي تغادر عوالمها تفقد بدخولها عالم النصّ شيئيّتها ، فتغدو كائنات لغوية ، كينونتها مرتبطة بنسق النصّ ونظامه . . .

هوامش الدراسة :

(1) جابر عصفور : مقدمات منهجية ، ضمن كتاب : قراءة جديدة لتراثنا النقدي، النادي الأدبي الثقافي ، 1م ، جدّة ، 1990 ، ص152 .

(2) إدوارد سعيد : العالم ، النصّ ، الناقد ، ترجمة : فريال جبوري غزول ، مجلة فصول ، ديسمبر 1983 ، ص191 .

(3) حسن حنفي : قراءة النص ، ضمن كتاب : الهرمينوطيقا والتأويل ، مجلّة ألف، الدار البيضاء ، ط2 ، 1993 ، ص16 .

(4) جابر عصفور ، المدر السابق ص184 .

- (5) يُنظر: طه حسين : ألوان ، القاهرة ، 1952 ، ص225 . أدونيس: مقدّمة للشعر العربي ، دار العودة ، بيروت ، ط4 ، 1983 ، ص47 .
- (6) حسن حنفي : قراءة النصّ ، ص18 .
- (7) جابر عصفور ، المصدر السابق ، ص183 .
- (8) المصدر نفسه ، ص188 .
- (9) عبد المنعم خفاجي : الحياة الأدبية في عصر صدر الإسلام ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ص163 .
- (10) عبد القادر القط : في الشّعر الإسلامي والأموي ، دار النهضة الحديثة ، بيروت ، 1987 ، ص12 .
- (11) مصطفى الشكعة : الأدب في موكب الحضارة الإسلامية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1974 ، ص91 .
- (12) العاني سامي مكّي: الإسلام والشّعر، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت، 1983، ص20 .
- (13) شوقي صيف: العصر الإسلامي ، دار المعارف ، القاهرة ، ط2 ، دت، ص43 .
- (14) العاني سامي مكّي ، المصدر السابق ، ص27 .
- (15) بنت الشاطئ ، عائشة عبد الرحمان : قيم جديدة للأدب العربي ، دار المعرفة ، 1960 ، ص66 .
- (16) صلاح الدين الهادي : الأدب في عصر النبوّة والراشدين ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط4 ، 1988 ، ص283 .
- (17) أدونيس : كلام البدايات ، دار الآداب ، بيروت ، ط1 ، 1989 ، ص186 .
- (18) حمادي صمود :المفاضلة بين الشّعر والنثر في التراث العربي ودلالاتها ، ضمن كتاب : قراءة جديدة لتراثنا النّفدي ، م2 ، ص618 .
- (19) المصدر نفسه ، ص619 .
- (20) أبو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة ، ج1 ، ص136 .
- (21) أدونيس : الشعرية العربية ، دار الآداب ، بيروت ، ط2 ، 1989 ، ص42 .
- (22) 3^{eme} . 2002 . interprétation et surinterprétation.p.u.f. paris .
- UMBERTO ECO édition
- (23) أدونيس : كلام البدايات ، ص188 .
- (24) ابن سلام الجهمي: طبقات فحول الشعراء ، قراءة وشرح : محمود محمد شاكر ، مطبعة المدني ، القاهرة ، د. ت ، ص24 .
- (25) المرزباني محمد بن عمران : الموشّح ، تحقيق : علي محمد الجاوي، القاهرة ، 1965 ، ص85 .
- (26) أحمد وهب رومية : شعرنا القديم والنقد الجديد ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1996 ، ص278 .
- (27) عبد القادر دامخي : دلائل العلم في سورة الملك (دراسة تحليلية فنيّة في لغة الإعجاز القرآني) ، مخطوط ، ص3 .
- (28) أحمد وهب رومية ، المصدر السابق ، ص279 ، ص305 .
- (29) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .
- (30) عبد القادر دامخي: دلائل العلم في سورة الملك، ص3،4 .
- (31) عبد القادر دامخي: دلالة الطلل في المعرفة الإسلامية ، (قراءة في قصيدة : معركة بدر لحسان بن ثابت) ، مخطوط ، ص2 ، 3 .
- (32) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز في علم المعاني ، تحقيق : محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي ، مصر، ط2 ، 1989 ، ص8 ، 9 .
- (33) نصر حامد أبو زيد: النصّ والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط4، 2000، ص95 .

- (34) عبد القاهر الجرجاني ، المصدر السابق ، ص ص41 ، 42 .
- (35) أدونيس : الشعرية العربية ، ص ص41 ، 42 .
- (36) نصر حامد أبو زيد : مفهوم النصّ (دراسة في علوم القرآن) ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء/ بيروت ، 5 ، 2000 ، ص138 .
- (37) مصطفى ناصف : بين بلاغتين ، ضمن كتاب : قراءة جديدة لتراثنا النقدي ، م1 ، ص397 .
- (38) منذر عياشي : اللسانيات والدلالة (الكلمة)، مركز الإنماء الحضاري، حلب ، سوريا ، 1 ، 1996 ، ص103 .
- (39) محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مركز الإنماء القومي، بيروت / المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء/ بيروت ، 4 ، 1998 ، ص55 .
- (40) منذر عياشي : اللسانيات والدلالة (الكلمة) ، ص ص100 ، 101 .
- (41) المصدر نفسه ، ص ص103 ، 104 .
- (42) المصدر نفسه ، ص ص104 ، 105 .
- (43) المصدر نفسه ، ص105 .
- (44) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .
- (45) بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، دار المعرفة ، بيروت ، ج1 ، ص9 .
- (46) ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محي الدين عبد الحميد ، المكتبة التجارية ، القاهرة، ط1، 1955، ج1، ص ص250، 251 .
- (47) نصر حامد أبو زيد : مفهوم النصّ ، ص140 .
- (48) المصدر نفسه ، ص ص140 ، 141 .
- (49) المصدر نفسه ، ص142 .
- (50) مصطفى ناصف : بين بلاغتين ، م1 ، ص395 .
- (51) المصدر نفسه ، ص ص397 ، 398 .
- (52) محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص99 .
- (53) عبد الرحمان ابن خلدون: مقدّمة ابن خلدون، دار الشعب، مصر، ص535.
- (54) أبو حاتم الرازي : الزينة في الكلمات العربية الإسلامية ، تحقيق حسين بن فيض الله الهاني ، القاهرة ، 1957 ، ج1 ، ص95 .
- (55) أيمن الأحمد : القرآن والشعر، مجلة إربد للبحوث والدراسات ، م4 ، ع2، إربد ، الأردن ، نيسان 2002 ، ص192 .
- (56) ابن منظور : لسان العرب ، دار صادر ، 1995 ، مادة شعر .
- (57) أدونيس : الشعرية العربية ، ص ص59 ، 60 .
- (58) المصدر نفسه ، ص ص72 ، 73 .
- (59) جيل دولوز وفليكس غتاري : ما هي الفلسفة ، ترجمة وتقديم : مطاع صفدي ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء/ بيروت ، ط1 ، 1997 ، ص ص5 ، 11 .
- (60) أدونيس: النصّ القرآني وأفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، دت، ص34 .