قراءة الأدب العربي في ضوء منهج التحليل الفاعلي

د. هدى رجب محمد العبيدّي

جامعة الزيتونة – كلية اللغات/ طرابلس – ليبيا

يشهد تاريخ النقد الأدبي من أفلاطون، وأرسطو، إلى الجمحي، والآمدي، وعبد القاهر الجرجاني، وقدامة بن جعفر، إلى المذاهب المتجددة الحديثة من رومنطيقية، ورمزية، وسريالية، وواقعية، حتى المذاهب المعاصرة كالبنيوية والألسنية، والتفكيكية، أن الشعر في الحضارات المختلفة والعصور المتعاقبة لا يمكن أن يحد في إطار نظري واحد، وإن تناولته المذاهب المتعددة كلاً من منظورها الخاص. لذلك كان لكل مذهب أدبي شرعيته، ومبرر وجوده بما هو وليد ظروف حضارية وفكرية واجتماعية واقتصادية معينة، وكانت لكل نظرية إضافات أغنت التراث الثقافي وأضاءت جوانب العلمية الإبداعية فيما يتصل بالإبداع الفني ومد جسر بين المبدع والمتلقي.

إن هذه النظريات وما تولد عنها من مناهج، ما زالت قاصرة عن سبر أغوار النص مهما كانت هويته أو نوعه، ولا شك أن هذه المناهج تفتقر للشمولية المطلوبة والكمال المرغوب الذي يسعى إليه الإنسان في كل أمور حياته المعيشة، التي تنعكس من خلال مرايا الإبداع بمختلف أنواعه، فتعكس الواقع بكل رقيه وقصوره.

وإذا كنّا قد وعينا جيداً ما يعانيه الإبداع الصادر من مبدع، والمُوَجَّهُ إلى متلق، وهو غياب المنهجية الملائمة لفهم هذا الإبداع واستيعابه وهضمه، فما علينا إلا أن نسلم بداهة بعجز تلك المناهج النقدية، سواء أكانت في الثقافة الغربية أم في الثقافة العربية، فالأزمة أزمة مشتركة بين الغرب والعرب في كيفية النظر إلى النص الأدبي، أزمة (بحث عن منهج)، منهج يقدم حلاً لبعض المشكلات التي لم تستطع المناهج النقدية الكلاسيكية والمعاصرة أن تحتويها، وأن تضع الحلول التي تتمثل في ماهية النص الأدبي وأدبيته، وكيفية قراءته وإشكالياته، فمنها ما يندد بالإحالة الخارجية، ومنها ما ينادي بموت المؤلف، ومنها ما يجعل منتج النص القارئ وليس المبدع، فافتقرت هذه المناهج إلى الشمولية.

إن الإبداع بكل أنواعه هو نتاج فكر، والفكر نتاج عملية ذهنية ونشاط عقلي خالص، وهو نتاج عملية كثيرة التعقيد تتمّ بربط المقدمات بالنتائج والوقائع الحسية بالمفاهيم والمعاني المجرّدة، والانتقال من الجزئي إلى الكلي.. كما تتم كذلك بالقدرة على الاستنتاج والتحليل، والتركيب، وربط النتائج بأسبابها، والمؤثرات التي تؤثر على الفرد من عوامل خارجية كالبيئة، والمناخ والاتجاهات الدينية والصوفية ومشكلات الجنس، واختلاف العقليات والآراء.

إنَّ الإنسان نتاج بيئته وظروفه التي يعيشها؛ لأن هذه الظروف قد تلعب دوراً في تغيير مسار فكر الفرد، فيحتاز بنية وعي لها أهدافها وأدبياتها؛ وهذه البنية إما أن تكون (تناسلية أو برجوازية أو خلاقة)، كما يرى صاحب منهج التحليل الفاعلي (الشيخ محمد الشيح).

هذه البنى الثلاث هي تركيبة العقل من منظور منهج "التحليل الفاعلي"، وهو مقترح نقدي يتصدى لأزمة الإنسان المعاصر متعدد الأبعاد: اقتصادية، اجتماعية، نفسية وجودية ومعرفية.. ويعرف الإنسان من منهج التحليل الفاعلي بأنه فاعلية وأن فاعليته وقدرته على إثراء الحياة الإنسانية نسبيّة في إطار البنية المغلقة.. وهذه الفاعلية التي من خلالها يثري الإنسان الحياة جمعاء على ثلاث درجات: (فاعلية أولية تناسلية؛ يعي الإنسان نفسه كائناً تناسلياً وظيفته ودوره في الحياة التناسل، وفاعلية مادية برجوازية؛ يعي الإنسان نفسه فيها كائناً اقتصادياً مهمته ودوره الجمع والاستحواذ على الخيرات المادية، وفاعلية خلاقة يعي الإنسان نفسه في هذه الحياة كائناً نشطاً مهمته الحب والإبداع والعطاء الشامل).

يحتاز كل فرد من أفراد المجتمع بنيات العقل الثلاث لكن أن تسود أحداها بمعنى أن تستدمجها غالبية أفراد المجتمع فذلك يعتمد على طبيعة التحدي الأساسي الذي يهدّد بقاء المجتمع، وبسيادتها توظف البنيتين الأخريين لمهامها وأغراضها، أما إذا فشلت البنية السائدة، عندها تظل البنيتان الأخريان في حالة منافسة من أجل تحقيق أفضل استجابة[1].

وفي هذه الحالة يمكن القول إن بنيات العقل تتآزر حينما تحقق إحداها استجابة ناجعة، وتتنازع حينما لا تقدم البنية السائدة أو المسيطرة أو الرائدة استجابة ناجعة، أي إنها في حالة "تنازر"* وتفاعل وتداخل، وبشكل عام تحاول كل بنية إذا ما كانت هي المسيطرة بمعنى استدماج غالبية أفراد المجتمع طبيعة فاعليتها أن تشد أو تجذب كل الأفراد إلى دائرتها، وأن تعمل على

تطويقهم وتوظيفهم لإعادتها أو إعادة إنتاجها بشكل لا شعوري؛ لأنها تعمل وفق سماتها وخصائصها المحدودة والمغلقة على توطيد أسسها بسلسلة من القواعد والقوانين الضابطة بحيث لا يتجاوزها أحد الأفراد، ومن هنا يستمر ثبات البنية واتزانها. يقول يزيد بن الجهم الهلالي*:

وإني امْرُؤُ عَوَّدْتُ نَفْسِيَ عَادَةً وَكُلُّ امرِئٍ جَارٍ عَلىَ ما تَعَوَّدَا.

وقول المعري:**

وينشأ ناشئُ الفتيانِ منا على ما كان عوده أبوه

وما دان الفتى بحجاً ولكن يعلمه التدين أقربوه[2].

وقول جميل بن معمر:***

وكُنْتَ مُعْتَاداً صَبُوراً عَلىَ النَوَّى وَكُلُّ امرِئٍ جَارٍ عَلىَ ما تَعَوَّدَا.

وقول الأعشى****:

وَجَروا على ما عُوِّدُوا ولكُلِّ عيدانٍ عُصَارَة[3].

وإذا كان ثمة محاولات لأي طرح جديد يغير واقع البنية ويهزه، فهي تقف موقف المعادي، بكل ما لها من صلاحيات في الضبط والقمع؛ لأن ذلك يهدد كيانها، واستقرارها، ويهدم أسسها وقواعدها ونظمها التي عاشت تبنيها لأزمان طويلة.

وتختلف العقوبات بين ما هو ديني أو سياسي أو اجتماعي، فيعاقب المتمرد والمنفلت والمعادي حتى يسقط في فضائها الدلالي مرة أخرى، فيجد نفسه وقد حطمته البنية ودمرته تماماً، فلا يستطيع الانتماء إلى أية بنية؛ وحينها يكون مغترباً بلا هوية.

وبما أننا إزاء دراسة نوع من أهم الأنواع الإبداعية – ألا وهو الشعر – فلا شك أن الشاعر "على صلة دائمة بمجتمعه يقدم إليه ما يتساوق مع حاجته سواء أرضي عنه المجتمع أول الأمر، أم واجهه بصرامة، وخضوع الشاعر لمجتمعه حقيقة لمسها أكبر الشعراء أنفسهم فعرفوا أنهم لا شيء بدون المجتمع. يقول جوته في بعض شعره:

ماذا أكون بدونك يا صديقي الشعب؟

وفي خطاب من الشاعر جورج مردث: G.meredhth

إلى أحد أصدقائه يكتب مردث أنه علق كل شعره في مسمار ويقول:

والحق أنني ما دمت خادماً للشعب فإنه يجب عليّ أن أنتظر حتى يأذن سيدي قبل أن آخذ في الغناء بنشاط"[4].

ويعلق عزالدين إسماعيل فيقول: "هل معنى هذا أن المجتمع هو الذي يفرض على الفنان اللون الذي يرتاح إليه، ومن ثم تكون الاعتبارات الفنية مصدرها المجتمع لا الفنان؟ لو صح هذا لما كان للفنان دور إيجابي في المجتمع"[5].

فهل استطاع الشاعر على مر العصور أن يوائم بين أفكار البنية السائدة التي ترفض الإبداع والتجديد وبين ما يصبوا إليه من تغيير وإحداث ثورة على ما هو سائد؟ والصراع كما هو واضح صراع قيم، وأخلاقيات؛ منها الجوهرية ومنها الموضوعية المتعلقة بمقتضيات والتزامات الحياة "ومنها الذاتية التي تتصل أوثق الاتصال بالفرد نفسه"[6].

فالنص الأدبي الواحد ينقل إلينا دائماً قيماً اجتماعية واقعية، وقيماً فردية خاصة بوجهة نظر المبدع ذاته وبنيته التخيلية؛ "فما يوحد بنية المجتمع وبنية النص الأدبي، أنهما بنيتان للفاعلية، ويأتي الاختلاف من أنه بينما بنية المجتمع بنية فاعلية واقعية، تكون بنية فاعلية النص الأدبي تخيلية، وبذلك يشكل مفهوم الفاعلية، الأرضية الأنطلوجية الرابطة بين بنية المجتمع، بنية الحياة الواقعية من ناحية، وبنية النص الأدبي من ناحية أخرى"[7].

فإذا ما أردنا دراسة الشعر العربي، أو إذا رجعنا إلى الحياة الاجتماعية عند العرب في العصر الجاهلي وما يليه من عصور مختلفة، نجد أن البنية تعيد في إنتاج نفسها من خلال الموروث الثقافي بمختلف أنواعه، والنتاج القولي الذي يشكل مرتكزاً أساسياً رئيساً في إعادة إنتاج البنية. فالتراث يصل حد التقديس على الرغم من تراكم الخطابات واختلافها، فهي نتيجة حقب متعددة وبنى مختلفة، يتم الاحتماء والتغني به، فلا تتم محاكمته أو الوقوف للحظة من أجل تأمله وتفحصه أو مساءلته؛ فهو صادر من عقليات عاشت في عصور غير عصرنا، مما يحتم علينا

سرعة تحرير الحاضر والمستقبل من الماضي، وذلك باستيعاب الماضي والمصالحة معه، والعمل على تحريك عوامل التجديد، "فهو (التراث) ليس هوية جاهزة دوماً ومثبّتة نهائياً، كلا إنها هوية تصير مثلها مثل الحاضر كل عصر وكل فريق يقرأ الماضي حسب حاجته"(8).

فالواقع العربي مليء بمشكلات يستعصي حلها؛ فما من خيار إلا أن نستعير الحلول من العالم الآخر، أو أن نرتمي في أحضان التراث الذي هو نتاج فترة زمنية تقع في الماضي وتفصلها عن الحاضر مسافة طويلة، فتشكلت خلالها هوة حضارية فصلتنا وما زالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة، الحضارة العربية الحديثة. ولكي يمكن الاستفادة من التراث الذي يشكل مرجعيات دينية وقيمية وأخلاقية وجمالية، نحتاج لمنهج يمكننا من فصل تركيب الخطابات، وتحديد كل خطاب لأية بنية ينتمي، وبذلك نكون قد أعدنا قراءة التراث قراءة حديثة ومعاصرة وفق المنهج الذي تقترحه الدراسة وهو منهج "التحليل الفاعلي" الذي يعطينا آلية نقد خطابات بنيتي الوعي القاصر (الأولية التناسلية، والمادية البرجوازية)، وأخذ الجانب الإيجابي من هذه الخطابات؛ وذلك بوضع مقومات وخصائص وسمات تميز كل بنية من البنى الثلاث المذكورة سابقاً، نقيس بها فصل هذا التراكب والتراكم في التراث بشكل عام والشعر بشكل خاص؛ لأنه يعتبر من أهم المدخلات التي تؤثر في النفوس وتساهم بشكل سريع في توجيهها وحفزها على التمرد والانخراط وراء أفكار البنية المستقطبة لأفرادها، ومن خلال المدخلات تكون المخرجات التي تحمل نفس جينات البنية، وهكذا. ولا يأخذنا الحديث عن التراث بشكل عام، بقدر ما يهمنا في الموضوع جانب، وأي جانب، إنه الشعر ومدى تأثيره في النفوس. وبما أننا إزاء عرض البنية التناسلية وسماتها وأدبياتها وآليات ضبطها، يجدر بنا أن نسهب قليلاً في توضيح ما لهذه البنية من مهام وأغراض تسعى لتثبيتها عبر الزمن ومن خلال أدبياتها التي ورثناها جيلاً بعد جيل، والتي نعيشها في وقتنا الحالي ولا ندري إلى متى ستستمر في إعادة إنتاج نفسها وبكثافة.

فهي البنية الأولية التي سيطرت من خلال توفير البشر كمياً، باعتبارها التي تعتمد على الإنجاب والتكاثر فاعلية للإنسان، وهي ترى أن الهوية تتشكل بالانتماء إلى تلك المحددات التاريخية، والاجتماعية، والعرقية، والدينية، واللغوية، التي بها تسود. فالجنس في البنية الأولية التناسلية يشكل أساساً هاماً في حركتها ومن خلال كونه مصدرًا لكثير من القيم (العفة، الخيانة،

الأمانة، الشهوة، العيب، الفضيحة، العار، العصبية، الثأر،...)؛ حيث يلعب دوراً أساسياً كمكون قيمي في المجتمع.

فالشرف في مفهوم البنية التناسلية هو شرف الأسرة، والشرف الجنسي، وهو في مفهوم البنية المادية البرجوازية شرف العمل والثروة، وهو في نظر بنية العقل الخلاّق شرف العدل والعطاء والتسامح.

إن انغلاق هذه البنية ساعد في نمو سيادتها، فليس من وسيلة لدرء زيادة معدل الوفيات إلا بزيادة معدّل المواليد، وحينها تكون القوة العضلية للرجال والنساء صماماً للأمن الاجتماعي والغذائي، "وإذا فشل الإنسان التناسلي رجلاً أو امرأة في عملية التناسل لا يرى ركناً أساسياً من أركان حياته قد أنهار، بل يرى أن حياته في جملتها قد انهارت وأنه لم يعد إنساناً ولم يعد رجلاً أو امرأة"[9].

ويذكر عبدالرؤوف بابكر السيد أن المجتمعات التي تطغى فيها البنية التناسلي "قد تعتمد الحرمان، وفي بعض الأحايين الإباحة، ولكن في كلتا الحالتين يكون الهدف الأساسي هو ضمان نجاح برامج عطائها وفاعليتها المتمثلة في التناسل وحفظ النوع.

فهناك من يحرّم العلاقات الجنسية للشباب وسيلة لدفعهم إلي مؤسسة الزواج ومن ثَمّ الإنجاب كما هو في عدد كبير من المجتمعات الملتزمة دينياً، وهناك البعض ممن يفتح الباب للشباب والشابات بممارسة الجنس قبل الزواج منها لتمارس الالتزام بعد ذلك، كما هو في بعض المجتمعات الوثنية واللادينية متمثلة في بعض القبائل الأفريقية، وسواء مارست البنية الحرمان أو مارست الإباحية فإنها مجرّد وسائل لضمان تنفيذ برامج عطائها، وتوفير البشر كمياً"[10].

وفي بنية المجتمع العربي يعد الزواج أهم مؤسسة اجتماعية بل أهم مشروع في الحياة، وإنجاب الأطفال هو الأساس في استمرار هذه المؤسسة قائمة[11]، على غير البنيتين البرجوازية والخلاقة اللتين تعدان الزواج بالنسبة لهما هدفاً من ضمن الأهداف التي يعيش الإنسان من أجل تحقيقها.

على هذا الأساس تسمح هذه البنية القاصرة بتعدد الزوجات وإنجاب أكبر عدد من الأولاد. وذلك من أجل الحفاظ على البقاء والخلود.

ولقد علّل عمر فروخ ومحمد عثمان علي، وجود ظاهرة تعدد الزوجات في مجتمع ما قبل الإسلام عند العرب، حيث كثرة الحروب التي كانت بين القبائل قد جعلت عدد الرجال في القبيلة الواحدة يقل عن عدد النساء[12].

"والرجل العاقر يعتبر حياته لا معنى لها، والمرأة العاقر تتمنى لو يحين أجلها كي تغادر هذه الحياة،... ويندر في المجتمعات التناسلية أن تعرف المرأة العنوسة من خلال تعدد الزوجات، وإن حدث فإنها تشكل ضغطاً نفسياً مرعباً خاصة أمام الكبت والحرمان، وعدم التوازن النفسي والخلل السلوكي"[13].

من هنا نجد أن هذه البنية لا تعتبر الحب والزواج المبني على العاطفة منبوذاً ومكروها "انطلاقاً من هذا، فإن من تسكنه العصبية لا يعرف الحب وإنما الاشتهاء الجنسي، المقرون بالتملك، الذي يخدعه عن الحقيقة حاله، فيتوهم أنه يحب بينما هو يشتهى، الاشتهاء مؤقت، قصير الأجل، يتبدد غالباً بمجرد أن يقضي الرجل وطره من المرأة، عندها يفكر في البحث عن سواها ظناً منه أن حبه لها قد فَتر وعاطفته قد أخذها البرود، وهو غير دارٍ أن شهوته قد نفست عما فيها من احتقان جنسي"[14]. ويفسر هذا، بانشغال المرأة في هذه البنية بشكلها وجمالها حتى لا ينظر الرجل لغيرها محاولة أن تقنع نفسها بأنه يحبها[15]، ومن هنا يتضح أن "الشهوة تعدد والحب يوحد"[16]، لذا نجد أن في الشعر العربي أدبيات تجسد هذه الأفكار وتؤيدها. يقول طفيل الغنوي# في النساء:

إنَّ النّسَاءَ ولو صُوِّرن مِنْ ذَهَبٍ فيهِنّ من هَفَواتِ الجَهْلِ تحبيلُ

إنَّ النّسَاءَ متى يَنْهيْنَ عَنْ خُلُق فإنّهُ واجبٌ لأُبدَ مَفْعُولُ[17].

وفي وصف المرأة الصالحة كما ترى البنية التناسلية قول الشنفرى**:

لقد أعجبتني لا سقُوطاً قناعهاُ ذا ما مَشَتْ ولا بذَاتِ تَلَفُّتِ[18].

وفي النظرة القاصر للمرأة يقول طفيل الغنوي***:

إنَّ النِّسَاء كَأَشْجَار نبتن لَنَا مِنْهَا المِرَارُ، وبعَضُ المرِّ مأكولُ [19].

ويقول حجر آكل المرار****:

كُلَّ أنثى وإن بَدَاَ لكَ مِنْهَا آيةُ الحُبِّ مُنْذُ كَانَتْ غَدُورُ[20].

وقال أبو الشّيص الخزاعي*****:

شيئان لا تَصْبُو النِّسَاءُ إليْهِما خِلَلُ المَشَيبِ، وَخُلَّةُ الإنْفَاض.

وقال الأعشى:

وأرى الغواني لا يواصِلْنَ امْرَءا فَقَدَ الشَّبَابَ، وَقَدْ يصِلنَ الأمردا.

وقول أبو تمام:#

أحْلَى الرِّجالِ مِنْ النِّسَاءِ مَوَاقعِاً مَنْ كَانَ أشْبَهَهُمْ بِهنَّ خُدُودَا[21].

أما النظام الاجتماعي في البنية التناسلية فهو يتسم بالتراتبية الاجتماعية السلطوية الصارمة، فتتحكم في المجتمعات من كل النواحي سياسياً واجتماعياً ودينياً وثقافياً، ابتداء من أصغر نواة في المجتمع المتمثلة في الأسرة مروراً بالعائلة الكبيرة، ثم القبيلة، "وهذا الحق في السلطة حق تراتبي، نابع من تراتب السلطة، بممارسة صاحبه على الخاضع لسلطته، فالأب في الأسرة يمارسه على جميع أفرادها، من دون اعتراض ومناقشة، وكذلك يفعل رئيس القبيلة، ورئيس الحزب، والنقابة ورئيس الدولة، وسائر أصحاب السلطة وخارجها.

وحرمة صاحب السلطة وحصانته.... مستمدة من لا وعي الناس، من كونه يرمز إلى الأب، ما يجعل أصحاب السلطة أقنعة لصاحبها الأصلي، ألا وهو الأب في الأسرة"[22].

ونظام الأسرة الذي يمثل البنية التناسلية هو أقوى نظم المجتمع وأكثرها أهمية للإنسان، وهو الركيزة التي يَرْتكز عليها المجتمع؛ فقد كانت وحدة الأسرة هي أساس وحدة القبيلة، ومنذ عصر الجاهلية حتى وقتنا الحاضر "وسمعتها وعنفوانها وسطوتها والتغني بأمجادها وأيامها ومكانتها بين القبائل والإشادة باعتبارها والدفاع عنها، والذود عن حياضها، موضع اهتمام وافتخار كل فرد من أفرادها"[23].

وتقوم البنية التناسلية بفرض القيم السلوكية التي تتوافق مع جاهزيتها المعرفية ومرجعيتها؛ فالقيم "نظام تنسيق وتنميط للحركة وتنشيط وحفز وإلزام للإرادة وتحريك اجتماعي وتحديد سلوك، وتوقعه، وتفسيره بالتعبير عن القيمة أو القيم... ونظام القيم الاجتماعي نظام معاني، لأنه نظام مفاهيم وسلوك منمط، وحركة مفهومة، يشعر الإنسان في المجتمع أن التزامه به، أو ببعضه، التزام مفهوم المعنى في بيئته، التزام يحقق إرادته، كذات تتبادل الفهم في الحياة الاجتماعية وفق معاييرها"[24].

ونجد المستدمج لهذه البنية أو البنية البرجوازية يتفق مع معايير البنية الخلاقة ويقدرها، ولكن عند الممارسة العملية لن يجد التناسلي أو البرجوازي الفاعلية التي تمكنه من تجسيد هذه المعاني؛ لأن هذه المنظومة كونية وهي بالضرورة تحتاج إلى وجدان كوني، وفاعلية خلاقة، وإن مجرد المحاولة في التفكير من أجل مطابقة القيم الخلاقة والواقع يتعارض مع مصالح الإنسان التناسلي والبرجوازي فيؤدي هذا إلى التغيير، تغيير الواقع الذي يضعف الجماعة وخصوصيتها، الذي هو إضعاف له ولخصوصيته، نجد البنية التناسلية تضع القوانين والآليات والضوابط لردع كل من لا يتقيها ويتطاول بالخروج عن برامج عطائها ومهامها[25].

وعند الحديث عن الآليات والضوابط وأساليب الردع التي تتتبعها البنية التناسلية، التي يسميها عبد العزيز قباني بنية العصبية، فإن الحديث سيكون عن النزوع الشديد للسلطة في المجتمعات التناسلية وبخاصة المجتمعات العربية التي ورثت هذه القيم عن مجتمع الجاهلية، التي تقدم السلطة التي ترمز إلى الإرادة على المعرفة التي ترمز إلى العقل "فالإرادة مقدمة على العقل لأنها تقوده، والقائد أرفع وأفضل، وتالياً، مقدم، ببديهة القيم والنفس، على المقود، لاتصاله المباشر بالقوة، فالنصر، فالسلطة"[26].

وحق السلطة عام وتراتبيتها يترتب عليه حق التدخل في شؤون الخاضع لها، مع ما يستتبع ذلك بفعل قيم العصبية من حق المراقبة وتوجيه التصرفات والإرشاد والمحاسبة والمعاقبة لارتباط سمعة الفرد والجماعة وكرامتهم ومكانتهم ومصلحتهم وأخلاقهم بسلوك أفرادها وتصرفهم، وهذا يترتب عليه النظرة القاصرة للمرأة؛ "جعلها مخلوقاً من الدرجة الثانية والتعامل معها بطرقٍ لا تليق بالنصف الجميل المرهف من المجتمع"[27].

فالإعلاء من شأن الرجل والمجتمع تحكمه عقلية ذكورية، حتى اللغة هي إحدى إفرازات مجتمع العصبية مجتمع البنية الأولية التناسلية " إذ نجد أثر صياغتها في المفردة أو التركيب اللغوي.. هذا الإعلاء نتج عنه الانحياز الذكوري في اللغة...ففي اللغة العربية مثلاً... عند مخاطبتنا لمئات النساء بإضافة نون النسوة، وحين يكن مع رجل واحد فخطابنا لهن بواو الجماعة، حيث لا يجوز مخاطبتهن بنونهن لوجود رجل بينهن"(28).

كما يترتب على هذه النظرة القاصرة كذلك الانحياز الفئوي، المتنكر للحق، والمدعي امتلاك الحقيقية، المنغلق على ذاته فلا يعترف بالحقوق والواجبات فينتج مجتمعات فئوية عنصرية عرقياً ودينياً وطائفياً، بفعل ذلك الانجذاب اللاواعي نحو قيم البنية الأولية التناسلية المتدنية في فاعليتها وعطائها. فالتربية تقوم على الإخضاع والاحتقار والعدوانية التي اكتسبوها من خلال الحياة المعيشة في كنف هذه البنية، التي تعاقب وتزدري كل من يحاول الانفصال والاستقلال عنها، وإذا ما حاول وانفلت وابتعد عنها فسوف "يلازمه الشعور بالوحدة، والضعف، والضعة، والتهميش، والخوف على المصير لشعوره بانقطاعه عن جذوره ومكانته ومصدر قوته، وتغربه عن خصوصيته المتمثلة في خصوصيتها، ما لم يكن مثقفاً واعياً، استقل عنها بإرادته الحرة وهاجر بعيداً عنها طلباً للحرية بوعيه، مفضلاً قيمه الجديدة الديمقراطية على قيم العصبية"[29].

لذا نجد ما يجسد هذه القيم القاصرة من خلال الأدبيات التي تفرزها البنية من أجل توطيدها، وغرس مثلها التي تتمثل في العصبية القبلية، والادعاء بامتلاك الحقيقة واستباحة الآخر والعنصرية والنظرة القاصرة للمرأة، وتبعيتها للرجل وجعلها في المرتبة الثانية كما أسلفنا، والدعوة إلي الظلم وقساوة القلب والطيش والنزق وسرعة الانفعال، والعنصرية والسخرية؛ لذا نجد من الشعر ما يؤيد هذه السمات ويعززها ويحفز البنية على التغني بها. يقول قيس بن عاصم:*

أخاكَ أخاك إن مَنْ لاَ أخَا لَهُ كَمَاشٍ إلى الهيجَا (بغير سِلاَحِ)[30].

وفي السخرية قول (اوس بن حجر)**

إِذَا ما عَلَوا قَالوُا أبُـــونَا وأُمَّنا وليْسَ لهم عالين أَمٌّ وَلاَ أبُ[31].

وكذلك قول الأحوص:***

جَعَلَ ابن حَزْمٍ حَارسَيْنَ لِبابه سُبْحَان من جَعَلَ ابن حَزْمٍ يْحجبُ[32].

وفي استباحة الآخر والدعوة للظلم قول مالك بن الريّب التميمي:****

الَعْبدُ يُقْرَعُ بالعَصَا والحُرْ يكْفيهِ الـوعيدُ[33].

وقول زهير:*

ومن لا يَذُدْ عنَ حوْضِهِ بِسِلاَحِه يُهَدَّمْ ومن لا يظلم الناسُ يْظِلَمِ[34].

وقول ضرار بن الخطاب القرشي:

فَجَّرْدتُ سيفي ثُمَّ قمّتُ بِنَصْلِهِ وعن أي نفس بعد نَفْسي أُقاتِلُ[35].

وفي قساوة القلب أذكر قول المنخَّل:

يُبْكَى عَلْينا ولا نبكي على أحدٍ لنحن أغلظ أكْبَاداً من الإبل[36].

وقد نجد في بعض الأحيان أن كلا البنيتين تتوجه بالنقد للأخرى، حتى تنال منها وتستقطب أكبر عدد من الأفراد المنتميين إليها، فتثبط من قدراتها على حماية أفرادها والعمل على تفكيكها وانحلالها. يقول بشار بن برد:

خَفَّضْ على عقب الزَّمَانِ العَاقِب ليس النَّجَاحُ مَعَ الحِرَيص الدَّائِبِ[37].

ويقول كثير عزة:

إذا قَلَّ مَالي زَادَ عِرْضي كَرَامَةً كدَيَّ، وَلَمْ اتْبَعْ دَقِاقَ الَمطَامِعِ[38].

ويقول النابغة:*

ولست بخابئ لغدٍ طَعَامَاً حذارَ غَدٍ، لُكلِّ غَدٍ طَعَامُ[39].

وفي ذلك اتكالية مفرطة واعتماد المرجعية السببية الغيبية، التي تكون في أغلب الأحيان عند البنية التناسلية خارج الذات بل خارج الكون، على عكس البنية البرجوازية التي تكون المرجعية

السببية خارج الذات ولكن أسبابها علمية أو مادية. والسبب في ذلك استمرار البنية في تعاطي نفس المدخلات التراثية، والتي بدورها تنتج نفس المخرجات لإعادة إنتاج نفسها.

فكانت دعوة الكثيرين من المهتمين بالتراث ونقده، واضحة وصريحة من أمثال حسن صعب، ومحمد عابد الجابري، وحسن حنفي، وعبد الرؤوف بابكر السيد وغيرهم كُثر، وهي إعادة قراءة التراث بصورة عامة قراءة معاصرة ومساءلته، وتنظيم العلاقة معه للاستفادة من هذه النصوص المتراكبة والمتراكمة وفرزها، بحيث يمكن الاحتفاظ بما يفيد وترك ما لا يفيد أو إسقاطه والقيام بعمل قطيعة معه.

الهوامش:

(1) ينظر هدى رجب محمد العبيدي، فاعلية الأمثال الشعبية الليبية، دراسة نقدية في ضوء منهج التحليل الفاعلي، منشورات المؤتمر، ط1، 2007ف، ص134.

(2) المعري، ديوانه لزوم ما لا يلزم، ط1، 1915ف، مطبعة الجمالية مصر،ج2، ص 340.

(3) ديوان الأعشى، تحقيق فوزي عطوى الشركة اللبنانية للكتاب، لبنان، 1968م.

جارتي ما كنت جاره بانت لتحزننا عفاره

وروايته:

فجروا على ما عوِّدوا ولكل عادات إماره

والعود يعصر ماؤه ولكل عيدان عصاره.

للجاحظ، ت/ فوزي عطوى، البيان والتبيين، دار صعب، بيروت، ط 1968م، ج3، ص431.

(4) ينظر عز الدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، دار الفكر العربي، ط3، سنة 1974م، ص306،307.

(5) المرجع السابق، ص307.

(6) هيلدية الوشر، البناء الاجتماعي والتعبير الفني، مجلة الكاتب المصرية، مجلد 8، عدد 31، سنة 1938م، ص402.

(7) عبدالرؤوف بابكر السيد، النص الأدبي بين الاستلاب والفاعلية، ص119.

(8) محمد عابد الجابري، الماضي والمستقبل، أيهما يحكم الآخر، على الإنترنت

www.fhkrwanakdaljabrhabed.com

(9) الشيخ محمد الشيخ، الإنسان والتحليل الفاعلي، مركز الدار السودانية – القاهرة ط 1989م، ص 9.

(10) عبدالرؤوف بابكر السيد، قراءات في النص والفاعلية (ممارسة نقدية) تحت الطبع، ص141.

(11) ينظر أبوبكر يوسف شلابي، المدخل إلى الإنسان، دار الكتب الوطنية، (د.ت) ص 158 وما بعدها.

(12) محمد عثمان علي، في أدب ما قبل الإسلام، مكتبة طرابلس العلمية، ط4، 1994م، ص 44.

(13) عبدالرؤوف بابكر السيد، قراءات في النص والفاعلية، ص 144،145

(14) عبدالعزيز قباني، العصبية، منشورات دار الآفاق، بيروت، ط 1، 1997م، ص48.

(15) ينظر هدى رجب محمد، فاعلية الأمثال الشعبية الليبية، ص161.

(16) عبدالعزيز قباني، العصبية، بنية المجتمع العربي، ص48.

(17) ينظر كتاب المثلين، ص107.

(18) وردت في المفضليات، للمفضل بن محمد بن يعلى الضبي، ت/ أحمد محمد شاكر – عبدالسلام هارون، دار المعارف، ط 1963ف، المفضلية رقم 20.

(19) والبيت في الأغاني، ج16، ص236،ط دار الكتب.

(20) البيت له في البيان والتبيين للجاحظ ج3، ص539.

(21) ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، ت، محمد عبده، دار المعارف بمصر، ط4، ج1، ص410.

(22) عبدالعزيز قباني، العصبية بنية المجتمع العربي، 1997ف، ص71.

(23) المرجع السابق، ص46.

(24) المرجع السابق، 61، 63.

(25) ينظر الشيخ محمد الشيخ، التحليل الفاعلي نحو نظرية حول الإنسان، ص78.

(26) عبدالعزيز قباني، العصبية، بنية المجتمع العربي، ص73.

(27) ينظر فاخر عاقل، دراسات في التربية وعلم النفس، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط2 1994م، ص210،211.

(28)عبد الرؤوف بابكر السيد، إشكالات اللغة والهوية، مجلة الفصول الأربعة، ع107، 2005م، ص79

(29) عبدالعزيز قباني، العصبية، ص75.

(30) البيت في الأغاني، ج20، ص208.

(31) ورد هذا البيت في كتاب، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، لأبي عبد البكري، ت/ د. إحسان عباس، د. عبدالمجيد عابدين، دار الأمانة، مؤسسة الرسالة، ط 1971م، ص 270.

(32) ورد في كتاب المثلين ج1، ص218.

(33) ورد البيت في كتاب "الوساطة بين المتنبي وخصومه" للقاضي علي بن عبدالعزيز الجرجاني، ت/ محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، دار العلم، بيروت، لبنان، ط1966م، ص196.

(34) ورد في المقال، ص167، الزوزوني، ص122.

(35) ورد في كتاب المثلين، للمسلم بن محمد اللحجمي، ص339.

(36) ورد في كتاب المثلين، ص297.

(37) ديوان بشار بن برد، تحقيق/ عزة حسن، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1392هـ –1972م، ط2، ص39.

(38) ديوان كثير عزة، جمعه وشرحه. د. أحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1971م، ص239.

(39) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين (الشعر والنثر) ت علي محمد البجاوي _ ومحمد أبو الفضل إبراهيم – المكتبة العصرية – صيدا – بيروت – ط 1998م، ص63.

المصادر والمراجع:

1) أبوبكر يوسف شلابي، المدخل إلى الإنسان، دار الكتب الوطنية، (د.ت).

2) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين (الشعر والنثر) تحقيق: علي محمد البجاوي – ومحمد أبو الفضل إبراهيم – المكتبة العصرية – صيدا – بيروت – ط 1998م.

3) البيان والتبيين للجاحظ ج3.
4) الشيخ محمد الشيخ.
· الإنسان والتحليل الفاعلي، مركز الدار السودانية – القاهرة ط 1989م.
· التحليل الفاعلي نحو نظرية حول الإنسان.
5) المثلين، للمسلم بن محمد اللحجمي.
6) المعري، ديوانه لزوم ما لا يلزم، ط1، 1915م، مطبعة الجمالية مصر،ج2.
7) المفضليات، للمفضل بن محمد بن يعلى الضبي، ت/ أحمد محمد شاكر – عبد السلام هارون، دار المعارف، ط 1963م.
8) الوساطة بين المتنبي وخصومه" للقاضي علي بن عبدالعزيز الجرجاني، ت/ محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، دار العلم، بيروت، لبنان، ط 1966م.
9) ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، ت، محمد عبده، دار المعارف بمصر، ط4، ج1.
10) ديوان الأعشى، تحقيق فوزي عطوى الشركة اللبنانية للكتاب، لبنان، 1968م.
للجاحظ، ت/ فوزي عطوى، البيان والتبيين، دار صعب، بيروت، ط 1968م،ج3.
11) ديوان بشار بن برد، تحقيق/ عزة حسن، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1392هـ –1972م، ط2.
12) ديوان كثير عزة، جمعه وشرحه. د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1971م.
13) عز الدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، دار الفكر العربي، ط3، سنة 1974م.
14) عبدالرؤوف بابكر السيد،
· قراءات في النص والفاعلية (ممارسة نقدية) تحت الطبع.
· النص الأدبي بين الاستلاب والفاعلية.
· إشكالات اللغة والهوية، مجلة الفصول الأربعة، ع 107، 2005م.
15) عبدالعزيز قباني، العصبية، بنية المجتمع العربي، منشورات دار الآفاق، بيروت، ط1، 1997م.
16) فاخر عاقل، دراسات في التربية وعلم النفس، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1994م.
17) فصل المقال في شرح كتاب الأمثال لأبي عبد البكري، ت/ د. إحسان عباس، د. عبد المجيد عابدين، دار الأمانة، مؤسسة الرسالة، ط 1971م.
18) محمد عابد الجابري، الماضي والمستقبل، أيهما يحكم الأخر، على الإنترنت
www.fhkrwanakdaljabrhabed com.
19) محمد عثمان علي، في أدب ما قبل الإسلام، مكتبة طرابلس العلمية، ط4، 1994م.
20) هدى رجب محمد العبيدي، فاعلية الأمثال الشعبية الليبية، دراسة نقدية في ضوء منهج التحليل الفاعلي، منشورات المؤتمر، ط1، 2007م.
21) هيلدية الوشر، البناء الاجتماعي والتعبير الفني، مجلة الكاتب المصرية، مجلد8، عدد31، سنة 1938م.

---

* تنازر: مصطلح أطلقه الشيخ محمد الشيخ على بنيات العقل عندما تكون في حالة من "التنازع والتآزر" التحليل الفاعلي والأدب، ص72.

* لم أعثر على ترجمة للشاعر، البيت في الحماسة لأبي تمام، بشرح الطيب البتريزي، تحقيق، محمدعبده عزام، دار المعارف، بمصر، ج2، ص340.

** المعري: أبو العلاء أحمد بن عبدالله بن سليمان بن محمد بن سليمان بن داوود بن المطهر، اللّغوي، الشاعر، كان متضلعاً في فنون الأدب... وله التصانيف الكثيرة المشهورة والرسائل المأثورة، ولد سنة ثلاث وستين وثلاثمائة بالمعرّة، وعمي من الجدري، وتوفي سنة تسع وأربعين وأربعمائة، وفيات الأعيان وأبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد أبي بكر بن خلكان، ت / إحسان عباس، دار صادر بيروت، ط1978م، ج1، ص113.

*** جميل بن عبدالله بن معمر، وكنى أبا عمرو، وهو أحد عشاق العرب المشهدرين بذلك وصاحبته بثينة، وهما جميعاً من عذرة ويقال إنه جميل بن معمر بن عبدالله وعشق جميل بثينة وهو غلام صغير فلما كبر خطبها فرّد عنها فقال الشعر فيها، توفي 82هـ: الأعلام قاموس التراجم، ت/ خير الدين الزركلي، ط5، 1980م، دار العلم للملايين ج2، ص134.

**** الأعشى هو ميمون بن قيس بن جندل، من بني قيس بن ثعلبة الوائلي، أبو بصير المعروف بأعشى قيس، ويقال له أعشى بكر بن وائل، والأعشى الكبير من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية و أحد أصحاب المعلقات، توفي 7هـ والأعلام، ج3، ص300.

طفيل بن عوف بن كعب الغنوي من قيس عيلان، شاعر جاهلي شجاع، عاصر النّابغة وزهير بن أبي سلمى، من آثاره ديوان شعر صغير "أبو الفرج الأصفهاني، البيتان في الأغاني 236/16 " ط دار الكتب " والبيت الثاني في ديوان الطفيل الغنوي، ت- محمد عبدالقادر أحمد، دار الكتاب الجديد ط1، 1968، ص61. من قصيدة له مطلعها:

هل حبل شمّاء قبل البين موصول أم ليس للصّرم عن شمّاء معدول.

** الشنفرى هو عمر بن مالك الأزدي، من قحطان،شاعر جاهلي يماني من فحول الطبقة الثانية، كان من فتّاك العرب وعدّائيهم وهو أحد الخلعاء الذين تبرأت منهم عشائرهم، قتله بنو سلامان 70ق.هـ " الزركلي " ج5، ص85.

*** من آثاره ديوان شعر صغير، الأغاني الأبي الفرج الأصفهاني، ط دار الكتب، ج16، ص236.

**** هو حجر بن عمرو بن معاوية بن الحارث الأصفر من كندة، من بني حمير سيد كندة في عصره، كان في عهد تبابعة اليمن، وهو أول من يذكره المؤرخون من ملوك كندة، الزركلي ج2، ص176.

***** هو محمد بن علي بن عبدالله بن رزين بن سليمان بن تميم الخزاعي، المعروف بأبي الشّيصْ "أبو جعفر" شاعر من آثاره ديوان شعر عمله أبوبكر الصّولي، توفى196هـ.

أَبو تَمّام 188 – 231 هـ / 803 – 845 م حبيب بن أوس بن الحارث الطائي.

أحد أمراء البيان، ولد بجاسم (من قرى حوران بسورية) ورحل إلى مصر واستقدمه المعتصم إلى بغداد فأجازه وقدمه على شعراء وقته فأقام في العراق ثم ولي بريد الموصل فلم يتم سنتين حتى توفي بها.

كان أسمر، طويلاً، فصيحاً، حلو الكلام، فيه تمتمة يسيرة، يحفظ أربعة عشر ألف أرجوزة من أراجيز العرب غير القصائد والمقاطيع.

في شعره قوة وجزالة، واختلف في التفضيل بينه وبين المتنبي والبحتري، له تصانيف، منها فحول الشعراء، وديوان الحماسة، ومختار أشعار القبائل، ونقائض جرير والأخطل، نُسِبَ إليه ولعله للأصمعي كما يرى الميمني.

وذهب مرجليوث في دائرة المعارف إلى أن والد أبي تمام كان نصرانياً يسمى ثادوس، أو ثيودوس، واستبدل الابن هذا الاسم فجعله أوساً بعد اعتناقه الإسلام ووصل نسبه بقبيلة طيء وكان أبوه خماراً في دمشق وعمل هو حائكاً فيها ثمَّ انتقل إلى حمص وبدأ بها حياته الشعرية.

وفي أخبار أبي تمام للصولي: أنه كان أجش الصوت يصطحب راوية له حسن الصوت فينشد شعره بين يدي الخلفاء والأمراء.

* هو قيس بن عاصم بن سنان بن خالد بن منقر، كان سيداً جواداً ووفد على النبي r في وفد بني تميم، فأسلم، فاستعمله على صدقات قومه وهو ممن حرم على نفسه الخمر في الجاهلية، وتوفي 20 هـ، الأعلام للزركلي، ج6،ص 57.

** أوس بن حَجَر95 – 2 ق. هـ / 530 – 620 م، أوس بن حجر بن مالك التميمي أبو شريح.

*** هو عبدالله بن محمد بن عبدالله بن عاصم الأنصاري من بني ضبيعة، شاعر هجاء، صافي الديباجة، من طبقة جميل بن معمر، كان معاصر لجرير والفرزدق، وهو من سكان المدينة نفي إلى جزيرة "دهلك " وأطلقه يزيد بن عبدالملك فقدم دمشق فمات فيها 105هـ، كتاب المثلين المنسوب للمسلم بن محمد اللحجي، تحقيق فيصل مفتاح الحداد، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي،ج1، ص218.

**** هو مالك بن الريّب بن حوط بن قرظ بن حسل بن ربيعة بن كابية بن حرقوص بن مازن بن مالك بن عمرو بن تميم، كان ظريفاً أديباً، هرب من الحجاج لأنه هجاه، وأصاب الطريق مدة ثم نسك فأمنه بشر بن مروان وخرج غازياً لخراسان ومات بها نحو 60هـ ، كتاب المثلين ج1، ص189.

* زُهَير بن أبي سُلمَى،13 ق. هـ / ؟ – 609م، زهير بن أبي سلمى ربيعة بن رباح المزني، من مُضَر.

حكيم الشعراء في الجاهلية وفي أئمة الأدب من يفضّله على شعراء العرب كافة.

قال ابن الأعرابي: كان لزهير من الشعر ما لم يكن لغيره: كان أبوه شاعراً، وخاله شاعراً، وأخته سلمى شاعرة، وابناه كعب وبجير شاعرين، وأخته الخنساء شاعرة.

ولد في بلاد مُزَينة بنواحي المدينة وكان يقيم في الحاجر (من ديار نجد)، واستمر بنوه فيه بعد الإسلام.

قيل: كان ينظم القصيدة في شهر وينقحها ويهذبها في سنة فكانت قصائده تسمّى (الحوليات)، أشهر شعره معلقته التي مطلعها: أمن أم أوفى دمنة لم تكلم ويقال: إن أبياته في آخرها تشبه كلام الأنبياء.

* النابِغَة الذُبياني 18 ق. هـ / 605 م زياد بن معاوية بن ضباب الذبياني الغطفاني المضري، أبو أمامة.

شاعر جاهلي من الطبقة الأولى، من أهل الحجاز، كانت تضرب له قبة من جلد أحمر بسوق عكاظ فتقصده الشعراء فتعرض عليه أشعارها. وكان الأعشى وحسان والخنساء ممن يعرض شعره على النابغة.

كان حظياً عند النعمان بن المنذر، حتى شبب في قصيدة له بالمتجردة (زوجة النعمان) فغضب منه النعمان، ففر النابغة ووفد على الغسانيين بالشام، وغاب زمناً. ثم رضي عنه النعمان فعاد إليه.شعره كثير وكان أحسن شعراء العرب ديباجة، لا تكلف في شعره ولا حشو. عاش عمراً طويلاً.