مجلةآفاق علمية ISSN: 1112-9336
المجلد: 16 العدد: 01 السنة 2024 ص 642 - 661

تاريخ الإرسال: 2022/01/30 تاريخ القبول: 2024/02/03
تاريخ النشر: 2024/05/16

الموروث السردي وتمركز الرؤية الدينية
قراءة في خطاب عبد الله إبراهيم النقدي

Narrative heritage and the emphasis on religious vision
Reading in Abdullah Ibrahim's critical speech

د.هاجر حويشي[1]

جامعة قسنطينة1 (الجزائر)،[1]Hadjer.let@gmail.com

الملخص:

تسعى هذه الورقة البحثية إلى إمعان النظر في علاقة النتاج السردي العربي القديم بالأطر المرجعية، والمعطيات السوسيوثقافية الحاضنة له في ضوء القراءة الثقافية الفاحصة التي ارتضاها عبد الله إبراهيم، حيث أبحر في كتابه (السردية العربية: بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي) في عوالم موغلة في القِدم لمساءلة السرد القديم في أصوله ومرجعياته، معرّجاً على ظاهرة إهمال التراث السرديّ، وعدم اعتراف الثقافة المتعالية به، إلّا في حدود ضيّقة، معتبراً أنّ المؤسسة الدينيّة تحوّلت إلى معيار للحكم عليه، فما وافقها أُستبقيَ، وما خالفها أُستُبعد، حيث تم إعدام كلّ ما اتّصل بالجاهلية من تقاليد، وطقوس، وأساطير، وأباطيل مفسدة، كما

[1]**المؤلف المرسل**:د.هاجر حويشي، **الإيميل**: Hadjer.let@gmail.com

أنّ عدم تبني الإسلام للكتابة أدّى إلى ضياع مقدار معتبر من ذلك الموروث؛ ذلك أنّ الكتابة لم تحتفِ في تصوّر عبد الله إبراهيم إلّا بالمقدّس السائد.

الكلمات المفتاحية: الشفاهية، المركزية الإسلامية، السرد القديم، الرؤية الدينية.

Abstract:
This research paper endeavors to examine closely the link of the ancient Arab narrative production with its incubating frames of reference, and the sociocultural data with reference to the thorough cultural reading that Abdullah Ibrahim bestowed whereby in his book "ArabicNarratology; asearch in the narratilogical structure of Arabic story tellingheritage" heventyred to seek the quest of ancientNarratology in itsorigins and references, referring to the phenomenon of neglecting the narrative heritage, and the lack of recognition by the transcendent culture, except within narrow limits, considering that the religious institution has turned into a judgezndexecutionerwherebyconformity is welcomed and unconventional trends are dismissed. Furthermore, the failure of Islam to adopt writing led to the loss of a significant amount of that heritage; This is because writing, in Abdullah Ibrahim's conception, celebratedonly the prevailing sacredness.
Keywords: orality, Islamiccentralism, ancient narration, religious vision.

1- مقدمة:

يقترب عبد الله إبراهيم إلى النصوص التراثية الّتي كتبها العرب برؤى نقديّة ثاقبة، واستراتيجيات مدروسة، ساعياً من وراء ذلك إلى الفصل في بعض الهواجس الفكريّة الّتي تؤرّقه، متوسّلاً طرائق التحليل والتفكيك، وفي الكثير من الأحيان تقويض المسلّمات الراسخة بكثير من الجرأة والموضوعيّة، محترزاً في كلّ آراءه النقدية من الوقوع في شرك الانحياز، أو الأحكام المسبقة، وبهذا الصنيع يتفرّد خطابه النقدي،

ويكتسب مشروعيته بين الخطابات الفكريّة، رغم فهمه المغاير، واستقراءاته غير المسبوقة.

ولما كان محور النقاش في هذا المقال مستوحى من كتابه الموسوم: (السرديّة العربيّة – بحث في البنية السرديّة للموروث الحكائي العربي) فقد ارتأينا بسط أهم الإشكّالات الّتي يطرحها في هذا المؤلف البكر، والّتي يمكن أن نجملها في الأسئلة الآتية:

– ما هو مقدار الإهمال الثقافي والأدبي الّذي تعرّض له الموروث السرديّ في ظلّ منظومة شفاهيّة تسيّد فيها القول الشعريّ؟

–كيف نظر القرآن الكريم بوصفه نصًّا متعالياً إلى الخطاب السرديّ القديم؟

– ما هي المعايير الدينيّة الّتي صدر عنها الرسول صلّى الله عليه وسلم في الحكم على المتون السرديّة العربيّة القديمة؟

2– السرد القديم وهيمنة النسق الشفاهيّ:

هيمنت أنظمة التواصل الشفاهي على الثقافة العربيّة التقليديّة؛ لذلك يمكن أن ندرجها ضمن ما يسمّيه والتر ج.أونج بـ"الشفاهية الأوّلية"، ويعني بها تلك الثقافة الّتي «لم تمسّها مطلقاً أيّة معرفة بالكتابة أو الطباعة "شفاهية أولية". إنّها "أوليّة" للتقابل مع "الشفاهيّة الثانويّة" الّتي تتميّز بها الثقافات ذات التكنولوجيا العالية في الوقت الحاضر، حيث تحافظ شفاهية جديدة على وجودها واستمرارها في وظيفتها من خلال التلفون، والراديو، والتلفاز والوسائل الإلكترونيّة الأخرى الّتي يعتمد وجودها وأداؤها لوظيفتها على الكتابة والطباعة. أما الثقافة الأوليّة الشفاهيّة بالمعنى الدقيق فتكاد تنعدم اليوم؛ ذلك أنّ كلّ الثقافات الآن تعرف شيئاً عن الكتابة ولديها شيء من الخبرة بتأثيراتها»[1].

ومن المؤكّد أنّ الشفاهيّة اكتسحت كلّ ميادين الحياة بما في ذلك الفنون والآداب، فأنتجت «أداءات لسانيّة مليئة بالقوّة والجمال، وذات قيمة فنيّة وإنسانيّة عالية، أداءات لا تعود ممكنة في اللحظة الّتي تستحوذ فيها الكتابة على النفس البشريّة. ومع ذلك، فمن دون الكتابة لا يستطيع الوعي الإنسانيّ أن ينجز إمكاناته الأكمل، بل لا يستطيع أن ينتج إبداعات أخرى مفعمة بالجمال والقوّة»[2]، ومن هذا المنطلق يخلص والتر ج. أونج إلى نتيجة حتميّة يجمل فيها فحوى العلاقة الّتي تجعل كلاً من الشفاهيّة والكتابيّة وجهان لعملة واحدة، حيث يقول: «وبهذا المعنى، تحتاج الشفاهيّة أن تنتهي إلى إنتاج الكتابة، وهذا هو مصيرها. والكتابيّة...تصبح ضرورة مطلقة من أجل تطور العلم، بل التاريخ، والفلسفة، والنقد الأدبيّ، بل من أجل شرح اللغة نفسها (بما فيها الكلام الشفاهيّ)»[3].

وبعد تتبّعه لما ورد في القرآن الكريم والأحاديث النبويّة حول القلم واللوح المحفوظ، خلص عبد الله إبراهيم إلى أنّ الوجود من منظور هذه الرؤية الدينيّة ليس سوى «فعاليّة كتابيّة مستمرة من إنتاج الخطاب. إنّ الكون وموجوداته يعيش في سراب الكتابة، منذ ابتداء الزمان، إلى منتهاه، وهو إنّما تدافع حروف القلم على اللوح المحفوظ»[4]،وعليه فاللوح المحفوظ هو كتاب الأقدار أو الكتاب المبين الّذي خلقه الله عزّ وجلّ قبل أن يخلق القلم، إنّه أداة حفظ الله بها مقادير الخلق قبل أن يخلقهم، وهو مستودع لمشيئاته وبالتالي فالوجود من منظور هذه الرؤية الكتابيّة يقوم على صرير القلم الأعلى في اللوح المحفوظ، وبعد الوقوف مليا على حشد معتبر من المعطيات المبثوثة بين دفتيْ المصحف الشريف، وكذا الحديث النبويّ بالإضافة إلى بعض اجتهادات المفسّرين، يخلص عبد الله إبراهيم إلى تفسير لماهية الوجود، ينظر إلى الكون بوصفه «علامة، ركناها القلم واللوح المحفوظ، وأنّ ديمومة الوجود مقترنة بفعل الكتابة وأنّه لا يكتسب صيرورته من كونه واقعاً، إنّما من كونه نتاجاً كتابيًّا

أوجده الخطاب الّذي لا يمثّل في حقيقة الأمر سوى ذاته، إذ هو لا يحيل على غيره»[5].

ومن هذا المنطلق، نثر عبد الله إبراهيم جملة من الأسئلة والتخمينات الّتي تتعلق أساسا بانعكاسات هذه الرؤية الكتابيّة على الثقافة عموماً، ليصل بعد مطارحات طويلة إلى نتيجة يجملها في قوله: «لم يقيّض للرؤية الكتابيّة للكون، الّتي وقفنا عليها في الفقرة السالفة أن تترك أثرا ما في البنية الثقافية، فقد كانت جزءا من الجدل الكلاميّ الّذي غلّف بالتأويل. ولم تعامل الكتابة، إلّا على أنّها وسيلة لتدوين الألفاظ، ولم ينظر إليها أبدا على أنّها كيان خاص به، ولهذا، ألحقت بالكلام، وحددت وظيفتها في تقييد المنطوق، وبذلك لم تدل على ذاتها، بل على غيرها، وصارت أهميتها تتقرّر في ضوء ما تقوم بتدوينه من كلام شفاهي، ويرجع ذلك إلى القرآن نفسه. إذ إنّ مفهوم "كلام الله" دعّم اتّجاه المعنى واللّفظ، وقلّل من شأن الكتابة»[6].

إذاً، تلك الرؤية الكتابيّة لم تستطع أن تضخّ البنى الثقافيّة بأيّة فعالية تذكر، لكنها عبَّرت عن واقع من السجالات الّتي خاضها علماء الكلام، والتي أسفرت عن جملة من التأويلات، فكانت الكتابة –والحال هذه– تشكيلاً كاليغرافيًّا للصوت لا غير، فيما تم الإعلاء من شأن الصوت الّذي هو روح ذلك المكتوب، وهذا سوّغ لهيمنة المشافهة على بنية الثقافة العربيّة من الناحية العملية في القرن الخامس الهجري؛ ذلك أن الرؤية الكتابيّة «لم تكن فاعلة في العقلية العربيّة وقتئذٍ على مستوى رؤية العالم إلّا في نطاق محدود يمكن أن نعتبره نطاقاً نخبويًّا، اكتسب نخبويته من اختلاف نظرته للكتابة ومن تعامله معها، عن النظرة الّتي تدعّمها الرؤية الشفاهيّة للعالم في مرحلة التعايش المنطوي على صراع بين الشفاهيّة والكتابيّة، حيث لا ينظر للكتابة إلّا على أنّها وسيلة لتدوين الألفاظ ولم ينظر إليها أبدا على أنّها كيان خاص

يحيل على معنى خاص به، ولهذا ألحقت بالكلام، وحدّدت وظيفتها في تقييد المنطوق وبذلك لم تدل على ذاتها، بل على غيرها»[7].

من هنا، فالكتابة كانت وسيلة لا غاية، في الوقت الّذي سادت فيه تقاليد الشفاهيّة، إذ يعتقد عبد الله إبراهيم أنّ هذه الأخيرة لم تكن «نظاماً طارئاً في الثقافة العربيّة، بل كانت حضناً نشأ فيه كثير من مكوّنات تلك الثقافة، في مظاهرها الدينيّة والتاريخيّة واللغويّة والأدبيّة، وهو أمر ترك أثراً واضحاً في أساليب النثر القديم وأبنيته. ومعروف أنّ هذا النثر، قام أساساً على مجموعات ضخمة من الأخبار والحكايات المختلفة أغراضا وموضوعات، وأنّه مع الزمن. بدأ ينتظم في أنواع لها خصائصها الأسلوبيّة والتركيبيّة، وأبرز تلك الأنواع الّتي استقرّت وترسّخت في الثقافة العربيّة القديمة: الحكايات الخرافيّة والسير والمقامات»[8]، فالأوائل فضّلوا السرد الشفهي، وهذا يعكس أثر الدين على الحياة وأنماط التفكير؛ ذلك أنّ «الرسالة الإسلاميّة في جوهرها رسالة شفويّة، وكلام الله هو أكثر تجليّات الشفاهيّة في التاريخ، كلام الله متن شفاهيّ حمله جبريل وأوحى به للنبيّ محمد، وبالتدوين استقرّ في المصحف، لعبت الكتابة دور الحافظ للكلام الشفويّ، والفكرة ذاتها انتقلت للحديث النبويّ. وأصبح الإسناد داعماً لمشروعيّة المشافهة، فيؤكّد على هيمنة النسق الشفويّ في التعبير والتفكير. لا يمكن القول إنّ الإسلام جاء لنقض المكتوب، لأنّه الممثّل الأكبر للحالة الشفويّة»[9].

وبالاستناد إلى نظرية الأشاعرة الّتي تقول بالكلام النفسيّ القائم بذات المتكلّم، يخلص عبد الله إبراهيم إلى أنّ الكتابة «اصطلاح بشريّ محدث، والقرآن معنى قديم كامن في نفس الله، ولا يجوز إلحاقه بها، لأنّها رسوم تحيل عليه، ما تؤديه الكتابة أنّها تعمل على "تقييد الألفاظ بالرسوم الخطية" لأنّ "مادتها الألفاظ". الكتابة تحيل على لفظ، وهذا اللفظ يحيل على ملفوظ هو المعنى الخالد..»[10].

أما الأسباب الّتي أدّت إلى تكريس الشفاهيّة في الثقافة العربيّة القديمة فيجملها عبد الله إبراهيم في قوله: «تدرجت بمرور الزمن، ابتداء من الكلام الإلهي الّذي هو معنى في نفس الله، مروراً باللفظ الّذي يحيل عليه، وصولاً إلى تقييد ذلك اللفظ كتابة. وتزامن ذلك، ممارسةً وجدلاً، مع تسويغ أمية الرسول، وذمّ الكتابة، وإعلاء شأن السمع والحفظ»[11].وعلى هذا الأساس يؤكد عبد الله إبراهيم أن الشفاهيّة «نفحت بقوة دينيّة، فمنحت سمة شبه مقدّسة، أصطلح عليها شخصيًّا "القداسة بالمجاورة"، فما جاور المقدّس يكتسب صفة القداسة»[12]. وهذا ما جعلها تصبح «ممارسة مبجّلة، لأنّها عمّمت أسلوب الإسناد الّذي فرضته رواية الحديث النبويّ على مجالات أخرى لا صلة لها بالدين. وبذلك أصبح الإسناد ركناً أساسيًّا لا يمكن تجاوزه في المرويّات السرديّة»[13].

علاوة على ذلك، فقد تعالق مفهوم القصّ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة بالدين، حيث إنّ «القاص والواعظ والمذكّر، تحيل كلّها أحيانا على نفس الشخص، ويتضمّن القصّ أحداثاً وقصصاً تشير في معظمها إلى أحداث دينيّة، قد تتعلّق بالمغازي، أو بما ذكر عن الأنبياء السابقين»[14].

كما أنّ الشفاهيّة أدّت حسب ما يذهب إليه عبد الله إبراهيم إلى «ظهور قسمين أساسين في أي كلام، شفاهيًّا كان أم مدوّناً يحيل الأوّل على سلسلة من رواة الكلام، ويحيل الثاني على متن الكلام، ولما كان الأوّل، يتألّف من عدد غير محدود من الرواة ينقل فيه اللاحق عن السابق ما بلغه، أفضى ذلك إلى وجود عدد من الرواة، يتمثّل دورهم في نقل متن الكلام، دون أن يكون لهم أثر في عملية الإرسال الّتي تستدعي توفر راوٍ ومرويّ ومرويّ له، ويظهر هؤلاء الرواة غالباً بين الراوي الأوّل الّذي يفترض فيه أنّه شهد الواقعة، وبين الراوي الأخير الّذي يرويها، وواضح أنّ جميع أولئك الرواة بما فيهم الأخير الّذي بوساطته يتحقّق الإرسال السرديّ بصورة

كاملة، لا علاقة مباشرة لهم بما يروى سوى كونهم حلقات تترابط فيما بينهما لإيصال المرويّ»[15].

فالشفاهيّة حسب إجراءات الحفر المعرفي الّتي اعتمدها عبد الله إبراهيم هي المحضن الأساسيّ الّذي ترعرع في كنفه السرد القديم. هذه النتيجة توصّل إليها ناقدنا بعدما ندب نفسه للبحث في أصول الموروث السرديّ؛ وعيا منه بأن هذه المنطقة لا تزال بحاجة إلى قراءة واعية تستلهم رؤى جديدة في البحث والمساءلة حيث يقول: «ويدرك كلّ من قيّض له العمل في مجال الدراسات السرديّة، في الجامعات وسواها، الجهل شبه التام بالخلفيّات الشفويّة والدينيّة للمرويّات السرديّة، والجهل بالعلاقات المتشابكة بين النصوص الّتي تنتمي إلى أنواع مختلفة، والجهل بأبنيتها السرديّة والدلالية، والجهل بوظائفها التمثيلية، فكأنّ وعينا بأدبنا ناقص، وكأنّ تاريخ الأدب العربيّ يقفز على رجل واحدة. ولا يمكن الادّعاء بأنّ هذه الموسوعة ستجعله يسير على رجلين، فذلك أمر يتجاوز قدرتها، ويفوق طموحها، إنّما تريد المساهمة في تنشيط الاهتمام بهذا الجانب، كونها وقفت على الأنواع السرديّة الأساسيّة، وتشكّلاتها، ضمن السياقات الثقافية الحاضنة لها، ولم تعن بالنصوص المتفرقة الّتي لم تندرج ضمن الأنواع الكبرى إلّا في كونها أصولاً لها أو تشقّقات عنها، فذلك مطمح كبير لم تتوافر عليه»[16].

وبالتالي، فالخصائص الشفاهيّة للمرويّات القديمة تعود –فيما يرى عبد الله إبراهيم– إلى أنّها «ظهرت في أوساط شفاهيّة يقوم الإرسال والتلقي فيها على أسس متّصلة بسيادة التفكير الشفاهيّ، وقد استند ذلك التفكير إلى أصول دينيّة»[17]، فالسرد القديم –والحال هذه– سرد شفاهيّ بامتياز؛ ذلك أنّه «نشأ في ظل سيادة مطلقة للمشافهة، ولم يقم التدوين، الّذي عرف في وقت لاحق لظهور المرويّات السرديّة، إلّا بتثبيت آخر صورة بلغها المرويّ، ولم تكن الشفاهيّة نظاماً طارئاً بل كانت محضناً

نشأت فيه كثير من مكونات الثقافة العربيّة في مظاهرها الدينيّة والتاريخيّة والأدبيّة واللغويّة، فقد استمدت الشفاهيّة قوّتها المعرفيّة من الأصول الدينيّة الّتي وجّهتها توجيهاً خاصًّا، بما يجعلها تندرج في خدمة الدين، رؤية وممارسة. وتنحدر المرويّات السرديّة عن جذور شفاهيّة، فهي "فن لفظي" يعتمد على الأقوال الصادرة عن راوٍ، يرسلها إلى متلقٍ، ولهذا السبب كانت الشفاهيّة موجّهاً رئيساً في إضفاء السّمات الشفاهيّة على الملاحم، والحكايات الخرافيّة والأسطوريّة»[18].

وفي هذا السياق يميّز عبد الله إبراهيم بين السرود الشفاهيّة والسرود الكتابيّة، إذ يعتقد أنّ الأولى «تنتمي إلى الماضي البعيد، والثانية إلى العصر الحديث، إنّما وضعت في الحسبان الخواص الفنية المميزة للبنى السرديّة في كلّ منهما، إذ اتّصفت المرويّات السرديّة الشفاهيّة بأنّها تتألّف من "الراوي وحكايته والمتلقي الضمني"، أمّا السرود الكتابيّة، فإنّها تتألّف من "تمثيل" لكل من "الراوي وحكايته والمتلقي الضمني"»[19].

ومن جهة أخرى، يؤكد عبد الله إبراهيم أنّ الثقافة الشفوية السائدة لم تهيّء الظروف الملائمة الّتي تسمح بحماية تلك النصوص من الضياع والاندثار، وهي حسب ما يذهب إليه «لا تستطيع ذلك، لأنّ تلك النصوص رهينة التداول الشفويّ الّذي يتعرّض لانزياحات، وإقصاءات كثيرة. وغالبا ما تدمج النبذ المتبقية من نصوص متماثلة في الموضوع والأسلوب، فتظهر من تلك الأمشاج نصوص جديدة تسهل نسبتها إلى هذا أو ذاك، وتخضع لروح العصر الّذي تعرف فيه. ويظهر الراوي بوصفه وسيطا بين جملة من النصوص ومتلقيها، والنصوص القديمة، بما فيها الدينيّة، تمنح الوسيط (النبي/الراوي) مكانة مهمّة، فهو يوصل بين قطبين: مصدر النصّ–وغالباً ما يكون مجهولاً، وفي النصوص الدينية إلهيًّا– ومتلقيّه، وهذا المتلقي يكون جمهوراً قبليًّا، أو طائفة دينيّة، أو نخبة في مجلس، أو فرداً مخصوصاً، فقوّة

التواصل الشفوي بين الوسيط والمتلقي هي الّتي أكسبت المرويّات السرديّة الجاهلية دلالاتها، وأهميتها، ووظائفها، لأنّها أدرجتها ضمن سياق تداولي شفوي، فلا يمكن تثبيت صورة نهائية للمرويّات الشفويّة لكونها نهباً للألسن، وتتغير تبعاً للإسقاطات الخاصة بالراوي وبيئته وعصره، والظروف المرافقة لروايته»[20].

ولما كانت الشفاهيّة «ظاهرة طبيعيّة فطريّة، فإنّ النظر إلى مفهوم الكتابة لا يمكن أن يكون إلّا بوصفه نتاج ثقافة، ومن ثم نحرص هنا على النظر إلى مفهوم الكتابة في إطار الثقافة العربيّة بشكل أساسيّ، فمفاهيم الكتابة نتاج ثقافيّ قد تشترك الثقافات في وجوده، لكن ليس بالضرورة أنّها تشترك في كيفيّاته»[21]، فالأعمال الأدبيّة لم تكن «تدوّن إلّا نادراً، لأنّ الشعر ازدهر في البادية، وهذه تفشّت فيها الأمية، إلّا ما ندر، لذا كان اعتمادها الأساسيّ على الذاكرة، والرواية الشفويّة في حفظ الشعر والمأثور الأدبيّ...ولا غرابة –في غياب الكتابة والتدوين– أن يحظى الشعر على حساب النثر بالحفظ والرواية والانتشار نظراً لسهولة نقله وحفظه وروايته، ونظراً لطبيعته الّتي تجعل تداوله سهلاً وحفظه في الذاكرة ميسوراً. وأكثر من هذا، فقد كان لكل شاعر معترف بشاعريته ومكانته الشعريّة، راوية يحفظ شعره ويستظهره ويروي عنه، ويروّج شعره في الأسواق والمجالس الأدبيّة فيتناقلها الناس ويحفظونها عن ظهر قلب بفعل رواجها وتداولها»[22].

وعليه، اقتضت الضرورة الثقافية في الجزء الأوّل من الكتاب البحث في مرجعيّات السرد القديم الّتي تنحدر بدورها حسب ما آلت إليه قراءة عبد الله إبراهيم إلى الحديث النبويّ الشريف وما اقترن به من إسناد، ولا يجد ناقدنا بدًّا من ربط تلك المرويّات السرديّة بأصولها مؤكّداً أنّ ذلك «لا يمثّل أي خفض لقيمتها الأدبيّة أو التاريخيّة. وما يؤسف له أن بعض الأوساط قد تلقت هذا الربط الطبيعيّ بين المرويّات السرديّة والأصول الدينية بنوع من سوء الفهم، وتمحّلت ليس في حشد أدلة

ضعيفة على غياب النسق الشفاهيّ في الثقافة العربيّة القديمة، إنّما في إساءة قراءة متعمّدة تقوم على تأويل سيّء الظنّ، يرى أنّ ذلك الربط يراد به جرح الفكر الدينيّ من جهة، وتصفية حساب مع الثقافة العربيّة من جهة أخرى، استناداً إلى نوع من الربط المفتعل بين الشفاهيّة والبدائيّة»[23]، فالفضاء الشفاهي –في الحقيقة– هو المحضن الثقافي الّذي ترعرت في كنفه المرويّات السرديّة القديمة، ونهلت منه الكثير من ملامحها، فلا سبيل إلى إغفاله، لاسيما أنّ تجربة عبد الله إبراهيم النقدية تحتفي في بنودها العريضة بالسياقات الثقافية، وتفعّلها في دراسة المشهد السرديّ العربي، واستعراض ملامحه.

3– استبعاد المركزية الإسلامية للسرد:

لقد تحوّل الإسلام منذ زمن بعيد إلى قوة دينيّة مؤثرة في سلوك معتنقيه، متحكمة في مصير الجماعات الّتي ارتضته ديناً، معدّلة مسار التاريخ صوب الأفضل، محدّدة لمصائر الخلق لما تضمنته من معرفة عميقة، ورؤية ناقدة للحياة والكون، على هذا الأساس «مثّل القرآن المركز الفاعل في الثقافة العربيّة–الإسلاميّة، ذلك أنّه مصدر الرؤية الدينيّة للوجود، ومنبع الأحكام، والخطاب المتعالي بنسيجه الدلاليّ وتركيبه اللغويّ، ويليه الحديث النبويّ، الّذي يكتسب وجوده وأهميته، من كونه مفصّلا لذلك المجمل، فالعلاقة بينهما، علاقة حاشية بمتن، وكلاهما يصدران عن رؤية واحدة، ويهدفان إلى تأسيس نظام فكريّ واحد. وكما انطوى القرآن على رؤية ثابتة للوجود، استكشفت ما مضى وما سيأتي، كان الحديث، بوصفه حاشيّة على متن، ينطوي على الرؤية ذاتها، وأدّى ذلك إلى أنّ (مركزية الوحي) ممثّلة بالقرآن والحديث، قد استندت إلى قوّة خاصة بها: هي التصوّر الديني للوجود، وحلّت مكان التشتّت الّذي كان يضرب جذوره في كلّ مكان، وأقصت معطيات الضياع السابقة، وأسّست مركزيتها الدينيّة الّتي صار العالم، منذ الأزل وإلى الأبد، بالنسبة لها، كتاباً

مفتوحاً، لا ينطوي على شيء مجهول»[24]، وعليه فقد اشتبك الإسلام غداة ظهوره في شبه الجزيرة العربيّة بزخم الواقع الاجتماعي والثقافي، فاتخذ جملة من الترتيبات الّتي يعتقد عبد الله إبراهيم أنّها تريد أن «تعيد إنتاج معطيات الماضي حسب رؤيتها، وأن تضع ضوابط محدّدة لما سيظهر لاحقاً، ومن بين ما عملت على صياغته، صياغة جديدة، الموروث الثقافي الّذي يكوّن نسيج الذاكرة العربيّة، ومنها أنّ القرآن قد صحّح التصوّر المتوارث عن الماضي، وأورد أخبار الأمم السابقة، بما يجعلها عاملاً مساعداً في ترسيخ تصوّره للعالم، ومن ثم أرسى قواعد أخلاقيّة، تعمل على ضبط ما سيكون موجوداً، سواء في الأحكام، أم في مكوّنات البنية الثقافيّة للمجتمع، وأصبح كلّ شيء، محكوماً بتلك المركزيّة، ويعيش لا بسبب من خصائصه، بل من كونه يتنفّس ضمن إطارها»[25].

استطاع النظام العقديّ الّذي جاء به الإسلام خلع لبوس القدسيّة والتعالي على النتاجات البشريّة حسب ما يقرّه عبد الله إبراهيم، مما أدّى إلى «إقصاء خطابات البنية الثقافيّة القائمة آنذاك، من شعر ونثر، وتقويض مصادرها الإلهامية، وأعيد توظيفها لخدمة المركزيّة الدينيّة، وأصبحت، منطقيًّا، خطابات من الدرجة الثالثة في سلّم الأهميّة، أمّا إذا أرادت تلك الخطابات ذات المصدر البشريّ، أن تؤسّس كيانها الذاتي، بمعزل عن مركزيّة الوحي، فلا يمكن تصوّر أيّ مكان لها في نظام تلك المركزيّة»[26].

وفي المحصلة، توصّل عبد الله إبراهيم إلى أنّه جرى ربط فاعليّة السرد عموماً بمدى خدمته لمتطلّبات الدين الجديد، إذ يقول: «وعليه، فلا مكان أبداً للخطاب السرديّ الّذي كان يعنى بالمغيّب من الوعي الاجتماعيّ، وأعني به القصص الشعبيّ والخرافيّ، ذلك لأنّه يتشكّل، بصورة عامة، في منأى عن هيمنة تلك المركزيّة، ويعنى بأحلام العامة، الّذين هم، حسب التصوّر الفقهي، مجاميع من الغوغاء والرعاع

والبله، الأمر الّذي يؤكّد أنّ هذا الشعر والنثر، الّذي اقترن بالخاصة، كان يكتسب أهميته لا من خصائصه الأدبيّة، بل بما يقدّم من خدمة للمركزيّة الدينيّة، ليس ذلك فحسب، بل إنّ علوم اللسان والتاريخ، لا قيمة لها، إن لم توظّف في ذلك، سواء باستعمالها وسائل في الوصف، أم أدوات للتحليل والتفسير، ويعود هذا إلى أنّ العلوم والآداب جميعها لا قيمة لها إن لم تندرج في خدمة العلم الإلهيّ»[27].

ولقد انطوى هذا الموقف على ردود الأفعال الّتي صاحبت عمليّة تلقي السرود العجيبة في سياق الثقافة الإسلاميّة، فالخطاب الأدبيّ عموماً، والسرديّ على وجه الخصوص لا ينبغي أن يزيغ عن مقاصد الشريعة الإسلاميّة، وأي مخالفة لتلك الغايات تسقطه في دائرة الشوب، والفساد، والضلال، فيكون بذلك ضرباً من الحرتقات الأسطوريّة، فالاستهجان الّذي لاقاه السرد العجيب يعود إلى «تعارضه مع معايير الرؤية الدينيّة الأصوليّة الّتي أخضعته لمقاييس صارمة فلم تر فيه تبعاً لذلك إلّا خرقاً لما يقرّره العقل، ومخالفة لمطلق الحقيقة وتجافياً عنها، وهو ما يؤكّد أنّ محاكمة أصناف السرد بشكل عام ارتهنت في سياق الثقافة العربيّة إلى معيار الصدق والكذب»[28].

وبمقتضى هذه النظرة يصبح القاصّ مطالباً بأن يستوحي موضوعاته من أحكام القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وهذا يغذّي المركزية الدينية بالدرجة الأولى «فحينما تصبح العقيدة الدينية دعامة للمؤسسة السياسية، فإنّها تقوم باجتثاث الموروث الروحيّ والعقليّ الّذي سبقها، وهو أمر ينسحب على المؤسّسات القائمة على الإيديولوجيات أيضا، ونجد له تجليات لا تحصى في العصور القديمة والحديثة. يوصف الماضي عند الأديان والأيديولوجيات بأنّه مرحلة "فوضى" فيما تكمن الحقيقة المطلقة في العقيدة أو الأيديولوجية الجديدة. وبظهور الإسلام على أنّه مؤسسة دينيّة–سياسيّة فقد سعى لجبّ ما قبله من العقائد والأخلاقيّات، وكانت المرويّات

السرديّة الجاهليّة تمثّل ما امتلكه العرب من عقائد وثقافات وأساطير، نقض الإسلام الحامل (المرويّات السرديّة) والمحمول (العقائد القابعة فيها)، وبذلك اقترح وظيفة دينيّة للقصّ،ونفى ما يتناقض معها»[29]، مما يعني أنّ القصص من المنظور الإسلاميّ لا ينفصم عن فعل الوعظ والإرشاد، والتعريف بالدين الجديد، كما أنّ النظر إلى قضايا هذا السرد المثقل بالهموم الدينيّة «لا يتمّ انطلاقاً من منظور أدبيّ أو جماليّ، ولكنّه يتم من زاوية فقهيّة وشرعيّة ترى في هذا النمط من القول خطراً يجب التصدّي له من أجل احتوائه وتوجيهه وجهة بعينها لا يزيغ عنها، هي خدمة الغايات الدينيّة والمقاصد الشرعيّة»[30].

وفي هذا الصدد، يلفت عبد الله إبراهيم إلى الاستراتيجية الّتي اتّبعتها المؤسّسة الدينيّة في تعاطيها مع المرويّات السرديّة، حيث يؤكّد أنّ الإسلام أخذ على عاتقه تحوير مضامين تلك الأنظمة السرديّة بما يتماشى وتعاليم الدين الجديد، مما أدّى إلى «إعادة إنتاج المأثورات القديمة أو إقصائها بما يوافق الوسط الجديد الّذي اقتضت رؤيته للعالم بأن ينتخب ما يمتثل لتلك الرؤية، ويستبعد ما يؤثّر سلباً فيها. طبعت التناقضات التاريخيّة–الدينيّة مظاهر التعبير السرديّ بطابعها المتحوّل، لأنّه كان حاملاً لمنظومة قيميّة مغايرة، فجاءت الرسالة الإسلامية لاستبعادها، أو امتصاصها، فأقصي الحامل كما أقصي المحمول»[31]، مما يؤكّد أنّ «حركة القصّ والسرد قد تعرّضت منذ مطلع الإسلام إلى النفي والإقصاء، نظراً لارتباطها بالمعتقدات الجاهليّة الوثنيّة، وعندها أعيد تكريس القصّ وتطويعه بما يتوافق مع الفكر الإسلاميّ فأصبح الخلفاء الراشدون يراقبون القصاصين، نظراً لتحوّل القصّ إلى ما يشبه الوعظ والإرشاد»[32].

وبالتالي فقد أدان الإسلام كل الأوثان السرديّة –إن صحّ التعبير– وحواملها الخطابيّة، وذلك من خلال «إنتاج المأثورات الجاهليّة بما يوافق رؤيته، ولاشكّ أنّ

تلك الرؤية قد عملت على تغيير المأثورات الأجنبيّة أيضاً خلال القرون اللاحقة، بما يضفي عليها سمات البنية الثقافيّة الجديدة»[33]، فمجمل ما توصلت إليه قراءة عبد الله إبراهيم في هذا الإطار أن ما ضاع من الموروث السرديّ يندرج ضمن أكاذيب وخزعبلات القصاص، وعقائد الجاهلين الّتي قامت تلك المرويّات بتمثيلها، بيد أنّ الآثار الّتي وصلتنا –فيما يقرّره– مثّلت «الجانب الّذي أذعن لضغوط الدين، واستجاب له، فتكيّف معه بأن انطوى على مواقف اندرجت في خدمة الرسالة الدينيّة. وهذه العمليّة المزدوجة من الاستبعاد والاستحواذ عطّلت أمر البحث الموضوعي في أصول المرويّات الجاهلية، وطبيعتها، بوصفها مرويات كاملة الصياغة، ليس فيما يخص العصر الجاهلي، بل في الثقافات الشفوية كافة، ولعلّ أكثر المداخل عملية وفائدة في فحص طبيعة المرويّات السرديّة الجاهليّة، أن يتّجه البحث إلى السمات الأسلوبيّة، والتركيبيّة، والدلاليّة، للنثر القرآني والنبوي باعتبارهما صورة مما كان شائعاً من تعبير نثري آنذاك»[34]، فعلى سبيل الإجمال ما وصلنا هو «ذلك الّذي توافق تماماً مع المؤسسة الوليدة، أو اختلف ليعطي للأصول الدينية مشروعية دينية، فإذا كانت الرواية الرسمية أنّ العصر السابق للإسلام قد امتلأ بالتنبؤات الداعمة للظهور الإسلامي، فقد اختلقت المرويّات لتوافق هذه الرواية الرسميّة للتاريخ»[35]

ولما كان نمط الإرسال السرديّ الشفاهي قد أسهم في ضياع جزء كبير من الموروث السردي، فإنّ نظام الكتابة الّذي ظهر متأخراً لم يضمن هو الأخير مشروعية السرد في تصور عبد الله إبراهيم؛ ذلك أنّ «ما وصلنا تم تدوينه حسب شروط المؤسّسة الدينيّة الجديدة. ينبغي الحذر من الظنّ بأنّ عدم وجود كتابة يعني عدم وجود موروث، ثمة موروث هائل اصطلح عليه القلقشندي "أوابد العرب" وهي مجموع عقائدهم وخيالاتهم وخرافاتهم الّتي جبّها الإسلام. لكلّ أمة أو جماعة عقائد ومتخيّلات تمثّلها سردياتها، وبها تصوغ هوياتها، وما تسرب من الإسرائيليّات،

والأخبار، وأيام العرب، فقد كبحها الإسلام بوصفه مؤسّسة، ولكن أعيد إنتاجها بعد قرون ضمن شروط المؤسّسة الجديدة. إنّ المدوّنات التاريخية الكبرى الّتي تركها الطبري، والمسعودي، وابن الأثير، وكبريات مدوّنات التفسير الّتي خلّفها ابن كثير، والطبرسي، تعوم فوق السرديّات الإسرائيليّة»[36].

ولعلّ ما عمّق حجم الخسارة، أنّ السرد القديم كان وجوده محتشماً، يسير بأناة في ظلّ الهيمنة الشعريّة، حيث «كرّست عمليّة "رواية" الشعر–في غياب الكتابة والتدوين– أدبيّة الشعر وحده، وجعلت المنثور من كلام العرب، يتراجع إلى الوراء قليلاً.. "ذلك لأنّ الموزون، بحكم خضوعه للإيقاع والقافيّة، كان أيسر رواية، وأقدر على السيرورة، وأقوى على البقاء، فبقي معظم ما قالته العرب من أشعارها؛ من حيث ضاع علينا تراث أدبي منثور، حتماً، ضخم. وما ذلك إلّا لأنّ الذاكرة البشرية أعجز من أن تستوعب وتستظهر ما يقال من جيّد المنثور في موقف من المواقف جملة»[37]، وفي هذا المضمار يورد عبد الله إبراهيم قولاً للفضل الرقاشي يقف فيه على مقدار الضياع الّذي طال الموروث السرديّ، حيث يقول: «لا يؤكّد الرقاشي قدم المرويّات السرديّة، فحسب، إنّما يؤكّد الحقيقة المرّة، وهي ضياع تسعة أعشارها، وبالمقابل جرى حفظ تسعة أعشار المرويّات الشعريّة. تلاشت المرويّات السرديّة في الفضاء الشفويّ الواسع لأسباب منها حوامل لعقائد الجاهليّين الوثنيّة، ومنها قصور الوسائل الكتابيّة، ومنها سيادة التقاليد الشفويّة»[38]، وعليه فالشعر «نتاج للشفاهيّة، ولذا يركز على حاسّة السمع كي يحافظ على بقائه؛ في حين أنّ النثر يعدّ نتاجاً للكتابيّة محرّراً من قيود الاستظهار الشعريّ، أو الحفظ عن ظهر قلب»[39].

إذاً، من الصعوبة بمكان معرفة المقدار الحقيقيّ الّذي هدر من الموروث نتيجة عمليّات النخل والاستبعاد الّتي تعرّض لها استجابة لشروط دينيّة إبان هيمنة النظام الشفاهي، وحتى في المرحلة الكتابيّة، حيث «قام التدوين بعملية تنقية للموروث

القديم، وصفّاه من العقائد والأديان. ومعلوم بأنّ عقائد الأوّلين وصفت بأنّها أساطير، وجاء القرآن على ذكر نبذ منها في سياق الذمّ والانتقاص. تمركزت دلالة "أساطير الأولين" حيثما وردت في سياق الخطاب القرآني، حول معنى محدّد، هو "أحاديث الأوّلين، وأخبارهم الكاذبة الّتي سطّروها، وليس لها حقيقة، وأباطيلهم، وأسمارهم الّتي كتبت للإطراف والتسلية". حيثما ورد ذكر لأساطير الأولين ارتسم أفق الذمّ، إنّها أباطيل ينبغي محوها، والتخلّص من ضررها، لأنّها تذكّر بحقبة تاريخيّة انتهت»[40]، وبالتالي «كان لابد أن تتوارى الأسطورة ليحلّ محلها القصة/الآية، الّتي تشير إلى الله عالم الغيب العادل كليّ القدرة»[41]، ليخلص عبد الله إبراهيم بعد هذا الطواف المعرفيّ أنّ الكتابة سخرت لخدمة الدين الجديد، وحفظ كلام الله من التحريف واللحن، حيث حفلت بالمقدّس السائد، ولم تنخرط في شؤون المؤسّسة الثقافيّة، بل إنّه تم إعدام كلّ ما لا يتوافق مع تلك الرؤية المتمركزة.

4- خاتمة:

ويمكن رصد النتائج الّتي تمخّضت عن هذا المقال في النقاط الآتية:

– قوّض عبد الله إبراهيم مركزيّة الشعر، وأعاد الاعتبار للظاهرة السرديّة الّتي لم تعترف بها الثقافة المتعالية إلّا في حدود ضيّقة، فتمّ اختزالها إلى أخبار وأباطيل.

–ومن أفكاره اللافتة، القول بتحوّل الإسلام إلى معيار لحكم القيمة؛ ذلك أنّ المنتج الجاهلي، وكلّ الخطابات الشعريّة والنثريّة الّتي حاولت التأسيس لنظرة مغايرة، تعرّضت للاستبعاد بالنظر إلى مروقها عن الإطار الدينيّ المسطّر لها، فكان مصيرها الإعدام والحجب والتجاهل؛ لأنّها تزيغ عن مسار الرسالة السماويّة.

– عدم تبني المركز الدينيّ المهيمن للكتابة أدّى إلى ضياع مقدار معتبر من الموروث السرديّ؛ ذلك أنّ فعل التدوين –على ندرته–لم يحفل إلّا بالمقدّس.

5- الهوامش:

[1]– والتر ج. أونج، الشفاهيّة والكتابة، تر. حسن البنا عز الدين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، د.ط، يناير 1978، ص ص 47–48.

[2]– نفسه، ص 52.

[3]– نفسه، نفسها.

[4]– عبد الله إبراهيم، السرديّة العربية–بحث في البنية السرديّة للموروث الحكائي العربي، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت–لبنان، ط2، 2000م،ص33.

[5]– نفسه، ص35.

[6]– نفسه، ص36.

[7]– سيد إسماعيل ضيف الله، آليات السرد بين الشفاهيّة والكتابية –دراسة في السيرة الهلالية ومراعي القتل، الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة، القاهرة–مصر، د.ط، 2008م، ص ص34–35.

[8]–عبد الله إبراهيم، النثر العربي القديم –بحث في البنية السردية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، الدوحة–قطر، ط1، 2002م، ص6.

[9]– عبد الله إبراهيم،المحاورات السردية، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت–لبنان، ط1، 2012م،ص15.

[10]– نفسه، ص ص15–16.

[11]– نفسه، ص17.

[12]– نفسه، نفسها.

[13]– عبد الله إبراهيم،السرديّة العربية، ص6.

[14]– سعيد جبار، الخبر في السرد العربي–الثوابت والمتغيرات، شركة المدارس، الدار البيضاء–المغرب، ط1، 2004م،ص18.

[15]– عبد الله إبراهيم،النثر العربي القديم، ص266.

[16]– عبد الله إبراهيم،السردية –التلقي، والاتصال، والتفاعل الأدبي، مجلة ثقافات، كلية الآداب، جامعة البحرين، مملكة البحرين، ع14، 2005م،ص ص102–103.

[17]– عبد الله إبراهيم،السردية العربية، ص6.

[18]– عبد الله إبراهيم،السردية –التلقي، والاتصال، والتفاعل الأدبي، ص 103.

[19]– نفسه، ص 104.

[20]– عبد الله إبراهيم،المحاورات السردية، ص13.

[21]– سيد إسماعيل ضيف الله، آليات السرد بين الشفاهيّة والكتابية، ص ص22–23.

[22]– عبد السلام صحراوي، الأدب العربي ونظرية الأجناس الأدبية،مجلة علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي، جدّة–المملكة العربيّة السعودية، ج54، م14، ديسمبر 2004م،ص539.

[23]– عبد الله إبراهيم،السرديّة العربية، ص6.

[24]– نفسه، ص239.

[25]– نفسه، ص239.

[26]– نفسه، ص ص239–240.

[27]– نفسه، ص 240.

[28]– مصطفى الغرافي، الإسلام والسرد –القصص الديني ومعيار النظرة الشرعية، متاح على الشبكة: www.maaber.org، بتاريخ: [31–08–2020].

[29]– عبد الله إبراهيم، موقف الإسلام من السرد والثقافات الشفوية، مجلة الراوي، النادي الأدبي الثقافي، جدّة–المملكة العربيّة السعودية، ج22، مارس 2010م، ص ص7–8.

[30]– مصطفى الغرافي، الإسلام والسرد، متاح على الشبكة.

[31]– عبد الله إبراهيم، موقف الإسلام من السرد والثقافات الشفوية، ص8.

[32]–بشرى ناصر، الموقف الإسلامي من القصّ والسرد، متاح على الشبكة: www.alawan.Org، بتاريخ: [2020/08/31].

[33]– نفسه، ص101.

[34]– عبد الله إبراهيم، موقف الإسلام من السرد والثقافات الشفوية، ص8.

[35]– نفسه، ص ص9–10.

[36]– عبد الله إبراهيم،المحاورات السردية، ص ص12–13.

[37]– عبد السلام صحراوي، الأدب العربي ونظرية الأجناس الأدبية،ص539.

[38]– عبد الله إبراهيم، موقف الإسلام من السرد والثقافات الشفوية، ص9.

[39]– ديفيد ر.أولسون، نانستوارانس، الكتابيّة والشفاهية، تر. صبري محمد حسن، المركز القومي للترجمة، القاهرة–مصر، ط1، 2010م، ص ص 20–21.

[40]– عبد الله إبراهيم، موقف الإسلام من السرد والثقافات الشفوية، ص ص8–9.

[41]– طارق حجي، من القصة القرآنية إلى نظام الإسلام السردي، متاح على الشبكة:www.ida2at.com، بتاريخ:[2020/08/31].