الجمهوريّة الجزائريّة الديموقراطيّة الشعبيّة

وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الحاج لخضر- باتنة

كليّة الآداب واللّغات قسم اللغة العربيّة وآدابها

نقد النّقد في الثّقافة العربيّة المعاصرة:

دراسة نقديّة في مشروع محمّد لطفي اليوسفي

أطروحة مقدّمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في اللّغة والأدب العربي

إعداد الطّالب: إشراف الأستاذ الدّكتور:

جموعي سعدي الطيّب بودربالة

لجنة المناقشة:

د. علي عالية	أستاذ محاضر	جامعة باتنة	رئيساً
أ. د. الطيب بودربالة	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	مشرفاً ومقرّراً
أ. د. عبد الرزاق بن سبع	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة	عضواً مناقشاً
أ. د. بوجمعة بوبعيو	أستاذ التعليم العالي	جامعة سكيكدة	عضواً مناقشاً
د. سليمة لوكام	أستاذ محاضر	جامعة سوق أهراس	عضواً مناقشاً
د. رابح ملوك	أستاذ محاضر	جامعة البويرة	عضواً مناقشاً

السّنة الجامعيّة: 2013/ 2014

بسم الله الرحمن الرحيم

إهـداء:

أهـدي هذا العمل إلى والديّ الكريمين، إقراراً بفضلهما وعرفاناً وامتناناً لجميلهما.

إلى روح عمّي الطّاهرة، وفاءاً وشوقاً لذكراه، أهدي هذا العمل. ولولا أنْ غيّبته الأقدار لما كان تأخّر.

إلى أسرة عمّي "**عبد الغني**" فرداً فرداً.

وإلى زوجتي الفاضلة، نظير ما بذلت من تحفيزٍ ودعمٍ وما قدّمت من سندٍ وعون. وإلى المُلهِمة "**لمى**" لِما تركت من أثر.

وإلى الإخوة والأصدقاء الذّين أشكر الله على وجودهم في حياتي: **شمس الدّين شرفي، إلياس جوّادي، رابح ملّوك، كمال علوات، فارس سعدي، التّيجاني فارح، عماد شارف، كمال طاهير، خميسي آدمي**. وإلى كلّ الزّملاء في جامعتي **سوق أهراس والبويرة** أهدي هذا الجنى.

شكر وعرفان:

﴿ربّ أوزعني أنْ أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ وعلى والديّ وأنْ أعمل صالحاً ترضاه﴾

لك منّي أستاذي الطّيب: **الطّيب بودربالة** عظيم الشّكر ووافر الثّناء، لمؤازرتك ومتابعتك، وتعهّدك بالرّعاية العلميّة والانسانيّة الجليلة البحثَ والباحثَ.

وكما قال أبو عُيينة:

لو كنت أعرف فوق الشّكر منزلة*أوفى من الشّكر عند الله في الثّمن**

أخلصتها لك من قلبي مهذّبة*حذواً على مثل ما أوليت من حسن**

كما أتقدّم بخالص شكري وعميق امتناني إلى السّادة الموقّرين أعضاء لجنة المناقشة، الذين تكرّموا بقراءة هذا العمل، وتفضّلوا بإثرائه وتصويبه.

المقدمة

مقــدّمـة:

إنّ ما عرفه النّقد العربي من تحوّلات، وما مرّ به من محطّات، وكذا ما كدّسته الدّراسات النّقدية المعاصرة من تراكمات، كلّ هذه القضايا وغيرها جعلت عدداً من الأكاديميين والنقّاد يتوقّفون عند هذا المنجز النّقدي، بالقراءة والمحاورة في محاولةٍ لاستقراء مرجعياته واستخلاص أسسه ومنطلقاته، والابانة عن ملامحه وخصوصيّاته وكذا الكشف عن مختلف منظوراته.

فالثّورة المعرفيّة التي عرفها النّقد العربي في القرن العشرين وكذا التّحولاّت التي عرفتها النظريّة النقديّة خلال هذه الفترة قمينةٌ بطرح الكثير من التّساؤلات حول مسيرة النّقد ومنجزاته. ومن هنا استدعت هذه الضّرورات والمتطلّبات ميلاد مهمّةٍ جديدة سيضطلع بها لفيفٌ من النّقاد؛ هي الاقتراب من النّظريّات النّقدية، وفحصها وتفكيك خطاباتها ومساءلتها في ضوء منجَزها، من أجل فحص مناهجها وميكانيزماتها، ورصد واستخلاص الرّؤية الفكرية والنّقدية التي تصدر عنها؛ وهذا الضّرب من الممارسة هو ما سيصطلح على تسميته بـ: نقد النّقد أو الميتا نقد.

وبذلك فاتّخاذ النّقد العربي موضوعاً للمساءلة والفحص والاستكشاف يعبّر في جانبٍ منه عن الوعي النّقدي الحاصل، وعن الرّغبة في الخلاص من المآزق التي يتخبّط فيها النّقد. وقد أدّى ذلك إلى أنْ تقف الكتابة النّقدية في مواجهة نفسها تسائلها، وتتفحّص آلياتها سعياً إلى تشخيص مآزقها ومشكلاتها، ومواطن ضعفها

ووهنها، وكذا إجلاء مواضع تألّقها. من هنا يصبح نقد النّقد مساهمةً في مشروع يؤصّل النّقد العربي المعاصر، أو على الأقلّ يحاول الخروج به من بعض مشكلاته وأزماته.

و"نقد النقد" من أكثر المجالات ارتباطاً بحقل النّقد؛ وهو ينهض على رصد الرّؤى والمواقف النّقديّة، وتفكيكها، وتفحّص المقولات وتطبيقاتها، والإبانة عن جدوى المناهج، وربّما أمكنه اقتراح بدائل منهجيّة. وعليه فهو فعاليةٌ لا تنهض على مساءلة النّصوص الإبداعيّة، وإنّما تتّخذ من الخطاب النّقدي متناً وموضوعاً لها وتقوم على مراجعة مناهجه ونظريّاته، واستنطاق وتفكيك أسسه وموجّهاته.

والباحث إذ يقترب من تجربة محمد لطفي اليوسفي في نقد النّقد، يكتشف أنّها تشكّل من بين قلّةٍ قليلةٍ من التّجارب استثناءً وتميّزاً لا يمكن انكارهما. فهي تجربةٌ لها حضورها ومكانتها في المشهد النّقدي العربي المعاصر، نظراً لانشغالها في شقٍّ منها بالإبداع الأدبي، تُعنى بتطوّراته ومستجدّاته، وتخصيصها شقّاً آخر للعناية بقضايا النّقد ورصد خياراته وتحوّلاته المنهجيّة، فضلاً عن تحيينها لأدواتها واستراتيجياتها وتجديدها لغتها، ومفاهيمها، ومصطلحاتها.

وقد أخذ اليوسفي على عاتقه -منذ زمن- مهمّة محاورة المقولات والنّظريات النقديّة الرّائجة في السّاحة العربيّة ومحاولة تفكيك خطاباتها من أجل الكشف عن الأنساق الفكريّة والفلسفيّة التي تصدر عنها، وتستبطنها هذه النّظريات. ويطمح اليوسفي من خلال مشروعه النّقدي الذي ينصرف قسمٌ هامٌ منه إلى قراءة النّظريات

النقديّة العربيّة قديمها وحديثها ومساءلتها، إلى محاولة تأصيل النّقد العربي، وإخراجه من المآزق التي وقع فيها، ولا يكون ذلك في نظر اليوسفي إلاّ بتجديد لغة النّقد نفسها.

إنّ الدّراسات أو القراءات التي تندرج ضمن ما يسمى بـ "نقد النّقد" ليس لها من القداسة أو الحصانة الفكريّة أو المعرفيّة، إلاّ بقدر كونها قراءات ومقاربات نقديّة تتّكئ على سندات ومرجعيّات فكريّة وعلميّة، تؤهّلها لأن تكون قراءات ممكنةً ومشروعةً دون أن تمكّنها من احتكار الحقيقة بالضّرورة. وليس ثمّة ما يمكن أن يجعل من خطاب نقد النّقد خطاباً نقديّاً متعالماً ومتعالياً على النّقد.

هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى، لأنّ أهمّية مشروع "نقد النّقد" عند محمد لطفي اليوسفي، تتأتّى من كونه محاولةً جادّة -فيما أعتقد- لتشخيصٍ دقيقٍ لأزمة النّقد العربي، ومن ثمّ محاولة إيجاد حلولٍ تسهم في دفع هذا النّقد قدماً لتجاوز إشكالاته والخروج به من مآزقه. هذه القضايا وغيرها هي ما يؤسّس مشروعيّة هذه الدّراسة التي كانت فكرةً نمت لتصبح موضوعاً لأطروحتنا التي وسمناها بـ: **"نقد النّقد في الثّقافة العربيّة المعاصرة: دراسة نقديّة في مشروع محمّد لطفي اليوسفي"** والتي تطمح إلى سبر أغوار تجربة نقد النّقد عنده، من أجل الوقوف على مناهجها وميكانيزماتها، وتفحّص مفاهيمها ومصطلحاتها، وقياس مدى نجاحها في تحقيق ما كانت قد قطعته على نفسها.

ثمة كثيرٌ من الأسباب التي كانت وراء اختيارنا لهذا الموضوع دون سواه -نقد النّقد في الثّقافة العربيّة المعاصرة: دراسة نقديّة في مشروع محمّد لطفي اليوسفي-

ومن هذه الأسباب ما هو ذاتّي، ومنها ما هو موضوعيّ، ويندرج ضمن القسم الأوّل الرّغبة في إنجاز دراسة حول "نقد النّقد" لما أصبح يشغله هذا التّيّار أو التّوجّه من مكانةٍ، وما يحظى به من أهمّيةٍ. أمّا فيما يتعّلق بالجوانب الموضوعيّة فمن أهمّها محاولة تناول ظاهرة "نقد النّقد" بالدّراسة والتّفكيك نظراً لقلّة الدّراسات المتعلّقة بهذا الموضوع، وانحصارها في شكل مقالاتٍ تنشر في المجلاّت أو دراساتٍ ومداخلاتٍ تقدّم في الملتقيات. إضافةً إلى قلّةٍ قليلةٍ من الكتب والمؤلّفات التي تخصّص لهذا الحقل دون سواه.

وإذا كنت قد اخترت كتابات محمّد لطفي اليوسفي، فلأنّها تمثّل حالةً لافتةً وبارزةً، يمكن أنْ تساعد على تجلية بعض الالتباسات التي تحفّ مجال نقد النّقد ولأنّها تجربةٌ تسمح بتأمّل "نقد النّقد"، كفعاليّة تكتسب مشروعيّتها وضرورتها من وجود عديدٍ من النّظريّات والخطابات النّقدية القائمة على الاختلاف والتّعارض وربّما التّصارع، وكلّ خطابٍ من هذه الخطابات، وكلّ نظريّةٍ من هذه النّظريّات لا تعرف استقراراً نهائيّاً، ومن هنا يكون نقد النّقد هو الضّمان الذي يحول دون تجمّد القوالب، وسيادة المنوال والنّموذج المقدّس كما يفسح -أي نقد النّقد- المجال لوضع مقدّمات ونتائج هذه النّظريّات والخطابات النّقديّة على محك النّقد، وإخضاعها للمساءلة النّقدية لمعرفة غثّها من سمينها.

انطلاقاً من هذه المقدّمات ارتأينا أن نتناول كتابات اليوسفي النّقدية بالدّراسة والتّفكيك، لاستكناه مدلولاتها، واستكشاف الخلفيّات القابعة وراءها، والمتحكّمة

في صنعها، كلّ ذلك من خلال الرّبط بين الخطاب النّقدي، والأنساق الفكريّة والمعرفيّة التي تؤطّره، وتندس في تضاعيفه، وتعمل على توجيهه. وهذه القراءة التي ننوي القيام بها تندرج بدورها ضمن "نقد النّقد"، باعتبار أنّ موضوعها هو الخطاب النّقدي، تفحصُه وتخضِعه للتّفكيك والمساءلة والقراءة الحواريّة.

على الرّغم من أنّ الدّراسات التي تنضوي تحت لواء "نقد النّقد" أصبحت تشكّل ظاهرةً بارزةً في الثّقافة العربيّة المعاصرة، وهي تتناول خطابات نقديّة متنوّعة منها الفكري والفلسفي والدّيني وكذلك الأدبي وغيرها، إلاّ أنّ هذا الحقل لم يعرف دراسات تنظّر له، وتؤسّس للقضايا المرتبطة به.

وإذا كان مجال اهتمامنا منصبّاً على "نقد النّقد الأدبي"، فإنّه يمكن العثور على عددٍ من الدّراسات التي مارست تجربة "نقد النّقد" من مثل: "مساهمة في نقد النقد" و"المتن المثلّث" لنبيل سليمان، و"تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النّقدية الحديثة: دراسة في نقد النّقد" لـ: محمّد عزّام، و"بنية النّص السّردي من منظور النّقد الأدبي" لـ: حميد الحمداني، وكتاب "البحث عن المنهج في النّقد العربي الحديث" لـ: سيّد البحراوي، وكتاب "المرايا المحدّبة" لـ: عبد العزيز حمّودة وغيرها. وهذه الدّراسات جميعاً قد مارست نقد النّقد، من خلال تناولها لدراساتٍ ومقارباتٍ نقديّة. غير أنّ ما تنوي دراستنا القيام به، هو تناول إحدى دراسات "نقد النّقد" بالتّفكيك والدّراسة، بمعنى أنّ دراستنا تندرج ضمن ما يمكن أن يسمّى بـ "نقد نقد النّقد" وهذا النّوع من الدّراسات لا يزال قليلاً. ولعلّ أبرز التّجارب التي تمثّل لهذا النّوع

دراسة محمّد الدّغـمومي: نقد النّقد وتنظـير النّقد العربي، والتي صـرفت اهتمامها إلى محاولة تأصيل خطاب نقد النّقد وتمييزه عمّا عداه من أنماط الخطابات.

لقد خالج الباحث وهو يقــدم على انجاز هـذا البحث كثيــرٌ من الأسئلة الملحّــة والاستفسارات المقضّــة، عن مبرّرات هذا النّوع من الدّراسات وجدواه، أقصد الدّراسات التي تندرج تحت ما أصبح يعرف اليوم بــ "نقـد النّقـد" والتي تتـغيّا الخوض في تفكيك الخطابات النّقـديّـة، والكشف عن آلياتها، والرؤى والمنظورات القابعة وراءها. ولعلّ ما يعمّـق من حـدّة هـذه الأسـئلة ويكسبـها مشروعيّـتها، ومبرّرات وجودها هو أنّ خطاب نقـد النّقـد قد تجاوز –من وجـهة نظرٍ معيّنــةٍ– مرحلة التّأصيـل وتثبيـت الأسـس، فما الذي يبعث على العودة إلى تقصّــي أصـوله والنّبش في أسسـه ومقـوّماتـه؟

لأن "نقد النّقد" أخذ يتّضـح كظاهرةٍ لها حضورها في الثّقافة العربيّة المعاصرة وإنْ كان ذلك بدرجة أقلّ بكثيرٍ مما تتطلّبه الحاجة وتدعو إليه، ولأنّ تجارب "نقد النّقد" في ثقافتنا العربيّة كما في غيرها من الثّقافات، هي بدورها قراءاتٌ نقديّة تحتاج وقفةً تأمّليّةً، تكشف ما لها وما عليها، وتخضعها لمساءلةٍ نقديّةٍ من أجل الوصول إلى آليّات هذه القراءة ومناهجها، وكذا النّتائج التي تتوصّل إليها، كل ذلك في سبيـل الوقـوف على مدى إسـهام هذا النّوع من القراءة في تطوير النّقد العربي المعاصر.

انطلاقاً من هذه الإشكاليّات، تسعى دراستنا "نقد النّقد في الثّقافة العربية المعاصرة: دراسة نقديّة في مشروع محمّد لطفي اليوسفي" –في حدود ما أتيح لها– إلى الإحاطة بالإشكاليات المنهجيّة، في تجربةٍ نقديّةٍ ضخمةٍ، ومتميّزةٍ في آن، هي تجربة النّاقد محمّد

لطفي اليوسفي. ولعلّ أهمّ الإشكاليات والتّساؤلات التي تطرحها هذه الدّراسة وتسعى للإجابة عنها هي: ماهي الحدود الفاصلة، والتّخوم المشتركة بين خطاب النّقد وخطاب نقد النّقد؟ ما هو منهج نقد النّقد؟ ثمّ ما هو موقع تجربة اليوسفي ومشروعه النّقدي في مسيرة نقد النّقد؟ وما هي الميكانيزمات والأنساق والمرجعيات التي تؤطّر هذا المشروع؟ ثم ما هي ملامح خصوصيّة وتميّز هذا المشروع؟ هذه هي أهمّ الإشكاليّات التي يطرحها بحثنا ويسعى للإجابة عنها، وتسليط شيءٍ من الضّوء على الغموض الذي يكتنف جوانبها.

في حقيقة الأمر يجد المرء نفسه أمام عديد المناهج، ولعلّ طبيعة البحث أو الدّراسة هي التي تختار لنفسها منهجها أو مناهجها، ولمّا كانت دراستنا تنتمي إلى ما يعرف بـ "نقد النّقد" -أو نقدُ نقدِ النّقد- فإنّ خير منهجٍ تعتمده هذه الدّراسة هو المنهج الوصفي القائم على وصف الظّواهر، واعتماد المقاربة البنيويّة المحايثة، كما أنّها ستحاول استلهام آليّات التّفكيك، من أجل الكشف عن الأنساق المعرفيّة والفكريّة المؤسّسة للخطاب النّقدي عند اليوسفي، والتي تتحكّم في توجيهه.

واستجابةً لمقتضياتٍ منهجيّةٍ، تمّ تقسيم هذا العمل إلى خمسة فصولٍ؛ الأوّل نظري، والأربعة المتبقّية تطبيقيّة، علاوةً على مقدّمةٍ وخاتمةٍ، وقائمةٍ لمصادر البحث ومراجعه، وفهرسٍ، وذلك على النحو الآتي:

- المقدمة: وقد خصّصناها للحديث عن أهمّية الموضوع، فمبرّرات اختيار الموضوع، ثم الدّراسات السّابقة التي تناولت هذا الموضوع، ثمّ الإشكاليّات أو التّساؤلات التي يحاول هذا الموضوع أن يجيب عنها.

الفصل الأوّل: حمل عنوان: من الخطاب النّقدي إلى خطاب نقد النّقد: وكان مخصّصاً للنّبش في هذين المفهومين، بغية تحديدهما، والتّمييز بينهما، وترسيم الحدود الفاصلة، وكذا التّخوم المشتركة بين هاتين الفعاليتين أو الاستراتيجيّتين. والكشف عن العلاقات والتّعالقات، وكذا الافادات والتّبادلات التي من الممكن أن تتمّ بينهما.

أمّا الفصل الثّاني: فقد حمل عنوان: المؤثرات الاستشراقيّة في النّقد العربي: وكان مخصّصاً للوقوف على صورة الشّرق في المتخيل الغربي، ثم ارتحال وهجرة هذه الصّورة إلى السّياق العربي، ثم فضح اليوسفي لاندساس هذه الصّورة في تضاعيف الخطاب النّقدي العربي الحديث والمعاصر.

والفصل الثّالث: عنونّاه: بـ نقد الخطاب الحداثي، وكان هذا الفصل مخصّصاً للوقوف على نقد اليوسفي للفكر والنّقد العربيّين، من خلال محطّات ثلاث: الموقف من التّراث، الموقف من الغرب، والموقف من المثاقفة، وفحص نقد اليوسفي للعقل والعقلانيّة العربيّة، والعلم والعلمانيّة عند المفكّرين العرب، ونقده لنقد الخطاب الدّيني.

وكان الفصل الرّابع موسوماً بـ: مآزق النّقد العربي الحديث والمعاصر، وكان عبارةً عن وقفةٍ نقديّةٍ مع ملامح أزمة الخطاب النّقدي العربي، كما شخّصتها قراءة اليوسفي. وتمّ الوقوف فيه على مأزق ارتهان النّقد العربي الحديث والمعاصر للنّقد العربي القديم، وتماهيه في مقولات مدارس النّقد الغربيّة. ثمّ الوقوف على أزمة المصطلح وإشكالية إفقار المفاهيم، وكذا تجلّيات غربة واغتراب النّقد العربي الحديث والمعاصر.

أمّا الفصل الخامس والأخير فقد عنونِ بـ: قضايا المنهج والمصطلح في خطاب نقد النّقد عند اليوسفي. وهو فصلٌ مخصّصٌ لتفكيك تجربة نقد النّقد عند اليوسفي من أجل الوقوف على منهجها وآليّاتها، وكذا خطواتها وأدواتها الإجرائيّة، ورصد ترسانة المفاهيم والمصطلحات التي عليها مدار الاشتغال في مشروع اليوسفي.

وكانت الخاتمة جماعاً للنّتائج التي توصّل إليها البحث.

وعرفاناً بالفضل والاحسان، لا يفوت الباحث أن يتقدّم بأسمى عبارات الشّكر والتّقدير والامتنان للأستاذ الدّكتور: **الطيّب بودربالة**، الذي ندين له بما هو أكثر بكثيرٍ من الاشراف على هذا البحث، فله من الله الحسنى وزيادة.

الفصل الأوّل:

من الخطاب النقدي إلى خطاب نقد النقد

توطئة:

لا يمكن -في تصوّرنا- أنْ تنهض أيّة دراسة تنتمي إلى ما أصبح متعارفًا عليه بـ: **"نقد النّقد"**، وتروم مقاربة الخطابات النقديّة، وتفكيكها والكشف عن خلفيّاتها ومشاربها وآليات عملها، دون أنْ تنطلق من التّأسيس أو إعادة التّأسيس للعلاقة بين خطابين مترابطين هما: الخطاب النّقدي، وخطاب نقد النّقد. ولعلّ الحاجة إلى تأصيل العلاقة بين هذين المفهومين يحتّمها التّداخل والتّجاذب والتّشابه والاشتراك في المفاهيم والتّصوّرات، أو في الموضوعات وفي آليات وطرائق تناول ومقاربة هذه الموضوعات، في هذين الخطابين.

ولمّا كان الفرق جليّاً وواضحاً -كما قد يبدو للوهلة الأولى- بين **"النّقد"** و**"نقد النّقد"** باعتبار أنّ الأوّل خطابٌ موضوعه الأعمال الأدبيّة، والثّاني خطابٌ موضوعه هذا الخطاب السّالف أي **"النّقد الأدبي"**؛ فإنّ هذا الوضوح لا يفتأ أنْ يتبدّد إذا ما طرحنا سؤال المنهج المعتمد في هذين الخطابين أي **"النّقد"** و**"نقد النقد"**.(*)

فإذا كان أحد أهمّ ما يحدّد تمايز العلوم بعضها عن البعض الآخر هو المنهج -علاوة على الموضوع- فإنّ هذا ما يدفعنا إلى طرح إشكاليّة المنهج في هذين

(*): ممّا يزيد الطين بلّة، ويضاعف من التّداخل والتّعالق بين خطاب النّقد وخطاب نقد النّقد، أنْ نجد كثيرا من الأعمال والممارسات النقديّة التي كانت مخصّصة في الأصل لتناول أعمال أدبيّة، لكن عمل أصحابها على مناقشة آراء نقديّة، أو طرح تصوّراتهم بخصوص مسائل نقديّة يخرج هذه الأعمال من النّقد ليدرجها في صلب نقد النّقد. كما أنّنا نجد أعمالاً تنتمي إلى حقل نقد النّقد لكنّها تتجاوز موضوعها (الخطاب النّقدي) لكي تعرض آراءها حول الأعمال الأدبيّة، وهذا من اختصاص النّقد وليس نقد النّقد.

الخطابين: هل للنّقد الأدبي مناهجه التي تخصّه، وتميّزه عن نقد النّقـد؟ باعتبار هذا الأخير خطابًا موضوعه النّقد الأدبي، ويفترض أنْ تكون له مناهجه الخاصّة به؟ أمْ أنّهما يتوسّـلان بالمناهج ذاتها، ويعتمدان الآليات عينها؟

ولمّا كان نقد النّقد خطابًا حول خطاب ناجز (النقـد الأدبي)، أو هو كلامٌ على الكلام يروم تفكيك أبنيته والكشف عن أنساقه وأنظمته؛ استدعى ذلك الحديث عن أواصر القرابة وصـلاتها "بالتّـفكيـك" كاسـتراتيـجيّة خاصّـة بكـلّ قـراءة تعـوّل: الهـدم والنّبـش/ الحفـر وتفـتيـت/ تفـكيـك الخـطابات ونسـف تمركـزاتـها.(*)

هذه الصّـلات التي ارتأيناها قائمة بين هذين المفهومـين/ الاستراتيـجيّتين هي التي كانت وراء سـعي الباحث إلى محاولة تأصيـل العلاقة بيـنهما، وهذا ما سيـعمل الفصـل الأوّل على تحقيـقه والوفاء به.

(*): ترتبط هذه المفاهيم الثّلاثة: الهـدم- الحفـر- التّفكيـك، على التّرتيـب بثلاثـة أسماء عملت جاهدة على إعادة قراءة الأنساق المعرفيّة والفلسفيّة الغربيّة وعلى كشف تناقضاتها وتفكيـك تمركزاتها؛ تلك الأسماء هي: نيتـشه- فـوكو- دريـدا، ويرى النّـقاد والدّارسون أنّ جهود "دريـدا" واستراتيـجيته "التّفـكيـك" كانت تتويـجًا لمسارات وإنـجازات سابقـيه.

1- مفهوم النّقد critique:

تحدّد موسوعة **لالاند الفلسفيّة** النّقد، بأنّه: «فحص مبدأ أو ظاهرة، للحكم عليه أو عليها حكماً تقويميّاً، تقديريّاً، ثمّة نقدٌ فنّي (جمالي) ونقد الحقيقة (منطقي)... بهذا المعنى يطلق العقل النّقدي على الفكر الذي لا يأخذ بأيّ إقرارٍ دون التّساؤل أوّلاً عن قيمة هذا الإقرار، سواء من حيث مضمونه (نقد داخلي) أو من حيث أصله (نقد خارجي).»(1)

ويعرّف معجم المصطلحات الأدبيّة "Dictionnaire des termes littéraires" النّقد الأدبي بأنّه: «فرعٌ يختصّ بتحليل وتأويل وتقييم النّصوص الأدبيّة.»(2)

ويذهب **"محمّد مندور"** إلى أنّ النّقد: «هو فنّ دراسة النّصوص الأدبيّة والتّمييز بين الأساليب المختلفة...»(3) وإذا كنّا نتّفق مع مندور في كون النّقد فعاليّة موضوع تأمّلها هو الأدب والأساليب الأدبيّة، على ما في هذا التّعريف من عموميّة، فإنّنا نخالفه في سحبه ماهية وميزة الظاهرة المدروسة -الأدب باعتباره فنّا- على الحقل أو المجال الذي يدرسها، ولا شك في أنّ النّقد استطاع مع الثورة المنهجيّة الحديثة أن يقترب كثيراً من دائرة العلوم، هذا إنْ لم يصبح علماً قائماً بذاته، وغير مقدوحٍ في علميّته.

---

(1): أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفيّة، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط 02، 2001، ج 1، ص 238.

(2): Hendrik Van Gorp et autres: Dictionnaire des termes littéraires, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 125.

(3): فاروق العمراني: تطوّر النّظريّة النّقديّة عند محمد مندور، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ليبيا، ط 01، 1988، ص 95.

أمّا "**إحسان عبّاس**" فيعرف النّقد بأنّه: «استعمالٌ منظّمٌ للتّقنيّات غير الأدبيّة ولضروب المعرفة -غير الأدبيّة أيضاً- في سبيل الحصول على بصيرةٍ نافذة في الأدب.»[1] والملاحظ أنّ إحسان عبّاس في تحديده للنّقد يضع في الاعتبار العلاقات والتّبادلات، والخلفيّات المعرفيّة، والحقول والعلوم التي تشكّل أرضيّة يعوّل عليها النّقد ويستقي منها مفاهيمه ومناهجه، وأدواته الاجرائيّة، ولا غنى للنّقد وللنّاقد عن هذه المعرفة غير الأدبيّة.

ولئن كان النّقد يعوّل إن قليلاً أو كثيراً على علوم كثيرةٍ ومتنوّعةٍ، فإنّ ذلك لا يعني بأنّه يتماهى كلّ التّماهي في هذه العلوم، بما يفقده هويّته، وخصوصيّته؛ ويبدّد الحواجز والحدود المائزة بينه وبين هذه العلوم. فعلى حدّ قول عبد السّلام المسدّي: «استقلّ النّقد الأدبي بذاته علماً له مبادئه التي لا تطابق بالضّرورة مبادئ غيره من العلوم الإنسانيّة، وله مناهجه التي وإن استلهم بعضها من المعارف المحايثة فإنّها تظلّ معه موسومة بالخصوصيّات التي هي ألصق به، وله أدواته التي بفضل توالجها مع أدوات المعرفة اللّغويّة الحديثة صارت آلياتٍ تتبوّأ الصّدارة في كلّ علم يعكف على النّص ويتّخذ الخطاب مرمى من مراميه.»[2]

---

(1): ستانلي هايمن: النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ترجمة: إحسان عباس ومحمد يوسف نجم، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، د. ت، ج 01، ص 09.

(2): عبد السّلام المسدّي: في آليات النّقد الأدبي، دار الجنوب للنشر والتوزيع، تونس، 1994، ص 10.

ويـرى **"حسام الخطيـب"** بأنّ النّقد فعاليّةٌ فكريّة -تابعة للإبداع الأدبي- قوامها: الشّرح والتّفسير والمقارنة وإصدار الأحكام، وعليه فهو يتوسّط فعاليتي الإبداع الأدبي والتذوّق.[1] وقد عوّل الخطيب على عدد من القضايا في تحديده للنّقد؛ أبرزها:

طبيـعته، باعتباره ممارسة فكريّة، وكذا **علاقتـه** بالإبداع الأدبي -الذي هو موضوع النّظر النّقدي- و**مهمّـته**: باعتباره يضطلع بالشّرح والتّفسير والمقارنة وإصدار الأحكام، وأخيـراً **موقعـه،** باعتباره يتوسّـط بين مبدع/ منتج الأدب، ومتذوّقه/ مستهلكه. ولنا عودٌ لمناقشة قضيّة تبعيّة وارتهان النّقد للأدب.

ويحـدّد **"عبد السّـلام المسـدي"** النّقـد بقـوله: «النّقد هو تحوّلٌ كيفيٌّ من مجال الخلق الفنّي إلى محاولة إحكامه بأدوات ذهنيّة تقضي إلى السّيطرة على الظّاهرة الإبداعيّة بواسطة العقل. فالنّقد معرفةٌ. وهو معرفةٌ من طبيعةٍ خاصّة: إذا نظرت إليه من زاوية الفنّ قلت إنّه علم الفنّ القولي، وإذا نظرت إليه من زاوية اللّغة قلت إنّه علم القول الفنّي. ولا يغيّر ذلك شيئاً في أنّه علم للأدب، له مقاييسه الخاصّة، وله مناهجه التي يتوسّـل بها أصحابه، كما له منظومتـه النّوعيّـة من المفاهيم والمصطلحات.»[2]

ولعلّ المسـدي يركّـز في هذا التّعـريف على عددٍ من القضايا والمنطلقات، في مقدّمتـها: معقوليّـة الخطاب النّقـدي، أو استـناده إلى المقولات العقليّـة، بما يخلق مسافة بينه وبين موضوعه، تؤمّـن موضوعيّـة النّظـر النقـدي. إضافـة إلى تأكيـد المسـدي على

---

(1): حسام الخطيب: محاضرات في تطوّر الأدب الأوروبّي، مطبعة طربين، دمشق، 1975، ص 369.

(2): عبد السّلام المسدّي: ما وراء اللّغـة بحث في الخلفيات المعرفيّـة، مؤسّسات عبد الكريم بن عبد الله للنّشر، تونس، ص 140.

انتماء النّقد إلى مصافّ العلوم، ولا يغيّر اعتبارنا النّقدَ **"علم الفنّ القولي"**، أو اعتباره **"علم القول الفنّي"**، طالما أنّنا نسلّم في الحالتين بأنّه علم.

ولعلّ ما يجزم بعلميّة النّقد في نظر المسدّي، امتلاكه ضوابط ومقاييس خاصّة، واختصاصه بمنظومة منهجيّة وحيازته جهازاً أو ترسانةً مفاهيميّة، وهذه المواصفات المذكورة هي أهمّ شروط العلم.

إنّ النّقد الأدبي خطابٌ على خطاب، أو هو لغةٌ ثانية موضوعها لغة أولى هي لغة "الإبداع الأدبي"؛ يقول **"رولان بارت"** محدّدا العلاقة بين النّقد والإبداع: « يتحدّث الرّوائي أو الشّاعر عن أشياء وظواهر خياليّة، كانت أم حقيقيّة... إنّ العالمَ موجودٌ والكاتب يتكلّم، هذا هو الأدب. أمّا هدف النّقد فمختلفٌ، فهو لا يتعامل مع العالم، بل مع الصّياغات اللّغوية التي قام بها آخرون لهذا العالم، إنّه خطابٌ على خطابٍ، إنّه لغةٌ ثانيةٌ أو لغةٌ واصفة **Métalanguage**.»[1]

وإذا كانت عبارة **"بارت"** تحدّد النّقد على أنّه لغةٌ واصفةٌ **"métalanguage"** وخطابٌ موضوعه الأدب، يتعيّن علينا تحديد دور ووظيفة الفعاليّة النّقديّة ومرادها من تناول الخطاب الأدبي، ثمّ بيان أسس ومقوّمات هذه الفعاليّة، وضوابطها المنهجيّة وكذا أدواتها الإجرائيّة.

(1): Roland Barthes: Essais Critique, Paris, Seuil, Points, 1974, p. 255.

2- مهمّة النّقد:

للممارسة النّقديّة عموماً ثلاث وظائف رئيسيّة هي: التّحليل والتّأويل والتّقييم.[1] ويحدّد عبد السّلام المسدّي موقع النّقد ودوره ووظيفته، بقوله: «إنّ النّقد في أبعد أغواره ليس إلاّ رصدًا للعلاقة القائمة -بالقوّة أو بالفعل- بين منتج الأدب ومتعاطيه.»[2] ومن منظور المسدّي فالنّاقد وسيطٌ بين الكاتب (المبدع) والمتلقّي (القارئ)؛ لكنّه وسيطٌ فاعلٌ، بإمكانه إحداث تأثيرٍ بالغ الأهمّية في طريقة تلقّي الأعمال الأدبيّة.

ووساطة النّقد بين مبدع الأدب ومتلقّيه، تجعله في نظر المسدّي يؤدّي وظيفة تعليميّة، ويتّخذ وجهة مزدوجة، في شقّها الأوّل يلتفت النّقد والنّاقد صوب القارئ شارحا ومفسّرا ومقرّبا نصوص المبدعين من جمهور القرّاء، وفي شقّها الثّاني يبمّم النقد وجهه شطر المبدعين متحدّثا باسم ذائقة القراء، ومبلّغا عنهم رسالتهم للأدباء؛ يقول المسدّي: «فالنّاقد كان ينتصب وسيطاً بين المؤلّف والقارئ... وهو في كلّ الحالات كالمدافع يرافع دوماً وفي كلّ لحظةٍ عن شيء ما: مرّةً متّجهاً للقارئ باسم صاحب النّص ومرّةً عائداً على الأديب باسم قرّاء أدبه. ولعلّ هذا الميراث النّقدي قد جعل وظيفة النّاقد عبر العصور وعبر الحضارات أقرب إلى وظيفة المعلّم منها إلى شيء آخر. ولذلك اعتبر النّاقد مهذّباً للذّوق، وصاقلاً للمدارك، وكاشفاً لأسرار الفن.»[3]

---

(1): Hendrik Van Gorp et autres: Op. Cit, p. 125.

(2): عبد السّلام المسدّي: في آليات النّقد الأدبي، ص 10.

(3): عبد السّلام المسدّي: ما وراء اللّغة، ص 172.

ويـرى النّاقـد، ومنظّـر الأدب الذّائـع الصّيـت **"رينيـه ويليـك"** أنّ النّقـد يهـدف إلى: «أنْ يقيـم نظريّة للأدب، وتكـوين معيار ومقاييـس للوصـف والتّصنيـف والتّفسـير وأخـيرا الحكم.»[1] ويمكـن استنـاداً إلى تحديد **ويليـك** لمهـمّة النّقـد، تلمّس البعد المعياري في الفعل النّقـدي، وذلك من خلال مساعي النّقـد إلى إقامـة المقاييس/ المعاييـر، وإرساء القواعـد والقوانيـن الثّابتة والموحّـدة، استنـاداً إلى الابداعات المتغـيّرة والمتعـدّدة. هذا عـلاوةً على السّلطة القيميّـة التي تتـجلّى من خـلال الأحـكام النقـديّة.

ويحصر **"محمّـد لطـفي اليوسـفي"** أدوار النّقـد ومهامه، مشـيراً في الآن نفسـه إلى جانب من استراتيـجياته -أي النّقـد- استنـاداً إلى تعريف محـدّدٍ للنّقـد؛ فيـرى أنّ شرط تشكّل النّقـد وشرط نهوضـه كإسـهامٍ في عمليّة الإبداع إنّما هو الوقوف على سرّ قوّة النّصـوص، والوقوف على عناصـر الشعريّة، وملامـح الهـوّية فيها. إنّ النّقـد هو خلق خطابٍ حول خطابٍ متأسّـس. وعمليّة الخلق هذه -حسـب اليوسـفي- في غاية الدّقّـة لأنّ الخطاب النّقـدي مطالبٌ بالنّفاذ إلى أعماق الخطاب الأدبي، كي يتمكّن من تفكيكه ثمّ يعيد تركيبه محافظاً، على خصوصيّاته. لأنّ تجاهل خصـوصيّة هذا النّـص يتـرتّب عنه إسـقاط شعريته ومن ثمّ التّنكّـر لكـيانه وإلغاؤه. ومن هذا المنطـلق فالقـراءة في عـرف اليـوسفي لا تتـوقّف على شـرح النّصـوص وتقييـمها، بل تتعـدّاه للوقـوف عند الأسـئلة المركزيّة التي يثـيرها حضـور هذه النّصـوص في ثقافة ما عبر مجمل تاريخها.[2]

---

(1): رينيـه ويليـك: تاريـخ النّقـد الأدبي الحديـث، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1998، ج 01، ص 22.

(2): محمد لطفي اليوسفي: المـتاهات والتّـلاشي في النّقـد والشّعـر، دار سراس للنشر، تونس، 1992، ص 06، 07.

ولئن كان النقد في نظر حسام الخطيب منوطاً بـ: الشّرح والتّفسير والمقارنة وإصدار الأحكام؛ فإنّه من وجهة نظر اليوسفي -قطعاً- يتجاوز الشّرح والتّفسير وإصدار الأحكام؛ إذ ليست القراءة مجرّد شرحٍ للنّصوص وتقييمٍ لها؛ ليضطلع بمهمّات الوقوف على مواطن تألّق النّصوص، ومواضع قوّتها، ويفسّرها، وتوصيف النّص بالوقوف على أجزائه وعناصر الشعريّة فيه، ولا تتوقّف مهمّة النّقد -كما يقرّر اليوسفي- عند هذا الحدّ بل تتجاوزه للنّبش في أغوار النّصوص، وتفكيكها واستنطاقها، وتنتهي إلى أن تعيد تركيبها.

وينتهي المسدّي إلى حصر وتحديد ثلاث وظائف ومهمّات للنّقد، تتمايز فيما بينها بحسب ما تتناوله وتركّز عليه، وتتغيّاه القراءة النّقدية، من ناحية، ومن تتّجه إليه، وتخاطبه من ناحية ثانية. يقول المسدّي: «فإذا حاولنا رسم معالم هذا الدّور الذي يؤدّيه ناقد الأدب أمكننا أن نجلو له ثلاث وظائف بارزة، تتميّز كلّ واحدة منها عن الوظيفتين الأخريين تبعاً لمضمون ما يقوله النّاقد من ناحية، وتبعاً لصنف القراء الذين يتّجه إليهم بما يكتبه عن الأدب من ناحية أخرى.»[1]

الوظيفة الأولى يطلق عليها المسدي: **الوظيفة التّثقيفيّة**، وهي في نظره الأكثر رواجاً في ظنّ النّاس، وفيها يتّجه الخطاب النّقدي إلى القارئ متناولاً العمل الإبداعي بالشّرح والتّحليل والتّقويم، ولعلّ ما يستدعي هذه المهمّة ما تتميّز به لغة الأدب من خصائص نوعيّة، تتطلّب تدخّل النّاقد لشرح ما غمض من تراكيب، وإماطة اللّثام

(1): عبد السّلام المسدّي: ما وراء اللّغة، ص 140.

عمّا تـوارى من إيحاءات، وبيان ما انحجب من تضميـنات اللّغة عن إدراك قـرّاء الأدب.[1]

والوظيـفة الثّانيـة من وظائف النّقـد في رأي المسـدّي هي **الوظيـفة التّوجيـهيّة** وهي مستقلّةٌ في نظـره عن سابقـتها، وفيـها يتوجّه الخطاب النّقـدي إلى مبـدع الأدب، وإلى غيـره من المبـدعين ممّـن يشاركـونه فنّـه، أو جنسـه الابـداعي.[2]

والوظيفة التّوجيـهيّة: «تتحوّل بالعمليّة النّقديّة من حوارٍ بين الأدب وقارئه إلى حوارٍ بين ناقد الأدب ومبدعه ولئن ساد الظنّ فيما مضى بأنّ هذه المحاورة تبـوّئ النّاقد منزلة المرشد، إذ كأنّما تخوّل له حقّاً في المناصرة أو المناقضـة ليس لغيره من القرّاء فإنّنا نحدّد هذه الوظيـفة بمهـمّة المساءلة، وهي مساءلة لا تنبع من موقع المحاسبة الفوقيّـة بقدر ما تصدر عن هاجس الاستـكشاف المتـجدّد وحـيرة الفكر النّقـدي.»[3]

ومع الوظيفة التّوجيـهيّة، كما يحـدّدها المسـديّ، يتمكّـن النّقـد من التّخلّص من تبعيّـته للأدب، وربّما أمكنـه أن يسـهم في تقـديم رؤيةٍ استـشرافيّة كفيلةٍ بأن تفتـح أمام الأدباء آفاقاً لم يألفوها، ودروباً لم يطـرقوها، غيـر أنّ هذه الوظيـفة كما لا يفـتأ المسـدّي يؤكّـد، لا تمنـح النّقـد حـقّ الوصاية على الأدب.

أمّا الوظيـفة الثّالثة من وظائـف النّقـد، فينـعتها المسـدّي بـ: **الوظيـفة المعرفيّة**: «وفيـها يتـناول النّاقـد القول الأدبي بالدّرس مـحاوراً من خلاله رفيـقه النّاقد، فيشـتركان

---

(1): المرجـع السّابـق، ص 141.

(2): المرجـع نفسـه، ص 142.

(3): المرجـع نفسـه، الصّفحـة نفسـها.

بذلك عبر نصّ الأدب في إنتاج المعرفة النّقديّة، ولا يمكن لهذه المهمّة أن تتأتّى إلاّ إذا تدرّع الدّارس بكلّ المعارف المحيطة بمبادئ النّقد في أدقّ وشائجه.»[1]

ويتبيّن من امعان النّظر في الوظيفة الثّالثة من وظائف النّقد بحسب اقتراح المسدّي، أنّ هذه الوظيفة أقرب إلى حقل نقد النقّد، وأدخَلُ في مجاله، منها إلى حقل النّقد ومجاله، ذلك أنّ النّقد يتأمّل نفسه من خلال الأدب، أكثر ممّا يتأمّل الأدب نفسه، وأنّ النّص يكفّ: «في هذا السّياق... عن أن يكون غايةً في حدّ ذاته، أو مقصداً مستقلاّ بخصوصياته، كما يكفّ النّقد عن أن يكون همّه الرّئيس هو استبطان ذلك النصّ وإخراجه مخرج الوثيقة الفنّية التي تنتظر شهادةً لها أو عليها. فالوظيفة المعرفية للنّاقد تخلق وضعاً جديداً من التّعامل مع الأدب، لأنّ هموم النّقد تتجمّع بوصفه إسهاماً في إنتاج المعرفة، والمعرفة متعدّدة الأطراف، متظافرة الأبعاد.»[2]

ويؤكّد المسدّي مرّة أخرى على انكباب النّقد على تأمّل نفسه مع هذه الوظيفة؛ فيقول: «وأوّل ما تطوف به الوظيفة المعرفيّة بحكم هذه المقاييس التي بسطنا هو موضوع المنهج في العمليّة النّقديّة، فما أضحى اليوم شائعاً هو أنّ النّقد بعد أن كان في الماضي ينطلق من مسلّمات منهجيّة، ولا يهتمّ بالمجادلة عنها إلاّ من خلال ممارسة النّصوص ونقدها، أصبح اليوم مشروطاً بعمليّة التّأسيس المنهجي التي تستلزم تراكماً من التّنظير قبل مباشرة النصّ بالاستنطاق الإجرائي.»[3]

---

(1): المرجع السّابق، ص 143.

(2): المرجع نفسه، ص 143، 144.

(3): المرجع السّابق، ص 144.

وحقيقة الأمر أنّ ما يتحدّث عنه المسدّي، من انكباب النّقد على نفسه، وتأمّله مناهجه، ومراجعته مسلّماته، ويجعله وظيفة من وظائف النّقد، هو من بابِ أولى أدخل في حقل نقد النّقد، وأنّ ما نلمسه منه مندمجاً مع الممارسات النّقديّة، هو من مظاهر التّداخل، وأشكال عدم التّمييز بين خطابين مختلفين، لكلّ منهما موضوعه الخاصّ به، هما خطاب النّقد وخطاب نقد النّقد

إنّ ما يذهب إليه المسدّي من اعتبار الميتانقد وظيفةً من وظائف النّقد، هو عين ما ذهب إليه مؤلّفو معجم المصطلحات الأدبيّة، حين أضافوا لوظائف النّقد الرّئيسيّة (التّحليل والتّأويل والتّقييم) وظائف فرعيّة، جعلوا من بينها **"الوظيفة الميتانقديّة"**؛ والتي تتحقّق كلّما أطلق النّقد حكماً حول خطواته/ إجراءاته الخاصّة، أو حول الفعل أو النّشاط النّقدي عامّةً.[1]

ولعلّ مظاهر التّداخل، وأشكال عدم التّمييز، وعدم مراعاة الحدود الفاصلة والخصائص المائزة بين الحقول المعرفيّة المختلفة التي قد تتناول الظاهرة الأدبيّة، كلّ حقل من منظوره الخاصّ، ولغاياته المحدّدة، تتّضح بجلاء في قول المسدّي: «هكذا يكون النّاقد وهو يؤدّي وظيفته الأولى شارحاً للأدب، ويكون في وظيفته الثّانية مؤرّخاً للأدب، وفي الثّالثة مؤسّساً للنّظريّة الجماليّة عامّة. ولئن لمْ يكنْ من المتعيّن على ناقد الأدب أنْ يتخصّص بالضّرورة في وجهة من وجهات النّقد دون أخرى، ولا أنْ يخصّ ضرباً معيّناً من الأدب بصنفٍ متعيّنٍ من النّقد، فإنّ من حقّه

(1): Hendrik Van Gorp et autres: Op. Cit, p. 126.

ألاّ يمازج في خطابه النّقدي الواحد بين مراتب الكتابة النّقديّة رغم ما في المسألة من رؤى متفاوتة.»[1]

ويتجلّى الخلط بين حقولٍ مختلفة، أوّلها النّقد الأدبي، ويمثّل له ما يسمّيه المسدّي: شارح الأدب: وهو يقابل النّاقد، وإن من باب إطلاق الجزء على الكلّ، إذ من مهامّ النقد الشّرح، وثانيها، تاريخ الأدب، وثالثها نقد النّقد النّظري، والذي يشير له المسدّي -دون أن يسمّيه- بمؤسّس النّظريّة الجماليّة عامّة.

ومن القضايا التي تسترعي الانتباه، ذلك التّحوّل في تحديد النّقد، وحصر وظيفته والذي فرض نفسه مسايرة للتحوّلات التي عرفتها النّظريّة النقديّة، منذ العقود الأولى للقرن الـ 20، مع الثّورة اللّسانيّة، والثّورة التي دشّنتها المدرسة الشّكلانيّة في دراسة الأدب ونقده، والتّحوّل المقصود، مرتبط بتلك النّزعة إلى طرح مفهوم **"القيمة"** عن النّقد، وتجاوزه في دراسة الأدب. ويتجلّى مسعى مجافاة ونبذ ربط النّقد بمفهوم القيمة، في التّراجع عن اعتبار النّقد حكماً على الأعمال الإبداعيّة وتقييماً لها. والحكم والتّقييم مظهران من مظاهر ارتباط النّقد بسلطة القيمة.

يعبّر النّاقد عبد السّلام المسدّي عن هذا المسعى إلى نبذ القيمة وتجاوزها والذي أخذ في التّصاعد مع النّقد الحديث؛ يقول: «ومن لم يفض منّا في التّنويه بالنّقد الحديث مع غمز على النّقد المألوف قبله وكلّ ذلك من منطلق الانصياع إلى وصايا الموضوعيّة المعاصرة: أنْ لا نرسل حكماً معيارياً تطبعه الذّاتيّة، وتحرّكه

(1): عبد السّلام المسدّي: ما وراء اللّغة، ص 144، 145.

الانطباعيّة... واستقرّ في قناعاتنا أنّ الحكم المعياري مشينٌ وكأنّ حكم النّقد للأدب أو عليه يمكن أن يكون غير معياري، أو كأنّ الاستناد في العمل النّقدي وضبط القيم إلى غير معيار قد أمسى فضيلةً من فضائل الإنسان الحكيم.»[1]

وينتقد رينيه ويليك تصاعد وتيرة علمنة الأدب، المعادية للقيمة -خاصّة مع الاتجاهات اللاّإنسانيّة كالشّكلانيّة والبنيويّة وغيرهما- مؤكّداً على ارتباط الأدب بالقيمة، وبالتّالي ضرورة اهتمام النّقد بإبراز تجلّياتها في الأدب، ومتى تغاضى النقّد عن هذه المهمّة آل إلى الفشل؛ يقول: «إنّ العمل الفنّي بناءٌ من القيم، وينبغي أن تدرك بواسطة النّاقد. وكلّ محاولةٍ لطرح القيمة عن الدّراسة الأدبيّة أو جعل هذه الدّراسة علماً يشبه علم النّبات لابدّ أن تخفق.»[2]

ويستنكر المسدّي تجافي النّقد عن وظيفته الأساسيّة، التي هي الحكم على الأعمال الأدبيّة وتقييمها؛ يقول: «كيف اطّرد اليوم في سنن النّقد وأعراف النّاقدين أنّ وجاهة العمل النّقدي وموضوعيّته تقاسان بمدى إمساك النّاقد عن إرسال الأحكام.»[3]

ومن القضايا الجديرة بالطرح والتّناول قضيّة علاقة النّقد بالأدب، طالما أنّ النّقد خطاب يتأسّس على النّظر في الأدب، وينهض على مراجعته، وتحليل أبنيته. يذهب حسام الخطيب إلى الاقرار بأنّ النّقد فعاليةٌ ممزّقةٌ بين التّبعيّة للأدب والتّبعيّة لمعطيات

(1): عبد السّلام المسدّي: في آليات النّقد الأدبي، ص 28.

(2): رينيه ويليك: تاريخ النّقد الأدبي الحديث، ص 23.

(3): عبد السّلام المسدّي: في آليات النّقد الأدبي، ص 28.

علمٍ من العلوم: كعلم النّفس أو علم الاجتماع، وغيرهما.[1] ويتساءل إن كانت أسبقيّة الأعمال الأدبيّة على المقاربات والنّظريات النّقديّة، وكونها أصلاً ومرجعاً تصدر عنه هذه الأخيرة؛ تعني أنّ النّقد يظلّ دائماً حبيس المتابعة والشّرح والتّفسير؟ وهل أنّ تحوّل النّقد لبلورة النّظريّات وصناعة وتوجيه الذّوق العام للقرّاء، يؤكّد على تجاوز النّقد لهذه التّبعيّة؟[2]

وينتهي حسام الخطيب إلى التّقرير بأنّ علاقة النّقد بالأدب علاقةٌ جدليّة (ديالكتيكيّة)، وعلى الرّغم من أسبقيّة وشعبيّة الأدب مقارنةً بالنّقد، إلاّ أنّ هذا الأخير بعد نشأته وتبلوره يؤثّر في الأدب ويتأثّر به. كما أنّ الأعمال الأدبيّة المبكّرة والمبدعة كانت نتيجة امتلاك أصحابها لملكةٍ نقديّة ضامرة، ويمكن التّمثيل لذلك بشعراء الصّنعة في الأدب العربي زهير والنّابغة وغيرهم.[3]

وعلى الرّغم من إقرارنا -أعلاه- بأنّ النّقد خطابٌ يتأسّس على النّظر في الأدب، وينهض على مراجعته، وتحليل أبنيته، وشرحه وتقييمه والحكم عليه، فإنّه -أي النّقد- يتمكّن من التّخلّص من تبعيّته وارتهانه للأدب، وربّما أمكنه أن يسهم علاوةً على ذلك في تقديم رؤيةٍ استشرافيّة كفيلةٍ بأنْ تفتح أمام الأدباء آفاقاً لم يألفوها، ودروباً لم يطرقوها. وخاصّة مع الاتجاهات الحديثة، التي بلورت مفهوم القراءة وأعلت من شأن القارئ، حيث أضحى القارئ/ النّاقد، ومن ثمّة القراءة/

(1): حسام الخطيب: محاضرات في تطوّر الأدب الأوروبّي، ص 380.

(2): المرجع نفسه، ص 378، 379.

(3): المرجع نفسه، ص 385.

النّقد يحظى بمكانةٍ تفوق مكانة النّص/ الأدب، الذي يظلّ أخرساً وغفلاً من الدّلالة، ينتظر من يستنطقه، ويحرّر دلالاته.

ولعلّنا نجد في التّراث القديم وعياً بأهمّية القارئ/ النّاقد ودوره في إثراء النّص، على نحو ما يقرّره المتنبّي إذْ يقول:

ابن جنّي أعلم بشعري منيّ.

هذه العبارة على اقتضابها، تحمل اقراراً واعترافاً مبكّراً بالدّور الفاعل للنّاقد وتبشيراً بإسهامه في خلق، وفي صنع دلالة الأعمال الأدبيّة، وبالتّالي تجاوز النّقد لفعاليّة الشّرح والتّفسير، أي الوقوف على مراد المؤلّف.

3- مفهوم نقد النقد:

"نقد النّقد" مصطلحٌ حديثٌ لظاهرةٍ قديمة، وتؤكّد دراسات كثيرةٌ ومختلفة على أنّه كان ممارسة متجذّرة منذ القديم في أعماق الدّراسات الأدبية والنّقدية، وملتحمة بها، غير أنّ المصطلح لم يسعفها، فلم تتح لها فرصة الخروج من إمكان الوجود بالقوّة إلى إمكان الوجود بالفعل. ولم يكتب لمفاهيمه أن تجاوز دائرة التّصوّرات الذّهنية، لتصبح كائناتٍ اصطلاحيّة.

لعلّه يمكننا اعتبار الميتانقد ممارسةً تناصيّةً تنهض على التّواشج مع خطابات أخرى مرتبطةٍ بها ومتميّزةٍ عنها في آن؛ وذلك اعتماداً على تحديد **"جيرار جينيت"** "العبر-نصّية" transtextualité باعتبارها موضوعاً للشّعرية[1]، وتمييزه بين خمسة أنماطٍ هي: التّناص intertextualité والنّص الموازي paratexte والتّعالي النّصي hypertextualité وجامع النّص architextualité والميتانصّية métatextualité.[2]

وطالما أنّ كلّ نمط من الأنماط التي يحدّدها جينيت قائمٌ على علاقة نصّية محدّدة، فإنّ العلاقة في النّمط الأخير -أي الميتانصّية- علاقة "تعليق" تجمع نصّاً بنصٍّ

(1): Gérard Genette: Palimpsestes: La litérature au second degré, Paris, Seuil, 1982, p. 07.

(2): Ibid, pp. 08 – 12.

آخر، يتحدّث عنه، دون أن يستحضره، أو يستدعيه بالضّرورة، بل دون تسميته على الأقل... إنّ الميتانصّية في نظر جينيت هي العلاقة النّقديّة بامتياز.[1]

يعرّف "جابر عصفور" نقد النقد بقوله: « **نقد النّقد** من حيث هو نشاطٌ معرفي ينصرف إلى مراجعة الأقوال النّقدية، كاشفاً عن سلامة مبادئها النّظريّة وأدواتها التّحليليّة وإجراءاتها التّفسيريّة، أو **النّقد الواصف** Metacriticism من حيث هو تأصيلٌ معرفي للمقولات العقليّة التي تنطوي عليها المفاهيم المنهجيّة والعمليّات الإجرائيّة للنّقد أو القراءة وتصدر عنها.»[2]

والملاحظ أنّ جابر عصفور يحدّد نقد النّقد، أو النّقد الواصف بالنّظر إلى وظيفته، باعتباره نشاطاً فكريّاً أو معرفيّاً، يتناول الخطاب النّقدي بالمراجعة، ويتغيّا الكشف عن سلامة مبادئه، واتّساق أدواته، وانسجام إجراءاته. غير أنّ جابر عصفور سيذهب إلى التّمييز بين نقد النّقد، والنّقد الواصف أو الشّارح، كما سيأتي بيانه.

وغير بعيد عن منطلق جابر عصفور، في تحديد نقد النّقد، يذهب عبد السّلام المسدّي هو الآخر إلى تحديد نقد النّقد انطلاقاً من مهمّته، أو وظيفته يقول: «فنقد النّقد يستنهضك إلى التبصّر بما يكمن وراء الظّاهرة الأدبيّة ووراء العمليّة النّقديّة في نفس الوقت من متشابكات يتعاون كلّ من الأدب والنّقد على

---

(1): Gérard Genette: Op. Cit, p. 11.

(2): جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، قبرص، ط 01، 1991، ص 17.

إخفائها، فهو بذلك يستحثّك أن تهتك الحجب والأستار فتنفذ بعين التبصّر وروح الاعتبار إلى حيث يغيب بصر الآخرين.»[1]

ولئن كان المسدّي يقول باختصاص نقد النّقد بالبحث عن المضمر أو المتواري والمحتجب وراء خطاب النّقد وخطاب الأدب، فإنّ وجهة النّظر هذه تُمَاهي إلى حدّ ما بين نقد النّقد، وبين بعض مناهج النّقد، كالتّفكيك، والنّقد الثّقافي، التي تهدف هي الأخرى إلى هذه الغاية، ويبدو أنّ المسدّي لا يقيم حدوداً فاصلةً، وواضحة المعالم بين النّقد ونقد النّقد، طالما أنّه يشركهما في تناول النّص الأدبي، ولعلّ هذه النّقطة -اشتراك النّقد ونقد النّقد في تناول النص الأدبي من بعض مناحيه- ستظلّ تثير جدلاً بين النّقّاد، ولن تجد لها حسماً.

غير أنّ باقر جاسم محمّد يحاول الخروج من الجدل الذي أثير حول تناول النّقد ونقد النّقد كليهما للنّص الأدبي، بأنْ يقرّر أنّ قراءة نقد النّقد ذات جوهرٍ حواريٍّ متعدّد الأطراف. وهي تدفع القارئ إلى العودة إلى النصّ الأدبي، كما إلى النّقد الذي تناوله، وذلك بغيةَ تكوين تصوّرٍ منصفٍ. كما أنّها تعيد طرح الأسئلة المعرفيّة المرتبطة بتلقّي النّصوص الأدبيّة. ومن هنا كان الاحتكام إلى النّص وسيلةً حاسمةً في ترجيح أحكام النّقد، أو أحكام نقد النّقد.[2]

---

(1): عبد السّلام المسدّي: في آليات النّقد الأدبي، ص 11، 12.

(2): باقر جاسم محمد: نقد النّقد أم الميتانقد محاولة في تأصيل المفهوم، عالم الفكر، الكويت، مج 37، ع 03، يناير-مارس، 2009، ص 120.

ويحـدّد **"محمّـد الدّغمومي"** نقد النّقـد استـناداً إلى تفحّـص طبيعتـه، وحـدود علاقتـه بغيـره من الخطابات المماسّـة له، وأيـضاً بالنّظـر إلى موضـوعه، ومهامّـه ووظائفـه، يقـول: «إنّه بناءٌ معرفي إجرائي وظيـفي يعمل باستراتيـجيّة واحدةٍ وينتـج معرفةً تصـبّ في مجـرى المنهـجيّات وتعمل باستراتيـجيّة ليسـت أبداً استراتيـجيّة التّنظير أو النّظريّة الأدبيّة أو النّقـد، وإنّما تسـتهدف من خلال معرفة طبيـعة الممارسة النّقـديّة (آلياتها مبادئها، غاياتها معرفتها) إلى أحـد المرامي الآتية: كشـف الخلل فيها تدعيـم هذه الممارسة؛ تبريـر هذه الممارسة؛ تجديد تشـغيل الإجراءات في ممارسة منهـج ما؛ فحص النّظريّات النّقديّة والأدبيّـة بما هي بناءاتٌ معرفيّـة.»[1]

ويـربط جابر عصفور بين مفهـوم نقـد النّقـد أو النّقـد الشّارح وبين مفهـوم اللّغة الشّارحة الذي تبلور في الحقل اللّساني، ويـرى أنّ الدّلالات الكبـرى التي وظّـف بها مفهـوم النّقـد الشّارح مستـعارة من مفهـوم اللّغة الشّارحة، وأنّ وظيفـة النّقـد الشّارح بدورها تناظر وظيـفة اللّغة الشّارحـة في حقـل النّقـد الأدبي؛ يقـول: «النّقد الشّارح بوصفه الخطاب المعرفي الذي يقوم بأداء دور اللّغة الشّارحة في مجال النّقد الأدبي... وذلك تعريفٌ يندرج في السّياق العام لدلالات اللّغة الشّارحة من حيث هي نظامٌ ثانٍ عن نظامٍ أوّلٍ من الخطاب. ويعني ذلك أنّ النّقد الشّارح ليس سوى اللّغة الشّارحة في

(1): محـمّد الدّغمومي: نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، سلسلة رسائل وأطروحات، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999، ص 52.

مجالات النّقد الأدبي، وأنّه يؤدّي دورها في حقله النّوعي الخاص، فهو إيّاها حين يلتفت النّقد إلى نفسه فيغدو ضرباً من التأمّل الذي يؤسّس فلسفة العلم بالموضوع.»[1]

ولئن كان جابر عصفور يميّز كما يتّضح من عباراته بين **"نقد النّقد"** و**"النّقد الشّارح"**، ويخصّ كلّ واحدٍ منهما بمجالٍ معيّنٍ ووظيفةٍ محدّدةٍ -على الرّغم من التّداخل الواضح بينهما حتى في تمييز عصفور نفسه- كما في قوله: «معنى المراجعة التي يتضمّنها نقد النّقد... ومعنى التّأصيل المعرفي الذي يتضمّنه النّقد الشّارح.»[2] فإنّه يقيم تمييزه على أساس أنّ نقد النّقد يأخذ منحى تطبيقيّاً، في مراجعته للقراءات النقديّة، في حين أنّ النقد الشّارح يأخذ وجهةً نظريّةً تنظيريّة.

إنّ هذين المفهومين اللّذين يميّز بينهما جابر عصفور، ما هما في حقيقة الأمر، ومن وجهة نظر نقّادٍ آخرين، إلاّ تسميتين لمسمّى واحد، أو هما مستويان أو توجّهان مختلفان لفعالية نقد النّقد نفسها.

يرى **"باقر جاسم محمّد"** أنّ نقد النّقد ينقسم إلى فرعين هما: نقد النّقد النّظري، وهو ذلك الخطاب الحواري الذي يناقش أسس الاتّجاهات النّقديّة، مبيّناً أوجه القصور فيها، أو مشكّكاً في جدواها أو في دقّتها. وهذا النّمط من نقد النّقد يهدف إلى اقتراح بدائل للمناهج والنّظريّات النّقديّة السّائدة.[3] إنّ هذا القسم النّظري من نقد النّقد يقابل في اصطلاح عصفور النّقد الشّارح.

---

(1): جابر عصفور: نظريات معاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998، ص 287.

(2): جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي، ص 14.

(3): باقر جاسم محمد: نقد النّقد أم الميتانقد محاولة في تأصيل المفهوم، ص 119.

والفرع الثّاني من فروع نقد النّقد، بحسب ما يقرّره باقر جاسم محمّد، فهو نقد النّقد التّطبيقي، وهو ذلك الفرع الذي يقوم باستقراء النّصوص النقديّة التطبيقيّة، مبيّناً جوانبها الإيجابيّة، واقفاً على هناتها وجوانب الإخفاق فيها أيضاً، كلّ ذلك بالنّظر إلى النّصوص الأدبيّة التي تناولتها هذه المتون النّقديّة.[1]

ولعل التّمييز بين نمطين أو مستويين من نقد النّقد هما نقد النّقد النّظري ونقد النّقد التّطبيقي يجد مشروعيّته، ومبرّرات جدواه في انشداد خطاب نقد النّقد من جهةٍ إلى المنجز النّقدي وعنايته به، مراجعةً وتنقيحاً، تحليلاً وتفكيكاً، وانشداده أيضاً إلى الامكانات المحتملة، والآفاق المفتوحة، والدّروب غير المطروقة في النّقد الأدبي، تصوّراً وتنظيراً.

ويبدو من وجهة نظرنا أنّ تقسيم نقد النّقد إلى نظري؛ يهدف للتّنظير لقضايا المنهج والمصطلح في الخطاب النّقدي، ويناقش أسس النّقد ومنطلقاته النّظريّة ونقد النّقد التّطبيقي الذي يتناول الجوانب الإجرائيّة من الخطاب النّقدي كاشفاً سلامتها، وانسجامها، وأيضاً فعاليّتها في استنطاق النّصوص؛ ليس أكثر من تقسيم عملي، وإجرائي، إذ أنّنا على صعيد ممارسات نقد النّقد المتاحة، نجدهما مندمجين ومتماهيين، كما أنّ أحدهما يعضد الآخر ويكمّله ولا مجال للفصل بينهما.

(1): المرجع السّابق، الصفحة نفسها.

ولعلّنا نلمس هذا التّعاضد والتّظافر، بل والالتحام بين التّوجه التّنظيري والمنزع التّطبيقي، في خطاب نقد النّقد، في تعريف **"محمّد برّادة"** لهذا الأخير، إذْ يقول: «يمكن أن نعدّ نقد النّقد من أكثر المباحث صلة بنظريّة النّقد وجمالياتها لما يتيح من تفحّص المقولات وتطبيقاتها، والاحتكام إلى درجات التّناسب أو التّعارضات بينها، وإلى رصد الرّؤية والموقف فضلاً عن جدوى "المنهج" كإجراءات وفرضيّات وآليات عمل.»[1]

واستناداً إلى التّعريفات التي أوردنا، وناقشنا، يمكن اعتبار نقد النّقد خطاباً قائماً على التّناظر مع خطاب النّقد، أو هو ممارسةٌ نصّيةٌ تنهض على التّوصيف والمراجعة وتستهدف التّفكيك والتّنظير، طالما أنّ موضوعها -الذي هو النّقد الأدبي- مرتهنٌ بشكل أو بآخر إلى مساعي التّأصيل، وأسير متاهات التّجريب.

(1): المرجع السّابق، ص 111.

4- موضوع نقد النّقد ومهامّه:

لعلّه يمكننا الاستئناس لتحديد جابر عصفور لموضوع نقد النّقد واهتماماته وتمييزه له عن غيره من الخطابات المقاربة له في الطبيعة، والمتداخلة معه في بعض جوانب موضوعه واهتماماته، على النّحو الآتي: «إذا كان النّقد الأدبي... هو كلّ العبارات الموجودة عن الأعمال الأدبيّة... فإنّ النّقد الشّارح هو الخطاب الذي ينزل هذه العبارات منزلة الموضوع، ويضعها موضع المساءلة، مختبراً سلامتها المنطقيّة واتّساقها الفكري، ويصعد منها إلى الأنساق التي تحتويها، محلّلاً أبعادها الوظيفيّة ودلالاتها التّأويليّة، مترجماً الأنساق إلى مقولات أو مبادئ تصوّريّة تؤسّس حضور النّظريّة.»[1]

لعلّه من نافلة القول التّقرير بأنّ موضوع نقد النّقد هو الخطاب النّقدي؛ يضعه موضع فحصٍ ومساءلةٍ واستكشافٍ، يفكّك أبنيته ويراجع منطلقاته ومسلّماته ويختبر مناهجه وآلياته، وربّما انتهى إلى التّصوّر والتّنظير لاتّجاهاته وآفاقه وغاياته. غير أنّ ما يعتّم وضوح الرّؤية هو موقع النّص الأدبي في مقاربات نقد النّقد، إن كان لابدّ من حضوره في متونها، أم أنّه يظلّ واقعاً خارج دائرة اهتماماتها؟

يرى جابر عصفور بأنّ نقد النّقد يبدأ من حيث ينتهي النّقد الأدبي، فعندما: «تتحوّل أسئلة النّاقد التّطبيقي إلى إجاباتٍ كاشفةٍ يصوغها الخطاب النّقدي... ينتهي عمل النّقد التّطبيقي. وفي الوقت نفسه، يتحوّل إلى موضوعٍ يستهلّ به النّاقد الشّارح عمله، في أسئلته التي تبدأ من حيث ينتهي النّقد التّطبيقي. هذه الأسئلة، بدورها، تبدأ

(1): جابر عصفور: نظريات معاصرة، ص 287، 288.

من كيفيّة المقاربة المباشرة للنصّ، في جزئياتها التّفصيليّة، لتصعد منها إلى ما هو أشمل منها، حيث الأفق التّأويلي (الهرمنيوطيقي) لنظريّات التّفسير.»[1]

وهنا إقرارٌ من عصفور إذ يقول بأنّ قراءة نقد النّقد "تبدأ من كيفيّة المقاربة المباشرة للنصّ، في جزئياتها التّفصيليّة"، بأنّ نقد النّقد يقف بدوره عند النّصوص الأدبيّة، لا ليقدّم قراءته الخاصّة لها، ولكن ليستكشف طرق وآليات، ومناهج القراءة النّقديّة، ومآزق ومزالق هذه القراءة في مباشرة النّصوص.

وبذلك فنقد النّقد يضطلع بمهمّتين، ويؤدّي وظيفتين أساسيّتين، ويقوم بقراءةٍ مزدوجة الهدف؛ قراءة النّص النّقدي قراءة محاورة واختلاف، وفي الوقت نفسه ينجز قراءته الخاصّة للنّص الأدبي المنقود، وهذا ما يتّضح في نقد النّقد التّطبيقي، أو ما يصطلح عليه بالميتانقد التّطبيقي، إلى جانب أنّ الميتانقد النظري يعمل أيضاً على العودة إلى النّصوص الأدبيّة لتدعيم ما يذهب إليه.[2]

فالجهد الذي يقوم به نقد النّقد مضاعفٌ، لأنّه يعمل على مستويين، أحدهما إبداعي والآخر نقدي، ويعمل على الكشف عن خبايا النّصين -النّقدي والابداعي- واستنطاقهما، فعملية نقد النّقد ممارسةٌ محفوفةٌ بالمخاطر، لأنّها تتغيّا الوصول إلى أبعد ممّا يهدف إليه النقد الأدبي، ومن هذا المنطلق تكتسب دراسات نقد النّقد مشروعيّتها وجدواها، وأهميّتها أيضاً.

---

(1): المرجع السّابق، ص 289.

(2): باقر جاسم محمد: نقد النّقد أم الميتانقد محاولة في تأصيل المفهوم، ص 120.

ويحصر عصفور مهامّ نقد النّقد في ثلاث وظائف: تتعلّق أولاها بعمليّات الفحص والمراجعة التي يجريها نقد النّقد على النّقد التّطبيقي، منطلقاً من توصيفه متناولاً اصطلاحه، والانسجام بين عمليّاته الإجرائيّة، فاحصاً سلامة مبادئه وفرضيّاته الأساسيّة.(1)

أمّا المهمّة الثّانية من مهامّ نقد النّقد في نظر عصفور فهي تفسيريّة: «ذلك أنّ فعل الاستنطاق الذي يقوم به هذا النّقد فعلٌ تأويلي في جانبٍ منه، فهو قراءةٌ تبحث عن دلالةٍ في قراءةٍ وَجَدت دلالة... أعني أنّه سلسلة عمليّات عقليّة تنطوي على محاولة اكتشاف عناصر تكوينيّة لخطاب نقد تطبيقي بواسطة تفكيك هذا الخطاب...»(2)

والمهمّة الثّالثة والأخيرة من مهامّ نقد النّقد، هي التّأصيل، وتتمّ على مستوى منهجي خالص، إذ هي كما يرى عصفور، نوعٌ من المراجعة الشّاملة التي تعنى بالمفاهيم والتّصوّرات الكلّية التي ينطلق النّقد عادةً من التّسليم بها. وترتبط هذه المهمّة بتأمّل موضوع النّقد الشّارح داخل سياقٍ محدّدٍ من علاقات إنتاج المعرفة النّقدية، على نحوٍ لا يفصلها عن مرجعيّاتها الفلسفيّة، وعن المعرفة الإنسانيّة عامّة ولا يعزلها عن اللّحظة التّاريخيّة لإنتاجها.(3)

ومع المهمّة الأخيرة -كما يحدّدها جابر عصفور- يتحوّل نقد النّقد إلى تقديم مراجعةٍ ابستيمولوجيّةٍ شاملة، تطال مسألة المنهج، والمفهوم، والتّصوّرات

(1): جابر عصفور: نظريات معاصرة، ص 292.

(2): المرجع نفسه، ص 293.

(3): المرجع نفسه، ص 295، 296.

النّقـدية عامّـة، ويتـجاوزها إلى تأمّـل آليات انـتاج المعـرفة النقـديّة، في ظـل تواشـجها مع غيـرها من الحقول المعرفيّـة المجاورة لها، وفي ضـوء تعالقاتـها بالشّـروط التّاريخيّـة التي نتـجت في كنـفها.

وبعـد تأكيـد باقـر جاسـم محمّـد على اخـتلاف موضـوع نقـد النّقـد، عن موضـوع النّقـد، وعلى استـقلاله -أي نقد النّقـد- بوصـفه حـقلاً معرفيّاً له آلياته ومصطلحاته الخاصّة، ينتـهي إلى تقـرير جمـلةٍ من الوظائـف والمـهام التي يضـطلع بها خطاب نقد النّقـد، ويحصرها في النّـقاط الآتيـة:[1]

- انـجاز قراءةٍ مزدوجة، تتـناول النصّ النّقدي من جهـةٍ، والنّص الابـداعي من جهـةٍ ثانيـة، بغيـة الوقـوف على سـلامة منطـلقات النّقـد وانسـجام فرضـيّاته، وتماسـك آليّاته، ولتـدعيم الأطـروحات التي يقـدّمها ناقـد النّقـد.

- تفـكيك المقـولات النّقديـة للوقـوف على الحمـولات الأيديولوجيّة القابعة خلفـها، والمتـكتّمة في أصـقاعها. والكشـف عن دوافـع النّقاد في تبـنّي منـهجٍ نقديّ دون سـواه، وفضـح الأنـساق المضمرة، التي تعمـل كمحـدّدات وموجّـهات تتـحكّم في صياغـة وتوجـيه القـراءة النّقـديّة.

- الكشـف عن صـيرورة النّقـد الأدبي وتحـوّلاته.

(1): باقـر جاسـم محـمد: نقد النّقـد أم الميتانقـد محاولة في تأصـيل المفـهوم، ص 122، 123.

- دراسة اللّغة النّقدية والوقوف على آلياتها، وتحديد خصوصيّاتها، باعتبارها لغةً تنزع إلى مراعاة خصوصيّة موضوعها من ناحيةٍ، بقدر ما تحاول الوفاء للالتزامات المنهجيّة والمعرفيّة لحقلها من ناحيةٍ ثانية.

أمّا الوظيفة الأخيرة في نظر جاسم محمّد فهي ذات طبيعةٍ بيداغوجيّة وتتلخّص في عمل نقد النّقد على إعادة تشكيل وعي القارئ، للتبصّر بما يتجاوز مسألة فهم النّقد الأدبي، إلى الوعي بمسألة الكيفيّات التي ينهض عليها، وينبني بها الخطاب النّقدي.

5- استقلاليّة نقد النقد:

على الرّغم من قدم ظاهرة نقد النّقد، وكثرة وتنوّع الدّراسات فيه، وكثافتها، إذْ تفرّغ له عددٌ من الدّارسين، وأفردت له الكتب والمقالات ؛ إلاّ أنّ: «هذه الكتابات في مجال نقد النّقد على كثرتها وتنوّعها، قد بقيت حتّى الآن تدور في فلك النّقد الأدبي والردّ على مزاعمه النّظريّة والتّطبيقيّة. ولم تنهض بما يجعل منها نظريّة مستقلّة في نقد النّقد.»[1]

وقد أثار هذه الإشكاليّة غير باحث، فذهبت **"نجوى الرّياحي القسنطيني"** إلى أنّ: «ثمّة نزعة إلى اعتبار نقد النّقد خلاءً من الكيان الفكري والمفهومي تارةً، ومدرجاً ضمن النّقد تارةً أخرى.»[2]، أمّا **"نبيل سليمان"** صاحب **"المتن المثلّث"** فيلحظ أنّ: «ثمّة تضخّم نقدي يقابله ضعف نقد النّقد.»[3]

ولعلّ ازدياد حاجة النّقد إلى نقد النّقد يتناسب تناسباً طرديّاً مع التّضخّم أو التّراكم النّقدي الملحوظ، ذلك أنّ النّقد يحتاج إلى من يراقبه ويتتبّع مساره، ويفحص مناهجه ومصطلحاته، ويكشف عن مواطن ضعفه، وعن زلاّته، وهناته وعثراته ويوجّهه ويفحص منطلقاته، وهذه المهامّ جميعها موكلةٌ إلى نقد النّقد.

---

(1): المرجع السّابق، ص 108.

(2): نجوى الرياحي القسنطيني: في الوعي بمصطلح نقد النقد وعوامل ظهوره، مجلة عالم الفكر، الكويت، مج 38، ع 01، يوليو-سبتمبر2009، ص35.

(3): نبيل سليمان: مساهمة في نقد النقد الأدبي، ط1، دار الطلعة، بيروت، 1983، ص5.

وقد عملت الدّراسات المتنوّعة، والجهود المتتابعة في النّقد العربي المعاصر على جعل نقد النّقد مبحثاً مستقلاً بذاته، وحرصت على التّأسيس له وإقامة أصوله، من أجل الحدّ من أشكال التّداخل والخلط الحاصلة بين هذا المبحث، وغيره من المباحث المحيطة به والمتقاطعة معه في بعض جوانبها.

ولعلّ تقرير النّاقد **"حميد لحمداني"** أنّ: «نقد النّقد مرتبطٌ بنقد الإبداع لا بالإبداع ذاته.»[1] وتأكيده على أنّ: «الموقع الطبيعي لناقد النّقد هو أن يتخلّى عن تبنّي أحد مناهج النّقد الأدبي وأن يترك هذا الاختيار لنقّاد الإبداع أنفسهم، لأنّ المجال الحقيقي لبحثه الخاص ليس هو المعرفة وإنّما معرفة المعرفة.»[2] نابعةٌ ممّا غدا ظاهرةً ملحوظةً في المشهد النّقدي العربي، من تداخلٍ وتشابكٍ بين فعاليتي النّقد ونقد النّقد.

ولعلّ التّفسير المعقول لمظاهر التّعالق والتّداخل والخلط بين النّقد ونقد النّقد يعود -في نظرنا كما في نظر كثيرٍ من النّقاد- إلى العلاقة الحميميّة التي تربط النّقد بنقد النّقد. فإذا كان للأدباء بصيرة ووعي نقدي، تعبّر عنهما بعض الآراء والأحكام التي يطلقونها، فإنّ هذا الوعي أكثر التصاقاً بالممارسة النّقدية، لذلك ظلّ بين النّقد ونقد النّقد ارتباطٌ عضوي وتشابكٌ ضروري.

---

(1): حميد لحمداني: سحر الموضوع عن النقد الموضوعاتي في الرواية والشعر، منشورات دراسات سيميائية أدبية لسانية، الدار البيضاء، 1990، ص، 11.

(2): المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

وينتهي **"باقر جاسم محمّد"** في مقاله الهامّ: نقد النّقد أم الميتانقد: محاولة في تأصيل المفهوم إلى أنّ دراسات نقد النّقد في الثّقافة العربيّة: «على كثرتها وتنوّعها قد بقيت حتّى الآن تدور في فلك النّقد الأدبي والردّ على مزاعمه النّظريّة والتّطبيقيّة. ولم تنهض بما يجعل منها نظريّة مستقلّة في نقد النّقد.»[1] ويردّ ذلك إلى عددٍ من العوامل أهمّها:

أنّ الجهود في ممارسة نقد النّقد، لم ترقَ إلى مستوى الممارسة الواعية، لماهية حقل نقد النّقد الخاصّة، ولآلياته ووظيفته، فلم يطرح سؤال الماهية في هذا الحقل والسّبب في ذلك أنّ نقد النّقد عومل دائماً على أنّه تابع للنّقد الأدبي أكثر من كونه ذا طبيعةٍ خاصّةٍ ومميّزة.[2]

ويرى **"محمّد الدّغموني"** أنّ نقد النّقد لم يبلغ بعد درجة العلم المعترف به بين العلوم، أو التّخصّص المستقل تمام الاستقلال، وإنّما مازال نشاطاً يسعى إلى التميّز. إذْ ليس له كيانٌ محدّدٌ تحديداً دقيقاً، وهو أقرب ما يكون إلى "مشروع" في طور الانجاز، تسهم فيه مجموعة اقتراحات ومواضعات.[3]

ويحذّر باقر جاسم من أنّ إلحاق نقد النّقد بالنّقد الأدبي كان سيستمرّ طويلاً إذا استمرّ الباحثون والنقّاد في إغفال دراسة مظاهر الشّبه والاختلاف بين هذين

(1): باقر جاسم محمد: نقد النّقد أم الميتانقد محاولة في تأصيل المفهوم، ص 108.

(2): المرجع نفسه، ص 110.

(3): محمّد الدّغموني: نقد النّقد، ص 50.

الحقلين، ولم يعملوا على توكيد سمات ومظاهر الخصوصيّة التي تميّز أحدهما عن الآخر.[1]

ويخلص من فحصه وتأمّله لجانب من الدّراسات والمقاربات المندرجة تحت مظلّة نقد النّقد إلى أنّ هذه: «الجهود العلميّة والبحثيّة، رغم أهمّيتها ورصانتها، لم تنجح في تأسيس بنية نظريّة في نقد النّقد تسهم في تعزيز استقلال الحقل.»[2] وذلك راجع في نظره إلى جملة من الأسباب يوجزها فيما يأتي:[3]

- أنّ هذه الجهود تفتقر إلى الوعي بماهية نقد النّقد وبوظيفته، وآلياته.

- أنّها لم تكرّس جهداً نظريّاً وفلسفيّاً لتأصيل مفهوم نقد النّقد، وتحديد أطره النّظريّة، بما يؤكّد تمايزه عن النّقد الأدبي.

- كما أنّ هذه الجهود في نظره لا تقيم تمييزاً بين صورٍ ثلاثٍ لنقد النّقد: أولاها متعلّقةٌ بالنّظريّة العامّة لنقد النّقد باعتباره فرعاً معرفيّاً discipline مستقلاً ومتميّزاً. والثّانية مرتبطةٌ بالمقاربات التي تتناول النّظريّات والمناهج النّقدية. أمّا الثّالثة فهي الخاصّة بنقد النّقد التّطبيقي الذي يُعنى بمناقشة نصوصٍ نقديّة بعينها.

---

(1): باقر جاسم محمد: نقد النّقد أم الميتانقد محاولة في تأصيل المفهوم، ص 109.

(2): المرجع نفسه، ص 110.

(3): المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

- ثمّ إنّها لم تعمل على بناء نسقٍ مفاهيمي، ولم تؤسّس لترسانةٍ مصطلحيّةٍ خاصّةٍ بنقد النّقد.

6- حفـريّات نقـد النّقـد:

إذا كان البعض يتحدّث عن رؤيةٍ/ وعيٍ نقدي يصاحب عمليّة الإبداع نفسها، يمكن الوقوف على تمظهراته من خـلال عمليّات التّأمّل والتّنقيـح والتّقـويم ومعاودة النّظر التي يقـوم بها المبـدعون كرّةً بعد كرّة، فإنّه من باب أولى أن يمـتلك النّـقاد هذه الملكة، وأنْ يحـصّلوا هذا الوعي، ذلك أنّ مـجال اشتـغالهم المحـكوم بصـياغة الآراء وإصـدار الأحكام، وبناء النّظريّات، يتطلّـب عـمليّات الفحـص والمراجعة والتّمحيـص أكثـر ممّا يتـطلّبها الإبـداع. وإذا أمـكننا الاستـئناس بهـذا الرّأي، والاطمـئنان إليه، أمـكننا التّأكيـد على أنّ ظاهـرة "نقد النّقـد" قـديمةٌ، وملازمةٌ للنّقـد منذ أقدم عـهوده، ومتواشـجة معه أشـدّ التّواشـج.

ويمكـن إرجاع البدايات الأولى لنقد النّقـد إلى بواكـير تشـكّل النّقـد الأدبي نفـسه. ذلك أنّ تفـرّع النّظـريّات وتعـدّدها، واختـلافها بعضـها عن البعض الآخـر، نتـج عنـه نـوعٌ من النّقـد الضّـمني أو الصّـريح، لغيـرها من النظريّات.[1]

لعلّ أبرز سـمةٍ من سـمات القرن العشرين، هي كونه قرن الانفـجار المعرفي والزّخم الثّـقافي، والرّكام المعرفي الهائل، فقد تراكم في هذا القرن من المعارف والعلوم والآداب، ومخـتلف النّتاجات الفكريّة والفلسفيّـة ما لم تراكمه الإنسانيّـة عبر مجـمل

(1): المرجع السّابق، ص 107.

تاريخـها، وهذا الزّخم العلمي والرّكام المعرفي، هو ما يستـدعي بحكم الضّرورة تخصيـص محـطّات للمراجعة والنّقـد.

وقد شـهد النّقـد الأدبي شـأنه شأن غـيره من حـقول النّـشاط الانساني خـلال هذا القرن ثورةً حقيـقيّة، تعبّـر عنها وتعكسـها منظومة المناهج المخـتلفة السّياقيّـة منـها والنّسقيـة. علاوةً على كثرة المؤلفات وتنـوّعها، وهذا ما اسـتدعى انبـثاق حقلٍ معرفي جـديد تكون مهمّـته مراجـعة زخـم الانجازات والوقـوف على الآليات، والتّنـبيه إلى النّقائـص والسّلبـيّات، وهذا ما يمـنح الشّرعيـة لخـطاب نقد النّقـد، ويعكس أهمّيـته.

ويذهب أصحاب **"معجـم الأدبـي" Dictionnaire du littéraire** إلى الرّبـط بين الانفجار النّقـدي الذي عرفه القـرن العشـرون، وبين نشأة نقـد النّقـد، إذْ يمثّـل هذا القـرن بحـقٍّ عصر النّقد، فلم تحـظ التعليقات النّقـدية في يومٍ من الأيّام بالأهمّـية مثلما هي الآن؛ إلى الحـدّ الذي جـعل النّقـد بدوره يصبـح موضـوعاً للدّراسـة.[1]

ولمّا كان تقـدّم المعرفة في أيّ فرعٍ من فروعـها، مشـروطاً كما يـرى جابر عصـفور: «بالدّرجة التي ترتدّ بها هذه المعرفة إلى ذاتها، وقدرتها على أن تتـجلّى نفسها في مرآة منهـجها التي هي إيّاها، والتي تساعـد على تأسيـس وإعادة تأسيـس عـلاقاتها الذّاتيّـة والغـيريّة.»[2] فإنّ تزايـد وعـي النّقـد بنفسـه، من خـلال انكبابه على تفحّـص مناهـجه وآلياته، هو ما أثار اهتـمام كثـيرٍ من الباحثين والمفكّـرين بنقد النّقـد، فتنبّـهوا

(1): Paul Aron et Autres, Dictionnaire Du Littéraire, Paris, Puf, 2002, p. 127.

(2): جابـر عصـفور: نظـريات معاصـرة، ص 274.

إلى الحاجة الماسّة لوجوده، وما يمكن أن يضطلع به من مهمّاتٍ، وما هو منوطٌ به من مسؤوليّات.

وقد أضحى من المؤكّد أنّ التطوّر الأهمّ، الذي يجسّد البدايات الفعليّة لوعي نقد النّقد بهويّته الخاصّة، ويترجم للاقتراب من تأسيس نظريّة نقد النّقد على أسسٍ موضوعيّةٍ، قد كان حصيلة جهود النقّاد المحدثين في القرن العشرين.[1]

ذلك أنّ النّقد الحديث بمختلف مدارسه وتيّاراته -كما يلاحظ عبد السّلام المسدّي- قد تحوّل بعد العمل على تثبيت أسسه ومنطلقاته النّظريّة، وتدقيق مقارباته التّطبيقيّة، والكشف عن مصادراته المنهجيّة: «ارتدّ راجعاً بحصيلته الإجرائيّة على الأدب: يحاول ضبط مفهومه مدقّقا تعريفه ومتحسّساً رسم حدّه... ولكنّه وجد نفسه كذلك محمولاً على مراجعة ذاته، يحدّدها من جديدٍ في ضوء ما استخلص من مسيرته الطّويلة في معاشرة النّصوص... وهكذا كان النّقد يحاور الأدب ثمّ أصبح النّقد يحاور النّقد من خلال محاورته الأدب.»[2]

ولئن كنّا نجزم بوجود ارهاصاتٍ قديمةٍ لنقد النّقد، فإنّنا نجزم أيضاً بأنّ تلك الارهاصات كان يعوزها الوعي بذاتها، ويتزامن هذا الوعي وتأسّس نقد النّقد كمجالٍ معرفي قائمٍ بذاته، ويعتبر أساساً له في الآن ذاته، وهذا ما يؤكّده المسدّي إذْ يقول: «ولئن كان شيءٌ من كلّ هذا (يقصد شذرات نقد النّقد) مبثوثاً بين طيّات

(1): باقر جاسم محمد: نقد النّقد أم الميتانقد محاولة في تأصيل المفهوم، ص 110.

(2): عبد السّلام المسدّي: في آليات النّقد الأدبي، ص 75.

النّقد في الماضي فإنّ حصوله بضربٍ من الوعي الواضح، بل وبشيءٍ من الوعي الحادّ أحياناً... هو الذي حوّل القضيّة إلى سمةٍ بارزةٍ من سمات الوضع المعرفي الرّاهن. ولأوّل مرّةٍ يتبلور ضمن متصوّرات النّظريّة النّقديّة وبين جداول قاموسها الاصطلاحي مفهوم نقد النّقد.»[1]

ويرى جابر عصفور أنّ أكثر المظاهر التي تسترعي انتباه متتبّع المشهد النّقدي الحديث أنّه ينطوي على درجةٍ عاليةٍ من الوعي بالذّات، وأنّه في الوقت الذي يؤكّد الحضور المستقلّ للأعمال الأدبيّة، يؤكّد الحضور المستقلّ لنفسه بوصفه مؤسّسةً، أو بنيةً من الممارسات الخاصّة، أو مجالاً معرفيّاً متميّزاً بذاته.[2]

ويتجلّى هذا الوعي الذّاتي فيما يرصده عصفور من مظاهر، لعلّ أبرزها: الكتابات الوفيرة التي تتناول تاريخ النّقد الأدبي، والدّراسات التي تحاول تصنيف حاضر النّقد. إضافة إلى الجهود النّقديّة التي تحاول تتبّع المداخل والمناهج والمصطلحات. وأيضاً تلك الوفرة الوفيرة من الدّراسات التي تعمل على مراجعة النّشاط النّقدي، والمنضوية تحت مظلّة نقد النّقد.[3]

وإذا كنّا نسلّم بتبلور نقد النّقد مرتبطاً بتنامي الوعي النّقدي الحديث، وربّما اعتبرناه ثمرةً من ثمراته، فإنّ جابر عصفور يُزامن: «بداية وعي "الأنا المحدثة" في النّقد الأدبي بذاتها وصعود المدرسة الشّكليّة الرّوسيّة، وبخاصّة ما صحب هذا

(1): المرجع السّابق، ص 76.

(2): جابر عصفور: نظريات معاصرة، ص 267.

(3): المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

الصّعود من توهّج الرّغبة في خلق علمٍ أدبي مستقلٍ، انطلاقاً من الخصائص المحايثة للمادّة الأدبيّة...»[1]

ولعلّ هذا الوعي النّقدي الذي يعتبر إطاراً مرجعيّاً لتشكّل خطاب نقد النّقد قد تبلور مع اسهامات الشّكلانيين الرّوس، وتمييزهم بين وعي الذّات النّاقدة بموضوع النّقد، ووعي هذه الذّات بوعيها بالموضوع. وتعتبر إنجازاتهم في **"الأدبيّة"** تأكيداً للحضور المتعدّد لأشكال الوعي بالأدب. وإذا كانت الأدبيّة وعياً بالأنساق الكبرى التي تنطوي عليها النّصوص، فإنّها في الآن نفسه وعي الوعي بهذه الأنساق، مترجماً إلى أنساق موازية، تتمثّل في كلام النّظريّة على الكلام النّقدي.[2]

وكانت الأبحاث الشّكلانيّة خاصّةً في شقّها اللّساني، ومع عالم اللّغة **"رومان ياكبسون"** تحديداً قد بلورت مفهوماً اعتبر أرضيّةً صلبةً ودعامةً راسخةً ستستند إليها مجموعةٌ من المفاهيم، ومنها مفهوم نقد النّقد نفسه؛ هو مفهوم "اللّغة الواصفة"، وهو مرتبطٌ بالوظيفة ما فوق اللّغويّة (أو الواصفة) من وظائف اللّغة حسب تحديد ياكبسون.

واللّغة الواصفة métalangage: خطاب اللّغة عن اللّغة نفسها. وهي مرتبطة بخصائص اللّغات الطبيعيّة، ومتعلّقة بقدرتها على الانعكاس بما يسمح لها بالحديث عن نفسها. هذه الخاصّية هي واحدةٌ من الخاصّيات التي تسمح بتحديد

(1): المرجع السّابق، ص 277.

(2): المرجع نفسه، ص 279، 280.

اللّغات الطبيعيّة. وبالمقابل لا يستطيع أيّ نسق آخر من العلامات الحديث عن نفسه وتوصيفها، ويتحقّق ذلك للّغة بفضل مصطلحات تؤمّن الوظيفة الواصفة كالمصطلحات النّحوية.[1]

وعلى هذا النّحو فقد ظهر مصطلح نقد النّقد أو النّقد الشّارح Metacriticism في اصطلاح جابر عصفور: «في موازاة مصطلح اللّغة الشّارحة Métalangage، ويلحّ كلاهما على الاستخدام النّقدي بوصفهما دالّين على التفات النّقد إلى نفسه، وعلى وعي لغته بحضورها المائز في إشاراتها الذّاتيّة. ويوازي مصطلح "اللّغة الشّارحة" مصطلح "النّقد الشّارح" في دلالة الخصوص داخل سياقات النّقد الأدبي.»[2]

وفي السّياق العربي، ترى نجوى الرّياحي القسنطيني أنّ مصطلح نقد النّقد: «مستحدثٌ في القاموس النّقدي ظهر نتيجة ما عرف النّقد من اتّساعٍ نظري وتحوّلٍ منهجي... فاعتبره الدّغمومي نتيجة الوعي النّقدي العربي بأهمّية الشّرط العلمي في النّقد، ووصله المسدّي بحداثة المنهج، ووصله نبيل سليمان بضرورة محاورة الحداثي في المشهد النّقدي.»[3]

ينتهي الدّغمومي من فحصه لتمظهرات خطاب نقد النّقد في المشهد النّقدي العربي إلى الاقرار بأنّ تردّد مصطلح نقد النّقد خلال العقود الخمسة السّابقة في عددٍ

---

(1): Joëlle Gardes Tamine et Marie Claude Hubert: Dictionnaire de Critique Littéraire, Tunis, in CRITICA, Cérès editions, 1991, p. 166.

(2): جابر عصفور: نظريات معاصرة، ص 271، 272.

(3): نجوى الرياحي القسنطيني: في الوعي بمصطلح نقد النّقد وعوامل ظهوره، ص 47.

من الخطابات النّقديّة، دليلٌ على ولادة وعيٍ جديدٍ يميّز بين "النّقد" بوصفه موضوعاً و"نقد النّقد" بوصفه فعلاً يختبر ذلك الموضوع ويدرسه.[1]

غير أنّ هذا الوعي الذي يرصده، ويتحدّث عنه الدّغمومي، ما يزال في نظره منذ ذلك الوقت يبحث عن المفهوم الذي يتجسّد من خلاله، والصّيغ النّظريّة والإجرائيّة التي تسعفه، وليس حتّى الآن سوى مشروعٍ يستعصي تحديده، وبيان وظيفته ومقاصده.[2] وهذا ما يجعل الدّغمومي يخلص إلى أنّ: «مفهوم نقد النّقد إلى يومنا هذا ما زال مفهوماً يشيّد ويبنى.»[3]

هناك دراساتٌ كثيرةٌ، أخذت في الظّهور في المشهد النّقدي العربي المعاصر تندرج ضمن نقد النّقد من ذلك كتابي نبيل سليمان **"مساهمة في نقد النّقد الأدبي"** و**"المتن المثلّث"** اللّذين يمكن اعتبارهما بالنّظر إلى القضايا النّقديّة التي تناولاها اسهاماً متميّزاً. وكتاب **"البحث عن المنهج في النّقد العربي الحديث"** لـ: سيّد البحراوي وكتاب **"اللّغة الثّانية"** للنّاقد فاضل ثامر. وكتاب **"المرايا المحدّبة"** لـ: عبد العزيز حمّودة و**"تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النّقدية الحديثة: دراسة في نقد النّقد"** لـ: محمّد عزّام، وغيرها. وهذه الدّراسات جميعاً قد مارست نقد النّقد، من خلال تناولها لدراساتٍ ومقارباتٍ نقديّة بالنّقد.

---

(1): محمّد الدّغمومي: نقد النّقد، ص 113.

(2): المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(3): المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

ولعلّ واحدةً من أهمّ الاجتهادات التي استطاعت أن تترجم عنْ وعيٍ ونضجٍ واضحٍ بماهية نقد النّقد وحدوده، وأيضاً مهمّاته ووظائفه. كما استطاعت أنْ تقدّم تصوّراً متماسكاً في نقد النّقد؛ هي تجربة النّاقد المغربي حميد لحمداني، في عددٍ من كتبه ودراساته، مثل كتاب **"سحر الموضوع: عن النّقد الموضوعاتي في الرّواية والشّعر"** وكتاب **"بنية النّص السّردي من منظور النّقد الأدبي"**.

أمّا دراسة النّاقد المغربي **"محمّد الدّغمومي" "نقد النّقد وتنظير النّقد العربي"** فقد صرفت اهتمامها إلى محاولة تأصيل خطاب نقد النّقد، وتمييزه عمّا عداه من أنماط الخطابات؛ فتناولت دراسات "نقد النّقد" بالدّراسة والنّقد، بمعنى أنّها تندرج ضمن ما يمكن أن يسمّى بـ "نقد نقد النّقد" وهذا الضّرب من الدّراسات لا يزال قليلاً.

الفصل الثّاني:

المؤثّرات الاستشراقيّة في النقد العربي الحديث والمعاصر

1: نقد الخطاب الاستشراقي:

توطئة:

يخصّص اليوسفي القسم الثّاني من سفره النّقدي الضّخم **"فتنة المتخيّل"**، لتناول الخطاب الاستشراقي، ولاستجلاء حضور وهيمنة المقولات الاستشراقيّة على أطروحات الخطاب العربي المعاصر، ويضع له اليوسفي عنوانًا فرعيًّا: **خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق**، و يقسّمه إلى خمسة فصول، كان أوّلها مخصّصًا **للصّراع بين أنماط الخطاب** وللوقوف على خطاب الفتنة، وغواية السّرد، ومكائد المتخيّل وأحابيله.

أمّا الفصل الثّاني فحمل عنوان: **مكائد الاستشراق في الرّاهن الثّقافي العربي**، يبرز فيه اليوسفي كيف أنّ خطاب الحداثة قد تأسّس على رصيدٍ غير قليل من الرّؤى والمقولات الاستشراقية؛ نهض انطلاقا منها، وعمل على تكريسها، وانتهى إلى إدانة الشرق، والوقوع في شرك المطابقة وتأكيد منظومة رؤى وتصوّرات المركزيّة الغربيّة.

وخصّص اليوسفي الفصل الثّالث الذي حمل عنوان: **تاريخ اليتم ومكائد الاستشراق**، والفصل الرّابع الذي عنونه بـ: **الخطاب العربي المعاصر وابتداع المتخيّلات الكائدة**، ليقف عند أمثلةٍ ونماذج بعينها من أطروحات روّاد الفكر العربي الحديث والمعاصر، باختلاف اتّجاهاته وأطيافه، ليكشف عن هيمنة المحمول الغربي-الاستشراقي على نظرة هذه الأطروحات لتاريخها، وطريقة تعاملها مع موروثها، ومع راهنها الثّقافي أيضا.

أمّا الفصل الأخير، والذي حمل عنوان: **جغـرافيا الحـلول والأوهـام**: فقد كشف فيه اليوسفي عن تهافت وهشاشة كثيرٍ من الأطروحات الحداثيّة العربيّة ووقف على ملامح تأزّمها، وبيّن ما تنطوي عليه هذه الخطابات من مفارقات، وتناقضات، وهو ما أدّى ضرورةً إلى وهميّة وزيف الحلول التي انتهت إليها هذه الأطروحات، وإلى وقوعها في مطبّات التّلفيق.

والأطروحة المركزيّة التي يعرضها، ويبلورها اليوسفي في القسم الثّاني من كتاب فتنة المتخيّل، الذي حمل عنوان: **خطاب الفتـنة و مكائد الاسـتشراق**، هي إثبات اندساس الرّؤى والمقولات الاستشراقيّة في أطروحات الخطاب العربي الحديث والمعاصر وتسلّلها إليها وتأطيرها لمجالات البحث في هذه الأطروحات، وتحديدها لموضوعاته وكذا اقتراحها لأدوات التّحليل ومناهجه.

يقول اليوسفي موضّحًا تغلغل التّصوّرات الاستشراقيّة الغربيّة في صلب الخطاب العربي المعاصر: «من هنا تمّ استدراج القديم العربي إلى منطقة التّمزّقات الراهنة التي تحياها الذّات المنتجة للفعل الثّقافي قصد مساءلته والوقوف على لحظات وهنه وكشف الأسباب التي أدّت إلى تراجعه وانكفائه. لكنّ العلاقة بين الذّات القائمة بفعل المساءلة والقديم العربي باعتباره موضوع سؤال، لم تكن علاقةً مباشرةً بقدر ما كانت نوعًا من الاتّصال بالقديم العربي عبر تمثّـلات الخطاب الغربي للثّقافات الشّرقية بأسرها. لاسيّما أنّ أدوات التّحليل المعتمدة ومناهج البحث ووسائله كانت مستقدمةً من الثّقافات الغربيّة

إنْ كلاًّ أو جزءًا. وهي أدوات ومناهج لم تلزم الحياد أبدًا. بل كثيرًا ما حدّدت لدى مستخدميها مواضيع البحث ولوّنت مقرّراته ونتائجه.»[1]

ومن ثمّ فقد وقع الخطاب الحداثي العربي -على تنوّع تيّاراته وأطيافه- في حبائل الأطروحات الاستشراقيّة، وكان أسير الثّنائية شرق/ غرب التي ابتدعها الاستشراق نفسه يقول اليوسفي مقرّراً هذه الحقيقة: «وسواء تمّت القراءة في ضوء نوعٍ من المقارنة التبسيطيّة بين القديم العربي والوافد الغربي مثلما الحال هو الحال في كتابات الرّومانسيّين العرب من أمثال جماعة الدّيوان ونعيمة والشّابي، أو استلهمت العقلانيّة الدّيكارتيّة مثلما فعل طه حسين، أو اقتطعت ما تيسّر اقتطاعه وفهمه من النّظريات والمناهج الغربيّة المعاصرة مثلما هي الحال مع أدونيس فإنّ النّتيجة تظلّ واحدة: الوقوع في حبائل ثنائيّة الشّرق والغرب. وهي ثنائيّةٌ تشير صراحةً إلى أنّ تمثّلات الذّات لقديمها وصوره المتداولة في الوعي التّحديثي العربي كانت في أغلب الأحيان من ابتداع الغرب وابتكاره واختراعه، أوهي تمثّلات لعب فيها الوافد الغربي دورًا محدّداً.»[2]

وعلى هذا النّحو لم يعد المرجع الغربي مجرّد عاملٍ مؤثّرٍ في الخطابات الحداثيّة العربيّة، ومَعينٍ تنهل منه هذه الخطابات وحسب، إنّما أصبح معياراً حاسماً وضاغطاً يتحكّم في تحديد موضوعات البحث، ومناهجه وأدواته، ويفضي بالتّالي إلى نتائج محدّدةٍ سلفاً.

---

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002، ص 139.

(2): المصدر نفسه، ص 139، 140.

بل لعلّ الوافد الغربي أصبح فوق ذلك سلمّاً قيميّاً تقيس به الذّات مستويات تقدّمها، وفي جميع مناحي حياتها، ومَعْلَما تحدّد هذه الذّات موقعها استناداً إليه؛ يؤكّد اليوسفي على هيمنة المرجع الغربي على الأطروحات الحداثيّة العربيّة، فيقول: «لذلك سيضطلع الوافد الغربي بدور مرجعي هام في مجمل الكتابات التّحديثيّة وسيتشكّل الوعي التّحديثي نفسه منشغلاً بهاجسين: أوّلهما البحث عن الدّروب التي تمكّنه من تحديث الثّقافة العربيّة وتجديد أسئلتها في ضوء منجزات الآخر الغربي الذي سيتمّ إعلاؤه في أغلب الأحيان وتتمّ عمليّة تنميطه وتنميط صورته. أمّا الهاجس الثّاني فمداره البحث عن المسالك التي تضمن للفكر العربي الحديث الإفلات من سلطة القدامة واجتثاث السّلفيّة بدءاً بالجذور.»[1]

وبذلك فقد مثّلت أغلب الموضوعات التي تَشكّل العقل التّحديثي العربي مشغولاً بها ومحاولاً إيجاد حلولٍ لها؛ هذه الموضوعات التي تُمثِّل لها ثنائيات من مثل: القديم/ الحديث، العقل/ الإيمان، العلم/ الدّين، الأصالة/ المعاصرة،... مَثّلت هذه الموضوعات نفسها لهيمنة المرجع الغربي؛ لأنّها ثنائيات صيغت في ضوء ما مارسه هذا المرجع من ضغطٍ، وما عاشه الوعي التّحديثي العربي من انقسامٍ، فلولا هيمنة المرجع/ المحمول الغربي لما وُجدت -ربّما- هذه الثّنائيات/ الموضوعات نفسها.

يؤكّد د. عبد اللّه إبراهيم مقولة تشكّل الخطاب العربي الحديث والمعاصر مسكوناً بالرّؤى والتّصوّرات الاستشراقيّة- الغربيّة، أسيراً لها، ومخترقاً من قبلها، ومحكوماً

(1): المصدر السابق، ص 140.

بتوجيـهاتها؛ يقول:« إنّ المعرفة الاستشراقيّة أصبحت العنصر المهيمن في علاقة الشّرق بالغرب، وفي مرحلةٍ لاحقةٍ أصبحت تلك المعرفة إحدى المرجعـيّات الأساسيّة في "معرفـة" الشّرق لنفسه، فدخلت نسقًا ثقافيّاً في صميم الثّقافة الشّرقيّة، وتحديداً الثّقافة العربيّة...»[1]

(1): عبـد الله إبراهيـم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيـروت، 1999، ص190.

1-1: صورة الشّرق في المتخيّل الغربي:

يعمد اليوسفي قبل أنْ يشرع في نقد الخطاب الاستشراقي، وفضح اندساسه في الخطابات التّحديثيّة العربيّة، إلى توصيف صورة الشّرق كما تجلّت في خطاب الاستشراق وتحديد العوامل والخلفيّات، والرّؤى والتّصوّرات التي تحكّمت في صياغة هذه الصورة وتشكيلها؛ وذلك من خلال عرض وتفكيك أنماطٍ من السّرود والمرويّات الثّقافية التي تُشكِّل على اختلافها وتنوّعها جسد/ نسيج خطاب الاستشراق.

ومن خلال تطوافه بين أنماطٍ من الخطابات -الإبداعيّة منها والنّقديّة- ممثّلةً في نصوصٍ رحليّة ومذكّرات وروايات... وغيرها، يخلص اليوسفي إلى أنّ صورة الشّرق كما تجلّت في خطاب الاستشراق، صورةٌ متخيّلةٌ قائمةٌ على كثيرٍ من المغالطات والاستيهامات، مغرقةٌ في الدّونيّة والسّوداويّة؛ معبّرةٌ في النّهاية عن مقاصد وتصوّرات المركزيّة التي أنشأتها، ومستجيبةٌ ومنسجمةٌ مع الظّروف والسّياقات التّاريخيّة والخصوصيّات الثّقافية والحضاريّة -الغربيّة المادّية العلمانيّة- التي أنتجتها. وههنا تكمن مخاطر تبنّي صورة الشّرق التي أنتجها خطاب الاستشراق.

تتشكّل صورة الآخر محكومةً بالشّروط والظّروف التي أنتجتها، وساعدت على استبنائها، وإذا كان في عداد المعلوم أنّه لا يمكن صياغة صورةٍ عن الآخر في غياب معرفةٍ بهذا الآخر-سواءٌ أكانت هذه المعرفة ذاتيّةً أم موضوعيّةً، جزئيّةً أم شاملةً- فإنّ فحص صور الشّعوب والثّقافات بعضها عن البعض الآخر، ومحاولة فهم ما لحقها من تشويهٍ وتحريفٍ يستدعي بالضّرورة العودة إلى الظّروف والملابسات التي تمّ فيها

احتـكاك هذه الشّعوب بعضها بالبعض الآخر، وانفتاح هذه الثّقافات إحداها على الأُخريات. فتشـكيل صورة الآخر وصياغتـها محكومةٌ دائماً بملابساتٍ تاريخـيّةٍ وحضاريّةٍ معيّـنةٍ ومحـدّدةٍ؛ فالصّورة محكومةٌ بالمعرفة التي تستـند إليها، والمعرفة محكومةٌ بالظّروف والعوامل التي أنتـجتها وساعدت على قيامها.

وإذا رام المرء النّبش عن الجذور المشكّلة لصورة الشّرق في المخيال الغربي والتّنـقيب عن العوامل التّاريخيّة والحضاريّة التي أسهـمت في استـبناء هذه الصّورة أمكنه التّوصّـل إلى أنّ الصّـور الأولى المؤسّسة للنّظرة الغربيّة عن الشّرق تشكّلت بفعل الاحتكاك التّاريخي الذي وقع إبّان الحروب الصّليبيّة. فالصّـور التي يعتـمد علـيها الإنـسان الأوروبي في حكـمه الانتـقاصي عن العربي والمسلم، أخذها من مراحل ممتدّةٍ في الزّمن ونابعةٍ، بشكلٍ جوهريٍّ من الخطاب الحاقد للكـنيسة التي عملـت على الاساءة للإسـلام، وتشـويه مبادئـه والقيـم التي يدعـو إليها، ابتـداءً من القرن الحادي عشر؛ لأنّـه ينافسـها، ويشـكّل خطـراً يتهـدّدها.[1]

وبذلك فقد كان الصّدام الحضاري الذي تجلّى من خلال الحروب الصّليبيّة عاملاً حاسماً في شحذ مخـيال الشّعوب، هذا المخيال الذي أنتـج بناءً على هذه العلاقة القائمة على الصّراع والعداء، والأحقاد والضّـغائن المتبادلة، صوراً انتـقاصيّـةً (تبخيـسيّةً)، قائمةً على تشويه الآخر، وإنزاله منزلةً دونيّـةً، فقد كانت: «المواجهة بين الشّرق والغرب، إبّان

(1): نور الدين أفاية: المتخـيّل والتّواصـل: مفارقات العرب والغرب، ط 01، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ، 1993، ص 101.

الحروب الصّليبيّة، مؤذيةً في كونها غذّت المخيال لدى الشّعوب بأسباب العداء وبدأ ذلك المخيال ينتج صوراً غير مقبولةٍ للآخر.»[1]

(1): عبد الله إبراهيم: الثّقافة العربيّة والمرجعيات المستعارة، ص 177.

1-2: نقد المركزيّة الغربيّة وفضح دوافع الاستشراق:

لأنّ الثّقافة الغربيّة/ الأوروبية -منذ القرون الوسطى- واستناداً الى معطياتٍ دينيّةٍ وسياسيّةٍ وتاريخيّةٍ وثقافيّةٍ كانت متعصّبةً إلى أبعد الحدود فيما تعلّق بنظرتها إلى الآخر العربي/ المسلم، الذي كانت تعتبره خصمها اللّدود، وتعتبر نموذجه الحضاري المتمثّل في الإسلام، إلغاءً للمسيحيّة، وخطراً داهماً يُحدّق بها؛ فقد عملت على تشويه صورته وشيطنته، واعتباره مثالاً للتخلّف والدّونيّة، والعنف والهمجيّة، والفسق والشّبقيّة.

فقد كانت الرّوايات الأوروبيّة عن الشّرق تتضمّن: «تركيزاً متعمّداً على تلك السّمات التي تجعل هذا الشّرق مختلفاً عن الغرب، وتنفيه إلى عالم "الآخر"، وتخفضه إلى مرتبة "الغير" الذي "لا صلاح له." وكان في هذه الرّوايات الأوروبّية التي تصف ذلك الآخر مقولتان ملفتتان للنّظر: الأولى هي الإلحاح على الادّعاء بأنّ الشّرق هو "مكان الفسق والملذّات"، والثّانية هي أنّ هذا الشّرق هو "عالم العنف المتأصّل"»[1]

وبذلك فقد تقرّر مجرى العلاقة بين الشّرق والغرب منذ ذلك الحين على أساسٍ من العداء والشوفينيّة العمياء. وأفضت الخلافات الدّينيّة، والصّراعات السّياسيّة، وتباين المنظومات القيّميّة، والأنساق الثّقافيّة إلى نشوء التّمركز والتعصّب من جهةٍ، وصياغة صورٍ مشوّهةٍ وتبخيسيّةٍ للآخر من جهةٍ ثانية.

---

(1): رنا قباني: أساطير أوروبا عن الشّرق، ترجمة: صباح قباني، ط3، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1993، ص 19، 20.

وإذا كان التّمثيل représentation بما هو: «ضربٌ من العمليّات التي تدور حول طريقتنا في النّظر إلى أنفسنا وإلى الآخرين، وطريقتنا في عرض أنفسنا وتقديم الآخرين أو عرضهم أو استحضارهم كما تصوّرتهم الثّقافة التي تمارس التّمثيل.»[1] فلا تخلو ثقافةٌ من الثّقافات من تمثيلٍ للذّات أو للآخر، فالتّمثيل هو الذي: «يعطي للجماعة صورةً ما عن نفسها وعن الآخر، وهو الذي يصنع لهذه الجماعة معادلاً لما يُسمّيه "بول ريكور" بـ "الهويّة السّرديّة" للجماعة.»[2]

والتّمثيل في عرف **غريماس** Greimas **وكورتيس** Courtés مفهومٌ من مفاهيم الفلسفة الكلاسيكيّة، يستعمل في السّيميائيّة للإيحاء -بطريقة أو بأخرى- بأنّ اللّغة تحلّ محلّ شيءٍ آخر، وتمثّل حقيقةً ما. وإلى هذا يعود تصوّر اللّغة كتعيين dénotation؛ فهي إذاً ليست إلاّ علاماتٍ وتمثيلاتٍ للأشياء. والوظيفة التّعيينيّة أو المرجعيّة للّغة، ليست في مصطلح جاكبسون Jakobson إلاّ حلّةً أكثر حداثة لوظيفة التّمثيل عند بوهلر K. Bühler.[3]

ولأنّ التّمثيل مرتبطٌ بصياغة صورة الأنا وصورة الأخر في الآن ذاته، فهو يعمل وفق آليةٍ مزدوجةٍ؛ الإعلاء من مكانة الأنا ومن شأن نموذجها الحضاري، والحطّ من قيمة الآخر، وتشويه منظومته الثقافيّة والحضاريّة، والانتقاص منها وتبخيسها يقول اليوسفي:

---

(1): نادر كاظم: تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ط **01**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، **2004**، ص، **19**، **20**.

(2): المرجع نفسه، ص **16**.

(3): A. J. Geimas et J. Courtés: Sémiotique dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Paris, Hachette, 1993, p. 315.

«الخطاب الغربي ظلّ ينتج صورةً للغرب ايجابيّةً... وظلّ يعيد إنتاجها وتحسينها، فيما هو يقوم بتثبيتها داخل الخطاب الغربيّ المتمركز حول ذاته ويوسّع من دائرة انتشارها وجاذبيّتها. وهذا يجعل أغلب محاولات الانعتاق من هيمنة مركزيّة الثّقافات الغربيّة تصبح نوعاً من الالحاح المتكتّم على تفوّق المركز واستحالة الانفصال عنه، وتجعل مشروع التّغاير معه أمرًا لا مفكّراً فيه أصلاً... فالآخر الغربيّ هو الذي ما فتئ يلوّن الصّورة الحاصلة للأنا عن نفسها فيما هو يحدّد كيفيّات تمثّلها لصورته.»[1]

وبذلك لم تعد الصّورة التي صاغها الغرب للشّرق حكراً على الغرب، بل أصبحت هي الصّورة التي اتّخذتها الذّات الشّرقيّة لنفسها، وأصبحت المعرفة الاستشراقيّة معيناً ينهل منه دارسو الشّرق الشرقيّون، وغدا ما راكمته الدّراسات الاستشراقيّة من نتائج مسلّماتٍ غير قابلةٍ للنّقاش في أعين الشرقيّين أنفسهم، وبهذا أصبحنا نجد: «امتداداً للمعرفة الاستشراقيّة في زوايا رؤيتهم -الباحثين العرب- للتّاريخ العربي والفلسفة العربيّة والأدب العربي...»[2]

ولأنّ صياغة صورة الآخر تمرّ عبر التّمثيل والإنشاء؛ فإنّ هذا ما يدفع بنا إلى التّساؤل عن العوامل المسؤولة عن صياغة وتشكيل صورة هذا الآخر؛ أهي العوامل الموضوعية المتمثّلة في: معاينة الآخر واكتشافه، ومعايشته ومعرفته؟ أم هي العوامل الذّاتية المحتكمة إلى وجهة نظر الثّقافة النّاظرة، وطريقتها في التّصوير، وخلفياتها

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 141.

(2): أحمد برقاوي: أسرى الوهم، ط 01، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1996، ص65.

الفكريّة، ومرجعيّاتها الثّقافيّة، بل وغاياتها ومقاصدها، وكذا طبيعة ونوع علاقتها بهذا الآخر؟

لَئِنْ لم تكن هذه العوامل الأخيرة -العوامل الذّاتية- مسؤولةً وحدها عن تشكيل صورة الآخر، فإنّه لا يُمكن تجاهل دورها في صياغة الصّورة، والضّغط الذي تمارسه على تشكيلها، فكلّ: «معرفة بالآخر، هي معرفةٌ تقييميّة، تستند إلى منظومة قيمٍ معيّنة تمارس تأثيرها على الباحث، فتوجّه تعامله مع الموضوع الذي يدرسه وتوجّه اختياره للمفاهم والفرضيّات والوقائع.»[1]

وبذلك يصبح الآخر ذلك الشّخص الذي كان الحلم به وتخيّله سابقين على اكتشافه، فلم يتم إدراك الواقع بشكلٍ مباشرٍ، إنّما تمّ هذا الإدراك من خلال الصّور التي تحملها الثّقافة والنّتاجات الأدبيّة المتنوّعة، وبواسطتها.[2] يقول اليوسفي:«لم تكن الصّورة النّمطيّة التي ابتناها الخطاب الغربي للشّرق مبنيّةً على معرفةٍ ودراية. بل كانت تلبيةً لحاجاتٍ موجودةٍ في الغرب نفسه. لذلك اضطلع الخيال في تأسيسها بدورٍ فاعلٍ واضطلعت الرّغبات والأهواء بدور الفضاء الذي في رحابه تمّت عمليّة ابتداع تلك الصّورة. ولذلك أيضاً شهدت الدّلالات التي تشحن بها تلك الصّورة، باعتبارها صورة متخيّلة، حشدًا من التغييرات تتمّ في ضوء حاجات الغرب وتناقضاته الدّاخليّة.»[3]

---

(1): سالم يفوت: حفريات الاستشراق، ط 01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 1989، ص19.

(2): مي عبد الكريم محمود: تائهون في صحراء الإسلام، ط 01، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2003، ص 15، 16.

(3): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص141.

إنّ هذه القضايا المرتبطة بصورة الشّرق، وبمخاطر التّمثيل، التي يشير إليها اليوسفيّ، هي ما جعلت المقارني الياباني **"نوبو أكي نوتوهارا"** يؤكّد: «هناك خطرٌ دائمٌ عندما نواجه ثقافةً مختلفة، أعني ثقافةً غير ثقافتنا، ذلك الخطر قائمٌ على الاعتماد على الأفكار الجاهزة، ومن تلك الأفكار الجاهزة يتم القفز من فكرةٍ إلى أخرى، ليتمّ الوصول إلى استنتاج أخيرٍ حاسمٍ. في هذه الحالة، ننحرف عن الواقع، الأفكار الجاهزة تُخرّب البحث وتخرّب فهمنا للواقع.»[1]

فالاستشراق خطابٌ أو إنشاء، لكنّه خطابٌ لا يعكس حقائق أو وقائع، بقدر ما يُصوّر تمثّلاتٍ، أو أشكالاً من التّمثيل، حيث تتستّر (تتوارى) القوّة والمؤسّسة والمصلحة. إنّه خلقٌ للآخر، أو إعادة استبناء له على صعيد التّصوّر والتّمثيل. بينما يظلّ موضوع الاستشراق الذي هو "الشّرق" واقعاً لا تربطه به صلة تطابق أو انعكاس.[2]

لقد كان خطاب الاستشراق كقطاعٍ نظريّ، وكفرعٍ من فروع المعرفة يستند إلى تمركزٍ حول الذّات، وسعيٍ لتكريس منظومة قيمها، وهيمنة منظورها الحضاري والعرقي؛ من هذا المنطلق غدا الاستشراق تجلّياً فذّاً للمركزيّة الأوروبيّة (eurocentrisme)، التي كانت بالنّسبة له-أي الاستشراق- مرجعيّةً وسنداً يعضده، إذْ:

---

(1): نوبوأكي نوتوهارا: العرب وجهة نظر يابانية، ط 01، منشورات الجمل، ألمانيا، 2003، ص 20، 21.

(2): سالم يفوت: حفريات الاستشراق، ص 08.

«لم تتأمّل أوروبا ولحقبٍ طويلةٍ، في الثّقافات الأخرى، إلاّ ذاتيّتها الخاصّة، وأداة إرادتها ومادّتها.»[1]

1-3: الشّرق المشرقن وإشباع الحاجات الغربيّة:

ولمّا كانت صورة الشّرق تحتكم، وتستجيب أكثر ما تستجيب لأهواء ومطامح المركزيّة التي أنشأتها، وتساير تحوّلات مصالحها، ولا تلقي بالاً للمعطيات الموضوعيّة والوقائع؛ فقد غدت هذه الصّورة فسيفسائيّةً، شديدة التّلوّن، ضبابيّةً وزئبقيّةً قابلةً للمسخ والتّحوّل، لقد غدت صورة الشّرق سراباً (mirage).

يعبّر اليوسفيّ عن استجابة صورة الشّرق لمتطلّبات الغرب ونزواته، وعن التّحوّلات والتّشويهات التي طالت هذه الصّورة تِبعاً لمصالح الغرب، ونيّاته ومساعيه فيقول: «لقد كان الغرب في المرحلة الرّومانسيّة مثلاً، يبحث في الشّرق عن بلسمٍ لما أدّت إليه عقلانيّة الأنوار من إفقارٍ للحياة وللكائن. كان التّيّار الرّومانسي حركةً انشقاقيّة أعلنت الخروج عن تلك العقلانيّة المظفّرة ومجّدت الخيال وعدّت كتابات ألف ليلة وليلة أمارةً على ما يمتلكه الخيال من إثراءٍ للوجود ذاته. ولم تكن الخطوة باتّجاه ما سمّي شرقاً، في تلك المرحلة، رحلة بحثٍ واستكشاف، بل كانت تلبيةً لحاجاتٍ داخليّةٍ. إنّها رحلة بحث في صميم الذّات الغربيّة عمّا أقصاه العقل واستبعده ونفاه. لقد أضفى

(1): جيرار لكلرك: الأنثروبولوجيا والاستعمار، تر: جورج كتورة، ط 02، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1990، ص 156.

الرّومانسيّون الغربيّون على الشّرق صبغةً روحانيّةً حتّى غدا التّجسيد الفعليّ للسّحر والخيال والرّوح.»[1]

وعلى هذا النّحو فقد جسّدت صورة الشّرق ذلك الولع "الرّومانسي" بالمغامرة والمخاطرة وبالغريب. ذلك الولع الذي يرى ويبصر ما يرضي طموحه، ويبحث عمّا يتوافق مع رغباته وحسب؛ بما يعني أنّه غير عقلانيّ. وعلى الرّغم من التغيّرات الكبيرة في ضروب الاتّصال وردود الأفعال، التي شهدها القرن العشرون ، إلاّ أنّ هذا الولع استمرّ رغم حالات الضّعف التي كانت تعتريه أحياناً.[2]

وينتهي الدّكتور محسن جاسم الموسوي في كتابه بالغ الأهمّية "ألف ليلة وليلة في نظريّة الأدب الانجليزي"، من خلال رصده لأشكال التّلقّي، وأنماط التّجاوب، وكذا تتبّعه لتأثير اللّيالي العربيّة على الذّوق- على صعيده الأدبي والاجتماعي- في البيئة الغربيّة عامّةً، والانجليزيّة بشكلٍ خاصٍّ، لاسيّما في فترة المدّ الرّومانسي إلى نتيجةٍ مفادها أنّ: ما أثّر على الذّهن الانجليزيّ، وصقل صورة الشّرق في مخيّلته لم تكن هي كتب الأسفار والرّحلات، التي يُفترض بها أنْ تكون محمّلةً بالحقائق والوقائع والمشاهدات، إنّما ما أثّر في هذا الذّهن هي حكايات اللّيالي العربيّة التي كانت تعجّ بالخيال، وبأصناف

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 141، 142.

(2): محسن جاسم الموسوي، ألف ليلة وليلة في نظرية الأدب الانجليزي، ط 02، مركز الانماء القومي للنشر، بيروت، ص 55.

المبالغات، والأدهى من ذلك أنّ كتب الأسفار والرّحلات، أصبحت هي الأُخرى تنويعاتٍ وإعادة إبداعٍ وتطويرٍ لصورٍ وأفكارٍ استقتها من ألف ليلة وليلة.

يقول محسن جاسم الموسوي: «وبدل أنْ تكون كتب الأسفار والرّحلات الكثيرة هي المؤثّرة في الذّهن الانكليزي آنذاك، يلاحظ الباحث أنّ اللّيالي العربيّة نفسها لم تؤثّر في جمهور القرّاء فحسب... بل إنّها بنسخها السّائدة آنذاك أثّرت أيضاً في الرّحالة والمسافرين فكتبوا تحت تأثير شهرزاد وسلطانها، وهكذا لم يتحدّد هؤلاء بالموضوعيّة بل ألّفوا الصّورة التي داعبت خيالهم، فابتعدوا عن الوقائع والتّفاصيل الفعليّة، وقد سمحوا بالظّهور لانطباعاتهم وأهوائهم وهواجسهم التي استحضرتها الجوانب الغامضة والغريبة والملوّنة في الحياة الشّرقيّة، وأكّدتها ذكرياتٌ باهتةٌ عن حكايات شهرزاد.»[1]

وإذا كان قرّاء القرن الثّامن عشر قد اعتقدوا خطأ أنّ ألف ليلة وليلة تطرح صورة فعليّةً وصادقةً للحياة والطّباع الشّرقيّة، بحكم قلّة توفّرهم على المراجع التّوثيقيّة التي تتناول الحياة والآداب الشّرقيّة، كما يؤكّد الموسوي، فإنّ الرّومانسيين في مطلع القرن الـ 19 عملوا على الابقاء على هذا الوهم؛ ذلك أنّ طبيعة الذّهن الرّومانسي تميل إلى كلّ ما هو بعيدٌ، وقصيٌّ، وبلا حدود، لأنّه يتيح للخيال أنْ يسبح فيه وأنْ يتيه دون حدود.[2]

(1): المرجع السابق، ص 67.

(2): المرجع نفسه، ص 72.

وينتهي الموسوي إلى التّساؤل عن ملامح صورة وهوّية الشّرق الذي استهوى الرّومانسيين وفتنهم؛ ويُجيب: «كان شّرق الابداعيّين -كما يسمّون- اسقاطاً لرغباتهم لكنّه اسقاطٌ اتّخذ مواصفاته وشكله من خلال تلامسٍ رقيقٍ وفاتنٍ مع صورة الشّرق الغامضة والمنظرانيّة في حكايات شهرزاد. أيْ أنّ هذا الشّرق هو بقعةٌ تشبه الحلم، جوٌّ واهن يبعث الضّعف، فيه تتوفّر الموسيقى، ويسود الحبّ الشّهواني، ومنه وإليه تتوزّع طرقات تُرشّ بماء الورد، وفيه تقوم قصـور مزخرفة بالزّمرّد والعقيق واللّؤلؤ.»[1]

لقد غدا الشّرق صـنو الحلم والخيال، وأضحى الفردوس الأرضيّ المفقود، الذي ما فتئ -بغموضه واستعصائه على الوصف- يمارس سحره وجاذبيّته على مخيّلة الأدباء الرّومانسيّين، الذين انبهروا به، وجعلوا منه موطن الغرائبيّة والسّحر، والخيال والأساطير تقول ماري لويز دفرنوا (Marie Louise Dufronoy) :«منذ الأصول الأولى لأدبنا مارس الشّرق المكتنف بالغموض، والمُحاط بالجمال العصيّ على الوصف سحره على مخيّلة الفرنسيين. وبقي مفهوم الشّرق المجمّل بالأحلام المتبلورة حول الفردوس الأرضيّ، غامضاً لأمدٍ طويلٍ فشجّع على الإبداع الحرّ للصّور الغرائبيّة والخلاّبة في نفوس الفنّانين والرّوائيّين... وبدلاً من أنْ تعمل المراجع التّوثيقيّة التي ظهرت فيما بعد على تصحيح وتوضيح هذه المفاهيم، قامت بتغذيّتها وأجازت لها التّطوّر.»[2]

من خلال فحص أنماطٍ مختلفة من الخطابات ينتهي اليوسفي إلى أنّ الشّرق صناعة/ إنشاءٌ غربيٌّ، إنّه واقعةٌ نصّيةٌ/ خطابيّةٌ، أكثر من كونه حقيقةً تاريخيّة، وأنّ الخطاب

---

(1): المـرجع السابـق، ص 72، 73.

(2): مـي عبـد الكريم محمـود: تائهـون في صحـراء الإسـلام، ص 06.

الغربي قد عمل على اختراع صورةٍ معيّنة للشّرق، ودأب على تكريسها، مسخّراً لذلك أنواعاً مختلفة من النّصوص.

يقول اليوسفي مستجلياً صورة الشّرق، وطرائق إنشائها، واستبنائها في الخطاب الغربي: «وسواء تملّينا الخطاب الإبداعي الغربي، أو الخطاب النّقدي، أو ما كتبه بعض الرّحالة والجنود الذين أسهموا في إحكام السّيطرة على الشّرق، فإنّ الشّرق يظلّ منمّطاً ثابتاً قاصراً عن تغيير ما بنفسه. بل إنّ تلك الخطابات مجتمعة لن يتسنّى لها تدجين صورة الشّرق المتخيّلة التي تجعل منه صنواً لجغرافيا السّحر، وتعدّه مجهولاً مهيباً مروّعاً، إلاّ بعد هتك أسراره، ومحو سرّيته وترويض غرائبيّته. ولن يتسنّى لها ذلك إلاّ بواسطة الخطاب وداخله، وبواسطة العلاقة النّصّية التي ستُقيمها مع الشّرق متخيّلاً.»[1]

إنّ هذه الماهية/ الطبيعة النّصّية أو الخطابيّة التي اكتساها الشّرق وصورته، والتي أضفاها عليه الغرب وخطابه، هي وحدها ما يفسّر ذلك التّحوّل والتّغيير الذي طال صورة الشّرق في المخيال الغربي، تِبعاً للتّحوّلات والتّطوّرات الحاصلة في نوايا ومقاصد، ورغبات ومصالح الغرب نفسه. فالخطاب الغربي الذي تصوّرَ الشّرقَ فردوساً أرضيّاً، وجعله موطن السّحر والحلم والخيال، هو نفسه الذي جعل من هذا الشّرق موطن اللّعنة والبشاعة والشّرور. وما يُفسّر هذه الازدواجيّة التي اكتستها صورة الشّرق في السّرود والمروّيات الغربيّة ليست هي الحقائق والوقائع المستمدّة من اكتشاف الشّرق بقدر ما هي مصالح الغرب وأهدافه.

---

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 142 .

يفسّـر اليوسفي تناقض وازدواجيّة صورة الشّرق في المتخيّل الغربي بكـون صورة الشّرق الحاصلة في ذهن الغـربي صـورةً مخترعةً ثمّ التّوصّل إليها من خلال النّصـوص. فهو شرقٌ يقع الحجّ إليه للتّطهّر من مادّية الغرب وما بلغه من خـواءٍ روحيّ. لكنّ هذه الصّـورة عيـنها تتعايش مع صـورة الشّرق الملعون والمأهول بالشّرور التي تتهدّد البشريّة. فيصبح الشّرق تجـلّياً لبؤرة الظّلام في الذّات الغربيّـة، والتي يسعـى الغرب إلى إقصائها، لكنّ إقصاءها لن يصبـح ممكناً، في نظـر اليوسـفي إلاّ إذا أمعن هذا الغرب في هـتك غرائبيّة الشّـرق وسرّيته، وشـوّه صورته، بحيـث تصبـح صنواً للبشع والفظيع والدّوني.[1]

ولعلّ ما توصّل إليه اليوسفي من كون صورة الشّرق إنشاءً يستجيب لحاجات ومصالح الغرب، وطبيعة علاقته مع الآخر، وأنّ هذه الصّورة يمكن أنْ تتغيّر من النّقيض إلى النّقيض تِبعا لأهواء المركز وحاجاته؛ لا ينطبق على صورة الشّرق فقط، بل يمكن تعميمه على كلّ آخر -الشّعوب والثّقافات الأخرى- بالنّسبة للمركز الغربي/ الأوروبي.

فعلى سبيل المثال جرى النّظر إلى الهنود الحمر -السّكان الأصليّين لقارّة أمريكا- بالمنظور نفسه. ففي بداية الأمر جرى تركيز الرّوايات الغربيّة المتعلّقة بالعالم الجديد[*] على وحشيّة وفساد السّـكان الأصليّين، لكن بعد إخضاعهم وإحكام السّيطرة عليهم، تمّ

---

(1): المصـدر السابـق، ص **143**.

(*): تسمية العالم الجديد: تسمية كولونياليّة، تحيل على نظرة تحتكم إلى مركزيّة غربيّة، تجعل الغرب مركز العالم ومحرّكه، وتنفي الآخر إلى الهامش، وتخرجه من دائرة التّاريخ كلّية. للتوسّع حول هذه الفكرة، تُرجى العودة إلى كتاب: الأنتروبولوجيا والاستعمار لـ: جيرار لوكليرك. وكتاب: فتح أمريكا مسألة الآخر لـ: تودوروف.

اعتبارهم نبلاء[1]؛ فاختلاق النّماذج العرقيّة والتّأكيد على مقولة الهمجيّة كان شيئاً ضرورياً في العرف الاستعماري. ففي أمريكا مثلاً كانت ثمّة خطّةٌ منهجيّةٌ تصوّر الهنديّ قاتلاً للأطفال، وخاطفاً للنّساء، وجامعاً للرّؤوس البشريّة؛ وما ذلك إلاّ مراوغةٌ للتّغطية على وحشيّة الرّجل الأبيض، وأشكال الابادة التي مارسها في حقّ السّكان الأصليين.[2]

لكنّ بعد إحكام السّيطرة على العالم الجديد: «وبعد أنْ اطمأنّ الرّجل الأبيض إلى أنّه امتلك ناصية الأرض المفتوحة أصبح بمقدوره أنْ يتخلّى ببطءٍ عن فكرة الشّر الثّابتة التي ألصقها بالسّكان الأصليّين. ولذلك رأينا كيف امتزج "الشّعور بالذّنب" الأمريكي "والرّومانسيّة الأوروبيّة" معاً ليولّدا صورة ما أسمياه "المتوحّش النّبيل". بيد أنّ التّناقض ظلّ قائماً بين تلك الصّورة المتخيّلة للهنديّ، وبين ما كان يواجهه هذا الهندي على أرض الواقع من عمليّات إبادة. فالمتوحّش هو نبيلٌ طالما كان ينتمي إلى جنسٍ بشريّ هو في طريق الانقراض. ولذلك اعتبر آخر من بقي من قبيلة (الموهيكان mohicans) نبيلاً ومهيباً لأنّه كان بالفعل آخر من بقي من تلك السّلالة.»[3]

وبذلك لم يعد الشّرق شرقاً حقيقيّاً، بقدر ما سيصبح أشكالاً متخيّلة واستيهامات نسجتها المخيّلة الغربيّة عن هذا الشّرق، وهذا ما يصوغه **"إدوارد سعيد"** في عبارته اللاّمعة، إذْ يقول: «كلمة الشّرق، حيثما وجدت في الوعي الغربيّ، انتهى بها الأمر إلى

---

(1): حول فكرة: صورة الهنديّ وتحوّلاتها في المتخيّل الغربي ينظر: أساطير أوروبا عن الشرق لـ: رنا قبّاني، ص 16، 17.

(2): رنا قبّاني: أساطير أوروبا عن الشّرق، ص 17.

(3): المرجع نفسه، ص 17.

اكتساب مجالٍ واسعٍ من المعاني، والتّداعيات، وظلال المعاني، وأنّ هذه لم تكنْ تشير بالضّرورة إلى الشّرق الحقيقيّ بل إلى المجال الذي يحيط بالكلمة.»[1]

فالشّرق مثلما يـرى **"تييـري هنتـش" Thierry Hentsch** في كتابه **"الشّرق المتخيّل"** منفـلتٌ دوماً، موجـودٌ في كلّ مكان وفي اللاّمكان، يؤثّـث ثنايا الكتـب واللّوحات والشّاشات وحتّى الشّـوارع، يجمع بين الحكمة والجـنون، الزهـد والشّهوانيّـة العنـف والطّيبـة. إنّ الشّـرق جاثمٌ على رؤوسـنا نحـن الغربيّيـن.[2]

(1): إدوارد سـعيـد: الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، ط 07، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 2005، ص 320.

(2): تييـري هنتـش: الشّـرق المتخيّـل رؤية الغرب إلى الشّرق المتـوسّطي، ترجمـة: غازي برّو وخليل أحمد خليل، ط 01، دار الفرابي بيروت/ المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004، ص09.

2: استقبال/ تجاوب الخطاب النّقدي العربي مع المقولات الاستشراقيّة:

من خلال القراءة النّقدية-التّفكيكيّة لخطاباتٍ إبداعيّة، ونصوص رحليّة، ومذكّرات ويوميّات، وروايات، والتّطواف بين إبداعات ت. س. إليوت، ومذكّرات جوزيف ماري مواريه Joseph Marie Moiret –وهو ضابط في الحملة الفرنسيّة على مصر- ويوميات بوكلير موسكاو -وهو أمير ورحّالة ألماني- و"رواية الأمير جعفر" لـ: جورج ديهاميل George Duhamel[*]؛ يؤكّد اليوسفي على أنّ صورة الشّرق هي إبداعٌ غربيّ صرف وأنّ الخطابات الحداثيّة العربيّة كثيراً ما تلقّفت هذه الصّورة وكرّرتها دونما نقدٍ وتمحيصٍ.

يقول اليوسفي: «هكذا اخترع الغرب صورة الشّرق وثبّتها في الخطاب بمختلف أنماطه... ومن هنا استمدّت العلاقة بين الذّات وآخرها في الثّقافة العربيّة طابعها المتاهيّ المدوّخ. ومن هنا أيضاً اتّسمت تلك العلاقة بالعنف والتّوتّر، ووجدت الأهواء والرّغبات جميع مبرّرات وجودها... وسواء حرصت الذّات على نقد آخرها وسعت إلى التّملّص من سطوته رافضةً رؤيته الدّونيّة لها، أو دعت إلى التّماهي معه والسّير على خُطاه واقتفاء أثره، فإنّها ستتّخذ منه ومن أدواته التّحليليّة والنّقديّة مراجع تصدر عنها بطريقةٍ قصديّةٍ واعيةٍ أو بطريقةٍ غير قصديّة.»[1]

(*): تنظر قراءة وتفكيك اليوسفي، وسبره لأغوار هذه النّصوص، وفضحه للأنساق الثّقافيّة المتوارية في أصقاعها في كتابه: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، الصّفحات: 142-151.

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 151، 152.

ثمّ يكشف اليوسفي عن اندساس الرّؤية الغربيّة للشّرق إلى الخطابات الحداثيّة العربيّة، التي ستتّسع الرّقعة التي يشغلها هذا الآخر وصورته -التي أسهم هو نفسه في إنتاجها- فيها. ولعلّ الخطابات الدّاعية إلى الانعتاق من هيمنة الفكر الغربي، لم تسلم هي الأخرى من الوقوع تحت سطوة المركزيّة الغربيّة، حسب اليوسفي، ذلك أنّ التّغاير والاختلاف يعني تأسيس خطابٍ مُغاير، ينجح في التّخلّص من هيمنة الخطاب الغربي على الخطابات التّحديثيّة العربيّة بمختلف أنواعها.[1]

وينتهي اليوسفي -مستلهماً إدوارد سعيد، ومستعيراً عبارته- إلى أنّ الشّرق الحديث يُسهم في مشرقة نفسه[*] وذلك من خلال تبنّي هذا الشّرق -ممثّلاً في مبدعيه ونقّاده ومفكّريه- التّمثّلات التي اخترعها الغرب، واستبطانها، والصّدور عنها وتكريسها ويستشهد اليوسفي بنصٍّ لإدوارد سعيد[**] يقول فيه: «ثمّة عمليّة تنميطٍ واسعةٌ للذّوق في المنطقة (العربيّة). وهي لا تتمثّل في شيوع المذياع والبلودجينز والكوكاكولا فحسب بل في الصّور الثّقافيّة للشّرق التي تنتجها وسائل الإعلام الأمريكيّة ويستهلكها جمهور مشاهدي التّلفزيون دون إعمال رأي. إنّ أبسط نتيجةٍ متولّدةٍ عن هذه المفارقة

---

(1): المصدر السابق، ص 152.

(*): العبارة لإدوارد سعيد.

(**): أوردنا ترجمة اليوسفي لنص إدوارد سعيد عن النّسخة الانجليزيّة من كتاب "الاستشراق" عن قصد، لمقارنتها بترجمة محمد عنّاني للكتاب نفسه، الصّادرة عن دار رؤية للنّشر والتّوزيع بمصر، وفيما يلي ترجمة عنّاني للنّص الذي اقتبسه اليوسفي: «ساد توحيد الأذواق على نطاقٍ هائلٍ في المنطقة، ولا تقتصر رموزه على الترانزستور وسراويل البلوجينز والكوكاكولا بل تتجاوز ذلك إلى الصّور الثّقافيّة للشّرق التي تقدّمها أجهزة الإعلام الجماهريّة الأمريكيّة "وتستهلكها" دون تفكير جماهير التلفزيون في المنطقة. ومفارقة العربي الذي يعتبر نفسه "عربيا" بالصّورة التي هوليود ليست سوى أبسط النّتائج... ولكنّ طبقة المثقّفين نفسها تساعد ما ترى أنّه التيارات الأساسية التي تتعرّض للقمع في الغرب، فقد وجدت أنّ الدّور الموصوف لها، بل والمعدّ لها، هو دور "التّحديث".» إدوارد سعيد: الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشّرق، ترجمة محمد عناني، ط1، رؤية للنّشر والتّوزيع، مصر، 2006، ص 492.

إنّما تتمثّل في أن يرى عربيٌّ نفسه باعتباره "عربيّاً" من النّمط الذي تخترعه هوليوود... لكنّ النُّخب المثقّفة (الأنتلجنسيا) إنّما تضطلع، هي الأخرى، بدور التّابع لما تظنّه أهمّ ما أنتج الغرب من اتّجاهات. وقد رُسم دورها مُسبقاً وضُبط على أنّه دورٌ "تحديثي".»[1]

ويؤكد إدوارد سعيد -في موضع آخر- على قضيّة التّبعيّة الفكريّة التي وقع فيها الشّرق، وعلى تغلغل المعرفة الإستشراقيّة إلى الخطابات التّحديثيّة العربيّة، وتشكّل أُطروحات أبرز أعلام الاتّجاهات الفكريّة والثّقافيّة العربيّة المعاصرة مسكونةً بهاجس الغرب، ومسترشدةً بمقولاته الفكريّة، ونماذجه المعرفيّة؛ فيقول: «...فالعالم العربي اليوم تابعٌ فكري وسياسي وثقافي يدور في فلك الولايات المتّحدة... فإذا استطعنا إصدار أحكام عامّة شاملة قلنا إنّ التّيّارات البارزة للثّقافة المعاصرة في الشّرق الأدنى تسترشد بالنّماذج الأوروبّية والأمريكيّة. وعندما قال طه حسين عن الثّقافة العربيّة الحديثة عام 1936 إنّها أوروبّية لا شرقيّة، كان يسجّل هوّية الصّفوة أو النّخبة المصريّة المثقّفة التي كان هو من أفرادها البارزين، ويصدق ذلك نفسه على النّخبة الثّقافيّة العربيّة اليوم.»[2]

ومن هذا المنظور غدا المحمول الغربي، ممثّلا في الأُطروحات والمقولات التي راكمتها الدّراسات الاستشراقيّة، مرجعاً ما فتئ يمارس ضغطه وحضوره وهيمنته على الفكر العربي، ويلوّن أُطروحات أبرز المفكّرين العرب المعاصرين ويحدّد دوافع اختيارهم لموضوعات بحثهم، ويتحكّم في طريقة تناولهم لها، وربّما يتدخّل في صياغة أبحاثهم، وكما يعبّر عبد اللّه إبراهيم: «المعرفة الاستشراقيّة أصبحت العُنصر المهيمن

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 152، 153.

(2): إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 489، 490.

في علاقة الشّرق بالغرب، وفي مرحلةٍ لاحقةٍ أصبحت تلك المعرفة إحدى المرجعيات الأساسيّة في "معرفة" الشّرق لنفسه، فدخلت نسقاً ثقافيّاً في صميم الثّقافة الشّرقيّة وتحديداً الثّقافة العربيّة...»[1]

إنّ هذه الحقيقة –حقيقة هيمنة المرجع الغربي على الفكر العربيّ المعاصر– التي انتهى إلى تقريرها كلّ من **إدوارد سعيد** و**عبد اللّه إبراهيم** و**سعد البازعي**، وغيرهم من المفكّرين، هي ما جعلت اليوسفي يؤكّد على إسهام: «الخطابات الابداعيّة والنّقديّة العربيّة المعاصرة في تنميط صورة الشّرق واختزالها... فلم يقع تبيّن الكيفيّة التي بموجبها ظلّت هذه الخطابات تُعيد إنتاج التمثّلات التي كرّسها الخطاب الاستشراقي وتقع في دائرة مكره. »[2]

إنّ هذا الضّغط الذي يمارسه الخطاب الغربي عامّةً، والخطاب الاستشراقي على وجه التّحديد، وذلك الطّابع المرجعي واليقيني، الذي اكتسته المعرفة الإستشراقيّة وفرضته، هو ما يصفه **إدوارد سعيد** بـ **"المعوّقات"** و **"الأطر"** التي سيّجت عمليّات التّناول والكتابة عن موضوع الشرق؛ يقول **سعيد**: « ... ليس في وسع إنسان يكتب عن الشّرق أو يفكّر فيه، أو يمارس فعلاً متعلّقاً به أن يقوم بذلك دون أن يأخذ بعين الاعتبار الحدود المعوّقة التي فرضها الاستشراق على الفكر والفعل. وبكلمات

(1): عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المُستعارة، ص 190.

(2): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 155.

أخـرى، فإنّ الشّـرق بسـبب الاستـشراق، لم يكنْ (وليس) موضـوعًا حـرًا للفـكر أو الفـعل.»[1]

(1): إدوارد سعيـد: الاستـشراق، ص 39.

2-1: الفكر العربي والمتخيّل الاستشراقي:

يكرّس اليوسفي مشروعه النّقدي للكشف عن الطّريقة التي بها عمدت الخطابات التّحديثيّة العربيّة، بمختلف أشكالها إلى استحضار واستعادة الرُّؤى والمقولات الاستشراقيّة، والتّماهي معها، وهذا ما سيقوده إلى انتقاد مقولة وآلية المثاقفة، وإلى الكشف عمّا آلت إليه هذه المقولة من إفقار، وما أدّت إليه من اتباع الثّقافة العربيّة بالنّماذج الغربية، وإثقال الفكر العربي بالمحمول الغربي؛ يقول اليوسفي: «من هنا شهدت مقولة المثاقفة نفسها نوعاً من الإفقار وأصبحت عبارةً عن إلحاقٍ للذّات بآخرها وتكريسها لمقولة كونيّة التّماثل... لكنّ الاعتراض على مقولة كونيّة التّماثل لن يؤدّي حتّى لدى الخطابات الواعية بمخاطر التّماثل، إلى إنتاج بدائل معرفيّة تسمح بالمضيّ على درب ابتناء التّغاير.»[1]

في الفصل الثّالث من الجزء الثّاني من سفر **"فتنة المتخيّل"**، الذي حمل عنوان: تاريخ اليتم ومكائد الاستشراق، يباشر اليوسفي الوقوف على نماذجٍ من الخطابات التّحديثيّة العربيّة، ويعمل على تفكيكها والنّبش في أغوارها، لفضح اندساس الرّؤى والمقولات الاستشراقيّة في صلب هذه الخطابات، وكيف عملت هذه الخطابات على اختزال صورة الشّرق، وتنميطها، وأعادت إنتاج التّمثيلات التي كرّسها الخطاب الاستشراقي.

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 153.

ويشير اليوسفي إلى أهمّية كتاب **"إدوارد سعيد" "الاستشراق"**، وأصالته وينوّه بخطورة مشروعه، الذي يعمل -كما يقول اليوسفي- على: «فضح الطّابع التّسلّطي للخطابات الاستشراقيّة، فيكشف كيفيات توسيعها لدائرة سطوتها ومجال انتشارها، ويفتح السّبل التي تغري بزعزعة أسسها.»[1]

ولئن كان العروي يقرّر واقع وحقيقة الفكر والثّقافة العربيّة الحديثة، ويشخّص ملمحاً من ملامح هذا الفكر، وهو ارتهانه وتبعيّته للغرب، وذلك لتأثّر أعلام هذا الفكر وروّاده بالمفكّرين الغربيين؛ حين يقول: «إنّ وراء كلّ واحد من أنبيائنا الجدد ترتسم ملامح ملاكٍ يوحي إليه أجوبته وأسئلته: لوثر وراء محمّد عبده ومونتسكيو وراء لطفي السّيد وسبنسر وراء سلامة موسى.»[2]

ولئن كانت هذه العبارة، وهذا التّشخيص يعكس وعي العروي بواحدٍ من أبرز مآزق الفكر العربي؛ فإنّ هذا الوعي لم يكن وعياً ذا طبيعةٍ نقديّة، بل كان وعياً سالباً يؤكّد ذلك تصريح العروي نفسه، إذْ يقول: «إنّ اجتثاث الفكر السّلفي من محيطنا الثّقافي يستلزم منّا كثيراً من التّواضع والرّضى بأنْ نتميّز مؤقّتا عن الغير بنبرتنا فقط، لا بمضمون ما نقول. ربّ معترضٍ يقول: ستكون حينئذ، ثقافتنا تابعةً لثقافة الغير. وليكن إذا كان في ذلك طريق الخلاص.»[3]

---

(1): المصدر السابق، ص 155.

(2): المصدر نفسه، ص 153.

(3): المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

كما لا يفوت من يقرأ عبارة العروي التي يشخّص فيها أهمّ ملامح الفكر العربي الحديث -السّابقة الذّكر- أنْ يدرك هذا الملمح التّقديسي الذي تنمّ عنه، وتشي به تشبيهات العروي، والتي توحي بتراتبـيّةٍ قدسيّة، تعكسها مراتب الأنبياء والملائكة فالعروي ينزل المفكّرين العرب من طراز: محمد عبده، ولطفي السّيد، وسلامة موسى منزلة الأنبياء، بينما يجعل المفكّرين الغربيين أمثال: لوثر، ومونتسكيو وسبنسر في مصاف الملائكة، ولعلّ في هذا التّشبيه اعتداداً بفضل الغربيين على العرب، كما بفضل الملائكة على الأنبياء، ولعلّ هذه النّزعة التّقديسـيّة هي ما يغيّب البعد النّقدي عن وعي العروي.

يعلّق اليوسفي على مقولتي العروي السّابقتين، اللّتين يشخّص في أولاهما ملامح الفكر العربي الحديث، ويقترح في الثّانية سـبل الخلاص من السّلفيّة بالقول: «لكنّه يلحّ في الآن نفسه على أنّ الخلاص مشروطٌ باقتفاء ثقافة الغير واستلهام أُطروحاته ومقرّراتها.»[1]

ويرى اليوسفي بأنّ هذه الخطابات الاستشراقيّة، لم تسلم من الوقوع في إسارها حتّى: «أكثر الخطابات حرصاً على الانعتاق من مقولة كونيّة التّماثل. وستلوّن المقرّرات والرّؤى والمواقف حتّى لدى أشدّ الأُطروحات حرصاً على تجديد أسئلة الثّقافة العربيّة.»[2]

---

(1): المصـدر السابـق، الصفـحة نفسها.

(2): المصـدر نفسـه، ص 156.

ومن هنا يتنزّل مشروع اليوسفي في **"نقد النّقد"**، كما يقرّر هو نفسه كمحاولةٍ لإعادة قراءة الخطابات التّحديثيّة -نقديّة كانت، أم إبداعيّة- التي دعت إلى التّغاير مع القديم العربي، والتي سيتّضح أنّها تكرّس التمثّلات الاستشراقيّة وتعيد إنتاجها وفق طريقتين؛ تتمثّل الأولى في استبطان صورةٍ نورانيّة للغرب، هي الصّورة نفسها التي أنتجها الخطاب الغربي، وعمل على إشاعتها، والتّرويج لها. أمّا الطريقة الثّانية فتتمثّل في تبنّي صورةٍ دونيّةٍ قاتمةٍ للشّرق، هي الصّورة التي اخترعها الغرب وكرّسها خطاب الاستشراق.[1]

وبذلك تفتح القراءة اليوسفيّة مجراها، محدّدةً آلياتها، التي ستتّخذ من النّبش والحفر في أغوار المتون النّقديّة التّحديثيّة، وتفكيك أبنيتها -كما سنُشير في حينه إلى هذه الآليات- للكشف عن استبطان هذه المتون للتّمثّلات الاستشراقيّة؛ وذلك من زاويتين: الأولى: تبنّي صورةٍ مشرقةٍ للآخر الغربي -على ما في هذه الصّورة من زيف- واعتباره مثال: التّفوّق والتقدّم والحضارة.

والثّانية: تبنّي الصّورة التي بناها الاستشراق للشّرق -بما فيها أيضاً من تشويه- واعتبار الذّات تبعاً لذلك مثال: الدّونيّة والتّخلّف والبدائيّة.

إنّ هاتين الطّريقتين سابقتي الذكر: تبنّي صورة للآخر مشرقة، وتبنّي صورة للذّات معتمة وقاتمة -صاغها الآخر- ستكونان المدخل الذي سينطلق منه اليوسفي في قراءة

---

(1): المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الخطابات النّقديّة التّحديثيّة، ومساءلتها، ويشخّص اليوسفي منذ البداية واقع النّقد العربي الحديث، والمآزق التي يتخبّط فيها بالقول: «داخل هذا المدار، مدار التوهّمات والتّمثّلات المخترعة من قبيل التّخيّل الذي بموجبه تأخذ الذّات افتراضاتها على أنّها الواقع، ستفتتح الكتابات مجراها محمّلةً بالتّمزّقات والارتباكات. وتبدأ مساءلة القديم العربي عاتيةً متوتّرةً على نحوٍ يعمّق الإحساس باليتم والضّياع ويزيد الصّورة الحاصلة للـ"أنـا" عن نفسها قتامةً جيلاً بعد جيل.»[1]

ويتناول اليوسفي بالنّظر والتّحليل واحدةً من أهمّ القضايا التي شغلت ولا تزال تشغل نقاشات النّقاد والمفكّرين وكتاباتهم، وتكشف الآراء والمواقف من هذه القضيّة عن منطلقات وغايات أصحاب تلك المواقف والآراء؛ تلك القضيّة هي: **"الموقف من التّراث"**.

يتّخذ اليوسفي من قضيّة التّـراث، ومن المواقف المتباينة بإزائها، موضوعاً يكشف ويوضّح من خلاله الملمح الذي خصّ به النّقد العربي الحديث، وهو تماهيه مع الأطروحات الاستشراقيّة من خلال تمجيده للآخر الغربي، وحطّه من قيمة الذّات أو الأنـا؛ يقول اليوسفي: «ومن هنا أيضاً ستطفح القراءة الحداثيّة للقديم العربي بالإدانة والتّشهير والتّبرم، لأنّ الصّورة التي سترسمها الذّات للقديم العربي، باعتبارها متولّدةً عن صورة الشّرق التي اخترعها الغرب، صورةٌ قاتمة في مُنتهى القتامة. بل إنّ قتامتها تزداد كثافة وديا‌جير كلّما وقعت مقارنتها بصورة الآخر الغربي.»[2]

---

(1): المصـدر السّابـق، ص 159.

(2): المصـدر نفسـه، ص 156.

وقراءة اليوسفي للخطابات النّقديّة العربيّة، لا تتمّ من خلال عزل هذه الخطابات عن سياقاتها التّاريخيّة، وإغفال ما لها من وشائج وصلات بالظروف التاريخيّة والتّحوّلات الحضاريّة، ولا تتناولها من منظورٍ واحدٍ هو منظور القراءة النّسقيّة المغلقة على نفسها، وإنّما يقرأ اليوسفي هذه الخطابات قراءةً مزدوجةً، تعمل في جانب منها على فحص التّداعيات والتّبادلات والتّأثيرات القائمة بين النّصوص والتّجارب النّقديّة وبين الشّروط والظّروف التّاريخيّة، والسّياقات الثّقافيّة والحضاريّة التي نشأت وتبلورت فيها هذه النّصوص والتّجارب.

هذه العلاقات والتّبادلات والتّأثيرات هي ما يسمّيه **"جابر عصفور"** : **"رؤيا عالم"** خاصّـة بالنّص المقروء؛ يقول: «بهذا المعنى تكون قراءة التّراث النّقدي بحثاً عن "رؤيا عالم" ينطقها النّص المقروء، ويشير إليها في صراعاته وتوازياته، من خلال علاقات التّشابه التي تصله بغيره من النصوص، أو علاقات التّضادّ التي تضعه في تناقض مع غيره من النصوص.»[1]

وفي الجانب الآخر منها تتناول قراءة اليوسفي نصوص النّقد العربي باعتبارها منظوماتٍ وأنساقاً، محاولةً استكشاف أبنيتها وعناصرها، واقفةً على علاقاتها وتحوّلاتها ومسلّطةً الضّوء على ما يعتمل في صلب (صميم) هذه الخطابات من تناقضات.

(1): جابـر عـصفور: قـراءة التّـراث النّقـدي، ص 10.

ولعلّ عناية اليوسفي بأثر اللّحظة التّاريخيّة والشّروط الحضاريّة في صياغة المقولات والتّوجّهات النّقديّة يتّضح من إشارته مثلاً إلى أنّ المعارف لم تكن متاحةً أمام الرّومانسيين العرب الذين أعلنوا الانشقاق على القديم العربي، بالطـريقة والقـدر الذي أتيحـت به للأجيال اللاّحـقة نتيـجة تطوّر حركة التّحقيـق والنّشر والتّرجـمة. فلم يُـتح لجيل التّحديثيين الأوائل من أمثال سلامة موسى ولطفي السّيد وفرح أنطون والعقّاد والشّابي اكتـشاف مكائد الاستشراق، وهذا ما ستتمكّن الأجيال اللاّحقة من تبيّنه بعد أنْ ارتفعت في الغرب نفسه أصواتٌ عديدةٌ تكشف أنّ القيم الغربيّة توهم بأنّها قيمٌ كونيّةٌ بينما هي تخفي وجهاً عدوانياً توسّعيّاً.[1]

فاليوسفي يؤكّد على حظّ المتأخّرين من التّحديثيين في الاطّلاع على جانبٍ كبيرٍ من التّراث الفكري والأدبي والنّقدي، بفعل اتساع حركة التّحقيق والنّشر، كما في الاطّلاع على جانبٍ من الدّعاوى -التي تعالت في الشّرق والغرب أيضاً- التي تقول بتحيّز القيم الغربيّة التي كانت تدّعي العالميّة وتتزيّا بها، لتحقيق الهيمنة والتوسّع والاكتساح؛ وهذا ما لم يكن للرّواد الأوائل من التّحديثيين نصيبٌ منه.

لكنّ هذا الوعي الذي أتيح للمتأخّرين من التّحديثيين -أمثال طه حسين وأدونيس كما يقول اليوسفي- لم يحُلْ دون تبنّيهم للرّؤية نفسها التي صدر عنها الأوائل واستبطانهم للتّمثّلات الاستشراقيّة دونما نقدٍ أو تمحيصٍ؛ يقول اليوسفي معبّرا عن ذلك: «لكنّ الصّورة الحاصلة للأنـا عن نفسها... ستظلّ تستعاد على نحو يكشف أنّ التّفكير

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنـة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 159.

النّقدي العربي لا يطوّر أسئلته في ضوء ما يكتسبه من معارف وعلوم. حتى لكأنّ المعارف... تظلّ بمثابة حليّة برّانية يمكن أنْ تؤثّر في منهج البحث، لكنّها لا تغيّر كيفيات التّعامل مع موضوع البحث. أو لكأنّ النتائج تكون سابقة على المنهج والأسئلة. لذلك تظلّ الصّورة القاتمة نفسها تستعاد، والنتائج نفسها تعاود الظّهور رغم تباين المناهج والرّؤئ والمقاربات.»[1]

(1): المصـدر السابـق، ص 159، 160.

2-2: الوعـي الرّومانسي وحبائل الاستـشراق:

لعلّه أضحى في عداد المسلّمات اعتبار الحركة الرّومانسيّة في النّقد والأدب العربيين، فاتحة الاتجاهات الأدبيّة والنّقديّة الدّاعية إلى الثورة على التّقليد، وعلى سطوة القديم، والحاثة على ضرورة تحديث الفكر والأدب العربيين. وقد كانت الدّعوة إلى النّهوض/ تحديث الثّقافة والفكر والأدب هاجساً شغل المفكّرين العرب منذ مطلع ما اصطلح على تسميته بـ"عصر النّهضة"، ويتّضح ذلك بجلاءٍ في البعد الاصلاحي/ التّحديثي الذي كانت تنشده وتستبطنه الاتجاهات الفكرية، والحركات الأدبيّة، والمذاهب النّقدية التي بدأت في الظّهور منذ ذلك العصر.

وبذلك فقد تشكّل الفكر العربي الحديث منذ بداياته الأولى مسكوناً بهاجسٍ إصلاحي/ تحديثي، وكان هذا الفكر يعبّر عن وعيٍ قلقٍ بسبب الانحطاط والتأخّر التّاريخي، ذلك أنّ النّهضة جسّدت الوعي بالفارق بين واقع العرب المنحط، والنّهضة التي يمثّلها النّموذجان الأوروبّي والإسلامي، لذلك صاغ فكر النّهضة العربيّة تصوّراتٍ أبعد ما تكون عن الواقع، وتطلّع للغرب بوصفه يمثّل للمستقبل، وللحضارة العربيّة الإسلاميّة باعتبارها تجسيداً لماضٍ ذهبي.[1]

وعليه فقد تبلور الفكر العربي في ظلّ الوعي بتخلّف الواقع وانحطاطه، ووجد نفسه قلقاً، متشظيّاً، ومضطراً إلى الانحياز وتبنّي أحد نموذجين يمثّلان صورة (مثال) التقدّم والازدهار والتطوّر، هما النّموذج الغربي والنّموذج الإسلامي؛ يعبّر نور الدين أفاية عن

(1): نور الدين أفاية: الغرب في المتخيّل العربي، منشورات دائرة الثقافة والاعلام، الشارقة، 1996، ص 18.

ذلك بالقول: «وجدت النّخب العربية نفسها تتأرجح بين نموذجين: النّموذج الأوروبّي الذي يفرض نفسه في الحاضر، والنّموذج العربي الإسلامي الذي تحقّق في الماضي ويجرّ معه تاريخيّةً ثقيلةً. هذا الرّهان المرجعي المزدوج خلق قلقاً حقيقيّاً لدى هذه النّخب.»[1]

كان تمثّل أحد هذين النّموذجين، واستحضاره وتبنّيه هو سبيل الخلاص، والمخرج الوحيد المتاح لتجاوز حالة التّخلّف وواقع الانحطاط الذي أفاق عليه الفكر العربي الحديث. من ثم فقد انقسم روّاد النّهضة، وأساطين الفكر العربي الحديث بين اتجاهين بارزين، هما: الاتجاه الإصلاحي الذي تبنّى النّموذج الإسلامي، والاتجاه اللّيبيرالي الذي تبنّى النّموذج الغربي، مع وجود حالات حاولت التوفيق بين النّموذجين، والتركيب بينهما.

وإذا كان ثمّة سبيلان أوحدان، كفيلان بضمان الخروج من واقع التّخلّف والانحطاط، ولم يكن ثمّة بدّ من الانحياز إلى أحدهما وتبنّيه؛ فإنّ هذا التّبنّي كان يتطلّب ويفترض-كما يلاحظ الجابري- السّكوت على ما في ذلك النّموذج من عيوبٍ وهناتٍ والتّستّر عليها؛ يقول الجابري: «إنّ التّعامل نهضوياً -على صعيد الخطاب- مع النّموذج الأوروبّي يتطلّب منهم السّكوت على الجانب الاستعماري فيه، وهذا غير ممكنٍ لأنّ الاستعمار الأوروبّي بالذّات يعوّق نهضتهم، بل يهدّد وجودهم... وإذاً فلا بدّ من فضحه

(1): المرجع السابق، الصفحة نفسها.

ومقاومته. هذا من جهةٍ. ومن جهةٍ أخرى فإنّ التّعامل مع النّموذج العربي الإسلامي يتطلّب بدوره السّكوت عن قرون طويلة من "الانحطاط" وهذا السّكوت غير ممكنٍ...»[1]

لكنّ "عدم إمكان السّكوت" و"ضرورة فضح ومقاومة" ما في هذين النّموذجين من عيوبٍ ومساوئ، التي يراها الجابري ضروريّةً، لم تحصل بالفعل، ولم يفسح لها فكر النّهضة مساحةً ولو ضئيلة، فيما كان مفتوناً بالتّهافت على النّموذج الذي اختاره، وتعداد محاسنه، بما يبرّر استحضار هذا النّموذج والاحتذاء به.

وشيئاً فشيئاً سيتحوّل هذان النّموذجان إلى نبعين صافيين، ونمطين ثابتين ومتعاليين على النّقد، بل ستجري صياغة صورة هذين النّموذجين بناءً على التّخيّل والاستيهامات أكثر من أنْ تتأسّس على الوقائع والمعطيات.

يشير نور الدين أفاية إلى الطبيعة المتخيّلة والاستيهامات التي علقت بصورة الشّرق والغرب، وإلى الاستخدام الضّبابي والمشوّش لهذين المفهومين؛ يقول: «هذا لا يمنع في نظر البعض، من كون مصطلحي الشّرق والغرب يستخدمان بشكلٍ مشوّشٍ... ويستعملان أحياناً، في سياقاتٍ غامضةٍ، منتجة بذلك صوراً نمطيّةً ملتبسة عن الذّات والآخر، لا ينظر إلى الغرب في واقعيّته ووجوده العيني، بل يصبح قوّة منتجة للأساطير والكليشيهات والتّصوّرات المغلوطة، ويغدو بالتّالي كياناً متخـيّلاً... نفس الآلية الذّهنية تنطبق على الشّرق...»[2]

---

(1): محمـد عابـد الجابـري: الخطاب العربي المعاصر، ط 05، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص 19.

(2): نور الدين أفاية: الغرب في المتخيّل العربي، ص 12، 13.

يمثّل عصر النّهضة، وصدمة الحداثة -إذا استعرنا مصطلح أدونيس- أبرز مثالٍ لهذه التّقاطعات المتوتّرة، والمواجهات العنيفة، التي يفحص نور الدّين أفاية، نتائجها وآثارها على صورة الأنا والآخر. فالهويّة تتأسّس-على الأقلّ في جانبٍ منها- على الوعي بالاختلاف عن الآخر، لهذا كان سؤال الهويّة في عصر النّهضة، معنياً، إنْ بشكلٍ أو بآخر بالعلاقة مع الغرب.

وإذا كان الانحياز إلى أحد النّموذجين المذكورين آنفا، وتبنّيه، والسّكوت على ما فيه من عيوبٍ ومساوئ وتناقضاتٍ، هو الحلّ الذي ارتأته أطياف فكر النّهضة، فإنّ ذلك لا يعني عند اليوسفي التزام الحياد والموضوعيّة والتجرّد بشأن النّموذج الآخر، المقابل والمغاير، الذي تبـنّاه اتجاه آخر من فكر النّهضة، وارتآه سبيل الخروج من واقع التخلّف بل على العكس من ذلك، كان الانحياز إلى نمـوذج معيّـنٍ يعني التّحامل على النّموذج الآخر والثّورة عليه، واعتباره النّموذج الذي تسبّب في الانحطاط والتخلّف وكرّسـهما.

وبذلك سيكون هاجس الغرب في الثّقافة والفكر العربي الحديث، والطّابع المتخيّل والأسـطوري لهذا الغرب الذي سيرسمه ويشيد به هذا الفكر الذي تبنّى النّموذج الغربي وأيضاً ما سيعمد إليه هذا الفكر -الذي تبنّى النّموذج الغربي- من تشويهٍ وتحاملٍ على النّموذج المغاير، وهو النّموذج العربي الإسلامي، هذا التّحامل والتّشويه الذي يظهر بجلاءٍ في الموقف من التّراث والقديم العربي، هي المداخل والموضوعات التي سيتناولها اليوسفي في نقده وتفكيكه للخطاب النّقدي العربي الحديث، ممثّلاً في أحد أبرز اتجاهاته، وهو الاتجاه الرّومانسي.

في الفصل الثّالث من الجزء الثّاني من كتاب **"فتنة المتخيّل"**، الذي حمل عنوان: **"تاريخ اليتم ومكائد الاستشراق"**، يتناول اليوسفي نصوص ومدوّنات أصحاب الاتّجاه الرّومانسي، بالنّقد والتّفكيك، واقفاً على تحيّز أصحاب هذه المدوّنات، وما وجّه مواقفهم من "القديم العربي"، والصّورة التي انتهوا إلى صياغتها لهذا القديم خاصّة، وللشّرق العربي والاسلامي عامّة، ويرى اليوسفي أنّها صورةٌ مغرقةٌ في القتامة والسّوداويّة؛ يقول: «ترتسم صورة القديم العربي على أديم النّصوص الرّومانسيّة، التي آلى أصحابها على أنفسهم أنْ يجدّدوا أسئلة الشّعر العربي، وأسئلة الثّقافة العربيّة، قاتمةً دونيّة لا تبعث على القرف فحسب، بل على الشّفقة أيضاً.»[1]

يورد اليوسفي جملةً من الاقتباسات التي يقتطعها من كتاب **"الغربال"** لميخائيل نعيمة، ثم يعمد إلى استنطاقها وتفكيكها، والنّبش في أغوارها، للوصول من خلالها إلى عددٍ من المقولات والمسلّمات، التي يمكن اعتبارها أُسسًا ومنطلقاتٍ، وأيضاً خصائص ومميّزات، ليس لتجربة ميخائيل نعيمة وحده، بل لتيّارٍ نقـدي-أدبـي بأكمله هو التيّار الرّومانسي (أو الوجداني كما تحلو للبعض تسميته).

وسنعمد بدورنا إلى إيراد هذه الاقتباسات، وسنزيد عليها بعض ما أسقطه اليوسفي في حال استدعت الضّرورة ذلك، ثمّ سنعرض لقـراءات اليوسفي لهذه النّصوص والاقتباسات، ونتناولها بالقراءة والمناقشة والنّقد والتّحليل.

---

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنـة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص **160**.

يقول ميخائل نعيمة: «حنق البعض على الغرب لاعتقادهم بأنّ المدنيّة الغربيّة نفثت في حياتنا... روح فسقٍ وخلاعةٍ وكفر. وتغنّى الآخرون بعظمة الغرب فصاحوا بنا: هيّا نعبد الغرب... أمّا نحن فنرى الأفضل أنْ نقف على الحياد بين أولئك وهؤلاء... بشرط أنْ لا يعارضونا إذا تجاسرنا أنْ نعترف ولو بفضلٍ واحدٍ للغرب، وهو فضل آدابه على آدابنا. ما تعوّد البعض أنْ يدعوه "نهضةً أدبيّةً" عندنا ليس سوى نفحة هبّت على بعض شعرائنا وكتّابنا من حدائق الآداب الغربيّة... والمرض الذي ألمّ بلغتنا أجيالاً متتاليةً كان شللاً أوقف فيها حركة الحياة وجعلها، بعد عزّها السّابق، جيفةً تتغذّى بها أقلام الزّعانفِ المستعبدين، وقرائح النّظامين والمقلّدين.»[1]

لعلّه من السّهولة بمكان أنْ يلحظ المرء التّناقضات الدّاخليّة التي يعجّ بها نصّ ميخائل نعيمة السّابق، ولعلّ من أهمّ هذه التّناقضات وفي مُقدّمتها، تأسّسه على مغالطة منطقيّة، وعدم انسجام مقدّماته مع نتائجه. إذْ من شروط الحياد موقفاً، والوسطيّة سبيلاً يخرج بهما من تطرّف المتطرّفين، ألاّ ينتهي به الأمرُ إلى الانحياز إلى أحدِ المتطرّفين ذلك أنّ القول بأنّ المغالاة في نقد الغرب وذمّه، أو العكس من ذلك، مدحه والإشادة به فيها من التطرّف ما لا يخفى على كلّ حصيف.

والموضوعيّة والحياد تقتضي القول بأنّ للغرب ما له، وعليه ما عليه، أمّا أنْ يقول نعيمة بأنّه يقف على الحياد، ثمّ ينتهي إلى القول بأنّه ليس لهؤلاء المتطرّفين أنْ: "يعارضونا إذا تجاسرنا أن نعترف ولو بفضلٍ واحدٍ للغرب، وهو فضل آدابه على آدابنا."

---

(1): ميخائيل نعيمة: الغربال، ط 15، دار نوفل، بيروت، 1991، ص 29، 30.

ففيه من التّحيّز والتّطرّف ما فيه، وعبارة "أنْ نعترف ولو بفضل واحدٍ للغرب" تقتضي أنّ للغرب أفضالاً كثيرةً، وهذا هو عينُ ما يقول به المتطرّفون ممّن يُشيدون بأفضال الغرب متناسين مساوئه ونقماته.

ولعلّ تحيّز نعيمة إلى المرجع الغربي، وإعلاء شأنه، يتّضح من اعتداده بهذا المرجع دون سواه، والذي يكشف عنه تأكيده على أنّ النّهضة الأدبيّة ليست سوى نفحة هبّت على بعض شعرائنا وكتّابنا من حدائق الآداب الغربية. ولعلّ الاتّجاه الإحيائي في الأدب والنّقد، الذي تمثّل له أسماء من مثل: الزّهاوي، والرّصافي، والبارودي، وشوقي والمرصفي، والخالدي... وغيرهم كما هو واضح من تسميته، يتّخذ من الموروث العربي قبلةً ومرجعاً له، حتّى وإنْ كان هذا الاتّجاه قد نشأ بفعل الانفتاح على الغرب، غير أنّ نعيمة يتنكّر لإنجازات هذا الاتّجاه بأنْ يسِمَ أصحابه بـ "النّظامين والمقلِّدين".

يعقّب اليوسفي على نصّ نعيمة السّابق-مع الإشارة إلى أنّ اليوسفي لم يورد النّصّ كاملاً، وبالشّكل الذي أوردناه به- بالقول: «يستفظع نعيمة مثلاً في الغربال راهن الثّقافة العربيّة ويعتبره نتاجاً للمرحلة التي ابتدأ فيها تاريخ اليتم، أيْ مرحلة ما يسمّى "عُصور الانحطاط". لذلك يُعِدّ هذه المرحلة أمّ البلايا التي أورثت الثّقافة العربيّة شللاً أوقف فيها حركة الحياة.»[1]

غير أنّ اليوسفي لا يرى في موقف نعيمة نتيجةً انتهى إليها هذا الأخير، بقدر ما سيعتبرها مقدّمةً ينطلق منها نُعيمة، ستترتّب عنها نتائج بالغة الخطورة؛ يقول اليوسفي:

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 160.

«لكنّ هذا الإحساس باليتم وما يثيره في النّفس من استفظاع للرّاهن الثّقافي العربي سرعان ما يصبح نوعاً من المحاسبة المتوتّرة للثّقافة العربيّة عبر مُجمل تاريخها. لاسيّما عندما يعمد الخطاب إلى المقارنة بين مُنجزات الشّعر العربي القديم ومنجزات الشّعر الغربي يخلص من خلالها إلى اعتبار القديم جدثاً بالياً بدّده الموت وأتلفه.»[1]

إنّ محاسبة الثّقافة العربيّة عبر مُجمل تاريخها، والمقارنة الهادفة إلى المفاضلة، بين مُنجزات الشّعر العربي القديم، ومُنجزات الشّعر الغربي، التي يتحدّث عنها اليوسفي والتي ستنتهي بنعيمة إلى إعلان موت القديم، ونعيه، تتّضح بجلاءٍ في نصّ نعيمة -الذي يسوقه اليوسفي استشهاداً على ما انتهى إليه من أحكام- يقول نُعيمة: «حوّاء لم تكن إلاّ رمزاً حيّاً لكلّ من حمل طبيعةً بشريّةً، وممثّلاً أبديّاً لحياة ذُرّيتها التي ستكون انتقالاً متتابعاً من المجهول إلى المعلوم، ونفوراً مُستمرّاً من القديم، وشوقاً دائماً إلى التّجدّد والانقلاب.»[2]

لئن كانت المقابلة بين القديم والجديد، والدّعوة إلى نبذ القديم، والأخذ بالجديد تتّخذ طريقةً استعاريّةً، وتكاد تكون دعوةً مضمرةً، في نصّ نُعيمة السّابق، فإنّها ستتّخذ طابعاً أعمق، ونبرة أكثر حدّةً ووضوحاً، وستتحوّل إلى نوعٍ من التّحسّر والتفجّع ليس على الحاضر وحسب بل على تاريخ الثّقافة العربيّة، وذلك في قول نُعيمة: «لكنّ هناك فئةً من الشّبّان... يجولون بعقولهم مثلي ويفتّشون بين طيّات الماضي وصفحات الحاضر فلا يرون بقعةً خضراء تستوقف النّظر. حياةٌ قاحلةٌ، يابسةٌ، جرداء...ربّي! أهذه هي

(1): المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(2): ميخائيل نعيمة: الغربال، ص42.

حقيقتنا؟ هل نحن فقراء إلى هذا الحدّ؟... ليس البلاء يا قومُ بأنّ عندنا كثيراً من الحجارة الزجاجيّة، بل بأنّنا ندعوها ألماساً ونعتبرها اعتبار الألماس. ليس المصاب بأنّنا فقراء حقيقةً، بل بأنّنا فقراء ولا نزال ندّعي غنى قارون. ليست الضّربة بأنّ حقولنا لم تنبت لنا سوى زؤان وشوك، بل بأنّنا لا نزال نعدّ ذاك الزّؤان قمحاً والشّوك عُشباً صالحاً.»[1]

يخلص اليوسفي من استنطاق وتفكيك نصّ "ميخائيل نعيمة" السّابق، إلى القول: «هذه الصّورة الفاجعة التي يرسمها نُعيمة للثّقافة العربيّة هي التي ستدفع به إلى اعتبار الخلاص مشروطاً بمدى إدراج مُنجزات الآخر في الذّات. فلا خلاص ولا رجاء في أنْ تنجح الثّقافة العربيّة في ابتداع رموزها وأنساقها المعرفيّة وقيمها الجماليّة إلاّ بالمُضيّ على درب المحاكاة والاستنساخ. لا سيّما أنّ نُعيمة على يقينٍ من أنّ الثّقافة العربيّة، عبر مُجملِ تاريخها، لم تنجح في إضافة أيّ شيء يُذكر إلى الثّقافة الكونيّة.»[2]

إنّ وضع الثّقافة العربيّة في موضع مقابلة بإزاء الثّقافة الغربيّة؛ مقابلةٍ هادفةٍ إلى المقارنة، ومُنتهيةٍ إلى المفاضلة، سينتهي إلى التّنكّر لإسهامات الثّقافة العربيّة، وما قدّمته للإنسانيّة. وستعتبر بناءً عليه هذه المقابلة، هذه الثّقافة -أيْ الثّقافة العربيّة- رمزاً ومثالاً للعُقم والخواء، والعجز والانكفاء، وأيضاً للتّخلّف والدّونيّة، والبشاعة والهمجيّة.

تكشف هذه المقابلة عن نفسها بجلاءٍ في قول نُعيمة: «أسمع أصواتًا تنادي... هل نسيت أسماء امرئ القيس والنّابغة الذّبياني ولبيد وعلقمة الفحل وعنترة... وابن رُشد وابن

(1): المرجع السابق، ص 43، 44.

(2): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 161.

سينا... وشوقي وحافظ والمطران وكثير سواهم من المُحدثين؟... كلاّ يا سادتي أنا لم أنْسَ هؤلاء كلّهم... إنّ غثّهم أكثر من سمينهم... وعلى كلّ لا أظنّكم ظالمين إلى حدِّ أنْ ترفعوا أحداً منهم إلى مصاف هوميروس وفرجيل ودانت وشكسبير... أولئك عاشوا وماتوا ليتغزّلوا بظباء الفلاة ولمعان المشرفيّات ووقع سنابك الخيل... أمّا الآخرون فقد اختارتهم السّماء أصْفياءها وأسكنتهم الأولمب ولمست شفاههم بجمرة الحقّ فكانت عظاتهم تتّقد به... هؤلاء شموع موقدة في دياجير العالم... هؤلاء أجنحةٌ تطير بالإنسانيّة إلى حيث الجمالُ والكمالُ والمحبّة... هؤلاء معلّمو الإنسانيّة وقوّادها.»[1]

إنّ الانحياز وتبنّي أحد النّموذجين اللّذين يمثّلان صورةَ التّقدّم والازدهار، ويشكّلان سبيل الخروج من الواقع المتخلّف، ألا وهما النّموذج الغربي، والنّموذج العربي الإسلامي، لا يعني -كما سبقت الإشارة إلى ذلك[*]- التزام الحياد والموضوعيّة بشأن النّموذج المُقابل، بل على العكس من ذلك كان يعني التّحامل عليه وتدنيسه وتشويه صورته. وبذلك يفتتح الوعي التّحديثي/ الرّومانسي مسيرته باتّخاذ النّموذج الغربي قبلةً يتوجّه إليها، ومعيناً ينهل منه، ويمضي على دروب القطيعة -إنْ كلّياً أو جُزئياً- مع التّراث، ويشرع النّاقد العربي في: «التطلّع على نموذجٍ معرفي مُغاير لنموذجه الموروث، نموذجٍ يظنّ أنّه البديل من أجل صناعة الحضارة المأمولة.»[2]

---

(1): ميخائيل نعيمة: الغربال، ص 47-49.

(*): تنظر الصفحات: من: 87- 90 من هذا الفصل.

(2): مصطفى بيومي: دوائر الاختلاف، دار فرحة للنشر والتوزيع، مصر، 2003، ص 111.

وبذلك فقد مثّل التّيّار الرّومانسي للقطيعة مع الموروث، كما يؤكّد محمّد النّاصر العجيمي، بالقول: «الدّارس لا ينفي وجود تيّارٍ رومنطيقي عربي تحقّق معه لأوّل مرّة الأخذ المُباشر عن الغرب باعتباره مجسّدا النّموذج الأكمل، والقطع، وإنْ نسبيّاً، مع الثّقافة المُهيمنة المجاريّة للتيّارات الأدبيّة والنّقديّة الموروثة.»[1]

غير أنّ هذه القطيعة مع التّراث، قد ترتّبت عن نظرةٍ معيّنةٍ، وموقف محدّد من التّراث، من جهةٍ، ومن الغرب من جهةٍ أخرى. فالموقف من التّراث عند الرّومانسيّين يتجلّى في هذه الصّورة المغرقة في السّوداويّة والتّشويه، والنّيل من رموز هذا التّراث وتدنيسها، وهذا الموقف من التّراث هو الموقف نفسه الذي اتّخذه الخطاب الاستشراقي من الموروث العربي الإسلامي.

والصّورة التي يصوغها نعيمة للتّراث هي صورةٌ مستعارةٌ، سبقه إلى صياغتها المستشرقون المتحاملون على التّراث العربي، إنّ صياغة هذه الصّورة التّبخيسيّة للتّراث (الذّات) تتمُّ بالتّزامن وبالتّوازي مع صياغة صورةٍ مبالغةٍ في الاعتداد بالآخر (الغرب) والرّفع من شأنه ومن شأن نموذجه الحضاريّ والمعرفي والثّقافي، وهذا ما يؤكّد على أنّ هذا الموقف الذي يتّخذه نعيمة والاتّجاه الرّومانسي عامّةً -وهذا ينطبق على الشّابي والعقّاد والمازني أيضاً مع فروق- من التّراث ومن الغرب هو موقف أسّس له وسوّقه الخطاب الاستشراقيّ.

---

(1): محمد النّاصر العجيمي: النّقد العربي الحديث ومدارس النّقد الغربيّة، ط 01، دار محمّد علي الحامي، صفاقس، تونس، 1998، ص 103.

وقد تنبّه "نابليون بونابرت" لأهمّية الثّقافة في تغيير السّلوك، فقد أرسل إلى خليفته "كليبير" في مصر، بعد أنْ غادرها طالباً منه انتقاء حوالي خمسمائة فرد من النّخبة في مصر وإرسالهم إلى باريس للتّعرف على الحياة الثّقافيّة الفرنسيّة، والتّشبّع بها بغيةَ نشرها فكراً وسلوكاً، بعد عودتهم، من أجل أنْ يتمّ الاستيعاب والتوحّد، فتزول مشاعر الغربة والاغتراب.(1)

إنّ عمليّات الإتباع والإخضاع والتّنميط التي تطال المنظومات والأنساق الثّقافيّة للشّعوب التي مرّت بالتّجربة الاستعماريّة، لم تعدْ تضطلع بها مؤسّساتٌ استعماريّةٌ خالصةٌ -كالمؤسّسة الاستشراقيّة- بقدر ما ستضطلع بها مؤسّساتٌ هجينةٌ مشكّلةٌ من المُستعمَرين أنفسهم، مزروعةٌ زرعاً في نسيج هذه الثّقافات، ونخبٌ مثقّفةٌ تحتلّ الواجهة وتتحكّم في توجيه الحركة الفكريّة والثّقافيّة، وفق تكوينها ذي المرجعيّة الغربيّة.

يؤكّد "إدوارد سعيد" هذه الحقيقة، فيقول: «فالعالم العربي اليوم تابعٌ فكريّ وسيّاسي وثقافي يدور في فلك الولايات المتّحدة... فإذا استطعنا إصدار أحكام عامّة شاملة قلنا إنّ التّيّارات البارزة للثّقافة المعاصرة في الشّرق الأدنى تسترشد بالنّماذج الأوروبّية والأمريكيّة. وعندما قال طه حسين عن الثّقافة العربيّة الحديثة عام 1936 إنّها أوروبّية لا شرقيّة، كان يُسجّل هوّية الصّفوة أو النّخبة المثقّفة التي كان هو من أفرادها البارزين، ويصدق ذلك نفسه على النّخبة الثّقافيّة العربيّة اليوم.»(2)

---

(1): ف. س. سوندرز: من الذي دفع للزمار؟ الحرب الباردة الثّقافيّة: تر: طلعت الشّايب، ط 04، المركز القومي للتّرجمة، القاهرة، 2009، ص 17.

(2): إدوارد سعيد: الاستشراق، ص 489، 490.

وبذلك تصبح هذه النّخب الثّقافيّة هي التي تروّج للنّظريّات والاتّجاهات والقيم الغربيّة في مُجتمعاتها، دونما إدراكٍ منها، لما يترتّب عن ذلك من نتائجَ وخيمة، تضرّ بأبنيّة وأنساق هذه الثّقافات المختلفة عن الثّقافة الغربيّة في منظوماتها القيميّة، وأنساقها الفكريّة، ودونما وعي منها بتحيّز المفاهيم والقيم والنّظريّات الغربيّة للسّياقات الحضاريّة التي أنتجتها، ولما يشوب كثيراً من الرُّؤى والمفاهيم من تمركزٍ.

فكما يقول **"سيـرج لاتـوش" ثمّـة:** «فيضٌ ثقافيٌّ بمعنى فريدٌ من بلدان المركز يجتاح الكُرة الأرضيّة... تتدفّق صورٌ، كلماتٌ، قيمٌ أخلاقيّة، قواعدٌ قانونيّة، اصطلاحات سيّاسيّة معايير كفاءة من الوحدات المبدعة على بلدان العالم الثّالث من خلال وسائل الإعلام... ويتركّز الجانب الأكبر من الإنتاج العالميّ للعلامات في الشّمال، أو يصنع في معامل يسيطر عليها، أو حسب معاييره وموضاته.»[1]

وإذا كانت المثاقفة تفاعلاً إيجابيّاً بين الثّقافات، فإنّه يمكـن الحـديث عن تثاقـفٍ ناجـحٍ في حال اتّصـال ثقافتيـن، فقـط عنـدما تستـطيع السّمات الثّقافيّة التي يجري تبادلها تحقيـق التّـوازن، والحفاظ على هوّيتها الخاصّـة، بعد إدماج واستيـعاب العناصر الأجنبيّة. وفي حال فقـدان التّـوازن، وحصـول تدفّـقٍ في اتّجاهٍ واحدٍ، تغدو الثّقافة المتلقـية مغـزوّةً، ومُهـدّدة في وجـودها، ويمكن اعـتبارها ضـحيّة عدوانٍ حقيـقيّ.[2]

---

(1): سيـرج لاتـوش: تغـريب العالم، ترجمة: خليل كلفت، دار العالم الثالث، القاهرة، 1992، ص 27.

(2): المـرجع نفسـه، ص 59، 60.

يستخلص اليوسفيّ من قراءته لخطاب ميخائيل نعيمة في الغربال، ومن تفكيكه للمقارنة التي يجريها نعيمة بين الثّقافة العربيّة ورموزها، والثّقافة الغربيّة أنّ الثّقافة العربيّة، في نظر نعيمة: «صنو القصور والعجز... لا يكتفي نعيمة باستبشاع صورة الذّات حين يقارنها بصورة الآخر، بل يمعن في تتفيهها وتحقيرها والتّبرؤ منها، إذْ يلهج بمقرّراته في نبرة وثوقيّة تعتبر العرب رمزاً للتّخلّف والبشاعة وشهوة الدّم. لقد عاشوا سدى. وسدى ماتوا أيضاً دون أنْ يتمكّنوا من تنوير البشريّة بأيّ قيمةٍ إنسانيّة...»[1]

إنّ هذه اليقينيّة، والوثوقيّة المطلقة التي يعرّيها اليوسفي في خطاب نعيمة، والتي هي سمةٌ من سمات الخطابات الدّوغمائيّة، والأصوليّات، تكشف عن نفسها بجلاءٍ في قول نعيمة: «أيُّ فكرٍ جديد أودعه العقل العربي... في خزانة الآداب العموميّة فتداولته الألسن، وسهرت فوقه العقول؟... أيُّ اسمٍ يقدر أنْ يضيفه العالم العربي بأسره إلى أسماء قوّاد الإنسانيّة في أيّ ميدانٍ كان من ميادين هذا البقاء؟»[2]

إضافةً إلى سمة الوُثوقيّة المطلقة التي رصدها اليوسفي في خطاب نعيمة، تتمرأى سمةٌ أخرى، لا تقلّ خطراً عن سابقتها، تتحكّم هي الأخرى في صياغة نعيمة لفرضيّاته وأطروحاته؛ إنّها سمة/ نزعة التّقديس، والتي تتجلّى أيضاً بوضوحٍ في نصّ نعيمة السّابق والمتعلّق بالمقارنة بين الثّقافة العربيّة والثّقافة الغربيّة، إذْ تنطلق تلك المقارنة من إقامة

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 162.

(2): ميخائيل نعيمة: الغربال، ص 47.

نوعٍ من التّراتبيّة الهرميّة، بين كائناتٍ أرضيّة فانيّة (تمثّل رموز الثّقافة العربيّة)، وبين أرواحٍ سماويّة سـرمديّة (تمثّل رموز الثّقافة الغربيّة).

وهذا مظهرٌ من مظاهر تأثير الخطاب الغربي، المتمركز حول الذّات، والرّؤية الاستشراقيّة النّرجسيّة، على الرّومانسيين العرب؛ يقول اليوسفي محدّداً ومنتقداً هذه النّظرة التّقديسيّة عند نّعيمة: «لذلك يمضي الكلام في اتّجاهين: أوّلهما تحقير الكائنات الأرضيّة الفانيّة، وتحقير منجزاتها، واستبشاع طرائق مقامها على الأرض. وفي هذه الدّائرة المغلقة ينزّل نعيمة رموز الثّقافة العربيّة وأمجادها. أمّا الثّاني فإنّ مداره إلحاق رموز الثّقافة الغربيّة وناسها بمصاف المختارين والنّبيين والمصطفين وتعظيم رسالتهم.»[1]

ثمّ يقف اليوسفي من خلال تفكيك خطاب نعيمة على ملمحٍ/ سمةٍ ثالثةٍ، من سمات هذا الخطاب؛ إنّها سمة التّناقض والانقسام والتّشظّي التي تعتمل في صلب هذا الخطاب، وهذه السّمة هي محصّلة القلق والتّردّد والحيرة التي طبعت الوعي التّحديثيّ العربي، عامّة والرّومانسي بشكلٍ خاص، وحكمت موقفه من التّراث العربي، والآخر الغربي، وعكست طابع اللاّحسم، أو الحسم المُرجأ (المؤجّل) بخصوص ثُنائيـتي: الأصالة/ المعاصرة، القديم العربي/ الجديد الغربي.

يشخّص اليوسفي سّمة اللاّحسم، أو الحسم المرجأ في خطاب نعيمة في أنّ نعيمة لا يتفطّن في غمرة احتفائه بصورة الغرب واستفظاعه لصورة الشّرق إلى المفارقات

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنـة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 163.

والتّناقضات التي نهض عليها خطابه؛ فإدانته لرموز القديم العربي تتعارض مع تسليمه بوجود عزٍّ عرفته الثّقافة العربيّة يوماً. وهذه التّناقضات كما يرى اليوسفي ليست متولّدةً عن عدم سيطرة نعيمة على مادّة بحثه، بقدر ما هي أمارةٌ على الأصوات العديدة التي تخترق كتاب الغربال، والتي تجسّد ملمحاً من ملامح انقسام الوعي الحداثي على نفسه. ويتجلى هذا الانقسام في ازدواجيّة الخطاب وفي تشتّته وتشظّيه.[1]

إنّ هذه الأصوات العديدة التي يشخّصها اليوسفي في خطاب نعيمة، ويراها أمارة على التّناقضات الدّاخليّة لخطابه، وانقسامه وتشظّيه، هي صوت الانتصار للغرب وصوت الحنين للقديم العربي. ولعلّ حالة الحيرة التي تلفّ الذّات لحظة وقوفها أمام نداء هذه الأصوات هي وحدها القادرة على تفسير تأزّم وارتجاليّة ولاعقلانيّة الحلول التي ستقترحها هذه الذّات، للخلاص من الحيرة، وللخروج من حالة اللاّحسم، كأنْ تغدو الغيرة على العربيّة، والخوف عليها، والحرص على مكانتها، سبباً ودافعاً للتّرجمة والأخذ والاستعارة من الآخر!

يقول نعيمة حاثاً على التّرجمة باعتبارها رهان الخروج من التّخلّف و الرّكود، في نبرة تجمع بين إدانة الثّقافة العربيّة، وبين إعلاء الثقافة الغربيّة والدّعوة إلى الأخذ عنها لأنّها سبيل الخلاص: «الفقير يستعطي إذا لم يكن له من كدّ يمينه ما يسدّ به عوزه. والعطشان، إذا جفّ ماء بئره، يلجأ إلى بئر جاره... ونحن فقراء... فلماذا لا نسدّ حاجاتنا من وفرة سوانا... نحن في دور من رقيّنا الأدبي والاجتماعي قد تنبّهت فيه

(1): المصدر السابق، ص 164.

حاجات روحيّة كثيرة لم نكن نشعر بها من قبل احتكاكنا الحديث بالغرب. وليس عندنا من الأقلام والأدمغة ما يفي بسدّ الحاجات. فلنترجم! ولنجلّ مقام المترجم... لأنّه يرفعنا من محيطٍ صغيرٍ محدودٍ نتمرّغ في حمأته، إلى محيط نرى منه العالم الأوسع، فنعيش بأفكار هذا العالم وآماله وأحزانه. فلنترجم.»[1]

وإذا كنّا نتّفق مع ميخائيل نعيمة في كون التّرجمة أحد أهمّ الرّوافد والفعاليات الفكريّة التي يتمّ من خلالها التّبادل الفكري والتّفاعل الثّقافي، الذي يترجم واقع المثاقفة وفكر الحوار وعقليّة الانفتاح، الهادفة إلى إغناء الثّقافة المحلّيّة، وفسح المجال أمامها لتنويع مشاربها وتوسيع الآفاق التي تنتج منها. وتمكين الآداب القوميّة من الاطّلاع على تجربة الآخر والاغتناء بها، شرط حفاظ هذه الآداب على خصوصّياتها الثّقافيّة، فإنّه لا يمكن الاطمئنان إلى عدم تحوّل التّرجمة إلى أداةٍ تكرّس التّبعية والاستلاب، ذلك أنّ التّرجمة تطمح من بين ما تطمح إليه، إلى القضاء على النّمط الثّقافي السّائد.

وإذا كانت التّرجمة في أبسط تحديداتها: نقل المعنى من لغة إلى لغة أخرى فإنّها بالمعنى الفلسفي تتجاوز مسألة نقل المفردات والجمل لتشمل عمليّة إنتاج المعرفة، ولتطال التّفكير ذاته. والترجمة باعتبارها من الدّراسات الإنسانية لا يمكن لها أن تفلت من الأيديولوجيا، ولا يسعها إلاّ أن تقف على مرمى حجر من الممارسات

(1): ميخائيل نعيمة: الغربال، ص 126.

الأيديولوجية المختلفة. فكلّ ترجمةٍ نابعـةٌ بالضّـرورة عن توجّهٍ فكري، وانحيازٍ ثقافي وهادفةٌ إلى التّـرويج لفكرةٍ ما وإشاعـتها.

تأمّل تاريخ الترجمة كفيل بأنْ يكشـف عن عميـق الصّـلة بيـن التّـرجمة والإيـديولوجيا، وعن انطلاق التّـرجمة في أغلب الأحاييـن من دوافـع إيديولوجيّـة وسعـيها لخـدمة انـحيازات معيّـنة، يعـقد **جـورج طـرابيـشي** مقارنة بين واقع التّـرجمة في الثّقافة العربيّـة الكلاسيكيّـة وبيـن واقـعها في الثّقافـة العربيّـة المعاصـرة، ليصل إلى أنّ التّـرجمة في القـديم كانت أقل ارتباطاً بكثيـر بالإيـديولوجيا، مـمّا هي عليـه في أيّامـنا؛ يقـول: «فعلى حيـن أنّ اعتباراتٍ أيـديولوجيّـة خالصـة -ومتضخّـمة أحياناً- كانت وراء مـولد حركة التّـرجمة وتطـوّرها في الثّقافـة العربيّـة الحـديثة والمعاصـرة فإنّ اعتباراتٍ علميّـة حصـريّة كانت وراء مولد حركة التّـرجمة في الثّقافـة العربيّـة الإسلاميّـة الكلاسيكيّـة.»[1]

ويخلص **طه عبد الرحمن** من تأمّله لفعالية التّرجمة في السيّاق العربي إلى أنّ التّرجمة في السّـياق العربي والاسلامي أصلٌ وأنّ الفلسـفة تبعٌ لها؛ ذلك أنّ التّرجمة لم تستطع عبر تاريخـها تأميـن أسـباب استـقلال الفلسفة العربيّة الإسلاميّـة، وتوفيـر مناخات للتّجـديد، ولا هي جعـلتهما ممكنين في ظلّ اللّهـث وراء العمل التّـرجمي.[2]

---

(1): جـورج طـرابيـشي: هرطقات عن الديمقراطيّة والعلمانيّـة والحـداثة، ط 01، دار السّاقـي، بيـروت، 2006، ص 39.

(2): طه عبد الرحـمن: فقـه الفلسفـة، الفلسفـة والتّـرجمـة، ط 01، المـركز الثقافـي العربـي، الدّار البيضاء/ بيـروت، 1995، ص101.

ويذهب "**دوغلاس روبنسون**" في دراسته الهامّة "**التّرجمة والامبراطوريّة**" إلى الرّبط بين حركة التّرجمة وبين الامبراطوريّة، وسياسات الاخضاع والاتباع والاحتلال والاحتواء التي تنتهجها؛ فالإمبراطورية هي نظام سياسي يقوم على السّيطرة العسكريّة والاقتصاديّة التي توسّع من خلالها جماعة معيّنة سلطتها على جماعات أخرى، ولم تقتصر احتياجات الفاتحين الامبراطوريّين على إيجاد طريقةٍ فعّالةٍ للتّواصل مع رعاياهم، بل كان عليهم أيضاً أنْ يطوّروا طرائق جديدة في إخضاع هؤلاء الرّعايا، وقد تمثّل واحدٌ من الحلول المثلى في التّرجمة بوصفها امبراطوريّة، وذلك باختيار مترجمين وتدريبهم للتّوسط بين المستعمِرين والمستعمَرين.[1]

ولمّا كانت الطريقة المثلى للتّواصل مع الرّعايا واخضاعهم هي تكوين مترجمين يحرصون على تبنّي رسائل الامبراطوريّة، ثمّ تمريرها إلى الرّعايا؛ فقد كانت الامبراطوريّة أمام أحد خيارين: إرسال بعض أفرادها لتعلّم لغات الشّعوب المستعمَرة، أو انتقاء أفراد من الثّقافة المستعمَرة، وتعليمهم لغةَ الامبراطوريّة. وقد تمّت في كلتا الحالتين السّيطرة على ولاءات المترجمين، بحيث أصبحوا يدينون بالولاء للإمبراطورية، وتنكّروا لولاءاتهم تجاه شعوبهم وثقافاتهم.[2]

نحن لا نقصد بأيّ وجهٍ من الوجوه كان، القول بأنّ ميخائيل نعيمة كان مسخّراً لخدمة مصالح الامبراطورية، وأنّه كان عنصراً في أيّ نسق من الأنساق التي تتولّى رعاية

---

(1): دوغلاس روبنسون: الترجمة والامبراطوريّة، ترجمة: ثائر ديب، دار الفرقد، دمشق، 2009، ص 24-27.

(2): المرجع نفسه، ص 27.

مصالح الامبراطوريّة وأهدافها، وأنْ نثبت انتسابه إلى شبكة العلاقات والتّشكيلات المعقّدة التي يتحدّث عنها دوغلاس روبنسون، ويحلّلها في إطار تناوله لتعاضد وتواطؤ فعالية التّرجمة مع مصالح الامبراطوريّة، لكنّنا أوردنا موقفه من التّرجمة، وتحمّسه لها، وغياب وعيٍ نقدي من جانبه بالأخطار الجسيمة التي تحفّ الفعل التّرجمي، وما قد تـؤدّي إليه التّرجمة من تبعـيّةٍ ثقافيّـة، خاصّةً في حال كونها أحاديّة الوجـهة، ونابعة عن موقـف ضـعف، مثلما هو الحال في وضع الثّقافة العربيّة منذ عصر النّهضة فصاعـداً.

هذا إضافةً إلى أنّ الدّعوة إلى التّرجمة عند نعيمة تمّـت ضمن موقفه العام الدّاعي إلى القطيعة مع التّـراث، والانفـتاح والأخـذ اللاّمشـروط عن الغرب. وهذا ما نعتبره دوافع أيديولوجيّة تعمل كموجّهات ومحدّدات لفعالية التّرجمة عند نعيمة، وتـؤطّر موقفـه منـها.

الفصل الثالث:

نقد الخطاب الحداثي

1: الوعـي العربي الحديث والمعاصر وهيمنة المرجعيّة الغربيّة:

إنّ قراءة اليوسفي للخطاب العربي الحديث والمعاصر، تنشد الكشف عن منطلقات هذا الخطاب، وروافده ومستنداته، ومصادره ومرجعيّاته، علاوةً على نقد أسس التّحديث ومنطلقاته في هذا الخطاب. ومن هذا المنظور تتغيّا هذه القراءة الكشف عن المصادرات والمآزق والمشكلات التي وقع فيها هذا الخطاب، وعلقت به، وتحكّمت في صياغته لأُطروحاته ومقولاته. كما تحاول قراءة اليوسفي الوقوف على النّتائج التي أدّت إليها وتسبّبت فيها تلك المبادئ والمنطلقات، بما حوته من مصادرات، وتمخّضت عنها تلك الرّوافد والمرجعيّات، بما انطوت عليه من تحيّزات.

ولعلّ أبـرز مآزق ومشـكلات الخـطاب الحـداثي العـربي -حسـب تشخيـص اليوسـفي وقـراءته- هو وطـأة/ هيـمنة المرجعيّـة الغربيّـة على هذا الخـطاب، واستـعارة هذا الخـطاب مقـولاته ومنـطلقاته من المعـين الغـربي، مـمّا سيـؤدّي في نظـر اليوسـفي إلى الإعـلاء من مكانـة المرجعـيّات الغربيّـة، واعـتبار منظومتـها الفكـريّة سـلّما قيـميّاً ومعـياراً تقاس به الذّات، ليـس في حاضـرها وحـسب، إنّما ستعـيد الذّات قـراءة مـوروثها انطـلاقا من الرّؤيـة الغربيّـة؛ وستمـجّد في هذا التّـراث ما ينسـجم مع ما تمّـت استـعارته من مـبادئ ومقـولات، وأسـس ومنـطلقات، ويتـلاءم معـها. وسيـجري بالمـقابل تسفيـه/ تتفيـه ما يتـعارض مع تلك المـبادئ والمقـولات، ويمـثّل اخـتلافاً معـها، وتتـمّ عـمليّة المـصادرة علـيه.

2: الوعي الحداثي من قدسيّة العقل إلى صنميّة العلم:

إنّ اعتبار العقل والعقلانيّة المقوّم الرّئيس، والرّكن الرّكين للتّجديد، عند التيّار اللّيبيرالي أو العلماني، يحيل على المرجعيّة المهيمنة على هذا التيّار، وهي دون شكّ المرجعيّة الغربيّة، ذلك أنّ العقل والعقلانيّة هي عماد الحداثة الغربيّة وهذا ما ينتهي إليه عبد العزيز حمّودة إذْ يقول: «لابدّ من تأكيد أبرز صفات الحداثة الغربيّة وهي التّسليم الكامل بسلطة العقل، إلى درجة يؤكّد معها الجميع أنّ الحداثة في أحد معانيها الجوهريّة صنو العقلنة أو العقلانيّة أو مرادف لها.»(1)

إنّ مركزيّة العقل، وموقعه في منظومة الحداثة الغربية، والانتقال من الايمان به والاعتداد بمنجزاته، إلى مظاهر توثين هذا العقل وتقديسه، التي أخذت في التّصاعد مع موجات الحداثة الغربيّة، بما يجعله عقلا غير معقول هو ما دفع في نظر حمّودة: «المرتدّين على الحداثة نفسها، في مرحلة ما بعد الحداثة، إلى التمرّد على التّسليم بسلطة العقل الكاملة وسطوة العقلانيّة لأنّها، من ناحية، انتهت إلى قهر الذّات بدلا من تحريرها، ولأنّها، من ناحية ثانية، في إيمانها المطلق بأنّ العقل والعقلانيّة الإمبريقيّة ارتبطت بشرط القطيعة مع جميع ألوان الفكر الغيبي.»(2)

---

(1): عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، الكويت، ع 272، 2001، ص 55.

(2): المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2-1: تاريخيّة العقل:

لعلّه من المفيد الانطلاق من مفهوم ولو أوّلي وبسيط للعقل والعقلانيّة، قبل الحديث عن محطّاتهما، وتحوّلاتهما، وأيضا انتقاداتهما. يرى **"إدغار موران"** أنّ العقل هو كلّ منهج في المعرفة قائم على الحساب والمنطق (كلمة Ratio تعني في الأصل حساب)، أو هو كلّ منهج مستعمل لحلّ المشاكل المطروحة على الفكر. والعقلنة في نظره هي إقامة معادلة بين نوع من التّناسق المنطقي (الوصفي أو التّفسيري) والواقع التّجريبي.(1)

والعقلانيّة وفق تصوّر موران، هي: أوّلا رؤية للعالم تؤكّد على الاتّفاق الكلّي بين ما هو عقلي (التّناسق) والوقائع الكونيّة. وهي تقصي من الواقع كلّ ما ليس عقليّا أو ذا طبيعة عقليّة. وهي ثانيا أخلاقيّة تؤكّد بأنّ المجتمعات والأفعال الإنسانيّة يمكن أن تكون عقلانيّة، ويجب أن تكون كذلك، في مبدئها، وطبيعتها وغايتها.(2) وبعبارة أخرى العقلانيّة هي المذهب الفلسفي القائل بأولويّة العقل التّحليلي والبرهاني على جميع أشكال التصوّر والإدراك الأخرى.(3)

أمّا التّبرير العقلاني (La rationalisation) بحسب ما يذهب إليه موران، فهو إنشاء رؤية منسجمة، وكلّية عن الأشياء، وإن كانت تراعي وجهاً واحداً منها

---

(1): محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: العقل والعقلانيّة، ط 02، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2007، ص 07.

(2): المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3): المجلس القومي للثقافة العربيّة: العقلانيّة العربيّة والمشروع الحضاري، ط 01، الرباط، 1992، ص 06.

والتّفسير من خلال عاملٍ وحيدٍ (العامل الاقتصادي أو السّياسي)، والاعتقاد بأنّ الشّرور التي تعاني منها الإنسانيّة راجعة إلى علّة وحيدة وإلى نوع وحيد من العوامل.[1]

يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر إدغار موران: «يبدو لنا اليوم أنّه من الضّروري عقلياً نبذ كلّ تأليه للعقل، أي نبذ كل عقل مطلق ومغلق ومكتف بنفسه، ويجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار إمكانيّة تطوّر العقل، إنّ العقل ظاهرة تطوّرية لا تتقدّم بصورة متّصلة وخطّية، كما كانت تظنّ ذلك النّزعة العقلانيّة القديمة، بل إنّ العقل يتطوّر عبر طفرات وإعادة تنظيم عميقة.»[2]

إنّ: «عقلاً متفتّحاً هو وحده الذي يمكنه ويتعيّن عليه أن يعترف بوجود اللاّمعقول (الصدف، مظاهر عدم الانتظام، النقائض، الثّغرات المنطقيّة) ويمكنه أن يشتغل على ما ليس معقولاً، إنّ العقل المنفتح ليس كبتاً بل هو حوار مع اللاّمعقول.»[3]

ما يعرف الآن بـ: "موت العقل" ، هو الإعلان الذي دائماً ما يطلقه مفكرو ما بعد الحداثة حين ينعون عقلانيّة التّنوير[4]؛ يقول **جان فرنان**: «عندما نسأل العقل عن أصوله فإنّنا نقحمه في التّاريخ ونعامله على أنّه ظاهرة بشريّة ومن ثمَّ على أنّه نسبيّ

---

(1): محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: العقل والعقلانيّة، ص 07.

(2): محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبد العالي: العقلانية وانتقاداتها، ط 02، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2006، ص 38.

(3): المرجع نفسه، ص 39.

(4): المرجع نفسه، ص 25.

خاضع لشروط تاريخيّة معيّنة منقلب بتقلّب الشّروط، وبذلك فإنّنا ننتقل من مفهوم لاهوتيّ ميتافيزيقيّ عن العقل إلى شيءٍ مخالف تمام الاختلاف.»[1]

ويتحدّث **"محمّد أركون"** عن تاريخ العقل الغربي، ومحطّاته الكبرى، بنبرة لا تخفي إعجابه، إن لم نقل انبهاره، بهذا العقل، وبمنطلقاته ودعائمه، تكشف عنها مقارنته التي تنتهي إلى تفضيل هذا العقل على العقل الاسلامي؛ يقول: «ينبغي أنْ نعلم أنّ العقل في أوروبّا الغربيّة قد أخذ يقلع حضاريّاً بدءاً من القرن السّادس عشر أو السّابع عشر. مرّة أخرى أعود إلى سبينوزا وديكارت... لقد حرّرا العقل الفلسفي من هيمنة العقل اللاّهوتي المسيحي. بدءاً من تلك اللّحظة أخذت أوروبّا تتفوّق على العالم الإسلامي بشكل لا مرجوع عنه. بدءاً من تلك اللّحظة راح التّحرير الكبير للرّوح والعقل يحصل تدريجياً. وما فعلاه لا يقدّر بثمن. لقد أعطيا الاستقلاليّة الذّاتيّة للعقل البشري وللذّات البشريّة... نقصد بأنّ الذّات البشريّة هي التي أصبحت تبلور الأخلاق وقواعد السّلوك وتنظيم المجتمع على مسؤوليتها الخاصّة.»[2]

ويؤكّد أركون بنبرة الانبهار عينها بأنّنا أمام عقل جديد، أو عقلانيّة جديدة هي التي أمّنت للغرب تفوّقه على جميع الشّعوب. فقد تمّ الانتقال من مرحلة العقل اللاّهوتي القروسطي إلى مرحلة العقل الحديث الكلاسيكي، ثمّ تمّ الانتقال لاحقاً من مرحلة العقل الكلاسيكي المؤسَّس على اليقينيّات المطلقة إلى مرحلة العقل النّسبي أو

---

(1): محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: التفكير الفلسفي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ص 19.

(2): محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: العقل والعقلانيّة، ص 16.

النّقدي؛ القائم على المراجعة المستمرّة بغية تصحيح مساره أو تعديله. وهذا ما يسمى بعقل ما بعد الحداثة.[1] وهذه العقلانيّة في نظر أركون هي سرّ تفوّق الغرب.

2ـ2: نقد العقل والعقلانيّة الغربيّة:

يرى أركون أنّ الفرق الأساسيّ والجوهريّ، إنْ لم يكن الوحيد بين عقل الحداثة/ وعقل ما بعد الحداثة هو أنّ هذا الأخير يدرك أنّ الحقيقة المطلقة لا تطال. إنّه يصل إلى حقائق نسبيّة، مؤقّتة، قد تدوم طويلاً أو كثيراً، لكنّها لا تدوم أبديّاً. أمّا سبينوزا وديكارت فكانا يعتقدان بأنّ العقل يمكن أنْ يصل إلى حقائق مطلقة ويقينيّة أو نهائيّة.[2]

ويلاحظ **محمّد سبيلا وعبد السّلام بنعبد العالي**، أنّ ثمّة تبايناً واضحاً بين العقل الظّافر المنتصر، الذي تمثّله، وتعبّر عنه التّيارات العقلانيّة الكلاسيكيّة عند ديكارت وكنط وهيجل، وبين عقل أخذ في التّبلور مع موجة الانتقادات التي واجهت العقل والعقلانيّة في الفكر الحديث والمعاصر، هذا العقل الصّاعد دشّنه نيتشه، وطوّره هيدجر واتّجاهات مابعد الحداثة.[3]

وينتهي مؤلّفا **"دفاتر فلسفيّة"** في العدد الخاصّ بالعقلانيّة وانتقاداتها، إلى أنّ أعنف وأعمق الانتقادات التي تعرّض لها العقل هو النّقد النّيتشوي الذي ثار على تنصيب العقل صنماً جديداً تقدّم له فروض الولاء، وناهض مظاهر توثين العقل

---

(1): المرجع السابق: ص 16، 17.

(2): المرجع نفسه: ص 17.

(3): محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: العقلانيّة وانتقاداتها، ص 05.

وعـبادة المعقوليّة (Le culte de la rationnalité) التي اسـتشرت في الفلسفة الحديثة. فالعقل في نظـر نيتـشه ليس إلاّ قناعاً لإرادة القـوّة والسّيطرة.(1)

وإذا كان النّقـد النّيـتشوي للعقـل قـد أسّـس لأرضيّـةٍ صلبـةٍ قامـت عليـها انتـقادات العقل الغـربي اللاّحقـة، عنـد هيـدجر، وروّاد مدرسـة فـرانكفورت، مـروراً بميشيـل فوكو، وانتـهاء بجاك دريـدا؛ فإنّ هذا النّقاش النّقـدي الخصـب والمتـنوّع للعقل قـد أثمـر فهـماً أكثر مرونةً للعقل والعقلانيّـة، وقاد إلى رأب تلـك الهـوّة القائمة على التّعارض بين العقل وما سـواه من أشـكال الادراك، وإلى الاستيـعاب العقلاني الواسـع لما لم يكن منـدرجاً في عـداد الأشـكال العقـلانيّة.(2)

وعلى هـذا النّحـو فقـد وصل الإنسان كما يقـرّر عبد العزيـز حمّـودة في شـكّه في العقل وسيادته، ورفضـه ليقيـنيّة العلم التّجريبي لا إلى الشكّ في الأمور الميتافيـزيقيّة وحسـب بل إلى الشّـكّ حتّى في الحقائق العلميّة القائمة على التّجريـب والقابلة للاختـبار.(3)

ويخلص عبد العزيز حمّـودة إلى أنّه من غير المستـغرب تقـرير ألان تورين، في نقده للحداثة الغربيّة، أنّ العالم الغربي اليوم، قد بدأ مرحلة الحنين إلى الماضي: ماضي التّقليد والنّظام والتّوازن بين منجزات العقل وتحقيق الذّات والقيم الدّينيّة، بعد أن اقترب هذا العالم من حالة الهمجيّة والفوضى، ويستـغرب حمّـودة انبـهار مفكّـرينا ونقّادنا

(1): المرجـع السابـق: ص 05، 06.

(2): المرجـع نفسـه: ص 06.

(3): عبد العزيز حمـودة: المرايا المقـعّرة: ص 63.

بإنجازات الغـرب الحداثيّة وما بعد الحداثية، إلى درجة العمى عن إدراك الاختلاف. ويسـجّل بأنّ الحنـين الذي يتحدّث عنه تـورين يزداد حدّة في الثّقافة التي فرضـت عليها الحداثة وما بعد الحداثة من الخارج؛ عن طريق التّـوسّع الامبـريالي، والقهـر الاستعماري.[1]

(1): المرجـع السابـق، ص 64.

2ـ3: نقـد العـقل والعقلانيّـة العربيّـة:

لعلّ المتتبّـع لحركة الفكـر والكتابة في السّاحـة العربيّـة، ومن يـروم تصنيـفها بالنّظـر إلى موضـوعات الاهتمام الطاغيـة على أديمـها، يلحـظ بأنّ نقـد العقل يتـربّع على عرشـها، ويحتـلّ موقع الصـدارة فيـها، ويشـغل حـيّزاً كـبيراً في خطاب الدّارسيـن والمفكّرين. ولعلّ مـردّ ذلك لحالة التّأزّم، وللمأزق الذي يمرّ به الواقع العربي، والذي يطبـع هذا الواقـع، على كافة الأصعدة (الفكريّة والسياسـيّة والاقتـصاديّة والاجـتماعيّة) الأمر الذي دفع بالمثقّفـين العرب إلى توجـيه أصابع الاتّهام بالدّرجة الأولى إلى العقل العـربي ذاته.

من هذا المنطلق بالذّات كما يقول علي حرب: «نفهم الاهتمام الذي يبديه الباحثون والمفكرون العرب حالياً بنقد العقل، كما يتـجلّى ذلك فيما صدر وما يصدر تباعاً من مؤلّفات... كلّها تخصّص لمساءلة العقل العربي عن فاعليته وجدواه والبحث في أزماته ومشكلاته واستكشاف إمكاناته وحدوده... فمن هذه الأعمال... ما يتوجّه فيه صاحبه إلى العقل ويحتكم إليه ويسـتنهضه ككتاب الدّكـتور فـؤاد زكريّا "خطاب إلى العقل العربي"، ومنها أعمال تنتصر للعقل وتدافع عن قضـيّته وتنعى عليه سـجنه بل موته، كما في محاولة برهان غليون المسمّاة "اغـتيال العقل"، ومنها محاولات تتـوجّه بالاتّهام إلى

العقل العربي ذاته كما يتجلّى ذلك في أعمال الدّكتور محمّد عابد الجابري والدّكتور محمّد أركون على اختلافٍ بينهما.»[1]

ولعلّ الهدف النّهائي من القراءات التي راكمها هذا الوعي الحداثي، هو معالجة إشكالية/ ثنائيّة (التّراث والحداثة) في الفكر الإسلامي. وكانت قراءة التّراث أو ما يسميه اليوسفي "القديم العربي" التي جسّدها مشروع نقد العقل العربي/ الإسلامي تستهدف صياغة ذات عربية تراثية يمكنها أن تتوافق وتنسجم مع الحداثة ومتطلّباتها ومقتضياتها.

وهذا يستلزم إزاحة كافة الأطر والعوائق الدّينية والتراثيّة التي من الممكن أنْ تحول دون إحياء العقلانيّة، وتشييد صروحها المتهاوية في السّياق العربي؛ يقول اليوسفي: «ثمّة إجماعٌ في المشرق العربي وفي المغرب العربي على أنّ غياب العقلانيّة وأفول العقل هو الذي أوْدى بالثّقافة العربيّة إلى خرابها. سيجمع مثلاً كلّ من فرح أنطون وسلامة موسى وطه حسين و... على أنّ إقامة العقل العربي الذي تهاوى... هو الخيار الأمثل لتجديد الفكر العربيّ. والتّجديد لا يعني الاكتفاء بقراءة الرّاهن قراءة عقلانيّة فحسب بل يعني إعادة النّظر في القديم العربيّ لتبيّن الأسباب التي أدّت إلى موت العقل أو إلى أفوله أو اغتياله.»[2]

---

(1): علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 1993، ص 69.

(2): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 243، 244.

ولعلّ هذه القراءة التي تتغيّا النظر إلى التّراث في ضوء منجزات العقل الغربي ستنتهي إلى الوقوع في مآزق خطيرة، أبرزها كما يحدّد اليوسفي: « ...إن قراءة النص بالاستناد إلى منهجٍ مسبّق معلوم، أو نظريّة محدّدة مسقطةٍ عليه من خارجه أمر في غاية الخطورة إذ أنه يجعل الدارس يمارس على النّص نوعاً من القهر والإقصاء. ذلك أنّ الدّارس سيبحث فيه عمّا يفي بحاجات ذلك المنهج المسبّق، وما يستجيب لرغبات تلك النظريّة، سواء كانت تلك النظريّة مستمدةً من نظريّة العرب القدامى... أو وافدةً من المناهج المبتدعة في الثّقافة الأوروبيّة.»[1]

ولئن كان الوعي التّحديثي العربي مدينٌ للحداثة الغربيّة، أسيرٌ لأطروحاتها وتوجّهاتها، فإنّ أخطر ما في الأمر، كما يقرّر حمّودة أنّ الحداثة الغربيّة كما يقول ألان تورين "أحلّت فكرة العلم" "محلّ فكرة اللّه" في قلب المجتمع، وهذا ما لا يجب إغفاله والتّغاضي عنه في نظر حمّودة.[2]

ويؤكّد اليوسفي هذه الفرضيّة مبيّناً أنّ العلاقة بين الوافد الغربي والقديم العربي في الوعي التّحديثي العربي لم تكن علاقة تلاقٍ وتحاورٍ. ولم تبن على مثاقفة قصديّة واعية؛ بل كانت محاولة لتبديل الذّاكرة الثّقافيّة والتّاريخ الثّقافي العربي بما تيسّر الاطّلاع عليه من التّاريخ الثّقافي الأوروبّي. وسينتهي التّعرّف على رموز الثّقافة الغربيّة ومنجزاتها إلى عمليّة استبدال لرموز القديم العربي برموز الثّقافة الغربيّة أو إلى إعادة قراءة رموز الثّقافة العربيّة في ضوء منجزات رموز الثّقافة الغربيّة.

(1): محمد لطفي اليوسفي: كتاب المتاهات والتلاشي في الشعر والنّقد، ص 06.

(2): عبد العزيز حمودة: المرايا المقعّرة، ص 56.

وفي كلا الحالتين تظلّ النتيجة في نظر اليوسفي واحدة: إذْ سيتمّ البحث عن الذّات في الآخر، وفق تصوّر يُعمَد من خلاله إلى استدراج الخارج/ الآخر للإجابة عن أسئلة الدّاخل/ الذّات.[1]

يتناول اليوسفي بالنّقد أبرز اتّجاهات التّجديد في الفكر والثّقافة العربيّة واقفاً عند واحد من أهمّ أسس ومقوّمات التّجديد عند هذا الاتّجاه. والتّيّار الذي يعرض له اليوسفي، واصفاً ومحلّلاً، منتقداً ومفكّكاً مقولاته وأسس التّجديد عنده، هو التيّار اللّيبيرالي أو العلماني كما تحلو للبعض تسميته، ويتّضح ذلك من الأعلام والأسماء، ومن أصحاب المشاريع الفكريّة والنّقديّة التي يتواتر ذكرها في مدوّنة اليوسفي، وتختصّ لها بمساحة عريضة من التّناول النّقدي على مدار تجربة اليوسفي في نقد النّقد.

يقول اليوسفي، محدّداً هذا التيّار، وأساس التّجديد عنده: « ثمّة إجماع... على أنّ غياب العقلانيّة وأفول العقل هو الذي أوْدى بالثّقافة العربيّة إلى خرابها. سيجمع مثلاً كلّ من فرح أنطون وسلامة موسى وطه حسين وأدونيس والعروي والجابري وصادق جلال العظم وحسين مروّة وطيّب تيزيني وزكي نجيب محمود وبرهان غليون على أنّ إقامة العقل العربي الذي تهاوى في مرحلة ما سمّي بعصور الانحطاط هو الخيار الأمثل لتجديد الفكر العربيّ. والتّجديد لا

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 172.

يعني الاكتفاء بقراءة الرّاهن قراءة عقلانيّة فحسب، بل يعني إعادة النّظر في القديم العربيّ...»[1]

وعلى الرّغم من التّباين الواضح -والشّديد ربّما- بين اتّجاهات أقطاب التّحديث، كما يعرض لها اليوسفي، ويتناول مشاريع أصحابها بالمساءلة والنّقد والتّفكيك؛ فإنّ ما يجمع بين هذه الاتّجاهات ويوحّدها هو تقاطعها في الرّؤية واشتراكها في المرجعيّة، فهذه الاتّجاهات، وإنْ جمعت بين: ليبيراليّة **لطفي السيّد وسلامة موسى**، وعقلانيّة-ديكارتيّة **طه حسين**، وماركسيّة **حسين مروّة**، ووضعيّة-منطقيّة **زكي نجيب محمود** وغيرها، فإنّها تتّفق جميعاً في كونها ليبيراليّة تؤمن بحرّية الفرد والفكر، وعلمانيّة- عقلانيّة تُؤْثِر العلم والعقل.

كما أنّ هذه الاتّجاهات تشترك في الأخذ عن الغرب والاقتباس منه، يقول **نور الدّين أفاية**: «وإذا ما استثنينا الاتّجاه السّلفي الإسلامي الذي انبثق من داخل البنية الثّقافيّة العربيّة الإسلاميّة، فإنّ باقي الاتّجاهات الأخرى التي أثّرت في الحقل الثّقافي العربي استلهمت مباشرة من أوروبّا مثل اللّيبيراليّة، الماركسيّة ومدارس فكريّة أخرى كالوضعيّة المنطقيّة والدّيكارتيّة والوجوديّة، الخ.»[2]

إنّ هذا الانفتاح المحتوم واللاّمشروط على الغرب، وتبنّي نماذجه وتيّاراته واللّهث وراء مناهجه ونظريّاته، هو ما أفسد في نظر اليوسفي عمليّة المثاقفة، وما

---

(1): المرجع السابق، ص 243، 244.

(2): نور الدين أفاية: الغرب في المتخيل العربي، ص 37.

قد تؤدّي إليه من إغناءٍ للثّقافة، وتنويعٍ لمصادرها، وفتح السّبل أمام الرّياح والتيّارات والمشارب الجديدة التي من شأنها أنْ تحفظ هذه الثّقافة من التّحجّر والتّعصّب والتّمركز، وتتيح أمامها فرص التّنوّع والتّعدّد والانفتاح على المختلف وجعلها تتحوّل إلى انتحار ثقافي، أو محو للتّاريخ وللذّاكرة الثّقافيّة للأمّة.

ولعلّ أشكال وتمظهرات الانتحار الثّقافي، ومحو التّاريخ والذّاكرة الثّقافيّة وثيقة الارتباط بما يسمّيه أفاية ظهور شريحةٍ من النّخبة، متأثّرةٍ بالتيّارات الفكريّة الغربيّة، والتي تعتبر الإصلاح مرهوناً بتصفية الحساب مع الماضي وخاصّة في شقّه الدّيني، وضرورة بناء طرقٍ جديدةٍ للنّظر والإدراك تتلاءم مع روح العصر. وهذا الأمر مرتهنٌ بدوره بضرورة الاقتناع بحرّية الإنسان، وسلطان العقل والعلم في الحياة.[1]

وهذا ما جعل اليوسفي يؤكّد: «إنّ الاحتفاء بالعلم بديلاً عن الدّين، وما نتج عنه من تسليمٍ بأنّ "التمدّن الإسلامي" مرحلةٌ قد ولّى زمانها إلى الأبد، إنّما يمثّل مظهراً آخر من مظاهر الرّغبة الجارفة في تبديل الدّاخل بالخارج... تخترع الذّات لآخرها صورةً تلبّي أفق انتظارها وتمكّنها من إيجاد السّبيل المؤدّية إلى الخلاص. لذلك تعاود المطلقات الظّهور وتتلقّف الخطاب المحتفي بالعلم وبالعلمانيّة. ويصبح العلم بلسماً سحريّاً شافياً.»[2]

---

(1): المرجع السابق، ص 16.

(2): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 175.

فأوروبا الحديثة؛ كما يستخلص **نور الدّين أفاية** في سعيها لفرض قيمها ومُثُلها استنبتت عناصر انفصال حقيقي في الكائن العربي الإسلامي، الذي أخذ في التّحوّل، منذ مختلف محطّات التقائه مع النّموذج الحضاري الغربي؛ ليتحدّد من خلال الآخر، وينظر إلى مقوّماته الذّاتيّة في ضوء ما يفرضه عليه هذا الآخر من رهانات وتحدّيات، وما يقترحه عليه من أنساق معرفيّة، ومنظومات فكريّة.[1]

(1): نور الدين أفاية: الغرب في المتخيل العربي، ص 14.

2-4: نقد العلم والعلمانيّة:

لقد دأبت الممارسات النّقديّة على ربط مفهوم الحداثة بعدد من المفاهيم المجاورة وربّما الملازمة له في آن، ولعلّ أهمّ تلك المفاهيم: العقلانيّة-العلمانيّة-التّنوير، حتّى أنّ محاولات تحديد مفهوم الحداثة سواء في الثّقافة الغربيّة، أو العربيّة كثيراً ما اتّخذت من هذه المفاهيم مطيّةً ووسيطاً لبلوغ مبتغاها.

وانطلاقا من هذا التّلازم في الحضور الذي يطبع مفاهيم: الحداثة-العقلانيّة-العلمانيّة-التّنوير، أمكننا القول بأنّ علاقة الحداثة بالمفاهيم المذكورة هي أقرب ما تكون إلى علاقة الظّاهرة بمظاهرها/ تمظهراتها، وأشكال تجلّيها، أو لعلّ المفاهيم السّابقة هي بعض جوانب وأبعاد مفهوم الحداثة.

لعلّه أضحى في عداد المسلّمات التّقرير بأنّ الحداثة في المجتمعات الأوروبّية قد قامت على الفردانيّة، التي تتجلّى في قدرة الفرد على الاختيار والحرّية التي تتجاوز كلّ الثّوابت، بما في ذلك النّصوص الدّينيّة، وإخضاع الطّبيعة والسّيطرة عليها. ولعلّ النّتيجة المترتّبة عن هذه المقدّمات، هي نشوء نظام اجتماعيّ ونسق ثقافي وسياسي جديد أطلق عليه مسمّى "المجتمع العلماني".[1]

وممّا لا يخفى على من يتأمّل تاريخ الأفكار، ذلك التّلازم والتّزامن، والعلاقة المباشرة بين عمليّة التّحديث والحركة العلمانيّة.[2]

---

(1): محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: الحداثة وانتقاداتها، ط 01، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2006، ص 17.

(2): المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ويمكـن التّمييـز بين تيّارين بارزيـن للعلمانيّة: الأوّل يقـوم على الفصـل بين الدّين والدّولة فصـلاً تامّاً، ويعـتبر الدّين أمراً شـخصيّاً، له نطاقـه الخاصّ، ولا يجـوز أن يتداخل أو يتسـلّط على النّطاق العام المتمثّـل في الدّولة أو النّظام السّياسي. أمّا التّـيار الثّاني من تيّارات العلمانيّة، فهـو ذلك الذي يقـرّ بوجـود علاقةٍ بين الدّين والنّظام السّياسي، ويـؤسّس هذه العلاقة على مفهوم أخـلاقي، بحيث يقـدّم الدّين الإطار الأخـلاقي للنّظم السّياسـيّة.[1]

ولعلّ العلمانيّـة لاسيّـما في تيّارها الأوّل تتعارض بشـكل أو بآخـر مع الرّؤية الإسـلاميّة التي تـؤكّد على العلاقة بين الدّين والأنظمة السّياسية.[2]

يؤكّـد المفكّـر عبد الوهاب المسيـري أنّ تجربة العرب والمسلمين (وشعوب العالم الثّالث) مع متـتاليّة العلمنة مختلفة، فعمليّات العلمنة لم تنبع من واقعهم التّاريخي والاجتماعي وإنّما فرضها عليهم الاستعمار الغربي وبأنّنا نستمرّ في استـخدام المصـطلح بمرجعيّته الغربيّة، التي تفـترض وتستـدعي بالضّـرورة المتتاليّة الغربيّة في العلمـنة.[3]

وفيما تعلّق بمفاهيم العلم والعلمانية، والعقل والعقلانيّة، واستخداماتها في السياق الفكري العربي، يلاحـظ عبد الوهاب المسيـري وجود مصطلحات أخرى تقف جنباً إلى جنبٍ مع مصطلح العلمانيّة، مثل "الدّيمقراطيّة" و"التّنوير" و"التّحديث" و"التّغريب". وهذا التّقارب أو التّداخل والخلط له مبـرّراته في نظـر المسيـري؛ ذلك أنّ فعل "modernize"

---

(1): المرجـع السابـق، ص 18.

(2): المرجـع نفسـه، الصفحـة نفسـها.

(3): عـبد الوهاب المسيـري عزيز العظمة: العلمانيّة تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2000، ص48.

أي "يحدّث" مثلاً يعني إعادة صياغة المجتمع وفقاً للمعايير العقليّة المادّية العلمانيّة التي تتّفق ومعايير الحداثة، وضرورة استبعاد المعايير التّقليديّة، وقد ارتبط التّحديث دائماً بالمرجعيّة المادّية. كما أنّ الفعل "westernize" لا يختلف عن الفعل "يحدّث" فالأنماط والأساليب "الغربيّة" التي يتمّ فرضها هي الأنماط والأساليب والمعايير العلمانيّة. وغالباً ما أدّت العلمنة في العالم الثّالث إلى التّغريب، واستخدام العلم والتّكنولوجيا منفصلين عن القيمة.(1)

إنّ ما يقرّره المسيري هنا، هو عين ما ينتهي إليه صاحبا "دليل النّاقد الأدبي" إذْ يريان بأنّ الدّعوة إلى الدّيمقراطيّة والحرّية والعقلانيّة والعلمانيّة، أو التوجّه اللّيبرالي بشكلٍ عام هو من نتائج الاتّصال بالفكر الفرنسي في المقام الأوّل، وتحديداً فكر الأنوار. ولعلّ أهمّ سمةٍ من سمات التّنويريين حسب البازعي والرّويلي هي الدّعوة إلى إزالة صفة القداسة عن الموروث الدّيني، وتبنّي الرّؤية العلمانيّة في كافة مناحي الحياة والنّظر إلى الثّقافة الغربيّة بوصفها قدراً لا مفرّ منه.(2)

والعلمانيّة اعتماداً على اشتقاقها اللّغوي تستند إلى جذرين/ مفهومين: الأوّل هو مفهوم العالم: بما يحيل على الرّؤية/ الفلسفة المادّية، والثّاني هو مفهوم العلم وأداته وركيزته هي العقل، وعلى حدّ قول المفكّر **نجيب الحصّادي**: «هناك من يقدّس النّشاط العلمي ولا تساوره الرّيبة في شرعيّة نهجه أو صحّة نتاجاته. ثمّة من يثق في

---

(1): المرجع السابق، ص 49.

(2): سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، ط 03، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2002، ص 137.

قدراته ثقةً تكاد تكون مطلقة ويرى فيه سبيلاً لخلاص البشريّة أوحد. لقد شرع العلم منذ قرون عدّة في تبوّء منزلة رفيعة لم يكد يتسنّى لأيّ نشاط مغاير أنْ يتنزّلها... فحظي بقداسة منحته حقّ قول كلمة الفصل. منذ ذلك الحين أضحت "اللاّعلميّة" سبّةً يندى لها جبين من يوسم بها، على اعتبار كونها علامة للتخلّف فارقة.»[1]

(1): نجيب الحصادي: الريبة في قدسية العلم، منشورات جامعة قار يونس، ليبيا، د ت. ص 40، 41.

2-5: نقد العلمانيّة العربيّة:

إنّ هذا التّقديس الذي أحاط بالعلم وبنشاطاته وممارساته، وتلك اليقينيّة التي غلّفت أحكامه ونتائجه -والتي كانت موضع انتقاد كثيرين- هو ما يجده اليوسفي -أي هذا التّقديس وتلك الوثوقيّة- سمةً وملمحاً لا يكاد يفارق الخطاب الحداثي العقلاني/ العلماني العربي؛ يقول: «هكذا يصبح العلم، في حدّ ذاته، متصوّراً ذهنيّاً متعالياً مفارقاً. إنّ فرح أنطون على يقين من أنّ العلم سيقيم فردوس البداية المفقود على الأرض. إنّ إعلاء العلم على هذا النّحو هو النّتاج المباشر للصّورة الحاصلة للـ«أنا» عن آخرها. وهي صورة نورانيّة بهيّة لا تسمح بقراءة الكيفيّة التي تمّ بها توظيف المعارف العلميّة في إخضاع الغير وإبادته.»[1]

إنّ هذه النّزعة إلى تبجيل العلم وتنزيهه وتقديسه على هذا النحو في الخطاب العقلاني/ العلماني العربي، والتي يعرّيها وينتقدها اليوسفي؛ تتجاهل كثيراً من الدّعوات الصّريحة: «للرّدة عن العلم -تعالت أربابها في الآونة الأخيرة- مفادها أنّ البشريّة قد عانت الكثير من ويلات صنيعته التّقنيّة وأنّ هلاكها سيكون حتماً على يديه.»[2]

إنّ هذه النظرة للعلم موضع نقد اليوسفي في الخطاب الحداثي العربي، لهي أقرب إلى التّصورات اللاعقلانيّة، ذلك أنّها على الرغم من انتقادها للخطابات الدّينية وادّعائها بأنّ هذه الأخيرة مسرح لليقينيّة والوثوقيّة والاطلاق، أصبحت تقاسمها الخصائص

---

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 176، 177.

(2): نجيب الحصادي: الريبة في قدسية العلم، ص 21.

نفسها، وهذا ما تذهب إليه بعض وجهات النّظر الفلسفية التي ترى أنّ: «العلم في أساسه ضربٌ من الإيمان، فالمعايير العلميّة إنّما تقبل بوصفها عقيدة يسلّم بها تسليماً.»[1]

وإذا ما عارضنا **ستاندن** لشططه فيما ذهب إليه من اعتبار: «العلم بقرة مقدّسة.»[2] فسنجد أنفسنا متّفقين كلّ الاتفاق مع طاغور على أنّ: «الحياة القائمة على العلم تحلو لبعض النّاس لأنّ لها كلّ صفات الرّياضة البدنيّة: تتظاهر بالجدّ لكنّها خلو من العمق وهي لا تحسب حساباً للطّبيعة العالية.»[3]

وفي نظر اليوسفي فإنّ الدّعوة إلى تبديل الدّين بالعلم تستبطن دعوةً ثانيةً مستترةً؛ هي استبدال الشّرق بالغرب، أو محو تاريخ الشّرق وتبديله بتاريخ الغرب. ذلك أنّ الشّرق هو منتج الدّين والمتشبّث به، والواقع في أفيونه. أمّا الغرب فإنّه مبتدع العلوم. غير أنّ هذا التصوّر وما ينبني عليه من إطلاقيّة، في رأي اليوسفي يتعامى عن رؤية الوجه الآخر للغرب؛ الوجه الامبريالي الاستعماري، القائم على قهر شعوب العالم، وإبادتها، ومحو ثقافاتها.[4]

إنّ أخطر ما تعارضه العلمانيّة هو الدّين، وما وصلت إليه من إقرار نظرة علميّة فلسفيّة متحرّرة من العقائد الغيبيّة، ومعادية لها، تقوم في تقدير أصحابها مقامَ الدّين. إنّ هذا المنهج يستهدف تفسير الحياة والمجتمع: تفسيراً، حسّياً، زمانيّاً، دنيويّاً، يحرّر

---

(1): المرجع السابق، ص 21.

(2): المرجع نفسه، ص 78.

(3): المرجع نفسه، ص 29.

(4): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، 175، 176.

البشريّة من الأديان التي تتّسم بأشياء خطيرة أبرزها: الغيبيّات- والأساطير- والغائيّة والحياة الآخرة.[1]

يفحص اليوسفي المكانة التي سيحتلها العلم والعقل في الخطاب الحداثي العربي، ويكشف عن هالة القداسة التي ستحيط بهما، ويخلص إلى القول: «لقد كان سلامة موسى من أبرز المثقّفين الذين رفعوا لواء العلمانيّة عالياً. كان على يقين من أنّ تبديل النّظرة الدّينيّة للكون بالنّظرة العلميّة سيقود إلى الخلاص. وهو إنّما يسير، في ذلك، على خطى معلّمه فرح أنطون... وههنا بالضّبط يكمن، في تصوّره، "الانفصال العظيم بين أنصار العلم والعقل وأنصار الدّين... فجميع الأديان إذن هي أديان عجائب وغرائب وليس فيها دين عقلي."»[2]

يقول اليوسفي مشخّصاً ومحدّداً مقوّمات التحديث، كما استعارها وأسّس لها روّاد التّحديث في الثقافة العربية، ومؤكداً على الحضور المهيمن والمرجعي الذي سيحظى به هؤلاء الرّواد، ومقولاتهم ومنطلقاتهم في الفكر العربي: «لقد كان فرح أنطون وسلامة موسى من الرّواد الذين نذروا حياتهم لتحديث الفكر العربي... ولن تكون كتابات ذلك الجيل، على ما فيها من مفارقات دون فاعليّة بل ستسهم في تشكيل وجدان الأجيال اللاّحقة... لذلك ستظلّ تلك المفارقات تستعاد وتظلّ صورة الغرب باعتباره مأوى تلك القيم تستعاد جيلاً بعد جيل في الثّقافة العربيّة.»[3]

---

(1): أنور الجندي، سقوط العلمانية، دار الكتاب اللبناني، لبنان، د. ت، ص 95.

(2): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 175.

(3): المصدر نفسه، ص 181.

إنّ هذه القيم التي تبناها ونادى بها الاتجاه الليـبيرالي/ العلماني، والتي استقاها من معين الثقافة الغربيّة، ستصبح قيما مطلقة يُسارُ إلى استدعائها في مختلف المشاريع الفكريّة التحديثيّة التي ينضوي أصحابها تحت عباءة هذا الاتجاه الذي كان: « يجسّد لحظة انقطاع مفروضة من طرف السّيطرة الأجنبيّة على مسار التّاريخ العربي الإسلامي وردّ فعل انفعالي لتغطية حالة خاصّة للشّعور بالنّقص.»[1]

إنّ هذه الدعوة إلى القطيعة، هي ما سيكشف اليوسفي عن اندساسها في موقف طه حسين مثلا، وإن كان يرى بأنّها تأخذ شكلاً مبطّناً، يداري عن نفسه من خلال مقياس المطابقة، أو ما سيسميه اليوسفي مقولة "كونيّـة التماثل"، التي تهدف إلى إلغاء المسافات ونفي الخصوصيّات، ومن ثمّ تذويب الذّات في الآخر والحاقها به؛ يقول اليوسفي: « سيجزم طه حسين مثلا في مستقبل الثّقافة في مصر بأنّ الخلاص مشروط بالتّماهي مع الخطاب الغربي... إنّ دعوة طه حسين إلى النّظر في القديم العربي وفق نسق يمكّن من إلغاء التّغاير وابتناء التّماثل... فهي إنّما تدعو إلى ابتناء التّماثل كي يتسنّى لها اعتصار المسافة الفاصلة بين "الأنا" و"آخرها" لتشرع فيما بعد، في إيهام الذّات بأنّها تشاركه منجزاته... وما التّسليم بمقولة كونيّة التّماثل... إلاّ الصّدى المباشر للإحساس المأساويّ بأنّ الحلول كلّها لن تأتي من الدّاخل بل من الخارج.»[2]

---

(1): نور الدين أفاية: الغرب في المتخيّل العربي، ص 17.

(2): محمد لطفي اليوسفي: فتنـة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 183، 184.

وإذا كانت الحضارة الأوروبّيّة وثقافتها تمثّل نموذجاً يحتذى، فقد مارست في نظر أفاية إغراءً هائلاً على جلّ المثقّفين الذين سبقوا طه حسين، غير أنّهم ظلّوا عموماً متـردّدين، وسـجناء حالة عميقة من التّباين والانشطار، أو انخرطوا في توفيـقيّة تبريريّة منسـجمةٍ مع الغرب.(1)

غير أنّ الأمر بالنسبة لطه حسين كان على خلاف ذلك، فقـد كان يرى أنّ: «النّظر العقلي المستمدّ من الثّقافة اليونانيّة هو الذي يشكّل أساس البحث العلمي والنّظري الغربي. لذلك فإنّ العقل العربي... يفترض إقامة تفاعل تاريخي حقيقي مع العقل الأوروبّي... وهكذا فإنّ الخصومة إذاً بين العلم والدّين أساسيّةٌ جوهريّةٌ لأنّ الدّين يرى لنفسه الثّبات والاستقرار ولأنّ العلم يرى لنفسه التّغيير والتّجدّد، فلا يمكن أنْ يتّفقا إلاّ أن ينزل أحدهما عن شخصيته.»(2)

وهكذا كان من الضّرورة بمكان في نظر طه حسين، أن يقام نظامٌ سيّاسي ديمقراطي، مدني يضع لكلّ مجالٍ أطره وضوابطه، ويحدّد لرجال الدّين مؤسّساتهم ولرجال العلم أجهزتم ووسائلهم، وهكذا كان يتعيّن الفصل بين الدّولة والدّين، لكي نتصـوّر حواراً ممكناً بين الدّين والعلم، وبين مجالات الشّـعور وحقـول النّظر العقلي.(3)

---

(1): نور الدين أفاية: الغرب في المتخيّل العربي، ص 38.

(2): المرجـع نفسـه، ص 45.

(3): المرجـع نفسـه، ص 45، 46.

إنّ التماثل والمطابقة التي تهدف إلى إلغاء المسافات، ونفي الخصوصيات، ومن ثمّ تذويب الذات في الآخر والحاقها به، التي يسعى طه حسين جاهداً إلى تكريسها، وإقناعنا بها، من خلال ردّ كلّ الاعتراضات الممكنة والمحتملة، والتي من شأنها أن تحول دون تحقّقها، تكشف عن نفسها بجلاءٍ في قول **طه حسين**: «وأغرب من هذا أنّ بين الإسلام والمسيحيّة تشابهاً في التّاريخ عظيماً. فقد اتّصلت المسيحيّة بالفلسفة اليونانيّة قبل ظهور الإسلام فأثّرت فيها وتأثّرت بها. وتنصّرت الفلسفة، وتفلسفت النّصرانيّة. ثمّ اتّصل الإسلام بهذه الفلسفة اليونانيّة فتأثّر بها. وتاريخ الدّيانتين واحد بالقياس إلى هذه الظّاهرة. فما بال اتّصال المسيحيّة بالفلسفة يجعلها مقوّماً من مقوّمات العقل الأوروبّي، وما بال اتّصال الإسلام بهذه الفلسفة نفسها لا يجعلها مقوّماً من مقوّمات هذا العقل. جوهر الإسلام ومصدره هما جوهر المسيحيّة ومصدرها. واتّصال الإسلام بالفلسفة اليونانيّة هو اتّصال المسيحيّة بالفلسفة اليونانيّة.»[1]

ويؤكد طه حسين في موضع آخر تمسّكه بالدّعوة إلى التّماهي مع الغرب وإصراره عليها، إلى الدّرجة التي تجعله يتعامى على كلّ الفروق الحضاريّة، والاختلافات الثقافيّة والتباينات القيميّة، والخصوصيات العقائديّة بين الشّرق والغرب، وبين الاسلام والمسيحيّة؛ يقول: «وقد ذكرت في غير هذا الموضع أنّ الكاتب الفرنسي المعروف بول فاليري أراد ذات يوم أنّ يشخّص العقل الأوروبّي فردّه إلى عناصر ثلاثة: حضارة اليونان... وحضارة الرّومان... والمسيحيّة... فلو أردنا أنْ نحلّل العقل الإسلامي في مصر

(1): طه حسين: مستقبل الثّقافة في مصر، دار المعارف، القاهرة، 1996، ص27.

وفي الشّرق القريب أفتـراه ينحلّ إلى شيء آخر غير هذه العناصر... خذ نتائج العقل الإسلامي كلّها. فستراها تنحلّ إلى هذه الآثار الأدبيّة والفلسفيّة والفنّية، التي مهما تكن مشـخّصاتها فهي متّصلة بحضارة اليونان... وإلى هذه السّياسة والفقه اللّذين مهما يكن أمرهما فهما متّصـلان أشـدّ الاتّصال بما للرّومان من سياسة وفقه، وإلى هذا الدّين الإسلامي الكريم... ومهما يقلّ القائلون فلن يستطيعوا أن ينكروا أنّ الإسـلام قد جاء متمّماً ومصـدّقا للتّـوراة والإنجيل.»[1]

إنّ افتتان طه حسين بالغرب وولعه به، وانبهاره بحضارته، قد حال دون أن يبصر هذه الفوارق والخصوصـيّات التي أشرنا إليها، وأكثر من ذلك فقد جعل طه حسين يمارس انتقائية وانتخابا مخلّين على الوقائع والأحداث والحقائق، إن لم نقل بأنّه يزيّف الوقائع والأحداث والحقائق، لتتماشى والغاية التي ينشدها، ألا وهي الانفتاح على الغرب والأخذ عنه، والدّوران في فلكه.

وينتـهي اليوسـفي إلى أنّ المطابقة والتّماثل مع الغرب التي يدعو إليها طه حسيـن ويحاول التّسويغ لها بشـتى الطّـرق والوسائـل، العقليّـة، وحتّـى تلك التي جاوزت حدود العـقل، وأصبـحت لاعقلانيّـة، لم تعـد حكـراً على طه حسين وحده، وإنّما ستتعداه إلى غيره، وستصـبح ملمحاً يلـوّن عـديد التّجارب الفكريّـة العربيّـة.

---

(1): المرجـع نفسـه، ص 30.

يقـول اليوسـفي مستـكشفاً تجلّيات الدّعـوة إلى المطابقة والتّماثل مع الغرب: « إنّ دعوة طه حسين... هي النّتيجة التي انتهى إليها أدونيس... لذلك سيحاول أنْ يكرّس تمثّـلاته لما بين موروثه والثّقافة الغربيّة من تماثل فيؤلّف كتاب "السّرياليّة والصوفيّة" مواصـلاً محو المسافة الفاصلة بين الزّمنين والرّؤيتين مكرّساً في الآن نفسه التمثّـلات والنّتائج التي توصّل إليها من تجربته مع الثّقافة الفرنسيّة. وهي نتائج يمكن أنْ تدخل على صاحبها بعضاً من أمن... لكنّها تظلّ تكشف الطّريقة التي يرغم بها الواقع والنصّ والتّاريخ على الامتثال لرغبات الذّات وأهوائها وتوهّماتها.»[1]

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنـة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 185.

3: نـقد نقـد الخطاب الدَينـــــــي:

يحدّد اليوسفي منذ البداية آلياته في قراءة مقالات الشّرفي، فيقول: «لذلك اخترت أنْ أمارس في هذا الكتاب قراءةً يمكن أنْ أسمّيها القراءة المقاومة. وهي قراءةٌ تستكشف كيفـيّات اندساس الرّؤى السّلفية إلى مقالات يعتقد منتجها أنّه يكرّس التّغاير مع تلك الرّؤى وينشد الإسهام في تحرير الإنسان العربي من قوى القهر والتسلّط والظّلام.»[1]

ويتابع اليوسفي موضّحًا خطوات وآليات قراءته لكتابات الشّرفي، بشيءٍ من التّفصيل: «لذلك انبنت (هذه القراءة) على حركتين. يمكن أنْ أسمّي الحركة الأولى: المساءلة والتّحليل لأنّها تعنى بمقالات عبد المجيد الشّرفي دراسةً واستقراءً واستكشافًا. أمّا الحركة الثّانية فإنّها تتخلّل الحركة الأولى ولا تنفصل عنها، بل تأتي لتكمّلها فيما هي تتشكّل في شكل نصٍّ ثانٍ استلهمت في كتابته العديد من المتون القديمة. وهو يحمل عنوان: سلوان المطاع في درء كيد المناكيد والأتباع.»[2]

ويعمد اليوسفي في قراءته النّقدية لدراسة الشّرفي، إلى الكشف عن الصّورة الحاصلة للكاتب (المؤلِّف) عن نفسه في تضاعيف خطابه، ليبرز أنّها صورةٌ كثيرًا ما كشفت عن نوعٍ من النّرجسية وتضخيم الأنا ومنجزاتها، وتقزيم الآخر-ممـثّلا في غيره من المفكّرين الذين تناولوا التّاريخ والفكر الإسلاميين بالدّراسة والتّحليل- وتغييب إسهاماته.

---

(1): محـمد لطـفي اليوسـفي: القراءة المقاومة وبكاء الحجر، سكوربيوس، تونس، 2002، ص 9.

(2): المصـدر نفسـه، ص 10.

يقول اليوسفي محدّدًا أهدافه من قراءته: «لذلك سيكون هذا الكتاب اكتشافًا لاستراتيـجيّات الكتابة وإيضاحًا لصورة عبد المجيد الشرفي... ولصورة المتلقّي المفترض الذي يوجّه إليه الخطاب. بل إنّ هذا الكتاب إنّما يمثّل فاتحةً أو ما يشبه الفاتحة لقراءة آليات التّفكير المحجّبة في تلاوين الكلام وسراديبه التّحتيّـة.»(1)

هذه الصّورة المرضيّة-العصابيّـة الحاصلة للكاتب عن نفسه، تتجلّى في خطابه، من خلال تصوير الكاتب لنفسه على أنّه، كما يقول اليوسفي: «يرسم لنفسه صورة المفكّر التّنويري العقلاني، الذي ينشد تخليص الثّقافة العربيّة الإسلاميّة من محـنها ووهـنها. بل إنّه كثيراً ما رسم في مقالاته المجمّعة في شكل كتبٍ صورةً لنفسه تجعل منه مبشّرًا ومنقذًا ومخلّصًا، كلّ من يسير على خطوه ويقتـفي أثره ينجو ويسعد، ويتخلّص من الفكر الخرافي ويصـبح عقـلاً محـضًا.»(2)

يصوّر اليوسفي هوس الشّرفي بتضخيم منجزاته، وولعه بتسفيه جهود الآخرين ويثبت **"سـطوة نرسيـس"** على الكاتب، كما أسماها في أحد أجزاء كتاب **"فتـنة المتـخيّل"**، مستشهداً بنصّ يقتبسه من مقدّمة الشرفي لكتابه: **"الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ"**، فيقـول: «ويعمد الشّرفي، فيما هو يخاطب متلقّيه المفترض، إلى ترصيع خطابه بحشد من النّعوت المشينة يسندها إلى من كتبوا في موضوع دراسته. فتتوالى

(1): المصـدر السابـق، ص 13،14.

(2): المصـدر نفسـه، ص 15.

عبارات من نوع "الإسقاط" و"الاجترار" و"الإعادة" و"التّبسيط". وهو يختم قاموس المثالب هذا بإسناد صفة الجبن إلى كل من كتب قبله في الموضوع...»[1]

وفيما يلي نصّ الشّرفي الذي يقتبسه اليوسفي، يفكّكه، يستنطقه، ويعلّق عليه نورده لنرى مدى التزام قراءة اليوسفي بحدود النّص، ومدى دقّة أحكامها، وكذا حيادها وموضوعيتها فيما تسوّقه من نقد. يقول عبد المجيد الشرفي في مقدمة كتابه "الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ": «لماذا هذا الكتاب؟ وما عساه يُضيف إلى المؤلّفات العديدة التي موضوعها الإسلام تاريخًا وعقيدةً وشريعةً وأخلاقًا؟ لقد رأى صاحبه بكلّ **تواضع وبساطة** أنّ **جُلّ** ما ينتجه الفكر الإسلامي في أيّامنا هو إمّا **اجترارٌ وإعادةٌ** لما جاء عند القدماء، مع **تبسيطٍ وتسطيحٍ** مخلّين، في كثير من الأحيان، وإمّا **توظيفٌ وإسقاطٌ** تحتلّ فيهما الأيديولوجيا مكان الحقيقة والعلم، وإمّا **تناولٌ لقضايا جزئيّة لا يرقى إلى النّظرة الشّموليّة** ولا يضع المسائل في إطارٍ نظري واضح. وهو في **أفضل الحالات تعبيرٌ عن النّوايا وبسطٌ** لما ينبغي أن ينجز، يتذرّع بصعوبة المشروع أو يلمّح ولا يصرّح، **متوخّيًا التّقيّة محبّذًا السّلامة**.»[2]

إنّ الشّرفي الذي يصف جُلّ الفكر الإسلامي المعاصر بهذه الأوصاف، وهو إذْ يجمع بين مختلف القراءات المعاصرة للتّاريخ والفكر الإسلاميين، ويضعها في سلّة واحدة ويقذف بها في عرض البحر، لا يبقي أمامنا -على هذا النّحو- غير قراءته، منقذًا

---

(1): المصدر السابق، ص 16،17.

(2): المصدر نفسه، ص 9.

ومخلّصًا للفكر الإسلامي المعاصر من براثن التّقليد والاجترار، ومغبّات التّسطيح والتّبسيط، وأوحال الاجتزاء والإسقاط والتّسويغ.

ومتى كان لرجل من رجال الفكر -في تاريخ البشريّة جمعاء- أنْ يدّعي بأنّ كتابًا واحدًا من كتبه كفيلٌ بأنْ يخلّص فكر أمّة في عصر من عصورها من كلّ أزماته ومآزقه اللّهم إلاّ إنْ كان نبـيًا رسولا؟! مع العلم بأنّ من اجتهادات الشّرفي التي تسهم في نظره في إخراج المسلمين من تخلّفهم، وتحقّق لفكرهم النّهوض والتقـدّم والخلاص من مآزقه؛ تغيير أركان الإسلام، وتعديل عدد ركعات الصّـلاة والاستـعاضة عن الصّيام بالإطعام وغيرها من الاجتـهادات الفـذّة.

4: المــوقف من التَــراث:

يذهب اليوسفي إلى انتقاد طرائق نظر كثير من الخطابات التّحديثيّة العربيّة إلى التّراث العربي، وكذا منطلقاتها في التّعامل مع هذا التّراث، يقول وهو بصدد تناول الخطاب الدّيني بالنّقد، ممثّلا في كتابات المفكّر **"عبد المجيد الشفري"**: « إنّها تكشف عن رؤى سلفيّة استبطنها في رحلة تعرّفه على القديم العربي، وعلى أسئلة الرّاهن الثّقافي. وبذلك توهم الكتابة بأنّها تنهض في شكل مساءلةٍ للمطلقات قصد الإفلات من سطوتها فيما هي ترسّخ مطلق الهويّة ومطلق الكونيّة... ولأنّ منتج الخطاب يعتقد أنّ ما يسمّيه "التّراث" راقدٌ في المتون القديمة... والحال أنّ ذلك القديم مستمرٌّ في اللّغة، عالقٌ بالوجدان، موشومٌ في الذّاكرة...»[1]

فالتّراث لا يفتأ يمارس حضوره، وهيمنته، على وعينا الفكري والنّقدي، وذلك من خلال مروره عبر سلطان اللّغة والذّاكرة، وهاتان الأخيرتان تتحكّمان وتتدخّلان بشكلٍ حاسمٍ في صياغة وبلورة رؤانا وأطروحاتنا الفكريّة والنّقدية وتوجيهها، ومن الصّعب إنْ لم يكنْ من المتعذّر الفكاك من إسارِهما.

وإذا كان الفكر العربي الحديث -شأنه في ذلك شأن الفكر العربي القديم، مع بعض الفروق النّوعيّة كما يرى الدّكتور **محمّد جابر الأنصاري**- تمثّل له جدليّة قطبين: هما السّلفيّة والعلمانيّة، هذه الجدليّة هي ما أنتج قطبًا ثالثًا هو التّيار

(1): المصدر السابق، ص 17.

التّوفيـقي.[1]، فإنّه يمكن إدراج دراسات "عبد المجـيد الشـرفي" -حسب قراءة اليوسفي- إلى النّوع الثّاني، أيْ القراءات الحداثيّة، والتي هي في أغلبها إنْ لم نقل جميـعها ذات طابع علـماني.

غيـر أنّ ما ستكشف عنه آليات الاستنطاق ومعاول التّفكيك التي يسلّـطها اليوسفي على هذه الدّراسات، هو أنّ السّلفيّـة -التي تقف على طرفٍ نقيض من القراءات الحداثيّة العلمانيّـة- ستجـد سبـلاً للاندساس إلى قـراءات الشّـرفي للتّـراث العـربي، وستـؤطّر رؤيته، وتتحكّم في منـهجه، وتطـبع نتائجه، شاء ذلك أمْ لم يشأْ، ووعى ذلك أمْ لمْ يـعِ. ويكشف اليوسفي عن هذه النّتيجة التي انتهى إليها -وهي اندساس السّلفيّة إلى خطاب الشّـرفي- مبكّراً وذلك في العنوان الفرعي الذي يضعه لكتابه: **السّلفيّـة المنـدسّة في آليات التفكيـر الحـداثوي.**

فالفكر الإسـلامي القديم كما يـرى **محـمّد جابر الأنـصاري**: «شهد هذه الأنماط الثّلاثة المتميّزة، والمتصارعة والفاعلة في الثّقافة: السّلفيّة- التّوفيقيّة- الرّفضية. وإنّ كلّ نمطٍ من هذه الأنماط مثّل اتّجاهًا ذهنيًّا خاصًّا به، طبع مختلف فروع الثّقافة بطابعه.»[2]

فالسّلفية الأصوليّة: تتّـخذ من قيم الإسلام ومبادئه معيارها الوحيد في النّظر والحكم ومن النّص النّقـلي مرجعها النّهائي في التّدليل والإثبات، ولا تنهـج سبيل

---

(1): محمد جابـر الأنصـاري: الفكـر العـربي وصـراع الأضـداد، ط 02، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1999، ص19.

(2): المرجـع نفسـه، ص 33.

التّأويل العقلي كما لا تستوحي عناصر فكريّة مستقلّة ومستقدمة من خارج الأصول الإسلاميّة، وإنْ فعلت فبتحفّظ وفي أضيقِ نطاق.(1)

والتّوفيقيّة: تشارك السّلفيّة إيمانها بأنّ القيم الإسلامية هي القيم النّهائية والصّالحة لكنّها تنتقي من المؤثّرات الفكريّة غير الإسلاميّة، ما تراه يتّفق مع روح الإسلام وتعمل على إعادة صياغة العناصر المنتقاة والمستعارة بما يتلاءم مع روح الإسلام وأسس عقيدته أو بتأويل النّص الدّيني عقليًّا، للوصول إلى توافقٍ بين المعقول والمنقول.(2)

أمّا **الرّفضيّة** (الرّافضية): فهي أكثر انجذاباً إلى المؤثّرات الخارجيّة ذات الطّابع الباطني (العرفاني) أو الطّابع العقلاني (الدّهري) الإلحادي. وإذا كانت الرّفضيّة في الفكر العربي القديم تقابل العلمانيّة في الفكر العربي الحديث، فإنّ ما يميّزها عن العلمانيّة الحديثة هو جمعها بين مظاهر دينيّة-إيمانيّة ومظاهر عقلانيّة، في حين أنّ التّيار العلماني عقلاني، لا إيماني في الغالب الأعمّ، كما أنّ المؤثّرات الخارجيّة قد تكون مستمدّة من ديانات وثنيّة أو ثنويّة، وهذه المؤثّرات تمثّل لقيمٍ تُناقض القيم الإسلاميّة وتؤدّي إلى الرّفض والتّصادم والصّراع معها.(3)

ويخلص اليوسفي إلى أنّ ما تسبّب في هشاشة الخطاب الدّيني والفكري عامّة وأدّى إلى تأزّمه هو أحد أمرين؛ **الأوّل:** هو مواجهة هذا الخطاب لأسئلة الرّاهن الثّقافي

---

(1): المرجع السابق، ص 25.

(2): المرجع نفسه، ص 26، 27.

(3): المرجع نفسه، ص 28.

العربي باستعادة واستقدام نظريّات وآليات تفكير متقادمة، يقول اليوسفي منتقداً كتابات **"عبد المجيد الشّرفي"** من هذا المنطلق: «لاسيّما عندما يسلّم الكاتب بأنّه يمتلك الحلول للأزمات التي تتخبّط فيها المجتمعات العربيّة الإسلاميّة... وإذا ما يطرح على أنّه آليات تفكير حداثيّة ليس سوى استعادة لبنية ذهنيّة تُدير أشدّ الخطابات الفقهيّة والوعظيّة ميلاً لتشقيق الفتاوى التي تواجه الحادثة التّاريخيّة بالتّحايل والمغالطة. إنّ التّعامل مع الحضارة الإسلاميّة بآليات تفكير متقادمة هو ما فتئ يعمّق أزمات التّفكير الإسلامي.»[1]

أمّا الأمر **الثّاني** الذي أدّى بدوره إلى تأزّم الخطابين الفكري والدّيني في الثّقافة العربيّة -كما يرى اليوسفي- فهو عمل كثير من الخطابات الحداثيّة/ التّحديثيّة على صياغة صورةٍ سوداويّةٍ للأنا، مغرقةٍ في التّشاؤم، وقائمةٍ على جلد الذّات، وبالتّالي رسم صورةٍ مطابقةٍ لما تروّج له الرّؤى والأطروحات الغربيّة، ومن ثمّ المساهمة -مجّانا- في تمرير وإشاعة كثيرٍ من التّصوّرات الغربيّة عن الإسلام والمسلمين.

يقول اليوسفي مستجلياً هذه الصورة السّوداويّة المغرقة في التّشاؤم التي رسمها التّفكير الحداثي عن الأنا: «فيوهم بعض مُنتجي ذلك التّفكير أنّهم إنّما يكتبون بحثًا عن تجديد أسئلة الثّقافة العربيّة، وفلسفة المقدّس الإسلامي. لكنّهم يبتنون خطاباتٍ تخلع على المسلمين صورةً قاتمةً من شأنها أنْ تبرّر الخطابات الغربيّة التي تستعدي الدّنيا على

(1): **محمد** لطفي اليوسفي: القراءة المقاومة وبكاء الحجر، ص 07.

العرب المسلمين والإسلام. ومن شأنها أيضًا أن تبتني متخيّلات تجعل من العربي والمسلم صنو التخلّف والهمجيّة، وتشرّع لتحرّك آلة العقاب.»[1]

وإذا كانت مساءلة الحضارة العربيّة والإسلاميّة، ومقاربة الرّاهن الثّقافي العربي بأدواتٍ وآلياتٍ مستقدمةٍ من متحف التّراث العربي القديم، قد أدّت إلى تأزّم الخطاب الفكري- الدّيني الحداثوي، فإنّ ما قد يؤدّي إلى أزماتٍ أكثر حدّةً، وإلى أضرارٍ أكثر فداحةً هو استحضار هذه الأدوات والمناهج والآليات من معين المنجز الحضاري الغربي، يقول اليوسفي: «صحيحٌ أيضًا أنّ مقاربة الحضارة العربيّة الإسلاميّة بآليات متقادمة هو الذي يحول دون مساءلة العقيدة مساءلةً فلسفيّةً تبتعد عن التّصوّرات التّبسيطية. لكن استخدام أدواتٍ منتزعةٍ من المناهج المستحدثة في الثّقافات الغربيّة كثيرًا ما يعمّق، هو الآخر، هذه الأزمات. ويقود إلى تطويع الحضارة الإسلاميّة حتّى تمتثل لمقرّرات غيرها من الحضارات ومحو العناصر والمكوّنات التي تسمح لها بالإسهام في إثراء الحضارة الكونيّة، والإسهام في تكريس مقولة كونيّة التّغاير.»[2]

وعليه فإنّ صدور الكتابات التّحديثيّة العربيّة -سواء أكانت فكريّةً، دينيّةً أم نقديّةً- عن رؤيا التّماثل، ووقوعها في فخّ المطابقة، أقصد مطابقة الرُّؤى والتّصوّرات الغربيّة -التي تسهم في إنتاج الأدوات والمناهج والنّظريات وفق ما ينسجم مع منظومتها العقديّة

(1): المصدر السابق، ص 08.

(2): المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والفكريّة والثّقافية(*)- سيؤدي لا محالة إلى القضاء على خصوصيّة الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، وإلى محو مقوّمات الاختلاف فيها، وتطويعها، ومن ثمّ إلحاقها بالنّموذج الحضاري الغربي الذي ترمي العولمة بكلّ ما أتيح لها من وسائل إلى فرضه وتكريسه.

ولعلّ أشدّ لحظات الخطاب العربي المعاصر تأزّمًا، وأكثرها إسفافًا، هي تلك التي عمل فيها هذا الخطاب -إنْ واعياً، أو بغير وعي- على تقمّص أكثر الرّؤى والأطروحات الاستشراقية تطرّفًا، وأشدّها تمركزًا حول الذّات، ونفياً وإقصاءً للآخر؛ يعبّر اليوسفي عن ذلك فيقول: «وإذا ما يوهم بأنّه مساءلةٌ للثّقافة العربيّة... ليس سوى تعاملٍ مع تلك الثّقافة منظورًا إليها في ضوء أشدّ الخطابات الاستشراقيّة الغربيّة قتامةً ورفضاً للآخر ومقتاً للاختلاف. تتعامل هذه المقالات مع الهويّة العربيّة الإسلاميّة باعتبارها ثابتةً مطلقةً... فتُرسَم صورتها... دونيّةً سكونيّةً. وبالمقابل يقع التّبشير بمطلق الكونيّة. إذْ تتمّ عمليّة تلبيس الدّاخل ملامح الخارج، يُمحى الاختلاف ويطارد التّغاير مطاردةً عنيدةً...»(1)

ثمّ يؤكّد اليوسفي على خبث النّوايا، ودناءة المساعي التي تستبطنها المشاريع والأطروحات التي تروّج لها المركزيّة الغربيّة، ومن يُواليها من المفكّرين العرب المعاصرين، ممّن يشجعون على التّماهي والانصهار، ولعلّ من أمثلة تلك المشاريع التي تسوّق تحت غطاءٍ من المصطلحات النّاعمة والموارِبة، والشّعارات الرّنانة والمخاتلة: **حوار الأديان والثّقافات**.

(*): حول قضية الخصوصية، وإشكالية التّحيّز في المناهج النّقدية ينظر بحث المفكّر المرحوم: د.عبد الوهاب المسيري رحمه الله (إشكالية التّحيّز.)

(1): **محمد** لطفي اليوسفي: القراءة المقاومة وبكاء الحجر، ص 08، 09.

وهذه المشاريع تهدف كما هو معلومٌ إلى محو الاختلافات الدّينية والفكرية والقضاء على الخصوصيّات الثّقافية، للانتهاء إلى فرض نموذجٍ واحدٍ هو النّموذج الحضاري الغربي؛ يقول اليوسفي: «وبذلك يصبح الحوار بين الدّيانات والثّقافات تكريسًا لمقولة كونيّة التّماثل، ومحوًا للاختلاف ومطاردةً لإمكانيّة التّفكير في منح الاختلاف فرصة الوجود.»[1]

إنّ الفكر العربي والإسلامي عامّة، والفكر الدّيني على وجه الخصوص معنيٌّ بالتّجديد، ومُطالبٌ به، شريطة أنْ يحافظ على هوّيته ومرجعياته، وخصوصيّاته كفكرٍ عربي إسلامي. وليس معنى حفاظه على هوّيته ومرجعيّاته أنْ يبقى أسير التّقليد، وأنْ لا يتحرّر من ربقة المحافظة، والنّزعة السّلفيّة الأصوليّة، كما أنّ انشغال هذا الفكر بتجديد آلياته وتحديث مناهجه، لا يعني، ولا يسوّغ بأيّ وجهٍ من الوجوه انصهاره وتماهيه في بوتقة الفكر الغربي، ووقوعه في شرك المقايسة والمطابقة، أقصد مطابقة النّماذج والمشاريع الفكريّة الغربيّة، واستعارة مقولاتها، واستقدام مناهجها، وإسقاطها على النّصوص والظّواهر الثّقافية العربيّة والإسلاميّة إسقاطاً جزافيًّا ومتعسّفًا.

(1): المصدر السابق، ص 09.

5: الانبــهار والغـربــة:

وعن ولع الدّراسات الحداثيّة العربيّة عامّة، وتلك التي تُعنى بالتّفكير الإسلامي خاصّة وانبهارها بالنّظريات والمناهج الغربيّة، وتلهّفها إلى استلهام مقولاتها، وسعيها الحثيث إلى تلقّف منجزاتها، وتتبّع خطاها، واحتذائها حذو النّعل بالنّعل، وتأثيثها متونَها وتوشيتـها بالأسماء والمفاهيم والمصطلحات المأخوذة من هذه المناهج والنّظريات يقول اليوسفي: « إنّ النّاظر في بعض النّصوص التي تُعنى بالتّفكير الإسلامي... في ضوء المناهج والنّظريات المستحدثة في الثّقافات الغربيّة يلاحظ في يُسرٍ، أنّها كثيراً ما تتشكّل مرصّعة ترصيعًا بأسماء المناهج والنّظريات والعلوم، وبمفاهيم منتزعةً انتزاعًا من تلك المناهج والنّظريات... وكثيراً ما تكون الغاية من استعراض المناهج والنّظريات والعلوم إنّما هي إبهار المتلقّي المفترض، وإيهامه بأنّه في حضرة خطاب جاء يواصل تلك المناهج والنّظريات أو يغتذي بها ويسهم في تطويرها.»[1]

ولعلّ المؤسف هو أنّ هذه الخطابات قائمةٌ على مغالطة وتضليل المتلقّي، وإيهامه بأنّها تحتلّ من التّاريخ مركزَه، ومن حركة الفكر الحداثيّ صدارتَه، وأنّها تسهم في إنتاج المعرفة، وتطويرها. لكنّ الحقيقة -المفجعة والمؤلمة في آن- على خلاف ذلك؛ يقول اليوسفي: « ...كثيراً ما استمدت هذه الخطابات سطوتها في الرّاهن الثّقافي العربيّ، وفي ذهن المتلقّي الذي تنشد إبهاره وإيهامه بأنّها واقفةٌ في المقدّمة تشارك الآخر الغربي

(1): المصـدر السابـق، ص 04.

منجزاته. غير أنّ تشكّلها على ذلك النّحو يظلّ يُشير، ولو إيماءً، إلى أنّها إنّما جاءت تكرّس الانتحال الثّقافي؛ فيما هي تواجه أسئلة الثّقافة العربيّة بالتّحايل والمغالطة.»[1]

ولعلّ هذه المغالطة التي تأسّس عليها هذا النّوع من الخطاب، أقصد مساءلة الثّقافة العربيّة والرّاهن الثّقافي العربيّ، في ضوء معايير ومناهج ونظريّات مستعارة من الثّقافة الغربيّة، هي ما سيؤدّي بهذا الخطاب إلى التّأزّم، وإلى الانتهاء إلى نتيجةٍ بوجهين متلازمين: **الأوّل:** تحوّل هذا الخطاب القائم على الاستعراض -استعراض الأسماء والمفاهيم والنّظريات، وحتّى العضلات- وإبهار المتلقّي، إلى خطابٍ نخبويٍّ متعالٍ وهذا ما سيؤدّي به إلى الانحسار، وانكماش رقعته، والوقوع في شرك الطوباويّة والتّعالي وإلى أنْ يصبح في نهاية الأمر **"ناديًا لنـخبة النّـخبة"**[*]، إذا سمحنا لأنفسنا باستعارة تعبير عبد العزيز حمّودة.

أمّا الوجه **الثّاني**، وهو صنو الأوّل، فهو اغتراب هذا الخطاب الحداثيّ، وفقدانه لأواصر العلاقة، ووشائج الارتباط بالسّياق الثّقافي، والواقع الاجتماعيّ، والبنية التّحتية -بمصطلح الماركسيين- التي يُفترض بهذا الخطاب أنْ تربطه بها علاقةٌ جدليّةٌ؛ فتؤثّر فيه وتتأثّر به تنتجه أو تطوّر فيه، ويغيّرها أو يؤثّر فيها.

---

(1): المصـدر السابـق، ص 05.

(*): غير بعيد عن هذه الفكرة، يذهب عبد العزيز حمّودة إلى أنّ ولع الحداثيين العرب والغربيين بالأفكار البرّاقة، وبالمصطلح النّقدي الأكثر بريقا، قد أعمانا عن حقائق كثيرة لعلّ أهمّها: المراوغة المقصودة، والغموض المتعمّد، وهذا ما جعل الحداثة في نهاية الأمر تصبح **"ناديـا لنـخبة النّـخبة"**، كما يقول حمّودة. ينظر المرايا المحدّبة ص 06.

يقول اليوسفي مشخّصًا هذه النّتيجة ذات الوجهين، التي انتهى إليها الخطاب الحداثيّ العربيّ: «من هنا تستمدّ هذه الخطابات خطرها. إنّها خطاباتٌ متعالمةٌ، تمضي بالفكر التّحديثي حتّى يتمه وخرابه، وتعمّق غربته وغربة الواقع في حبائله. بل إنّ هذه الخطابات ما فتئت تعمّق الفجوة بين الواقع والنصّ، بين التّفكير النّقدي وقضايا الإنسان العربي في هذه اللّحظة التّاريخية التي تشهد انحسار دور المثقّف...»[1]

ويذهب محمود أمين العالم في تشخيصه أسباب اغتراب الفكر العربي الحديث الذي يوافق ويتّفق فيه إلى حدٍّ بعيد مع ما ذهب إليه اليوسفي؛ إلى أنّ الفكر العربي الذي ساد منذ صدمة الحداثة، وحتّى الآن لم يستطع الإجابة عن أسئلة الواقع، كما لم يستطع أن يقدّم لها حلولاً ناجعةً، بلْ إنّ هذا الفكر يغيّب الإجابة عن هذه الأسئلة ويعيش مغتراباً عنها.[2]

ويضيف اليوسفي مقرّرًا واقع الفكر الحداثي، وما انتهى إليه هذا الفكر، من استعلاءٍ واغترابٍ: «وبذلك أيضاً يصبح التّفكير النّقدي الحضاري غريبًا عن منتجه، غريبًا عن متلقّيه، متباعدًا عن واقعه، متعاليًا عليه.»[3]

---

(1): **محمد** لطفي اليوسفي: القراءة المقاومة وبكاء الحجر، ص 05.

(2): محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، ط 02، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1998، ص31.

(3): **محمد** لطفي اليوسفي: القراءة المقاومة وبكاء الحجر، ص05.

الفصل الرابع:

مآزق النقد العربي الحديث والمعاصر

1: مآزق ومشكلات النّقد العـربي الحـديث والمعاصر:

توطئـة:

تحاول تجربة اليوسفي في "نقد النّقد"، وقراءته للخطابات النّقديّة العربيّة الكشف عن جانب من المآزق والمشكلات التي تتخبّط فيها كثيرٌ من تجارب النّقد العربي الحديث والمعاصر. وقراءة اليوسفي خلافاً لكثير من قراءات "نقد النّقد" التي تعجّ بها المؤلّفات المنتمية لحقل "نقد النّقد" لا تقف عند حدود التّوصيف والتّصنيف، بل تتعدّاها لتكشف عمّا يعتمل في صُلب الخطابات النقديّة من مآزقَ ومطبّات، ولعلّ هذا الجانب مغيّب في كثير من تجارب "نقد النّقد".

فكثيراً ما احتفى نقد النّقد، والدّراسات المنضوية تحت لوائه بالقراءات النّقديّة، أو اكتفى بالإشارة إشارات عابرة إلى مآزق ومشكلات النّقد العربي حديثه ومعاصره كالإشارة إلى أزمة المصطلح، أو إلى هيمنة المرجع الغربي على النّقد العربي الحديث والمعاصر، وحتّى وإنْ كانت كثير من تجارب نقد النّقد أشارت إلى هذا الجانب، فإنّها اكتفت بالإشارة، دون أنْ تتعدّاها إلى تأمّل التّبعات والنّتائج والمعضلات التي أدّت إليها هيمنة المرجعيّة الغربيّة.

ويمكن هنا الإشارة إلى عدد من تجارب "نقد النّقد" التي تمثّل استثناءً، وذلك لما لها من إسهامٍ في تملّي الأبعاد العميقة للنّقد العربي، والوقوف على المشاكل الحقيقيّة التي يعانيها هذا النّقد؛ ويمكن الإشارة على سبيل المثال لا الحصر إلى تجارب: **عبد**

الوهاب المسيري، عبد اللّه إبراهيم، سعد البازعي، عبد العزيز حمّودة، وغيرهم، ممّن يمكن إدراجهم تحت مُسمّى "تـيّار الاختـلاف".

يقول اليوسفي راصداً ومُشخّصاً، مظاهر تأزّم النّقد العربي، وواقفا على جانب من المآزق التي يتخبّط فيها هذا النّقد: «احتلّ الانشغال بالتّجديد والمُغايرة وتجاوز المُنجز الفنّي للنّصوص الإبداعيّة والفكريّة العربيّة القديمة حيّزاً هامّاً في الدّراسات النّقديّة حتّى صار الحديث عن "التّجديد" و"الابتداء" و"المُغايرة" في عداد المسلّمات والبداهات. غير أنّ الاحتفاء بالتّجديد وإعلاءه وتفخيمه... يظلّ يثير أكثر من إشكال، سواء في ما يخصُّ مُنجزات حركة التّحديث أو في ما يتعلّق بكيفيات إجراء القراءة النقديّة. لاسيّما أنّ تجديد أسئلة النّقد مسألة لا تعني الإحاطة بأسئلة الإبداع، فحسب، بقدر ما تخصُّ كيفيّات تجديد لغة النّقد نفسها. وتجديد تلك اللُّغة مشروط، هو الآخر، بمدى قدرة الخطاب النّقدي على توليد المفاهيم والمصطلحات التي تحيط بالظّاهرة المدروسة وقدرته على تمثّل خبايا ما يستقدمه منها، سواء من نظريّة العرب القُدامى في الأدب والشّعريّة، أو من المُقرّرات النّظريّة المستحدثة في الثّقافات الغربيّة.»[1]

والملاحظ هو أنّ اليوسفي يعتبر هاجس التّجديد أُسّاً تفرّعت عنه قضايا كثيرة مرتبطة بالنّقد والإبداع، كما يعتبره السّبب الكامن وراء عديد المشاكل والمآزق التي يعانيها النّقد العربي الحديث والمعاصر. كما يرى اليوسفي أنّ هاجس التّجديد مرتبطٌ بكلّ الإشكالات التي يمكن أنْ تثار حول النّقد؛ ولعلّ في مقدّمتها: مُنجزات حركة

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنـة المتخيّـل: الكتابة ونـداء الأقاصي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002، ص 07.

التّحديث، ومنطلقات ومناهج القراءة النّقديّة، وسؤال تجديد لغة النّقد، ومشكلة مصطلحات النّقد ومفاهيمه، وإشكاليّة علاقة النّقد العربي الحديث والمعاصر بالنّقد العربي القديم، وبالنّظريّات النّقديّة الغربيّة، ولعلّ هذه القضايا والإشكالات التي يحدّدها اليوسفي هي أهمُّ وأكثرُ القضايا تواتُراً وتناولاً في حقل نقد النّقد، مع اختلافٍ في الرّؤية وطريقة التّناول من ناقدٍ إلى آخر.

ويؤكّد اليوسفي على أنّ مآزق النّقد العربي الحديث والمُعاصر على كثرتها وتنـوّعها: «تنْدسُّ في كيفيّات صياغة القراءات النّقديّة لأسلتها. وتعلق بطرائق ابتنائها لأُطروحاتها ومُقرّراتها النّظريّة. وهي مآزق كثيراً ما وسمت الخطاب النّقدي العربي المعاصر بنوعٍ من الهشاشة وجعلت العديد من القراءات تكتفي بتلبيس النّتاج الإبداعي العربي المعاصر منجزات الأبحاث الغربيّة الحديثة أو مُقرّرات نظريّة العرب القدامى في الشّعر والشّعريّة. حتّى لكأنّ الخطاب النّقدي إنّما يقوم باستدعاء المفاهيم والمصطلحات من هذين المعينين ليتستّر بها على تلك الهشاشة. لكنّ عمليّة التّلبيس تلك تظلُّ تشير على نحو موغل في الخفاء، إلى أنّ ذلك الخطاب لا يحاكي القديم فحسب، بل يعجز لحظة انفتاحه على الثّقافات الغربيّة عن الاغتذاء بما أُنجز من تصوّراتٍ ولا يتمكّن، في أغلب الأحيان، من تطوير نفسه مستعيناً بما صحّ منها وثبت بعد زوال الحماس الذي رافق اللّهج بتلك التّصوّرات.»[1]

(1): المصـدر السابـق، ص 12، 13.

إنّ مشكلات النّقد ومآزقه حسب تشخيص اليوسفي وقراءته، هي مآزق متخفّية ومندسّة في صميم الخطابات النّقديّة، وهي مرتبطة بأسئلة النّقد وفرضيّاته، وهي المسؤولة عن هشاشة كثير من الخطابات النّقديّة، التي اكتفت حسب اليوسفي بإسْقاط مقولات النّقد العربي القديم، أو نظريّات النّقد الغربيّة على النّتاج الإبداعي العربي الحديث والمعاصر.

إنّ هذا الإسقاط هو ما سيتسبّب في اغتراب النّقد واغتراب النّص أيضاً. وهذا واحدٌ من أجلى ملامح تأزّم الخطاب النّقدي العربي الحديث والمعاصر. ويؤكّد اليوسفي على أنّ انفتاح النّقد العربي الحديث والمعاصر على معيني النّقد العربي القديم، والنّقد الغربي، ومحاولته الاغتذاء بهما، كرّست تبعيّة هذا النّقد وارتهانه لذينك المعينين أكثر من أنْ تسهم في إفادته وتطويره؛ ذلك أنّ دوافع الانفتاح وطرائقه وكيفيّاته لم تكن سليمة وصحيّة وعقلانيّة.

وفيما يأتي لنا وقفةٌ نقديّة مع أبرز مآزق ومشكلات النّقد العربي الحديث والمعاصر كما شخّصتها قراءة اليوسفي.

1-1: تلاشي النّقد العربي الحديث والمعاصر في النّقد العربي القديم:

يؤكّد اليوسفي على ارتباط عمليّة القراءة بالسّياقات السّوسيوثقافيّة، ونهوضها مشدودة إلى الشّروط الحضاريّة والظّروف التّاريخيّة، ولأنّ القراءة/ النّقد مرتبطة بالوعي فكلُّ وعيٍ هو وعيٌ تاريخي بالضّرورة. ولعلّ هذا ما يشير إليه **"جابر عصفور"**، وما يُسمّيه بـ **"رُؤيا العالم"** التي تصدر عنها عمليّة القراءة.[1]

وبذلك يصبح كلُّ منهج، وكلُّ نظريّة في القراءة مشدودة إلى سياقاتها ومرتبطة بتاريخ وشروط وظروف وانتماءاتِ من يقوم بها. ومن هذا المنطلق يشرع اليوسفي في تناول الخطاب النّقدي العربي الحديث والمعاصر، في إطار علاقته بالنّقد العربي القديم.

فيُثبت اليوسفي بداية ارتباط قراءات القدماء بالسّياقات السّوسيوثقافيّة التي أنتجتها وعملت على توجيهها وتحديد موضوعات بحثها، ومعاييرها وقيمها وغيرها من القضايا والجوانب التي يُمليها الارتباط العضوي والضّروري بين عمليّة القراءة وبين سياقاتها كما أشرنا؛ يقول اليوسفي: «كانت الصّراعات الفكريّة والسّياسيّة امتداداً للقراءات المُتعدّدة وللتّأويلات المختلفة التي تمّ في ضوئها تحديد الموقف من النّصّ ومن علاقة الأرض بالسّماء. إنّ التّفسير في حدّ ذاته قراءة. وأنّى للقراءة أنْ تكون بريئة!

(1): ينظر: جابر عصفور: قراءة التّراث النّقدي، ص 10.

دائماً تكون القراءة نوعاً من التّسييج للنّص المقروء. لأنّها إنّما تبحث فيه عمّا يفي بحاجاتها وحاجات القائم بها.»[1]

ولئن كان اليوسفي يركّز على تحوّل القراءات إلى أيديولوجيّات، واكتسائها طابعَ الأصوليّات والدّوغمائيّات، فإنّ ذلك لا ينفي الطّابع الأيديولوجي عن أيّ قراءة، ممّا يؤكّد على أنّ كلَّ قراءة تتّخذ من النّص ذريعة ووسيلةً لإضفاء المشروعيّة على مقولاتها، وتكريس رؤيتها، والتّرويج لها.

ولأنّ كلّ قراءة تتكتّم على موجّهاتٍ مرتبطة بالسّياقات السّوسيوتاريخيّة والأنساق الثّقافيّة، فإنّها ستبحث في النّصوص عمّا يتساوق ورؤيتها، ويعضدها. وإذا أمكن الحديث عن طابع مؤسّساتي للنّقد؛ فإنّ ذلك ما يسوّغ الحديث عن تحيّز المؤسّسة النّقديّة، وتأكيد صدورها عن أيديولوجيا تهدف إلى خدمتها، وتكريس هيمنتها.

انطلاقاً من هذه الرُّؤية، وضمن هذا المنظور، تتنزّل قراءة اليوسفي لنظريّة العرب القُدامى، باعتبارها محاولةً للكشف عن الصّلات والتّأثيرات والتّبادلات القائمة بين النّقد (المؤسّسة النّقديّة)، وبين الأنساق الثّقافيّة، والمنظومات القيميّة، التي وجّهت عمليّة القراءة، وحدّدت موقفها من النّص؛ يقول اليوسفي: «...تشكّلت نظريّة العرب القُدامى في الشّعريّة والأدبيّة في شكل منظومة أفكار ومقولات جاءت تراقب النُّصوص وتقنّنها وتضبط وظائفها. فتمّ تحديد الشّروط التي لابدّ من توفّرها في النّص كي يخدُم المدينة

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص08.

وناسها وقيمها ويصبح داخلاً في باب الأدب. أدّت عمليّة مراقبة النُّصوص في ضوء مقرّرات العقل المنذور لمطاردة الهوى إلى نوع من التّسييج طال الفهم ومستويات التّأويل.»[1]

إنّ هذا التّأثير والتّبادل والتّعاضُد بين المنظومة الثّقافيّة، والمؤسّسة النّقديّة، هو ما جعل النّقد -في نظر اليوسفي- يتّشح بوشاح قيمي، فينهض مستعيراً قيمه وقوانينه من قيم وقوانين النّسق الثّقافي الذي يؤطّره، ويحيط به.

ومن هذا المنظور انتهى النّقد في اهتمامه بالنّص وبالمتلقّي إلى أنْ يبحث فيهما ويطالبهما، بما ينسجم ويتساوق مع الأطر العامّة التي أملاها هذا النّقد، وكرّس نفسه لخدمتها، وهذه الأطر العامّة، بدورها أملاها النّسق الثّقافي، وأضفى عليها طابعاً معيارياً يقول اليوسفي: «لقد تشكّلت النّظريّة، مُنشغلة بالنّص ومتلقّيه. بل إنّ الاهتمام بالمتلقّي وكيفيّات تقبّله للنّصوص قد مثّلت قانوناً من القوانين التي أدارت تلك النّظريّة. إذْ المطلوب من المتلقّي أنْ يكون حارساً أميناً للمدينة وقيمها وناسها. وهو لا يمكن أنْ يتّصف بتلك الصّفة إلاّ متى تقبّل النّصوص في ضوء مقرّرات تلك النّظريّة المستندة إلى تصوّراتٍ عقلانيّةٍ بيّنة.»[2]

ثمّ يؤكّد اليوسفي على الحمولة والمرجعيّة الأخلاقيّة التي تلبّست بالنّظريّة النّقديّة وعلى الطّابع المعياري الذي اتّسمت به الرّؤية البلاغيّة، في مقابل جنوح النّصوص إلى

(1): المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(2): المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تحقيق الإبداعية التي تتجسّد في التّوق إلى الخروج على القوانين والأطر والنّماذج؛ يقول: «من هنا تصبح قراءة النّصوص القديمة في ضوء مقرّرات النّظريّة المرافقة لها مزلقاً في منتهى الخطورة. لأنّها قراءةٌ تمحو التّعارض القائم بين النّص والنّظريّة. فالنّظريّة إنّما تمثّل نظاماً عقلانيّاً يستند إلى مقرّرات العقل ويبني مقولاته ومقرّراته من منظورٍ عقائدي هدفه خدمة المدينة وقيمها. أمّا النّصوص التي تناولتها تلك النّظريّة فإنّها كثيراً ما افتتحت مجراها في رحاب تفلّت من قبضة العقل أصلاً.»[1]

ولأنّ الإبداع كما أشرنا يصبو إلى تجاوز الأطر والحواجز، والنّماذج، وتخطّيها مهما كان نوع هذه الحواجز (لغويّة - جماليّة - موضوعاتيّة - دينيّة- أخلاقيّة...) ويرنو إلى التّحليق في آفاق جديدة، وافتتاح دروب غير مطروقة، فقد ارتبط -أي الإبداع- كما في اشتقاقه ودلالته اللّغويّة بالبدع والنّزوات والأهواء، لذلك فقد صدر المنظّرون العرب القُدامى، كما يُقرّر اليوسفي: «عن الوعي بأنّ النّص الإبداعي هو الموضع الذي تنكشف فيه الذّات بكلّ أبعادها؛ بنزواتها وأهوائها، برغائبها ونزقها وميلها الجارف إلى الوقوف ضدّ الممنوعات، والمحرّمات، التي إنْ تعدّاها الكلام تلقّفته الفتنة وقلّ نفعه أو انعدم بالكلّ. ولمّا كانت أدبيّة النّصوص، في تصوّرهم، مشروطة بتلازم الجميل والنّافع، فإنّه من الطّبيعي أنْ يعتبروا الكلام الذي يُخلّ بهذا القانون كلاماً معدوم الأدبيّة. لأنّه كلامٌ يتعارض مع قيم المدينة ومع مفهوم الكلمة الطّيّبة...»[2]

---

(1): المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(2): المصدر نفسه، ص 116.

وبذلك فقد عملت الموجّهات والمحدّدات (دينيّة- عقائديّة- أخلاقيّة...) على ضبط وتأطير الرّؤية النّقديّة عند القدماء، وتحديد موقفها من الإبداع. وفي كثيرٍ من الأحايين أضحت المفاهيم النّقديّة صدًى للضّوابط الأخلاقيّة، كما هو الحال بالنّسبة لمفهوم "الصّدق"، فهو معيارٌ نقدي يطفح بحمولةٍ أخلاقيّة.

إنّ هذه الرّؤية النّقديّة الصّادرة عن مرجعيّة دينيّة/ أخلاقيّة، ستتعامل مع الإبداع وقضاياه (أدبيّته- أجناسه- أغراضه- موضوعاته... وغيرها) قبولاً ورفضاً، حكماً وتقييماً، وفق ما ينسجم مع مُقدّماتها وموجّهاتها؛ ولذلك: «شدّد المنظّرون العرب القُدامى على أنّ للشّعر... غرضين هما مدح الخصال الممدوحة للحثّ عليها وهجاء الخصال المذمومة للتّنفير منها. وبذلك أقصيت الذّات المبدعة من نتاجها فكفّ الشّعر عن كونه حدث كتابة في رحابه تستردّ الذّات حرّيتها وتعبّر عن نزواتها ورغباتها ومواقفها من مشكلات الوجود. وصار مجرّد إعلاءٍ لقيم المجموعة وتمجيدٍ لها. وبذلك اختزل الشّعر في جانبه النّفعي وكفّ عن كونه فعل وجود ليصبح في أغلب الأحيان مجرّد نظمٍ وصناعةٍ وإنْشاء.»[1]

بعد أنْ يؤكّد اليوسفي ارتباط النّظريّة النّقديّة، والرّؤية البلاغيّة عند القدماء، بالنّسق الثّقافي، والمنظومة القيميّة التي ينتمون إليها، ويصدرون عنها، يخلص إلى أنّ استعارة النّقد الحديث والمعاصر للنّظريّات والرّؤى والمفاهيم من معين النّقد العربي القديم واعتمادها في النّظر إلى النّصوص ومعاينتها، دونما إدراك لما يحفّ هذه الرّؤى

(1): المصدر السابق، ص132.

والمفاهيم والنّظريّات من مزالق، وما يحيط بها إشكالات، كتشابُكها وتداخُلها مع النّسق الثّقافي والمنظومة القيميّة؛ تؤدّي إلى مأزقين بالغي الخُطورة، يتحدّد الأوّل في كون هذه الطّريقة نوعاً من معاينة النّصوص من خارجها، بإسقاط مقرّرات النّظريّات النّقديّة القديمة عليها، وليس معاينة النُّصوص، وتحليلها من الدّاخل.

أمّا المأزق الثّاني، وهو أشدّ خطورة، فيكمن فيما تؤدّي إليه هذه الاستعارة/ الاقتباس من تغريب واغتراب؛ ذلك أنّ النّقد الحديث والمعاصر سيغترب عن شرطه الحضاري، ولحظته التّاريخيّة، ويصبح رهين رؤية القدماء، وأسير نظرتهم؛ يقول اليوسفي: «وبذلك تتمّ عمليّة تبديل لأسئلة الدّاخل في ضوء مقرّرات الخارج. إنّ وجود القديم العربي معنا على الأرض يصبح، في هذه الحال، عامل تغريب واغتراب. لأنّ مساءلته على هذا النّحو تجعله لا يفي بأسئلة الرّاهن الثّقافي العربي ولا يسهم في تجديد أسئلة الثّقافة العربيّة.»[1]

(1): المصدر السابق، ص07.

2-1: تلاشي النقد الحديث والمعاصر، وتماهيه في مقولات ومناهج النقد الغربي:

لعلّ المفارقة المقضّة، تكمن في أنّ الذّات لحظة مساءلتها لقديمها، ولموروثها تفعل ذلك اعتماداً على مناهج وآليات، وأدوات تحليل مستعارة من ثقافات أجنبيّة مثلها في ذلك كمثل من يحكّ جلده بظفر غيره. وعلى الرّغم من كلّ الدّعاوى التي تنزع إلى إضفاء الطّابع الإنساني والكوني على العلوم الإنسانية -ذات المنشأ والمرجعيّة الغربيّة- وعلى مناهجها وأدوات التّحليل فيها، واجتهادها لنفي طابع الخصوصيّة عن هذه المناهج والآليات، ومن ثمّ العمل على شرعنة اقتراضها واستلهامها في مقاربة الثّقافات المحلّية -والثّقافة العربيّة الإسلاميّة إحداها- إلاّ أنّ هذا سيؤدّي لا محالة إلى نتيجةٍ حتميّةٍ: هي تغريب(*) الثقافات المحلّية، والقضاء على طابع الخصوصيّة فيها، من جهة، والوقوع في إسار المركزيّة الغربيّة، وتعميم نماذجها من جهةٍ أخرى.

ولعلّنا نتّفق مع "رزان محمود إبراهيم"، في أنّه لابدّ من الإقرار بأنّ النّقد الغربي بمناهجه وأسسه النّظرية فرض حضوراً قوياً على السّاحة العربيّة، بل وأصبح أمراً بدهياً أن يكون لهذا النّقد حضوره الملموس في تركيبة الخطاب النّقدي العربي، إلاّ أن هذا الحضور بدا لبعض النّقاد، ومنهم شكري عيّاد وكأنّه تقليد منجزات تقنيّة

(*): نستخدم مصطلح تغريب بدلالةٍ مزدوجةٍ: **الأولى:** تغريب (استنادا إلى الدّلالة الدّينيّة: النّفي)، بمعنى جعل الثّقافة المحلّية تعيش حالةً من الاغتراب عن بيئتها وتاريخها وسياقها الحضاري. **والثّانية:** تغريب: بمعنى جعلها غربيّة، أي إلحاقها بالغرب وبنموذجه الحضاري. وثمّة في نظرنا حالاتٌ ومستوياتٌ للاغتراب؛ فالتّراث (القديم العربي) مغتربٌ عنْ حاضرنا بفعل: المسافة والهوّة الزّمنية التي تفصله عنّا. ثمّ قد يدخل هذا التّراث حالةً أعمق من الاغتراب، وذلك حين نحاول الاقتراب منه -ونحن في الحقيقة نتباعد عنه- بأدوات ومناهج غربيّةٍ، غريبةٍ عنه.

العصر دون ربط هذه المنجزات بظروفنا وحاجاتنا الخاصّة، بمعنى استيراد تكنولوجيا ليس بوسع الإنسان عندنا أن يتعامل معها.[1]

ولعلّ أكثر العبارات ملامسةً لحقيقة اغتراب الآداب والثّقافات، بسبب ما يقوم به النقّاد والمفكّرون من مقاربة هذه الآداب والثّقافات وفق رؤى وتصوّراتٍ غربيّةٍ مستوردةٍ، العبارة اللاّمعة والمبهرة للكاتب الصّيني **"تشيان تشونغ شو"** والتي عبّر فيها بسخريّةٍ ومرارةٍ لاذعتين عن تغريب الأدب الصّيني، بعد تغريب غيره من حقول الثّقافة في الصّين، يقول شو: «قد يبدو من غير المعقول إلى حدٍّ ما أنْ يذهب أحدٌ خارج الصّين لمواصلة دراسته العليا في اللّغة الصّينية. بيْد أنّ الحقيقة هي أنّ دارسي الأدب الصّيني هم فقط الذين يتوجّب عليهم الدّراسة في الخارج، لأنّ كلّ الموضوعات الأخرى مثل الرّياضيات والفيزياء والفلسفة وعلم النّفس والاقتصاد والقانون، التي استوردت من الخارج قد تغرّبت. الأدب الصّيني، المنتج المحلّي الوحيد، هو الذي ما يزال بحاجةٍ إلى علامةٍ تجاريّةٍ أجنبيّةٍ مسجّلةٍ لكي يمتلك علامته الخاصّة به.»[2]

وفيما تعلّق بمقاربة الأدب العربي، قديمه وحديثه بمناهج مستعارة من النّقد الغربي فإنّ المفارقة التي تدعو حقيقةً إلى الدّهشة، هي أنّ النقّاد الذين يقاربون هذه النّصوص

---

(1): رزان محمود إبراهيم: الشّرط التّاريخي للنّظرية النّقدية، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها (النسخة الالكترونية)، مج 05، ع 03، تموز 2009، ص 43.

(2): سعد البازعي: استقبال الآخر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2004، ص 20، 21.

بهذه المناهج المستعارة، ينتهون إلى التّسليم بعبقريّة كثيرٍ من نصوص الأدب العربي القديمة منها والحديثة، وبكونها من النّفائس.

وعلى الرّغم من أنّ المنهج مستعارٌ إلاّ أنّه استطاع أنْ يُبِين عن جانبٍ أو أكثر من جوانب هذه العبقريّة، ممّا يعبّر من زاوية نظرٍ مختلفةٍ عن تأزّم النّقد، وعن عجزه وتراجعه وانكفائه، ونكوصه على عقبيه، أمام إبداعٍ يسلّم له هذا النّقد ويعترف بالعبقريّة والنّبوغ؛ وهي ظاهرةٌ محيّرةٌ، تحتاج إلى إمعان نظر. وهذا ما يمنحنا مشروعيّة وجدوى طرح تساءل من نوع: ما الذي أدّى إلى تهافت النّقد وتأزّمه على الرّغم من عبقريّة الإبداع؟ أمْ أنّ العلاقة الجدليّة التي تربط النّقد بالإبداع قد انفصمت؟.

قد تبدو النّظرية النّقدية موضوعيّة وعالميّة، لكنّها في حقيقتها تنمو في مكان وثقافة ولغة محدّدة، وتبقى مرتبطة بذلك المكان واللّغة. وتأكيداً لتلك العلاقة التي تربط النّظرية النّقدية بالتركيبة الثّقافية التي تفرزها، ترى "رزان محمود إبراهيم" بأنّ الخطاب النّقدي العربي بحكم احتكاكه بالآخر الأوروبي واتصاله بأطروحات النّقد الغربي، قد طبع بعلامات فارقة أبرزها: الغموض والازدواجيّة، الالتفات إلى التّراث والتّبيئة.[1]

وبين رؤيتين، وموقفين مختلفين، من قضيّة اعتبار المناهج والنّظريات إرثاً مشتركاً والتّسويغ لذلك بحججٍ من نوع: **'عالميّة النّظريات'، و'علميّتها'، و'حيادها**

(1): رزان محمود إبراهيم: الشّرط التّاريخي للنّظرية النّقدية، ص37.

وموضوعيّتها" و"انتفاء الطّابع الأيديولوجي عنها"، أو اعتبارها -أي المناهج والنّظريات- منجزًا تاريخيّاً له ارتباطه بمحاضنه الثّقافية، ومرجعيّاته الفكريّة، وسياقاته التّاريخيّة(*)؛ يجد المرء نفسه منساقاً عن اقتناع، إلى الانضمام إلى الفريق الثّاني، الذي يمثّل لتيّار الاختلاف.

واليوسفي بالنّظر إلى أطروحاته يمثّل لهذا التيّار، الذي ينادي بالخصوصيّة ويكرّس الاختلاف والتّغاير -بمصطلح اليوسفي-؛ وذلك لوجاهة الحجج والمبرّرات التي يدعم بها القائلون بالخصوصيّة موقفهم، ولما كشفوا عنه من جوانب التحيّز في المناهج والنّظريات، على الرّغم من ادّعاء هذه الأخيرة الحياد والموضوعية. إضافةً إلى أنّ تبنّي المناهج والنّظريات الغربيّة تحت ذريعة **"الملك المشاع" و"الإرث المشترك"** سينتهي إلى القضاء على الخصوصيّات الثّقافية، ورجحان الكفّة لصالح المركزيّة الغربيّة وما تسوّقه من مناهج ونظريات، ونماذج فكريّة، وثقافيّة وغيرها.

وحول قضيّة الخصوصيّة يذهب النّاقد الأمريكي "**ج. هلس. ملر**" إلى أنّه من المتعذّر بمكان نقل النّظريات التي تطرح كتفسيرٍ للظّواهر الأدبيّة، وذلك لأنّ كلّ نظريّةٍ إنّما تطرح ضمن سياقاتٍ تاريخيّةٍ وثقافيّةٍ محدّدةٍ، وهذا ما يصعّب من مهمّة نقلها كما هي؛ يقول ملر: «على الرّغم من أنّ النّظرية قد تبدو موضوعيّة وعالميّة مثل أيّ اختراع

(*): حول الموقف من استعارة المناهج والنظريات واقتراضها، واختلاف رؤية النّقاد والمفكرين للموضوع، ولمزيد من التوسّع يرجى مراجعة كتاب: استقبال الآخر لسعد البازعي، خاصّة مقدّمته، والفصل الأوّل من قسمه الأوّل، الذي حمل عنوان: مفهوم الخصوصيّة.

تقني، فإنّها في حقيقة الأمر تنمو في مكانٍ وزمانٍ وثقافةٍ ولغةٍ محدّدةٍ، وتبقى مربوطةً إلى ذلك المكان واللّغة.»[1]

ويضيف الدّكتور **سعد البازعي** -الذي اقتبسنا منه عبارة ملر السّابقة- تعقيباً توضيحيّاً، ذا دلالةٍ قاطعةٍ، يؤكّد فيه على أنّ **"ملر"** لم يكن يقصد في ما ذهب إليه من تعذّر نقل النّظريّات، ثقافاتٍ وآداباً مختلفةً ومتباعدةً، وإنّما كان يطرح رؤيته ضمن مجال الثّقافات شديدة التّقارب، كما هو الشّأن بالنّسبة للثّقافتين الفرنسيّة والأمريكيّة اللّتين وإنْ كانت لكلٍّ منهما خصوصيّاتها، وملامحها المُميّزة، إلاّ أنّهما في النّهاية تلتقيان في جذورٍ واحدةٍ، وتشتركان في روابط ثقافيّةٍ كثيرةٍ؛ يقول البازعي: «اللاّفت للأمر هو أنّ النّاقد الأمريكي لا يقيّد مجال انطباق نظريّته ضمن ثقافاتٍ متباعدةٍ، كما هو المتوقّع، وإنّما يشير إلى ثقافاتٍ تُعدّ شديدة التّقارب مثل الثّقافتين الفرنسيّة والأمريكيّة اللّتين تشتركان في جذورٍ واحدةٍ وتنتظمهما روابط ثقافيّة متجانسةٌ إلى حدٍّ كبير.»[2]

ويضرب ملر مثالاً توضيحيّاً من تجربته النّقدية، حين تبنّى في فترتين متباعدتين منهجين نقديّين مختلفين هما الظّاهراتي والتّفكيكي، وعلى الرّغم من أنّ ملر -كما يؤكّد- قرأ منظِّرَي المنهجين -وهما على التّوالي جورج بوليه وجاك دريدا- بلغتهما الأصليّة، إلاّ أنّه كما يقرّر ترجمهما إلى لغته في التّعبير، وأخضعهما لسياق عمله في

(1): سعد البازعي: استقبال الآخر، ص 17.

(2): المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الجامعة الأمريكيّة وحول الأدب الانجليزي، وهذا السّياق حسب ملر، شديد الاختلاف عن السّياق الفكري الأوروبي الذي تبلور فيه المنهجان، وكتب بوليه ودريدا من خلاله.[1]

ويعقّب البازعي على مثال ملر التّوضيحي بقوله: «لكن إذا كان كلّ هذا الاختلاف موجودًا بين ما هو أوروبي وما هو أمريكي، بين سياقين شديدي التّجانس، فكيف بالاختلاف بين ثقافتين متغايرتين في أمور جذريّة، كما هو الحال بين ثقافتين إحداهما من الشّرق، والأخرى من الغرب؟.»[2]

ويستغرب المقارن الأمريكي **"أوين ألدرج"**، وهو يتناول قضيّة تحيّز الدّراسات المقارنيّة الغربيّة بإزاء الآداب الإفريقيّة والآسيويّة، وتهميشها لها، صدور هذا التحيّز والتّهميش عن النّقّاد الآسيويّين والأفارقة أنفسهم؛ يقول ألدرج: «في الشّرق، كان المسعى الأكثر شيوعًا هو تطبيق النّظريات النّقديّة الغربيّة على الكتابات الشّرقيّة. غير أنّه لسوء الحظّ لا يستطيع المنهج في أحد نصفي الكرة الأرضيّة أنْ يمنح القرّاء ما يكفي من الإحساس للتّعرّف على المناخ الأدبي في النّصف الآخر.»[3]

---

(1): المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(2): المرجع نفسه، ص 18.

(3): المرجع نفسه، ص 20.

1-3: تحوّل القراءة النقديّة إلى نوع من القهر والإقصاء:

يرى اليوسفي أنّ القراءة النّقدية فعاليّة بالغة الدّقة والحساسيّة، تحيق بها ضروب وأصناف من المخاطر التي قد تجعلها تحيد عن مسارها، وتقع في مطبّات التّعسّف والإقصاء، وتتردّى في مخاطر الحجب والاحتواء؛ يقول: « يتبيّن لنا أنّ القراءة ليست فعلا بريئا. وينكشف لنا، في الآن نفسه، أنّها عبارة عن فعل لا يمكن أن يفتح مجراه إلاّ داخل حشود من المخاطر تظلّ تترصّده، وحشود من المزالق تظلّ تجتذبه من المحتمل أنْ يتردّى فيها.»[1]

يقول اليوسفي محدّدا هذه الإشكالية: « ...إن قراءة النص بالاستناد إلى منهج مسبّق معلوم، أو نظريّة محدّدة مسقطة عليه من خارجه أمر في غاية الخطورة إذ أنه يجعل الدارس يمارس على النّص نوعاً من القهر والإقصاء. ذلك أنّ الدّارس سيبحث فيه عمّا يفي بحاجات ذلك المنهج المسبّق، وما يستجيب لرغبات تلك النظريّة، سواء كانت تلك النظريّة مستمدة من نظريّة العرب القدامى في الشّعر والشّعرية، وما قرّروه بالنّظر في النّص القديم، أو وافدة من المناهج المبتدعة في الثّقافة الأوروبيّة أي تلك المناهج التي بنيت على النّظر في النّص الأوروبي.»[2]

فكلّ قراءة نقديّة تعتمد بالضّرورة على منهج وتستند إلى نظريّة -صادرة عن رؤية معيّنة- وهذا ما قد يقود إلى التّعسّف في إسقاط ما هو خارج عن جوهر النّص

---

(1): محمد لطفي اليوسفي: كتاب المتاهات والتلاشي في الشعر والنّقد، ص 06.

(2): المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والاعتماد عليه في تفسير مدلولات النّصوص، ومن هنا منشأ القهر والإقصاء في نظر اليوسفي.

إنّ هذه القراءة الإسقاطيّة التي تنطلق من أفكار مسبقة، تسلّطها على النّصوص، وتفسّرها في ضوئها، لهي قراءة اقصائيّة بحقّ، ذلك أنّ القراءة هي في المقام الأوّل: « محاولة إدراك النّص وفهمه.»[1]، كما يقول **الدّكتور نعيم اليافي**.

ويرى نعيم اليافي بأنّ القراءة تتّخذ أشكالا عدّة، ومستويات مختلفة؛ فهناك القراءة السّريعة، التي يسمّيها بقراءة التّصفّح، وهناك القراءة السّلبيّة التي لا تتيح للقارئ أن يكون فاعلاً أو منفعلاً ويسمّيها القراءة الباردة. وهناك قراءة إيجابيّة ينفعل بها الدّارس فيحاول أنْ يتأثّر، ويعاني هذا التأثّر، ويسمّيها اليافي القراءة النّشطة. وهناك ما يسمّيه اليافي القراءة الحواريّة؛ وهي القراءة التي تجعل من النّص كياناً مستقلاً، يملك موقفاً وموقعاً، يعمل القارئ على محاورة ومجادلة هذا الكيان. وهناك أخيراً قراءة فاحصة؛ وهي في تحديد اليافي حاصل جمع القراءتين الأخيرتين؛ وهي قراءة خاصّة يقوم بها قارئ متخصّص، يعمل على سبر أبعاد النّص عبر جهازٍ معرفي وأدوات نقديّة، ويسمّيها اليافي القراءة المعرفيّة النّاقدة. وغالباً ما تنتهي القراءات كما يرى اليافي بكشف أغوار النّص واستنطاقه وإعادة انتاجه وتقديمه إلى الجمهور العادي بحلّة جديدة وإضاءة جديدة وفهم جديد.[2]

(1): نعيم اليافي: أطياف الوجه الواحد، ط 01، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997، ص 108.

(2): المرجع نفسه، ص 108، 109.

ولعلّ مهمّة القراءات -كما يرى اليافي- على اختلاف مستوياتها، وتباين مناهجها وأدواتها، وتنوّع استراتيجيّاتها، هي كشف أغوار النّصوص واستنطاقها وإعادة إنتاجها، وتقديمها للقرّاء. ولعلّ المسلّمة التي لابدّ وأنْ تعتدّ بها القراءة النقديّة، هي الكشف عن رؤية النّص وإجلائها، وعدم إلغائها، وتحميل النّص رؤى مسقطة عليه من خارجه.

ويوضّح د. اليافي تقسيم **تودوروف** للقراءة، مضيفاً إليه، ومتوسّعاً فيه يقول: «فمن المعروف أنّ تودوروف جعل القراءة ثلاثة أنماط: شارحة وإسقاطيّة وتحليليّة، ولا يدخل في حسباننا النّمطان الأوّلان، لأنّ القراءة الشّارحة غير نقديّة ولأنّ الاسقاطيّة قراءة من خارج النّص، وتبقى القراءة الثّالثة وأقترح لها خطوات سبع... هذه الخطوات هي الإدراك فالتّفكيك فالتّحليل فالتّركيب فالفهم فالتّفسير فإعادة الانتاج.»[1]

وغير بعيد ممّا يذهب إليه اليوسفي، يتحدّث اليافي عن إشكاليات التلقّي ويحصر هذه الإشكاليّات في أربعة مستويات هي:[2] المستوى الذّاتي، والمستوى التّاريخي، والمستوى الاجتماعي، والمستوى الجمالي، ويربط المستوى الذّاتي أو النّفسي بإشكاليّته التّفريق أو عدم التّفريق بين مشاعر الذّات وأفكارها وبين حقائق النّصوص الموضوعيّة، وقدرة المتلقّي النّاقد على التّمييز بين ما ينسب إليه وبين ما ينسب إلى النّص؟ واليافي -كما يوضّح- لا يقصد بهذا التّمييز

(1): المرجع السابق، ص 112.

(2): المرجع نفسه، ص 116.

أحاديـة المعـنى والدّلالة، أو تعـدّدهما، في النّص الواحـد؛ وإنّما يتـحدّث عـمّا يحـتمل أو ما لا يحـتمل نصّ من النّصـوص مـن دلالات، وعـن المعاييـر التي تضبـط التّلقـي حـتّى لا تجـعله مجـرّد تهـويـمات شخصـيّة تسقـطها الذّات القارئـة على النّصـوص.[1]

(1): المرجـع السابـق، الصفـحة نفسـها.

4-1: تحوّل القراءة النقديّة إلى فعل احتواء:

وهذا المأزق ذو ارتباطٍ وثيقٍ بسابقه، إذ هو الآخر ناتج عن نوعٍ من الانتصار للمنهج، والاعتداد به، والتّعامل مع النّصوص من أجل إثبات مقولات المنهج، يقول اليوسفي في توصيف هذا المأزق: « ...القراءة النقديّة حدثٌ في غاية الأهميّة والخطورة. ذلك أنّها إنّما تمثّل **فعل احتواء**.(*) دائماً تكون القراءة مهما تكتّمت عن مقاصدها وحجبت مرادها، نوعًا من الاحتواء، احتواء النّص. لأنّها لا تلتقط من أبعاد النّص البانية لشعريته إلاّ ما يفي بحاجات وجودها. فتوهم تبعًا لذلك بأنّ القضايا التي طرحتها آن قراءتها للنّص، والأبعاد التي حاصرتها ليست مجرّد بعد من أبعاد ذلك النّص بل هي صميمه وجوهره، وهي أمارة على **ما يعتمل في صلب ثقافة من صراع وتحوّل**(**) .»[1]

وعلى الرّغم من أنّنا قد لا نتّفق مع النّاقد كلّ الاتّفاق حول نزعة الإطلاق واليقينيّة المبالغ فيها، والتي تتّضح في قوله: « دائما تكون القراءة، مهما تكتّمت عن مقاصدها.» إلاّ أنّنا نتّفق معه في أنّ كلّ منهج نقدي يعمل دائماً على التّركيز على جانبٍ معيّنٍ من جوانب النّص، دون أن يسلّم بوجود جوانب أخرى لها دورها في تشكيل دلالات النّص وتفسيرها في الآن نفسه؛ ولعلّ مردّ ذلك في جانب من جوانبه إلى كون المناهج النقديّة

(*): التّشديد على العبارة من المؤلف.

(**): التّشديد على العبارة مرّة أخرى من المؤلف.

(1): محمد لطفي اليوسفي: كتاب المتاهات والتلاشي في الشعر والنّقد، ص 06.

صادرة عن رؤية وفلسفة، أو لنقل خلفيّة فكريّة وفلسفيّة معيّنة، وهذا ما يجعلها تركّز وتتمسّك بجوانب معيّنة.

ويمكن إسقاط هذا الكلام على المناهج النقديّة سواء منها السياقيّة أو النسقيّة. ولعلّ حركة التّعاقب والإزاحة في مسيرة النّقد الأدبي خير دليل على ذلك، فالمناهج المستحدثة غالبا ما كانت تشكّل بدائل لسابقتها، وقد تكون أحيانا عبارة عن قطيعة جذريّة مع سابقتها مثال ذلك النّقد النّصي/ النّسقي في مقابل النّقد السّياقي. فكلّ منهج يعتدّ بجانبٍ ما يعتبره مسؤولاً من جهة عن بناء النّصوص وتشكيل شعريّتها، ويعتبره من جهة أخرى مفتاحًا لفهم وتفسير هذه النّصوص وفكّ شفراتها.

إنّ هذا التّعسّف والتّمركز حول مقولات معيّنة، وجوانب محدّدة هو ما جعل اليوسفي يعتبر تحوّل القراءة النقديّة إلى فعل احتواء أحد أهمّ مآزق النّقد.

لذا يؤكّد اليوسفي مرَة أخرى أنّ الخطاب النّقدي المعاصر لم يكن مجرّد قراءة غايتها تفسير النّص، أو تقريبه من المتلقّي بقدر ما كان قراءةً مارست على النّص نوعًا من "الاحتواء". وكشف هذا الاحتواء عن نفسه في شكل مقولات ورؤى وتصوّرات كتب لها من الشّيوع والتّداول والرّواج، ما منحها سلطان البديهيّات والمسلّمات، التي أصبح النّص الشّعري يقرأ في ضوئها وبالاستناد إليها.[1]

(1): المرجع السابق، ص 126.

1-5: فعاليّة التّرجمة: من البلبلة المصطلحيّة إلى إفقار المفاهيم:

لعلّ أبرز ما يعانيه النّقد العربي الحديث والمعاصر -بحكم تبعيّته وارتهانه لمدارس النّقد الغربيّة- هو كيفيات تعاطيه مع النّظريات والمفاهيم والمصطلحات التي يستعيرها من نظريّات النّقد الغربيّة، وقد أدّت ترجمة المفاهيم والمصطلحات الغربيّة إلى العربيّة إلى نوع من التشظّي والاضطراب والبلبلة، وترتّب عن عمليّة التّرجمة عددٌ من المآزق أبرزها الاختلاف/ الخلاف الذي أنتج بدل التّنوع بلبلةً واضطراباً، وغموض واستعلاء الخطاب النّقدي وانقطاع الصّلة بينه وبين متلقيه، وأخيراً تغاضي التّرجمة وسكوتها عن الاختلافات والخصوصيات السوسيوثقافية المرتبطة بالمفاهيم والمصطلحات.

فكثيرٌ من الترجمات العربيّة الرّاهنة ترجمت المفاهيم دون الإشارة إلى تحيّزاتها. وكثيرٌ من المترجمين والنّقاد العرب تغافلوا عن تحيّز المفاهيم الغربيّة المترجمة وانساقوا وراء القول بكونيّة وعالميّة هذه المفاهيم، وانتفاء ارتباطها بزمان ومكان محدّدين، وأنكروا خصوصيّتها التّاريخيّة والحضاريّة. وهذا ما تنبّه إليه كثير من النّقاد والدّارسين العرب، وفي مقدّمتهم المفكر **عبد الوهاب المسيري وسعد البازعي وعبد العزيز حمودة**. فقد أكّد المسيري في أكثر من موضع من دراساته تحيّز المفاهيم الغربيّة وارتباطها بمعجمها الحضاري وسياقها التّاريخي الذي نشأت فيه وكذا بصاحبها الذي وضعها.

يؤكّد المسيري على أنّ كلّ دالّ متجذّر في تشكيل حضاريّ فريد، له لغته المعجميّة والحضاريّة الفريدة، ولذا فالدّال وحقله الدّلالي مرتبط بسياق حضاري محدّد ويشير إلى ظواهر بعينها دون غيرها. والدّال بطبيعة الحال لا يشير إلى مدلول خارجي وحسب، وإنّما يحتوي أيضاً على وجهة نظر من سكّه، وزاوية رؤيته واجتهاداته ومنظوره. وعليه فتحيّز الدّال مزدوج: تحيّز سياقه، وتحيّز من صاغه.[1]

كما يقول المسيري في سياق حديثه عن إشكالية ترجمة مفهوم **"العلمانيّة"** «حينما ينتقل مصطلح مثل "علمانية" من معجم حضاري إلى معجم حضاري آخر وتتمّ "ترجمة" المصطلح، فإنّه يظلّ يحمل آثاراً قويّة من سياقه الحضاري السّابق الذي يظلّ مرجعيّة صامتةً له... وقد اختزلت مناقشة المصطلح إلى طريقة ترجمته، ولم تعد القضيّة وصف الظّاهرة العلمانيّة وتحليلها وتسميتها حسبما نراها نحن... بل انصبّ الجهد الفكري والبحثي على مناقشة أحسن التّرجمات لكلمة "علمانيّة" وأقربها إلى المعجم الغربي وأكثرها دقّة. وهكذا سقطنا في شرك الموضوعيّة المتلقيّة.»[2]

والأمر نفسه لاحظه سعد البازعي حيث يقول: «ومن هنا كان الملاحظ على كثير من المترجمين والباحثين العرب تغليب قيمتي الصّحة والدّقّة، بعيداً عن المساءلة النّاقدة، فيما يبحث ويتّلقى عن الثّقافة الغربيّة، إجلالاً واحتراماً لذلك المصدر الذي يبدو وكأنّه لا يجوز التّصرّف فيما يرسل. الصّحة والدّقة تحيل

---

(1): عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ط 01، دار الشروق، القاهرة، 2002، ص 196، 197.

(2): عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط 01، دار الشروق، القاهرة، 2002، مج 01، ص 60، 61.

عمليتي التّرجمة والتّواصل المعرفي إلى عمليّة نقل تراعي الدّقة والضّبط، وتحاول أن تكون زجاجا شفّافا يمرّر المعرفة دون أن يؤثّر فيها.»[1]

والبازعي ههنا يلفت الانتباه إلى ما دأبت التّرجمات على إيلائه عنايتها، واستأثر به اهتمامها، ألا وهو الجوانب الشكليّة من الترجمة، أي تلك المتعلقة بالضّوابط الشكلية والأطر المنهجيّة، وما يترتّب عنهما من قضايا الحياد والدقّة والأمانة والوفاء للنّص المترجم، ومحاولة الاقتراب ما أمكن من العوالم اللغويّة والدّلاليّة للنّصوص المراد ترجمتها، وانتقاء المقابلات الاصطلاحية في اللّغة المنقول إليها، والحرص على الاصابة في عملية انتقاء هذه المقابلات.

ولعلّ ما غاب عن وعي الدّراسات الترجميّة وسقط من اهتمامها هو الالتفات إلى السّياقات الثقافيّة والمرجعيات الفكريّة، التي تعمل باعتبارها محاضن منتجة لهذه النّصوص، وتعمل على شحن هذه النّصوص بمواقفها، ورؤيتها للإنسان وللعالم ولمنشئهما.

كما أنّ الغالب الأعمّ من دراسات التّرجمة، أسقطت قضيّة اختلاف الأنساق الثقافيّة، والمنظومات القيميّة وعلاقتها بإنتاج النّصوص وتقبّلها، من دائرة اهتمامها. ولم تلتفت إلى ما يمكن أن تحدثه عمليّة نقل النّصوص من سياق إلى سياق مغاير ومختلف، وما تفعله عمليّة النّقل تلك من تأثيرات على المفاهيم والنّظريات المنقولة من جهة، وعلى نسق الثّقافة المنقول إليها من جهة ثانية.

(1): سعد البازعي: استقبال الآخر، ص 235.

وإذا أمكن التّسليم بأنّ التّرجمة أحد أهـمّ الـرّوافد والفعاليات الفكريّة التي يتمّ من خلالها التّبادل الفـكري والتّفاعل الثّقافـي، الذي يتـرجم واقع المثاقفة وفكر الحوار وعقليّـة الانفتاح، الهادفة إلى إغـناء الثّقافـة المـحلّيّة، وفسـح المجال أمامـها لتنـويع مشاربها وتوسيـع الآفاق التـي تنـتج منـها. وتمـكين الآداب القوميّة من الاطّلاع على تجربة الآخـر والاغـتناء بها، شـرط حفاظ هذه الآداب على خصوصّياتها الثّقافيّـة؛ فإنّه لا يمكن الاطمئنان إلى عدم تحوّل التّرجمة إلى أداةٍ تكرّس التّبعية والاستلاب، ذلك أنّ التّرجمـة تطمح من بين ما تطمح إليه، إلى القضاء على النّـمط الثّقافـي السّائـد.

إنّ هذه المخاطر التي تحيق بعمليّـة التّـرجمة، وتتـهدّدها، وتنـذر بأن تحـوّلها من أداةٍ للحـوار والانفـتاح والمثاقفة إلى أداةٍ لتـكريس الاتّـكاليّـة، وتجـذير التّبـعيّة الثقافيّـة هي ما جعلت اليوسـفي يقـول:« إنّ التّرجمة نقلٌ لمنجزات الآخر. وهي قناةٌ تسمح بفهم الآخر والتسلّل إلى خباياه وأسراره والسّيطرة عليه. لكنّها تظلّ، مع ذلك، بمثابة تعبير عن عظمة الكائن ومقدرته على اسـتضافة الآخر المخـتلف وتوسيـع محلٍّ له داخـل الذّات. إنّ التّرجمة صـنو الكرم. لكنّـها قد تتـحوّل إلى لعبة خطرة، لعبة قاتلة حـين يعـوّل عليها في اسـتقدام ما يظنّ أنّه حـلولٌ جاهزةٌ يمكن أن تريح الثّقافة المتـقبّلة المنـقول إليها من عـنت البحـث والصّراع. والنّاظر في المهـمّات التي توكّل إليـها في غـربال نعيـمة وفي تصـدير مجلّة شعر يلاحـظ أنّها تتحرّك في هذه الرّحاب. فاللّغة المنـقول منها هي موضـع "الحـيّ" و"المـلائم".»[1]

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنـة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 327.

إنّ الصّدور عن رؤية تراعي قضايا الخصوصيّة واختلاف الأنساق الثقافيّة وتباين المنظومات القيميّة، هي ما جعلت النّاقد عبد العزيز حمودة يقترب من مآزق النّقد العربي من منظور مخالف للمعتاد، حين يقرّر أنّ: «الأزمة ليست، كما يتصور البعض، أزمة مصطلح وترجمته ونقله إلى العربيّة، بل أزمة الثّقافة- الثّقافات التي أفرزت ذلك المصطلح، أزمة اختلاف حضاري وثقافي بالدّرجة الأولى.»(1)

من منطلق تناول فعالية التّرجمة كأداةٍ من أدوات المثاقفة، ووسيلةٍ من أهمّ وأنجع وسائلها، وتسليط الضّوء على واقع التّرجمة، ومآزقها ونتائجها في الثّقافة العربيّة، وفي حقل النّقد، يخلص اليوسفي إلى أنّ: «هذا التمثّل التّبسيطي لمفهوم التّراث ومفهوم الحداثة سيطال مفهوم المثاقفة أيضاً ويمحو كثافته. لاسيّما أنّ مفهوم المثاقفة إنّما وقع استقدامه واللّهج به تبرئةً للذّات ممّا يمكن أن يشينها بانتشالها من معرّة الاقتفاء والانتحال والاستنساخ.»(2)

وعلى هذا النّحو تغدو فعاليّة التّرجمة -في سياق الثقافة العربيّة- ومن ورائها عمليّة المثاقفة ككلّ، في نظر اليوسفي مجرّد تحايلٍ، وهروبٍ من دعاوى الاستعارة والاستنساخ، والمحاكاة والتّشويه التي تلاحق قطاعاتٍ كثيرة في الثقافة العربيّة، لعلّ أبرزها: الاتجاهات الفكريّة، والمدارس الأدبيّة، والمناهج النقديّة

(1): عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، ص 53.

(2): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 369.

والتي لا يحتاج المرء كبير عناء لإثبات اتّكال هذه المجالات، بشكل يكاد يكون كلّيا على الثقافة الغربيّة.

ويعرّي اليوسفي كثيراً من دعاوى القطيعة مع الماضي، وتصفية الحساب مع التّراث، ويكشف عن المنطق التبريري الذي حكمها، فانتهت إلى افقار مفهوم المثاقفة، واستغلاله كغطاء للتّستّر على ما أدّت إليه، وما تسبّبت فيه هذه الدّعاوى من تكريسٍ للتّبعيّة والانتحال الثّقافي، من جهةٍ، وتغريب الفعل الثقافي عن متلقّيه، والتّعالي على الواقع، والتّنكّر له، من جهةٍ ثانية.

يقول اليوسفي معبّراً عن تبعات دعاوى القطيعة، والنّتائج الوخيمة المترتّبة عنها: «وعلى هذا جريان القطيعة في الرّاهن العربي. إنّها متأتّيةٌ في جانبٍ كبيرٍ منها، ممّا يداخل الممارسات الشّعريّة التي تعلن الحداثة والابتداء من تحايلٍ على أسئلة الرّاهن الثّقافي العربي... لذلك كثيراً ما يرد في شكل انتحال ثقافي يقع التستّر عليه بتسميته مثاقفةً. لكنّ التّسمية لا تمحوه. بل تضفي عليه نوعاً من التّبرير والتّجميل. فيما يظلّ الانتحال الثّقافي يشير إلى أنّ الكتابة ذات طابعٍ تذكّري مدارها ومحصّل أمرها اقتفاء نصوصٍ وافدةٍ ومحاكاة منجزها. وهو يتجلّى أحياناً أخرى في شكل محوٍ للعلاقة المفترضة بين الوعي والواقع لحظة إنجاز النّص. فيكتفي منتج النصّ بالدّوال والكلمات يتصرّف فيها وفق ما تمليه عليه استيهاماته وأهواؤه وحرصه على إبهار المتلقّي.»[1]

(1): المصدر السابق، ص 367، 368.

وهـذا ما حـدا بالنّاقد عبد العزيز حمّـودة إلى التّـقرير بأنّ النّاقد العربي يعيش شرخاً ثقافياً نتيجة أمـرين: الانبهار بمنجزات النّقد الغربيﷺ واسـتصغار المنجز العربي وأوضـح أنّ الحداثة العربية كانت نتيـجة لهذا الانبهار لا سـبباً لهﷺ وأنّ المعادلة تـحوّلت من التّأثر بالآخـر إلى الانـدماج فيه وأنّ الحداثيين العرب أضـافوا إلى سـوء الفهم والتّـشويهﷺ غـربة المفاهيـم المستوردة ومصـطلحها النّقـديﷺ أي أنّ الفكر الحداثي العربي في حقيقة الأمـر ولد محـكوماً عليه بالغـربةﷺ وأنّ القطيعة المعرفيّـة مع التّـراث ولّدت فجـوة وفـراغاً، وتجلّى الفكر الغربي بوصـفه البـديل لسـدّ ذلك الفراغ.[1]

ويعـرض اليوسفي لقضيّـة أخـرى شديـدة الارتباط بنقل وترجمة واستعارة الاتجاهات والنّظـريات والمناهج والمفاهيـم، هـي ما رافـق عمليات الاسـتقبال من انبـهارٍ، وما أحاط بها من انتقائيّـةٍ واجـتزاء؛ فيـرى أنّ تقبّل المفاهيـم والأفكار والأنساق المعرفيّة والمدارس الأدبيّة الغربيّـة تـمّ بطـريقةٍ واحدةٍ لدى الأجـيال المتعاقبة في الثّقافـة العربيّـة. فظلّت هذه الأجـيال تتعامل مع المنجـز الغربي على أنّه بمثابة العصا السّحـرية، الكفيـلة بتقـديم الحـلول الجـذريّة لكلّ الأسـئلة التي يطـرحها الرّاهن العربي. وهـذا ما جعـل عمليّة التقبّـل القائمـة على اسـتقدام، واسـتنساخ ونقل المنجـز الغـربي

(1): ينـظر: عبد العزيز حمودة ، المرايا المقعرة، ص 13، 190، 195.

تتـمّ في لحظة انبـهار، وتتـحكّم فيها الميـولات والأهـواء الفرديّة، وما أتيـح الاطّلاع عليه مصـادفةً من نصـوص.[1]

ولعلّ ما يشيـر إليـه اليـوسفي من صـدور وارتـهان عمليّـة المثاقفـة، في الثقافة العربيّة إلى الجـهود الفـرديّة، التي تحتـكم في جانـبٍ كبيـرٍ منـها إلى الميـول والأهـواء وتصطبـغ بصبـغة الذّاتيّـة، يجـد مبـرّراً له، وتأكيـداً فيما ذهب إليـه كثيـرٌ من النّقاد والمـفكرّين الذيـن عابـوا على كثيـرٍ من الأنشـطة الفكـريّة والثقافيّـة العربيّـة -وفي مقـدّمتـها التّـرجمة- صـدورها عن جهـودٍ فـرديّـةٍ، وافتـقارها إلى الطابع المؤسّـساتي.

وفيـما يتعلّق بقضيّـة الخصوصيّـة، في مجال النّقـد يـدعو عبّاس الجـراري إلى ضـرورة النّظـر للمناهج باعتـبارها في المقام الأوّل وعياً ينهـض على مفاهيـم ومقـولات ويتـجسّد من خلالها، ويعكـس رؤيةً وتصـوّراً كلّيا للهـدف من المعرفة. وليس باعتـبارها مجـرّد آليات وجـوانب إجـرائيّة، وحسـب.

يـنتقد عباس الجـراري تلك الرّؤية التي شاعت عن المثاقفة النّقديّـة -وهي تسميةٌ مراوغةٌ تغطّـي على تبعيّـة وارتـهان النّقـد العـربي لمـدارس النّقـد الغربيّـة- ودعـت إليـها، مبـرّرةً دعـواها بعلميّـة، ومن ثمّ حياديّـة المناهـج النّقـديّة ممّا يبـرّر ويشـرعن أخـذها واقتباسـها واستـعارتـها؛ يقـول: «لقد شاع أنّ المنهـج مجرّد وسيلةٍ للبحث عن المعرفةﷺ وفحصـهاﷺ أي مجرّد خطّةٍ مضبوطةٍ بمقاييسﷺ وقواعدﷺ وطرق تساعد على الوصول إلى الحقيقةﷺ وتقديم الدّليل عليهاﷺ هذه مجرّد أدواتٍ إجرائيّـةٍﷺ

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنـة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 279.

وهي في نظرنا لا تمثّل إلاّ جانباً واحداً من المنهج﴿ أقترح تسميته بالجانب المرئي في المنهج.»[1]

ويؤكّد الجراري على وجود جانبٍ آخر غير مرئي من المنهج: «باعتبار المنهج﴿ أوّلاً وقبل كلّ شيء﴿ وعياً ينطلق من مفاهيم ومقولات وأحاسيس ذاتيّة وتنتج عنه رؤية﴿ ويتولّد تصوّرٌ وتمثّلٌ للهدف من المعرفة﴿ من هذين الجانبين: المرئي واللاّمرئي﴿ يتكوّن المنهج -أيّ منهجٍ صحيحٍ- من حيث هو منظومةٌ متكاملةٌ ومتناسقة.»[2]

ولتفحّص أشكال استعارة واستقبال النّقد العربي الحديث والمعاصر، للمفاهيم والنّظريّات، ومن أجل الوقوف عل معضلات الانتقائيّة والاجتزاء، والإفقار والاختزال الذي طال كثيراً من المفاهيم والنّظريّات، وكشف عن نفسه في كثيرٍ من التّجارب النّقديّة العربيّة، يقف اليوسفي وقفة تحليليّة نقديّة مع تلقي النّقد العربي، لنظريّة **"القراءة والتّلقي"** ولمقولة **"موت المؤلّف"**، محاولاً سبر دوافع الالتفات اليهما، والاهتمام بهما، والكشف عمّا لحقهما من تحريف، وتشويه، وما طالهما من إفقار.

---

(1): عباس الجراري: خطاب المنهج﴿ ط01﴿ منشورات السفير﴿ مكناس﴿ 1990﴿ ص 40.

(2): المرجع السابق، الصفحة نفسها.

في إطار بسط سياقات تلقي النّقد العربي المعاصر لنظريات القراءة والتّلقي، يربط اليوسفي انفتاح النّقد العربي على هذه النّظرية، بتشظّي هذا النّقد، وحيرته بين التّراث والحداثة، ليستخلص بأنّ استعارة هذه النظريّة كانت نتيجةً لموقف هذا النّقد من التّراث وإدراكه لجوانب القصور والعجز الكامنة في هذا التّراث، والتي سيحاول النّقد المعاصر تلافيها بالانفتاح على الغرب والأخذ والاستعارة منه.

يقول اليوسفي موضّحاً سياقات تلقي النّقد العربي المعاصر لنظريّة التلقّي: «والرّاجح أنّ الاحتفاء بنظريّة التلقّي في الخطاب النّقدي العربي المعاصر إنّما تأتّى عن وعي معذّب مضمر بأنّ النّظريّة القديمة قد انشغلت بالمتلقّي انشغالا ظاهريّا... غير أنّ النّاظر في المفاهيم والمصطلحات التي ما فتئ الخطاب النّقدي العربي المعاصر يستعيرها من المناهج والنّظريّات المستحدثة في الثّقافات الغربيّة يدرك، مع ذلك، أنّ هذا الخطاب قد تمكّن في ضوئها من تطوير أطروحاته ومقرّراته وكيفيّات تعامله مع النّصوص. من ذلك مثلاً أنّه تمّ تبديل الحديث عن المؤلّف ومقاصده بالكلام في عمليّة الإبلاغ وأطرافها. وكثيراً ما أدّى الكلام عن المتلقّي ودوره، والكلام عن نظرية التلقي إلى تغييب الاهتمام بالمؤلف. حتّى لكأنّ المؤلّف قد مات فعلاً. أو لكأنّه لا يمكن أنْ يمارس سطوته على النصّ وعلى الجنس الأدبي وعلى المتلقّي.»[1]

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: فضيحة نرسيس وسطوة المؤلّف، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002، ص 232.

ويرصد اليوسفي التّحول الحاصل في الخطاب النقدي العربي، من التّركيز على المؤلف والاعتداد بسلطته، وتفسير النّصوص في ضوء مقاصد المؤلّفين، إلى التّركيز على عناصر الاتّصال، كما بلورتها الكشوفات اللّسانية ونظريّات التّواصل المعاصرة والتي ستفضي إلى الاهتمام بالنّصوص في حدّ ذاتها، ثم ستنتهي إلى الاهتمام بالقارئ باعتباره أحد الأقطاب التي لها دورها الحاسم في تحديد الدّلالة، ويفسّر اليوسفي هذا التحوّل بانفتاح النقد العربي المعاصر على النظريّات والمناهج الغربيّة.

وفي إطار الاهتمام بالقرّاء على حساب المؤلّفين، جرى استثمار مقولة "موت المؤلّف" واللّهج بها في الخطاب النّقدي العربي المعاصر.

من هذا المنطلق مارست مقولة "موت المؤلّف" سحرها وجاذبيّتها، وكان من الطّبيعي أنْ يشغل التّركيز على المتلقّي صميم التّصوّرات النّقديّة المعاصرة، وأنْ يلقي بظلاله على القراءة النّقديّة. حيث تحفل الدّراسات بالحديث عن التّأويل أو القراءة باعتبارهما إعادة إبداع للنّصوص. وفي المدار عينه يتنزّل الحديث عن التناصّ والتّداخل بين النّصوص ﷺ وعن النصّ وجامع النصّ، وعن ذاكرة الأجناس الأدبيّة. ويتمّ إقصاء المؤلّف، وتجاهله إلى حدّ اعتباره مجرّد قناةٍ يعبر من خلالها النصّ إلى القارئ.[1]

غير أنّ اليوسفي ينبّه إلى الحمولة الدّلاليّة، والمرجعيات الفكريّة، وخصوصيّة السّياقات الثّقافيّة المرتبطة بمفهوم موت المؤلّف؛ فيقول: « إنّ مفهوم موت المؤلّف

(1): المصدر السابق، الصفحة نفسها.

ليس مجرّد مصطلح نقدي بل هو رواقٌ معرفي. لقد جاء ليعبّر عن مجمل الكشوفات الحديثة التي تخصّ علاقة الكلمات بالأشياء وعلاقة الإنسان بنفسه وبالعالم. جاء يجسّد استيقاظ الوعي على أنّ الاختلاف لا التّماثل هو الذي ما فتئ يؤثّث العالم. وجاء معبّراً عن الوعي المضني بالفجوة الخطيرة الكامنة بين الأشياء والكلمات.»[1]

إنّ ربط اليوسفي مقولة موت المؤلّف بما يسمّيه "رواقاً معرفيّاً" متعلّقاً بالكشوفات الجديدة على مستوى علاقة الكلمات بالأشياء، وعلاقة الانسان بنفسه وبالعالم، هو ما يؤكّده سعد البازعي، حين يقول: «مع التركيز على اللغة وكيفيّة عملها ودلالاتها ومع تطوّر النهج البنيوي ودعوته إلى محاربة المذهب الانساني، ومع شيوع الطرح ما بعد البنيوي لم يعد المؤلّف يتمتّع بالميزات نفسها التي تمتّع بها في عصر هيمنة النّص الكلاسيكي.»[2]

فالمناهج والنظريّات والمفاهيم والمصطلحات لها حمولاتها المعرفيّة ومرجعياتها الفكريّة، وخصوصياتها الثقافيّة، وهذا ما يعمد اليوسفي إلى تبيّنه بخصوص مفهوم موت المؤلّف، إذ يقول: «إنّ لمفهوم "موت المؤلّف" في منازله وفي أوطانه التي ابتدعته تاريخه... ثمّة نوع من التّوازي السرّي المتكتّم بين موت المؤلّف وموت المستبدّ. وههنا يكمن القاع الاجتماعي الذي نشأ المفهوم في رحابه. ثمّة تنافذ إذن. ثمّة تفاعل عضوي بين ما هو اجتماعيّ وما هو جماليّ. والجماليّ ليس مجرّد

---

(1): المصدر نفسه، ص 233.

(2): سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، ص 241.

ترف فكري. إنّه التّجسيد الفعلي لتلك الصّيرورة التي ما تفتأ تتمّ بين مكائد الوعي ومكر التّاريخ.»[1]

فمقولة موت المؤلّف مرتبطةٌ ارتباطاً وثيقاً بالخصوصيّة الحضاريّة الغربيّة ووليدة التّحوّل الذي عرفته أنساقها الفكريّة، ومنظوماتها المعرفيّة، وصروحها الفلسفيّة، ذلك أنّ هذه المقولة هي امتدادٌ لمقولة موت الإله في فلسفة نيتشة، وفكرة موت الإنسان في أركيولوجيا فوكو، وهي محصّلة صراع البنيويّة مع الفلسفات الانسانيّة كالوجوديّة.

وبعبارة أخرى مقولة موت المؤلّف هي نتاج صراع البنية والتّاريخ، أو النسق والذّات، إنّها ثمرة فلسفة موت الانسان، إن نحن سمحنا لأنفسنا باستعارة عبارة/ عنوان **روجيه جارودي**، فلا شكّ أنّ: «موت المؤلّف تزامن مع موت الانسان وموت الذّات، إذ إنّ هذا الموت جاء نتيجة النّهج البنيوي العلمي. ولعلّ ليفي ستراوس قد قنّن هذا الموت حين قال إنّ هدف العلوم الانسانيّة ليس بناء الانسان وإنّما تذويبه.»[2]

ثمّ يخلص اليوسفي إلى الوقوف على ما طال هذا المفهوم من إفقار، وما لحق به من تشويه واختزال بانتقاله إلى النّقد العربيّ. فالكيفيّة التي وقع حسبها تلقّف هذه المقولة تعبّر في حدّ ذاتها عن حالة انبهارٍ واضحةٍ. وعلى هذا النّحو لم يستقدم هذا المفهوم باعتباره مفهوماً له كثافته، وله حمله المعرفي، بل وقع التّعامل معه في ضوء

---

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: فضيحة نرسيس وسطوة المؤلّف ص 235.

(2): سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، ص 243.

الانبهار الذي رافقه باعتباره لقيةً نفيسة، احتكم اكتشافها إلى الحفظّ أكثر من احتكامه إلى النّظر في النّصوص الإبداعيّة، والعلاقات التي تحكم المبدع والنّص والمتلقّي.[1]

وعلاوةً على إشارة اليوسفي إلى أنّ استثمار هذ المقولة في النقد العربي، كان محكوماً بشغفٍ وانبهارٍ عابرين وزائفين، ولم يصدر عن وعي نقدي بكثافة المفهوم وحمولته المعرفية، وثرائه الدّلالي، ينتهي إلى التأكيد على أنّ: «المهمّ عند النّظر في المصطلح هو علاقته بالفكر الذي أوجده أوّل مرّة. وإنّ استعانة جامدة كهذه هي التي ولّدت لدى الخطاب النّقدي المعاصر أزمة تمثّلت في أنّ المصطلح المستقدم خدم الفكر الذي استُقدم منه بدلاً من أن يخدم النّقد المعاصر، ممّا أدّى إلى عجز هذا الأخير عن الانفتاح على الاثنين لأنّه يتلبّسهما ولا يتمثّلهما.»[2]

وغير بعيد ممّا يذهب إليه اليوسفي من مظاهر الاجتزاء، وأشكال الافقار التي طالت المفاهيم التي استعارها النّقد العربي، يتساءل إدوارد سعيد في دراسته الفذّة التي حملت عنوان **"النظريّة المهاجرة"** عمّا يحفّ هجرة وانتقال المفاهيم والنّظريات من إشكاليّات؛ يقول: «ولكنّ القول بأنّ على المرء أن يمضي قدماً بغية تحديد أنواع الهجرة الممكنة لقولٌ يبعث على التساؤل ما إن كانت أيّة فكرةٍ أو نظريّة تتزايد قوّةً أم تتناقص جرّاء هجرتها من عصرٍ تاريخي وثقافةٍ قوميّة إلى مكانٍ وزمانٍ

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: فضيحة نرسيس وسطوة المؤلّف، ص 236، 237.

(2): ديما الشّكر: ألف نقد ونقد، مجلة الكرمل، رام الله فلسطين، العدد 80، صيف 2004، ص 216.

آخرين، وما إن كانت ثمّة نظريّة تتحوّل إلى شيءٍ مغايرٍ تماماً في انتقالها من ثقافةٍ قوميّةٍ وعصرٍ تاريخي إلى عصرٍ أو حالٍ آخر.»[1]

وينتهي سعيد إلى التّأكيد على أنّ: «هذه الهجرة إلى بيئةٍ جديدةٍ لا تخلو البتّة من المعوّقات، وذلك لأنّها تستدعي بالضّرورة عمليتي التّمثيل والتّأطير في المؤسّسات على نحوٍ مغايرٍ عمّا كانت عليه تلك الأفكار والنظريّات في موضعها الأصلي، الأمر الذي يعقّد عليها أيّة محاولةٍ من محاولات الازدراع والانتقال والتّداول والاتّجار.»[2]

إنّ ارتباط هجرة المفاهيم والنّظريات، وارتحالها بآليّات "الازدراع" أو "الأقلمة" وخضوعها إلى شروط وقوانين الانتقال والتّداول والاتّجار، قلّما تمّ الالتفات إليها من قبل النّقاد، خاصّة الشّغوفين منهم بمواكبة الموضات النقديّة الغربيّة، وأولئك المهووسين بتلقّف آخر الصّيحات النّقديّة.

ويخلص إدوارد سعيد من تأمّله للإشكاليات المرتبطة بانتقال وهجرة المفاهيم والأفكار، إلى تحديد أربعة أطوارٍ تمرّ بها استراتيجيّة الارتحال؛ فهناك أوّلاً موضعٌ أصلي، هو مجموعة الظروف التي ولدت فيها الفكرة، أو راجت من خلالها. وهنالك ثانياً مسافةٌ تعترض انتقال الفكرة من موضعٍ معيّنٍ إلى زمانٍ ومكانٍ آخرين، عليها أنْ تجتازها، وهنالك ثالثاً مجموعة من الظروف التي تواجه ازدراع النظريّة أو الفكرة وتتيح

(1): إدوارد سعيد: العالم والنص والناقد، تر: محفوض عبد الكريم، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000، ص 276.

(2): المرجع السابق، ص 276.

لها الاحتواء. وأخيراً يعمل الموقع الجديد الذي تحتلّه الفكرة موضع الدّمج والازدراع على تحوير الفكرة إن قليلاً أو كثيراً بحسب الاستخدامات الجديدة.[1]

وبعد عرض وتحليل اليوسفي للقضايا والاشكاليات المرتبطة بارتحال المفاهيم وهجرتها، وذلك في ثنايا حديثه عن مقولة موت المؤلّف في السياق الغربي، وأشكال وطرائق ومآزق تلقّي هذه المقولة في النقد العربي؛ ينتهي إلى فحص واحدة من أبرز تجارب النّقد العربي المعاصر التي تلقّفت هذه المقولة وعملت على إشاعتها، ليبرز أشكال الاختزال، ومظاهر التّشويه والافقار التي طالت هذه المقولة، في هذه التّجربة النقديّة، التي هي تجربة الغذّامي.

ويكفي للوقوف على مآزق الاختزال، وتجلّيات إفقار هذه المقولة، أن نقف على تعريف الغذّامي بهذه المقولة، وبسطه لها؛ يقول الغذّامي: «إنّه هنا يميت المؤلّف... والموت هنا هو "إرجاء للعلاقة ما بين المؤلّف والكتاب بحيث يتحقق للكتاب النّفاذ إلى القارئ نفاذاً مباشراً لا تفسده الوسائط ولا ملابسات الظروف. ويكون استقبال الكتاب حينئذ استقبالاً موضوعيّاً "نصوصيّاً" لا تشوبه شوائب "الانطباعات" وما فيها من ذاتيّة وآنيّة ومحدوديّةٍ نفسيّة وذهنيّة...»[2]

ويتساءل الغذامي في موضع آخر: هل نعلن الغاء المؤلّف، ونعزل العمل/ النّص عنه؟ ، ويجيب: «لا بكلّ تأكيد ولكنّنا فقط نعلن "موت المؤلّف" كما فعل رولان

(1): المرجع نفسه، ص 277.

(2): عبد الله الغذامي: ثقافة الأسئلة، دار سعاد الصباح، الكويت، 1993، ص 194.

بارت. والموت ليس إلغاءً. فموت والد رجل من النّاس لا يعني الغاء اسم الوالد من شجرة نسب الابن، ولكنّه فقط يعني انتهاء وظيفته. وسيظلّ المؤلّف اسماً معلّقاً على النّص أو احتمالاً ممكناً في حالة جهلنا به. والموت يعني أنّ هناك حياةً ثمّ توقّفت تاركةً أثرها ليعتمد على نفسه من بعدها.»[1]

والملاحظ أنّ السّياق الذي أنتج مقولة موت المؤلّف، والإطار المرجعي الذي نمت وتطورت في فضائه هذه المقولة، والذي شحن هذا المفهوم بحمولة دلاليّة محدّدة، وجعله أسير رؤية مخصوصة للكون والانسان، لا يملك هذا المفهوم إلاّ أنّ يكون منسجما معها، يتمّ اختزاله وتغييبه والقفز عليه عند الغذّامي. ويصار إلى تبسيط المفهوم، وتسطيحه، والغاء عمقه وكثافته.

ولعلّ بعض تخريجات الغذامي، لهذا المفهوم، وسعيه إلى التّأصيل له في تراثنا العربي، حريّة بوقفة تأمّليّة، لأنّها أقرب إلى السّذاجة منها إلى الممارسة النّقديّة العميقة والواعية، ونسوق مثالاً على ذلك ما يفسّر به الغذّامي بيت المتنبي الشهير:

أنام ملء جفوني عن شواردها ويسهر الخلق جراها ويختصم

(1): عبد الله الغذامي: الموقف من الحداثة، جدّة، 1991، ص 87.

إذْ يقـول: «فهو هنا يعلن نوم المؤلّف أي تعطّل حيويّة دوره. والنّص يصبـح شاردة أي أثراً معـلّقاً وإشارةً حرّة... وهذا تعليـقٌ لدور المـؤلّف واسـنادٌ لهذا الدّور إلى القارئ ليفسّـر النّـص ويفكّ شـفرته.»[1]

(1): المرجـع نفسـه، ص 88.

الفصل الخامس:

سؤال المنهج والمصطلح في خطاب نقد النقد عند اليوسفي

تـوطئة:

لابدّ من البحث في الخلفيات النّظرية، والمرجعيّات الفكريّة التي تؤطّر خطاب **"نقـد النّقـد"** عند اليوسفي، وتتحكّم في صياغة جهازه المفاهيمي، وترسانة مصطلحاته وهذا يقودنا بالضّرورة إلى محاولة الكشف عن المدارس النّقدية، والاتجاهات الفكريّة والفلسفيّة التي استلهم منها النّاقد تصوّراته ومفاهيمه، وأدواته الإجرائية؛ ومن ثمّ الوقوف على مدى تنوّع المشارب الفكريّة والنّقدية التي تغتذي منها تجربة نقد النّقد عند اليوسفي.

وفي المرحلة الثّانية سنعمل على تصنيف هذه الخلفيّات والمرجعيّات، بحسب أهمّيتها من حيث حضورها وهيمنتها على خطاب نقد النّقد اليوسفي، وهذا ما سيسمح لنا في المرحلة النّهائية باكتشاف خصوصيّة وتفرّد تجربة اليوسفي في "نقـد النّقـد"، وكذا معاينة لحظات تألّق هذه التّجربة وكذا مواضـع ضـعفها وقصورها، ولم لا؟

1: استراتيجيّة القراءة ومنهجها:

إنّ خطاب **"نقد النّقد"** عند اليوسفي خطابٌ مركّبٌ، متشابكٌ، ذو ميزة حداثيّة تعكسها صعوبة تصنيفه ضمن نوعٍ معيّنٍ من أنواع النّصوص، وقفزُه على التّجنيس التّقليدي لأنماط الكتابة، وتبنّيه مفهومًا حداثيًّا لها. بحيث تتضافر النّصوص و تتضايف لتشكّل نصًّا إبداعيًّا- نقديًّا- فكرياً في الآن ذاته؛ تتجلّى هذه الخصائص السّابقة الذّكر بشكلٍ متميّزٍ في كتاب **"فتنة المتخيّل"** بأجزائه الثلاثة.

من هذا المنطلق تعتمد: «قراءة اليوسفي بالدّرجة الأولى على المجاورة ما بين نصوص مختلفة، مستنبطا قانونا خاصّا هو "قانون التّنادي بين النّصوص". بموجبه تقع المقارنة ما بين نصّ نثري وآخر شعريّ أو نقدي، وهذه المقارنة الدّيناميكيّة تسمح بقراءة النصّ داخل سيرورة الإبداع في الثّقافة التي ينتمي إليها وداخل سيرورة الإبداع مطلقاً. فالنّصوص على ما يقول (اليوسفي) تولد مهاجرة، ذلك أنّ النصّ الإبداعي يدخل لحظة تشكّله في علاقات سرّية مع حشود من النّصوص السّابقة عليه والمعاصرة له.»[1]

ولئن كانت نصوص اليوسفي مؤسّسة على التّنوّع والتّشابك، فإنّ ذلك لا يقود إلى تفكّك الخطاب اليوسفي واختلال بنيته، على العكس من ذلك يظلّ خطابًا محافظاً على وحدته وتماسكه، وتآلف أجزائه ووحداته، وانسجامهما. ولعلّ ما يضمن لهذا الخطاب حفاظه على تماسك بنيته، وتآلف جزئياته وعناصره، هو الرّؤية التي يصدر عنها النّاقد

(1): ديما الشّكر: ألف نقد ونقد، ص 217.

والتي تؤطّر مشروع الكتابة عنده، وتوجّهه وجهةً معيّنةً، وتحدّد له غايةً محدّدةً، ألا وهي الكشف عن المضمر والمسكوت عنه، القابع وراء هذه النّصوص على اختلافها وتمايزها.

ومن هنا عمل اليوسفي على **"اكتشاف الوحدة في التّنوّع"**، وذلك من خلال تناوله لأشتاتٍ من النّصوص، وأنواعٍ من الخطابات، يلج عوالمَها من زاوية **"المتخيّل"**، ليثبت تحكّم أنساقٍ ثقافيّةٍ بعينها في صياغة هذه الخطابات، وتوجيهها وجهةً بعينها.

خطاب النّقد ونقد النّقد عند اليوسفي خطاب مؤسّسٌ على رؤيةٍ نقديّةٍ وحضاريّةٍ تتغيّا التّأسيس لمشروعٍ نقديٍّ متكاملٍ، مهمّته قراءة النّصوص وتناولها بإحلالها في مجمل تاريخ الثّقافة التي أنتجتها، وبالنّظر إلى ارتباطها بغيرها من النّصوص التي أنتجتها الثّقافة نفسها، ثمّ العمل على إيضاح وإجلاء العلاقة الجدليّة بين النّصوص الإبداعية، والنّقدية والفكريّة، وبين الأنساق الثّقافية والاجتماعيّة التي أنتجتها؛ وذلك من خلال اعتماد مفهومين/ إستراتيجيتين ألا وهما: **المتخيّل** الذي تصدر عنه النّصوص **والمُضمر** أو **المسكوت عنه** القابع في أصقاع هذه النّصوص.

إنّ هذه الطريقة التي ابتدعها اليوسفي، في النظر إلى النّصوص من خلال ما أسماه "قانون التّنادي"، الذي ينطلق من النظر إلى النصوص الابداعية والنقديّة والفكريّة من منظور جامع ومركّب، لا وفق رؤية تجزيئيّة، هو ما سيسمح له بالتقاط التقاطعات، والمشتركات بين هذه النّصوص، وستفضي المقارنة: «الدّيناميكيّة بين نصّ شعري وحكاية مثلاً، أفضت إلى الكشف عن المتخيّل الذي حكم الكتابات العربيّة في مراحل مختلفة، كما أفضت إلى التّوصّل لتحديد بعض النّماذج العليا في

المتخيّل العربي، أي ما حفل به المتخيّل العربي من شخصيّاتٍ ورموزٍ متلوّنة ومتبدّلة حسب إيقاع مكانتها في الوجدان واللاّوعي الجماعيين.»[1]

ومن هذا المنطلق استطاع الخطاب (المتن) النّقدي اليوسفي أنْ يحقّق تمايزه واختلافه عمّا سواه من المتون النّقدية، وأنْ يضمن استقلاليّته وتخلّصه من مطبّات **المحاكاة والتّقليد، والانبهار والمقايسة**، التي كثيراً ما وقعت فيها الخطابات النّقدية على الرّغم من أنّ لهذا الخطاب مرجعياته وخلفيّاته التي ينهل منها.

ولعلّ أبرز وجوه تميّز تجربة اليوسفي النقديّة، على ما عداها من تجارب النّقد ونقد النّقد، يتمثّل في هذا المنظور التّكاملي، والجامع، ليس بين المناهج التي يتوسّل بها، إنّما بين النّصوص التي يتناولها؛ فالنّظر إلى النّصوص في علاقتها بالأنساق الثقافيّة التي تؤطرها وتنتظمها، كفيل في نظر اليوسفي باكتشاف القوانين التي تؤطّر فعل الكتابة والابداع، ومن هنا عمد اليوسفي إلى رصف: «النّصوص التي تنتمي إلى أجناس مختلفة -بشقيها الإبداعي والنّظري- ضمن منظورٍ واحدٍ. فالمنهج الذي ابتدعه اليوسفي يقوم على النّظر إلى تلك النّصوص من زاوية المتخيّل الذي تصدر عنه. ممّا سيسمح بكشف بعض من الآليات التي تحكّمت في تطوير الثّقافة العربيّة والتّغيير الذي انتابها، بمعنى كيف تمكّنت من إنتاج بدائلها.»[2]

---

(1): المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(2): المرجع نفسه، ص 216.

وبـذلك تشكّل تجربة نقد النّقد عند النّاقد التّونسي **"محمد لطفي اليوسفي"** -في تصوّرنا- واحدةً من أكثر تجارب نقد النّقد نضجًا وتماسكًا، وأصالةً في تاريخ النّقد العربي الحديث والمعاصر؛ ذلك أنّ لها من الأسباب ما يتيح لها ذلك؛ ولعلّ في مقدّمة هذه الأسباب:

- أنّها قراءةٌ رصينة ومتبصّرةٌ، قائمةٌ على محاورة الآراء والمدوّنات النقديّة في هدوءٍ ورويّة والنّبش فيها، واستكناه أغوارها، واستنطاقها وكشف المسكوت عنه فيها. وهي تتحاشى السّجال، والتّعاطف مع أصحاب هذه المدوّنات أو التّحامل عليهم، ما أُوتِيَتْ إلى ذلك سبيـلا.

- أنّها صادرةٌ عن وعيٍ ومراسٍ نقـديٍّ، تَشـكَّل من خلال ممارسة النّقد التّطبيقي والتّعامل مع النّصوص الإبداعية قراءةً ونقدًا وتفسيرًا، هذا من جهةٍ، وكذا دراسة وتفكيك المدوّنات النقديّة قديمها وحديثها، والوقوف على مواطن تألّقها، وكذا مواضع الوهن والانكفاء فيها من جهةٍ أخرى؛ هذا ما شكّل للنّاقد درايةً وثقافةً نقديّةً موسّعةً ومعمّقةً في الآن ذاته تسمح له بتناول هذه الأعمال النقديّة بالنّقد.

ولعلّ ما يؤكّد أنّ اليوسفي جمع إلى النّقدِ نقدَ النّقد عناوين مؤلّفاته الآتيـة: **في بنية الشّعر العربي المعاصر** (وهي دراسـة نقديّـة)، **الشّعر والشّعرية: الفلاسفة والمفكرون العرب، ما أنجزوه وما هفوا إليه** (وهي دراسة في نقد النّقد) و: **كتاب المتاهات والتّلاشي في النّقد والشّعر**(وهو دراسة من قسمين: قسم في النّقد وقسم في نقد النّقد).

وإذا كان "النّقد" «لغةٌ ثانيّة تشتعل على لغةٍ أولى، هي "الإبداع الأدبي"، فإنّ "نقد النّقد" لغةٌ ثالثةٌ تشتعل على "نقد الإبداع". لكنّ، على الرّغم من اختلافهما في الموضوع فهما يتّفقان من حيث طبيعة الخطاب القائم على أسس نظريّة وأدوات إجرائيّة تؤطّر الممارسة التّحليليّة. لذلك فإنّ النّقد ونقد النّقد يتوسّلان بنفس آليات الحجاج، والتّدليل التي تحقّق مقصدية الإقناع.»[1]

ولعلّ ما يميّز خطاب نقد النّقد عند اليوسفي أنّه لا يجنح إلى التّنظير والتّجريد اللّذين ينطلقان من المسلّمات والفرضيات التي قد تأخذ طبيعة الأحكام المسبقة، والتي قد يقود إثباتها إلى التّعسّف، قدر تأسّسه باعتباره أحكامًا ونتائج صادرة عن فحصٍ وإمعان نظرٍ، وتمحيصٍ وإعمال فكرٍ، ومناقشةٍ وتفكيكٍ لمنطلقات ومسلّمات وأطروحات الخطاب النّقدي العربي الحديث والمعاصر، وكشفٍ لما ينطوي عليه هذا الخطاب النّقدي -ممثّلا في أطروحات أبرز روّاده: ميخائيل نعيمة والشّابي، وطه حسين والعقاد وأدونيس،... وغيرهم- من مغالطاتٍ، وفضحٍ لما يعتور في صلبه (صميمه) من تناقضات.

ولعلّ قراءة اليوسفي قد أتيح لها ذلك من خلال النّبش في طبقات هذا الخطاب وسبر أغواره بغية إجلاء سلطان المضمر والمسكوت عنه في هذا الخطاب، والذي يتحكّم- في رأي اليوسفي- في صياغة هذا الخطاب لأطروحاته، واستبنائه لمقولاته.

---

(1): محمد مريني، نقد النقد في المفهوم والمصطلح، علامات في النقد، جدّة، صفر 2008، مج 16، ج 04، ص 41.

تأسيساً على ذلك فقد نهضت قراءة اليوسفي للقيام بـ: «بحشد من المراجعات الحاسمةﷺ التي طالت علاقة الذات بقديمها وبآخرها الغربيﷺ وبأنماط الخطاب المختلفةﷺ كما أنّها طالت نظريّة العرب القدامى في الأدبيّة والشّعريّة لترسم لها ضفافاﷺ ظلّت رجراجة. لأنّ الخطابات النقديّة الحديثةﷺ قرأت قديمها إمّا في ضوء مقرّرات القدامى أنفسهمﷺ وإمّا في ضوء مفاهيم غربيّة اقتيدت -عنوة- من منابتها الحضاريةﷺ وعنوة أيضاﷺ سلّطت على المتون القديمة.»[1]

وفي سبيل تحقيق هذه الغاية -الكشف عن سلطان المسكوت عنه، ونفاذه وتحكّمه في صياغة وتوجيه أطروحات الخطاب النّقدي العربي الحديث والمعاصر- يبتدع اليوسفي رؤيةً ومقاربةً جديدة، تتمثّل في الولوج إلى هذا الخطاب وتناوله من زاوية **المتخيّل** (**l'imaginaire**) الذي يصدر عنه.

يقول اليوسفي موضّحاً منطلقاته وغاياته ومنهجه، وآليات تناوله للخطاب النّقدي: «حاولنا في الأقسام السّابقة أن نعنى بالخطاب النّقدي العربي المعاصر، نحاوره ونناقش مسلّماته التي بنى عليها مجمل تصوّراته... معنى ذلك أنّنا لم نقم بوصف مقولات ذلك الخطاب وتقديمها وعرضها... بل حرصنا على قراءة السّجال من جهة كونه يمتلك تاريخيّة. وحاولنا أنْ نمْثل في حضرة الصّيرورة التي تحكمت في الخفاء بذلك السّجال والصّراع. لذلك حرصنا، فيما نحن نستعرض مقولاته الأم ونناقشها، أنْ ننفذ إلى المضمر ونتمثّل المسكوت عنه في تلاوين ذلك الخطاب نفسه. لذلك أيضًا

(1): شهاب بوهاني: القراءة الماكرة وسقوط أوراق التوت، مجلة نزوى، مسقط، ع 33، يناير 2003، ص 253.

جاءت القراءة في شكل إحاطةٍ بالمغالطات التي بنى عليها ذلك الخطاب مجمل رؤاه وتصوّراته ونتائجه...»[1]

(1): محمد لطفي اليوسفي: كتاب المتاهات والتلاشي في الشعر والنّقد، ص 126.

1-1: منــهج القــراءة:

يمكن للمرء أنْ يعثر على العديد من العبارات والإشارات المبثوثة هنا وهناك في المتن النّقـدي اليوسـفي، والتي تشي بالأصول والمرجعيّات التي استقى منها النّاقد آلياته ومناهجه، واستراتيجيّاته في قراءة ومقاربة الخطابات النّقديـة منها والفكريّة. غير أنّ ما ينبغي التنـويه إليـه هو أنّ قـراءة اليـوسفي، على الرّغم من احتكامها -الضّـروري والمشـروع- لخلفيات معـرفيّـة، ومرجعيات فكريّـة، تـؤطّـر رؤيـتها، وتضـمن تماسـكها وعقـلانيـتها وموضـوعيتها، لم تقع في فخ الاسقاط، وذلك بأن تعـمد إلى الاستناد إلى نظريّة ومنهج مسبّقين، وتعمل إلى اسقاطهما على النصوص، وتفسير هذه الأخيرة في ضـوئهما.

لقد عمـدت قـراءة اليوسفي على العكس من ذلك إلى الانطلاق من النصوص في حدّ ذاتها، والاصغاء لها، والنبش في أغوارها للوصول إلى ما تشي به هذه النّصوص والكشف عما يعتمل في صميـمها.

ومـن هنا فقـد انطلقـت قراءة اليـوسفي من داخل النّص، ولم تتعامل معه من خارجه، وعمـد اليوسفي إلى تلافـي الخضـوع منهـجيّاً لنظريّة العرب القدامى في الشّعر والشّعرية، كما حاول تجنّب الوقوع تحت تأثير النّظريّات الغربيّة. ورأى اليوسفي أنّ الاستعانة الجامدة بإحدى النّظريتين تفضي لتبعيّـة مصطلحيّـة، إمّا للفكر الغربي أو للفكر العربي القـديم، وأنّ استعانةً جامدة كهذه هي التي أزّمـت الخطاب النّقدي المعاصر؛ ذلك أنّ المصطلح المستقدم خدم الفكر الذي استقدم منه بدلاً من أن يخدم

النّقد المعاصر، ممّا أدّى إلى عجز هذا الأخير عن الانفتاح على الاثنين لأنّه يتلبّسهما ولا يتمثّلهما.[1]

وعلى الرّغم من أنّ أصول البحث وقواعده لا تطْلُب إلى الباحثين التّعويل على أقوال النّقّاد وتصريحاتهم، فيما تعلّق بمناهجهم وآلياتهم، بل تحتّم هذه الأصول والقواعد على الباحث أنْ يستنتج المنهج استنتاجًا، وأنْ يكتشفه اكتشافًا، سواء أصرّح به صاحبه وكشف عنه، أم لم يفعل، وذلك من خلال استنطاق الخطابات وتفكيكها للوقوف على آلياتها ومناهجها.

لكنّنا سننطلق من هذه الأقوال والتّصريحات أو الإشارات، من باب الاستئناس بها واكتشاف مدى التزام صاحبها بها، من عدمه، وسنجعلها نقاط نهايةٍ نصل إلى إثبات تحقّقها أو بطلانها، لا أنْ نتّخذها منطلقاتٍ ومسلّماتٍ نقف عند حدودها لا نبرحها، ولا نجاوزها.

ولعلّ من أبرز هذه الإشارات، المقاطع الآتية:

يقول اليوسفي: «ثمّة في كلّ خطاب صورةٌ متخفّيةٌ في تلاوين الكلام محتميةٌ بجانبه الصّامت، تظلّ تراوغ كلّ قراءةٍ تنشّد الإحاطة بها»[2]

ويقول: «إنّ هذا الكتاب إنّما يمثّل فاتحة أو ما يشبه الفاتحة لقراءة آليات التّفكير المحجّبة في تلاوين الكلام وسراديبه التّحتيّة.»[1]

---

(1): ديما الشّكر: ألف نقد ونقد، ص 216، 217.

(2): محمد لطفي اليوسفي: القراءة المقاومة وبكاء الحجر، ص12.

ولعلّ أكثر هذه الإشارات وضوحاً، وأقطعها دلالةً، وأشدّها حصرًا وتحديدًا، قول اليوسفي: «لذلك ستمزج الكتابة، في كتابي هذا بين الجدّ والهزل، بين المساءلة والمداعبة عملاً بنهج صاحب كتاب أفول الأصنام فريدريك نيتشه الذي تعلّمت منه أنّ المعرفة المرحة تبدّد رعب الوجود، والتّفلسف بمطرقة يهدم الأوهام وعبّادها.»(2)

لعلّ قارئ كتابات اليوسفي في النّقد وفي نقد النّقد يلحظ تردّد عدد من المفاهيم والمصطلحات، وهيمنتها على فضاء الكتابة عنده، ويكاد الباحث يجزم بأنّ هذه المصطلحات هي الأكثر بروزاً في معجم اليوسفي النّقدي. ويمكن حصر أهمّ تلك المصطلحات في القائمة الآتية: المتخيّل - الصّورة- الوهم - التوهّم - التّشخيصات - الرموز - الأنماط - المرايا - اللاّواعي - اللاّعقلاني - نرسيس- المضمر - المسكوت عنه - المتحجّب - المندس - المعتم- المتكتّم- القابع- أصقاع - أغوار - أقاصي - حبائل- النّسق - الفتنة - الكيد - السّطوة - السلطة- الهاجس - الفجوة... وغيرها.

استناداً إلى هذه القرائن وغيرها، من الاشارات والتصّريحات، ومن المفاهيم والمصطلحات الأكثر تردّدا وتواتراً في مدوّنة اليوسفي النّقدية، يمكن القول مع شيء من اليقين بأنّ هذه المفاهيم/ المصطلحات، وما تفرّع عنها من اشتقاقات تشغل حيّزاً كبيراً من مدوّنة اليوسفي النقديّة، وتشي بمناهجه واستراتيجياته في القراءة.

---

(1): المصدر السابق، ص14.

(2): المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وبالاستناد إلى هذه القرائن، رفقة الاشارات والتّصريحات التي أورد اليوسفي بعضها، علاوةً على تتبع كيفيات تناول اليوسفي للمتون والنصوص النّقديّة وطرائق تحليلها وقراءتها؛ أمكن ردّ الاستراتيجيات القرائيّة عند اليوسفي إلى خمسة مداخل أو مقاربات رئيسيّة هي: المقاربة النّصية/ اللغوية، والمقاربة الأنثروبولوجيّة التي يحيل عليها مفهوم المتخيّل، والمقاربة النفسيّة، والنّقد الثّقافي، واستراتيجيّة التّفكيك. وفيما يأتي لنا وقفةٌ تفصيليّةٌ مع آليات واستراتيجيات القراءة عند اليوسفي.

1-2: استراتيجيّة التّفكيك:

يقول اليوسفي: «لذلك ستمزج الكتابة، في كتابي هذا بين الجدّ والهزل، بين المساءلة والمداعبة عملاً بنهج صاحب كتاب أفول الأصنام فريدريك نيتشه الذي تعلّمت منه أنّ المعرفة المرحة تبدّد رعب الوجود، والتّفلسف بمطرقة يهدم الأوهام وعبادها.»[1]

لعلّه من المجدي الانطلاق من مفهوم نقد النّقد، أو الميتانقد كفعالية، يذهب **باقر جاسم محمّد** في دراسته "نقد النقد أم الميتا نقد"، إلى أنّها تقوم بقراءة مزدوجة الهدف، تقرأ النصّ النّقدي قراءة محاورةٍ واختلاف، وتتعدّاه إلى انجاز قراءتها الخاصّة للنصّ الأدبي. ويتّضح ذلك بجلاء في ممارسات الميتا نقد التّطبيقي. كما أنّ الميتا نقد النّظري لا يخلو من العودة بدوره إلى النّصوص الأدبيّة لإسناد وتدعيم الحجج التي يذهب إليها، والنّتائج التي يقرّرها.[2]

وبصدد علاقة نقد النّقد بالتّفكيك، سننطلق من تحديد **جاسم محمّد** لمهمّة نقد النّقد أو الميتا نقد كما يسمّيه؛ بالاضطلاع: «بتفكيك مقولات النّقد الأدبي لفحص العناصر الأيديولوجيّة الثّاوية في المزاعم النّظريّة. وهو يكشف عن طبيعة

---

(1): المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(2): باقر جاسم محمد: نقد النقد أم الميتا نقد، 122.

المؤثّرات الثّقافيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة التي كوّنت الحاضنة السّياقيّة له، وجعلت النّاقد يتبنّى منهجاً نقديّاً من دون سواه. ويضع عمل النّاقد ونصّه النّقدي في سياق أكبر.»[1]

وبالنّظر إلى مهمّة نقد النّقد، المتمثّلة في النّبش في أغوار الخطابات النّقديّة للكشف عن المؤثّرات الثّقافيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة التي تؤطّر، وتوجّه القراءة النّقدية، وتتحكّم في اختياراتها المنهجيّة؛ أمكننا التقرير بأنّ نقد النّقد يعتمد على استراتيجيّة التّفكيك للوصول إلى غاياته المنشودة.

وينتهي جاسم محمّد إلى وجود علاقةٍ وثيقةٍ بين النّقد والتّفكيك رغم تقرير دريدا بأنّ التّفكيك يتميّز عن النّقد، باعتبار النّقد يعمل دوماً وفق ما سيتّخذه من قرارات في ما بعد، أو أنّه لا يبتعد عن المحاكمة. أمّا التّفكيك فلا يضع في الاعتبار سلطة المحاكمة أو التّقويم النّقدي.[2]

غير أنّ التّفكيك وفق ما يصرّح دريدا: «هو أيضاً تفكيكٌ للنّقد. وهذا لا يعني أنّنا نحطّ من قيمة كلّ نقدٍ أو كلّ نزعةٍ نقديّة. لكن يكفي أن نتذكّر ما عنته سلطة النّقد عبر التّاريخ.»[3] وهذا يعني أنّ الميتانقد ممارسةٌ فكريّةٌ وكتابيّةٌ مختلفةٌ عن النّقد الأدبي في غاياتها ومناهجها تمام الاختلاف.[4]

---

(1): المرجع السابق ، ص 122، 123.

(2): المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3): عبد السّلام بنعبد العالي: الفكر في عصر التّقنيّة، إفريقيا الشّرق، الدار البيضاء، 2000، ص 57.

(4): باقرجاسم محمد: نقد النقد أم الميتا نقد، ص 122، 123.

لكنّ ما يميّز خطاب **"نقد النّقد"** عند اليوسفي عن التّفكيك كإستراتيجيّة ديريديّة -إنْ صحّت النّسبة وجازت- هو أنّ خطاب نقد النّقد يحتكم إلى مرجعيّة، وينهض ملتزمًا بالدّفاع عن منظومة قيميّة، في حين أنّ التّفكيك كاستراتيجيّة، يصرّ دريدا على نفي الطّابع المنهجي والفلسفي عنها، ويحاول جاهدًا أنْ ينفي عنها احتكامها إلى مرجعيّةٍ معيّنةٍ، وإلى إطارٍ فلسفيٍّ بعينه، لأنّ ذلك سيقود إلى أنْ يقع التّفكيك في فخ التّمركز، وبالتّالي ستنتفي مشروعيّة نقضه وتقويضه لتمركزات الأنساق الفلسفيّة، وأنْ يكون هو بدوره -أي التّفكيك- بحاجة إلى تفكيك.(*)

يقول اليوسفي محدّداً غاياته من قراءة كتابات الشّرفي: «إنّ هذا الكتاب إنّما يمثّل فاتحةً... لقراءة آليات التّفكير المحجّبة في تلاوين الكلام وسراديبه التّحتيّة، ذلك أنّ آراء عبد المجيد الشرفي في ما يخصّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة وقضاياها قد بلغت حدًّا يجعل السّكوت عنها ضربًا من الاستهتار بالمسؤولية الفكريّة. إنّ السّكوت في مثل هذه الحال، ورطةٌ، والحياد جنايةٌ. ووحده الإشهاد يمكن أنْ يقي من التّورّط.»(1)

إنّ الالتزام والمسؤوليّة الفكريّة، وعدم إمكان السّكوت، وكذا مصطلحات الورطة، والحياد، والجناية، تشي بتعويل خطاب نقد النّقد عند اليوسفي على ثوابت معيّنةٍ، وانتمائه إلى نسقٍ ثقافي محدّدٍ، وإيمانه بمنظومةٍ قيميّةٍ بعينها، ونهوضه

(*): هذه الفكرة مستوحاةٌ من النّقد الذي وجّهه الدّكتور **عبد الوهّاب المسيري** رحمه اللّه، للتّفكيك الدّريدي، وهو ما أوقع دريدا في حرج كبير، وحول احتكام التّفكيك إلى مرجعيّة معيّنة، ترجى مراجعة آراء المسيري الذي أثبت استناداً إلى إشارات **"سوزان هاندلمان"** و**"غياتري سبيفاك"** الخلفيّات والمرجعيّات اليهوديّة التي ينهض عليها التّفكيك.

(1): محمد لطفي اليوسفي: القراءة المقاومة وبكاء الحجر، ص14.

مدافعاً عنها، بما يجعل خطابه في نقد النّقد يتمّ من موقعٍ ما، وهذا ما يفترض بالضّرورة انحياز/ تحيّز هذا الخطاب. في حين أنّ خطاب التّفكيك كما يلحّ دريدا يقف في وجه الانحياز ليكرّس الحياد.

1-3: النّقـد الثقافـي:

يستخدم "فنسنت ليتش" مصطلح النّقد الثّقافي، مشيـراً به إلى نوعٍ من النّقد الذي يتـساوق مع اتّجاهات مابعد البنيويّة وما بعد الحداثة، والذي يستـثمر المعطيات النّظرية والمنهجـيّة في السّوسيـولوجيا والتّاريخ والسّـياسة والمؤسّساتية، من دون اطّـراح مناهج النّقـد الأدبي.(1)

والنّقد الثّقافي في دلالته العامّة، كما يحدّده صاحبا **"دليل النّاقـد الأدبـي"** هو: «نشاطٌ فكري يتّخذ من الثّقافة بشموليتها موضوعًا لبحثه وتفكيره، ويعبّر عن مواقف إزاء تطوّراتها وسماتها.»(2)

ويـرى أرثر أيزابرجر أنّ النّقد الثقافي نشاطٌ وليس مجالاً معرفياً خاصّاً، وأنّ ممارسيـه يطبّقون مفاهيمه ونظريّاته على الفنون الرّاقية، كما على الأشكال الشّعبية وعلى حشدٍ من الموضوعات المترابطة. وفي مقـدور النّقد الثقافي أنْ يستـوعب تحـت مظـلّته حقـولاً عـديدةً ومتباينة، كنظريّة الأدب والجمال والنّقد والفلسفة وتحليل الوسائط، كما بإمكانه أنْ يفسّر نظريات ومجالات مختـلفة كالتّحليل النّفسي والسّيميولوجيا ودراسات وسائل الاتصال، وغيـرها.(3)

---

(1): عبد الله الغذامي: النقد الثقافي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيـروت، **2005**، ص **31**، **32**.

(2): سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، ص 305.

(3): أرثر أيزابرجر: النقد الثقافي، تر: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، ط 01، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003، ص 30، 31.

ويرى "فنسنت ليتش" أنّ مسيرة النّقد الثّقافي قد تعرّضت إلى نوع من العرقلة بفعل رواج وانتشار النّقد الشّكلاني، وغيره من الاتجاهات التي توافقه في تصوّراته، ودعواه إلى ضرورة قراءة النّص من الدّاخل، والتّقيّد بحدوده الشّكلية، وعدم تناول ماله علاقة بالسّياقات الثّقافية الخارجة عن النّص، والإعاقة في نظر ليتش تكمن في قصر هذه الاتجاهات النّقد الأدبي على حدود الأدب وأطره، وهذا ما عملت اتجاهات ما بعد البنيويّة على نقضه وتجاوزه.(1)

وفي مراحل لاحقة أثّر تطوّر الدّراسات الثّقافية على مجالات معرفيّة عديدة، منها الدّراسات الأدبيّة، ممّا شجّع على قيام مقاربات أكثر شموليّة للنّصوص، وكذا إيلاء العناية بالسّياقات والمؤسّسات التي تسهم في توجيه الخطاب الأدبي.(2)

وقد تأثّرت الدّراسات الثقافيّة بدورها بالنّقد الأدبي وبالدّراسات الأدبيّة، مستعيرةً مناهجها -وربّما موضوعاتها أيضاً- من هذين الحقلين: «فمن حيث الموضوعات اعتمدت الدّراسات الثقافيّة على كثيرٍ من اهتمامات تراث الثّقافة والحضارة، وطبّقت أنماط القراءة الفاحصة المستخدمة في الأدب على نطاقٍ أكثر اتّساعًا من النّصوص...»(3)

ولعلّ أهمّ نتيجة من نتائج التّأثير المتبادل بين الدّراسات الثقافيّة ودراسة الأدب تمثّلت في: «تقويض الحدود بين الحقول المعرفيّة المختلفة وتأكيدها على الدّراسات

---

(1): سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، ص 308.

(2): نوريس كريستوفر وآخرون: موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي: القرن العشرون المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، ترجمة: إسماعيل عبد الغني، ط 01، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، مج 09، ص237.

(3): المرجع نفسه، ص247.

البينيّة، وفي نقضها للحدود القائمة بين الحقول المعرفيّة، اعتمدت الدّراسات الثقافيّة على قضايا ونظريّات ومناهج مستقاةٍ من الدّراسات الأدبيّة، والتاريخ وعلم الاجتماع ودراسات الاتّصال والسّينما... ممّا أدّى إلى قراءة النّصوص الأدبيّة إلى جانب أنماط الكتابة الأخرى باعتبارها واحدةً من بين عمليّاتٍ ثقافيّة عديدة...»[1]

وعلى هذا النّحو غدت الدّراسات الثقافيّة مشروعًا جامعًا بين النّقد والأيديولوجيا وهادفًا إلى فهم وتفسير دور الثّقافة في إعادة إنتاج علاقات السّلطة الاجتماعية، وبشكلٍ خاصٍ تلك العلاقات القائمة على الاستغلال مثل: العلاقات الطبقيّة، والجنسيّة والعرقيّة.[2]

أمّا موضوع النّقد الثقافي ومجال بحثه، وغايته النّهائية فهي كما يقول الغذّامي: «نقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثّقافي بكل تجلّياته وأنماطه وصيغه، ما هو غير رسمي وغير مؤسّساتي، وما هو كذلك... همّه كشف المخبوء من تحت أقنعة البلاغي/ الجمالي... وكشف حركة الأنساق وفعلها المضاد للوعي وللحس النّقدي.»[3]

لذلك فالنّقد الثقافي -كما ينظر إليه الغذّامي- يسعى إلى كشف حيل الثقافة في تمرير أنساقها تحت أقنعة ووسائل خاصّة، تتدثّر بأغطية الجمال والبلاغة. وهذه

---

(1): المرجع السابق، ص249.

(2): المرجع نفسه، ص250.

(3): الغذامي: النّقد الثّقافي، ص 83، 84.

الأنساق المضمرة التي يسعى النّقد الثقافي لفضحها، هي أساس الاستهلاك الثقافي الذي يحدّد مدى جماهيرية نصّ ما واستمراريّته.

وإذا كانت تطبيقات النّقد الثّقافي، قوامها التّعامل مع النّصوص الإبداعية، الشّعرية منها والسّردية، وتفكيك شفراتها، والكشف عن المُضمر والمسكوت عنه فيها، والذي يؤكّد على اندساس الأنساق الثّقافية في هذه النّصوص وعملها على توجيه الدّلالة وتبئير المعنى في هذه النّصوص؛ إذا كانت هذه طريقة قراءة الأعمال الإبداعية من منظور النّقد الثّقافي؛ فإنّ ما سيعمد إليه اليوسفي هو استثمار النّقد الثّقافي الذي يهدف كما أشرنا إلى الكشف عن علاقة الأنساق الثّقافية بالأعمال الإبداعيّة، وتوظيفه في قراءة المتون النّقدية وفق قراءة تندرج تحت ما أضحى معروفًا **"بنقد النّقد"**.

ومن أمثلة تطبيقات اليوسفي للنّقد الثّقافي، انطلاقه من التّأكيد على الصّلات والتّأثيرات والتّبادلات القائمة بين النّقد (المؤسّسة النّقديّة) وبين الأنساق الثّقافيّة والمنظومات القيميّة، التي توجّه عمليّة القراءة، وتحدّد موقفها من النّص، بما يؤكّد الطّابع الأيديولوجي لأيّة قراءة؛ ذلك أنّ كلَّ قراءة تتّخذ من النّص ذريعة ووسيلةً لإضفاء المشروعيّة على مقولاتها، وتكريس رؤيتها، والتّرويج لها. ولأنّ كلّ قراءة تتكتّم على موجّهاتٍ مرتبطةٍ بالسّياقات السّوسيوتاريخيّة والأنساق الثّقافيّة، فإنّها ستبحث في النّصوص عمّا يتساوق ورؤيتها، ويعضدها.

ففي عرف اليوسفي كلُّ منهج، وكلُّ نظريّة في القراءة مشدودةٌ إلى سياقاتها ومرتبطةٌ بتاريخ وشروط وظروف وانتماءاتِ القائمين بها. فقراءات القدماء مثلاً مرتبطةٌ

بالسّياقات السّوسيوثقافيّة التي أنتجتها، وعملت على توجيهها وتحديد موضوعات بحثها ومعاييرها وقيمها، وغيرها من القضايا والجوانب التي يُمليها الارتباط العضوي والضّروري بين عمليّة القراءة وبين سياقاتها.

وقد عمـل هذا التّأثير والتّبادل والتّعاضُد بين المنظومة الثّقافيّة، والمؤسّسة النّقديّة وفـق ما يذهـب إليه اليوسـفي، على جعل النّقد يتّشـح بوشاحٍ قيمي، فينهض مستعيراً قيمه وقوانينه من قيم وقوانين النّسق الثّقافي الذي يؤطّره، ويحيط به. ومن هذا المنظور انتهى النّقد في اهتمامه بالنّص وبالمتلقّي إلى أنْ يبحث فيهما، ويطالبهما، بما ينسجم ويتساوق مع الأطر العامّة التي أملاها هذا النّقد، وكرّس نفسه لخدمتها، وهذه الأطر العامّة، بدورها أملاها النّسق الثّقافي، وأضفى عليها طابعاً معيارياً.

وينتـهي اليوسـفي من كشفـه عن الحمولة والمرجعيّة الأخلاقيّة التي تلبّست بالنّظريّة النّقديّة، وعن الطّابع المعياري الذي اتّسمت به الرّؤية البلاغيّة، إلى أنّ الموجّهات والمحدّدات (دينيّة- عقائديّة- أخلاقيّة...) قد عملت على ضبط وتأطير الرّؤية النّقديّة عند القدماء، وتحديد موقفها من الإبداع. ففي كثيرٍ من الأحايين أضحت المفاهيم النّقديّة صـدًى للضّوابط الأخلاقيّة.

1-3-1: وطأة المتخيّل ومكر النّسق:

لعلّ صياغة صورة الذّات واستبناء هوّيتها تقوم من بين ما تقوم عليه، على مفهوم المغايرة والاختلاف مع الآخر، ولا يمكن أن تتمّ في معزل عن ذلك؛ وقد كانت صورة الآخر في المتخيل العربي الحديث والمعاصر؛ سواء كان: «هذا الآخر هو السّلف العربي القديم أو الغرب الذي يمارس قوّة جذبٍ هائلةٍ، **لن تكون إلاّ نوعًا من التّمثُّل الفردي والتّمثّل في هذه الحال، لن يكون تمثّلاً موضوعيًّا واعيًا بما بين الصّورة النّمطيّة الحاصلة للأنا عن آخرها، وذلك الآخر في اختلافه وتعدّده من تباعدٍ وتباينٍ واختلافٍ.** لاسيّما أنّ العلاقة بهذا الآخر ستكون في أغلب الأحيان علاقةً نصّيةً، أيْ علاقةً تتمّ عبر النّصوص وبواسطتها. وهي التي **ستجعل التّمثّلات تنبني على ما تتمكّن الذّات من استنتاجه لحظة إطّلاعها على ما تيسّر من نصوص الآخر وقيمه الفكريّة والجماليّة.**»[1]

يرى اليوسفي بأنّ الأنا في صياغتها لصورة الآخر، سواء أكان هذا الآخر مُمثّلا في السّلف العربي القديم وتراثه، أم مُمثّلاً في الغرب ومنجزه الحضاري، وطريقتها في تَمثُّل هذا الآخر قائمة على الذاتيّة والاختزال. ومردّ الذاتيّة في نظر اليوسفي إلى كون فعل/ حدث التّمثّل فرديًّا، وهو فوق ذلك نمطيٌّ، بما تحمله كلمة النّمط من جاهزيّةٍ وتكراريّةٍ وتوارثٍ لا واعٍ.

---

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ص 138، 139.

أمّا الاختزال فمنشأه عائدٌ إلى وجود طريقتين في معاينة واكتشاف ثمّ تَمثُّل الآخر الأولى هي معايشة الآخر، وإدراكه عن طريق حواسّنا وأحاسيسنا، كظاهرةٍ منظورةٍ ومحسوسةٍ، وواقعةٍ حقيقيّةٍ ومعطاةٍ، ومن ثمّ الوقوف على هذا الآخر في تنوّعه وتعدّد أبعاده ومستوياته. أمّا الطّريقة الثّانية فقوامها تَمثُّل الآخر بالاستناد إلى المنظومات الرّمزيّة والسّرود والمرويّات الثقافيّة، وشتّان بين الآخر كواقعةٍ تاريخيّةٍ، وظاهرة حقيقيّةٍ وبين هذا الآخر مُمثَّلاً ومُحوَّلاً إلى واقعةٍ سرديّةٍ، وأنظمةٍ رمزيّةٍ تعمل على تمثيل هذا الواقع سرديًّا ومجازيًّا (استعاريًّا).

وينشأ الاختزال من اعتماد الطّريقة الثّانية في تمثّل الآخر، أي تَمثُّله استنادًا إلى النّصوص والسّرود؛ ومن ثمّ اختزال هذا الآخر والقضاء على اختلافه وتنوّعه، وتعدّد مستوياته. ويصبح الأمر مفجعًا ومأساويًّا حينما **تنبني التَّمثُّلات على ما تيسّر من نصوص الآخر وقيمه الفكريّة والجماليّة** كما يقول اليوسفي، وتشير عبارة **"ما تيسّر من نصوص"** -التي تثير الإحساس بالفجيعة- إلى القراءات القائمة على الانتقائيّة والاجتزاء وعزل المفاهيم والنّظريّات عن السّياقات والمحاضن الثّقافيّة التي أنتجتها، ومثل هذا النّوع من القراءات- كما يُشير عديد النّقّاد- كثير في واقعنا العربي المعاصر.

إنّ تناول **"نقد النّقد"** للخطابات النقديّة عبر مفاهيم **"الصّورة" image**، و**"المرآة" miroir**، و**"التّمثيل" représentation**، وغيرها من المفاهيم المستعارة والمستقاة من حقول مختلفة، كالفلسفة الظاهراتية، وعلم النّفس، وعلم العلامات، وعلم الصّور (الصّورولوجيا **imagologie**)، قد أصبح تقليدًا دأبت عليه كثيرٌ من ممارسات **"نقد**

النّقد" في الثّقافة العربيّة المعاصرة. ولعلّ أبرز التّجارب النّقدية التي تمثّل لذلك: كتابا النّاقد: "**عبد العزيز حمّودة**" **المرايا المحدّبة، والمرايا المقعّرة**، وقبلهما كتاب النّاقد "**جابر عصفور**" **المرايا المتجاورة**. ونظرةٌ فاحصةٌ لهذه المؤلّفات كفيلةٌ باكتشاف ما تطفح به هذه المتون والمدوّنات من مفاهيم ومصطلحاتٍ من مثل: **المحاكاة والتّشويه، الأصل، والنّسخة**... وغيرها.

وتمثّل مؤلّفات النّاقد "**محمّد لطفي اليوسفي**" عامّة، ومؤلَّف: **فتنة المتخيَّل** بأجزائه الثّلاثة تجربةً فريدةً ومتميّزةً في هذا المجال، أقصد مجال مقاربة الخطاب النّقدي انطلاقا من استثمار مفاهيم: الصّورة، والتّمثيل، والأنماط... وغيرها. ولعلّ مفهوم **المتخيّل** أو المخيال **l'imaginaire** الذي يعتبر منطقة تبادلٍ وتفاعلٍ بين حقولٍ عديدةٍ كالأنثروبولوجيا، وعلم النّفس وعلم الاجتماع، والفلسفة الظاهراتيّة ولاحقًا علم الصّور وغيرها...، وما له من ارتباط بالخيال والمخيّلة، يمثّل بؤرةً تجتمع عندها بقيّة المفاهيم سابقة الذّكر.

إنّ مفهوم المتخيّل الذي يتخذه اليوسفي آلية، واستراتيجية لتعريّة الخطابات الفكريّة والنقديّة يجد له مرجعيّة في الفلسفة الظاهراتيّة، ذلك أنّ: «الاتّجاه الفلسفي الذي عمل على إعادة النّظر في أهمّية المخيّلة في الفكر وأعطاها بعدها الوجودي المناسب، هو الاتّجاه الفينومينولوجي. فأصبحت كلمات مثل صور images، ومتخيّل

imaginaire، ومخيّلة imagination، وتخيّل fiction، عناصر أساسيّة من المفهوم الفينومينولوجي للعالم والوعي والواقع والأشياء.»[1]

ولعلّ اختيار اليوسفي لهذا المفهوم، واعتباره إيّاه منطلقًا لتفكيك، ومن ثمّ فهم وتفسير أنماطٍ من الخطابات؛ اختيارٌ موفّقٌ وذو دلالة، فمن جهةٍ لأنّ مقاربةَ اليوسفي تجنح إلى أنْ تندرج ضمن النّقد الثّقافي، الذي يعمل على كشف كيفيّات تحكّم الأنساق الثّقافية المختلفة في صياغة وتوجيه أشكال الخطابات (الأدبي، النّقدي، الأخلاقي الدّيني، ...)؛ فلم يكن اليوسفي -في تصوّرنا- ليجد **مفهومًا/ إستراتيجية** أنجع من مفهوم **"المتخيّل"**، تحقّق وتؤمّن له اكتشاف التّعالق والتّبادل والتّفاعل الحاصل بين الأنواع الخطابيّة من جهةٍ، وبين الأنساق الثقافيّة، وطرائق اندساسها، وتسلّلها إلى هذه الأنماط الخطابيّة من جهةٍ أخرى.

وإذا كان مفهوم المتخيّل مفهوماً معقّداً، ومتعدّد الدّلالات والمرجعيات، يعود إلى حقل التاريخ والأنثروبولوجيا، وعلم النّفس، وكذلك النّقد الأدبي، وغيرها؛ فقد ذهب البعض لربط هذا المفهوم بدعاوى إيلاء العامل الرمزي دوراً لا يقلّ أهمّية عن العامل المادي، الذي ركّزت عليه النظريات الماركسية. وقد اتّسعت مدلولات المتخيّل بتعدّد العلوم الإنسانية التي وظّفته، وباختلاف المنطلقات الإبستيمولوجية والمصطلحية لهذه العلوم.[2]

---

(1): نور الدين أفاية: المتخيّل والتّواصل، ص 16.

(2): نادر كاظم: تمثيلات الآخر، ص 20.

ولأنّ اليوسفي كما يصرّح: « حاولنا أن نعنى بالخطاب النّقدي العربي المعاصر نحاوره ونناقش مسلّماته التي بنى عليها مجمل تصوّراته،... لذلك حرصنا، فيما نحن نستعرض مقولاته الأم ونناقشها، أنْ ننفذ إلى المضمر ونتمثّل المسكوت عنه في تلاوين ذلك الخطاب نفسه...»[1]، ولأنّه يروم كشف **المضمر والمسكوت** عنه، القابع وراء صياغة وتوجيه الخطاب النّقدي وغيره من أنماط الخطاب، فليس أجدى له في تحقيق هذه الغاية من الولوج إلى هذه الخطابات من زاوية المتخيّل الذي تصدر عنه.

إنّ اهتمام اليوسفي بمفهوم المتخيل واعتباره آلية/ استراتيجيّة مثلى للكشف عن الأنساق المضمرة، لا يمكن إلاّ أن يتقاطع مع أعمال فيلسوف، ومنظّر "المتخيّل" الأكبر **"جيلبير دوران"**، وملامح تقاطع عمل اليوسفي مع أعمال دوران، واتّكائه عليها، كثيرةٌ وبارزةٌ، لعلّ أوّلها وأوضحها للعيان ذلك المنظور متعدّد الاختصاصات الذي يصدر عنه اليوسفي، والذي يجمع إلى الانثروبولوجيا علم النفس وعلم الاجتماع والتفكيك، وغيرها.

فعلى الشاكلة نفسها، سعى "جيلبير دوران": « إلى الانفلات من النّظرة الأحاديّة في معالجة موضوعه وعمل على سلوك منهج متعدّد الاختصاصات يلتقي فيه السّوسيولوجي بالسّيكولوجي، الأنتروبولوجي بتاريخ الأديان، الابستمولوجي بالأدبي. قد

(1): محمد لطفي اليوسفي: كتاب المتاهات والتلاشي في الشعر والنّقد، ص 126.

يبدو في الأمر مغالاة. لكنّ نصّ "ديران" ثريّ بالإحالات والأسماء، ويلتجئ إلى كلّ الحقول. كلّ ذلك من أجل اكتناه حقيقة الرّمز وسبر أغوار المتخيّل.» [1]

وإذا كان اليوسفي كما ذكرنا سابقاً، يحاول تنويع مشاربه وآلياته ومناهجه واستراتيجياته، ويحاول ألا يركن إلى نظريّة أو منهج بعينه، ويجد في مقولة المتخيّل أداة تحقّق له ما يصبو إليه؛ فإنّ "دوران" كان قد عمد من قبله إلى صياغة فلسفة للمتخيّل تستمدّ عناصرها من الدّرس الأنثروبولوجي ومن التّحليل النّفسي وتأمّلات باشلار في الصّورة والفضاء والعناصر الأربعة إلى جانب عطاءات "يونغ" و"إلياد" و"هنري كوربان". وبالرّغم من تعدّد مصادره وأطره المرجعيّة فإنّ "ديران" لم يلتجئ إلى أطروحات الآخرين إلاّ لإضاءة مساره الأنثروبولوجي وتدعيم بعض نتائج تحليلاته. [2]

وإذا كان نقد النّقد عند اليوسفي، يهدف إلى مراجعة صميميّة صارمةﷺ تطال الثّوابت والمسلّماتﷺ وتخضع الخطابات التحديثيّة والحداثية التي قامت بفعل المراجعة والمساءلة -بدورها- إلى مساءلة جادّة ومتعمّقةﷺ تفضي إلى قراءة جديدة لنصوص المدوّنة؛ ضمن هذا السّياق يتنزّل كتاب "فتنة المتخيل".

فقد نذر اليوسفي كتابه/ المشروع لينهض بمهمّة في غاية الخطورة والأهمية: قراءة مدوّنة النّصوص العربية القديمة والحديثة ومساءلتها، ومراجعة الخطابات النّقديةﷺ عبر

---

(1): نور الدين أفاية: المتخيّل والتّواصل، ص 23، 24. وينظر أيضاً الفصل السادس من كتاب:
Durand Gilbert: Introduction à la Mythodologie, Tunis, coll. CRITICA, Cérès editions, 1996.

(2): نور الدين أفاية: المتخيّل والتّواصل، ص 30.

تفكيكها من الدّاخل والإصغاء إلى الأصوات الخافتة التي تحتلّ من هذه الخطابات قاعها. تلك الأصوات التي حرص منتجو الخطابات النقدية والإبداعيّة على خنقهاﷺ بدت للمؤلف -الذي نجح في التقاطها- طافحة بالدّلالة؛ الدّلالة على مآزق الكتابةﷺ ومآزق الخطابات النقدية ومنتجيها.(1)

وإذا كانت الأداة/ التي ستسمح لليوسفي بهذا النقد الجذري والصّارم، لأنساق الثقافة، والكشف عن المضمر والمسكوت عنه، والمتحجّب في النّصوص والخطابات هي "المتخيّل"؛ فإنّ دوران كان قد أرسى نظريّة تؤكّد على شموليّة المتخيّل وثراء المخيّلة الرّمزيّة، واستمرار وظائفها منذ البدايات الأسطوريّة إلى الآن، وحين يبين بأنّه ليس للثّقافة الغربيّة من حقّ في ادّعاء أيّ تفوّق عقلاني أو حضاري، لأنّ هذه الثّقافة بعقلانيّتها أقصت أهمّ ما يجسّد إنسانيّة الإنسان، بل وما يشكّل النّظام العام لهذه العقلانيّة نفسها، ألاّ وهو المتخيّل. حين يقول ويبيّن كلّ هذا فإنّه يريد أن ينفلت ممّا يسمّيه بـ "إمبرياليّة التّاريخ الغربي" ومن النّزعة الهيمنيّة التي تتّخذ من الثّقافة الغربيّة مركز الفكر السّامي ومصدر المعرفة الحقيقيّة.(2)

إنّ الانطلاق من المتخيّل، والاستناد عليه، لتجاوز الرؤيّة التّجزيئيّة والمقتطعة وتحقيق نظرة شموليّة، ثمّ استثماره للكشف عن اندساس الأنساق الثقافيّة في شتى أنواع الخطابات، العقلانيّة منها، واللاعقلانيّة، الفكريّة منها والابداعيّة، يجد له مرجعيّة وتأسيساً في سعي دوران من خلال إقامة نظريّة المخيّلة الرّمزيّة إلى: تفجير

(1): شهاب بوهاني: القراءة الماكرة وسقوط أوراق التوت، ص 253.

(2): نور الدين أفاية: المتخيّل والتّواصل، ص 40.

حقيقة الثّقافة الغربيّة وتفكيك أسسها. ليس من منطلق مناهضة العقل ولكن من زاوية جعل الجزء (العقل) أقلّ أهمّية من الكلّ (المتخيّل) لأنّ هذا الكلّ أرحب وأغنى وأكثر كونيّة من الجزء العقلاني.[1]

وعلى هذا النحو تشكّل عمل اليوسفي، واستثماره للمتخيّل، وانطلاقه منه لنقد الأنساق الثقافيّة، على الانفتاح على فلسفة المتخيّل وتوظيفاتها واستثماراتها عند منظّر المتخيّل الأشهر **جيلبير دوران**، الذي كان يعتدّ بالمتخيّل وبالوظيفة الرّمزيّة وبإعادة الاعتبار للمخيّلة والصّور والأساطير، وكان ذلك يشكّل بالنّسبة إليه اختيارا فلسفيّا يسعى من ورائه إلى نقض الحقيقة والهويّة ومركزيّة العقل التي لا يكفّ الغرب عن ادّعاء امتلاكها.[2]

---

(1): المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(2): المرجع نفسه، ص 43.

1-4: التّحليل النّفسي:

لعلّ قارئ كتابات اليوسفي، ومتأمّل مدوّنته في النّقد ونقد النّقد -كما سبقت الإشارة إلى ذلك- يلحظ تردّد وتواتر عدد من المفاهيم والمصطلحات، أبرزها: المتخيّل - الصّورة- الوهم - التوهّم - التّشخيصات - الرّموز - الأنماط - المرايا - الوعي- اللاّواعي - اللاّعقلاني - نرسيس- المضمر - المسكوت عنه - المتحجّب - المندس - المعتم- المتكتّم- القابع- أصقاع - أغوار - أقاصي - حبائل- النّسق - الفتنة - الكيد - السّطوة - السلطة- الهاجس - الفجوة -... وغيرها.

ومن الواضح للعيان أنّ قسطا وافرا من هذه المصطلحات/ المفاهيم مستقى من حقل علم النّفس والتّحليل النّفسي، وله مرجعيّة فيهما. هذا علاوة على أنّه من اليسير بمكان الوقوف على جانب وافر من تطبيقات التّحليل النّفسي في مدوّنة محمّد لطفي اليوسفي النّقديّة؛ مثلما هو الشّأن في الجزء الثّالث من كتاب فتنة المتخيّل والذي حمل عنوان: **فتنة المتخيّل: المؤلّف وسطوة نرسيس.**

غير أنّ الجدير بالذّكر والتّنويه، هو أنّ اليوسفي لا يمارس التّحليل النّفسي، ولا يستثمر المنهج النّفسي في قراءة الأعمال الإبداعيّة، وفق ما جرت عليه عادة النّقاد ودأبت عليه أعرافهم وممارساتهم النّقديّة. كما أنّ الحديث عن التّحليل/ النّقد النّفسي وتطبيقاته كمنهج من مناهج النّقد الأدبي ليس شأنا يعنى به بحثنا، طالما أنّه صرف اهتمامه لقضايا نقد النّقد وليس النّقد الأدبي.

والذي يعنينا من النّقد/ التّحليل النّفسي عند اليوسفي، هو ذلك الاستثمار أو التّوظيف الخاص لهذا المنهج عنده؛ ذلك أنّ اليوسفي سيعمل على تطبيق التّحليل/ النّقد النّفسي على متون فكريّة، وسير ذاتيّة، ليحاول من خلاله سبر وعي ولاوعي المفكّرين، وتجلّياتهما على أديم سيرهم الذّاتية، ونصوصهم الفكريّة، ومتونهم النّقديّة.

وهذه الطريقة المشار إليها في توظيف التّحليل والنّقد النّفسي، واستثمارهما في دراسة الأنساق المعرفيّة، والكشف عن أشكال اللاّوعي الجمعي والثّقافي، كما تتجلّى في الخطابات الفكريّة والمعرفيّة للأفراد المنتمين إلى مجتمع من المجتمعات والنّاطقين باسم ثقافة من الثقافات، وممثّلي اتّجاه من الاتّجاهات؛ ليست بدعاً من ابتداعات اليوسفي، وإنّما هي ممارسةٌ دشّنها، وأسّس لها مفكّرون ونقّاد غير اليوسفي، وربّما قبله أيضاً.

ولعلّ أبرز التّجارب -في الثّقافة العربيّة طبعاً- التي تمثّل لاستثمار التّحليل والنّقد النّفسي خارج حقل الأدب، وتطبيقهما في قراءة الخطابات الفكريّة، والكشف عن العقد النّفسيّة، وحالات العصاب التي يعاني منها المفكّرون لا المبدعون دراسات المفكّر والنّاقد الأدبي **"جورج طرابيشي"**، ودراسات المفكّر **"علي زيعور"**.

ولئن كان جورج طرابيشي قد جرّب التّحليل النّفسي على الأعمال الابداعيّة في دراسته ذائعة الصّيت **"عقدة أوديب في الرواية العربيّة"**، فتناول من منظور النّقد النّفسي أعمال عبد القادر المازني، وتوفيق الحكيم وأمينة السّعيد، وسهيل

إدريس[*] فإنّه انتقل بعدها إلى محاولة تطبيق التّحليل النّفسي على الأعمال الفكريّة والمفكّرين، وذلك في كتابه: **"المثقّفون العرب والتّراث: التّحليل النّفسي لعصاب جماعي"**.[**]

يحدّد طرابيشي المنهج الذي ارتضاه لدراسة موقف الفكر والمفكّرين العرب المعاصرين من التّراث، بقوله: «وأمّا المنهج -وهو التّحليل النّفسي- فقد كنّا داورناه بقدر أو بآخر من اليسر في دراساتنا عن الرّواية العربيّة. وقد كانت المهمّة سهلة والخصوبة مضمونة نسبيًا. فالرّواية العربيّة كانت ولا تزال، في تيّارها الأعرض، رواية سيرة ذاتيّة. والحال أنّ التّحليل النّفسي، الذي رأى النّور مع التّحليل الذّاتي الذي أخضع فرويد نفسه له، كان ولا يزال بامتياز منهجا لكتابة السّيرة الذّاتيّة أو لإعادة قراءتها.»[1]

غير أنّ طرابيشي يضع في حسبانه تباين مجال التّطبيق، واختلاف موضوع الدّراسة هذه المرّة، ذلك أنّه يروم تناول خطاب فكري، لا أدبي، وهذا ما جعله يصرّح بأنّ الصّعوبة التي واجهته، وهو يحاول تمديد الخطاب العربي المعاصر على سرير

(*): ينظر: جورج طرابيشي: عقدة أوديب في الرواية العربيّة، ط 02، دار الطلية، بيروت، 1987.

(**): ينظر: جورج طرابيشي: المثقّفون العرب والتّراث: التّحليل النّفسي لعصاب جماعي، ط 01، دار رياض الرّيس للكتب والنّشر، لندن، 1991.

(1): جورج طرابيشي: المثقّفون العرب والتّراث، ص 09.

التّحليل النّفسي، هي "موضوعيّة" هذا الخطاب، واستقلاله الظّاهريّ عن منتجيه. فضلاً عن أنّ منتج هذا الخطاب هو الجماعة، وليس الأنا المتكلّمة المفردة.[1]

ويحدّد طرابيشي مراده من كتابه المثقّفون العرب والتّراث، موضّحاً منهجه ومقرّرا انسجامه -أي المنهج- مع موضوع دراسته، وملاءمته لها، ومبرّرا عنوان كتابه الفرعي "التّحليل النّفسي لعصاب جماعي" بقوله: «وإذا جئنا بعد ذلك إلى موضوع كتابنا -وهو في الوقت نفسه الموضوع المطابق على ما نفترض لمنهجنا- فإنّنا نجد أنفسنا ملزمين... بتقديم بعض التّحديدات أو الإيضاحات حول العنوان بالذّات. "عصاب عربي جماعي". فإن يكن العصاب هو بالتّعريف كلّ خلل أو اضطراب من طبيعة مرضيّة يصيب الشخصيّة أو قطاعاً منها نتيجة لتمحورها حول عقدة نفسيّة فإنّ العقدة التي ينتظم من حولها "العصاب الجماعي العربي" هي عقدة التّثبيت على الماضي.»[2]

وعن مبرّرات تطبيق التّحليل النّفسي، وهو العلم الذي ينزع إلى تناول الظّواهر النّفسيّة الفرديّة، بالنّظر إلى صعوبة تناول النّوازع النفسيّة للجماعات، ومدى قابليّة الأحكام والقوانين التي يمكن أنْ تستخلص بالنّسبة للأفراد لأنْ تطبّق على المجتمعات؛ يرى طرابيشي أنّ: «الرّضّات الكبرى في تاريخ الجماعات والشّعوب -ومنه على سبيل المثال رضّة حزيران يونيو 1967- من شأنها أن تولّد سلاسل

---

(1): المرجع السابق، ص 09.

(2): المرجع نفسه، ص 10.

متناظرة من ردود الأفعال المتطابقة أو الموحّدة بحيث تبدو الجماعة وكأنّها تسلك سلوك الفرد الواحد، وبحيث يمكن اتّخاذها موضوعا لعلوم الذّاتيّة البشريّة، ومنها التّحليل النّفسي الذي ما منعه انتماؤه المجهور به إلى علم النّفس الفردي من أنْ يطوّر فروعاً وشعباً في مضمار علم النّفس الجمعي.»[1]

أمّا المفكّر علي زيعور فيذهب إلى أنّ المرمى الأخير الذي تستهدفه دراساته هو: «محاولة تقديم معرفة نظريّة ممنهجة في ميدان يطلق عليه اسم: علم النّفس المرضي للثّقافات، أو للفكر؛ وقد سمّي أحيانا هنا: التّحليلنفس للفكر.»[2]

والحالات المرضيّة عند الثقافات تنجم فيما يتصوّره علي زيعور بفعل كبت بعض اللاّمرغوبات والتّجارب القاسية المدفونة في خبايا وديناميّات اللاّوعي الثّقافي.[3]

وعلى هذا النّحو يصبح مفهوم "اللاّوعي أو اللاّشعور الجماعي والثّقافي"، وفرضيّة التّحليل النّفسي للثّقافة والفكر فرضيّة صالحة للاختبار في نظر زيعور، طالما أنّ: «اللاّوعي الثّقافي أكثر من أداة فعّالة؛ لقد كان أيضا أداة مغفلة، أو غير مطروحة، أمام العقل والمقاربة التّحليليّة النّقديّة، وما أسميناه "الصحّة للفكر والسّلوك، أو الطّب العقلي للسّلوك وللفكر".»[4]

---

(1): المرجع السابق، ص 09.

(2): علي زيعور: انجراحات السّلوك والفكر في الذّات العربيّة، ط 01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 1992، ص 42.

(3): المرجع نفسه، ص 56.

(4): المرجع نفسه، ص 319.

ولعلّ براهين صلاحيّة هذه الفرضيّة وقابليّتها للاختبار، وفوق ذلك الآفاق الواعدة التي تبشّر بها، تكمن في تصوّر علي زيعور فيما تتيحه من امكانات لكشف القطاع الآخر في الذّات العربيّة، وتمهيدها السّبل أمام إقامة حوار بين ذلك القطاع المكبوت والأنا الفصيح والرّسمي والحاكم والأكثري.[1]

وبهذا تتحدّد ماهية ومهمّة التّحليل النّفسي العربي عند زيعور في كونه "علم" اللاّوعي الثّقافي.[2] ولمّا كان علم اللاّوعي؛ فإنّه يرفض في رأي زيعور الثّقة المطلقة أو الاكتفاء بالرّسمي، وبالنّصوص الواضحة، وبالسّلطة الظاهرة، وبفلسفة الوعي أو بما هو خطاب الذّات المفكّرة.[3] فليس التّحليل النّفسي: «فلسفة في الوعي، أو نظرا معرفيّا في الوعي والإرادة؛ بل هو نقد للوعي وادّعاءاته وزيفه ومركزيّته، ورفض لمحوريّة الأنا. كما يدخل التّحليل النّفسي العربي الاهتمام بالجانب الآخر، وباللاّوعي والمعيوش، وبالمقموع والتجارب الدّفينة.»[4]

---

(1): علي زيعور: علم النّفس في ميادينه وطرائقه، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ص 222.

(2): المرجع نفسه، ص 224.

(3): المرجع نفسه، ص 225.

(4): المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يفتتح اليوسفي جانبا من قراءاته النّقدية التي سندرجها في عداد تطبيقاته للتّحليل النّفسي على متون ونصوص مختلفة تتراوح بين السّير الذّاتية والنّصوص الشعريّة وأيضا الكتابات النّقدية، والخطابات الفكريّة؛ بالتّأكيد على أنّ: «الكتابة النّقديّة، ليست مجرّد شرح لنصّ معطى أو مجرّد تأويل لمغالقه فحسب، بل هي فعل وجود. ومعنى كونها فعل وجود أنّها تتعدّى الشّرح والتّأويل إلى الإحاطة بالطّريقة التي يفصح بها الكائن عن نفسه في مواجهته لرعب الوجود فيما الخطاب النّقدي يمكّن منتجه من أن يفصح عن كيانه الخاصّ ورؤاء الخاصّة.»[1]

ولمّا كانت الكتابة بشكل عام، والكتابة النقديّة على وجه الخصوص فعل وجود وفق ما يذهب إليه اليوسفي، فهي بالتّالي مرتبطة بمنتجها وثيقة الصّلة به، بكيانه ووعيه وسيكولوجيّته عامّةً، وهذا مدخلٌ ملائمٌ يتّخذه اليوسفي ذريعةً لتبرير قراءاته النّفسيّة، والتّسويغ لها.

ومن هذا المنطلق تغدو الكتابة بمختلف أشكالها، ومتنوّع تجلّياتها، وتجسيداها مسرحا تنكشف عليه حالات صاحبها، ونزعاته، بل ونزواته أيضا، ويظلّ الخطاب: «يفصح، مهما لزم الحياد، عن الصّورة الحاصلة لمنتجه عن نفسه. وسواء كان النّص سيرة أو رواية أو شعرا أو نصّا ذا منحى تنظيري فإنّ الخطاب يظلّ فضاء من خلاله تتراءى الصّورة الحاصلة لمنتج الخطاب عن نفسه.»[2]

---

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: فضيحة نرسيس وسطوة المؤلّف، ص 05.

(2): المصدر نفسه، ص 07.

وهـذه الصّـورة الحاصلة للكاتب عن نفسـه، والتي يكشـف عنـها خطابه، وتنـكشف من خلاله في الآن نفسـه، أيّا ما كان شـكل هـذا الخطاب، ستصـبح بـؤرة تشتـرك فيـها أنماط الخطاب، وتيمـة تتـواتر في مختـلف الممارسات النّصيّـة، وتنتـظمها، وهذا ما يـؤكّده اليـوسفي إذ يقـول: «إنّ الصّورة الحاصلة لمنتـج الخطاب عن نفسـه لا تتـراءى في السّـير الذّاتيّة أو في المذكّرات والمحاورات فحسـب، بل تمثّل موضـعا تتقاطع فيه مخـتلف أنماط الخطاب. وبذلك تصبـح أنماط الكتابة بمثابة تجسيـدات مختلفة للصّـورة الحاصلة للـ"أنا" عن نفسـها.»[1]

غير أنّ طريقة الكتابة في الافصاح عن نزعات صاحبـها، ونزواتـه، ومجمـل الصّـورة الحاصلة له عن نفسـه، لا تتمّ بطـريقة انعكاسيّـة، تبسيـطيّة، ولا تتّخـذ شـكلا مـرآويّا، تصـبح النّصـوص بمقتـضاه مجـرّد وثائـق تتـجلّى على أديمـها صـور أصـحابها: «فلا يكون الخطاب مجرّد مرآة ولا يؤدّي دورها. لأنّ الصّورة في المرآة تظلّ ثابتة واضـحة المعالم. لكنّها، حالما تندسّ في تلاوين الخطاب، تنتقل من المرآة إلى الماء وتشرع، كما صفحة الماء، في التحـوّل والتّمـوّج والانتقال فتنكشـف نتـوءاتها.»[2]

وإذا كان جـورج طرابيـشي يـرى أنّ: «التّحليل النّفـسي، الذي رأى النّور مع التّـحليل الذّاتي الذي أخضـع فرويد نفـسه له، كان ولا يزال بامتـياز منهـجا لكتابة السّـيرة الذّاتيّة أو لإعادة قـراءتها.»[3] فإنّ اليوسـفي يبـرّر قراءاته النّفسيّـة للسّـير الذّاتيـة

---

(1): المصـدر السابـق، ص 07.

(2): المصـدر نفسـه، الصفحـة نفسـها.

(3): جـورج طرابيـشي: المثقّفون العرب والتّراث، ص 09.

بالآفاق الواعدة التي يفتحها هذا النّوع من القراءة -القراءة النّفسيّة- وقدرة تناول السّير الذّاتية من منظور نفسي على الوصول إلى اكتشاف الاستيهامات الفرديّة للكتّاب والصّور الحاصلة لهم عن أنفسهم وعن قرّائهم في آن.

وعلاوة على ذلك يذهب اليوسفي إلى انتقاد الأعراف والطرائق التي دأبت عليها قراءة السّير الذّاتيّة وكرّستها، ويكشف عن جوانب الاختلال في هذه القراءات يقول: «لذلك لن يقتصر هذا التّحليل على النّظر في السّير الذّاتية منظوراً إليها في ضوء مقرّرات المباحث التي عُني أصحابها بهذا الجنس الأدبي. لاسيما أنّ أغلب الدّارسين الذين تناولوا السّيرة الذّاتية بالتّحليل من أمثال **"فيليب لوجون"** و**"جورج ماي"**، إنّما بنوا مقرّراتهم على مقولة الميثاق. وهي مقولة يعرّفها فيليب لوجون قائلا: "إنّ ميثاق السّيرة الذّاتية هو تعاقد أدبي على الصّدق والتّصديق."»[1]

إنّ الالحاح على مقولة "الميثاق" والتي هي عقد يربط بين منتج الخطاب ومتلقّيه لدى هؤلاء المنظّرين، كثيراً ما جعل القراءة -في نظر اليوسفي- تنطلق من التّسليم بأنّ منتج الخطاب ينقل أحداثا واقعيّة جرت بالفعل، ولا يستعرض استيهاماته الفرديّة. كما أنّ قراءة النّصوص في ضوء هذه المقولة كثيراً ما أهملت الحديث عن الصّورة التي يرسمها منتج السّيرة لمتلقّيه المفترض وللعلاقة التي يقيمها معه.[2]

---

(1): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: فضيحة نرسيس وسطوة المؤلّف، ص 06.

(2): المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ولمّا كان هذا دأب القراءات السّابقة للسّيرة الذّاتيّة، وهذه جوانب الوهن والقصور فيها، إذ أنّها تنطلق في التّعامل مع السّيرة الذّاتية من منطلق كونها خطاباً أقرب إلى أنْ يكون تاريخيّاً، منه إلى أنْ يكون تخييليّاً تتجلّى فيه نزعات صاحبه ونزواته؛ يقترح اليوسفي:« أنّ النّظر في النّصوص من زاوية الإحاطة بالصّورة الحاصلة لمنتج الخطاب عن نفسه وعن متلقّيه المفترض من شأنه أن يسمح بتوسيع مجالات القراءة وتأويل النّصوص.»(1)

يرى اليوسفي أنّ صورة منتج الخطاب عن نفسه، كما ترد في خطاباته ملازمة بالضّرورة للصّورة التي يرسمها المخاطِب لمتلقّيه المفترض. ولئن كانت صورة المؤلّف تشغل سطوح النّصوص وظاهرها، فإنّ صورة المتلقّي المفترض تندسّ في أصقاع هذه النّصوص، وتتخفّى في تجاويفها، وأغوارها، فلا تكاد تلحظ.(2)

ينتهي اليوسفي من قراءته لمدوّنات من السّير الذّاتية للمفكّرين والنّقاد والمبدعين العرب، مستلهماً مقولات التّحليل النّفسي، ومستضيئاً بكشوفاته، إلى أنّ: «النّاظر في سيرة كلّ من طه حسين وهشام شرابي وأدونيس وعبد الوهّاب البيّاتي وعبد الرّحمن بدوي يلاحظ أنّهم يصدرون أيضاً عن رغبة جموح في جعل السّيرة تنفتح على محاسبة التّاريخ وتبرئة الذّات ممّا يمكن أن يشينها في مرحلة من مراحل التّاريخ العربي المعاصر حافلة بالصّراعات والتّمزّقات.»(3)

---

(1): المصدر السابق، ص 07.

(2): المصدر نفسه، ص 06، 07.

(3): المصدر نفسه، ص 19.

ففي هذه السّير والمذكّرات والنّصوص كما يلاحظ اليوسفي إلحاحٌ لدى أصحابها على تبرئة الذّات، وحرصٌ على ابتناء صورةٍ بطوليّةٍ، محاطةٍ بهالةٍ من الصّفات المحمودة، والعمل على تثبيتها في مركز الخطاب، كما في ذهن المتلقّي المفترض. ولا مجال في الصّورة التي تختترعها الذّات عن نفسها -كما يؤكّد اليوسفي- لأيّ ضعفٍ أو وهنٍ، أو تشوّهاتٍ. كما لا مجال فيها لما يمكن أن يدين الذّات، أو يشينها، أو أنْ يحطّ من منزلتها العلّية.(1)

فالنّصوص السّيرية للمفكّرين العرب تنهض -كما ستكشف قراءة اليوسفي لها- على استبناء صورة للمؤلّف، متدثّرة بملامح الأنبياء المخلّصين، مضيفةً إليها ملامح أسطوريّة، ترفع المؤلّف إلى مصاف الأبطال الأسطوريّين. ويؤكّد ذلك النّماذج التي تعمل هذه الصّورة على استدعائها، والحرص على محاكاتها.(2)

ويذهب اليوسفي إلى أنّ الحرص على استبناء صورة للذّات نورانيّة والاسراف في تشذيبها، وتهذيب ملامحها، إلى درجة تتحوّل معها هذه الصّورة إلى مثال/ أنموذج، ثابت لا يطاله التّبديل والتّغيير، هو ما أدّى إلى تشويه هذه الصّورة نتيجة إثقالها بالزّينة والفخار. وهذا ما سيبعث بالمتلقّي حين يتملّى هذه الصّورة إلى العزوف عن مظاهر وملامح البهاء التي تنطوي عليها، والانصراف إلى التّنقيب عن

(1): المصدر السابق، ص 147.

(2): المصدر نفسه، ص 152.

أشكال الزّيف والتّكلّف، والتّصنّع والإعلاء المرضيّ للذّات القابعة وراء هذه الصّورة.[1]

وإذا كان علماء النّفس يرون أنّ كلّ شخص بحاجة إلى عنصر ما من عناصر النّرجسيّة أو حبّ الذّات، وأنّ هناك نوعاً صحّياً من الافتتان بالنّفس، يؤدّي بنا إلى أنْ نحقّق أشياءً، ويساعدنا على تنمية احترامنا لذواتنا[2] فإنّ اليوسفي يرى أنّ صورة الأنا عن نفسها، كما تتجلّى في النّصوص السّيرية العربيّة لا يمكن أن تعدّ بمثابة تجلّ للنّزعة النّرجسيّة القابعة في أقاصي النّفس البشريّة. كما لا يمكن أن تعتبر مجرّد تعبير عن جنون العظمة حين يستبدّ بالذّات لحظة إنتاجها لصورتها.[3]

ذلك أنّ الحرص على الاعتداد بالذّات وتفخيمها في نظر اليوسفي هو ما جعل الهالة المشرقة التي حرص المؤلّفون على إحاطة صورتهم بها، تطفح بملامح منفّرة، ولا يمكن إرجاع هذه الملامح إلى النّزعة النّرجسيّة. فالنّرجسيّة تولّه بالذّات وافتتان بها. وحين وقع نرسيس في عشق صورته، ابتدأت رحلته مع العذاب الذي سيؤدّي به إلى التّهلكة. لكنّ أذى نرسيس طاله وحده، ولم يطلْ معه أحداً.[4]

ويخلص اليوسفي من تحليله لنصوص سيريّة، ومذكّرات ومحاورات عدد من المؤلّفين في الثّقافة العربيّة إلى أنّ المؤلّف في هذه النّصوص: «يجمع إلى التولّه

---

(1): المصدر السابق، ص 195.

(2): أرثر أيزابرجر: النقد الثقافي، ص 171.

(3): محمد لطفي اليوسفي: فتنة المتخيّل: فضيحة نرسيس وسطوة المؤلّف، ص 196.

(4): المصدر نفسه، ص 212.

بالذّات عبادتها. وهذا يعني أنّه لا يشبه نرسيس إلاّ من جهة التّولّه بالذّات والوقوع في غرامها.»[1]

وينتهي اليوسفي إلى التّمييز بين **"النّرجسيّة"** و**"عبادة الذّات"**، بأنْ يؤكّد على أنّ: «النّرجسيّة افتتان بالصّورة الحاصلة لـ"الأنا" عن نفسها. أمّا عبادة الذّات فإنّها لا تعني الافتتان بتلك الصّورة فحسب، بل تعني إكراه الآخرين على الإقرار ببهائها وإرغامهم على الاشتراك في تمجيدها وإعلائها.»[2]

وعلى الرّغم من اشتراك النّرجسيّة وعبادة الذّات في كونهما تمركزاً حول الذّات فإنّ النّرجسيّة -في نظر اليوسفي- تظلّ نزعةً أقلّ ويلاً، وأخفّ ضرراً من عبادة الذّات؛ ذلك أنّ هذه الأخيرة تنهض على رفض الاختلاف وتحقير الآخر والحرص على إقصائه وتسفيه منجزاته. ومن هذا المنطلق لا يمكن أن تعتبر -أيْ عبادة الذّات- بأيّ وجه من الوجوه بمثابة صدى للنّزعة النّرجسيّة، ولئن كانت متولّدة عنها، فهي مفارقة لها في الآن نفسه.[3]

ولعلّ متأمّل قراءات اليوسفي التي استلهمت مقولات التّحليل النّفسي واستضاءت بكشوفاته في استنطاق متون ومدوّنات من السّير الذّاتية والنّصوص الشعريّة وأيضا الكتابات النّقدية، والخطابات الفكريّة، للمفكّرين والنّقاد والمبدعين العرب، يستطيع أنْ يستجلي مواطن التّألّق في هذه القراءات، وأنْ يستكشف مواضع

---

(1): المصدر السابق، ص 212.

(2): المصدر نفسه، ص 212، 213.

(3): المصدر نفسه، ص 212.

البراعة فيها، وأنْ يقف على جوانب العمق، ومظاهر الإحكام والانسجام، ورصانة البناء، واتّساق خطوات التّحليل، ومعقوليّة التعليل، كما يمكنه أنْ يلحظ قدرة وتحكّما متميّزين في المنهج، وتطويعه للتّلاؤم مع خصوصيّة المتون المنقودة.

غير أنّ ما يمكن أنْ يوجّه لهذا النّوع من القراءة -القراءة النفسيّة- هو نزوعها الملحوظ إلى التّعميم، ووقوعها في شرك الاسقاط، ويتجلّى ذلك بوضوح في سعيها إلى تفسير الابداعات الفنّية عامّة، والأدبيّة منها على وجه الخصوص بردّها إلى عقد، واختلالات نفسيّة معيّنة ومحدودة، كتفسيرها انطلاقا من النّزعة النّرجسيّة عند أصحابها كما فعل اليوسفي، أو تفسيرها انطلاقا من العقدة الأوديبيّة كما فعل جورج طرابيشي.

وتحفّظنا على بعض ما ذهبت إليه قراءة اليوسفي من تبريرات، وما وصلت إليه من استنتاجات، يجد مبرّره الأوّل، في تفسير نصوص شديدة الاختلاف والتّنوّع، بردّها إلى أصول ومنطلقات، ودوافع واحدة، وفي ذلك كما لا يخفى اغفال وتجاهل لخصوصيّة هذه النّصوص وجوانب التّفرّد فيها. كما أنّ القول بالدّوافع النّفسيّة المشتركة عند المبدعين خاصّة، والبشر على وجه العموم، فيه إلغاء لدور الثّقافة، وإهدار لوظيفتها، وتنكّر للموجّهات الفكريّة والأيديولوجيّة، ودورها في صياغة الأعمال الابداعيّة وتوجيه دلالتها.

الخاتمة

خاتمـة:

يمكن إجمال النتائج والاستنتاجات التي أفضت إليها دراستنا النقديّة لتجربة محمد لطفي اليوسفي فيما يأتي:

- إنّ خطاب **"نقـد النّقـد"** عند اليوسفي خطابٌ مركّبٌ، متشابكٌ، ذو ميزة حداثيّة تعكسها صعوبة تصنيفه ضمن نوعٍ معيّنٍ من أنواع النّصوص، وقفزُه على التّجنيس التّقليدي لأنماط الكتابة، وتبنّيه مفهومًا حداثيًّا لها. بحيث تتضافر النّصوص وتتضايف لتشكّل نصًّا إبداعـيًّا -نقـديًّا- فكـرياً في الآن ذاته.

- لئن كانت نصوص اليوسفي مؤسّسة على التّنوّع والتّشابك، فإنّ ذلك لا يقود إلى تفكّك الخطاب اليوسفي واختلال بنيته، على العكس من ذلك يظلّ خطابًا محافظاً على وحدته وتماسكه، وتآلف أجزائه ووحداته، وانسجامهما. ولعلّ ما يضمن لهذا الخطاب حفاظه على تماسك بنيته، وتآلف جزئياته وعناصره، هو الرّؤية التي يصدر عنها النّاقد والتي تؤطّر مشروع الكتابة عنده، وتوجّهه وجهةً معيّنةً، وتحدّد له غايةً محدّدة، ألا وهي الكشف عن المضمر والمسكوت عنه، القابع وراء هذه النّصوص على اختلافها وتمايزها.

- تشكّل تجربة نقد النّقد عند النّاقد التّونسي محمد لطفي اليوسفي -في تصوّرنا- واحدةً من أكثر تجارب نقد النّقد نضجًا وتماسكًا، وأصالةً في تاريخ النّقد العربي الحديث والمعاصر؛ ذلك أنّ لها من الأسباب ما يتيح لها ذلك؛ ولعلّ في مقدّمة هذه الأسباب:

- أنّها قراءةٌ رصينةٌ ومتبصّرةٌ، قائمةٌ على محاورة الآراء والمدوّنات النقديّة في هدوء ورويّة والنّبش فيها، واستكناه أغوارها، واستنطاقها وكشف المسكوت عنه فيها. وهي تتحاشى السّجال، والتّعاطف مع أصحاب هذه المدوّنات أو التّحامل عليهم، ما أُوتِيَتْ إلى ذلك سبيـلاً.

- أنّها صادرةٌ عن وعيٍ ومراسٍ نقـديٍّ، تَشـكَّل من خلال ممارسة النّقد التّطبيقي والتّعامل مع النّصوص الإبداعية قراءةً ونقدًا وتفسيرًا، هذا من جهةٍ، وكذا دراسة وتفكيك المدوّنات النقديّة قديمها وحديثها، والوقوف على مواطن تألّقها، وكذا مواضع الوهن والانكفاء فيها من جهةٍ أخرى؛ هذا ما شكّل للنّاقد درايةً وثقافةً نقديّةً موسّعةً ومعمّقةً في الآن ذاته تسمح له بتناول هذه الأعمال النقديّة بالنّقد.

- ولعلّ ما يميّز خطاب نقد النّقد عند اليوسفي، أنّه لا يجنح إلى التّنـظير والتّجريد اللّذين ينطلقان من المسلّمات والفرضيات، التي قد تأخذ طبيعة الأحكام المسبقة، والتي قد يقود إثباتـها إلى التّعـسّف، قـدر تأسّسه باعتـباره أحـكامًا ونتائـج صـادرة عن فحـصٍ وإمـعان نظـرٍ، وتمحيـصٍ وإعـمال فكرٍ، ومناقشـةٍ وتفـكيكٍ لمنـطلقات ومسلّـمات وأطـروحات الخـطاب النّـقدي العربي الحـديث والمـعاصر؛ وذلك من خلال النّبش في طبقات هذا الخطاب، وسـبر أغـواره بغـية إجـلاء سلطان المضمر والمسكوت عنه في هذا الخطاب، والذي يتحكّم -في رأي اليوسفي- في صياغة هذا الخطاب لأطـروحاته، واستبـنائه لمـقولاته.

- استطاع الخطاب (المتن) النّقدي اليوسفي أنْ يحقّق تمايزه واختلافه عمّا سواه من المتون النّقدية، وأنْ يضمن استقلاليّته وتخلّصه من مطبّات المحاكاة والتّقليد، والانبهار والمقايسة، التي كثيراً ما وقعت فيها الخطابات النّقدية، على الرّغم من أنّ لهذا الخطاب مرجعياته وخلفيّاته التي ينهل منها.

- ولعلّ أبرز وجوه تميّز تجربة اليوسفي النقديّة، على ما عداها من تجارب النقد ونقد النقد، يتمثّل في ذلك المنظور التّكاملي، والجامع، ليس بين المناهج التي يتوسّل بها فقط، إنّما بين النّصوص التي يتناولها؛ فالنّظر إلى النّصوص في علاقتها بالأنساق الثقافيّة التي تؤطرها وتنتظمها، كفيلٌ في نظر اليوسفي باكتشاف القوانين التي تؤطّر فعل الكتابة والابداع.

- لم تقع قراءة اليوسفي، على الرّغم من احتكامها -الضّروري والمشروع- لخلفيات معرفيّة، ومرجعيات فكريّة، تؤطّر رؤيتها، وتضمن تماسكها وعقلانيتها وموضوعيتها؛ في فخ الاسقاط، وذلك بأن تعمد إلى الاستناد إلى نظريّة ومنهج مسبّقين وتعمل على اسقاطهما على النصوص، وتفسير هذه الأخيرة في ضوئهما. لقد عمدت قراءة اليوسفي على العكس من ذلك إلى الانطلاق من النصوص في حدّ ذاتها، والاصغاء لها، والنبش في أغوارها للوصول إلى ما تشي به هذه النّصوص، والكشف عما يعتمل في صميمها. ومن هنا فقد انطلقت قراءة اليوسفي من داخل النص، ولم تتعامل معه من خارجه.

- خصّص اليوسفي قسماً من تجربته النّقدية للوقوف عند أمثلةٍ ونماذج بعينها من أطروحات روّاد الفكر العربي الحديث والمعاصر، باختلاف اتّجاهاته وأطيافه، ليكشف عن هيمنة المحمول الغربي-الاستشراقي على نظرة هذه الأطروحات لتاريخها، وطريقة تعاملها مع موروثها، ومع راهنها الثّقافي أيضا.

- كان هاجس الغرب في الثّقافة والفكر العربي الحديث، والطّابع المتخيّل والأسطوري لهذا الغرب الذي سيرسمه ويشيد به هذا الفكر الذي تبنّى النّموذج الغربي، وأيضاً ما سيعمد إليه هذا الفكر -الذي تبنّى النّموذج الغربي- من تشويهٍ وتحاملٍ على النّموذج المغاير، وهو النّموذج العربي الإسلامي، هذا التّحامل والتّشويه الذي يظهر بجلاء في الموقف من التّراث والقديم العربي، هي المداخل والموضوعات التي تناولها اليوسفي في نقده وتفكيكه للخطاب النّقدي العربي الحديث، ممثّلاً في أحد أبرز اتجاهاته، وهو الاتجاه الرّومانسي.

- استطاعت قراءة اليوسفي الكشف عن تهافت وهشاشة كثيرٍ من الأطروحات الحداثيّة العربيّة، والوقوف على ملامح تأزّمها، وبيان ما تنطوي عليه هذه الخطابات من مفارقات وتناقضات، وهو ما أدّى ضرورةً إلى وهميّة وزيف الحلول التي انتهت إليها هذه الأطروحات، وإلى وقوعها في مطبّات التّلفيق.

- عمل اليوسفي على إثبات اندساس الرّؤى والمقولات الاستشراقيّة في أطروحات الخطاب العربي الحديث والمعاصر، وتسلّلها إليها وتأطيرها لمجالات البحث فيها وتحديدها لموضوعاتها، وكذا اقتراحها لأدوات التّحليل ومناهجه.

- ومن خلال تطوافه بين أنماطٍ من الخطابات -الإبداعيّة منها والنّقديّة- ممثّلةً في نصوص رحليّة ومذكّرات وروايات... وغيرها، يخلص اليوسفي إلى أنّ صورة الشّرق كما تجلّت في خطاب الاستشراق، صورةٌ متخيّلةٌ قائمةٌ على كثيرٍ من المغالطات والاستيهامات، مغرقةٌ في الدّونيّة والسّوداويّة؛ معبّرةٌ في النّهاية عن مقاصد وتصوّرات المركزيّة التي أنشأتها، ومستجيبةٌ ومنسجمةٌ مع الظّروف والسّياقات التّاريخيّة والخصوصيّات الثّقافية والحضاريّة -الغربيّة المادّية العلمانيّة- التي أنتجتها. وههنا تكمن مخاطر تبنّي صورة الشّرق التي أنتجها خطاب الاستشراق.

- كشف اليوسفي في مشروعه النّقدي عن الطّريقة التي بها عمدت الخطابات التّحديثيّة العربيّة، بمختلف أشكالها إلى استحضار واستعادة الرُّؤى والمقولات الاستشراقيّة والتّماهي معها، وهذا ما سيقوده إلى انتقاد مقولة وآلية المثاقفة، وإلى الكشف عمّا آلت إليه هذه المقولة من إفقار، وما أدّت إليه من اتباع الثّقافة العربيّة بالنّماذج الغربية، وإثقال الفكر العربي بالمحمول الغربي.

- قراءة اليوسفي للخطابات النّقديّة العربيّة، لا تتمّ من خلال عزل هذه الخطابات عن سياقاتها التّاريخيّة، وإغفال ما لها من وشائج وصلات بالظروف التاريخيّة والتّحوّلات الحضاريّة، ولا تتناولها من منظورٍ واحدٍ هو منظور القراءة النّسقيّة المغلقة على نفسها وإنّما يقرأ اليوسفي هذه الخطابات قراءةً مزدوجةً، تعمل في جانبٍ منها على فحص التّداعيات والتّبادلات والتّأثيرات القائمة بين النّصوص والتّجارب النّقديّة وبين الشّروط

والظّروف التّاريخيّة، والسّياقات الثّقافيّة والحضاريّة التي نشأت وتبلورت فيها هذه النّصوص والتّجارب.

- إنّ قراءة اليوسفي للخطاب العربي الحديث والمعاصر، تنشد الكشف عن منطلقات هذا الخطاب، وروافده ومستنداته، ومصادره ومرجعيّاته، علاوةً على نقد أسس التّحديث ومنطلقاته في هذا الخطاب. ومن هذا المنظور تتغيّا هذه القراءة الكشف عن المصادرات والمآزق والمشكلات التي وقع فيها هذا الخطاب، وعلقت به، وتحكّمت في صياغته لأُطروحاته ومقولاته. كما تحاول قراءة اليوسفي الوقوف على النّتائج التي أدّت إليها وتسبّبت فيها تلك المبادئ والمنطلقات، بما حوته من مصادرات، وتمخّضت عنها تلك الرّوافد والمرجعيّات، بما انطوت عليه من تحيّزات.

- لعلّ أبرز مآزق ومشكلات الخطاب الحداثي العربي -حسب تشخيص اليوسفي وقراءته- هو وطأة/ هيمنة المرجعيّة الغربيّة على هذا الخطاب، واستعارة هذا الخطاب مقولاته ومنطلقاته من المعين الغربي، ممّا سيؤدّي في نظر اليوسفي إلى الإعلاء من مكانة المرجعيّات الغربيّة، واعتبار منظومتها الفكريّة سلّما قيميّاً ومعياراً تقاس به الذّات، ليس في حاضرها وحسب، إنّما ستعيد الذّات قراءة موروثها انطلاقا من الرّؤية الغربيّة.

- يعتبر اليوسفي هاجس التّجديد أُسّاً تفرّعت عنه قضايا كثيرة، مرتبطة بالنّقد والإبداع كما يعتبره السّبب الكامن وراء عديد المشاكل والمآزق التي يعانيها النّقد العربي الحديث والمعاصر. كما يرى أنّ هاجس التّجديد مرتبطٌ بكلّ الإشكالات التي يمكن أنْ تثار

حول النّقد؛ ولعلّ في مقدّمتها: منجزات حركة التّحديث، ومنطلقات ومناهج القراءة النّقديّة، وسؤال تجديد لغة النّقد، ومشكلة مصطلحات النّقد ومفاهيمه، وإشكاليّة علاقة النّقد العربي الحديث والمعاصر بالنّقد العربي القديم، وبالنّظريّات النّقديّة الغربيّة، ولعلّ هذه القضايا والإشكالات التي يحدّدها اليوسفي هي أهمُّ وأكثر القضايا تواتُراً وتناولاً في حقل نقد النّقد، مع اختلافٍ في الرّؤية وطريقة التّناول من ناقدٍ إلى آخر.

- خطاب النّقـد ونقـد النّقـد عند اليوسفي خطابٌ مؤسّسٌ على رؤيةٍ نقديّـةٍ وحضاريّةٍ تتغيّا التّأسيس لمشروعٍ نقديٍّ متكاملٍ، مهمّته قراءة النّصوص وتناولها، بإحلالها في مجمل تاريخ الثّقافة التي أنتجتها، وبالنّظر إلى ارتباطها بغيرها من النّصوص التي أنتجتها الثّقافة نفسها، ثمّ العمل على إيضاح وإجلاء العلاقة الجدليّة بين النّصوص الإبداعية والنّقدية والفكريّة، وبين الأنساق الثّقافية والاجتماعيّة التي أنتجتها؛ وذلك من خلال اعتماد مفهومين/ إستراتيـجيـتين ألا وهما: **المتـخيّل** الذي تصدر عنه النّصوص و**المُضـمر** أو **المسـكوت عنـه** القابع في أصقاع هذه النّصوص.

قائمة المصادر والمراجع

قائمــة المــصادر والمــراجــع:

أوّلا المــصادر:

1): **اليوسفي، محمّد لطفي**: في بنية الشعر العربي المعاصر: سراس للنشر، تونس، 1985.

2): ـــــــــــــــــ: الشابي منشقا: الكتابة بالذات، بجراحاتها، سراس للنشر، تونس، 1986.

3): ـــــــــــــــــ: الشعر والشعرية: الفلاسفة والمفكرون العرب ما أنجزوه وما هفوا إليه، الدار العربية للكتاب، تونس، 1992.

4): ـــــــــــــــــ: كتاب المتاهات والتلاشي في الشعر والنّقد: سراس للنشر، تونس، 1992.

5): ـــــــــــــــــ: لحظة المكاشفة الشعرية: إطلالة على مدار الرعب، الدار التونسية للنشر، تونس، 1992.

6): ـــــــــــــــــ: فتنة المتخيّل: خطاب الفتنة ومكائد الاستشراق، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002.

7): ـــــــــــــــــ: فتنة المتخيّل: فضيحة نرسيس وسطوة المؤلّف، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002.

8): ـــــــــــــــــ: فتنة المتخيّل: الكتابة ونداء الأقاصي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002.

9): ـــــــــــــــــ: القراءة المقاومة وبكاء الحجر: سكورربيوس، تونس، 2002.

ثانيا المـــراجع:

أ: المراجـع العـربيّـة:

10): إبراهيـم عبـد الله: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيـروت، 1999.

11): أفايـة محمد نور الدين: الغـرب في المتـخيّل العـربي، منشورات دائرة الثقافة والاعلام، الشارقة، 1996.

12): ـــــــــــــــــ: المتخـيّل والتّواصـل: مفارقات العرب والغرب، ط 01، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، **1993**.

13): الأنصـاري محمد جابـر: الفكـر العـربي وصـراع الأضـداد، ط **02**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، **1999**.

14): البازعي سعـد: استقبال الآخر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيـروت، 2004.

15): ـــــــــــــــــ **والرويلي ميـجان:** دليل الناقد الأدبي، ط 03، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيـروت، 2002.

16): بـرقاوي أحمـد: أسـرى الوهـم، ط **01**، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، **1996**.

17): بيـومي مصـطفى: دوائـر الاخـتلاف، دار فرحة للنشر والتوزيع، مصر، 2003.

18): الجابـري محمـد عابـد: الخطاب العربي المعاصر، ط 05، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.

19) **الجـراري عـباس:** خطاب المنهج ط01 منشورات السفير مكناس 1990.

20) **الجنـدي أنور:** سقوط العلمانية، دار الكتاب اللبناني، لبنان، د. ت.

21) **حـرب علي:** نقـد النـص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيـروت، 1993.

22) **حسيـن طه:** مستقبل الثّقافة في مصر، دار المعارف، القاهرة، 1996.

23) **الحـصادي نجيـب:** الريبـة في قدسـية العـلم، منـشورات جامـعة قار يونـس، ليـبيا، د ت.

24) **حمّـودة عبـد العزيـز:** المرايا المحدّبة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 232، 1998.

25) ـــــــــــــــــ: المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 272، 2001.

26) **الخطيـب حـسام:** محاضرات في تطوّر الأدب الأوروبّي، مطبعة طربين، دمشق، 1975.

27) **الدغـمومي محـمد:** نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، سلسلة رسائل وأطروحات، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999.

28) **عبـد الرحـمن طـه:** فقـه الفلسفـة، الفلسفـة والتّـرجمـة، ط 01، المـركز الثقافـي العربـي، الدار البيضاء/ بيـروت، 1995.

29) **زيعـور علي:** انجـراحات السّـلوك والفـكر في الذّات العربيّـة، ط 01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيـروت، 1992.

30) ـــــــــــــــ: علم النّفس في ميادينه وطرائقه، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيـروت، 1993.

31) **سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام:** الحداثة وانتقاداتها، ط 01، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2006.

32) ـــــــــــــــــــ: العقلانية وانتقاداتها، ط 02، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2006.

33) ـــــــــــــــــــ: العقل والعقلانيّة، ط 02، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2007.

34) ـــــــــــــــــــ: التفكير الفلسفي، دار توبقال للنشر، الدّار البيضاء.

35) **سليمان نبيل:** مساهمة في نقد النقد الأدبي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1983.

36) **طرابيشي جورج:** عقدة أوديب في الرواية العربيّة، ط 02، دار الطلية، بيروت، 1987.

37) ـــــــــــــــــــ: المثقّفون العرب والتّراث: التّحليل النّفسي لعصاب جماعي، ط 01، دار رياض الرّيس للكتب والنّشر، لندن، 1991.

38) ـــــــــــــــــــ: هرطقات عن الديمقراطيّة والعلمانيّة والحداثة، ط 01، دار السّاقي، بيروت، 2006.

39) **العالم محمود أمين:** الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، ط 02، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1998.

40) **بنعبد العالي عبد السّلام:** الفكر في عصر التّقنيّة، إفريقيا الشّرق، الدار البيضاء، 2000.

41) **العجيمي محمد النّاصر:** النّقد العربي الحديث ومدارس النّقد الغربيّة، ط 01، دار محمّد علي الحامي، صفاقس، 1998.

(42) **عصفور جابر:** قراءة التّراث النّقدي، ط 01، مؤسّسة عيبال للدّراسات والنّشر، قبرص، 1991.

(43) ــــــــــــــــ: نظريات معاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998.

(44) **العمراني فاروق:** تطوّر النّظريّة النّقديّة عند محمد مندور، ط 01، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ليبيا، 1988.

(45) الغذامي عبد الله: ثقافة الأسئلة، دار سعاد الصباح، الكويت، 1993.

(46) ــــــــــــــــ: الموقف من الحداثة، جدّة، 1991.

(47) ــــــــــــــــ: النقد الثقافي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2005.

(48) **كاظم نادر:** تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ط **01**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، **2004**.

(49) **لحمداني حميد:** سحر الموضوع عن النقد الموضوعاتي في الرواية والشعر، منشورات دراسات سيميائية أدبية لسانية، الدار البيضاء، 1990.

(50) **المجلس القومي للثقافة العربيّة:** العقلانيّة العربيّة والمشروع الحضاري، ط 01، الرباط، 1992.

(51) **محمود مي عبد الكريم:** تائهون في صحراء الإسلام، ط **01**، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، **2003**.

(52) **المسدّي عبد السّلام:** في آليات النّقد الأدبي، دار الجنوب للنشر والتوزيع، تونس، 1994.

53) ـــــــــــــــــــــ: ما وراء اللّغة بحث في الخلفيات المعرفيّة، مؤسّسات عبد الكريم بن عبد الله للنّشر، تونس.

54) **المسيري عبد الوهاب والعظمة عزيز:** العلمانيّة تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، 2000.

55) **المسيري عبد الوهاب:** إشكالية التّحيّز، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فيرجينيا، الو.م.أ.، **1998**.

56) ـــــــــــــــــــــ: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2002.

57) ـــــــــــــــــــــ: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2002.

58) **الموسوي محسن جاسم:** ألف ليلة وليلة في نظرية الأدب الانجليزي، ط **02**، مركز الانماء القومي للنشر، بيروت.

59) **نعيمة ميخائيل:** الغربال، ط 15، دار نوفل، بيروت، 1991.

60) **اليافي نعيم:** أطياف الوجه الواحد، ط 01، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997.

61) **يفوت سالم:** حفريات الاستشراق، ط **01**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، **1989**.

ب: المراجع المعرّبة:

62): **أيزابرجر أرثر:** النقد الثقافي، تر: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، ط 01، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.

63): **تودوروف تزفيتان:** فتح أمريكا: مسألة الآخر: ترجمة: بشير السباعي، ط **01**، سينا للنشر، القاهرة، **1992**.

64):

65): **روبنسون دوغلاس:** الترجمة والامبراطوريّة، ترجمة: ثائر ديب، دار الفرقد، دمشق، 2009.

66):

67): **سعيد إدوارد:** الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، ط 07، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 2005.

68): ـــــــــــــ: الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشّرق، ترجمة محمد عناني، ط**1**، رؤية للنّشر والتّوزيع، مصر، **2006**.

69): ـــــــــــــ: العالم والنص والناقد، تر: محفوض عبد الكريم، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000.

70): **سوندرز ف. س.:** من الذي دفع للزمار؟ الحرب الباردة الثّقافيّة: تر: طلعت الشّايب، ط 04، المركز القومي للتّرجمة، القاهرة، 2009.

71): **قباني رنا:** أساطير أوروبا عن الشرق، ترجمة: صباح قباني، ط3، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1993.

72): **لاتوش سيرج:** تغريب العالم، ترجمة: خليل كلفت، دار العالم الثالث، القاهرة، 1992.

73): لكلـرك جيـرار: الأنثـروبولوجـيا والاستـعمار، تـر: جـورج كتـورة، ط 02، المؤسّـسة الجامعيـة للدراسـات والنشـر والتوزيـع، بيـروت، 1990.

74): نوتوهارا نوبوأكي: العرب وجهة نظر يابانية، ط 01، منشورات الجمل، ألمانيا، 2003.

75): نوريـس كريستوفر وآخـرون: موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي: القرن العشرون المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، ترجمة: إسماعيل عبد الغني، ط 01، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، مج 09.

76): هايمن ستانلي: النقـد الأدبي ومدارسـه الحـديثة، ترجمة: إحسان عباس ومحمد يوسف نجم، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، د. ت، ج 01.

77): هنتـش تييـري: الشّـرق المتخيّـل رؤية الغرب إلى الشّرق المتـوسّطي، ترجمـة: غازي برّو وخليل أحمد خليل، ط 01، دار الفارابي، بيروت/ المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004.

78): ويليـك رينيـه: تاريـخ النّقـد الأدبي الحديـث، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1998.

ج: المـراجـع الأجنبـيّة:

79): Barthes Roland: Essais critiques, Paris, Seuil, Points, 1974.

80): Durand Gilbert: Introduction à la mythodologie, Tunis, coll. CRITICA, Cérès editions, 1996.

81): Genette Gérard: Palimpsestes: La litérature au second degré, Paris, Seuil, 1982.

82): Geimas A. J. et Courtés J.: Sémiotique Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Paris, Hachette.

ثالثا: المعاجـم والموسـوعات:

83): **لالاند أندريه:** موسوعة لالاند الفلسفيّة، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط 02، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، 2001، ج 1.

84): Aron Paul et Autres, Dictionnaire Du Littéraire, Paris, Puf, 2002.

85): Tamine Joëlle Gardes et Hubert Marie Claude: Dictionnaire de critique littéraire, Tunis, coll. CRITICA, Cérès editions, 1991.

86): Van Gorp Hendrik et autres: Dictionnaire des termes littéraires, Paris, Honoré Champion, 2001.

رابعا: المجــلات والدّوريات:

87): عالم الفكر، الكويت، مج 37، ع 03، يناير- مارس، 2009.

88): عالم الفكر، الكويت، مج 38، ع 01، يوليو- سبتمبر2009.

89): علامات في النقـد، جـدّة، صفر 2008، مج 16، ج 04.

90): الكرمل، رام الله، فلسطين، ع 80، صـيف 2004.

91): المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها (النسخة الالكتـرونية)، مج 05، ع 03، تمـوز 2009.

92): نـزوى، مسقـط، ع 33، يناير 2003.

فهرس الموضوعات

فهـرس الموضـوعات:

مقدّمـة ..... ص أ.

الفصـل الأوّل: من الخطاب النّقـدي إلى خطاب نقد النّقـد: ..... ص 11.

تـوطـئة:..... ص 11.

1: مفهـوم النّقـد: ..... ص 13.

2: مهمّـة النّقـد: ..... ص 17.

3: مفهـوم نقـد النّقـد: ..... ص 27.

4: موضـوع نقـد النّقـد ومهامّه: ..... ص 34.

5: استقلالية نقد النّقـد: ..... ص 39.

6: حفـريات نقد النّقـد: ..... ص 44.

الفصـل الثّاني: المؤثرات الاستشراقية في النقد العربي الحديث ..... ص 53.

1: نقـد الخـطاب الاستـشراقـي: ..... ص 53.

توطـئة..... ص 53.

1-1: صـورة الشّـرق في المـتخيّل الغـربي: ..... ص 58.

1-2: نقـد المركـزيّة الغربيّـة وفضـح دوافـع الاستـشـراق: ..... ص 61.

1-3: الشّـرق المشرقـن وإشـباع الحاجـات الغربيّـة: ..... ص 66.

2: استـقبال الخـطاب النّقـدي العـربي للمقـولات الاستشراقيّـة: ..... ص 74.

2-1: الفكر العربي والمتخيّل الاستشراقي: ..... ص 79.

2-2: الوعي الرّومانسي وحبائل الاستشراق: ..... ص 87.

الفصل الثّالث: نقد الخطاب الحداثي ..... ص 97.

1: الوعي العربي الحديث والمعاصر وهيمنة المرجعيّة الغربيّة ..... ص 108.

2: الوعي الحداثي من قدسيّة العقل إلى صنميّة العلم: ..... ص 109.

2_1: تاريخيّة العقل: ..... ص 110.

2_2: نقد العقل والعقلانيّة الغربيّة: ..... ص 113.

2_3: نقد العقل والعقلانيّة العربيّة: ..... ص .116

2-4: نقد العلم والعلمانيّة: ..... ص 123.

2-5: نقد العلمانيّة العربيّة: ..... ص 127.

3: نقد نقد الخطاب الدّينـــــي: ..... ص 135.

4: المـوقف من التّـراث: ..... ص 139.

5: الانبـهار والغـربـة: ..... ص 146.

الفصل الرّابع: مآزق النقد العربي الحديث والمعاصر ..... ص 150.

1: مآزق ومشكلات النّقد العربي الحديث والمعاصر: ..... ص 150.

توطئة: ..... ص 150.

1-1: تلاشي النّقد العربي الحديث والمعاصر في النّقد العربي القديم: ..... ص 154.

1-2: تلاشي النقد الحديث والمعاصر في مناهج النقد الغربي: ..... ص 160.

1-3: تحوّل القراءة النقديّة إلى نوع من القهر والإقصاء: ..... ص 166.

1-4: تحوّل القراءة النقديّة إلى فعل احتواء: ..... ص 170.

1-5: فعالية التّرجمة: من البلبلة المصطلحيّة إلى إفقار المفاهيم: ..... ص 172.

الفصل الخامس: قضايا المنهج والمصطلح في خطاب نقد النقد عند اليوسفي ص. 190.

توطئة: ..... ص 190.

1: استراتيجيّة القراءة ومنهجها: ..... ص 191.

1-1: منهج القراءة: ..... ص 198.

1-2: استراتيجيّة التّفكيك: ..... ص 202.

1-3: النّقد الثقافي: ..... ص 206.

1-3-1: وطأة المتخيّل ومكر النّسق: ..... ص 211.

1-4: التّحليل النّفسي..... ص 219.

الخاتمـــة ..... ص 234.

قائمة المصادر والمراجع ..... ص 242.

فهرس الموضوعات ..... ص 252.