المقاربة السوسيولوجية في النقد العربي المعاصر–الطاهر لبيب أنموذجا–

An Exploration of Sociological Approach in Contemporary Arab Criticism: Taher Labib as a Model

فايزة لولو[1،*]،

1جامعة ية سوق أهراس.الجزائر f.loulou@univ-soukahras.dz

تاريخ الإيداع: 2024/04/18 **تاريخ المراجعة**: 2024/05/21 **تاريخ النشر**: 2024/06/30

ملخص:

نطمح من خلال هذه الدراسة إلى استقراء الأفكار والرؤى الواردة في كتاب" سوسيولوجيا الغزل العربي - الشعر العذري نموذجا-" للطاهر لبيب، الذي عُدّ قفزة نوعية في تاريخ النقد العربي الحديث والمعاصر؛ من خلال إعادة نبش التراث العربي، وإعادة التفسير لبعض المسلمات التي ظلت عالقة بالوعي العربي دون شكّ أو مساءلة.

يطرح الناقد في كتابه هذا فكرة أن الغزل العذري أو ما وصف بذلك؛ ليس من العذرية في شيء، وإنما الشعراء العذريون هم أكثر الناس شهوة ورغبة في الجنس، وقد تجلّى ذلك عبر أشعارهم. ...هل صحيح هذا الرأي أم لا ؟ ذلك ما نطمح إلى مناقشته من خلال طر الإشكاليات الآتية:

- ما مدى توفيق الناقد في اختيار منهج سوسيولوجيا النص لمقاربة الغزل العذري؟
- كيف قرأ الناقد الشعر العذري، وما هي رؤيته للشعراء العذرية؟
- إلى أي مدى يمكننا التسليم بالنتائج المتوصّل إليها من قبل الناقد بخصوص رؤيته تجاه الغزل العذري؟
- وما هي المرجعية التي اعتمد عليها الناقد في تفسيراته وقراءاته للإشكاليات التي يطرحها؟

الكلمات المفتاحية: سوسيو لوجيا، الغزل العذري، النقد العربي ،الشعراء العذريون.

Abstract:

The aim of this study is to explore the reading in ideas and perspectives that are presented in Taher Labib's book "Sociology of Arab Spinning - The Platonic Poetry as a Model," which has been hailed as a significant milestone in the history of modern and contemporary Arab criticism. By revisiting the Arab heritage, and reinterpreting some fundamental concepts that had been embedded in Arab consciousness without doubt or questioning.

In his book, the critic introduces the concept that platonic spinning, or what has been labeled as such, is not truly virtuous and pure. In reality, platonic poets are often the people with the greatest sexual appetite and desire, as can be observed in their poetry.. Is this view accurate or not? This is the topic we aim to explore by raising the following problematic questions:

* المؤلف المراسل.

- *How well did the critic select a the approach text's sociology to the approach of platonic spinning ?*
- *What was the critic's reading of platonic poetry, and what is his perspective on platonic poets?*
- *What sources did the critic rely on his interpretations and readings of the problematics posed?*

Keywords: sociology, platonic spinning, Arab Criticism, platonic poets.

تقديم:

بات الاهتمام بالنقد السوسيولوجي تنظيرا وتطبيقا في الساحة النقدية العربية؛ محطّة تسابق وتهافت بين النقاد العرب المعاصرين، سواء المهتمّين منهم بالسرد-الرواية- أو المهتمّين بالشعر، ولعلّ ذلك مردّه مرونة هذا المنهج، وطواعية آلياته لاستنطاق النصوص، وربطها بالبنية الاجتماعية التي أفرزتها، وهو ما يمنح للنقاد مشروعية القراءة والتأويل للنصّ عبر بنيته الداخلية؛ من خلال الوقوف على الطاقة الجمالية التي يتمتّع بها، وأيضا عبر بنيته الخارجية من خلال موضعة النصّ في حضنه الثقافي والاجتماعي الذي استنبته.

منذ سبعينيا القرن الماضي؛ ظهرت ثلّة من النقاد المتمكّنين سعوا إلى تطويع المنهج السوسيونصي لقراءة النص العربي قديمه وحديثه، وقد حرص هؤلاء على الاستفادة من المناهج المعاصرة؛ ومن آلياتها الإجرائية، خاصّة تلك التي تولي اهتماما بالمرجعية الاجتماعية في خلق النص، ومن ثمّ؛ فقد وجد هؤلاء ضالتهم في النقد الغربي السوسيولوجي الذي يربط بنية النص بالبنية الاجتماعية. كما تجلّى لدى روّاده خاصة جورج لوكاتش، ولوسيان غولدمان، وميخائيل باختين، وبيار زيما.. وغيرهم.

ولعل الناقد التونسي"الطاهر لبيب" يعدّ اسما بارزا في هذا المقام؛ خاصّة في منجزه النقدي "سوسيولوجيا الغزل العربي - الشعر العذري نموذجا-" الذي يعدّ قفزة نوعية في تاريخ نقد الشعر العربي منذ القديم إلى يومنا هذا، وذلك لما أحدثه من خلخلة لرتابة الرؤيا التي نُظر بها إلى هذه الزمرة الأدبية والاجتماعية– شعراء الغزل العذري- فقد اعتبره البعض كتاباً مؤسِّسا في مجال سوسيولوجيا الأدب العربي، حيث طرح فيه صاحبه أفكارا تتناقض مع الرؤيا النقدية والثقافية السائدة، كما توصّل إلى نتائج غير مألوفة ولا متوقّعة، متّكئا في ذلك على الرؤيا الغولدمانية عبر آليتي الفهم والتفسير، ومستفيدا من بعض التفسيرات الاستشراقية والعربية التي سبقت دراسته هذه.

انطلاقا مما سبق؛ آثرنا في هذه المقالة أن نعالج الإشكاليات الآتية:

- ما مدى توفيق الناقد في اختيار منهج سوسيولوجيا النص لمقاربة الغزل العذري؟
- كيف قرأ الناقد الشعر العذري، وما هي رؤيته للشعراء العذرية؟
- إلى أي مدى يمكننا التسليم بالنتائج المتوصّل إليها من قبل الناقد بخصوص رؤيته تجاه الغزل العذري؟
- وما هي المرجعية التي اعتمد عليها الناقد في تفسيراته وقراءاته للإشكاليات التي يطرحها؟

أولا- الناقد والمنهج:

أتاح المنهج السوسيونصي فرصة لإعادة قراءة التراث العربي؛ وفق رؤيا مغايرة؛ هي الرؤيا الاجتماعية التي تتجاوز القراءة الأدبية الحبيسة بين دفتي الجودة والرداءة، والشكل والمضمون، وفي ذلك يقول محمد برادة مُثنيا على هذا المنهج، وعلى آلياته الإجرائية؛ التي أسعفت الناقد المعاصر في فهم النصّ فهما شموليا، وتفسيره وفق سياقاته السوسيوثقافية: " –النقد السوسيونصي- قادر على كشف ما لم يكن معروفا من خصائص النصّ؛ وأنّه مناسب لدراسة الأعمال الأدبية والفكرية؛ لأنّه يتيح الربط بين العمل الفنّي؛ وبين المرحلة الاجتماعية والتاريخية؛ مع تجنّب الأحكام الجاهزة التي اعتاد عليها بعض النقاد، أن يلصقوها بالإنتاجات المنقودة؛ اعتمادا على دراسة المضمون وحده؛ ودون اعتبار للعوالم الخاصة التي ينسجها المبدعون شكلا ومضمونا..."[1] وهو ما أحدث انفصاما للنص عن علاقاته الاجتماعية والثقافية. ويضيف الناقد محمد خرماش أن هذا النقد" لا يلغي الفنّ لحساب المضمون، وإنّما يقيم بينهما جدلية ماثلة في عالم تكويني "[2] ولعلّ ذلك ما جعل هذا النقد أكثر المناهج استقراء للنصوص العربية القديمة والحديثة، شعرا ونثرا.

يسائل الناقد الطاهر لبيب الأحكام المثبتة في حقّ الغزل العذري وفق رؤية لوسيان غولدمان، حيث نراه يعيد مقولاته المنهجية؛ ساعيا إلى إسقاطها على النصّ الشعري القديم. مُنطلقه في ذلك "اللغة الشعرية" التي مثّلت عنده "رؤيا العالم" في الشعر العذري القديم، وقد تجلّت هذه الرؤيا "باعتبارها نواة وعي جمعي لزمرة اجتماعية مشخّصة، كانت قد عاشت في شروط مادّية خاصّة."[3] حيث يذهب إلى أنّ الشعراء العذريين، ما هم إلا تشكيلة اجتماعية مسبقة، أفرزتها بنية اجتماعية كليّة. تجلى ذلك عبر البُنى اللغوية. وهو بذلك يحتكم إلى مفهوم التناظر أو " التماثل البنيوي" الذي يعني -عند غولدمان- العلاقة بين الكون الأدبي والعالم الواقعي. فالشعر العذري ما هو إلا صورة لسانية لعالم اجتماعي أو لزمر ة اجتماعية.، من وجهة نظر الرؤيا الغولدمانية التي ترى أن بين الأعمال الأدبية والحياة الاجتماعية علاقة جوهرية مهمّة، وهي " لا تتعلّق بمضمون هذين القطاعين من الواقع الإنساني؛ بل تتعلّق فقط بالبنيات الذهنية... وليست هذه البنيات الذهنية إلا ظواهر فردية؛ بل ظواهر اجتماعية(أيضا)، وهي لا تتعلّق بالمستوى المفهومي أو بالمضمون أو بالنوايا الشعورية، ولا تتعلّق بإيديولوجيا المبدع، بل تتعلّق أيضا بما يرى ويحسّ."[4] بهذه الرؤيا ذات المرجعية السوسيولوجية ربط الطاهر لبيب بين الشعر الغزلي العذري كظاهرة أدبية؛ وبين الوعي الاجتماعي كزمرة اجتماعية، فهو لا يهتمّ بالمضمون الأدبي لهذه الأشعار، بقدر اهتمامه بتشكّل هذا المضمون.

يردّد الناقد بعض مفاهيم المنهج الغولدماني من ذلك أيضا؛ مفهوم "العمل الأدبي "حيث يعرّفه"بأنه كون رمزي تنشئه زمرة اجتماعية، يمثّلها المؤلّف ولها موقف مشترك تجاه هذا الكون الذي ترتبط بنيته -إن كانت متماسكة بالقدر الكافي- بعلاقة تماثل مع بنية عالم الزمر الواقعي."[5] ولا يعني الناقد ب" الزمرة" جماعة من الناس، يجمعهم حيّز جغرافي واحد، أو بيئة جغرافية واحدة، يتكونون من عدد من الأشخاص –كما يُخيّل لنا – إنما يعني بالزمرة" نسقا من العلاقات ذات الدلالة التي يستند إليها أفراد الزمرة في تأويل علاقتهم مع الآخرين....والبحث عن حلول للمشاكل الخاصة بهم، ولا يندمج الأفراد بمن فيهم المؤلف ضمن الزمرة إلا بالتماهي

مع وعيها، وبديهي أن شرط وجود هذا الوعي هو أن تكون الزمرة واقعية."[6] وهو بذلك يعيد مقولات غولدمان عن رؤيا العالم التي تحكم الأعمال الأدبية وتفسّرها بعيدا عن مفهوم الإيديولوجيا التقليدي. إن رؤيا العالم "هي نسق من التفكير يفرض نفسه في بعض الشروط على زمرة من الناس في أوضاع اقتصادية واجتماعية مشابهة، أو هي رابطة من المشاعر والأفكار والأفعال تقرّب هؤلاء الناس بعضهم إلى بعض، وتجعلهم يعارضون الطبقات الاجتماعية الأخرى."[7] فهي حصيلة التفاعل بين الفرد والجماعة التي ينتمي إليها، والتي تتعارض مع فئات المجتمع الأخرى.

يقوم المنهج السوسيونصي عند لوسيان غولدمان أساسا على خطوتين أساسيتين هما "الفهم" و"التفسير"، تتعلّق الأولى بالنصّ في صورته الأدبية الداخلية، بينما ترتبط الثانية بربط النصّ بمرجعه الثقافي والاجتماعي، وهما عند غولدمان متّصلتان، ولا يمكن الفصل بينهما، بل هما وجهان لعملة واحدة، تقتضي الخطوة الأولى الخطوة الثانية بالضرورة، " والفهم هو تسليط الضوء على دالة للعمل المدروس، أمّا التفسير؛ فهو إدماج هذه البنية باعتبارها عنصرا وظيفيا ومكوّنا ضمن بنية أكثر شمولية"[8] هي بنية الوعي الاجتماعي والواقعي.

انطلاقا من ذلك يسعى الطاهر لبيب إلى فهم البنية الداخلية للغزل العذري، ومن ثم يحدّد ثلاث أطوار يراها متكاملة منهجيّا لتحليل النص؛ هي كالأتي:

01-أساس لساني ينقل مجموعة من التصورات والقيم، من شأنها أن تحدّ التعبير الشعري أو توجّهه.

02- بنية شاملة للكون العذري تعاني فيها الشخصية من محن وشقاء؛ تسعى أن تختلقها، وتغدو ضحيتها من الناحية المازوشية ...

03- بنيات صغرى تحدّد من جهة بعض التعارضات المتناقضة ظاهريا داخل البنية الشاملة ....وهي عديدة تظهر في العلاقة بين الكون الشعري، والكون الديني... "[9]. ويشير الناقد أنّه لا يمكنه الإلمام بكل هذه البنيات، لذلك يكتفي بالإشارة إلى بعضها؛ من ذلك إشباع الرغبة الجنسية، ورفض العلاقة الجنسية في صورتها المشروعة – الزواج- ... ، الشعر العذري هو بنية لسانية لزمرة اجتماعية تعبرّ عن الكون العذري الذي تعيشه الشخصية؛ أي الشاعر داخل وعي اجتماعي عامّ.

يربط لوسيان غولدمان بين البنيات الصغرى للعمل الأدبي في شكل تلاحمي، " فكلّ حقيقة جزئية لا تكتسي دلالتها الحقيقية إلا بمكانتها داخل المجموعة، كذلك لا تستوضح المجموعة إلا بالتقدّم في معرفة الحقائق الجزئية، وهكذا تبدو سيرة المعرفة ترجع دائما بين الأجزاء والكلّ التي يوضّح بعضها بعضا. "[10] وعليه؛ فالبنية الدّالة عند غولدمان تشكّل " الأداة الرئيسة للبحث في أغلب الوقائع الماضية والحاضرة "[11] هذه الرؤيا المنهجية يحاول الطاهر لبيب استثمارها في استنطاق الغزل العذري؛ حيث يرى أنّه بنية كليّة لا يمكن فهمها بعيدا عن المرجعية الاجتماعية الماضية والحاضرة، فهو ينقّب عن هذا الكون الشعري بدءا من العصر الجاهلي،

ثمّ العصر الإسلامي فالعصر الأموي، كما يذهب من جهة أخرى؛ إلى أن عالم الغزل العذري يتشكّل من بنيات صغرى-شعراء الغزل العذري- التي تتعارض داخل البنية الشامل هي البنية الاجتماعية الكلية أو هي الزمر الاجتماعية الأخرى.

هذا التصوّر المنهجي الذي حدّده الناقد في الأطوار الثلاث المذكورة آنفا لا يمثّل –حسبه- إلا الخطوة الأولى من خطوات التحليل ونعني بها خطوة "الفهم " وفق التصوّر الغولدماني، تليها الخطوة الثانية "التفسير " أي وضع الغزل العذري موضوع العمل الأدبي في سياق البنية الاجتماعية العامّة قصد الإمساك بالزمرة الاجتماعية التي أفرزت هذا الكون الشعري. يقول الناقد" ..أمّا ما يبقى القيام به فهو أن نصعد إلى الزمرة الاجتماعية الحقيقية، التي قد تكون أصلا للكون الشعري، ونرى لماذا أنشأت هذا الكون من المطامح بالذات لا كونا آخرا.. هكذا ننتقل من "الفهم" إلى "التفسير" بالمعنى الغولدماني للكلمتين."[12] وسنرى في المحاور الموالية التفسيرات التي أوردها الناقد بخصوص الغزل العذري.

ثانيا – اللغة... حدث جنسي:

في الباب الأوّل المعنون بـ" الجوهرة"يطرح الناقد قضية مثيرة نوعا ما، وحساسة على الوعي العربي على الأقل، وهي أنّه ربط بين اللغة كنسق لساني؛ وبين الحياة الجنسية كسلوك نفسي، حيث يشير إلى أنّ الأبعاد الجنسية تتجلى بشكل كبير عبر لغة الشعر العذري، وأن الشعر كمنظومة كلامية يحمل من الحمولة الجنسية ما لا يحمله الشاعر نفسه، بل يذهب أكثر من ذلك مؤكّدا أن بعض النساء الرفيعات مقاما في العصر الأموي؛ صرن يرتبطن جنسيا بالشعر لا بالشاعر ، لما وجدن في الكلمة الشعرية من طاقة جنسية قادرة أن تشبع رغبتهن الجنسية، حيث حلّت الكلمة محلّ صاحبها، إنها شبقية النصّ -على حدّ تعبير بارت- إذ يرى أنّ اللغة العربية؛ ليست مجرد أنساق لسانية كلامية فحسب كغيرها من لغات العالم؛ بل هي أيضا ذات بعد جنسي، فالحياة الجنسية ليست مجرد حركات تتصل بالعلاقة الجسمية بين الرجل والمرأة -كما كنّا نعتقد- بل إنها عند العرب تتجاوز ذلك إلى اللغة التي يتكلمون بها، يقول:" ..إذا كانت الحياة الجنسية تقتصر من الناحية التعبيرية في بعض الثقافات على حركات الجسم؛ فإنها عند العرب كلمة. بل لغة. ويرتبط اللسان (بمعنى الكلمة) والجنس ارتباطا وثيقا في الأخلاقيات الإسلامية ... "[13] ولتأكيد هذه الرؤيا نجده يربط بين اللغة والجنس من خلال الصيام باعتباره امتناع عن الأكل والشرب والمواقعة الجنسية، وأيضا عن الكلام الفاحش وحديث الزور مستشهدا في ذلك بالآية الكريمة " .. فإمّا ترينّ من البشر أحدا فقولي إني نذرت للرحمان صوما فلن أكلّم اليوم إنسيّا"[14] وكذا الحديث النبوي القائل:" إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يفسق، وإن امرؤ قاتله أو شاتمه فليقل اللهم إني صائم مرتين"[15] فهو بذلك يربط بين الصوم عن الفسق والرفث وما لها من أبعاد جنسية، وبين الصوم عن الكلامي بالامتناع عن الشتم والسب...

يسترسل الناقد في تأكيده لهذه الفكرة، باحثا عن تجلياتها في علوم اللغة المختلفة ؛ البلاغية منها والنحوية، يقول: " ...وتفيض البلاغة العربية بالمصطلحات، والمفاهيم المستعارة من مجال الجنس للإشارة إلى الأجناس

الأسلوبية، فالتضمين مثلا؛ يشير إلى الطمر في الأرض؛ مقابل التخريج. والحديث عن الإنبات؛ هو بالضرورة حديث عن الإخصاب. أضف إلى ذلك كلمة "الضامن" المشتقّة من نفس الجذر التي تعني العاشق المتيّم... وكلمة المطابقة، والمزاوجة[16]...وكلها لها دلالة جنسية.

من جهة أخرى؛ يستحضر تأصيل ابن مالك للاسم المذكّر والاسم المؤنث، ويربط ذلك بالحياة الجنسية حيث يقول" أصل الاسم أن يكون مذكّرا، والتأنيث فرع التذكير... ممّا يذكّر بصورة حواء التي تشكّلت من أحد أضلاع آدم."[17] وهكذا يجعل الناقد النحو العربي -كما البلاغة العربية في بعض فروعها- يلعبان دورا جنسيا مماثلا للدور الذي نعلمه في الحياة الملموسة الواقعية.

يصرّ الناقد على إقناعنا بفكرة أن اللغة العربية هي لغة الحياة الجنسية، أو هي دفع للعملية الجنسية، وقد تجلّى ذلك أيضا في الأمثلة الآتية: يقول:".... مثلا كلمة "إعراب" وهي من نفس الجذر الذي اشتقت منه كلمة "عرب" تشير من بين ما تشير إليه إلى الجماع ...وكلمة "عروبة" تشير إلى المرأة الجميلة التي تعرض نفسها بلطف لزوجها.. ، أما كلمة "عُرُب" بضمّ العين والراء فتدلّ على حوريات الجنة ...."[18] في ذات السياق يورد الناقد " كلمة "فحل" التي كثيرا ما ألصقت بالشعراء الكبار ومنه " طبقات فحول الشعراء" أي كبار الشعراء يقول: " يُقال عن الشاعر الكبير إنه "فحل" وهي كلمة تطلق على الذكر في مقابل الأنثى ..."[19] مؤكّدا أن هذه الكلمة ذات دلالة جنسية. كما يشير إلى لفظة "مباح" المكرّرة كثيرا في الفقه الإسلامي، ويربطها بمصطلح "الإباحية" ذات الدلالة الجنسية في العصر الحديث.

يسعى الناقد من خلال هذا العرض المسهب للدلالة الجنسية للغة العربية عبر علومها البلاغية والنحوية، إلى تأكيد أمر هو أن شعراء الغزل العذري هم في الحقيقة أكثر الناس رغبة وشهوة، وإنما الواقع المهمّش الذي كانوا يعيشونه اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا، جعلهم يختبئون وراء الورع والعفّة والامتثال لتعاليم الدين الإسلامي السمحة. وقد تجلّى ذلك عبر أشعارهم التي عبّرت عن هذه الرغبة الملحّة في الحياة الجنسية، فكأنّ الشعر هو المعادل الموضوعي بتعبير ت.س. إليوت لتعبير شعراء الغزل العذري عن رغبتهم الجنسية، هذه الرغبة التي لم يستطيعوا تحقيقها في الواقع، فظهرت عبر الكلمة الشعرية، وقد كانت اللغة العربية مطواعة لذلك.

ثالثا – الغزل العذري - الرؤيا والتفسير- :

قرأ الناقد الغزل العذري بواسطة أدوات وآليات البنيوية التكوينية " وكانت اللغة هي مدار الأمر في تحليله فإذا كانت الروح المسيطرة على العالم الشعري العذري هي الروح التراجيدية، والإحساس المأساوي بسلطة القدر ، والسمة المميزة للوجود التاريخي والاجتماعي لزمرة العذرية؛ هي الهامشية على كافة الأصعدة؛ فإنّ ذلك تجلّى على مستوى توظيف اللغة الخاصّ، واستعمال الإيقاع الموسيقي المميز."[20] فاللغة الشعرية هي المنطلق الأساس لتفسير وضع الشعراء العذريين نفسيا واجتماعيا وأدبيا، وحتى نقديّا أي موقع أشعارهم في النقد الأدبي القديم، حيث يشير الطاهر لبيب أن النقد القديم قد مارس إقصاءً حادّاً لهم ولشاعريتهم، فلا نعثر على ذكر

لهم في كتابات النقد القديمة كالشعر والشعراء لابن قتيبة، أو عند ناقد متأخر كالباقلاني ولا غيرهم من النقاد إلا بشكل هامشي.

ينطلق الطاهر لبيب من المسلّمة التي كثيرا ما اطمأنّ لها الوعي العربي نقدا وثقافة، وهي أن الغزل العذري نابع عن مرجعية أخلاقية وامتثالية دينية تميّز بها مجموعة من الشعراء من بني عذرة، -فحسب أغلب المراجع -" الغزل العذري هو الغزل الذي امتاز بالصّدق والعفّة والنزاهة، وهو ذلك الغزل الذي لم يُعرف لأحد قبل قبيلة عُذرة. وذلك لكون هذه القبيلة قد امتازت بشدّة جمال نسائها وعفّة رجالها. ولذلك أطلقه المحدثون على أشعارهم، بما يتناسب مع مضمونها الصّادق."[21] فقبيلة بني عذرة؛ تتميز بالعشق والعفّة، والترفّع عن الممارسات اللا أخلاقية التي كانت تحكم المجتمع الجاهلي بل وحتى المجتمع الإسلامي فيما؛ بعد باسم الحبّ والعشق والذي منه. وقد فصّل الناقد يوسف خليف في كتابه " الحب المثالي عند العرب" حيث يقول فيما معناه أن الحبّ العذري ظاهرة روحية، يتعلّق العاشق بواسطته بمحبوبة واحدة؛ يرى فيها كل الكمال والجمال؛ فهي مَثله الأعلى الذي يحقّق متعة الروح ورضا النفس، واستقرار العاطفة، وهو استقرار يجعل فتنته بواحدة تقف عندها آماله، وتتحقّق فيها كل أمانيه. كما يصف هذا النوع من الحبّ بأنه مأساة تدور أحداثها بين عاشقين؛ تسيطر على حبّهما العفّة والإخلاص، والتوحيد والحرمان والطهارة. وبأنّه انتصار للروح على الجسد، وهزيمة للنفس الأمّارة؛ بالسوء أمام المثالية الخلقية التي يؤمن بها العاشق العذري، وأمنيته القصوى على الرباط المقدّس بينه وبين حبيبته[22] ، فالشعراء العذريون هم المثل الأعلى اجتماعيا وأخلاقيا وشعريا أيضا، لما تميزوا به من مكارم الأخلاق والعفّة والطهر والصبر والاحتساب، فكان شعرهم ترجمة لتلك القيم المثالية التي يتحلّون بها.فقد تربّى الشعراء العذريّون في بيئة محافظة، ممّا جعل شعرهم أبعد عن الفحش والرذيلة الفجور، وأقرب إلى القيم الدينية والأخلاقية السامية يتميز بالعفّة والطهر والرقي لفظا ومعنى..

هذه هي الرؤيا المتشكّلة في الوعي العربي منذ القديم. وهي رؤيا لا يطمئنّ لها الناقد كثيرا، بل يسعى إلى خلخلتها، وإعادة تفسيرها من جديد، كاشفا عن الجانب الوظيفي والدال لهذا الشعر العذري، بوصفه بنية لغوية، شعرية وذهنية. وهي بنية ذات كثافة دلالية – وفق مفهوم البنية الدالة في منهج غولدمان- مرتفعة تعبّر عن زمرة اجتماعية معروفة. منطلقا في ذلك من جملة من التساؤلات والإشكاليات التي يطرحها على الشعر الغزلي العفيف، محاولا تفسير ذلك ثقافيا وأدبيا واجتماعيا ودينيا، حيث يشير بداية أن النقد العربي منذ القديم تعوزه آلية المساءلة والشكّ، فالوعي العربي وعي تسليمي يقيني لا يسائل ولا يشكّ فيما يعرض عليه من قضايا ومعلومات.

يرى الناقد خلافا للمسلمة السائدة والتي أشرنا إليها آنفا؛ أن الغزل العذري هو حصيلة تهميش اجتماعي، وتوق للتحرّر من الأوضاع التي يعيشونها اجتماعيا وثقافيا وسياسيا، والتي تعززت أكثر بعد الإسلام، فكما يورد الناقد؛ فقد أسلموا –الشعراء العذريون- بعد وفاة النبي ﷺ، ولم تكن لرجل منهم مآثر مشهودة في تاريخ الإسلام، فضلا عن وضعهم الاقتصادي الهشّ، هذه الهامشية هي سبب انتهاجهم هذا المنهج في الحبّ، الذي ظاهره ورع وعفة، وباطنه رغبة جنسية متأجّجة مكبوتة، يقول:" إن الهامشية الاقتصادية مثلها مثل اللامبالاة

الثقافية، لهذه الزمرة التي لعلّ تصوّر الحبّ العذري تشكّل – أو على الأقل تطوّر- لديها؛ تمثّلان الجانب الأساسي في وعيها التجريبي، وهو وعي تمّ التعبير عنه في موقف جماعي يصفه الشاعر وشارحوه ما يكفي من الوصف."[23] فهذه الفئة عبّرت عن هامشيتها عن طريق علاقتها بالمرأة من منطلق التعويض. تعويض عن الفقد، فقد المحبوبة، وفقد المكانة الاجتماعية، تعذر اللقاء بالمحبوبة واستحالته...، كل ذلك جعل هؤلاء يعيشون رغبة جنسية غير ممكنة التحقّق.

وعليه؛ "لم يعد ثمّة من مجال للحديث عن عفّة ما، (لدى هؤلاء) بل عن رغبة غير مشبعة. فالبطل يجابه منعة الحبيبة و(منعة أهلها)، هذه المنعة التي يحسّ بها الشاعر العذري؛ كأنها عائق أمام النزوة الجنسية ...ليست شيئا آخر سوى الرفض الشعري للجماع، ذلك الرفض الذي اشتق منه العذريون اسمهم .."[24] فهم عذريون لتعذّر الزواج، ومن ثمّ تعذّر إفراغ النزوة الجنسية. وتعذّر اللقاء مع الحبية أيضا. فالحبّ العذري هو حبّ استلاب -على حدّ قوله-. وعليه، ما يوهمنا به هؤلاء العذريون من العفّة والورع ليس نابعا عن غياب الرغبة في الزواج، ومن ثم غياب الرغبة الجنسية؛ وإنّما ذلك ناتج عن تعذّر تحقيق الرغبة الجنسية، وعليه؛ يجب علينا " التميّز بين غياب الرغبة، وبين استحالة إشباعها. إنّ كون العذريين - ووعيهم الممكن بالتالي -يحاول استبقاء المستحيل، وذلك في الواقع لأن جُماع تماسك هذا الكون لا يستمر إلا بفضل منعة الحبيبة ....أما مع الممكن فإنّ كونا آخرا مختلفا كل الاختلاف سيتم إنشاؤه"[25] إذ لو كان اللقاء مع الحبيبة -بعد التشبّب بها- ممكنا؛ هل سيبقى الشاعر العذري متمسّكا بعذريته؟ ولذلك يرى الناقد في رفض العملية الجنسية، إنما هو رفض شعري بحت، وليس رفضا في الواقع المعيش على حدّ قوله. ولذلك يمكننا القول أن الشاعر العذري إنما هو عذري وهما، لا على مستوى واقعه الداخلي، فكأن معنى الغزل العذري هو الوعي الواقعي، بينما الوعي الممكن هو ما يتمنّى تحقيقه داخل نفسه، لكن يمنعه الواقع.

قريبا من هذا الطرح، نستحضر الدراسة القيّمة للناقد صادق جلال العظم في كتابه" الحب العذري" التي سبقت قراءة الطاهر لبيب هذه، حيث يرى أنّ ما وصلنا عن الحبّ العذري من العفّة والالتزام ليس له من الصحّة في شيء، وإنما هو على خلاف ذلك فيه من الفحش والرذيلة ما فيه، ذلك أنّ " من خصائصه الأوّلية أنه قائم على الزنا وهو خرق فاضح لمؤسسة الزواج ، فهو ضد الزواج وما يعنيه، وهو يبقي على نفسه رغما عنها، ويتحدّاها تحدّيا مباشرا ومستمرا....حيث كان العاشق العذري يزور عشيقته المتزوجة في عقر دارها ويقضي الليالي مختبئا عندها رغم أنف زوجها وأهلها..."[26] هكذا ينفي صادق جلال العظم العفّة والطهر عن الشعراء العذريين، بل ويبالغ في ذلك حتى ربطهم بالفحش والزنا وعدم الاعتراف بالرابط الشرعي "الزواج" ، ولعله قال ذلك استناد لما وجده من أخبار منقولة دون التثبّت منها، حيث شهد العصر الأموي من الانتحال ما وجد، ولعل ذلك تجلى في الأخبار التي وردت في الترجمة لشعراء العذرية، والتي فيها من النحل والإضافة الشيء الكثير كما يشير الكثير من الدارسين.

بخصوص اكتفاء الشاعر العذري بحبيبة واحدة، لا يقف الناقد عند ما يدل عليه ذلك من الوفاء والقناعة والإخلاص لهذه الحبيبة، بل يفتح أبوابا أخرى للتأويل والقراءة، حيث يرى في ذلك تعالقا مع البعد

العقائدي، حيث يربط بين الحبيبة الواحدة؛ وبين الإلاه الواحد، مشيرا إلى أنّه رغم تعدّد الآلهة قبل الإسلام، إلا أنه ينسب إلى قبيلة بني عذرة عبادة إلهة واحدة أطلق عليها اسم "الشمس"، وهي -كما يقول- لا ينبغي إهمال طبيعتها في تفسير التسامي العذري. ثم يشير إلى أن مفهوم الحبيبة الوحيدة جرى تطويره وتهذيبه بموازاة التوحيد الإسلامي. هذا وإن كان ينفي إمكانية النظر إليه على أنه نتيجة لهذا التوحيد، ربّما خوفا من الوقوع في مطبّات عقائدية عويصة؛ يصعب عليه الخلاص منها.

ثم نراه يقرن بين عبادة الله الواحد الأحد، وبين عبادة المحبوبة لدى العذريين حيث يقول" ...لقد نما بالتوازي بين الإيمان بوحدانية الإلاه عبادة للحبيبة الوحيدة لدى العذريين، وليست كلمة عبادة بمبالغة مادام من الممكن مقارنة أوصاف المحبوب؛ بالأوصاف التي تشير إليها السورة السابقة.. "[27] ، يقصد سور الإخلاص. الدالة على الوحدانية بكل ما تحمله الكلمة من التنزّه عما يتميّز به البشر. فالمحبوبة عند الشاعر العذري أحقّ بالعبادة والتقرّب، لأنّها لا تشبه غيرها من البشر. فضلا عن ذلك فكرة رفض الزواج نابعة من صفة التوحيد" لم يلد ولم يولد" لأن الزواج هو السبيل الوحيد للتوالد، ولذلك رفضه العذريون لأجل الاحتفاظ بمثالية المحبوبة. أمّا صفة "الصمد" المثبتة في حق الله سبحانه وتعالى في السورة الكريمة، فإنّه يقرنها بصفة المثالية التي تتميّز بها المحبوبة في الكون العذري، وليس ذلك كله من منطق "الانعكاس"، وإنما من منطق "التماثل" الذي فرضه المنهج البنيوي التكويني الذي اعتمده الناقد. ومن ثم نلاحظ أن الطاهر لبيب في هذه النقطة يعارض صادق جلال العظم الذي قال بأن العذرية ضد مؤسسة الزواج كرابط شرعي.

رابعا- استخلاص ونقد:

نخلص في الأخير ؛ إلى أن الناقد الطاهر لبيب في كتابه هذا؛ رغم القيمة العلمية والنقدية التي تميّزه، ورغم الرؤيا الثاقبة التي بدت في قراءته للغزل العذري، ورغم قيمة الكتاب نقدا ورؤيا وثقافة، إلا أنّنا رأينا -من وجهة نظرنا- أنه وقع في بعض السقطات نوردها كما يلي:

- الاحتكام إلى أقوال المستشرقين والاطمئنان لآرائهم المسيئة للإسلام وللأدب العربي، أمثال بوسكيه في كتابه «الأخلاق الجنسية في الإسلام» وسنوك هور غرونجه الذي كان يرى أن ليس من قانون في الإسلام، أو تور أندريه الذي كان يعتبر أن ليس من عبادة في الإسلام-كما يشير إلى ذلك في متن الكتاب-. وقد أودى به ذلك إلى الوقوع في الكثير من المغالطات التاريخية، والجرأة على المعتقدات الإسلامية والقضايا التاريخية المثبتة، من بينها أنه اعتبر قصّة النبي يوسف عليه السلام، وكذا قصّة سيدنا سليمان عليه السلام الواردة في القرآن الكريمة أسطورة، وكذا قصة قيس وليلى الواردة في التاريخ العربي أسطورة أيضا، حيث يقول إثر حديثه عن قيس مجنون ليلى:" وقد قيل على لسان المجنون الأسطوري أبيات مشابهة ..."[28] يقصد قيس بن الملوّح.

- التساهل في إطلاق الأحكام -بحكم التشبّع ربما بالمرجعية الاستشراقية - جعله يستهين ببعض الأمور العقائدية، حيث نجدة لا يتحرج من ذكر اسم النبي محمد ﷺ دون الصلاة عليه، وكذا التعامل مع قصّة

سيدنا يوسف عليه السلام تعاملا استشراقيا معتمدا على الروايات الضعيفة التي تدين سيدنا يوسف عليه وسلم وتتّهمه. فضلا عن وصفه إياه بالأسطورة كما أشرنا، .حيث يقول بنبرة تميل إلى الاستفزاز نوعا ما:" ...إنّنا لاحظنا بأنّ الأسطورة الإسلامية شاءت أن يكون سرواله –يقصد سيدنا يوسف عليه السلام المعبّر عنه في كتابه بـ"يوسف القرآن"- مسدودا بتسع عشر عقدة، بحيث كان لابدّ من تدخل إلاهي ..فإرسال جبريل من أجل أن يتخلى يوسف (عليه السلام) عن إغواء الرغبة... تلك الرغبة التي أشبعها فيما بعد عند زواج زليخا.."[29] في هذا المقطع تهاون بالمصادر الإسلامية لهذه القصة، واستفزاز عقائدي من خلال ذكر سيدنا يوسف عليه السلام ذكرا عاديا دون الصلاة والسلام عليه، ممّا يجعلنا نتخيّله إنسانا عاديا مفرغا من النبوة.

- المغالاة في الأحكام التي يطلقها، من ذلك قوله بأن الغزل العذري وأخبار الشعراء الغذريين التي وصلتنا عبر التاريخ الأدبي العربي، وما يتّصفون به من التورّع العاطفي، والعفّة ومكارم الأخلاق والبعد عن الفحش والرذيلة والفاحشة، ليست نابعة عن تربية دينية إسلامية، وإنّما هي ذات مرجعية جاهلية كانت قبل الإسلام، وفي ذلك إنكار لأثر التعاليم الإسلامية في تهذيب المجتمع العربي والسموّ بأخلاقه وقيمه.

- ظلّ الناقد في الكثير من مواقفه يردّد مقولاته المستشرقين، من ذلك اعتقاده بأن العرب المسلمين الأوائل ظلّوا يتحيّزون للعرب، -كعرق- وظلت العروبة مبجّلة في الوعي العربي-الإسلامي- عن العرقيات الأخرى حتى بعد الإسلام، وما جاء به من مساواة إلا أنه لم يمح هذه النزعة عن العرب يقول : "رغم الحديث الشهير" لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى" فإن الخلفاء الأوائل كانوا قد أظهروا تعاطفا محقّقا تُجاه العرب. يضاف إلى ذلك أنه من الشروط التي كان ينبغي توفّرها في الخليفة شرط أن يكون عربيا، بل ومن قبيلة قريش ويقال أن عمر بن الخطاب أطلق على أن العرب اسم" خامة الإسلام."[30] ثم يسترسل لتأكيد ذلك في الإشارة إلى تحيّز الأمويين لأحقية نسبهم في السلطة بشكل خاص، وأولوية العرب على فئة الموالي المتزايد عددهم آنذاك بشكل عامّ، ولا ندري مدى صحّة هذه المعلومات وهذا الأمر ؛ أهو حقيقة؛ أم هو ضرب من ضروب الاتّهامات الاستشراقية التي تغذّى بها الناقد.

- الغلوّ في الاعتماد على المراجع الفرنسية والغربية عموما في تقصّي أخبار الحبّ العذري كظاهرة اجتماعية وسلوك نفسي عند الغرب، وإسقاطها على الحبّ العذري عند العرب، بحجة أن تاريخ الأدب العربي يحتكم إلى التحليل والاستدلال دون الشك والمساءلة بخصوص هذا الأمر. يقول:" إن تاريخ الأدب العربي قد لجأ دوما إلى الاستدلال أفضى به إلى خلاصات قطعية السببية بين الإسلام الوليد وبين الحب العذري، ولا وجود على حدّ علمنا لمحاولات دقيقة هدفها استبعاد هذا الاستدلال. لهذا نتوجّه نحو أفكار غربية بهدف أن نستخلص منها بعض المقترحات التي قد تكون مفيدة بالنسبة لنا ."[31] وقد تجلّى هذا التأثر عبر ثنايا كتابه وكان له دور في توجيه رؤيته النقدية.

- أما بخصوص المنهج؛ فقد صرّح الناقد منذ البداية أنه سيلتزم بآليات منهج البنيوية التكوينية، وقد تجلى ذلك بشكل واضح عبر رؤيته النقدية، إلا أنه في بعض المرات يستدعي بعض المناهج السياقية التي تتعارض مع المنهج المعتمد، فمثلا يعود إلى المنهج التاريخي في معالجة الظاهرة العذرية فنجده يركز على عامل البيئة وهو ما يذكرنا بمنهج "تين " التاريخي، حيث رأى أنّ للبيئة دورا في تفسير الكون العذري يقول:" فهل يمكن القول بأن هذه الرغبة المطلقة تولّدت حقا عن وضع بيئي؟ نعم إلى حدّ ما "[32].ثم يسترسل في تأكيد أن البيئة كانت سببا في الظمأ إلى الرغبة الجنسية التي أكثر الشعراء العذريون من ذكرها في أشعارهم التي تتحول في حالة الإخفاق إلى المازوشية. وهذا ما لا حظه الناقد محمد بلوحي، الذي لاحظ بأن لبيب كثيرا ما يستحضر المنهج النفسي، وكذا المنهج التاريخي ممّا نفى على دراسته هذا الصفاء المنهجي [33] الذي صرّح به في بداية الكتاب .

خاتمـــة

تبقى هذه الدراسة جدّ مقتضبة في حق كتّاب رفيع القيمة للطاهر لبيب "سوسيولوجيا الغزل العربي –الشعر العذري نموذجا- "، وذلك لما تميزّ به الناقد من رؤيا ثاقبة ومحكمة؛ تجلّت في طرحه لقضايا الغزل العذري من وجهة نظر سوسيولوجية، حيث لاحظنا استثمارا جيدا لآليات المنهج البنيوي التكويني، وفهما عميقا لمصطلحاته، هذا؛ وإن بالغ في بعض المحطات في إقحام المنهج آليا لاستقراء النصّ العربي، وأيضا تغييب النص والتركيز على الرؤيا السوسيولوجيا، حيث لاحظنا استغفاله لاستحضار أشعار العذريين إلا النزر القليل منها...، إلا أنّه استطاع أن يقدّم خلخلة فكرية وأدبية وسوسيوثقافية للغزل العذري، جعلتنا نعيد القراءة من جديد لهذا اللون الشعري القديم؛ بعيدا عن الأحكام القيميّة؛ المتراوحة بين الجيّد والرديء والحسن والأحسن التي اعتاد النقد الأدبي أن يقارب بها الأدب القديم عامّة. وهو بذلك قد تجاوز النقد الأدبي الذي اعتاد هذا الشعر أن يقرأ به، وما يصحب ذلك من مراهنة على القيمة الجمالية التي يتمتع بها هذا الشعر، وكذا البعد الأخلاقي للشعراء العذريين في شيء من التسليم واليقينية دون التشكيك أو المساءلة.

هوامش وإحالات المقال

[1]- محمد برادة : تقديم كتاب الرواية المغربية لعبد الكبير الخطيبي، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط 1997، ص07 .

[2]- محمد خرماش: إشكالية المناهج في النقد الأدبي المغربي ، مطبعة آفلو، ط1، فاس المغرب، 2001، ص01 .

[3]- الطاهر لبيب: سوسيولوجيا الغزل العربي -الغزل العذري نموذجا- تحقيق مصطفى المسناوي، دار الطليعة،ط2، بيروت،1988،ص 07.

[4]- غولدمان وآخرون: البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، مؤسسة الأبحاث العربية،ط2، بيروت،لبنان ، ص45.

[5]- طاهر لبيب: سوسيولوجيا الغزل العربي، ص 69 .

[6]-- المصدر نفسه، ص 69.70

[7]- غولدمان وآخرون: البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، ص 15.

[8] Lucien Goldhman pour une sociologie du roman ;gallimard ; Paris ;1995 ; p 66-

[9]- الطاهر لبيب: سوسيولوجيا الغزل العربي، ص 129.

[10] - محمد نديم خفشة: تأصيل المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان، مركز الإنماء الحضاري،ط1، حلب،1927، ص ص 27.26.

[11]-- غولدمان : البنيوية االتكوينية والنقد الأدبي ، ص 46

[12]- المرجع نفسه، ص 130.

[13]- الطاهر لبيب: سوسيولوجيا العزل العربي،ص 12

[14]- سورة مريم الآية، 26

[15]- الطاهر لبيب: سوسيولوجيا العزل العربي ، ص 13.

[16]- المكان نفسه

[17]- الطاهر لبيب: سوسيولوجيا العزل العربي ص، 14.

[18]-- المصدر نفسه، ص 110

[19]- المكان نفسه

[20]- عبد الوهاب شعلان: الاتّجاه السوسيو نصي في النقد المعاصر- مقربة نظرية ودراسة تطبيقية في حديث عيسى بن هشام- رسالة مقدم لنيل شهادة الدكتوراه جامعة باجي مختار عنابة الجزائر ، 2006/2005.ص 62

[21]- كريم قاسم جابر ربيعي: الغزل العذري حتى نهاية العصر الأموي أصوله و بواعثه و بنيته الفنية، منشورات جامعة البصرة، ص 4.

[22]- يوسف خليفة : الحب المثالي عند العرب، دار المعارف بمصر ،سلسلة اقرأ 1961، ص ص 10.19.48.52

[23]- طاهر لبيب: سوسيولوجيا الغزل العربي، ص 149

[24]- المصدر نفسه ، ص149.

[25]- المصدر نفسه،120

[26]- صادق جلال العظم: الحب العذري،ط8، دار المدى، سوريا دمشق ، 2009، ص 69.

[27]- الطاهر لبيب: سوسيولوجيا العزل العربي، ص90.

[28]- المصدر نفسه، ص 102.

[29]- المصدر نفسه، ص27.

[30]- المصدر نفسه، ص 135.

[31]- المصدر نفسه، ص ص 88.89.

[32]- المصدر نفسه، ص106.

33- محمد بلوحي: الشعر العذري في ضوء النقد العربي الحديث- دراسة في نقد النقد-منشورات اتحاد كتاب العرب 2000. ص27.

قائمة المصادروالمراجع:

01- القرآن الكريم.

02- صادق جلال العظم: الحب العذري،ط8، دار المدى، سوريا دمشق ، 2009.

03- الطاهر لبيب: سوسيولوجيا الغزل العربي -الغزل العذري نموذجا- تحقيق مصطفى المسناوي، دار الطليعة،ط2، بيروت،1988.

04- عبد الوهاب شعلان: الاتّجاه السوسيو نصي في النقد المعاصر- مقربة نظرية ودراسة تطبيقية في حديث عيسى بن هشام- رسالة مقدم لنيل شهادة الدكتوراه جامعة باجي مختار عنابة الجزائر ، 2006/2005.

05- غولدمان وآخرون: البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، مؤسسة الأبحاث العربية،ط2، بيروت،لبنان 45.

06- كريم قاسم جابر ربيعي: الغزل العذري حتى نهاية العصر الأموي أصوله و بواعثه و بنيته الفنية، منشورات جامعة البصرة

07- محمد برادة : تقديم كتاب الرواية المغربية لعبد الكبير الخطيبي المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط 1997. .

08- محمد بلوحي: الشعر العذري في ضوء النقد العربي الحديث- دراسة في نقد النقد-منشورات اتحاد كتاب العرب 2000.

09- محمد خرماش: إشكالية المناهج في النقد الأدبي المغربي ، مطبعة آفلو، ط1، فاس المغرب، 2001 .

10- محمد نديم خفشة: تأصيل المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان، مركز الإنماء الحضاري،ط1، حلب،1927.