قراءة مقدمة النّسيب في النقد العربي الحديث
إكراهات الإسقاط وأعطاب التأويل

أ.د. عمر زرفاوي
قسم اللغة والأدب العربي
جامعة العربي التبسي ، تبسة – الجزائر

ملخص :

تسائل هذه الدّراسة منطلقات قراءة النقاد العرب في العصر الحديث لمقدّمة النّسيب في القصيدة الجاهليّة، وذلك باعتماد التأويلية بوصفها آلية من آليات نقد النقد، فتبيّن غلبة القراءة الإسقاطية والتأويل المفرط على قراءتي(عز الدّين إسماعيل) و(يوسف اليوسف).

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

الكلمات المفتاحية: مقدّمة النّسيب؛ القصيدة الجاهليّة؛ التأويلية؛ النقد العربي الحديث؛ فالتر براونه.

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 Brownih

تنحو هذه الدراسة -على غير العادة- بعيدا عن منطق المؤامرة الذّي يحضر في كلّ تفسير لحالة الوهن الحضاريّ، لتبرئ[*] ساحة الاستشراق الألماني من تبعات وقوف المنجز النقدي العربي المعاصر على أرض متشقّقة -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 الاطّلاع المتعمّق على عدد كبير من مقاربات النقاد العرب للمقدمة الطّلليّة وقفنا على حقيقة مؤدّاها؛ 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 النّقاد العرب من التفسير الوجودي للمستشرق الألماني "فالتر بروانه"، ولأنّ ذلك التفسير مُتوَرِّطٌ في فعل الإسقاط -من خلال سحبه الطلل/ النّص من حدود سياقه التاريخي والزمني إلى سياق القارئ أو بالأحرى إلى سياق حاضره الأوروبي في تلك الفترة- فقد لحق كلّ محاولة إفادة أو تَمثُّل للرؤية الثّاوية خلف الآليات الإجرائيّة شيء من ذلك.

فالغرض من العودة إلى تفسير "ف. براونه" الوجودي للطّلل ليس اجترار ما قدّم لرؤيته من عرض وشرح، وما وجّه إليه من نقد، وإنّما 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 للطّلل في تمثّلهم نموذجا تفسيريا محكوما برؤى قبليّة جعلت النص/ الطّلل يدّلل على الكفاية المرجعيّة والإجرائية للرؤية القبليّة.

01-"فالتر براونه" والتفسير الوجودي للطلل: إكراهات الإسقاط وأعطاب التأويل

ففي مقالته "الوجودية في الجاهليّة"[**] قدّم "فالتر براونه" تفسيره الوجودي لمقدّمة النّسيب في القصيدة الجاهلية، وفيه انطلق من أهميّة القرب المكاني في التحليل لينقض تفسير "ابن قتيبة"، فصاحب "الشّعر والشعراء" رجل يعيش بعيدا عن البادية، وبما فعله يكون قد عكس صورة مجتمعه المتحضّر على المجتمع القديم، فمقدّمة النّسيب كما يرى "براونه": «غاية وليست وسيلة ، وأنّه ليس هناك ما يجعل الشّاعر مهموما بالإصغاء إليه، وملتمسا إلى ذلك السّبل، وذلك لأنّ المجتمع الذّي حوله مهيّأ أساسا لما يقول (...)، فالذّي كان يعني الشاعر القديم هو اختبار "القضاء والفناء والتّناهي"»[1]. وقد وجد "براونه" في مقدّمة معلّقة "عبيد بن الأبرص "ما يدعم تفسيره الوجودي للطّلل، فتساءل قائلا: هل هذه الأبيات لشاعر قديم؟ أم لأحد الشعراء الوجوديين في وقتنا هذا؟ أما نعرف صوت هذه الصرخة في الشعر العصري حقيقة؟[2].

ولإثبات ما انتهى إليه اقترب من المطلع الطّللي لمعلقة "عبيد بن الأبرص"، ومطالع طلليّة أخرى للمرقّش الأصغر ليدّلل من خلال لغتها على: «الحنين المتواصل الذّي يحرّك التّصوّر الإنساني القديم نحو تحقيق الذات عبر وسائط أهمّها؛ (المحبوبة)، وما يندرج في فضائها،[المتسّم] بتوتّر دائم بين عناصر متعارضة أبرزها قوى الموت/ قوى الحياة، المتعة/الألم-الخصب/ الجدب، الفناء/ الخلود»[3].

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

فاختيار مصطلح" الوجودية L'existentialisme" بدل مصطلح" التفكير الوجودي" ورّط تفسيره منذ الوهلة الأولى في القراءة الإسقاطيّة(***) ، فمصطلح "الوجوديّة" بوجود اللاحقة (يّة-Isme) يشير إلى موقف فلسفي يلخّص موقف فريق من الفلاسفة المعاصرين إزّاء ما انتهت إليه وعود العقل الأداتي بتحقيق سعادة الإنسان، فقد انقلبت النتائج ضدّا على المقدّمات بقيام الحربين العالميّتين وانفجار القنبلة النووية في اليابان.

ومثلما لا نقبل من نقادنا العرب وأد التّراث باسم التّحديث لا نقبل أن يشمل تفسير "براونه" بكليّته التراث الشّعري العربي، ويعيد إنتاجه بما يجعله يندرج في سياق ثقافة المركز، فالرّغبة الملحة في تحديث التراث العربي، والقبض على رؤية الإنسان الجاهلي للعالم« لا [تكون] بمجرّد إعطاء تسميات عصريّة، وادّعاء أنّها المشكلة نفسها التي يبحثها الفلاسفة المعاصرون، بل يكون بالتّعمّق فيها داخل إطارها الزّماني والمكاني والبيئي»[4].

ولو اختار "براونه" لمقالته عنوان: (التفكير الوجودي في الجاهليّة)، وذلك قياسا على قول "المسدي" (التفكير اللّساني في الحضارة العربيّة)، و"حمادي صمّود" (التّفكير البلاغي عند العرب)، و(التفكير الأدبي عند العرب) لعلي عيسى العاكوب، و(التفكير اللغوي والدّلالي عند علماء العرب المتقدّمين) لحمدان حسين محمد، و(أهمية الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث) لحسام البهنساوي لتجنّب منطق الإسقاط على مستوى الاصطلاح.

لقد دلّل "ف. براونه" على رؤيته الوجوديّة في تفسير مقدّمة النسيب في القصيدة الجاهليّة بانحسار النّسيب في افتتاح شعراء العصر الإسلامي لقصائدهم ذلك أن إيمانهم بالإسلام قد حلّ لهم تلك المشكلة الوجوديّة التي كانت تشغل الجاهليين وتحيّرهم، وفي هذا الرأي الذي ذهب إليه "براونه" منطق تعميم يؤكّد المنحى الإسقاطي لتفسيره، فمقدّمة النسيب لم تنحسر بمجيء الإسلام، وإنّما أفرغت من محمولها المعرفي الجاهلي لتحمل محمولا معرفيا جديدا أوجده الدّين الجديد.

ففي دراسة قمينة بالاهتمام قارب أستاذنا الدكتور "عبد القادر دامخي" قصيدة (معركة بدر) أكّد فيها أنّ "حسّان بن ثابت": «قدّم لنا في نهاية قصيدته صورة طلليّة تحمل المعرفة الكاملة لعلاقة الحياة بالموت هي بديل لتلك المقدّمة الطّلليّة في المعرفة الجاهليّة. وكأنّ "حسّانا" بهذه الصّورة يكشف عن معنى جديد للطّلل في المعرفة الإسلاميّة، يتحدّد هذا المعنى في انزياح الطّلل من مقدّمة القصيدة إلى خاتمتها، لأنّ الطّلل قد تحوّل من تساؤل وتذكّر إلى عبرة وتذكرة تكون نهاية وخاتمة للحدث. فكما قذفت رؤوس الشّرك في القليب، قذف حسّان بالصورة الطّلليّة إلى نهاية قصيدته.»[5].

ومن الواضح- والحال هذه- أنّ (فالتر براونه) لم يستقرئ الشعر العربي في صدر الإسلام، ولو فعل لوجد أنّ في شعر (حسّان بن ثابت) أيضا ما يدلّل على تغيّر عميق في مكوّنات اللّوحة الطّللية من صورتها الجاهليّة؛ (الأثافي السّفع، معرّس مرجل، نؤي لم يتثلم) إلى صورتها الإسلاميّة؛ (دار حرمة، منبر الهادي، ربع له في مصلّى ومسجد، قبر الرّسول...).

هكذا يبدو تفسير "براونه" لمقدّمة النّسيب وكأنّه ملتبس مع ذاته أكثر ممّا هو معنيّ بموضوعه، أنتج الطلل/ النّص طبقا لمقاييسه، وركبّ له صورة معيّنة توافق المرجعيات التي صدر عنها، فاختيار

النّصوص التي اعتمدها "براونه" لإثبات رؤيته الوجوديّة في تفسير مقدّمة النسيب في القصيدة الجاهليّة يعكس موقفا مسبقا في التّعامل مع الظاهرة المدروسة يحاول أن «ينطق هذا العصر بما نريده نحن، وأن يخرج بنتائج يستبعد كثيرا أن تؤدّي إليها المقدّمات في العصر الجاهلي، فهل كانت البيئة العربيّة الواضحة السّاذجة مهيّأة لأن تضطرب في أعماقها كل هذه الأفكار الوجودية الحديثة؟»[6].

ترفض الظاهرة الأدبية بسبب مرونتها الاستقراء التّام، وتفرض على الباحث فيها تجنّب منطق التعميم،«فلا يكفي الاستشهاد بأبيات لـ"عبيد بن الأبرص" أو "المرقّش" الأصغر" للتّدليل على صحّة ما ذهب إليه، فالانطلاق من الموقف القبلي إلى الظاهرة يضعف الحجّة، ويقلّل من إمكانيّة اعتمادها مرجعا للدّرس.»[7].

فعندما نعثر على أقوال لبعض المستشرقين(*****) تلخّص صعوبة إدراك حقيقة البيئة التي تولّد عنها الشعر العربي، والجاهلي بخاصة، وتجمع على سوء الفهم الناشئ عند الأوروبيين من عدم معرفتهم لطبيعة تلك البيئة المتبديّة نتساءل عن حقيقة معرفة "براونه" لبيئة مقدّمة النسيب، فلو سلّمنا بما أورده "براونه" من حجّة لنقض رأي "ابن قتيبة" كونه يتحدّث عن البيئة التي احتضنت القصيدة الجاهليّة من خارجها فإنّ "براونه" أيضا يتحدّث من خارج الثقافة العربيّة، والجاهليّة منها بخاصة، فتفسيره: «وإن انطوى على منهجيّة وفوائد، فهو إنّما يتناول موضوع شغله من خارجه، إنّه يفكّر فيه، ولكن ليس بواسطته، ولا من داخله.»[8].

لقد ارتهنت قراءة "براونه" إلى آلية الإسقاط فقلّصت حركة النص الشعري /مقدّمة النسيب في عملية نفي وإثبات، نفي كل ما لا يتناسب مع الرؤية الوجودية وإثبات جميع ما يوافقها ويعضدها، وهذا ما وضع تفسيره في عمق إشكالية العلاقة بين الذّات والموضوع في العمليّة النقدية: «[فالقارئ] المستشرق للمُبدَع الشّعري العربي ليس جزءا من الموضوع. فهو لا ينتمي إلى المجموعة التّأويليّة الثقافية العربية الإسلاميّة، ولا يحمل ذاكرة الخطاب ولا يشترك مع المجموعة الثّقافيّة في مشاعية جامعه.»[9].

02- "براونه" و"عز الدّين إسماعيل" و"يوسف اليوسف": مركزية السياق وهامشية النّص

تكاد تتفق الدّراسات التي عرضت لدراسة د. عزّ الدّين إسماعيل؛ (النّسيب في مقدّمة القصيدة الجاهلية في ضوء التفسير النفسي) على تأثّرها الواضح بمحاضرة "فالتر براونه"؛ (الوجوديّة في الجاهليّة)، وقد اختلف وصف ذلك التأثّر من باحث إلى آخر؛ فعبده بدوي و"حسين مسكين" يؤكّدان أن تلك الدّراسة لم تبتعد كثيرا عمّا قدّمه "براونه"[10]، وقال "عاطف أحمد علي الدّرابسة" بالتشابه الكبير[11] بينهما، ووافق "محمد بلوحي" رأي "يوسف اليوسف" وآخرين فوصفها بأنّها محاكاة كبرى لمحاضرة "براونه"[12]. ويبدو أن تلك المواقف في مجموعها موجّهة بما أورده "حسين عطوان" في كتابه "مقدّمة القصيدة العربية في العصر الجاهليّ" الذّي وصف الدراسة بأنّها نسخ لآراء "براونه"

ووسط ذلك كلّه تفرّدت دراسة" سعد كمّوني "الطّلل في النص العربي، دراسة في الظاهرة الطّلليّة مظهرا للرؤية العربيّة" بأنّها الوحيدة التي أشارت إلى منطق الإسقاط الذّي لحق دراسة د. عزّ الدّين إسماعيل، فهي والقول للباحث: «تدعو بشكل مباشر إلى البحث في مقدّمة الشّعر الجاهلي غير أنّها صدرت مثل سابقتها عن موقف مسبق جعل منها مقالة معيارية تبحث في الشّعر الجاهلي عمّا يؤيّد

فكرتها الأساسيّة أو موقفها القبلي من هذا الشّعر»[13]، ورغم ذلك كلّه لم تقدّم هذه الدّراسة تفسيرا لذلك.

وسواء أسلّمنا بهذه المواقف أم برأي من رأى أنّه عمّق رؤية "براونه" الوجوديّة وأضاف إليها[******] فإنّ الذّي 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 الذّي تلتقي من خلاله المحاضرة والمقالة بل إنّ التّدليل على انحسار مقدّمة النّسيب بمجيء الإسلام يبدو واحدا، فكما أكّد "براونه" أن ذلك عائد إلى أنّ الإسلام قد حلّ تلك المشكلة الوجودية ذهب "عز الدّين 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 الرّائجة حينذاك- قارب د. عز الدّين إسماعيل مقدّمة النسيب ، وفي تلك المقاربة أكّد: «أنّ كثيرين من شعراء الجاهليّة قد استهلّوا قصائدهم بهذا النسيب، ولكنّهم لم يصنعوا ذلك فيما يبدو بدافع المحاكاة والتّقليد أو الالتزام بالتقاليد، كما صنع الشّعراء في عهد الدّولة الإسلاميّة، وإنّما هم قد صدروا في نسيبهم عن مشاعر صادقة كامنة في نفوسهم تمثّل نوعا من القلق الوجودي الذّي يبدو طبيعيا في عصر كالعصر الجاهليّ.»[14].

يكشف حديث د. عزّ الدين إسماعيل عن السّياق الذّي يفترض أن يقرأ في ظلّه شعر"أحمد شوقي" عندما يشدّد على: «ضرورة دراسته في ضوء الإطار الحضاري الذّي عاش فيه، (...)[وفي] ضوء العقيدة التي سيطرت على الإطار في مستوياته الفكرية والاجتماعيّة السياسيّة المختلفة»[15]عن وعي نقدي ودراية منهجيّة، ولكنّنا نلحظ غياب الوعي والدّراية حين يتصدّى لتعليل ظاهرة النّسيب في القصيدة الجاهليّة؟

إنّ للسيكولوجيا الفرويدية -التي اعتمدها د. عز الدّين إسماعيل رؤية في تفسير مقدّمة النسيب في القصيدة الجاهليّة- أصولها المعرفية المغايرة للسياق الحضاري المولّد لتلك المقدّمة. فالسيكولوجيا الفرويدية وليدة فلسفة الشّك 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 التّماسك والوعي، وألقى بها مجرّد ذات مبعثرة ومشتتّة، ليس لها من مرتكز أو قانون غير تعاقب مفاعيل وتأثيرات قوى اللاّشعور المختزنة منذ أعماق الطفولة.»[16].

وبإدراك حقيقة الاختلاف بين السياق الحضاري المولّد للنّص/ مقدّمة النّسيب والأصول المعرفية التي يختزنها التفسير النفسي أو السيكولوجيا الفرويدية تتكشّفُ المنطلقات القبلية لدراسة د. عزّ الدّين إسماعيل المسوّغة لعقائدية أو أيديولوجيا التوجّه والنقل إلى/ عن الحداثة النقدية الغربيّة، إنّ الحداثة العربيّة كما قال إلياس الخوري: «هي محاولة بحث عن شرعيّة المستقبل بعد أن فقد الماضي شرعيّته التاريخيّة في عالم توحّده الرأسماليّة الغربيّة بالقوّة، ويهيمن عليه الغرب، وتنفى فيه الأطراف إلى الذاكرة التاريخيّة، حيث لا تستعاد إلاّ بوصفها فلكورا أو دليلا على تفوّق الغرب، وقدرته على نفي الآخرين وإبادتهم.»[17].

وقد مثّل الاعتماد على السّياق إحدى المقدّمات اليقينية التي انطلق منها كلّ من "براونه" و"عز الدّين إسماعيل"، ففي أحايين كثيرة يستدعى النص للتّدليل على تأويلات السّياق، لقد وقف عز الدّين إسماعيل -كما يرى "إبراهيم عبد الرحمن محمّد": «في تأييد تفسيره النفسي عند مختارات من المقدّمات الغزلية في الشّعر الجاهلي، أخذ يحلّلها ويوجّه معانيها توجيها نفسيا.»[18].

وليس ذلك مقصورا على النص الشعري فقط، فالناظر في عملية نقض تفسير "ابن قتيبة" يلحظ التأثير الكبير للسّياق في ذلك، وهي تأثير بلغ حدّ مركزة السّياق واستبعاد النّص النقدي،«فقد تتشبّث حركة التفسير المعاصر للشعر العربي القديم بالمعاني المستخلصة من الأخباريين والرّواة، وقد تروغ إلى معان مستعارة من مناهج التحليل السيكولوجي ومصادراته القبلية، ولا مصادرة على اختلاف الرؤى وتعدّد مناحي القراءة وتنوّع مسالك التفسير بشرط أن يفضي إليها النص دونما قسر أو تكلّف، ويبدو أن الاختلافات التفسيريّة لا ترجع إلى النص ذاته بقدر ما ترجع إلى السياق.»[19].

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

وباعتماد إستراتيجيّة التركيب بين التحليل النفسي والفكر الماركسي قارب "يوسف اليوسف" مقدّمة النّسيب في القصيدة الجاهليّة، وخلص إلى تشكّلها من لحظات ثلاثة؛ (القمع الجنسي والاندثار الحضاري وقحل الطبيعة) يقوم بينها تجادل تمثّلي يذّوب ويصهر كل واحدة في الأخرى فيفضي إلى اندغامها جميعا في تركيبة كلية البنيّة، يعسر فرز أقانيمها الثلاثة كلاّ على حدة، فكل عنصر من عناصر الطّللية نزّاع 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 أسّست له مدرسة فرانكفورت من فكر نقدي عند "هربرت ماركيز" وغيره من أقطاب المدرسة يندرج في إطار تعديل مسار الحداثة الغربية باعتبارها مشروعا لم يكتمل، فـ"هربرت ماركيز" من أوائل من نقدوا التحليل الفرويدي للنفس البشرية في كتابه "إيروس والحضارة"، فالحضارة من المنظور الفرويدي مبنية على الإخضاع المستمر للغرائز الإنسانيّة.

وحتّى 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 اجتماعيّة وفلسفيّة قيّمة، غير أنّها تعبير عن أفكار طوباوية، وفنتازيا بورجوازية. فماركوزه لا يبحث في السياسة، وإنّما هو منظّر ثوريّ لا يريد أن يبني "الثورة" على اليأس، مثل فرويد، لأنّه قبل شيء "مثقف محروم" حوّل يأسه الشخصي إلى نظرية راديكاليّة، وهي تركيب من الفرويدية والهيغلية والماركسية التقليدية التي شكّلت بالنسبة له، المرتقى النظري الأكثر تقدّما وتفاؤلا.»[22].

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

إسماعيل" إحساس برغبته في إعادة وصل تفسيره لمقدّمة النسيب في القصيدة الجاهليّة بالأصل/ التراث النّقدي. غير أنّ المطّلع على مضمون تفسيره سرعان ما يدرك: «عدم قدرة العقل العربي على التّخلّص النهائي من إسار الخضوع لضروب محدّدة من الفكر، ومن ثمة إسهامه المتواصل في تدعيم مسار تكوّن المخيال الغربي ذاته الذّي استطاع –من خلال توفيره لكتّاب وباحثين من داخل الفكر العربي المعاصر- أن يرسّخ إستراتيجيّته في إنتاج الغير موضوعا وهدفا ووسيلة.»[23].

وعلى الرغم من إنكار "يوسف اليوسف" لرؤية "فالتر براونه" الوجودية في تفسير مقدّمة النسيب في القصيدة الجاهليّة، «ففكرة المصير التي ركّزت عليها قراءة "فالتر براونه" في مقاربتها للطّللية الجاهليّة والقائمة على الفلسفة الوجودية في جوهرها هي التي جعلتها قراءة تنزع منزعا ميتافيزيقيا مهملة الأسس الواقعيّة التي كانت بمثابة الرّحم الذي تكوّنت فيه الطّللية في بعدها النّفسي والحضاري.»[24]، إلاّ أن ما يجمعه بـ "براونه" أكثر ممّا يفرّقه، فإن كانا قد حاولا: «تجاوز الطّرح الذّي قدّمه "ابن قتيبة" فإنّهما أسقطا جملة مفاهيم مرتبطة أساسا بحقول ومعارف بعيدة وليدة إبداعات، وفلسفات غربيّة حديثة لها مجالها الخاص، ومميّزاتها الفكريّة المرتبطة بتصوّر مختلف عن عالم الشّعر عامة، والشّعر الجاهلي خاصة.»[25].

03- مقدّمة النّسيب والفكر النقدي العربي المعاصر: بقاء النّص وفناء المنهج

وهكذا تظل العودة إلى قراءة التراث مشروطة بتجنّب العقل الإسقاطي والحماسة المفرطة التي وقع فيها بعض الدارسين العرب المعاصرين بإرجاعهم المنجز النقدي الغربي الحديث إلى أصول تراثية، فكما يجتهد التراثيّون: «في البحث عن التّطابق بين التراث النقدي والنقد الغربي (...) يركب الحداثيّون المنطق نفسه (...) ليجعلوا المناهج النقدية مشروعة ومستساغة (...)، ولقد أدّى هذا الضّرب من القراءة إلى نزعة اختزاليّة أضرّت بالتراث النقدي، وأضرّت أكثر بالنقد العربي الحديث تحت طائلة التّمزّق المعرفي والإيديولوجي الذّي يجعل وجوده قاب قوسين أو أدنى.»[26].

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

ينافح النقاد العرب المعاصرون عن حتميّة قراءة التراث بعامة، والتراث الشّعري بخاصة بأحدث منجزات الفكر النقدي بدعوى حاجة التراث لآليات قراءة تبعث فيه الحياة، والحقيقة التي لا ينكرها أقطاب الحداثة في الوطن العربي أنّ الفكر النّقدي الحداثي يظلّ في حاجة ماسّة للتراث الشّعريّ/مقدّمة النّسيب حتّى تخلق فضاء تداوليّا خارج بيئات غرسها الأولى.

فكما قاوم "الطّلل" عوامل الفناء من (رياح وأمطار) بصمود النؤي لعوادي الدّهر وبقاء الأثافي كرمز للصّلابة قاوم أيضا –باعتباره سنّة شعريّة-

المتغيّر الحضاري الإسلامي-(بخلاف ما رأى "براونه" و"عزّ الدّين إسماعيل)- ها هو اليوم يقاوم تعدّد رؤى التفسير ومناهج القراءة. لقد بلغ هذا الأمر شأوا صار معه الطلل/ النّص مصدر الشّرعية 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 تمثّلهما لنموذج استشراقي (تفسير "براونه" الوجودي) منطلق من رؤى قبلية ومسلمات قبلية. وعوض التّعامل مع طرح "براونه" بروح نقدية ووعي نقدي عميق سارع أولئك النّقاد إلى جعل ذلك التّفسير قِبلَةً ووجهة ومقصدا، وقد كان حريّا بهم تطوير الملاحظات النّفسيّة في محاولة تفسير ابن قتيبة لبنية الطّلل في القصيدة الجاهليّة بدل التّسليم بهدم التفسير الوجودي لتلك الملاحظات ممّا عمّق القطيعة مع التراث النّقدي العربي وكرّس ثقافة الامتثال للآخر/ الأوروبيّ ومنجزه النقدي.

- عزل النّص الشّعري/ مقدّمة النسيب عن بعديه الزماني والمكاني اللذان يفصلان بينه وبين القارئ، ومركزة السّياق 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 "محمّد محمود شاكر": "أن يصبح المستشرق الناشئ في لسان أمّته، وتعليم بلاده، والمغروس في آدابها وثقافتها، خبيرا بلغة غريبة عنه، خبرة تمكنّه من تذّوقها 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 يبرّئ ساحته، 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 يبرّئ 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، ص159.

(3)- حسين مسكين، الخطاب الشعري الجاهلي، رؤية جديدة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص30 - 31.

(4)- محمد عبد العزيز الموافي، قضايا وشعراء من العصر الجاهلي، ص100.

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

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

عرفت ديار زينب بالكثيب

كخطّ الوحي في الورق القشيب

تعاورها الرياح وكل جون

من الوسميّ منهمر سكوب

فأمسى رسمها خلقا وأمست
يبابا بعد ساكنها الحبيب
فدع عنك التّذكر كل يوم
وردّ حزازة الصّدر الكئيب

ويختمها بقوله:

يناديهم رسول الله لمّا
قذفناهم كباكب في القليب
ألم تجدو حديثي كان حقّا
وأمر الله يأخذ بالقلوب
فما نطقوا، ولو نطقوا لقالوا
صدقت وكنت ذا رأي مصيب

(5)- عبد القادر دامخي: «دلالة الطلل في المعرفة الإسلاميّة»، مخطوط دراسة لم تنشر.

(6)-المرجع نفسه، ص 101 .

(7)-سعد حسن كموني، الطّلل في النص العربي، دراسة في الظاهرة الطّلليّة مظهرا للرؤية العربيّة، دار المنتخب العربي للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1 ،1999،ص30.

(*****)- يذكر المستشرق "ام. سي. لاينز" في بحثه" الشعر العربي القديم والآداب العالمية " المنشور في ("المجلة العربية للعلوم الإنسانيّة"،مج1،ع2، الكويت، ربيع1981) من تلك الآراء والمواقف ، "من استلذّ الشّعر العربيّ فهو مجنون"، "إنّ ماهية هذا الشّعر سرّ غامض لم نصل بعد إلى كشف مكنونه"، "إنّه شلال لامع نراه ونسمع صوته ولكنّنا لا نقترب منه لتدفّق مياهه".

(8)-نبيل سليمان، في الإبداع والنقد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط2، 1996.ص117.

(9)-أسماء جمّوسي عبد النّاظر، الثقافة في أفق الفهم والإجراء(مسألة الثقافة- النقد الثقافي- النقد الأدبي /الثقافي)، مطبعة دار نهى للطّباعة والنشر، صفاقس،2012، ص294.

(10)-ينظر دراسة "عبده بدوي": "وجهة نظر حول قضيتي: الطّلل والتشبيب في مقدمة القصيدة"، مجلة فصول، مج1،ع4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، يوليو1981،ص26. وحسن مسكين، الخطاب الشعري الجاهلي، رؤية جديدة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1،2005،ص31.

(11)- عاطف أحمد علي الدرابسة: «مشكلات التأويل في ظاهرة النّسيب»، مجلة بيادر، ع43، أبها، جمادى الأولى 1425هـ، ص21.

(12)-محمّد بلوحي، آليات الخطاب النقدي العربي الحديث في مقاربة الشعر الجاهلي، بحث في تجليات القراءة السياقية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ط1، دمشق، 2004،ص85.

(13)- سعد حسن كموني، الطّلل في النص العربي، دراسة في الظاهرة الطّلليّة مظهرا للرؤية العربيّة، ص30.

(******)-يرى" عبد العزيز الموافي" في كتابه" قضايا وشعراء من العصر الجاهلي" أنّ د. عزّ الدّين إسماعيل عمّق دراسة "براونه" وأضاف إليها.

(14)-عز الدّين إسماعيل، روح العصر، دراسات نقدية في الشّعر والمسرح والقصة، دار الرائد العربي، بيروت، 1972، ص11 وما بعدها.

(15)- عز الدّين إسماعيل، الشّعر في إطار العصر الثوري، دار الحداثة للطباعة والنشر،بيروت،ط2، 1985، ص47.

(*******)-إنّ 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 نظريّته الفلكية التي فجّرت نظام الكوزمولوجيا المغلقة، فإنّ "داروين" قد بيّن في كتابه "أصل الأنواع" تناظر عالم الإنسان والحيوان.

(16)- رفيق عبد السلام بوشلاكة :«مآزق الحداثة والخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة»، مجلة إسلامية المعرفية،ع06، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ربيع الآخر/ سبتمبر 1996، ص 113.

(17)- الياس الخوري، الذاكرة المفقودة،ص27.

(18)-إبراهيم عبد الرحمن محمّد، الشّعر الجاهلي، قضاياه الفنيّة والموضوعيّة، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، مصر، ط 1، 2000، ص128.

(19)-عاطف جودت نصر، النص الشعري ومشكلات التفسير، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة، ط1، 1996، ص124.

(20) -مطاع صفدي: «المشروع الثقافي العربي بين المشاكلة والمثاقفة»، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع8، 9، مركز الإنماء

القومي، بيروت، كانون الأوّل 1980 . كانون الثاني1981، ص17.

(21)-يوسف اليوسف، مقالات في الشّعر الجاهلي، دار الحقائق، بيروت، ط1985،4،ص ص140-147.

(22)-إبراهيم الحيدري، النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار السّاقي، بيروت،ط1، 2012، ص ص 213-214.

(23)- عبد العزيز أنميرات، إشكال المنهج في الفكر النّهضي العربي، مساهمة في تأصيل الرؤية وإعادة التشكيل، مطبعة آنفوبرات ، فاس، ط1، 2005،ص ص39-40.

(24)-محمد بلوحي، آليات الخطاب النقدي العربي الحديث في مقاربة 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 différénce.over-blog