اشتغال الرمز ضمن إسلامية النص

د. عبد القادر عميش
جامعة الشلف، الجزائر

الملخص:

تمحور هذه الدراسة حول النص الديني كمصطلح تقليدي، الإسلامي كمصطلح حديث التوظيف أو الاستعمال، قديم المفهوم. حداثة المصطلح وعراقة النص. ما الفرق بين النص الديني والنص الإسلامي؟ المضمون الديني والمضمون الإسلامي. تأصيل النص من خلال الرمز الإسلامي. الإسلامية كمصطلح حديث يؤسس لخاصية النص الديني، الإسلامي. طاقات اللفظ الديني والبعد الدلالي. المتلقي والكفاية اللغوية (اللغة الدينية) والمعرفية للتراث الإسلامي. الخلفية العقيدية الإيمانية للفضاء الدلالي، كعنصر هام في تقوية مقروئية النص الديني. الرمز كمكون أساسي للنص الديني، الخصوصية الروحية للنص الديني. المناصصات، بصفتها معينات تؤصل النص وتدفع إلى تأمل شخصيته المتفردة.

الكلمات الدالة:

النص الديني، الرمز الإسلامي، اللغة الدينية، المعرفة، التراث.

***

النص الديني أو الإسلامي أو الأصيل أو الروحي أو الإيماني أو الصوفي؛ كلها مصطلحات تقع ضمن دائرة مصطلح أعم وأشمل هو مصطلح: الإسلامية (إسلامية) النص بصفة هذا الأخير يسعى إلى التأسيس لمفهوم أشمل، تراعى فيه مفاهيم رؤية جديدة أساسها الخلفية السياسية، وبهذا يفارق باقي المصطلحات الأخرى (ديني، صوفي، إيماني، روحي) التي قد تحتمل منظورات مغايرة، تتماشى مع مفاهيم عقائدية أخرى: (مسيحية، يهودية، بوذية).

ومن هنا كان مصطلح الإسلامية[1] أشمل وأحوط، بل إن مفهوم المصطلح يتجاوز المفاهيم الأدبية التقليدية في مذاهبها المعروفة: (الواقعية، الرومانسية، الوجودية) بل أن شمولية المفهوم هي شمولية الرؤية الإسلامية للإنسان والكون، تتجاوز زماكانية الإنسان والأشياء: "وتمشي مع منطقهما المتطور المتجدد

© جامعة مستغانم، الجزائر 2004

الأشكال، الثابت الجوهر، وتبعا لذلك تكون الإسلامية من الوجهة الأدبية والفنية أرحب من المذاهب وأرسى من القيود"[2].

ولكن ما هي الفنيات والآليات التي يشتغل النص الحداثي عليها لتحقيق إسلاميته؟ يمكن إجمال تلك الآليات في عدد من المعينات وهي:

توظيف الرمز الإسلامي لإغناء الرؤية والمفهوم.

إعادة قراءة الوقائع التاريخية والأحداث بمنظور مفهومي جديد ومغاير وسياسي.

إطلاق طاقات اللفظ الديني (الإسلامي) من باب استثمار تلك اللغة الأصولية المتفردة.

مراعاة الخلفية العقيدية والإيمانية للرمز لدى المتلقي.

فاعلية الرمز كمكون أساسي لمقروئية النص (الديني).

انبناء المكونات النصية على الهاجس السياسي وحتمية الصراع.

تنطلق الكتابة عادة من تلك اللحظة المليئة بالحزن والتأزم. وهي مغادرة تخرج من دائرة الصمت والإحباط لتأسيس معادل مغاير، تلونه الأحاسيس بوقع الأشياء الجميلة. وهي في ذلك كله تراهن على اللغة التي تبدأ من الوهلة الأولى تبحث عن مناخات للصمت تنشط فيها، مدفوعة بفعل القراءة وإدراكات الوقائع وطبيعتها ضمن الأنساق اللغوية التي تعد توقيعات للأثر الأدبي، الذي سيغدو فيما بعد حين تشتغل القراءة عليه إلى نص يقول صمته، وينتج ذاته بذات القارئ.

تكمن قدرة الرمز في امتلاكه كينونة التفاعل بين عناصر اللغة وعناصر الواقع، كما تقيم اللغة أيضا (اللغة الرمز) جدلا فاعلا بين الموروث التراثي وبين حاضر المجتمع المتحول من خلال المتلقي الذي يفترض أن يقرأ النص بخلفية كفايته المعرفية للتراث في مجالاته المتعددة: الدينية، التاريخية، الجغرافية، أسماء الأعلام.

مادام الرمز الديني (الإسلامي) هو الذي يسور النص و(يؤسلمه) فاتحا إياه على قراءات سياسية وفكرية حداثية، مغايرة لتلك الدلالات المدركة وراثيا، والتي

تقع ضمن دائرة الثقافة التراثية، حيث يمنح الرمز الإسلامي النص أبعادا نفسانية روحانية (ميتافيزيقية) جوهرانية، موغلة في مكونات الذات العربية الإسلامية، مما ينتج معه خلخلة لنمطية الإيحاءات الخطابية.

ومن ثم كان الرمز الإسلامي وهو يشتغل على أسلمة الخطاب من خلال محموله المعدل حداثيا، بؤرة إبلاغيه قوية. تتفجر بمخزونات ثقافية وتاريخية ومعرفية، تمثل في كليتها أدبية النص الإسلامي أو بمفهوم اصطلاحي: تحقق إسلامية النص جماليا وإبداعيا، على مستوى المعمارية اللغوية وباقي الأنساق الفاعلة في النص.

إن تموقع الرمز الإسلامي (الديني) ضمن السياق، يعطي النص (الخطاب) بعده الروحي الحضاري ويجعل النص الإسلامي بصفته نصا حداثيا من حيث الرؤية ينمو خارج ذاته، ينتشر وراء حدوده، منتجا قراءته المتميزة، ومحققا متعته ولذته التي تؤشر على شخصيته (شخصيته الإسلامية) ذلك لأن النص الذي لا يبهر متلقيه، لا يشككه في معلوماته وكفاياته المعرفية: نص أجوف أخرق لا يملك إلا أن ينطوي على ذاته مستسلما لخوائه.

ولهذا تظل النصوص المبهجة نصوص الندرة، نصوص تأتي خفافا لتنير، لتبهر. ومن هنا نلحظ بجلاء مدى سلطة الرمز الإسلامي على النص، وعلى منطق النص. بحيث يشكل بؤرة اقتطاب دلالي، يستفز مخيلة المتلقي، ويدفعه إلى تأمل وضعية الرامز المحورية الواقعة ما بين الموروث الفكري المنصرف إلى الماضي، وما بين مرموز له متحول، محققا ما يشبه التماثل والنظير مع هذا الوضع الاستثنائي للرمز الديني (الإسلام) مما يحقق لدى المتلقي ما يشبه التعويض المؤقت، تعويض انهزامية الحاضر بما يمثله من قهر وحرمان، وبما هو محقق تاريخيا من أمجاد، وانتصارات، ومسرات، ونجاحات تقع كلها ضمن ثقافة المتلقي واهتماماته.

تكمن أهمية الرمز الديني: معجم القرآن الكريم، الأحاديث النبوية الشريف في أنه تعاضدي، يشتغل في إطار النص الأدبي، فيعززه ويقويه لأنه ظاهرة فكرية، كونه لغة وافدة، متناصة، تعمل بتعالق غير نمطي مع الوحدات

الإشاراتية: التوظيف الجغرافي التاريخي وباقي شظايا النصوص التراثية. يمثل الموروث الثقافي والفكري الإسلامي رؤية كونية إنسانية شاملة، ومن ثم كان: العظيم هو الذي يملك رؤية كونية تعبر عن أقصى وعي لتوجيهات الفئة أو الطبقة الاجتماعية[3].

تمثل الرؤية الكونية أيضا العامل المشترك بين الأديب والقارئ من جهة والمجتمع الذي ينتميان إليه من جهة الذي سماه لوسيان غولدمان: التطابق هذا التطابق المنشود هو الذي يحدث بين الرؤية الكونية المعبر عنها بالثر الأدبي، وبين الرؤية الكونية السائدة لدى الجماعة[4]. فالكاتب حين يعمد إلى توظيف التراث بصفته خلفية ثقافية، فإنه يدعو بذلك القارئ إلى إنشاء تصور ما لمضمون النص، لا كما حدده هو في النص، بل مضمون القارئ نفسه. مادام فعل القارئة يشتغل خارج الإطار التقليدي للنص. إن النص: المتشكل هو على وجه من الوجوه مزدوج، يرافقه ضمنيا نص آخر يفترضه الأول، ولكن القارئ وحده هو الذي يستطيع إظهاره[5].

إن من شأن الرمز الإسلامي أن يحقق داخل الحشد اللغوي للنص (المكن المعجمي للنص). حالة من الكيمياء الخيالية[6]. لمادته اللغوية المتميزة وهو بذلك يمثل بحضوره الحضاري انبثاقات مستقلة.

لقد كان الشعراء الصوفيون أول من جرد الرمز الإسلامي (الصوفي) من دلالته حين أعادوا تشفير اللغة في قصائدهم الصوفية، وذلك عن طريق إبعاد الدلالات الأولى الحسية والدنيوية، لألفاظ معينة مثل: الحب، الخمر، العشق، الخ. ثم وضعوها في أنساق غير أنساقها المعلومة. وبذلك أزاحوها عن ماهيتها الأولى لتتحول من أسماء وصفات معلومة إلى رموز لها دلالتها الوجدانية والدينية، كل حسب رؤيته الروحية.

يقول أدونيس: "كل مبدع بالكلمة أو الخط لا يعني بما يراه إلا بوصفه عتبة لما لا يراه"[7]. فحضور الرمز الإسلامي في النص الحداثي هو محاولة لتشفير اللغة من جديد، ومن هذا كان لزاما على المتلقي أن يتعامل مع اللفظ القرآني أو الرمز

بالمنظور السيميولوجي قارئا ظله لا بدنه.

إن نجاح الكاتب - شعرا أم نثرا - مرهون: "باستلهام الموروث وتنمية آفاق التعبير. فالعمل الإبداعي والشعري خاصة لا يحتمل استرجاع الحدث بتفاصيله ولا يحتمل أيضا إعادة صياغته. إذ يكفي التلميح إليه أو الإشارة واستدراج القارئ لكي يستكمل الحالة ويندمج شعوريا مع ما تخلقه من الإيحاء والانفعال"[8]. إلا أن عملية التشفير ليست متيسرة لكل القراء، فكل بحسب كفايته المعرفية. إن نجاح فك الشفرة: "يتوقف على إمكانات كل قارئ وخبرته في إعادة التشفير ومهارته في إدارته"[9].

إن اشتغال القراءة على فعل التشفير لا يتم إلا من خلال القراءة خارج جاهز الوعي، قراءة تستدعي مفهومات تراثية وثقافية، وهي تسعى إلى إسقاطها على النص الحاضر، ناظرة إلى إسلامية النص من خلال مكوناتها الأصلية الراسخة في الذات القارئة في تناظر شديد الانغلاق، ضمن دائرة الثقافة العربية الإسلامية بكل زخمها التراثي المعرفي، وهي قراءة ماضي التجربة من خلال الحاضر. "بما يشبه النشاط المشترك بين القارئ والنص يؤثر أحدهما في الآخر"[10]. عكس ما نلاحظه في توظيف الغيري: الرمز اليوناني الإغريقي الجاهز، الذي غزى النص الشعري العربي المعاصر.

وهي إحالة خارج الذات العربية الإسلامية، وخارج التاريخ، الجغرافيا، مما جعل الكثير من القراء يجهلون تماما الدلالات الأصلية لتلك الرموز. فما بالنا بإعادة تشفيرها من خلال الفراغات الدلالية التي تشير إليها تلك الرموز، وكذلك النص بحسب نظرية التلقي التي تعول على القارئ النموذجي لإعادة إنتاج النص من خلال قراءته النموذجية.

يرى أمبرتو إيكو (Umberto Eco) "أن النص آلة كسولة تتطلب من القارئ عملا تعاونيا حثيثا لملء الفضاءات التي لم يصرح بها أو التي صرح من قبل أنها بقيت فارغة"[11].

إننا لا ننكر أهمية الانفتاح على الثقافة الغيرية، بل إن ظاهرة المثاقفة أضحت

قدرا نازلا لا مناص منه، إنما ثمة شروط عقلية وموضوعية تحدد وتضبط كيفيات التعامل مع عولمة الثقافة، من ذلك مراعاة الخصائص الثقافية التكوينية للمتلقي، وخلفيات مجتمعه: الثقافية والعقيدية.

إن توظيف الرمز الإسلامي والثقافة الإسلامية في هذا الزمن بالضبط "الزمن الكاكي" أو ما أسميه بـ"ثقافة الزناد"، ضروري للغاية، لأنه ترهين للتاريخ، وترهين للغة الأصولية.

إنها لحظة التعامل مع ثقافة اللفظ في أصوليته، إنه حوار مع الذات (منولوج) ولأنه في الأخير يعمل في مظهره المعجمي على إثراء قاموس النص. ولأنه نبرة تراثية، إنه تسييس للتراث وتسييس للغة.

وبهذا الطرح نلمس بجلاء ذلك البعد الديني الأصولي، وهو يتلبس بعدا دلاليا آخر متجددا. إنه البعد السياسي المجسد لمعاناة الذات وآلامها في فلسطين المجاهدة، وفي العراق الصامد في وجه الاحتلال العولمي، أي ما معناه: أينما وجد مسلم وجد أنين، وألم وموت فضيع أينما وجد مسلم وجدت قضية وحق مسلوب. إن البعد السياسي للرمز واللغة الأصولية هو الذي يرينا خط الدم القاني، المسفوك، الممتد من لحظة سقوط الأندلس إلى سقوط فلسطين، القضية والمصير، إلى مأساة العراق المحتل.

لكن هل يمكن اعتبار الرمز الإسلامي ولغة القرآن الكريم الموظفة في النص الحداثي إرهابا؟ أم جهادا؟ أم ثورة بالمفهوم القومي؟ أم بدعة حداثية حسنة؟ من سنها له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم الدين؟ إن توظيف التراث ضمن النص الحداثي يحقق لنا قدرا من العزاء في لحظات الخيبة. إننا لا نتعامل مع الماضي إلا من باب العزاء، نحتمي به وقت الشعور بالقهر، والخوف. فالواقع العربي يرينا كيف أنه كلما آلمتنا الأحداث اليومية، كلما لجأنا إلى سجل ماضينا نبحث عن نصر ما أو مسرة نخفف بها آلام واقعنا، إنه الهروب من الآن إلى أحضان الهلاك.

وأما على صعيد اللغة فإنها محاولة: لصياغة لغة الثورة على الغرب ومقاومة

الإخضاع الاستعماري والوحدة والنضال ضد هذا الإخضاع[12]. توظيف التراث ضمن النصوص الحداثية هو توظيف لمنتخبات تاريخية، كل لفظة تراثية هي نافذة نطل منها على حدث ما، أو قضية، وهي (لغة التراث) معينات تمثل أهم المواقع كشفا في النص.

إنها أمشاج لغوية تقع على سطح النص. يتكئ النص جميعه على هذه الرموز واللغة، وذلك من خلال انجذاب الدفق اللغوي كله نحو هذه اللفظة التي تمثل استقطابا قويا لباقي الألفاظ، مثلها مثل ملكة النحل، كل الألفاظ غير الأصولية سخرت نسقيا وفنيا لخدمة هذا الرمز والرمز فقط.

يحاول النص الإسلامي - من حيث أصالته - أن يتمكن من تخليق إطار متبلور للمشروعات الإبداعية الطامحة، والتي تعد تنوعا للنص الحداثي من قلب النص التقليدي الذي أرهقته الاجترارات الممجوجة من حيث الرؤيا الكلاسيكية التي أضحت ضربا من الفلكلورية التي تصم الآذان بلا نفع يذكر: التقدمية، القومية، الاشتراكية، الخ. التي نحسب أنها أدت دورها بصفتها منظورات إيديولوجية (إيجابا أم سلبا) في فترة تميزت بالانبهار المفرط لما وعدت به، والتي نحسبها أنها لم تتجاوز دائرة التنظير المتحمس لغد لم يأت، بل لغد لا يشبه أي غد.

نقول بهذا ونحن نشهد ترائيات التناقض ما بين نص يشتغل على الذات العربية المثخنة بالمحن والجراحات التي لا تعد، ونص آخر يشير إلى ظل الذات المترنحة، ناسيا أو متناسيا الذات التي تكاد تتشيأ. ما أحوج الذات العربية اليوم إلى نص أصيل يتبناها، بل يتلبسها من استلهاماته ورؤاه، من خلال حداثة الطرح، وكيفيات المعالجة والانفتاح على الذات بدل الغير.

إن التجليات الحداثية للرمز الإسلامي واللغة الرامزة يحقق تشاكلا وتناظرا طبيعيا، إيقاعيا بين الذات العربية الإسلامية بكل مكونها الموروثي يشتغل فيما يشتغل على آليات التحفيز وعلى إثبات التغاير، وترسيخ منط الذات المتميزة. إن نص الرمز الإسلامي هو نص الرؤية الإشرافية، الاستشرافية، لأنه النص الواعد.

إنه يكشف: "عن انتمائه المراوح لسلالة الثقافة الإسلامية المتميزة في صلبه، لا على سبيل مجرد أسلبة التصوف واتخاذه قناعا تعبيريا، وإنما من قبل تهييج التذكر وتوظيف العناصر الحية في الميراث الأنثروبولوجي الكظيم"[13].

إن توظيف التراث في هذه اللحظات الكاكية الموجعة المتأزمة، هو تجديد الانتماء إلى الذات، انتماء الكاتب إلى ذاته من خلال منطق النص الحديث القديم. هي دعوة صريحة لتبني الذات باصطلاحها الإسلامي. إنه يتعشق التراث وهو يتعاطاه، يساجله، ويناوشه في مداعبة لطيفة المأخذ، لذيذ الدلالة في محاولة إنشاء قراءة جديدة يتحقق أثناءها بعض معايير حداثة النص الذي يفضي بدوره إلى تعدد القراءات، إنه النص المفتوح على الحقول الدلالية، التي تتولد عن بنيتي التجلي والتخفي المشروعة دون أن يقع المتلقي في ضلالات التعمية والتغييب الذي يرفعه بعض غلاة الحداثة بيرقا يتفيئون ظله.

تلك لعبة الترميز، وهتك حرمة التوقعات عن سبيل الانزياح. يرى السيميولوجيون أن التعقيد: "ينشأ في القصيدة عندما تنتهك حرمة التوقعات للمعلومات الشعرية تتناسب عكسيا مع التوقع"[14]. إنه (التراث الإسلامي) يوظف بصفته كلاما للثقافة وهو تكاثر للغة وزرع لبذور لغوية في غير تربتها لاستثمار نوعيتها وجيناتها الأصيلة، المتميزة، إنه تخصيب وتلاقح، لاستنساخ معطل.

إن تمركز لغة القرآن الكريم وهي تتناص وتتعالق مع لغة النص وأنساقه تظهر في جانبها المعجمي بمثابة كهرمان اللغة، أينما استقرت في النص أضاءت أرجاءه، وفتحت قراءته على توقعات دلالية بفضل تراسلاتها وإلماعاتها، بين زخم الموروث ومنطقية النص الحاضر.

الهوامش:

1 - د. عماد الدين خليل: في النقد التطبيقي، دار البشير، ط1، 1988، ص 11.

2 - نجيب الكيلاني: الإسلامية والمذاهب الأدبية، ص 47.

3 - د. محمد نديم خشبة: تأصيل النص، المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان، مركز الإنماء

الحضاري، حلب 1997، ص 15.

4 - نفسه.

5 - فيرناند هالين وآخرون: بحوث في القراءة والتلقي، ترجمة د. محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، حلب 1998، ص 43. انظر أيضا، روبرت هولب: نظرية التلقي، ترجمة د. عز الدين إسماعيل، النادي الأدبي الثقافي، جدة 1994، ص 267.

6 - رولان بارت: لذة النص، ترجمة د. منذر عياشي، مؤسسة الإنماء الحضاري، ط2، 2002، ص 59.

7 - أدونيس: الصوفية والسريالية، بيروت 1992، ص 202.

8 - د. عبد العزيز المقالح: صدمة الحجارة، دراسة في قصيدة الانتفاضة، دار الآداب، بيروت 1992، ص 188.

9 - د. صلاح فضل: أساليب الشعرية المعاصرة، ص 277.

10 - روبرت هولب: نظرية التلقي، ص 254.

11 - انظر،

Umberto Eco : in Fabula ou la coopérative dans les textes narratifs, Ed. Grasset، Paris 1985, p. 29.

12 - إلياس خوري: دراسات في نقد الشعر، بيروت 1979، ص 199.

13 - د. صلا ح فضل: أساليب الشعرية المعاصرة، ص 334.

14 - روبرت شولز: السيمياء والتأويل، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت 1994، ص 87.

الإحالة إلى المقال:

* د. عبد القادر عميش: اشتغال الرمز ضمن إسلامية النص، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، العدد الثاني 2004، ص 7 - 15.

http://annales.univ-mosta.dz