# ابن خلدون والعلامات

**محمد بن حمودة**

**معهد الفنون – صفاقس ، تونس**

## 1) امبراطورية البلاغة

يلاحظ أبو حيان، ضمن المُقابسة الخمسين من كنابه المقابسات، أن " الإنسان بالطبيعة أكثر منه في الأعم الأغلب، والشائع الأشمل." وفي قوله إشارة إلى أن الإنسان هو كلّ غير متجانس وأن الجزء الغالب فيه هو ليس الجزء الموافق لخصوصيته الإنسانية. وقد كان ابن سينا صدى لرأس لمثل هذا الموقف عندما صادق على حاجة الإنسان إلى أن "يضيّق غرض ما يوجد فيه من الاختلاف الطبيعي عن كفاية ما أريد له، ويحوج ضرورة إلى تصرّف اصطلاحي ليطابق الأغراض المختلفة التي لا تكاد تنحصر في حدّ يسعه ما يتصرّف فيه من التخيّل.". ولو اكتفينا بهذه العيّنة لقلنا إن أشدّ ما يُزعج الفكر الفلسفي هو البداهة. إذ يجرى الأمر وكأن الصعوبة الخاصة بالاستطيقا تجيء من أنها تعالج أشياء يعرفها كل الناس على نحو ما، ولكنهم لا يريدون معرفتها على نحو مباشر وجبهي، فهم لا يستطيعون معرفتها لأن قانون الأشياء هو أن يحجبها، وهو أمر يصح بالخصوص على ما هو بديهي. وكما هو معلوم فإنه إذا كانت الحساسية لا تدين إلا لنفسها فإن الفكر هو انتماء adhérence لأن طاقته ليست كامنة فيه بل هي حاصلٌ تأليفي وتكويني. ألم يجزم أفلاطون قديما أنّ الفكر هو أقبل للتشكل من الشمع، وألم يقرّر بارت حديثا أن عدم المباشرة هي شيء ثمين! فهل يمكن القول إن السيميولوجيا، بوصفها خطابا وسيطا بين الكلام واللغة، بين الحياة والمثل الأعلى، بين القصي والقريب، أقدر على التمهيد للتفكير النظري؟

فعلا، إن مجرد تركيز اهتمامنا على العلامات وما له صلة بها سيؤدي بنا إلى الانتباه إلى استنادها الحتمي إلى فاعلية النقل. والمذكورة إنما تبلغ هدفها المتمثل في العبور من سجلّ الأشياء les choses إلى سجلّ الأغراض les objets عندما تنجح في تحويل فعل الانعكاس إلى محاكاة. فضمن الانعكاس تكون العلاقة بالأشياء عينها مباشرة وبالتالي تنعدم الحاجة للعلامات، في حين يقوم النقل باستبعاد الأشياء عينها لكي يحوّرها على نحو يجعلها تتطابق مع العلاقات الغرضية، وهو ما لا يمكن حدوثه بدون اللجوء إلى العلامات. ولنا، ربما، في حكاية المصورين اليونانيين والصينيين كما رواها جلال الدين الرومي

أمثولة تبلور على نحو بيداغوجي فاعلية النقل من حيث هي تكريس للفرق بين ما هو **بالطبع** وما هو **بالصناعة**، وهو الفرق الذي بواسطته يتم العبور من سجلّ الذوقي إلى السجلّ المعرفي والرمزي، وبالتالي من سجلّ الاستعمال نحو سجلّ النماذج. يقول جلال الدين الرومي : "ذات يوم، دعا أحد السلاطين إلى قصره جماعة من الرسامين، جاء بعضهم من الصين والبعض الآخر من بيزنطة. وراح الصينيون يزعمون أنهم أفضل الرسامين قاطبة، في حين راح اليونانيون ينكرون أن يكون لهم ندّ. فكلّف الأمير الفريقين بوضع رسوم بالألوان المائية (فريسكو) على حائطين متقابلين. وقد أقيم ستار فاصل بين الفئتين المتنافستين بحيث يباشر كلّ فريق العمل على لوحته دون معرفة ما يقوم به منافسه. لكن في حين راح الصينيون في وضع مختلف الرسوم ويبذلون كلّ ما أوتوا من جهد لتحقيق الغرض، اكتفى اليونانيون بصقل الحائط وتنعيمه دون هوادة، وعندما رُفع الستار أخيرا، لاحت رسوم الفريق الصيني المائية الرائعة على الحائط الصقيل المقابل كما لو كان مرآة. فإذا بالسلطان لا يرى شيئا جميلا على الحائط الصيني إلا وبدا له أكثر روعة بكثير وقد انعكس على الحائط اليوناني." هكذا تبدو المرآة كمحوّل للصورة الشعرية إلى صورة فنية تمتاز بقدرتها السيميولوجية، أي قدرتها على أن تلعب لعبة الدلائل بدل أن تقوضها. ففي وقت تلذذ الصينيون بفعل التصوير وخبروه في فعلية تحققه على نحو يغلب عليه الطابع اللامتعدي على ما هو متعدّي، فقد ثابر اليونان على جهد موصول غايته تأسيس شروط إمكان **التداولية** وتحويل الذوقي إلى **صوري**، وهو الأمر الذي يقتضي التوصل إلى سجلّ يوسّع مجال التعدية والتأدية بحيث يسمح بإشراك الآخر في إدراك ما يُراد تصوّره، مهما كانت التصورات المقصودة مركّبة أو مستحدثة، ومهما كانت متعارضة مع ما هو ذوقي وما هو مألوف. وقد بدت المرآة أفضل نموذج في هذا الغرض : فحاصل اختلافها عن الحائط (الصيني) يجعلها تبذل نمطا في الوحدة لا يحيل لا على الانغلاق ولا على **الغياب**. فالمتوحد "المرآوي"، إن صح القول، مهما اقترب من ذاته يظلّ على مبعدة منها. وهذا التمدّي سيسمح أولا بالقبض على العائم والسائح وذلك باستكمال تحويله إلى علامات موسومة معرفيا، وثانيا بتأسيس **لغة ثانية** تعبر منها الأشياء فتتغير بحصولها على الأسماء المطابقة لها وهو ما يسمح للأشياء أن تظفر بكيانها البلاغي. وهكذا يصبح ما كان من طبيعة اعتقادية وذوقية، وكذلك ماكان يستمد صلاحيته من حسن الرجاء مجرد **وجهة نظر** ملتزمة ببنية حوارية. ومن أول مظاهر هذا الالتزام الإذعان لضرورة الانصراف عن الاهتمام بالأشياء عينها والاكتفاء بالعلامات وذلك بحكم التزامها الكامل بمنصب الغرض والواسطة وبالتالي نجاحها في توليد

**الفراغ** الذي يشرط قابلية الظواهر للمقروئية. يكفي أن نذكر في هذا الباب مصادرة الفكر الهندسي – الرياضي المركزية : "**إن قوانين الهندسة لا تعتمد على أي حادثة تاريخية أو تجريبية**". ومنه وجاهة الربط الخلدوني بين الصلاحية الهندسية وبين المنع الأفلاطوني الشهير. وفي ذلك يقول ابن خلدون : "واعلم أنّ الهندسة تُفيد صاحبها إضاءة في عقله واستقامة في فكره لأن براهينها كلّها بيّنة الانتظام جليّة الترتيب لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيع وقد زعموا أنه كان مكتوبا على باب أفلاطون من لم يكن مهندسا فلا يدخلنّ مترلنا" (1)، مع ذلك فإن عبارة ابن خلدون تشي بوعي غير صارم للفرق بين ما هو من أجل التداول وما هو خبرة للشيء عينه بما أنه طابق بين المترل و الأكاديمية، أي بين فضاء يستند إلى ملاء القوى الغريزية والكوسمولوجية وبين فضاء سياقي، أي موالٍ للفراغ السابق لكل أفعال الاستئناف والعدول. وفعلا، فإنه ضمن الأكاديمية يتحوّل ذلك السحر الاتصالي الذي يشدّ المترل بأواصر قوية إلى مجال الهناءات الغابرة التي تزخر بها الثقافات البدائية إلى تجربة ذوقية موسومة بالجموح hybris، شأنها شأن كل ما هو بهيمي، أي غير محوّر على نحو يجعله يرتدي رداء الكلّية والعمومية (2). بكلام آخر ارتبط الجموح بكل ما هو خارج المظاهر وذلك بسبب عدم التزامه باقتضاء الحداثة المركزي، ألا وهو ضرورة تحويل **الطبع** إلى فكر، ومنه الطابع العلامي للفكر ولأغراضه (لعبة الدلائل)، ومنه كذلك مباينتها للطبع وللطبيعة التي لا تنعطي أشياؤها إلا وهي متوارية. وعندما عُمّدت الحقيقة 'أليتيا' أي اللامتستر، فقد استُهلّت عملية دنينة نموذج الوحي ليصبح معرفة، أي فاعلية قوامها الافتكاك من التبطّن والدفع للحضور. ودفعا لهذه المقدمات نحو نتائجها القصوى، صار اليونانيون إلى استبعاد الشفوي بحزم كبير وأحلّوا العلامات محلّها بشكل جذري. وهو الخيار الذي توّجوه باعتماد الكتابة كأساس لثقافة عامة، ورادفوا بين المذكورة وبين 'المحلّ المشترك' الذي يشتغل بوصفه رابطة تقوم على الإفشاء، أي رابطة خطابية وتمتاز ببنيتها الحوارية. وفي هذا السبيل سيتمّ دمج الكلام في اللسان من أجل تأسيس ما سمّاه بارت في كتابه البلاغة القديمة 'امبراطورية البلاغة'. وهي الإمبراطورية التي تصدر عن خيار قوامه تصدير الدقة على التعبير وذلك بربط ما وراء اللغة باللغة-الموضوع على نحو غير أسطوري، أي على نحو يسمح بقيام فكر مشكّل **حصريا** بالنصوص، وهو ما يتطلّب صياغة لنصوص تتسم بقدرتها على استيعاب الحسّي على نحو كامل ومستفيض (3). ويُذكر في هذا السبيل كيف أن اليونان قاموا بتطوير أول أبجدية كاملة فيها حروف علة، وهو ما حوّل الكلمة تحويلا كاملا من الصوت إلى الصورة. ذلك أن قارئ الكتابة السامية القديمة يعتمد على مادة غير مكتوبة إلى جانب المادة المكتوبة، حيث كان عليه

أن يعرف اللغة التي يقرؤها لكي يعرف أيّ الحركات عليه أن يضع بين الحروف الصوامت. فالكتابة السامية كانت لا تزال إلى حدّ كبير جزءا من عالم حياة إنسانية تقع خارج النصوص أما الأبجدية اليونانية ذات حروف العلّة فكانت أبعد عن ذلك العالم (على النحو الذي اتخذته أفكار أفلاطون).

ولكن ما هو موقف ابن خلدون من امبراطورية البلاغة المذكورة؟

طبعا لا يغيب عنّا أن " امبراطورية البلاغة" هو مجاز توخاه بارت في كتابه البلاغة القديمة من أجل الإشارة إلى مضمرات **خيار حضاري قوامه تصدير التعبير بالأشكال على جميع أشكال التعبير الأخرى.** ومن منظور تاريخي صرف، يمكن التذكير مع جان بيار فرنان بما أعقب سقوط الدولة الميسينية والتوسع الدوريائي في البيلوبونيز وفي كريت وحتى رودس من عهد جديد من الحضارة اليونانية، حيث حلّ تعدين الحديد محل تعدين البرونز. كما حلّ على نطاق واسع حرق الأموات محلّ ممارسة الدّفن. وتحولت صناعة الخزفيات تحولا كبيرا : فقد تخلّت عن مشاهد الحياة الحيوانية والنباتية لمصلحة زخرفة هندسية. ومع عصر النهضة سيتم الربط على نحو أكثر صورية بين الشخصية والنصبة أو الموقف. وهو الاختيار الذي يولي أهمية للوضع وللحركات محاولا تأصيل الشخصيات في المظاهر، أي تخطي الفرق بين ما هو في المظهر وما هو في الكيف الحسي، ما هو خارج المظهر لتكثيف حضور جميعها ضمن نسق العلامات. ولكن بالإمكان استخلاص موقف ابن خلدون من هذه المسألة عندما نتلمس رأيه في ما يقوم من كل ذلك مقام شرط الإمكان، عنينا بالحديث مسألة الكياسة والكَيس. فمن الطبيعي أن تصبح La civilité كل المواضع التي لم يتمّ نقلها نحو النصوص مواقع خِسّة، وفق عبارة بارت. (4) وإجمالا، يمكن الجزم أن أهم مضمرات الكياسة هو المصادرة على وجود علاقة تعارض مطلق بين الكيان الطبيعي الإنسان وبين هويته الاجتماعية، ومنه ارتباط خبرة الانعكاس بالجموح وارتهان حالة السواء بالمحاكاة للنصوص وللنماذج الفكرية، أي الموسومة بقدرتها كلغة واصفة تُعنى بما وراء اللغة أن تستوعب تماما مضمون اللغة الأولى. ومنه، بشكل عام، تمسّك الحداثة اليونانية بحدّية التعارض بين المعرفة والتورية، أي بين خطاب ينجز قطيعة إبستمولوجية وبين خطاب يجعل من المتقبل حاضرا فيه بغيابه الفعلي. وهو ما اقتضى من الحداثة استبدال أفق الانتظار بتحويل دلالة مصطلح "بووزيس" من الإشارة إلى الشعر نحو التّعبير عن الفن. على هذا النحو لم يعد الإبصار شعريا أي يقوم على الجزالة والإسهاب والشمول وإنما على الإحاطة والإجمال اللذين يجدان خير وسيلة لتحققهما هي الاختصار. فأن ترى ببصرك لا ببصيرتك هو أن تختصر. هكذا يصبح الإبصار عبارة عن دال يفسّره الناظر وفقا لحالته أو تكوينه، بحيث يكون مبدؤه هو الوحدة ضمن التعدد وليس التعدد ضمن الوحدة.

وعلى هذا الأساس نجح التصوير في تكريس مشروع الفلاسفة والفنانين الذي يعارضون به المقاربة الشعرية للعالم والذي يمكن تلخيصه في هذا اللزوم التالي الذي يقوم من لزوم تحويل الطبع إلى فكر مقام الرهان والهدف : لكل شخص هوية واحدة ومعها الدور الملازم والمطابق لتلك الهوية، وهو الأمر الذي لا يقبل به ابن خلدون فقط، بل يناصبه العداء الصريح.

**2) البلاغة والكيَس**

على الجملة فقد كان رهان الحداثة **المطابقة بين الانفعال والفكر**، وذلك توفيرا لشرط إمكان قيامها كحداثة، عنينا بالحديث شرط **دمج الأحوال الشخصية في المواطنة.** فأساس الأخيرة هو ذاته أساس الفكر، أي قدرة الفاعل الشّخصي على التصوّر وعلى ربط المسائل بالاختيار، ومنه قدرته على نزع البداهة وعلى الاصطناع والإنشاء، وهو ما يتطلّب التعوّد على **الفصل بين العلم بالكيفيّة ونفس الكيفيّة.** وهو ما من شأنه أن يحوّل إدراك الوجود من إدراكه بوصفه كيفيّة وجود إلى إدراكه بوصفه كيفيّة عمل، كما يحصر المعرفة في مهارة تطويع العلامات. أليس من الشرط الأساسي ليكون عمل ما قادرا على استيفاء صفة الفنّي أن يكون محوّرا stylisé ! ولقد ذهب ابن خلدون في هذا السياق إلى حدّ اعتبار أن "علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الأقذار" ص 538. فهل يشارك ابن خلدون في التنويه بدور "العلامات الضرورية" Tekméria على أساس "ذلك الثبات الرائع الذي نسبه إليها أرسطو" (5) ؟

هنا لا بد من التذكير أنه، فيما يذكر بارت، من دواعي اهتمام أرسطو "بالتقمريون" هو الرغبة في تأسيس "علاقة علائمية" بين "الشخص وكلامه"(6)، وبالتالي تقليص نسبة العلاقات المجازية، أي العلاقات التي يحددها الهوى. ذلك أن الشعر هو لغة طبيعية وثانية في نفس الوقت، بما أنه، كما يجزم بذلك بارت، "يمكن للمجازي أن يكون لغة **طبيعية وثانية** في الآن ذاته : فالمجازي طبيعي لأن الأهواء موجودة في الطبيعة، وهو ثانٍ لأن الأخلاق تفرض أنه حتى وإن كانت هذه العواطف في ذاتها 'طبيعية' فلا بدّ من بقائها مبعدة، مُموقعة في منطقة الخطيئة، ولأن 'الطبيعة' بالنسبة للكلاسيكي شرّ، فالصور البلاغية هي في آن واحد مشروعة ومشبوهة." (7) وشبهتها طبعا هي تعهدها لذلك الازدحام الذي من شأنه أن يمنع، بلغة خلدونية، تحوّل المَلَكة إلى صبغة. فبحكم أن العلاقة العلامية تستند إلى التقمريون، فإنها تنخرط في باب الكياسة، بما أنّ الزيادة التي يمثّلها الكيَس هي زيادة إنابة، إذ بفضل الانتزاعية التي تلازم استيعاب اللغة الثانية للغة الطبيعية الأولى تتكوّن **صبغة** جديدة تعطى للمَلَكة

مضمونا يبلغ درجة من التمكّن بحيث يصعب محوه واستعادة ما تتسم به السذاجة الأولى من طواعية. ويشرح ابن خلدون هذا التكوّن فيقول : "ذلك أنّ الملكات صفات للنفس وألوان **فلا تزدحم** دُفعة ومن كان على الفطرة كان أسهل لقبول الملكات وأحسن استعدادا لحصولها فإذا تلوّنت النفس بالملكة الأخرى وخرجت عن الفطرة ضعف فيها الاستعداد باللون الحاصل من هذه الملكة فكان قبولها للملَكة أضعف وهذا بيّنٌ يشهد له الوجود فقلّ أن تجد صاحب صنعة يحكمها ثمّ يحكم من بعدها أخرى ويكون فيهما معا على رتبة واحدة من الإجادة" ص 449 (التشديد منّا). وفي هذا الأمر دليل على تعارض العلامة الضرورية (التقمريون) مع الازدحام الطبيعي، وهو ما يشي بدوره في تعميق **النشاز الحاصل دوما بين الحياة والفكر وبين الرابطة الوجودية ومثيلتها العمرانية.** لا عجب إذن في أن تظل بعد ذلك "النظرية النقدية ذات نزوع روسوي : المجتمع شرير (8)." وهو ما يعنى بكلام أشمل، **أن القيم الثقافية تتعارض بشكل مبدئي مع القيم الإبداعية**، وأن من يتحالف مع الأخيرة عليه ضرورة أن يتزاح ضرورة عن الأولى. ولهذا ميّز أرسطو بين الشعراء القدماء ونظرائهم المحدثين كما يلي : "... وفي المقام الثالث تأتي الفكرة. وأعنى بالفكرة القدرة على إيجاد اللغة التي يقتضيها الموقف وتتلاءم وإياه، وهذا في البلاغة من شأن السياسة والخطابة، فالشعراء القدماء كانوا يعيرون الأشخاص لغة الحياة المدنية، والمحدثون يجعلونهم يتكلمون لغة الخطباء(9)." وميزة الخطابة هاهنا أنها لا تصنع المأثور من المعهود وإنما تستحدث المأثور وتزوّده بالعلامات (التقمريون) القادرة على تحويله إلى معهود.

جلي كيف أن العلاقات العلامية تتطلب تنمية ما يمكن تسميته 'الاستعداد للخطابة' حتى يُصار أولا إلى اعتبار قيمة-العلامة قيمة شاملة، وثانيا إلى إقامة علاقة امتدادية بين اليومي و العالم الذي يعلو عليه مما يجعله هو الآخر مطالبا بالالتزام بمقتضيات البنية الحواريّة. ومن شأن دمج اللغة في الكلام، وكذلك دمج الشعر في البلاغة(10)، أن يحوّل علاقة الإحالة اللغوية (تورية، إلماح، الخ) إلى علاقة إزاحة من شأنها أن تحصر دور العلامات ليس في " إبلاغ" الانفعال ولكن في الإعلان عنه. هكذا ينشأ نوع من الزمن المنطقي الذي يمتّ بصلة ضئيلة مع الزمن الفعلي التحقق. وعلى رأي بارت، "فما يحدث في السرد، ليس من الوجهة المرجعية " شيئا"، بالمعنى الحرفي للكلمة. إنّ "ما يحدث"، هو الكلام وحده، مغامرة الكلام، التي لا ينفكّ القرّاء والمحلّلون يهلّلون لمجيئه"(11). والتهليل يدلّ في هذا المقام على الكيَس. كيف لا، والكياسة تفترض أن الكلام الحادث هو منتج للعلامات التي تدفع إلى التجرّؤ إلى الأمل في التباين من الإنسان الباطني (أمثولة الكهف الأفلاطونية) وذلك بوضع حدّ لمجهولية الروح.

بكلام آخر، يتعلق الأمر بالكياسة باعتبار التهليل المذكور دالا على الإذعان لملَكة habitus تتأسس على القبول بضرورة إزاحة الكيان الطبيعي لبلورة الهوية الاجتماعية.

لعله دفعا لمفاعيل الإزاحة المذكورة، ذهب ابن خلدون في هجائه للكياسة إلى حدّ ربطها أكثر من مرة بالجنون. إذ يشي منطوق حرفه بأنه يدرك الجنون بوصفه تخصصا يحيل على الانفصالية التي من مظاهرها لا مبالاة بالوجودي. ومن شأن التخصص في نظر ابن خلدون أن يحيل على الانفصالية لأنه صنعة، ويجزم ابن خلدون أنّ "الصنائع وملكاتها لا تزدحم" ص 630 ولعله لأمر كهذا، كما يذكر صاحب المقدمة، "اشترط الشارع في الحاكم قلّة الإفراط في الذكاء، ومأخذه من قصة زياد بن أبي سفيان لّما عزله عمر عن العراق وقال له لم عزلتني يا أمير المؤمنين ألعجز أم لخيانة فقال عمر لم أعزلك لواحدة منهما ولكني كرهت أن أحمل فضل عقلك عن الناس فأُخذ من هذا أنّ الحاكم لا يكون مفرط الذكاء والكيس مثل زياد بن أبي سفيان وعمرو بن العاص لما يتبع ذلك من التعسف وسوء الملَكة وحمل الوجود على ما ليس في طبعه كما يأتي في آخر هذا الكتاب والله خير المالكين وتقرر من هذا أنّ الكيَس والذكاء عيب في صاحب السياسة لأنه إفراط في الفكر كما أنّ البلادة إفراط في الجمود والطرفان مذمومان من كل صفة إنسانية والمحمود هو التوسط كما في الكرم مع التبذير والبخل وكما في الشجاعة مع الهوج والجبن وغير ذلك من الصفات الإنسانية ولهذا يوصف الشديد الكيَس بصفات الشيطان فيُقال شيطان ومُتشيطن وأمثال ذلك" صص 209-210 . ولمزيد فهم هذا الربط بين الجنون والكياسة من ناحية، وبين العلاقات الغرضية والسلطة من ناحية أخرى، يكفي أن نذكر هذا الكلام لابن خلدون الوارد في معرض متابعته للدلالة الاشتقاقية لمصطلح " الديوان". إذ يذكر أنه"يُقال إن أصل هذه التسمية أن كسرى نظر يوما إلى كتّاب ديوانه وهم يحسبون على أنفسهم كأنهم يحادثون فقال ديوانه أي مجانين بلغة الفرس فسُمّي موضعهم بذلك وحُذفت الهاء لكثرة الاستعمال تخفيفا فقيل ديوان ثم نُقل هذا الاسم إلى كتاب هذه الأعمال المتضمّن للقوانين والحسبانات وقيل إنه اسم للشياطين بالفارسية " ص 268 . ومع ذلك، ففي حين تحرّم الخطابة الكلام (12)، يصادر ابن خلدون على تحريم من نوع آخر يمكن استنتاجه من كلامه التالي : " فأمّا أهل إفريقيّة والمغرب فأفادهم الاقتصار على القرآن القصور عن **ملكة اللسان جملة** وذلك أنّ **القرآن لا ينشأ عنه في الغالب ملكة** لما أنّ البشر مصروفون عن الإتيان بمثله فهم مصروفون لذلك عن الاستعمال على أساليبه والاحتذاء بها وليس لهم ملكة في غير أساليبه فلا يحصل لصاحبه ملكة في اللسان العربيّ وحظّه الجمود في العبارات وقلّة التصرّف في العبارات" ص 595. (التشديد منّا) وهو ما يقوم دليلا على فصل ابن خلدون الكامل لمجال

الضرورة، سواء منها العلامية أو غيرها، عن مجال العلاقات الغرضية. بكلام آخر، هو لا يدرجها في دائرة ما هو منشأ من أجل التداولية المستندة إلى مقياس الوحدة الموضوعية وإنما يحصرها في مجال الانفعال بالمعنى وبروعة تجلياته الحسية من حيث هي اندلاع قوى موسومة بالاشتمال. ومعلوم أنه لهذا السبب كانت الخبرة الشعرية تحيل دوما على تجربة الذوبان المنتظم للشخصية، وذلك بسبب تركيز المتكلم على مجموع الإحساس، لا على ملكة بعينها أو على القدرة على التصور. وعلى الجملة، يبدو أن محاكاة القرآن تحيل، في تصوّر ابن خلدون، على فصاحة ممجوجة، لأنها تجانس بين المتباينات. فلا ينبغي المطابقة بين الدنيوي والمقدس، كما لا ينبغي إنهاك اللوذعية الواجبة للعبارة الغرضية- خاصة حين تتلبس بالسلطة- بإخضاعها لمقتضيات القافية الشعرية. فعلى رأي ابن خلدون فإن "هذا الفن المنثور المُقفّى أدخل المتأخرون فيه أساليب الشعر فوجب أن تُنزّه المخاطبات السلطانية عنه إذ أساليب الشعر تُنافيها اللّوْذعية وخلط الجدّ بالهزل" ص 628. فهل يفصل الشعر عن البلاغة فصلا تاما؟

إجمالا، ينبغي اعتبار الضرورة العلامية عند ابن خلدون من جنس الضرورة الشعرية لا من قبيل الضرورة الفنية. لنستمع إليه وهو ينقد ما حصل من تحوّل في هذا الخصوص على صعيد العلاقة بالنص المقدس : "فما استقر الإسلام ووشجت عروق الملة حتى تناولها الأمم البعيدة من أيدي أهلها واستحالت بمرور الأيام أحوالها وكثر استنباط الأحكام الشرعية من النصوص لتعدد الوقائع وتلاحقها فاحتاج ذلك لقانون يحفظه من الخطأ وصار العلم ملكة يحتاج إلى التعلم فأصبح من جملة الصنائع والحرف كما يأتي ذكره في فصل العلم والتعليم واشتغل أهل العصبية بالقيام بالملك والسلطان فدُفع لعلم من قام به من سواهم وأصبح حرفة للمعاش وشمخت أنوف المترفين وأهل السلطان عن التصدي للتعليم واختص انتحاله بالمستضعفين وصار منتحله مُحتقرا عند أهل العصبية والملك" ص 33 . فعندما أصبح العلم ملكة، أي ضربا من الاستجابة الخارجية المستوعبة للنازع الباطني الذي كان يحفّ بها، فإنه صير، بلغة قريبة إلى مصطلحات عصرنا، إلى استبدال خبرة تستند إلى التّجربة الدّاخلية وإلى علاقة عضوية بها بعلاقة خارجية وبرّانية عبّر عنها ابن خلدون من خلال قوله عن العلم : "فهو علم بكيفيّة لا نفسُ كيفيّة" ص 620 .فمعه يتدهور ما كان له سلطة على النفوس إلى مجرد سلطة على الأجساد التي حوّلت طواعيتها التي لا تقبل الإقفال إلى ملَكة آيلة مع مرور الأجيال إلى التدهور، هي الأخرى، إلى صبغة، بما أن الزيادة التي يمثّلها الكيَس هي زيادة إنابة. وبفعل هذه الانتزاعية التي تصدر عنها الملَكة الصناعية تتكوّن، بعد ذلك، **صبغة** جديدة تعطى للملَكة مضمونا يبلغ درجة من التمكّن بحيث يصعب محوها واستعادة ما تتسم به السذاجة الأولى من طواعية، وهو الوضع الذي يبلغ بالكياسة مرحلة

الحضارة، أي مرحلة الفصل الكامل بين العلامات من حيث هي دالة على كيفيات الوجود وبين أن تكون من أجل العمل. وهو ما يحيل، ضمن السجلّ الخلدوني، على الجنون كما سبق تعريفه، أي بوصفه لا مبالاة بالوجودي، وبالتالي غفلة عن الفرق بين المؤتلف والمطابق le même e l'identique وذلك على اعتبار أن الأول هو الشيء عينه وأن الثاني هو غرض.

يبدو أن الملكة تختلف ، ضمن المتن الخلدوني، عن الصبغة اختلاف الحكمة عن الفلسفة ضمن نفس المتن (13). ولعلّه لم يتباين منها بأبسط وأوضح مما فعل حين أراد تسطير خط الفصل بينها وبين علم الكلام فقال : "فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوما هو شأن الفلسفة" ص 548 . فلا يتعلّق بتقمريون مع علم الكلام، إذ الحجة العلية في سياقه هي تابعة لعقائد الإيمان، وعلى ما يذكر ابن خلدون، فإنه "كثيرٌ ما بين المقامين، وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية" (نفس الصفحة). وعليه فهو حين يميّز صنفي المعرفة قائلا : ثم إن الإنسان لمّا خلق الله له الفكر الذي به يدرك العلوم والصّنائع وكان العلم إمّا تصوّرا للماهيات ويُعنى به إدراك **ساذج من غير حكم معه** وإمّا تصديقا أي حُكما بثبوت أمر لأمر" (542)، فلكي يفضّل لاحقا التصور الساذج على الحكم التصديقي. وفي كل مسألة دأب ابن خلدون على التخلّص من طائلة الاصطناع الذي يمثّل في نظره التّخم الذي لا قِبَل للحضارة بتخطّيه تماما. ولا أدلّ على ما نذكر من قوله ناصحا لقارئه فيما قال : " وأمّا إن وقفتَ عند المناقشة والشّبهة في الأدلّة الصّناعية وتمحيص صوابها من خطئها وهذه أمور صناعية وضعيّة تستوي جهاتها المتعدّدة وتتشابه لأجل الوضع والاصطلاح فلا تتميّز جهة الحقّ منها إذ جهة الحقّ إنما تستبين إذا كانت بالطّبع." ص 592 يجرى الأمر وكأن مفاد نصحه لقارئه موقف يجنّب مزلق أولئك الذين وضعوا في أبواب الفلسفة "كلاما مستبحرا ونظروا فيه من حيث إنه فنّ برأسه لا من حيث إنه آلة للعلوم" ص 544.

هكذا فإن الصورية الموسومة بها الصبغة والعلامات الفلسفية تجعلها، ضمن السياق الخلدوني، لا ترقى إلى ما تتسم به الملكات وما تمتاز به الحكمة من قدرة على ضمان اتصال زمان الإنسان با لزمان الكوسمولوجي. ومنه تفضيل ابن خلدون للعلامات الحسية على العلامات الصورية، وللصورة الشعرية على الصورة الفنية . ولعله يحسن أن نذكر في هذا المقام هذا الكلام لجبرا ابراهيم جبرا الجازم أن موضوع الشاعر العربي دوما هو الحياة بكلّ ما فيها، ولا يهمه أن تكون معانيه مرتبطة ومتحدة في استهدافها نهاية عليا عنيفة . ولهذا قلما نجد الشعراء القدامى المُجيدين من يكتفي ببضعة أبيات للقصيدة الواحدة يتركز فيها معنى متصل الجوانب أو تتضح فيها صورة منفردة، بل إن ذلك يُعدّ عيبا على

الشاعر إذ يعيره سامعوه بقصر النفَس " (14). ولو عقّب ابن خلدون على هذا الكلام لنبّه إلى أن صلة الشعر بالحكمة تقوم تحديدا على اشتراكهما في تخطي ما يسم النثر بأصنافه من انفصالية، وقد مرّ معنا ما بين الانفصالية والجنون من تقاطع. يقول صاحب المقدمة : "فقولنا أن الكلام البليغ جنس وقولنا المبنيُّ على الاستعارة وا لأوصاف فصل عما يخلو من هذه فإنه في الغالب ليس بشعر وقولنا المُفصّل بأجزاء متفقة الوزن والرّويّ فصل له عن الكلام المنثور الذي ليس بشعر عند الكلّ وقولنا مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده بيان للحقيقة لأن الشعر لا تكون أبياته إلا كذلك و لم يُفصل به شيء وقولنا الجاري على الأساليب المخصوصة به فصل له عما لم يجر منه على أساليب العرب المعروفة فإنه حينئذ لا يكون شعرا إنما هو كلام منظوم لأن الشعر له أساليب تخصّه لا تكون للمنثور وكذا أساليب المنثور لا تكون للشعر فما كان من الكلام منظوما وليس على تلك الأسا ليب فلا يكون شعرا وبهذا الاعتبار كان الكثير ممن لقيناه من شيوخنا في هذه الصناعة الأدبية يرون أن نظم المتنبي والمعرّي ليس هو من الشعر في شيء لأنهما لم يجريا على أساليب العرب" ص 635 .

فمنتهى الكيَس أن تمتد صلاحية الثقة في العلامات الصورية إلى حد التدهور بالمعاني إلى "محض التكلم"، وفق عبارة حازم القرطاجني (15)، والحال أن من يُعاني "الاستعداد للشعر"، دائما وفق عبارة القرطاجني، يجد نفسه باستمرار في وضع من يمتلك فيضا من المعاني من شأنه أن يحكم عليه بأن يظل مراوحا بين منظومتي إحالة: الباطن والظاهر. والفائض المذكور إنما هو حاصل التزامن الكلّي الذي يترتب عن تضافرهما وتفاعلهما اللاتركيبي والمفتوح أبدا، مما يستدعي بلورة ما يمكن تسميته "البيداغوجيا الطاقية"، التي تعتمد الملكات الإستطيقية على نحو يحدو على القول بأن التفكير الذي يهيّأ للتجربة لهو أفضل وأخطر شأنا من المعرفة التي تحلل ما تمّ تجريبه. ولذا اتفق كل من ابن خلدون وحازم القرطاجني على أنه لا يمكن أن يتألف كلام بديع عال في الفصاحة إلا من المعاني الجمهورية، وأنه قد نص جميع المهتمين بالشعر على قبح إيراد المعاني العلمية والصناعية والعبارات المصطلح عليها في الشعر. وقد خبر ابن خلدون ذلك خبر العين، إذ يحكي عن نفسه أنه قال يوما لأبي عبد الله بن الخطيب : "أجد استصعابا عليّ في نظم الشعر متى رُمته مع بصري به وحفظي للجيّد من الكلام من القرآن والحديث وفنونٍ من كلام العرب وإن كان محفوظي قليلا وإنما أتيت والله أعلم من قبل ما حصل في حفظي من الأشعار العلمية والقوانين التأليفية فإني حفظت قصيدتي الشاطبي الكبرى والصغرى في القراءات وتدارست كتابي ابن الحاجب في الفقه والأصول وجُمل الخونجي في المنطق وبعض كتاب التسهيل وكثيرا من قوانين التعليم في المجالس فامتلأ محفوظي من ذلك وخُدش وجه الملَكَة التي

استعددت لها بالمحفوظ الجيّد من القرآن والحديث وكلام العرب تُعاق القريحة عن بُلوغها فنظر إليّ ساعة مُعجبا ثم قال لله أنت وهل يقول هذا إلاّ مثلك" صص 641-642 .

والطريف أن ما كان صحيحا على مستوى الفرد كان صحيحا على مستوى الجماعة. وفعلا، فكذلك كان حال العرب مع القرآن الذي أخرسهم قبل أن يتحول إلى قيمة ثقافية لا تخدش ملكتهم الشعرية. وكما يذكر ابن خلدون، "فإنه إنما كان يتوصل إلى تعليق الشعر [أيام مضر] من كان له قدرة على ذلك بقومه وعصبيته ومكانه في مضر على ما قيل في سبب تسميتها بالمعلّقات ثم انصرف العرب عن ذلك أوّل الإسلام بما شغلهم من أمر الدين والنبوءة والوحي وما أدهشهم من أسلوب القرآن ونظمه فأُخرسوا عن ذلك وسكتوا عن الخوض في النظم والنثر زمانا [...] ثم استقرّ ذلك وأُونس الرُّشد من الملّة ولم يترل الوحي في تحريم الشعر وحظْره وسمعه النبي صلى الله عليه وسلم وأثاب عليه فرجعوا حينئذ إلى ديدنهم منه" ص 643 . فما مقومات هذا الديدن؟

بهذا الخصوص يروي ابن خلدون أيضا أنه سأل يوما الشيخ "الشريف أبا القاسم قاضي غرناطة وكان شيخ هذه الصناعة [...] ما بال العرب الإسلاميين أعلى طبقة في البلاغة من الجاهليين ولم يستنكر ذلك بذوقه فسكت طويلا ثم قال لي والله ما أدري فقلت أعرض عليك شيئا ظهر لي في ذلك ولعلّه السبب فيه وذكرت له هذا الذي كتبت فسكت معجبا ثم قال لي يا فقيه هذا كلام من حقّه أن يُكتب بالذهب وكان بعدها يؤثر محلّي ويُصيخ في مجالس التعليم إلى قولي ويشهد لي بالنباهة في العلوم" صص 642-643. فما مضمون ما كتبه ابن خلدون والذي يستحق أن يُكتب بالذهب؟ إنه كلام سابق مباشرة لهذه الرواية أولى فيه ابن خلدون للبلاغة دورا محددا في تحوير الذائقة الشعرية بما يجعلها تتطابق مع ما نسميه اليوم "اللغة الواصفة" (16). يقول ابن خلدون : "ويظهر لك من هذا الفصل وما تقرّر فيه سرّ آخر وهو إعطاء السبب في أن كلام الإسلاميين من العرب أعلى طبقة في البلاغة وأذواقها من كلام الجاهلية في منثورهم ومنظومهم فإنّا نجد شعر حسّان بن ثابت وعمر بن أبي ربيعة والحطيئة وجرير والفرزدق ونُصيب وغيلان ذي الرّمّة والأحوص وبشّار ثم كلام السلف من العرب في الدولة الأموية وصدرا من الدولة العباسية في خطبهم وترسيلهم ومحاوراتهم للملوك أرفع طبقة في البلاغة من شعر النابغة وعنترة وابن كلثوم وزهير وعلقمة بن عبدة وطرفة بن العبد ومن كلام الجاهلية في منثورهم ومحاوراتهم والطبع السليم والذوق الصحيح شاهدان بذلك للناقد البصير بالبلاغة والسبب في ذلك أن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن والحديث اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثليهما لكونها ولجت في قلوبهم ونشأت على أساليبها نفوسهم فنهضت طباعهم وارتقت

ملكاتهم في البلاغة على ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية ممّن لم يسمع هذه الطبقة ولا نشأ عليها ..." ص 642 فهل معنى ذلك، أن البلاغة التي جاء بها القرآن قد نجحت في إخراج العرب من وضع المشافهة الذي كان يسم علاقتهم باللغة بميسمه؟

الأكيد، في كل الأحوال، هو أنه، بما أن "الشعر موجود بالطبع في أهل كل لسان،" وأن "الغيوب لا تُدرك بصناعة البتّة" ص 125، فقد كان طبيعيا أن لا يستعيد العرب ديدنهم إلا بعد أن سلّموا بمركزية وظيفة النبوة، وبعد أن أدخلوا، على هذا الأساس، البلاغة في الشعر، ولكن على أساس أنها "مطابقة الكلام للمقصود ولمقتضى الحال من الوجود فيه ..." صص 645-646. ومعلوم أنّ العرب، شأنهم شأن الفراعنة، كانت الكلمة بالنسبة إليهم تنهض بوظيفة ميتافيزيقية، ولكن بدلالة الكوسمولوجي لا بالدلالة التي ألصقها بها الإغريق، أي دلالة الأفكار البريئة من الاختلاط بما هو حسي. فالعربي لم يكن يستعمل مجرد كلمات، وذلك لأن نفس خاصية الصوت ونفس نبرة الألفاظ العربية تتضمن بداخلها هي نفسها حيوية ما يقال. ولذا كانت الأصوات مفعمة تماما بالفاعلية. فالمهم عند العربي هو النبرة التعبيرية في علاقتها بجرس معيّن، وهو ما يحدو على القول أنه معهم بقي الصوت معطى حسيا مرتبطا أساسا بالحس الباطن. هكذا يصبح مفهوما أن تكون المشافهة، وأن يكون الاستعمال، محكّ التداول اللغوي. وبالرجوع إلى ابن خلدون، فإنه يصبح بالامكان القول إن الإسلام لم يغيّر منصب المشافهة. وفعلا، فإنّ عامل النطق والبعد الصوتمي للألفاظ ظل محافظا على استقلاله عن كل ما يخص المعاني أو الأفكار. إذ يجزم ابن خلدون أنّ "النطق إنما هو الألفاظ وأمّا المعاني فهي في الضمائر وأيضا فالمعاني موجودة عند كل واحد وفي طوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى فلا يحتاج إلى صناعة وتأليف الكلام للعبارة فما هو المُحتاج للصناعة كما قلناه وهو بمثابة القوالب للمعاني فكما أنّ الأواني التي يُغترف بها الماء من البحر منها آنية الذهب والفضة والصّدَف والزجاج والخزف والماء واحد في نفسه وتختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء كذلك جودة اللغة وبلاغتها في الاستعمال تختلف باختلاف طبقات الكلام في تأليفه باعتبار تطبيقه على المقاصد والمعاني واحدة في نفسها وإنما الجاهل بتأليفه وأساليبه على مقتضى ملكة اللسان إذا حاول العبارة عن مقصوده و لم يحسن بمثابة المُقعد الذي يروم النهوض ولا يستطيعه لفقدان القدرة عليه" ص 639 . ولهذا أيضا نجده يقول موجزا هدف مؤلّفه في شكل نصيحة يتوجّه بها إلى قارئه : "... واترك الأمر الصناعي جملة واخلُص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فُطرت عليه وسرّح نظرك فيه وفرّغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه واضعا لها حيث وضعها أكابر النّظّار قبلك مستعرضا للفتح من الله كما فتح عليهم من

ذهنهم من رحمته وعلّمهم ما لم يكونوا يعلمون فإذا فعلت ذلك أشرقت عليك أنوار الفتح من الله بالظّفر بمطلوبك وحصل الإمام الوسط الذي جعله الله من مقتضيات هذا الفكر ونظره عليه كما قلناه وحينئذ فارجع به إلى قوالب الأدلّة وصورها فافرغه فيها ووفّه حقّه من القانون الصّناعي ثم اكسه صور الألفاظ **وأبرزه إلى عالم الخطاب والمشافهة** وثيق العرى صحيح البنيان. وأمّا إن وقفتَ عند **المناقشة والشّبهة في الأدلّة الصّناعية** وتمحيص صوابها من خطئها وهذه أمور صناعية وضعيّة **تستوي جهاتها المتعدّدة وتتشابه لأجل الوضع والاصطلاح** فلا تتميّز جهة الحقّ منها إذ جهة الحقّ إنما تستبين إذا كانت بالطّبع فيستمرّ ما حصل من الشكّ والارتياب وتُسدل الحُجب على المطلوب وتقعد بالناظر عن تحصيله وهذا شأن الأكثرين من النُّظّار والمتأخّرين سيما من سبقت له عُجمة في لسانه فربطت عن ذهنه ومن حصل له شغب بالقانون المنطقي تعصّب له فاعتقد أنه الذّريعة إلى **إدراك الحق بالطبع** فيقع في الحيرة بين شُبه الأدلّة وشكوكها ولا يكاد يخلص منها والذّريعة إلى إدراك الحق بالطبع إنما هو الفكر الطبيعي كما قلناه إذا جُرّد عن الأوهام وتعرّض النّاظر فيه إلى رحمة الله تعالى وأمّا المنطق فإنما هو واصف لفعل هذا الفكر فيُساوقه في الأكثر فاعتبر ذلك واستمطر رحمة الله تعالى متى أعوزك فهم المسائل تُشرق عليك أنواره **بالإلهام** إلى الصواب والله الهادي إلى رحمته وما العلم إلا من عند الله" ص 592 (التشديد منا).

بعد أن ننتبه إلى نجاح البلاغة القرآنية في جعل العصبية، من حيث كانت الدينامية المحرّكة للقول الشعري، خادمة **للملّة**، فهل نرهق النص الخلدوني حين نقول إن النص يصادر على أن الذكاء لا قدرة له على الفصل بين الجسامة والموضوعية وإن العلامات الصورية، بالتالي، غير قادرة على استيعاب العلامات الحسية دون أن تصيب العالم وقواه بالخصاء. طبعا، ولأن سياق ابن خلدون لم يتورط بعد في سياق سمته الاستيعاب الشامل لظواهر الحياة من طرف الفكر المدجج بالآلات وبالعلامات الصورية من كل صنف، فإن كلام صاحب المقدمة كان عاريا عن بُعد العدول والاستئناف الوارد، مثلا، في كلام هيدغر التالي : "يرتكز مفهوما 'النقل' والمجاز إلى التمايز، كي لا نقول إلى الانفصال، بين الاحساسي وغير الاحساسي بوصفهما حقلين يقوم كل واحد منهما لذاته. ويُعتبر مثل هذا الانفصال بين الاحساسي وغير الاحساسي، المادي وغير المادي خاصة لا تنفك عما نسميه 'ميتافيزيقا'، وهي تطبع الفكر الغربي بطابعه الأساسي. وعندما يعتبر هذا التمايز بين الاحساسي وغير الاحساسي فكرة غير كافية تسقط عن الميتافيزيقا سطوتها المعرفية"(17).

هكذا، إن شئنا استنتاجا يجنب هذا البحث وزر الغفلة عن خصوصية الفسحة التي يمنحها، فإن مباشرة ابن خلدون للعلامات يمكن أن تمّنا بالقدر الكافي لمجرد مساعدتها لنا في ما نحن فيه، فرادى وجماعات، من محاولة لإعادة ترتيب علاقة فعل العيش بفعل التفكير.

---

1- مقدمة ابن خلدون، تأليف العلاّمة عبد الرحمان ابن خلدون، دار الجيل، بيروت، بلا تاريخ، ص 537

2- وفعلا، لا يمكن أن يصدر عن ابن خلدون كلام يكون القصد منه خفض الطبيعي كحال ابن باجة مثلا، عندما يقول: "والفعل البهيمي هو لا من أجل شيء، إلا أنه من تلقائنا. ولذلك إلينا أن نقف متى شئنا، فظاهر أنه إذن إنما يجب أن تحدّد الغايات في الأفعال الإنسانية فقط". ابن باجة، تدبير المتوحد، سراس للنشر، 1994، ص 19 والفرق بين ابن خلدون وبين ابن باجة في هذا الخصوص هو أنّ الأخير ينخرط في المرجعيّة اليونانية الفلسفية أمّا ابن خلدون فلا.

3- ليميّز بين اللغة الموضوع وبين ما وراء اللغة (والذي يترجمه فريق آخر باللغة الواصفة) يكتب بارت ما يلي : "لو كنت حطّابا، وتوصلت إلى تسمية الشجرة التي أقوم بقطعها، فإنني، والحالة هذه، أقول الشجرة، ولا أقول **عنها**، وهذا يعني أنّ لغتي فاعلة ترتبط بموضوعها بشكل متعدّ : فليس بين الشجرة وبيني سوى عملي : أي بيننا فعل acte [...] فالشجرة بالنسبة إليّ ليست صورة، إنما هي مجرد معنى الفعل الذي قمت به. لكن لو لم أكن حطابا فلن أتمكن من قول الشجرة، ولا أستطيع سوى التحدث عنها، ولا تعود لغتي أداة شجرة مفعول فيها، إنها الشجرة المنشودة التي تصبح أداة لغة ولا يعود بيني وبينها سوى علاقة غير متعدية، ولا تعود الشجرة معنى الواقع بوصفه فعلا إنسانيا، بل **صورة تحت التصرف** : في مقابل لغة الحطّاب الواقعية، أقوم بخلق لغة ثانية، أي ما وراء-لغة من خلالها لا أؤثر في الأشياء إنما في أسمائها، والتي هي بالنسبة إلى اللغة الأولى بمثابة الحركة بالنسبة إلى الفعل، وهذه اللغة الثانية ليست كلها أسطورية، لكنها المكان الذي ستستقر فيه الأسطورة، لأن الأسطورة لا تشتغل إلا على موضوعات (أشياء) مرّت سلفا عبر لغة أولى." بارت، الأسطورة في أيامنا، ضمن كتابه أسطوريات، ترجمة د. قاسم المقداد، مركز الإنماء الحضاري – حلب، الطبعة الأولى : 1996 (التشديد من بارت) صص 282-283

4- وردت العبارة في كلام بارت من خلال الصياغة التالية : "على الكاتب أن يكون متربصا عنيدا، عند ملتقى باقي أنواع الخطاب، وفي موقع خسّة بالنسبة لطهارة المذاهب والتيارات." بارت، درس السيميولوجيا، مصدر مذكور، ص 19

5-رولان بارت، البلاغة القديمة، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار الفنك، 1994، ص 115

6- رولان بارت، النقد البنيوي للحكاية، ترجمة أنطوان أبوزيد، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط الأولى، 1988، ص 131

7- نفس المصدر، ص 163

8- هنري ميشونيك، راهن الشعرية، ترجمة عبد الرحيم حزل، الناشر : تواصلات، 1993، ص 17

9- أرسطوطاليس، فنّ الشعر، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة –بيروت، بلا تاريخ، ص 21.

10-يكتب بارت بهذا الخصوص فيقول : "يحاول بلوتارك وهو أفلاطوني المترع، أن يُبطل حكم أفلاطون ضد الشعراء، كيف ذلك؟ بالضبط عن طريق إدماج فن الشعر والبلاغة، فالبلاغة هي السبيل الذي يُتيح فصل الموضوع المُحَاكَى (وهو موضوع غالبا ما يكون مستحقا للملامة) عن الفن الذي يُحاكِي (وهو ما يكون غالبا جديرا بالإعجاب)، ومتى استطعنا قراءة الشعراء استتيقيا، نستطيع قراءتهم أخلاقيا." رولان بارت، البلاغة القديمة، مصدر مذكور، ص 56

11-رولان بارت، النقد البنيوي للحكاية، مصدر مذكور، ص 148

12-"والواقع أن الذوق تحريم للكلام."، رولان بارت، النقد البنيوي للحكاية، مصدر مذكور، ص 37

13-راجع بهذا الخصوص كتاب عبد السلام الشدادي عن ابن خلدون الصادر في شهر أكتوبر الماضي عن دار قاليمار. فبسبب اختلافه عن الفلاسفة بخصوص العلاقة بالغيب، فقد لاحظ الشدادي أن ابن خلدون كان لا يسمّى الفلاسفة بصفتهم تلك إلا للتباين منهم، وأنه يسمّيهم حكماء حين يتفق معهم في مسألة من المسائل. فحسب الشدادي : «Le terme de *hukamâ'* est le plus souvent réservé quand il veut exprimer son accord avec les propos ،employé au sens de ''sages'' ، qu'il applique spécifiquement aux philosophes appartenant à la tradition gréco-arabe، alors que *falâsifa*،rapportés *L'homme et le* ، *Ibn Khaldûn*،est plutôt utilisé dans les situations de désaccord. » Abedesselam Cheddadi p 210، 2006، Gallimard،*théoricien de la civilisation*

14- جبرا ابراهيم جبرا، الحرية والطوفان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، 1979، ص11 جلي أن كلام جبرا يصدر عن موقف يقول بألوية الدقة على التعبير، وبالتالي ينتقل **من شعرية الجملة إلى شعرية النص**، وهو ما دعاه مباشرة قبل كلامه هذا إلى أن يجزم أنه "في الشعر العربي كانت الذروة مجهولة –وما زالت كذلك حتى في الشعر المعاصر، إلا في ما ندر **[...]** ففي القصيدة العربية، يلي البيت الآخر في أكثر الأحيان حسبما اتفق، وفي استطاعة المرء أن يقدّم ويؤخر في الأبيات أو يحذف بعضها دون أن يؤثّر على المعنى –أو على الغرض الذي ترمي إليه القصيدة- وذلك لأن القصيدة العربية لا تُبنى على 'الوحدة الموضوعية' بل على 'روعة المعاني' ذات القافية الواحدة." والواقع أن الحديث عن الشعر يختلف قبل ظهور الإسلام عنه بعد ظهوره، وسيأتي ذكرنا لرأي ابن خلدون في هذا الخصوص ولكننا لن نتعرض لرأينا الشخصي الذي يستمد منطلقه من الوقوف عند أمية العرب قبل الإسلام. بهذا الخصوص راجع : محمد عابد الجابري، إضاءات وشهادات، سلسلة كتب صغيرة شهرية من 'ملفات الذاكرة'، الكتاب الثالث والخمسون، الطبعة الأولى : يوليو 2006، ص 26.

15-كتب القرطاجني ناقدا شعراء المشرق المتأخرين فجزم أنه "لم يوجد فيهم على طول هذه المدة من نحا نحو الفحول ولا من ذهب مذاهبهم في تأصيل الكلام وإحكام وضعه وانتقاء مواده التي يجب نحته منها. فخرجوا بذلك عن مهيع الشّعر ودخلوا في **محض التكلّم**." أبو الحسن حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الاسلامي، الطبعة الثالثة، بيروت 1986، ص 10. على هذا النحو يلتحق هؤلاء الشعراء بأهل اليونان الذين "يختلقون أشياء يبنون عليها تخاييلهم الشعرية ويجعلونها جهات لأقوالهم، ويجعلون تلك الأشياء التي لم تقع في الوجود كالأمثلة لما وقع فيه، ويبنون على ذلك قصصا مخترعا نحو ما تحدّث به العجائز الصبيان في أسمارهم من الأمور التي يمتنع وقوع مثلها."، نفس المصدر، ص 217.

16-"اللغة الواصفة (الخطاب حول الخطاب)." رولان بارت، البلاغة القديمة، ت عبد الكبير الشرقاوي، الفنك، 1994، ص 32

17- مارتن هيدغر، مبدأ العلة، ترجمة د. نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991، ص 55. لنذكر، بخصوص هيدغر، يمكن أن نذكّر بمراجعته لعلاقة الفلسفة بالشعر على قاعدة استحضار علاقاتهما المشتركة والمتباينة مع اللسان. ومما كتب في هذا الشأن يمكن ذكر ما يلي : "إنه لا يسعنا إلا العودة إلى هذا الوجود اليوناني للسان لاستعادته بكل بساطة. ولكن، مقابل ذلك، علينا بالشروع بحوار مع التجربة اليونانية للكلام بوصفه لوغوس. لماذا؟ لأنه بدون تأمل كاف في اللسان، لا يمكننا أبدا في الحقيقة أن نعرف ما هي الفلسفة بوصفها توافقا، ما هي الفلسفة بوصفها النمط المتميّز من القول. ولكن، لأن الشعر الآن، إذا ما قارناه مع الفكر، يضع نفسه في خدمة اللسان بشكل مختلف تماما، وليس أقل امتيازا، فإن حديثنا الذي يتأمل في الفلسفة مسوق بالضرورة إلى تحديد موقع العلاقة بين الفكر Pensée والشعر. بين الاثنين، الفكر والشعر، تسود قرابة معتكفة بشكل عميق، لأن كلاهما يهبان نفسيهما لخدمة اللسان ويجودان بنفسيهما من أجله. ومع ذلك في الوقت ذاته تبقى بين الاثنين هوة عميقة لأنهما يقفان على القمم الأكثر انفصالا." مارتان هيدغر، ما هي الفلسفة؟، ضمن الفلسفة في مواجهة العلم، ترجمة د. فاطمة الجيّوشي، دمشق، وزارة الثقافة، 1998، صص 48-49