ISSN: 1817-6798 (Print)
Journal of Tikrit University for Humanities
available online at: http://www.jtuh.tu.edu.iq

The Arabic Reference in Comprehending the Discourse of orientalism (Mahmood Shakir as a Model)

Ass.Prof. Dr. Ibrahim Salih Hussein

Tikrit University
College of Arts, Arabic Dep

* *Corresponding author: E-mail* :
abraheem.saleh@tu.edu.iq

Phone: 07701726791

***Keywords*:**
Mahmood Shakir
Comprehhending Discourse
Orientalism

A R T I C L E I N F O

Article history:
Received 15 Feb. 2021
Accepted 16 Feb 2021
Available online 24 Apr 2021
E-mail
journal.of.tikrit.university.of.humanities@tu.edu.i
E-mail : adxxxx@tu.edu.iq

A B S T R A C T

Extracting the authentic Arab taste represents one of the most important pillars of the reflexive discourse in the scholarly project (Muhammad Mahmoud Shaker), that unique project with which Abu Fahr faced the Orientalist threat to our culture, literature and history, as the idea of authentic taste occupies a serious test with which we can discern the eligibility of those involved In the culture and heritage of the nation from the orientalists first, and those who follow them from among the Arabs, since Arab culture faces a threat from within, not from outside only .The issue of suspicion in pre-Islamic poetry was - and still is - one of the most dangerous issues on Arab identity, so the scholar Mahmoud Shaker confronted it as affecting the entity of the Islamic nation and that it included suspicion of the Holy Qur'an and the constants of Islam as well, and for this his speech contained authenticity as an attempt to counter this idea. Which has begun to penetrate into the body of contemporary Arab culture, otherwise Arab ideas have adopted it, which followed in the footsteps of the Orientalists.The nation faces in every age a campaign that threatens its identity and tries to destabilize its constants, and this is why the Orientalist threat to the nation's entity reminds Abu Fahr of the populist danger in ancient times, and perhaps this explains for us the approach of the issue of taste in Abu Fahr to the idea of (the statement) in Al-Jahiz. And then he summons it and at the same time he calls for us to adopt it in order to regain our lost identity.

© 2021 JTUH, College of Education for Human Sciences, Tikrit University

DOI: http://dx.doi.org/10.25130/jtuh.28.4.2.2021.04

مرجعية الذائقة العربية في فهم الخطاب الاستشراقي (محمود شاكر أنموذجاً)

أ.م.د إبراهيم صالح حسين/ جامعة تكريت/ كلية الآداب/ قسم اللغة العربية

الخلاصة:

إنّ **(استخلاص الذائقة العربية الأصلية)** يمثل أحد أهم ركائز الخطاب الانعكاسي في مشروع العلامة محمود محمد شاكر الفكري ذلك المشروع الفريد الذي واجه به أبو فهر الخطر الاستشراقي على ثقافتنا وآدابنا وتأريخنا، إذ تشغل فكرة التذوق الأدبي مساحة واسعة في فكر محمود شاكر فهو يطرح هذه الفكرة لكون التذوق الأصيل محكاً خطيراً به نستطيع أن نتبيّن أهلية من يخوض في ثقافة الأمة وتراثها من المستشرقين

أولاً، وممن يتبعهم من العرب، وذلك أن الثقافة العربية تواجه خطراً من داخل أسوارها لا من خارجها فحسب.

إن قضية الشك في الشعر الجاهلي كان ولم يزل من أسخن القضايا وأخطرها على الهوية العربية، فكان أن واجهها العلامة محمود شاكر على أنها تمس كيان الأمة الاسلامية، وأنها تتضمن شكاً بالقرآن الكريم وثوابت الاسلام أيضاً، ولهذا تسلّح خطابه بقضية الأصالة في محاولة منه للتصدي لهذه الفكرة التي أخذت تتغلغل إلى جسد الثقافة العربية المعاصرة، وإلا فقد تبنته أقلام عربية سارت على خطا المستشرقين.

إن الأمة تواجه في كل عصر حملة تهدد هويتها وتحاول زعزعة ثوابتها، ولهذا كان الخطر الاستشراقي على كيان الأمة تُذكر أبا فهر بالخطر الشعوبي في العصور القديمة، ولعل هذا يفسر لنا اقتراب مسألة التذوق عند أبي فهر من فكرة (البيان) عند الجاحظ، وعندئذٍ فهو يستدعيها ويدعو في الوقت ذاتهِ إلى أن نتبناها لكي نستعيد بها ذاتنا المغيّبة.

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلام والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعدُ:

فإن للعلامة محمود شاكر مكانة متميزة في الدراسات الثقافية ودراسات ما بعد الغزو الثقافي، فهو من القلائل الذين عرّوا الخطاب الغربي المتغلغل إلى جسد الثقافة العربية، وواجهوا خطورته، وعلى هذا يمكن القول أنّ مقامه في هذا الميدان لا يقل عن مقام النقاد الثقافيين الكبار الذين واجهوا الاستشراق بوصفه منظومة ثقافية مدعومة من القوى التوسعية في الغرب.

إنّ أهمية البحث في مشروع محمود شاكر تكمن في أن أغلب من دافع عن العربية وعلومها من القدامى والمحدثين كانت عواطفه وغيرته على الهوية تحرّكه فحسب، ولهذا لم يستطع الكثير أن يقارب أصالة العربية مقاربة علمية، فمثلاً عندما يواجه أحدهم الشعوبية أو الاستشراق يوجهه تحت ضغط العاطفة القومية والدنية، فيكون كلامه أقرب إلى الأغاني منه إلى الخطاب العلمي، ولهذا تراهم لا يطرحون منهجاً لمواجهة الخطر الشعوبي والاستشراقي، إنهم يتغنون بالعربية وأمجاد أهلها فحسب، من دون أن يطرحوا دفاعهم طرحا علميا مستنداً إلى منهج علميً قويم، أما أبو فهر فقد كان غير هؤلاء جميعاً، لا لشيء إلا لأنه يشعرك في كل موقف بأنه صاحب قضية ومنهج بحق، فهو يدافع عن قضيته مشفوعاً بمنهج، فهو إذا ردّ الاستشراق قولاً قدم البديل، وإذا انتقد فكرة رفد انتقاده بالدليل، أبو فهرٍ أوتي من الحسّ والدقّة أضعاف ما أوتي من العاطفة.

كان لقضية الشك في الشعر الجاهلي وقعاً كبيراً في الاوساط العلمية والاكاديمية، فقد أحدثت ضجة كبيرة، وواجهها العلماء والدارسين بين مؤيد ومعارض، وكان لأبي فهرٍ منها موقف متميز، إذ راى أن المسألة لا تتعلق بنظرية أو فرضية علمية بل تمس الدين من جانب وتخدش وجدان الأمة، فالمساس

بالشعر الجاهلي إنما هو مساس بالقرآن أيضاً وتهديد صريح لهوية الأمة، ولهذا فقد كشف عن حدة وغلظة في مواجهتها بالتذوق الأدبي.

ومما أثار محمود شاكر أيضاً في قضية التذوق الأدبي هو محاولة بناء الذات العربية لتكون أهلاً لاستادة الروح العربية الأصيلة، فالغيرة على الهوية العربية وآدابها لا تكفي وحدها إن لم تُشفع بـ (مساءلة الذات) التي تقود العربي إلى مكاشفة ذاته قبل إصدار الأحكام العاطفية على العربية وآدابها وعلى من يعادونها.

إن هذا البحث يأتي متقدما عن سابقَيهِ وإن تأخر عنهما في النشر لأسباب أكاديمية، ذلك أن من المنطق معالجة الذائقة الأدبية وتوحيدها تحت مرجعية ثقافية واحدة ليتسنى بعد إذ تهيئة هذه الذائقة لتفكيك المنظومة الفكرية للاستشراق، ومواجهة الفكر المادي على قدرٍ كافٍ من الإمكان.

المطلب الأول: الخطاب الاستشراقي الذي يعيد صياغة الشرق.

من الصعب القيام بفرز خطاب استشراقيّ معتدل عن خطاب استشراقيّ متحيّز، فالاستشراق خطاب واحد يتّسم بالغزارة والعمق تتحكّم به وحده المنجز، ذلك أن (كل أعمال وكتابات المستشرقين والمهتمين بالشرق على اختلاف طبقاتهم وتخصصاتهم وميولهم وأهوائهم، إنما تصدر عن موقفٍ معينٍ ووجهة نظرٍ محدّدة وثابتة يشتركون فيها جميعاً، ألا وهي شعورهم القوي بالتعارض الشديد بين الشرق والغرب)[1] فهذا الخطاب يتعاطى عن دراية أو عن غير دراية مع الغزو الثقافي بطريقة أو بأخرى، وعندئذ فمن السذاجة بمكانٍ إنكار تبعية المستشرق إلى الاتجاه الفكري الذي يتحرك نحو الآخر تحت وصاية غزوٍ توسعية.

لم يكن الاستشراق توجها فكرياً متزناً تجاه الآخر الشرقيّ، وإنّما كان أسلوباً من الفكر قائماً على تمييز وجودي ومعرفيّ بين الشرق و الغرب، بالاحتكام إلى سلطة مرجعيّة قاهرة تتّسم بالوثوقية والاستعلاء، فالفكرة المحوريّة في هذا التوجه المعرفيّ تستند إلى إخضاع الشرق لرغبات الغرب، فالاستشراق حركة وأسلوبُ تفكير غربيّ منمّط للسيطرة على الآخر، فعلى الرغم من سعةِ المنجز الاستشراقيّ إلا أنّ كلّ طروحات الاستشراق تتضمّن بشكلٍ أو بآخر الموقف التنفيذي السلطوي للغازي، فقد كان الاستشراق حركة عصريّة ينتمي إليها جمهورٌ كبيرٌ جدّاً من الكتاب، وبينهم شعراء وروائيون وفلاسفة، ومنظرون سياسيون واقتصاديون وإداريون غازون، كلّ هؤلاء بنوا أعمالهم وأنشطتهم الفكرية وتجاربهم على التمييز الأساسي بين (الشرق والغرب) بوصف هذا التّمييز نقطة الانطلاق لسلسلة محكمة الصياغة من النظريات والملاحم والروايات والاوصاف الاجتماعية والمسارد السياسيّة التي تتعلق بالشرق وسكّانهِ وعاداتهِ وعقلهِ، وما إلى ذلك،[2] فالاستشراق وفق ذلك سرديّة كبرى موضوعها التمركز الغربيّ ومحاولة العمل على تأكيد هذا التمركز.

إنّ التعامل مع الاستشراق على أنّهُ سرديّة كبرى يعني أن للاستشراق نظريّة شمولية تتحرّك وفق نماذج مرجعيّة توسعيّة تشكل الأساس الذي تعود إليه الذوات في كلّ تفسير[3]، ذلك أن الحركة الاستشراقية نجحت على امتداد تاريخها في تأسيس أرضيّة فكرية ونفسية واجتماعية ثابتة يمكن الركون إليها من جانب الذوات والمتمرسين في الحقل الاستشراقيّ، فهذه الأرضية هي التي تحدّد مسارهم بوصفهم متخصصين ومعنيين بعلم الشرق وهذا العلم يستقي مشروعيتهُ باللجوء صراحة أو ضمناً إلى سرديّة دشنتها الروح الغربيّة التي (اكتسبت المزيد من القوّة والهويّة بوضع نفسها موضع التضاد مع الشرق، باعتبارهِ ذاتاً بديلة أو حتى سريّة تحرّضيّة)[4]، وذلك أنّ الغرب وجدَ نفسه قاصراً عن إدراك ذاتهِ، ولا يمكنهُ الكشف عن مركزيتهِ إلا بوضع هذهِ الذات بإزاء ذات أخرى مفترضة يحاول أن يصوغها صياغة رغبويَّة.

ولمّا كان الشرق مبدأ الإنسانية ومهبط الانبياء كان عليه حتماً أن يضع نفسهُ إزاء الشرق بوصفه الآخر المناوئ، ومن هنا أدّت قضيّة (تمثيل الآخر) دوراً جوهريّاً في تأكيد مركزية الغرب لدى المستشرقين، فالخطاب الاستشراقي يعدّ خطاباً مقصديّاً يحمل في طيّاتهِ توجهات سلطوية إزاء ثقافة الشرق، بل و كل الثقافات التي تقع خارج المنظومة الغربية[5]، إنّهُ بعبارة أخرى خطاب تمثيل الآخر، أي التمثيل الرغبوي للشرق خطابيّاً، إذ تدفعهُ الرغبة في إنتاج شرقٍ يتطابق مع مواصفات الغرب وتصوّراتهِ وبنيتهِ الثقافية العامة، وقد أدّى – فعلاً– إلى اختراع شرقٍ موافق للرغبة الغربية التوسعيّة أكثر ممّا هو مطابق للحقيقة[6].

ويرى الدكتور إدوارد سعيد أنّ تحديد هويّة الاستشراق بوصفهِ أسلوباً غربياً للسيطرة على الشرق واستبنائهِ وامتلاك السيادة عليهِ، لن يكون في وسعنا فهمها إلا حين نعاين الاستشراق بوصفهِ إنشاءً (= خطاباً)[7] تتحكم به رغبة التمثيل، ويعني ذلك أن الاستشراق لم يكن مجرد بحث يقوم به الهواة والعلماء، ولا دراسة علميّة هادفة، فهو خطاب أو إنشاء لا يعكس حقائق أو وقائع، بل يصوّر ويمثّل ويتدبّر وينتج الشرق سياسيّاً واجتماعياً وعسكرياً وعقائدياً وعلمياً وتخيليّا[8]، وكأنّهُ خَلَفٌ جديد للآخر، أو إعادة تشكيلهِ متجاوزاً خصوصيتهُ الثقافية والعقائدية والجغرافية، ولعلّ هذا شرط لا مهرب منهُ لكي يضمن المستشرق أو الكتابة الاستشراقية وفاءها للمركزيّة الغربية.

إنّ تمثيل الشرق والحديث عنهُ خاضعان لشروط البناء المحكم للصورة المتخيلة المفترضة للشرق، وهذهِ الصورة الاعتبارية هي السبيل إلى ملامسة أعمق نقطةٍ في الوجدان الأوربيّ[9]، ولهذا ينبغي أن يراعي الأديب المستشرق و البحّاثة المستشرق شروط هذهِ الصورة وأبعادها، فهو لا يلبث ينشئ خطابهُ وفق قواعد التشكيل الخطابي، هذهِ القواعد هي التي تحدّد من يتحدّثُ وإلى من يتحدّث والأعراف التي يتحدّثون وفقها، والموقع المؤسسي الذي يتحدّثون منه[10]، وعندئذٍ تحوّل الاستشراق إلى سلطة معرفية مؤسسيّة صارمة.

بل أصبح الاستشراق (من السيادة – يقول إدوارد سعيد – بحيث إنني أؤمن بأنّهُ ليس في وسع إنسانٍ يكتب عن الشرق أو يفكرّ فيه أو يمارس فعلاً متعلقاً به أن يقوم بذلك دون أن يأخذ بعين الاعتبار

الحدود المعوقة التي فرضها الاستشراق على الفكر والعمل، وبكلمات أخرى فإنّ الشرق بسبب الاستشراق لم يكن موضوعاً حراً للفكر والعمل)[11]، لأنّهُ مقيّد بخارطة طريق لا يمكن الحياد عنها، فالشرق في هذا الخطاب ليس الشرق الذي يحياه الشرقيون، بل الشرق الذي يتطابق مع مقاييس وأنظمة التحكّم الغربية، فالتمثيل هو الهدف وليس الواقع بما أنّهُ حقيقة، وعليه أصبح الشرق موضوعاً بديلاً عن الحقيقة، إنّهُ الصورة التي ترسخت في خلد الغربيين وينبغي أن يمثلها الشرقيون أيضاً، بحيث تصبح صورة بدهيّة لا يرقى إليها الشكّ.

وعلى هذا أصبح الاستشراق تراثاً يُحتذى بقناعاته، وأصبح تقليداً يسترشد بهِ كلّ من يتناول تراث الشرق وحضارته وثقافته، وكذا أصبحت القناعات الاستشراقية جديرة بتحديد الآخر والكشف عن هويتهِ، على الرّغم مِن أنّ هذهِ التقاليد والقناعات لم تُبنَ بموضوعية وأمانة، بل كانت نتاج عمليات الاستلاب والقمع التي مارسها الفكر الغربي على هوية الشرق عبر إعادة تركيب تاريخهِ وأنماط معيشتهِ، يظهر التّمثيل الرغبوي للآخر في أجلّ صورة في الخطاب الاستشراقي حين ينكبّ بهذا الخطاب على الأدب العربي، فهو لا يلبث يمارس على هذا الأدب فعلاً سلطويّاً مقنّناً يصعب العدول عن خطوطهِ ورسومهِ، فالمستشرق وهو يقارب في الأدب العربي، محكوم بمعايير ومثقّل بمنطلقات تفرضان عليه أن يأتي وصفهُ وتقييمه على مقاييس محدّدة، بحيث يكون جهدهُ مجرّد إعادة بناء رغبويّ للأدب، فالصورة المنمطة لهذا الأدب التي تتجسّد في أبحاث المستشرقين ينبغي أن تتطابق مع النماذج المحددة مسبقا عن هذا الأدب، أي ينبغي أن تكون مطابقة للصورة التي يرغب الأوربيّ في تشكيلها عن الآخر الشرقي.

ومن هنا تألف في الخطاب الاستشراقي موقفا متعاليا تجاه الأدب العربي وهو لا يلبث يُخضع تراثاً كاملاً إلى قناعاته غاضاً الطرف عن خصوصية هذا الأدب، وخصوصية الثقافة العربية الإسلامية التي أنتجتهُ، إنه لا يرى بأساً في أن ينكر نتاج عصرٍ كامل من تأريخ الأمة، على ما اتضح ذلك في نظرية الشك في صحة الشعر الجاهلي، هذه النظرية التي بدأت بوادرها مع المسشرقيين في ستينيات القرن التاسع عشر حتى بلغت ذروتها على يد مرجليوث و تلميذه طه حسين[12].

فمما لا يمكن استيعابه في هذا الرأي المتطرف إزاء الأدب العربي في المرحلة الجاهلية، هو أن هؤلاء استقام عندهم هذا الرأي فأكدوه من دون أدنى تحسب لنتائجه، ومن دون أدنى تحسب لمكانتهم بوصفهم باحثين، يقول الدكتور يوسف اليوسف:(أفيصدق العقل، إذن، إن جميع الرواة ـ عرباً وعجماً ـ قد تواطؤوا على تلفيق عصر أدبيٍ بأكمله؟ وهل كان الناس من الغباء بحيث ينطلي عليهم أن عصراً بكامله يمكن اختلاقه؟ والشك الذي أبداه القدماء بالمنحول من الشعر الجاهلي، أمّا بِحَملِ إيجابية فحواها أن المنحول أقل من الحقيقي، لأن ما شك به الاقدمون من شعر هو أقل مما أثبتوه، إن المستشرقين وأتباعهم قد جعلوا من الحبّة قبّة)[13]، إن رأياً كهذا على ما فيه من شطط ومبالغة لا يمكن الاكتراث لنتائجه حسب التقاليد المؤسسيّة في العرف الاستشراقي طالما أنه يشبع الوجدان الغربي، ويقلق الآخر ويشغله.

إن الخطاب الاستشراقي خطاب استلاب بامتياز، يتعامل مع ثقافة العربية ونتاجاتها وفقاً لمبدأ السلطة والقوة، فمن ناحية نألفه يسلب فضائل هذا الأدب وثرائه الروحي والفكري، فينعته بالنقص والجمود والتخلخل و بأنه بعيد عن النزعة الإنسانية التي حفلت بها آداب العالم[14].

ومن ناحية أخرى نجد حسّاً يتَصِف بالموضوعية والاتزان تجاه هذا الأدب، فهو ينصفه ويقدر ثراءه إلا أنه كسابقه لا يخلو من الوفاء للموقف الكولنيالي الذي يغالب مروءته.

المطلب الثاني: محمود شاكر نحو ذائقة أصلية للثقافة والتراث.

في دراسات ما بعد الاستعمار- بكل حقولها وتوجهاتها - تظهر نزعات انعكاسية تعمل على استنطاق الأدبيات الكولنيالية التي كانت تتعامل مع الثقافات والآداب الشرقية وغير الشرقية التي تقع خارج أوربا، وفق أجندة ومخططات توسعية تؤكد هذه النزعات على ضرورة قيام قراءة انعكاسية لذلك التراث الاستعماري، كما تؤكد على ضرورة قيام أبناء الثقافة أنفسهم بدراسة تراثهم وثقافتهم بدلاً من القادمين من خارج أسوار الثقافة[15].

فقارئ الثقافة والتراث لا يخلو من أن يكون إما أجنبياً دخيلاً، وإما أن يكون منتميا إلى الثقافة التي هي موضوع دراسته، فالقارئ الأصلي المشارك يقرأ ثقافته من وجهة نظر حامليها، فهي قراءة داخلية للثقافة تستند إلى ذخيرة معرفية مترسخة تقف بالضد من أية قراءة خارجية يمارسها الأجنبي القادم من بيئة أخرى، وهو مُثّقل بمنطلقات وقناعات غريبة يريد تأكيدها في الثقافة التي هي موضوع دراسته[16]، وهذا ما يدعى اليوم في الدراسات الانعكاسية بـ (المعرفة الأصليّة) التي تتناقض مع (المعرفة المؤسسية)[17] التي كرّسها الاستشراق بتحريض ومباركة من القوى العظمى في العالم.

إن الباحث غير المنتمي إلى الثقافة يظل موضع شك قياسا إلى الباحثين من أبناء الثقافة الأصليين الذين هم أولى وأدرى بثقافتهم من الخارجين عنها، وعلى هذا تكون لهم الأولوية على الغرباء الذين ليس لهم حظ في معرفة أنماطها وخصوصياتها، فضلا عن أن رؤيتهم للآخر غير بريئة من الأهواء والنوايا والأغراض، ولاسيما الغربيون الذين يدرسون ثقافات شرقية ثرية بالعلوم والمآثر، ومع هذا تجدهم يفرضون عليها مقاييس وتوجهات غريبة عنها((على الرغم من ادعائهم التجرد التام والحياد والالتزام بقواعد البحث العلمي الجاد)[18].

اللهم نعم، إن توخي الدقة هو الفيصل لتقويم البحث العلمي، فسواء أكان قارئ التراث والثقافة من أبناء الثقافة أم من ثقافة أخرى، فإن الأمانة العلمية هي محك الرفض والقبول، على أن للثقافة العربية الإسلامية خصوصية غريبة، فقد أثبتت الأيام تميّز هذه الخصوصية، إذا يصعب على غير أهلها تمثلها ومقاربة تراثها، وعلى أثر ذلك كان لأبي فهر موقف مبكر إزاء هذه القضية.

وقف محمود شاكر موقفاً سلبيا من جدوى إمكان المستشرق تمثّل الثقافة العربية وإمكان استيعاب تراثنا، يقول: (بل أقول أيضا، أن لو نشأ ناشئ منّا على حب عربيته، وعلى توقير تاريخه، وعلى الالتزام

بمعرفة أمّته، وعلى الشموخ بنفسه عن الدنايا المُذِلّة، والخضوع المهين للسادة، وعلى حب الإتقان للعمل، وكان ذلك نهجَ مدارسنا وجامعاتنا... لو كان ذلك، لجاء هؤلاء المستشرقون جميعاً، هالكُهم وحَيُّهم، ليتعلموا على يد صاحب المطبعة منَّا، ناهيك بالعالم منا والإمام)[19]، فأين ما قلّبت بصرك في كتب أبي فهر ألفيته يستنهظ الهمم للدفع بها إلى الأمام عن طريق البحث في التراث العربي والوقوف على مكامن القوة فيه، واستنهاض روح البحث عند الشرقيين عامة، والعرب بصورة خاصة[20].

نقول في الوقت الذي نراه يُصِرُ على فكرة الأصالة العربية التي تتأكد بقضية (التذوق) التي تؤدي دوراً مركزياً في مشروعه الانعكاسي، إذ يقول:(لأن مذهبي في دراسة الأدب قائم عليه (أي التذوق) فيما كتبته قديماً وفيما أكتبه اليوم، ولأنه هو الفيصل الفارق بين مناهج الدراسة المتلقاة عن غير أهل هذا اللسان، وبين المناهج التي ينبغي أن تنبع من الأصل الذي قامت عليه حضارة هذا اللسان)[21] ووفق هذه الرؤية لا يقوى المستشرق على التعامل بدقة مع هذا الأصل، فالمستشرق أعجميّ نشأ وترعرع في لسان أمته وتعليم بلاده، وهو مغروس في آدابها وثقافتها، فأنى له أن يحيط بهذا الأصل أو يقاربه، أوتكفي بضع سنوات من التحاق هذا الأعجمي بالمدرسة العربية أن يصبح محيطاً بأسرارها وأساليبها الظاهرة والباطنة وأعاجيب تصاريفها؟ وأنى له، أيضا، أن ينزل بهذا النزر اليسير من التكوين والاطلاع إلى ميدان هذا المنهج[22].

أصبح الحديث عن تألق المستشرقين وتفوقهم في اللغة العربية أمراً مألوفا في الأوساط العلمية العربية، فعند طه حسين مثلا نرى المستشرق مقدماً على أهل العربية، ولهذا يقول:(كيف تتصور أستاذاً للأدب العربي لا يُلم ولا يُنتظر أن يلمَّ بما انتهى إليه الفرنج من النتائج العلمية المختلفة حين درسوا تأريخ الشرق وأدبه ولغاته المختلفة، وإنما يُلتمس العلم الآن عند هؤلاء الناس، ولا بدّ من التماسه عندهم، حتى يُتاح لنا نحن أن ننهض على أقدامنا ونطير بأجنحتنا، ونسترد ما غلبنا عليه هؤلاء الناس من علومنا وتاريخنا و آدابنا)[23] فالتماس العلم من هؤلاء كفيل باسترداد

التاريخ العربي، وأدبه، عند طه حسين، فأي إنكارٍ للذاتِ يضاهي إنكارَ طه حسين للذاتِ العربية؟ وعلى خطى طه حسين يرى إبراهيم السامرائي أن المستشرقين أمثلُ طريقة في البحث اللغوي من علمائنا الأوائل، وهم (أهدى طريقاً في الوصول إلى الحقائق من اللغويين العرب الأوائل الذين كانوا يطلقون الأحكام في الأصول المعرّبة من غير أن يكون لهم علم أكيد)[24]، إذ لا يكتفي السامرائي بإظهار إعجابه وولعه بالمستشرقين حتى يفضّلهم على علمائنا الأوائل.

وإزاء هذه المواقف التي تَقرُّ تفوق المستشرقين و أحقيتهم في الصدارة العلمية على العرب، نرى أن المستشرقين أنفسهم يُقرون بتقصيرهم في استيعاب هذا التراث، ولاسيما الشعر الجاهلي منه، فهذا (تيودور نولدكه) يقر بعجزه، بل يعجز المستشرقون في فهم دقائق اللغة العربية، يقول: (إننا لا نستطيع أن نوغل في الحكم الدقيق على القصائد الجاهلية إلى الحد الذي يستطيعه النقاد العرب، بل سيكون حالنا أقل مما يستطيعه فرنسي أو انجليزي من الحكم الصادق على الشعر الألماني مثلا، لأن ذلك يحتاج إلى معرفة

بدقائق اللغة العربية، والاستعمال الشعري لا يستطيع اكتسابها أي أجنبي، الا نزال في غمة من مجرد فهم معاني الألفاظ؟ اذ القصائد ذات الحجم الظاهر في الشعر العربي القديم و التي يفهمها أفضل العارفين حتى لو أستعانوا بالشروح القديمة...)[25] ومثل نولدكه يُقر (ألفرت) بأنهم إزاء الشعر الجاهلي في موقف لا يحسدون عليه، فموقفهم منه مثل موقفهم من التأريخ القديم، والأمر هنا لا يتعلق بصحة الأخبار التأريخية، وإنما تتعلق بإمكاناتهم اللغوية و مقدرتهم على الفهم أيضا، يقول: (إن وسائلنا هي غالبا غير كافية تفصيلا، إنها قاصرة كثيرا، إذ ليس ينقصنا فقط الملاحظات العميقة الدقيقة عن الاستعمال اللغوي لدى كل شاعر وشاعر، وفي كل عصر وعصر، بل وقبل كل شيء تنقصنا الوسائل التي تتعلق بالظروف بين اللهجات خصوصا فيما يتعلق بالألفاظ)[26] أما عن العلماء العرب، فهو يقر بتقدمهم ومعرفتهم بهذا الشعر أفضل منهم بكثير، على الرغم من أنّهُ لا يستمر كثيراً في الاقرار بجهله، إذ يخون تواضعهُ حين يتجرَّأ على علمائنا بأن غالبيتهم كانوا من الأعاجم وكان يعوزهم الإحساس اللغوي الدقيق[27].

لا يتوقف ضعف المستشرقين أمام التراث العربي، عند أبي فهر، على ضعف لغتهم فحسب، وإنّما يتوقف الشيء الكثير منهُ على الثقافة العربية[28] التي يصعبُ إدراكها نظراً لما فيها من عمق وسعة، فإذا استحال على المستشرق أمر اللغة من جهة تصاريفها وأساليبها وأسرار بيانها، فإن أمر الثقافة عليه أشدُّ وأمنع لغورِ أصولها وتداخل معارفها وتنوّع منابعها ومشاربها، فهي تستوجب الإيمان والعمل والانتماء من طريق العقل والقلب في كلّ مجتمع إنساني، وفوق كلّ ذلك أنّ الثقافة تتبع في مراحل نشوء البشر اللغة، فتترافد و تتلاحق و تتمازج عندهُ منذ الولادة حتى يعقل، وحتى يقدر على فحص الأدلة و استنباطها بعيداً عن كلّ غفلةٍ وهوًى وتسرّع، فهل للمستشرق طاقة على استيعاب كلّ هذا الكمّ المعقد من الأعراف والتقاليد والدين واللغة والآداب والفنون لكي يقول كلمته تجاه هذا التراث[29]؟ إن مدار الأمر في موقف أبي فهر من الاستشراق و إمكان خوضه في التراث العربي هو (**التذوّق الأدبي**)الذي يعدّهُ أمراً فاصلاً يُبيّن من لهُ حقّ الخوض في هذا التراث ومن ليس لهُ حقّ الخوض فيه، فالذوق الأدبي السليم هو المحكّ الصعب الذي يظهر أهلية القارئ يقول:(وهذا التذوّق ليس عملاً هيّناً مسوراً ممهّد السّبل، ولا عملاً موقوتاً بساعتهِ حتى إذا فُرِغَ منهُ ذهبت حاجة النفس إليه، بل هو عمل خفيّ متشعّب معقّد يخالط العقل والقلب والنفس ويثيرها ويهزّها، ويقلبها بتقلّب الخواطر، ثمّ هو عملٌ غائر في النفس المتذوّقة، قائمٌ فيها أبداً بسلطان قاهر، يزيدها على الأيام والممارسة حرصاً عليه وشغفاً بهِ، لأنّ الإنسان... هو إرثُ طبيعتهِ فنانٌ مُعْرِف، فإذا نشبَ (التذوق) في سرِّ نفسهِ لم يفلته، وأيضاً فإنّ هذا التذوق الذي تُمارسهُ النفس المتذوقة للبيان ليس عملاً يتعلق بظاهر الألفاظ والتراكيب والصّور، هذا وهم غالبٌ على كثير من الناس، وشرّهُ ما تجدهُ في زماننا هذا، حتى انتهى إلى نزاع غثّ بيّن الغثاثة في أدبنا الحاضر)[30]

إنّ من يراقب تحوّلات مفهوم (**التذوق**) عند محمود شاكر ينتهي معهُ إلى فكرة (**الأصالة العربية**) إنّهُ – إذ يتحدّث عن التذوق – يتحدّث عن (**البداهة العربية**) التي شكّلت مقولة جوهرية في البيان العربي. إنّهُ يسعى إلى (**استعادة الإحساس العربي الأول**) تجاه الجمال، فلكي يفهم العربي اليوم آثار الجاهليين عليه

أن يستدعي ذلك الاحساس الأولي، بوصف ذلك شرطاً من شروط المعرفة، و شرطاً لابدّ منهُ لتفسير كلام العرب، ولهذا نجدهُ يقرن التذوّق بمفهوم **(البيان)** الذي استودعهُ الله في الإنسان، يقول أبو فهر(التذوّق عملٌ مركب متراحب متعانق شديد التعقيد، يبدأ من عند ظاهر الألفاظ و التراكيب والصّور، لينفذ منها إلى أعمق أعماق المعاني التي تنطوي عليها، وإلى أدقِّ دلالاتها على تنوعها وانتشارها ، وإلى أغمض ما يمكن في ثناياها من الفكر والرأي والنظر والحجّة، وإلى أخفى الأمواج المندسة التي تصادم النفس المتذوّقة برفق ثمّ بعنف بئيس مدمدم، يفجر فيها مغاليق الكنز الدّفين الذي استودعهُ الله في الإنسان منذ خلقه على جِبِلّتهِ و بمشيئتهِ سبحانهُ، وهذا الكنز هو (البيان) يقول الله سبحانه:(عَلَّمَ القُرآن * خَلَقَ الإنسانَ * عَلَّمَهُ البَيان) الرحمن:1-4)[31] .

أليسَ اقترانُ **(التذوّق)** بالبيان في هذا النصّ محاولة بَعثٍ لمقولة **(البداهة العربية)** التي بَنى عليها الجاحظ نظريتهُ في البيان؟ ألم تنهض البلاغة العربيّة على وفق الإستعدادات الفطريّة عند العرب الأولين فتركزت على الأصالة والسمات العقلية الخاصة بالإنسان العربي الذي بها يتميّز عن غيره من الاجناس والأرساس البشريّة الأخرى؟ ألم تكن بواكير التأليف البلاغي عند العرب بدأت بالتزامن مع إحساس الأمة بالتهديد الشعوبي؟ ومن ثمّ ألسنا مع أبي فهر إزاء نظرية **(البيان)** معاصرة في ظل إحساس الأمة بتهديد الهويّة من جانب المشروع الاستشراقي؟

المطلب ثالث: لماذا الشعر الجاهلي بالتحديد.

كان همّ علمائنا في التراث العربي الإحاطة بسُنَن العرب في الكلام، بالنظر إلى أنّ هذهِ السّنن تعكس استعدادات الأمّة وتعبّر عن جبلّتها، فقد استنبطوا قواعد اللغة و فنون البلاغة وأساليب القول من خصوصيات أمة العرب في القول وطرقهم في التصرف بالكلام، فمثلاً كان للجاحظ ومواقفه أثر عميق في تدشين خطاب انعكاسي مناوئ تُدين الشعوبية ومراميها، إذ تعد مواقف الجاحظ تلك نصوصاً مؤسسة لنظرية البيان عند العرب، فقد كان همّ الجاحظ الكشف عن استعدادات العرب الفطرية في الكلام وتصريفهِ وإمكان فهمهِ واستيعابهِ، ولهذا كانت فكرة **(البداهة العربية)** مقولة جوهرية في نظرية البيان عند الجاحظ، فقد رأى الجاحظ، أن البيان سمة عربية أصلية لا يؤتاهُ جنس بشريّ آخر، ويكفي أن نستشهد على هذا بنصه الشهير لا لشيء إلا لبيان مدى قربهِ من مشروع أبي فهر الانعكاسي تجاه الهجمة الشعوبية المعاصرة، يقول أبو عمرو:(وكلّ شيء للعرب، فإنّما هو بديهة وارتجال، وكأنّهُ إلهام وليس هناك معاناة، ولا إجالة فكر ولا استعانة، وإنّما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام وإلى رجز يوم الخطام، أو حين كان يمتح على رأسِ بئر أو يحدو ببعير، أو عند المقارعة والمناقلة، أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلاّ أن يصرف وهمَه إلى جملة المذاهب وإلى العمود الذي يقصد إليه، فتأتيه المعاني أرسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً، ثمّ لا يقيّده على نفسهِ، ولا يدرسهُ أحداً من ولدهِ، وكانوا أميين لا يكتبون ومطبوعين لا يتكلفون وكان الكلام الجيّد عندهم أظهر وأكثر وهم عليه أقدر و أقهر، وكلّ واحدٍ في نفسهِ أنطق، ومكانهُ من البيان أرفع، وخطباؤهم أوجز، والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفّظ أو يحتاجوا إلى تدارس)[32].

على أن هذهِ البداهة تَخفُت إذا ما تناولتها الحضارة، وتجاوزها الإنسان بإجالة الفكر والاستعانة بالأدوات والوسائل، يقول أبو فهر:(كلّ حضارةٍ بالغة تفقد دقة التذوق، تفقد معها أسباب بقائها)[33] ونحن اليوم لم يبق بأيدينا شاهداً على روح البداهة العربية سوى الشعر الجاهلي الذي مارس عليه العرب الجاهلية تذوقهم قرونا حتى بلغ التذوق ما بلغ، هذا الشعر تكمن فيه وفي بيانه هذه الصفات المربية على ما في سائر الألسنة من الصفات و بهذه الصفات كانت العرب قد بينت في سرِّ أنفسهم أن هذا القرآن المتلو عليهم هو كلام الله لا كلام بشر[34].

إن المساس بالشعر الجاهلي إنما يتضمن بطريقة أو بأخرى مساساً ببلاغة القران، وإعجازه، و بالاحتكام إلى هذه الحقيقة يمكننا تفسير مذاهب المستشرقين ومن سار على نهجهم في إثارة الشكوك تجاه هذا الشعر، فهذا مرجليوث يقدم نظريّة في الطعن بهذا الشعر، وهو بالاحتكام إلى ما يسميه **(بطبيعة الأشياء)** ويرى أن الشعر الجاهلي من نتاجات العصر الاموي، إذ يشير إلى أن من غير الطبيعي تصوّر العرب أن شعرهم قديم قِدَم الجاهلية، ففي أقصى حد يرجع هذا التراث الشعري إلى العصر الأموي، ودعواه في ذلك أن الجاهليين لا ينبغي لهم أن يحيطوا بالموسيقى نظريّاً وعمليّاً.

فالعرب قد عرفت الموسيقى في العصر الأموي، ودليله على ذلك هو تأثرهم بالقرآن الكريم الذي احتوى على أوليّات النثر المسجوع والوزن الشعري[35]، وإلا فإنّه من غير الممكن أن نتصور معرفة العرب الأوزان قبل العصر الأموي بالاطرّاد والاتّساع الموجودَين في أشعارهم، **فطبيعة الأشياء** تستدعي أن يأتي الشعر متأخراً عن الرقص والموسيقى، إذ الأصل أن يأتي الرقص الذي هو الأصل الذي تفرعت عنه الموسيقى، ثم الشعر، وهو يرى أن بعض الأوزان العربية تومئ إلى الرقص والموسيقى معاً[36].

وإلى هذا الرأي يتشيّع (جريفسلد) على أنه يُذيّل رأيه بسؤال خطيرٍ سيتوسّع فيه طه حسين، مؤدى هذا السؤال: (لماذا يُفسّر القرآن الكريم بالشعر الجاهلي؟) يرى جريفسلد أنه إذا كان (كلّ الأشعار الجاهلية وربما كلّ الأشعار السابقة على العصر الأموي منحولة، وأنها صُنِعت على الأبكر في العصر الأموي، فإنه لن يكون مفهوماً، لماذا فَضّل علماء اللغة الذين ازدهروا في نفس العصر، باعتبار اللغة أداة مساعدة لتفسير القرآن، نقول لماذا فضّلوا أخذ شواهدهم من الشعر الجاهلي على أخذها من الشعر الأموي؟ لأنه لن تكون لغة الشعر الجاهلي أقرب إلى القرآن من لغة الشعر الأموي)[37].

إن سؤالاً ماكراً كهذا هو الذي حرك يراعَ أبي فهرٍ ليستدعي فكرة الأصالة العربية على ما سيتضح بعدُ، ولكن ألم يمر بخلد جريفسلد وهو يحكم بقرب لغه الشعر الأموي من القرآن بالنسبة إلى الشعر الجاهلي، أن العصر الأموي إنما هو عصر القرآن حسب تعبير العلامة محمد مهدي البصير؟! فقد أطلق البصير على الفترة التي تبدأ بقيام الدعوة الإسلامية وتنتهي بزوال دولة بني أميه في الشام،

أطلق عليها عصر القرآن (لغلبة روح القرآن ولغته علي خطب خطبائها ورسائل كتّابها، ولأثره البيّن في ألسنة شعرائها، فقد رقق

من لغتهم، ولطّفَ من أساليبهم، ووسّع دائرة مداركهم ومعارفهم)[38]، فالعرب وإن حافظت على طباعها وقرائحها مع نزول القرآن الكريم، كان هذا هو السرُّ في جعل هذا الشعر محكّاً لبيان بلاغته وتدبّر مكامِن الجمال فيه، والاحساس بما يحتويهِ من مظاهر الإعجاز، فكيف لنا أن نستند في تفسير القرآن إلى الشعر الأموي، أليس الأمثل أن نستند إلى ما كان القرآن معجزاً له؟.

على أن طه حسين –كما أشرنا إلى ذلك– توسَّع بهذا المذهب فقد افتُتِن به وسار بخياله بعيداً، فهو يُنكر أن يمثل الشعر الجاهلي حياة الجاهليين، وعلى مذهب أستاذيه (مرجليوث وجرفسفلد) يدرس الحياه الجاهلية لا عن طريق امرؤ القيس والنابغة والأعشى وزهير، لأنه لا يثق بما يُنسب إليهم، وإنما يسلك إليها طريقاً أخرى في نص لا سبيل إلى الشك في صحته، يدرسها في القرآن الكريم لأنه أصدق مرآة للعصر الجاهلي، وإن شاء يدرسها في شعر الشعراء الذين عاصروا النبيّ وجادلوه، أو في شعر الشعراء الذين جاءوا بعده ولم تكن نفوسهم قد تخلت عن مذاهب آبائهم وأجدادهم في الجاهلية، وإلا فحياة العرب الجاهليين ظاهرة في شعر الفرزدق وجرير وذي الرمة والأخطل والراعي النميري أكثر من ظهورها في الشعر الذي ينسب إلى طرفة وعنترة والشمّاخ وغير هؤلاء ممن وصلتنا أشعارهم من الجاهلية[39].

وبعد أن يخرج طه حسين من كلّ ما تقدم إلى إيجاد شَبَهٍ مزعومِ بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، بدعوى أن (هذا الشعر الذي يضاف إلى القحطانية قبل الاسلام ليس من القحطانية في شيء، لم يقله شعراؤها، وإنما حُمِلَ عليهم بعد الإسلام)[40] بعد هذا يأتي ليجيب عن سؤال أستاذه جرفسفلد الذي لم يجد سبباً مقنعاً لركون علمائنا قديماً إلى الشعر الجاهلي بدلاً من الشعر الأموي، فعلى غرار رأي أستاذه يدين طه حسين صنيع علمائنا (لأنهم لم يتعودوا مثل هذه الريبة في العلم، وهي أنا نلاحظ أن العلماء قد اتخذوا هذا الشعر الجاهلي مادة للاستشهاد على ألفاظ القرآن والحديث ونحوهما ومذاهبهما الكلامية. ومن الغريب أنهم لا يكادون يجدون في ذلك مشقة ولا عسراً، حتى أنك لتحسّ كأن هذا الشعر الجاهلي إنما قُدَّ على قَدّ القرآن والحديث كما يُقدّ الثوب على قدّ لابسهِ لا يزيد ولا ينقص عمّا أراد طولاً وسعةً، إذن فنحن نجهر بأنّ هذا ليس من **(طبيعة الأشياء).**)[41]

أوقفنا نصّ طه حسين إلى هذا الحد لنقف عند مسألتين فيه، الأولى: هي أن العلماء لم يتعودوا في البحث العلمي على هذه الريبة، وهو يقصد بالريبة الشك الديكارتي، لا محالة، أليست مطالبة علمائنا بالشّك الديكارتى[42] من الإحصاف بمكان؟ ثم كيف لأمة وهي إزاء بناء دولة، وإزاء توطيد هويتها وتأكيد ثوابتها أن يتبنى علماؤها منهجاً مداره على الشّك، إن إصرار علماء الأمة آنذاك على الشعر الجاهلي كان نابعاً من إيمانهم بأن هذا الشعر (أقامه الله تعالى لها مقام الكتاب لغيرها، وجعله لعلومها مستودعاً، ولأدبها حافظاً، ولأنسابها مقيّداً، ولأخبارها ديواناً لا يرثّ على الدهر، ولا يبيد على

مرّ الزمان)[43] إن الأمة آنذاك كانت تراجع ذاتها لتتحصّن بالأصالة وتثبت كينونتها بأمجادها، ومآثرها التي حفظها هذا الشعر، بما أنه ديوان العرب، فمن (**طبائع الأشياء**) أن الأمم لكي تستمر تتحصن بالإيمان والثقة لا بالشّك والريبة.

أما المسالة الثانية: التي استوقفتنا في هذا النص تتعلق بعبارة (**طبيعة الأشياء**) التي أستعارها طه حسين من أستاذه مارجليوث، ويريد أن يتوسع بها، وذلك أن هذه العبارة (**طبيعة الأشياء**) ذات مرجعية مادية، إذ تزخر بها الأدبيات المادية التي تحاول أن تتصور الأشياء والأمور تصوراً آلياً، وتفترِض أن الوجود يسير بتمامِه سيرا آلياً[44].

إن هذه النظرة أثبتت قصورها في البحث العلمي، وكل ما قيل عن وجود تراتبية آلية تتحكم في نتاجات الإنسان المادية والفكرية إنما كانت فرضيات لم تثبت صحتها إلى اليوم، ويبدو أن مارجليوث كان ينطلق في ذلك من خلفية (أنجلو سكسونيّة)، فالأدبيات الأنجلوسكسونية كانت لغايات توسعية ترتكز على فكرة (**أصل الأشياء**)، وتجعله أساسا لمقياس تقدم الأمم، وهي لذلك تفترض حالة ثابتة لصيرورة الجنس البشري المشتركة في كل زمان ومكان، وعلى هذا يتبنى الباحثون المنتمون إلى الأصول الأمريكية والإنجليزية مخططا جامدا في ضوئهِ يعودون بالأشياء إلى أصولها[45].

ومهما يكن من شيء، فإن طه حسين مُغرم بهذا المذهب القائم على الشّك من جهة صريحة، وعلى إعادة تركيب التأريخ الفكري للعرب وفق فكره (**طبائع الأشياء**) من جهة غير صريحة، فهو يرى أن(هذه الدقة في الموازاة بين القرآن والحديث والشعر الجاهلي لا ينبغي أن تحمل على الاطمئنان إلا الذين رزقوا حظاً من السذاجة لم يتح لنا مثله)[46]

وإزاء ذلك يرى محمود شاكر أن الشعر الجاهلي فيه مَكْمَنُ الذائقة العربية، وهو دالٌّ على أن هذه الذائقة كانت عامّاً فيهم[47].

فلا عجب من أن يحتكم إليه الأقدمون لتأكيد الذات من جهة، ولتأكيد إعجاز القرآن من جهة أولى، وينبغي اليوم أيضا أن نحتكم نحن إليهِ لاستعادة تلك الذات ولإثبات بلاغة القرآن، و استكناه مكامن الاعجاز فيه.

إن منظومة التراث العربي اعتمدت فكرة (**الأصالة**) ومن هنا كان من أساسيات هذه المنظومة التركيز على مسالة النسج على منوال الأولين فكانت العودة إلى التراث الجاهلي ضرورة ملحة، وشرطاً لا غنى عنه من شروط المعرفة اللغوية والتمكن من دقائقها، إذ كان المعول عليه عندهم تفسير القرآن، والحديث (بالقديم والمتزامن) من كلام العرب وليس العكس، وهكذا فسروا القرآن الكريم بلغة العرب السابقة على عصر نزولهِ، وكذا فسّروه باللغة التي تزامنت مع نزوله منجماً، والأمر ذاته انسحب على كل حقول الثقافة العربية وعلومها، فهكذا فسروا الشعر، وهكذا استنبطوا قواعد اللغة العربية[48].

إن هذا الموقف الامتثالي تجاه لغة الجاهليين إنما يعكس الامتثال والسعي للروح العربية، واستدعائها في كل عصر، وهو أيضاً يعكس وعي القدماء بما يتضمنه هذا الشعر من خصوصيات العرب الثقافية، و استعداداتها الفطرية، وطرقها في التفكير، وطرقها في التعامل، فنحن في حديثنا عن الشعر الجاهلي ومكانته نجد أنفسنا على مقربةٍ من فكرةِ (الثقافة).

وإذا كانت الثقافة الكل المتجانس بما (تتضمنه من عادات متجانسة وعبقريات متقاربة، وتقاليد متكاملة وأذواق متناسبة، وعواطف متشابهة، وبعبارة أخرى: الثقافة هي كل ما يعطي الحضارة سمتها الخاصة)[49].

نقول إذا كانت الثقافة كل ذلك، فإن الشعر الجاهلي هو مكمن الثقافة العربية ، ففيه سمات العرب و خصوصيتهم ، وعلى هذه السمات والخصوصية نزل القرآن الكريم، وبما أن الشعر كان – وما يزال– ديواناً يضم مذاهب العرب في القول وسماتهم في الطبع، فإنه جديرٌ بإن يكون مثالاً يُحتذى به في كل جوانب الحياةِ ، وهو ضرورة لا مفرّ منه لتحصين الذات والحرص على الهوية العربية، ولهذا كان اللجوء إلى الشعر الجاهلي في تفسير القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، للوقوف على ما خفي فيه من الوجوه، وما ظهر فيه من أمارات الإعجاز، كان ذلك أمر أثبت شرعيته السّلف، وهذا يدلّ على عمق رؤيتهم وعلى مدى استيعابهم شروط تأكيد الذات بالخصوصية الثقافية.

إن فكرة الخصوصية الثقافية تؤكد عليها اليوم أحدث الدراسات وأرقاها في النظريات الثقافية التي تعيد النظر في مخزون الذاكرة الجماعية للشعوب والأمم بما يليق بماضيها، وإلاّ فقد أثر عن عمر (رضي الله عنه) أنهُ قال لأصحابهِ: (عليكم بديوانكم لا تَضِلّوا . قالوا: وما ديواننا؟ قال: شعر الجاهليّة فإنّ فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم)[50]، وكان أبن عباس (رضي الله عنهما) يقول : (الشعر ديوان العرب فإذا خفي علينا الحرف من القران الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها فألتمسنا ذلك منه)[51]، وهنا ينطلق محمود شاكر ليجعل هذا الشعر دليلاً على إعجاز القرآن: كان الشعر (أرفع الأمثلة الحيّة للبيان الذي يتذوقونهُ بحرص وشغف، حتى بلغوا هذا المبلغ الذي دلتنا عليه آية النبوة، وهي القرآن الكريم)[52].

وهذا هو مكمن الفائدة في الحفاظ على هذا الشعر ودراسته، وردّ الشبهات عنه، إن تذوق هذا الشعر واستيعابه عند العرب إرادة من الله تعالى ليكونوا مهيئين إلى استقبال الرسالة السماوية، فهذا التذوّق كان في العرب آنذاك سمة (إذ تقضّاهم ربّ العالمين أن يميّزوا بهذا التذوق المذهل الذي كان فيهم، بين كلام البشر كلّهم، وبين الكلام المنزّل على نبيّهم، فيحكموا بهذا التذوق وحده بأنّه كلام مباينٌ لكلام البشر، وأنّه كلام رب العالمين سبحانه)[53]، فلكي نستوعب سموّ هذه اللغة الإلهية علينا أن نقرّ بصحة هذا الشعر، فالعرب (في العصر الذي نزّل فيه القرآن العظيم، كان عندهم من الشعر القديم المُعْرِقِ، ومن الشعر المحدَث في زمانهم، وقُبيل زمانهم بقليل قدرٌ لا يمكن تحديده أو حصره من هذا

الشعر، وكان هذا القدر الوافر البليغ الوفرة، ذائعاً على الألسنة في هذه الجزيرة العربية، من أقصى شمالها إلى أقصى جنوبها، ومن أبعد شرقها إلى أبعد غربها، وأنّ هذا الشعر كان ملء أيامهم و لياليهم وساعاتهم، يتناشدونه في كلّ منزل ويتمثلونه عند كل موقف، ومَسير، ويتذوّقونه تذوقاً بصيراً مرهفاً، ويفضلون بعضه على بعض، بما اكتسبوا من القدرة على هذا التذوق الفاصل بين أدقّ درجات البيان على اختلافها وتنوعها)[54]، ولهذا يرى أبو فهر أن التخلّيَ عن هذه الحقيقة من شأنه التغطية على قضية الإعجاز.

فهذه هي مكانه الشعر الجاهلي في وجدان الأمة لولا أننا اخذنا نغفل عنه، وسبب هذا الإغفال في رأي أبي فهر(أمران أولهما: اتباع مناهج سقيمة سيئة مبنية على التقليد، وهي في ذاتها لا تصلح للدراسة الأدبية في هذه اللغة وفي تأريخ أصحابها، مع ما في التقليد من الضعف والتهافت عن أسلوب الباحثين الذين يقلدونهم، وثانيهما: أن الأمر غامضٌ بعض الغموض، لأنه يتعلق بدخيلة نفوسٍ ذهبت مع قرون لم يشهدها منا أحد فينتبه إلى توسّم معالمها وخوافيها، ولأن أصحاب هذه النفوس لم يتحرّوا أن يبيّنوا عن مكنون أنفسهم فيما وصل إلينا من مأثور أقوالهم إلا لمحاً خفيّا في قليل من الأحيان، فهو حري أن يتجاوزه النظر دون أن يشعر بخطرهِ أو فائدته في الدراسة)[55].

ولكن ما السبيل إلى الإحاطة بهذا الأمر؟ كيف نستخلص تلك الذائقة وكيف لنا أن نستعيدها؟ هذا ما سنتناوله في الفقرة الآتية.

يرى أبو فهر أن كلّ ما في أيدينا اليوم هو أن (نستدلّ بالخبر الشاهد على خبر غائب) وذلك بالبحث في مأثور الآداب، وفي أخبار التأريخ، وفي مسطور الكتب ورسائل الكتّاب، وفي روائع الشعر، وهذا الاستدلال في رأيه قائم على **(التذوّق)**، ينبغي على أبناء الأمة ان يستدعوه ويتمثلوه ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، فنحن أصحاب هذا اللسان العربي المبين، قد قام أصل حضارتنا على التذوّق في الجاهلية الغابرة وفي الإسلام الباقي، وبلغ التذوق بنا مبلغا سنيّاً فريداً، وحين بدأ تشتّت التذوق وتبعثرهُ بدأ معهما التدهور والإدبارُ[56].

إنّ قضية الذائقة – لدى محمود شاكر– مبنية على سعة اطلاعه وإحاطته بفكرة الحضارة(فحسنُ التذوّق يعني سلامة العقل والنفس والقلب من الآفات، فهوَ لبّ الحضارة وقوامها، لأنه أيضا قوام الإنسان العاقل المدرك الذي تقوم به الحضارة)[57]

إنّ واجبنا اليوم أن نستعيد ذاتنا المغيّبة وسبيلنا إلى ذلك هو المحاولة الجادة إلى بناء أنفسنا على ما بُنيت عليه حضارتنا من دقّة التذوق، وأن يكون التذوّق أساس عملنا الأدبي في آثار أسلافنا[58]، بذلك نستطيع أن نتحصن ونحصن تراث الأمة من الغرباء، ومن تابعيهم، فاستعادة الذات العربية واستخلاص أصالتها وذائقتها كفيلان بالإحاطة بتراث الأمة الذي نحن أولى به، من واجبنا أن نتمثّل سِمَة العربيّ الأول.

هوامش الدراسة

[1] الاستشراق واستعلاء الغرب ، د-أحمد أبو زيد : ٣٤.
[2] ينظر: الاستشراق المعرفة، السلطة، الانشاء: 38
[3] عن السرديات الكبرى، نظر: الوضع ما بعد الحداثي لفرانسوا ليوتار 23 24
[4] ينظر: الاستشراق: 39
[5] ينظر الاستشراق والاستعمار والإمبريالية: 275
[6] ينظر: السرد والاعتراف والهوية :41
[7] عن مفهوم الإنشاء تنظر: حفريات في المعرفة، ميشيل فوكو: 53-54
[8] ينظر: الاستشراق: 39.
[9] ينظر: الاستشراق والاستعمار والإمبريالية: 96
[10] ينظر: حفريات في المعرفة: الصفحات من 48 إلى 52 ،كذلك: الخطاب والسلطة: 84 إلى 85
[11] الاستشراق: 39.
[12] ينظر: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي: 13.
[13] مقالات في الشعر الجاهلي :90.
[14] ينظر: التبشير والاستعمار في البلاد العربية: 220
[15] ينظر: دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الأساسية: 282 الى 291
[16] ينظر: الانثروبولوجيا الآيستية: 288 ،كذلك: قصة الانثروبولوجيا: 221
[17] ينظر: المعرفة الأصلية، مقال على موقع (عربي) الالكتروني arbi-com.cd3
[18] المستشرقون والقرآن الكريم :٩
[19] طبقات فحول الشعراء، ج1، 117-118.
[20] ينظر: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا :٥٤.
[21] قضية الشعر الجاهلي في كتاب ابن سلام :٦٢.
[22] ينظر: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا :٦٦-٦٧ .
[23] في الأدب العربي، طه حسين: ١١.
[24] العربية تواجه العصر :٢٨
[25] دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي :٢٠ .
[26] م- ن : ٧٣.
[27] ينظر :م- ن ٧٤.
[28] تتحدّد مفهوم الثقافة عند محمود شاكر بالكلّ المركّب الذي سيطر على الفكر الاثنوغرافي في الغرب بتأثير(إدوارد تايلر) رائد المدرسة الانثروبولوجية الأمريكية، فقد عرّف تايلر الثقافة بأنها ((ذلك الكلّ المركب الذي يشمل المعرفة، والعقائد، والفن والأخلاق والقانون والعرف و كل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الانسان من حيث هو عضو في المجتمع)) ـ ينظر: كتاب (تايلر) للدكتور أحمد أبو زيد: 195.
ويبدو أن أبا فهر كان على اطلاع ودراية بالفكرة الغربية، وما يثار فيه من قضايا تتعلق بـ مفهوم الثقافة وخطورتها، فقد قيل في مفهوم الثقافة الشيء الكثير، وهو ما يزال من القضايا النظرية العالقة بين المدارس الاجتماعية و الانثروبولوجية، ولى ما يتضح إن أبا فهر لم يكن بعيدا عما يدار حول هذا المفهوم وابعاده من نقاشات و مماحكات في الغرب، ويكفي أن نطلع إلى مقالة((ليس الطريق هنالك)) لكي نرى كيف يخوض الرجل في تفسير مفهوم الثقافة، وكيف يناقش ـ مثلا ـ تعريف (ت- س-إليوت).
- ينظر: أباطيل وأ سمار: 396.
[29] ينظر: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا :68-69
[30] قضية الشعر الجاهلي: 113 ـ 114
[31] م- ن: ١١٤
[32] البيان والتبيين:
[33] قضية الشعر الجاهلي: ٥٨.
[34] ينظر: م- ن : 118.
[35] وقف المستشرقون إزاء هذه المسالة متحيّرين، فنشأة الأعاريض الشعريّة في العصر الجاهلي من الأمور الغريبة لديهم، ربما لأنهم نظروا إلى الجاهلية نظرة بدائية، على أننا لا نجد منهم من تجرأ إلى هذا الحد، فقد ذهب مثلاً جولدسهير و بروكلمان إلى كون السجع أقدم قالب فنيّ للشعر، أي النثر المقفى غير الموزون، وسندهم في ذلك النقوش اليمنية وآثار الأحباش والأغاني الشعبية باللغة الأمهريّة القديمة، فضلا عن أن السجع هو القالب الذي كان العرافون يصوغون فيه كلامهم وأقوالهم، والقرآن الكريم يؤكد ذلك بذاته، ومن ذلك ترقّى السجع إلى الرجز المتألّف من تكرار سببين ووتد ليسهل على السّمع ويبلغ أثره في النفس، ولهذا أنكر علماء العربية الشعر عن الرجز، ومن ثم نشأ من الرجز الأبحر العروضية الأخرى على مصراعين وقافية في الثاني، فبناء الأوزان بلا ريب نشأ بتأثير فن غنائي وإن كان بدائياً.

- ينظر : تأريخ الأدب العربي ، كارل بروكلمان؛ ٥١_٥٢ .
فعلى الرغم من أن هذا الرأي يستكثر على العرب في الجاهلية تقدّمهم ثقافياً، وهو يعاملهم وكأنهم بدائيون متخلّفون عن ركب الحضارة، إلا أنه أخفّ شططا ووقاحة من رأى بلاشير الذي به يطعن بإلهيّة القرآن الكريم من جهة و بالشعر الجاهلي من جهة أخرى.

وعلى أيٍّ، فإذا كان بروكلمان وجولتسيهر وبلاشير يستكثرون على العرب فكرة التقدّم والأصالة الشعرية حين يستشهدون بآثار الأحباش واللغة الأمهريّة، فلنا نحن أيضا أن نشك بأصالة رأيهم حول نشأة الأعاريض الشعرية والعَودِ بها إلى فنّ السّجع، فهذه الفكرة قديمة قال بها العرب، وليست من بنات أفكار المستشرقين، يقول أبن رشيق في العمدة:(كان الكلام كلّه منثوراً فاحتاجت العرب إلى الغناء بمكارم أخلاقها وطيب أعرفها... فتوهّموا أعاريض جعلوها موازين الكلام، فلما تم لهم وزنه سمَّوه شعراً، لأنهم شعروا به أي فطنوا).
- العمدة في محاسن الشعر، لإبن رشيق :٢٠ .
ويذهب (عبد الكريم النهشلي) في كتابهِ (الممتع في علم الشعر) أنّهُ : (لما رأت العرب المنثور يندّ عليهم، ويتقلب من أيديهم، ولم يكن لهم كتاب يتضمّن أفعالهم، تدبروا الأوزان والأعاريض فأخرجوا الكلام أحسن مخرج بأساليب الغناء، فجاءهم مستوياً، ورأوهُ باقياً على مرّ الأيام، فألِفوا ذلك، وسمّوهُ شعرا)).
-الممتع في علم الشعر : ٢٤.

[36] ينظر : اصول الشعر العربي، ديفيد صمويل مارجليوث: ١٠٤-١٠٥.

[37] ينظر : مقالهُ في: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي : ١٤١.
[38] عصر القرآن :٣.
[39] ينظر : في الشعر الجاهلي :١٦.
[40] ينظر : م_ن :٣٠.
[41] م_ن: ٣٨.
[42] ينظر: م_ن:١١ يفرّطه حسين اصطناع منهج (رينيه ديكارت) عن حقائق الأشياء وليته ظلّ على منهج ديكارت الفرنسي المتسامح وإلا فهو يتجه في الكشف عن حقائق الأشياء إلى الثقافة الانجلوسكسونية .!!.
[43] تأويل مشكل القرآن ، لأبن قتيبه: ٢٠
[44] ينظر مثلاً : منبعا الأخلاق والدّين، هنري برجسون : ١٢٤.
[45] لعلّ مرجليوث كان على مقربة من آراء (لويس هنري مرجان) وهو الممثل الأبرز للفلسفة الانجلوسكسونية في علم الإنسان والأعراق البشرية، ينظر في هذا الشأن: تقاسم المعارف بين الخطاب التاريخي والخطاب النياسي 183 وما بعدها.
[46] في الشعر الجاهلي: ٣٨.
[47] ينظر : قضية الشعر الجاهلي في كتاب ابن سلام :٩٥.
[48] ينظر: المزهر للسيوطي : ٢١١/١_٢١٢. ففيه تفصيل المسألة صحة الإستشهاد.
[49] شروط النهضة، مالك بن بني: ١٠٢_١٠٣.
[50] تفسير البيضاوي 400.
[51] غريب القرآن في شعر العرب، سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبدالله بن عباس : ١٩ .
[52] قضية الشعر الجاهلي : ٩٥.
[53] م_ن :٩٦.
[54] م_ن:٩٨.
[55] م-ن:94.
[56] م-ن:58.
[57] م-ن: 58.
[58] ينظر: م-ن: 58.

References

1- Abteel and Asmar, first and second parts, Abu Fahr Mahmood Mohammed shaker 1st print, AL-khangee printer, cairo, O-T.

2-The orirntalism, knowledge, authority, composition, I dwaridow sa'eed, Trans ferred to Arabic by kamal Ibu Deeb, 1st print, Institution of Arabic researches, Beirut, 2003.

3- AL orientalism and colonialism, and imperialism, the studies after ALkolnealeeh, Coordination and superuision kheerdeen Deash, ALbsheer Rabooh, dar Roah, Cairo 2018.

4-The origins of Arabic poetry, Devid smweel Margleewth, translation and comment Dr.Ibraheem awdk, dar alfridws, eygpt 2116.

5-Anthropology AL'lsaneeh, ALsnidro Dorontee translation by Frank Drweesh, 1st Arabic organization for translation, Beirut, 2013.

6-History of Arabic literature, karl Broklman, translate to Arabic Dr.Abed ALhleem ALnajan Dar ALmaarf in Egypt, D-T.

7-Interprotation of the problem of AL Quranen Abdullah Ibu Muslim Ibu kutaibh ALdeenoree, Achieving by Ibraheem shams ALdeen, Dar ALkootub AL-Arabia, Beirut, 2014.

8-Taylwr, Dr.Ahmed Ibu Zaid including series of nwabyh alfikr, dar alma'arfin Egypt, T-D

9-Evange, Zatw and colonialism in the Arab countries, apresentation of the efforts of the missbnaries aimed to subjecting the East to western prices, authored by Dr.Mustafa khaldi and Dr.Omar Farroukh, 3rd edtion, The Modren library for printing and publishing, saida, Beirut, 1264.

10-AL-Baid wis Interpretation called Anwar AL-Tnzeel and Asrara Alta'weel, for the judge Nasr ALdeen sa'eed Abdullah bin omar AL-Baidwi {his birth 685,H} scientific books housev 3rd edition Beirut, 1427 H-2006 A.

11-sharing of knowledge between historical and political discourse, Misheel Dosh,1st edition, Arabic organization for translation, Beirut, 2010.

12-Fossils in knowledge, Mieshail foko franslatedby salim yfat, Arab cultural center Beirut,2000.

13-Discourse and authority, tween fan Diek tramslate by Ghaidia AL-Ali, National center for translation cairo,2006.

14-The studies of orientalists concerning with pen Islamic poetry basis, translated from Germany English and French by Dr.Abd Rahman Badwee, 1st edition knowledge house for millions Burit,1979.

15-studies post colonial cprinciple conception edit by Beel Ishkrofat and etal, translate by Ahmed ALrooby and etal 1st edition, National center for transltion, cairo,2010.

16-The conditions for renaissance, Malik bin Nabee 1st edition . AL-watin house for printirg and posting and distribution, ALkleeobeen, Egypt 2016.

17-Layers of poets stallions edited Mohmmed bin salanm ALjmhee. Read and explain by Abo Fahr Mohmood Mohmed shakir ALmidnee house Jadh 1974.

18-Arabia faces the times, Dr.Ibraheem AL-samriaee, AL Jahdh house, Baghdad. D-T.

19-The era of the Quran, Mohammed Mahde ALbaseer, 4th edition ALra'ad ALArabi house, Beirutb 1990.

20-Mayor in the beauties of poetry, for Ibn Rasheeq, achievedit by Mohammed Mohyia AL deen Abd aLhameed, Hegazg press, Cairo, 1934.

21-strange Quran in Arab poetry (questions Nafa bin ALazraq to Abdullah bin Abbas) achieved by Mohammed Abdalraheem and Ahmed Nasrallah, cultural books insitituation Beirut, 1993.

22-In Arab literature, Dr.Taha Hussain, 3rd edihion, committee of edition and distribution cairo, 1986.

23-In pre-Islamic poetry, edt by Taha Hussoun 1st edition Eygption books house 1926.

24-AL-Mizhr, Jalal ALdeen ALseaotee, achieved by Mohammed Ahmed Jad ALmolia, Arab book revival house,D-T.

25-Essays in pre-Islamic poetry, yousif ALyousif, 4th,ALhikhaq house, Beirut 1985

26-The fun in crafling poetry, Abdalkreem ALnhshlee ALkhaivwinee, achieued by Dr.Mohammed Zkalool, knowledge, istituation, ALsknidreh d-T.

27-The source of marals and religion, Hinree Brjson, Localization loy same ALdroobee and Abdullah Abdalda'am, Egyption instituation for books, Cairo, 2010.

28-post modern situation, Jan Franso Lootar translation by Ahmed Hassan, 1st edition, ALshrkyat, Cairo.1999.