في الممارسة الخطابية

بنية الخطاب النقدي في «الآداب»

ابراهيم علي*

١ ـ في المرجعية الإبداعية

يستطيع الباحث حين يَسأل عن دور المجلة الثقافية في تطوير حركة الخلق الفني والإبداع الثقافي أن يحيل هذا السؤالَ إلى شبكة معقّدة من الأسئلة والإشكالات تعيد بحثَ المفاهيم الأساسية التي يفترضها هذا الطرحُ. لكنّ هذه الأسئلة تقود بدورها إلى نقطة مركزية أساسية هي مسألة تكوّن الفعل الثقافي العربي... غير أنّ طرح مسألة التكوّن هذه لا يمكن أن يُجدي إلا داخل حقل الممارسة السوسيو ثقافية الذي جرت فيه العملية... وإذا كان من شأن التاريخ السياسي أن يروي وقائع الصراع، فإنّ من مهمات تاريخ الأدب أن يُبرز الدّور الذي لعبه المثقفون الطليعيون في صياغة مفاهيم التغيير وتهيئة الإطار الذهني المناسب وتعبئته بالوعي اللازم لتحقيق النهضة المرجوّة. على أن ما يهمُّنا هنا هو رسم الخطوط الكبرى للدور الذي قامت به مجلة **الآداب** اللبنانية في عملية التغيير هذه، وبصورةٍ أخصّ في مجال الخلق الفني والإبداع الثقافي. أما دورها في عملية التغيير التاريخي فهو دور أساسي يواكب ما بذلته في ميدان الثقافة والفكر.

هكذا نجد أنفسنا أمام سؤال مركزي في التاريخ السياسي والثقافي العربي المعاصر، ألا وهو: ماذا تمثل سنة ١٩٥٣ في التاريخ العربي المعاصر، وهي السنة نفسها التي شهدتْ ميلادَ مجلة **الآداب**؟ وهذا يدفعنا حتماً إلى طرح إشكالية أخرى متجذّرة في التاريخ العربي المعاصر وهي: كيف يمكن أن نقيم علاقة جدليّة بين التحرك الوطني ـ القومي وبين إقامة فلسفة/نظريّة في المعرفة الفنيّة تواكب هذا التحرّكَ وتكونُ على وجه التحديد فلسفةَ النهضة العربية المفترضة من الوجهة النظرية على الأقل؟

حول هذا الهدف/الهاجس سوف تصدر مجلة **الآداب** مرتبطةً بشكل وثيق بالتيّار القوميّ الوطنيّ الذي سيتبلور ليأخذ وجهته المحدّدة مع صعود الحركة الناصرية بوصفها حركةً قوميةً وحدويةً تحرّرية معادية للاستعمار. وظلّت **الآداب** تواكب المدّ العظيم الذي أحدثته الثورةُ الناصرية، ورافقتْ بعد ذلك كلَّ ارتفاع وكلَّ هبوط في الحدث السياسي، منعكساً على الصفحة الفكرية والأدبية، حتى نكسة ١٩٦٧. وبقيت **الآداب** مخلصةً لهذا التوجّه العامّ، أي لإطار قومي عريض معادٍ للاستعمار، وحاولتْ من خلاله المساهمةَ في هذه الحركة عبر أقلام كتّابٍ تعاقبوا على الكتابة فيها، وعلى صفحاتها خيضت المعاركُ الأدبيةُ لتصبح بعد ذلك منبراً للجبهة الفنية الجماليّة الواقعيّة بعد أن توقّف الصراعُ بين الشيوعيين والقوميين.

وقد تكون افتتاحيةُ سهيل ادريس للعدد الأول[١] من **الآداب** أكثر الافتتاحيات تحديداً للهدف الذي يُفترض بمجلة ثقافية أدبية «تُعنى بشؤون الفكر**» أن تتنكّبَهُ. فهو يضع المجلة في صميم الهموم القومية: إذ ينبغي على الأدب أن لا يكون منعزلاً عن المجتمع، وعلى هذا فإنّ الأدب الذي تدعو إليه المجلةُ هو أدب الالتزام؛ ثم يضع هدفاً أدبياً واضحاً وهو النهوضُ بالحركة الأدبية ودفعُ الأقلام الجديدة إلى الكتابة. ولا ينسى النموذج [المقصود، بحسب الكاتب، هو الغرب]: فهذا النشاط جدير أن يُعطي الأجنبيَّ فكرةً صحيحةً عن الأدب العربي الحديث، ومشاركتِهِ في الحركة الأدبية العالمية[٢].

لقد كان ظهورُ **الآداب** في كانون الثاني/يناير ١٩٥٣ بمثابة تجمع ثوري للأدباء والمفكّرين العرب. فقد صدرتْ وهي تحمل لواءَ الدعوة القومية في الفكر، والدعوةِ

---

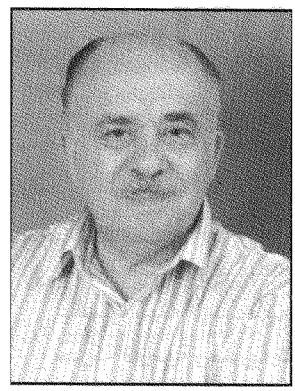
* ـ أستاذ في معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة وهران، الجزائر. (**والآداب** تُرحِّب بمساهمة الأستاذ علي، رغم خلافها مع كثير ممّا جاء فيها، وتدعو القرّاء إلى أن يُسهموا بما يصوِّب مسيرة مجلّتهم أو يعزّزها).

١ ـ في عام ١٩٥٣ أصدرتْ دار العلم للملايين مجلة **الآداب** لأصحابها: منير بعلبكي، وبهيج عثمان، وسهيل إدريس. وقد تولّى سهيل إدريس رئاسةَ تحريرها؛ وفي سنة ١٩٥٦ انتقلتْ ملكية **الآداب** إلى سهيل إدريس، وتولتْ زوجته السيدة عائدة مطرجي إدريس سكرتارية المجلة.

** ـ في إشارة إلى شعار **الآداب** من عام ١٩٥٣ حتى بداية التسعينات (**الآداب**).

٢ ـ سهيل إدريس: **الآداب**: ع١، س ١، ص ١.

الاجتماعية في الأدب، والدعوةِ التحرُّرية في الفن. وبالرغم من أنّ **الآداب** حملتْ منذ نشأتها لواءَ الدعوة القومية في الفكر، فإنّ ميزان القوى السياسية عام ١٩٥٥ كان يميل ناحيَة اليسار بصورة ملحوظة؛ وانعكس ذلك على صفحاتِ مجلةٍ تُوجِّهُها الأهدافُ السياسيةُ المباشرةُ بأنْ كان المقالُ الرئيسيُّ في العدد الخاص بالشعر العربي الحديث للناقد الاشتراكي محمود أمين العالِم حول الشعر المصري الحديث[1]. وفي هذا المقال قصد «العالِمُ» إلى ترسيخ قواعد الاشتراكية وفق نظرية شاملة في النقد الأدبي، ومن هنا تنبع الأهمية التاريخية



لهذا المقال في كونه تعبيراً عن تيار أدبي زاحف باسم الاشتراكية. ولقد كان لهذا المقال أهمية تاريخية في مسار حياة **الآداب** بحيث أنّ إدراجه للنشر في ذلك العدد الخاص المنظَّم كجبهة فكرية للأدب الجديد ـ سواء كان قومياً أو اشتراكياً ـ هو تمثيل للفكرة الاشتراكية في الأدب داخل إطار الجبهة نفسها. وإذا كانت **الآداب** في المرحلة الأولى من تاريخها قد تبنَّت الفكرَ الوجوديَّ، فإنها في فترة لاحقة تبنتْ كثيراً من نماذج الفكر اليساري، ماركسيةً وغير ماركسية. هنا ترتبط سيكولوجيةُ المأساة الفردية التي كانت تحرِّك المادة الثقافية في **الآداب** في شقِّها الوجودي، بالصراع الجماعيّ في شقِّها الاجتماعي، لتبلغ بذلك الحدثَ العربيَّ كمعطى تاريخي جديد. فالنزعة القومية التي تحملها **الآداب**، إذن، ليست نزعة منغلقة، بل هي تنفتح على فضولٍ للعالم فسيحٍ وتفضي إلى نزعة إنسانية.

٢ ـ الموضوع ـ القراءة

تحاول هذه المقاربةُ الوقوفَ على نظام الخطاب المكوِّن لمتن **الآداب** النقدي وتحليل عناصر هذا الخطاب والتأمل النظري في بنياته... فتدرس مجالين مترابطيْن ومتواقفيْن: الأوّل يختصّ برصد بنية الخطاب، والثاني منصبّ على قراءته.

وتحاول هذه المقاربة أن ترتبط بالقراءة التي تؤلِّف بين داخل النصّ وخارجه، وهي القراءة التي تبحث عن العصارة «التقعيدية» النظرية لا عن الممارسة الإجرائية. ذلك أنّ المشروع مشروعٌ نقدي، والموضوعَ هو الخطاب ⟷ النصّ [العالم]، ومن ثمة فإنّ «المقصدية» هي البحثُ عن الفكر النقدي كآلية للإنتاج النظري. فالغاية، إذن واستناداً إلى ما جاء به لالاند[2] Lalande، هي البحث عن العقل المكوِّن الفاعل (La raison constituante) لا عن العقل المكوَّن السائد (La raison constituée)، عن النشاط الذهني الذي يقوم به الفكرُ عند البحث والدراسة، وهو النشاط الذي يصوغ المفاهيم ويقرر الأشياء. وبعبارة أدق، فإنّ الغاية هي البحث عن المَلَكَةِ التي يستطيع بها كلُّ إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئَ كليةً ضروريةً واحدةً مشتركةً عند جميع البشر. وفي هذا الصدد نقول إنّ الآلية الذهنية ـ المبدعة التي أنتجتْ نظامَها الخطابيَّ كمعطًى للتحليل والقراءة في المنظومة النقدية لمجلة **الآداب** أكثرُ انطباقاً على وضعية العقل «السائد» كما تشكلتْ في منظومة النقد العربي الحديث، أيْ بوصفها جملةَ المبادئ والقواعد التي تنتجها الثقافةُ العربيةُ للمنتمين إليها كأسسٍ لاكتساب المعرفة مفروضةٍ كنظام معرفي قائم يؤسِّس المعرفةَ وكيفيةَ إنتاجها داخل منظومة الثقافة العربية.

ومن المفيد هنا التنبيهُ إلى أنّ الخطاب النقدي العربي لم يتحرر من أحكام العقل «السائد» الذي أنتجه العقلُ «الفاعل». وهذه الملاحظة تقود إلى ملاحظة أخرى جوهرية. وهي أنّ كُلاً من العقلين: «الفاعل» و«السائد» في الثقافة العربية ينتميان إلى نظام معرفي آخر هو إطار الثقافة الغربية. ومن ثمة ظلّ الخطابُ النقدي العربي يستهلك، أو يمتّصّ، معارفَ غربيةً وافدةً على أساس أنّ مصدرها عربيٌّ خالص. وهذا ما جعل ذلك الخطابَ ينتهي مرتبطاً بآلية النقل والتقليد، مكتفياً بمهمة وصف الأمور البسيطة، والبحثِ عن علاج لأهون المشكلات الجمالية للنصّ الأدبي من منظور تجريدي. وبدلاً من أن يكون وسيلةً لتحرر النص من بعض الثوابت التي لصقتْ به، فإنّه راح يساعد ـ بقصد أو بدونه ـ في تكريس التبعية والثبات. ولذلك فهو لم يُنتجْ نظامَهُ المعرفيَّ الحقيقيَّ وإنما ظلّ يَستورد ويَستهلك بدون تبصُّر.

لقد انطلقتْ هذه المقاربة من فرضية أولية، وهي أنّ نظام الخطاب النقدي في مجلة **الآداب** يشكل حدّاً أدنى من الوحدة والتجانس رغم خضوعه للتباين والتحول. ومن ثمّة، لم يُنظر في عناصر الخطاب كلاً على حدة، بقدر ما نُظر إليه كنظام خطابي شامل، هو مجموع البنى الخطابية التي تشكّل في النهاية متنَ النصّ النقدي لـ **الآداب**. وهذه الفرضية لا

---

١ ـ ينطلق محمود أمين العالم في تقييمه لحركة الشعر العربي الحديث من فرضيتين: أولاهُما أنّ الواقع السياسي لحركة المجتمع هو صوتُ التجربة الإنسانية، والشعر هو أحد أشكال الصدى التلقائي العضوي لذلك الصوت. والفرضية الثانية هي أنّ الشكل الجديد، أو وحدة التفعيلة، هي الفارس الذي طال غيابه وما إن أقبل حتى انقذ شعرنا إنقاذاً أبدياً. ينظر: **الآداب**: ع ١، س ٣، ص ١٤.

٢ ـ A. Lalande: **La raison et les normes**، عن محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة ط ٣، ١٩٨٧، ص ١٥.

تلغي الفروقاتِ النوعيةَ القائمةَ بين عناصر الخطاب أو بين مراحل تكوين بنية النص العامة، بل تتوجه نحو الكل/الشامل لاستخلاص البنية العامة في النص وما يحيط بها من إشكالات. ولذلك فإنّها تحاول إضاءةَ مرحلةٍ فاعلة ومتغيرة تتجسد فيها مواطنُ القلق والتساؤل والرغبة والقصور والمعاناة؛ ومن ثمة فإنها لا تُحدِّد أسئلةً ذاتية، ولكنها تطرح بالأساس أسئلةً ذاتَ صلة بالمبادرات التي تسعى نحو تأسيس قراءة/كتابة جديدة.

إنّ الممارسة الانتاجية الخطابية في مجلة **الآداب** هي مجرد ظاهرة، ويمكن أن نلخص بعض ملامح ذلك فيما يلي:

١) إن الممارسة النقدية في مجلة **الآداب** هي حركة أفراد لا حركة جماعية.

٢) إفتقار هذه الممارسة إلى الأسس النظرية/المنهجية الواضحة، وبالتالي افتقارها إلى الوعي النظري التأسيسي.

٣) غياب الحركة النقدية الموازية، أيْ غياب ما يُسمَّى بالوعي النقدي أو ما يسمى بـ «ما وراء الخطاب» metadiscours.

وهنا لا بدّ من التأكيد على إشارة أساسية في نظرية النصّ، وهي أن النصّ النقدي ـ بوصفه لغةً ثانية، كتابةً على كتابة، ولغةً على لغة ـ لا يستطيع أن ينطلق ويؤسِّس مفاهيمه النظمية الخاصة للنص إلا من النصّ نفسه، من إشكاليّة اللغة الأولى[١]. ومن ثمة تصبح عمليتا الكتابة والقراءة ممارسةً تقدِّم كلٌّ منهما ـ حين تمارَس في علاقاتها بالأخرى ـ إنتاجاً. وفي نطاق التبادل العلائقي بين الإنتاجيتين تغدو الممارسةُ عليهما إنتاجاً كذلك[٢]. هكذا نجد في الانتقال من التفاعل إلى الفعل إلى فعل الفعل مساراً ممتداً لامتناهياً من العلائق القائمة بين فاعليتَي الكتابة والقراءة في إطار فاعلية إنتاج الخطاب. ومن ثمة فإنّ الخطاب الأدبي الذي يرمي إلى ممارسة الإنتاج هو خطاب أدبي جديد، كما أنّ الخطاب النقدي الذي يومئ إلى التجاوز والتأسيس هو خطاب نقدي جديد...

لا بد للنقد الجديد من أن يتحرر من عقدة «النموذج». فقد أصبح الناقدُ العربيُّ المعترف به هو الناقد «المترجِم» الذي يعرف كيف يتعامل مع «الاستهلاك» عَبْرَ نقلنا إليه. وفي هذه الانكسارات الابستمية، وفي صورة الناقد المترجم، ضاع النقدُ. وأعتقد أنّ هذه الأسباب هي مِنْ بين ما حَصَرَ الممارسةَ الخطابيةَ لنظرية الأدب في **الآداب** في حدودٍ ضيقةٍ لم تستطع معها هذه المجلةُ تحقيقَ طموحِ التأسيس والتجاوز.

٣ ـ حدود الخطاب

يتأسس الخطابُ النقدي في مجلة **الآداب** حول شبكة معقدة من الأسئلة ظلتْ جميعُها مشدودةً إلى سؤال مركزي واضح هو: كيف نظرتْ مجلةُ **الآداب** إلى النصّ كبناء نظري؟ وكان حتمياً قبل مناقشة هذا السؤال الإجابةُ عن سؤال آخر، وهو: كيف نظر **النقدُ العربي** إلى النصّ كمفهوم؟

الممارسة النقدية في «الآداب» تفتقر الى الوعي النظري التأسيسي وإلى «ما وراء الخطاب»

لقد كان من الثابت تاريخياً أنّ النقد العربي لم يَشغل نفسَهُ بهذا المجال النظري، وعاش نقدُنا في الغالب خِلْواً من أيِّ جهد نظري جادّ في هذا المجال، وكان علينا بعد هذا أن نتساءل مرةً أخرى: هل تغير موقفُ النقد العربي؟ وكيف؟

لقد ظل البحث النظري لنظرية النص في مجلة **الآداب** يرتكز على سؤالين أساسيين هما: ما طبيعة الأدب؟ وما وظيفته؟ ولذلك نلاحظ أنّ الأساس النظري الذي قامت عليه النظرية «الهدفية»[٣] في **الآداب** هو أنّ قانون الكمال في الأدب هو نفسه قانونُ الكمال في الحياة، وأنّ الأدب خاضع للمبادئ عينها التي تَحْكم سائرَ الخبرات الإنسانية، فمن الصواب أن نَحْكم عليه بمقدار ما يسهم في النشاط الإنساني. ولكنْ كيف يُسهم الأدبُ في النشاط الإنساني؟ ومن خلال أية معايير؟ هنا اختلفتِ الأجوبةُ باختلاف الاتجاهين النقديين الرئيسيين اللذين شكّلا مسارَ الخطاب النقدي داخل المنظومة المفاهيمية في مجلة **الآداب**.

أ ـ فالنقد الوجودي أعطى النظرية «الهدفية» مفهوماً فردياً ضمن الهدف الإنساني. ويطرح النقدُ الوجودي مفهوم «الالتزام» في الأدب ويدافع عنه. فللنصّ الأدبي ـ بحسب الوجودية ـ خاصتان أساسيتان مرتبطتان: الالتزامُ، واتخاذ المواقف. وحرية الأديب ضرورية، ومنها ينبع الالتزام. والالتزام لا يعني سطحيةَ الأدب ووقوفَهُ عند النصائح المباشرة أو المواعظ، بل يعني حيويَّتَهُ في ارتباطه بالعصر وملابساته وتوجيه الوعي فيه وجهةً إنسانيةً مسؤولةً غير مشروطة.

والحق أنّ فلسفة سارتر لاقت ترحيباً قوياً عند الكثير من المثقفين والنقاد العرب. وقد انطلق سارتر في كتاباته من دعامة فلسفته الأولى: كلُّ إنسانٍ حرٌّ، وكلُّ حرٍّ مسؤولٌ.

---

١ ـ إلياس خوري: **الذاكرة المفقودة**. مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط ١ ١٩٨٢، ص ١١.

٢ ـ سعيد يقطين: **القراءة والتجربة**. دار الثقافة، الدار البيضاء، ص ١، ١٩٨٥.

٣ ـ تجدر الإشارة هنا الى أن مصطلح «هدفية» يُستعمل بمعناه العامّ ولا ينحصر بأيّ مفهوم «هدفي» معين، ويُراد به أن يشمل كلّ اتجاه يستخدم الأدبَ في سبيل منحى ايديولوجي، أي إعطاءِ الأدبِ وظيفةً خارجةً عن ماهيته.

وعلى هذا الأساس فإنّ الأديب لا بد أن يكون ملتزماً؛ إنه في موقف في عصره، فكل كلمة لها صداها، والصَّمْتُ هو أيضاً موقف[1]. يقول سارتر: إننا نؤكد عالياً أن الإنسان مطلق، ولكنه أيضاً في اللحظة التي يعيشها فيها إنما هو فوق أرضه. إنّ ما هو مطلق هو ذلك القرار الذي لا بديل ولا مثيل له الذي يتخذه في لحظة معينة بمناسبة ظروفه الخاصة[2]. على هذا الأساس فإنّ «النقد الوجودي» إنما يتجه أوّلَ ما يتّجه إلى الإنسان، إلى الكشف عن موقف الأديب بالمعنى الذي يتحدث عنه سارتر. أي أنّ النقد الوجودي إنما هو نقد فلسفي، والفلسفة هنا ليس لها ذلك المعنى الكلاسيكي الذي يجعلنا نتصور أنها نوع من النظام الشامل لتفسير الكون والمجتمع والإنسان، بل هي تلك المحاولة التي يبذلها الإنسان لفهم حقيقة وضعه كي يستطيع أن يتخذ موقفه أو قراره في لحظة معينة ومن خلال ظروف معينة.

اتجاه «الآداب» السياسي أوجد الشكل الملائمَ لإخضاع النصّ الأدبي لسلطة السياسة

إنّ النقد الوجودي لا يحاول أن يشرح بل أن يكشف، ولا يتمّ ذلك عن طريق البحث الذي جاء العمل الأدبي نتيجةً له بل بمحاولة تحديد معنى هذا العمل. إنه يحاول عن طريق التحليل الداخلي الذي تدعمه مختلفُ المناهج الخارجية أن يكشف في العمل الأدبي عن خطوطه الرئيسية وما يريد أن يقوله وأن يعمل على تحديد النقطة الرئيسية التي يتبلور حولها هذا العمل.

ب ـ ولم يكن النقدُ الوجوديُّ هو الاتجاه الوحيد المعاصر الذي أعطى شكلاً جديداً للنظرية «الهدفية». فهناك النقد الماركسي الذي أعطى الموقفَ الهدفيَّ بُعداً جديداً، له منطقُهُ ومسوِّغاتُهُ. فالنص الأدبي شكل تعبيري لعلة اجتماعية، وإنتاجُهُ عمليةٌ اجتماعية بالأساس، والأديبُ يُبدع ليُبلغ أفكارَه إلى الناس، ومن ثمة فإنّ الأديب يعبِّر عن واقع اجتماعي معيَّن في عصر معين، وهو بالضرورة يتجه إلى مخاطبة قطاع اجتماعي معين قد يكون طبقةً ذات حدود اقتصادية. إنّ وضوح هذا المفهوم عند الماركسيين أعطى الخطابَ النقديَّ الماركسيَّ في **الآداب** مقياساً عينياً وإنْ خارجياً ـ لا يتوفر لغيره من الخطابات ـ يتيح للنصّ آفاقَ التطور. وينطلق النقد الماركسي من مقولات أساسية تقود إلى مواقف عينية: فالممارسة سابقةٌ للفكر، والوجودُ سابقٌ للوعي، والوجودُ الاجتماعيُّ هو الذي يحدد الوجودَ الفكري. ويترتب على ذلك تأكيدُ أسبقية المضمون على الشكل، دون أن يمنع ذلك من التأكيد على وحدتهما الجدلية. والجمال الشكلي [في الخطاب النقديّ الماركسي] موضوعيٌّ ونسبي: موضوعي لأنه يتعلق بالشيء لا بالتذوق، ونسبيٌّ لأنه مرتبط بالشروط الاجتماعية والاقتصادية المتغيرة ويختلف بالنسبة إلى كل عصر وطبقة. وعلى هذا يكون الجمالُ متغيراً وتابعاً للمضمون المتغير باستمرار، فيغدو الشكل وسيلةً لإظهار المحتوى في مظهر مقبول اجتماعياً، ويستمد الشكلُ مقوِّماته من متطلباتِ مضمونه لا من قواعد جمالية ثابتة.

وخلاصة ما يمكن أن يقال هنا هو أنّ النظرية الهدفية في **الآداب** تجددتْ بشكل رئيسي بسبب المنحى الاجتماعي الذي اتَّخَذَتْه. وعلى الرغم من كل الاعتراضات التي توجَّه إليها [أي إلى تلك النظرية] فمن الواضح أنها مستمرة. وهي بذلك تؤكد أنّ الوظيفة الدلالية للنصّ الأدبي قائمة في طبيعة انبنائه، ومن ثمة كانت مساهمتُها في مجال التأسيس النظري لنظرية النص عبارةً عن محاولة تتكئ اتكاءً شديداً على أسس فلسفية وايديولوجية، أي على مواقف خارجة عن طبيعة النص. إنّ الفاعلية السياسية، وبعبارة أدقّ: اتجاه **الآداب** السياسي، هو الذي أوجد الشكلَ الملائمَ لإخضاع النصّ لسلطة السياسة. فكان بذلك نفياً/عقلنةً له يعبِّر عن موقف الأمة، والأصحّ: عن موقف السلطة على الأقل، منذ عهد امتداد الشعورين القومي والوطني.

لقد اقتصرتْ وظيفةُ الخطاب النقدي في **الآداب** على إتقان معرفة الأصل/المرجع. وبات النقد، كممارسة، اكتشافاً لوحدة النص والواجب الأخلاقي الاجتماعي. هكذا أعطى النصُّ مفهوماً وظيفياً تعليمياً وفاعليةً اجتماعية، وغدتْ هذه النظرةُ أساس هذا الخطاب. وبهذا، فإنّ هذا النوع من التأويل يقف من النصّ موقفَ «الفقيه» من النص «الشرعي». إنه النقد الذي ينفي ـ أو يكاد ـ الذاتَ ويؤكد ظاهره، إذ يؤكد على عدم الخروج عن العادة. فالعادة هي الشَّرْع الآخَر، المعيارُ الأوّلُ، وهو ما جعل النصَّ شكلاً للتعامل الاجتماعي كما تعلِّمه الايديولوجيةُ.

٤ ـ بنية النص «الغائب»

تتأسس البنياتُ الجزئية والقوانينُ العامة الدالّة داخلَ نظام الخطاب النقدي وخارجَهُ في مجلة **الآداب** على بنية عامة دالة هي بنية النص «الغائب» المشدود إلى القاعدة الفقهية: «قياس الشاهد على الغائب»[3]، أو ما يُسمَّى في

---

١ ـ جان بول سارتر: **ما الأدب؟**. تر: محمد غنيمي هلال. دار العودة، بيروت، ١٩٨٤، ص ٢٠.

٢ ـ ينظر: جون بول سارتر، المرجع نفسه، ص ٤٩ وما بعدها.

٣ ـ المقصود بـ «الغائب» هو المستقبل العربي كما تتصوره جلُّ الاتجاهات الفكرية العربية، وأما «الشاهد» فهو يتمثل أساساً في الشق الأول من الواقع، سواء أكان حضارياً أم ثقافياً أم أدبياً، كما يتمثل في الفكر الغربي. يُنظر: محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص ١٢٠.

مواضع أخرى بـ «لعبة النصوص»[1]. وباختصار فإنّ هذه البنية، التي تشكّل في عمقها جوهرَ أزمةِ نظريةِ الأدب العربية المعاصرة، تتجلى على مستوى الخطاب في الغياب الكامل للوعي النظري، وذلك لاعتماد هذا الخطاب على قانون «الامتصاص» في تعامله مع النصّ «الغائب»... وهي عمليةٌ تفتقر إلى المبادرة لأنها تقوم على قبولٍ سابقٍ للنص «الغائب» وتقديسه. والنص «الغائب» هنا هو النصّ الغربي في إطار حيّزه الابستيمولوجي، ومن ثمة كان نص **الآداب** الجديد استمراراً للنصّ الغائب وفقَ قوانين مغايرةٍ لا تتعارض معه.

إنّ الممارسة النقدية في **الآداب** عندما كانت تقرأ التراث النقدي الغربي كانت في الحقيقة تقرأ بعض القضايا التي تلامسها في واقعها والمطروحة من خلال التجربة الغربية، وكانت تبحث عن أجوبة لقضاياها من خلال الأجوبة الغربية. لذلك فإنّ خطاب **الآداب** النقدي، في حدود أفقه النظري، لا يمكنه إلا أن يكون تكراراً للخطابات الغربية دون إحداث التجاوز النوعي الذي بمقدوره وحده أن يعيد تشكيل القراءة العربية التي يمكن أن تقدِّم نفسها كخطاباتٍ جديدة.

لقد كان تأسيسُ المعرفة النقدية في **الآداب** على التجربة في الغرب سبباً في اعتناق نقّاد **الآداب** مناهجَ غربيةً وتطبيقِها على جسمِ النصّ العربي بصورةٍ جاهزة وأحياناً مشوَّهةٍ دون اجتهاد. وقد تمّ، من جرّاء هذا، تشكُّلُ الخطاب النقدي في **الآداب** في صورة مستغربة*، وهو ما أوقعه في الممارسة الاستشراقية حين يقوم بدراسة قضاياه الأدبية... أيْ أنه راح يمارس نوعاً من الاستشراق على النص العربي، وذلك لتمثّله الفكرَ النقديَّ الغربيَّ بوصفه قوالبَ جاهزةً، الأمر الذي أوقعه مرةً أخرى في إشكالية التبعية. إنّ ناقد **الآداب** بصفة عامة طالبٌ ناقلٌ ضمن آلية التبعيةِ والنقلِ التي تَسِمُ المرحلةَ العربية. ذلك أنّ الإخضاع الفكري يُنتج التبعيةَ الثقافية؛ والتبعيةَ الثقافيةَ تُنتج الإخضاعَ الفكري؛ وهكذا: استتباع ثقافي وإنتاج للفكر اللاتاريخي[2].

يقتبس الناقدُ العربيُّ مقولةً عن ناقد أو مفكر غربي ويضعها بين أقواس في مقدمةِ دراسته، كاشفاً منذ البداية عمّا يريد أن يقوله ويَحكم به. ذلك أننا بعد القراءة لا نجد سوى محاولةِ كبسِ النص داخل ذلك الإطار/المقولة، شاء أم أبى. ويمكن أن نقول هنا بكثير من اليقين إنّ الفكر المستقيل الذي يقدِّس النصوصَ لا يدافع عن عطالته إلا بمقدار ما يدافع عن عطالة سياسية. ذلك أنّ الممارسة السياسية الفعّالة تفرض فكراً فاعلاً يحاول أن يعطي إجاباتٍ نظريةً عن الأسئلة التي تطرحها الممارسةُ السياسيةُ، ولهذا فإنّ التقديس هو دفاع عن الثبات في شكله النظري والسياسي، أي أنه دفاعٌ عن الموت. لذلك فإنّ ما يؤخذ على تجربة الفكر النقدي العربي عموماً هو أنه لم يولِ التمييزَ والخصوصيةَ العنايةَ اللازمةَ حين كانت تُثار أمامَهُ قضيةُ «الخصوصية»، بل كان يعترض عليها بحجة أنها تعارض العالمية[3]. وهذا ما يؤكد العيبَ الذي ظل يلازمه ربما حتى الآن، وهو أنه لم يحسن الإمساك بطرفَي المعادلة الجدلية الخاصة، أي الانتقال من حالة إلى حالة. ومن ثمة ظلّ الخطابُ النقدي العربي يفتقر إلى الوضوح النظري والاختيار المنهجي. وعليه فإنّ الفكر النقدي العربي لم يَغِبْ كَمّاً، بل غابَ وعياً نظرياً؛ وهنا تكمن إشكاليته الأولى.

الخطاب النقدي في «الآداب»، وفي الفكر النقدي العربي عموماً، وقع في الاستشراق والتبعية للفكر النقدي الغربي

إنّ الطليعية الأدبية العربية لم تُحدِث انقلاباً في نظرية معرفتها من النص إلى الواقع، من السلطة إلى العقل. وبالتالي فهي لم تستطع أن تقدم بديلاً ثالثاً. لقد أتى الإنسانُ الأوروبي إلى عصر النهضة بجهده ليعطي البديل، فكانت هناك مذاهبُ فلسفيةٌ بديلةٌ للأنظمة النظرية القديمة التي تم تكسيرها؛ وأما نحنُ فلسنا في هذا الوضع، إذ ما يزال هناك وفاق بيننا وبين الطبيعة، فلماذا أعطي مذهباً فلسفياً والواقعُ لم يتغير بعد؟ هذه مغالطة وتعذيب للذات. إننا حتى الآن لم نبدعْ أمثالَ ديكارت ولا كانط ولا هيجل ولا ماركس، لأنّ الواقع عندنا ما يزال مغطّى. إذن، في الوقت الذي يتعرّى فيه الواقعُ النظري تنشأ النظرية[4]. إنّ الإبداع هنا هو موقفُ نقدٍ للآخر، وليس إيجاداً لنظرية أو مذهب. علينا أن نتحرر من سلطة الآخر وأن نتحرر من سلطة التراث؛ علينا أن نقوم بما يسميه «الخطيبي» بـ «النقد المزدوج»[5]: فأن أنقل عن القديم أو أنقل عن الحديث أمران ينمّان كلاهما عن عقلية نقلية؛ وأن أقول «قال الخليل» و«قال ابن تيمية»، كما تفعل السلفيةُ المعاصرة، هو بمثابة أن أقول «قال سان سيمون» و«قال ماركس» و«قال سارتر»؛ وهي العقلية عينُها التي ترى أنّ التقدم يكون بالقول والنقل.

---

١ ـ د. فؤاد زكريا: **الفلسفة والدين في المجتمع العربي ـ بحوث المؤتمر الفلسفي العربي**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص ٤٧.

* ـ الواضح أنّ ما يقصده الكاتب هنا هو مرادف لكلمة Occidentaliste (**الآداب**).

٢ ـ د. عبد الله العروي: **أزمة المثقفين العرب، تقليدية أم تاريخية؟** المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٧٨، ص ١٥٢.

٣ ـ جاك بيرك: حوار مع مجلة **كل العرب**، ع ٧٠، كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٣ ص ٥٢.

٤ ـ د. حسن حنفي: «من بيروت إلى النهضة ـ أسئلة واختيار». مجلة **الثقافة الجديدة** ع ٢٩، ص ٧، ١٩٨٣، ص ١٤و ١٥.

٥ ـ عبد الكبير الخطيبي: **النقد المزدوج**. دار العودة، بيروت، ١٩٨٠.

التحدي الأعظم هو: هل نحن قادرون على التنظير المباشر للواقع، أي الحصول على أكبر أداة من أدوات التحليل لإيجاد نظرية مباشرة عن الواقع/النص، أي لإنشاء تراث، لإنشاء عصر تنوير عربي؟ معنى ذلك أنه ينبغي التأكيد على أن الانتقال من هيجل إلى فيورباخ، والانتقال من فيورباخ إلى ماركس، هو النقلة الحقيقية المناسبة لكل مشروع تأسيسي.

إنّ ما حدث في واقع النقد العربي عموماً هو انكشافُ التناقض بين طريقة الاستدلال والمنهج العلمي الذي أخذ عن الفكر الأوروبي. فإذا كانت المفاهيم تصاغ في العادة بَعْدياً على واقع تحقَّقَ أو هو في طريق التحقّق أو توفرتْ على الأقلّ شروطُ تحقّقه، فإنّ مفاهيم الخطاب النقدي العربي مفاهيمُ معطاةٌ قَبْليّاً... بمعنى أنها تُنقل جاهزةً إلى فضاء المفهوم العربي حيث توظَّف بلا تحديد ولا تدقيق، فتُنْتِج بالتالي خطاباً متهافتاً متناقضاً. لقد آلت المفاهيمُ النظرية الغربية على أيدي النقاد العرب إلى نظريات معادية للتغيير تعرقل إمكانية فهم خصوصية النص، وتعيد صياغته بنوع من الطقوسية على النمط الغربي، وهو ما أدى إلى انعكاس مشكلات المعرفة الغربية الخاصة داخل البنى النصية العربية. وبذلك يبدو أنّ الممارسات الخطابيّة العربية عموماً قد اقتصر دورُها على أن تكون محطاتِ وساطةٍ للنظريات الغربية. لذا تبقى الاشتغالاتُ المحلية ـ باستثناء القليل ـ عقيمةً، إذ تؤدي في أفضل حالاتها إلى تجميع طائفة من المعلومات التجريبية يعاد تركيبها في إشكاليات مصطنعة. إنّ الفقر النظري الذي يميِّز نظامَ هذا الخطاب إنما يعود إلى علاقته بأدوات التحليل أكثر مما يعود إلى الأدوات نفسها. وهكذا فإنّ علاقته بالمفاهيم الغربية، كأية علاقة برغماتية، لا يمكن أن تؤدي إلى النتائج ذاتها. فلقد تم نقلُ المفاهيم النظرية الغربية في مناخ من الفوضى لم يتمشكل ضمن تحليلٍ يعيد النظر في تفسيرها وبنائها في ضوء الخصوصية النصية. وبغياب هذه المقاربة النوعية لجأ النقدُ العربي كخطاب إلى ما يلزم من مفاهيم وفقاً للحاجة المؤقتة؛ فاتسمت الممارسةُ بنوع من الانتقائية. إلا أنّ خطورة الإشكال تتجاوز ـ في اعتقادنا ـ الأخطاء المنهجية الملازمة لكل شكل من أشكال التقليد عامةً لتقع في التباس تاريخي حول مسألة التأخر في العلوم؛ وهو تأخُّرٌ ردّه البعضُ إلى نقصٍ في كمية المعارف، فأوجدوا له حلاً عبر عمليةِ نقلِ هذه المعارف ـ أو ما يسمّيه فرويد بـ «نقل الموضوع»[1] ـ دون معالجة المسألة الجوهرية: وهي البحث عن إيجاد المقوِّم العلمي والنظري اللازم لبناء الحيز الابستمولوجي الملائم لتطبيق الفكر العلمي. إذن كيف يمكن أن يكون للفكر فعلٌ في الواقع إذا كان هذا الفكرُ يأتي الواقعَ من الخارج، وكان الواقعُ في منطق تطوره التاريخي مستقلاً عن الفكر؟

إنّ مستقبل النظرية في الأدب مرتبط باكتمال المعرفة الاجتماعية. ونحن نتأكد من هذا عندما نشير إلى أنّ الفكر يصير قوة مادية فاعلة في التاريخ حين يتجسد في الممارسة. ذلك أن نشاط الفكر في إنتاج المعرفة العلمية أساسي لنجاح الممارسة في تحويل الواقع تحويلاً ثورياً. هنا تظهر أهميةُ النشاط النظري ودوره في مسار التاريخ: فلا حركة ثورية بلا نظرية ثورية[2].

إنّ التحام النظرية بالحركة المتجددة في الحياة أساسيٌّ لوجودها كنظرية علمية مؤسِّسة. وتبعاً لذلك فإنّ النظرية لا تسبق الأدب، بل ترافقه أو تتبعه. ويعني هذا أن يبدأ التنظيرُ من داخل الأدب، من النصّ، لا من النظرية. وهذا يعني كذلك أنّ النظرية في شكلها المؤسساتي نظريةٌ مثاليةٌ تُخضع الواقعَ للفكر، لا الفكرَ للواقع، وتنطلق من أولوية النظرية... وهكذا يتضح أنّ سبيل الوصول إلى تحقيق نظرية خاصة للممارسة الخطابية يجب أن يتم داخلَ الأدب نفسه؛ فليس الأدب هو الذي يتمثل النظرية بل يجب أن تساير النظريةُ تقدُّمَ الأدب. ومن ثمة فإنّ الأدب الحقيقي يبدأ من الحياة لا من النظرية. ذلك أن الأدب متعدد كالواقع، كالحياة، وهو لذلك لا يُقرأ من مكان واحد. ومن ثمة فإنّ النص النقدي لا ينْقل بل يَكْتب، والكتابةُ ليست نقلاً بل فعل. إنّ الفكر النقدي هو وليدُ حاجةٍ تاريخية، ولذلك يجب أن يتحول النصُّ النقديُّ إلى نصّ تاريخي. ذلك أنّ الشرط الضروري لولادة نقد حقيقي، أي نقدٍ يبحث ويقدم الأسئلة، هو أن يبدأ النقد من مكانه الطبيعي: نقد الحياة[3] وتقديمِ قراءات مختلفة/متعددة لها. وفي هذا ينشأ النقد ويتخلص من كونه «ترجمةً»، أي استقالةً علمية.

إنّ غياب الوعي النقدي ينقل الموضوع إلى مستوى الأزمة ذاتها، إلى طرح أسئلة حول الإبداع الأدبي نفسه؛ وعندها لا تكون الأزمةُ في النقد فقط بل تكون في موضوعه أيضاً. وحين تشمل الأزمةُ اللغةَ الأولى واللغةَ الثانية فإنها تكون تعبيراً عن أزمة سوسيوثقافية عميقة تحتاج إلى تحليلٍ يقوم بربط المستويات بعضها ببعض. وفي هذا الأفق الصعب تستطيع الكتابة النقدية أن تؤسس لنفسها شرعيةَ الكتابة!

الجزائر

---

١ ـ د. علي الكنز: **المسألة النظرية والسياسية لعلم الاجتماع العربي** (ندوة علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة). مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٦، ص ١٠٣.

٢ ـ مهدي عامل: **مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني**، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٠، ص ٥.

٣ ـ الياس خوري: **الذاكرة المفقودة**، ص ١٩ و ٢٠.