

قراءة مقدمة النسيب في النقد العربي الحديث إكراهات الإسقاط وأعطاب التأويل

أ.د. عمر زفاوي

قسم اللغة والأدب العربي

جامعة العربي التبسي، تبسة - الجزائر

ملخص:

Abstract:

The present research questions the base-lines of the Arab critics reading in the modern age of the idyllic introduction of the pre-Islamic poem, depending on the hermeneutics that was depicted as a mechanism of criticising the critics. Yet, it shows the dominance of the projected reading and the excessive hermeneutic over the two readings of Azeddine Ismail and Yousef Elyousef.

Before so doing, the projected reading in interpreting the German Orientalist and Existentialist Walter Brown, it disclosed how the modern Arab critic readings were influenced by his interpretation and yet fell in the same thing.

Key words: Idyllic introduction; The pre-Islamic epoch poem; Hermeneutic mechanism; Modern Arab criticism; Walter Brown

تسائل هذه الدراسة منطلقات قراءة النقاد العرب في العصر الحديث لمقدمة النسيب في القصيدة الجاهلية، وذلك باعتماد التأويلية بوصفها آلية من آليات نقد النقد، فتبين غلبة القراءة الإسقاطية والتأويل المفرط على قراءتي (عز الدين إسماعيل) و(يوسف اليوسف).

وقبل أن تحقق ذلك كشفت القراءة الإسقاطية في تفسير المستشرق الألماني (فالتر براونه - Walter Browne) الوجودي، وكيف تأثرت قراءات النقد العربي الحديث بذلك التفسير الاستشراقي ووقعت فيما وقع فيه.

الكلمات المفتاحية: مقدمة النسيب؛ القصيدة الجاهلية؛ التأويلية؛ النقد العربي الحديث؛ فالتر براونه.

01- "فالتر براونه" والتفسير الوجودي للطلل؛

إكراهات الإسقاط وأعطاب التأويل

في مقالته "الوجودية في الجاهلية" (***) قدّم "فالتر براونه" تفسيره الوجودي لمقدمة النسيب في القصيدة الجاهلية، وفيه انطلق من أهمية القرب المكاني في التحليل لينقض تفسير "ابن قتيبة"، فصاحب "الشعر والشعراء" رجل يعيش بعيدا عن البادية، وبما فعله يكون قد عكس صورة مجتمعه المتحضّر على المجتمع القديم، فمقدمة النسيب كما يرى "براونه": «غاية وليست وسيلة، وأنته ليس هناك ما يجعل الشاعر مهموما بالإصغاء إليه، وملتمسا إلى ذلك السبيل، وذلك لأنّ المجتمع الذي حوله مهيمًا أساسا لما يقول (...)، فالذي كان يعني الشاعر القديم هو اختبار "القضاء والفتناء والتناهي" (1). وقد وجد "براونه" في مقدمة معلّقة "عبيد بن الأبرص" ما يدعم تفسيره الوجودي للطلل، فتساءل قائلا: هل هذه الأبيات لشاعر قديم؟ أم لأحد الشعراء الوجوديين في وقتنا هذا؟ أما نعرف صوت هذه الصرخة في الشعر العصري حقيقة؟ (2).

والإثبات ما انتهى إليه اقترب من المطلع الطللي لمعلقة "عبيد بن الأبرص"، ومطالع طلليّة أخرى للمرقش الأصغر ليبدّل من خلال لغتها على: «الحنين المتواصل الذي يحرك تصوّر الإنساني القديم نحو تحقيق الذات عبر وسائط أهمّها؛ (المحبوبة)، وما يندرج في فضائها، [المتسم] بتوتّر دائم بين عناصر متعارضة أبرزها قوى الموت/ قوى الحياة، المتعة/الألم-الخصب/ الجذب، الفتناء/ الخلود» (3).

يحمل عنوان محاضرة أو مقالة "براونه" -بالإضافة إلى منحه تحديث النص الشعري العربي القديم- همّ تأصيل المذهب الوجودي في التراث الشعري الجاهلي،

تنحو هذه الدراسة -على غير العادة- بعيدا عن منطق المؤامرة الذي يحضر في كلّ تفسير لحالة الوهن الحضاري، لتبرئ (*) ساحة الاستشراق الألماني من تبعات وقوف المنجز النقدي العربي المعاصر على أرض متشققة -كما يقول إلياس خوري في "الذاكرة المفقودة"- وتميل في الوقت نفسه إلى تحديد المسؤوليات وتوزيع الأدوار في ما آل إليه التفكير النقدي الأدبي العربي المعاصر من أزمة، فمن خلال الاطلاع المتعمّق على عدد كبير من مقاربات النقاد العرب للمقدمة الطلليّة وقفنا على حقيقة مؤدّاه؛ اكتفاء أصحاب تلك المقاربات بكشف فعل الإسقاط دون تقديم تفسير لذلك.

ومن أجل ذلك تستدرك هذه الورقة ما فات تلك المقاربات؛ بمحاولة تقديم تفسير لغلبة منطق الإسقاط على التأويل الممكن، وتعود تلك الغلبة من وجهة نظرنا إلى إفادة عدد من النقاد العرب من التفسير الوجودي للمستشرق الألماني "فالتر براونه"، ولأنّ ذلك التفسير مُتَوَرِّطٌ في فعل الإسقاط -من خلال سحبه الطلل/ النص من حدود سياقه التاريخي والزماني إلى سياق القارئ أو بالأحرى إلى سياق حاضره الأوروبي في تلك الفترة- فقد لحق كلّ محاولة إفادة أو تمثّل للرؤية الثاوية خلف الآليات الإجرائيّة شيء من ذلك.

فالغرض من العودة إلى تفسير "ف. براونه" الوجودي للطلل ليس اجترار ما قدّم لرؤيته من عرض وشرح، وما وجّه إليه من نقد، وإنما الغاية من ذلك بيان علاقة تفسيره الوجودي بما تلاه من رؤى نقدية في النقد الأدبي العربي الحديث. فمن وجهة نظرنا تتلخص أزمة محاولات تفسير النقاد العرب للطلل في تمثّلهم نموذجاً تفسيرياً محكوما برؤى قبليّة جعلت النص/ الطلل يدلّ على الكفاية المرجعيّة والإجرائيّة للرؤية القبليّة.

لقصائدهم ذلك أن إيمانهم بالإسلام قد حلّ لهم تلك المشكلة الوجودية التي كانت تشغل الجاهليين وتحيرهم، وفي هذا الرأي الذي ذهب إليه "براون" منطلق تعميم يؤكد المنحى الإسقاطي لتفسيره، فمقدمة النسيب لم تنحسر بمجئ الإسلام، وإنما أفرغت من محمولها المعرفي الجاهلي لتحمل محمولا معرفيا جديدا أوجده الدين الجديد.

ففي دراسة قمينة بالاهتمام قارب أستاذنا الدكتور "عبد القادر دامخي" قصيدة (معركة بدر) أكد فيها أنّ "حسن بن ثابت": «قدم لنا في نهاية قصيدته صورة ظلّية تحمل المعرفة الكاملة لعلاقة الحياة بالموت هي بديل لتلك المقدمة الطلّية في المعرفة الجاهلية. وكأنّ "حسانا" بهذه الصورة يكشف عن معنى جديد للطلّ في المعرفة الإسلامية، يتحدّد هذا المعنى في انزياح الطلّ من مقدمة القصيدة إلى خاتمتها، لأنّ الطلّ قد تحوّل من تساؤل وتذكّر إلى عبرة وتذكرة تكون نهاية وخاتمة للحدث. فكما قذفت رؤوس الشّرك في القلب، قذف حسان بالصورة الطلّية إلى نهاية قصيدته»⁽⁵⁾. ومن الواضح- والحال هذه- أنّ (فالتر براونه) لم يستقرئ الشعر العربي في صدر الإسلام، ولو فعل لوجد أنّ في شعر (حسان بن ثابت) أيضا ما يدلّ على تغير عميق في مكونات اللوحة الطلّية من صورتها الجاهلية؛ (الأثافي السّفع، معرّس مرّج، نؤي لم يتلّم) إلى صورتها الإسلامية؛ (دار حرمة، منبر الهادي، ربع له في مصلى ومسجد، قبر الرسول...).

هكذا يبدو تفسير "براون" لمقدمة النسيب وكأنّه ملتبس مع ذاته أكثر ممّا هو معنيّ بموضوعه، أنتج الطلّ/ النّص طبقا لمقاييسه، وركب له صورة معيّنة توافق المرجعيات التي صدر عنها، فاختر

فاختيار مصطلح "الوجودية L'existentialisme" بدل مصطلح "التفكير الوجودي" ورّط تفسيره منذ الوهلة الأولى في القراءة الإسقاطية (***)، فمصطلح "الوجودية" بوجود اللاحقة (ية-Isme) يشير إلى موقف فلسفي يلخص موقف فريق من الفلاسفة المعاصرين إزاء ما انتهت إليه وعود العقل الأداتي بتحقيق سعادة الإنسان، فقد انقلبت النتائج ضداً على المقدمات بقيام الحربين العالميتين وانفجار القنبلة النووية في اليابان.

ومثلما لا نقبل من نقادنا العرب وأد التّراث باسم التّحديث لا نقبل أن يشمل تفسير "براون" بكليته التراث الشعري العربي، ويعيد إنتاجه بما يجعله يندرج في سياق ثقافة المركز، فالرغبة الملحة في تحديث التراث العربي، والقبض على رؤية الإنسان الجاهلي للعالم «لا [تكون] بمجرد إعطاء تسميات عصريّة، وادّعاء أنّها المشكلة نفسها التي يبحثها الفلاسفة المعاصرون، بل يكون بالتعمّق فيها داخل إطارها الزّمني والمكاني والبيئي»⁽⁴⁾.

ولو اختار "براون" لمقالته عنوان: (التفكير الوجودي في الجاهلية)، وذلك قياسا على قول "المسدي" (التفكير اللساني في الحضارة العربية)، و"حمادي صمود" (التفكير البلاغي عند العرب)، و(التفكير الأدبي عند العرب) لعلي عيسى العاكوب، و(التفكير اللغوي والدلالي عند علماء العرب المتقدّمين) لحمدان حسين محمد، و(أهمية الرّبط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث) لحسام الهندساوي لتجنّب منطق الإسقاط على مستوى الاصطلاح.

لقد دلّل "ف. براونه" على رؤيته الوجودية في تفسير مقدمة النسيب في القصيدة الجاهلية بانحسار النسيب في افتتاح شعراء العصر الإسلامي

الوجودية وإثبات جميع ما يوافقها ويعضدها، وهذا ما وضع تفسيره في عمق إشكالية العلاقة بين الذات والموضوع في العملية النقدية: «فالقارئ» المستشرق للمبدع الشعري العربي ليس جزءا من الموضوع. فهو لا ينتمي إلى المجموعة التأويلية الثقافية العربية الإسلامية، ولا يحمل ذاكرة الخطاب ولا يشترك مع المجموعة الثقافية في مشاعية جامعته.⁽⁹⁾

02- "براونه" و"عز الدين إسماعيل" و"يوسف اليوسف": مركزية السياق وهامشية النص

تكاد تتفق الدراسات التي عرضت لدراسة د. عز الدين إسماعيل؛ (النسب في مقدمة القصيدة الجاهلية في ضوء التفسير النفسي) على تأثرها الواضح بمحاضرة "فالتر براونه"؛ (الوجودية في الجاهلية)، وقد اختلف وصف ذلك التأثير من باحث إلى آخر؛ فعبد بدوي و"حسين مسكين" يؤكدان أن تلك الدراسة لم تتعد كثيرا عما قدّمه "براونه"⁽¹⁰⁾، وقال "عاطف أحمد علي الدرابسة" بالتشابه الكبير⁽¹¹⁾ بينهما، ووافق "محمد بلوحي" رأي "يوسف اليوسف" وآخرين فوصفها بأنها محاكاة كبرى لمحاضرة "براونه"⁽¹²⁾. ويبدو أن تلك المواقف في مجموعها موجّهة بما أورده "حسين عطوان" في كتابه "مقدمة القصيدة العربية في العصر الجاهلي" الذي وصف الدراسة بأنها نسخ لأراء "براونه"

ووسط ذلك كلّه تفرّدت دراسة "سعد كتموني" الطلّل في النص العربي، دراسة في الظاهرة الطللية مظهرا للرؤية العربية بأنها الوحيدة التي أشارت إلى منطق الإسقاط الذي لحق دراسة د. عز الدين إسماعيل، فهي والقول للباحث: «تدعو بشكل مباشر إلى البحث في مقدمة الشعر الجاهلي غير أنّها صدرت مثل سابقها عن موقف مسبق جعل منها مقالة معيارية تبحث في الشعر الجاهلي عمّا يؤيد

النصوص التي اعتمدها "براونه" لإثبات رؤيته الوجودية في تفسير مقدمة النسب في القصيدة الجاهلية يعكس موقفا مسبقا في التعامل مع الظاهرة المدروسة يحاول أن «ينطق هذا العصر بما نريده نحن، وأن يخرج بنتائج يستبعد كثيرا أن تؤدّي إليها المقدمات في العصر الجاهلي، فهل كانت البيئة العربية الواضحة الساذجة مهتأة لأن تضطرب في أعماقها كل هذه الأفكار الوجودية الحديثة؟»⁽⁶⁾.

ترفض الظاهرة الأدبية بسبب مرونتها الاستقرائية التامة، وتفرض على الباحث فيما تجنّب منطق التعميم، «فلا يكفي الاستشهاد بأبيات لـ"عبيد بن الأبرص" أو "المرقش" الأصغر" للتدليل على صحّة ما ذهب إليه، فالانطلاق من الموقف القبلي إلى الظاهرة يضعف الحجّة، ويقلّل من إمكانية اعتمادها مرجعا للدرس.»⁽⁷⁾

فعندما نعثر على أقوال لبعض المستشرقين^(*****) تلخص صعوبة إدراك حقيقة البيئة التي تولّد عنها الشعر العربي، والجاهلي بخاصة، وتجمع على سوء الفهم الناشئ عند الأوروبيين من عدم معرفتهم لطبيعة تلك البيئة المتبدية نتساءل عن حقيقة معرفة "براونه" لبيئة مقدمة النسب، فلو سلّمنا بما أورده "براونه" من حجّة لنقض رأي "ابن قتيبة" كونه يتحدث عن البيئة التي احتضنت القصيدة الجاهلية من خارجها فإنّ "براونه" أيضا يتحدث من خارج الثقافة العربية، والجاهلية منها بخاصة، فتفسيره: «وإن انطوى على منهجية وفوائد، فهو إنّما يتناول موضوع شغله من خارجه، إنّه يفكر فيه، ولكن ليس بواسطته، ولا من داخله.»⁽⁸⁾

لقد ارتهنت قراءة "براونه" إلى آلية الإسقاط فقلّصت حركة النص الشعري /مقدمة النسب في عملية نفي وإثبات، نفي كل ما لا يتناسب مع الرؤية

العقيدة التي سيطرت على الإطار في مستوياته الفكرية والاجتماعية السياسية المختلفة»⁽¹⁵⁾ عن وعي نقدي ودراية منهجية، ولكننا نلاحظ غياب الوعي والدراية حين يتصدى لتعليل ظاهرة التسيب في القصيدة الجاهلية؟

إنّ للسيكولوجيا الفرويدية - التي اعتمدها د. عز الدين إسماعيل رؤية في تفسير مقدّمة التسيب في القصيدة الجاهلية - أصولها المعرفية المغايرة للسياق الحضاري المولّد لتلك المقدّمة. فالسيكولوجيا الفرويدية وليدة فلسفة الشك التي نقضت تصوّر فلاسفة العقل للحياة النفسية على أنّها شعور أو وعي خالص. فقد وجّه "سيغموند فرويد" ثالث^(*****) إذلال للنفس الإنسانية عندما نزع عنها «كلّ ادّعاءات التماسك والوعي، وألقى بها مجرد ذات مبعثرة ومشتتة، ليس لها من مرتكز أو قانون غير تعاقب مفاعيل وتأثيرات قوى اللاشعور المختزنة منذ أعماق الطفولة»⁽¹⁶⁾.

وبإدراك حقيقة الاختلاف بين السياق الحضاري المولّد للنصّ / مقدّمة التسيب والأصول المعرفية التي يختزنها التفسير النفسي أو السيكولوجيا الفرويدية تتكشّف المنطلقات القبلية لدراسة د. عزّ الدين إسماعيل المسوّغة لعقائدية أو أيديولوجيا التوجّه والنقل إلى/ عن الحدائث النقدية الغربية. إنّ الحدائث العربية كما قال إلياس الخوري: «هي محاولة بحث عن شرعية المستقبل بعد أن فقد الماضي شرعيته التاريخية في عالم توخّده الرأسمالية الغربية بالقوّة، وبهيمن عليه الغرب، وتنفي فيه الأطراف إلى الذاكرة التاريخية، حيث لا تستعاد إلاّ بوصفها فلكورا أو دليلا على تفوق الغرب، وقدرته على نفي الآخرين وإبادتهم»⁽¹⁷⁾.

فكرتها الأساسية أو موقفها القبلي من هذا الشّعر»⁽¹³⁾، ورغم ذلك كلّ لم تقدّم هذه الدّراسة تفسيرا لذلك.

وسواء أسلمنا بهذه المواقف أم برأي من رأي أنّه عمق رؤية "براونه" الوجودية وأضاف إليها^(*****) فإنّ الدّي لا مجال لإنكاره هو صدور النتائج التي انتهت إليها محاضرة "براونه" ومقالة "عزّ الدين إسماعيل" عن مقدّمات واحدة، فليس نقض تفسير "ابن قتيبة" هو الأمر الوحيد الدّي تلتقي من خلاله المحاضرة والمقالة بل إنّ التّدليل على انحسار مقدّمة التسيب بمجيء الإسلام يبدو واحدا، فكما أكّد "براونه" أنّ ذلك عائد إلى أنّ الإسلام قد حلّ تلك المشكلة الوجودية ذهب "عزّ الدين إسماعيل" إلى تعليل ذلك بغياب نظرية واضحة تشيع في نفس الإنسان الجاهلي شيئا من الرّاحة والطمأنينة كما حدث بعد ظهور الإسلام.

وبدافع من الحماسة للسيكولوجيا الفرويدية - باعتبارها الموضة النقدية الرّائعة حينذاك - قارب د. عزّ الدين إسماعيل مقدّمة التسيب، وفي تلك المقاربة أكّد: «أنّ كثيرين من شعراء الجاهلية قد استهلّوا قصائدهم بهذا التسيب، ولكنهم لم يصنعوا ذلك فيما يبدو بدافع المحاكاة والتقليد أو الالتزام بالتقاليد، كما صنع الشعراء في عهد الدّولة الإسلامية، وإنّما هم قد صدروا في نسيبهم عن مشاعر صادقة كامنة في نفوسهم تمثّل نوعا من القلق الوجودي الدّي يبدو طبيعيا في عصر كالعصر الجاهلي»⁽¹⁴⁾.

يكشف حديث د. عزّ الدين إسماعيل عن السّياق الدّي يفترض أن يقرأ في ظلّه شعر "أحمد شوقي" عندما يشدّد على: «ضرورة دراسته في ضوء الإطار الحضاري الدّي عاش فيه، (...)[وفي] ضوء

تشكلها من لحظات ثلاثة؛ (القمع الجنسي والاندثار الحضاري وقحل الطبيعة) يقوم بينها تجادل تمثلي يذوب ويصهر كل واحدة في الأخرى فيفضي إلى اندغامها جميعا في تركيبة كلية البنية، يعسر فرز أقانيمها الثلاثة كلاً على حدة، فكل عنصر من عناصر الطللية نزاع إلى الاكتمال بالعنصرين الآخرين.⁽²¹⁾

وبما وظّفه "يوسف اليوسف" من رؤية منهجية يكون قد عزل الشاعر الجاهلي عن بيئته المتبدية لتتصارع في نفسه تناقضات الحداثة وما بعدها، فما أسست له مدرسة فرانكفورت من فكر نقدي عند "هربرت ماركيز" وغيره من أقطاب المدرسة يندرج في إطار تعديل مسار الحداثة الغربية باعتبارها مشروعاً لم يكتمل، ف"هربرت ماركيز" من أوائل من نقدوا التحليل الفرويدي للنفس البشرية في كتابه "إيروس والحضارة"، فالحضارة من المنظور الفرويدي مبنية على الإخضاع المستمر للغرائز الإنسانية.

وحتى يقضي "ماركيز" على التشاؤم الفرويدي تجاه عجز الحضارة عن تخفيف آلام الفرد المكبوت حاول صياغة نظرية لحضارة غير قمعية، ومع ما في هذه أفكاره النظرية من «رؤى اجتماعية وفلسفية قيّمة، غير أنّها تعبير عن أفكار طوباوية، وفتازيا بورجوازية. فماركوزه لا يبحث في السياسة، وإنّما هو منظرٌ ثوري لا يريد أن يبني "الثورة" على اليأس، مثل فرويد، لأنّه قبل شيء "مثقّف محروم" حوّل يأسه الشخصي إلى نظرية راديكالية، وهي تركيب من الفرويدية والهيغلية والماركسية التقليدية التي شكّلت بالنسبة له، المرتقى النظري الأكثر تقدماً وتفاؤلاً.⁽²²⁾

ويكاد يخامر القارئ لما أورده "يوسف اليوسف" من نقد لرؤية "براونه"، ودراسة "عزّ الدين

وقد مثل الاعتماد على السياق إحدى المقدمات اليقينية التي انطلق منها كلّ من "براونه" و"عزّ الدين إسماعيل"، ففي أحايين كثيرة يستدعي النص للتدليل على تأويلات السياق، لقد وقف عزّ الدين إسماعيل -كما يرى "إبراهيم عبد الرحمن محمد" - «في تأييد تفسيره النفسي عند مختارات من المقدمات الغزلية في الشعر الجاهلي، أخذ يحلّلها ويوجّه معانيها توجّهاً نفسياً».⁽¹⁸⁾

وليس ذلك مقصوداً على النص الشعري فقط، فالناظر في عملية نقض تفسير "ابن قتيبة" يلحظ التأثير الكبير للسياق في ذلك، وهي تأثير بلغ حدّ مركزه السياق واستبعاد النص النقدي، «فقد تشبّث حركة التفسير المعاصر للشعر العربي القديم بالمعاني المستخلصة من الأخباريين والرّواة، وقد تروغ إلى معانٍ مستعارة من مناهج التحليل السيكلوجي ومصادراته القبلية، ولا مصادرة على اختلاف الرؤى وتعدّد مناهج القراءة وتنوّع مسالك التفسير بشرط أن يفضي إليها النص دونما قسر أو تكلف، ويبدو أن الاختلافات التفسيرية لا ترجع إلى النص ذاته بقدر ما ترجع إلى السياق».⁽¹⁹⁾

وكون دراسة د. عزّ الدين إسماعيل محاكاة كبرى فهي تفترض وجود أصل تحاكيه، فهو ما يمنح ما ينسج على منواله أو ما يحاكيه الأصالة والتفرد، وبنقض ذلك الأصل/ التراث النقدي/ تفسير "ابن قتيبة" واستعارة (السيكلوجيا الفرويدية) انتهت حركة الفكر النقدي العربي المعاصر إلى الدوران في حلقة مفرغة: «من تبين لتيار ولمنهج ثمّ التخلي عنه لمصلحة تيار معاكس، ثم العودة إلى الأوّل، ثم قفزة إلى تيارات أخرى، وهكذا دواليك».⁽²⁰⁾

وباعتماد إستراتيجية التركيب بين التحليل النفسي والفكر الماركسي قارب "يوسف اليوسف" مقدّمة النسيب في القصيدة الجاهلية، وخلص إلى

إلى أصول تراثية، فكما يجتهد التراثيون: «في البحث عن التّطابق بين التراث النقدي والنقد الغربي (...) يركب الحدائون المنطق نفسه (...) ليجعلوا المناهج النقدية مشروعاً ومستساغة (...)، ولقد أدّى هذا الضّرب من القراءة إلى نزعة اختزالية أضرت بالتراث النقدي، وأضرت أكثر بالنقد العربي الحديث تحت طائلة التّمزق المعرفي والإيديولوجي الذي يجعل وجوده قاب قوسين أو أدنى»⁽²⁶⁾.

وفي ذلك لعمري إجحاف وموطن الدّاء، ذلك أنّ حبنا للتراث لا يبلغ حدّ وأده تحت شعار تحديثه، وإنّما يتحقق بإعادة قراءته في إطار مشروطيته التاريخية، وإعمال العقل النقدي الواعي بشروط الاستنبات وسياقات التلقي. ومن أجل هذه تطلب هذه الورقة ثنائية (البقاء، الفناء) من آلية مفسّرة للطلل/ النّص في التفكير النقدي الأدبي العربي الحديث إلى آلية تعيد ترتيب علاقة الطلّ/ النصّ بمناهج التّحليل وإستراتيجيات القراءة، وتساؤل بالتّحديد تصوّرهم الجاهز عن قدرة مختلف مناهج التّحليل وإستراتيجيات القراءة على بعث الحياة في النصوص المنقودة.

ينافح النقاد العرب المعاصرون عن حتمية قراءة التراث بعامة، والتراث الشعري بخاصة بأحدث منجزات الفكر النقدي بدعوى حاجة التراث لأليات قراءة تبعث فيه الحياة، والحقيقة التي لا ينكرها أقطاب الحدائنة في الوطن العربي أنّ الفكر النقدي الحدائي يظلّ في حاجة ماسّة للتراث الشعري/مقدّمة التّسيب حتّى تخلق فضاء تداولياً خارج بينات غرسها الأولى.

فكما قاوم "الطلّ" عوامل الفناء من (رياح وأمطار) بصمود النّوي لعوادي الدّهر وبقاء الأثافي كرمز للصّلاية قاوم أيضا -باعتباره سنّة شعريّة-

إسماعيل" إحساس برغبته في إعادة وصل تفسيره لمقدّمة التّسيب في القصيدة الجاهليّة بالأصل/ التراث النقدي. غير أنّ المطّلع على مضمون تفسيره سرعان ما يدرك: «عدم قدرة العقل العربي على التّخلّص النهائي من إسهام الخضوع لضروب محدّدة من الفكر، ومن ثمة إسهامه المتواصل في تدعيم مسار تكوّن المخيال الغربي ذاته الذي استطاع -من خلال توفيره لكتّاب وباحثين من داخل الفكر العربي المعاصر- أن يرسّخ إستراتيجيته في إنتاج الغير موضوعاً وهدفاً ووسيلة»⁽²³⁾.

وعلى الرغم من إنكار "يوسف اليوسف" لرؤية "فالتر براونه" الوجودية في تفسير مقدّمة التّسيب في القصيدة الجاهليّة، «فكرة المصير التي ركّزت عليها قراءة "فالتر براونه" في مقاربتها للطلّية الجاهليّة والقائمة على الفلسفة الوجودية في جوهرها هي التي جعلتها قراءة تنزع منزعا ميتافيزيقيا مهملة الأسس الواقعية التي كانت بمثابة الرّحم الذي تكوّنت فيه الطلّية في بعدها التّفسي والحضاري»⁽²⁴⁾، إلّا أنّ ما يجمعه بـ "براونه" أكثر ممّا يفرّقه، فإن كانا قد حاولا: «تجاوز الطّرح الذي قدّمه "ابن قتيبة" فإنّهما أسقطا جملة مفاهيم مرتبطة أساسا بحقول ومعارف بعيدة وليدة إبداعات، وفلسفات غريبة حديثة لها مجالها الخاص، ومميّزاتها الفكرية المرتبطة بتصوّر مختلف عن عالم الشّعرعامة، والشّعراجاهلي خاصة»⁽²⁵⁾.

03- مقدّمة التّسيب والفكر النقدي العربي المعاصر:

بقاء النّص وفناء المنهج

وهكذا تظلّ العودة إلى قراءة التراث مشروطة بتجنّب العقل الإسقاطي والحماسة المفرطة التي وقع فيها بعض الدارسين العرب المعاصرين بإرجاعهم المنجز النقدي الغربي الحديث

المتغيّر الحضاري الإسلامي-(بخلاف ما رأى "براونه" و"عزّ الدين إسماعيل)- ها هو اليوم يقاوم تعدّد رؤى التفسير ومناهج القراءة. لقد بلغ هذا الأمر شأوا صار معه الطلل/ النص مصدر الشرعية المفقودة لكلّ منهج تحليل جديد أو إستراتيجية قراءة وافدة إلى الفضاء النقدي العربي.

ومن هنا ننتهي في خاتمة هذه الدّراسة إلى استخلاص النتائج الآتية:

- تورّط تفسيري "عزّ الدين إسماعيل" و"يوسف اليوسف" في القراءة الإسقاطيّة بسبب محاولة تمثّلها لنموذج استشراقي (تفسير "براونه" الوجودي) منطلق من رؤى قبلية ومسلمات قبلية. وعضو التعامل مع طرح "براونه" بروح نقدية ووعي نقدي عميق سارع أولئك النقاد إلى جعل ذلك التفسير قبليّة ووجهة ومقصدا، وقد كان حريّا بهم تطوير الملاحظات التفسيريّة في محاولة تفسير ابن قتيبة لبنية الطلل في القصيدة الجاهليّة بدل التّسليم بهدم التفسير الوجودي لتلك الملاحظات ممّا عمّق القطيعة مع التراث النقدي العربي وكوّن ثقافة الامتثال للآخر/ الأوروبي ومنجزه النقدي.

- عزل النصّ الشعري/ مقدّمة النسيب عن بعده الزماني والمكاني اللذان يفصلان بينه وبين القارئ، ومركزة السياق دون إدراك مشروطيّة كل منتج ثقافي التي تختلف من عصر إلى عصر، ومن مكان إلى مكان، ومن لغة إلى لغة، ومن ثقافة إلى ثقافة... الخ. فمن الصعب كما يقول الأستاذ "محمد محمود شاكر": "أن يصبح المستشرق الناشئ في لسان أمّته، وتعليم بلاده، والمغروس في آدابها وثقافتها، خبيرا بلغة غريبة عنه، خبرة تمكّنه من تدّوقها بصورة تتيح له البحث فيها."

الهوامش والإحالات:

(*)- التبرئة لا تتعدّى علاقة الاستشراق الألماني بالتفكير النقدي الأدبي العربي الحديث والمعاصر، أمّا فيما يتعلّق بعلاقته بالفكر العربي الحديث والمعاصر فإدوارد سعيد لم يبرئ ساحتها، فقد تعامل مع مراسلات "ماركس وانجلز" باعتبارها نصوصا استشراقية، وهو ما يسري أيضا على ما كتبه "ماركس" عن الجزائر، وعن نمط الإنتاج الآسيوي. وهذا بخلاف ما يراه "صبري حافظ" في كتابه "أفق الخطاب النقدي" حيث يبرئ الاستشراق الألماني من نوازعه الاستعماريّة.

(**) - فالتر براونه: «الوجودية في الجاهليّة»، مجلة المعرفة السورية، ع4، (س2)، يونيو/ حزيران 1963.

(1) - فالتر براونه: «الوجودية في الجاهليّة»، مجلة المعرفة السورية، ص 159.

(2) - المصدر نفسه، ص 159.

(3) - حسين مسكين، الخطاب الشعري الجاهلي، رؤية جديدة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص 30 - 31.

(4) - محمد عبد العزيز المواقفي، قضايا وشعراء من العصر الجاهلي، ص 100.

(***) - يحدّد عبدالله إبراهيم مفهوم القراءة الإسقاطيّة في كتابه "الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة"، ص 15، بكونها قراءة «تسعى لتمير أهداف والدّود عنها من خلال إنتاج لموضوعاتها بطريقة توافق فيها الأفق العام لمقاصدها».

(****) - ويمكن العودة للقصيدة في ديوان حسان بن ثابت حيث يفتتحها بقوله:

عرفت ديار زينب بالكثيب

كخطّ الوحي في الورق القشيب

تعاورها الرياح وكلّ جون

من الوسيّ منمهر سكوب

- فأمسى رسمها خلقا وأمست
يبابا بعد ساكنها الحبيب
فدع عنك التذكري كل يوم
ورد حرازة الصدر الكتيب
ويختمها بقوله:
يناديهم رسول الله لما
قذفناهم كباكب في القلب
ألم تجدو حديثي كان حقًا
وأمر الله يأخذ بالقلوب
فما نطقوا، ولو نطقوا لقالوا
صدقت وكنت ذا رأي مصيب
(5)- عبد القادر دامخي: «دلالة الطلل في المعرفة الإسلامية»،
مخطوط دراسة لم تنشر.
(6)- المرجع نفسه، ص 101 .
(7)- سعد حسن كموني، الطلل في النص العربي، دراسة في
الظاهرة الطللية مظهرًا للرؤية العربية، دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1999، ص 30.
(8)- (*****)- يذكر المستشرق "ام. سي. لاينز" في بحثه "الشعر
العربي القديم والآداب العالمية" المنشور في ("المجلة العربية
للعلوم الإنسانية"، مج 1، ع 2، الكويت، ربيع 1981) من تلك
الآراء والمواقف، "من استلذ الشعر العربي فهو مجنون"، "إن
ماهية هذا الشعر سرّ غامض لم نصل بعد إلى كشف
مكونه"، "إنه شلال لامع نراه ونسمع صوته ولكننا لا نقرب
منه لتدفق مياهه".
(9)- نبيل سليمان، في الإبداع والنقد، دار الحوار للنشر
والتوزيع، سورية، ط 2، 1996، ص 117.
(10)- أسماء جموسي عبد الناظر، الثقافة في أفق الفهم
والإجراء (مسألة الثقافة- النقد الثقافي- النقد الأدبي
/الثقافي)، مطبعة دار نهى للطباعة والنشر، صفاقس، 2012،
ص 294.
(11)- ينظر دراسة "عبده بدوي": "وجهة نظر حول قضيتي:
الطلل والتشبيب في مقدمة القصيدة"، مجلة فصول،
مج 1، ع 4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،
يوليو 1981، ص 26. وحسن مسكين، الخطاب الشعري
الجاهلي، رؤية جديدة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،
المغرب، ط 1، 2005، ص 31.
- (11)- عاطف أحمد علي الدرايسة: «مشكلات التأويل في
ظاهرة التسيب»، مجلة ببادر، ع 43، أمها، جمادى الأولى
1425هـ، ص 21.
(12)- محمد بلوحي، آليات الخطاب النقدي العربي الحديث
في مقارنة الشعر الجاهلي، بحث في تجليات القراءة
السياقية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ط 1، دمشق،
2004، ص 85.
(13)- سعد حسن كموني، الطلل في النص العربي، دراسة في
الظاهرة الطللية مظهرًا للرؤية العربية، ص 30.
(14)- (*****)- يرى "عبد العزيز المواني" في كتابه "قضايا وشعراء
من العصر الجاهلي" أن د. عز الدين إسماعيل عمق دراسة
"براونه" وأضاف إليها.
(15)- عز الدين إسماعيل، روح العصر، دراسات نقدية في
الشعر والمسرح والقصة، دار الرائد العربي، بيروت، 1972،
ص 11 وما بعدها.
(16)- عز الدين إسماعيل، الشعر في إطار العصر الثوري، دار
الحدثة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1985، ص 47.
(17)- (*****)- إن تصوّر "فرويد" للحياة النفسية يمثل ثالث
إذلال للنفس البشرية بعد "كوبرنيك" و"داروين"، فإذا كان
كوبرنيك "قد قوّض مركزية الأرض، ومن ثمة مركزية "عالم
الإنسان" من خلال نظريته الفلكية التي فجّرت نظام
الكوزمولوجيا المغلقة، فإن "داروين" قد بيّن في كتابه "أصل
الأنواع" تناظر عالم الإنسان والحيوان.
(18)- رفيق عبد السلام بوشلاكة: «مآزق الحدثة والخطاب
الفلسفي لما بعد الحدثة»، مجلة إسلامية المعرفية، ع 06،
المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية،
ربيع الآخر / سبتمبر 1996، ص 113.
(19)- الياس الخوري، الذاكرة المفقودة، ص 27.
(20)- إبراهيم عبد الرحمن محمد، الشعر الجاهلي، قضاياها
الفنية والموضوعية، الشركة المصرية العالمية للنشر،
لونجمان، مصر، ط 1، 2000، ص 128.
(21)- عاطف جودت نصر، النص الشعري ومشكلات
التفسير، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان،
القاهرة، ط 1، 1996، ص 124.
(22)- مطاع صفدي: «المشروع الثقافي العربي بين المشكلة
والمثاقفة»، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع 8، 9، مركز الإنماء

- القومي، بيروت، كانون الأول 1980 . كانون الثاني 1981، ص17.
- (21)-يوسف اليوسف، مقالات في الشعر الجاهلي، دار الحقائق، بيروت، ط1، 1985، ص ص140-147.
- (22)-إبراهيم الحيدري، النقد بين الحدائثة وما بعد الحدائثة، دار السّاق، بيروت، ط1، 2012، ص ص 213-214.
- (23)- عبد العزيز أنميرات، إشكال المنهج في الفكر التّهضي العربي، مساهمة في تأصيل الرؤية وإعادة التشكيل، مطبعة أنفوبرات، فاس، ط1، 2005، ص ص39-40.
- (24)-محمد بلوحي، آليات الخطاب النقدي العربي الحديث في مقارنة الشعر الجاهلي، بحث في تجليات القراءة السياقية، ص86.
- (25) -حسين مسكين، الخطاب الشعري الجاهلي، رؤية جديدة، ص31.
- (26)-حسن مخافي:«آليات التأويل في القراءات العربية المعاصرة للتراث النقدي»، على الرابط : Cahiers différence.over-blog