دراساتٌ أدبيّة:

النقد الجاهلي وأسئلة الشرط التاريخي:
نحو تجديد الوعي بالتراث النقدي

Pre-Islamic Criticism and the Questions of Historical Condition:
Toward a Renewed Awareness with the Tradition of Criticism

Kritikan Sastera Jahiliah dan Persoalan Persejarahan:
Ke Arah Kesedaran Baru tentang Kritikan Tradisional

عبد الجبار ربيعي*

ملخص البحث:

يطمح هذا البحث إلى تغيير نظرة النقد العربي المعاصر للنقد الجاهلي على أنه نقد تجتمع فيه البساطة والسذاجة والجزئية، ولا تحقق فيه الموضوعية والعلمية والمعلولية، وهذا البحث يسعى إلى تبيين أن حقائق هذه الأوصاف التي تختصر باكورة النقد الأدبي، وأساسه في تاريخ الثقافة العربية إنما هي أحكام متسرعة، وبعيدة عن منهجية البحث العلمي وموضوعيته أحياناً، وتدخل تحت حالة الذهول والذوبان في خطاب الآخر أحياناً أخرى، وهذه المحاولة لا تدعي الجدة المطلقة؛ فقد سبقتها مراجعات عدّة، ولكنها سعي للإحاطة بجل القضايا النقدية في العصر الجاهلي وقراءتها قراءة متعالقة ومترابطة. وجد الباحث أن هذه القراءة المختصرة في طبيعة النقد الجاهلي تبين أن الإفادة من التراث النقدي في التأصيل، ومن ثم التأسيس لنظرية نقدية عربية متكاملة إفادة مقيدة بضرورة تجديد الوعي به، وتبين هذه القراءة أن الخطاب النقدي في الثقافة العربية يحتاج إلى إعادة تشكيل، وأن إعادة التشكيل لا تكون إلا بتجديد الوعي.

الكلمات المفتاحية: النقد الجاهلي– النقد العلمي– التعليل – النقد الجزئي– الموضوعية.

Abstract:

This paper attempts to change the perspective of the contemporary Arabic literary criticism on the pre-Islamic literary criticism that it was a basic, partial and trivial criticism. It was far from objectivity, information and

* طالب دكتوراه، ومحاضر في جامعة تبسة، الجزائر.

knowledge**.** This paper explains that these definitions were the result of rushing decisions that are far from being objective. This effort is not a novelty since there were number efforts before it dwelling more or less on the same subject matter but it tries to gather the issues of pre-Islamic criticism and attempts to read it in a cohesive manner. It concludes that taking the pre-Islamic literary criticism into the picture in tracing the originality of the Arabic literary criticism in order to propose a comprehensive Arabic literary theory needs a renewed awareness on its true value. The understanding of Arabic literary criticism in this regard needs restructuring which is unachievable unless with this renewed awareness in mind.

Keywords: Pre-Islamic Literary Criticism– Criticism with Knowledge– Justification– Partial Criticism– Objectivity.

Abstrak:

Makalah ini berusaha untuk mengubah sudut pandangan kritikan sastera Arab moden mengenai kritikan sastera jahiliah yang menyatakan bahawa kritikan sastera jahiliah merupakan kritikan yang bersifat mudah, tidak menyeluruh dan remeh, malah ia jauh daripada fakta, keterangan dan ilmu pengetahuan. Makalah ini juga cuba untuk menerangkan bahawa kenyataan sedemikian merupakan natijah daripada keputusan yang dibuat secara terburu-buru dan tergesa-gesa, yang mana pada hakikatnya ia jauh daripada objektiviti. Usaha ini bukan merupakan sesuatu yang baru kerana terdapat beberapa kajian dan penyelidikan yang telah dijalankan sebelum ini. Walau bagaimanapun, makalah ini berusaha untuk mengumpul isu-isu yang berkaitan kritikan sastera jahiliah dan cuba untuk memahaminya secara kohesi dan menyeluruh. Dapatan kajian menunjukkan, fahaman bahawa kritikan sastera jahiliah sebagai asas kepada pembentukan kritikan sastera Arab supaya teorinya dapat dibentuk secara komprehensif, memerlukan kesedaran baru terhadap hakikatnya yang sebenar. Pemahaman tentang kritikan sastera Arab dalam hal ini memerlukan penstrukturan semula yang mana ia tidak akan tercapai melainkan dengan mewujudkan kesedaran baru.

Kata kunci: Kritikan Sastera Jahiliah- Kritikan Ilmiah- Justifikasi- Kritikan Tidak Menyeluruh- Objektiviti.

مقدمة:

إن النقد الجاهلي لا يصور مهد الممارسة النقدية العربية فحسب، ولكنه يمثل أيضاً المرتكز النظري والعملي للدرس النقدي العربي في مجمل مراحله التاريخية، وأنه النقد الذي أنتج الاتجاه الأبرز والأوسع في

تاريخ النقد العربي وهو الاتجاه البلاغي، وحاصل ذلك أن قراءة النقد في العصر الجاهلي، ومحاولة الوقوف على طبيعته، ومرجعياته، هي قراءة لبداية الممارسة النقدية في الفكر العربي، وهي قراءة لما أنتجته هذه البدايات النقدية العربية من رؤى وأفكار وآليات كونت الفكر النقدي في التراث العربي إجمالاً، وموضع الإشكال بالنسبة إلى النقد الجاهلي هو محاولة التفريق بين أصوله التي تشكل هويته الثابتة، وفروعه التي تتنوع فيها وجهات النظر باختلاف العقول والعصور والمناهج، إذ لا يمكن اعتبار النقد الجاهلي في مستوى واحد، وذلك بالنظر إلى أن ثمَّ آراء وأطراً نقدية مسلماً بها في الفكر النقدي العربي، وفي المقابل فإن ثمَّ آراء وأطراً أخرى متنازعاً فيها ومختلفاً في منهج تناولها، فمن أمثلة الأولى القول بأن النقد في ذلك العصر كان ملتزماً بالضوابط اللغوية والبلاغية التي ظلت متشكلة في اللاوعي النقدي–على الأقل– كالتفريق السليقي بين الاستعمالات اللغوية الصحيحة، والاستعمالات اللغوية غير الصحيحة، وكذلك اللمسات البلاغية والبيانية التي تصنع البون الشاسع بين معنى وآخر، ومن أمثلة الثانية قضايا كثيرة تتصدرها وتتضمنها أربع قضايا محورية، هي: علمية النقد الجاهلي، ومعلوليته، وموضوعيته، وجزئيته، وهذه القضايا تمثل المرجع بالنسبة إلى جميع ما يتصل بالنقد الجاهلي من أسئلة وإشكاليات، وهي القضايا التي دار حولها الجدل والتنازع بين النقاد، خاصةً في العصر الحديث.

إن إدراج إشكاليات مثل هذه في الخطاب النقدي العربي المعاصر لا تدخل –فيما نرى– في باب التحسينيات، بل هو من صلب الحاجيات وربما ارتفع إلى درجة الضروريات باصطلاح الأصوليين؛ لأن التعميم والاختزال الذي يميز كثيراً من المقاربات المتصلة بالنقد في تلك المرحلة التاريخية، يدفع بالنقد العربي إلى إعادة قراءة هذا النقد بحكم أن بعض التصورات عنه لا تحيل بالضرورة إليه، وإنما إلى ما يمكن أن يكون خيالاً نقدياً، خصوصاً أن هذه التصورات والأحكام تقضي بتقزيم هذا النقد وتوهينه، فليس أيسر وأسرع مثلاً من الجزم في الفكر النقدي المعاصر بكون النقد الجاهلي جزئياً يقف عند حدود البيت أو البيتين في إصدار حكم نهائي على الشاعر بالإجادة أو ضدها، ولا يستوجب الأمر حينها عميق نظر من النقاد، فشواهد النابغة تستوفي الاحتجاج للموقف السالف وتزيد، بل يكفي لذلك استحضار أحكام مجملة كأشعر الجن والإنس، وأشعر الشعراء.

ولعل الناقد المنصف يجد أنه من الطبيعي الحكم على النقد الجاهلي مروراً بلغة وثقافة ذلك العصر كما سنذكره لاحقاً، وهذا الموقف هو ما يدعو إليه بعض المعاصرين فيرى هؤلاء: (أن الأوصاف التي نعت بها النقد الأدبي قبل الإسلام يعوزها كثير من التريث والدقة، وأن المحاكمة المسبقة هي الغالبة على كثير من الدراسات التي تناولت الحركة النقدية في هذه الفترة).[1]

ويفيدنا هذا في فهم كثير من التخبطات التي تميز الأحكام النقدية تجاه النقد العربي المعاصر نفسه مثل الإشكال الآتي: هل يمكن القبول بما يتداول في الفضاء النقدي من أن النقد العربي لا يختص بنظرية نقدية مائزة، باعتبار أن النقد العربي الحديث والمعاصر لا يجاوز المناهج والمصطلحات وحتى

المفاهيم النقدية الغربية بتوجهاتها المتعددة، كالنقد النفسي والتاريخي والبنيوي والتأويلي وغير ذلك من المناهج الغربية، أم يمكن تفصيل الإجابة عن هذا الإشكال بعدة ملاحظات جوهرية مثل القول بأن النقد ليس منهجاً فحسب، بل هو عملية مركبة، والتشديد على أن كثيراً من المفاهيم النقدية الغربية ذات أصول عربية مع اختلاف في المصطلحات وبعض المنطلقات الثقافية والمعرفية، وإذا كانت الإجابة عن هذا الإشكال ليست من اختصاص هذا البحث فإنها وعلى نحو مفاجئ تمثل المدخل الطبيعي له، كما يشير إلى ذلك العنوان الفرعي لهذا البحث: "نحو تجديد الوعي بالتراث النقدي"، والمعنى أننا بحاجة إلى التجديد أو محاولة إعادة التمثل سواء في تصور نظرية نقدية عربية أم في تصور القيم النقدية في العصر الجاهلي، وذلك بإعادة بناء وتركيب نمط المقايسة بين التاريخ والفكر العربي، وبين التاريخ والفكر الأوروبي فـ: (الوعي بالماضي لا يتم إلا عبر الوعي بالحاضر، كما أن الوعي بالحاضر لا يمكن أن ينفصل تماماً عن الوعي بالماضي. وقد يبدو هذا في النهاية أمراً بديهياً، ولكنه لا يبدو أمراً فعالاً في تشكيل رؤية فعلية للحاضر أو للماضي على السواء. وهكذا نرى حاجة ملحة إلى تذكر ما هو بديهي وإعادة طرحه من جديد).[٢]

ولو حاولنا تشريح العنوان لقلنا إن كلمة "نحو" تتضمن الإشارة إلى بعدين محوريين في هذه المحاولة، أما البعد الأول فهو كون السؤال عن حيز التحام النقد الجاهلي بشرطه التاريخي والإضاءة النقدية التي يمثلها، مجرد تمهيد لمتابعة الأسئلة الكثيرة فيما يخص النقد في العصر الجاهلي والتراث النقدي بصفة عامة، وأما البعد الثاني فهو التأكيد على أن تجديد الوعي ليس مسألة فردية بل هو مسألة أكبر من الفرد ومن الجماعة نفسها، إنه إشكال وجودي يحتاج إلى تضافر جهود النقاد العرب واجتماعهم من أجل الإمساك بأطراف القضية، والوصول إلى تصور متكامل عنها. وهذا ما يذكرنا برأي العديد من النقاد المعاصرين في شأن المثاقفة النقدية العربية، والسعي إلى الخروج من مأزق الهوية المستعارة بالبحث عن فضاء جديد للفعل النقدي في العالم العربي، منبهين إلى أن التأسيس لنقد عربي خالص أو ذي ماهية مميزة، إنما هو مجهود مؤسسة من النقاد في فترات زمنية متعاقبة.

وتتصل هذه الحمولة الدلالية لكلمة "نحو" ببقية العنوان الذي هو: "تجديد الوعي بالتراث النقدي" فكلمة "التجديد" تختلف بديهياً عن الحداثة والتحديث والمعاصرة؛ إذ يكون التجديد بالرجوع إلى أصل الشيء وبنيته الأساسية بإزالة ما علق به من شوائب أخفت ركائز جوهره، كما يكون التجديد بتقويم الشيء وترميمه حتى يعود إلى أصوله الأولى؛ أي أن المنهج الذي نصير إليه هنا يطمح إلى إعادة تفسير كثير من القضايا النقدية في العصر الجاهلي استنادا إلى ملامح البيئة واللغة والثقافة في تلك الحقبة التاريخية. فهل يمكن اعتبار مفهوم الشعر والأدب والنقد نفسه في ذلك العصر مطابقاً لما هو عليه اليوم؟ وهل يمكن النظر إلى المنجزات الكلامية والأساليب اللغوية بحقائقها ومجازاتها في ذلك التاريخ على أنها مماثلة للغة المعاصرة؟ بل هل يمكن أن تكون وظيفة الناقد وقتئذ مكافئة لوظيفته في هذا العصر؟

إن هذه الأسئلة الإشكالية تحيلنا إلى المعنى الذي يقصد إليه مفهوم تحديد الوعي بالتراث النقدي، وهو إدراك ماهية النقد الجاهلي انطلاقاً من شرطه التاريخي لا من المكون العقلي والعلمي والثقافي الحديث، مع إمكان الإفادة من الأدوات المعرفية الحديثة بالضوابط المستفيضة عند المفكرين العلميين والمشتغلين بالدراسات الإنسانية المقارنة.

إن من اللافت إعراض بعض الباحثين في تفسيرهم لقضايا النقد في العصر الجاهلي عن مسألة الفهم التاريخي للمنجز النقدي في تلك المرحلة. إن هذه الورقة تدعو إلى إدراك النقد الجاهلي إدراكا موضوعياً، وحيادياً، وأساسياً في الوقت نفسه؛ لأننا نمارس قراءة هادئة دون الخضوع إلى ضغوط المقايسة الفكرية، واستلابات التنميط الحضاري والقولبة العولمية، وعندها يمكننا أن نسأل تحديداً: هل الآراء والمقولات النظرية في خصوص النقد الجاهلي اجتهادات فاحصة ومتريثة أم هي أميل إلى أن تكون مقولات تسجيلية؟ وهل هناك توافق بين هذه الآراء وأدلتها أم إن هذه الآراء تناقض أدلتها أحياناً؟ ولماذا؟

هل كان النقد الجاهلي نقداً علمياً؟

إن التوجه السائد في الفكر النقدي يذهب إلى أن هذا السؤال لا يرقى إلى أن يكون إشكالاً بحثياً؛ لأن النقد الجاهلي وفق هذا المنظور نشأ في بيئة غير حضارية، ولم تكن العلوم العربية الرئيسة قد ظهرت بعد إلا في شكل بعض المقدمات البسيطة، فضلا عن أن النقد في تلك الحقبة لم يعدُ أن يكون نقداً شفوياً، ولم يتعد بعض الملاحظات العامة التي ارتبطت بظاهرة الأسواق الأدبية غالباً، وإن كان ذلك لم يمنع وجود بعض الأحكام النقدية خارجها، وبحسب هذا الرأي لم تكن لدى الناقد الجاهلي (مقاييس يأتنس بها في المفاضلة بين الشعراء. ليس لديه غير طبعه وذوقه. على أي أساس كانت تقبل قريش من الأشعار ما تقبل، وترد ما ترد؟ وما الخصائص الفنية في قصيدتي علقمة حتى تكونا نفيستين؟ بأي شيء كان أعشر قيس أفضل من الخنساء؟ وما الذي كان رائع في قصيدة الخنساء حتى فضلت على حسان؟ وماذا حوت قصيدة حسان في أبناء جفنة حتى بترت جميع المدائح؟ تلك أحكام لا تقوم على تفسير أو تعليل، ولا تستند إلى قواعد مقررة، وليس لها من دعامة إلا الذوق العربي المحض).[٣]

ويبدو من هذا الرأي أن نفي العلمية عن النقد الجاهلي يوازيه نفي جازم للمعلولية عنه، على معنى أن هذا القول يركّب بين العلمية والمعلولية، ويجعل إحداهما سبباً للأخرى؛ فالأحكام النقدية في العصر الجاهلي لا تقوم على تفسير أو تعليل ولا تستند إلى قواعد مقررة. بعبارة أخرى هي أحكام غير معللة وغير علمية، أما كونها غير معللة؛ فلأن عماد الجاهليين في نقدهم كما سلف هو الذوق المحض (فأما الفكر وما ينبعث عنه من الاستنباط فذلك شيء غير موجود عندهم)،[٤] وأما كونها غير علمية

فلأن الجاهلي لم يكن (يعرف جمع التصحيح وجمع التكسير، وجموع الكثرة وجموع القلة، ولم يكن له ذهن علمي يفرق بين هذه الأشياء كما فرق بينها ذهن الخليل وسيبويه).[٥]

ولئن عُدَّ هذا الموقف واحداً من أكثر المواقف النقدية وضوحاً وأمانة وأبعدها عن الكلفة والتعقيد، إلا أنه لا يخلو من تساهل في تقييم النقد الجاهلي، والحكم عليه بكثير من القسوة والتعميم وذلك لأسباب، ومنها: أولاً كوّن هذا الموقف صورة عائمة عن مفهوم العلمية في النقد الأدبي، وثانياً ربط بين العلمية والمعلولية وجوداً وعدماً، وثالثاً قدم اجتهادات غير مسنودة، سواء في تبريره لعدم علمية النقد الجاهلي أم في تبريره لعدم معلوليته. ومن أجل أن نفهم مدى ما تستثيره هذه الملاحظات الثلاث من إشكالات علمية فسنمهد بتحليل مفهوم العلمية في الثقافة العربية، وفي الوعي الأوروبي، وكيف أنه يشكل مفارقة عقلية من حيث تعدد زوايا النظر إليه، والاختلاف في تحديده على عكس ما يظهر في الساحة الفكرية والنقدية العربية التي تكاد تجمع على مفهوم موحد للعلمية، خاصةً إذا تعلق البحث بخلو النقد الجاهلي منها:

١. **العلمية مقابل الأمية**: هذا المفهوم شامل للثقافتين العربية والأوروبية بل يشمل جميع الثقافات؛ لأنه مفهوم إنساني، وينصرف معنى العلمية —هنا— إلى مجموعة المعارف والقواعد التي يكتسبها الفرد بسبل شتى كالتلقي عن طريق الوحي أو الإدراك بواسطة الحس أو الاستنتاج بطريق العقل، فكل ما يمثل معرفة يتضمن معنى العلمية هذا بإطلاق، على أن هذا المفهوم مشروط بالتحليل النسبي للظواهر الإنسانية والطبيعة وهو ما يبرر ربط العلمية بالمعلولية في الموقف السالف، غير أن هذا التحليل هو تحليل مرجعي ماهيته معرفية وهو يختلف عن التحليل العقلي ذي الماهية الذهنية، كما سنعرض إليه تفصيلاً في الحديث عن ماهية التعليل في اتصاله بالنقد الجاهلي.

٢. **العلمية أو العالِمية مقابل الدنيوية**: يختص هذا المفهوم بالثقافة الإسلامية حصراً، وهو ضرب من التمييز بين العلم الشرعي والعلم الدنيوي الذي هو كل ما سوى علوم الشريعة من علوم إنسانية وطبيعية، وبالقياس إلى كون العلم الشرعي متعلقاً بالمصير الأخروي للمسلم الذي هو علة الخلق وحاكماً على التصورات والممارسات الدنيوية، فإن صفة العلم تكاد تختص بالعلم الشرعي ونقول "تكاد"؛ لأن علماء التفسير يشيرون إلى أن العلم المعرف بالألف واللام يقصد به علم الشريعة، وإلى أن العلم الذي يجيء اسماً نكرة يقصد به العلوم الدنيوية مطلقاً.

٣. **العلمية مقابل الذوقية**: يعود بنا هذا التقابل بين العلمية والذوقية إلى المعركة النقدية بين محمد مندور وزكي نجيب محمود في شأن طبيعة العملية النقدية، حيث يرى مندور أنها طبيعة ذوقية بالأساس؛ إذ لابد للناقد من تذوق العمل الأدبي قبل إصدار الحكم عليه، وإن كان مندور يقيد

ذلك بما يسميه الروح العلمية، أما زكي نجيب محمود فيرى بأن النقد الأدبي لا بد أن يكون علماً صرفاً، ولا دخل لمسألة التذوق في أحكامه.

٤. **العلمية مقابل الدينية:** برز مفهوم النزوع العلمي في مقابل التفكير الديني اللاهوتي في الثقافة الغربية، عندما دعا مفكرو القرن السابع عشر –متأثرين ببعض الإرهاصات الفكرية السابقة التي تستمد خطابها من الفكر الفلسفي والرياضي في العصر اليوناني– إلى الفصل بين منهج العلم ومادته، وبين الخطاب الديني المسيحي بصورته الدوغمائية، وجاءت هذه الدعوة نتيجة التعارض الصريح بين نصوص الكتاب المقدس وبين الكشوف العلمية في ذلك التاريخ، تلك الكشوف التي تُعَدُّ حقائق يقينية لا تحتمل النقض. وهكذا أصبحت الفكرة القائمة على الأساس العلمي إيديولوجية ونزعة معرفية في مواجهة نزعة دينية مقابلة لها، غير أن ياء النسبة في الثانية أي الدينية فسرت في الغالب بأنها توجه أو رؤية عامة تفتقد إلى المنهج بانضباطه وصرامته على خلاف الأولى أي العلمية، وتدريجياً استوعبت نزعة الفكر العلمي أو "العلمية" المناحي الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والمعرفية. ومن ثم تحولت إلى أنموذج ذهني مجرد يلاحظ في أبسط تفاصيل الحياة كاللباس والطعام والتواصل، مثلما يلاحظ في أعقد مكوناتها كنظرية المعرفة، والتحليل الاقتصادي، والدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية، والعلوم القانونية، وفلسفة الدولة. ورغم تطور الفكر العلمي وخضوعه للكثير من التحولات المنهجية والمعرفية، إلا أنه حافظ على المنزع العام له؛ ليستغرق المترجمون العرب في نسبة هذا الطابع المجرد إلى العلم، ويلجأوا إلى صيغة المصدر الصناعي فيصطلحوا على هذا المذهب الفكري بالعلمانية التي تقوم على فسح المجال (لحكم العلم والعقل والمنطق وبالتالي رفض التبريرات الماورائية).[٦] ولعل أقرب تطبيق للعلمنة بهذا المفهوم الشامل في النقد الأدبي يتجسد في منهج الأسلوبية الذي يتضاد مع المنهج البلاغي التقليدي من حيث إن هذا الأخير منهج معياري، بينما يتأسس منهج الدراسة والتحليل الأسلوبي من المرتكز الوصفي، فإذا كانت البلاغة التقليدية تنطلق من التمحور حول الكتب الدينية تحليلاً وتفسيراً وتقعيداً، فإن الأسلوبية تنتهج سبيل الفصل بين الخطاب الديني والخطاب اللغوي العلمي على افتراض أن هذا المسلك يكفل التحرر من القيود اللغوية والاجتماعية والإبداعية، بل إنه يتماه أحيانا مع مفهوم الانزياح الذي يعتبر المقوّم الرئيس في الدراسات الأسلوبية.

٥. **العلمية مقابل الخرافية:** يعبّر هذا المفهوم الذي يتسم بشيء من الاتساع عن رؤية ذهنية تستدعي التفسير العلمي لحقائق الوجود، في مقابل صرف النظر عن التفسير بالخرافة والوهم والموروثات الميثيولوجية و(الأخذ بطبيعية الأشياء كنقيض للخوارق والقوى الخارجة عن الطبيعة).[٧] هذا مفهوم يقترب من الثنائية الشهيرة البدائية/الحضارية من حيث صورته الاجتماعية، لكنه يتصل في أصل تكونه وجوهر معناه بالنزعة التجريبية، وبتفسير الظواهر الطبيعية على وجه الخصوص كتكوّن

السحاب، ونزول المطر، والبرق، والرعد، والريح. ويلاحظ على هذا المفهوم التصاقه بظاهرة التمركز حول الذات التي شكلت الفلسفة الغربية من ديكارت، ومروراً بهيغل وماركس، ووصولاً إلى فوكوياما، ومبرر ذلك هو النزعة الاستعلائية التي تمارسها الفلسفة الغربية في تقييم المسارات الفكرية للشعوب الأخرى، والمغالطة المنطقية التي تفتعلها في قياس المصادر الدينية الآخروية على المصادر الدينية الغربية، ويبدو لي أن مفهوم العلمية في مقابل الخرافية أكثر انقطاعاً إلى التوصيف وأبعد عن التأسيس المنهجي؛ لأنه يرتبط بوصف المجتمعات ونماذج التفكير البدائية في الأنثروبولوجيا البنيوية خاصةً. وينبغي التفريق بين هذا المفهوم وبين المفهوم السابق، بأن هذا المفهوم يستوعب نماذج التفكير البدائي سواء كانت دينية أم غير دينية، وهو أنموذج غير منظم على خلاف أنموذج التفكير الديني الذي يعتمد على قواعد محددة في التفكير والاستنتاج.

٦. **العلمية مقابل العقلانية**: في هذا الإطار ينبغي التفريق بين منهجين عقلي وتجريبي، يصوران التقابل بين النزعة التجريبية والنزعة العقلانية المتأخرة عنها، ولما كان الاتجاه العقلاني تالياً من الناحية التاريخية للاتجاه التجريبي فيحسن القول بأن هذا المفهوم مفهوم تفصيلي وليس مفهوماً نقدياً، باعتبار أن التيار العقلاني جاء بوصفه مراجعة نقدية للفكر التجريبي وليس العكس، وبالنظر إلى تأثير التجربة العلمية في أمانة المعرفة وسيطرة الكشف الحسي والمعاينة على العقل البشري، فقد صور المنهج التجريبي بصورة المنهج العلمي بطريقة استحوذت فيها العلوم التجريبية والطبيعية على العلوم الإنسانية؛ فصار المنهج العلمي بهذا التصور مساوياً للمنهج التجريبي، والظاهر أن تشكل هذا المنهج في إطار النقد الأدبي ارتبط بالمناهج النصية مضافاً إلى جذور فلسفية ومعرفية أخرى.

٧. **العلمية مقابل الانطباعية**: تنعقد الصلة الوثيقة بين توظيف العلوم الإنسانية الرئيسية (علم الاجتماع علم النفس التاريخ) في مجال النقد الأدبي التطبيقي وبين هذا المفهوم الذي جاء به رواد النقد السياقي بوصفه ثورة منهجية على النقد الانطباعي؛ فحصل المزج بين علم الاجتماع والتاريخ في التأسيس لنقد توثيقي يميز صحيح الشعر العربي من منحوله، ويسلح الرؤية النقدية بمعطيات علم الاجتماع في خصوص تصور علمي للعلاقات في المجتمع العربي، بدءاً من المجتمع الجاهلي، كما استفيد من علم الاجتماع الماركسي في كثير من المفاهيم كمفهوم الصراع الطبقي والبنية الفوقية والبنية التحتية، ووظفت العديد من مصطلحات ومناهج علم النفس خاصةً علم النفس الفرويدي ومدرسة التحليل النفسي، لتتلخص العلمية بهذا المعنى الذي نادى به طه حسين ومحمد مندور وحسين مروة وغيرهم في الاعتماد على مناهج ومفاهيم العلوم الإنسانية في النهضة بالنقد الأدبي، وتحريره من الأحكام العامة بإطارها التجزيئي، والمنحاز، والمرسل العاري عن قواعد العلم، أو ما يطلق عليه اصطلاحا الانطباعية أي الأحكام الصادرة عن الانطباع لا عن منهجية العلم وموضوعيته في تفسير الظاهرة الإنسانية.

٨. **العلمية مقابل السياقية:** إذا كانت المناهج السياقية قد أعطت النقد الأدبي صفة العلمية وفق مقولات العلوم الإنسانية التي تتخذ من المواضيع الإنسانية الخارجية مستنداً تحليلياً، فإن النقد النصي وخصوصاً الشكلاني منه قدم مفهوم العلمية على أنه الانقلاب على المفهوم السابق نفسه، باعتبار أن موضوعات علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ، ما هي إلا موضوعات خارجية تختص بتلك العلوم، وليست من جوهر النص الأدبي، فصفة العلمية على حقيقتها هي البحث عن القوانين الداخلية التي تحكم وتكوّن النص الأدبي، وتعطيه شكله المستقل بوصفه دراسةً لبنائه الإيقاعي والفكري والتصويري، دون البحث عن تاريخه، أو تمثيله للحياة الاجتماعية، أو علاقته بشخصية مبدعه وطفولته وعقده النفسية.

٩. **العلمية مقابل الذاتية:** برز هذا المفهوم في الوعي الغربي للدلالة على النزعة الفكرية والمنهجية التي تنادي بضرورة التقيد بروح العلم، وأخلاقياته في تحليل الظواهر والمواقف والسلوكيات والحكم عليها، وعلى هذا فلفظ العلمية –هنا– يمكن الاستعاضة عنه بلفظ الموضوعية للتطابق التام بين المعنيين؛ فتصبح الثنائية الضدية هي الموضوعية مقابل الذاتية. والظاهر أن ارتباط صفة الموضوعية بالعلم ناتج أساساً عن طبيعة العقل العلمي نظرياً والتي تتميز بالأمانة والصدق والانضباط في التحليل والتفسير، فالذاتية هي الحكم على (العمل الأدبي من خلال رد الفعل الشخصي للناقد).[٨]

إن هذه المفاهيم المتعددة للعلمية تؤكد أن الحكم على النقد الجاهلي –من جهة كونه نقداً ذوقياً غير علمي– مسألة تتسم بما أشرنا إليه آنفاً من التعميم الذي يصل إلى حد التحقير؛ فيوصف النقد الجاهلي تبعاً لذلك بالسذاجة، وتصوير النقد الجاهلي بأنه نقد (أولي يعتمد على الذوق والإحساس الساذج)،[٩] يُعدّ موقفاً مشتهراً في الفكر النقدي الحديث والمعاصر، ولسنا ندري كيف يكون الناقد الجاهلي ساذجاً، وهو الذي يتفطن إلى أخطاء لفظية ومعنوية يستعصي على بعض المعاصرين التنبه إليها؟ أم كيف يكون الناقد الجاهلي ساذجاً، وهو يقدم أحكاماً نقدية متنوعة بحسب سياقاتها من الحكم على البيت، إلى الحكم على القصيدة، إلى الموازنة بين شاعرين، إلى الحكم على جملة أشعار شاعر معين، إلى الحكم على مجموع الشعر الجاهلي بتقديم بعض الشعراء على غيرهم، وتفضيل بعض القصائد على نظيراتها. فالنقد الجاهلي إذن ليس نقداً ساذجاً لكل ما تقدم.

أما كونه غير علمي فهذا قول مردود بأمرين: **أولاً** هناك مفاهيم متعددة للعلمية، وكل ناقد يطلب في النقد الجاهلي ما يتصوره هو من مفهوم للعلمية، على سبيل المثال يرى مندور أنَّ النقد المنهجي عند العرب ظهر متأخراً، ويعقد لذلك فصلاً بعنوان (مذهب البديع ونشأة النقد المنهجي عند العرب)،[١٠] **وثانياً** يذهب أغلب النقاد إلى أن النقد العلمي في تاريخ الثقافة العربية بدأ مع ظهور العلوم المختلفة في عند العرب، كالنحو والصرف وفقه اللغة، أما قبل ذلك فلا وجود لنقد علمي في الثقافة

العربية. والحقيقة أن الناقد الجاهلي لم يكن على دراية بأصول العلوم وقواعدها، لكنه كان محيطاً ضمنياً بكثير من المعارف العلمية اللغوية خاصةً، وبعض المعارف العقلية والاجتماعية والنفسية والدينية والتاريخية عامةً، ومعنى ذلك أن الحكم على النقد الجاهلي بالعلمية من عدمها لابد فيه من التفريق بين طبيعة النقد الجاهلي، وبين بعض الممارسات النقدية العملية من جهة، والتمييز بين ناقد جاهلي متخصص يشترط فيه العلم بالشعر والخبرة به، وناقد جاهلي غير متخصص لا يتوافر على شيء من ذلك بالنظر إلى هيمنة الشعر على الثقافة العربية وقتئذ، ولكنه لا يتخذ النقد الأدبي مراساً مستقلاً، فالنقد الجاهلي كان يأخذ مظهرين عامين (مظهراً يشترك فيه العرب جميعاً حين يستمعون إلى شعر شاعر فيقدرونه ويطربون له ويتقدم أشرافهم وأمراؤهم فيجيزون أصحابه، وهم في ذلك إنما يرجعون إلى ذوق أدبي راقٍ، ومظهراً ثانياً مقصوراً على المتخصصين من الشعراء الذين كانوا لا يكتفون بإظهار الإعجاب أو السخط، وإنما يعمدون إلى إبداء الملاحظات والآراء على ما يسمعون)،[١١] وعلى ذلك فكون النقد الجاهلي غير علمي، كما هو الحال في النقد العباسي مثلاً، لا يعني عدم وجود قواعد أو مبادئ مقررة- حتى وإن لم تكن هذه القواعد مدونة أو مترابطة في شكل نسيج علمي- على قدر من التوافق والانسجام، وإلا من أين تستمد الأحكام النقدية أصولها؟ ولماذا يلجأ إلى النقد أصلاً إذا لم يكن هناك اتفاق على مرجعياته اللغوية والعرفية؟ وإذا لم يكن هذا النقد مؤسساً على بعض المقدمات العلمية، فكيف يكون هناك ذوق عام وذوق خاص؟ وناقد متخصص وناقد غير متخصص؟

والقول بأن النقد الجاهلي لم يكن علمياً لابد فيه من الرجوع إلى أحكام الناقد المتخصص كالنابغة، وليس إلى حكم نقدي مرسل لا يعلم لصاحبه شأن في هذا الفن، أما ربط العلمية بالمعلولية وجوداً وعدماً ففرض غير دقيق؛ لأن الأصل في تعليل الأحكام النقدية هو الوعي بالحكم، وتصور خلاف ما يستحسن أو يستهجن من شعر أو نثر، وهذا يلزم وجود علة للحكم النقدي وإن لم يكن مصرحاً بها، وما يُذهب إليه من أن الأحكام النقدية في العصر الجاهلي ليست سوى انفعال وقتي، وتأثر لحظي بما تستثيره الصور والمعاني الشعرية من عواطف ومشاعر، فهو مسألة بعيدة عن واقع النقد الجاهلي وقد يستدل على ذلك ببعض العبارات التي يدل ظاهرها على التعميم والجزم، وفي هذا محاولة لتخطي الوقائع اللغوية والثقافية للإنسان العربي في ذلك العصر، فقول الجاهلي: إن فلاناً أشعر الشعراء مجاز يراد به المبالغة في المدح والتزكية والتعبير عن الإعجاب، ولو شئنا أن نقرب المعنى، فإن الناقد في ذلك التاريخ يريد أن يقول: أنت من أشعر الشعراء. ونظير ذلك قوله: أشعر الجن والإنس؛ ولذلك نجد أن مثل هذه العبارات تتكرر في أكثر الأحكام النقدية الجاهلية، ولو كانت القضية بهذا اليسر الذي يجزم فيه الناقد بأفضلية بيت أو قصيدة من الشعر لما وجدنا شعراء جاهليين مقدمين وشعراء دونهم في الطبقة.

وفي الإطار عينه يُردُّ على محاولة الاحتجاج لنفي العلمية عن النقد الجاهلي، بأن الجاهلي لم يكن يعرف جمع التصحيح وجمع التكسير في قصة نقد النابغة لبيتي حسان بصواب ذلك من جهة عدم

معرفة الجاهلي بهذين الجمعين حداً ومصطلحاً على منوال سيبويه والخليل، أما معرفته بهما دلالة ومعنى فهو ما يقطع به يقيناً، فمن أين جمع الرواة اللغة؟ أليس من الأعراب والقبائل التي لم تختلط بالأعاجم فيكون ذلك مدعاة لفساد لغتها! وهل كان هؤلاء الأعراب علماء كسيبويه والخليل أم كانوا جبليين كالإنسان الجاهلي؟ ألم يعتمد المفسرون على كلام الأعراب في تفسير بعض ما أبهم من القرآن الكريم؟ أليس الأعرابي الذي لا يعلم شيئاً من علم النحو هو من أدرك خطأ من يقرأ بالجر لفظ "رسوله" قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِّنَ المشْرِكِينَ وَرَسُولُه﴾.[١٢]

إن عدم معرفة الجاهلي بحدود ومصطلحات علم الصرف والنحو والبلاغة لا يعني لزوماً عدم معرفته بدلالات الصيغ الصرفية، ومعاني التراكيب النحوية، وبلاغات البيان العربي. وعلى ذلك فالقول بأن النقد الجاهلي لم يكن علمياً فيه من التعميم ما لا يخفى؛ ويضاف إلى ما تقدم أن هناك فرقاً بين ثلاثة سياقات لصفة العلمية بالمعنى الأول الذي هو أكثر تداولاً عند النقاد، فقد تأخذ العلمية في معنى توظيف العلوم أو البلاغة على وجه أدق، وقد تكون بمعنى القدرة على التحليل والتصنيف التي تنتج اجتماعاً على المفاهيم، وتنوعاً في المدارس والمقولات النقدية، وتعدداً في الاصطلاحات والعبارات، وصفة العلمية على هذا النحو قد تشير أيضاً إلى الحركة التدوينية؛ فيكون النقد المدون أو المكتوب نقداً علمياً مقابل نقد شفوي غير علمي، على أن مسألة التدوين نفسها يربطها بعض الباحثين بترجمة التراث اليوناني إلى العربية خاصةً المنطق الأرسطي الذي يعزو إليه فريق من المفكرين والنقاد تشكل التفكير العقلي في الحضارة العربية. ولا شك أن للتدوين أثره في التفكير الحضاري وأهميته في حفظ المرويات والتثبت منها: (ففي عصر شفاهي مثل العصر الجاهلي تزداد احتمالات التداخل بين الخطابات الشفاهية، وتذوب في بعضها ويعاد أحياناً إنتاجها في صور مختلفة في ضوء مقتضيات الرواية الشفوية وحاجات المتلقي وإيديولوجيا العصر الذي تظهر فه المرويات أو تعاد فيه روايتها).[١٣]

ومن الجلي أن نفي العلمية عن النقد الجاهلي يسلك في سياقين: أحدهما تاريخي، والثاني قيمي. فالسياق التأريخي هو متابعة لحركية تطور النقد العربي، وصلة هذا التطور بالأبعاد الثقافية والحضارية، أما السياق القيمي فهو حكم عام على النقد الجاهلي، ويلمس فيه الدارس كثيراً من الانتقاص والتقليل من أهمية هذا النقد وكفايته البنوية. ومن المؤسف أن يكون الوعي الجمعي في الثقافة العربية المعاصرة منصرفاً إلى السياق الثاني، فبمجرد تقرير عدم علمية النقد في العصر الجاهلي، يتجه الذهن إلى اعتبار النقد الجاهلي نقداً ساذجاً، ولا يبدو لي أي علاقة موضوعية بين عدم علمية هذا النقد وبين سذاجته إلا الاتجاه إلى التفسير الثاني لمعنى انتفاء العلمية؛ لأن عدم علمية النقد الجاهلي من حيث اتصال ذلك بالنضج الحضاري لا يعد نقيصة في حقه ولا يبرر وصفه بالسذاجة، فقد يشار إلى المعنى بعبارات كوصف النقد الجاهلي بالبدايات أو المقدمات أو الإرهاصات النقدية.

هل التعليل ظاهرة عقلية أم ثقافية أم معرفية؟ وما دلالة ذلك؟

يمكن تقسيم آراء النقاد بشأن تعليل الأحكام النقدية في العصر الجاهلي إلى ثلاثة أقسام: قسم يجزم بغياب التعليل عن النقد الجاهلي؛ فالجاهليون لم تكن لهم (ملكة تحليلية في النقد الأدبي)،[١٤] وقسم يتردد في نفيه أو إثباته؛ وهو إن أثبت التعليل فإنه يجعله بسيطاً وبدائياً، ويتأول بعض الأحكام النقدية المعللة تأولاً يخرجها به عن الموضوعية، وهذا الموقف يرى: (أن النقد قد نشأ في الجاهلية ساذجاً فطرياً، يعتمد على التأثير الذاتي والانطباع الفطري، مقتصراً على الأحكام العامة بالقبح أو الحسن دون تفسير أو تعليل فهو نقد فطري غير معلل. وهذا لا يعني أنه لم تكن هناك فلتات تعليلية يصدرها الناقد أحياناً، ولكنها على قلتها لمحات خاطفة لا تعمق فيها ولا استقصاء).[١٥] وأخيراً، قسم يثبت نوعين من النقد: أحدهما نقد غير معلل، والثاني نقد: (كان أصحابه يقدمون بين يدي آرائهم الحيثيات التي تقوم على صحتها في تقديرهم).[١٦]

غير أن المعول عليه في القطع بوجود نقد جاهلي غير معلل في كل ذلك هو الشواهد النقدية الكثيرة التي تخلو من التعليل، بل إن هذه الشواهد غير المعللة تغلب على المرويات النقدية الجاهلية بمجموعها، وليس لنا ونحن نتحدث عن النقد غير المعلل في العصر الجاهلي إلا أن نتابع الرأي الذي يفسر هذه الظاهرة، بأن المتلقي في ذلك العصر في غنى عن تفسير سبب الحكم النقدي من قبل الناقد، مثلما أن الناقد يتصور ضمنياً هذه الكفاية العرفية فلا يقرن حكمه غالباً بعلة محددة إلا ما كان استثناء؛ كأن يرى الناقد حاجة الشاعر إلى التعليل لصعوبة إدراك مرجع التصويب، أو الاستحسان، أو المفاضلة بينه وبين غيره من الشعراء: (فأصالة الملكات وسلامة الفطرة لا يجعل الناقد أو المتلقي بحاجة إلى تفسير أو تعليل).[١٧]

لكن السؤال عن حضور التعليل في النقد الجاهلي لابد أن يكون مشفوعاً بالسؤال عن ماهية هذا التعليل: هل هي ماهية عقلية متصلة بنضج التفكير والإدراك العقلي؟ أم هي ماهية ثقافية ترتبط بالخلفيات والأعراف الثقافية السائدة؟ أم هي ماهية معرفية يحتاج فيها الناقد إلى بعض المعارف التي تكون مرجعاً له في تعليل أحكامه وتبريرها؟ وأهمية الإجابة عن هذه الأسئلة تكمن في محاولة فهم السبب الذي يلجئ النقاد إلى اعتبار النقد الجاهلي إجمالاً غير معلل، ويوصل بعضهم إلى القطع بعدم صحة نسبة بعض الشواهد النقدية المعللة إلى البيئة الجاهلية، وتأويل بعضها في سياق الأحكام الذاتية والعصبيات القبلية وما شاكل ذلك.

إن المستقرئ لجملة ما يقال في مسألة طبيعة التعليل وسبب غيابه عن النقد الجاهلي، يلاحظ أن الأكثرية من النقاد يفسرون التعليل على أنه ظاهرة عقلية، ويرون أن الجاهلي لم يكن يمتلك القدرة العقلية التي تمكنه من التحليل والمقارنة واستنباط العلل الدقيقة والخفية، ولم يكن قد بلغ بعد مرتبة العمليات العقلية المركبة التي يمكنها أن تحلل الأحكام وتضبطها. ولكن لماذا لا يرتقي العقل الجاهلي إلى

درجة تعليل الأحكام بينما يكون ذلك للعقل اليوناني الذي يسبقه بقرون أ لأن الرؤية العربية بيانية واليونانية فلسفية؟ أم لأن اليونان أهل حضارة والعرب أهل بداوة؟ يمكن القول ابتداءً إن اختلاف الرؤية العربية عن اليونانية في كونها بيانية لا يؤثر بصورة جلية في قضية التعليل؛ لأن تعليل الأحكام النقدية ليس قائماً على التأمل العميق والاستغراق في تحليل مظاهر الحياة، كما هو الشأن بالنسبة للفلسفة، وإنما هو لا يزيد عن كونه موقفاً آنياً يتصل غالباً بالمشافهة والسماع، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الحضرية فقد كان بعض العرب حضراً، كما كان بعضهم بدواً، فلو قلنا إن الحضرية هي الاجتماع الإنساني لقلنا إن العرب كانوا على شيء من ذلك؛ لأن العرب قبل الإسلام كانوا: (بدواً وحضراً. فالبدو هم الذين كانوا يعيشون في البوادي ويتنقلون من مكان لآخر سعياً وراء الماء والعشب. والحضر هم في الأصل بدو، تحولوا تدريجيا إلى أن يعيشوا حياة مستقرة عمادها الزراعة والتجارة والصناعة)،[١٨] ولو أننا قلنا إن الحضرية تعني المجتمع المدني بمؤسساته وأدواته، لظهر لنا أن العرب كانوا على غير هذا المعنى الأخير، لكن عدم كونهم متحضرين بهذا المعنى لا يلزم قصور عقولهم عن التعليل، فليس هناك أدنى صلة بين المسألتين.

لكن الإجابة عن هذين السؤالين قد لا تكون هي المدخل الصحيح لحل الإشكال الماثل، على الرغم من أهميتها الفكرية والثقافية؛ لأن المسألة تتعلق أساساً إما بالذوبان في خطاب الآخر ومطابقة مقولاته، وإما بمسايرة الإيديولوجيا والأهواء الذاتية، وبناءً على كل ذلك، فإن نفي التعليل عن النقد الجاهلي بإطلاق ليس إلا إعراضاً عن الموضوعية والمنهجية العلمية.

النقد الجاهلي لم يكن نقدا جزئياً:

يسلك اتهام النقد الجاهلي بالجزئية في مسلكين: **الأول** هو اتهامه بالجزئية من حيث الحكم على جودة قصيدة من خلال بيت واحد مثلاً، و**الثاني** هو اعتباره جزئياً من حيث جوهره وطبيعته الموضوعية، أما الإجابة عن الإشكال الأول فقد سلفت في الحديث عن دلالة بعض العبارات كأشعر الشعراء وأشعر العرب من أن المقصود منها هو المبالغة في التزكية، وأما تفصيل الإجابة عن الإشكال الثاني فيأتي بملاحظتين أساسيتين: **الأولى** هي وجود المعلقات إذ تثبت ظاهرة المعلقات–بصرف النظر عن أصل التسمية–واختلاف الروايات أن النقد الجاهلي كان نقداً كلياً، بدليل اختيار العرب واستحسانهم لقصائد دون غيرها على ما يميز الشعر الجاهلي من كثرة وتنوع. و**الثانية** هي تواتر المفاضلة بين الشعراء، إذ يؤكد تفضيل بعض الشعراء وتقديمهم على غيرهم مسألة الكلية مثلما هو الشأن بالنسبة إلى امرئ القيس وزهير بن أبي سلمى والنابغة الذبياني.

سؤال الموضوعية في النقد الجاهلي:

للموضوعية في استعمال المفكرين والنقاد عدة دلالات، لعلّ أبرزها مفاهيم ثلاثة:

- **الموضوعية مقابل الجزئية:** يوظف بعض النقاد مصطلح الموضوعية بوصفه مقابلاً لمصطلح الجزئية، على معنى أن الموضوعية هي النقد الكلي الذي لا يغلب جزء من العمل الإبداعي على بقية الأجزاء، أو هي النقد الذي لا يعمم الحكم على عمل إبداعي ببعض أجزائه كالحكم على القصيدة بالنظر في بيت واحد منها.
- **الموضوعية مقابل الذاتية:** هذا المفهوم الذي سبقت الإشارة إليه هو الأكثر شيوعا عند النقاد، وقد ارتبطت الموضوعية بالنزعة التجريبية وبمفهوم التشيؤ، وظاهرة التمركز حول الذات في الفلسفة الغربية، وهي في كل ذلك تطمح إلى عزل الظاهرة المدروسة عن جميع المؤثرات الذاتية التي يمكن أن تشكل أحكاماً غير أمينة وغير حيادية.
- **الموضوعية مقابل السياقية:** قد يشار أحياناً إلى النقد الشكلي بالنقد الموضوعي، باعتبار أن الشكلانية مثلت النزعة الرامية إلى دراسة النص الأدبي دراسة مجانبة لمضامينه الخارجية التي نظر إليها، على أنها مخرجة للدراسة الأدبية عن وصفها الموضوعي. ولكن أين موقع النقد الجاهلي من هذه المفاهيم المتشعبة لمصطلح الموضوعية؟

إن وصف النقد الجاهلي بأنه غير موضوعي ينصرف إلى معنى الذاتية بكل ما تحيل علية من عصبيات قبلية ورغبات شخصية... وهذا الوصف كثيراً ما يكون مبرر العديد من النقاد في نفي التعليل، أو في الانتقاص من قيمة الأحكام النقدية في العصر الجاهلي، وتأويل بعض التعليلات النقدية الثابتة تاريخياً مثل قصة أم جندب، وفي هذا من التعميم ما فيه؛ لأن وجود بعض الأحكام النقدية غير الموضوعية في العصر الجاهلي لا يجيز تعميم صفة الذاتية على كل النقد الجاهلي، بل إن ذلك يناقض الموضوعية نفسها، خاصةً أن أكثر الأحكام النقدية الجاهلية تتسم علمياً ومنهجياً بالموضوعية والذاتية السلبية في النقد الأدبي موجودة في النقد الحديث والمعاصر، كما هي موجودة في النقد الجاهلي وفي جميع المراحل التاريخية، وفي مختلف التيارات النقدية.

الخاتمة:

إن هذه القراءة المختصرة في طبيعة النقد الجاهلي تبين أن الإفادة من التراث النقدي في التأصيل، ومن ثم التأسيس لنظرية نقدية عربية متكاملة إفادة مقيدة بضرورة تجديد الوعي به، وتبين هذه القراءة أن الخطاب النقدي في الثقافة العربية يحتاج إلى إعادة تشكيل، وأن إعادة التشكيل لا تكون إلا بتجديد الوعي.

هوامش البحث:

[١] هني، عبد القادر، **دراسات في النقد الأدبي عند العرب من الجاهلية حتى نهاية العصر الأموي**، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٥م)، ص١.

[٢] عز الدين، حسن البنا، **الشعرية والثقافة: مفهوم الوعي الكتابي وملامحه في الشعر العربي القديم**، ط١، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي: ٢٠٠٣م)، ص٢٣ و٢٤.

[٣] إبراهيم، طه أحمد، **تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م)، ص٢٣.

[٤] السابق نفسه، ص٢٤.

[٥] نفسه.

[٦] الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، **دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً**، ط٣، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العرب، ٢٠٠٢م)، ص٥٣.

[٧] السابق نفسه، ص٥٣.

[٨] العاكوب، عيسى علي، **التفكير النقدي عند العرب: مدخل إلى نظرية الأدب العربي**، ط٢، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م)، ص٢٢.

[٩] ضيف، شوقي، **فنون الأدب العربي: الفن التعليمي النقدي**، ط٤، (القاهرة: دار المعارف، د. ت)، ص٢٥.

[١٠] مندور، محمد، **النقد المنهجي عند العرب: منهج البحث في الأدب واللغة**، (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٦م)، ص٥٠.

[١١] ضيف، شوقي، **فنون الأدب العربي: الفن التعليمي النقدي**، ص٢٧.

[١٢] ابن الأنباري، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد، **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، ط٣، تحقيق: إبراهيم السامرائي، (الزرقاء–الأردن: مكتبة المنار، ١٩٨٥م)، ص١٩؛ سورة التوبة، الآية٣.

[١٣] إبراهيم، عبد الله، **التلقي والسياقات الثقافية**، ط٢، (الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٥م)، ص٩٠.

[١٤] إبراهيم، طه أحمد، **تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري**، ص٢٨.

[١٥] الشوابكة، داود غطاشة، وصوالحة، محمد أحمد، **النقد العرب القديم حتى نهاية القرن الخامس الهجري**، ط١، (عمان: دار الفكر، ٢٠٠٩م)، ص٢٣.

[١٦] هني، عبد القادر، **دراسات في النقد الأدبي عند العرب من الجاهلية حتى نهاية العصر الأموي**، ص٣٧.

[١٧] الشوابكة، داود غطاشة، وصوالحة، محمد أحمد، **النقد العرب القديم حتى نهاية القرن الخامس الهجري**، ص١٩.

[١٨] فران، محمد يوسف، **زهير بن أبي سلمى: حياته وشعره**، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م)، ص١٢.

References: **المراجع:**

al-ʿākūb, ʿīsā ʿalī, *al-Tafkīr al-Naqdiy ʿinda al-ʿarab: Madkhal ʾilā Naẓariyyah al-Adab al-ʿarabiy*, ٢nd edition, (Damascus: Dār al-Fikr, ٢٠٠٢).

al-Ruwayliy, Mījān, wa al-Bāzʿī, Saʿad, *Dalīl al-Nāqid al-Adabiy: Iḍāʾah liʾakthar min Sabʿīna Tayyāran wamuṣṭalaḥan Naqdiyyan Muʿāṣiran*, ٣rd edition, (Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfiy al-ʿarab, ٢٠٠٢).

al-Shawābikah, Dāwud Ghaṭṭāshah, waṣawāliḥah, Muḥammad Aḥmad, *al-Naqd al-ʿarab al-Qadīm ḥattā Nihāyah al-Qarn al-Khāmis al-Hijriy*, ١st edition, (Amman: Dār al-Fikr, ٢٠٠٩).

Ḍīf, Shawqī, *Funūn al-Adab al-ʿarabiy: al-Fann al-Taʿlīmiy al-Naqdiy*, ٤th edition, (Cairo: Dār al-Maʿārif, no date).

Farrān, Muḥammad Yūsuf, *Zuhayr bin abī Sulmā: Ḥayātuhu washiʿruhu*, ١st edition, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿilmiyyah, ١٩٩٠).

Hani, ʿabd al-Qādir, *Dirāsāt fī al-Naqd al-Adabiy ʿinda al-ʿarab min al-Jāhiliyyah ḥattā Nihāyah al-ʿaṣr al-ʾumawiy*, (Algeria: Dīwān al-Maṭbūʿāt al-Jāmiʿiyyah, ١٩٩٥).

Ibn al-Anbāriy, abū al-Barakāt Kamāl al-Dīn ʿabd al-Raḥmān bin Muḥammad, *Nuzhah al-ʾalibbāʾ fī Ṭabaqāt al-ʾudabāʾ, ed. Ibrāhīm al-Sāmirāʾī*, ٣rd edition, (Zarqa-Jordan: Maktabah al-Manār, ١٩٨٥).

Ibrāhīm, ʿabd Allāh, *al-Talaqqī wa al-Siyāqāt al-Thaqāfiyyah*, ٢nd edition, (Algeria: Manshūrāt al-Ikhtilāf, ٢٠٠٥).

Ibrāhīm, Ṭaha Aḥmad, *Tārīkh al-Naqd al-Adabiy ʿinda al-ʿarab min al-ʿaṣr al-Jāhiliy ʾilā al-Qarn al-Rābiʿ al-Hijriy*, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿilmiyyah, ٢٠٠٦).

ʿizz al-Dīn, Ḥasan al-Banā, *al-Shiʿriyyah wa al-Thaqāfah: Mafhūm al-Waʿyi al-Kitābiy wamalāmiḥihi fī al-Shiʿr al-ʿarabiy al-Qadīm*, ١st edition, (Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfiy al-ʿarabiy: ٢٠٠٣).

Mandūr, Muḥammad, *al-Naqd al-Manhajiy ʿinda al-ʿarab: Manhaj al-Baḥth fī al-Adab wa al-Lughah*, (Cairo: Dār Nahḍah Miṣr lilṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ, ١٩٩٦).