النص التراثي بين المفهوم والقراءة

أ/ **نعيمة سبتي جامعة أدرار.**

إن التراث ينتج عملية القراءة المتجددة والمتواصلة دون أي شك، فإغفاله خطأ والاستغراق فيه أيضا خطأ، والوجهة الصحيحة هي المقارنة بين ما لدينا من تراث وما عندنا من معطيات فكرية معاصرة.

ومهما يكن النص التراثي غنيا أو قابلا للتأويلات والقراءات المتعددة فهو في النهاية ينتمي لذاكرة فردية أو جماعية، وهو يبدع ضمن سياق تاريخي أو اجتماعي، ويبنى من خلال قواعد اللغة وشروطها. ومن ثم انحرافاتها، مما يجعل عمليه القراءة غير اعتباطية، وقد أصبح ساحة اتصال بين منتج النص وقارئه، واضحي فضاء متعدد الدلالات مما اكسبه ثراء متجددا من حيث الدلالة، وقراءاته تتوقف على طبيعة الوعي الذي نرسمه لعلاقة التراث بالواقع. فالنصوص التراثية لا تقرأ ولا تؤول إلا من حيث هي نصوص قديمة تتضمن شحن تاريخية تتجدد بفعل انفتاحها.وهي تشكل المعرفة العقلية التي تعمل على فهم وتفكيك القضايا في مجالاتها الحقيقية التي تستدعي البحث.

الإشكالية:

يعد النص التراثي قابلا للقراءة النفعية لما يختزن في ثناياه من قيم معرفية وجمالية تستجيب لمطالب العقل والروح معا، وقد أخذ حيزا كبيرا من المحاولات والتجارب التي تؤكد وعي المنظومة الثقافية بواقع هذا النص ،الذي يعد نسيجا من العلاقات المعرفية والتاريخية، المتقاطعة ضمن دلالات تخضع للسياق الثقافي الذي تتم فيه القراءة. باعتبارها مفهوما إجرائيا يساعد على فهم مرتكز التراث باستمرار.

ومن الضروري الوعي بحقيقة النص التراثي لأنه يمثل الجانب التثقيفي للذات الإنسانية، لتستطيع بذلك الانتقال لمنافسة الأخر بعد تأسيسها لخطاب تراثي قائم على إدراك تجليات النص المتعددة والمتواصلة، ومسايرتها – في نفس الوقت – للمعاصرة ومتابعة تجلياتها بشكل دائم ومستمر.

قد نتساءل لماذا نقرأ التراث؟ لما الاهتمام بنصوص كانت سابقا حكرا على زمن ما.....؟، وقد تكون الإجابة إشكالا للفكر والمعرفة من قبل تحديد بسيط للتراث بأنه نص مفتوح على التعدد والمعرفة الشمولية، وان قراءته هي عامل نفسي مشترك بين جميع الشعوب.

وهذا البحث جزء من إشكالية داهمت الفكر في الحياة العربية وأطّرت بحوثا ودراسات انطلاقا من إيجاد قراءة واعية للنص التراثي، **فكيف نقرأ النص التراثي قراءة واعية تؤصل أطره المنهجية، التي تبين لنا فاعلية التجاوب معه لا ضده، والإفادة منه لا الانغلاق عليه؟**

وهكذا سيكون الحديث عن التراث باعتباره "مقروءًا" من جهة و"القراءة" باعتبارها سلطة فاعلة في الخطاب المعاصر، فمفهوم القراءة المعاصرة يقترن بإعادة إنتاج المعرفة عن طريق التأويل، بحيث لا تقل فيه قيمة القارئ عن الموضوع وتصبح معه النصوص قابلة لمستويات متعددة من القراءة تختلف باختلاف الذات القارئة وشروطها التاريخية

من أجل جعل معنى النص في تجدد مستمر، وهي تصدر عن تصور شامل للمعرفة بأدوات إجرائية تستنطق النصوص التراثية وتحاورها في سياقاتها العلمية.

لقد تعددت الاتجاهات المعاصرة في تحديد مفهوم النص التراثي والبحث عن حدوده ونوعية وحداته وطرق تشكيلها، وشكلت القراءات الجادة له حيزا كبيرا من الاهتمام بتعالياته الجمالية المبثوثة في بنيته النصية، والتمعن في الإمكانات المعرفية للمنجز الراهن والمنجز التراثي لتبيان التفاعل الحقيقي بين الماضي والحاضر.

النص والتراث:

شُغل الفكر العربي بمسالة التراث والحداثة، كل ينظر من وجهة نظر خاصة به وتعمّقت الدراسات إلى حد المقارنة بينهما. وفي الحقيقة لا مجال للمقارنة بينهما. ذلك أن مسيرة الزمن تؤكد أن موكب التجديد لا يسير إلا بمصاحبة موكب التراث، حقيقة أن مجال الاختلاف بينهما واسع من حيث المضامين والصور والمعاني، لكن هذا الأمر يعود بطبيعة الحال إلى تفاوت نسب الإبداع من مبدع لأخر، مع النظر لحد الزاوية التي يقع فيها ذلك المبدع.

إن التراث مصطلح تناقلته الألسن والأقلام، فأصبح شائعا وتعددت دلالاته ومفاهيمه، مختلفا في ذلك بين مجالي الحاضر والماضي، إذ أن الصراع الحضاري في الأدب العربي الحديث جعل أكثر المبدعين ينظرون لهذا المصطلح بنظرة اللاوعي والإهمال، "ومازال الاعتقاد يسود بأن التراث شيء مضى وأنه لم يعد من موضوعات الوعي التاريخي، وأن التراث يوجد وراءنا في حين أنه يجئ صوبنا لأننا معرضون إليه ولأنه قدرنا "[1]. والمؤكد أن الانطلاق من اللاشيء أمر مستحيل إذ بد من الإطلاع على التراث وفهمه، والأجدر التوسع فيه وتذوقه لإخصاب التجربة الإبداعية.

فالإبداع إدراك فني يجسد العالم بأشيائه وأفراده وأحداثه وعلاقته ودلالاته دلالة فنية، وليس هذا الإدراك الفني منبت الصلة بالماضي فهو استجابة لحاجات جمالية في واقع

اجتماعي مجدد، وجزء من بناء ثقافي يعبر عن مرحلة من مراحل تطور المجتمع. أي أن التفاعل الثقافي والحضاري لكل العصور هو الذي يتضمن الصلة الدائمة والقائمة بين الماضي والحاضر.

وفي إطار التعرض لدلالات مصطلح التراث سنصادف مفهوم "التقليد "، والذي تجسد مليّا في العصور الوسطى، حيث استكان بعض المبدعين لإحداث عملية إسقاط للأدب الموروث على إبداعاتهم نقلا دون أي تغيير، ودون تطعيمه بالأحاسيس والرغبة النابعة من داخلهم للإبداع، محاولين التقيد بأساليب بلاغية معينة وكأنهم ينفون على الأدب حقه في الجمال الفني والذوق .

فكل منقولات الشاعر أو الناثر إلينا تصطبغ بحالته النفسية التي يكون عليها أثناء ممارسة عمله، فلا يكون نظمه إلا بدافع أو سبب ولا يكون مجيدا إلا إذا كان منفعلا ومتفاعلا مع موضوعه، فكيف إذا لأولئك المقلدين أن ينفوا على الأدب خاصيته الفنيـــة تلـــك .

وتكسر رسالة الخلق والإبداع ذلك التقليد الأعمى على يد كبار المبدعين الذين جسدوا الإحساس العميق لحياتهم وحياة مجتمعاتهم في إبداعاتهم معبرين بشتى المواضيع عن حبهم ونظرياتهم في الحياة. وعن همومهم وأفراحهم في محيطهم الخاص وفي محيطهم العربي، فحياة المتنبي والمعري وغيرهم "حياة فنية صحيحة يملؤها الإحساس الجاد بأنفسهم واختلاجاتهم الباطنية، وبما ينبض به المجتمع والكون من حولهم، ولذا تحس عندهم بمكنون أنفسهم ومكنون عصورهم إذا أحالوا إبداعهم لنبض باللذة والفرح والسرور تارة، والحزن والهم و الألم الدافق العميق تارة أخرى"[2].

من هذا المنطق فإن المبدع العربي لا يكتب في الفراغ، ولا ينطلق من الفراغ بل هو مرتبط دائما بالماضي الأصيل المستمد من تراثه الأدبي الزاخر بالقيم الفنيّة حيث يقول أحمد شوقي:

وإذا فاتك التفات إلى الماضي فقد غاب عنك وجه التآسي[3]

ولقد شهدت قضية التراث في الساحة الثقافية العربية أهمية من خلال ارتباطها بقضية الحداثة، حتى خلفت لنا نتاجا متعددا من القراءات للنصوص الأدبية.

ما يتم التركيز عليه هنا، هو التراث العربي في خضم معاصرتنا ، فما حدث في الوعي الراهن من التساؤلات حول فعلية التراث، وما نتلقاه منه أنتج شرخا في فكرنا العربي، حيث صنع النقاد لأنفسهم قبلة أخرى تمثلت في الغرب، وكأنهم يرون أن المعاصرة والتجديد لا تكون إلا عند الغرب، وبأن تراثنا استنفذ كل ما لديه، لكن الحقيقة تؤكد بأنه الجوهر الذي ننطلق منه للسير نحو التجديد باستراتيجيات تمثل الذات العربية أحسن تمثيل، وتجعلها فاعلة ومنتجة في الواقع الثقافي العربي.

وليس القصد هنا إلى نبذ الإطلاع على آداب الأخر ودراستها ، وإنما الإشارة للأخذ من أصل النبع والإلمام في نفس الوقت بما يحيط به من جميع التفاعلات الحضارية الأخرى، وفي هذا الصدد يصرح أحد المفكرين العرب قائلا: "اعترف بأنه لزمني إمضاء أكثر من عشرة أعوام في أوربا، لكي افهم أني أضيع وقتي في الحديث عن ميشيل فوكو و"جاك دريدا " ومشاكل الحداثة وما بعد الحداثة، ولا أشعر كيف أمضيت كل تلك السنين في البحث عن مشاكل وهمية تخص المجتمع الفرنسي الحالي، ولا تخص مجتمعاتنا العربية – الإسلامية – إلا من بعيد البعيد، والواقع أن لذلك أسبابا أو سببا واحدا هو: ضمور الحس التاريخي عندنا وسيطرة البنية الأسطورية و المثالية على عقولنا وتفكيرنا[4]. فالانفجار النقدي الحداثي الغربي المستفيد من المعطيات اللسانية قد غير المشهد النقدي كليّا، وعلى الناقد العربي المعاصر ألا يقف متفرجا فحسب بل عليه التفاعل معها و بلورة رؤية نقدية تتماشى وخصوصياته.

فهذا البحث نموذج لتجميع نقدنا بطريقة بناءة نحو فكرنا العربي المعاصر.

فالتراث إذن هو: مجموعة من المفاهيم والدلالات والرموز والإشكالات والعلاقات والأنظمة الفكرية المتولدة من السجلات التاريخية، والأنظمة العلامية التي يحملها النص، هذا الأخير تعرض لعملية تغيير أو لعملية تحويل، فلم يبق على حاله الأول بفعل الأدوات الإجرائية المعاصرة، التي أنتجت من حوله تأويلات متراكمة ليصبح التراث

– النص التراثي – مؤولا من خلال قراءة تراثية وقراءة حداثية، وكلا القراءتين توظف النص من منطلق وعي عربي بفعالية التراث[5].

إن هيمنة الخطاب التراثي في ساحة الفعل الثقافي العربي المعاصر ما هو إلا تعبير عن الرغبة العربية في إعادة بناء الذات العربية ومحاولة الولوج لعالم الحداثة الفعلية، وعملية البحث عن الحداثة جعلت التراث يتأرجح بين شبكة من الإشكاليات التي أدخلت بدورها النص التراثي في دوامة من القراءات المتعددة .

فيكون البحث عن النص التراثي إما في صميم كتابات الفكر العربي المعاصر وقد تحول لنص آخر. أو البحث في تلك المفاهيم والاستراتجيات المطبقة عليه، فالأول سيسقطنا في حبال القراءة القديمة للتراث، وهذا لا يتماشى مع عملية البحث عن الحداثة، فهي قراءة "لا تاريخية و بالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى تنوع واحد من الفهم للتراث هو الفهم التراثي للتراث"[6].

أما الثاني، فيكون البحث فيه من خلال استراتيجيات تفكيك التراث وإعادة بناءه وإنتاجه وتأويله من جديد في صميم الفكر العربي المعاصر بمختلف قضاياه وإشكالاته، بحيث يقدم مجموعة من القراءات لنفس النص، من أجل تجسيد الحداثة بمفهوم العقلانية والحوار والحرية والقطيعة المعرفية مع الإشارة لإعادة النظر بقراءات جديدة للتراث وتشكيل مفاهيمه وفق رؤية جديدة ومنهج جديد.

إن حاجة الفكر العربي للنقد تفرض ذاتها من أجل تحطيم وثنية الكلمات وتفكيك الأشياء لتأسيس خطاب للحداثة يخترق البنى الواعية واللاواعية للإنسان العربي "الحداثة حركة لا يمكن سكبها بكاملها والانتماء إليها، وإنما محاولة طرقها على هيئة تساؤل"[7].

والنص باعتباره مصطلح فقد احتل موقعا متميزا داخل إطار الجدل النقدي الحداثي، ونقد النص بني على استراتجيات متنوعة في القراءة بتنوع القراء وعلى حسب اتجاهاتهم وانتماءاتهم الفكرية والفنية .

ويكمن الهدف الأساسي من وراء تلك القراءة هو الغوص في أعماق النص لتفكيكه وتشريحه والكشف عن مخزونه الفني والفكري والجمالي، فيصير بذلك النقد عنصر

كشف واختراق وإبداع وإعادة إنتاج إبداعي للنص الأدبي. فهي عملية واعية مشروطة بمعرفة لا تتأتى إلا من خلال معاشرة النصوص وتعمد إلى فك الرموز وإثرائها بمرجعية القارئ ،و ترتاد المجاهل في طبقات النص مسلّحة بمعقولية صارمة.

ولا بد من وجود مهارة أدبية تذوقية عند المتلقي ليكون قادرا على تذوق النص، فهو يقرأ النص ويقوم بتفسيره داخليا في ذهنه، أي أنه يعكس نفسه على النص، الذي هو دلالة دائمة للتغير والتحول حسب ثقافة المتلقي وظروفه فهو – النص– لم يعد يقتصر على دلالاته المعجمية والإصلاحية بل اكتسب دلالات جديدة وتداخل مع مصطلحات أخرى.

مستويات وآليات قراءة النص التراثي:

كانت القراءة النقدية في العصر الجاهلي محكومة بذوق وسليقة المتلقي، فالشاعر كان يكتب من أجل تحقيق الأثر في المتلقي –القبيلة– وذلك بسبب الوظيفة الاجتماعية للتجربة الشعرية، ثم تطورت الحضارة لتبحث عن معايير وقيم جمالية ونقدية واضحة، فنظرية عمود الشعر مثلا كانت بمثابة منهج في القراءة النقدية العربية، وهكذا ظهر الاحتكام لمجموعة من العوامل الداخلية أو الخارجية المتعلقة بالنص.

والاحتكام أدى لتعددية العوامل المنتجة للنص، وبدأ النقد في العصر الحديث متأثرا بالاتجاهات النقدية الأوربية الحديثة، وأخذ يركز على جانب معين بذاته كالجانب النفسي والتعبيري في شخصية المبدع (الاتجاه النفسي)، والتركيز على الموقف الفكري والإيديولوجي الذي يكشف عنه النص (الاتجاهات الفنية و الجمالية المختلفة)[8] .

ولا نجهل ما فعلته المدارس الحديثة حين أوغلت في تفسيره على ضوء اتجاهات معينة، وجعلت منه صدى للجانب التاريخي والاجتماعي أو النفسي، "وحولت الناقد إلى مؤرخ أو عالم في الاجتماع أو في العمل الأدبي"[9].

ثم ظهرت الاتجاهات الجديدة في القراءة التي اهتمت بالحداثة والنزعة الألسنية والأسلوبية والبنيوية في النقد العربي الحديث والمعاصر، فتشاكلت بذلك المناهج القرائية الجديدة مع المناهج القرائية القديمة.

ولما كان النص المركز والمحور، فلا بد من تحديد أسلوب القراءة الذي يناسبه، فهنالك من الباحثين من اتبع أسلوب تفسير النص بالنص المأثور، ومنهم من اعتمد أسلوب تفسير النص من خلال فهمه وواقعه، فقد قام على سبيل المثال الفيلسوف والمحدّث أبو الوليد ابن رشد بوضع التراث النصّي العربي الإسلامي تحت مجهر البحث، ومحاولته التوفيق بين الفلسفة والشريعة في كتابه "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ". وتصدي للدفاع عن الفلسفة ضد من كفرها في كتابه "تهافت التهافت "الذي رد فيه على الإمام الغزالي في كتابه " تهافت الفلاسفة "، وهو المحدث من زاوية فلسفته المنطقية الأرسطية ، وقد تأثر بالفلسفة الإغريقية بشكل كبير جدا.

ثم إن الدراسات القائمة حول نظرية علم الدلالة لدى فقهاء اللغة لم يتح لها المجال من اجل التطور.فبرزت بعض ملامحها في مؤلفات الجاحظ مثل "البيان "، "التبيين " "الحيوان " وكتاب "الخصائص " لابن جني " وكتابي" دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة "لعبد القاهر الجرجاني وكتاب "المزهر في علوم اللغة العربية وأنواعها" "للسيوطي " و"شرح الأصول الخمسة " للقاضي المعتزلي، و"الفتوحات المكية " للصوفي محي الدين ابن عربي .

واختلف النقاد حول تحديد مستويات القراءة وأنواعها وشروطها إلا أن اجتهاداتهم ظلّت محتكة بمنطلقاتهم النقدية والمنهجية .

فالناقد البنيوي "تودوروف " يميز بين ثلاثة أنواع من الفعاليات إزاء النص وهي:

الإسقاطية والتعليقية والشعرية. ويؤكد على الفعالية الأخيرة التي تنسجم ومنهجه في البنيوية الشعرية[10].

فالفعالية الأولى توجه للنص الأدبي، وهي وجهة النظر الإسقاطية وتنطلق من مفهوم أن النص الأدبي هو عملية نقل أو ترجمة تبدأ من شيء أصلي لآخر، فإذا كنا نرى بأن حياة المؤلف هي الأصل فتكون القراءة إسقاطية على السيرة أو التحليل النفسي، أما إذا كان يكمن في الواقع الاجتماعي للأحداث الممثلة في النص فتقدم نقدا أو إسقاطا سوسيولوجي .

أما وجهة النظر التقليدية – الشرح – فهي تنطلق من عدم فهم النص، وهي تسعى لإضاءة المعنى لا ترجمته، وبخصوص فعالية الشعرية فموضوعها يتمثل في التعرف إلى خصائص الخطاب الأدبي، أي أنها تقوم بوصف عناصره التكوينية ويرى تودوروف أنّ بين القراءة والإسقاط تباين مزدوج، فالإسقاط يذكر استقلالية العمل الأدبي وخصوصيته، ويرى أن النص ينتج من قبل سلسلة خارجية عن النص (حياة المؤلف – ظروف النشأة والبيئة .....) ويعتقد أن القراءة تجد في الشعرية مفهومها وأدواتها[11].

فوظيفة القراءة من خلال هذا المفهوم يجب أن لا تقتصر على تقديم اهتمام متساو بجميع الجمل العناصر، بل أن هنالك محاور"إستراتجية يتم الكشف عنها انطلاقا من دورها في العمل الأدبي وليس انطلاقا من موقعها في نفس المؤلف"[12].

وفي محاولة لتجديد منهج قرائي خاص بتحليل الخطاب الفكري العربي المعاصر يميز الدكتور محمد عابد الجابري بين ثلاث ضروب من القراءة:

1- القراءة الاستنساخية:

وهي محكومة بهيمنة سلطة النص أساسا، فتحاول أن تخضع نفسها للنص، وتبرز ما يبرزه، وتخفي ما يخفيه لتقدم تعبيرا مطابقا لوجهة النظر الصريحة المكشوفة التي يحملها النص[13].

2- القراءة التأويلية:

قراءة تساهم بوعي في إنتاج وجهة النظر التي يحملها أو يتحملها الخطاب، وهي لا تقف عند حدود التلخيص والتحليل، بل تريد إعادة بناء ذلك الخطاب بشكل يجعله أكثر تماسكا وأقوى تعبيرا عن مضمونه.

3- القراءة التشخيصية

هي ترمي إلى تشخيص عيوب الخطاب وليس إلى إعادة بناء مضمونه ، فالجابري أقرب لروح القراءة التفكيكية التي ترى في الخطاب الأدبي نزعة ذاتية نحو التفكك بفعل تناقضاته الداخلية منه إلى روح النزعة البنيوية التي تميل لفرض سلطة النص.

ولذا فهو يعلق بوضوح أن القراءة ليست عملا بريئا، ويؤكد أننا نحاول أن نسهم بوعي وتصميم في إنتاج المقروء، والمقروء هذا ليس ما يقوله النص، بل الكيفية التي بها يقرأ [14].

وحدد عبد الرحيم الكردي ثلاث نظريات قرائية نقدية للنص التراثي:

في المرحلة الأولى من القرن الثاني للهجرة:

- قراءة لغوية عند علماء اللغة.
- قراءة تأويلية عند المعتزلة.
- قراءة تحديدية عند الشافعي.

وفي المرحلة الثانية من القرون ثلاث التالية:

- قراءة بديعية عند ابن معتز.
- قراءة المعنى أو قراءة جمالية عند الأشاعرة[15] .

بحيث يركز على المنهج النصي في تحقيقه لقراءة النص التراثي لأن تلك النظريات القرائية قد تحولت لمناهج ومذاهب وقواعد جديدة جسدت القراءة اللغوية للتطبيقات النحوية والصرفية وارتبط التأويل بالخطاب الصوفي ،أما القراءة التجديدية فصارت قواعد فقهية أقرب للمنطق وفرز الدلالات والمعاني .

لقد تطورت النظريات العربية في قراءتها للنص عبر القرون، وكان جوهرها النظر لروح النص من خلال التمسك بالشكل وتحليليه. وبسط مفهوم القراءة عدة معان بدأت من أبسط عمليات النقد في الاستمتاع والتذوق وانتهت باستقراء الموروث وابتعاثه بمجهر الفكر الحديث. وكثرت حاليا الدراسات التي حفلت بتفسير النص التراثي، لكنها لم تتعدى في معظمها كونها تلميعا واستلهاما للقديم، فأصبحت القراءة إجترارية يقرأ فيها العقل الراهن بالعقل الماضي مما خلق ما يعرف بأزمة القراءة المتولدة عن أزمة الثقافة .

وإن إسقاط مناهج القراءة على النص الشعري يشكل أجلى مظاهر أزمتها، وذلك أن المنهج قد يكون قناعا للإديولوجيا، فيفتت النص لا بحسب بنيته الذاتية ولكن بحسب المنطلقات والمقدمات، فالكلمة على حد تعبير "كريستيفا" ليست معنى ثابت، بل هي موضع تتقاطع فيه وجوه النص وتتحاور عندها كتابات متعددة، كتابة الكاتب وكتابة المتلقي وكتابة السياق الثقافي الراهن أو السابق[16].

"فطه حسين في مقاربته للشعر الجاهلي انتهى إلى القول بالانتحال حين فقد شرط الصواب المنهجي، ذلك أنه أقر الشعر بمنهج فلسفي فخانه إسقاط ما كان تجريديا رياضيا على ما كان لغويا دلاليا[17]. لأن الصواب المنهجي هو الذي يحدد أدوات ومقاصد القراءة. وكل نص شعري هو إحالة إلى رؤيا للوجود، فإذا تعددت المذاهب الشعرية فإنما مردها إلى الأصول المعرفية التي تتأسس عليها في فهم المطلق الذي يمثل تجربة الحضور.

ولعل "لامية الشنفري" يتجلى فيها المعنى الشعري صورة لحياة ملؤها القلق، والأرق، وملؤها الرغبة في الاستعلاء، إذ جسدت صوت الحياة الجاهلية كلها، هي القصيدة التي نعت للإنسان موت المعنى، فموت الإنسان، وتمردت على نظام القيم الغير متوازن، فهي تواضعنا أمام "ذات أرهقها المجتمع الإنساني لظلمه وأذاه وبغضه، فإذا هي تخلع انتمائها إلى هذا المجتمع وتؤسس انتماء جديدا لها إلى المجتمع الحيواني[18]:

أقيموا بني أمي صدور مطيكم

فإني إلى قوم سواكم لأميل

ولي دونكم أهلون سيد عملس

وأرقط زهلول وعرفاء جيأل

هم الأهل لا مستودع السر ذائع

لديهم الجاني بماجر يخذل[19]

لكي يحقق الشنفرى حضوره فهو اختار أصعب الطرق، فبعد أن رأى الناس وحوشا، ورأى الوحوش أجدر بالمعاشرة، صار الحضور عنده اختيارا يسنده الاغتراب عن الناس والإصغاء للكون، الكون أرحب: ذئابه، ضباعه، نموره، أفاعيه، صحراؤه، ليله، كلها أهل الشنفرى لا يضيقون به ولا يضيق بهم .

والبحث عن الحضور أصبح هاجس الشعراء، فامرؤ القيس رآه ساعة لهو مع امرأة في الهودج أو الغدر، ورآه عنترة سماحة إذا لم يظلم وعفافا عن المغنم وملحمة يسترد بها حريته، وكل بعينه على حسب نفسه الملهمة .

كما أن النصوص السردية فتحت أبوابها على حقول معرفية عديدة كالقصص القرآني وكرامات الصوفية والقصة العجائبية والسير الشعبية وقصص الحيوان والمقامات وللكشف عن تفاعلات وتحولات بين القديم والحديث.
ونحن كمسلمين نؤمن بحقيقة الوحي والقران و أن هذا الأخير هو النص الذي "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لكن ألفاظه قابلة للبحث والدراسة من خلال اجتهاد وتفسير العلماء، وقد يستطيع الباحث تعيين هفوات أو ثغرات أو أخطاء لأولئك العلماء كما حدث مع من سبقهم، "لأن الواقع يمثل الجانب التجسيدي

للمفهوم القرآني في حركة الإنسان "[20]. فندرك أن التراث ينتج عملية القراءة المتجددة والمتواصلة على الدوام.

إن القراءة فعل من أفعال الحضارة الراقية، يمتزج فيها التزوع إلى الاكتشاف من منهج جمع التماثلات ونفي المتناقضات لتبدو بعدها الأشياء المألوفة مدهشة، وليس ذلك إلا أن القراءة تجربة خاصة نعيد فيها تركيب الكلمات المألوفة بوجه خاص [21].

خاتمـــة:

يتحد النص فكرا مع النص لغة من أجل شكل منفصل عن مصدره ومتجه نحو متلقيه، وهذا بدوره يفعل مضمون النص من خلال اللغة والعقل اللذان يمثلان نتاج تراكم تاريخي وواقع عملي مادي، مما يخلق كما هائلا من القراءات .

وهنا يكون النص غنيا أو قابلا للتأويلات وللقراءات الكثيرة – فهو في النهاية ينتمي إلى ذاكرة قوية فردية أو جماعية، وهو أبدع ضمن سياق تاريخي أو اجتماعي، وهو يعني من خلال قواعد اللغة وشروطها، ومن ثم انحرافاتها، مما يجعل عملية التأويل أو القراءة غير اعتباطية، وقد أصبح ساحة اتصال بين منتج النص وقارئه، وأضحى فضاء متعدد الدلالات مما أكسبه ثراء متجددا من حيث الدلالة.

وقراءة النص التراثي تتوقف على طبيعة الوعي الذي نرسمه لعلاقة التراث بالواقع، والتي يشترط فيها أن تعين اتجاهين حركيين، من الواقع إلى التراث، ومن التراث إلى الواقع و هذا ما يجعل التراث والواقع متلاحمين غير مفترقين، "فقد نلاحظ أن القرآن الكريم عندما نزل بشكل تدريجي كان يلاحق حركة الواقع ، فمن هنا فأنت لا تستطيع أن تفصل الفهم القرآني عن حركة الواقع، فالعقبة الابستمولوجية بين التراث والواقع هي غياب الوعي القادر على استنطاق النص التراثي لتوليد نموذج إجرائي يستوعب الواقع ويفعل فيه باتجاه المستقبل، وهذا ما يبرر قيمة الدراسات السيميائية والتداولية والنقد المعرفي للتراث، لا يوصفها دراسات قبلية بل تتحدد بما يفرضه الواقع من دلالات جديدة، فلا بد للقراءة أن تستنطق النص استنطاقا إبداعيا وجماليا ضرورة الوعي

بالنص التراثي تكون من خلال قراءة واسعة لا تقتصر على شرح معانيه ومقاصده بل تعمد إلى تفكيكه وإعادة بناءه والعمل على تأويله وتجديد فهمه. وفقا لمعطيات الفكر الحديث، لتكون تلك القراءة عملية وصل بين المنجز التراثي والتأريخ المعاصر وتلك القراءة بالتأكيد تقوم على شروط تلم بتأويله تحت وقع الراهن المعرفي.

الهوامش:

---

[1] عبد السلام بن عبد العالي، التراث والهوية، دار توبقال، 1988م،ص14.

[2] شوقي ضيف، دراسات في الشعر العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، ط7، ص142.

[3] أحمد شوقي، ديوانه، دار صادر، بيروت، ط1، 1993م ج 2، مج1، ص142.

[4] ينظر مجلة التبيين عن التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر، ع 5 ،1992م، ص34.

[5] ينظر نفسه،ص31.

[6] الجابري، نحن التراث، دار الطليعة، بيروت، ط2، ص18.

[7] نفسه، ص20.

[8] ينظر فاضل ثامر، اللغة الثانية، المركز الثقافي العربي، ط1،1994م، ص54.

[9] عبد العزيز الدسوقي قضايا وملاحظات مجلة الثقافة، العدد66 مارس 1979م.

[10] ينظر فاض ثامر، اللغة الثانية. المركز الثقافي العربي، ط1،1994 م، ص49.

[11] المرجع السابق، ص50.

[12] نفسه، ص51.

[13] الجابري، "الخطاب العربي المعاصر" دار الطليعة، بيروت، 1985، ص9.

[14] المرجع السابق، ص9.

[15] ينظر عبد الرحيم الكرديً قراءة النصً مقدمة تاريخية، مكتبة الآداب، القاهرة، 2006، ص5.

[16] ينظر عبد الحفيظ بورديم، ً النص الشعري العربي المعاصرً، دار البشائر، الجزائر،2002، د.ط.ص11.

[17] غالي شكري، ً شعرنا الحديث إلى أينً دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1978م، ص8.

[18] وهب أحمد رومية، ً شعرنا القديم والنقد الجديدً، ص265.

[19] الزمخشري، ً أعجب العجب في شرح لامية العربً، ط3، ص112.

[20] فضل الله السيد محمد حسينً أثر الزمان والمكان في الاجتهادً دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2000، ص49.

[21] ينظر مصطفى ناصفً اللغة والتفسير والتواصلً، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع193، 1995م، ص41.