وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي

جامعة العربي التبسي– تبسة–

كليّة الآداب واللّغات

قسم اللّغة والأدب العربي

قراءة التّراث عند "جابر عصفور" قضاياه وإشكالياته

مذكّرة مكمّلة لنيل شهادة الماستر "ل.م.د" في اللّغة والأدب العربي

تخصّص : نقد حديث ومعاصر

إعداد الطالبتين:

- غنية جدع
- نعيمة سعدون

إشراف الدّكتور:

محمد عروس

لجنة المناقشة

الاسم و اللّقب	الدرجة العلمية	الصفة
بوجمعة بوحفص	أستاذ محاضر أ	رئيسا
محمد عروس	أستاذ محاضر أ	مشرفا ومقرّرا
عبد الجبار ربيعي	أستاذ محاضر ب	مناقشا

السنة الجامعية: 2019/2018

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

عملا بقوله تعالى﴿ **فاذكروني أذكركم وأشكروا لي ولا تكفرون**﴾

نشكر الله عز وجل أوّلا وأخيرا لتوفيقه لنا على إتمام هذه المذكرة.

شكر خاص للؤلؤة الصّبر والدتي الكريمة الّتي راهنت العالم على نجاحي ، ولأبي الغالي صديق الزّمن على دعواته لي في السرّ والعلن.

ولا ننسى أن نتقدّم بخالص الشّكر والعرفان للدّكتور المشرف "محمد عروس" الّذي ساندنا بتوجيهاته وملاحظاته وصبره، كما لا يفوتنا أن نشكر لجنة المناقشة، لما وهبته من وقت في قراءة هذا البحث ومناقشته.

مقدّمة

شغل موضوع التّراث العربي بتنوّع مجالاته: الإبداعيّة والبلاغيّة والنقديّة حلقة واسعة ضمن الدّراسات الحديثة والمعاصرة، أين خضع للمراجعة والمسائلة كلّما حدثت تحوّلات حضاريّة وثقافيّة للأمّة، ولعلّ الوعي بالتّراث باعتباره رمزا للهويّة والأصالة العربيّة ، وكذا الرّغبة في استحضاره في الحاضر لربط حلقات التاريخ بعضها ببعض من أبرز دواعي البحث فيهّ.

اتّخذت قراءة التّراث في الفكر العربي المعاصر ثلاثة اتّجاهات ، أين آثر الاتّجاه الأوّل الاتّصال بالماضي ورفض الجديد القادم من الغرب تمثّل في الاتّجاه السّلفي ، وتحيّز الاتّجاه الثّاني للثّقافة الغربية كبديل عن التّراث كما هو الحال في التّيار العلماني واللّبرالي أمّا الاتّجاه الثّالث التّلفيقي فحاول التّوفيق بين الاتّجاهين السّابقين من خلال إقامة حوار بين ما توصّل له التّراث وما تقدّمه المعاصرة .

يعدّ "جابر عصفور" من أقطاب الخطاب النّقدي المعاصر الّذي يرمي لإعادة قراءة التّراث وواحد من أهمّ من النقّاد الّذين درسوا التّراث النّقدي العربي؛ وعليه سيكون "قراءة التّراث عند جابر عصفور قضاياه وإشكاليّاته" عنوان بحثنا.

إنّ اختيارنا لهذا الموضوع راجع لمجموعة من الأسباب منها ماهو موضوعي ، وماهو ذاتي.

أ/ الأسباب الموضوعيّة:

ـ معرفة النّظرية التي وضعها "جابر عصفور" لقراءة التّراث النّقدي.

ـ التّوقف عند أهمّ القضايا التّي لها علاقة بقراءته للتّراث.

ـ معرفة الخلفيّات الّتي أسّست لقراءته التّراث.

ب/ الأسباب الذّاتيّة:

ـ شغفنا الكبير للبحث في التّراث.

ـ الاطّلاع على مؤلفات "جابر عصفور.

كما يسعى هذا **البحث لتحقيق جملة من الأهداف تتمثّل في ما يلي:**

ـ معرفة الغايات الحقيقيّة لقراءة "جابر عصفور" للتّراث.

ـ التّعرّف على نظرته للقراءات النّقدية السّابقة للتّراث.

ـ معرفة البديل القرائي الّذي اقترحه "جابر عصفور" عن القراءات السّابقة له.

مقدمة:

يحاول هذا البحث الإجابة عن الإشكاليّة التّالية: كيف نقرأ تراثنا؟ أين سعى "جابر عصفور" للإجابة عن هذا التّساؤل في كتابه:" قراءة التّراث النّقدي" من خلال وضعه لنظريّة نقرأ بها تراثنا وهو الكتاب الّذي سنبحث فيه عن الإجابة على هذه الإشكالية ، بالاضافة إلى مؤلفاته الأخرى الّتي لها صلة بموضوع التّراث.

يندرج هذا البحث ضمن مجال "نقد النّقد" ؛ لأنّه يوائم موضوع التّراث، وقد اعتمدنا في ذلك على المنهج الوصفي بآلياته المتنوّعة من مناقشة ومقارنة وتحليل للوصول إلى إجابة تساؤلات البحث.

تمثّلت الدّراسات السّابقة في هذا المجال _حسب حدود اطّلاعنا _ في أطروحتي دكتوراة بعنوان :

_ "التّراث النّقدي والتّقويل الحداثي المعاصر" للباحث "أحمد رحيم كريم الخفاجي" .

_ النّظريّة النّقديّة العربية إشكالية تأسيس أم أزمة تمترس _قراءة في الأنظمة المعرفية_" للباحث "رشيد بلعيفة" أين أفرد الفصل الثّاني منه للحديث عن قراءة "جابر عصفور" للتّراث .

_ ومذكّرة ماجستير للباحثة "ربيعة بزان" بعنوان:" جدل التّراث والحداثة في الخطاب النّقدي لدى"جابر عصفور".

ومجموعة من المقالات لباحثين مغاربة هي:

_"الخطاب النّقدي لدى جابر عصفور" بين نداء الأقاصي ومكائد التّحديث" للباحث معازيز بوبكر .

_"القراءة النّسقيّة للتّراث النّقدي والبلاغي – جابر عصفور نموذجا" للباحث عبد الرّحمن إكدير.

أين ركّزت القراءتان السّابقتان على ماهية التّراث عند "جابر عصفور" دون طرق قضايا نقديّة لها علاقة بهذا المجهود، ولا ركزت على الإشكاليّات الّتي وقع فيها "جابر عصفور" بالرغم من إشارة الدكتور "معازيز بوبكر" لبعضها في خاتمة مقاله ، لذلك أردفنا قضية الحداثة والتّنوير ورؤية العالم لقضيّة قراءة التّراث عند "جابر عصفور" لمعرفة حقيقة هذه القراءة وجوهرها.

يتوزّع هيكل هذا البحث وخطّته على مقدّمة وفصلين وخاتمة، أين جاء الفصل الأوّل بعنوان: "قراءة التّراث النّقدي من منظور "جابر عصفور" ، تطرّقنا فيه لتعريف القراءة والتّراث، وعرّجنا على مجهود "المرصفي" في القراءة الإحيائيّة للتّراث النّقدي ؛ باعتباره يمثّل

الارهاصات الأولى في القراءة التراثيّة، ولتجربة "طه حسين" في قراءة التّراث الأدبي بدعوى تأثّر "جابر عصفور" بمنهجه العقلاني في القراءة، وبجرأته في التّشكيك في التّراث، لنختم هذا الفصل بقراءة "جابر عصفور" للتّراث النّقدي، حيث حدّد لنا المشكلات الثّلاث المرتبطة بقراءة التّراث أوّلها: وجود التّراث، ثانيها: علاقتنا بالتراث وثالثها: طبيعة القراءة الممارسة على التّراث، ثم حدّد لنا الإتّجاهات السّابقة لقراءة التّراث النّقدي انطلاقا من غاياتها الّتي رسمتها: انتقائيّة، تنويريّة وتثويريّة، ثمّ وضع أربعة مستويات علائقيّة لعمليّة التوسّط في القراءة وحدّد أنواعا أخرى للقراءة انطلاقا من مركزيّة أحد عناصر القراءة: القارئ، المقروء أو الأنساق.

أمّا الفصل الثّاني فكان بعنوان: قضايا التّراث وإشكاليّاته عند "جابر عصفور" خصّصنا الجزء الأوّل منه لقضايا من قراءته للتّراث ومن مشروعه النقدي الحداثي: نظريّة الشّعر العربي، الحداثة والتّنوير، رؤية العالم وقراءة "جابر عصفور" للتّراث ، أّما الجزء الثّاني من هذا الفصل عرضنا فيه لأهمّ الإشكاليّات التي وقع فيها جابر عصفور وتوصّلنا لها .

وككلّ بحث لا يخلو من الصعوبات كانت إشكاليّة عدم ضبط "جابر عصفور" للمفاهيم وكذا مواقفه المتناقضة من القضايا خاصّة التّراث، وعدم توفّر كتبه في مكتبة الجامعة أهم صّعوبات واجهتنا، لكنّها لم تقف حاجزا أمام إتمام هذا العمل، بل كانت حافزا قويّا للاستمرار فيه وخوض غماره.

اعتمدنا في بحثنا هذا على مجموعة من المصادر والمراجع أهمّها: "قراءة التّراث النقدي"، "مفهوم الشّعر دراسة في التّراث النّقدي"، "هوامش على دفتر التّنوير"، "رؤى العالم عن تأسيس الحداثة العربيّة في الشّعر"، "الأسلوب الخيال والحداثة" لجابر عصفور، وغيرها من الكتب الّتي أثرت جوانبا من هذا البحث.

نتوجّه في هذا المقام بشكر المولى عزّ وجل أوّلا وأخيرا على توفيقه لنا لإتمام هذا البحث، وشكر خاص للأستاذ المشرف الدّكتور "محمد عروس" لما أسداه من توجيه وملاحظات لإنجاح هذا العمل، وامتنان وشكر للجنة المناقشة الموقّرة لما وهبته من وقت في قراءة هذا العمل المتواضع ومناقشته.

الفصل الأوّل

قراءة التّراث النّقدي من منظور "جابر عصفور".

أولا_ مفهوم القراءة عند "جابر عصفور".

ثانيا_ تعريف التّراث عند "جابر عصفور".

ثالثا_ القراءة الإحيائيّة للتّراث النّقدي عند الشّيخ "حسين المرصفي".

رابعا_ قراءة "طه حسين" للتّراث الأدبي.

خامسا_ قراءة التّراث النّقدي عند "جابر عصفور".

قراءة التّراث النّقدي من أهمّ القضايا النّقدية المعروضة على السّاحة الفكريّة العربيّة الحديثة والمعاصرة، أين بدأت مع "حسين المرصفي" الّذي قرأ التّراث البلاغي والنقدي، ثمّ جاءت بعده الكثير من المحاولات الّتي استندت على المناهج القرائيّة الغربيّة، لتنهل من التّراث، وتحاول بعثه من جديد. تمثّلت في مجهودات "طه حسين" (في الشّعر الجاهلي، في الأدب الجاهلي) و"جابر عصفور" (قراءة التّراث النّقدي ، مفهوم الشّعر دراسة في التّراث النّقدي) و"أدونيس" (الثّابت والمتحوّل، مقدمة للشّعر العربي) و"عبد العزيز حمّودة" (المرايا المقعّرة) وغيرهم من النّقاد.

أولا: مفهوم القراءة عند جابر عصفور(1944م_) :

تعتبر القراءة من أهمّ المهارات الّتي يكتسبها الإنسان في الحياة، هي غذاء الرّوح والفكر وتعدّ نشاطا عقليّا وذهنيّا قوامه القدرة على التخيّل والفهم والتّأويل، فما هو المصدر اللّغوي للقراءة ؟ وما هي أهمّ المعاني الّتي تفيدها هذه المفردة ؟

أ_لغة

بعد العودة لمعجم "لسان العرب" "لابن منظور" تبيّن لنا الجذر اللّغوي الّذي اشتقت منه لفظة القراءة ، كما تمّ التّعرف على معانيها الّتي تختلف باختلاف مصدر اشتقاقها.

يقول ابن منظور (630هـ-711هـ) في معجمه اللّغوي: «قرأت الشّيء قرآنا، جَمَعْتُهُ وضممت بعضه إلى بعض[...] ومعنى قرأتُ القرآن لفظت به مجموعا، أي ألقيته [...] واستقرأه طلب إليه أن يقرأ»[1]، ويقول أيضا في ذات السّياق مستشهدا بابن الأثير: «يقول ابن الأثير: تكررّ في الحديث ذكر القراءة والإقتراء والقارئ والقرآن والأصل في هذه اللّفظة الجمع»[2]. نستنتج أنّ المعنى اللّغوي للقراءة هو الضمّ والجمع والإلقاء، فالقرآن من القرء بمعنى الجمع، وسمي القرآن قرآنا لأنّ آياته مجموعة بعضها إلى بعض، وقرأت القرآن تلفّظت به وجمعته ، واستقرأته طلبت إليه أن يقرأ.

[1] –ابن منظور: أبو الفضل عبد الله محمد بن مكرم بن أبي الحسن بن أحمد الأنصاري: لسان العرب، تحقيق عبد الله بن عبد الكبير وآخرون، مجلد 5، جزء46، مكتبة نور لسان العرب، دار المعارف، د ط، 1981، ص،ص3563، 3564.

[2] –المصدر نفسه ، ص3563.

ب_إصطلاحا:

إنّ القراءة عمليّة عقليّة، ونشاط ذهني يمارس على العمل الإبداعي، وهي« تحريك النّظر على رموز الكتابة منطوقة بصوت عال أو من غير صوت، مع إدراك العقل للمعاني الّتي ترمز إليها في الحالتين[...] طريقة خاصّة لتأويل ما يقرؤه المرء»[1] لم يبق مفهوم القراءة مجرّد عمليّة منطوقة و شفويّة أو صامتة على رموز الكتابة، وإنّما تطوّر وصار مرادفا للنّقد إلى أن صار نظريّة قائمة بذاتها في ألمانيا لدى" أيزر" و "ياوس" في إطار ما بعد البنيويّة.

انطوت نظريّة القراءة أو نظريّات القراءة على نظريّتين هما: نظريّة التّأثير و تبحث في التّأثيرات الّتي تتركها الأعمال الإبداعيّة في متلقيّها بلحظة تاريخيّة معيّنة، فتعتمد على شهادات هؤلاء، ونظريّة التّلقي الّتي تهتمّ بكيفيّة تلقّي العمل الأدبي الّذي يبنى على استجابات سابقة لقرّاءه، وبكلتا النّظريّتين تحقّق كمالها، ولعلّ لهذه الالتفاتة السّريعة لنظريّة القراءة والتّلقي ما يبرّرها وهو أنّ "جابر عصفور" ينهل منها الشّيء الكثير وذلك سيتّضح بجلاء خاصّة في مفهومه للقراءة ، وفي كتابه "قراءة التراث النقدي " بشكل خاص.

ج_مفهوم القراءة من منظور "جابر عصفور":

يرى "جابر عصفور" أنّ« معنى القراءة بوجه عام لا ينفصل عن التّفسير ولا يبتعد كثيرا عن التّأويل»[2]، الملاحظ في هذا الصّدد أنّه جعل من القراءة مرادفا للتّفسير وقريبا من التّأويل، كما نجده يقول بأنّها «عمليّة هيرمنيوطقيّة في المحلّ الأوّل»[3]، فقد جعل منها نشاطا تأويليّا و تفسيريّا، لكنّ ليس شرطا أن تكون القراءة هي التّفسير ذاته أو التّأويل؛لأنّ التّأويل يشكّل خطرا على الأعمال الإبداعيّة، إذ يحيد على مقصديّة الكاتب ويقولّه ما لم يقل، كما أنّ القراءة ليست مجرّد تفسير لما صدر في النّص، فما هو مضمر بين سطوره أكثر ممّا هو باد في كلماته ومتتالياته اللّغوية، النّص اليوم لم يعد نصّ المؤلّف وإنّما غدا نصّ القارئ الّذي يظفي عليه من روحه ومن ثقافته عبر ملء تلك البياضات الّتي يحفل بها النّص «فمهمّة المؤوّل ينبغي أن تكون إيضاح المعاني الكامنة في نصّ من النّصوص، وألاّ

[1] – مجدي وهبة وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربيّة في اللّغة والأدب، مكتبة لبنان، ط2، بيروت، 1984، ص287.

[2] – جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي، مؤسّسة عيبال، ط1، دب،1991، ص12.

[3] – المرجع نفسه، ص12.

يقصر نفسه على معنى واحد»[1]، من هنا يتبادر إلى أذهاننا أنّ غاية التّأويل ووظيفته هي إيضاح المعاني المعمقة داخل النّص، هذا الأخير صار كالمتاهة له أكثر من باب ومفتاح للدخول إليه ؛ حتى غدت عمليّة قراءته جدّ معقدّة لما يكتنفها من صعوبات تواجه القارئ المعاصر، كما أنّ التّأويل لا يعني الوقوف على معنى واحد في النّص، وهو المعنى الأيديولوجي الّذي تسعى اللّذة كإجراء نقدي يحاول تحرير الدّال من الارتباط بمدلول واحد تجاوزه ووضع حدّ له، من خلال التّأجيل المستمّر للدّلالة ولعبة الاختلاف عبر حمل الكلمات لمعاني متناقضة ومتنافرة.

يربط "جابر عصفور" القراءة بالفهم والتّفسير أيضا فيقول: « كل قراءة هي عمليّة تفسير وتأويل، وكل عمليّة تفسير أو تأويل هي قراءة في الوقت نفسه، فكلتاهما عمليّة أداء لمعنى أو إنتاج له شرط أن نفهم أداء المعنى وإنتاجه»[2] من الممكن أن نربط التفسير بالتأويل، لكن من غير الممكن أن نجعل من التّأويل مرادفا للقراءة، فالهيرمنيوطيقا أو نظريّة الفهم لم ترد عند "شلاير ماخر" مؤسّس الهيرمنيوطيقا العامّة بمعنى القراءة كما كان سائدا في الهيرمنيوطيقا اللاّهوتيّة التي ارتبطت بما يتلوه الإله" هرمس" على بني البشر كرسائل من الآلهة، لقد تطوّرت دلالتها واستعمالاتها مع "ماخر"، ومن بعده" فيلهلم دلتاي"، الّذي اعتمد على التّجربة الحياتيّة كأساس صلب "لهيرمنيوطيّقته" حيث ميّز فيها بين العلوم الإنسانيّة والعلوم الطبيعيّة، كما نسب الفهم للأولى والتّفسير للثّانية، كما لم يرد التّأويل بمعنى القراءة عند "هايدغر" الذي ربطه بالكينونة والوجود، لذلك نآخذ "جابر عصفور" اعتبار التّأويل مرادفا للقراءة، ونقرّ صراحة بإشكالية ترجمته لهذا المصطلح الأجنبي ، وفهمه له.

د_عناصر القراءة عند "جابر عصفور"

جاءت نظريّة القراءة وفتحت المجال للقارئ الذي كان مغيّبا لسنوات طويلة، وأعطت له الفرصة ليصدح بأعلى صوته ويبرز وجوده، فالنّص لم يعد يحمل معنى واحدا جاهزا، يتأتّى بالقراءة الظّاهراتية له بل يحمل معاني متناقضة ومتنافرة، يظهر شيئا ويُضمر أشياء، يمارس لعبة الضّياء والعتمة ، من هنا جاءت مهمّة القارئ المثقّف ليتحرّى ويقتفي أثر الاختلاف

[1] – فولفغانغ إيسر: فعل القراءة نظريّة في الاستجابة الجماليّة، ترجمة، عبد الوهاب علّوب، المجلس الأعلى لثقافة، دط، الكويت، دت، ص29.

[2] – جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي، ص13.

اللّغوي في النّص، ويلاحق علاقته بغيره من النّصوص، ويتعمّق في أغواره، ويتخفّى بين سطوره حتى يصل لمكنوناته، لم يعد النّص تحت سيطرة مؤلّفه، وإنّما صار بيد القارئ الّذي يستقبل رؤيا عالم المؤلف، فيعيد صياغتها حسب توجّهاته ورؤيا عالمه هو.

إنّ النّص ميّت دون قراءة ولا وجود له فإذا« كان حدث القراءة يتضمّن عناصر ثلاثة أساسيّة (القارئ، المقروء، الأنساق المعرفيّة الّتي تصل بينهما[...] فإنّ اتّصاف القراءة بالموضوعيّة رهين الحضور الفاعل لهذه العناصر»[1] الملاحظ هنا أنّ "جابر عصفور" قد أضاف عنصرا ثالثا في العمليّة الإبداعيّة وهو الأنساق المعرفيّة، واشترط موضوعيّة القراءة بوجود التّفاعل المتبادل بين هذه العناصر لأنّ« القراءة ذاتها شكلا من أشكال الأخذ والعطاء وحوارا بين القارئ والنّص»[2] فالإنتاج الأدبي لم يعد لمؤلّفه بل لقارئه الّذي يبعث فيه الحياة من جديد، من خلال التّفاعل المتبادل بينها، وعبر تلك القراءة الشّاعريّة المعمّقة لباطن النص، الّتي تتجاوز القراءة الظّاهريّة لسطح النّص لتحقيق فعل اللّذة حسب "رولان بارت" ومن خلال استمراريّة تأجيل دلالات النّص وفصل الدّال من الارتباط بمدلول واحد لوضع حدّ للمعنى الأحادي الإيديولوجي للنّص فتحرّر القراءة من سلطة الإيديولوجيا.

كما نلاحظ أيضا أنّ "جابر عصفور" تجاوز عنصرا مهمّا من عناصر الإبداع وهو المؤلّف ، إذن فهو مؤمن بمقولة "موت المؤلّف" لـ"رولان بارت" « وقد اتّفق الحداثيّون الغربيون أمثال فاليري، فوكو، بارت وتودوروف على أنّه كائن ميّت، ثمّ جاء العرب ولم يحيدوا على هذه الفكرة »[3] ويرجع سبب تجاوز الغرب له «كنتيجة حتميّة لرفض التّاريخيّة الّتي سادت أوروبا عقدا طويلا والّتي ارتبطت بالقيم الحضاريّة والروحيّة، فكأنّ رفض التّاريخ رفض للقيم وللإنسان نفسه» [4]هي نتيجة لمخاض فكري وفلسفي غربي عانت منه الحضارة الغربيّة فكان موت الإله مع "نيتشه" ، وإن اختلف في من هو الإله ؟ هناك من يقول بأنّه "كانط الأخلاق"، وهناك من يراها المركزيّة الغربيّة، والآخر يعتبر الإله هو العلّة الأولى

---

[1] –جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي، ص،ص61، 62.

[2] –فاضل ثامر: اللّغة الثّانية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت لبنان، 1994، ص41.

[3] –إبراهيم عبد النور: «جهود عبد المالك مرتاض في تنظير القراءة "قراءة في كتاب نظرية القراءة"»، مجلة قراءات، العدد 2010، مخبر وحدة التّكوين والبحث في نظريّات القراءة ومناهجها، جامعة بسكرة الجزائر، ص55.

[4]– المرجع نفسه، ص56.

للوجود وهو الله. ومن ثمّ جاء موت الإنسان مع "ميشال فوكو"(1926_1984م) حينما تواطئت العلوم الإنسانيّة مع الطبقة البرجوازيّة في جعل الإنسان موضوعا للدّرس، ومارست عليه الفحص وشيّأته فكان الموت الرّمزي نهاية له، إلى أن جاء "رولان بارت"(1915_1980م) بفكرة "موت المؤلّف" فيما بعد وصرنا نتعامل مع النّص كلقيط دون أب، هذا المخاض الفكري والفلسفي لفكرة "موت المؤلّف" الغربيّة، فما مبرّر" جابر عصفور" في تجاوزه للمؤلّف الّذي لولاه ما ظهر النّص للوجود؟ وهل أنّ إيمانه بما جاء به روّاد نظريّة القراءة وتيّارات ما بعد البنيويّة كاف لتبرير هذا التّجاوز؟

إنّ القراءة «تبدأ دائما من النّص وتنتهي به، وكأنّه غاية نهائيّه بحدّ ذاته»[1] حسب نظريّة القراءة فإنّ النّص انفصل انفصالا تامّا عن سلطة مؤلّفه، وتسلّمته سلطة القارئ لتتمّ المزاوجة بينهما، ومن ثمّ يأتي المؤلّف فيبارك هذه العلاقة على حدّ تعبير عبد الله الغذامي. فماهيّة النّص تغيّرت أين صار« يقرّر إلى حد كبير استجابة القارئ» [2] كما يرى" فولفجانغ أيزر" أنّه يقدّم مؤشّرات للقارئ يتتبّعها، ولتتمّ عمليّة القراءة بنجاح يجب على هذا الأخير اعتماد آليّات تفكيك النّص إلى أجزاء ثمّ إعادة تركيبه وفق رؤية القارئ ليكتشف علله الأولى وأسبابه ويستكنه دلالاته الحقيقيّة.

والآن سنعرض لما أضافه النّاقد المكوّن الثّالث الّذي عدّه "جابر عصفور" ضروري في عمليّة القراءة هو الأنساق يقول:« أوثر أن أفهم هذه الأنساق بوصفها "رؤى "للعالم بمعنى أن كلّ نسق هو "رؤية" للعالم أي مجموعة من أبنيّة المقولات الّتي تحكم الوعي الجماعي للمجموعات القارئة المستقبلة للنّص، والوعي الجماعي للمجموعات المنتجة له »[3]، نستشفّ من هذا استعارته عبارة "رؤى العالم" من مؤسّس البنيويّة التكوينيّة "لوسيان غولدمان" والّتي تعني طريقة تفكير ونظرة مجموعة اجتماعيّة للوجود، لينسبها "جابر عصفور" إلى الوعي المنتج له، فيكون القارئ ومنتج النّص حامل رؤى وتطلّعات مجتمعه.

ويزيد "جابر عصفور" في إيضاح هذه الأنساق فيقول أنّها عبارة عن «شفرات شارحة (أ) مزدوجة الحضور والغياب(ب) متبادلة الفعل والتّأثير، أعني أولا أنّ ما هو حاضر في النّص

[1] –فاضل ثامر: اللّغة الثّانية، ص43.

[2] –فولفجانغ ايسر: فعل القراءة، نظريّة في الاستجابة الجماليّة، ص41.

[3] –جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي، ص57.

المقروء [...] يشير إلى ما هو غائب عنه» [1]، هنا نلتمس استعارته مقولة التّفكيك الدريديّة "الحضور والغياب" لينسبها "لرؤى العالم "والأنساق الّتي تمارس الحضور والغياب في الآن نفسه. وهكذا نصل إلى أنّ القراءة عند "جابر عصفور" مرادفة للتّفسير والتّأويل مشروطة بالفهم، عناصرها ثلاثة هي :القارئ أو المتلقي والمقروء أو النص الإبداعي والأنساق المعرفيّة الّتي يشترط فيها التّفاعل المتبادل بين هذه المكونات السابقة.

ثانيا: تعريف التّراث عند "جابر عصفور"

تغيّرت مفاهيم التّراث بتغيّر واختلاف وجهات النّظر فيه، إلاّ أنّ معناه اللّغوي واحد في مختلف المعاجم والقواميس اللّغوية القديمة والحديثة.

أ_لغة:

لقد أجمعت هذه المعاجم والقواميس اللّغوية على ما جاء في لسان العرب "لجمال الدّين ابن منظور" الّذي يقول: « ورث، الوارث: صفة من صفات الله عزّ وجلّ، وهو الباقي الدّائم الّذي يرث الخلائق[...] ويقال ورثت فلانا مالا أرثه وِرْثًا وورثا إذ مات مورّثك فصار ميراثه لك»[2]، فالتّراث من الجذر الثلاثي ورثَ، والوارث من صفات الله عزّ وجل، يفيد معنى تركة الميّت، كما يقول: « الورث والميراث والإرث في الحسب[...] وورّث في ماله أدخل فيه من ليس أهل الوراثة»[3]، ومن هنا نستنتج أنّ التّراث والميراث والورث واحد هو تركة الميّت مالا لأهله ولغيرهم« الجوهري والميراث أصله تراث، انقلبت الواو ياء لكسرة ما قبلها، والتّراث أصل التّاء فيه واو ابن سيّدة والورْثُ والتّراث والميراث: ما ورث وقيل: الورث والميراث في المال والإرث في الحسب»[4]، إذن فأصل ميراث" مِوْراث وأصل التّراث الوراث وهو ما ورث من مال وحسب.

كما تبيّن لنا بعد الاطلاع على المعجم الفرنسي"Le Robert Micro Poche" لـ"آلان راي" (Alain Rey) أنّ المعنى اللّغوي للتّراث "Patrimoine" هو« تركة الأهل، بالرّغم من

[1] –جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي، ص57.

[2] –ابن منظور: لسان العرب، ص4808.

[3] –المصدر نفسه، ص4809.

[4] –المصدر نفسه، ص4809.

أنّها تتوارث عن الأب والأم»[1] تتمثّل في تلك المخلّفات الّتي يتركها الأهل للورثة، سواء كانت ماليّة أو عقاريّة أو غير ذلك، نلاحظ أنّ هذا المعجم خصّص لنا من يورّث ألا وهما "الأب والأم" من العائلة، لم يشر هذا التّعريف إلى ما أشار له "ابن منظور" من حقّ المورّث في إدخال من ليس من الورثة الشرعيّين في الميراث، لكنّه لم يختلف عنه في اعتبار التّراث عموما يفيد معنى تركة الميّت وما يبقى بعده.

ب_اصطلاحا:

يمثّل التّراث جزءا من حضارة الإنسان، إذ يعدّ حاملا للثّقافات السّابقة بفكرها وعاداتها وتقاليدها، ممّا ورد في معجم المصطلحات العربيّة في اللّغة والأدب أنّ «التّراث ما خلّفه السلف من آثار علميّة وفنيّة وأدبيّة، مما يعتبر نفيسا لتقاليد العصر الحاضر وروحه»[2] لا يبتعد المعنى الاصطلاحي للتّراث كثيرا عن معناه اللّغوي، إذ يحيلنا على تركة السّلف لا في المال فقط، بل في مختلف الآثار العلميّة والأدبيّة والفنيّة النّفيسة الّتي تستحضر في الحاضر« مثال ذلك الكتب الّتي حقّقها ونشرها مركز تحقيق التّراث المتّصل بدار الكتب في القاهرة، وكذلك ما تحتويه المتاحف والمكاتب من آثار تعتبر جزءا من حضارة الانسان»[3]وغيرها من المجهودات الكبيرة الّتي اهتمّت ببعث التّراث وإحياءه وقراءته.

ج_ تعريف التّراث عند جابر عصفور:

إنّ التّراث حسب "جابر عصفور" هو « كلّ ما ورثناه تاريخيّا عن أسلافنا الّذين هم الأمّة البشريّة التي نحن امتداد طبيعيّ لها»[4]. من هذا التّعريف نلاحظ أنّه يعدّ التراث ذو طابع إنساني وهو من مخلّفات الأمّة جمعاء، ويؤكّد على ذلك في قوله: « إنّ هذا التّراث خارج تكوين وعي قارئه من حيث هو إنجاز إنسانيّ له شروطه التاريخيّة وأنساقه المستقلّة في الماضي»[5] بذلك يكون قد تجاوز خصوصية تراث الأنا واختلافه عن التّراث الغربي.

---

[1] –« Patrimoine\pa.tRi.mwan\.n.m 1- Biens de famille, biens que l'on a hérités de ses père et mère » Alain Rey : le Robert Micro Poche, 12 avenu d'Italie Paris, novembre 1993, p914. ترجمة ،عبد الرحمان مرواني ،أستاذ بجامعة الشيخ العربي التبسي، تبسة

[2]– مجدي وهبة و كامل المهندس: معجم المصطلحات العربيّة في اللّغة والأدب، ص93.

[3] –المرجع نفسه، ص93.

[4] –جابر عصفور: هوامش على دفتر التّنوير، المركز الثّقافي العربي، ط1، الدّار البيضاء المغرب، 1994، ص22.

[5]– جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي، ص60.

يعرّف "عبد السلام بنعبد العالي" (1945 /) تراث الأنا بأنه« موشوم على أجسامنا عالق بأذهاننا، منقوش على جدراننا حال في لغتنا مكتوب في لاوعيننا»[1] وهو تعريف يبيّن خصوصيّة تراث الأنا وارتباطه بالهويّة واللّغة والوعي، فهو مختلف تمام الاختلاف عن تراث الآخر؛ لاختلاف اللّغة وطبيعة الفكر والعقل والوعي والتّكوين الدّيني والحضاري.

يورد "جابر عصفور" تعاريف لسانيّة للتّراث من بينها ما يلي: «وما التّراث إلا موجود لغويّ قائم الذّات باعتباره كتلة من الدّوال المتراصفة»[2] لغويّا فإنّ التّراث عبارة عن متواليات ودوال متتابعة في تراكيب، لها مدلولاتها ،يسعى قارئ التّراث لاستكشافها وبعثها من جديد.

لا يبتعد "جابر عصفور" في التّعريفين الأوّليين عمّا قدّمه "محمد عابد الجابري" في اعتبارهما أنّ التّراث إنجاز إنساني حيث يقول: «أصبح لفظ "التراث" يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب[...] عنوانا على حضور الأب في الابن، حضور السّلف في الخلف حضور الماضي في الحاضر»[3] فهو ما اشترك فيه العرب وتوارثوه عن سابقيهم، وفي مواضع أخرى من كتابه هذا وكتابه الآخر "نحن والتّراث" يؤكّد على الطّابع الإنساني له ويعتبره نتاج البشريّة جمعاء.

يمتلك "جابر عصفور" نظرة ثنائيّة ومزدوجة للتّراث «من حيث هو مصدر قوّتنا أصالتنا، هويّتها[...] وفي الوقت نفسه سرّ ضعفنا، تبعيّتنا، عُقالنا الّذي يعرقلنا بدل أن يكون قوّة دافعة لنا»[4] نظرة متناقضة للتّراث من حيث هو مصدر للقوّة والضّعف في الآن ذاته حيث كان ملجأ الكثير من الباحثين في عصر النّهضة لتجاوز حالة الضّعف والهوان الّتي لحقت بالحياة الأدبيّة والنّقديّة على وجه الخصوص، أين حقّقت أهمّ الكتب والمعاجم والمؤلفات القديمة وبعثت للحياة من جديد لتكون بذلك قوّة دافعة للأمام، لكن ما حصل في الوقت نفسه أنّ الباحثين والّنقاد قدّسوا هذا التّراث وجعلوه نموذجا يحتذى به ويقلّد ويحاكى

---

[1] –عبد السّلام بنعبد العالي: ميثولوجيا الواقع، دار توبقال، ط1، الدّار البيضاء، المغرب، 1999، ص37.

[2] –جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي، ص33.

[3] – محمد عابد الجابري: التّراث والحداثة، دراسات .. مناقشات، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، بيروت، لبنان، ص24.

[4] – المرجع نفسه ، ص46.

دونما الإتيان بالجديد ؛ فكان سرّ ضعفنا والسّبب في تأخّرنا على مواكبة جديد السّاحة العالميّة ، لكنّ الحقيقة الّتي لا يجبّ أن نتجاوزها أن هذا التّراث«يجيء صوبنا لأنّنا معرّضون إليه ولأنّه قدرنا»[1] يفرض نفسه علينا بقوّة، حاضر بيننا مرسّخ في لاوعينا؛ لأنّه جزء من تاريخنا وحضارتنا لا يمكننا أن نتجاوزه، فالإنسان كائن تاريخي كما يقرّ بذلك "دلتاي" لا يمكنه نسيان ماضيه« لأنّ التّراث في النّهاية محصّلة لصراع انساني عبر مراحل تاريخيّة ذات أبعاد اجتماعيّة وفكريّة متباينة ومتعارضة»[2] هذه المراحل التّاريخيّة هي الّتي صاغت التّراث وكوّنت الإنسان لذلك لا يمكنه تجاوزه.

ثالثـــا: القراءة الإحيـــائية للتّراث النّقـــدي عنـــد الشّيخ "حسيـــن المرصفـــي" (حوالي1815_1890م) :

قبل أن نتطرّق للحديث عن قراءة التّراث النّقدي سنلقي الضوء على معنى إحياء التّراث ؛ حتى يتسنّى لنا فهم القراءة الإحيائيّة، فالإحياء هو البعث، وقد اعتمدت مدرسة البعث والإحياء« النّزوع إلى أساليب البلاغة العربيّة وإلى مستوى ثقافة العصر وأفكاره ومعانيه وأخيلته وصوره الشعريّة وموضوعاته الّتي يتحدّث عنها»[3]، باعتبارها نموذجا يجب تقليده والسّير على منواله، ولعلّ طابع الإحياء يظهر على "المرصفي" من خلال عنوان كتابه لأنّ«عنوان (الوسيلة الأدبيّة الى العلوم العربيّة) يذكّر على الفور بتلك الكتب الّتي تحمل عناوين مشابهة مثل(مفتاح العلوم) للسكّاكي »[4] وغيرها من الكتب الضّحمة الشّهيرة في المجال الأدبي والنّقدي والبلاغي والفلسفي « كما أنّ طبيعة المحتوى والحديث عن العلوم العربيّة مجتمعة حديثا يضمّه كتاب واحد يستهدف تقديم زاد ثقافي متكامل [...] يؤكّد الطّابع الإحيائي للكتاب»[5] فالغاية المرجوّة من كتاب "حسين المرصفي" هي بعث التّراث العربي

[1] –عبد السّلام بنعبد العالي: ميثولوجيا الواقع، ص37.

[2] –جابر عصفور: مفهوم الشّعر دراسة في التّراث النّقدي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط5، الاسكندرية، 1995، ص8.

[3] –محمد عبد المنعم خفاجي: مدارس الشّعر الحديث، دار الوفاء، ط1، الاسكندريّة، 2004، ص15.

[4]– عبد الحكيم راضي: النّقد الإحيائي وتجديد الشّعر في ضوء التّراث، دار الشّايب للنّشر، ط1، القاهرة، 1993، ص68.

[5]– المرجع نفسه، ص، ص 68، 69.

بمختلف علومه البلاغيّة، الفكريّة، الفلسفيّة والنحويّة وكذا النقديّة في المقام الأول، وجعلها وسيلة في يد المتعلّم كي يعي تراثه وحضارته وتاريخه ويبني مستقبله.

إنّ أوّل سؤال يواجهنا كباحثين في التّراث: كيف تعامل "حسين المرصفي" مع التّراث؟ وإلى أي اتجاه ينتمي؟ وهل تأثّر به جابر عصفور أو لا ؟ للإجابة على هذه الأسئلة اطّلعنا على ثلاثة كتب أفادتنا في هذا المجال هي كالآتي : " الوسيلة الأدبيّة إلى العلوم العربيّة " وكتابي " النقد الإحيائي وتجديد المنهج في ضوء التّراث" "لعبد الحكيم راضي" (1939م /) و" دوائر الاختلاف" "لمصطفى بيومي عبد السلام".

أ- الاتّجاه الّذي ينتمي إليه المرصفي في قراءة التّراث النّقدي:

يجمع كل من الباحثين السّابقين على أنّ مجهودات "حسين المرصفي" تنتمي إلى القراءة الإحيائية للتّراث، لكنّهما اختلفا في تحديد وتشخيص طبيعة القراءة، حيث نجد "عبد الحكيم راضي" يعتبر أنّ "حسين المرصفي" مارس قراءة انتقائيّة انتقاديّة للتّراث في حين يراها "مصطفى بيومي عبد السلام " قراءة تقليديّة له ، وكل منهما يعطي المبرّرات لحكمه هذا .

يقول الأوّل بأنّ "المرصفي" ينتمي إلى «الاتّجاه الّذي يتجاوز موقف التّسليم والانقياد إلى موقف نطلق عليه موقف (الانتقاء والانتقاد)، فجاءت محاولته على مستوى المنهج إحيائيّة واعية وناضجة، وعلى مستوى الهدف تجديديّة أصيلة»[1] فهو بذلك لا يتعامل مع التّراث باستسلام ورضوخ له، وانّما يدعو للاستلهام والاستفادة منه مع نقده.

أما النّاقد الثّاني "مصطفى بيومي عبد السلام" إثر تصنيفه القراءات الإحيائيّة إلى تيّارين اثنين يقول «التيّار الأول: قراءات إحيائيّة تقليديّة، وهي قراءات حرصت على إحياء الموروث النّقدي القديم ومحاولة أمثلته في الواقع النّقدي ويتساوى في ذلك "محمد سعيد" و "المرصفي"»[2] في ظلّ غياب وعيها بتراث الآخر الذي مثّله التّيار الثّاني الانتقادي حسب وجهة نظره " بذلك يكون قد اختلف مع "عبد الحكيم راضي" .

ب_ الوسيلة الأدبيّة إلى العلوم العربيّة:إنّ كتاب الوسيلة الأدبيّة للشّيخ "حسين المرصفي" من أهمّ المؤلّفات النقديّة الضّخمة في تاريخ العرب خاصة في عصر النّهضة «يتضمّن

[1] –عبد الحكيم راضي: النقد الإحيائي وتجديد الشّعر في ضوء التّراث ، ص68.

[2] –مصطفي بيومي عبد السّلام: دوائر الاختلاف قراءات التّراث النّقدي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط1، القاهرة، 2007، ص142.

المحاضرات الّتي ألقاها"حسين المرصفي" على طلبة دار العلوم في السّنوات الأولى من إنشائها»[1] هذا الشّيخ الكفيف الّذي حمل على عاتقه مجهودات كبيرة لبعث التّراث العربي بمختلف جوانبه في مجلّدين «المجلّد الأوّل وهو صغير الحجم في مائتين وخمسة عشرة صفحة، أي نحو ربع المجلّد الثاني [...]أمّا المجلّد الثّاني، فهو الأكبر حجما والأعظم قيمة، ويبلغ حجمه 703 صفحة»[2]وضخامة هذا الكتاب إن دلّت فتدلّ على سعة اطّلاع هذا الشّيخ الموسوعي من جهة، و سعيه الكبير وحرصه الشّديد لبعث التّراث من جهة أخرى، وعلى شغفه وحبّه للاطّلاع والبحث.

يقف "محمد مندور" (1907_1965م)عند عنوان كتاب "المرصفي" وعاد بالوسيلة إلى «الأورغانون الّتي أطلقت على مجموعة كتب الفيلسوف أرسططاليس »[3] باعتبار أنّ هذه الكلمة ذات الأصل اليوناني لها علاقة بهدف الكلمة العربيّة حيث أنّ« معناها أصلا الأداة أو الوسيلة وقد اعتبرت مؤلّفات أرسطو وسيلة للمعرفة والتفكير المنطقي [...] على نحو ما أعتبرت وسيلة الشيخ حسين المرصفي أداة تعلم اللغة العربية وآدابها ووسيلة إنشاء الشعر والنثر في عصره، وفي الجيل الذي تلا عصره »[4] فالوسيلة الأدبيّة بالنسبة "لمحمد مندور" بمثابة الأورغانون، أين كانت مؤلفات "ارسطو" بمثابة أداة للمعرفة، والوسيلة أداة لتعلّم اللّغة شعرا أو نثرا، عروضا ونحوا، بلاغة ومنطقا، فلسفة وحكمة، علما وفنّا.

ونظرا للأهميّة الكبرى لهذا المؤلّف الضّخم، فإنّ أغلب النّقاد ألزموا تلامذتهم الاطّلاع عليه، والاستفادة منه « يبدأ المرصفي الجزء الأوّل من الوسيلة بتمهيد يوضّح فيه مكانة العلم ووظيفته، ثم يقسّم العلوم قسمين: عقليّة من جهة العقل، ونقليّة من جهة النقل»[5] وقسّم هذه العلوم العقليّة إلى ثلاثة أقسام، وكذلك قسّم العلوم النقليّة أو الدينيّة إلى أقسام أيضا هي« الطّبيعي والرّياضي والإلهي، أمّا الثّاني نشوؤه وتربيته في الإسلام كتفسير الكتاب

---

[1] –محمد مندور: النّقد والنّقاد المعاصرون، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، د ط، القاهرة، مارس 1997، ص7.

[2] –حسين المرصفي: الوسيلة الأدبيّة إلى العلوم العربيّة،مجلد 1، تحقيق عبد العزيز الدّسوقي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، د ط، القاهرة ، 1912، ص 16.

[3] – المرجع السّابق، ص8.

[4] –المرجع نفسه، ص8.

[5] –مصطفى بيومي عبد السّلام: دوائر الاختلاف قراءات التّراث النّقدي، ص94.

والسنّة والأحكام الشّرعية والعلوم الملقّبة بعلوم العربيّة وفنون الأدب»[1] وتحدّث في ثنايا كتابه هذا عن معنى الأدب وعن مختلف علوم العربيّة من نحو وصرف وعروض وغيرها من العلوم، كما تطرّق لقضايا نقديّة مهمّة كانت السّبيل أمام النّقاد والدّارسين، وكشف عن الطرق المثلى لتحصيل هذه العلوم.

ج_الموقف النّقدي لحسين المرصفي:

درس النّاقد"عبد الحكيم راضي" مؤلّف الوسيلة الأدبيّة فكشف لنا في ثنايا كتابه: النّقد الاحيائي وتجديد الشّعر في ضوء التّراث عن مكوّناته ومضامينه، خاصّة ما يهمنا في هذا البحث: الموقف النّقدي له، والّذي تمثّل في مجموعة من المبادئ تتمثّل في هذه المعطيات الثّلاث الموالية «1_عدم التّحامل في النّقد[...]

2_الاستقلال بالرّأي والبعد عن التّقليد[...]

3_ويتبع هذا البصر بما يلائم فيؤخذ به، ورفض مالا يلائم »[2]. وسيأتي التّفصيل في هذه المبادئ الثّلاثة فيما بعد.

يرى "محمّد مندور "أنّ المنهج النّقدي للمرصفي «لا يخرج في شيء عن منهج النّقد التّقليدي عند العرب هو ما يعتبر اليوم قديما باليا بالّنسبة إلينا، بعد أن اتّسعت آفاقنا النّقدية»[3] أمّا بالنّسبة لعبد الحكيم راضي فإنّ مجهود " المرصفي" عظيم في إحياء التّراث من خلال الانتقاء والانتقاد، فراح يفصّل في المبادئ السابقة الّتي وضعها على النحو التالي :

1- عدم التّحامل في النّقد: أي أن يكون النّقد موضوعيّا لا يحكمه خلاف ولا إضمار ضيم لمؤلّف او لمؤلّف سواء كان شاعرا أو ناثرا. رأى "المرصفي" من خلال المبدأ الأوّل الّذي وضعه أنّ« النّاس في نقد الشّعر وسائر الكلام صنفان الصّنف الأوّل الشّعراء والكتّاب وروّاة المنظوم والمنثور من العلماء لغرض التّعليم والتّأديب»[4] أما الصّنف الثّاني فهم« أولئك العلماء الّذين تكلّموا في إثبات إعجاز القرآن الشّريف من جهة البلاغة»[5] فراح الصّنف الأوّل

---

[1] –مصطفى بيومي عبد السلام: دوائر الاختلاف قراءات التّراث النّقدي، ص94.

[2]– عبد الحكيم راضي: النّقد الإحيائي وتجديد الشّعر في ضوء التّراث، ص90.

[3]– محمد مندور: النّقد والنّقاد المعاصرون، ص18.

[4] –حسين المرصفي: الوسيلة الأدبيّة إلى العلوم العربيّة، مجلد2، تحقيق: عبد العزيز الدّسوقي، مطبعة المدارس الملكيّة بدرب الجماميز، ط1، القاهرة، 1292هـ، ص429.

[5]– المرجع نفسه، ص429.

الأوّل من الشّعراء والكتّاب والروّاة في نقد الكلام الانساني شعرا ونثرا وما يلحق به من تغيرات (قبح، حسن، ضعف، مخالفة القياس) وما يلحقه من عيوب (حشو، تطويل، خطأ...) اما الصّنف الثّاني فيعيب عليه أنه قرن كلام الله المنزّه عن الخطأ بكلام الناس« الّذين هم موضع السّهو والنّسيان »[1].إذا فبلاغة القرآن الكريم تكمن في أنّه معجز بألفاظه ونظمه، لا طاقة للبشر على الإتيان بمثله فكيف لهؤلاء أن يجعلوا الكلام العادي قرينة الكلام المنزّل والمعجز.

غاية "المرصفي " من مبدأ عدم التّحامل في النقد هو إقامة الحقّ ودحض الباطل، «نجد مثالا عمليّا على رفضه التّحامل في النّقد فيما يصادفنا من نقده القويّ ومعارضته للباقلّاني (ت 403هـ) في نقده لأمرئ القيس ثمّ للبحتري»[2] فنجده يستشهد بآراء العلماء في هذه القصيدة ؛ ليؤكّد تحامل الباقلاّني على "امرئ القيس" يقول: « فأنت ترى هذا الشّيخ كيف عمد إلى قصيدة قد اتّفق العلماء وأهل الأدب على تقدّمها في الجودة وعلوّها في البلاغة حتى جعلوها رأس القصائد السّبعيّات فأفسد بالنّقد صورتها وغيّر في وجه بهجتها»3 لذلك يعيب على الباقلّاني موقفه من هذه القصيدة الّتي أجمع أهل الأدب على بلاغتها وحسنها ولا يعطيه الحقّ في تحامله عليها ؛ لأنّ في ذلك ظلم وضياع للحقّ، وهذا لا ينفي إعطاءه الحقّ في نقد القليل منها على وجه الحقيقة في آخر كلامه.

2- الاستقلال بالرأي والبعد عن التّقليد:

هي دعوة صريحة إلى تجنّب التّبعية والتّماهي في التّراث والآخر إلى درجة الرّضوخ والانقياد، يطمح لكسر قيود الإمّعية والتّقليد، ونماذج تطبيقاته كما أشار"عبد الحكيم راضي" متعدّدة و متنوّعة « أمّا في مجال النّقد فيتمثّل فيما يقرّره من وجوب عدم الاغترار بشهرة المشهور من الآثار الأدبيّة أو النقّاد او الأدباء»[3] أي عدم الانقياد للأحكام النّقديّة الصّادرة عن نقّاد مشهورين، كما يعني أيضا عدم الرّضوخ للنصوص الأدبيّة المشهورة على أنّها جيّدة لشهرة صاحبها.

[1] –حسين المرصفي : الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية، مجلد2، ص429.

[2] – عبد الحكيم راضي: النّقد الإحيائي وتجديد الشّعر في ضوء التّراث، ص90.

[3] –المرجع نفسه، ص93.

المثال الّذي ساقه "حسين المرصفي" للاستقلال بالرّأي والبعد عن التّقليد«قصيدتين لأبي الحسن التّهامي – أحد شعراء الطّبقة الثّانية في تصنيفه– أولاهما في رثاء ولده وثانيتهما في المدح »[1] نلاحظ أنّه اختار قصيدتين مختلفتين في الغرض، مما يوحي لنا باختلاف الحالة النّفسيّة للشّاعر، ففي الأولى حزن ملمّ لفقدانه ولده، وفي الثّانية حالة فرح واستبشار لأنّه يمدح، يقول: « بين القصيدتين بون بعيد والشّاعر واحد فما كل حين يجود الطّبع بما تهوى النّفوس»[2] لذلك نجد "حسين المرصفي" يحتكم لجودة القصيدة الأولى على الثّانية بحكم الطّبع لا بحكم شهرة "أبي الحسن التّهامي، فهو بذلك يؤكّد على أنّ الأحكام النّقدية يجب أن تكون موضوعيّة، بعيدة عن التّقليد صادرة عن ذات مستقلّة بنفسها.

يتّفق "حسين المرصفي" في موقفه هذا مع ابن قتيبة (828م–889م) الّذي صرّح باستقلال موقفه في الاختيار عن مواقف السّابقين قائلا: « ولم أسلك فيما ذكرته من شعر كل شاعر مختارا لهٍ[...] سبيل من قلّد او استحسن باستحسان غيره، ولا نظرت إلى المتقدّم بعين الجلالة لتقدّمه، وإلى المتأخّر بعين الاحتقار لتأخّره»[3] فهو إقرار بتقصّي سبل الموضوعيّة في النّقد، وعدم الاحتكام في ذلك إلى شهرة شاعر ولا حكم ناقد ولا لزمن متقدّم أو متأخّر، فالأحكام يجب أن تصدر عن سجيّة ودقّة لا تكلّف فيها ولا تقليد.

3– البصر بما يلائم فيؤخذ به ورفض ما لا يلائم:

إنّ عدم التّحامل في النّقد والاستقلال بالرأي والبعد عن التّقليد يفضيان إلى البصر بما يلائم فيؤخذ به، ورفض ما لا يلائم ، لأنّ الحياة تتغيّر والأذواق كذلك، يوصف هذا الرّأي بموقف الانتقاء والانتقاد، وهو ليس حكرا على الأدب بل موجود في مجالات عديدة « فأمّا في مجال الأدب والنّقد فنجد التّقنين النّظري لهذا الموقف فيما ينقله عن الماوردي من أنّ الآداب مع اختلافها بتنقّل الأحوال وتغيّر العادات لا يمكن استيعابها [...] وإنّما يذكر كلّ إنسان ما بلغه الوسع في آداب زمانه »[4]. فكيف لزمان اليوم أن يستوعب غريب الأمس، فما الأدب والنّقد إلاّ أخذ ما يلائم ويناسب النّظرية النّقدية والدّرس الأدبي لا أن ينكبّ على

[1] –عبد الحكيم راضي: النقد الإحيائي وتجديد الشّعر في ضوء التّراث، ص93.

[2] –حسين المرصفي: الوسيلة الأدبيّة إلى العلوم العربيّة، مجلد 2، ص563.

[3]– ابن قتيبة: أبي محمّد عبد الله بن مسلم: الشّعر والشّعراء، مطبعة بريل، (د ط)، مدينة ليدن المحروسة، سنة 1902، ص05.

[4]– عبد الحكيم راضي: النقد الإحيائي وتجديد الشّعر في ضوء التّراث ، ص،ص،96،97.

التّقليد فقط، ولا على استلهام ما كان مشهورا سابقا، فالنّقد و الفكر في حالة من التغيّر تفرضها طبيعة الحياة، لذلك وجب أن نأخذ فقط ما يلائمنا ونتجاوز مالا يلائم.

نستعين أيضا بالنّموذج الّذي أخذ عنه" المرصفي" مقولته "السّيد الحميري" في قضيّة استعمال الغريب في الشّعر« ألا تستعمل الغريب في شعرك فقال ذلك عيّ في زماني وتكلّف منّي لو قلته وقد رزقت طبعا واتّساعا في الكلام وأنا أقول ما يعرفه الصّغير والكبير ولا يحتاج إلى تفسير »[1] فهو يستكره استعمال اللّفظ الغريب في شعره لما في ذلك من تكلّف وعيب في زمن آثر السجيّة والطّبع والوضوح في التّعبير، لسهولة فهمهّ من قبل الكبير والصّغير.

نلمح حقيقة الاقتناع بضرورة هذا الموقف القائم على انتقاء ما يناسب وتجاوز ما لا يلائم في مقولته هذه« انتهى ما أردت نقله من كتاب صبح الأعشى[...] ليس الغرض من إيقافك عليه أنّك تتّبع كل ما يأمرك به وينبّهك عليه دون أن تستعمل ذوقك في الاستحسان»[2] أي الاستفادة من هذا الكتاب لا التّوقف عنده وأخذ كل ما فيه على أنّه مسلّمة وقانون معتمد وإنّما أن « تخرج منه إلى ما يناسب وقتك ويستصوبه أهل عصرك الّذين أحوالك مربوطة بأحوالهم»[3] لأنّ الزّمن يقبل ما يتوافق معه ويرفض قطعا كلّ ما هو غريب عنه، لكن رغم هذه الدّعوة الّتي صرّح بها "حسين المرصفي" إلّا أنّنا نجده « لا يزال يقرّر أن للبيت مثلا وحدة شعريّة مستقلّة بذاتها»[4] حينما ينقل لنا تعريفات للشّعر على أنه مبني على الوّزن والقافية، والروّي ووحدة البيت فهو استسلام تام وخضوع مباشر لحدّ الشّعر عند القدامى وفطاحلة نقد الشّعر، فأين التّجاوز في هذا؟

لم نورد قراءة الشّيخ "حسين المرصفي" للتّراث البلاغي والنّقدي العربي من قبيل الصّدفة، وإنّما لهذه الالتفاتة ما يبرّرها؛ أولا: كون" الوسيلة الأدبيّة إلى العلوم العربيّة" تمثّل أولى الأبواب التي انفتحت على التّراث، دعا من خلاله "حسين المرصفي" إلى بعث التّراث والاطّلاع عليه« وقد أخذت شهرتها والاهتمام بها، من التّأثير البالغ العمق الّذي أحدثته في

[1] –حسين المرصفي: الوسيلة الأدبيّة إلى العلوم العربيّة ، مجلد 02، ص403.

[2] – المرجع نفسه، ص588.

[3] – المرجع نفسه، ص588.

[4] –محمد مندور : النّقد والنّقاد المعاصرون، ص18.

الحياة الأدبيّة»[1] لما تضمّنه من أبحاث ومجهودات في المجال الأدبي والنّقدي فكان« المجلّد الأوّل هذه الوجبة الواضحة، الّتي اعتبرها بمثابة المدخل النّظري والعلمي إلى موضوعه الأساسي وهو الدّرس الأدبي»[2]، واختصّ المجلّد الثّاني منها في الحديث عن العلوم العربيّة المختلفة ؛ ثانيا: لمعرفة كيف قرأ الشّيخ المرصفي التّراث؟ فقد وجدنا إجابتين مختلفتين عن ذلك، حيث رأى "عبد الحكيم راضي" أنّ قراءته انتقائيّة انتقاديّة في حين يقرّ "مصطفى بيومي عبد السّلام" بأنّها قراءة تقليديّة، وهذه القراءة حسب الباحث" حبيب بوهرور" «لا تنفي التّراث وإنما تحاكي أجزاء من التّراث»[3] أين تحدّث عن قراءة محمد بنّيس للتّراث فعدّها كذلك قراءة تقليديّة.

أما المبرّر الثّالث والأهم هو معرفة هل تأثّر "جابر عصفور" بقراءة "المرصفي" للتّراث واطّلع عليها؟ أم أنه تجاوزها؟

اشترك كل من "حسين المرصفي" و"جابر عصفور" في ذات الغاية وهي بعث التّراث العربي حتى لا يبقى طيّ النّسيان، أو يضيع بين جدران المكاتب، كما أنّ كل منهما اعتمد على أمّهات الكتب في قراءته، فنجد" المرصفي" عاد لأهمّ الكتب القديمة في النّحو والصّرف والبلاغة والعروض، كذلك الحال مع "جابر عصفور" الّذي عاد للكتب النّقديّة والبلاغيّة في التّراث حتّى يؤسّس لنظريّة الشّعر العربي، كما أنّهما اشتركا في منهج القراءة "الانتقاء والانتقاد" إلاّ أنّ "جابر عصفور" دعا للأخذ عن الآخر منجزاته المنهجيّة وتطبيقها على التّراث العربي أو بتعبير آخر قراءة التّراث العربي بمناهج نقديّة غربيّة الأصل، ضاربا بالتّراث وخصوصيّته عرض الحائط كما أنّه لم يشر في القراءة الانتقائيّة للتّراث "لحسين المرصفي" بذلك لا يكون متّفقا مع "عبد الحكيم راضي""« القراءة الانتقائيّة لزكي نجيب محمود ، فهمي جدعان»[4] ينشغل بذكر القراءات الحداثيّة للتّراث دون الإشارة إلى مجهود المرصفي ضمن هذه القراءة الانتقائية، الملاحظ هنا أنه اتّفق مع" مصطفى بيومي عبد السّلام" في تصنيفه لقراءة المرصفي التّقليديّة و اعتبر وسيلته "رواية لكتب قديمة" .

---

[1]– حسين المرصفي: الوسيلة الأدبيّة إلى العلوم العربيّة، مجلد1، ص16.

[2] –المرجع نفسه، ص21.

[3]– حبيب بوهرور: «المتشاكل والمختلف في جدليّة التّراث والتّحديث»، جامعة قسنطينة، الجزائر، مجلة حوليّات التّراث، العدد7، 2007، جامعة مستغانم، الجزائر، ص75.

[4]– جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي، ص44.

رابعا: قراءة طه حسين للتّراث الأدبي العربي(1889-1973) تتمثّل في الأتي :

أ- دعوة طه حسين إلى تبنّي فكر الآخر في القراءة النّقديّة:

لطالما دعا "طه حسين" إلى أن يكون فكرنا غربيّا عندما نقرأ التّراث والأدب العربي وذلك جليّ وواضح في كتابه "في الأدب الجاهلي" إذ يقول: «نعم يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى عواطفنا القوميّة وكل مشخّصاتها، وأن ننسى عواطفنا الدينيّة، وكلّ ما يتّصل بها، وأن ننسى ما يضاد هذه العواطف القوميّة والدينيّة ، يجب أن لا نتقيّد بشيء ولا نذعن لشيء إلا لمناهج البحث العلمي الصّحيح»[1]، فهي دعوة صريحة منه إلى تقصّي سبل الموضوعيّة في القراءة لكنّها في الوقت ذاته دعوة إلى تجاوز العلاقة القوميّة والدينيّة بين القارئ والنص فماذا لو كان النصّ نصّا قرآنيّا؟ هل سنتجاوز خصوصيّته باسم الموضوعيّة العلميّة؟ وهل أن تتبّع المناهج الغربيّة ومقولات الشكّ الديكارتيّة كفيلة بتحقق القراءة الموضوعيّة؟

في قراءته للتّراث العربي سعى" طه حسين" لإثبات التّأثيرات اليونانيّة من حكمة وشعر على النّقد العربي بشكل كبير، وكذلك فالمتصفّح "للمرايا المتجاورة" "لجابر عصفور" سيقف على هذه الحقيقة بشكل واضح من تأثّر العرب بالفكر الغربي متمثّلا في الحضارة اليونانية.

كما أنّ "طه حسين" «غاض الطّرف عن التّعارض الطّبيعي والعقلي بين بيئتين ثقافيّتين مختلفين عربيّة وغربيّة»[2] لكلّ منهما مميّزاتها وخصائصها الّتي تختلف عن خصائص الأخرى« ولعلّ بعض ما أتاه طه حسين في قراءة التّراث الأدبي العربي مرّده إثبات قابليّة هذا التّراث لأنّ يفحص ويعاين بأدوات نقديّة غربيّة، ومن ثمّ إثبات أنّ تراثنا لا يختلف عن تراث غيرنا»[3] وهذا ما أشرنا له سابقا في قراءة "جابر عصفور" "لطه حسين" في كتابه "المرايا المتجاورة"، وهذا الغرض ذاته عند "جابر عصفور" الّذي دعا إلى تبنّي أطروحات النّقد الغربي وقراءة التّراث بها لإثبات أنه تراث إنساني يستجيب لمقولات الحداثة الكونيّة حسب تصوّره، فكلّ منهما تجاوز خصوصية التّراث العربي، ولعلّ سعي "طه حسين" لربط

[1]- طه حسين: في الأدب الجاهلي، مؤسسة هنداوي للتّعليم والثّقافة، دط، جمهوريّة مصر العربيّة، ص57.

[2] -حمزة بسّو: «الموقف النّقدي العربي من إفرازات الحداثة الغربيّة (المناهج النقديّة) »، مجلة آفاق العلوم، العدد التّاسع، جامعة الجلفة الجزائر، سبتمبر 2017، ص226.

[3] -المرجع نفسه، ص226.

التّراث العربي بالتّراث اليوناني وبالفلسفة خاصّة ؛ يرجع إلى تشبّعه بالتّاريخ اليوناني والرّوماني، حيث شغل منصب أستاذ للتّاريخ اليوناني والرّوماني بالجامعة المصريّة.

لقد تأثّر "جابر عصفور" بـ"طه حسين" أيما تأثّر في قراءة التّراث حيث يقول: «أغواني طه حسين –ولايزال– بقراءة التّراث الأدبي من منظور الزّمن الّذي أعيش فيه، والّذي يتجاوب مع الأصيل من التّراث لأنّه ينطوي على القيمة الإنسانيّة الّتي تصلنا به»[1] هو إقرار صريح من "جابر عصفور" بتأثّره "بطه حسين"، نلمس هذا التّأثّر بوضوح في نظرته للتّراث الّذي عدّه تركة إنسانيّة حيث قال هو: « كلّ ما ورثناه تاريخيّا عن أسلافنا الّذين هم الأمّة البشريّة»[2]، بذلك يكونا قد تجاوزا خصوصيّة التّراث العربي، كما يقرّ "جابر عصفور" بتبعيّته للنّاقد المصري "طه حسين" فيقول:« أعترف بأنّني تلميذ صغير في مدرسة طه حسين»[3]وهو اعتراف سيفضي به إلى تبعيّة المنتجات النّقديّة الغربيّة واستلهام مقولات الآخر وتطبيقها على المنجز العربي والتّشكيك فيه دونما مراعاة لخصوصيّته، حتّى أنّه يسعى لتأصيل هذا الوافد في التّراث وما ذاك إلا تلفيق.

أشار النّاقد "عبد الله إبراهيم" إلى أنّ المجهود القرائِي الّذي قام به" طه حسين" في التّراث الأدبي صنّف ضمن نوعين من القراءات، الأولى «اعتبرته مهدّدا لمنظومة القيم الدّينيّة والفكريّة و الأدبيّة الموروثةٍ [...] و قراءة مضادّة تماما أدرجت "طه حسين" ضمن مشروع التّحديث واعتبرته ممثّلا لحركة التّنوير في الثّقافة العربيّة»[4] ينتمي "جابر عصفور" إلى النّوع الثّاني من هذه القراءات ، حيث اعتبر" طه حسين" نموذجه التّحرري والحداثي فتأثّر به بشكل كبير. يرى "عبد الله إبراهيم" أن هاتين القرائتين إسقاطيّتين ؛ لأنّ كلتاهما تسعى للوصول إلى أهداف رسمتها من قبل، بذلك يكون "جابر عصفور" –حسب ماسبق– واقعا في القراءة الإسقاطيّة .

[1] –جابر عصفور: غواية التّراث، الدّار المصريّة اللّبنانيّة، ط1، القاهرة، 2011، ص11.

[2] – جابر عصفور: هوامش على دفتر التّنوير، ص22.

[3] – المرجع السّابق، ص11.

[4] – عبد الله إبراهيم : الثّقافة العربيّة والمرجعيّات المستعارة ، الدار العربيّة للعلوم ناشرون ، ط1، بيروت لبنان، 2010، ص 15.

وما يؤكّد طابع الإسقاط في القرائتين السّابقتين أنّ الأولى« ركّبت له صورة المارق الهدّام الّذي لا يتورّع عن العبث بمقدّسات الذّاكرة الجماعيّة للأمة »[1] أمّا القراءة الثّانية فاختلفت عمّا ذهبت إليه سابقتها وأظهرت "طه حسين"« في طليعة النّخبة الحيوية والفاعلة الّتي تريد أن تدفع الأمّة إلى ميدان الفعل الحداثي»[2] وتتجاوز التّخلف الّذي يعيشه العرب وما السّبيل إلى التقدم الفكري إلّا في احتذاء الغرب كنموذج يتّبع ؛ لأنّه الأوّل والمتميز بما توصّل له حسب "طه حسين" .

فجاءت دعوة "جابر عصفور" من خلال كتابه المنشور على مستوى جريدة اليونيسكو لإقامة حوار مع ذلك الآخر، عبر خلق تفاعل متبادل بين الحضارات والثقافات « بما يتّسع بآفاق الفهم المشترك وتقبّل الاختلاف والمغايرة »[3] مشترطا في هذا الحوار وعدم احتكار كلّا من الطرفين للحقيقة ، فلا مركزية للغرب على العرب ، لكن ما يختلف فيه "جابر عصفور" عن "طه حسين" أنّ عميد الأدب العربي –كما ينسب إليه– لم يدع إلى إقامة حوار مع الآخر ،حيث عدّ الشرق « امتدادا طبيعيّا لمجال الغرب [...] وإنّما كانت الدّعوة للتماهي مع الغرب» [4] لضرورات عديدة تقتضيها الحياة ، فحال العرب في تخلف والآخر متقدّم على كل المستويات ،لذلك أوجب التّماهي معه والذوبان فيه، ضاربا بالاختلافات الجوهريّة والذّهنيّة والخصوصيّة بين العرب والغرب عرض الحائط ، طامحا من خلال ذلك للوصول إلى عقل إنساني يوحّد الشّرق والغرب.

وهذا ما أوقعه في تناقضات عديدة فيما بعد ، أين نفا تميّز الغربي على الشّرقي في كتابه "قادة الفكر"متجاهلا أن العقل الغربي يختلف عن العربي فالعقل اليوناني «إنساني يسلك في فهم الطبيعة سلوكا عقليّا ، فقد ظفر بالنّصر ، وسيطر على العالم ، أمّا العقل الشّرقي فهو دينيّ ، تأمليّ ، اعتباريّ، يقنع بالظّواهر» [5] لا يثير سؤالا عن العلل الأولى

---

[1] – عبد الله إبراهيم: الثقافة العربيّة والمرجعيّات المستعارة ، ، ص16.

[2] – المرجع نفسه، ص 16.

[3] – جابر عصفور: حوار الحضارات والثقافات، اليونيسكو الشّريك الثّقافي عدد101 كانون الثّاني (يناير)،2007 ، ص23.

[4] – المرجع السّابق، ص18.

[5] – المرجع نفسه ، ص27

للأشياء ويتجنّب في كثير من الأحيان سؤال الغيبيّات، كما يبتعد عن اللّعب بما هو مقدّس يتعلّق بالدّين من جهة أو بالهويّة العربيّة من جهة أخرى .

ب_ **منهج" طه حسين" في قراءة التّراث الأدبي والنّقدي:**

كما أشرنا سابقا أنّ مجهود "طه حسين" في قراءه للتّراث النّقدي اعتمدت على منهج الشكّ الّذي أرسى دعائمه "ديكارت" في مشروعه الفلسفي يقول في ذلك: « أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الّذي استحدثه "ديكارت" للبحث عن حقائق الأشياء »[1] وهو منهج الشّك في كل شيء؛ للوصول إلى حقيقة الأشياء وأصلها ، يقوم على استقصاء سبل الموضوعيّة لا على الذاتيّة والانطباعيّة،أين شكّك هذا الناقد في حقيقة وجود شعر جاهلي. يقول في ذلك « إنّي شككت في قيمة الشّعر الجاهلي وألححت في الشكّ ، أو قل ألحّ عليّا الشّك، فأخذت أبحث وأفكر وأتدبّر »[2]حتّى وصل به الأمر إلى استنكار وجود شعر جاهلي وعدّه منتحلا؛ لاختلاف اللّهجات العربيّة ،كما اعتبر أنّ القرآن هو أصدق مرآة تعكس لنا الحياة الجاهليّة .

فلاقى الكثير من الردود وحوكم إزّاء ذلك، وألّفت الكثير من الكتب و نشرت العديد من المقالات الّتي استعضمت تجرّأ "طه حسين" على الشّعر الجاهلي ذلك التّاريخ الشّعري العريق للعرب وأدانت موقفه من القرآن الكريم.

مايهمّنا في هذا المجال هو منهجه الّذي فرضه على المتلقّي فرضا« والنّاس يعلمون أنّ القاعدة الأساسيّة لهذا المنهج هي أن يتجرّد الباحث من كلّ شيء كان يعلمه من قبل»[3] أي أن يقتفي أثر الموضوعيّة وينسى المترسّبات الذّهنيّة والمعرفيّة والقوميّة الّتي تربطه بالموضوع المدروس « فيستقبل موضوع بحثه خالي الذّهن مما قيل فيه خلوّا تاما[...] فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربيّ القديم»[4] يدعو بذلك إلى الموضوعيّة العلميّة والتجرّد من الذاتيّة والانطباعيّة عبر تجاوز العلاقة بين الذّات والموضوع وإنكار انتصارها له.

---

[1] _ طه حسين: في الأدب الجاهلي، ص56.

[2] _ طه حسين : في الشّعر الجاهلي، دار المعارف ، ط 2 ،سوسة تونس، 1998 ، ص19.

[3] _ المرجع السّابق، ص56.

[4] _ المرجع نفسه، ص56.

يذهب النّاقد "عبد الله إبراهيم" إلى أنّ "طه حسين" قد «خرج بالمنهج الدّيكارتي من ميدان إلى ميدان آخر [...] فشكّ ديكارت منهجيّ، فيما شكّ طه حسين تاريخيّ»[1] لأنّ الشكّ الدّيكارتي اتّسم بطابع التّساؤل للوصول إلى حقيقة مرتبطة بديانته المسيحيّة هي«إثبات النّفس والله والعالم »[2] في حين كانت غاية "طه حسين "غير ذلك تماما يبحث عمّا يؤكّد مذهبه المنهجي الّذي تأثر فيه بمنجزات الغرب وأراد إكسابه شرعيّة من خلال التّراث الأدبي فهو« يريد أن يدعم فرضيّة منهج الحتميّة التّاريخيّة الّتي أخذ بها »[3] لذلك وقع في فخّ الاختزال والانتقاء حسب رأي النّاقد "عبد الله إبراهيم" .

كما نرصد تشكيكه في قدرات القدامى على إقامة دراسة علميّة بحتة للأدب، حيث رأى أنّهم ربطوها بإخلاصهم وانتمائهم للإسلام و يقول بأنّهم: « لم يعرضوا لمبحث علمي أو لفصل من فصول الأدب، أو لون من ألوان الفنّ إلاّ من حيث إنّه يؤيّد الإسلام ويعزّه ويعلي كلمته»[4] وهذه النّظرة لدراسات القدامى المسلمين حسب رأينا الخاص مجحفة نوعا ما؛ لأنّها تقلّل من مجهودات هؤلاء السّابقين من جهة، ومن قيمة العقل العربي في القراءة والنّقد من جهة أخرى.

خالف "محمود أمين العالم"(1922_2009م) "عبد الله إبراهيم" فيما ذهب إليه حول منهج الشّك التّاريخي لدى "طه حسين" الّذي اختلف عن منهج الشّك العقلاني الديكارتي، حيث اعتبر كتاب "في الشّعر الجاهلي" مقالا في المنهج «أسّس ويؤسّس ويواصل تأسيسه لمرحلة فكريّة نقديّة جديدة في تاريخنا الثّقافي العربي المعاصر» [5] نلاحظ في هذا الصّدد أنه قرن بين منهج الشّك لدى "طه حسين" بعنوان كتاب "ديكارت" وهذا لم يرد عفويا ، وإنّما نجد تبريرين لاستعارته هذه العبارة «أوّلا لدقّتها في وصف الدّلالة العميقة لهذا الكتاب في تقديري، ثانيا لأفجّر قضيّة اتّهام هذا الكتاب بل وفكر طه حسين بالتّغريب و الاغتراب»[6] إذن

---

[1] – عبد الله إبراهيم : الثقافة العربيّة والمرجعيّات المستعارة ، ص47.

[2] – المرجع نفسه، ص50.

[3] – المرجع نفسه ، ص50.

[4]– طه حسين : في الأدب الجاهلي، ص57.

[5] – محمود أمين العالم : مواقف نقديّة ، ص230.

[6] – المرجع نفسه ، ص231

"فمحمود أمين العالم" ينتمي إلى التّيار المدافع عن فكر ومنهج "طه حسين" بالرّغم من الجرأة الكبيرة الّتي أوصلت "طه حسين" إلى التّشكيك في القرآن الكريم متعدّد اللّهجات.

خامسا: قراءة التّراث النّقدي عند" جابر عصفور"

"جابر عصفور" متابع دؤوب لمّا يطرح على السّاحة النقديّة العالميّة والعربيّة، ولعلّ تبنّيه لأطروحات ما بعد البنيويّة من نظريّات القراءة والتّلقي ودعوته لتبنّي النّظريات النّقدية الغربيّة أدلّة كافيّة على ذلك* وهذا لا ينفي علاقته بالتّراث حيث عدّ قراءة التّراث النقدي «عمليّة ملحّة لها أهميّتها في ذاتها»[1] باعتبارها قراءة للتّراث في عمومه وللواقع، لكنّها لا تتّصف بالموضوعيّة ولا الحياد.

أ_كيف نقرأ تراثنا؟

يقول في ذلك: « لا توجد قراءة بريئة أو محايدة للتّراث، ذلك لأنّنا عندما نقرأ التّراث ننطلق من مواقف فكريّة محددّة لا سبيل إلى تجاهلها»[2] وهذا يذكّرنا بالقراءات الإسقاطيّة * الّتي مورست على التّراث، في هذا الصّدد نستحضر دعوة" محمد عابد الجابري" لتجاوز تلك النّظرة الاستشراقيّة للتّراث باعتبارها نظرة غير موضوعيّة ولا محايدة ؛ لأنّها تقوم «ضمن النّاحية المنهجيّة على معارضة الثّقافات على قراءة التّراث بتراث»[3] تسعى لفهم التّراث العربي انطلاقا من التّراث اليوناني والأوروبي في ظلّ علاقات الاتّصال بين الحضارتين على حساب الحضارة والإرث العربي.

---

* يتضح تأثره بجديد الساحة النّقديّة الغربيّة استلهامه الكثير ممّا جاءت به نظريّات القراءة والتّلقي الألمانيّة، خاصّة في كتابه" قراءة التّراث النّقدي" و الّذي استعان فيه بمصطلحات النّقاد الغرب من بينهم "رؤية العالم" لوسيان غولدمان" و"الحضور والغياب" الدريدية، كما استعار" فعل اللذّة "من بارت، في حديث عن "حكمة اللذّة" من خلال "غواية التّراث" وتأثّره بجديد السّاحة النّقديّة العربيّة واضح في اتّخاذه "لطه حسين" كنموذج له في" المرايا المتجاورة" و"غواية التراث".

[1] _ جابر عصفور، قراءة التّراث النّقدي، ص5.

[2] _ المرجع نفسه، ص5.

* يحدد عبد الله إبراهيم مفهوم القراءة الإسقاطيّة في كتابه "الثقافة العربيّة والمرجعيّات المستعارة، تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة"، ص16، كونها " قراءة تسعى لتمرير أهداف والذّود عنها من خلال إنتاج لموضوعات بطريقة توافق فيها الأفق العام لمقاصدها".

[3] _ محمد عابد الجابري: نحن والتّراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثّقافي العربي، ط6، بيروت لبنان، 1993، ص14.

عندما أراد "جابر عصفور " قراءة التّراث، جالت بخواطره أسئلة كثيرة من بينها:

1-ما حدود الموضوعية في هذه القراءة؟

2-ما العلاقة بين المفسر والتّراث؟

3-أين يتواجد التّراث هناك في سياقه أم هنا في وعي القارئ؟

4-كيف نقرأ التّراث؟

انطلاقا من هذه الاشكاليّات رسم غايته المتمثّلة في البحث« عن رؤيا العالم الّتي ينطقها النصّ المقروء»[1] والّتي توازي رؤيا عالم القارئ وهذا ما أثار بدوره ثلاث مشكلات هي :

المشكلة الأولى: وجود التّراث.

المشكلة الثانية: علاقتنا بالتّراث.

المشكلة الثالثة: طبيعة القراءة الممارسة عليه.

ففي القضيّة الأولى اعتبر أنّ التّراث يمارس حضورين: حضور هناك في تاريخه وبين أنساقه الاجتماعيّة وحيثيّاته ، وحضور هنا في وعي قارئه.

أمّا في المشكلة الثانيّة تحدّث عن العلاقة المزدوجة الّتي تربطنا بالتّراث، فهي علاقة اتّصال لتواجده في وعينا، وعلاقة انفصال لاختلاف زمننا وزمانه، اختلاف الماضي والحاضر[2]. ففي ما يخصّ علاقة الاتّصال يرى" محمود أمين العالم" أنّ الباحث يبدأ« من موقفه الرّاهن وهمومه المعاصرة محاولا اكتشاف الماضي، والباحث في هذه الحالة يسلّم بما يربطه بالماضي من علاقة جدليّة، وينطلق من حقّ الحاضر في فهم الماضي في ضوء همومه»[3] القارئ لا يستطيع فهم واقعه المعاش وانتاجات عصره مالم يطّلع على تراث أمّته وتاريخ حضارته، فالحياة استمرارية واتّصال تسلسلي لحلقات التّاريخ وليست تجاوز وانفصال كما أنّه« لا ينبغي أن يقف موقف الرّفض أو الاستهانة أو الاستخفاف ولا موقف التّقديس والتّقليد الأعمى »[4] بهذا تتمثّل دعوة "محمود أمين العالم" القارئ أن يقف في المنتصف عند قراءة التّراث، لا يرفضه ولا يستهين به ولا يتجاوزه، كما لا يقف عنده وقفة ناسك متعبّد

[1] _ جابر عصفور : قراءة التّراث النّقدي ، ص6.

[2] – ينظر، المرجع نفسه، ص، ص،6، 7.

[3] – نصر حامد أبوزيد: إشكاليّات القراءة والتّأويل، المركز الثّقافي العربي، دط، الدّار البيضاء، المغرب، 2004، ص228.

[4] – محمود أمين العالم: مواقف نقديّة من التّراث، دار قضايا فكريّة للنّشر والتّوزيع، د ط، د ت، ص5.

مقدّس لكلّ تركة وتراث باعتباره نموذجا كاملا يجب تقليده واحتذاءه، لأنّ« الاستيعاب النّقدي ليس انتقاء فحسب[...] وإنّما هو إدراك ووعي موضوعيّ لحقيقة التّراث في ملابساته الموضوعيّة التّاريخية»[1] إذن فالوعي بالتّراث، والنظرة الموضوعيّة له، والتّعامل معه بوسطيّة وحياد هي مفاتيح الدّخول إليه وقراءته قراءة نقديّة جادّة حسب "محمود أمين العالم".

لكنّ "جابر عصفور" يرى أنّ قراءة التّراث ليست موضوعيّة، لصعوبة فصل الذّات القارئة عن الموضوع المقروء وهو التّراث، وكانت هذه ثالث المشكلات الّتي طرحها في كتابه أين قرّر غياب القراءات المحايدة للتّراث ، من ثمّ دعا للأخذ عن الآخر ، حيث يقول في هذا الصدد أنّ: « عزل القارئ المعاصر عن الأنساق المعرفيّة للآخر، وتجاهل استعاراتها المعرفيّة ضرب من الجمود والتخلّف»[2] وهي وجهة نظر يكاد يفرضها النّاقد فرضا على القارئ، إنّ غياب القراءات الموضوعيّة للتّراث راجع لطبيعة علاقتنا به فهو ذلك الكنز المتوارث عن السّابقين وجب الحفاظ عليه لأنّه يبقى دائما« حاضرا فينا أو معنا من الماضي»[3] من الصّعب جدّا علينا أن نتجاوزه أو أن نحاول تجاهله مهما حاولنا« فنحن معرّضون إلى أن يحتوينا بدل أن نحتويه»[4] لذلك دعا "جابر عصفور" وجوب تفاعل الذّات القارئة مع موضوع درسها بوعي وفرض تبادل التّجاوب بينهما ، مع عدم تجاوز الشّرط الثّالث للقراءة وهو الأنساق أو رؤى العالم كما يسميها هو.

إنّ القراءات السّابقة الّتي مورست على التّراث حسب "جابر عصفور" كانت« نقلا وتقليدا، تلخيصا وعرضا. تعليقا وحاشية، استدراكا وتعقيبا»[5] فما كان عليه إلاّ أن يقدّم طرحا بديلا لما كان سائدا من قبل.

فكانت الإجابة على السّؤال الّذي طرحه سابقا كيف نقرأ تراثنا؟ على النّحو التّالي:

كل قراءة« لابد أن يتضمّن ناتجها بعدين يحددان –معا– قيمتها التّأويلية: بعدٌ يجعل دلالة المقروء دالة في السّياق (الفكري الاجتماعي السّياسي الأدبي) الّذي أنتج فيه المقروء، ومتّسقة مع أنساقه المعرفيّة[...] وبعد ثان يجعل من دلالة هذا المقروء[...]دالّة في سياقنا،

---

[1] – محمود أمين العالم : مواقف نقديّة ، ص6.

[2] – جابر عصفور : قراءة التّراث النّقدي ، ص89.

[3] – محمد عابد الجابري: التّراث والحداثة، دراسات... مناقشات، ص45.

[4] – المرجع نفسه ص46.

[5] – المرجع السابق ، ص17.

وناتجة عن شروط إنتاج المعرفة فيه »[1] فالقراءة التّفسيريّة التّأويليّة هي الحلّ الأنسب لقراءة التّراث النّقدي حسب "جابر عصفور"، شرط أن تتضمّن نتائجها أبعادا تنسجم مع سياق المقروء و أنساقه المعرفيّة ومع سياق القارئ وشروط إنتاج المعرفة فكريّا واجتماعيّا وسياسيّا وأدبيّا.

ب_اتّجاهات القراءات المعاصرة للتّراث من منظور "جابر عصفور":

إنّ قراءة التّراث العربي في الفكر العربي المعاصر تختلف باختلاف وتتنوّع مشارب النّقاد وثقافاتهم،« فالمثقّف العربي يعزو إلى التّراث بصفته أبا رمزيّا غير مشخّص كليّة، قدرته سحريّة مطابقة لتلك الّتي يعزوها الطّفل الرّاشد، أي إلى الأب المشخّص»[2] يشير "جورج طرابيشي" (1939–2016) عبر مقولته هذه إلى سبب رجوع المثقّف العربي لتراثه، فهو بمثابة أب له. تعدّ نظرته للتّراث في هذا الصّدد نظرة مقدّسة وقد رأى أنّ التراث تعرض لمذابح عديدة أثناء قراءته .

هناك ثلاثة اتّجاهات للقراءة المعاصرة للتّراث حسب "جابر عصفور' تتمثل في: القراءة الانتقائية، القراءة التّثويريّة، القراءة التّنويريّة، جاء تصنيف جابر عصفور" لهذه القراءات على حسب غاياتها الّتي تسعى للوصول إليها « فالقراءة الانتقائيّة [...] تحاول التّوفيق بين الأصالة والمعاصرة»[3] تأخذ ما يتناسب مع الحاضر، وتتجاوز ما لا يصلح، ولا يواكب العصر، تتبني على أساس وهو التخيّر والانتقاء.

أما القراءة التّثويريّة « تهدف إلى تقديم مشروع رؤية جديدة»[4] لا تقوم على اعتبار ما كان، وإنما تتبني على رؤية آنيّة واستشرافيّة، لها نظرتها الخاصّة لمنجزات الآخر، مولعة بأفكاره، تتعامل مع التّراث بآليّات الحداثة النّقديّة الغربيّة كمشروع "طيب تيزني" و"أدونيس" الّذي يرى أنّ « العرب أرادوا أن يكون زمن أدبهم على غرار زمنهم الدّيني، والحال أنّ بين

[1]– جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي، ص49.

[2]– جورج طرابيشي: المثقّفون العرب والتّراث التّحليل النّفسي لعصاب جماعي، رياض الرّايس للكتب والنّشر، ط1، لندن، فبراير 1991، ص30.

[3] –المرجع السّابق ، ص44.

[4] –المرجع نفسه، ص44.

الزّمنين فرقا ذاتيّا، وهو يتجلّى في دراسة علاقة كلّ من الدّين والأدب بالمستقبل »[1]ويعزو ذلك بأنّ علاقة الدّين بالمستقبل معروفة، لكنّ علاقة الأدب بالمستقبل مجهولة، لذلك عاب على النّقاد الّذين درسوا التّراث في علاقته بالدّين، دونما أن يأتوا بشيء جديد« فالأديب الّذي يريد أن يستعيد تجربة السّلف، مقلّد لا غير، وهو بدلا من أن يجعل الماضي حاضرا في الحاضر، يرجع الحاضر إلى الماضي »[2] فهو في نكوصيّة لم يأت بشيء يضاف للحياة الأدبيّة، يتخبط خبط عشواء في براثن التقليد والتبعيّة.

أما النّمط الثّالث والأخير من قراءات التّراث عند "جابر عصفور" هو تلك القراءة التّنويريّة« الّتي تسعى إلى الكشف عن« تكوين العقل العربي » (محمد عابد الجابري) أو الكشف عن المستويات « الخطابيّة السّائدة في الفكر العربي» بأبعاده العربيّة الإسلاميّة (محمد أركون) »[3] هي قراءة في المعارف العربيّة الّتي أنجزها العقل العربي، تمثّلت في جهود "محمد عابد الجابري" و "محمد أركون" .

ولهذه الاتّجاهات الثّلاثة علاقة وطيدة بقراءة "جابر عصفور" للتّراث كما صرّح هو نفسه بذلك ولغيرها من القراءات أيضا أثر واضح عليه، كقراءة "طه حسين" .

ج_ المستويات العلائقيّة لعملية التوسّط في قراءة التّراث النّقدي :

إنّ قراءة التّراث هناك في تاريخه تحمل أنساقا ورؤى عالم يجعها القارئ موازية لرؤاه وأنساقه المعرفيّة فيحدث أنذاك لحظة التّوسط في القراءة والّتي حدّدها "جابر عصفور"في أربعة مستويات علائقيّة هي كما يلي :

- المستوى الأوّل: يتمثّل هذا المستوى في علاقة تلك القراءة الّتي يقدّمها القارئ بما يتناص وقراءة التّراث.
- المستوى الثّاني: يتمثّل في علاقة القراءة بالتّراث وبالأنساق المعرفيّة للقراءة.
- المستوى الثّالث: يتمثّل في علاقة المقروء ذاته بنسقه في العصر الّذي صدر فيه لا في علاقته بالقارئ.

---

[1] –على أحمد سعيد: الثّابت والمتحوّل بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب، ج1، دار السّاقي، ط7، بيروت، لبنان، 1994، ص40.

[2] –المرجع نفسه، ص41.

[3] – جابر عصفور : قراءة التّراث النّقدي ، ص44.

– المستوى الرّابع: يتمثّل في علاقة المقروء في نسقه بغيره من الأنساق السّابقة أو المعاصرة له.

يقترن حضور التّراث بشعور قارئه وبزمانه النّفسي في المستوى الأوّل، ثم تأتي الآليّات القرائيّة للقارئ وتمارس على التّراث في المستوى الثّاني، أين يرتبط هذا الأخير بأنساق معرفيّة أو رؤى عالم معيّنة وآليّات قرائيّة وكذا حضوره الزّمني الخاص على المستوى الثّالث تتقابل وتتفاعل مع غيرها من الأنساق في المستوى الأخير، لتتّحد هذه المستويات العلائقيّة فتولّد لنا قراءة موضوعيّة ونسبيّة في الآن نفسه للتّراث[1].ما لاحظناه من خلال ما سبق أنّ "جابر عصفور" قد ربط كلّا من المستوى الأوّل والثّاني بالقارئ والثّالث والرّابع بالمقروء، دون أن يتجاوز رؤى العالم أو الأنساق في جميع هذه المستويات كما أنّه تجاوز المؤلّف كما تفعل نظريّات القراءة.

ينبّهنا "جابر عصفور" إلى وجود إمكانية تحديد نوع من القراءة انطلاقا من أحد مكوّنات القراءة ذاتها القارئ أو النص أو الانساق.

د– أنواع القراءة استنادا إلى محور القراءة:

توجد أنواع للقراءة يتمّ تصنيفها استقصائيّا على حساب هيمنة أحد عناصر القراءة على البقيّة، وتبعا لهذا «يمكن أن نميّز بين القراءة "الذاتيّة" والإيديولوجيّة" من محور القارئ وأنساقه»[2]، تصدر الأولى عن زاوية نظر القارئ، ومن أيديولوجيّته الخاصّة، أما الثّانية فمن تلك الرؤية والأيديولوجيا العامّة الّتي يكتسبها من المجتمع القرائي كما يمكننا أن «نميّز بين القراءة الجزئيّة والمركزيّة من محور القراءة في علاقته بنسقه المعرفي»[3]، أين ينفرد المقروء كدوال متراصفة جنبا إلى جنب بعيدا عن أنساقه المعرفيّة في القراءة الجزئيّة، ويرتبط بمركز وهو التّفسير في القراءة المركزية، كما يوجد نوع آخر للقراءة انطلاقا من زاوية ثالثة هي الأنساق يتمثّل في القراءة "التقليديّة" والقراءة" التعويضيّة" انطلاقا من« منظور تداخل الأنساق الّتي تصل بين القارئ والمقروء وتفصل بينهما»[4]، ويطلق على ذلك تسمية "المتوسّطات

[1] –ينظر، جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي، ص، ص57، 61.

[2] –المرجع نفسه، ص62.

[3] –المرجع نفسه، ص62.

[4] –المرجع نفسه، ص62.

القرائيّة، فالقراءة التّقليديّة تبقى أسيرة للقراءات السّابقة لها والتعويضيّة تأخذ عن الآخر وتؤمن بالاختلاف.

هـ_ أنواع قراءة التّراث حسب "جابر عصفور":

هناك نوعان من القراءة التّي تطبّق على التّراث حسب النّاقد "جابر عصفور" هما: القراءة الوصفيّة المحايثة والقراءة التثاقفيّة ، أين يتجرّد القارئ من ذاتيّته ويستقل عن التّراث ويتعامل معه بموضوعيّة دون أن يقدّسه في القراءة الأولى ، يرى النّاقد أنّ هذا أمرا مستحيلا لأنّ التّراث موجود فينا ومعنا، أمّا القراءة الثّانية والممكنة هي محصّلة التفاعل بين القارئ والنّص التراثي، أين يصبغ عليه من أيديولوجيّته وماتوصّل له عصره[1].

بعد الانتهاء من الفصل الأوّل الموسوم بـ"قراءة التّراث النّقدي من منظور جابر عصفور" والّذي سعى فيه من خلال كتابه "قراءة التّراث النّقدي" تأسيس نظريّة قرائية له ، استخلصنا ما يلي :

أنّ القراءة عند هذا النّاقد تترادف مع التّفسير والتّأويل، تتكوّن من ثلاثة عناصر أساسيّة هي: القارئ، والمقروء، والأنساق المعرفيّة، الّتي اشترط فيها التّفاعل، أمّا فيما يخصّ مفهوم التّراث عنده فهوم إنجاز إنساني متوارث «عن أسلافنا الّذين هم الأمّة البشريّة الّتي نحن امتداد طبيعي لها»[2] ، يمتلك "جابر عصفور" نظرة مزدوجة للتّراث حيث يعتبره مصدرا للقوّة والضّعف في نفس الوقت، وجب قرائته ضمن الإطار العام المنتج له ، كما أشار إلى غياب القراءة الموضوعيّة المحايدة له، فما قراءات السّابقين إلا تقليد وحشو، وما اتّجاهات القراءة إلى لغاياتها فهناك القراءة الانتقائيّة والتّنويريّة والتّثويرية ، أمّا البديل الّذي اقترحه لقراءة التّراث هو: القراءة التأويليّة التفسيريّة ، وفيما يخص المنهج فقد تأثّر بالمنهج العقلاني والفكر التحرري "لطه حسين" وآمن معه بمنهج التّشكيك الديكارتي، متجاوزا في ذلك "حسين المرصفي" بمجهوده الإحيائي الكبير بالرغم من إشارته له في مواضع من كتابه حيث عدّ ماقام به رواية لكتب تاريخيّة .

يندمج القارئ مع المقروء فيحدث مايطلق عليه "جابر عصفور" لحظة التّوسط في القراءة والّتي حدّدها في أربعة مستويات يتعلّق الأول والثّاني منها بالقارئ والثّالث والرّابع

---

[1] –ينظر،جابر عصفور: تعريف الشّعر دراسة في التّراث النّقدي، ص، ص 7،8.

[2] – جابر عصفور: هوامش على دفتر التّنوير، ص22.

بالمقروء دون أن تخلو هذه المستويات من أنساق التّراث و الأنساق المعرفيّة للقارئ ، كما حدّد لنا هذا النّاقد أنواعا للقراءة انطلاقا من محور القراءة فحدّثنا عن قراءة ذاتيّة ترتبط بالقارئ وبانطباعاته ، وأخرى أيديولوجيّة يكتسبها القارئ من المجتمع الّذي ينتمي إليه وقراءة جزئيّة تبتعد فيها الدّوال اللّغويّة وتنفصل عن أنساقها ، وقراءة مركزيّة نواتها التّفسير وهناك قراءة تقليديّة وأخرى تعويضيّة تتأتّى لحظة التّوسط في القراءة فالأولى تتميّز بطابع التّقليد والثّانية تؤمن بالاختلاف وتدعو للأخذ عن الآخر، كما حدّد "جابر عصفور" نوعين من قراءة التّراث هما القراءة الوصفيّة المحايثة : التّي ينفصل فيها القارئ عن التّراث والقراءة التّثاقفيّة: الّتي يتّصل فيها القارئ بالمقروء .

الفصل الثّاني
قضايا التّراث وإشكالياته عند
"جابر عصفور"

1/ قضايا التّراث عند "جابر عصفور".

أولا ـ نظريّة الشّعر العربي عند "جابر عصفور".

ثانيا ـ التّنوير والحداثة وقراءة التّراث النّقدي عند "جابر عصفور".

ثالثا ـ رؤية العالم وقراءة التّراث النّقدي عند "جابر عصفور".

2 / الإشكاليّات الّتي وقع فيها "جابر عصفور".

أولا ـ إشكاليّة أدلجة مفهوم القراءة النقديّة.

ثانيا ـ الإشكاليّة المفاهيميّة للتّراث.

ثالثا ـ "جابر عصفور" يقع في مصيدة الانتقائيّة .

1_ قضايا التّراث عند "جابر عصفور":

بعدما تعرّفنا على الكيفيّة الّتي اقترحها "جابر عصفور" لقراءة التّراث النّقدي، ضمن إطار التّراث العام والّتي تمثّلت في "القراءة التّفسيرية التّأويلة" كبديل عن القراءات السّابقة الّتي عدّها مجرّد حشو وتقليد وتلخيص، واشترط في هذه القراءة انسجام نتائجها وأنساق التّراث المقروء حيث تتقاطع هذه الأخيرة – أيضا– مع سياق القارئ وشروط إنتاج المعرفة في عصره على مختلف المستويات، الفكريّة والاجتماعيّة والسياسيّة وكذا الأدبيّة، الآن سنتعرّض في هذا الفصل الثّاني من البحث لأهمّ القضايا النقديّة الّتي عالجها هذا النّاقد في قراءته للتّراث أو ضمن مشروعه النّقدي ككل.

تتمثّل هذه القضايا في الآتي:

1– نظريّة الشّعر العربي .

2– التّنوير والحداثة.

3– رؤى العالم.

وتوصّلنا إلى إشكاليات وقع فيها النّاقد " جابر عصفور" ستكون موالية للقضايا مباشرة.

أولا: نظريّة الشّعر العربي.

يقف قارئ التّراث النّقدي والشّعري العربي خاصّة، على حقيقة شهرة المؤلّفات الّتي اعتمدها " جابر عصفور" في صياغة نظريّة للشّعر العربي، وهي: " عيار الشّعر" لابن طباطبا العلوي (توفي 322هـ – 934م) و" نقد الشّعر" لقدامة بن جعفر (873هـ–948م) و" منهاج البلغاء وسراج الأدباء " لحازم القرطاجنّي (608هـ– 684م) هنا نقف في حالة من الحيرة لأنّ التّأسيس لنظريّة الشّعر العربي تستوجب استحضار مجهودات " عبد القاهر الجرجاني" (400هـ_ 471هـ) في هذا المجال، وهذا لا ينفي وجود مصنّفات أخرى تضارعها في الشّهرة وتتّفق معها في الغاية، إلاّ أنّ النّاقد قد اعتمد على هذه الكتب الثّلاثة لسبب معيّن، يذكره في كتابه: " مفهوم الشّعر دراسة في التّراث النّقدي" « واختياري هذه الكتب الثّلاثة نابع من إيماني بأنّها تمثّل محاولات أصيلة لتحديد الأصول النظريّة لمفهوم الشّعر»[1] ، إذا فهو يراها الإطار النّظري والمهاد نحو صياغة مفهوم متكامل للشّعر، كانت البداية مع " ابن طباطبا" الّذي بحث عن عيار ينظّم هذه الصنعة، ومن بعده " قدامه بن

[1]– جابر عصفور: مفهوم الشّعر دراسة في التّراث النّقدي، ص10.

جعفر" الّذي طالما حلم بعلم الشّعر، واكتمل مفهوم الشّعر مع ناقد واسع الاطّلاع هو " حازم القرطاجنّي "، الّذي تدارك مافات سابقيه، لأنّها« تحاور المحاولات السّابقة والمعاصرة فتعيد منها بقدر ما تضيف إليها»[1]، لذلك اتّخذها " جابر عصفور" أساسا لتكوين مفهوم شامل للشّعر وتجاوز غيرها من المؤلّفات الّتي أسّست لنظريّة الشّعر العربي.

أ- بداية تشكّل مفهوم الشّعر مع "ابن طباطبا العلوي":

لطالما سعى النّقاد القدامى إلى ضبط الشّعر بمعايير تجعله متميّزا عن الصّناعات الفنيّة الأخرى، كالنّثر والكلام المنظوم وشبه الشّعر، من بين هؤلاء نجد النّاقد "ابن طباطبا العلوي"، يروم ذات الهدف، ويسعى لنفس الغاية، فقد عنون كتابه " بعيار الشّعر" أي أنّه يرمي للوصول إلى قانون يضبط الشّعر. توقّف المفكّر" جابر عصفور" عند دلالة هذا العنوان:« فمصطلح عيار الشّعر يرادف الوسيلة أو المقاييس الّتي ينبني عليها الحكم النّقدي لهذا الفن»[2] يبيّن لنا قوله هذا على ما أشرنا له سابقا، وهو سعيه لوضع ميزان وآليّات تحكم فنّ الشّعر والأحكام النقديّة الممارسة عليه لتتجاوز بذلك الانطباعيّة.

والآن لنا وقفة على حدّ الشّعر عند " ابن طباطبا" وهو: «كلام منظوم بائن عن المنثور الّذي يستعمله النّاس في مخاطبتهم بما خصّ به من النّظم إن عدل على جهته مجّته الأسماع، وفسد على الذوق ونظمه معلوم محدود»[3] إذا فالشّكل الخارجي للشّعر كفيل بتمييزه عن النّثر : ذلك الخطاب العادي الّذي يستخدمه النّاس في معاملاتهم ومخاطباتهم، باعتبار أنّ النّظم أساس الشّعر أين ترتّب المعاني الشّعرية في النّفس ثم تنظم أبياتا على قافية ووزن بالرغم من أنّه لم يذكر القافية لكنّ الإشارة إليها واردة عنده. فالشّعر كلام منظوم تقبله الأسماع وغير ذلك فهو مرفوض، يشترط فيه الطّبع يقول: « فمن صحّ طبعه وذوقه لم يحتج إلى الاستعانة على نظم الشّعر بالعروض الّتي هي ميزانه، ومن اضطرب عليه الذّوق لم يستقين من تصحيحه وتقويمه بمعرفة العروض والحذق به، حتّى تعتبر معرفته المستفادة كالطّبع الذي لا تكلّف فيه»[4]، فالطّبع هو أساس الشّعر عنده وميزان العروض.

---

[1]- جابر عصفور: مفهوم الشّعر دراسة في التّراث النقدي، ص11.

[2]- المرجع نفسه، ص23.

[3]- ابن طباطبا: أبو الحسن محمد بن أحمد بن إبراهيم بن طباطبا العلوي: عيار الشّعر، تحقيق وشرح عباس عبد الستّار، مراجعة نعيم زرزور، دار الكتب العلميّة، ط2، بيروت لبنان، 2005، ص09.

[4]- المرجع نفسه، ص9.

إنّ الشّعر هو ذلك الكلام المنظوم الخالي من التكلّف والتصنّع، الّذي ينبني على ذوق سليم، بعيدا عن التّقليد والتصنّع؛ لأنّ الحذق في الشّعر يتأتّي بالصّدق الفنّي وما إن تمكّن الشّاعر من ذلك فلا حاجة له بعلم العروض فالطّبع أساس النّظم عنده وبذلك تتحقّق الاستجابة والقبول لدى السّامع. الملاحظ على هذا التّعريف أنّه تجاوز عنصرا مهمّا في الشّعر وهو "التخييل" الّذي سيستدركه "القرطاجنّي" فيها بعد كعنصر أساسي في هذه الصّناعة.

ب- البحث عن علم الشّعر عند "قدامه بن جعفر":

أورد الباحث والمفكر " جابر عصفور" في مصنفه " مفهوم الشعر" كلمة العلم لصيقة بالشّعر، فكيف للشّعر الّذي هو تعبير جمالي أدبي وأحد الفنون الإبداعيّة، الّتي تعتمد كثيرا على الخيال والمجاز أن تقترن بالعلم؟

لذلك نجده يذكر سبب ذلك فيقول « وأنا أستخدم كلمة العلم وأؤكّدها، لأنّها وردت عند النقّاد الثّلاثة على السوّاء»[1]، إذا فهو يتّخذ من استعمال "ابن طباطبا"، و"قدامه بن جعفر" و"القرطاجني" لها مبرّرا له ليستعملها، فما معنى هذه الكلمة؟

أورد الناقد " جابر عصفور " معنى هذه الكلمة في زمن " قدامه " وابن طباطبا " فالعلم « في القرن الرّابع الهجري قرين حصول صورة الشّيء في العقل، ومرتبطا بإدراك الشّيء على ما هو عليه»[2] يرتبط ارتباطا وثيقا بحقيقة الشّيء وإدراكه عقليا وعلى أرض الواقع المحسوس، ولعلّ "قدامه بن جعفر" بجمعه بين العلم والشّعر يريد لهذه الصّنعة أن تقنع العقل بآليّات وضوابط تحكمها حتى تحقّق القبول لدى المستمع المتخصّص كناقد أو لدى الشّاعر المتمكن.

ساق " قدامه بن جعفر" تعريفا موجزا للشّعر في كتابه " نقد الشّعر" (337هـ) يقول الشّعر: «قول موزون مقفى دالّ على معنى»[3]هو حد جدّ بسيط لصناعة عظيمة أنذاك، لا تعبّر عمّا وصل له القرن الرّابع الهجري من تطوّرات في التصوّرات النقديّة، يقدّم لنا شرحا للتّعريف السّابق «فقولنا قول دالّ على أصل الكلام الّذي بمنزلة الجنس للشّعر وقولنا موزون

---

[1]- جابر عصفور: مفهوم الشّعر دراسة في التّراث النّقدي، ص13.

[2]- المرجع نفسه ، ص20.

[3]- أبو الفرج قدامة بن جعفر: نقد الشّعر، مطبعة الجوائب، ط1، قسطنطينة _تركيا ، 1303هـ ، ص03.

يفصله مما ليس موزون إذا كان من القول موزون وغير موزون»[1] فهو كلام منطوق يتلفّظ به الشّاعر ويلقيه على مسامع المتلقّي، الّذي تكون له استجابة معيّنة مما يسمع، يشترط فيه الوزن حتى يتفرّد بذلك عن الكلام العادي الّذي لا وزن له « وقولنا مقفّى فصل بين ماله من الكلام الموزون قواف وبين ما لا قوافي له ولا مقاطع وقولنا يدلّ على معنى يفصل ما جرى من القول على قافية ووزن مع دلالة على معنى مما جرى على ذلك من غير دلالة على معنى»[2] نلاحظ أنّه اشترط القافية والوزن في الشّعر، بالإضافة إلى إفادة المعنى والدلالة حتى يتميّز عن غيره من الأقوال، لكن رغم كل هذا المجهود في الشّرح، فتعريفه هذا ينطبق على أيّ كلام منظوم قد يتحقّق فيه الوزن وهو ليس بشعر، وهذا ما لم يتفطّن له "قدامه".

لاقى مفهوم الشّعر الوارد عند "قدامه بن جعفر" ردود أفعال وحملات نقديّة متعدّدة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، كما هو الحال عند النّاقد " أدونيس"(1930_) الّذي عدّه « عبارة تشوّه الشّعر، فهي العلامة والشّاهد على المحدوديّة والانغلاق»[3] إذا فهو يصفه بالمشوّه الدّال على التقوقع لا على الانفتاح، حيث يحدّ من حريّة الشّاعر بجعله أسيرا لهذه المعايير النقديّة المتعلّقة بالشّكل الشّعري وزنا وقافية، تقف كالحاجز أمامه لا بدّ عليه أن يراعيها وإلا فما هو بشاعر.

كما نجد النّاقد "جابر عصفور" يعقّب على تعريف "قدامه" الّذي ركّز على المادّة وعلى الخصائص الخارجيّة للشّعر يقول «هذا التّعريف جامع مانع للمادّة فحسب، بمعنى أنّه لا ينطوي على أي تحديد للقيمة، ولا يميّز ما يمكن أن نسميه " الشّعر الحقّ" عمّا ليس كذلك»[4] وهو يؤكّد ما أشرنا له سابقا، من حيث مطابقته لأي نظم وزني توفّرت فيه شروط الوزن والقافية والمعنى وهو ليس بشعر، لذلك لم يقف " جابر عصفور" عند حدود القرن الرّابع للهجرة ، بل تجاوزه إلى القرن السّابع ليبحث عن مفهوم متكامل عند الناقد" حازم القرطاجي" .

يجد " النّاقد علي أحمد سعيد" مبرّرا آخر ليقلّل من قيمة تعريف "قدامه" وهو انتفاءه والذّائقة الشّعريّة العربيّة الّتي تتميّز بأنّها « عفويّة، فطريّة، انبثاقيّة، وذلك حكم عقلي

---

[1]– قذامة بن جعفر: نقد الشّعر، ص03.

[2]– المرجع نفسه، ص03.

[3]– علي أحمد سعيد: مقدمة للشّعر العربي، دار العودة، ط3، بيروت، 1979/01/01، ص108.

[4]– جابر عصفور: مفهوم الشّعر دراسة في التّراث النّقدي ، ص93.

منطقي»[1]، يتجاوز خصوصيّة الطّبيعة الشّعرية العربيّة الّتي تكتب على الصّليقة والطّبع، لها معاييرها الذاتيّة الّتي تتأقلم معها بعيدا عن هذه الأحكام المنطقيّة الغريبة عنها ؛ لذلك دعا إلى تجاوز كل ما كتب وفق هذا المعيار وعدّه « ليس شعرا، وحقّ الشعر علينا هو أن نسقطه من ديوان العرب [...] ونعيد إلى الحساسيّة الشّعريّة العربيّة مكانتها الخاصّة في التّعبير عن الإنسان والعالم»[2]. من خلال هذا يدعو إلى منح الشّاعر الحريّة في الكتابة، عبر تجاوز المعيار الّذي وضعه " قدامة بن جعفر" حتّى يتسنّى له قول ما يريده والتّعبير عمّا يختلجه من أحاسيس وانفعالات تكسر هذا القيد.

يعقّب صاحب " المرايا المقعّرة" على نقد "علي أحمد سعيد" لتعريف "قدامة" ووصفه بالمحدوديّة والانغلاق فيقول مدافعا عنه:«ففي الوقت الّذي قدّم قدامة هذا التّعريف، كانت أفكار أفلاطون وأرسطو عن الشّعر والمحاكاة دفينة في أكوام الذّاكرة المظلمة للعقل الغربي»[3]. إذن فهو يثني على مجهود " قدامة بن جعفر" الّذي له دور تنظيري في وضع ضوابط للشّعر العربي استمدّها من صنعة الشّعر ذاتها، كما فعل أرسطو وهذا ما لم يوليه " أدونيس" اهتماما ، ويواصل دفاعه عن هذا النّاقد فيقول: « وإذا كان البعض يعيب على تعريف قدامة أنّه شكلي[...] فإنّ تعريف ابن طباطبا أكثر شكليّة وتعميما»[4]، فعلى الأقل قد اشترط "قدامة" الوزن والقافية وإفادة المعنى وكانت محاولته رائدة في مجال نقد الشّعر قبل غيره حسب "عبد العزيز حمودة "(1937م_2006م) .

هكذا كانت ردود الفعل على تعريف "قدامة" للشّعر عند النّقاد المحدثين بين مناهض وواصف له بالقصور والانغلاق، ومدافع عنه كونه يمثّل بداية تنظيريّة وتأسيسيّة عند العرب في وقت لم تظهر فيه الإبداعات النّقديّة الغربيّة متمثّلة في أفكار أفلاطون وأرسطو في الواقع حسب رؤية صاحب المرايا المقعرة.

بالرّغم من الأخطاء الّتي وقع فيها هذا النّاقد والّتي أشار إليها "جابر عصفور" ، إلاّ أنّ ذلك لم يمنعه من تثمين جهوده «لأنّه وضع نقد الشّعر في التّراث النّقدي على أوّل طريق

---

[1]- علي أحمد سعيد: مقدّمة للشّعر العربي، ص108.

[2]- المرجع نفسه، ص،ص108، 109.

[3]- عبد العزيز حمّودة: المرايا المقعّرة نحو نظريّة عربيّة، عالم المعرفة، (د ط) الكويت، جمادى الأولى، 1422هـ ، ص326.

[4]- المرجع نفسه، ص328.

الأصالة، وأنّه حاول تأسيس علم يقضي على فوضى الأذواق»[1] يتجاوز الأحكام الانطباعيّة إلى حكم أكثر دقّة، وفي بداية حديث "جابر عصفور" عن مفهوم الشّعر لدى "حازم القرطاجي" أشاد بمحاولة "قدامة" أين رأى أنّ هذه الخطوة « رغم ما يعتورها من مزالق، تمثّل خطوة أوسع على طريق تكامل مفهوم الشّعر»[2] ثم يذهب لمقارنة هذا المجهود النّقدي بما قدّمه " ابن طباطبا" فيقول بأنّ هذه الخطوة « تمثّل جهدا أكثر تماسكا وتأصيلا من محاولة ابن طباطبا»[3] باعتباره السبّاق في وضع حدّ الشّعر، فكانت مساهمتة في ذلك ناضجة أكثر من خلال اطّلاعه على الدّراسات اللّغويّة السّابقة، وكذا على الجهود البلاغيّة من جهة وأعمال الفلاسفة من جهة أخرى، حيث أخذ عنهم الحكمة في صياغة تعريف منطقي وموجز للشّعر، كما تأثّر بأرسطو على وجه الخصوص.

الملاحظ في الأخير أنّ "جابر عصفور" يتّفق مع "قدامة" في ربطه بين اللّفظ والمعنى دون انتصار لواحد منهما على الآخر «فقيمة المادّة تتحدّد بالصّورة الّتي تكون عليها»[4] أي أنّ المعنى الجيّد يحتاج للّفظ الجيد لكي يعبّر عنه ويصل للقارئ ، كما أنّ القيمة الأخلاقيّة الّتي تتعلّق بلفظ سويّ يعبّر عن معنى صادق أساسيّة في تفكير هذين النّاقدين.

ج- تكامل مفهوم الشّعر عند "حازم القرطاجني":

هناك تباعد زمني بين النّاقد وسابقيه، إذا ظهر مؤلّفه " منهاج البلغاء وسراج الأدباء" في القرن السّابع للهجرة ، عصر استفاد فيه العرب من ثقافات الشّعوب الأخرى وعلومهم كاليونان وغيرهم وهذا سيظهر جليّا على حد الشّعر عنده.

انطلق النّاقد "جابر عصفور" من الفن عموما للحديث عن الشّعر، باعتبار أنّ الخيال عنصر مشترك بين مختلف الفنون« تلتقي أنواع للفنّ مثل الموسيقى والرّسم والنّحت مع الشّعر، على أساس أنّها جميعا أنشطة تخيليّة »[5] تلك القدرات الخيالية الكامنة في هذه الفنون تنتقل إلى الملتقّى فتأثّر فيه أيمّا تأثير تشعره بلذّة الاستماع والمشاهدة وكذا القراءة.

---

[1]- جابر عصفور: مفهوم الشّعر دراسة في التّراث النّقدي، ص147.

[2]- المرجع نفسه ، ص153.

[3]- المرجع نفسه، ص153.

[4]- المرجع نفسه، ص153.

[5]- المرجع نفسه، ص189.

فالشّعر أحد الفنون الّتي تتميّز بطابع التّخييل عن التّاريخ والفلسفة بأداته المتمثّلة في اللّغة تلك الملكة الّتي يحمّلها المبدع طاقات إيحائيّة تسافر بالقارئ إلى آفاق خياليّة بديعة تحدث النّشوة في روحه، كما للفنون الأخرى أدواتها الخاصة «فتتميّز الموسيقى، بشكل الأنغام المجرّدة، ويتميّز الرّسم بألوان، كما يتميّز النّحت باستخدام الحجر، وينفرد الشّعر باستخدام الكلمات»[1] ليصل "جابر عصفور" إلى أنّ الشّعر محاكاة ترتبط بالفن عموما لاشتراكها معه في طابع التّخييل وتتميز عنها بأداتها السحريّة المتمثّلة في الكلمة على وجه الخصوص

كما أشرنا في البداية أنّ مؤلف "حازم القرطاجني" ظهر في القرن السّابع للهجرة، فمن البديهي أنّه اطّلع على المؤلّفات السّابقة له، والّتي أفردت فصولا مطوّلة للحديث عن صناعة الشّعر. نجده يعرّف الشّعر على النحو التّالي« كلام موزون مقفّى»[2] وهو ذات التّعريف الّذي ساقه "قدامة" في القرن الرّابع هجري، لكن الملاحظ هنا أنّه أسقط إفادة المعنى وهذا ما يؤكّد انتصاره للّفظ دون المعنى، وبالرّغم من ذلك لم يتوقّف "القرطاجنّي" عند الوزن والقافية كخاصّيتين خارجيّتين أساسيّتين في الشّعر.

راح النّاقد يتحدّث عن الوظيفة الأساسيّة للشّعر الّذي « من شأنه أن يحبّب إلى النّفس ما قصد تحبيبه إليها، ويكرّه إليها ما قصد تكرهيه لتحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه»[3] هنا يقصد تلك المعاني الأخلاقيّة الّتي يسعى الشّاعر إلى ترسيخها وتحبيبها للنّفس وتنفيره من المعاني المكروهة، تم يتحدّث عن الطبيعة المتميّزة للشّعر« بما يتضمّن من حسن تخيّل، ومحاكاة مستقلّة بنفسها أو متصوّرة بحسن هيأة تأليف الكلام، أو قوة صدقة أو شهرته، أو بمجموع ذلك»[4] هنا يتجاوز "القرطاجي" ما فات " ابن طباطبا" و"قدامه" كخاصيّة جوهريّة في الشّعر ألا وهي التخيّل لذا عدّ الشّعر محاكاة وتصوير وتخيّل وحسن في التّأليف والنظم مع صدق عباراته وشهرتها، والفضل يعود في ذلك لما استفادة من دروس البلاغة العربيّة وما أخذه عن التّعاريف اليونانيّة للشّعر؛لأنّ لفظة المحاكاة تعود للمعلّم الأوّل

---

[1]– جابر عصفور: مفهوم الشّعر دراسة في التّراث النّقدي ، ص190.

1– أبو الحسن حازم بن محمد الأنصاري القرطاجنّي: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب خوجة، دار الغرب الإسلامي، د ط، لبنان – بيروت، ص71.

[3]– المرجع نفسه، ص71.

[4]– المرجع نفسه، ص71.

"أفلاطون" (427ق.م _347ق.م) وتلميذه "أرسطو" (384ق.م_ 322ق.م) من بعده « إنّ هذا في الواقع جوهر التّعريف الكلاسيكي (اليوناني) لوظيفة الشّعر، ولم يكن ينقص حازما إلاّ أن يضيف إلى هذا المقطع من تعريفه لفظتي الفضيلة أو الرّذيلة»[1] تأثّر به "القرطاجنّي" وراح يصوغه كتعريف جامع لخصائص الشّعر في كتابه " المنهاج" ليكون السّبيل أمام الشّعراء ونقاد الشّعر والبلغاء والأدباء .

إنّ هذا المجهود الّذي قام به "حازم القرطاجنّي" حسب ما أورده "جابر عصفور" في كتابه، يعدّ بمثابة تحدّ كبير، وعمل عظيم لأنّه«اختار العقل في عصر يعادي العقل، واختار الفلسفة في عصر يشكّ في الفلسفة، واختار الارتباط بالماضي المتقدّم في عصر لم يعد يعي إلا التّخلف»[2].تحدّث عن الشّعر في زمن كثر فيه أعاديه ورافضيه كما عاد للماضي وأورد حدّ الشّعر عند" قدامة بن جعفر" ليصل في الأخير إلى وضع مفهوم يجمع بين ما توصّلت له البلاغة العربيّة والحضارة اليونانيّة آخذا من هذا وذاك مستفيدا من الفكر العربي والعقل والفلسفة اليونانية « وإذا كان ابن طباطبا وقدامة يمثّلان مرحلةٍ تشكيل المفهوم فلا شكّ في أنّ حازما يمثّل مرحلة تكامل المفهوم»[3] على حدّ تعبير "جابر عصفور" .

وفي صياغته لهذا المفهوم اطّلع على ما جاء به "الفارابي" في كتابه "جوامع الشّعر" وما أورده "ابن سينا" في "المجموع" حيث تأثّر بكليهما نجده يقول بأنّ« المقدّمات الشّعرية هي المقدّمات الّتي من شأنها إذا قيلت أن توقع للنّفس تخيّلا لا تصديقا»[4] ثم يورد تعريفا للتّخيل وأنواع المحاكاة وكذا الشّعر فيقول «لا يتمّ شعرا إلا بمقدّمات مخيّلة ووزن في إيقاع متناسب ليكون أسرع تأثيرا في النّفوس»[5] وفي هذا إشارة إلى طبيعة الشّعر التخيليّة، القائمة على وزن وإيقاعات متساوية لها أثر كبير على النفوس.

يتفق "عبد العزيز حمودة" مع "جابر عصفور" في اعتبار أنّ مفهوم "حازم القرطاجنّي" للشّعر يشكّل مرحلة اكتماله، وكذا يتّفقان على تأثّره بالتّعريفات اليونانيّة للشّعر، حيث يقول

---

[1]– عبد العزيز حمّودة: المرايا المقعّرة، ص331.

[2] –جابر عصفور: مفهوم الشّعر دراسة في التّراث النّقدي، ص12.

[3] –المرجع نفسه، ص13.

[4] –ابن سينا: الحسن بن عبد الله بن الحسن بن علي: كتاب المجموع، تحقيق محسن صالح، دار الهادي، ط1، بيروت، لبنان، 2009، ص105.

[5] –المرجع نفسه، ص106.

حمودة : «إذا كان تعريف حازم للشّعر يمثّل الحلقة الأخيرة في تعريفات البلاغة العربيّة للشّعر[...] فإنّ التّأثير اليوناني يجعل من ذلك التّعريف امتدادا لنقطة البداية اليونانيّة»[1] فقد اطّلع على ترجمة "الفرابي" و"ابن سينا" لكتاب "فن الشّعر "للفيلسوف اليوناني تلميذ "أفلاطون" "أرسطو" الّذي حافظ في تعريفه للشّعر على كلمة "المحاكاة" من أستاذه ، لكنّه خالفه في النظرة للشّعر، إذ اعتبر أنّ الشّاعر وهو ينظم شعره لا يحاكي الواقع كما هو، وإنما يضيف عليه شيئا من روحه، كما هو الحال مع الرسّام الّذي يحاكي الطبيعة لكنّه يضفي عليها جمالا من خلال اللّعب بالألوان .

كذلك أضاف "حازم القرطاجنّي"« إلى التّعريف العمدة الكثير ممّا تعلّمه عن طبيعة الشّعر ووظيفته، ثم طبيعة العمليّة الإبداعيّة ذاتها، وأخيرا علاقة الشّعر بالواقع، من المؤثّرات اليونانيّة الّتي أصبحت بشكل واضح جزءا من نسيج العقل العربي »[2]، لكن ورغم هذا يرى "أدونيس" بأنّ« تحديد الشّعر بالوزن تحديد خارجي، سطحي قد يناقض الشّعر [...] أما الشّعر فيمثّل حالة شعوريّة أو تجربة»[3] وتحدّث بشيء من التّفصيل عن الفروق بين الشّعر والنّثر.

ثمّ نجد "جابر عصفور" يربط مفاهيم الشّعرية بسياقها التّاريخي ، "فنقد الشّعر" ظهر في فترة زمنيّة وقرن «كان يعاني فوضى الأحكام النقديّة»[4] أمّا القرن السّابع للهجرة الّذي ظهر فيه "المنهاج" كان «يعاني فوض القيم واضطرابها المصاحب لسقوط الحضارة وانهيار الجماعة»[5] عصر وقفت فيه الطوائف الدينيّة والجماعات ضدّ الشّعر، لأنّه يمثّل خطرا على المبادئ والأخلاق الّتي تسعى هذه الطوائف لنشرها، وبسقوط الأندلس ميدان الحضارة وملتقى الشّعر والشّعراء سقط الشّعر، لكن ورغم هذه الصّعوبات واجه "القرطاجنّي" كل ذلك وكتب "المنهاج" ليكون وثيقة أمام النّاقد الّذي يريد الحكم على الشّعر.

يرى "عبد العزيز حمودة" صاحب" المرايا الثلاث" أنّ منهج "القرطاجني" في وضع حدّ للشّعر كان« مرتبكا متناقضة جزئيّاته حسن التّخييل يرتبط في ذلك المقطع الأخير من

---

[1] –عبد العزيز حمّودة: المرايا المقعّرة، ص330.

[2] –المرجع نفسه، ص330.

[3] –علي أحمد سعيد: مقدّمة للشّعر العربي، ص ص 112، 113.

[4] –جابر عصفور: مفهوم الشّعر دراسة في التّراث النّقدي، ص167.

[5] –المرجع نفسه، ص167.

التّعريف حسن هيئة تأليف الكلام ومن ثم المحاكاة»[1] يرجع ذات النّاقد هذا الخلل إلى السّياق التّاريخي الّذي ورد فيه المفهوم، والّذي أثّر عليه بصورة مباشرة، حيث يقول «لا نستطيع أن نحكم على أهمية مفهوم حازم القرطاجنّي للشّعر ووظيفته بمعزل عن الظّرف التّاريخي الّذي عاشه ذلك البلاغي العربي الأشهر»[2] وقد أشرنا لهذه الظّروف في أسطر سابقة.

كما نجد النّاقد والباحث المغربي "محمد بنّيس" (1948م_) يشير لتأثّر "القرطاجني" "بابن سينا"(370هـ_427هـ) فيقول بأنّ: « انتباه ابن سينا لمأزق التّصنيف الأرسطي واتّباع حازم القرطاجنّي سبيل ابن سينا، بل وتنفيذ رغبته لم يرق إلى مستوى إدراك الاختلاف بين الشّعر اليوناني ذي الطابع الأسلوبي الملحمي والدّرامي من جهة والشّعر العربي من جهة أخرى»[3] فطبيعة الشّعر العربي حقيقة تختلف عن طبيعة الشّعر اليوناني الملحمي، باعتباره وجدانيّا، يلامس شفاف الرّوح ومرتبطا بالبيئة العربيّة ارتباطا وثيقا، يحكمه الطابع الغنائي غير أنّ الشعر اليوناني ارتبط بالملاحم والبطولات المختلفة كما في إلياذة "هوميروس".

إنّ هذه الدّراسة الّتي قام بها "جابر عصفور" هي «دراسة نسقيّة شاملة تحيط بالمفهوم المزمع دراسته من كل الجوانب وربط بسياقاته الخاصة الّتي تمخّض عنها»[4] وهذا واضح حينما أبرز دور الفرق في صياغة مفهوم الشّعر من «الفقهاء والفلاسفة والمتصوّفة فضلا عن اللّغويين والمتكلّمين وغيرهم»[5] كما أشار للتّأثير اليوناني في وضع حدّ للشّعر، عندما بدأ بدأ "بابن طباطبا" الّذي بحث عن "عيار الشّعر"، ثمّ "قدامة" الّذي أراد تمييز هذا الشّعر عن غيره ، وانتهى "بالقرطاجني" كما أنّه «كشف عن تأثير الفلسفة في تجسيد مفهوم الشّعر

[1] – عبد العزيز حمّودة: المرايا المقعّرة، ص331.

[2] –المرجع نفسه ، ص331.

[3] – محمد بنيس: الشّعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها مسائلة الحداثة، دار توبقال للنّشر، ط03، الدّار البيضاء_المغرب، ص13.

[4] –عبد الرحمان إكدير: القراءة النّسقية للتّراث النّقدي والبلاغي ، جابر عصفور نموذجا، جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب، ص09، الموقع: https://abderrahman.ekduaf/unibiskra.dz ، تاريخ الدخول للموقع: 19 مارس 2019، على الساعة 19:02.

[5] –جابر عصفور: مفهوم الشّعر دراسة في التّراث النّقدي، ص60.

خصوصا أثر الفلسفة اليونانيّة»[1]. وأقرّ "جابر عصفور" أيضا بربط قضيّة الشّعريّة بالمنطق والسّياسة والأخلاق الّتي يسميها بعلوم الأوائل أو الأعاجم . كانت هذه هي أهم الأنساق الّتي ارتبطت بمفهوم الشّعر عنده، وسيأتي الحديث عن إشكالّياتها في آخر هذا الفصل الّذي سنخصّصه لإشكاليّات قراءة جابر عصفور للتّراث كما هو موجود في عنوان البحث.

ثانيا: التّنوير والحداثة وقراءة التّراث عند "جابر عصفور"

يعدّ "جابر عصفور" رائدا من روّاد التّنوير في الفكر العربي المعاصر، ومن متتبّعي الحداثة الغربيّة والمدافعين عنها باستماتة، حيث نجد إقرارا صريحا منه في ندوة بمعرض عمان الدّولي للكتاب بذلك« وقد أدار النّدوة الدكتور زهير توفيق، أحد أساتذة جامعة فيلادافيا الّذي عرّفني بالجمهور بوصفي أحد الكتّاب البارزين للتّنوير على المستوى العربي»[2] أين طرح عليه هذا الأخير العديد من الأسئلة والّتي أثارت بدورها في خاطره «مجموعة من التّداعيات عن العلاقة بين التّنوير والحداثة معا»[3] فكل منهما يستوجّب الآخر ويتطلّبه. فما هو التّنوير؟

أ_التّنوير عند جابر عصفور:

يجيبنا النّاقد "عبد الله ابراهيم" عن السّؤال السّابق في كتابه "الثقافة العربيّة والمرجعيّات المستعارة" بأنّ التّنوير «ثمرة الفكر العقلي والتّجريبي ضدّ الكنيسة منذ بداية عصر النّهضة »[4]، يرتبط ارتباطا وثيقا بالعقل الّذي نصّبته الحداثة محكمة عليا في عهد فلاسفة التّنوير ديكارت (1596م_1650م) "كانط"(1724م_1804م) صاحب مقالة ما الأنوار؟ وهيغل (1770م_1831م) صاحب مقولة الوعي أو ما يعرف بالكوجيطو الديكارتي؛ لذلك نجد "جابر عصفور" يمجّد هذا الأخير ويدعوا للاجتهاد ويعتبره «حقا للعقلاء القادرين عليه دون تميز، وليس من حقّ أحدهم أن يحاكم غيره باسم الإسلام»[5]فهو

---

[1] –جابر عصفور: مفهوم الشّعر دراسة في التّراث النّقدي، ص10.

[2] –جابر عصفور: «رؤى نقدية– التّنوير والحداثة » جريدة الأهرام، رئيس التّحرير علاء ثابت نشرت بتاريخ 12 أكتوبر 2018، العدد 48157، www.ahram.org.eg ، تاريخ الدخول للموقع 09 مارس، على الساعة 14 2019:41.

[3] – المرجع نفسه.

[4] –عبد الله ابراهيم: الثّقافة العربيّة والمرجعيّات المستعارة، ص15.

[5] –جابر عصفور: هوامش على دفتر التّنوير، ص143.

يدعو إلى التّحرر في التّفكير والتّأويل دونما وجود رقابة دينيّة، حتى وصل به الأمر إلى الدّعوة إلى تأويل القرآن الكريم ، فلاقى المعارضة من الأزهر والفرق الدينيّة والتيّارات النقليّة حاملة لواء الإسلام، المناهضة للانفتاح والتحرّر تحت لواء الدّولة، حيث دعا لتجاوز مفهومها، باحلال مفهوم المدنيّة «الّتي يسمح مجتمعها المدني بحريّة الاعتقاد، وحرية التّأويل الديني»[1] نفي عنها العلمانية وعدائها للدين، كما تدعى الفرق الدينية، بل ونسب التعصّب الديني والعرقي لهذه الفرق،ولا يفاضل في التأويل بين سنّي وشيعي ولا حنبلي على شافعي وإنما التميّز في الاختلاف وحرية التّأويل.

لكن مالا يفوتنا هنا أنّ القرآن نصّ مقدّس صالح لكل زمان ومكان، وإن كان باب الاجتهاد فيه مفتوح ، إلاّ أنه مفسّر وفي كتب التّفسير الكثير، فما الحاجة للتأويل؟ وإن كان التأويل من باب الاجتهاد فلابدّ من ضوابط تحكمه، ولا يجب أن يتناسى هذا النّاقد دواعي التّأويل لدى الغرب والّتي بدأت لتحريف الإنجيل وفق ما يرضاه البشر و يريده ، نتيجة الهيرومنطيقيا أنذاك تحرّف الإنجيل المقدسّ إلى أناجيل وصار كلاما للبشر.

يقول "الإمام الطبري" (839 م_923 م) واحد من الّذين فسّروا القرآن الكريم :«تأويل جميع آي القرآن على أوجه ثلاثة: 1- أحدها لا سبيل إلى الوصول إليه [...] والوجه الثّاني ما خصّ الله بعلم تأويله نبيّه صلى الله عليه وسلم [...] والثّالث منها ما كان علمه عند أهل اللّسان الّذي نزل به القرآن»[2] فالأوّل متعلّق بالغيب لا يرومه غير الله ولا قدرة للبشر عليه والثّاني ارتبط بالنّبي صلى الله عليه وسلم دون سواه من الأمّة، والثّالث ارتبط باللّغة العربيّة الّتي نزل بها الكتاب الكريم، فكيف لمسلم أن يتساوى مع غير المسلمين في فهم القرآن الكريم وتفسير آياته؟ وكيف لهذا الأخير أن يؤوّله على وجه صحيح وهو ليس بمسلم؟ أليس من المنطقي أن يقوّله ما لم يقل «وما كان تأويل آي القرآن الكريم الّذي لا يدرك علمه إلا بنصّ بيان رسول الله صلّى الله عليه وسلم [...] فغير جائز لأحد القيل فيه برأيه»[3]، ولا هو حرّ كل الحريّة بأن يقول في كتاب الله ما يريد «وإن أصاب الحقّ فيه، فمخطئ في ما كان من فعله بقيله فيه برأيه، ولأنّ إصابته ليست إصابة موقن أنه محقّ، وإنّما هي إصابة خارص

[1] – جابر عصفور: هوامش على دفتر التّنوير، ص282.

[2] –علي أحمد سعيد: الثّابت والمتحوّل، بحث في الإبداع والإتّباع عند العرب، ج1، ص15.

[3] –أبو جعفر محمد بن جرير الطّبري: جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التّركي، ج1، دار هجر، (دط)،(دب)، (دت)، ص72.

وظانّ، والقائل في دين الله بالظّن قائل على الله مالم يعلم »[1] فالتّأويل ليس رأي يطلق بكل حريّة على آي القرآن الكريم وإنّما هو ظن وريبة غير يقين، يقول فيه المؤوّل على الله ما لم يعلم.

حافظ "جابر عصفور" على تعريف "كانط" للتّنوير على أنّه «استخدام العقل الّذي له الأولويّة المطلقة في إدراك الأشياء ومعرفة العالم وما وراء العالم»[2]، وتجاوز "تعريف مراد وهبة" (1926م _) له لأنّه تعريف يصف التّنوير بالنسبيّة، في حين اعتبر "جابر عصفور" التّنوير أكثر شموليّة، يتجاوز كل الحدود ليستوعب رحابة الكون وينمّي قدرات العقل .

انتقل فيما بعد للحديث عن زمن التّنوير في الحضارة العربيّة الإسلاميّة والّذي بدأ «مع مطلع النّهضة الحديثة إلى أن وصل فكر التّنوير إلى ذروته الأولى في العصر الحديث مع أفكار جمال الدّين الأفغاني والإمام محمّد عبده »[3] الّذي كان منشغلا بتأويل الدّين الإسلامي آنذاك. يقوم التّنوير على فكرة أساسيّة مؤدّاها أنّ العقل البشري له القدرة الكاملة على معرفة حقيقة الكون والعالم، تؤمن الإستنارة «بأنّ عقل الإنسان قادر على الوصول إلى قدر من المعرفة ينير له كلّ شيء»[4] تثمّن هذه الملكة التي وهبها الله للإنسان وأودعها فيه، لكن ما لا ينسى في هذا الصّدد أنّ المرء قلب وروح ، ليس عقلا فقط لأنّ العقل سيدمّر الإنسان يوما ، الأخير الذي غالى فلاسفة ونقّاد التّنوير في تمجيده صنع الآلة التي تفوقت عليه وقتلته فيما بعد.

ب_الحداثة عند جابر عصفور:

راح النّاقد يتحدّث في كتابه "معركة الحداثة" عن الحداثة العربيّة المصريّة بالتّحديد وفي الكتاب ما يدعّم وجهة نظرنا السابقة،عندما اعتبرناه من مريدي الحداثة الغربية والمدافعين عنها ، حيث أخذت ثلاث حركات «الحركة الأولى كانت في الثلاثينيّات المصريّة مع تكوين مجموعة من نخبة المثقّفين المصريّين الّذين أكملوا تعليمهم في الخارج [...] وتصاعدت

[1] –الطبري: جامع البيان في تأويل آي القرآن، ص73.

[2] –جابر عصفور: «رؤى نقديّة... التّنوير والحداثة».

[3] –المرجع نفسه.

[4] –عبد الوهاب المسيري، فتحي التّريكي: الحداثة ومابعد الحداثة، دار الفكر، ط3، دمشق، 2010، ص17.

الحركة الثّانية للحداثة عندما أسّس يوسف الخال مجلّة شعر»[1] أين تميّزت الحركة الأولى بإتقان اللّغة الفرنسيّة، وتمثّلت في حركة "الفنّ والحريّة" في بادئ الأمر ثمّ أخذت تسمية "الخبز والحريّة" و«ضمّت "أنور كامل" و"جورج حنين" و"كامل التلمساني" و"فؤاد كامل و"رمسيس يونان" وغيرهم من الّذين تحلّقوا حول الكتاب المنبوذ»[2] الّذي ألفّه "أنور كامل" (1913م_1991م) في بدايات القرن العشرين، كما أنشأ مجلة أغلقت فيما بعد وسجن صاحبها.

وفي فيما يخصّ مجلّة شعر فقد أشار النّاقد "جابر عصفور" أنّها جاءت محاكاة لمجلّة "شعر" الأمريكيّة ، كما بيّن التّأثيرات الغربيّة في مؤسّس هذه المجلّة "يوسف الخال" وفي روّاد الحداثة الشّعريّة .

أمّا حركة الحداثة الثّالثة فلقد «عادت في الصّعود مرة أخرى مع الهزيمة الطّاحنة في عام 1967»[3] أين كانت حرب النّكسة العربية وفقدان فلسطين بهزيمة الجيوش العربيّة، ففتح المجال للتأثّر بالآخر بطرق مباشرة في مختلف المجالات منها الأدبيّية في الشّعر ونثر.

لا يكاد يتّفق اثنان على وضع تعريف موحّد وجوهري للحداثة، وذلك راجع لعدّة اعتبارات لعلّ أوّلها أنّ الحداثة ترفض الماهيات والتّحديد، وثانيها «كونها مفردة جديدة لم يتم تناولها في الماضي لأنّها من المفردات الوافدة إلينا من الفكر الغربي»[4] وبالضّبط بعد عصر النّهضة الّتي عرفتها أوروبا، وتأثّر بها العالم أجمع في شتّى الميادين ومختلف المجالات تلقّفها غالبيّة النقّاد العرب، شأن "جابر عصفور" وكتب عنها في أكثر من مؤلّف*سواء على المستوى النّظري أو التّطبيقي.

---

[1] –جابر عصفور: «رؤى نقديّة التّنوير ...والحداثة.

[2] –المرجع نفسه.

[3] –المرجع نفسه .

[4] –إحسان العارضي: جدل الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر، قراءة موجزة في إشكالية العلاقة، مركز الفكر الإسلامي، ط1، دب، 2013، ص15.

*إذ نجده يورد تعاريف متعدّدة للحداثة، وترجمته لهذا المصطلح الوافد ، وموقفه منه في كتبه التّالية: "رؤى العالم عن تأسيس الحداثة العربيّة في الشّعر"، "معركة الحداثة" و"قراءة التّراث النّقدي".

يعدّ "عصفور" الحداثة مصطلحا غربيّا «يقابل مصطلحا أجنبيّا هو(Modernity أوModernisme)»[1] دون أن يفرّق بين هاتين التّرجمتين، في حين يقف "مصطفى هدّارة" (1930م_1997م) مفرّقا بينهما «فيترجم كلمة (Modernity) بالمعاصرة (...) أمّا كلمة (Modernisme) فيترجمها "بالحداثة"»[2] ويكون بذلك "جابر عصفور" مختلفا عنه ليعتبرهما مترادفتين حينما أقر بذلك وقال :« تترادف "الحداثة" والمعاصرة" و"الجدة" »[3] وفي هذا السيّاق نجد الناقد المغربي "محمد برادة " يختلف عن هذا و ذاك و«يعكس التّرجمة ويختلف في المفهوم»[4] عندما اعتبر أن (Modernity) مقابل للحداثة و(Modernism) مقابل للمعاصرة، فماذا تعني الحداثة عند "جابر عصفور"؟ وما هي المعاصر، وفيم تتمثلت الحداثة الشّعرية عنده ؟

إنّ الحداثة عند "جابر عصفور" «تشير إلى الابتداء، والخرق، والانتهاك، وعنف الخروج على ما هو متعارف عليه»[5] ترتبط بكسر النمطيّة وتجاوز التّراث مع إحداث قطيعة مع الماضي برفع شعار الجدّة والابتكار. وليست الحداثة عنده تعني الجدّة فحسب؛ لأنّ الجدة «محض مغايرة، لا تنطوي على البعد الموجب للقيمة بالضّرورة»[6] وذلك ما يحدّد الحداثة عنده ، حيث ترتبط بالقيمة من جهة وبالتّمرّد على تقنيّات الإدراك وفق مستويين اثنين هما" وعي الأنا والذّات لذاتها ولوجودها ، ووعيها في علاقتها بالواقع المعاش من جهة أخرى « فعلى المستوى الأوّل تبدأ الحداثة من انقسام الوعي المتمرّد على نفسه، ليصبح ذاتا فاعلة وموضوعا منفعلا»[7] لكلّ منهما وظيفته ودوره الخاص به.

---

[1] –جابر عصفور: رؤى العالم عن تأسيس الحداثة العربيّة في الشّعر، المركز الثّقافي العربي، ط1، الدّار البيضاء، المغرب، 2008، ص333.

[2] –عدنان النّحوي رضا: تقويم نظريّة الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، دار النّحوي للنّشر والتّوزيع، ط2 ، الرياض، 1994، ص27.

[3] –المرجع السّابق، ص335.

[4] –المرجع السّابق ، ص27

[5] –المرجع السابق، ص334.

[6] –المرجع نفسه، ص337.

[7] –جابر عصفور: هوامش على دفتر التّنوير، ص61.

تتمثل مهمّة الذّات في «إنشاء موضوعها [...] وتعيد صياغة أدوات إنتاج معرفتها بهذا الموضوع»[1] لتدرك حقيقتها وتثبت وجودها كذات مستقلّة وفاعلة لها كيانها، وكموضوع منفعل حركي له وعي منتج وفعّال أمّا على «المستوى الثّاني فإنّ الوعي المنقسم يشتقّ على واقعه فيتمرّد على أدوات إنتاج المعرفة السائدة»[2] البادية للعيان ويبحث إزّاء ذلك على بديل آخر يتميّز باللّاثبات والاختلاف ينتهك السّابق ويثور ضدّه، فأصل الحداثة الوافدة من الغرب تعني «القطيعة والاختلاف»[3] ثورة على ماضي أوروبا الزّراعي ونهوضا بحاضر تطوّرت فيه فيه وسائل الإنتاج وظهرت فيه الآلة والتقنيّة ، وهي«اختلاف جوهري يميّز أوروبا عن بقيّة العالم»[4] وهذا ليس بغريب لأنّ الغربي يرى نفسه دائما سيّدا، والشّرقي أقلّ منه مكانة، يمركز يمركز نفسه في مختلف مجالات الحياة ويجعل الشّرق هامشا.

أشرنا سابقا إلى أنّ الحداثة عند "جابر عصفور" تعني التّمرّد والتجاوز فكيف يتم ذلك؟ يجيبنا على هذا السّؤال في كتابه "هوامش على دفتر التّنوير" يقول: «لا يتمّ هذا التّمرّد إلا بنوع من الوعي الضدّي، ينبع من الإحساس بأنّ ما أنجز لم يعد يكفي، وأنّ ما هو واقع يمثّل عائقا أمام تشوّق الأنا وأحلامها»[5] أي أنّ الحداثة تمرّد على الواقع وحاضر الأمّة ورغبة في تغييره من جهة، وهي ثورة ضدّ الماضي والتّراث من جهة أخرى، تتمثّل في ذلك الوعي الضدّي الذي لا يقتنع بكفاية ما أنجزه السّلف وما توصل إليه، ولا هو قانع بحاضره وإنّما له طموحات وأحلام تسعى الأنا لتحقيقها، وكأنّ هذا الوعي الضدّي يترادف مع الوعي الممكن لدى "لوسيان غولدمان" الّذي يطمح للتّغيير برؤاه الاستشرافيّة، وآماله المستقبليّة برغباته الملحّة على تغيير الوضع الرّاهن وحلّ أزماته في المجموعة الاجتماعيّة الّتي ينتمي لها الوعي الضديّ.

---

[1] –جابر عصفور: هوامش على دفتر التّنوير، ص61.

[2] –المرجع نفسه، ص61.

[3] –جير مندرك بامبرا: إعادة التفكير في الحداثة نزعة ما بعد الاستعمار والخيال السوسيلوجي، ترجمة ابتسام سيد علام وحنان محمد حافظ، مراجعة أحمد زايد، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2016، ص11.

[4] –المرجع نفسه، ص11.

[5] –المرجع السّابق، ص61.

نستحضر في هذا الصّدد نظرته للتّراث في كتابه السّابق تاريخيّا "لهوامش على دفتر التّنوير" "قراءة التّراث النّقدي" عندما أشار إلى التبعيّة العربيّة للفكر الغربي «والّتي نحاول الفكاك منها بالتّراث والّتي نواجه بها التّراث في الوقت نفسه، وذلك في علاقة تضادّ عاطفي تنعكس على العلاقة الّتي تربطنا بالتّراث»[1] أين تقف الذّات العربيّة القارئة أمام فوضى وصراع عاطفي متضاد إزّاء ذلك التّراث الماضي وهذا الآخر هل تتّصل بالمنبع التّاريخي لها بمختلف أنساقه والّذي انتقل إلينا عبر كبار البلاغيّين والنقّاد أم تنفصل عنه؟ أم أنّها تستعير من الآخر آلياته المنهجيّة وإجراءاته التّطبيقية لتكوّن حداثة تواكب جديد العصر وتقرأ بمناهجها التّراث والآخر في الوقت نفسه ؟

وهذه إحدى أهمّ إشكاليّات قراءة التّراث «تنطلق من الشّعور بتخلّف الحاضر، وانكسار اليقين العام، وتخلخل المشروع أو المشاريع الفكريّة السائدة»[2] وهذا ما جعله يتطلّع لتجاوز هذا الوعي القائم على الثّبات والتخلّف إلى ذلك الوعي المستقبلي الّذي يوجد حلولا لمشاكله فتغيّرت بذلك نظرته للتّراث حيث اعتبر أنّ قراءته لم تعد لغاية القيم الجماليّة وإنمّا لغرض حداثي بحت هو التّمرد على هذه القيم الّتي وصفها بالمرجعيّة والتّخلّف؛ لأنّها حسب تقديره لم تعد متماشية مع روح العصر كما أنّها تقف أمام تطلّعات القارئ .

إنّ ما يجعلنا في حيرة هو ذلك التّناقض الّذي يحمله النّاقد في فكره، فهاهو يدافع عن الماضي الّذي اتّهمه بالتخلّف ويرجع الحداثة له حيث قال «لا تبرير لأي تغير إلا يسند من الماضي، ولا شرعيّة لمستقبل إلا بعد العثور على مثيله في الماضي»[3] فهل هذا تأصيل للجديد في التّاريخ؟ أم أنّ الحداثة عنده استمراريّة تربط الماضي بالحاضر؟ وإن كان الأمر كذلك فلماذا عدّها تمرّد عليه؟ أم أنّ مواقفه النّقدية تتغيّر من مؤلّف لآخر؟

يقول "عبد العزيز حمّودة" عن عصفور «مثقّف يفهم ما يقرأ و يعرف جيّدا ما يكتب، لكنّه يختار عن وعي كامل أن يتحّدى قدرات القارئ على الفهم، أي يختار الغموض والابهام والمراوغة منهجا في الكتابة»[4] لكن رغم هذه الشّهادة في حقّه من لدن ناقد بارز في السّاحة النقديّة، إلاّ أنّنا لن نتجاوز نظرتنا حول التّناقض الّذي وقع فيه ؛ وليس ذلك تحامل على

[1] –جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي، ص83.

[2] –المرجع نفسه، ص46

[3] –جابر عصفور:هوامش على دفتر التّنوير، ص183.

[4] –عبد العزيز حمّودة: المرايا المقعّرة، ص113.

النّاقد وإنّما حقيقة توقّفنا عندها في مؤلّفاته خاصّة في موقفه من التّراث، فهاهو "جابر عصفور" يقف متحسّرا على أنّ المقارنة «بين تنوير هذا الوطن والزّمن الّذي نعيش فيه تبدو في صالح الماضي للأسف، كما لو أنّنا نتراجع إلى الوراء بدل أن نندفع إلى الأمام»[1] وراح يدافع على الفكر التّنويري و الحداثة حتّى أنّه هاجم التيّارات النّقليّة* في مواضع عديدة من كتبه؛ لأنّها « تنوشها باتّهامات المروق على العقيدة والخيانة للوطن، فتكشف عن ارتباط الحداثة بالبدعة، وارتباط البدعة بالخروج عن الأصل الثّابت»[2] الّذي يتمثّل في النّظام الاقتصادي التّابع لمفهوم الدّولة، حيث يرتبط بالتيّارات النّقليّة ويدافع عن قضاياها.

لكن مالا يحب أن يضمره هذا النّاقد "جابر عصفور" أو أن يتجاهله أنّ الحداثة أوّل الأمر ثارت ضدّ العقيدة والدّين فمركزت الإنسان على مختلف المستويات وفي كل الميادين لكنّها صنعت بعقله آلة فناءه ونهايته الحزينة * لذلك ناقضت هذه الحداثة «صفات الإطلاق، اليقين، التّسليم، النّقل التقليد، الإجابات الجاهزة، القوالب المتكرّرة، الذّات العارفة لكلّ شيء»[3] هذا هو الوعي الضّديّ الّذي تميّزت به الحداثة عند"جابر عصفور" ودافعت عنه وسعت لتعميمه في مختلف مجالات الحياة الفكرية والاقتصادية والأدبية والسياسية، هو وعي «يستبدل بالمطلق النّسبي ، وباليقين الشّك، وبالإجابة الثّابتة السّؤال الدّائم»[4] لتبقى هذه الأخيرة إشكالا دائما وسؤالا مطروحا ليس له إجابة معيّنة، وهذا ما يؤّكد الطّابع الفلسفي للحداثة الّتي ترفض التّحديد وتدعو لتحرّر الذّات عن ذاتها ووعيها المنفعل بواقعها.

تحمل الحداثة رؤية استناريّة كاملة عن الوجود والحياة «تزوّد الإنسان برؤية شاملة للكون فهي تحاول أن تجيب على معظم الأسئلة المباشرة والجزئيّة الخاصّة بحياته»[5] لها

---

[1] –جابر عصفور: هوامش على دفتر التّنوير، ص144.

*النقلية من النقل أي الدين.

[2] –المرجع نفسه، ص113.

*العقل الإنساني الحداثي الّذي وعد بتحقيق الحريّة، فصنع القنبلة النوويّة الّتي قتلت الإنسان ودمّرت العالم إبان الحرب الكونية.

[3] – المرجع نفسه، ص61.

[4] –المرجع نفسه، ص، ص61، 62.

[5] –عبد الوهاب المسيري، فتحي التّريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر العربي، ط3، دمشق، 2010، ص18.

القدرة على طرح مختلف أنواع الأسئلة، البسيطة والمعقّدة، بل ومحاولة الإجابة عليها وفقا لما يقتضيه العقل، لا كما كان سائدا في عصور الظّلمات في أوروبا أين كان الأمر موكولا للكنيسة فقط في تفسير الظّواهر الطبيعيّة والأحداث، بل أعطت الحقّ للإنسان في التّساؤل والتّعبير عن نفسه كموجود وكذات لها مواقفها في الحياة لكنّها تبقى «حمّى تساؤل»[1] حمّى لأنّها تؤرّق الإنسان وقلق وتساؤل كونها تبقى إشكالا ليس لديه إجابة موحدة .

يعود "جابر عصفور" بمصطلح الحداثة إلى التّراث ويعتبرها مفردة قديمة جديدة في الآن نفسه، ومصطلحا له جذوره العربيّة في الماضي « لأنّه يشير – تراثيّا– إلى الصّراع بين "القدماء " و"المحدثين" ذلك الصّراع الذي بدأ مع القرن الثّاني للهجرة»[2] يعود بنا إلى زمن بعيد « عندما كان "المحدث" قرين "البدعة" وكانت "البدعة" قرينة تغيّر جذري [...] وبالقدر نفسه يشير المصطلح إلى صراع جديد معاصر بين "قدماء" و"محدثين"»[3] فيما يخصّ القصيدة العربيّة وما لحقتها من تغيّرات في القرن الثّاني للهجرة وبعد الحرب العالميّة الثّانية ليجعل من هاته الحداثة حاملة لمعنيين مزدوجين.

إذ «يشير من ناحية – إلى التّغيّر الجذري الّذي ينطوي عليه " الشّعر الحر" أو "الشّعر العربي المعاصر" ويشير – من ناحية ثانية– إلى" المودرنيزم"– الأوروبيّة الّتي كانت مثالا يحتذى به في غير حالة »[4] إذن فالحداثة العربيّة الشعريّة تتعلّق بالشّكل الخارجي للقصيدة العربيّة منذ القرن الثّاني للهجرة إلى اليوم مع ظهور قصيدة الشّعر الحر، أمّا الحداثة الغربيّة فتشير للمركزيّة الغربيّة وتفوّق أوروبا ما جعلها نموذجا يتّبع من لدن العالم العربي والعالم أجمع، فارتبط المفهوم الأوّل برفض هذا التّغير باعتباره بدعة وضلالة في الفترة الأولى ولاقى القبول فيما بعد .

الغرض من ربط"جابر عصفور" مصطلح الحداثة بالمحدث التّراثي «لتصل كلتا العلاقتين حاضر "الحداثة" بماضيها»[5] فهو مجهود تأصيلي بالدّرجة الأولى حاول فيه النّاقد إيجاد مقابل للحداثة في التّراث تمثّل في المحدث، من جهة، وربط الماضي بالحاضر، لكنّ

---

[1] –عدنان علي رضا النّحوي: تقويم نظريّة الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، ص36.

[2] –جابر عصفور: رؤى العالم عن تأسيس الحداثة العربية في الشعر، ص333.

[3] –المرجع نفسه، ص333

[4] –المرجع نفسه، ص333.

[5] – المرجع نفسه، ص334.

الحداثة لا تعني ذلك، وإنّما هي تمرّد على للماضي. فهلّ أنّ هذا النّاقد يحاول تأسيس حداثة عربيّة تنحت من صخر التّراث وتغرف من بحر النّظريّة الغربيّة؟ لكن كيف ذلك فالحداثة ثورة على التّراث ؟ وهذا إشكال آخر وقع فيه النّاقد.

ج_الحداثة والمعاصرة من منظور جابر عصفور:

مثلما جعل "جابر عصفور" المعاصرة تترادف مع الحداثة « يترادف الشّعر الحديث و"الشّعر المعاصر" و"الشّعر الجديد" في هذه الوفرة الاصطلاحية»[1] عنده من خلال تلك التّغيّرات الّتي لحقته عبر تمرّده على عمود الشّعر العربي كما «تتّسع كلمة "المعاصر" لتشمل الشّعر منذ مطلع القرن الماضي وقد تضيق فتقتصر على شعراء الحقبة الأخيرة»[2] ثمّ يعود ليحدّد لنا ميزة "المعاصرة " فيقول بأنّها «حائمة حول البعد الزمني»[3] مرتبطة بالعصر ثم يحدّد لنا الفترة الزمنيّة للمعاصرة بخمسين عاما على وجه التّقريب.

إنّ الحداثة هي «موقف عقلي ورؤية فكريّة إزّاء مسألة المعرفة»[4] تسعى جاهدة لتجاوز الماضي، فهي عبارة عن قناعة ورغبة كبيرة في الجدّة والابتكار والخلق والانزياح عن المألوف وهي عبارة عن «فعل يقوم على الاختيار الواعي المجاوز، على عكس "المعاصرة" الّتي هي مجرّد وجود في الزّمان»[5] لا وجود لحريّة الاختيار فيها، وإنّما هي ارتباط زمني بالعصر، وعيش في الزّمان ليس إلاّ، في حين تتبني الحداثة بوعي كامل على ذلك الاختيار والموقف من الحياة، يعدّه "جابر عصفور" شرطا أساسيا لتحقيق الحداثة «فبمجرّد أن يختار الشّاعر موقفا جذريا في العصر ومن العصر، وضدّ العصر، فإنّه يحدث حدثا فيه ومنه وضدّه»[6] أي أنّها_ بشيء من التّفصيل_ تتعلّق بالإحداث أي القيام بالفعل والاختيار المتمثّل المتمثّل في ذلك الموقف من العصر سواء بالوقوف معه أم ضدّه.

---

[1] –جابر عصفور: رؤى العالم عن تأسيس الحداثة العربيّة في الشّعر، ص335.

[2] –المرجع نفسه، ص335.

[3] –المرجع نفسه، ص336.

[4] – إحسان العارضي: الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر ، قراءة موجزة في إشكاليّة العلاقة، ص19.

[5] –المرجع السّابق، ص، ص336، 337.

[6] –المرجع نفسه ، ص337.

إجمالا لما سبق يمكن القول بأنّ الحداثة عند "جابر عصفور" تقابل المصطلحين الأجنبيّين (Modernity) و (Modernisme) تعني التمرّد والتّجاوز، تمرّد الذّات على حاضرها وماضيها وسعيها لبناء مستقبلها، تبدأ بانقسام الوعي على نفسه وعلى واقعه، ومن خلال ذلك الوعي الضدّي غير القانع بما قدّمه الماضي والحاضر.

ثالثا: رؤية العالم وقراءة التّراث النّقدي عند جابر عصفور:

لفت انتباهنا في عمليّة البحث أنّ "جابر عصفور" كثيرا ما يورد عبارة "رؤية العالم" أثناء قرائته للتّراث النّقدي العربي، وليس هذا فقط وإنّما وضع كتابا بعنوان «رؤى العالم عن تأسيس الحداثة العربيّة في الشّعر» سنة 2008، فما هو المقصود بهذه العبارة؟ وكيف وظّفها في قراءة التّراث النّقدي القديم ياترى؟

أشرنا في الفصل الأوّل من هذا البحث إلى المقصود "برؤية العالم" عند "جابر عصفور" حيث ربطها هذا الأخير بأنساق التّراث، كما أشرنا لاستعارته هذه العبارة من "لوسيان غولدمان" مؤسّس البنيويّة التكوينيّة.

حدد "جابر عصفور" غايته من قراءة التّراث النّقدي العربي والمتمثّلة في إيجاد «رؤيا العالم الّتي ينطقها النّص المقروء»[1] فكانت المبحث الأساسي الّذي يسعى للوصول إليه وذلك ليس بالأمر السهل لما يكتنف هذه القراءة من صعوبات.

أ_تعريف رؤية العالم عند جابر عصفور:

يعدّ مصطلح (رؤية العالم) من أهمّ المصطلحات النّقديّة للبنيويّة التكوينيّة لدى "لوسيان غولدمان" يتمثّل في تلك الفكرة أو النّظرة الوجوديّة لجماعة اجتماعيّة ما للعالم .اهتم بها "جابر عصفور" وراح يبحث عنها في العمل الأدبي الّذي لم يبق لمؤلّفه « بوصفه فردا مبدعا فحسب ولكنّه يكشف أيضا عن الوعي الجماعي للطّبقة»[2] فالكاتب لسان حال أمّته وحامل فكرها والمعبّر عن قضاياها ومشاغلها والسّاعي لنقل وعيها القائم إلى ذلك الوعي الممكن موجد الحلول.

---

[1] –جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي ،ص6.

2_عبد الرحمن إكدير: «رؤية العالم في قراءة التّراث النّقدي عند جابر عصفور»، ص80.

تارة يورد "جابر عصفور" عبارة" رؤية العالم" بالتّاء وتارة أخرى يستعمل عبارة "رؤيا العالم" بالألف لتدل هاتين العبارتين على معاني عديدة يذكرها "جابر عصفور" بالتّفصيل في كتابه الّذي وضع له عنوان : "رؤى العالم عن تأسيس الحداثة العربيّة في الشّعر" وليس هذا فحسب فقد تطرّق من قبل لهذه العبارة في كتابه "قراءة التراث النقدي" «مصطلح "رؤية العالم" أو "رؤيا العالم" من المصطلحات النّقديّة التي شاعت في العقود الأخيرة»[1] تحمل عنده ثلاث دلالات: دلالة حسيّة، دلالة مجازيّة ودلالة أخرى دلاليّة ، تتمثّل الدلالة الحسيّة الأولى في« الرؤية البصريّة، أو النّظر إلى ما يقع في مدى الإبصار من مفردات العالم الّتي يمكن أن يشير البّعض منها إلى الكل »[2] ترتبط بالمجال المرئي المحسوس الماثل أمام الأبصار لا بالمجال الأدبي أو النقدي،لذلك تجاوزها وراح يحدثنا عن الدلالة المجازيّة فهي «الدّائرة الّتي تنتقل فيها الدلالة من الإبصار الحسّي إلى النّظر العقلي»[3] أي من دائرة الرؤية البصريّة لما هو محسوس إلى دائرة أكثر خصوصيّة تعتمد على تلك الرّؤية العقليّة والتّفكير العقلي فتصبح رؤية العالم في هذا الصّدد تحمل معنى مغايرا تماما لتكون «وجهة نظر واحدة، تؤدّيها الأعمال الإبداعيّة في علاقتها بالعالم الفعلي»[4]، وهذا غير بعيد عما قدّمه "لوسيان غولدمان" صاحب هذه العبارة التي تعني تلك الفكرة التي تحملها النصوص والمرتبطة بواقعها الذي انطلقت منه لتسكن خيال المبدع ومن ثم يسكنها نصه .

لم يبق جابر عصفور عند حدود هاتين الدّائرتين: الدّائرة الحسيّة والدائرة المجازية وإنّما راح يحدّثنا عن دلالة ثالثة لعبارة رؤيا العالم تمثلت في الدائرة الدلاليّة «فهي الّتي تنتقل فيها الدلالة من المجازي إلى الرّوحي، ومن الوعي إلى اللّاوعي، تعبيرا عن الرّغبات المقموعة»[5] تتجاوز هذه الدّلالة الدّلالتين السّابقتين: الحسيّة والمجازيّة، لأنّها أكثر عمقا، إذ تتعدّى دلالة الرؤيا على الحلم أو النّظر إلى «رؤيا الوعي»[6] لتكون الثّالثة متضادّة مع الدّلالة الثّانية وهذا ما أدّى بـ" جابر عصفور" لإطلاق تسميتين مختلفتين لهاتين الدّائرتين

---

[1] –جابر عصفور: رؤى العالم عن تأسيس الحداثة العربيّة في الشّعر، ص5.

[2] –المرجع نفسه، ص5.

[3] –المرجع نفسه، ص5

[4] –المرجع نفسه، ص5.

[5] –المرجع نفسه، ص6.

[6] –المرجع نفسه، ص6.

فسمّى الثّانية المجازيّة «بالدائرة العقلانيّة [...] وأصف الأخيرة، الرؤيا، بالحدسيّة العرفانيّة»[1] ؛ لأنّ الثّالثة تعتمد على العقل والرّابعة على الحدس الّذي هو أعلى درجة من العقل، فالحدس امتزاج الرّوح والحسّ والعقل معا ، من هنا تجاوز مصطلح الرّؤية بدلالته السّاذجة البسيطة إلى مصطلح "الرؤيا" الأكثر عمقا وتعبيرا عن طموح المجموعة الاجتماعيّة الّتي تختلف برؤاها وتتميز عن غيرها.

ب_رؤية العالم وقراءة التّراث النّقدي عند جابر عصفور:

أطلق "جابر عصفور" من خلال قرائته للتّراث النّقدي تسمية "النّسق" على رؤية العالم فكل نسق من أنساق هذا التّراث يمثّل رؤيا للعالم مستنبطة منه.

كما أشار هذا الأخير إلى أنّ هذه الأنساق تمارس الحضور والغياب معا تسعى لتوليد معنى متكامل ناتج عن تفاعل عناصر القراءة الثلاثة (قارئ، مقروء، أنساق القراءة) أطلق عليه تسمية المعنى التاريخي" يتّسم بالنسبيّة وعدم الثّبات.

يضرب لنا النّاقد "جابر عصفور" مثالا "بابن المعتز" عن كيفيّة ممارسة هذه الأنساق الحضور والغياب معا ، أين تشير نصوصه إلى نصوص أهل النّقل والشّعراء القدماء الّتي تشابهها وتقاربها، وفي الآن نفسه تشير لنصوص المحدثين الّتي تتضاد أنساقها المعرفيّة بنصوص "ابن المعتز" ، وهو الحال ذاته مع عمليّة القراءة أين يتفاعل القارئ مع النّص الحاضر أمامه والمتناص مع غيره من النّصوص الغائبة ، التي تعيد إنتاج القارئ والمقروء عبر تلك العلاقات المتبادلة بين القارئ والنّص وهي ذات العلاقة الّتي تفرضها الثقافة المعاصرة بالتّراث أين يشكّل الماضي بعضا من مكونات وعي قارئه[2] الّذي يشتغل عليه بجد، ويسعى لكشف معطياته وتعالقاته مع معطيات القارئ المعاصرة من آليّات حداثيّة للقراءة والفهم وكذا التّأويل.

إنّ لهذا التّراث علاقة تكاد تكون مفروضة ومستبدّة على القارئ حتى أنّ «علاقتنا بالتّراث تشبه علاقة السّندباد بشيخ البحر [...] نمدّ إليه يد العون، لعلّ ثوابه يحصل لنا فإذا بنا نحن الّذين نلتمس العون منه والعون إليه»[3] فهو ذلك المخادع الّذي يجذبنا نحوه بقوّة

---

[1] – جابر عصفور :رؤى العالم عن تأسيس الحداثة العربيّة في الشّعر، ص6.

[2] –ينظر: جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي، ص، ص57، 60.

[3] –جابر عصفور: هوامش على دفتر التّنوير،ص17.

ليسكننا في زمانه، يمارس علينا فعل السّحر، لذا علينا الحذر الشّديد منه عندما نقرّر قراءته. صارت قراءة التّراث النّقدي قراءة لوعي قارئه وإنتاج لمعرفته بالتّراث يقول "جابر عصفور" بأنّ الهدف من اطّلاعه على التّراث العربي هو أن «أنتج معرفة جديدة بتراثي، وأقرأ تاريخيّة تراثي في الوقت الذي أقرأ تاريخي كأنّي القارئ المقروء بالمعنى نفسه الّذي يصدق على تراثي»[1] هنا يكون النّص بعض أزمة القارئ، ويكون القارئ جزءا لا يتجزّأ من المقروء، في هذه اللّحظة بالتّحديد يتكوّن ما يطلق عليه "جابر عصفور" لحظة التّوسط في القراءة ، والّذي وضع له أربعة مستويات تطرّقنا لها في الفصل الأول.

السّؤال الّذي يفرض نفسه علينا وعلى كل ناقد في هذا المجال : كيف سيكون التّراث ذلك الماضي البعيد بخصائصه التاريخيّة المغايرة لما هو معروض على السّاحة النّقديّة اليوم أو ذلك الشّيخ المخادع الّذي يمارس فعل السّحر على قارئه هو القارئ نفسه ؟ وكيف لقارئ يعتدّ بمناهج الآخر ويؤمن بتفوّقه كما يمتلك نظرة مزدوجة سلبيّة وإجابيّة للتراث أن يكون هو المقروء نفسه (التّراث) ؟

لو كان ذلك القارئ هو المقروء فعلا ، لما نظر إليه نظرة سلبيّة على أنّه مخادع ومرتع للتّخلف ؛لأنّ هذه النظرة ببساطة ستسقط عليه فيكون القارئ كالسّندباد يخادع التّراث ويقوده إلى حيث يريد ويجعله معاصرا له بالقوّة . وكيف لنصّ تاريخي حامل لمعنى معيّن ربّما صار باليا أن يكون معرفة تاريخيّة بقارئ اليوم؟ إنّ هذه العلاقة الّتي يفرضها "جابر عصفور" على التّراث فرضا تكاد تكون أحلاما طوباويّة توهم بإقامة قراءة شبه موضوعيّة للتّراث ليس إلا ، وهذا الأمر يكاد يكون مستحيلا لأنّ أغلب القراءات الحداثيّة للتّراث ليست بغرض بعثه ولا هي بحث أصيل عن قيمه الجماليّة وإنّما غدت كسب لشرعيّات الحداثة من خلال الماضي حتى أصبح التراث هو قراءة القارئ له .

2_ إشكاليات قراءة جابر عصفور للتّراث:

بعدما تمكنّا من إنجاز الفصل الأوّل، الموسوم "بقراءة التّراث النّقدي" عند "جابر عصفور"، وبعد التّطرق في الجزء الأوّل من هذا الفصل الثّاني إلى بعض القضايا الّتي ارتبطت بقراءته للتّراث الشعري، من جهة، ولمجهوده النّقدي من جهة أخرى، وصلنا إلى مجموعة من الإشكالات، الّتي وقع فيها هذا النّاقد تتمثّل في الآتي:

[1] –جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي، ص60.

أولا: إشكاليّة أدلجة مفهوم القراءة النّقدية للتّراث:

لا نقصد القراءة بمعناها السّاذج البسيط تلك العمليّة البصريّة على ما هو مكتوب بطريقة منطوقة أو صامتة، وإنما نعني القراءة النقديّة ، أين جعل "جابر عصفور" القراءة مرادفا للتّأويل والتّفسير حيث يقول:« كل قراءة هي عمليّة تفسير وتأويل»[1] نقبل منه اعتبار التّفسير والتّأويل أنواعا للقراءة لكن ما لا نقبله أنّ القراءة هي التّفسير والتّأويل؛ لأنّ قراءة النّص لا تعني تفسيره بالضّرورة، كما أنّ التّأويل قد يمثّل إشكالا أمام النّص، لوجود إمكانية أن يحيد المؤّول على مقصديّة الكاتب، وأن يبتعد كل البعد عمّا يريد أن يقوله، كما أنّ التّأويل قد يهدم النّص ما حمل القارئ همّ التأويل دون ضوابط.

إنّ عودة "جابر عصفور" للجذر اليوناني لكلمة "الهيرمنيوطقيا" وبالتّحديد الفعل الإغريقي "Herménenein" ووقوفه على معانيه في أصل اللّغة المتّصل «بالتّلفظ والنّطق [...]ويتّصل ثانيها بالشّرح والتّوضيح [...] ويتّصل ثالثها بالتّرجمة»[2] هو الّذي جعله يعتبر من الهيرمنيوطيقا مرادفا للتّفسير والتّأويل وليس هذا فحسب، وإنّما تجاوز ذلك ليعتبر أنّ كل عمليّة تفسير أو تأويل هي قراءة والعكس صحيح، وهذا ما جعله يقع في إشكال ؛لأنّ القراءة النّقدية ليست بالضّرورة هي التّفسير و التّأويل معا «فالتّفسير هو الإبانة والكشف ولفظ التّفسير بمعنى الإيضاح والتّبيين والتّفصيل»[3] وهو عبارة عن عمليّة فكريّة تسعى لفهم النّص وإيضاح معطياته .

أما التّأويل فهوذلك «الأمر الّذي يسعى إليه القارئ الحذق ذا الفهم والعالي والحس اللّغوي المدرّب، النّابع من واقع الكشف بعد الفهم والإدراك»[4] من هنا يتّضح لنا الفارق بين التّفسير والتّأويل، فكيف كانتا ترجمة لكلمة واحدة؟ وحتى إن كانت الهيرمنيوطيقا قد ارتبطت بفعل التّلاوة والقراءة في بدايات ظهورها، فهذا لا يعني أنّ التأويل أو التفسير كمقابلين لغويين لهذه الكلمة بالضّرورة سيعنيان القراءة ، بل من الممكن أن نعتبرهما نوعين من أنواع

---

[1] –جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي، ص13.

[2] –المرجع نفسه ، ص13.

[3] –نعيمة سعديّة: «"تحليل الخطاب والإجراء العربي– قراءة في القراءة" جامعة قاصدي مرباح، ضمن أشغال الملتقى الدّولي الثّالث في تحليل الخطاب»، مجلّة الأثير، بسكرة(الجزائر)، ص، ص79، 80. الموقع https://revues.ugla.dz/ouarh-niv بتاريخ: 2019/04/01 على الساعة: 10:00.

[4] –المرجع نفسه ، ص80.

القراءة، فالقراءة ليست دائما قائمة على التّفسير و التأويل فقد ينحرف هذا الأخير على مقصديّة الكاتب والنص.

ما يجعلنا لا نقبل أيضا اعتبار "جابر عصفور" القراءة مرادفا للتّفسير والتّأويل هو تلك الاختلافات الجوهريّة بين الهيرمنيوطيقا ونظريّة القراءة المتمثّلة في الآتي:

1- إنّ مفهوم "الهيرمنيوطيقا" قد تغيّر، لم يبق ذلك المعنى اللّغوي المرتبط بفعل القراءة أو النّطق، أين كان الإله "هرمس" يتلو رسائل الآلهة على البشر ويقرأها على مسامعهم، وإنّما غدا مفهوما فلسفيّا أكثر عموميّة مع "شلاير ماخر"(1768م _1834م) الّذي نقله من الجانب اللاّهوتي إلى ميدان الفلسفة العامّة ، ثم أصبح منهجا للعلوم الإنسانيّة مع "فيلهلم دلتاي"(1833م_1911م) وأساس الوجود والكينونة مع " مارتن هايدغر"(1889_1976م) ثمّ ازداد تطوّرا مع "غادامير" (1900م_2002م) و"بول ريكور"(1913م_2005م) وغيرهم من فلاسفة التأويل.

2- كما أنّ مفهوم القراءة تطوّر لم يبق علميّة بسيطة تمارس على الكلمات والحروف، بل صار نظريّة قائمة بذاتها في ألمانيا تقوم على التّأويل الّذي صار أساسي في النّصوص المعقّدة « والواضح أنّ القراءة هي الشّرط الأساسي لكل عمليّات التّأويل الأدبي»[1] فالقراءة تحتاج للتّأويل لكنّها لا تعني التّأويل بل هو نوع من أنواعها.

3- اهتمّت نظريّة القراءة بالقارئ لكنّها تجاوزت المؤلّف، الّذي طالما كان محطّ اهتمام المناهج السّياقيّة ، في حين لم تهمل نظريّة التّأويل(الهيرمنيوطيقا) المؤلّف وإنما اهتمت بمقصديته ، إذ انبنت هيرمنيوطيقيّة "شلاير ماخر"« على أساس أنّ النّص عبارة عن وسيط لغويّ ينقل فكر المؤلّف إلى القارئ»[2] حيث يركّز هذا الأخير على البنيات اللّغوية للنّص من جهة ، وعلى الجانب السّيكولوجي للكاتب والمتمثّل على وجه الخصوص في ذلك الأسلوب الّذي ينفرد به المبدع، ومن هنا يتّضح تركيز هرمنيوطيقيته على المؤلّف وعلى الإنتاج الإبداعي له ، وعلى الطّرف الثّالث من عمليّة القراءة لم تتجاوز أيا من هذه الأطراف الأساسيّة كما فعلت نظريّات القراءة الّتي آمنت بمقولة موت المؤلّف ، وآمنت كثيرا بقدرات القارئ وبما يقوم به «من اختيار لمعنى بعينه داخل التّتابع المتضام لمساق

[1] -فوفجانج إيسر: فعل القراءة، ترجمة عبد الوهاب علّوب، ص27.

[2] -نصر حامد أبو زيد: إشكاليّات القراءة وآليّات التّأويل، ص20.

الكلمات في النّص المقروء، وينتهي بأداء القارئ لهذا المعنى المختار»[1] وذلك ينمّ عن قدرات القارئ الخصوصيّة في الفهم وإمكانيّاته في التّأويل ، وهذه النّظرة لفعل القراءة عند "جابر عصفور" قاده لاعتبارها «عمليّة هيرمنيوطقية في المحل الأول»[2] وراح يتحدّث بعد ذلك عن مدلولات هذه الكلمة واشتقاقاتها وأصلها اللّغوي على سبيل التّأريخ لها.

تسعى "الهيرمنيوطيقا" جاهدة لتفسير النّص مهما كان نوعه والإجابة عن مختلف الأسئلة «حول طبيعة النّص وعلاقته بالتّراث والتّقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلّفه من جهة أخرى»[3] أين تركّز على متتالياته اللّغوية في علاقاتها بتاريخيها وغير منفصلة عن مبدعها الأوّل «لذا فقد كان النّص الأدبي يؤخذ على أنّه شهادة على روح عصره وعلى الظّروف الاجتماعيّة الّتي سادت فيه»[4] فكانت بمثابة الوثيقة الّتي تترجم ما توصّل له ذلك العصر من تطوّرات، وتعبّر عن فكره وتوصل لنا حيثيّاته الاجتماعيّة الّتي صدر بفضلها الإنتاج إلى أرض الواقع .

هكذا كانت التّقنيات التأويليّة تعمل، إلّا أنّها تطوّرت حسب "أيزر" حيث يرى أنّ التّأويل يستند على نفسه في الوصول إلى ذلك المعنى الّذي لم يصفه النّص نفسه وإنّما توصّل له القارئ من خلال مداعبته للنّص والغوص في أغواره، حتّى أنّه يستطيع الوصول إلى معنى تاريخي يصوّر لنا تجاربا عاشها الآخرون واندثرت عبر الزمن[5]استنطقها القارئ.

إذا كانت الحداثة عند "جابر عصفور" تعني التمرّد على الماضي وتجاوزه، فما المبرّر لأن يقرأ التّراث بمناهج الحداثة وما الغاية المرجوّة من هذه القراءة؟ أهي كسب لشرعيّة الحداثة من خلال التّراث؟ أم هو إجحاف في حقّ التّراث بجعله مطيّة للحداثة؟

التّراث جسر عبر فوقه الكثير من النّقاد للوصول إلى أهداف وغايات رسموها سابقا قبل عمليّة القراءة، غالبيّة هؤلاء يقول بأنّ هذا التّراث ذو طابع إنساني، من بينهم "جابر عصفور" الّذي أكّد على ذلك، وراح يبحث عن نظريّة و كيفيّة لقراءة التّراث العربي، فعالج ثلاث مشكلات تتعلّق بالتّراث. أوّلا: وجود التّراث ، ثانيا: علاقتنا بالتّراث، ثالثا: طبيعة

---

[1] –جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي، ص12.

[2] –المرجع نفسه، ص12.

[3] –نصر حامد أبوزيد: إشكاليّات القراءة وآليّات التّأويل، ص13.

[4] –فوفجانج إيسر: فعل القراءة نظريّة في الاستجابة الجماليّة، ترجمة عبد الوهاب علّوب، ص18.

[5] –ينظر: المرجع نفسه، ص، ص22، 23.

القراءة الممارسة عليه، أين تكون «القراءة وصل جدليّ بين حضور النّص التّراثي (هناك) وحضوره (هنا)»[1] .ففي ما يتعلّق بوجود التّراث سعى قارئه في ضوء همومه الّتي يعيشها محاولة استقراءها في التّراث الّذي تربطه به علاقة مزدوجة أين ينفصل عنه زمنيا، وسرعان ما يتصل به «على مستوى البعد القيمي الّذي ينطقه النّص المقروء، والّذي يتجاوب أو يتنافر مع البناء القيمي لعالم القارئ»[2] حيث يجعل من التّراث معاصرا له، ولمفاهيمه الإجرائيّة المطبقة عليه.

تنتمي هذه القراءة إلى القراءات المعاصرة الّتي تحرص حسب "محمد عابد الجابري" إلى «جعل المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكاليّة والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولجي»[3] بين أنساقه المعرفيّة وشروطه الاجتماعية الّتي أنتجته وتسعى من جهة أخرى أن تجعل «المقروء معاصرا لنا»[4] فهو يتّفق مع "جابر عصفور" في ذلك ، وبالتّالي يشتركان في ذات الغاية من قراءة التّراث، وهي استدعاء الماضي في الحاضر، استحضار الأب في الابن، لإيجاد الحلول لمشاكل الحاضر، أين تأزّمت الذّات العربيّة وعجزت عن مجاراة الأخر ومنافسته فراحت تقتات على بقايا التّراث وتلهث خلف الماضي علّها تجد الحلول المناسبة، وهل في ذلك شرعيّة؟ وهل من المنطقي إيجاد حلولّ لأزمات اليوم في زمن الأمس؟

كما نجد إقرارا صريحا من الأكاديمي"جابر عصفور" على غياب القراءة الموضوعيّة والمحايدة للتّراث في قوله «لا توجد قراءة بريئة أو محايدة للتّراث»[5] هذا يعني أنّ في قرائته للتّراث النّقدي والبلاغي العربي نوايا أخرى، تبعد عن الموضوعيّة والعلميّة في فعل القراءة فما هي هذه الغايات يا ترى؟

ليس الناقد "جابر عصفور" فقط من رام بقراءة التّراث أهدافا أخرى غير التّراث، وإنّما غالبيّة النّقاد المحدثين والمعاصرين كان تقويمهم للنّص التّراثي حسب الناقد "طه عبد الرحمن"(1944_) موجّها لمضامينه دون الاهتمام بآليّاته لأنّ «الآليات المنتجة للنّص

[1] –جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي، ص7.

[2] –المرجع نفسه، ص7.

[3] –محمد عابر الجابري: نحن والتّراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص12.

[4] –المرجع نفسه، ص12.

[5] –المرجع السابق ، ص5.

التّراثي مازالت غير مدروسة ولا معروفة»[1] فالهمّ الّذي كان يشغل دارسي التّراث هو بحث مكنوناته ومضامينه لا آلياته الّتي أنتجته، وكان تقويم هذه النّصوص التّراثيّة «موجّها أساسا بهموم نضاليّة صريحة ومشاغل سياسيّة ظاهرة مثل التحرّر والتقدّم والتوحّد والتّطوّر»[2] خدمة لميولات القارئ وخلفياته الأيديولوجيّة وقناعاته الشّخصيّة لما تلقّاه من منجزات الغرب، هذا الآخر، الّذي تحمل تسميته معاني الاختلاف والمغايرة للذّات العربيّة «من حيث الفكر والثّقافة والحضارة ونمط العيش»[3] لكن رغم هذه الاختلافات الجوهريّة بين الذّات العربيّة والآخر الغربي، إلاّ أنّ النّاقد الحداثي "أدونيس" وغيره يقرّون بحقيقة فرضتها الحياة، وجاءت كنتيجة للفتوحات الإسلاميّة والتّأثر بالآخر، تتمثّل في أنّ هناك علاقة وطيدة بين هذا و ذاك لأنّه «لا "أنا" دون "الآخر"»[4] فمن أجل تحقيق الهويّة العربيّة يجب علينا التّواصل مع الآخر وإقامة حوار معه ينبغي على التّفاعل المتبادل بين كلا الطرفين.

لذلك يصرّح ذات النّاقد على حقيقة ما يفعله قارئ التّراث حيث «أخذ كل جيل عربي أو مفكّر يخيط موروثه رداءا مطابقا لاتجاهه الأيديولوجي»[5] فهو إن كان ماركسيا، بحث عمّا يدعّم الاتجاه الماركسي في النّصوص التّراثية ، وإن كان عقلانيّا راح يعقلن الخطاب التّراثي، وإن كان من دعاة التّحرر والانفتاح دعا لأن يكون فكرنا منفتحا على الغرب باعتباره المركز .

من هنا ذهب "جابر عصفور" يبحث عن شرعيّة الحداثة الّتي يعدّها «خلخلة لكلّ ما هو ثابت»[6] تعني التمرّد على الماضي وكسر حواجزه عبر قراءته التّراث، فنجده يحدّثنا عن "شعريّة عربيّة" أصّل لها من خلال "ابن طباطبا" و"قدامة بن جعفر" و"حازم القرطاجنّي" وعن

---

[1] –طه عبد الرّحمن: تجديد المنهج في تقويم التّراث، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، ص24.

[2] –المرجع نفسه، ص26.

[3] –عامر عبد زيد الوائلي، هاشم الميلاني: نحن والغرب مقاربات في الخطاب النّقدي الإسلامي، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 2017، ص227.

[4] –علي أحمد سعيد: الثّابت والمتحوّل بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب، ج1، ص27.

[5] –المرجع نفسه، ص33.

[6] –جابر عصفور: الخيال، الأسلوب، الحداثة، المركز القومي للتّرجمة، ط2، القاهرة، 2009، ص273. ص273.

ناقد محدث هو "ابن المعتز". نحن وإن قبلنا هذا المجهود الكبير الّذي قام به "جابر عصفور" فلن نقبل منه التّأصيل لما توصّل له الغرب من مناهج قرائيّة في التّراث، كما نستغرب منه إقحام مصطلحات غربيّة مختلفة عمّا هو في التّراث، "كالاختلاف واللّذة" "والحضور والغياب"، "ورؤية العالم" ، فهل يا ترى التّأصيل لمثل هذه المصطلحات كانت هي غايته من قراءة التراث؟ أم أنّ التّراث ذاته ذلك هو من سحر "جابر عصفور" واستهواه للبحث عنه.

إنّ الإجابة عن هذه التّساؤلات، تتّضح من خلال ما توصّل له البحث، وهو لو كان التّراث هو من جلب انتباه "جابر عصفور" لقرائته لما كانت نظرته له متناقضة تحمل طابع التّشكيك والرّيب فالتّراث تارة مصدر للقوّة، وتارة أخرى مصدر للضّعف، وفي نواحي عدّة من مؤلّفاته خاصّة "هوامش على دفتر التّنوير" هو كالشّيخ الّذي خدع السّندباد، طلب منه المساعدة وصار كالجثام لصيقا به، يسيّره كما شاء، حتى أنّه يقّر في كتابه "قراءة التّراث النّقدي" أنّ الهدف من قراءة التّراث العربي لم يعد «استعادة الماضي بكل ما يقترن به من قيم جماليّة ومبادئ أدبيّة»[1] لأنّها مدعاة للتّخلّف والتّبعيّة، وسقوط في براثن المرجعيّة والتقليد وإنّما «صار التّمرّد عليه قرين التّحرر الفردي الّذي ينطلق من إطار مرجعي مضاد»[2] إن كانت هذه هي غايته الحقيقيّة من قراءة التّراث، فلماذا قرأه؟ هل للإطاحة به أمام قوّة الآخر؟

من خلال ما سبق يتأكّد لنا أنّ غرضه من قراءة التّراث ليس التّراث وإنّما هو كسب شرعيّة للحداثة الغربيّة كما هو الحال مع مختلف النّقاد خاصّة وأنّ الحداثة في بداياتها لاقت رفضا من التيّارات السلفيّة فاتّخذوا من التّراث ذريعة لإقناعهم.

من هنا نصل إلى نتيجة مفادها أن المفهوم الحداثي للتّراث ليس التّراث ذلك الماضي المجيد وإنما صار التّراث «هو قرائتنا له»[3] هو الأيديولوجيا الّتي يريد الناقد كسب شرعية لها، صار التّراث تلك الأفكار الّتي يؤمن بها الناقد والمفكّر، مرادفا لفعل القراءة ذاته حتى أنّ الغاية من قراءة التّراث صارت مجرّد «برهنة على صحّة "المنهج المطبّق" لا تطبيق المنهج»[4]واهتمام بمقولات هذا المنهج وفرضيّاته أكثر من النّص و تطبيقه على نماذج تراثيّة، كما هو الحال في الدّراسات اليساريّة للتّراث العربي الإسلامي.

---

[1] –جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي، ص25.

[2] –المرجع نفسه، ص25.

[3] –محمد أمين العالم: مواقف نقديّة من التّراث، ص6.

[4] – محمد عابد الجابري: نحن والتّراث قراءات في تراثنا الفلسفي، ص16.

هنا تجدر بنا الاشارة إلى تلك النّظرة المتناقضة الّتي تميّز "جابر عصفور" للتّراث من حيث هو مصدر للقوّة عندما نبحث فيه عن حلول لمشاكل اليوم، ومصدر للضّعف وعقال التّخلف عندما يصير كالشّيخ الّذي خدع السّندباد، عندما طلب منه يد العون فتمكّن من تسييره أينما شاء، فكذلك خادعه التّراث عندما قرأه باحثا عن شرعيّة المستقبل، داعيا لاستبدال مبادئ اليقين بالشّكّ وخلخلة هذا التّراث والتمرّد عليه باسم الحداثة الّتي راح يؤصّل لها عبر مصطلح المحدث في القرن الثّاني الهجري.

إذا كانت الحداثة عنده تعني التمرّد على الماضي، فكيف يكون لها وجود فيه؟ وإذا كانت الحداثة عنده مرادف للمعاصرة الّتي حددها بفترة لا تقلّ عن خمسين عاما كيف لها أن تكون في القرن الثّاني للهجرة لدى "ابن المعتز" وما يؤكّد وصاية "جابر عصفور" على الحداثة هو دفاعه المستمر على عقلانيّتها وعلميّتها أمام الفرق الدينيّة، بما تحمله من صفات اليقين والاطلاق.

جمع "جابر عصفور" في كتابه "قراءة التّراث النّقدي" في تطبيقه لقراءة نسقيّة بين نظريّة التّأويل الّتي تهتمّ بمقصديّة الكاتب ونظريّة القراءة التّي قتلته وبين البنيويّة والبنيويّة التّكوينيّة في إطار نقد النّقد الذي يؤمن بعبر المناهجيّة أو الجمع بين المناهج ، أين جعل القراءة تترافد مع التّأويل، وحدّد لنا المستويات العلائقيّة الأربعة للقراءة، وصار يحدّثنا عن رؤيا عالم القارئ والمقروء فوقع في خلل منهجيّ تمثل فية جمعه التّلفيقي لهذه المناهج المختلفة والمتناقضة المبادئ.

نصل في الأخير إلى نتيجة أقرّها "محمد عابد الجابري" قبل شروعه في مشروعه القرائي، جاءت في شكل تساؤل يبيّن لنا حقيقة العودة للتّراث وهي خدمة الأيديولوجيا والحاجة الملحّة لمعالجة مشاكل حاضر الذّات العربيّة «وهل يمكن الإدّعاء بأنّ هذه "الحاجات" ليست أيديولوجية»[1] وهي حقيقة أغلب الدّراسات الحداثيّة للتّراث، فكما تخلّص السندباد من الشّيخ الّذي طلب مه العون وخدعه بعيدا عنه، وبتشبيه "جابر عصفور" علاقتنا بالتّراث كعلاقة الشّيخ بالسندباد، يطلب التّراث يد العون من النّاقد فيحاول مساعدته ليقع أسيرا في دروبه، وفي ذلك دعوة للتخلّص من التّراث، كما تخلّص السّندباد من الشيخ وذلك بالتمرّد عليه وقراءته بمقولات الآخر.

[1] –محمد عابد الجابري: نحن والتّراث قراءات في تراثنا الفلسفي، ص07.

كما أنّ «إشكالية النّقد لدى "جابر عصفور" تدور حول إشكالية التّنوير والتّجريب وإعادة مناقشة التّراث النّقدي والبلاغي العربي بمناهج عقلانيّة نقديّة»[1] سعى من خلالها استنطاق التّراث بمقولات الشّك والحداثة والتّأصيل لها في الماضي، ومساءلته بمناهج غربيّة من بنيويّة وبنيويّة تكوينيّة ومقولات نظريّات القراءة والتّأويل دون مراعاة ما تحمله هذه المناهج من مبادئ لا تراعي خصوصيّة التّراث.

ثانيا: الإشكاليّة المفاهيميّة للتّراث:

لم نقف عند إشكاليّة مفهوم التّراث عند "جابر عصفور" فقط و إنّما عند العديد من النّقاد المعاصرين، أين يجمع هؤلاء على اعتبار التّراث إنتاجا إنسانيّا، نجد "جابر عصفور" يعرّفه على النّحو التّالي «كل ما ورثناه تاريخيّا عن أسلافنا الّذين هم الأمّة البشريّة»[2] صرّح بإنسانيّة التّراث في كتابه "غواية التّراث" عندما أعجب بقراءة "طه حسين" للتّراث الأدبي العربي، لأنّه يتجاوب مع زمنه من جهة ومع «الأصيل من التّراث لأنّه ينطوي على القيمة الإنسانيّة الّتي تصلنا به، وتصله بنا»[3] وهذا ما أوقعه في إشكال تمثّل في تجاوز خصوصيّة تراث الأنا بجعله التّراث العربي تراثا إنسانيّا، نظرا لاحتوائه على القيمة الإنسانيّة وهذا ما أشرنا له في بداية الفصل الأول، حيث ميّزنا بين تراث الأنا وتراث الآخر حسب "عبد السلام بنعبد العالي" من خلال كتابه "ميثولوجيا الواقع"، وأشرنا إلى اختلاف اللّغة والفكر والعقائد وكذا الهويّة وذلك التّكوين الدّيني والحضاري للإرث .

فتراثنا العربي يختلف تمام الاختلاف عن التّراث الغربي، وهذا ما يوصلنا بدوره لرفض اعتباره إنتاجا إنسانيّا، لأنّ هذه الخصوصيّة بدورها«تحيلنا إلى الشّروط الاجتماعيّة والتّاريخيّة من ضمنها الخصائص القوميّة»[4] الّتي تميّز الإرث العربي وتجعله مختلفا عن تراث الآخر لكن ما حصل أنّ مفهوم التّراث تغيّر لم يعد ذلك الماضي ، كما أنّ العودة إليه

---

[1] –معازيز بوبكر: «"الخطاب النّقدي لدى جابر عصفور: بين نداء الأقاصي ومكائد التّحديث"»، جامعة ابن خلدون، تيارت، ص152، الموقع: https://www.asjp.cerist.dz تاريخ الدخول للموقع: 07/أفريل/2019 ، 17:24.

[2] –جابر عصفور: هوامش على دفتر التّنوير، ص22.

[3] –جابر عصفور: غواية التّراث، ص11.

[4] –محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات في تراثنا الفلسفي، ص09.

لم تعد بهدف الإحياء وإنّما «من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل»[1] متجاوزين حاضر الأمّة العربيّة الّذي راحت فيه الذّات تقلّد وتقتات على ما يقدّمه الغرب من جديد على السّاحة النّقديّة العربيّة ، فتطبّقه على تراثها القديم متجاوزة في ذلك خصوصيّته من جهة وما تضمره منجزات الوافد الغربي من جهة أخرى متجاهلين حقيقتين:

ـ الأولى أن طبيعة النّص هي الّتي تفرض المنهج.

ـ الثّانية وتتعلّق بالمنهج المطبّق على النّصوص «فليست جميع المناهج صالحة لجميع الموضوعات»[2] فقد يهدم المنهج النص المقروء، لأنه يخالف طبيعته لما يتبطنه من أيديولوجيات هدامة وأفكار تحررية وأخرى علمانية، لذلك ما يجب على الباحث في التراث أثناء قراءته له: أن يراعي خصوصية وأن لا يهتمّ بمواضيعه ومضموناته دون الاهتمام بآلياته الإنتاجية ، وألاّ يكرّس المنهج في عصيان النّص.

ـتجنّب الذّاتيّة واتّخاذ الموضوعيّة منهجا، لكن "نصر حامد أبوزيد"(1943_2010) يرى أنّ الفهم الموضوعي للتّراث ما هو إلاّ وهم وتجاوزه هو «نقطة الانطلاق الأولى للتّحكم في الأهواء والنّوازع والأغراض»[3] متأثّرا في ذلك "بألتوسير" ومؤكّدا معه على غياب القراءة الموضوعيّة والبريئة للتّراث كما هو الحال مع "جابر عصفور" أيضا الّذي أقرّ بذلك.

لهذا يدعو "نصر حامد أبوزيد" قارئ التّراث إلى أن «يوائم موائمة دقيقة بين رؤيته وبين حقائق التّراث»[4] لا يسعى لإنطاق التّراث بما ليس فيه، ولا أن يقوّله ما لم يقل، وإنّما على الأقل أن يوائم بين نظرته وأفكاره وأيديولوجيّته مع حقائق ثابتة في التّراث، لا أن يفرضها عليه فرضا.

ثالثا: جابر عصفور يقع في إشكاليّة الانتقائيّة

أراد "جابر عصفور" تأسيس نظريّة للشّعر العربي انطلاقا من قراءته للتّراث النّقدي العربي في كتابه "مفهوم الشّعر دراسة في التّراث النّقدي" الصادر عن الهيئة العامّة للكتاب بالإسكندريّة في طبعته الخامسة سنة 1995، أين راح يبحث من خلال ثلاثة مؤلّفات نقديّة

[1] –محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، دراسات ...مناقشات، ص25.

[2] –المرجع نفسه، ص46.

[3] –نصر حامد أبوزيد: إشكاليّات القراءة وآليّات التّأويل، ص228.

[4] –المرجع نفسه، ص229.

هي "عيار الشّعر" "لابن طباطبا" العلوي، و"نقد الشّعر" لقدامة بن جعفر و"منهاج البلغاء وسراج الأدباء" "لحازم القرطاجني"[1] عن عيار وأساس علمي تتبني عليه صنعة الشّعر.

تمثّل في الوزن والقافية عند "ابن طباطبا"، وفي الطّبع والذّائقة السّليمة عند النّاقد الثّاني، ليصل في الأخير إلى سمة أساسيّة في الشّعر هي طابع التّخييل حيث وجدها عند النّاقد الثّالث فيتحقّق بذلك المفهوم المتكامل للشّعر حسب "جابر عصفور".

لكنّ ما حصل أنّه وقع في مصيدة الانتقائيّة، حيث بقي حبيس ما جاءت به المؤلّفات الثّلاثة و بالرّغم من إشارته لوجود كتب في مجال نقد الشّعر تحدّثت عن "نظريّة الشّعر العربي" إلاّ أنّه لم يعطها اهتماما كما فعل مع هذه المتون وهنا يأتي السّؤال:

أ- لماذا اختار "جابر عصفور" هذه الكتب الثّلاثة بعينها في قراءته لنقد الشّعر؟

ب- لماذا تجاوز "عبد القاهر الجرجاني" بالرّغم من مجهوده الكبير في التّأسيس لنظريّة الشّعر العربي؟

ج- أين نظريّة الشّعر العربي في غياب ما قدّمه "ابن سلاّم الجمحي" في طبقات فحول الشّعراء، ومجهودات "الجاحظ المعتزلي" و"ابن خلدون "وغيرهم من نقّاد الشّعر؟

بالرغم ممّا أقرّه "جابر عصفور" كون هذه الكتب الثّلاثة (عيار الشّعر، نقد الشّعر والمنهاج) «تمثّل محاولات أصيلة لتحديد الأصول النّظرية لمفهوم الشّعر»[2] ورغم شهرة هذه الكتب هذا لا ينفي وجود مصنّفات تنافسها في شهرتها وتشاركها في غايتها، كما لا ينفي وقوعه في إشكاليّة الانتقائيّة، لأن من أخذ مسؤولية قراءة التّراث النّقدي في الشّعر _على عاتقه _وجب عليه التّأسيس لها من خلال أغلب كتب نقد الشّعر، لا من خلال كتب مختاره.

أشار "جابر عصفور" في مؤلفه" قراءة التراث النقدي" إلى هذا النوع من القراءات أي تسعى هذه الأخيرة إلى «التوفيق بين الأصالة والمعاصرة الماضي والحاضر [...] حيث يستلزم "تجديد الفكر العربي" الكشف عن المعقول واللامعقول في التراث»[3] صحيح ان المعاصرة تستحضر الأصالة، والحاضر يستدعي الماضي، لكن كيف السبيل لتجديد الفكر

[1] -ينظر،جابر عصفور: مفهوم الشّعر دراسة في التّراث العربي النّقدي، ص10.

[2] -المرجع نفسه، ص10.

[3] -جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي، ص44.

العربي؟ هل بالعودة للماضي وبعثه من جديد من خلال الآليات القرائية الحداثية؟ ذلك يؤدي إلى القراءة الانتقائية كما صرح "جابر عصفور" ، إن تصريحه هذا يوصلنا إلى وقوعه في الانتقائية، لأنه قرأ التراث بمناهج الحداثة وراح يوفق بين متون الأمس والاجرائيات المنهجية لنقد اليوم، كما أن ما يؤكد طابع الانتقاء عنده هو مفهومه للحداثة، أليست الحداثة تتمرد على الماضي؟ فلماذا نقرأ التراث إذا؟ يجيبنا على هذا السؤال من خلال غايته من قراءته للتّراث النّقدي المتمثّلة في التمرّد عليه لا لأجل قيمه الجمالية والأدبية، إذن فهو يبحث في التّراث عن كسب شرعيّة للحداثة الغربيّة ليس إلّا .

نتيجة لما سبق لاحظنا أنّ "جابر عصفور" بحث عن نظريّة للشّعر العربي ومفهوم متكامل له من خلال "عيار الشّعر""لابن طباطبا" و"نقد الشّعر" "لقدامة بن جعفر" و"منهاج البلغاء وسراج الأدباء" لحازم القرطاجنّي" وفق دراسة تاريخية راعى فيها التسلسل الزّمني لهؤلاء النّقاد، أين ركّز على القانون الشّكلي للشّعر، تمثّل في النّظم وصحّة الطّبع التّي تولّد علما بالعروض وتمكّن فيه عند النّاقد الأول، وفي الوزن والقافية عند النّاقد الثّاني، بالإضافة إلى أداة الشّعر التّخييلية الإيقاعيّة والمحاكاة عند النّاقد الثّالث.

أمّا فيما يخص القضيّة الثّانية وجدنا أنّ الحداثة عند "جابر عصفور" «تشير إلى الابتداء، والخرق، والانتهاك، وعنف الخروج على ما هو متعارف عليه»[1] قد ارتبطت بفعل الثّورة والتّمردّ على الماضي، انطلاقا من انقسام الوعي على نفسه ذاتا وموضوعا، أين تشتغل هذه الذّات على إنشاء مواضيعها ثمّ إعادة تصوّراتها لهذه المواضيع ، ومن ثمّ يتمرّد الوعي على الواقع ويبحث عن معاني الاختلاف والمغايرة ؛ لأنّ الماضي أصبح عائقا أمام طموحات الذّات الّتي تعيش صراعا في حاضر يشهد على تفوّق الآخر لذا راحت تبحث عن سبل التميّز في الماضي لا بالعودة له وتثمينه، وإنّما للثّورة عليه وتغييره من خلال الدّعوة للانفتاح على الآخر واتّهام الفرق الدينيّة بمعاداتها لمفهوم المدنيّة والتحرّر.

وفي ما يتعلّق "برؤية العالم" فقد جعلها مرادفة للأنساق، وكانت هي الغاية الّتي رسمها لقراءة التّراث النّقدي العربي، حيث سعى لمعرفة رؤى العالم الّتي ينطقها النّص المقروء الموازية لرؤى عالم القارئ المعاصر أين تحدث مرحلة التوسط في القراءة وفق مستويات علائقية أربعة تلتقي قراءة القارئ بالقراءات التناصية للتراث، كما تلتقي بالأنساق المعرفية

[1] – جابر عصفور: رؤى العالم عن تأسيس الحداثة العربيّة في الشّعر، ص333.

للتراث من جهة ، ومن جهة أخرى تراعي خصوصية علاقة المقروء بين أنساقه وفي عصره وعلاقته بالأنساق الأخرى، حتى لا تكون القراءة ذاتية تتبع القارئ ولا أيديولوجيّة تخدم بطانته الفكريّة ولا جزئيّة بعيدة عن أنساقها ولا مركزيّة مرتبطة بالتّفسير ولا قراءة تقليديّة تبقى أسيرة للماضي.

أمّا فيما يخصّ الإشكاليّات فقد وقع في إشكاليّة أدلجة القراءة النقديّة عندما جعل من الهيرمنيوطيقا مردفا للتّفسير والتّأويل معا دون تفرقة بينهما، كما أنّه صرّح بغياب القراءة الموضوعيّة للتّراث فما الغاية من قراءته له إذا؟ كما وقع في مصيدة الانتقائيّة عندما أسّس نظريّة الشّعر العربي وما قاد لمثل هذه الإشكاليّات هو مفهومه الإنساني للتّراث وغايته التحديثيّة له ورغبته الكبيرة في خلخلته وإحلال مبادئ الشّك فيه بدل ثباته وهو أول إشكال وقع فيه النّاقد ، كما لا ننسى الإشارة إلى ذلك الخلل المنهجي الّذي وقع فيه بتطبيقه للبنيويّة الشّكليّة والبنيويّة التكوينيّة إلى جانب جمعه بين نظريّات القراءة ونظريّة التّأويل في كتابه "قراءة التّراث النّقدي" دون مراعاة الفروق والآليات المنهجية لها .

خاتمة

خاتمة:

تنوّعت القراءات النقديّة للتّراث العربي متعدّد المجالات بتنوّع واختلاف ثقافات النقّاد ومواقفهم منه، وكان بحثنا الموسوم" بقراءة التّراث عند جابر عصفور قضاياه وإشكالياته" محاولة ضمن هذا المجال، أين تمحورت إشكاليّته الرئيسيّة حول التّراث كيف نقرأه؟ وتبعا للأهداف المنشودة والأسئلة الملحّة في هذا البحث، تمّ التوصّل إلى النتائج التّالية:

- تتمثّل نظريّة قراءة التّراث –حسب جابر عصفور– في قراءته قراءة تثاقفيّة تفاعليّة تفسيريّة تأويليّة، ضمن إطار التّراث العام من فلسفة وعلم نفس وتصوّف، من خلال موازاة رؤيا عالم النّص التّراثي في سياقه الخاص وبين أنساقه الّتي أنتجته لرؤيا عالم القارئ المعاصر ضمن سياقه الخاص وطبقا لشروط إنتاج المعروفة لديه.
- حدّد "جابر عصفور" ثلاث مشكلات تواجه قارئ التّراث هي:

1–حضور التّراث: هناك في تاريخه وهنا في لاوعي قارئه.

2–علاقتنا المطّردة به: فهي تارة علاقة اتّصال وتارة أخرى علاقة انفصال لتباعده عنّا زمنيّا.

3–طبيعة القراءة الممارسة عليه: أين تغيب عنها الموضوعيّة لصعوبة فصل الذّات القارئة عن موضوع بحثها (التّراث).

- عندما قرأ "جابر عصفور" التّراث العربي تأثّر بمناهج ونظريّات الغرب، أين دعا لأخذها كما هي وإقامة قراءة للتّراث من خلالها ، حيث اعتبر أنّ قراءة التّراث هي قراءة للآخر والعكس صحيح، وأقرّ بتخلّف من لا يأخذ عن الغرب مناهجه، دون أن يراعي خصوصيّة التّراث العربي، ولا أيديولوجيّات هذه المناهج الغربيّة الّتي قد تهدم التّراث بدل أن تقرأه بموضوعيّة وحياد، خاصّة وأنّ أغلبها انطلق من تجاوز المركزيّة الغربيّة وكسر كل ما هو ثابت.
- تنتمي قراءة المفكّر"جابر عصفور" للتّراث النّقدي إلى نمط القراءة الحداثيّة والنسقيّة حيث نجده يركّز على الأنساق المعرفيّة الّتي أنتجت التّراث من جهة وعلى زمانه وزمان القارئ من جهة أخرى، وإلى ميدان "نقد النّقد"، وبالرغم من ذلك نجد هذا النّاقد يحدّد لنا مستويات علائقيّة لفعل القراءة التّراثية وتارة أخرى يحدّثنا على رؤيا عالم النّص التّراثي ورؤيا عالم القارئ المعاصر، وتارة أخرى يحدّثنا عن نظريّة القراءة ونظريّة التّأويل ما جعله يقع في خلل منهجي بين بنيويّة شكليّة أراد تطبيقها وبنيوية تكوينيّة وقع فيها، وتلفيق

في الجمع بين نظريّة تّأويليّة هيرمنيوطيقيّة اهتمّت بالقارئ وبأسلوبه ونفسيّته ، وأخرى تخلّت عن المؤلّف وأعلنت موته وميلاد القارئ تلفيق ليجعل من القراءة مرادفا للتّفسير والتّأويل.

- إنّ قراءة الشّيخ "حسين المرصفي" للتّراث النّقدي يعدّ مجهودا إحيائيّا، صنّفه النّاقد" عبد الحكيم راضي" ضمن القراءة الانتقائيّة الانتقاديّة ، في حين عدّه النّاقد "مصطفى بيومي عبد السلام" قراءة تقليديّة، واعتبرها النّاقد المصري "جابر عصفور" بمثابة رواية لكتب قديمة، بذلك يكون اختلف عن النّاقد الأوّل واتّفق مع الثّاني، وما يؤكّد ذلك أنّه عندما حدّد القراءة الانتقائيّة، ذكر النّاقد "زكي نجيب محمود" و "فهمي جدعان" دون أن يذكر الشّيخ "حسين المرصفي".
- إنّ قراءة "طه حسين" للتّراث الأدبي العربي صنّفت حسب "عبد الله ابراهيم" إلى قرائتين: الأولى عدّته خطرا على القيم الأخلاقيّة والفكريّة والأدبيّة العربيّة ، والثّانية اعتبرت مجهوده القرائي مجهودا تحديثيّا تنويريّا، وعد هذا التّصنيف إسقاطيّا ؛ لأنّه حدّد غاياته ورسم أهدافه فالأولى صوّرته ذلك المتعدّي على قدسيّة الماضي، والأخرى صوّرته في طليعة النّخبة الحداثيّة الّتي تأثّرت بالآخر، وباعتبار أنّ "جابر عصفور" ينتمي إلى القراءة الثّانية، حيث عدّ "طه حسين" مثالة في الفكر العقلاني التّنويري والحداثي يكون قد وقع في الإسقاط.
- عندما أراد "جابر عصفور" تأسيس نظريّة للشّعر العربي اختار ثلاثة كتب في نقد الشّعر هي "عيار الشّعر" لابن طباطبا العلوي و" نقد الشّعر" "لقدامة بن جعفر"، و"منهاج البلغاء وسراج الأدباء" "لحازم القرطاجني"، وبالرّغم من إشارته لوجود كتب أخرى إلّا أنّه لم يعتمد عليها، ولم يشر لمجهودات "عبد القاهر الجرجاني" مؤسّس النّظم العربي ما جعله يقع في إشكاليّة الانتقاء، وبتتبّعنا لمعنى القراءة الانتقائيّة عنده والتّي توفّق بين المعاصرة والماضي تأكّد لنا هذا الطّابع القرائي عنده من خلال تأصيله لشعريّة معاصرة في التّراث.
- اعتبر "جابر عصفور" التّراث مفهوما إنسانيّا لكسب شرعيّة لعالميّة الفكر والثّقافة ومنها عالميّة الحداثة فتلاقي القبول لدى الجمهور العربي، ولعلّ اعتباره للحداثة تمرّد على الماضي وخلخلة لكلّ ثابت ومن ثمّ مسائلته للتّراث بمناهج الحداثة يعدّ تناقضا كبيرا بين ما يؤمن به هذا النّاقد وما يفعله، كما أنّ التّناقض يظهر بوضوح في موقفه من التّراث

فهو مرة يراه مصدرا للقوّة ومرة أخرى عقال للفكر، شبّهة بالشّيخ الّذي خدع السّندباد فتخلّص منه، وكأنّه ينوي التّخلّص من التّراث عبر مشروع التّحديث.

ملحق

ملحق:

السيرة الذاتية:

جابر أحمد عصفور تاريخ الميلاد: 25 مارس 1944، المحلّة الكبرى، جمهوريّة مصر العربيّة الدرجات العلميّة، حصل على اللّيسانس من قسم اللّغة العربيّة بكلية الآداب – جامعة القاهرة، بتقدير ممتاز مع مرتبة الشّرف، يونيو 1965م، حصل على درجة الماجستير من قسم اللّغة العربيّة بكلّية الآداب جامعة القاهرة، بتقدير ممتاز في يوليو1969، عن رسالة بعنوان «الصورة الفنيّة عند شعراء الإحياء في مصر» ، حصل على درجة الدكتوراه من قسم اللّغة العربيّة بكلّية الآداب – جامعة القاهرة، بمرتبة الشّرف الأولى، عام1973، عن رسالة بعنوان «الصّورة الفنيّة في التّراث النّقدى والبلاغى».

التدرّج الوظيفي شغل وظيفة معيد، قسم اللّغة العربيّة بكلّية الآداب جامعة القاهرة، اعتبارا من 1966/3/19م، شغل وظيفة مدرس مساعد قسم اللّغة العربيّة بكلّية الآداب جامعة القاهرة اعتبارا من1969/11/29م، شغل وظيفة مدرّس ، بنفس القسم، اعتبارا من1973/7/18م، عمل أستاذا مساعدا (زائرا) للأدب العربي، جامعة وسكونسن ماديسون الولايات المتّحدة الأمريكيّة، أغسطس1977، إلى أغسطس1978م ، شغل وظيفة أستاذ مساعد، قسم اللّغة العربيّة، بكلية الآداب جامعة القاهرة، اعتبارا من1978/10/11م، عمل أستاذا (زائرا) للنّقد العربي بكلّية الآداب جامعة صنعاء، أبريل1980م، عمل أستاذا (زائرا) للنّقد العربي، جامعة استكوهلم السويد، سبتمبر 1981 إلى يونيو1982،يشغل وظيفة أستاذ النقد الأدبي، قسم اللّغة العربية، كليّة الآداب جامعة القاهرة، اعتبارا من1983/10/11م، عمل أستاذا (معارا) للنّقد الأدبي بكليّة الآداب، جامعة الكويت من1983/9/30 إلى 1988/8/31، العميد المساعد بكليّة الآداب، جامعة الكويت، من 1986/4/30 إلى 1988/8/31، أستاذ النّقد لأدبى، كلّية الآداب، جامعة القاهرة حتى1988/9/1، رئيس قسم اللّغة العربيّة، كلية الآداب، جامعة القاهرة من1990/3/19 إلى فبراير 1993 ، أمين عام المجلس الأعلى للثّقافة من 1993/1/24، أستاذ (زائر) للنّقد العربي، جامعة هارفارد الولايات المتحدة (فبراير – مايو 1995)، القيام بأعمال رئيس مجلس إدارة الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية من 1997/7/7 وحتى 1998/3/4 .

عضو المجلس القومي للمرأة ومقرّر لجنة الثّقافة والإعلام وعضو المكتب التنفيذي بالمجلس القومي للمرأة منذ تأسيسه إلى اليوم –أستاذ (زائر) للأدب العربي الحديث، جامعة هارفارد،

ملحق:

الولايات المتحدة (فبراير – مايو 2001) ، عضو لجنة الآداب والدّراسات اللّغوية بمكتبة الإسكندريّة منذ تشكيلها مارس 2003 ، مدير المركز القومي للتّرجمة من2007/3/28م –تدريس اللّغة العربيّة للأجانب، الإشراف على تدريس العربيّة للطلّاب الأجانب، كليّة الآداب، جامعة القاهرة 1973 إلى 1976 ، مركز تعليم الدبلوماسيين الأجانب – وزارة الثّقافة المصريّة، القاهرة 1978 – 1979.

النشاط الجامعي العام :

1) الإشراف على عديد من رسائل الماجستير والدكتوراه في الدّراسات النقديّة والبلاغيّة والتّحليل النصي .

2) عضوية اللّجنة العليا للترقيات في تخصص الدراسات النقديّة والبلاغيّة والأدب الحديث. التحكيم في الترقيات الجامعية لعديد من الجامعات العربيّة غير المصريّة والجامعات الأمريكيّة .

الجوائز العلمية والأوسمة :

- جائزة أفضل كتاب في الدّراسة النقديّة، وزارة الثقافة – القاهرة 1984 .
- جائزة أفضل كتاب في الدّراسات الأدبيّة، مؤسّسة الكويت للتقدّم العلمي، الكويت، 1985 .
- جائزة أفضل كتاب في الدراسات الإنسانيّة، معرض الكتاب الدولي، القاهرة 1995 .
- الوسام الثقافي التّونسي من رئيس جمهوريّة تونس، أكتوبر 1995 .
- جائزة سلطان بن على العويس الثّقافيّة، الدورة الخامسة1996/ 1997 في حقل الدّراسات الأدبيّة والنقديّة .
- درع رابطة المرأة العربيّة، 8 مارس 2003 م .
- جائزة الإبداع العربي في مجال الآداب – مؤسّسة الفكر العربى،2007م .

الإنتاج العلمي:

أ –**الكتب :**

1) الصّورة الفنيّة في التّراث النّقدي والبلاغي : (الطّبعة الأولى، دار الثّقافة، القاهرة 1974) . (الطّبعة الثّانية، دار المعارف، القاهرة 1980) (الطّبعة الثّالثة، دار التّنوير، بيروت 1983) . (الطّبعة الرّابعة، دار التّنوير، بيروت 1985) . (الطّبعة الخامسة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1992) .

ملحق:

2) مفهوم الشّعر، دراسة في التّراث النّقدي : (الطبعة الأولى، دار الثّقافة، القاهرة 1978) . (الطّبعة الثانية، دار التّنوير، بيروت 1982) (الطّبعة الثّالثة، المركز العربي للثّقافة والعلوم 1984) . (الطّبعة الرّابعة، دار التّنوير 1985) . (الطّبعة الخامسة، دار التنوير 1986) .
3) المرايا المتجاورة، دراسة في نقد طه حسين : (الطّبعة الأولى، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب 1983) . (الطّبعة الثّانية، بغداد 1990)
4) قراءة التّراث النّقدي (الطبعة الأولى، دمشق، 1991)
5) التّنوير يواجه الظّلام (الطّبعة الأولى، القاهرة 1992)
6) محنة التّنوير (الطّبعة الأولى، القاهرة 1992)
7) دفاعا عن التّنوير (الطبعة الأولى، القاهرة 1993).
8) هوامش على دفتر التّنوير (الطبعة الأولى، بيروت 1993) . (الطّبعة الثّانية، القاهرة 1995م)
9) إضاءات، الهيئة العامة لقصور الثّقافة 1994
10) أنوار العمل، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب 1996
11) آفاق العصر – مكتبة الأسرة – الهيئة المصريّة العامّة للكتاب 1997 م
12) نظريّات معاصرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب 1998 م
13) زمن الرّواية، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب1999 م
14) ضدّ التعصّب الهيئة المصريّة العامّة للكتاب 2000م
15) استعادة الماضي – الهيئة المصريّة العامّة للكتاب 2001م
16) ذاكرة الشّعر – الهيئة المصريّة العامّة للكتاب 2002م
17) أوراق ثقافيّة – المركز المصري العربي للصحافة والنّشر والتّوزيع 2003م
18) قراءة النقد الأدبي – الهيئة المصريّة العامّة للكتاب 2002م
19) مواجهة الإرهاب – قراءة في الأدب الروائي – الهيئة المصريّة العامّة للكتاب2003م
20) في محبّة الأدب – الهيئة المصريّة العامّة للكتاب2003م
21) الرهان على المستقبل – الهيئة المصريّة العامّة للكتاب 2004 م .
22) الاحتفاء بالقيمة – دار المدى – دمشق 2004م

ملحق:

23) غواية التّراث – كتاب العربي 62 – وزارة الإعلام – مجلّة العربي 2005م

24) دفاعا عن المرأة – كتاب اليوم – مؤسّسة الأخبار – جريدة الأخبار – مارس2007م ، من هناك – كتاب الهلال – مؤسسة الهلال – 2007م .

25) رؤى العالم – عن تأسيس الحداثة العربيّة فى الشّعر – المركز الثقافي العربي – الطّبعة الأولى 2008 – الدّار البيضاء – بيروت .

الترجمة:

عصر البنيويّة، ترجمة: (الطّبعة الأولى، بغداد، 1985) . (الطّبعة الثّانية، 1986) . (الطّبعة الثّالثة، القاهرة 1993) ، الماركسيّة والنقد الأدبي، ترجمة : (الطّبعة الأولى، الدّار البيضاء، 1987)، النظريّة الأدبيّة المعاصرة – ترجمة (الطّبعة الأولى، القاهرة 1991) ، اتّجاهات النّقد المعاصر – المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2002 ، الخيال، الأسلوب، الحداثة – المجلس الأعلى للثّقافة، القاهرة 2005 .

الإسهام في الكتب:

- أنشودة المطر والشّعر الحر، ضمن كتاب حركات التّجديد في الأدب العربي، كليّة الآداب، جامعة القاهرة،1973
- قراءة في شعر نازك الملائكة، ضمن كتاب نازك الملائكة، الاشتراك مع مجموعة من أساتذة قسم اللّغة العربيّة، كليّة الآداب، جامعة الكويت 1985

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أ- المصادر:

1-عصفور جابر: قراءة التّراث النّقدي، مؤسّسة عيبال، ط1،(د.ب)، 1991.
2-———— :هوامش على دفتر التّنوير، المركز الثّقافي العربي، ط1، الدّار البيضاء، المغرب، 1994.
3-———— :مفهوم الشّعر دراسة في التّراث النّقدي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط5، الاسكندرية، 1995.
4-————:رؤى العالم عن تأسيس الحداثة العربيّة في الشّعر، المركز الثّقافي العربي، ط1، الدّار البيضاء، المغرب، 2008.
5-————:غواية التّراث، الدّار المصريّة اللّبنانيّة، ط1، القاهرة، 2011.

ب- المراجع:

أولا: الكتب العربية

6-أدونيس: الثّابت والمتحوّل بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب، ج1، دار السّاقي، ط7، بيروت، لبنان، 1994.
7-———: مقدمة للشّعر العربي، دار العودة، ط3، بيروت، 1979/01/01.
8-أمين العالم محمود: مواقف نقديّة من التّراث، دار قضايا فكريّة للنّشر والتّوزيع، (د ط)، (د ت)،(د.ب).
9-إبراهيم عبد الله: الثّقافة العربيّة والمرجعيّات المستعارة ، الدار العربيّة للعلوم ناشرون ، ط1، بيروت 2010.
10- بنيس محمد: الشّعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها مسائلة الحداثة، دار توبقال للنّشر، ط03، الدّار البيضاء،المغرب،(دت).
11- ثامر فاضل: اللّغة الثّانية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1994.
12- الجابري محمد عابد: التّراث والحداثة، دراسات .. مناقشات، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، بيروت، لبنان،(دت).
13- الجابري محمد عابد: نحن والتّراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثّقافي العربي، ط6، بيروت، 1993.
14- حسين طه: في الشعر الجاهلي ، دار المعارف ، ط2 ، سوسة تونس ، 1998 .

15- ـــــــــ : في الأدب الجاهلي، مؤسّسة هنداوي للتّعليم والثّقافة،(دط)، جمهوريّة مصر العربيّة ، (دت) .

16- حمّودة عبد العزيز ، المرايا المقعّرة نحو نظريّة عربيّة، عالم المعرفة، (دط) الكويت، جمادى الأولى، 1422هـ.

17- خفاجي عبد المنعم محمد: مدارس الشّعر الحديث، دار الوفاء، ط1، الاسكندريّة، 2004.

18- راضي عبد الحكيم: النّقد الإحيائي وتجديد الشّعر في ضوء التّراث، دار الشّايب للنّشر، ط1، القاهرة، 1993.

19- رضا النّحوي عدنان: تقويم نظريّة الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، دار النّحوي للنّشر والتّوزيع، ط2 ، الرياض، 1994.

20- أبوزيد نصر حامد: إشكاليّات القراءة والتّأويل، المركز الثّقافي العربي، (دط)، الدّار البيضاء، المغرب، 2004.

21- ابن سينا: الحسن بن عبد الله بن الحسن بن علي: كتاب المجموع، تحقيق محسن صالح، دار الهادي، ط1، بيروت، لبنان، 2009.

22- ابن طباطبا: أبو الحسن محمد بن أحمد بن إبراهيم بن طباطبا العلوي: عيار الشّعر، تحقيق وشرح عباس عبد الستّار، مراجعة نعيم زرزور، دار الكتب العلميّة، ط2، بيروت، لبنان، 2005.

23- الطّبري أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان من تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التّركي، ج1، دار هجر، (دط)،(د.ب)، (دت).

24- طرابيشي جورج: المثقّفون العرب والتّراث التّحليل النّفسي لعصاب جماعي، رياض الرّايس للكتب والنّشر، ط1، لندن، فبراير 1991.

25- العارضي إحسان: جدل الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر، قراءة موجزة في إشكالية العلاقة، مركز الفكر الإسلامي، (د.ب)، ط1، 2013.

26- عبد الرّحمن طه: تجديد المنهج في تقويم التّراث، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء،المغرب.

27- عبد السّلام مصطفي بيومي: دوائر الاختلاف قراءات التّراث النّقدي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط1، القاهرة، 2007.

28- بنعبد العالي عبد السّلام: ميثولوجيا الواقع، دار توبقال، ط1، الدّار البيضاء، المغرب، 1999.

29- ابن قتيبة: أبي محمّد عبد الله بن مسلم: الشّعر والشّعراء، مطبعة بريل، (د ط)، مدينة ليدن المحروسة، سنة 1902.

30- قدامة بن جعفر، نقد الشّعر، مطبعة الجوائب، ط1، قسطنطينة،تركيا، 1303هـ .

31- القرطاجنّي أبو الحسن حازم بن محمد الأنصاري: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب خوجة، دار الغرب الإسلامي، (دط)، لبنان، بيروت.

32- المرصفي حسين: الوسيلة الأدبيّة إلى العلوم العربيّة، مجلد1، تحقيق: عبد العزيز الدّسوقي، الهيئة المصرية للكتاب، (دط)، لبنان، القاهرة، 1912م.

33- ـــــــــــــ: الوسيلة الأدبيّة إلى العلوم العربيّة، مجلد2، تحقيق: عبد العزيز الدّسوقي، مطبعة المدارس الملكيّة بدرب الجماميز، ط1، القاهرة، 1912م

34- المسيري عبد الوهاب ، فتحي التّريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر العربي، ط3، دمشق، 2010.

35- مندور محمد: النّقد والنّقاد المعاصرون، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، (دط)، القاهرة، مارس 1997.

36- الوائلي عامر عبد العزيز ، هاشم الميلاني: نحن والغرب مقاربات في الخطاب النّقدي الإسلامي، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، (د.ب)،2017.

ثانيا: الكتب المترجمة

37- إيسر فولفغانغ: فعل القراءة نظريّة في الاستجابة الجماليّة، ترجمة، عبد الوهاب علّوب، المجلس الأعلى لثقافة، (دط)، (د.ب)،(دت).

38- بامبرا جير مندرك: إعادة التفكير في الحداثة نزعة ما بعد الاستعمار والخيال السوسيلوجي، ترجمة ابتسام سيد علام، وحنان محمد حافظ، مراجعة أحمد زايد، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2016.

ثالثا: المعاجم والقواميس:

39- ابن منظور: أبو الفضل عبد الله محمد بن مكرم بن أبي الحسن بن أحمد الأنصاري: لسان العرب، تحقيق عبد الله بن عبد الكبير وآخرون، مجلد 5، جزء46، مكتبة نور لسان العرب، دار المعارف، د ط، 1981.

40- وهبة مجدي ، كامل المهندس: معجم المصطلحات العربيّة في اللّغة والأدب، مكتبة لبنان، ط2، بيروت، 1984.

رابعا: المجلات والجرائد

41- مجلة آفاق العلوم، العدد التّاسع، جامعة الجلفة، الجزائر، سبتمبر 2017.

42- جريدة الأهرام، رئيس التّحرير علاء ثابت نشرت بتاريخ 12 أكتوبر 2018، العدد 48157، www.ahram.org.eg.

43- مجلة حوليّات التّراث، العدد7، 2007، جامعة مستغانم، الجزائر.

44- كتاب في جريدة، اليونسكو، الشريك الثقافي، العدد 101، كانون الثاني، يناير، (د.ب)،2007.

45- مجلة قراءات، تصدر عن مخبر وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2016.

46- مجلّة الأثير، ضمن أشغال الملتقى الدّولي الثّالث في تحليل الخطاب، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر.

47- عبد الرحمان إكدير: القراءة النّسقية للتّراث النّقدي والبلاغي، جابر عصفور نموذجا، جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب(مقال).

48- معازيز بوبكر: "الخطاب النقدي لدى جابر عصفور: بين نداء الأقاصي ومكائد التحديث"»، جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر(مقال).

الفهرس

الفهرس:

الفهرس

العنوان	الصفحة
شكر وعرفان	
إهداء	
مقدمة	
الفصل الأول: قراءة التراث النقدي من منظور – جابر عصفور –	
أولا: مفهوم القراءة عند جابر عصفور	5
أ_لغة	5
ب_إصطلاحا	6
ج_مفهوم القراءة من منظور "جابر عصفور"	6
د_عناصر القراءة عند "جابر عصفور"	7
ثانيا: تعريف التّراث عند "جابر عصفور"	10
أ_لغة:	10
ب_اصطلاحا:	11
ج_ تعريف التّراث عند جابر عصفور	11
ثالثا: القراءة الإحيائية للتّراث عند الشّيخ "حسين المرصفي" (حوالي1815_1890م) :	13
أ- الاتّجاه الّذي ينتمي إليه المرصفي في قراءة التّراث النّقدي:	14
ب_ الوسيلة الأدبيّة إلى العلوم العربيّة	14
ج_الموقف النّقدي لحسين المرصفي:	16
رابعا: قراءة طه حسين للتّراث الأدبي العربي	21
أ- دعوة طه حسين إلى تبنّي فكر الآخر في القراءة النّقديّة:	21
ب_ منهج" طه حسين" في قراءة التّراث الأدبي والنّقدي	24
خامسا: قراءة التّراث النّقدي عند" جابر عصفور"	26
أ_كيف نقرأ تراثنا؟	26
ب_اتّجاهات القراءات السّابقة للتّراث من منظور "جابر عصفور"	29

الفهرس:

ج_ المستويات العلائقيّة لعملية التوسّط في قراءة التّراث النّقدي	30
د- أنواع القراءة استنادا إلى محور القراءة	31
هـ_ أنواع قراءة التّراث حسب "جابر عصفور"	32
الفصل الثاني: قضايا التراث وإشكالياته عند جابر عصفور	
1_ قضايا التّراث عند "جابر عصفور"	35
أولا: نظريّة الشّعر العربي.	35
أ- بداية تشكّل مفهوم الشّعر مع ابن طباطبا العلوي	36
ب- البحث عن علم الشّعر عند قدامه بن جعفر	37
ج- تكامل مفهوم الشعر عند حازم القرطاجني	40
ثانيا: التّنوير والحداثة وقراءة التّراث عند "جابر عصفور"	45
أ_التّنوير عند جابر عصفور	45
ب_الحداثة عند جابر عصفور	47
ج_الحداثة والمعاصرة من منظور جابر عصفور	54
ثالثا: رؤية العالم وقراءة التّراث النّقدي عند جابر عصفور	55
أ_تعريف رؤية العالم عند جابر عصفور	55
ب_رؤية العالم وقراءة التّراث النّقدي عند جابر عصفور	57
2_ إشكاليات قراءة جابر عصفور للتّراث	58
أولا: إشكاليّة أدلجة مفهوم القراءة النّقدية للتّراث	59
ثانيا: الإشكاليّة المفاهيميّة للتّراث:	66
ثالثا: جابر عصفور يقع في إشكاليّة الانتقائيّة	67
خاتمة	72
قائمة المصادر والمراجع	76
ملحق	
الفهرس	81