

## الشعر العربي ومظاهر البداوة

إن خاصية هذه الأنساق الثقافية أنها أصبحت قارة في لاوعي الجماعة المتكلمة به، تؤدي طبيعة فهمها إلى فهم عملها في الطبقات التحتية للعقل، وخصائص أصوله، والعربي الذي أعنيه هو الذي سكن جزيرة العرب، ولو قمنا بدراسة جغرافية وإثنولوجية لأمكننا أخذ نظرة عامة عن السياقات العامة التي أحيطت بالعرب.

ينقل لنا ((شوقي ضيف)) كلام الجغرافيين اليونان والرومان حيث تعني جزيرة العرب عندهم: ((ثلاثة أقسام: العربية الصحراوية، والعربية الصخرية أو الحجرية، والعربية السعيدة.

أما العربية الصحراوية فلم يعينوا حدودها، ولكن يفهم من كلامهم أنهم كانوا يطلقونها على البادية الشمالية التي تجاور بلاد الشام غرباً، وتمتد شرقاً إلى العراق، والحيرة، وكانت تقع في شمالها مملكة تدمر التي حكمتها أسرة الزباء المشهورة.

وأما العربية الصخرية فكانوا يطلقونها على شبه جزيرة سيناء، والمرتفعات الجبلية المتصلة بها في شمالي الحجاز وجنوب البحر الميت، وهي التي أقام فيها النبط مملكتهم، واتخذوا مدينة ((بطر)) حاضرة لهم.

وامتدت هذه المملكة في عهد الحارث الرابع أوائل القرن الأول للميلاد إلى دمشق، غير أن الرومان استولوا عليها سنة 106 م. أما العربية السعيدة فكانت تشمل وسط الجزيرة وجنوبها)).

اليامين بن تومي

يؤكد على عمق التحليل عند الجابري، لكنه لم يتجاوز اللغة الواصفة، ولم يحلل البنى العميقة الكامنة فيه. والقيام على أسباب تصحرها وتكلسها ليشكل ما يسمى بالشعور الجمعي. هذا المسار التوصيفي في مشروع الجابري هو الذي قاده فيما بعد إلى توصيف العقول الكامنة في التراث والخلافات الثقافية بينها.

وبالتالي فتحليل العامل الجغرافي سيفتح أمامنا استشكالات هذا العقل الذي تكاثرت فيه السلفيات المانعة من حدوث أي جديد. هذا إعطال كامن في العقل، أزم سقف الملة، وصار مُعظماً لإشكال التقليد الطقوسي والثقافي، وهذا يلزم منا تتبع تلك المسائل في مظهراتها وفي مختلف جوانبها، أولها؛

الشعر باعتباره نسقاً ثقافياً تنامي في البادية. والبادية هنا؛ نسق ثقافي شكل مانعاً من تنامي أي ردة ثقافية ضد شكل الشعر التقليدي، إلى أن عرفت البادية انقلاباً عمرانياً مع ظهور حواضر كبرى تداعت فيها المصكوكات الشعرية التقليدية، إيماناً من شعراء العصر العباسي أن الشعرية الجاهلية لم تعد تحمل رؤية العالم نفسها، التي باتت تُحيل عليها القصيدة في العصر العباسي. تلك المسألة تراكبتها مجموعة نقاط:

– مسألة الشعر باعتباره ممثلاً للثقافة العربية.

– مسألة الثورة على عمود الشعر بأي مفهوم نقرأها؟.

لقد طرح الجابري مسألة ((الأعرابي صانع الحضارة)) من جهة قيم المجتمع الجاهلي الذي كان صورة حية عن هذا العالم الذي تناقل إلينا من خلال الشعر.

هذا الإلماح للمناطق يحدد قيمة عميقة لأمة العرب التي سكنت مناطق مشوبة بالوعورة والصعوبة، جغرافياً محفوفة بالمشقة والجهد، حيث قسم العرب إلى عرب شماليين وجنوبيين، فتقسم ((الظروف الطبيعية بلاد العرب قسمين كبيرين تفصل بينهما صحارى واسعة، تجعل حياة كل منهما تختلف عن الأخرى.

فبينما تحضر الجنوبيين، كان الشماليون في الحجاز ونجد يعيشون معيشة بدوية. إذ كانوا في الجملة بدواً رحلاً ينتقلون وراء مساقط الغيث ومواضع العشب والكلأ، نشأت عن ذلك فروق واسعة بين القسمين المتناقضين؛ فبينما ظل الشماليون يحيون في الغالب حياة بدوية إلا ما تسرب إليهم من الحضارات الأجنبية المجاورة في العراق والشام، نهض الجنوبيون بحضارة لا تزال حصونها وهياكلها وقلاعها وأبراجها قائمة لم تندثر اندثاراً تاماً...)).

ولكن حضارة الجنوبيين كانت في معظمها قروية، ولكنها انقضت بعدما تغولت البداوة، وعم الخراب وطم الجهل. أما الشماليون فالبداوة أس حياتهم ومعقلها، تعتمد نظاماً حياتياً يقوم على الرعي والضياع في عالم الصحراء الموصوف بالفقر والخراب والاستقرار.

لعل هذا النسق البيئي فعل فعلته في العقل، وأصبح من مقدرات التكوين في عقل الأعرابي، الذي قال عنه الجابري أنه صانع الحضارة.

وبرغم تفاوت الطرح بيني وبين الجابري، حيث قام على تحديد العقل المتكلس في الثقافة العربية، وقام بتحديد العقل في حقل الثقافة العربية، وهذا مجال مهم

وهكذا أصبحت الرواية الشفوية نمطاً سلوكياً عربياً لحفظ التراث، ولأمجاده القومية و ((ورث الإسلام ذلك عن المجتمع الجاهلي)).

وعليه فالمشافهة نظام ثقافي ترعرع في المجتمعات الرعوية التي تنتقل بحثاً عن الكلاً والماء لضانها، ولم يكن يمكنهم تدوين معارفهم في تلك المرحلة لخصوصية الصحراء، وعدم تمكن العرب من آلة القلم. لما يتطلب القلم من استقرار ومدنية، فأحوال القلم تختلف عن أحوال المشافهة. والمشافهة نظام ((بدوي خالص)) حيث يقوم بتعزيز قيم الأبوة والقبلية.

والبدونة نسق غالب على تمثيلات السلوك والأخلاق العامة للعربي؛ من لغته حيث عقد معها رباطاً وثيقاً يتميز بالوجدانية والروحانية والعصبية، وهي مقتضيات متعلقة به، حيث إن منابت اللغة انسقت إلى هذا الرباط الذي عزز في العربي الحلول في لغته، وأصبحت نموذجاً طبيعياً عن رؤيته للعالم، بما تتميز بعدم الاستقرار والترحال الدائم، فلغة العرب فيها انفعالية وحساسية عكسها المعجم الشعري العربي.

ويقوم البحث في الاشتغالات المركزية والتمثيلية لنظام ((البدونة)) التي رأينا فيها نسقاً عميقاً تغلغل في عقل العربي وحل فيه وأمكن منه على عدة مستويات.

- البدونة باعتبارها نسقاً جغرافياً؛ تعكس إشكالية الفضاء.

- البدونة باعتبارها نسقاً حلولياً في الشعر.

- البدونة باعتبارها نسقاً تدوينياً، عصر التدوين.

- البدونة باعتبارها نسقاً شعورياً يمكن في العقل العربي.

فهو أفضل ممثل لهذا العالم. فقيمه ورؤيته للعالم كلها محمولة في القصيدة. إن العربي الذي كان يسكن بيت الشعر وجودياً هو نفسه العربي الذي سكن بيت الشعر ثقافياً بين كسر الشين وفتحها تحقق هذا الدازين ((أمة العرب)).

هذا الممثل الذي تناقلته الحافظة العربية كابرًا عن كابر، وهذا التناقل الشفوي جعل الأمة العربية أميل إلى السَّماع لما يتطلبه الحفظ من قوة في الاستماع. ولولا السماع وقوة الذاكرة لما أسعفنا اليوم أن نعرف عن ثقافة الأوائل ما عرفناه.

فتلك مزية السماع وفضائله، ومزية الحفظ وشمائله، يقول تمام حسان: ((ولقد اعتمدت العرب لجهلها بالكتابة على الرواية والمشافهة لحفظ تاريخها وتراثها، وجعلت ذلك عادة لها في جاهليتها وصدر إسلامها.

حتى وصلت من جراء هذا النفوذ إلى اكتساب ملكة في الحفظ والاستظهار، قلما تمتعت بها أمة من العالمين القديم والوسيط، فأما في الجاهلية فقد حفظ العرب أنسابهم وأيامهم، وشعر شعرائهم، وسجع كهانهم، وما وصل إليهم من أساطير الأمم الأخرى، وتاريخها، وكانوا يلقبون المبرز في حفظ الأنساب بلقب ((النسابة)) فكان أبو بكر - رضي الله عنه - أحد من حملوا هذا اللقب)).

والمشافهة أصل في حياة البدوي، فهي نظامه الثقافي ووسيلته في نقل التفاخر بالأمجاد والأنساب في قالب شعري. وعليه فالشعر وسيلة متاحة للمشافهة لما يتميز به من حلاوة النغمة وسهولتها وثبوتها في الذاكرة.

هذا النسق التحتي الذي انحل وتغلغل في حياة العربي الجاهلي، حيث لم يعرف العرب على الغالب، وليس على القطع حاضرة جمعهم في شكل تكتل سياسي، بل كانوا قبائل متفرقة تسكن الفيافي والقفار فاشتعل القحط والجذب فيهم حتى صاروا على شكله. ولقد ذكر ((المسعودي)) كلاماً نطلق منه في توصيف حاجة العرب لسكن البدو.

قال: ((ورأت العرب أن جولان الأرض وتخير بقاعها على الأيام أشبه بأولي العز، وأليق بذوي الأنفة وقالوا: لنكون محكمين في الأرض ونسكن حيث نشاء، أصلح من غير ذلك. فاختاروا سكن البدو من أجل ذلك. ذكر آخرون أن القدماء من العرب لما ركبهم الله عن سمو الأخطار ونبل الهمم والأقدار وشدة الأنفة، والحمية والمعزة، والهرب من العار، بدأت بالتفكير في المنازل والتقدير للمواطن فتأملوا شأن المدن والأبنية. فوجدوا فيها معرة ونقصاً))<sup>1</sup>.

أثرت على الإنسان العربي ونبتت في سلوكه وأخلاقه، حتى استحالت إلى معضد مهم كامن فيه، شكلت رؤيته للعالم.

ولا يمكننا أن نحصل هذا إلا من خلال فهمنا للمنزع الشعري الذي كانت تتناقله الأفواه، فكشفتنا عن هذا النسق المتوحش أو النسق المضمّر في العقل يمكننا من فهم بنية العقل ذاته، الذي تسكن في عمقه التصحر والقفر، ولم ينزع بالمطلق إلى أسباب الرياش، بل كان يرى فيه ضعفاً في شكيمة البدو.

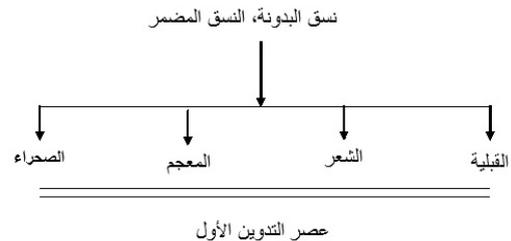
لذلك قالوا: ((إن الأبنية والتحويط، حصر عند

ولعل القارئ يفهم من خلال هذا التحديد أننا نبالغ إذ قلنا إن البداية بما هي نسق جغرافي / بيئي / جزئي قد تغلغل في المباني العامة للثقافة، حيث أصبحت نسقاً مضمراً فيه. مع أن التحليل الذي نمضي فيه لم يكن وارداً إلا من جهة البحث العميق الذي مكنتنا من كشف صلب العقل العربي.

وعلمي يتجاوز ما قام به الجابري الذي قام على توصيف العقل العربي من جهة فعل التدوين الأول الذي رده إلى:

- الأعرابي من جهة، وإلى تكون علوم الفقه من جهة ثانية، لكنه لم يحلل البنى النيئة في عمق التكوين والتمثيلات العميقة في عقل الأعرابي من جهة لغته. وبالتالي الأعرابي باعتباره صانعاً للحضارة يحمل في ذاته ما يركسها ويجعلها خراباً، وذلك للعيوب النسقية. لأن الوقوف على الأنساق المضمرة يجعلنا نعمل جيداً على تصور البناء الحقيقي في أي اتجاه.

وعلى هذا هنا أن نعمق الجهد في بحث مسألة ((البدونة)) والذي أراه من وجهة نظري نسقاً نظرياً ونسقاً عاماً، كلياً انفرطت عنه أنساق جزئية تكاد تكون تمثيلية له.



((البدونة)) يعمل على إبقاء الذاكرة4\* متمركزة ضمن نظام أبوي. إنها تشعر بالإدانة لشيخ القبيلة، متعصبة لثقافة الأب، لطقوسه وعاداته.

لذلك نجدها تتحرك دائماً لصناعة الفحل الذي يحافظ على ديمومتها، هذا الفحل خارج النقد، كائن حسي، مرتبط بشرف القبيلة المعصوم لذلك فهو بعيد عن النقد، أب رآو لأمجاد (لأخبار) القبيلة، لمضاربيها وأمجادها ومفاخرها.

هذا النسق المتحلل في العقل العربي لديه نزوع غريب في إطالة عمر الشيخ، الطاغية، الفحل الموصوف بالكمال، مصدر السلطات؛ سلطة الحكاية، سلطة العقاب، الخصي، وسلطة الإنجاب والتوليد، هي كلها ضد النزعة النقدية التي لا يمكنها أن تمس الشيخ المعصوم.

هذه الأبوية/ البدوية التي حلل فاعليتها الحلولية الكامنة في العقل العربي، يقول هشام شرابي: ((بقيت البنية القبلية، وهي النوع القديم للتشكل الأبوي، مستمرة في كافة أنواع المجتمع الأبوي بما في ذلك الحديث منها والقبلية خصوصية أساسية يستحيل بدونها فهم الطبيعة المميزة للأبوية العربية المستحدثة.

تكمّن الدينامية البارزة للبنية القبلية في العصبية. وهذا منحى سلبي إذ تقوم بادئ ذي بدء بالفصل بين الأنا والآخرين، ثم على مستوى أعلى، تُقسم العالم إلى نصفين متعارضين القرابة واللاقربة، والعشيرة والعشيرة المعادية لها، والإسلام واللاإسلام وهكذا.

وبالنسبة للعصبية فإن التجاذب القائم على رابط

التصرف في الأرض، ومقطعة عند الجولان، وتقييم اللهم وحسب لما في الغرائز عند المسابقة إلى الشرف، ولا خير في اللبث على هذه الحالة، وزعموا أيضاً أن الأبنية وأن الأطلال تحصر الغداء، وتمنع اتساع الهواء، وتسد سروحه وقذاه عند السلوك، فسكنوا البر الفسيح الذي لا يخافون فيه عند حصر منازلهم ضر.

هذا مع ارتفاع الأفضاء، وسماحة الأهواء، واعتزال الوباء، ومع تهذيب الأحلام في هذه المواطن، ونقاء القرائح في التنقل في المساكن، مع صحة الأمزجة وقوة الفطنة، وصفاء الألوان وصيانة الأجسام. فإن العقول تتولد من حيث يولد الهواء، وطبع الهواء الفضاء وفي هذا الأمن من العاهات والسقام والعلل والآلام))2.

جعل هذا النسق العربي بكل ما فيه يتقلب أطواراً حتى غلب عليه، وصار يوصف به، هذا النسق البيئي/ الحسي نخر العربي من الداخل، وتغلغل إلى عمقه فجعله متهيجاً وعاطفياً، يعيش في شكل قبائل يربط بينها فضاء ممتد متسع، حيث كانت القبيلة هي الوطن والهوية، وشيخ القبيلة هو القائد الذي لا يأتيه الباطل، والقبيلة باعتبارها نسقاً جزئياً مكملًا لبناء العمران البدوي، وفي الأصل؛ هي المرجع الذي يولد عقيدة الانتماء، هي شجرة المفاخرة بالأحساب والأمجاد، إنها لبنة تحمل قيمة رمزية في حياة العربي.

ولعل هذا ما عبر عنه عبد الله الغدامي في قوله: ((هي ذاكرة يحرسها الزمن ويتغذى بها النسق، والذاكرة أساس في صناعة القبيلة، وتخليدها كهوية فعالة))3.

والقبيلة باعتبارها نسقاً في معمار النسق الكلي

إنه نقد رفض هذه الأبوية التقليدية التي انسحبت على الممارسات الحديثة للإنسان العربي، وصارت مترجمة في شكل طبقات تحتاج منا أن نزل البنين التقعيدي من أجل إيجاد تصويغ متين لإحداث اتصال نوعي مع اللبنة التأسيسية للنزوع النقدي الجذري في العقل العربي.

قد يبدو هذا العمل مُعقداً ومُركباً يحتاج إلى جهود كبيرة من أجل إيجاد تلك المصوغات لمحاولة تأسيس ما نطمح إليه، ولو أن الذي نرمي إليه لا يكون تسويداً على الأوراق، بقدر ما يشتغل على مستويين؛ تربوي وثقافي من خلال إعادة إحياء نزعة الصلابة باعتبارها الإيجابي، وذلك لنقد الأبوية في شقها المتعالي الذي يرفض أي نقدية وهذا العمل ليس مجاله هنا.

إذا تراكمت الأبوية في العقل طمست وهردت أي تنام للنزعة النقدية، وهذا ما شكل اهتمام هذا العقل بالاحتفائية الكبيرة لعناصر تظهر تلك الأبوية. ولعل هذا ما تفرزه منظومة الثقافة التقليدية لمفهوم الفحل الشعري، الفحولة الشعرية، وهي مفهوم بدوي، والمقصود به فيما قال صاحب لسان العرب ((رجل فحيل: فحل، وإنه لين الفحولة والفحالة والفحلة، وفحل أبله فحلاً كريماً: اختار لها. وافتحل لدوابه فحلاً كذلك...))

و الفحيل: فحل الإبل إذا كان كريماً منجباً... وفحل فحيل: كريم منجب في ضرائب)). (قال الراعي:

كانت نجائب منذر ومحرق

أماتهن وطرقهن فحيلاً

الدم، يتقدم على أي علاقة أخرى))5، هذه الأبوية تقوم على مبدأين - في تصوري - مبدأ وصفي / حسي، ومبدأ لا تاريخي6، حيث تتوقف القبيلة عند اللحظة الوصفية، الحسية، في استغلال نسق المديح من وصف المضارب، إلى وصف الأمجاد والحروب والشمائل.

وهو المبدأ الوصفي في ذاته، لا زمني، حيث كلما اشتغل الوصف تعطل الزمن، وهو عقل معجب بحالته الأولى وبقيمه المتوارثة. والأبوية متورمة من جهة أعظامها لذاتها، فهي متعالية على النقد، فلا نقد مع اعتقاد الكمال، فالنقد سمة للعقل الشكاك المتقلب، والقبيلة متعصبة لأخلاقها وأوصافها وبنياتها الرابزة فيها، لذلك هي ضد الحركة والتطور لأن نزعة الثبات ومقولة الاكتفاء بالذات لازمة لصيقة بها. لذلك بقيت الأبوية محافظة على خصائصها الحسية، برغم تطور شكل الحياة العربية.

هذه الأبوية التي صادرت كل صيحة نحو النقد، وليس أدل على ذلك من الصعاليك الذين يشكلون قوة الرفض الكبرى لما تحمله هذه الأبوية في عمقها. وعليه فقد عملت هذه الأبوية، البطيركية على تهميش أية محاولة نقدية جذرية للوضع القائم، هذه الأخيرة التي ضحمت الأنا، وجعلتها مقدسة في منأى عن النقد، وهنا نجد أن مفهوم العقل النقدي استقر في الهامش من جهة الطبقة الاجتماعية للشعراء الصعاليك.

لعل هذه الهامشية التي نركز عليها تشكل النواة الأولى أو اللبنة التأسيسية للعقل النقدي الذي يشكل الخلاصة الصلبة لمفهوم النقد في مصبه الاجتماعي،

شيخ القبيلة. لعل الشعر في الراهن لا يملك تلك الحُصوة لأسباب ثقافية، لكنه سكن الذات وأقام فيها، وشكل الشخصية العربية، يرى الغدامي في هذا التحليل للشعر في الذات العربية عيوباً نسقية حين يقول: (( وفي الشعر العربي جمال وأي جمال، ولكنه ينطوي على عيوب نسقية خطيرة جداً، نزع هنا أنها كانت السبب وراء عيوب الشخصية العربية ذاتها))<sup>9</sup>.

ويقول كذلك دعماً لرأيه (( وإن كنا صرفنا قرونا من الإعجاب والاستمتاع بالشعر العربي وحق لنا أن نفعل. وهو فعلاً شعر عظيم لا شك غير أن جمالياته العظيمة تخبئ قبحيات عظيمة أيضاً، وليس من شك في أن الشعر هو أهم المقومات التأسيسية للشخصية العربية ورثنا حسناته، وورثنا سيئاته))<sup>10</sup>.

وقد نتفق مع الغدامي حول أن الثقافة العربية ثقافة منتجة للفحولة بشقيها السياسي والشعري؛ الطاغية والفحل الشعري، هذه النزعة القولية تغلغلت إلى عمق العقل العربي لتصبح فاعلاً مهماً فيه، هنا وجب القول أن الفحل الشعري تأصل باعتباره بنية ثقافية في العقل العربي في الفترة الجاهلية؛ لأن الحقبة الإسلامية مَجت الشعر ورفضت قوانينه التي تقوم في عضد الكذب، من خلال المقولة ((أعذب الشعر أكذبه))، ليحاول الشعر أن يبني مقولة أخرى تخالف النمط الجاهلي.

ومع أن الفحل الشعري تخلق في نظام قيم مختلف عن قيم العصر الإسلامي، حيث كان الهجاء سبباً في شهرة الشاعر، وأما في الإسلام فقد ذم الوافد الجديد تعيير الناس بما ليس فيهم والسكوت عن ما فيهم، وأن

((...)) وفحول الشعراء هم الذين غلبوا من هجأهم مثل جرير والفرزدق وأشباههم، وكذلك كل من عارض شاعراً فغلب عليه، مثل علقمة بن عبدة وكان يسمى فحلاً لأنه غلب امرئ القيس في منافسة شعرية))<sup>7</sup>.

يترتب هنا أن الفحل هو ما فاق أقرانه من جهة الإخصاب، وقديماً كانت العرب تفتحل في ضأنها وإبلها لإنتاج الثروة، وليس كل الذكور فحولاً عندهم، إنما كانت تفتحل ما تتخيره وتتقيه.

وهو افتتاح نجده عند أصحاب الشياه من مربي المواشي، والفحل؛ القوي من جهة البدن والإنجاب. والفحل في الشعر هو ما تقوى على غيره بقوله وأغد أقال غيره من الشعراء، فتقدم عليهم إخصاباً للمعنى وزيادة في التفاخر وإرسالاً للهجاء، وكان في فحولته إقصاء لأقوال غيره، فأصبح متقدماً عليهم لزوماً.

وعليه فالفحولة مفهوم بدوي تكور في مراعيها وسهوبها، وأصبح من معهود الإنزال في التسمية للشاعر الهجاء كما يرى الأصمعي.

(( قال أبو حاتم: قلت ما معنى الفحل؟

قال: يراد أن له مزية على غيره، المزية الفحل الحقائق.

قال: وبيت جرير يدل على هذا.

وابن اللبون إذا ما لز في قرن

لم يستطع صولة البزل القناعسي<sup>8</sup>

ولما كان الشعر علم القوم - كان من مضمون تكوين الجيني أن تنتج الثقافة فحولاً ينطقون بها، ويعلون مكانتها ويهيجون الرقاب إليها.

لذلك كان الشاعر باعتباره فحلاً مقدماً في مجلس

المعاجم والآداب والشعر، وبكلمة واحدة لغة الثقافة، ظلت ما تزال تنقل إلى أهلها عالمًا يزداد بعدًا عن عالمهم، عالمًا بدويًا يعيشونه في أذهانهم بل في خيالهم ووجدانهم.

عالم يتناقض مع العالم الحضاري التكنولوجي الذي يعيشونه واقعيًا، والذي يزداد غنى وتعقيدًا))12، إذًا هناك عالمان متناقضان في عقل العربي يُنازَعانه ويستبدان به:

- عالم ثقافي محمول في لبنات العقل العميقة، هذه اللبنات التي اصطَلَحنا عليها البدونة وهي النسق المضمّر.

- وعالم مدني خارجي، وليس داخليًا يشكل نسقًا مضافًا للعالم الأول.

هذا التناقض في الشخصية العربية بين عالمين قديم وجديد، شكّل أغلب العواضل البنيوية التي حالت تحقيق الوثب المطلوب، لأنه لا يوجد انسجام بين العالمين، فالعربي مخزون بتلك الأنظمة الكامنة والتي تمثل وجهها لقوته وهويته، ومن جهة أخرى تمثل عائقًا ثقافيًا عن التراكم الطبيعي الذي يمكنه أن يحقّق التواصل، فهذا الإعظام للنسق البدوي المحمول في شكل لبنات بنيوية أو جينات استحالَت إلى عائق معرفي وأد النزعة النقدية من جهة الإعظام لسلطة الأب الذي لا يأتيه الباطل.

كل هذا المخاض يحصل على مستوى ثقافي داخل العقل، وينعكس على مستوى أنطولوجي نتيجة تكاثر الحركات السلفية المانعة للنقد والمكبرة للقديم.

الإسلام باعتباره نسقًا جديدًا أخذ يستبد بالنفوس، ذم الشعر والشعراء منها قوله تعالى: [والشعراء يتبعهم الغاؤون].

ويبدو من جهة بنيوية أن الموقف المضاد للشعر كان أساسًا من هذا الباب لذلك يقول الغدامي: ((ولقد وردني الأثر الشريف في حديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحًا حتى يريه خير من أن يمتلئ شعرًا))، وهذا أول موقف مضاد للشعر، إن ثقافة العصر الجاهلي ما كانت لتقف ضد الشعر. مما يجعل السؤال المضاد للشعر سؤالًا إسلاميًا من حيث المبدأ))11.

إن الغدامي هنا تخونه الفطنة النقدية حيث أنه جمع أفقيين مختلفين ليصدر لنا نسقًا مضمّرًا لتلك المصوغات النظرية لتغول الفحولة أو خفوتها؛

(1) - حيث يمثل العصر الجاهلي عصر الفحولة.

(2) - يمثل عصر الإسلام وأدًا للفحولة.

وهنا نجد أن الواد الثقافي مقلوب، حيث صار الشعر ممجوجًا، لأن نسقًا جديدًا تحدى العرب أن ينسجوا على منواله، هذا النسق الذي نقل العرب من طور البداوة إلى طور التجمع، حركة كوبرنيكية على كل التقاليد الموروثة ليبدأ الاحتكام إلى نسق جديد؛ استطاع أن يجمع أفئدة الناس وألستهم.

مع أن بناهم العقلية ما تزال غارقة في البداوة التي انتقلت من منظور المشافهة إلى طور الكتابة، مع حركة التدوين جمعت سنن العرب القديمة كلها، وهنا يقول الجابري: ((والنتيجة هي أن اللغة العربية الفصحى لغة

بدوية من جهة معرفية رسخها التدوين، الذي لم يتجاوز العالم البدوي، ولعلنا نحاول كيفيات اشتغال هذا العقل ضمن ما لا يمكن أن يمثله، وأن يقوم فيه خاصة؛ الشعر، الصحراء، القبيلة، باعتبارها أنظمة تمثيلية لرؤية هذا العالم والقيام في أسسه هذا العالم الذي يعكس نفسه.

إذا نحن نتحدث هنا عن أفق صنع العالم، ضبطت المفاهيم والحدود والتصورات، ومهما يكن ليس علينا أن نميل قليلاً أو كثيراً مع أطروحة ((طه حسين)) في التشكيك في العصر الجاهلي برمته.

إلا أنه يتساق مع عموم ما طرحنا أن عالم البداوة كان الغالب في حياة العربي حينما يقول: ((القرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي، ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه، أدرسها في القرآن وأدرسها في شعر هؤلاء الشعراء الذين عاصروا النبي وجادلوه... فلست أعرف أمة من الأمم القديمة استمسكت بمذهب المحافظة في الأدب ولم تجدد فيه إلا بمقدار كالأمة العربية، فحياة العرب الجاهليين ظاهرة في شعر الفرزدق وجريروذي الرمة والأخطل والراعي، أكثر من ظهورها في هذا الشعر الذي ينسب إلى طرفة وعترة وبشير بن أبي حازم)) 14. مع أنني لا أتفق مع ما ذهب إليه عميد الأدب العربي، الذي لا يعكس اصطلاحياً وجهة نظره التي اتسمت بالعموم، والاتساع في الحدود حيث أنه خلط أفقين:

– أفق العالم الجاهلي، عالم متخيل.

– أفق العالم النصي، القرآن.

ويجعل الأفق الأول من إنتاج الأفق الثاني أي أنه متخيل فوق متخيل، وجمع ما لا يجتمع أساساً، يُشَقِّقُ

والحل في تصوري يذهب إلى ضرورة إعادة تأهيل عصرنا لتدوين العلوم والثقافات من جديد، وبلغة تخضع لميزان مدني متوافق مع روح العصر، ونحن هنا نتفق مع الجابري فيما ذهب إليه في كتابه ((بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)).

نُواقفه في المطلوب لكن نخالفه في الطريق الموصلة إلى بناء عصرنا التدويني الذي عليه أن يُحدد المطلوب من العصر في أي سقف؟

أن نتجاوز سقف العوربة الغالب على مشروع الجابري إلى سقف التجربة الزمنية، في سقف علوم الروح الإسلامية، لما يحمل الإسلام من عالمية تتجاوز أزمة العقل البدوي وهنا نفرق بين نوعين من العالمية: – عالمية أولى سادت فيها البداوة.

– عالمية ثانية تعكس قيم المدنية.

في هذا يقول أبو القاسم حاج حمد: ((فمن ذا الذي كان يفكر وقتها أن (حفنة من الأعراب) ستحمل حضارة شبه عالمية بديلة لتستوي بها ما بين المحيطين الأطلسي غرباً، والهادي شرقاً، منطلقاً من الوسط في العالم ثم تنحسر إلى هذا الوسط مجدداً لتبني كيانها المعاصر من بعد الضغط التتري شرقاً والإفرنجي غرباً؟)) 13.

فالعالمية الإسلامية الثانية تمثل شكلاً من أشكال تطور الأمة، ودخولها التاريخ الفعلي للإضافة، وهذا باب لنا حديث عنه لاحقاً.

وعليه بات من المنماز أن عقلنا العربي مسكون في التأسيس من خلال المحمول فيه، عالم يعكس رؤية

ونسق الجاهلية باعتباره قيمة جعلت العربي تائهاً  
بغير بوصلة، فجاء القرآن بأجوبته الكبرى التي جعلت  
العربي يستقر ويؤمن له ويسلم له الروح والجسد، هذه  
الردة الكبرى التي أحدثها القرآن منذ لحظة تدوينه،  
وجمعه في كتاب إلى القلب الكبير الذي خلفه في  
نفوس العرب، حيث جمعهم على سياسة واحدة.

وهنا يقول شوقي ضيف: ((وإذا كان القرآن الكريم  
على قداسته لم يجمع في مصحف واحد إلا بعد وفاة  
الرسول، وبعد مشاورة بين أبي بكر رضوان الله عليه  
والصحابة، فذلك وحده كاف لبيان أن العرب لم تنشأ  
عندهم في الجاهلية فكرة جمع شعرهم أو أطرف منه  
في كتاب.

إنما نشأ ذلك في الإسلام وبمرور الزمن، أما في  
الجاهلية فكانوا يعتمدون على الرواية وكان الشاعر  
يقف فينشد قصيدته، ويتلقاها عنه الناس ويرونها. ومعنى  
ذلك أن النهر الكبير الذي فاض بالشعر الجاهلي إنما هو  
الرواية الشفوية وقد ظلت أزماناً متتالية في الإسلام.  
ويدل على ذلك أقوال الدلالة أن الحديث النبوي ظل  
في أغلب أحواله يعتمد على الرواية والمشافهة إلى نهاية  
القرن الأول للهجرة)) 17.

إن هذا الافتراض الذي يُقدمه عميد الأدب العربي  
حول أن حياة الجاهلية لا تقوم سنداً إلا في القرآن  
الكريم، يجعلنا نقف على أرض هشة وغامضة، ذلك أن  
الأمر يقودنا أساساً إلى مغالطة ذكية أوقعنا فيها العميد.  
إذا كان السند الجاهلي موجوداً في النص القرآني  
يجعل النص ذاته في حالة الشك، ويسلخ عنه سنده

عالمًا متخيلاً عن أفق نصي، وكأن النص هو من أنتج  
الوهم، والتصور عن عالم سابق، هو حياة الجاهلي.  
يقول: ((ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً  
جاهلياً ليس من الجاهلية في شيء، وإنما هي منقولة  
بعد ظهور الإسلام فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين  
ومبولهم وأصولهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين)) 15.  
ومهما يكن من أمر الشعر الجاهلي فإن البداوة تبقى  
سمة ثابتة رازكة في حياة العربي الأول، ذلك أن عميد  
الأدب لا ينكر الحياة الجاهلية، وإنما ينكر الأدب الذي  
يمثلها ونحن أمام خيارين هنا:

– إما أن ننسف دعوى العميد لضعف سندها العلمي.  
– إما أن نثبتها على سبيل صحة افتراض ما يقوله،  
فيلزمنا البحث عن حياة الجاهليين في نص القرآن الكريم.  
يقول: ((فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست  
أسلك إليها طريق امرئ القيس والنابغة والأعشى وزهير  
وقس بن ساعدة، وأكثم بن صيفي لأنني لا أثق بما ينسب  
إليهم، وإنما أسلك إليها طريقاً أخرى وأدرسها في نص  
لا سبيل إلى الشك في صحته، أدرسها في القرآن فالقرآن  
أصدق مرآة للعصر الجاهلي)) 16.

لعل الالتباس المعرفي الذي وقع فيه طه حسين  
ليس لديه ما يُعضده إلا التخمين والشك، حيث جعل  
النص القرآني يُبطن الحياة الجاهلية لما حواه من ذكر  
لبعض مناحيه، فهو نص جَب ما قبله، وما حملة القرآن  
من إشارات لهذا العصر إنما كانت له مزية الإشارة، لأن  
القرآن يُعد فعل التدوين الأول في ثقافة سادت فيها قيم  
المشافهة كما سبق، ثم نسخ ما قبله.

لا تحد. ووقفت الصحراء تحميهم وتحرس تقاليدهم ولغتهم وتقيم أسواراً من دونهم ودون هذه الحياة الصحراوية))19.

وعلى هذا التوصيف نجد أن البداوة عملت على:  
- المحافظة على النسق التحتي للثقافة العربية القائمة على التقليد.

- الثبات على رؤية العالم البدوية المحمولة في اللغة.

- الركوز على لبنة العصبية المهيجة للامعقول والعاطفي.

- الثبات على التوظيف الحسي للطبيعة كما هي خاصة الشعر الجاهلي.

هذه المسائل مجتمعة نسفت الانتقادية، وأعظمت من التقليد، على اعتبار أن النقد مهدد لمنظومة التقليد كلها؛

- النقد باعتباره مهدداً لمنظمة الأب الطاغية.

- النقد باعتباره مهدداً لمنظومة الفحل، الشاعر الأوحد.

حالت هذه الثوابت التعقيدية دون وضع تصور دقيق للنقد، بل لم يتجاوز المفهوم شكله ((البدوي)) العام.

### هوامش

1 المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق مصطفى السيد أبي ليلى، ج 2، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ص 109.

2 المسعودي، مروج الذهب، ص-109 110.

المتعالي، ويرهنه إلى سياق ثقافي من خلال أن النص يُعبر عن نسق ثقافي هو نسق حياة العرب قبل الإسلام، وهو حالة مُبَيَّنة في مدونة العميد الذي يتعامل بذكاء مريب ويشكك بهذا في جدوى تعالي النص، وهو بهذا يؤكد أرضية النص على حساب تعاليه، ويرهنه إلى مرجعية أرضية وليست سماوية.

ومع أنني لا أتفق مع ما يذهب إليه طه حسين، حيث أن المنظور الغربي للموروث العربي سيُرى في أس أطروحتة إذ يقايس بين أمة عرفت بسلامة ذاكرتها، وأمة استعاضت بالكتابة عن ثقافتها.

هناك دائماً في الثقافات نسق ثابت أو راکز، فالتشكيك بالمفهوم الفلسفي لسبينوزا يعد موقفاً مُدمراً لمنظومة الثقافة التي ترعرع فيها الشعر، لأن طه حسين يسحب البساط من تحت المروي الشعري بدعوى الانتحال، وهي قضية معروفة قديماً كما يقول شوقي ضيف: ((واضح مما قدمنا أن الشعر الجاهلي دخل فيه انتحال كثير، وقد أشار إلى ذلك القدماء مراراً وتكراراً.

وحاولوا جاهدين أن ينفوا ما وضعه الوُضاع متخذين إلى ذلك مقاييس كثيرة))18. ومهما يكن فالعرب في الحاصل قوم بدو، والبداوة أعظمت التقليد: ((ووراء المجتمع المكي كان يعيش العرب في تهامة ونجد وصحراء النفوذ وبوادي الشام والدهناء والبحرين معيشة بدوية تعتمد على رعي الأغنام والأنعام وكانوا لا يفضلون شيئاً على حياتهم الرعوية البدوية لا يفضلون الزراعة، ولا الصناعة بل يحتقرونها ويزدرونها.

فلا حياة مثل حياتهم، حياة البساطة والحربة التي

- 3 عبد الله الغدامي: القبيلة أو هويات ما بعد  
الحدائث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.  
بيروت. ط1. 2009. ص113.
- 4 يقول حازم القرطاجني: ((ولا يكمل لشاعر قوله  
على الوجه المختار، إلا بأن تكون له قوة حافظه وقوة  
مائزة وقوة صانعة، فأما القوة الحافظة، فهي أن تكون  
خيالات الفكر منتظمة. ممتازا مع بعضها عن بعض.  
محفوظا كلها في نصابه. فإذا أراد مثلا أن يقول غرضا  
ما في نسيب أو مديح أو غير ذلك، وجد خياله اللائق  
به قد أهبته له القوة الحافظة بكون صور الأشياء  
مرتبة فيها على حد ما وقعت عليه في الوجود. فإذا  
أفلا خاطره في تصورها، فكأنه اجتلى حقائقها..  
وكثيرا من خواطر الشعراء تكون معتكرة الخيالات،  
غير منتظمة التصور..)) فالحافظة، قوة الحفظ تكون  
بالنسبة للشاعر ضرورية، لأنها تعينه على الوصف  
والتخييل، فهي بمثابة الأرشيف أو الرصيد الثقافي  
المهم الذي يغترف منه القائل، الشاعر.
- 5 هشام شرابي، النظام الأبوي واشكالية تخلف  
المجتمع العربي. ترجمة محمود شريح، دار الغرب  
للنشر والتوزيع. ص67. 68.
- 6 تحقّق هذا الاستدلال من خلال الخلاصة التي  
وصل إليها الجابري في محاولة فهمه لطبيعة اللغة  
العربية في عقل الأعرابي فهي لا تاريخية وطبيعتها  
حسية. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي.  
المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط9،  
2003. ص82.
- 7 ابن منظور. لسان العرب. مادة الفحل. مكتبة دار  
المعارف. مصر. 1979
- 8 الأصمعي: سؤالات أبي حاتم السجستاني في  
الأصمعي ورده على فحولة الشعراء، تحقيق محمد  
عودة سلامة أبو جري، مكتبة الثقافة الدينية، مصر،  
دط، 1994م.، ص30.
- 9 عبد الله الغدامي: النقد الثقافي؛ قراءة في الأنساق  
الثقافية العربية. المركز الثقافي العربي، الدار  
البيضاء، بيروت. ط1. 2000 ص93.
- 10 المرجع نفسه، ص94.
- 11 المرجع السابق، ص95.
- 12 الجابري. تكوين العقل العربي. ص. 85
- 13 أبو القاسم حاج محمد. جدلية الغيب والإنسان  
والطبيعة (العالمية الإسلامية الثانية) دار الهدى  
ط2004. 1 ص48
- 14 طه حسين، في الأدب الجاهلي، دار المعارف  
القاهرة. ط11. ص70. 71.
- 15 طه حسين. نفسه. ص65
- 16 طه حسين. الأدب الجاهلي. ص70
- 17 شوقي ضيف. العصر الجاهلي. ص141.
- 18 شوقي ضيف. المرجع السابق. ص164
- 19 شوقي ضيف. المرجع نفسه. ص78

## بين علمية العلوم الإنسانية وإنسانيتها قراءه في مسار النقد الأدبي الحديث

### المقدمة:

أمضى النقد من عمره ما يزيد على خمسة وعشرين قرناً قطع فيها مسيرة طويلة لم تشهد من الانعطاف والتعرج ما شهدته في النصف الثاني من القرن العشرين لا من حيث التغيرات حسب، وإنما من حيث سرعة تلك التغيرات وانتقالها من صورة إلى أخرى تأتي تعديلاً لسابقتها، أو نفيًا لها، وربما نقيضاً لها أحياناً. ش

إن ما يميّز النقلة الكبرى للنقد ذلك التحوّل الذي اتّجه به النقد نحو نفسه قاطعاً كلّ صلة له بمحيطه وما ينبغي له التفاعل معه ولم يكتفِ بذلك وحده، وإنما اجتراً على قطع مجال دراسته وهو الأدب عن محيطه أيضاً وما ينبغي له أن يكون قد تفاعل معه حتى أخرجه بالصورة التي خرج عليها، وربما كان الدافع لكل ذلك ما استقاه النقد من مجال الدراسة العلمية التي اتخذتها اللسانيات سبيلاً لها في دراسة اللغة، واللغة هي المرجع الجامع لكل من النقد والأدب فلا غرابة في اندفاع النقد نحوها، يتأثر خطاها، ويفيد من مناهجها في الدراسة.

كلّ هذا أمرٌ حسن قد أفاد النقد حقاً وقربّه خطوات كبيرة نحو استنباط نهج علمي في الدراسة يكون أقرب إلى الحقيقة بقدر ابتعاده عن الانفعال أو المعيارية الحدّية، لكنّ النقد وجد نفسه بعد كلّ ذلك أنه قد ضحّى بالجانب الإنساني الذي هو مدار نتاج الفكر والأدب والنقد عامة، فقد انفصل النقد حين أوغل في متابعة الدراسات العلميّة

حسن الخاقاني

وقفت مسيرة النقد نحو العلمية عند نقاط كثيرة مثل بعضها مشكلات أساسية كبرى لا تقتصر على النقد وحده وإنما تتسع لتشمل مسائل ثقافية أو وجودية، وأخرى فكرية تتعلق بالأصول الفلسفية التي ينطلق منها النقد، وأخرى إجرائية أو تطبيقية تتعلق بصياغة المصطلح ومفهوميته، وبنوع المنهج المستعمل والمشكلات التي يثيرها، وهذه إشكاليات كبرى استهلكت كثيراً من الجهود والمؤلفات في دراستها ومناقشتها بعد أن أثارت جدلاً كبيراً، وليس من شأن هذا البحث الموجز الإحاطة أو الإلمام بكل تلك المشكلات - وليس هذا في وسع طاقته وقدرته - ما دام قد حدّد لنفسه جزئية صغيرة أراد الوقوف عندها مع علمه القطعي بأنه ليس الأول في ذلك، ولن يكون الأخير ما دام الفكر الإنساني قادراً على أن يسائل نفسه من أجل الارتقاء وتقديم إجابات ولو مؤقتة عن أسئلة ما زالت - وستظل - تقض مضجعه غير الوثير.

### صياغة المصطلح ومجال عمله:

المصطلح ركن رئيس من أركان البحث العلمي يتكوّن من جزئين رئيسين هما المنطوق والمفهوم، لذا يجب أن يتسم بالتحديد والدقة في الصياغة والدلالة، وهو «كلمة أو تركيب يكتسب مفهوماً محدداً ليعمل في منظومة معرفية محددة، أي أن الكلمة لكي تصبح مصطلحاً تنتقل من مفهومها العام المطلق إلى مفهوم خاص يقترن بها للدلالة عليها لدى العاملين في مجال محدّد من مجالات المعرفة الإنسانية الواسعة»<sup>1</sup> ولكن

الصرفة عن منبعه الأول وهو الإنسان الذي صار الضحية الكبرى لتلك النظرة التي تشيخ بوجهها عنه وتنفيه عن مجال الدراسة والعلم ثم تأتي أخيراً لتجهز عليه نهائياً معلنة موته السريري، نافضة يديها من كل ما يمت له بصلة، وبذلك خرجت العلوم المتصلة بالإنسان - التي تسمى العلوم الإنسانية - من مجال العلم ولم يعد ممكناً الاعتراف بوجود علوم إنسانية ما هي إلا خطابات تدفعها الأيديولوجيا ذات النوايا المسبقة، فهي ممارسات سائبة غير خاضعة لقوانين نظرية، أو تجارب مخبرية، أو حسابات رياضية، وهذه هي الشروط التي وضعت لتمييز العلم من سواه، وهكذا وجد الإنسان نفسه وعلومه معه خارج نطاق الاهتمام والعمل، وهكذا وجد الأدب والنقد نفسيهما لا يُعبأ بهما لعدم انطباق شروط العلم عليهما في الانضمام إلى بيئة البحث العلمي التجريبي.

هذا هو مدار بحثنا هذا، وهذا هو الجديد فيه، فقد حاول أن يعرض صيغة لمصطلح العلوم الإنسانية ومفاهيمه، وما جرى له من تقلبات، ومن رفض بالاعتراف به أحياناً بمقابل العلوم الطبيعية أو الصرفة وذلك من أجل الوقوف على موضع النقد الأدبي الحديث من هذه المشكلة وكيف سعى النقد إلى أن ينفك عن الإنسان وعلومه من أجل أن ينال الخطوة والاعتراف بعلميته وقطع في سبيل ذلك مسيرته الطويلة ولكنّه وجد نفسه يسير في طريق دائري، وليس مستقيماً، سرعان ما عاد به إلى النقطة التي انطلق منها فإذا به وقد انفصل عن الإنسان قد تخلى عن مصدره الرئيس الذي لا بدّ له من العودة إليه إن أراد أن يحقق لنفسه وجوداً مؤثراً.

يطلق عليه في القرن الخامس عشر studio humanities وهو ما كان يدل على دراسة النحو والبلاغة والتاريخ والأدب والفلسفة الأخلاقية في منظومة متصلة»<sup>3</sup>.

وتفضل د. يمني طريف الخولي استعمال مصطلح: العلوم الانسانية human science، ولكن للدلالة على العلوم الاجتماعية حصراً - وهو ما وافقت به د. عصفور-4 مستندةً في ذلك إلى مطابقة كلود ليفي شتراوس بين مصطلحي: human sciences و social sciences مميّزةً إياه من مصطلح الإنسانيات humanities المختص بالأدب والفنون. 5

ويقابلنا صاحباً «دليل النقد الأدبي» بمصطلح الإنسانية «ترجمةً للصيغة الانجليزية humanism الذي يدلّ على حركة تاريخية ارتبطت بعصر النهضة في أوروبا ارتكزت على إحياء الآداب والفنون اليونانية والرومانية لعصر ما قبل الميلاد. 6

بينما يستعمل مترجم كتاب «التحليل الثقافي» مصطلح «العلوم الثقافية»<sup>7</sup> للدلالة على العلوم الإنسانية، وقد نلتقي بمصطلح «النزعة الإنسانية» humanism المرتبط بعصر النهضة<sup>8</sup> أو المذهب الإنساني الذي اعتقد متبعوه بحرية الإرادة، وإن الإنسان مقياس كل شيء<sup>9</sup> «فالكلمة من homo التي تعني الإنسان، وقد أراد أصحاب هذا الاتجاه الجديد باختيارهم هذا الاسم التأكيد على الطابع الديني للعلوم والآداب، وعلى قيمة الفرد في الحياة بعد تجريده منها على مدى قرونٍ طويلة»<sup>10</sup>.

المصطلح في الثقافة العربية المعاصرة قد أصبح يمثّل إحدى المشكلات التي تواجه الباحثين، ويبدو إن ذلك يعود إلى مصدرين:

الأول: حمولته المعرفية التي أفاض بها علينا تراثنا العربي من بعض المصطلحات التي لم تتسم بما يكفي من التحديد والدقة، مع صعوبة في الصياغة أحياناً ممّا جعلها أقلّ نفعاً في الاستعمال ولا سيّما مع تقدم العصر واتساع نطاق المعرفة بما يجعل المصطلح التراثي - أحياناً - غير قادرٍ على الاستجابة لها.

الثاني: معاصر ناتج من سعة الانفتاح على الثقافة الغربية، وتعدّد مصادر الترجمة بما يقف خلفها من مرجعيّات ثقافيّة مختلفة لدى المترجم، وهذا ما أشاع نوعاً من الفوضى التي نجد الشكوى منها ماثورةً لدى مختلف العاملين في مجالات البحث العلمي. 2.

لم ينجُ مجال البحث المتعلّق بالإنسان وعلومه من آثار هذه المشكلة فأصابه الخلل والتضارب في الصياغة أولاً، وفي ما يتبعه من مفهوم ثانياً.

ففي مجال الصياغة يمكن أن نقابل على غير انتظام مصطلحات: الإنسانيات، علوم الإنسان، العلوم الإنسانية، الإنسانية، العلوم الاجتماعية، علوم الروح، العلوم الثقافية.. ولو رجعنا إلى الأصل الذي نقلت عنه هذه المصطلحات لوجدنا تفاوتاً في الصياغات أيضاً، وبعض هذا الاختلاف يرجع إلى أسباب تاريخية تتعلق بتطور المصطلح نفسه، وفي هذا يرى د. جابر عصفور إن «ما نسمّيه نحن اليوم الإنسانيات humanities كان

## في المفهوم:

لم يقتصر الاختلاف على المصطلح من حيث الصياغة وحدها وإنما امتد ليشمل المفهوم تبعاً لذلك متمثلاً بمجال العمل الذي يمكن أن تعمل فيه العلوم الإنسانية، فمن الباحثين من رأى إن العلوم الإنسانية تعمل في مجال محدد، ومن أولئك د. يمنى الخولي التي رأت إن «مصطلح العلوم الإنسانية يشير إلى الدراسات التي تستهدف الإحاطة المنهجية الوصفية والتفسيرية بالظواهر الإنسانية كعلوم الاجتماع والنفس والأنثروبولوجيا والجغرافية... بفروعها العديدة»<sup>11</sup> وهي بذلك تُخرج من دائرة هذا المصطلح أنشطة قريبة من هذه الدائرة من دون حجة مقنعة، فهو في رأيها «لا ينطبق على الدراسات الإنسانية الأخرى المعيارية التنظيمية من قبيل فقه اللغة والقانون والشريعة والنقد الأدبي وأنظمة المحاسبة.. أي إنها تخرج عن مجال بحثنا، وعن مجال فلسفة العلوم التجريبية»<sup>12</sup>، وهذا يعني بوضوح إن الأدب وما يتصل به من دراسات لغوية، أو نقدية تخرج عن مفهوم هذا المصطلح، ثم تخرج عن دائرة العلم كلها لتنضم إلى مجال آخر تلتقي به مع الميثولوجيا والفولكلور والتاريخ والفلسفة وما يقع قريباً منها، وبذلك يمكن أن تندرج تحت مسمى آخر هو «الإنسانيات» تمييزاً لها من العلوم الإنسانية، والسبب في ذلك إنها ممارسات ذات انتماء ميتافيزيقي «فالباحث في الميتافيزيقيا يلجأ إلى الجدول والحوار لا التجربة المخبرية وذلك أثناء بحثه عن الحقيقة»<sup>13</sup> وهو ما جعل التمييز واضحاً بين الإنسانيات والعلوم

الاجتماعية، مع الاقرار بوثاقة العلاقة بينهما «فكلّ حقل من حقول الإنسانيات والعلوم الاجتماعية حاضر في كلّ حقل غيره على المستوى العلائقي وذلك بالمعنى الذي لا ينقض استقلال الحقل، بل يميّزه بمدى حضور العلائقي الذي لا يؤسس الهوية الذاتية للحقل إلا في علاقته بآخر غيره يلتقي وإياه التقاء التفاعل والتعاون في دوائر المعرفة المتجاوبة»<sup>14</sup> وهذا تأكيد على الانفصال والاستقلال بالرغم من الاقرار بوجود التفاعل.

غير إن الموقف المتميز الذي ينبغي التريث عنده هو موقف «ميشيل فوكو» الذي أثبتته في آخر كتابه «الكلمات والأشياء» فهو يكتسب أهميته من الرؤية التي ميّزت هذا الرائد في مجال دراسة الخطاب في النصف الثاني من القرن العشرين، إذ يعتقد إن العلوم الإنسانية لم تظهر إلى الوجود إلا حديثاً، أي في القرن التاسع عشر عندما ظهر فجأة الاهتمام بالإنسان «فلم تكن العلوم الإنسانية لتظهر عندما تقرّر، تحت تأثير عقلانية ملحة أو مشكلة علمية لم تلاق حلاً أو لسبب عملي آخر، إدخال الإنسان طوعاً أو كرهاً وبنجاح نسبي في عداد المواضيع العلمية التي ربّما لم يثبت بعد إطلاقاً إمكان ادراجها بينها؛ بل ظهرت يوم فرض الإنسان نفسه في الثقافة الغربية باعتباره هو ما يجب التفكير فيه، وهو ما يجب أن يُعرّف في آن معاً»<sup>15</sup>، ولذلك يعتقد فوكو إن العلوم الإنسانية ما كان لها أن تظهر قبل القرن التاسع عشر لأن موضوعها لم يوجد بعد وهو الإنسان الذي وجد نفسه فجأة محلّ الاهتمام العلمي والفلسفي، إذ لم ترث العلوم الإنسانية «حقلًا معيناً مرسوم المعالم...

### في تحليل المصطلح:

يضعنا مصطلح «العلوم الإنسانية» بهذا التركيب المستند إلى علاقة الإضافة بين كل من العلوم والإنسانية، ووجود ياء النسبة ملحقة بكلمة: «الإنسان» أمام قضيتين لا بد لنا من الوقوف عندهما ملياً هما: 1- العلم، 2- الإنسان، ويفرض علينا التنظيم المنطقي للبحث العدول عن الترتيب المنطقي لعلاقة الإضافة فنضطر إلى تقديم دراسة «الإنسان» أولاً، ثم «العلم» ثانياً.

### الإنسان:

الإنسان بوجوده الطبيعي لا يمثل مشكلةً بالقدر الذي يمثله وجوده المعنوي، فهو مشكلة فلسفية كبرى حاولت معالجتها الديانات والآداب والفلسفات الكبرى في مختلف المراحل والأساليب، وهو من ناحيته الطبيعية لا يعدو أن يكون حيواناً «قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والكن وغير ذلك، وإنما تميّز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه، والتعاون عليه بأبناء جنسه، والاجتماع المهيم لذلك التعاون»<sup>19</sup> الذي لا بد له منه، فهو كائن اجتماعي لا يمكنه العيش منفرداً، ولذلك أنتج الحضارة المادية والمعنوية، وسعى إلى تمييز نفسه بحريته، وأوجد لها مرتكزات شائعة ظلت ماثلة عبر التاريخ تمثلت بحضاراته القديمة لدى اليونان والرومان وغيرهم قبل الميلاد، وحين هيمنت الكنيسة على زمام الأمر في أوروبا أقصت عنه تلك الحرية الفردية، وأحالت الجسد الإنساني إلى رمز صارخ لخطيئة أزلية،

فالقرن التاسع عشر لم ينقل إليها تحت اسم الإنسان أو الطبيعة الإنسانية حيزاً محدداً من الخارج، لكنّه بقي فارغاً، وتكون مهمتها هي الإحاطة به وتحليله، فالحقل المعرفي الذي تدور العلوم الإنسانية في فلكه لم يفرض سلفاً: وليس هناك من فلسفة، من خيار سياسي أو أخلاقي، من علم تجريبي مهما كان نوعه، من دراسة لجسم الإنسان، من تحليل للإحساس أو المتخيلة أو الأهواء صادفت في القرن السابع عشر أو الثامن عشر شيئاً يشبه الإنسان»<sup>16</sup>، والعلوم الإنسانية لم تقف عند الإنسان بوصفه كياناً جسدياً حساساً «بل هو ذاك الكائن الذي يكون داخل الحياة التي ينتمي إليها بكل جوارحه تمثيلات يعيش بفضلها»<sup>17</sup> ولذلك لا يتردد فوكو بعد دراسته الطويلة لهذا الموضوع في الوصول إلى نتيجة تفضي إلى نفي العلوم الإنسانية نفسها، ما دام الإنسان نفسه يعيش تمثيلات يخضع بها نفسه، إذن «لا جدوى من القول إن العلوم الإنسانية هي علوم خاطئة، بل هي ليست علوماً على الإطلاق؛ فإن التشكيلات التي تحدّد وضعيتها وتجذرها في الأستيمية الحديثة تمنعها كلياً من أن تكون علوماً؛ وإذا تساءلنا عندئذ: لماذا أعطيت هذه الصفة فيكفي التذكير بأنه من حق التجديد الأركيولوجي لتجذرها أن تطلب وتستقبل نقل النماذج المعارة من العلوم... لقد كوّنت الثقافة الغربية تحت اسم إنسان كائناً يجب عليه أن يكون لجملة أسباب مترابطة ميداناً وضعياً للمعرفة، ولكن من دون أن يكون بمقدوره أن يكون موضوع علم»<sup>18</sup>.

المسؤول المعبر عن فرديته وشخصيته المستقلة «والفردية الحقيقية لا وجود لها إلا في الإنسان»<sup>23</sup> الذي يمتلك إرادته، وربما امتلكته الإرادة بمقابل ذلك، ويظل شأن الإنسان في تصاعدٍ وعلوٍ حتى يرتقي ليصبح مقياس كل شيء<sup>24</sup> كما ادعى ذلك السفسطائي اليوناني بروتاجوراس ت 410 ق. م من قبل.

هبوط الشأن: ربّما يكون الإنسان قد بلغ قمة مجده حين أصبح ذاتاً مستقلة غير خاضعة لأيّة روابط خارجية قادرة على التحكم بإرادته ومصيره، فقد ارتقت الذات يوماً إلى درجة التقديس، وصارت الفردية عنوان استقلالها وتحررها حتى غدت «الذات الفردية هي مركز العالم، والعالم بما فيه من أشياء وأفكار وأفراد إنما هو ملك لهذه الذات، ولما كانت «الأنا» هي مركز العالم فإنّ كل ما في الكون لا يتمتع بأيّ وجود حقيقي إلاّ بالقياس إلى الذات التي هي الشيء الحقيقي الأوحد»<sup>25</sup> الذي يسبغ المعنى على ما يحيط به.

ولكنّ الذات الفردية، وبالرغم من كلّ ما استطاعت أن تحقّقه في إرادتها واستقلالها تبقى متجهة إلى الآخر، وبقدر ما استطاعت فلسفة عصر الأنوار إخراج الإنسان من بعده الروحي الزائف الذي غمرته به كنيسة العصور الوسطى<sup>26</sup> فإنّها لم تستطع أن تقطع خيط اتصاله الخفيّ بالجانب الروحي تماماً.

ولكنّ الضربة القويّة التي وجّهت لهذه العلاقة هي تلك التي جاءت من الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه 1844 - 1900 الذي أعلن موت الإله ليجد

ونزعت عنه كلّ ميل إلى العيش في الحياة الدنيا معوّضةً عنها بحياة أخرى غير موثوق بها، أنتجتها رهبة كانت تقضي بتكريس كلّ ما في الحاضر لأجل الآخرة، مما كان يشكل بدعةً كنسيّة بعيدة عن الروح الأصيلة للديانة المسيحية<sup>20</sup> التي كان رجال الدين يعدّون أنفسهم مخوّلين وحيدين في التصرف بشؤونها.

ما كان يمكن لمثل هذا القسر أن يستمرّ ولا سيّما مع بزوغ عصر النهضة في القرن الخامس عشر التي ارتكزت على اكتشاف الأوربيين لإرثهم الحضاري المغيب بفعل مجموعة من العوامل المستجدة التي ترافقت مع ظهور أفكار جديدة تبناها «الإنسانيون» الذين «كان هذا الإرث ضرورياً لهم للاستعانة به على تكوين مفهوم صحيح وصائب عن طبيعة الإنسان ومن أجل الدفاع عن حقوقه وحاجاته الطبيعيّة، كذلك من أجل تأكيد خصوصيّة كلّ شخصيّة فردية، ومن أجل الاعتراف بحقّها في الوجود المستقل استطاع أدباء عصر النهضة أن يعثروا على التعبير الخالص عن أفكار العدالة والمساواة بين الناس، وعن حرية الضمير، أو عن بهجة الحياة الحقيقيّة، وعن إعادة الاعتبار للجسد»<sup>21</sup> الذي أنكرت الكنيسة وجوده وطوّعته ليكون السبيل إلى آخرة موعودة.

لقد ارتبط الوجود الفردي المستقلّ بمبدأ الحرية، وأصبح هذا الأمر شغل الفلاسفة الشاغل فالإنسان «هو الكائن الوحيد الذي يملك قوّة فوق الحسّ - هي قوّة الحرية - وفي استطاعته أن يخترق قانون السببية متّجهاً صوب غاية عليا»<sup>22</sup> يسعى إليها بحريته، باختياره

والحرية والحقيقة ما هي إلا أوهام أيضاً، ولا تعدو أن تكون غلافاً ميثافيزيقياً من الأكاذيب والأضاليل خدع بها الإنسان نفسه على مدى ألفي سنة ماضية<sup>31</sup>، وما دام قد ظهر للعيان بأن وجود الإنسان كان وهمياً فإن كل ما يدور حوله من متعلقات كالعلوم الانسانية، أو النزعة الإنسانية لا وجود لها أيضاً، فالعلوم الإنسانية «لا تتعدى كونها مجموعة من الخطابات تتمحور حول الإنسان الحديث وتتخذ منه موضوعاتها، ولا فائدة من اعتبارها علوماً زائفة فقط، بل هي ليست علوماً على الإطلاق<sup>32</sup> كما أكد ذلك فوكو في أكثر من موضع<sup>33</sup>.

ويأتي كلود ليفي شتراوس في دراساته الأنثروبولوجية ذات النزعة البنيوية التطبيقية ليعمل على «تذويب الإنسان» إذ لا بد من إزاحة الإنسان، وإفراغ مكانه، للتحقق الدقة والموضوعية في أي دراسة تتجه إلى الإنسان الذي لم يعد ذاتاً فردية مستقلة كما كان من قبل، بل أصبح بفعل التذويب هذا «الشرط اللازم والتمن الذي لا بد من دفعه لتأسيس علوم الانسان تأسيساً تستكمل به منظومة العلوم الدقيقة مثلما كان اختفاء الإله تدريجياً من الطبيعة - وحلول الانسان محلّه خلال عصر الأنوار - شرطاً لازماً لتأسيس علوم الطبيعة بوصفها علوماً دقيقة»<sup>34</sup> ليكون تذويب شتراوس استكمالاً لإعلان فوكو موت الإنسان الذي تحوّل مع جدل التنوير إلى نوع من جنون صار ميزة الواقع السياسي<sup>35</sup> حتى لم يعد «ثمة فارق بين الإنسان وبين القدر الاقتصادي، فكل إنسان ليس بما يمثله إرثه، وعائداته، وموقعه وحظوظه، ففي وعي الناس يتحد

الإنسان الفائق نفسه وحيداً في عالم المادة القائم على حسابات المنفعة التي ما لبثت أن هيمنت على الإنسان نفسه لتحوّله إلى شيء من الأشياء، أو مادة من بين المواد القابلة للاستثمار كالطبيعة تماماً.<sup>27</sup>

وهنا أصبح الإنسان موقعاً تتقاطع فيه قوى الصراع المتناقضة، وأصبح وجوداً تابعاً لتلك القوى المادية ذات الفلسفة النفعية الخالصة، وتحوّل معنى الفرد عن الكيان المستقل والإرادة الحرة إلى معنى جديد هو فيه «نتاج لأشكال الانضباط التي سادت وقد اتخذت صيغة سلطة مجهرية محلية، دقيقة تشتغل في الأجساد مفردة إياها، نازعة عنها كل ما يطبعها بمميزات شخصية، فالفرد هو قبل كل شيء موقع ووظيفة في التراتبية الاجتماعية، فمكانه الاجتماعي هو الذي يحدّد هويته كفرد في المجتمع الحديث، ومكانه تحدده نسبة القوى التي تجمعه بغيره في الفضاء الاجتماعي العام وفي المجال الاجتماعي الخاص الذي يؤدي مهامه فيه»<sup>28</sup> وفي هذا نكوص واضح عن الفلسفات التي امتدت بالفرد وحرية كالفلسفة الوجودية التي أخذت مدى واسعاً في القرن العشرين.<sup>29</sup>

إن الفاعل الحقيقي الذي أجهز على بقايا الإنسان في وضوح النهار هو «البنيوية» وما يقف وراءها من رؤية فلسفية، فقد أحلت «النسق» محلّ الذات، وقدمت العلاقات على الكينونة<sup>30</sup> وبذلك أزاحت الإنسان عن موضعه، وأنكرت أي وجود للذات، ورأت إن القيم التي تغنى بها الإنسان في تاريخه الوهمي الطويل كالفردية

لهذا المصطلح المدقق، ولكن لم يوضع له مقابل في اللغة العربية إلا مصطلح «علم» العريق جداً، المترامي النطاق في ثقافتنا حيث يدل على أي نشاط معرفي، وأي درس عقلي على وجه الاطلاق» 42.

ويواجه د. بسام الهاشم مترجم كتاب: «العقلانية التطبيقية» هذه المشكلة أيضاً من وجهة نظره فيرى إن كلمة logos التي تلحق بكثير من الكلمات لا تقابل كلمة «علم» عند العرب مثل: psychologie علم النفس، وإن كانت مطابقة للأصل فإنها لا تنفتح لتشمل بقية الاشتقاقات، وإن كلمة logos «كانت تعني في الأصل عند اليونان ابتداء من القرن السابع-السادس قبل الميلاد: 1- الكلمة أو الحديث بصورة عامة. 2- ملكة البرهنة التي تميز الإنسان كحيوان سياسي» 43 فهي لا تماثل كلمة علم الشائعة عندنا بعموميتها المطلقة، ويمكن التأكد من سعة نطاقها بما صنعه فيها جاك دريدا من تمرکز حول الصوت في الحضارة الغربية 44.

لم يعدّ تحديد معنى دقيق لمصطلح «علم» 45 صعباً بعد ربطه بالتجربة التي تفضي إلى نتائج دقيقة، ويكاد «يسلم العلماء تصريحاً أو ضمناً بمعنى معين للعلم، وهو- بوجه عام- ما يقبل اختبار صحته بين من يستعمل المناهج والأدوات نفسها، فهذا هو الحد الأدنى للاتفاق بينهم» 46 ويخرج من ذلك ما لا يقبل شرط اختبار الصحة هذا، وكأن العلم بهذا الشرط يتنكر لأمة الرؤوم الفلسفة التي احتضنته طويلاً ولكنه ابتعد عنها مسافة شاسعة حتى تحوّل إلى نسق من العلاقات، ويكشف في

القناع الاقتصادي كلياً مع عمق سمة الفرد التي يحملها خفية، فكل يساوي ما يكسبه، ويكسب ما يساويه» 36 إنه وليد العصر الحديث الذي صنع من التكنولوجيا ما كان ضحيتها، فهو ضحية معرفته 37، وعلمه الذي لا يدري أينقذه مما هو فيه، أم يقتله فيريده 38؟

### العلم:

يبدو العلم مصطلحاً واسع الدلالة، يفتقد التحديد الواضح لدى العرب، ففي مجال الدراسات الدينية طبع بطابع من التعميم والغيبية يربطه بالله العليم بكل شيء، وفي المعجمات لا نجد سوى التعبير عن حده 39، أما ابن خلدون فقد جعل الفكر الذي يميز الله به الإنسان من الحيوان منطلق العلم عبر التعلم والتعليم 40، ويعرفه الجرجاني بأنه «الاعتقاد الجازم المطابق للواقع» 41 ثم يأتي بجملة من التصنيفات الشارحة، الحاملة لتلك التعريفات الفرعية.

مثل هذا المصطلح، وبسعته هذه مشكلة حقيقية مادام يبحث في كل شيء، بكل شيء، عن أي شيء، وهو يقابل لدينا ما لدى الإنجليز في: science وهو مصطلح حديث «ولم تتم صياغة مصطلح العالم منه scientist إلا في الثلث الأول من القرن التاسع عشر حين اشتق آنذاك من الفعل اللاتيني sciere: أن يعرف، ليدل فقط وبتميز شديد على المنشغل بذلك النسق المعرفي النامي المتعملق حديثاً وعلى وجه الخصوص الطبيعة والكيمياء بمنهجها الصارم وطابعها المحكم، ثم توالى اجتياح العلم لمجالات شتى؛ أتت كلها science وفقاً

الموضوعية التي تقابل صورياً رياضية صارمة<sup>50</sup> وبهذا تصبح الدقة الرياضية، وما فيها من صرامة شديدة هي الأنموذج الأمثل للعلم الحديث الذي يجب عليه، من أجل تنقية ساحته، العمل على استبعاد تام للذات ولكل ما يمت لها بصلة، فحضورها، كلاً أو جزءاً ينتقص من سمة الموضوعية التي ينبغي أن يتسم بها العلم.

إذا كانت الموضوعية وما يتبعها هي المركز الرئيس في العلوم الطبيعية حتى منحتها تلك الدقة التي تعتد بها، فإنّ عدم اعتمادها في العلوم الانسانية يرجع إلى تدخل الأيديولوجيا في عملها وبذلك يصبح «الفارق بين العلوم الطبيعية والإنسانية إن المحتوى المعرفي في الأولى يتحرر تماماً من الأيديولوجيا التي هي مجمل الأفكار والآراء والنظريات والقيم التي توجد عند جماعة معينة في إطار تاريخي، وهي بهذا نظرة شاملة أي مضادة للنظرة العلمية<sup>51</sup> المتحررة من آثارها.

قد يبدو الحديث عن تخليص العلوم الإنسانية من آثار الأيديولوجيا سهلاً، وربما اقترح بعض الباحثين إفادة العلوم الإنسانية من مناهج العلوم الطبيعية، أو زيادة وعي العاملين في العلوم الإنسانية بمراقبة ذواتهم وإبعادها عن مجال عملهم، ومحو تأثيرها منه، ولكن الحقيقة التي لا تقاوم هي إن الأيديولوجيا ستظل تعمل في اللاوعي<sup>52</sup> وتفرض وجودها بطرائق خفية وإن لم تظهر آثارها واضحة فإنها تظل موجودة يمكن تلمسها، بل إن الأمر الأكثر لفتاً للانتباه إن العلوم الطبيعية التي طالما ادعت الموضوعية، وبنّت تاريخها على أساسها،

جوهره عن هذه العلاقات<sup>47</sup>، ولا يمكن ذلك إلا بتوافر العدة اللازمة لدى المشتغل في العلم وهي: فرضيات نظرية أو قوانين، ومنهج واضح، ومصطلح دقيق، وهي أدوات تستعمل في التجريب والفحص واختبار صحة النتائج سعياً إلى تعميم هذه النتائج إذ «لا يمكن وجود علم شامل ما لم يتم إيجاد وسيلة فعالة للاتصال المتبادل بين الميادين الخاصة للعلم، فلا بد من أن تكون هناك لغة مشتركة - أي منطق مشترك ومجموعة من الرموز المشتركة - تتيح لنا أن نربط، كلما دعت الحاجة، بين مختلف أنواع القوانين بعضها ببعض بوصفها عناصر في نسق واحد»<sup>48</sup>.

لم يكن التمييز بين العلم، وغير العلم عسيراً على الدارسين الذين نظروا إلى العلم من زاوية القيمة المعرفية الجازمة، ومن زاوية الموضوع الذي يقع فيه البحث «فموضوع العلوم الفيزيائية والكيميائية هو الطبيعة، وهدفها الأساس هو البحث عن الثابت والنسقي والمتكرر، ولذلك لا يصعب عليها أن تدرس الظواهر باعتبارها أشياء خارجية لا ترتبط بالإنسان وبوعي المجموعة<sup>49</sup> التي تمارسها، فالأصل في كل ذلك هو الارتباط بمدى تحقيق مبادئ هذه العلوم المتمثلة بالدقة القابلة للقياس والتكرار «فما يراهن عليه هو مفاهيم التعريف والصرامة والموضوعية التي تسبغ معنى الدقة والصلابة، ومن حيث العمق بحسب الفكر الكلاسيكي التعريف الوحيد الصحيح هو التعريف الرياضي، والصرامة الوحيدة الحقيقة بهذا الاسم هي الصرامة الرياضية، والموضوعية الوحيدة هي

مقدرتها على مجاراة روح العصر» 55 التي اصطبغت بالصبغة العلمية الخالصة، لذا تبدو القطيعة بين العلم والفلسفة مؤقتة، أو هي غير واقعية «الفلسفة تقوي العلم بتنميته بوساطة رياضة عقلية عامة، وهي في الوقت نفسه يُحال إليها حلّ المشاكل الكبرى التي لا يستطيع العلم حلها» 56 وهذا التلازم يمكن أن يفتح أمام العلم أبواب الحياة الأخلاقية والروحية 57 التي تهذب مسار العلم وتقلل من آثاره السلبية التي دمّرت جوانب كبرى من الحياة البشرية في أوقات مختلفة، وهي من جانب آخر تؤكد العلاقة التي لا تنقطع، مهما ضعفت، بين الذات ومجال عملها «وحسبنا أن نعود إلى تاريخ العلم نفسه لكي نتحقق من أن التطورات العلمية الأخيرة في مبادئ الرياضة والمنطق والفيزياء والميكانيكا والبيولوجيا قد أفضت بكثير من العلماء إلى الاعتراف بأن التجربة العلمية إن هي إلا تجربة إنسانية لا بد من أن نعمل فيها حساباً لفعل المجرب نفسه» 58 وهو الذي يمثل هذه الذات العاملة في موضوعها وحاجة الموضوع نفسه إلى تسويغ وجوده فلسفياً وهذا ما تكفّلت به فلسفة العلوم التي تقدّم التفسيرات النظرية للتطبيقات العملية.

#### في مسار النقد نحو العلمية:

النقد كلام على الكلام، ميدانه محدّد سلفاً وهو الأدب، ولكنّ هذا لا يعني انعدام وجود النقد إذا انعدم الأدب، فقد يكون النقد سابقاً للأدب، مؤسساً لأنماط منه لم تظهر بعد، وتجمعهما علاقة مستندة إلى المادة التي تكوّن كلا منهما وهي اللغة، هذا هو الوجه الظاهر

لم تسلّم هي نفسها من آثار تلك الأيديولوجيا، ولم تستطع القضاء على الذات قضاءً نهائياً مبرماً، هذا من جهة ومن جهة أخرى لا يمكن أن تكون المعرفة أو النتائج التي تقدّمها أية دراسة موضوعية هي نتائج نهائية أو صادقة تماماً، فنحن نعرف أن تاريخ العلم نفسه لا يعدو أن يكون مجموعة من التصويبات المستمرة لفرضيات، أو نتائج عملية لن تستقرّ على حال إلا انتقلت إلى أخرى 53.

ومن هنا نضيف التلازم بين الموضوعية وحضور الذات «فالعالم نتاج الفكر البشري، نتاج يراعي قوانين فكرنا، ويتكيف مع العالم الخارجي، إن له إذن جانبيين أحدهما ذاتي والآخر موضوعي، وكلا الجانبيين ضروري على قدر سواء» 54 وإذا كان لا يمكن إسقاط الذات وأثرها من أشدّ مجالات العلوم دقة وصرامة، فما بالكنا نوافق من يدعو إلى إسقاط الذات ونشاطها من مجالها الأصل وهو العلوم الإنسانية؟

#### العلم وروحه الفلسفية:

العلوم هي وليدة الفلسفة، ولكنّ العلاقة بين العلم والفلسفة قد أصابها الوهن بعدما كانت وثيقة وذلك حين أوغل القائلون بالعلمية المحضّة بوجوب استبعاد الفلسفة منها، ولا سيما الميتافيزيقيا التي عدّت من مجالات البحث التي لا موضوع لها، ولكنّ هذا الإقصاء الذي بدا في ظاهره حرصاً على تنقية العلم من شوائب اللا علم «قد تحوّل إلى مباحة فكرية تدفع بخصوم الميتافيزيقيا إلى إنكارها بحجة تجاوز القديم وكذا عدم

ريتشاردز الشاعر، والناقد الانكليزي، إن العالم والشاعر يتيمان الى مركبين معرفيين مغايرين 62.

ولم يستطع العلم بالرغم من كل تطوره، ولا أكثر العاملين فيه تعصباً له أن يقصي عن الكيان الإنساني نتاجه الفني، حتى إن كلود ليفي شتراوس، وبعد عمر طويل أنفقه في الدراسات البنيوية يرى «إن المعتقدات والممارسات الطوطمية تمثل خاصية كويتية من خصائص التفكير البشري» 63 هذا وهي أقصي غيبات العقل البشري، وهذا يعني إن علينا أن لا نتظر ذلك اليوم الذي يمكن أن يصل فيه العلم الى درجة من القدرة على إلغاء الجانب الشعوري أو العاطفي وما يعبر عنه لدى الإنسان، ولكن هذا بالمقابل لا يعني قبول نفور الأدب، والنقد خاصة، من معطيات العلم وإنجازاته الباهرة، فقد كان سعي النقد حثيثاً من أجل بلوغ درجة ما من العلمية تؤهله للحصول على اعتراف بموضوعيته، والتخفيف من حدة الذاتية التي اصطبغ بها في نشأته الأولى، وربما نجد في إفادة النقد من منجزات علم النفس مثلاً واضحاً في ذلك حتى كان الاتجاه النفسي من الاتجاهات التي بهرت العاملين في هذا المجال وأغرثهم بإجراء تطبيقات ممتعة في أعمال أدبية قديمة أو حديثة، بل إن فرويد نفسه قد أجرى بعضاً من تحليلاته على مسرحية «أوديب» لسوفوكليس اليوناني واستخرج منها عقدي أوديب وألكترا اللتين أصبحتا معروفتين ليس في مجال الأدب أو علم النفس حسب، وإنما في مجال الحياة الثقافية العامة أيضاً.

من هذه العلاقة، ولكن الوجه الآخر - وهو موضوع دراستنا هنا - هو موضع كل من الأدب والنقد من العلوم الإنسانية التي ما زالت تنافح عن نفسها من أجل إثبات وجودها.

لقد نظر بعض الدارسين إلى الإنسان «من حيث هو كائن يحيا، ينطق ويتج، وبما إنه كائن حي فهو ينمو ويتمتع بوظائف ويشعر بحاجات... وبما إنه يملك لغة فبمقدوره أن يكون عالماً رمزياً قائماً بذاته» 59 ويعني هذا العالم الرمزي قيام مجال واسع أمام الفن الذي ينتج هذا العالم بكل وسائله التعبيرية المتنوعة، ومن بينها اللغة التي تنتج الآداب والأساطير وأشكال الحكيم المختلفة، وهنا تفرق النظرة بين كل من العلم والأدب إلى اللغة «فالعلم ينظر إلى اللغة بوصفها أداة، أما الأدب فيصنع لغته، وفي حين ينقل العلم معرفة يقينية - أو هكذا يزعم - يقدم الأدب معرفة أدائية تتولد مع النص، وفي حين يستخلص العلم معرفة سافرة يقدم الأدب معرفة تفسيرية ضمنية، وبينما يسعى العلم إلى معرفة الأشياء يناضل الأدب من أجل خلق معرفة جديدة عنها» 60 تثيرها وترتقي بها، وهذه من أنبل مهمات الأدب.

إن مشكلة النقد مع العلم لا تقتصر على اختلاف الرأي في استعمال الوسيلة المشتركة وهي اللغة، وإنما تمتد إلى أبعد من ذلك، ويقدم لنا تاريخ الأدب والنقد فصلاً طويلاً من المواجهة بين العلم والأدب اختصرها صامويل تيلر كوليردج بقوله: «إن الشعر في الواقع لا يأتي مقابلاً للشعر حقاً؛ بل للعلم» 61، وقد رأى أ.

وبمقابل ذلك، وفي الوقت نفسه تقريباً ظهرت في روسيا الحركة الشكلية التي صبّت جهدها على دراسة الأدب بوصفه صنعة لغوية تنتمي إلى الشكل الذي ظهرت به، مقطوعة تماماً عن كل ما يحيط بها من ظروف، بل حتى عن مؤلفها نفسه، وصارت الشكلية تبحث عن الخصائص المميزة للأدب وسمتها «الأدبية» وهي مجموع السمات التي اجتمعت في العمل لتجعل منه عملاً أدبياً، وهي سمات لغوية في المقام الأول كالإيقاع، واللغة الشعرية وما فيها من استعارات وكنيات. وفي مجال السرد ظهر في العام 1928 كتاب فلاديمير بروب - وهو شكلي - «مورفولوجيا الحكاية» الذي درس فيه مئة حكاية دراسة علمية جديدة تقوم على مبدأ تحديد الوظائف في الحكاية فوجدها إحدى وثلاثين وظيفة، وقد ترك هذا الكتاب ومنهجه أثراً بيناً في تطوير دراسات السرد في أوروبا بعد ترجمته لتظهر في العام 1966 في فرنسا مجموعة من الدراسات التي انتهجت مناهج جديدة في دراسة السرد لا تعتمد المضامين والأفكار بل ركزت على المكونات الشكلية في النص السرد.

لقد أوغل النقد في القرن العشرين في اتباع المناهج العلمية وصرنا نجد كتب النقد وقد ملأت بالأشكال الهندسية من دوائر ومربعات ومثلثات وغيرها، وصارت الأسهم تمرق وتتقاطع أمام عيوننا صاعدة نازلة في المؤلفات النقدية الحديثة من دون أن يكون لنا الحق في البحث عن أية متعة يمكن أن يعرضها النقد في النص المنقود.

وإذا كان النقد قد عرض نفسه إلى مؤاخذات مهمة بعد أن اشتط في تطبيق حصيلة علم النفس فإنه قد وجد مجالاً أكثر قرباً ومناسبة له وذلك هو الدراسات اللغوية الحديثة التي عرفت باللسانيات مع مطلع القرن العشرين في اتباعها منهجاً علمياً تزامنياً تحررت فيه من قيد المناهج التاريخية المنصبة على دراسة اللغة في تطورها الزمني الطويل، ويبرز هنا اسم السويسري فرديناند دي سوسير 1857 - 1913 الذي خلف لنا مجموعة من المحاضرات نشرت بعد وفاته، ومن بين ما جاء فيها تمييزه بين مجموعة من الثنائيات، ومنها تفريقه بين اللغة والكلام الذي أصبح منطلقاً لدراسات كثيرة في الأدب الذي يرجع إلى طرف الكلام من تلك الثنائية، أما تعريفه اللغة بأنها نظام من العلامات فقد قاد إلى بزوغ علم جديد تنبأ به هو علم العلامات أو السيمولوجيا الذي درس الأدب بوصفه مجموعة من العلامات الدالة، وأدى استعماله النسق أو النظام إلى ظهور المنهج البنوي ذي الصبغة الرياضية وقد درس الأدب واللغة دراسة علمية بمعزل عن الإنسان، أو الذات التي أنشأته.

وقد عملت حركة النقد الجديد التي ظهرت في الولايات المتحدة في مطلع القرن العشرين على حصر العمل النقدي في النص بوصفه عملاً مغلقاً على نفسه، ينتمي إلى علاقته الداخلية التي هي من حيث الشكل مجموع العلاقات اللغوية التي تكوّنه، وهذا يعني سعي هذه الحركة إلى الاقتراب إلى أقصى درجة ممكنة من الموضوعية، واستبعاد أثر الذات في العمل.

خاصةً في العصر الحديث، حتى حينما يكون هنالك تعارض واضح بين المنهج العلمي الذي يتبناه النقاد والمضمون الأدبي الذي يمثل في فترات متكررة انفصلاً بين العقل والعاطفة، حدث ذلك في العصر الرومانسي، وحدث ذلك أيضاً مع النقد الجديد، ويحدث الآن مع نقاد الحداثة من بنيويين وتفكيكيين»<sup>67</sup> وهذا ما يكشف عن مشكلة فرعية لها أهميتها وهي الانجراف مع التيارات العلمية ومحاولة تطبيقها قسراً على ميدان ليس من ميادينها، وأصبح النقاد العرب مقتنعين تماماً بأن الاتجاهات النقدية الحديثة هي اتجاهات علمية صرفة تحاول أن تنقذ النقد من عشوائيته، وانطباعته لتنقله إلى مرحلة جديدة هي مرحلة العلم الصرف، وقد ترسخ لديهم هذا الفهم، وترافق مع نقلهم لهذه المناهج التي تركز على فصل الأدب عن محيطه الاجتماعي، واستقلاله بنفسه فتأ لغويًا في المقام الأول.<sup>68</sup>

وأما النقد الماركسي - الذي عرفناه أيديولوجيًا يتجه نحو المضمون ويرفع من شأنه - فيصبح ذا «سمة علمية، فهو نقد «علمي»، بنفس القدر الذي يمكن فيه الحديث عن «اشتراكية علمية» في المعجم الماركسي، والعلم هنا، كما هو في اتجاهات نقدية أخرى تدعي سماته، هو المعرفة القياسية اليقينية التي يتوصل إليها بالملاحظة والاختبار، ومن ثم بالقوانين المستنبطة من فوضى الظواهر، وهو بهذا المعنى، ولا سيما في النقد الأدبي والفني عموماً نقيض النقد الانطباعي»<sup>69</sup>.

ومن النقد من أرجع سعي النقد نحو العلمية الى

وفي عالمنا العربي وجد النقاد أنفسهم متخلفين عن اللحاق بركب الغربيين فجذبوا لاهئين وراءهم، وسارعوا إلى ملء كتبهم بالمخططات والرسوم والدوائر فعملوا في النصوص تقطيعاً، كل ذلك من أجل أن يكون النقد علمياً، وصرنا نجد الشكوى في مقدمات كتبهم من تقاعس العرب ونفورهم من العلم الذي يقدمه هؤلاء النقاد لقرائهم الكسالى، فهذا باحث يقدم شكوى مرة من معاداة العرب للعلم، ولا سيما في المناهج الأدبية وتحليل النصوص، ويعزو ذلك إلى «كلمة واحدة: كراهية العلم والنفور من العمل العلمي»<sup>64</sup>، وإننا نعيش ازدواجية واضحة تتمثل في الحث على العلم «والكفر بالممارسة العلمية في المجال الأدبي وفي السياسة وفي العلوم الإنسانية»<sup>65</sup> متناسياً أن المشكلة هي في مفهوم العلم وليس في العلم نفسه يقابله ناقد آخر بشكوى مقابلة من وقوع النقد بين خيارين: إما الاشتغال بالنظرية وحدها، وإما «الانسلاخ من حدود النظرية والاستعاضة عنها برطانة زائفة مشوهة تحت سيل مصطلحات برؤها خلّب، تعطي القارئ إحساساً زائفاً بالندى والمطر، ولكنه ينتهي من القراءة متيقناً في النهاية إنه لم يقترب من النصّ موضوع الدراسة قيد ذراع»<sup>66</sup> وهي شكوى مشروعة من كلا الطرفين، فكل يصدر عن رؤية مختلفة، وله الحق في ذلك ما دامت مصادره تمدّه بها، ولكن هذا الاختلاف ينبىء عن وجود أزمة حقيقية «ليست أزمة بين العلم والفلسفة والنشاط الإبداعي، بل إن النقد الأدبي في تعامله مع الأنشطة الإبداعية الأدبية عبر ثلاثة قرون، لا يفتأ يؤكد (علميته) وهي علمية يتفاخر بها نقاد الأدب

عن انشطار غريب، فلقد أخفق العلمُ بمنحاه العقلي الإيجابي في استهواء الجماهير، بينما بسطت النزعة الرومانطيقية سيطرتها على الأدب والفنون بما تنطوي عليه من توكيد على العاطفة والخيال، وعلى ما هو فوق الحسّ ووراء الطبيعة<sup>72</sup>، ومن الثابت تاريخياً إن القرن التاسع عشر هو عصرُ الفنون، والرواية التي اتسعت للخيال الجامح الذي لم يتسع له الشعرُ بما فيه الكفاية، على إن الذهن ينبغي أن لا ينصرف إلى عدم تأثر الأدب ونقده بمنجزات العلم الذي سلط عليه ضغطاً واضحاً من أجل تطبيق المنهج العلمي في دراسة الأدب<sup>73</sup> فصرنا نجدُ بفضل ذلك ما يقرن الفن والأدب بالعلم، وقد ظهرت مصطلحات ذات مفاهيم جديدة كعلم الفن، وعلم الأدب، ربّما اختلفت في محتوى نظرتها عمّا كانت تحمله من قبل<sup>74</sup>، ولكن الذي يمكن الاطمئنان إليه هو أن العلم بكل ما استطاع من إنجاز، وما تركه من أثر واضح في المؤلّفات الأدبية، لم يستطع استئصال المشكّلات الاجتماعية، أو التناقضات الطبيعية<sup>75</sup> التي ظلت قائمة، وربّما اتسع نطاق المشمولين بها.

إن العودة الفاحصة للأصول النقدية التي نُقلت إلينا بتصميم مسبق على إقصاء كل حضور للإنسان وتغليب الشكل عليه يكشف لنا عن محاولة مرصودة سلفاً لإخفاء الوجه الانساني في هذه الأصول لأسباب كثيرة، فالشكلية، أو الشكلائية التي راجت في نقدنا العربي على إنها مثال للصرامة المنهجية المقتصرة على الشكل الذي يظهر فيه العمل من دون أية إشارة إلى مقوماته الأخرى تُقدّم لنا في نصوص أهمّ ممثلها وهو رومان ياكوبسون

عصور سلفت «فالتصافر العلمي في مجال النقد الأدبي ليس في حقيقة أمره شيئاً طارئاً، بل لعله كان منذ القديم في تلازم مطرد رغم إن الوعي به لم يكن على ما أصبح عليه الآن»<sup>70</sup> وهذا دليل على هيمنة الروح العلمية مع شعور خفيّ بوجوب تسوية تاريخها وإِنْ جاء هذا التسوية بصيغة التعميم، مفتقداً إلى تقديم الدليل المقنع. ولو حاولنا أن ننظر إلى الوجه الآخر من المسألة، الوجه المقابل لما عرضه النقاد، ولا سيّما نقادنا العرب، لوجدنا في الأمر متسعاً للمناقشة والجدل، فمن الناحية التاريخية - أعني تاريخ العلم نفسه - نجد فلسفة «الوضعية المنطقية هي أكبر من أثر في خلق اتجاه عريض يصل إلى استبعاد الفن والميتافيزيقيا والأسطورة والحلم من دائرة المعرفة والعلم المفيد والمعقول بحجة إن هذه كلّها تعبيرات ذاتية عن بعض المشاعر والانفعالات والرغبات من دون أن يكون لها أي معنى قابل للفهم أو دلالة قابلة للتواصل أو طابع رمزي يجعلها لغة ذات صبغة عامة»<sup>71</sup> فهي بهذه الصفات والخصائص غير قابلة للدراسة العلمية التي نادى بها هذه الفلسفة ذات المنهج التجريبي الملموس القابل للقياس والفحص، ويؤكد د. الألوسي حقيقة تاريخية أخرى في البلاد التي كانت منبع إنجازات العلم الحديث ومداره حين «ظهرت مفارقةً عجيبة، فإزاء هذه الانجازات التقنية الفائقة، وانتشار فاعلية العلم التطبيقي لم تتجه - كما هو متوقّع - ميولُ العصر الأدبية اتجاهاً عملياً، لقد بقي تأثير الاختراعات على الفكر مؤجلاً، فكشفت العقلية الأوربية في الربع الثاني من القرن التاسع عشر

والتلبس تلبساً تاماً بلبوس الموضوعية «ولا يمكن أن ننكر جهود الباحثين للوصول إلى معايير موضوعية في التعامل مع النص، ومع ذلك تظل هذه الموضوعية نسبية؛ إذ إن من يعالجها هي ذات في المقام الأول، ومهما حاولت هذه الذات أن تتجرد وتناى بنفسها عند التحليل فإنها لا يمكن أن تصنع ذلك في العملية الأولى حين تقع على النص، ويبدأ من خلال عمليات القراءة صراعٌ شديد في محاولة منها للتغلب على لغته، والدخول إلى عوالمه، والكشف عن أبنيته، واستنطاق مكنوناته وسبر أغواره» 78 العميقة التي لا يمكن الوقوف عليها ما لم نلتفت إلى الخلف، أي إلى ما يقف خلف بناء هذا النص سواء في الكلمات التي تكون منها وما تحمله من تاريخ طويل من الاستعمال والدلالة، أم السياق المحيط بنشأة النص 79 أكان هذا السياق حالياً أم مقالياً، بل يمتد إلى منشيء النص نفسه وهو الذي لا يمكن إقصاؤه بالرغم من إعلان موته بنيويًا، مادامت النصوص «متضمنة في مواقف، فثمة عوامل موقفية تؤثر بشكل جوهري في تشكيل بنية النص، وعلى علم أنواع النصوص أن يضع هذه العلاقة في الاعتبار، وأن تستند أنواع النصوص إلى أنماط من مواقف التواصل» 80 التي هي الغاية الأساس من إنشاء هذه النصوص، وبنفيها من مجال البحث ينتفي التواصل نتيجة لذلك.

ويمكن للنقد أن يعدل مساره باتجاه العلمية أيضاً «باقتراجه من معنى جديد للموضوعية لا يحاكي الموضوعية الموجودة في العلوم الطبيعية لأنه يستلهم مبادئ الموضوعية التي تقوم عليها فلسفة العلم في

حضوراً واضحاً للجانب الاجتماعي، نافياً عن نفسه وعن زملائه تهمة قصر الأدب على الشكل وحده، فهو يقول من مقالة له بعنوان: ما الشعر؟:

«وفي أيامنا هذه يستحسنُ النقاد التأكيد على التردد في ما يسمّى بالعلم الشكلاني للأدب، ويبدو إن هذه المدرسة لا تفهم العلاقات بين الفن والحياة الاجتماعية، إنها تنادي بمذهب الفن للفن، وتسير على خطى جماليات «كانط» إن النقاد الذين يقدمون هذه الاعتراضات ينسون من جراء راديكاليتهم وتسرعهم وجود البعد الثالث، ويرون كل شيء على مستوى واحد فقط ذلك، إن تيناوف وموكاروفسكي وشكلوفسكي وأنا، لا نقول بأن الفن يكفي نفسه بنفسه، بل إننا نبرهن على العكس من ذلك، إن الفن جزء من النظام الاجتماعي، وعنصر يتبادل العلاقات مع عناصر أخرى، عنصر متغير لأن دائرة الفن وعلاقاته مع القطاعات الأخرى في البنية الاجتماعية لا تنفك تتطور جدلياً، إن ما ندعو إليه ليس انفصالية الفن، بل استقلالية الوظيفة الجمالية» 76.

إن من حق النقد أن يعدل مساره باتجاه نوع من العلمية التي قد يكون وجدها في الدرس العلمي الحديث الذي جادت به اللسانيات عليه، فاقف أثرها متابعاً، مستوحياً، وقد آمن بما اشتق منها من مناهج وضعت لدراسة اللغة كالسيميائية 77، والتداولية، فجعل النص مكتفياً ببنيته اللغوية التي ظهر بها، قاطعاً أي صلة له، ظاهرة أم خفية، بالمحيط الذي أنتجه، كل ذلك سعياً منه إلى إدراك علمية تأتي بالتجرد من الذات وآثارها،

بوجودها، أي وجود الانسان الذي غُيبَ قسراً عن مجال وجوده إبان حقبة اختلجت فيها فلسفات مختلفة 85، وجدت ترحيباً وإسناداً فائقاً لدى قوى التسلط الحاكمة التي عثرت في الفكر التجريدي، منزوع الذات، على ما يستجيب لأيدولوجيتها المبنية على الوهم والإيهام، وقد آن الأوان - إن لم يكن قد فات - لنزع غلالة الوهم هذه، ولتستعيد الذات الإنسانية وجودها عبر كتابة إنسانية تغوص في أعماق العالم الداخلي للإنسان 86 الذي يستعيد بالأدب، ونقده، رسالته الإنسانية التي غدت نهياً بين أصابع عجاف مزقت النصوص وأخلتها من نبضها الدفاق، وأغلقت باب الاستبطان والتأويل، وحكمت على الأدب بالموت مصلوباً على أبواب اللغة، بمناهج نقدية لا تؤمن إلا بنفسها، ولا تلتفت الى سواها إلا لتفتيته، وتضييع هويته، وإفقاده كل معنى يمكن أن يحمله، أو يدافع عنه، ولا يمكن للنقد أن يستجمع قوته للوقوف بوجه هذا الفعل إلا بفتح باب التأويل المستند إلى الوعي المعرفي، وإلى القدرة على استبطان النص، والإحساس به روحياً وفكرياً كما ظل يدعو إلى ذلك جاستون باشلار محققاً.

#### خلاصة رؤيتنا في إنسانية الأدب والنقد:

كانت مسيرة النقد نحو العلمية شاقّة طويلة، متعرجة لم تخل من انعطافات كبيرة تركت آثارها فيه حتى أفقدته أحياناً طابعه الإنساني وكأنه يعمل في مجال آخر تماماً لا صلة له بالإنسان ونتاجه الروحي.

وقد اتخذ النقد لنفسه مجموعة من الخطوات العملية

العلوم الانسانية، وهي الموضوعية التي تعني نوعاً من الذاتية المشتركة، والحضور المنهجي للنسق التأويلي الذي يجمع بين القاريء والمقروء، على نحو لا ينفى الحضور الفاعل لكل واحد من الطرفين في علاقته بالعالم الخاص 81 وهي العلاقة التي يمكن أن تمتد لتشمل العلوم الواقعة على مقربة من دراسة الأدب، وهي تمتد في الوقت نفسه النقد الأدبي بأدوات المناهج العلمية الأخرى 82 ما دام الأدب نفسه - وهو مادة الدرس للنقد الأدبي - لا يمكن أن يظل محصوراً في مادته اللغوية الشكلية ولا بد له من الامتداد إلى خارج محيطه.

إن تفاعل المناهج هذا يمكن أن يسهل مسار النقد نحو علمية متزنة تحفظ للإنسان وجوده في نصه الذي أنتجه، أو في النص أنتج عنه، أو من أجله، وإن هذا التفاعل يحقق دراسة للنص نفسه ولكن من مستويات مختلفة، وهو ما يمكن أن يدعى بالعبر مناهجية 83، ودخولها «في مجال الشعر والفن والجماليات والدين والفلسفة والعلوم الاجتماعية لذو أهمية خاصة للغاية، في كل واحد من هذه المجالات تُفعل درجة أخرى من العبر مناهجية، الأمر الذي لا ينطوي على ما يجتاز المناهج حسب، بل على ما يشكل بنيانها أيضاً، ففي أساس كل المناهج هناك نظرة عبر مناهجية تسبغ عليها المعنى، ذلك أنه في أغوار كل منهج يوجد الغور السحيق لما يربط الذات والموضوع» 84، والذات تسبق الموضوع وتؤثر في اختياره واتجاهه في سياق كل بحث مهما ادعى الحيادية المطلقة، فلا حيادية مطلقة ما دامت الذات تعمل في الخفاء، فلنظهرها للعلن، ولنعترف

مستوى العلوم الطبيعية في دراسة النص السردى بعيداً عن مضامينه، أو الانفعال بها، وإنما اقتصاراً على مكوناته البنائية الخاصة به كما فعل غريماس وتودوروف وجينيت وغيرهم من دارسي السرد الحديث.

7. استند النقد في عمله إلى نظرية علمية ذات قوانين وفرضيات قابلة للفحص والاختبار، وهو في هذا يساير العلوم الطبيعية.

8. غالباً ما كان النقد يستند إلى رؤية فلسفية يصدر عنها، تهيء له خطوات مساره وتضبطه من الانحراف والزلل، وقد تنوعت مناهجه تبعاً لتلك الفلسفات التي كان يصدر عنها.

9. قدّم النقد منجزات كبيرة في مجال التحليل النصي وتحليل الخطاب، وهو تحليل يركّز على بنية اللغة المكوّنة، مستنداً في ذلك إلى نظرية علمية تعمل في النص بوصفه علامات قابلة للدراسة بقطع النظر عما يحيطها، وكأنّها شيء من الأشياء المادية.

إنّ هذه الخطوات التي خطاها النقد باتجاه العلمية وبمختلف السبل التي سلكها من أجل تلك الغاية قد جعلت النقد علمياً حقاً، أو قريباً إلى درجة كبيرة منها، ولكنها قطعت بالمقابل عن محيطه الأصل بوصفه نتاجاً إنسانياً، ثم أفضت به إلى أن يكون لنفسه عالماً علمياً عملياً خاصاً به مقطوع الصلة عن محتوى النصوص التي يدرسها، مكتفياً بأشكالها ودلالة تلك الأشكال بكل ما تنطوي عليه من مكونات فنية، وقد استغرق هذا الأمر

التي قرّبته من العلمية، وهي خطوات متنوّعة بقدر تنوّع المجالات العلمية والمنهجية التي استندت إليها، ويمكن أن نجمل أهمّ هذه الخطوات في النقاط الآتية:

1. غادر النقد إلى غير رجعة مرحلة الانفعال، أو الانطباعية غير المنظّمة حين أفاد من المناهج المشتقة من علوم أخرى كعلم النفس، أو دخل في مرحلة المناهج الوصفية كالمنهجين الشكليّ، والبنوي.

2. أنتج النقد سلسلة من المناهج المستمدّة من علم اللغة أو اللسانيات كالمناهج الأسلوبية والسيمائية والتداولية ونظرية أفعال الكلام وغيرها، وهي تتسم بدقّة منهجية عالية، وتركّز على تحليل النص علمياً وبأقل ما يمكن من حضور الانفعال أو التأثير.

3. قنّ النقد لغته الإجرائية، وأسندها بشبكة اصطلاحية دقيقة، وحرّر بذلك خطابه من التعميم والاطلاق بعد أن أحلّ الدقّة اللغوية والصرامة المنهجية محلّها، وخلق بذلك لنفسه لغته الخاصة التي صارت تلفت إلى نفسها قبل أن تلفت إلى مرادها فهي لغة وراء اللغة، أو فوقها.

4. اتّبع النقد في بعض المناهج طرائق رياضية إحصائية ذات نتائج دقيقة مضبوطة في حسابها.

5. أفاد النقد من الفورمولوجيا في دراسة اللغة الأدبية، وأخضع التحليل الصوتي للاختبارات المعملية التي تقدّم نتائج ذات دقّة عالية، وطبّق ذلك في دراسة الإيقاع الشعري خاصة.

6. قدمت الدراسات السردية الحديثة نماذج ترقى إلى

الفاعل المنتج، والإنسان الضحية، فمهما شرقت تعريفات النقد أو غرّبت فإنها لا يمكن أن تتخلى عن اعترافها بأن الأدب نتاج بشريّ يعبر عن حاجات البشر، وإن اختلفت وسيلة التعبير أو اختلف الزمان، فالأصل واحد هو الإنسان الذي لا بد لنا من إحيائه، وإيقاظه من رقوده القسريّ الذي فرضه عليه المغرضون.

### الهوامش

- 1 - الخاقاني، د. حسن، في النقد الأدبي الحديث والمذاهب الأدبية، دار الباقر للطباعة والنشر، النجف الاشرف، العراق، ط1، 2010، ص4.
- 2 - ظ: النملة، علي بن ابراهيم، إشكالية المصطلح في الفكر العربي، بيسان للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 1431 هـ - 2010 م، ص8.
- 3 - عصفور، د. جابر، آفاق العصر، منشورات دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط1، 1997، ص42.
- 4 - ظ: عصفور، د. جابر، ص41.
- 5 - ظ: الخولي، د. يمنى طريف، مشكلة العلوم الانسانية تقنياتها وإمكانية حلّها، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011، ص15 - ص18.
- 6 - ظ: الرويلي، د. ميجان والباذعي سعد، دليل الناقد الادبي، المركز الثقافي العربي، ط5. 2007، ص46 - 62.
- 7 - بيرجر، بيتر. ل، وآخرون، التحليل الثقافي، ترجمة: فاروق أحمد، الهيئة المصرية العامة

من عمر النقد ما يكفي لأن يلتفت إلى نفسه، ويستعيد بعضاً من نعمته الإنسانية المعيّبة.

إن الادّعاء بأنّ النقد خطابٌ علميٌّ متحرّرٌ تماماً من كلّ أثرٍ للأيديولوجيا أمرٌ تنقضه الوقائع، ومسلّمات عالم الكيان الإنساني الذي نعيش فيه ونكتوي بلهيب ناره، فالأيديولوجيا التي يدّعي النقدُ سعيه للتخلّص منها، أو يعلن أحياناً تخلّصه التام منها هو ادّعاء زائف، وذلك بأنّ العلوم الطبيعية نفسها لم تستطع التخلّص منها - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - وأنّ الإنسان نفسه لا يمكنه أن يتخلّص منها كذلك، وما بالنا نذهب بعيداً عن واقعنا ونحن نرى إن الأيديولوجيا هي التي تدير المعارك وتذكي نار الحروب الطاحنة بين بني البشر، وها هي الآلاف تُدبح وتشرّد على مرأى ومسمع من العالم الحي وما ذاك إلاّ بفعل الأيديولوجيا، بل إن التكنولوجيا وهي نتاج العلوم الطبيعية أو الصرفة ما هي إلاّ أداة بيد الأيديولوجيا، وإنّ هذه الأيديولوجيا هي الموجه الأول للعلم ومنجزاته في العصر الحاضر كما في العصور السابقة، وإلاّ لماذا تُصنّع كلّ أسلحة الدمار هذه بسابق عزم وإصرار إن لم يكن قد سبقها فكرٌ قرّر استعمالها من أجل غاياته السياسيّة أو الاقتصاديّة غير النزيهة؟

إنّ علميّة الأدب ونقده لا تتنافى مع انسانيته، وليس هذا حلاً وسطاً أو توفيقاً بين الاثنين، وإنّما هو تنفيذ لحاجة ذات شقين هما: العلم والإنسان، فلا تقاطع بينهما، وهذا ما يجعلنا ندعو إلى أن يستعيد النقد الحديث بعضاً ممّا فقدّه بابتعاده عن الإنسان، الإنسان

- 18 - فوكو، ميشيل، ص 300.
- 19 - ابن خلدون، الإمام وليّ الدين عبد الرحمن، مقدّمة ابن خلدون، دار الشرق العربي، بيروت، 1425 هـ 2004 - م ص 392.
- 20 - ظ: أحمد، د. كمال مظهر، ص 42.
- 21 - التكريتي، جميل نصيف، المذاهب الادبية، دار الشؤون الثقافية العامة، مطابع دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1992، ص 21 - ص 22.
- 22 - شولتز، أوفي، كانط، ترجمة: د. أسعد رزوق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1975، ص 206.
- 23 - كامل، فؤاد، الفرد في فلسفة شوبنهاور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1991، ص 6.
- 24 - ظ: ميد، هنتر، ص 428 - ص 429.
- 25 - ابراهيم، زكريا، مشكلة الانسان، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، القاهرة، ص 181 - ص 182.
- 26 - ظ: سييلا، د. محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2005، ص 165 - ص 166.
- 27 - ظ: سييلا، د. محمد، ص 171 - ص 182. وعلينا ألا ننسى أن ضربة نيتشيه هذه قد جاءت بعد ضربتين قويتين أيضا وجههما كل من سيجموند فرويد في التحليل النفسي، وجارلس دارون في أصل الأنواع.
- للكتاب، القاهرة، 2009، ص 33. والمصطلح يعود في أصله الى الفيلسوف الألماني فلهايم دلتاي 1833 - 1911.
- 8 - ميد، هنتر، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: د. فؤاد زكريا، مكتبة مصر، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة - نيويورك، 1969، ص 428.
- 9 - بريتون، كرين، منشأ الفكر الحديث، ترجمة: عبد الواحد مراد، الفن الحديث العالمي للطباعة والنشر، مطبعة المفيد الجديدة، دمشق، ص 38.
- 10 - أحمد، د. كمال مظهر، عصر النهضة، وزارة الثقافة والفنون، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1979، ص 38 - ص 39.
- 11 - الخولي، د. يمى طريف، ص 16.
- 12 - الخولي، د. يمى طريف، ص 16 - ص 17.
- 13 - خليفي، بشير، الفلسفة وقضايا اللغة قراءة في التصور التحليلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر - بيروت، ط 1، 1431 هـ - 2010 م، ص 190.
- 14 - عصفور، د. جابر، ص 41.
- 15 - فوكو، ميشيل، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي وآخرون، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990، ص 283 - ص 284.
- 16 - فوكو، ميشيل، ص 283.
- 17 - فوكو، ميشيل، ص 289.

- 28 - حيمر، د. عبد السلام، في سوسيولوجيا الخطاب، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص 350، وواضح أن أصل الرأي لفوكو وقد بسطه د. حيمر في دراسته له.
- 29 - ظ: الكومي، محمد شبل، الوجودية والحرية بين الفلسفة والأدب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، ص 163 - ص 175.
- 30 - ظ: غارودي، روجيه، البنيوية فلسفة موت الانسان، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1979، ص 13.
- 31 - ظ: غارودي، روجيه، ص 5 - ص 10.
- 32 - غارودي، روجيه، ص 165. وانظر: ابراهيم، زكريا، مشكلة البنية، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، 1999، ص 23 - ص 27.
- 33 - ظ: الدوّاي، د. عبدالرزاق، موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ص 15 - ص 39.
- 34 - حيمر، د. عبدالسلام، ص 126.
- 35 - ظ: هوركهايمر، ماكس، وتيودور أدورنو، جدل التنوير، ترجمة: د. جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2006، ص 238 - ص 239.
- 36 - هوركهايمر، ماكس، ص 248.
- 37 - فوكاياما، فرانسيس، نهاية الانسان عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة: د. أحمد مستجير، سطور، القاهرة، ط1، 2002، ص 7 - ص 8.
- 38 - سآقف عند هذا الحد من دراسة قضية الانسان اكتفاءً بما بسطته عنها في بحثي الموسوم ب: التقويض في الانسان والنص والعالم المنشور في أعمال مؤتمر النقد الدولي الرابع عشر لجامعة اليرموك الاردنية المنعقد في تموز 2013.
- 39 - يقول صاحب تاج العروس: ووقع خلاف طويل الذيل في العلم حتى قال جماعة انه لا يحد لظهوره وكونه من الضروريات، وقيل لصعوبته وعسره، وقيل غير ذلك، وصاحب لسان العرب لا يقدم سوى تعميمات تفتقر الى الدقة.
- 40 - ظ: ابن خلدون: 429.
- 41 - الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1424 هـ - 2003م، ص 126.
- 42 - الخولي، د. يمني طريف، ص 15.
- 43 - باشلار، غاستون، العقلانية التطبيقية، ترجمة: د. بسام الهاشم، دار الشؤون الثقافية العامة، مطابع دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط2، 1987، ص 17، والنص من مقدمة المترجم.
- 44 - ظ: الرويلي، ميجان، ص 218 - ص 222.
- 45 - سنستعمل هذه الكلمة الشائعة في ثقافتنا كما هي ما دمنا لا نملك بديلا متفقا عليه مع اعتقادنا بعدم كفاءتها فهي تساوي في العرف - بل في

- اللغة ايضاً - درى وعرف فكل من درى عن شيء  
او عرف عنه فقد علم به ويمكن ان نشق له اسم  
الفاعل فنقول عالم، ولذلك يسهل لدى مستعملي  
العربية اطلاق لفظ العالم على اي كان من دون  
اهتمام بقيمة الكلام، وربما دفعت العاطفة الى  
المبالغة احيانا فنجد كلمات: علماء وعلامة بصيغة  
المبالغة وقد لا يكون لها حقيقة مقابلة، وأرى  
أن كلمة « اليقين » على صعوبة ادراجها في هذا  
المجال، أقرب من حيث الدلالة على المراد فهي  
أعلى درجات التصديق.
- 46 - قنصوه، د صلاح، الموضوعية في العلوم  
الانسانية عرض نقدي لمناهج البحث، دار التنوير  
للطباعة والنشر، بيروت، 2007، ص 343.
- 47 - ظ: حسن، د. السيد شعبان، برونشفيك وباشلار بين  
الفلسفة والعلم دراسة نقدية مقارنة، دار التنوير للطباعة  
والنشر، بيروت، ط1، 1993، ص 40 - ص 55.
- 48 - ميد، هنتر، ص 276.
- 49 - غولدمان، لوسيان، العلوم الانسانية والفلسفة،  
ترجمة: د. يوسف الانطاكي، مراجعة: د. محمد  
برادة، المجلس الاعلى للثقافة والفنون، القاهرة،  
1996، ص 5.
- 50 - نيكولسكو، بسراب، العبر مناهجية، ترجمة:  
ديمتري افيرييتوس، دار مكتبة ايزيس، دمشق،  
مطبعة العجلوني، ط1، 2000، ص 118 - ص 119.
- 51 - الخولي، يمنى طريف، ص 130.
- 52 - غولدمان، لوسيان، ص 60 - ص 63.
- 53 - ظ: حسن، د. السيد شعبان، ص 172.
- 54 - حسن، د. السيد شعبان، ص 139.
- 55 - خليفى، بشير، ص 177.
- 56 - حسن، د. السيد شعبان، ص 10.
- 57 - ظ: حسن، د. السيد شعبان، ص 64.
- 58 - حسن، د. السيد شعبان، ص 194.
- 59 - فوكو، ميشيل، ص 288.
- 60 - علي، د. نبيل، العقل العربي ومجتمع المعرفة،  
عالم المعرفة، الكويت، 2009، 2 / ص 204
- 61 - الآلوسى، د. حسام وزميلاه، مكانة الشعر في  
الثقافة العربية المعاصرة - الشعر في عصر العلم،  
دار الشؤون الثقافية العامة، مطابع دار الشؤون  
الثقافية العامة، بغداد، 1987 ص 22.
- 62 - ظ: الآلوسى، د. حسام، ص 132.
- 63 - ليتش، آدموند، كلود ليفي شتراوس، ترجمة:  
ثائر ديب، دار الفرقد، دمشق، ط2، 2010، ص 65.
- 64 - يقطين، سعيد، السرديات والتحليل السردى  
الشكل والدلالة، المركز الثقافى العربى، الدار  
البيضاء، المغرب، ط1، 2012، ص 8.
- 65 - يقطين - سعيد ص 8.
- 66 - ضرغام، عادل، في تحليل النص الشعري،  
منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون  
الجزائر - بيروت، 14300هـ 2009 - ص 5

- 67 - حمودة، د. عبد العزيز، المراسم المحدبة، عالم المعرفة، الكويت، 1998، ص 93.
- 68 - ظ: عناني، د. محمد، المصطلحات الادبية الحديثة دراسة ومعجم انكليزي - عربي، مكتبة لبنان ناشرون، دار نوبار للطباعة، بيروت، 1996، ص 69.
- 69 - الرويلي، د. ميجان، والبازعي، د. سعد، ص 372.
- 70 - المسدي، د. عبد السلام، الادب وخطاب النقد، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط 1، 2004، ص 15.
- 71 - الألوسي د. حسام، ص 16.
- 72 - الألوسي، حسام، ص 19.
- 73 - ظ: حمودة، د. عبد العزيز، ص 107 - ص 108.
- 74 - ظ: الهمداني، أ.د. أحمد علي «ترجمة»، المدخل الى علم الأدب لمجموعة من الكتاب الروس، دار المسيرة، عمان، 2005، ص 23 - ص 45.
- 75 - ظ: ايتماتوف، جنكيز وآخرون، الأدب وقضايا العصر، ترجمة: عادل العامل، مراجعة: يوسف عبد المسيح ثروة، دار الرشيد، وزارة الثقافة والاعلام، بغداد، 1981، ص 71 - ص 76.
- 76 - بركة، فاطمة الطبال، النظرية اللسانية عند رومان ياكوبسون دراسة ونصوص، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1413
- ه - 1993 م، ص 251 - ص 252.
- 77 - ظ: ياكوبسون، رومان، الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، ترجمة: علي حاكم صالح وحسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب - بيروت، لبنان، ط 1، 2002، ص 43 - ص 79 فصل: مكانة اللسانيات بين علوم الانسان وفيه ينطلق من دراسة اللغة عن طريق السيميائية لبيان علاقتها الوثيقة بعلوم الانسان وهي: الاقتصاد والاجتماع والنفوس، وحاجة هذه العلوم الماسة الى التحليل اللساني، وكذلك أثر اللغة في تكوين الثقافة.
- 78 - بحيري، أ.د. سعيد حسن، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 1424 ه - 2004 م، ص 41.
- 79 - ظ: بحيري، أ.د. سعيد حسن، ص 34.
- 80 - برينكر، كلاوس، التحليل اللغوي للنص مدخل الى المفاهيم الأساسية والمناهج، ترجمة: أ.د. سعيد حسن البحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 2، 1431 ه - 2010 م، ص 194.
- 81 - عصفور، د. جابر، ص 102.
- 82 - ظ: عصفور، د. جابر، ص 41 - ص 55.
- 83 - العبر مناهجية من المصطلحات الحديثة التي قد تلتبس بمصطلحين مجاورين هما: تعددية المناهج، والبين مناهجية، يختص الأول بدراسة عدة مناهج لموضوع واحد، ويتعلق الثاني بنقل طرائق البحث

من منهج الى آخر، اما العبر مناهجية فهي تدرس  
عدة مستويات للواقع في آن واحد، وهي لا تتقاطع  
مع مجاوراتها ولكنها تسعى إلى احياء الذات في  
البحث العلمي.

84 - نيكولسكو، بسراب، ص 145.

85 - ظ: ناظم، حسن، النص والحياة، دار المدى  
للثقافة والنشر، دمشق، ط1، 2008، ص 34.

86 - ظ: ناظم، حسن، أنسنة الشعر مدخل الى حداثة  
أخرى فوزي كريم أنموذجا، المركز الثقافي العربي،  
بيروت، ط1، 2006، ص 13 - ص 14.