الشعر الجاهلي بين النظم الشفويّ وتأصيل الكتابة

د. مذكر ناصر القحطاني

كلية العلوم والآداب طريف/ جامعة الحدود الشمالية/ المملكة العربية السعودية

Pre-Islamic Poetry: the Oral Poetizing and the Foundation of Writing

Dr. Mazker Naceer Al Kahtany

Faculty of Sciences and Arts Tarif\ Northern Border University\ Saudi Arabia

mng1434@gmail.com

Abstract

This study focuses on a basic idea: Pre-Islamic poetry paved the way to writing, although all Arabic archives and references agreed that the writing process was completed in the second century of Hijri. In this Project, we tried to rely on manuscripts that traced the origin of writing. We explained - after inspecting the studies of Nassir El din El Assad in Pre-Islamic Poetry - that verbal poetry represented an introduction and a rooting awareness for writing. Therefore, the Pre-Islamic poetry is driven away from the scope of the verbal to writing attempts, though primitive.

Key Words: Pre-Islamic Poetry, the writing process, oral poetizing, the written

الملخّص:

يقوم هذا البحث على فكرة جوهرية ملخّصها أنّ الكتابة مهّد لها الشعر الجاهليّ رغم إجماع المدوّنة العربيّة على اكتمال التدوين في القرن الثاني الهجريّ، وقد حاولنا في هذا الدراسة الاعتماد على نصوص تؤصّل للكتابة فبيّنا –اعتمادا على دراسات ناصر الدين الأسد في الشعر الجاهلي– أنّ النظم الشفويّ الجاهليّ مثّل مقدمة ووعيا تأصيليّا للكتابة، وبذلك يخرج الشعر الجاهلي من مدار الشفاهية إلى محاولات كتابيّة وإن كانت بدائيّة.

الكلمات المفتاحيّة: الشعر الجاهليّ، التدوين، النظم الشفوي، المكتوب.

المقدمة

إنّ الشعر الجاهليّ –رغم قدمه– فإنّه يبقى تراثا إنسانيّا خالدا في الثقافة العربيّة، خاصة أنّه مثّل أهمّ مكوّناتها الثقافيّة والرمزيّة ولازال يردّد ويحفظ إلى حدّ الآن، ولم يغب عن الدرس الأكاديميّ بالتحليل والتفسير ومانفكّ الكتّاب يفردون الكتب في شأنه، أمّا السامع فهو يطرب لسماع أبيات في الحرب أو الرحلة أو وصف الحبيب، ومن خلال هذه الأهميّة التي اكتسبها الشعر الجاهليّ احتفى به المخيال الجمعيّ والذاكرة الجماعيّة نظرا إلى مكانته الرمزيّة في حياة العرب في الجاهليّة والإسلام، ونسعى في هذه البحث إلى الاهتمام بالشعر الجاهلي بين النظم الشفويّ وتأصيل الكتابة، وتكمن **أهميّة البحث** في دحض فكرة قائمة مفادها أنّ الشعر الجاهلي نظمه شفويّ ولم تكن له صلة بالكتابة، وأمّا **أهداف البحث** فهي تبيّن إلى أي حدّ كان التدوين مستقلاّ عن الشعر الجاهليّ؟ وكيف مهّد له الشعر الجاهليّ من جهة الوعي بضرورة تقييده وتدوينه، وأمّا المنهج المتّبع فهو منهج تحليليّ نقديّ.

I–الشفاهية وتأصيل المكتوب

يمكن أن نبيّن للقارئ أنّ مصادرنا لا تقوم على مصادر قديمة فحسب، وإنما على مراجع حديثة لننتقي منها الشواهد الدالّة على وعي المصنّفين القدامى والمحدثين بمرحلة الملفوظ الشفاهيّ ومرحلة المنطوق الكتابيّ، وهي شواهد نهتدي بها في البرهنة على أنّ العقل العربيّ كان على وعي بتشكّل بنيته الثقافيّة، بيد أنّنا لا نظفر بكتب مفردة في مجال التأريخ لحقبة المشافهة في الثقافة العربيّة أو بحث في آليّات اشتغال العقل الشفويّ الذي أرسى مقوّمات الثقافة العربيّة، بقدر ماهي فصول لا تمثّل مادّة تامّة، بل هي مادة مشتّتة في ثنايا الكتب. كما أنّها تفتقد إلى البعد النظريّ لذلك سنخضعها إلى التأويل والقراءة لاستنطاقها.

تتمثّل هذه المادة في الإشادة بالشفويّ والانتصار إليه والإعلاء من قيمته، إذ نلمس له أثرا في النصوص المكتوبة، ولعلّ أهمّها كثرة الأسانيد والعفويّة والانفعالات والأعمال اللغوية، لذلك سنعمل على تتبّع هذه الإشارات والمواطن التي تجلّى فيها العقل الشفويّ، كما سنعتمد النصوص المكتوبة المستحكمة، ويهمّنا في هذا السياق أن نشير إلى أنّ المكتوب هو مكوّن من مكوّنات بنية الثقافة العربية، ولكنّه في دراستنا – وإن انفصل منهجيا– فإنه يعدّ مرحلة متطورة للعقل الشفويّ، وليس أدلّ على هذا من حضور

المنطوق وعلاماته في النصوص المكتوبة، لذلك نروم في دراستنا هذه إلى التعبير عن فكرة جوهرية فحواها أنّ الفصل بين المنطوق والمكتوب في الثقافة العربية فصل واه واعتباطيّ رغم أنه تحوّل في بنية العقل العربيّ، ومستندنا في هذه الفرضية هو وجود إشارات كتابيّة في الشعر الجاهليّ والاحتفاء بالمشافهة حتّى القرن الثاني الهجريّ وبعد ذلك بكثير، بل إنّنا مازلنا نرى احتفاء إلى حدّ اليوم بالحفظ والإلقاء، فاللا وعي الجمعيّ يحتفظ بالسنن المؤلّفة للثقافة العربيّة ويتداولها عبر الأجيال.

1-أسس الكتابة:

تتّخذ بعض المصادر أساسا تأصيليّا منهجيّا لبحثنا، فهي بمثابة النصوص التي نتعرّف من خلالها على الوعي المبكّر بجدل المنطوق والمكتوب بعد الشعر الجاهليّ، ومثلما أشرنا سابقا، فهي مادّة غير مؤتلفة توزّعت في المصادر القديمة وتتخلّلها شواهد وآراء لمصنّفين كان لهم وعي بمسألة المنطوق والمكتوب باعتبارهما مكوّنين أساسيين للثقافة العربيّة. وسنقوم في هذا الباب بذكر بعض هذه المصادر دون إطالة وإفاضة، لأنّ غايتنا منهجية بحتة، مثل كتاب "الفهرست" لابن النديم، إذ يذكر في الفنّ الأول من المقالة الأولى" في وصف لغات الأمم من العرب والعجم ونعوت أقلامها وأنواع خطوطها وأشكال كتاباتها خبرا مفاده: " وقال كعب: وأنا أبرأ إلى الله من قوله أنّ أوّل من وضع الكتابة العربيّة والفارسيّة وغيرها من الكتابات آدم عليه السلام وضع ذلك قبل موته بثلاثمائة سنة في الطين وطبخه، فلمّا أصاب الأرض الطوفان سلم فوجد كلّ قوم كتاباتهم فكتبوا بها"[1]. من خلال هذا الشاهد لابن النديم نتبيّن أنّه يؤرّخ لحدث الكتابة، وهو تصوّر يحمل تفسيرات غيبيّة، فيقرّ أنّ الكتابة سابقة تاريخيّا لحدث المشافهة وردّها إلى آدم عليه السلام، وهو في هذا السياق ينفي حدث المشافهة في الثقافة العربية بل إنّ ظهور الكتابة قبلها كان بمقصد إلهيّ، ولعلّ ما نفهمه ضمنيّا من الخبر، هو إثبات صفة الكتابيّة للعرب المسلمين.

ما يهمّنا في هذا السياق هو التأصيل للكتابة والملفوظ، إذ نلمس توجّها في بعض المصنّفات القديمة تتمثّل في الإشادة بالكتابة، والإعلاء من المشافهة في البعض الآخر، وهذا تفسيره أنّ بنية العقل العربيّ يتجاذبها هذا القطبان المؤثران في سيرورة تشكّلها. والجدير بالذكر أنّ المصادر المنهجيّة قليلة في هذا الباب لذلك يجب تقصّيها في حقب زمانيّة متباعدة حتى تحصل الغاية المرجوّة من البحث وأهدافه، فابن النديم يمثّل بالنسبة إلينا مصدرا أساسيّا للمعرفة وتحديدا في باب التأريخ لعلم الكتابة، فهو جمعة للأخبار ويقوم بتنسيبها في أحيان كثيرة ويحقّقها ويرجّح بعضها على بعض، فهو يستنبط منهجا متطوّرا إذا ما قارنّاه بمعاصريه الذين يغلب عليهم المنهج النقليّ والإعلاء من شأنه، وقد ظلّ هذا التمشّي متوارثا وبقي متواصلا لقرون عديدة لاسيّما أنّ الثقافة العربية وسمت بأنّها ثقافة نقل، وقد أسهمت الذاكرة الشفويّة في تكريس هذه الصفة للثقافة العربيّة لاحتفائها بالحفظ والأسانيد والأخبار المرويّة عن السلف والتي يحفظها الخلف.

1 تأصيل الكتابة:

لم تتبلور الكتابة في الثقافة العربيّة في القرن الثاني الهجريّ فقط، بل هي ضاربة جذورها في الجاهليّة وصدر الإسلام الأوّل، ويذكر ابن حبيب في كتاب "المحبّر" تأصيلا للكتابة من خلال نصّ عنوانه "أشراف المعلّمين وفقهاؤهم" وفيه بدأ بتعداد أسمائهم بدءا من بشر بن عبد الملك الكوني أخو أكيد صاحب دومة الجندل وصولا إلى عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود[2]، وقد وردت الأسماء تباعا لما سمّاهم بأشراف المعلّمين، ومن خلال هذا التعداد نلحظ وعيا من ابن حبيب بضرورة الإلمام بمن امتلك صنعة الكتابة والإشادة بهم واعتبارهم من الأشراف، إذ نرى تغيّرا في مفهوم الشرف عند ابن حبيب، فلم يعد مرتبطا بالوازع القبليّ او المكانة الاجتماعيّة، بل بالكتابة وتعليمها وإن لم تنفصل الكتابة هنا عن المكانة الاجتماعيّة والسلطان، إذ ارتبط عديد الأشراف بالساسة والبلاط السلطانيّ، وهذا يبرّر أنّ الكتابة صناعة يحتاجها الديوان لذلك ارتبطت به وسعى إلى دعمها حتّى يؤدّي بها أغراضه ويكتمل سلطانه.

يهمّنا في هذا المحور أن ندعم هذه الآراء بما ذكره القلقشندي في هذا الباب، إذ نلمس في "صبح الأعشى في كتابة الإنشا" وعيا بالكتابة حتى أنّه أفرد سفرا مكتملا في الحديث عن الكتابة والأقلام وما إلى ذلك من فضائل. يذكر القلقشندي في باب فضل

1 ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د.ت، ص6.
2 ابن حبيب، المحبّر، دار الآفاق الجديدة، د.ت، ص477-479.

الكتابة "أنّ أعظم شاهد لجليل قدرها، وأقوى دليل على رفعة شأنها أنّ الله تعالى نسب تعليمها لنفسه "[1]. ما نلاحظه في هذا الشاهد أنّ القلقشندي يعتبر الكتابة صفة إلهيّة شريفة قبل اتصاف البشر بها، وهو في هذا المنحى يقوم بتأصيل ظاهرة الكتابة ويرجعها إلى مصدر إلهيّ حتّى يكتسبها البشر بعدئذ، ولا يختلف القلقشندي عن معاصريه في تأصيل الكتابة نظرا إلى أنّ أمّة العرب في نظره هي أمّة كتابيّة، ويدعم رأيه بقوله: " ثمّ كانت نتيجة تفضيلها، وأثرة تعظيمها وتبجيلها، أنّ الشارع ندب إلى مقصدها الأسنى، وحثّ على مطلبها الأغنى، فقال صلّى الله عليه وسلّم: " قيّدوا العلم بالكتاب"[2].

يتّضح لنا أنّ القلقشندي يسعى إلى إثبات صلة الكتابة بالمعتقد، وأنّ حثّ الرسول على تقييد العلم يندرج في هذا الإطار لما لذلك من مقصد أسنى، والمعروف أنّ الجيل الأوّل من الصحابة سعى إلى تقييد القرآن الكريم في أدوات بدائيّة نظرا إلى غياب الورق، ويذهب القلقشندي بعيدا في تأصيل الكتابة فيقول: " والكتابة إحدى الصنائع فلابدّ فيها من الأمور الأربعة. فمادّتها، الألفاظ التي تخيّلها الكاتب في أوهامه، وتصوّر من ضمّ بعضها إلى بعض صورة باطنة تامة في نفسه بالقوّة، والخطّ الذي يخطّه القلم، ويقيّد به تلك الصور وتصير بعد أن كانت صورة معقولة باطنة صورة محسوسة ظاهرة وآلتها القلم"[3]. وفي الغرض من ذلك يقول: "وغرضها الذي ينقطع الفعل عنده تقييد الألفاظ بالرسوم الخطية، فتكمل قوّة النطق وتحصل فائدته للأبعد كما تحصل للأقرب، وتحفظ صوره، ويؤمّن عليه من التغيير والتبدّل والضياع. وغايتها الشيء المستثمر منها، وهي انتظام جمهور المعاون والمرافق العظيمة، العائدة في أحوال الخاصّة والعامة بالفائدة الجسيمة في أمور الدين والدنيا"[4].

يبدو البعد التأصيليّ للكتابة أكثر وضوحا من خلال هذا الشاهد المطوّل عند القلقشنديّ، فهو يقرّ بأنّ الكتابة صناعة مثل بقيّة الصناعات التي يكتسبها الإنسان، وهي في نظره لا تتأتّى بسهولة، بل لابدّ من استيفاء شروطها وتحصيلها انطلاقا من أمور أربعة هي: الألفاظ والخطّ و القلم والغرض الذي تهدف إليه، وإذا ما نظرنا في هذه المستلزمات نراها مترابطة متّسقة، تفسّر إلى حدّ واضح تمثّل القلقشندي لأصول العقل الكتابيّ في القرن السادس الهجريّ، وهو تمثل يكشف عن تراكم معرفيّ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة بعد مضيّ قرون طوال على التدوين واستحكام الكتابة وتحوّلها إلى تقليد بعد تبصّر الناس بها وبأحكامها. لذلك تحدّث القلقشندي بإسهاب واعتبر الألفاظ أهم شروطها، وهو في هذا المنحى يرى ضرورة في اكتساب اللسان والتبصّر به وتعلّم فصيح الكلام، وهو شرط أوّل ورئيسيّ، ثمّ يصله القلقشندي بالخطّ باعتباره ترجمان للألفاظ وأداته القلم، ومن مستلزمات الكتابة، ثم يصل كلّ هذا بالغرض المؤدّى، وهو منتهى صناعة الكتابة، فبها تؤدّى الأعراض وتقضى الحوائج، كما أنّ الكتابة في نظر القلقشندي تؤبّد الألفاظ والأغراض وتقيها من الضياع والتبدّل والتغيّر على حدّ عبارته، وممّا يمكن تأكيده في هذا الغرض أنّ القلقشنديّ يعي جيّدا جدوى الكتابة، فهو ضمنيّا يفضّلها عن المنطوق لأنه محكوم بالتبدّل والتغيّر والتلف، لأنّ الذاكرة قابلة للنسيان، فالكتابة حسب القلقشندي هي تمام الكمال، وهي أبديّة مطلقة لا يضاهيها التذكّر والارتجال. يذكر القلقشنديّ: " ولمّا كان التقيّد بالكتابة هو المطلوب، وقع الحضّ من الشارع عليه، والحثّ على الاعتناء به تنبيها على أنّ الكتابة من تمام الكمال، من حيث أنّ العمر قصير والوقائع متّسعة، وماذا عسى أن يحفظه الإنسان بقلبه أو يحصّله في ذهنه، قال ذو الرمّة لعيسى بن عمر: "اكتب شعري فالكتاب أعجب إليّ من الحفظ، إنّ الأعرابيّ لينسى الكلمة قد سهرت في طلبها ليلة، فيضع في موضعها كلمة في وزنها لا تساويها، والكتاب لا ينسى ولا يبدّل كلاما بكلام"[5].

يتّخذ هذا الشاهد طابعا جدليّا في الثقافة العربيّة، وهو ينتصر للكتابة عوضا عن التذكّر والارتجال، ويطرح القلقشنديّ قضيّة فلسفية، تتمثّل في صلة الكتابة بالزمان والدّهر، فهي في نظره فعل مقاوم للدهر، لأنّها مجابهة للنسيان، فقد ذكر المصنّف أنّ المنطوق مخالف للمكتوب، لأنّه قد يحرّفه ويغيّر من معانيه ونظمه واسترساله، أمّا الكتابة فتتميّز بالإحكام وتأبيد القول البشريّ حتى يتداوله السلف عن الخلف، ويستمرّ دون أن يطرأ عليه تبدّل. ويكثر القلقشندي من إيراد أمثلة في السياق ذاته، وهي متنوّعة،

1 القلقشندي، صبح الأعشى في كتابة الإنشا، السفر الأوّل، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1981، ص41.
2 نفسه، السفر الأوّل، ص42.
3 نفسه، السفر الأوّل، ص42.
4 نفسه، السفر الأوّل، ص42-43.
5 نفسه، السفر الأوّل ، ص43-44.

من أقوال مأثورة إلى أقوال السلف والشعراء، لكنّها كلّها تدعم رأيه في الانتصار للكتابة بوصفها أدقّ من المنطوق؛ ولم يكن القلقشندي أوّل من قال بهذا الرأي، بل إنّ معاصريه وأسلافه أيّدوا الكتابة تأكيدا منهم على سمة الكتابيّة التي ميّزت أمّة العرب عن بقيّة الأمم حتّى إننا نرى إغفالا لمزايا المنطوق الذي استمرّ لقرون يمثّل سمة بارزة للثقافة العربيّة. ولعلّ هذا الإغفال مقصود لما لحق عديد المصنّفات في الثقافة العربيّة من تحريف عزاه الإخباريّون والمصنّفون إلى المنطوق والحفظ، فنرى احتفاء مقصودا بالكتاب والكتابة لأجل طمس المشافهة وعدم اعتبارها النظام السائد في الثقافة العربيّة، ومع مرور الزمن نلحظ دعما لهذه الفرضيّة حتى أنّنا نرى في بعض المصنفات طمسا متعمّدا للمنطوق رغم أنّه مشكّل أساسيّ لبنية الثقافة العربية، بيد أنّ الإشكال الجوهريّ الذي يستتبع هذه الإشكاليّة هو الشعر الجاهليّ باعتباره نظما شفويا تخلّله محاولات شفاهيّة أغفلها الدارسون.

II شفاهيّة الشعر الجاهليّ وكتابته: ناصر الدين الأسد أنموذجا

لابدّ من الإشارة أنّ البيئة بوصفها حاضنة للبنى الرمزيّة، أو هي التي تفرزها مثّلت انعكاسا للصور الشعريّة والأغراض المختلفة التي تخلّلت مدوّنة الشعر العربيّ القديم، فقد كانت العلاقة بين الشعر والبيئة علاقة جدليّة متناغمة، بل إنّها قادح في القول الشعريّ وتميّزه في وجوه مختلفة عن الشعر العربيّ اللاحق بعدئذ حتى أنه حافظ إلى حدّ ما عن السنن الشعريّة القديمة ليستسيغه السامع الذي ألف المعلّقات وتناقلتها الأجيال في الذاكرة الفرديّة والجماعيّة، ونهتمّ في هذا المنحى بكتاب ناصر الدين الأسد الذي قام منهجه على أنّ البيئة تفرز الفكر لذلك انطلق الكاتب من هذه المصادرة وبنى عليها بقيّة الأبواب الكثيرة، والناظر في الكتاب يلحظ انبناؤه على خمسة أبواب متتالية وردت تباعا، أمّا منطقها الداخليّ، فهي متناغمة، مسترسلة مراعية للتسلسل التاريخيّ للشعر الجاهليّ، وهي أبواب مستفيضة تخلّلتها فصول كثيرة وتفرّعت عنها إشكاليات متداخلة، ولكنّها تسير كلّها إلى التدليل عن العنوان الذي وسم به كتابه، وهو "مصادر الشعر الجاهليّ وقيمتها التاريخيّة"، وبلا ريب إنّ ناصر الدين الأسد يعي أنّ من بين الإشكاليات الحافّة بالشعر الجاهليّ هي إشكاليّة الكتابة لاسيّما أنّه قد أثير كثير من الجدل حول اطّرادها وتداولها، وهي مبحث لم يحسم فيه بعد، وظل مفتوحا وقابلا للتأويلات بيد أنّ ناصر الدين الأسد أورده كباب أوّل ليبيّن قيمته وأثره في مقاربة الشعر الجاهليّ، فالكتابة هي فنّ من الفنون " ويطّلع بها على العلوم والمعارف وصحف الأوّلين"[1]، ومن خلال هذا التعريف الذي قدّمه ابن خلدون في المقدّمة نعي لم أولى ناصر الدين الأسد الكتابة أهميّة، وإن لم يجزم بجدواها ووجودها في دواوين نظرا إلى عدم تداولها حينئذ وانشدادها إلى أدوات بدائيّة لا تفي بالغرض، إذ هي صناعة تتبلور وتستحكم في العمران الحضريّ لا البدويّ، والحال أنّ البيئة الجاهليّة بيئة بدويّة لم تعرف التفنّن في الترف والحضارة، ومن خلال هذه الفرضيّة التي استندنا فيها إلى ابن خلدون نلمس أنّ ناصر الدين الأسد يثبتها ويقرّها ويستند على الاستدلالات التي قامت عليها، فالبيئة الجاهليّة لم تعرف الثقافة الكتابيّة بشكل جليّ، وإنما كان هناك توق إلى إدراكها مثلما حصل ذلك بعد زمن يناهز القرنين، وينبري ناصر الدين الأسد في تقديم الأدلّة على وجود ملامح بدائيّة للكتابة، وهو من خلال هذا كلّه يريد أن يقلب معادلة أساسيّة في تاريخ الأدب والأفكار مفادها أنّ الثقافة العربيّة هي ثقافة شفاهيّة المنشأ؛ للذاكرة دور في إرساء ملامحها البنيويّة ثم جاء طور المكتوب بعدئذ ليكمل الطور الثاني من ملامحها. وإنّ هذا الرأي هو الأدقّ لدى الدارسين وقد مثّلنا عليه بالعناصر المتقدّمة، وإنّ الاستدلالات التي قدّمها ناصر الدين الأسد قيّمة من نواح كثيرة لعلّ أهمّها العودة إلى النصوص المغمورة في تاريخ الثقافة العربيّة والنقوش والآثار، لذلك سنحاول تتبّعها في ثنايا الكتاب حتّى نتبيّن علميّة القرائن الدالّة على ذلك ومدى وجاهتها، فالكتابة فنّ قديم سابق لحياة العرب في الجاهليّة كما أنّ الأمم تتثاقف وتتبادل الأبنية الرمزيّة مع بعضها البعض فلا غرابة أنّ العرب قد عرفوا الكتابة وفنونها في زمن مبكّر بيد أنّ الموضوع شائك عند المؤرخين العرب والمستشرقين يقول: " أصل الخط العربيّ مشكلة كانت مستعصية تتأرجح حولها الآراء ولا تكاد تستقرّ. وللعرب القدامى في ذلك روايات مختلفة، وللمستشرقين المحدثين آراء متباينة"[2].

إنّ إثارة ناصر الدين الأسد لهذه الإشكالية لا يعني البحث في تاريخيّة الخطّ العربيّ خاصّة أنّ هذا الباب قد شرحه الدارسون لكنّه يريد أن يبحث في جانب فنّي جماليّ، وهو ملامح الكتابيّة في العصر الجاهليّ أو الكيفيات التي كتب بها عرب

1 ابن خلدون، المقدّمة، دار الجيل، بيروت، د.ت، ص463.
2 ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ط1 دار الجيل، بيروت، 1988، ص23.

الجاهليّة، وفي هذا السياق يقول ناصر الدين الأسد: " إنّما الذي يعنينا من كلّ ذلك أن نصل إلى معرفة أمرين، الأوّل: صورة الحروف التي كان يكتب بها عرب الجاهليّة الأخيرة؛ والثاني: أقصى زمن نستطيع أن نؤرّخ به وجود الكتابة العربيّة في الجاهليّة بهذه الحروف التي عرفنا صورها"[1]. ولكن ناصر الدين الأسد يعي جيّدا صعوبة هذا المبحث لاسيّما أنّ المستند في هذا الأمر هو علم التاريخ وخاصة الأركيولوجيا المتمثّلة في النقائش[2].

إنّ الشعر كلام منظوم، وهو أحد الأبنية الرمزيّة لحياة العرب في الجاهليّة، إذ يتمثّل به الشاعر رؤيته للعالم والأشياء، وبالتالي فهو في حاجة إلى صونه وتأبيده، غير أنّ الوسائط حينئذ لا تفي بالغرض، ولم تستحكم الكتابة ولم تتبلور في العمران البشريّ، لذلك سعي الجاهليّ إلى البحث عن وسائط أخرى وإن كانت أقلّ إحكاما مثل الذاكرة البشريّة التي تعتبر وسيطا آنيّا لا يمكن أن يقاوم الزمان وما يطرأ على القول البشريّ من نسيان وتبدّل. وقد بدا وعي الجاهليّ واضحا بضرورة تغيير وسائطه، فظلّ ينشد البديل ويتخيّله تخيّلا حتى استبطن الكتابة، فإذا هي مشكّلة لصوره الشعريّة كباقي الوشم في ظاهر اليد. وقد استند ناصر الدين الأسد في استدلالاته إلى البحوث التي توصّل إليها المستشرقون ثموديّة ولحيانيّة ونبطيّة، وهي تعتبر الأهمّ نظرا إلى معطى تاريخيّ مهمّ متعلّق بها لأنّها يمكن أن ترفع اللبس الكامن في مسألة الكتابة في العصر الجاهليّ، وذلك اقتصارا على الجانب الخطّي المتّصل بصورة الحروف وأشكالها[3].

وممّا لابدّ من ذكره، أنّ تتبّع ما يشي به هذا الشعر من إشارات إلى عالم الكتابة ووسائطها يجب أن يؤخذ بجديّة تامّة ويدرس كعلامة دالّة على وجود الكتابة أو التوق إليها في هذه الحقبة البعيدة في الزمان، لأنّ الشاعر الجاهليّ يتمثّل العالم المحيط به ويحوّله بملكة الشعر إلى وثيقة دالّة يمكن أن يستعملها المؤرّخ والباحث في هذا الشعر. ولكنّ الرأي السائد أن رواية الشعر الجاهليّ ظلّت منشدّة إلى حقيقة تاريخيّة وهي نظرية النظم الشفويّ، فقد ظلّ الشعر ينتقل بين الشعراء والحفظة عن طريق الرواية الشفويّة دون أن يدوّن على عدّة توثيقيّة، وقد ارتبط توثيق الشعر بالقرآن الكريم عندما تحوّلت الثقافة العربيّة من حفظ القرآن في الذاكرة إلى تدوينه وقد صاحب ذلك تدوين الشعر[4]. ثمّ إنّ تدوين القرآن انعكس على الشعر من نواح عديدة واستنبطت علوم كثيرة استخدمت في مقاربة النصوص الشعرية "وكان من نتائج هذا الموقف الجديد أن انتقلت مسألة تجريح الرواة وتعديلهم من المجال الدينيّ إلى مجال الأدب فأصبح من الأهميّة بمكان التثبّت من صحّة نسبة المادّة الشعريّة إلى زمنها وإلى قائلها الحقيقيّ"[5]. وما يمكن أن نلاحظه هنا أنّ استفادة الشعر من القرآن الكريم جليّة بيد أنّ موقف القرآن من الشعر كان واضحا، فقد جاء القرآن الكريم ليعوّض فنّ الشعر من حيث البلاغة والأسلوب بل ليتفوّق عليه ويعلن موقفا من الشعر والشعراء. ورغم ذلك ظلّ الشعر لصيقا بحياة العرب واستمرّ الشعراء في قول الشعر على اختلاف أغراضه. وقد وصل ناصر الدين الأسد بين الحقبة الجاهليّة واطراد قول الشعر فيها والرسالة الإسلامية حين تحدّث عن الكتابة على عهد الرسول ووجود نقائش في صدر الإسلام الأول، وهو عهد قريب زمانيّا من الحقبة الجاهليّة[6].

قدّم ناصر الدين الأسد استدلالاته عن وجود الكتابة في الجاهليّة، وهي استدلالات موصولة بمجيء الإسلام ومستندها النقائش والخطوط التي عثر عليها، وتعود إلى تلك الحقب، يقول: "وقد أصبحت معرفة الجاهليّة بالكتابة، معرفة قديمة، أمرا يقينيّا، يقرّره البحث العلميّ القائم على الدليل الماديّ المحسوس؛ وكلّ حديث غير هذا لا يستند إلاّ إلى الحدس والافتراض"[7]. فمن خلال هذا الشاهد نتبيّن أن ناصر الدين الأسد يقرّ بأنّ رواية الشعر في الجاهليّة استندت إلى المكتوب إضافة إلى النظم الشفويّ، وهي مسلّمة لا يمكن أن يطالها شكّ أو دحض، رغم أنّ ما استقرّ في المخيال الجمعيّ العربيّ أنّ عرب الجاهليّة لم يعرفوا القراءة والكتابة وإنما قامت معارفهم على الارتجال والحفظ والتذكّر، وليس أدلّ على هذا من كثرة رواة الشعر والاحتفاء بترديده وإنشاده

1 نفسه، ص، 23.
2 نفسه، ص، 23.
3 نفسه، ص، 25.
4 انظر، محمد بريري، الخصومة بين الوعي الشفاهيّ والوعي الكتابيّ، مجلّة الجسرة الثقافية، عدد1، جانفي 2010.
5 نفسه.
6 مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخيّة، ص 32.
7 نفسه، ص33.

وتداوله من جيل إلى جيل، وحقيقة الأمر إنّ هذه النظريّة لا تصمد أمام نقد العلوم الوضعيّة لاسيّما العلوم التي تهتمّ بالذاكرة والتي تجزم أنّ الإنسان لا يمكن أن يسمع كلاما ويعيده بحذافيره، فما بالك بقصائد طوال.

وفي سياق ثان، يذهب ناصر الدين الأسد إلى تفصيل القول في رواية الشعر الجاهليّ ويشير إلى أنّ الجيل الأوّل من المسلمين لم يعن بدراسة الحياة في العصر الجاهليّ فيما وصل إلينا من كتبهم، "ولكنّ الصفة الغالبة والسمة الظاهرة التي لا يكاد يشذّ عنها كتاب قديم، هي وصف تلك الجاهليّة بأنّها كانت قليلة الحظّ من كلّ عمران ورقيّ، بعيدة عن كلّ مظهر من مظاهر الحضارة والمدنيّة، وأنّ العرب كانوا أمّة أميّة جاهلة لا حظّ لها من علم أو معرفة أو كتابة"[1]، ويتّضح لنا من خلال هذا الشاهد أنّ نظرة الجيل الأوّل من المسلمين إلى عرب الجاهليّة هي نظرة دونيّة، ويلفت نظرنا فيما يتعلّق بموضوعنا عدم تبصّرهم بالمعرفة والكتابة، وهما صناعتان تقترنان أساسا بالحضارة والتحضّر، فقد قامت معارفهم على البديهة والارتجال، أمّا وسمهم بالأميّة فقد يفسّر بمعنيين؛ الأوّل عدم انتمائهم لأيّ دين كتابيّ والثاني جهلهم بالقراءة والكتابة، وقد استمر هذا المفهوم إلى حقب لاحقة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة. وإنّ تمثّل هذه الحقائق ليس أمرا هيّنا بالنسبة إلى الدارس لأنّ المادّة التي يستند إليها هي مادّة معرفيّة قائمة على آراء متناقضة وأبواب متداخلة لمفكّرين لاحقين لتلك الحقب، أمّا أعمالهم فقائمة على التأويل والشرح وما يشوبهما من هوى وغير ذلك من العوامل المؤثّرة، وإنّ استجلاء الحقائق التاريخيّة لرواية الشعر في العصر الجاهليّ لابدّ أن تخضع إلى هذه العوامل المتقدّمة، فتاريخيّة الأدب "لا تقوم على وجود الحقائق الأدبيّة ولكنّها تقوم على تعرّف القارئ المبكّر للعمل الأدبيّ، ومن طبيعة العلاقة الحواريّة بين العمل الأدبيّ والمتلقّي، فهذا له أهميّته التاريخيّة في تاريخ الأدب، فينبغي على مؤرّخ الأدب دائما أن يصبح في البداية هو الآخر قارئا ليمكن تفهّم العمل وتقويمه"[2] .

فلاشكّ إذن، أنّ دراسة الحقبة الجاهليّة هي عمليّة تأويليّة مشطّة تقوم أساسا على استنطاق النصوص وتحليلها وتأويلها لأنّنا لا نملك وثائق تاريخيّة مباشرة لهذه الفترة، وإنما نصوص أدبيّة يجب التعامل معها بحذر وتأنّ، والثابت أنّ المؤرخين أجمعوا أنّ تناقل المعرفة في هذه الفترة قام على الذاكرة ولم يستند استنادا مباشرا على الورق وأدواته، لذلك وسمت المرحلة بالارتجال والحفظ والإلقاء، وقد كان ناصر الدين الأسد على وعي بأنّ الحديث عن رواية الشعر في الفترة الجاهليّة هو عمليّة تأويليّة تستند إلى النصوص، وما النصوص سوى رؤية انطباعيّة ذوقيّة قائمة على مصادر سماعيّة ورواية الأخبار، ويبدو جليّا حرص ناصر الدين الأسد على الإقرار بنسبيّة هذه الدراسات أحيانا دون الوقوع في الحسم القطعيّ أو النتائج النسبيّة التي لا تفيد الدرس العلميّ الأدبيّ بنفع. ويذكر ناصر الدين الأسد أنّ تجهيل الجاهليّة مقصد مطّرد في أدبيّات الأقدمين، وقد ذكر أمثلة كثيرة على ذلك، وهذا كلّه سيساهم في الشكّ في القصيدة الجاهليّة ورواة الشعر وإلصاق صفة الانتحال والتزيّد لدى كثير من الشعراء، وممّن يذكر آراءهم في الجاهليّة الجاحظ وابن سعد وعبد القادر البغداديّ، وجملة آرائهم أنّ الجاهليّة تميّزت بالأميّة ونقصان العلم، لكنّهم يذكرون وجود الكتابة لدى البعض ثمّ سرعان ما يستدركون ويؤكّدون أنّها لا تفي بالغرض، يقول ناصر الدين الأسد: "وكان من أثر هذه المحاولة التي ترمي إلى تجهيل الجاهليّة أن امتدّ أثرها إلى تجهيل الصحابة أنفسهم– رضي الله تعالى عنهم– بالكتابة ونعتهم بالأميّة، وما ذلك إلاّ مبالغة في وصم الجاهليّة نفسها بهذا الجهل، لأنّ هؤلاء الصحابة، أو كثرتهم الكاثرة، إنّما نشأوا وتمّ تكوّنهم الثقافيّ الفكريّ في الجاهليّة"[3].

ما نفهمه هذا الشاهد أنّ مسألة تنسيب الكتابة في الجاهليّة أمر صعب، لذلك سنحاول تتبّع الآراء التي أوردها ناصر الدين الأسد في الاستدلال على هذا الموضوع، ومن ذلك أنّ ناصر الدين الأسد يذكر من باب الاستدلال على وجود الكتابة وتقييد الشعر في الجاهليّة نصّا لابن حبيب يروي فيه أسماء المعلّمين في الجاهليّة والإسلام، وقد عدنا إلى هذا النص لأهميّته، وفيه بدأ بتعداد أسمائهم بدءا من بشر بن عبد الملك الكوني أخو أكيد صاحب دومة الجندل وصولا إلى عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود[4]، وقد وردت الأسماء تباعا لما سمّاهم بأشراف المعلّمين، ومن خلال هذا التعداد نلمس وعيا من ابن حبيب بضرورة الإلمام بمن

1 مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخيّة، ص 42.
2 عبد الناصر حسن محمّد، نظريّة التلقّي بين ياوس وإيزر، كلية الآداب جامعة عين شمس، دار النهضة العربيّة، مصر، 2002، ص15.
3 مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخيّة، ص43.
4 ابن حبيب، المحبّر، دار الآفاق الجديدة، د.ت، ص477-479.

امتلك الكتابة واعتبارهم من الأشراف، إذ نرى تبدّلا في مفهوم الشرف عند ابن حبيب، فلم يعد مرتبطا بالوازع القبليّ أو المكانة الاجتماعيّة، بل بالكتابة وتعليمها، ومن خلال الشاهد نتبيّن أنّ تقليد الكتابة في الجاهليّة يرثه الخلف عن السلف، وهذا من شأنه أن يدحض فكرة الشكّ في الشعر الجاهليّ ومصادره، ويجعله أكثر موثوقيّة، وتظلّ مسألة النظم الشفويّ والتعويل على الذاكرة في صونه مجرّد فرضيّات تدرس وتؤوّل مثل الكتابة. وممّا يذكر في هذا الباب أنّ الأخبار التي وردت في رواية الشعر وتدوينه خضعت لإعادة صياغة خلال فترة التدوين، لذلك إنّ القول بترجيح بعض منها على الآخر عمليّة صعبة، لأنّ الأخبار متداخلة ورواتها كثر، كما أنّ المدّة الزمنيّة بين الشعر الجاهليّ والتدوين مرحلة مديدة تمّ التعويل فيها على الذاكرة لنقل المادة الشعريّة المتراكمة عبر أجيال، ومن هذا المنطلق أثار ناصر الدين الأسد جملة من القضايا التي تتعلّق برواية الشعر وتدوينه، وقد تتبّع الإشكاليّات الطارئة على الشعر بدءا من تداوله مشافهة إلى تدوينه، وهو في هذا السياق يجمع بين طورين مهمّين في بنية الثقافة العربيّة، وهما طورا الشفوي والمكتوب، إذ يتكاملان ويتناغمان ويتداخلان، وقد أثّر الشفويّ في المكتوب وترك فيه ملامح الشفويّة وذلك في مستويات مختلفة.

لا نريد أن نعدّد ما ذكره ناصر الدين الأسد بإسهاب في مسألة الكتابة في العصر الجاهليّ، ولكنّنا نذكر ذلك باقتضاب مستندين إلى النتائج التي توصّل إليها ناصر الدين الأسد في هذا الباب، وجملة ذلك أنّ الكتابة قد اطردت في الجاهليّة بناء على وجود نقوش حجريّة كثيرة وأنّ هذه الكتابة قد لقيت بعض الانتشار في الأوساط الجاهليّة حتّى أنّها ساهمت في بناء وعي كتابيّ معيّن، وقد استمر هذا الوعي ما يناهز ثلاثة قرون قبل الإسلام، فغدت الكتابة تقليدا في هذه الحقبة مثلما أنبأنا بذلك ابن حبيب في نصّ سابق، أمّا النتيجة المهمّة فهي انتشار الكتابة واتساع رقعتها الجغرافيّة وتنوّع موضوعاتها وقد ذكر بعضها وأشار إلى أدوات الكتابة حينئذ، واستدلّ بنصوص إسلاميّة تحاكي نصوص الجاهليّة المكتوبة[1]. ولكنّ ناصر الدين الأسد يعي جيّدا من خلال هذا التوصيف أنّ العقل الكتابيّ هو عقل متطوّر عبر التاريخ البشريّ، مرتبط بالحضارة والعمران الحضريّ، بيد أنّ الأطر الجغرافية الجاهليّة لم تكن مناسبة لتبلور الكتابة واستحكامها، أمّا وقد غلب النمط البدويّ على حياة العرب في الجاهليّة، فقد ظلّ الخطّ غير دقيق واستمرت رواية الشعر الجاهليّ بالتداول تذكّرا، ولا يمكن الجزم أنّ مدوّني الشعر الجاهليّ قد استندوا إلى مادّة مكتوبة في كتابته، بل كان تعويلهم على الحفظ، وإنّ ناصر الدين الأسد لا يريد أن يجعل حقبة الجاهليّة حقبة معتمة في تاريخ الثقافة العربيّة الإسلاميّة، لذلك سعى أيّما سعي إلى اعتبارها حقبة تميّزت بنتاج رمزيّ تمثّل في قول الشعر، ونتاج ماديّ تجلّى في استنباط الكتابة وأدواتها والتواصل بها في الأنظمة الرمزيّة، ولو كانت محدودة في الزمان والمكان. أمّا الدلائل التي اعتمدها فهي قائمة على دراسة مطوّلة.

1-الانتحال في الشعر

تميّزت الحقبة الجاهليّة بالحفظ وتداول الشعر عبر الذاكرة، وقد ترسّخ هذا التقليد وأصبح سنّة تحتذى حتى حقب متقدّمة في صدر الإسلام الأوّل والثاني، إذ ظلّ الاحتفاء بحفظ الشعر وترديده متواصلا، ويتداخل في هذا عاملان حسب ما توصّلنا إليه من نتائج، وهما: عدم اطراد الكتابة وتعوّد الناس على ما ألفوا في التواصل الرمزيّ. وسنسعى في هذا القسم أن ندرس إشكاليّات تدوين الشعر مثلما أوردها ناصر الدين الأسد، وفي الآن نفسه نورد المراجع التي لها موقف نقديّ من تدوين الشعر في الثقافة العربيّة الإسلامية.

يذكر ناصر الدين الأسد أنّ تدوين الشعر لم يكن عمليّة هيّنة مثلما كان إنشاده، وهذا يعود إلى عفويّة القول الشفويّ وانسيابه واستحكام القول المكتوب وتقنينه، ثم إنّ ميل الناس الفطريّ لما سلف من عاداتهم عامل جوهريّ في إضفاء صعوبة على تدوين الشعر، وإنّ الانتقال في أنظمة التواصل من اللفظ إلى الكتابة هو تحوّل في بنية العقل العربيّ في سيرورة تشكّله من الجاهليّة إلى الإسلام، بيد أنّ هذا التحوّل لم يكن بإقصاء أو تهميش أحد مكوّنات العقل العربيّ، بل هو تكامل بين العقلين الكتابيّ والشفويّ، يقول ناصر الدين الأسد في مسلّمة يراها بديهيّة: " فإذا كانت القبائل تقيّد عهودها ومواثيقها – كما مرّ بنا– أفليس من الطبيعيّ إذن أن تقيّد شعر شعرائها الذين يدافعون به عن حياضها، ويذودون به عن أمجادها، ويسجّلون به وقائعها وأيّامها،

1 مصادر الشعر الجاهليّ وقيمتها التاريخية، ص107.

ويعدّدون فيه انتصاراتها ومآثرها..."[1]. يؤكّد ناصر الدين الأسد من خلال هذا الشاهد أنّ تدوين الشعر وتقييده ارتبط بالحاجة، وهو لا يقلّ قيمة من حيث رمزيّته عن مواثيق القبائل وعهودها لاسيّما أنّه يحمل في طيّاته الإرث المشترك ومفاخرات القبائل وتفوّقها عن القبائل الأخرى، إذ أنّ هذا الشاهد يدعم إلى حدّ كبير أنّ كتابة الشعر وتدوينه لم يكونا تحوّلا وقطيعة عن ماض، وإنّما له ممهّدات في الكتابة وفنونها، وإن بقيت قليلة وضعفت أدواتها، فالوعي الجماعيّ بضرورة تقييد الشعر كان ملحّا في القبائل الجاهليّة باعتباره مشتركا رمزيّا يخشى عليه من الضياع والنسيان، وهو في الختام صون للذاكرة الجماعيّة والمشترك بين مجموعة بشريّة ما، بيد أنّ ما يهمّنا في هذا المنحى أنّ عمليّة تقييد الشعر وتدوينه لم تخل من هنات وإشكاليّات جوهريّة، وهي إشكاليّات تعود إلى جوهر هذا الانتقال من ناحية وإلى التحوّل المعرفيّ الذي وقع في بنية العقل العربيّ من جهة ثانية، فلا يمكن أن ننكر أنّ جريان قول الشعر لم يعتمد قنوات كتابيّة محكمة مثلما أشرنا، ثمّ إنّ هذا الانتقال، هو انتقال عقل شفويّ وما يستلزم من مميّزات شفويّة هي حتما مفارقة للكتابيّة، وقد أشار ناصر الدين الأسد إلى هذا في قوله: " كانوا يتوهّمون أنّ معرفة الشاعر بالكتابة عيب ينتقص من شاعريّته، وذلك أنّهم كانوا يظنّون أنّ معرفة الكتابة أمر حادث طارئ على العرب، وهو من أمور المدنيّة التي كانت تفسد الأعراب وسليقتهم اللغويّة الفطريّة، فكانوا يشكّون في كلّ أعرابيّ يتّصل بالمدينة ويكتسب من مظاهر حضارتها"[2].

يبدو من خلال هذا الشاهد أنّ التقليد الشفويّ في رواية الشعر كان السائد، لذلك استنكر كلّ من كانت له صلة بالحضارة واستتباعاتها مثل الكتابة، وهذا أمر ترتّبت عليه صعوبة تدوين الشعر لأنّ المرجع الأساسيّ في لمّ شتاته هو الذاكرة الفرديّة والجماعيّة، ولمّا كان هذا سبيل تدوينه، فإنّ إشكاليّات كثيرة طرأت على الشعر المدّون حاولنا نشير إليها في هذا البحث استنادا إلى مصنّف ناصر الدين الأسد، وجدير بالذكر أنّ هذا الباب لا يمكن أن نتمّه في بحثنا هذا، بل لابدّ من إفراد بحث مستقلّ لتبويبه وشرحه، لكن ما يمكن الإشارة إلى في هذا المنحى أنّ بين قول الشعر وتدوينه إشكاليّات عميقة، منها ما هو بنيويّ يتعلّق أساسا بالتحوّل في سيرورة الشعر وتاريخيّته، ومنها ما هو معرفيّ ويتّصل بتغيّر مفهوم الشعر وأغراضه، وكيفيّات تداوله وإنشاده، ويهمّنا في هذا المعطى أن نبيّن للقارئ أنّ من بين أهمّ الإشكاليات هي ما يتعلّق بالانتحال وتصحيف الشعر، ويعدّ الانتحال مفهوما مركزيّا رغم التحوّل الدلاليّ الذي طرأ عليه من الجاهليّة إلى الإسلام؛ فلئن كان مفهوم الانتحال يحمل على النحل والسرقة الأدبيّة في سياقه العامّ، فإنّ جانبا مهمّا لا يمكن إغفاله يتعلّق أساسا بسياق هذا المفهوم، فلاشكّ أنّ مضيّ الشعراء في ترديد الشعر وإنشاده قلّص الانتحال في الحقبة الجاهليّة، لأنّ الشعراء معروفون بانتمائهم القبليّ لاسيّما أنّ جلّهم على قيد الحياة، أمّا في صدر الإسلام فإنّ جلّ الشعراء الجاهليّين قد ماتوا ولم يبق من ذكرهم سوى أشعارهم لذلك اطّرد الانتحال، كما أنّ شيوع الكتابة وانتشارها لم ينقصا من ظاهرة الانتحال وفي هذا السياق يقول ناصر الدين الأسد: " فشيوع الكتابة شيوعا عامّا، وانتشار الكتابة بصورها المتعدّدة وأنماطها الكثيرة، لم يحولا دون أن ينسب إلى شاعر شعر لم يقله ولا يدري من أمره شيئا"[3]. إذ المسألة تتعدّى إشكاليّة الكتابة، وهي في نظرنا ظاهرة موصولة بالثقافة، فالثقافة هي نتاج للعمران الذي يكتمل بوجود جماعة بشريّة لها أبنتتها الرمزيّة ونتاجها الماديّ، فقد استقرت العرب في الجزيرة العربية وأنتجت أنظمة تواصل ونظمت الشعر وشكّلت ملامح عمران بدويّ له ملامحه البنيويّة، ولتحديد مفهوم الثقافة لابدّ من الإقرار أنه قد خضع إلى سيرورة وتطوّر في دلالته في العلوم الاجتماعية، وتجمع هذه العلوم أنّ الثقافة لا تتميّز بالسكون والثبات، وإنما هي متبدّلة غير ثابتة، ويمكن تقديم تعريف شاف للثقافة في العلوم الاجتماعية بأنها "أداة مناسبة لتجاوز التفاسير ذات النزعة الطبيعيّة للسلوكات البشريّة الطبيعيّة لدى الإنسان مؤوّلة كلّها ثقافيّا. إنّ الاختلافات التي قد تبدو الأكثر ارتباطا بمميّزات بيولوجيّة مخصوصة، شأن اختلاف الجنس مثلا لا يمكن ملاحظتها هي ذاتها ...إذ الثقافة، كما قد يجوز القول، تتكفّل بها على الفور: تقسيم الأدوار، والمهامّ، جنسيّا، في المجتمعات الإنسانية، أساسيّا، من الثقافة، وهو لذلك يتنوّع بين مجتمع وآخر"[4]. فلا يمكن أن ننكر خلوّ أيّ ثقافة من ظاهرة الانتحال حتى في أعرق الثقافات وأقدمها، ويشير ناصر الدين الأسد إلى أنّ ظاهرة الانتحال قد تجلّت في الحضارة الهوميريّة وارتبطت بالملاحم القديمة، وهو في هذا المنحى

1 مصادر الشعر الجاهليّ وقيمتها التاريخية، ص109.
2 نفس المصدر، ص116-117.
3 نفس المصدر، ص321.
23 دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة د منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، مارس 2007، ص10.

يستند إلى دراسات المستشرقين الذين نقبّوا في "الإلياذة والأوديسة" ومن بين التساؤلات التي طرحها ناصر الدين الأسد من نظم "الإلياذة والأوديسة" مدى صحّة نسبتهما إلى هومر؟ وكيف حفظت هذه النصوص مشافهة أم كتابة؟ [1]. ولعلّ ناصر الدين الأسد – وهو يعرض الحقبة الهومريّة ويضعها موضع تساؤل– يريد أن يبيّن أنّ ظاهرة الانتحال لم تكن سمة موصولة بالشعر العربيّ القديم وإنّما هي ظاهرة معرفيّة كونيّة طالت كل الثقافات وأقدمها، وإنّ التساؤل عن "الإلياذة والأوديسة" بوصفها من أعرق الملاحم وأقدمها هو إقرار بأنّ كلّ النصوص قابلة للمراجعة والتشكيك بما في ذلك النصوص المؤسّسة القديمة والتي اعتبرت مرجعا لغيرها من النصوص وعنها نشأت الدراسات النقديّة والفكريّة والفلسفيّة، وإنّ هذا الإقرار الذي ذكره ناصر الدين الأسد يتنزّل في باب الاعتراف بالانتحال في الشعر العربيّ القديم، بيد أنّ أسبابه تظلّ متشعّبة كثيرة إذ يحاول ناصر الدين الأسد تفصيل القول في هذه الظاهرة بوصفها من استتباعات مرحلة التدوين ومن خصائص الشعر العربيّ القديم. وقد أبدى ناصر الدين اهتماما بهذه الظاهرة بعد أن قدّم لها تقديما تاريخيّا وأسهب في تفسيرها انطلاقا من آراء القدامى كابن هشام في السيرة النبويّة وابن سلام الجمحيّ في "طبقات فحول الشعراء"، وقد تتبّع ناصر الدين الأسد الآراء المختلفة في مسألة الانتحال بعين الناقد والقارئ، وممّا يذكره في هذا السياق في عرضه للانتحال قديما نقله الآراء دون نقد، إذ اكتفى بإيراد آراء القدامى، لكنّه استدرك وقال إن هذه الآراء في حاجة إلى إعادة نظر ودراسة فيذكر آراءه النقدية ممّا نقل ابن اسحاق وابن هشام وابن سلام الجمحيّ، ومن بين استدراكاته قيامه بدراسة مؤلفاتهم وصنّفها ورتّبها ويصف عمله بالعرض المجرّد لكنّه يستدرك ثانية وذلك من خلال الإقرار أنّ هذه المسألة جديرة بالدراسة والتمحيص ثم يعرض آراء المستشرقين بتفصيل وتدقيق[2]، باعتبارهم درسوا الأدب العربيّ في إطار المثاقفة والاطلاع على ثقافات الأمم الأخرى، وجدير بالملاحظة أنّ دراسات المستشرقين في هذا الباب لم تقبل لدى بعض الدارسين العرب لأنّهم في نظرهم اتخذوا من دراسة الانتحال في الشعر العربيّ القديم مدخلا للتشكيك في تاريخ الثقافة العربيّة ومعتقداتها. لكنّ ناصر الدين الأسد عرض آراءهم بعلميّة وتأنّ دون أن ينزلق إلى بيان موقف شخصيّ من آرائهم أو اتباع هوى النفس، كما أنّه أقرّ بالاستفادة الحاصلة من دراساتهم ولفت نظرنا أيضا إلى ما اتسمت به آراؤهم من تناقض داخليّ وكيف تنافرت كتاباتهم، وقد استدلّ لنا بردودهم على "مرجليوث" يقول: "وقد تعاور نفر من المستشرقين الحديث عن صحّة الشعر الجاهليّ، وكان أكثرهم يردّ، فيما يكتب، ما ذهب إليه مارجليوث، ويفنّد أدلّته وافتراضاته"[3]. هذا وقد مثّل رأي مارجليوث رأيا مشطاً من خلال شكّه في صحّة الشعر الجاهليّ، ومن بين آرائه التي مثّلت نشازا تساؤله الذي نقله ناصر الدين الأسد: " إذا كان الشعر–الظاهر أنّه جاهليّ– مشكوكا فيه بكلا الدليلين الخارجيّ والداخلي، فإنّنا نعود إلى مشكلة ابتداء النظم العربيّ، وهل هو قديم جداً...أو هل نظم جميعه بعد الإسلام..."[4].

إنّ مثل هذه الآراء التي نقلها مرجليوث تقوّض مصداقية الشعر الجاهليّ وتفنّدها، وهو ما لم يستغسه ناصر الدين الأسد، فأورد سببا وجيها لصحّة الشعر الجاهليّ يقول" والسبب الثاني لاعتقادنا أنّ الشعر الجاهليّ صحيح في جملته وليس منحولا، هو أنّ شعر القرن الأوّل يتضمّن وجود هذا الشعر الجاهليّ، ويفترض سبقه عليه" ومن بين الأسباب الأخرى "أنّ الشعر القديم مليء بألفاظ كانت غريبة على العلماء الذين كانوا أوّل من عرضوا هذا الشعر على محكّ النقد، فقد كانت تنتمي إلى مرحلة لغويّة أقدم من عصرهم، وكانت غير مستعملة في الزمن الذي كتبت فيه القصائد وجمعت الدواوين"[5].

وممّا يستنتج من هذا التمثّل أنّ ناصر الدين الأسد أراد أن يدرأ كلّ حجّة يمكن أن تقول بانتحال الشعر الجاهليّ لأنها في نظره ستكون مدخلا إلى التشكيك في تاريخ مهمّ للثقافة العربيّة، وهو رأي قال به المستشرقون أمثال مرجليوث، ولعلّ هذه النظريّة المضطربة وجدت رواجا لدى عديد المفكرين والأدباء العرب، وتكمن خطورتها في تقويضها لتاريخية الشعر الجاهليّ والإقرار بانتحاله، ومن ثمّة التشكيك في ما لحق ذلك من مقوّمات الثقافة، لذلك رأينا أنّ إعادة طرح هذه القضيّة بدءا من لحظة رواية الشعر مهمّ لأنه موضوع قديم جديد ويتقاطع مع إشكاليّات كثيرة في بنية العقل العربيّ وتمسّ جوهره وبنياته الثابتة. وقد مثّل كتاب

1 مصادر الشعر الجاهليّ وقيمتها التاريخية، ص292.
2 مصادر الشعر الجاهليّ وقيمتها التاريخية، ص301.
3 نفسه، ص367.
4 نفسه، ص366.
5 نفسه، ص373.

" مصادر الشعر الجاهليّ" لناصر الدين الأسد مصدرا لإثارة هذه الإشكاليّة وما سبقها من ممهّدات لتدوين الشعر، فالكتاب على قدمه بقي مرجعا لا غنى عنه في الدراسات الأدبيّة قديمها وحديثها، وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ إشكاليّة التدوين والانتحال هما قضيتان لم تكونا حكرا على الشعر الجاهليّ بل تعدّته إلى شعر صدر الإسلام الأوّل والثاني وارتبطت كذلك بعلوم الحديث والأدب، فهما ملمحان من ملامح الثقافة العربيّة الإسلامية وأسالت كثيرا من أقلام الدارسين. وإننا في هذا السياق أعدنا طرح هذه القضايا في بحث مقتضب عسى نتداركه ببحث آخر نتجاوز به النقائص ليشمل التدوين والانتحال في الثقافة العربيّة.

يتجلّى التحوّل في أنظمة التواصل في اللاوعي مثلما أشرنا، فالشاعر الجاهليّ، وهو ينشد قصيدته تحضر في لاوعيه الأطلال كباقي الوشم في اليد، وغير ذلك من الإشارات الكتابيّة ولكنّ للقول الشفويّ أيضا أفانينه حتّى يعوّض دقّة الكتابة، فعلاوة على الاعتماد على الوزن والإيقاع والقافية، وبعض التراكيب الصيغيّة؛ نجد بعض أنواع الشعر الشفاهيّ تستعمل حيلا أخرى كالسرد التسلسلي للأحداث، والتزام ثيمات (موضوعات نموذجيّة) معيّنة، وتكرارها في كلّ قصيدة (الوقوف على الأطلال، الناقة، الطريق وأنواع الأراضي، الممدوح أو المحبوب) "[1]. فالشعر الجاهليّ له مقوّماته الشفوية التي تميّزه عن بقيّة أنماط القول، وقد بيّن ناصر الدين الأسد في دراسة قيّمة أنّ الحديث عن الكتابة في فترة الشعر الجاهليّ أمر صعب ولابدّ للباحث من التحريّ والتدقيق يقول: "ولكن لابدّ لنا أن نعترف اعترافا واضحا لا لبس فيه أنّ كلّ دراسة لموضوع الكتابة في العصر الجاهليّ ستبقى دراسة مبتورة ناقصة مادامت رمال الجزيرة تضنّ بهذه الكنوز، التي ترقد في بطونها، عن أن تجلوها لأبصار الدارسين حتّى يسائلوها أخبار هؤلاء الأسلاف الذين شاء لهم جحود التاريخ أن يوصموا بالجهل والبدائيّة"[2]، ويرجع الأسد هذه الصعوبات لما ورد في هذه النصوص من نقائص نوجزها اختصارا كالتالي:

– أنّ هذه النصوص قليلة ممّا يدعونا إلى ضرورة التمحيص بالتدقيق والتقليب.

– أنّ هذه النصوص متباعدة في الزمان وأوائلها منفصلة عن أواخرها، وهذا يدعو حسب الباحث إلى ضرورة الاستنتاج والاستنباط وطرح عديد الأسئلة وعدم العجلة في إلقاء الأحكام.

– أنّ كلّ النقوش (النصوص) اكتشفت في المنطقة الشماليّة من بلاد العرب التي تمتدّ من العلا ومدائن صالح إلى شمال بلاد حوران، وأمّا في الحجاز ونجد فلم يعثر على نقائش فيها[3]. ومن خلال هذه النتائج التي قدّمها ناصر الدين الأسد، نتبيّن أنّ مسألة الكتابة في الجاهليّة أمر شائك ويتطلّب دراية ودراسة قبل الإقرار بها، وهذا لا يعني أنّ الكتابة كانت منعدمة في تلك الحقب الجاهليّة، وإنّما كانت قليلة ومصادرها على الأرجح لم تكن عربيّة، ولكن ما يهمّنا في هذا البحث، هو وجود الكتابة الذي لم تنفه الدراسات بل أقرّته، وهو ما ساعدنا في الأهداف التي أردنا التوصّل إليها في دراسة بنية الثقافة العربيّة. إنّه إشكال التعايش بين المنطوق والمكتوب، ذلك التعايش الذي نلمس له وجودا منذ الجاهليّة حتى التدوين في القرن الثاني الهجريّ، بل تواصل إلى فترات مديدة من التاريخ الإسلاميّ، وظل حاضرا في النصوص من خلال الرجوع إلى أخبار الأوّلين مثلما أشرنا سابقا.

2– دروب التحوّل:

لابدّ من الاشارة إلى مسألة منهجيّة مهمّة في تتمّة هذا البحث حتى يتّضح للقارئ كيفيّات التبدّل من نظام شفويّ إلى كتابيّ، أي كيف ساهم عرب الجاهلية والإسلام في تشكيل نظام ثقافيّ متين؟ وكيف استطاع العقل العربيّ صياغة هذا التحوّل الذي سيرسم بنية لثقافة لها قيمتها بين الثقافات الأخرى؟. لقد تطرّق العلماء في دراستهم للثقافات وفي سياق مقارباتهم الإناسيّة إلى أنّ الثقافة تشهد تحوّلا في تاريخها ولا تتميّز بالسكونيّة، ومن ملامح التحول العميق في الثقافة العربيّة أنّ تقسيما ظهر للرواة في حقبة زمانية ما –وهو في باطنه صراع ثقافات– فقد ظهر " تقسيم رواة الشعر إلى فئتين: فئة الرواة الثقات من أمثال أبي عمرو بن العلاء والمفضّل الضبّي والأصمعيّ، وفئة الرواة الوضّاعين من أمثال خلف الأحمر وحماد الراوية أشهر المتهمين بانتحال الشعر الجاهليّ. إنّ انقسام الرواة على هذا النحو يمكن النظر إليه بوصفه مظهرا لانقسام أو بالأحرى صراع بين توجّهين عقليّين يترك أحدهما للنصّ حريّة الحركة والتجدّد ولا يهمّه أن يعي فكرة النصّ الأصليّ الثابت، وذلك هو التوجّه الشفاهيّ. أمّا الآخر فيتشدّد في

1 نفسه، ص33.
2 مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ص31.
3 انظر، نفسه، ص31-32.

الرواية، إذ يرى في النصّ الجاهليّ وثيقة ينبغي الحرص على سلامتها من أيّ تحريف، وذلك هو التوجّه الكتابيّ"[1]. ويؤكّد هذا الشاهد أنّ الصراع بين النمطين هو في حدّ ذاته صراع في مسالك التحوّل الذي ينبغي أن يكون سليما، لأنّ ثمّة رقابة جماعيّة للمشترك المعرفي سواء كان شفويّا أو كتابيّا، لذلك وقع استهجان البعض والتقليل من علمهم لأنهم منتحلون، وفي المقابل الإعلاء من البعض الآخر، لأنهم معروفون بالصرامة والجرح والتعديل. ويهمّنا في هذا القسم أنّ نبيّن أنّ مسالك أخرى في هذا المسار لا تعنينا مثل انتشار الورق وأدوات الكتابة، لأننا نهدف إلى الإحاطة بالعقل الذي ساهم في بلورة هذا التحوّل وكشف صفاته. ولعلّ دراسة ناصر الدين الأسد أحكمت وصف هذا التحول فقد خصّ هذه المسألة بفصل كامل تحدث فيه عن طبقات الرواة ومنهم الشعراء الرواة ورواة القبيلة ورواة الشاعر ورواة مصلحون للشعر ورواة وضّاعون ورواة علماء، ثم وصله بفصل آخر تحدّث فيه عن الإسناد في الرواية الأدبيّة[2]. لقد قام الباحث بجهد كبير في تتبّع طبقات الرواة بوصفهم المؤتمنين على نقل العلم والمساهمين في تأسيس تحوّل بنيويّ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة. ولكنّ هذا الاسترسال والصراع والتداخل بين المنطوق والمكتوب الذي بحث عن سبل للاستمراريّة والثبات لم يسلم من هنات كثيرة، ومن أبرز الآفات التي وقعت فيه هي ظاهرة التصحيف وظاهرة الانتحال في الشعر التي خصّها الباحثون بدراسات كثيرة، وقد أطال ناصر الدين الأسد في الحديث عن الانتحال والوضع وقدّم له أسبابا ومبررات[3]. ونحن في هذا السياق نعتبرها نتيجة حتميّة لصراع النظامين، المنطوق والمكتوب. والثابت أنّ الكتابيّين ينتصرون إلى نظامهم المعرفيّ الجديد ويعتبرونه الأدق ويرون أنّ المنطوق " يخلو من الإبداع الذي يعتمد على خلق مالم يسبق من قبل التعبير به، وعلى المفاجأة وخيبة التوقّع التي تقوم على الإتيان بالعبارة غير المنتظرة في الموضع غير المنتظر"[4].

الخاتمة:

إنّ الكتابة والشفاهيّة تتداخلان في دراسة الشعر الجاهليّ، وهما عنصران أساسيّان من عناصر ثرائه وتميّزه، ولعلّ الشعر الجاهليّ بوصفه فنّ القول السائد في حياة العرب في الجاهليّة يعتبر القادح الأساسيّ لجدل المنطوق والمكتوب، ورغم تنوّع الأجناس الأدبيّة بعدئذ، فإنّ هذا الجدل ظلّ حاضرا حتى فترات متقدّمة من تاريخ الثقافة العربيّة الإسلامية إلى أن بدأ يخفت شيئا فشيئا نظرا لتغيّر مفهوم العلوم وتطوّر المعارف النظرية وانفصالها من جهة المنهج، ومن النتائج التي نعتبرها جوهريّة في هذه الدراسة أنّ الشعر الجاهليّ مهّد للكتابة فظهرت إشارات كتابيّة وإن كانت ضعيفة، وبرهن إلى حدّ كبير عن تداخل المنطوق والمكتوب، وإنّ هذا التداخل كانت له بعض الهنات منها ظهور اللحن في المكتوب والانتحال في الشعر. وممّا يمكن الإشارة إليه أنّ هذا المبحث لم تستوفه الدراسات بعد، ونأمل أن يمضي الباحثون قدما في إثرائه وإغنائه بالتحليل والنقد لأنّه مسلك شريف، وباب في المعرفة متين.

1 انظر، محمد بريري، الخصومة بين الوعي الشفاهيّ والوعي الكتابيّ، مجلّة الجسرة الثقافية، عدد1، جانفي، 2010.
2 مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ص222-283.
3 نفسه، ص287-320.
4 أحمد زغب، جمالية الشعر الشفاهيّ، نحو مقاربة أسلوبية سيميائية للنص الشعري الشفاهي، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، السنة الجامعية، 2006-2007، ص28.

المراجع العربيّة:

أ–الكتب

ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.

ابن حبيب، المحبّر، دار الآفاق الجديدة، د.ت.

ابن خلدون، المقدّمة، دار الجيل، بيروت، د.ت.

دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة د منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، مارس 2007.

عبد الناصر حسن محمّد، نظريّة التلقّي بين ياوس وإيزر، كلية الآداب جامعة عين شمس، دار النهضة العربيّة، مصر، 2002.

القلقشندي، صبح الأعشى في كتابة الإنشا، السفر الأوّل، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1981.

ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ط1 دار الجيل، بيروت، 1988.

ب – البحوث والمقالات

أحمد زغب، جمالية الشعر الشفاهيّ، نحو مقاربة أسلوبية سيميائية للنص الشعري الشفاهي، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، السنة الجامعية 2006–2007.

محمد بريري، الخصومة بين الوعي الشفاهيّ والوعي الكتابيّ، مجلّة الجسرة الثقافية، عدد1، جانفي، 2010.

المراجع الانجليزية:

Margoliouth The Origins of Arabic Poetry Cambridge University Press, 1925.