

الوجوديات الإنسانية والجمالية في نصوص الطريحي (للوّقت نص يحميه أنموذجاً)

Humanistic and Aesthetic Existentials in Al-Turaihi's Texts

"A Text Protected by Time" as a Model

Dr. Karrar Ahmed Hussein AL-Sudani

م.د. كرار أحمد حسين زامل السوداني

General Directorate of Qadisiya Education

وزارة التربية / المديرية العامة لتربية القادسية

jjaaooowmg@gmail.com

تاريخ النشر: ٢٠٢٦ / ٩ / ٣٠

تاريخ القبول: ٢٠٢٦ / ٧ / ٢

تاريخ التقديم: ٢٠٢٦ / ٥ / ١٩

ملخص

سعت دراسة «الوجوديات الإنسانية والجمالية في نصوص الطريحي (للوّقت نصٌ يحميه) أنموذجاً» إلى الكشف عن الأبعاد الوجودية والجمالية في التجربة الشعرية للشاعر صادق الطريحي، عبر تحليل نصوص المجموعة بوصفها تعبيراً عن وعي عميقٍ بالزمان والوجود، وقد قامت الدراسة على محورين نظري وتطبيقي، مع اعتماد المنهج الوصفي التحليلي، وخلصت إلى أن شعر الطريحي يتأسس على رؤية وجودية تتجلى جمالياً عبر اللغة والصورة الشعرية، حيث تتحول المفردات من وظيفتها الوصفية إلى رموز تحمل أبعاداً إنسانية وزمنية، بما يعمّق البعد الجمالي القائم على القلق والتساؤل الوجودي، ويؤكد قدرة النص الشعري على تمثيل التجربة الإنسانية في بعدها الجمالي والوجودي معاً.

الكلمات الافتتاحية: الوجود، الطريحي، النصوص، الجمالية، الإنسانية.

أيلول ٢٠٢٦ / م / ربيع الأول ١٤٤٨ هـ

السنة: الحادية والعشرون

العدد: ٥٦ / المجلد: ٢

DOI: <https://doi.org/10.36324/fqh.v2i56.24312>



Journal of Jurisprudence Faculty by University of Kufa is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).
مجلة كلية الفقه - جامعة الكوفة مرخصة بموجب ترخيص المشاع الإبداعي ٤.٠ الدولي

Submission date: 19 / 05 / 2026

Acceptance date: 02 / 07 / 2026

Publication date: 30 / 09 / 2026

Abstract

The study "The human and aesthetic existentials in the texts of Al-Tarihi (for time, a text protects him) as a model" sought to reveal the existential and aesthetic dimensions in the poetic experience of the poet Sadiq Al-Tarihi, through the analysis of the texts of the collection as an expression of a deep awareness of time and existence, and the study was based on two theoretical and applied axes, with the adoption of the analytical descriptive method, and concluded that Al-Tarihi's poetry is based on an existential vision that manifests itself Aesthetically through language and the poetic image, where the vocabulary is transformed from its descriptive function into symbols bearing human and temporal dimensions, which deepens the aesthetic dimension based on existential anxiety and questioning, and confirms the ability of the poetic text to represent the human experience in its aesthetic and existential dimension together.

Keywords: existence, nature, texts, beauty, humanity.

العدد: ٥٦
المجلد: ٢
السنة: ٢١
١٤٤٨ هـ / ٢٠٢٦ م

الوجوديات الإنسانية والجمالية في نصوص الطريحي
(لوقت نص يحميه النموذج)

مقدمة

الحمد تُعدّ الوجوديات(*) (بدوي، ١٩٧٣، الصفحات ١٥-١٦) الإنسانية والجمالية من المرتكزات الأساسية في النقد الأدبي المعاصر، لما تتيحه من إمكانيات تأويلية تكشف علاقة الإنسان بذاته وبالعالم من حوله، ولا سيما في النصّ الشعري، الذي يُعدّ فضاءً تعبيرياً تتكثف فيه الأسئلة الوجودية المرتبطة بالزمن، والألم، والاغتراب، والمصير، ضمن تشكيل جماليّ قادر على احتواء التجربة الإنسانية، وتمثيلها فنياً.

ومن هذا المنطلق، تبرز تجربة الشاعر "صادق الطريحي" بوصفها تجربةً شعريةً ذات بعدٍ إنسانيّ عميق، تشكّلت ملامحها في سياق اجتماعيّ مأزوم، ولا سيما ما شهده المجتمع العراقي في العقدَيْن: الثمانينات والتسعينات من القرن الماضي من أزماتٍ وضغوطٍ انعكست بوضوح على وعي الفرد ووجدانه، وقد تحوّل هذا الواقع في نصوص الطريحي إلى هاجسٍ وجوديّ دائم الحضور، استحال مادّةً شعريةً مشبعةً بالدلالات الإنسانية والجمالية، فلم تُعدّ القصيدة مجرد تعبيرٍ ذاتيّ، بل غدت فعلاً وجوديّاً يُجسّد معاناة الإنسان وأسئلته في زمنٍ مضطرب.

وتتخذ هذه الدراسة من مجموعة "لوقت نصّ يحميه" أنموذجاً تطبيقياً للكشف عن تجليات الوجوديات الإنسانية والجمالية في خطاب الطريحي الشعري، لما تنطوي عليه من كثافةٍ دلاليةٍ وتنوّعٍ في الرؤى والتجارب؛ إذ يتّسم الخطاب الشعري عند الطريحي بتلاحمٍ واضح بين التجربة الحياتية والتشكيل الجمالي، حيث تنبثق المفردات والتركيب من معاناة الشاعر ووعيه بالزمن والوجود، فتتحوّل إلى معجمٍ تعبيريّ محمّلٍ بإيحاءاتٍ نفسيةٍ ورمزيةٍ، ولا يؤدّي هذا الخطاب وظيفةً إخباريةً أو توصيفيةً، بل يتجاوز ذلك لينشئ فضاءً وجوديّاً قادراً على تمثيل القلق الإنساني وإعادة إنتاجه فنياً.

(*) الوجوديات تعني النزعات الإنسانية عند الشاعر عبر علاقته بذاته وبالمجتمع من حوله واتصاله بالبيئة المحيطة به، وعلاقته بالزمن وذوiban الذات في تلك العلاقات المتعددة مثل الحضرة والدولة والناس وغير ذلك، وتلك المظاهر الوجودية تظهر عبر شعره.

وانطلاقاً من ذلك، تسعى هذه الدراسة إلى بيان كيفية تداخل البعد الوجودي مع البعد الجمالي في نصوص الطريحي، والكشف عن آليات اشتغال الخطاب الشعري في تحويل التجربة الفردية إلى رؤية إنسانية عامة تتجاوز حدود الذات إلى أفق إنسانيٍّ أرحب، كما تحاول الوقوف عند الكيفية التي يُعاد بها تشكيل الواقع المأزوم داخل النصّ الشعري، عبر بنيةٍ جماليةٍ متماسكة قادرة على استيعاب القلق الوجودي وتمثيله تمثيلاً فنياً واعياً، بما يُسهم في إغناء الدرس النقدي المتعلّق بالوجوديات الإنسانية والجمالية في الشعر العراقي المعاصر، ويكشف عن خصوصيّة التجربة الشعرية لصادق الطريحي ضمن هذا السياق.

العدد: ٥٦
المجلد: ٢
السنة: ٢١
٢٠٢٦ هـ / ٢٠٢٦ م

الوجوديات الإنسانية والجمالية في نصوص الطريحي
(لوقت نصّ يحمله النموذج)

المبحث الأول: حياة الشاعر والإطار الوجودي: قراءة نظرية

أولاً: حياة «صادق الطريحي» (المرزوك، ٢٠٠٨م، ص ١١٠، المرزوك، ٢٠١٢م، ١٦٩. المرزوك، ٢٠١٣م، ٧٩/٢؛ الحداد، ٢٠٠١م، ١١٢/١. الحداد، ٢٠١١م، ص ١٧٤. الحداد، ٢٠١٣م، ص ١٦٠. الحداد، ٢٠١٥م، ص ٣٣٥؛ الساعدي، ٢٠١٣م، ص ٨١).

اسمه: صادق عباس هادي الطريحي، شاعر وأكاديمي وقاصّ عراقي معاصر، ولد عام ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م بمدينة (الحلة - محلة المهديّة)، وتلقّى علومه الأولى في المرحلة الابتدائية بمدرسة المحقق، أمّا في المرحلة المتوسطة والإعداديّة فدرس في ثانوية ١٧ تموز، ثمّ التحقّ بعد ذلك بالمعهد الفني بـ (بابل - الحلة) قسم المساحة، وقد تخرّج منه عام ١٩٨٥م ليعمل بعدها مُدرّباً فنياً في المعهد الفني بـ كركوك.

ثمّ عقّد العزم بعد ذلك على لالتحاق بكلية التربية - جامعة بابل، وقد كان له ما أراد وحصل منها على درجة بكالوريوس اللغة العربيّة عام ٢٠٠١م، ثمّ أكمل رحلته العلميّة الثّريّة بحصوله على درجة الماجستير تخصّص طرائق اللغة العربيّة وآدابها في الكلية عام ٢٠٠٦م عن رسالته «بناء برنامج تدريبي لتنمية التذوق الأدبي لدى طلبة أقسام اللغة العربيّة في كليات التربية»، ليتوج مسعاه بالعمل مدرّساً بكلّيتي الآداب والشريعة في جامعة أهل البيت بـ كربلاء، ثمّ في كلية التربية بجامعة القادسيّة، ثمّ مديراً لدار بابل للثقافات والفنون والإعلام.

أمّا عن نتاجه العلمي الرّصين، فقد دَوّن ونَشَر العديد من الكُتب والقصائد ما بين شعريّة ونثريّة، ومن أعماله الإبداعية المتنوعة ما يأتي:

- ١- تجربة في سيمياء الخلق، مجموعة شعريّة، الحلة، ٢٠٠٢م.
- ٢- للوقت نصّ يحميه، مجموعة شعريّة، المركز الثقافي العربي السّويسري، زيورخ، بغداد، ٢٠٠٩م، وهي محل ومدار بحثنا الحالي المُثار.
- ٣- مياه النّصّ الأوّل، مجموعة شعريّة، دار الشؤون الثقافيّة العامة، بغداد، ٢٠١١م.

- ٤- رحلة في السّواد، من أدب الرّحلات، دار الشؤون الثقافيّة العامة، بغداد، سلسلة الموسوعة الثقافيّة، بغداد، ٢٠١٥ م.
- ٥- بيت القارئ، مجموعة شعريّة، الاتحاد العام للأدباء والكتاب في العراق، ٢٠١٨ م.
- ٦- متحف النّصوص، مجموعة قصصيّة، دار الشؤون الثقافيّة العامة، بغداد، ٢٠١٩ م.
- ٧- خذي زينتك عند كلّ قصيدة، مجموعة شعريّة مخطوطة.
- ٨- أبجدية بابل على العالم، مقالات في الأدب السّاخر، كتاب مخطوط.
- ٩- أنطولوجيا الشعراء الموسوسين، مقالات في الأدب السّاخر، كتاب مخطوط.
- كما أنّ له عدّة بحوث علمية في طرائق التدريس، وأخرى في النّقد الأدبي نُشرت في مجلات أكاديمية محكمة في العراق، واشترك في عددٍ من المؤتمرات العلميّة، ومنها:
- ١- أثر أسلوب التّعلّم التّعاوني في تحصيل طُلاب الصّفّ الثّاني المتوسط في مادة الإملاء، المؤتمر العلمي لكلية التّربية للعلوم الإنسانيّة، جامعة كربلاء، ٢٠١٢ م.
- ٢- أثر الخرائط المفاهيميّة في تحصيل طلاب الصّفّ الرّابع الأدبي في مادة قواعد اللّغة العربيّة، المؤتمر العلمي الثّالث لكلية التّربية للعلوم الإنسانيّة، جامعة بابل، ٢٠١٢ م.
- ٣- علي جواد الطّاهر وجهوده في تدريس اللّغة العربيّة، المؤتمر العلمي الخامس، كلية التّربية الأساسيّة، جامعة بابل، ٢٠١٢ م.
- ٤- الاغتراب في رواية «القنافذ في يومٍ ساخن» للكاتب فلاح رحيم، المؤتمر العلمي الدّولي الثّاني للغات، كلية التّربية، جامعة الموصل، ٢٠١٣ م.
- وغيرها من البحوث.

وقد حاز على عددٍ من الجوائز القيمة، ومنها:

- ١- حصل على الجائزة الأولى في القصة القصيرة عن قصة «النديم» في مسابقة الأمل، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٨م.
 - ٢- حصل على الجائزة الثانية مناصفة عن قصة «ورقة الشهود» في مسابقة جعفر الخليلي، التجف، ٢٠٠٩م.
 - ٣- حصل على جائزة الشعر الأولى مناصفة عن قصيدة «تقريب الأسماء» في مسابقة عزيز السيد جاسم، بغداد، ٢٠٠٩م.
- وغيرها كثير من الجوائز، فالطريحي شاعرٌ موهوب بالفطرة، ومحبٌ للشعر، وصاحب إنتاج متميز ومتنوع، ويمكن أن يُعدَّ شعره فضاءً غنيًا لدراسة الجماليات الوجودية، لا سيَّما في توظيف اللون والرمز والصورة الشعرية لنقل التجربة الإنسانية، كما يمكن الاستفادة من تجربته الشخصية والتاريخية لإنتاج نصوص تحمل دلالات جمالية ووجودية متشابكة، ليصبح أنموذجًا للشعر الحي المرتبط بسيرة الشاعر وتجاربه، والمتفاعل مع الجماليات الوجودية.

ثانيًا: الوجودية والإنسانية في اللغة

تُشكل اللغة المدخل الأساسي لفهم أي مذهب فلسفي، ذلك لأن الألفاظ تحمل في طياتها تاريخًا من الدلالات والمعاني التي تتراكم عبر الزمن، ومصطلح "الوجودية" و"الإنسانية" ليس استثناءً من هذه القاعدة، بل يمثلان أنموذجًا واضحًا لكيف تتشابك الجذور اللغوية مع التصورات الفلسفية لتشكل معجمًا خاصًا يعبر عن رؤية متكاملة للعالم والإنسان؛ فالوجودية بمشتقاتها اللغوية تحيل مباشرة إلى مفهوم "الوجود"، بينما تحيل الإنسانية إلى "الإنسان"، وهذا التقابل اللغوي يعكس جوهر العلاقة الفلسفية التي حاول الوجوديون تأسيسها بين الإنسان ككائن موجود وبين حقيقة وجوده في العالم (بدوي، ١٩٨٤م، ٢٣٤/١).

ترجع كلمة "الوجودية" في اللغة العربية إلى الجذر الثلاثي "و ج د"، الذي يدل على معانٍ متعددة تتقارب جميعها في الدلالة على الحصول والإدراك والظهور؛ فالوجود في اللغة يعني "الحصول والثبوت"، وهو نقيض العدم، ويقال "وجد الشيء وجوداً" أي أدركه وحصل عليه" (ابن منظور، ١٩٩٤ م، ٤٥٦/٣). وهذا المعنى اللغوي يحمل دلالة عميقة عندما ننقل به إلى المجال الفلسفي، فالوجودية تعني الاهتمام بالوجود الإنساني بوصفه حقيقة ملموسة قائمة، وليس مجرد فكرة مجردة أو تصور عقلي بعيد عن الواقع المعاش، وفي اللغات الأوروبية، وبخاصة الفرنسية والألمانية التي كتب بها كبار الفلاسفة الوجوديين، نجد أن مصطلح "Existentialisme" مشتق من "Existence" التي تعني الوجود الفعلي للإنسان. وتتكون الكلمة من مقطعين: المقطع الأول "Ex" ويعني "خارج"، والمقطع الثاني "Sistere" يعني "يقف"، ليكون المعنى الكلي هو "الوقوف خارج الذات" أو "الانفتاح على العالم" (لالاند، ٢٠٠١ م، ٣١٢). هذا المعنى اللغوي يشير إلى أن الوجود الإنساني ليس كينونة منغلقة على ذاتها، بل هو حضور دائم في العالم، وتفاعل مستمر مع الآخرين ومع المحيط.

أما في اللغة الألمانية، فيستخدم هايدغر مصطلح "Dasein" للتعبير عن الوجود الإنساني، وهي كلمة مركبة من "Da" بمعنى "هنا" أو "ثمة"، و"Sein" بمعنى "الوجود"، ليكون المعنى هو "الوجود هنا" أو "الوجود في العالم" (هايدغر، ٢٠١٢ م، ٨٧).

هذا المصطلح يحمل دلالة مكانية زمانية تؤكد أن الإنسان ليس كائنًا مجردًا من علاقته بالعالم، بل هو موجود متعين في مكان وزمان محددين. وقد حرص هايدغر على كتابة الكلمة بطريقة خاصة "EK-sistenz" ليفصل المقطع الأول عن باقي الكلمة، مؤكِّداً على فكرة البروز والانفتاح التي تميز الوجود الإنساني عن سائر الموجودات (هايدغر، ٢٠١٢ م، ٩٢).

وكلمة "إنسانية" في اللغة العربية مشتقة من "الإنسان"، وهو اسم جنس يطلق على الكائن البشري، وترجع أصول الكلمة إلى الجذر "أ ن س" الذي يدل على معنى الظهور

والتبين، ومنه "الإنس" خلاف الجن، لأنهم يظهرون ويتبينون، كما يدل الجذر نفسه على معنى الألفة والاستئناس، فالأنيس هو ما يألفه الإنسان ويستأنس به (ابن منظور >: ٧١١هـ، ١٩٩٤م، ١/١٢٣).

هذه الدلالات اللغوية عميقة الدلالة، فهي تشير إلى أن الإنسان، وفي اللغات الأوروبية، كلمة "Humanisme" مشتقة من "Humanus" اللاتينية، التي تعني "الإنساني" أو "البشري". وقد ظهر المصطلح أول ما ظهر في سياق حركة النهضة الأوروبية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، إذ كان يعني الاهتمام بالتراث الكلاسيكي الإغريقي والروماني الذي ركز على الإنسان وقدراته وإبداعاته (فوريل، ١٩٨٧م، ١/١٥٦).

عندما يجتمع المصطلحان في عبارة "الوجودية الإنسانية" أو "الوجودية مذهب إنساني" كما في عنوان كتاب سارتر الشهير، فإننا إزاء تركيب لغوي عميق الدلالة؛ فالوجودية تحيل إلى الجانب الوجودي الواقعي الملموس للإنسان، بينما الإنسانية تحيل إلى الجانب القيمي والمعياري، أي: تلك المكانة الخاصة التي يحتلها الإنسان بين الموجودات (إبراهيم، ١٩٧٠م، ٢٣٤).

ومن هنا يمكن القول إن العبارة تشير إلى مشروع فلسفي يحاول التوفيق بين واقع الإنسان الملموس وبين القيمة العليا التي يحتلها هذا الإنسان في الكون. لقد أدرك سارتر هذا البعد اللغوي حين اختار هذا العنوان لمحاضراته الشهيرة التي ألقاها في باريس عام ١٩٤٥م، التي تحولت فيما بعد إلى كتاب يؤكد أن الوجودية ليست نقيضاً للإنسانية، بل هي الصياغة الأكثر جذرية واتساقاً للموقف الإنساني الأصيل (سارتر، ١٩٦٤م، الصفحات ١٥-٢٨).

ثالثاً: الوجودية الإنسانية في الاصطلاح

تمثل "الوجودية الإنسانية" في الاصطلاح الفلسفي تياراً فكرياً معقداً يضع الإنسان ووجوده الفردي الملموس في صلب اهتماماته، عاداً إياه نقطة الانطلاق الأساسية لأي تأمل فلسفي جاد (زكريا، ١٩٨٧م، ٤٥).

فالوجودية تربط بين الإنسان والتأمل الفلسفي الجاد فهو ركيزة هذا التأمل منه ينطلق وفيه يُعالج وهو غير موجود إذا لم يوجد هذا الإنسان، فهي تركز على الإنسان بوصفه المصدر وموضع المعالجة، وموضع التفكير في المعالجة؛ إذ إن الوجودية الإنسانية تعتمد على الفكر فهي تيار فكري، والفكر مرتبط بالإنسان والوجود الإنساني الذي لا يمكن أن يتحقق على نحو فاعل من دون التفكير والتأمل، وهي لا تركز على الإنسان بالصورة الجمعية القطعية أي: القطيع الإنساني والتجمع الإنساني، بل تركز على الإنسان من الناحية الفردية، والتأمل هو تأمل فردي يستقل فيه كل إنسان عن الآخر، فليس لكل إنسان اتجاه تفكيره مشابه للآخر، بل إن لكل فكر توجهه الخاص به، وتوجهه المستقل الذي يتفرد به عن الآخر؛ ليكون التوجه في الإنسانية إلى التركيز على الخصوصية، والتفرد في الفكر وطريقة التأمل، فتوجهها غير جمعي، وإنما فردي على مبدأ الاختلاف والاستقلالية التفكيرية.

وقد أشار الفلاسفة والنقاد العرب إلى أن الوجودية في ذاتها تشير إلى مصطلح يطلق ويراد منه نقيض الانتفاء، فهم يُظهرون أن "الوجودية الدائمة وهي كقولنا كل جسم ما دام موجود الذات قابل للعرض فنقيضتها اللادائمة المحتملة للمخالف الدائم وهو المنتفي في جملة الأوقات وللموافق اللادائم وهو المنتفي لا في جملتها" (السكاكي، ٢٠٠٠م، ٤٦٢).

وقد ظهرت الوجودية على الساحة الأدبية باعتبارها ظاهرة أدبية تتقاطع مع الفنون الفلسفية، ويشير النقاد العرب إلى أن دخولها في الأدب كاتجاه ظهر في العصر الحديث، وفي هذا الباب يشير الناقد عز الدين إسماعيل إلى أن الوجودية اتجاه فكري حديث

فيقول: "وإلى جانب ذلك ينبغي اعتبار "الوجودية"، وهي من أوضح الاتجاهات الفكرية الحديثة التي أثرت في الأدب، بمظهرها المسيحي الصوفي المتمثل في مؤلفات "كيركجورد" الدانمركي "وجابيريلمارسيل" الفرنسي" (إسماعيل، ٢٠١٣م، ص ٣٥).
فالنقاد العرب يشيرون إلى الوجودية كاتجاه فكري قد دخل إلى الأدب في الآونة الأخيرة،، بينما يقسم بعض الفلاسفة العرب المسلمين الوجود على قسمين: (ابن سينا(ت: ٤٢٨هـ)، (د- ت)، ١٥٤). الوجود الخارجي: وهو ما يتمثل في عين الشيء الخارجي المتمثل أمام عين الناظر، ويتمثل في التجربة والمشاهدة ويطلقون عليه الوجود المادي. والوجود الذهني: وهو الوجود الذهني، ويتمثل في الوجود العقلي أو المنطقي للشيء.

فيشكل هذا التقسيم البذرة الأولى لنظرية الوجود عند العرب والمسلمين، فيما يتمثل بتسميته الفلسفة الإسلامية.

أما في الفلسفات التقليدية فقد انطلقت في أغلبها من مفاهيم كلية مجردة كالجوهر والماهية والعقل الكلي، فإن الوجودية الإنسانية تختار نقطة انطلاق مغايرة تماماً، أنها تنطلق من الإنسان الفرد الحي، الموجود هنا والآن، الذي يعيش تجربته الخاصة بكل ما تحمله من فريدة وتفرد (سارتر، ١٩٧١م، ٢٣).

فإنَّ المبدأ الاصطلاحي الأساسي الذي تقوم عليه الوجودية الإنسانية هو مبدأ "الوجود يسبق الجوهر" (سارتر، ١٩٦٤م، ص ٣٧)، وهو المبدأ الذي صاغه سارتر بصورة واضحة وجعل منه حجر الزاوية في فلسفته. ويعني هذا المبدأ أن الإنسان ليس له طبيعة محددة سلفاً، ولا ماهية ثابتة تحدد مساره، بل هو يوجد أولاً في العالم، ثم بعد ذلك يعرف نفسه ويحدد ماهيته عبر أفعاله واختياراته الحرة؛ فالإنسان عند سارتر ليس مثل المقص أو الكتاب، فهذه الأشياء يوجد لها جوهر أو ماهية في ذهن الصانع قبل أن توجد في الواقع، لكن الإنسان مختلف تماماً، إنه "ما يصنعه بنفسه" (سارتر، ١٩٦٤م، ٣٩). أي إن الإنسان وُجد أولاً ثم تأمل نفسه، ثم بدأ في تحديد صفاته

وماهياته التي لم تكن موجودة أولاً إنه يتعرف على ذاته بعد الوجود فهو لم يكن موجوداً في البداية، ثم وجد، ثم تعرف على الخصائص، ثم مُيّز بين الإنسان والآخر بعد التعرف على الماهيات والخصائص التي تميز كل إنسان.

وقد وجد سارتر وسواه ممن تناولوا الوجودية بالتعريف والتعمق أن العلاقة مع الآخر يمكن أن تشكل نشاطاً سلبياً فوصفها سارتر بالجحيم في تعريفه، وإن كان نفى أن يكون مقصده السلبية إلا أن القصد في مضمونه سلبى والدليل الشرح اللاحق لاستعمال المصطلح على هذا الشكل - بل لأن نظرة الآخر إليّ تحولي من ذات حرة إلى موضوع جامد، فسوّغ اللفظ بالاعتداء على شرط الوجودية الرئيس وهو شرط الحرية فلا يمكن أن تكون العلاقة مع الآخر من دون أن تقيّد الحرية وإن كان بنسبة محددة وإن كان هذا التقييد خفيفاً إلا أن التقييد حاصل وموجود بما يعتدي على شرط الوجودية الإنسانية الرئيس وهو شرط الحرية التي وإن كانت مقيدة بالمسؤولية إلا أن العلاقة مع الآخر تعد اعتداء عليها لذلك استعمل مصطلح الجحيم، وهو المصطلح الذي استعمله غيره ممن تناول الوجودية فأروا أن العلاقة مع الآخر تقيّد الحرية وتعتدي على شرط الوجودية المحوري بما يمس بجوهرها الرئيس، وهذا المساس يحيل إلى الحد من القدرات الإنسانية ومن الإمكانيات التي تُحد بفعل التقييد للحرية، وبفعل نظرة الآخر، وبما أن التقييد حاصل في الإمكانيات فإن العلاقة مع الآخر هنا باتت تدخل في باب الحذر، واستعمال لفظ الجحيم عند سارتر قد يكون مسوّغاً من قبل الوجوديين الآخرين الذي رأوا بالإمكانيات الإنسانية جزءاً لا يتجزأ من الوجودية وعنصرًا مرتبطًا بها لا يمكن فصله عنها، فلكل إنسان إمكانيات، ولكن هذه الإمكانيات تتطلب الحرية للظهور والطفو على السطح بما يجعل العلاقة مع الآخر مُقيّدة للحرية على نحو معين، وبما يجعلها نقطة تركيز تتطلب الحذر عند الوجودية، وذلك من وجهة نظر الوجوديين.

أما الالتزام فهو مفهوم اصطلاحي محوري في الوجودية الإنسانية، "فالإنسان موجود ملتزم بما يفعل، وبما يختار، بل وبما يختاره الآخرون من خلاله" (سارتر، ١٩٦٤م، ٥٢)،

فعندما يختار الإنسان لنفسه، فإنه بذلك يختار صورة للإنسان كما ينبغي أن تكون، وهو مسؤول مسؤولية كاملة عن هذه الصورة التي يقدمها للإنسانية جمعاء. هذا المفهوم للالتزام يحول الوجودية من فلسفة فردية منغلقة إلى فلسفة إنسانية شاملة، تهتم بالإنسان كله وفي كل مكان (زكريا، ١٩٨٧م، ٨٩).

رابعاً: الوجودية في القرآن الكريم

تتجلى الرؤية الوجودية في القرآن الكريم عبر فكرة خلق الإنسان وما يدور حولها من أفكار وجودية، فبدأ سلسلة الخلق الأولى عبر ذكر خلق الإنسان الأول وهو سيدنا آدم فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ (المؤمن: ١٢)، ثم ينتقل إلى خلق الناس جميعاً، فيقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقَرِّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ﴾ (الحج: ٥)، فالوجودية في القرآن تتمثل في فكرة الوجود الأول، ثم الوجود المتسلسل، كما ارتكزت الفكرة الوجودية على النزعة التأملية، فقد ورد عدد من الآيات التي تدعو للتأمل والتفكير كما في قوله تعالى: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: ٢١)، وقول آخر لله (عز وجل) ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (الصافات: ١٣٨)، وتكررت في عدد من المواضع، ومثلها قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ (محمد: ٢٤)، وغير ذلك من النزعات الوجودية التي تدعو للتأمل (عبد المنعم، ٢٠٢٤م، ص ٧١).

فتتجلى الرؤية القرآنية للوجودية عبر فكرة خلق الإنسان وجعله ذا إرادة حرة وقدرة على الاختيار، فكون الإنسان له إرادة حرة ويسعى لتحقيق ما يريد فهذا دلالة على المسؤولية والالتزام، ومنه جاء قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾ (الإنسان: ٣)، في دلالة صريحة على المسؤولية والاختيار والإرادة (بدوي، ١٩٧٣م، ٣٩). وثمة رابط بين الوجودية في النزعة الأوروبية والوجودية الإسلامية وهو أن الإنسان ملتزم بما يفعل وبما يختار (حتى وإن لم يفعل) فالالتزام يشمل الاختيار ويشمل الفعل

الذي ينبع من الإنسان، فالإنسان ملتزم بفعله واختياره على السواء، كما أنه ملتزم بما يختاره الآخرون وعبره فهو مرتبط بعلاقة جمعية (لأن الوجودية لا تقبل الانعزال) (سارتر، ١٩٦٤م، ص ٢١- ٢٨). وإن كانت هذه العلاقة مع الآخر تتطلب الحذر في ما يتعلق بالحد من الحرية.

والفعل الإنساني هو المعيار الوحيد للحكم على الإنسان في الوجودية الإنسانية، فالإنسان ليس أكثر من مجموع أفعاله، وحياته ليست أكثر من مجموع خياراته (المرجع نفسه، ص ٥٥). وهذا الموقف الاصطلاحي يعبر عن رفض قاطع لكل أشكال "سوء النية" التي يلجأ إليها الإنسان حين يريد أن يتخلص من مسؤوليته، فيلقي باللائمة على الظروف أو الوراثة أو التربية أو المجتمع. فالإنسان في كل لحظة هو ما يفعله، وليس ما يتمنى أن يفعله، ولا ما كان يمكن أن يفعله لو تغيرت الظروف (سارتر، ١٩٦٤م، ص ٥٨).

ويتصل بهذا المفهوم مفهوم المشروع (Project) الانفتاح عند هايدغر الذي يشير إلى أن الإنسان ليس كينونة ساكنة، بل هو حركة دائمة نحو المستقبل، نحو ما يريد أن يصبح عليه (سارتر، ١٩٧١م، ص ١١٢). فالإنسان يتطلع إلى تجاوز وضعه الراهن باستمرار نحو إمكانياته المستقبلية، وهذا التجاوز هو ما يعطي للحياة معناها. والمشروع الوجودي هو تلك الصورة التي يرسمها الإنسان لنفسه في المستقبل، ويسعى بكل طاقته لتحقيقها، مدرّكاً أنه هو وحده المسؤول عن نجاح هذا المشروع أو فشله.

العدد: ٥٦
المجلد: ٢
السنة: ٢١
١٤٤٨ هـ / ٢٠٢٦ م

الوجوديات الإنسانية والجمالية في نصوص الطريحي
(لوقت نص تجميعه النموذج)

المبحث الثاني: تجليات الوجوديات الجمالية في مجموعة الطريحي "لوقت

نص يحميه"

أولاً: الوجود الخارجي عند الطريحي:

ويتمثل الوجود الخارجي في عدة نقاط عبر الوجودية عند الطريحي وأهمها:

١- وجودية الموت

يُعَدُّ الموت في شعر صادق الطريحي أحد الأبعاد الجودية الإنسانية المحورية، إذ يمثل واحدًا من أبرز المظاهر الوجودية الكبرى التي أدركها الإنسان منذ الحضارات الأولى، فقد اعتقدت حضارة وادي الرافدين والمصريّة بوجود حياة ما بعد الموت، بهدف منح الإنسان قدرًا من الطمأنينة إزاء المصير المجهول، وآمنوا أنّ الموت هو مرحلة عبور إلى مرحلةٍ أخرى من الوجود، بوصفه استمرارًا للحياة الدنيويّة (حنون، ١٩٨٦م، ٤٣).

وقد حاول الإنسان التعبير عن ظاهرة الموت بوسائل متعددة، فاستعان بالأسطورة والرمز والحلم بوصفها أدوات لتفسير هذا القلق الوجودي. وفي هذا السياق، أدرك الشاعر الموت عن "طريق ابتكار مجموعة من الرموز عبّرت عنها الأسطورة، وتعبّر عنها أحلامه في الزمن الحديث، التي تصدر من أعماق الدراما الأسطورية، فهي تعبير أصيل عن حاجة عميقة للتحزُّر والخروج نهائيًا من دائرة الفناء" (مبروك، ٢٠٠٨م، ص ٢٢).

ويُعَدُّ الموت عند الشعراء عمومًا من القضايا الأساسية في نصوصهم؛ حيث يبرز أحيانًا في محاكاة فلسفيّة يصوغ فيها الشاعر موقفه الوجودي، معبرًا عن حيرته وقلقه وتساؤلاته إزاءه. وقد تجلّى الموت في شعر الطريحي بتعبيراتٍ متعددة، تتفاوت تبعًا لرؤية الشاعر وتجربته، فالشاعر المفعم بالحياة الممتلئ بتجربتها، يجعل من ذكر الموت موقفًا نقيضًا يحتل مساحة كبرى من شعره، بوصفه جدلًا دائمًا بين الوجود والفناء، لذا توالى الألفاظ والدلالات المرتبطة بالموت في شعر الطريحي، تكشف عن حضور كثيف لهذه الوجودية، ومن ذلك قوله:

"هذه الأرض للشهداء

فأنبأهم أسماء المقتولين

وأسماء المذبوحين

وأسماء المغتالين

وأسماء الأولياء" (الطريحي، ٢٠٠٩م، ص ٢).

في النص تظهر حقيقة العلاقة التقاطعية بين الوجود وحقيقة الموت، إذ ترد وجودية الموت بعبارات متعددة في قوله: (شهداء، مقتولين، مذبوحين، مغتالين)، وكلها تدلُّ على الموت، مع اختلاف طرق وقوعه، بما يعكس تعدد صور الفناء في الواقع الإنساني العنيف، وقد لجأ الشاعر إلى الوجودية الفلسفية بالإشارة إلى البداية الأولى للنشأة الإنسانية عبر الاقتباس المعنوي، في جملة "فأنبأهم أسماء المقتولين" في إشارة إلى بداية الخليقة حين خلق الله آدم، وقال له: ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (البقرة: ٣٣). في محاولة من الشاعر إلى الربط بين بدء الخليقة ونهايتها، فالموت هو النهاية الحتمية التي لا بد أن تأتي على كل البشر، فربط الشاعر هنا بين البداية والنهاية بالحقيقة الوجودية الحتمية وهي الموت، فالعبارات السابقة تشير إلى بعد وجود لشاعر عاش كثيرًا من المآسي، فشهد عدة حروب ومقابر جماعية وقتلى يصلون إلى مئات الآلاف، فغدى يرى الوجود الإنساني بشكل مختلف، فتحوّل الناس إلى سجلات للقتلى، وأسمائهم تقيد في الوفيات لا الموالي.

ومن ذلك أيضًا قوله:

"إلى أقصى الحلة

يُحملُ النَّاجِينَ من الخردل

والمقابر والجوع

يستسلمون بعد سكوت القنابل

والقاتل الأعمى

يشحذ سكينه قبل طلوع الشمس

ويذبجهم وقت الظهيرة

إذ يفتي الفقهاء بقطع رؤوس المآذن، والنخل

وذبح الأنهار وأشجار اللوز

وكان القاتل يكره الشهداء

وصوت الأطفال" (الطريحي، ٢٠٠٩م، ص ٤-٦).

وهنا تدور ألفاظ الموت بين تعبيرات متعددة، مثل: "المقابر، القنابل، القاتل، يشحذ سكينه، ويذبجهم، بقطع رؤوس، الشهداء"، وكلها تدلُّ على موت أشخاص مع تعدد طرق الموت، فدلالة المقبرة هنا دلالة على التعبير بوقوع الموت وانتهائه، ولا دلالة فيها على صورة وقوع الموت، أمّا القنابل فدلالة على القتل وأنّ الموت وقع أثناء الغارة، أو في حرب، أمّا دلالة شحذ السكين فهي دلالة على التعذيب مع القتل، فكأنّ الموت لم يقع سهلاً، وهي دلالة تنويع، فلم يقع الموت بقنابل العدو فحسب بل وقع غدرًا من بني جلدتنا الذين شحذوا لهم السكاكين لقتلهم، ليعكس تكرار الألفاظ السابقة وجوديًا إنسانيًا عند الشاعر وهو ما يشكل جزءًا من الوجودية والفلسفة الوجودية عبر النزعة الفكرية المسيطرة على الشاعر، وهي نزعة تتجه في أغلب دلائلها إلى الاتجاه الإسلامي، ويبرز ذلك باستعمال المصطلحات الإسلامية مثل مصطلح الشهداء والفقهاء وغيرها.

فيشير الشاعر عبر ألفاظ الموت إلى الحقيقة التي ينتهي إليها الوجود الإنساني، وهي حقيقة الموت، فالوجود الإنساني الجوهري الذي انتهى بسبب الحرب كانت نتيجته المقابر، وربما أشار الشاعر هنا بالمقابر إلى حالة الموت الجماعي، فالشاعر جمع بين حقيقة الوجود المتمثلة في الأطفال الذين هم رمز الأمل، وحقيقة الموت وهي النتيجة الحتمية النهائية لحقيقة الوجود وهي المقابر، ثم انطلق إلى الإشارات السببية التي أدت

بهؤلاء الأطفال إلى الموت وهو هذا القاتل الأعمى وهو العدو الذي عمد إلى قتلهم، فتقاطعت الإشارات الوجودية التي تربط الحياة بالموت والسبب بالمسبب، وجمع بين كل أسباب الحياة وهي (الأطفال، والشجر، والنهر، والنخل) وكل أسباب الموت ك (السكين والقنابل)، وفتوى الفقهاء التي أدت بهؤلاء إلى الموت.

ومن ثم يشير إلى وجودية الفقهاء بشكل آثم، وكأنه يوزع الموت على كل شيء حي وكل ما يساعد على الحياة، فانقل إلى النزعة الرمزية الوجودية عبر موت المآذن، وذبح الأشجار، ثم وظف المعاني الإسلامية في لفظ الشهداء الذي تكرر بكثرة مصاحباً وجودية الموت، في إشارة واضحة إلى الوجودية القرآنية والدينية التي أسهمت نشأة الشاعر في تكونها عنده.

ومنها أيضاً قوله:

"بينما ...

بينما يَظْهَرُ الموت

غيابنا المحتوم

في عربة نقل الموتى

العربة الجاثمة فوق صدري

رقدنا معاً في الثَّابُوت المبرد" (الطريحي، ٢٠٠٩م، ص ٢٣).

يشير الشاعر هنا إلى النتيجة للوجود وهي الموت، وهنا قد عبّر عن الموت بـ (الثَّابُوت، عربة نقل الموتى، الغياب المحتوم)، فتشير الألفاظ إلى الحتمية التي ينتهي إليها الوجود، فليس المراد القلق، ولا المراد الخوف، وإنما التعبير عن الحقيقة الوجودية الناتجة عن مواجهة الإنسان لفنائه، فالإنسان حين ينظر إلى المصير في عالم تسوده القسوة والعنف، ينظر إليه بوصفه عالم قاسٍ لا بد أن ينتهي، أما الشاعر فتختلف نظرته، فإنه لا ينظر إلى الحياة بوصفها نهاية مطلقة، بل بوصفها عنصراً جمالياً وفكرياً يُغني النص، ويمنحه بعداً إنسانياً عميقاً، يتجلى في لغته وصوره ورموزه، ليعيد

مسألة الحياة وحدود الوجود الإنساني؛ "فالوجود يسبق الماهية والإنسان يمتلك مطلق الحرية في الاختيار ويملاً وجوده بالطريقة التي يراها ملائمة ضمن المعنى الخاص للوجودية" (صليبا، ١٩٨٢م، ٥٦٥/٢).

٢- وجودية الطبيعة

تعد الطبيعة إحدى أبرز الوجوديات الإنسانية – الجمالية في شعر الطريحي، ويُقصد بها تلك الصور التي تُعبرُ عمّا يحيط بالإنسان من أشياء خلقها الله - سبحانه وتعالى-، وليست من صنع الإنسان. وقد شكلت الطبيعة، عبر العصور، صدًى واسعاً في حياة الإنسان العربي، كما أن الطبيعة شكلت عند بعض الفلاسفة والوجوديين المنشأ الأول للإنسان، فذهب بعض الملاحدة إلى أن الطبيعة هي الأم المنشئ للعالم، غير أن العربي والمسلم لا يرى ذلك، وإنما يراها آثار لقدرة الله على الخلق.

وطالما استمر الشاعر في الانغماس في الطبيعة والتأمل في انعكاساتها المتغيرة على روحه، لن ينضب معين إلهامه الشعري، فالحس الجمالي للطبيعة مورد متجدد. وهذا نابع من طبيعته الحساسة والمفعمة بالمشاعر. ولذا يُشيد بالعناصر الطبيعية التي تُلازم الإنسان دائماً: الأنهار، والطيور، والزهور، وغيرها. يستمد تجربته الأدبية من هذه الجوانب، التي يستعملها للتعبير عن مشاعره وأحاسيسه، جامعاً بين عالمه الداخلي والعالم الطبيعي (ايتشتين، ١٩٧٣م، ص ٢٠٤).

وقد لجأ الطريحي في مجموعته الشعرية (لوقت نص يحميه) إلى توظيف عددٍ كبير من مفردات الطبيعة الحية والجامدة مثل: (المطر، وأسراب البَطّ، والطيور)، فهي مفردات تتصل جميعها بجمال الإشارة إلى الوداعة والمسالمة.

وتمثل الطبيعة برمزية شعرية لحالة نفسية حضارية يعاينها الإنسان العربي وهي جزء من الفلسفة الوجودية – "منذ منتصف القرن العشرين وحتى يومنا هذا، يرى الشاعر عالماً مختلفاً عبر لغته الجديدة. الرمزية هي اللغة التي تبدأ حيث تنتهي لغة

الشعر، أو القصيدة التي تتشكل في أذهاننا بعد قراءتها. البرق هو ما يفتح أعيننا على كون لا متناهٍ" (أدونيس، ١٩٨٧م، ص ١٦٠).

فالتَّبيعة هنا لها جانب بارز في شعر الطَّريحي، حيث يقول:

"هل يهطل المطر الغزير

يا أيُّها الكوز المملّخ بالدَّماء

يا طلعة زرقاء من وهج السَّماء

والطَّفلة العرجاء تركض خلف أسراب من البَطِّ المحمل بالمطر"

(الطريحي، ٢٠٠٩م، ص ٢٣).

يُظهر الشاعر في النص حالة من الوجود الإنساني المتمثل في الطبيعة، إذ تتدخل مفردات الطبيعة مع المشهد الإنساني، لتشكل صورة شعرية مكثفة تعبر عن التوتر بين البراءة والعنف، وبين الجمال والألم، فالطفلة التي هي رمز البراءة أصابها العرج، وليس هذا لفظاً أضافه الشاعر عبثاً، بل يراد منه محاولة التدخل الإنساني لتشويه تلك الصورة البريئة، فالجمالية التي أراد الشاعر توظيفها هنا تمزج بين الخيال والوجود الطبيعي، فإن الجمالية الشعرية للطريحي المُستقى من البيئة الطَّبيعيَّة والمكانية، موظَّف لخدمة المضمون في مواقع عدَّة، وذلك على الرَّغم من تباين الدَّلالات الرَّمزيَّة من لفظةٍ إلى أخرى، إذ يكثر من إيراد ألفاظ ذات دلالة طبيعية، مثل: (هطول المطر، وهج السماء، البحر وغيرها)، وهي مفردات تتماهى مع التجربة الوجودية للشاعر، وتكشف عمَّا يحمله من أوجاعٍ ومعاناةٍ ومآسٍ.

ولأن الطبيعة شكَّلت ملجأً روحياً للشُعراء الرُّومانسيين في مواجهة قسوة الواقع (الدَّسوقي، ١٩٦٠م، ص ٤٥٢-٤٥٣)، فإن شاعرنا يتجاوب مع الطَّبيعة، في نصوص كثيرة، كما في قوله: (المطر الغزير، طلعة زرقاء، وهج السَّماء، أسراب البَطِّ، المطر)، ومن الواضح أنَّ معالم الطَّبيعة في هذه الألفاظ هي ذات دلالات لا تخرج عمَّا هو متعارف عليه. كما أنَّها احتلت قسماً كبيراً ومتميزاً من هذا الجانب، فالطبيعة تمثل

الوجود الإنساني المتصل ببيئته، فالإنسان كما يطلق الفلاسفة ابن بيئته وطبيعته، وهي الممثل الأول للوجود المكاني حوله. كما ارتبطت فكرة التطهير بالتراجيديا عن أرسطو وبعض الفلاسفة، وفي المسيحية ارتبطت فكرة التطهير بالخلاص، أما عند المفكرين والفلاسفة المسلمين والمتصوفة فقد تعلقت بفكرة الكشف والظهور، وتعلقت أيضًا بالإنصات إلى الطبيعة المجاورة والتأمل في الكون.

فليس غريبًا هنا ما بدا من موقف الشاعر حين جعل "الحلة" مكانًا وجوديًا يجمع (التاريخ والقداسة) كونه وطنه الأم ونسلا للنبوة والمحبة، على نقيض مع ما فُدر عليها، بأن تُشكل بعددٍ ليس بالقليل من القتل، وإن تتوشح بالسواد حينًا من الدهر. فلا شك في أنَّ الشاعر ولید الحلة الحافلة بالإرث الثقافي الأزلي، الذي منح هذا الانقلاب الروحي الذي تلمسه الطريحي، وهذا ما لمس في قصيدته «في البدء كانت الحلة».

"أنت نسل الكتابة"

نسل النبوة

نسل المحبة

فاتحة الزمن الزافداني

وظل الله على الأرض

.....
"أنت التهر الأول"

ورغيف التوحيد، والقربان الأزلي

ما زال اسمك في اللوح المحفوظ

يعلمه الله لآدم" (الطريحي، ٢٠٠٩م، ص ٦).

يمثل المكان الطبيعي حالة الوجود الإنساني عبر تعلق الشاعر بطبيعة بلاده، فيشير إلى أن الحلة هي المكان الأزلي الذي لا يمكن أن يمحي من ذاكرة الوجود البشري، وكأنها اسم من الأسماء التي علمها الله لآدم، فالطريحي يجعل الوطن هنا محور حضوره

الشَّعري، الذي تدور حوله الأحداث نقش اسم بلاده "الحلة" على شكل نهر، ليشعر به الجميع، فثمة رابطٌ خفيٌ يتماشى بوضوح مع المدرسة الرومانسية، يُظهر إدراكه لأهمية المشاعر كوسيلةٍ لحياةٍ نابضة. تتوق القلوب لقراءتها.

وفي النص تتجلى الحلة عند الشَّاعر في صورة مدينة الحلم الكبير، والظَّهارة الممتدة منذ الأزل، وهي عنده كما هي "جيكور" عند السيَّاب، فالحلم بالانعتاق من ربة الرَّدَى واستباحة المشاعر النَّبيلة، وحَد بين رؤيتي الشَّاعرين. وكما تلاقت رؤيته مرة بالسيَّاب نراه في قصيدة «سيدة المشية» يتنفس بنفس محمود درويش – من دون أن يُقلده- فيسمي الخبز بلادًا، ويعدّ أولاده في «نصّ الأب» ويحذو حذوه في النَّظر إلى القضية التي يتبناها. كما أن الوجودية الإسلامية والقرآنية تسيطر على الشاعر في مواطن كثيرة، وهنا أظهر الشاعر بعض الاقتباسات القرآنية كما في قوله: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ (البروج: ٢١-٢٢)، ومن ثم أورد اقتباس آخر وهو ما علمه الله لآدم، وهو اقتباس قرآني صريح من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١)، في إشارة صريحة إلى النزعة الوجودية القرآنية التي سيطرت على الشاعر في ديوانه، فهو يشير إلى النشأة الدينية والتعليمية الإسلامية التي تربى عليها عبر تلك النزعات الوجودية القرآنية التي تتجلى في الألفاظ والتعابير القرآنية والإسلامية.

ونجد لفظة "العشب" في قصيدته «عصب ملتو»، التي يقول فيها:

"كإيقاع أخضر

أو كقطار بلا صفارة

يركبه السَّاميون الذين نبذتهم الجزيرة

أو كخيول شاحبة، أضناها الصَّمت

فغدت تبث في العشب عن ألوانها

أو كدرب ضيق

هجرة تجار الرِّعفران والقرنفل

وارتاده البدو والرعاة" (الطريحي، ٢٠٠٩م، ص ١٥)

وهنا يذهب الشاعر إلى مذهب رمزي فلسفي، في حالة من الربط بين الوجود الإنساني المتمثل في (الساميون الذين نبذتهم الجزيرة) وبين الهجرة والطبيعة العراقية (العشب، والخيول، والدرب الضيق، والبدو، والرعاة)، فالوجود ليس هو الموجود على الإطلاق وإنما الجوهر هو الأساس والتعبير عنه يكون رمزياً (مسعودي، ٢٠٠٢م، ص ٣٢).

فيظهر الطريحي في صورة شاعر المزارع الذي ذهب أبناؤه إلى الحرب، وذبلت خيوله، وهو يبحث عن العزاء في العشب وألوانه؛ فلم يجلب له الزمن سوى الظلم وخيبة الأمل، ولم يجد خلاصاً من حياةٍ أشدَّ قسوةً من الموت؛ كل هذا يحدث ضمن عملية فكرية شعرية واحدة تتسم بالعاطفة والرؤية. الهوس هو شوق الإنسان إلى مستقبل أفضل، يتحقق بفعل صراع وجودي أنهكه الصمت الداخلي.

٣- وجودية اللون

إنَّ ذِكْرَ اللون وتوظيفه لم يكن وليد الخطاب الشعري، ولم يكن محصوراً في خزائن الشعر والشعراء، فقد كان اللون وتوظيفه للدلالة الرمزية جزءاً لا يتجزأ من لغة العرب وتعبيراتهم، فقد ارتبط اللون في الثقافة العربية بمعانٍ أخلاقية واجتماعية، كما في قولهم: "فَلَانٌ أَبْيَضٌ وَفُلَانَةٌ بَيْضَاءُ فَالْمَعْنَى نَقَاءُ الْعِرْضِ مِنَ الدَّسِّ وَالْعُيُوبِ" (ابن منظور، ١٩٩٤م، ٧/ ١٢٣).

ويبرز هذا البعد الدلالي للون في شعر الطريحي بوضوح، إذ يوظف الألوان في شعره بقوله:

"لها لون أبيض

عبتاً يا آسيا

نقش يفوح بالأخضر الأخضر" (الطريحي، ٢٠٠٩م، ص ٢٣).

يظهر البعد الفلسفي الوجودي عبر جمالية الألوان، فالتعبيرات هنا تحمل صورة اللونين أساسيين هما الأبيض والأخضر، فيشير الشاعر باللون الأبيض إلى دلالة الحق والانكشاف بعد الظلام، ودلالة الخير، وقد استعمل للدلالة على العربة التي تنقل الموتى، وإن كان السواد أقرب إلى المعنى المتعارف عليه، فالطريحي يحاول الجمع بين الجمالية والبعد الفلسفي الوجودي، فالإشارة باللون الأبيض تتيح الجمالية والنقاء وانكشاف الغمة، فيمنح المشهد بعداً تأملياً يتجاوز الدلالة المباشرة، أمّا تكرار الأخضر الأخضر؛ أي: الأخضر الدّاكن، وهو رمز للخصوبة والصفاء والحياة المتجددة، ويشير به إلى بعد تأملي فلسفي وهو الدلالة على الخير والصفاء، والتجدد، فالأخضر الذي هو لون الزرع يشار به إلى الحياة، من إطلاق المسبب وإرادة السبب، كما أن الخضرة تتصل بالجنة والدوام.

ويواصل الشاعر توظيف اللون الأخضر في قوله:

"خضراء كالحلم الطفولي الملون بالأسود

خضراء مثل قباب بابل" (الطريحي، ٢٠٠٩م، ص ٣٩).

وهنا جنح الشاعر إلى اللون الأخضر بوصفه معادلاً لنضارة الطفولة ضمن الرمزية في إطار الفلسفة الوجودية والرؤية الحرة التي يراها الشاعر للأمور في إطارها وعليه يكون الكلام الشعري "هو تلك اللحظة التي يحدث فيها الانفتاح على الكينونة في العالم بكل أبعادها وبكل أنماطها ومن ضمنها نمط اللون" (بن سباع، ٢٠١٥، ٢٢٧)، فالطفولة بطبيعتها مرحلة خصبة نابضة بالحياة، وهو ما ينسجم مع دلالة الأخضر المرتبطة بالزرع والنماء. أما مزجه بالأسود، فيضفي على الصورة بعداً وجودياً يُحيل إلى تناقضات الحلم والواقع.

ومن ذلك أيضاً قوله:

"وأنت بنياشينك الذهبية

ليس المخاطب أنت

فنياشينك من ذهب زائف" (الطريحي، ٢٠٠٩م، ٣٧).

والذهبي هو اللون المعروف للذهب، والنياشين هنا وصفها بالذهبية دلالة على التميز والقيمة، فدلالة الرمزية للذهب هنا جاءت للتعبير عن النياشين التي توضع على صدور القادة العسكريين، فهي قلادات استحقاقها لتمثل أوسمة شرف دلالة على انتصارات أو رتب عسكرية، فهي في الظاهر أوسمة ولكن الدلالة الرمزية لها أنها مصدر سلطة كما يشير عنوان القصيدة، فاللون الذهبي هنا يشير إلى بعد فلسفي وهو حالة التميز لمن حاز تلك الأوسمة والنياشين، غير أنها زائفة، لا تمثل رونق اللون الأبيض أو الأخضر في نظر الشاعر. فالشاعر سيطرت عليه أزمان الحرب العراقية الإيرانية التي شهدت نشأته وشبابه، فقد قضى الشاعر فترة شبابه في وقت الحرب العراقية الإيرانية، ثم من بعدها حرب الخليج، فأثر ذلك في النزعة الوجودية عند الشاعر، فبرزت ألفاظ كثيرة في شعره من أنواط الشجاعة والنياشين وغيرها من الأوسمة التي تمنح لأبطال المعارك.

كما يوظف الشاعر اللون الأزرق في قوله:

"أزقة الفردوس

طاعنة يده

بالأزرق الصيفي" (الطريحي، ٢٠٠٩م، ص ٥٥).

الشاعر هنا يشير إلى هذا الشخص الذي له ثلث من إله وثلثاه من بشر، وهو يسير في الطرقات وطاعنة يديه بالأزرق الصيفي، فيطلق الأزرق الذي يحمل دلالة الصفاء والنقاء، وخصه بالصيفي دلالة على سماء الصيف النقية الصافية من الغيوم، فالبعد الوجودي الفلسفي للزرقة الصيفي دلالتها على النقاء والصفاء، ويوظف اللون الأزرق الصيفي بوصفه فضاءً وجوديًا مفتوحًا، يرمز إلى الصفاء والاتساع والبحث عن المعنى. فاختيار زرقة السماء الصيفية للتعبير عن توق الذات إلى الطمأنينة الوجودية في مواجهة القلق والاختناق، ليغدو اللون أداة لتشكيل أفق دلالية توازن بين الواقع والمُتخيل.

وبذلك يتضح أن اللون في شعر الطريحي ليس عنصرًا زخرفيًا، بل يشكل بنية دلالية وجودية تسهم في إنتاج المعنى، وتكشف عن علاقة الذات الشاعرة بالعالم، ضمن رؤية شعرية تتأسس على البحث في إبراز المعنى.

ثانيا: الوجودية الداخلية:

وقد تمثلت الوجودية الداخلية في الرؤية التي صاحبها الحب عند الطريحي، فيعدّ الحب عند صادق الطريحي إنسانية أساسية تعبر عن الروح والشعور البشري العميق، فهو من الشعراء الذين اهتموا بجوانب الحياة عبر مشاعرهم وذواتهم؛ فليس غريبًا أن يكون لمفردات الحب أثر في كينونته الخاصة، إذ القراءة الفاحصة لمجموعته الشعرية «للوقت نصّ يحميه» تجد أنّ الألفاظ الدالة على الحب والغرام والعشق والشغف والشوق تتكرر، ومنها: (الحبيبة، التّعفف، الوداد، النّقاء، الشّبق، الأرق، الألق، وهج، قبلة، الخصب، العرش، وغيرها)، والحبّ عنده يُمثّل نظرته إلى الحياة وعلاقاته الإنسانية المنبثقة من روحه الرّومانسيّة الشّفاقة، ومن ذلك في الغزل يقول:

"ألا توقظوا الحبيبة حتى تشاء" (الطريحي، ٢٠٠٩م، ٤٥).

وهنا قد عبّر الشّاعر الطّريحي عن الحبّ ب(الحبيبة)، كونه يمثل الحب الطاهر النقي ليظهر التوازن بين الرغبة والاحترام في العلاقة العاطفية، ما يمثل أعلى درجات الغزل في شقه العفيف.

وفي العشق يقول:

"عينان من وهج الحقيقة والسّلام

صوت كموسيقى السّماء

أنفاسها الولهى صلاة

انبهار

نفس ... وما سواها" (الطريحي، ٢٠٠٩م، ص ٣٧).

يلاحظ ممّا سبق أنّه، على الرّغم من التّنوّع البين في استعمالات المفردات إلّا أنّ شاعرنا يمتلك إلمامًا كاملاً بمفاهيم الحب والوجودية الإنسانية، ويطوّعها ليكون لها تأثير مباشر في التعبير عن مشاعره العاطفية بأبعادها المتعددة، وبذلك يجيد الطريحي توظيف هذه المفردات داخل النصّ الشعري،

فيتنقل الطريحي بين النزعة التأملية والوجودية الداخلية إلى (عينان من وهج الحقيقة والسلام) إشارة إلى قيمة الحق، ثم إشارة إلى السلام الذي يعني الكثير للشاعر الذي عاصر الحروب والموت والقتل، ثم ينتقل إلى صوته الذي يشبه من منظوره صوت السماء، في إشارة إلى السحر الذي يصيبه، وكأنه وحي نزل من السماء، فيخلط الشاعر بين المعنى الفلسفي وبين حقيقة الحب المسيطرة على عاطفته، فصوت السماء هنا إشارة إلى الوحي الذي ينزل على الأنبياء، والصوت التي ألقى في قلبه فأحبها، وكأنه موسيقى تعزفها السماء.

ثم يقرن بين المعنى الإسلامي والمعنى الفلسفي فيجعل أنفاسها كأنها سماء، ثم يختم الطريحي المقطع السابق من قصدته بنزعة قرآنية خالصة وهي الرؤية الوجودية القرآنية المسيطرة عليه، فيقتبس قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ (الشمس: ٧)، فيظهر الطريحي أثر تجليات تلك النفس الإنسانية على النزعة الوجودية الداخلية التي سيطرت عليها عاطفة الحب. فالحبّ في شعره، إحساس يتردد صداه في النفس البشريّة، وسرعان ما يتدفق بقوة تبعاً لصاحبه، ويكون في غالب أمره مرتبطاً بصاحبه الجسّد المرفه (الأنثى)، وهو ما اعتبره النقاد "الطغيان المفضّل لدى الشعراء جميعاً، بل إنّ قيمة الشاعر الحقيقية تكمن في كيفية الشعور بالحبّ والتعبير عنه" (يونس، ١٩٨٥م، ص ١٥٠)

ولكن عند الطريحيّ، يمثل الحب شعوراً مُعبّراً عن الشوق والحبّ والحنين والوفاء والإخلاص ولكلّ أمرٍ صافٍ، ليصبح بذلك وجودية متكاملة تعكس تجربته الإنسانية والجمالية في آن واحد.

الخاتمة والنتائج:

في ختام هذا البحث تُظهر عدة نتائج تدلّ على أن تجربة صادق الطريحي الشعرية تنبني على وعيٍ وجوديٍّ عميق، يتجلّى جماليًا عبر اللغة والصورة والرؤية، ويمكن بيانها عبر النتائج الآتي:

- 1- يتأسس الصدق التعبيري في لغة الطريحي على وعيٍ وجوديٍّ بالذات والواقع، إذ لا تأتي لغته الشعرية بوصفها زخرفًا لغويًا، بل باعتبارها أداة للكشف عن القلق الإنساني، والبحث عن المعنى، وهو ما يجعل الجمال في شعره نابغًا من التجربة الوجودية ذاتها، لا من الشكل وحده.
- 2- تخضع التجربة الوجودية عند الطريحي إلى ضرورات التعبير عبر صورة التعبير القلق، والزمن، والموت، والاغتراب، بما يفتح أفقًا جماليًا جديدًا يتلاءم مع تحولات الوعي الإنساني.
- 3- تظهر الرؤية الوجودية في الموت والحب واللون في اتساع اللغة الشعرية وقدرتها الإيحائية، فهي تحمل رؤية وجودية وحقائق عبر اللغة الرمزية عند الشاعر.
- 4- تبرز الألفاظ الدالة على الوجودية الإسلامية في شعر الطريحي لتؤدي وظيفة وصفية، ومن ثم تتحول إلى رموز تحمل أبعادًا إنسانية وزمنية ومكانية وجودية.
- 5- تتجلى مظاهر البعد الوجودي في مجموعة للوقت نصّ يحميه عبر الأزمات الوجودية التي عصفت بالشاعر والمجتمع العراقي في تلك الفترة، فتتداخل الوجودية المكانية والزمانية الأزمة الوجودية التي عصفت بالشاعر.
- 6- جمع الطريحي بين الأساطير والأديان والثقافات، لإظهار البعد الوجودي الإنساني الذي يتجاوز الانقسام، ويمنح الجمال وظيفة أخلاقية وفكرية.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

١. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت: ٤٢٨ هـ)، (د- ت). الإشارات والتنبيهات. شرحه: نصير الدين طوسي. تحقيق: سليمان دنيا. ط ٣. القاهرة. دار المعارف.
٢. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري (ت: ٧١١ هـ). (١٩٩٤ م). لسان العرب. ط ٣. بيروت. دار صادر.
٣. أدونيس. (١٩٨٧ م). زمن الشعر. (د- ط). لبنان. دار العودة.
٤. إسماعيل، عز الدين. (٢٠١٣ م). الأدب وفنونه - دراسة ونقد. (د- ط). القاهرة. دار الفكر.
٥. ايتشتين، ألفرد. (١٩٧٣ م). الموسيقى في العصر الرومانتيكي. ترجمة: أحمد حمدي. (د- ط). القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٦. بدوي، عبد الرحمن. (١٩٤٧ م). الإنسانية والوجودية في الفكر العربي. (د- ط). مصر. مكتبة النهضة المصرية.
٧. بدوي، عبد الرحمن. (١٩٧٣ م). الزمان الوجودي. ط ٣. بيروت. دار الثقافة.
٨. بدوي، عبد الرحمن. (١٩٨٤ م). الموسوعة الفلسفة. ط ١. بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
٩. بن سباع، محمد. (٢٠١٥ م). تحولات الفينومونولوجيا المعاصرة مرلو بونتي في مناظرة هوسرل وهابيدغر. ط ١. الدوحة. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
١٠. الحداد، سعد. (٢٠٠١ م). موسوعة أعلام الحلة منذ التأسيس حل حتى نهاية ٢٠٠٠. (د- ط). العراق. مكتبة الغسق.
١١. الحداد، سعد. (٢٠١١ م). شعراء بابل في نصف قرن (١٩٦٠-٢٠١٠ م). (د- ط). العراق. نشر مؤسسة دار الصادق.

١٢. الحداد، سعد. (٢٠١٣م). ديوان الحلة: أنطولوجيا الشعر البابلي المعاصر. (د-ط). العراق. دار بابل.
١٣. الحداد، سعد. (٢٠١٥م). الحسين (عليه السلام) في الشعر الحلي. (د-ط). إيران. نشر مؤسسة قم المقدسة.
١٤. حنون، نائل. (١٩٨٦م). عقائد ما بعد الموت في حضارة وادي الرافدين القديمة. ط٢. بغداد. دار الشؤون الثقافية العامة "آفاق عربية".
١٥. الدسوقي، عبد العزيز. (١٩٦٠م). جماعة أبولو وأثرها في الشعر الحديث. ط١. القاهرة. نشر جامعة الدول العربية.
١٦. زكريا إبراهيم. (١٩٧٠م). مشكلة الفلسفة. ط٢. القاهرة. مكتبة مصر
١٧. زكريا، فؤاد. (١٩٨٧م). سارتر والوجودي. ط٣. القاهرة. دار المعارف.
١٨. سارتر، جان بول. (١٩٦٤م). الوجودية مذهب إنساني. ترجمة: عبد المنعم الحنفي. ط١. القاهرة. الدار المصرية للطباعة والترجمة والنشر.
١٩. سارتر، جان بول. (١٩٧١م). الوجود والعدم. ترجمة: عبد الرحمن بدوي. ط١. بيروت. دار القلم.
٢٠. الساعدي، عبد جاسم. (٢٠١٣م). انطولوجيا الشعر العراقي المعاصر ١٩٨١-٢٠١٠م. ط١. الأردن. فضاءات للنشر.
٢١. السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي (ت: ٢٢٦هـ). (٢٠٠٠م). مفتاح العلوم. تحقيق: عبد الحميد الهنداوي. (د-ط). بيروت. دار الكتب العلمية.
٢٢. صليبيا، جميل. (١٩٨٢م). المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية). (د-ط). بيروت. دار الكتاب.
٢٣. الطريحي، صادق. (٢٠٠٩م). "لوقت نص يحميه" مجموعة شعرية. (د-ط). بغداد. المركز الثقافي العربي السويسري، زيورخ.

٢٤. عبد المنعم، منى محمد. (٢٠٢٤م). الرؤية الإسلامية للإنسان "الفاعلية والعقلانية والاخلاقية في القرآن الكريم". ترجمة: السيد محمد السيد عمر. (د- ط). الأردن. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
٢٥. فرويل، بول. (١٩٨٧م). تاريخ الفلسفة الحديثة. ترجمة جورج طرابيشي. ط٣. بيروت. دارالطبعة.
٢٦. لالاند، أندريه. (٢٠٠١م). الموسوعة لالاند الفلسفية. ترجمة خليل أحمد خليل. ط٢. بيروت. دار عويدات.
٢٧. مبروك، أمل. (٢٠٠٨م). فلسفة الموت دراسة تحليلية. ط١. بيروت. دار قباء الحديثة.
٢٨. المرزوك، صباح نوري. (٢٠٠٨م). النهضة الفكرية في الحلة. (د- ط). بابل. دار الصادر.
٢٩. المرزوك، صباح نوري. (٢٠١٢م). تكملة شعراء الحلة أو البابليات. (د- ط). بابل. دار الفرات للثقافة والإعلام.
٣٠. المرزوك، صباح نوري. (٢٠١٣م). حلة بابل أو بغداد الصغرى (معجم رجال الحلة في الآداب والعلوم والفنون). (د- ط). العراق. نشر إعلام رئاسة جامعة بابل.
٣١. هايدغر، مارتن. (٢٠١٢م). الكينونة والزمان. ترجمة: فتحي المسكيني. ط١. بيروت. دار الكتاب الجديد المتحدة.

الرسائل والبحوث:

١. مسعودي، سليمة. (٢٠٢٢م). الكينونة والوجود وعالم الكلمات مقارنة تأويلية للعلاقة الوجودية بين المعنى واللغة في الشعر المعاصر. (بحث). مجلة القارئ للدراسات الأدبية والنقدية واللغوية، مجلد ٥. العدد ٣.

٢. يونس، سعود أحمد. (١٩٨٥م). الشَّعر الغنائي عند صلاح عبد الصَّبور. (رسالة ماجستير)، العراق. كلية الآداب – جامعة الموصل.

