**المحاضرة السادسة؛ النظرية النقدية أم العقل النقدي:**

إن الذي عليه النقد العربي عمومًا لا ينفك عن حالة الثقافة العربية، وبالتالي فالتفكير في النظرية النقدية العربية يجعلنا نحدد ما المقصود بهذه النظرية النقدية التي نريد بحثها؟ وما هي الحدود القصوى التي تشتغل عليها أرضية النظرية النقدية؟ وهنا أجدني أتحدث عن دائرة أوسع حيث يندرج الحديث عن الدائرة الصغيرة ((**النقد العربي**)) إلى الدائرة الوسطى ((**النظرية النقدية**)) إلى الدائرة الكبرى ((**العقل النقدي**)).

 التصور

البناء

والسؤال المطروح هنا: هل نملك في تراثنا النقدي عقلًا نقديًا نتجاوز به أزمة الشرخ التي نعانيها هنا في أبنيتنا الثقافية؟ أم أن التصور العربي ما يزال مُصادرا في المعجم العربي الذي يختزن دلالة بدوية عن اللفظة التي رسمتها المعاجم العربية أثناء مرحلة التدوين.

وبالتالي تم إقرار المعنى، ومن ثمة إعطاؤه بُعدًا اصطلاحيًا، لكن هل حصل تحول وانعطاف في دلالة اللفظ ليفارق معناه الأول في لحظة التدوين، وهو معنى مُغرق في البدوية، أما أن المفهوم عرف تحولًا ما نتيجة لمؤثرات اجتماعية وسياسية، أو ما يزال العقل العربي متكلسًا على مفاهيمه الأولى؟ وهذا الأمر يجعلنا إزاء معضلة حقيقية؛

- **هل نتحدث عن مصطلح** ((**النقد)) وما يعنيه في ثقافتنا؟**

**- أم نتحدث عن النظرية النقدية التي هي نتاج تراكم اجتماعي وثقافي**؟

**- أم نتحدث عن العقل النقدي في تاريخنا؟**

وبالتالي نكون إزاء وضع يحتاج منا تفكيك الأبنية المتراكبة: **النقد، العقل، النظرية**. ولو فتحنا المجال واسعًا لقلنا إن التأمل العقلي هو النظر، أو لقلنا النظرَ العقلي، وهذا ما تذهب إليه المعاجم والموسوعات في شرح مادة ((النظري)): ((يُقال أمر نظري: وسائل بحثه الفكر والتخيل وعلوم نظرية، قل أن تعتمد على التجارب العلمية ووسائلها. النظرية: قضية تثبت ببرهان))[[1]](#footnote-1).

غير أن ما نريد تحصيله هو الدلالة اللاتينية التي أصبحت لها فاعلية مفهومية في دلالة اللفظ، حيث تعمقت دلالتها التأملية العقلانية.

كما أصبحت تنطوي على معاني الفصل، والتقطيع، والتخصيص، فهي تعني كما يقول هايدغر: ((أن تعزل شيئا ما في قطاع منفصل وتحصره داخله، إذ إن جذر التأمل (Templum) يعني في الأصل مسارا انحفر في السماوات وعلى الأرض، ومسار الشمس هو علامته في منطقة السماوات))[[2]](#footnote-2).

فهذه المعاني التي تحيل عليها اللفظة من مداليلَ تحمل إحالات مختلفة:

1. دلالة عامة يكون فيها مدلول ((النظرية)) مرادفًا لكلمة أخرى مثل معرفة، أفكار أو حصيلة من التصورات بغض النظر عن وجود نسق أو نظام بها.

ب\_ دلالة نسقية نسبية تعني مادة فكرية تنتسب إلى ناقد بعينه، أي يمكن أن يعتبر وحدة فكرية ينتجها شخص، فرد أو مجموعة أفراد ينتمون إلى مدرسة أدبية أو نقدية، فالنسقية هنا موجودة نسبيا بوجود علاقات بين عناصر تلك المادة الفكرية.

ج \_ دلالة نسقية تعنى بوجود أفكار لها خصوصية ومرجعية.

سواء وصلت درجة النظرية بمعناها الدقيق أو بقيت فقط تسميةً لمشروع نقدي قائم بالذات يمتلك تميزه عن غيره، وينم من خلالها الإحالة إلى مناهج نقدية معروفة، أو اجتهادات مفكرين ونقاد تركوا مشروعًا نقديًا له أتباع وشراح[[3]](#footnote-3).

وهنا، وأمام تحريك هذا الممكن، هل نكون أمام توصيف لعناصر النظرية النقدية أو إعادة بناء لها؟

هذا السؤال، سيقودنا حتمًا إلى نوعية التفكير الذي سنُقارِبه، لأن التفكير في النظرية عموما سيجرُّنا للحديث من داخل النسق، ذلك أن النظرية ((بناء))، فهي ككل بناء مشروطة بالنسقية[[4]](#footnote-4).

وهذا الضروري من التفكير يقودنا إلى تحديد النسق الذي نفكر داخله، وهو نسق متداخل ومتراكب، حيث يجرُّنا الحديث إلى الكلام عن النظرية النقدية العربية القديمة، وما الأسباب و العواضل التي حالت دون تناميها واستمرارها؟.

والنظرية النقدية المعاصرة التي ستقودنا إلى طرح إشكاليتين عن أية نظرية نقدية نتكلم: هل أسسنا نظرية نقدية معاصرة تخصنا؟.

أم أن حديثنا لا يتجاوز اللغة الواصفة لبعض القضايا النظرية المُتَرجَمة من النظرية النقدية الغربية؟ هذا التأزم يجعلنا في ازدواجية شديدة بين موضوعين:

* موضوع أول يخص أزمتنا في تشييد أو بناء نظرية نقدية في الراهن، وهذا يفرض علينا معاينة أسباب التكلس التي حالت دون استمرارية للنظرية النقدية القديمة؟ وهنا يقودنا التفكير في سقف الأمة[[5]](#footnote-5)• فيما يقول الفارابي.
* موضوع ثانٍ يخص فهمنا للصيرورة الفكرية والثقافية التي تمثلها النظرية النقدية الغربية، وما يمكن أن نستفيده في ضوئها، وهنا ننقاد إلى التأسيس في عالم الأغيار\*، إما إضافة لمنجزهم أو ترجمة عنهم.

لكن المعضلة أن الذين ناقشوا المسألة كانوا على حد كبير من التقنية والآلية، حيث لم يناقشوا الموضوع في أساساته، بل أخذوا يُشققون بعض الآليات والإواليات، ويقرؤون بها بعض النصوص العربية، ولم يفهموا أن المسألة أبلغ من مجرد فهم الآليات، بل هي أزمة وجودية متعلقة بالثقافة العربية ذاتها التي تعيش حالة من الغياب فيما يقول أدونيس[[6]](#footnote-6)•.

وهو غياب كلي، وليس غيابًا إجرائيًا، لأن الإجراء ما هو إلا محصلة للعقل النظري، وهنا ندفع سؤالًا آخر: كيف يمكننا أن ننخرط في المشهد الثقافي والمعرفي اليوم لنشيد نظرية نقدية تخصنا؟ يبدو أن هذا السؤال سيفقد حماسه حين نفهم أن الأزمة أعمق بكثير من كونها بحثا عن نظرية ما في سر جب أزمة وجودية عامة، وإلا كان الأمر موافقا للتصور الأولي؛ من أين نبدأ؟

أتصور أن البداية تكون كما يقول ((دولوز)) بتركِ كل المسَلمات التي ألِفْناها جانبًا، لأن البداية تقتضي منا التدرج في تشخيص العلة، وتفسيرها، لأنني أتصور أن العقل العربي الذي احتبس دروُه، ولم يعد منتجًا، بحاجة إلى تحليله والوقوف على عُواره، هذا العقل الذي أسلم الدور إلى عقل مغاير يتسم بالحركة والإبداع؟

إذًا نحن مطالبون أن نفهم هذا العُوارَ الذي أصاب مشهدنا الثقافي، وانعكس على النظرية النقدية التي رَكنا فيها إلى التقليد من بُعديْه:

 - هناك تقليد في الاعتصام بمقولات القدماء دون تجديد.

 - هناك تقليد في ترجمة مقولات الغرب دون توطين أو أرضنة في المحيط الوافد إليه.

وعليه؛ فالأزمة لا ينكرها صاحب عقل؛ فهي أزمة مركبة ومتراكمة بنيويًا وتاريخيًا، ويقول عن هذه الحالة وهب أحمد رومية: لا أعرف عبارة يمكن أن نصف بها الثقافة العربية الراهنة أدق من قولنا: ((إنها ثقافة مأزومة)).

ولا أعرف عبارة يمكن أن نصف بها مزاج عصرنا العربي الراهن أدق من عبارة شكري عياد: ((إنه مزاج حاد مريع قوامه الأساس العميق بالفجيعة والمرارة والحسرة))، ويزيد قائلًا مشرحًا وضعنا من خلال بنية تراكبية للأزمة عن علاقة معقدة:

* الثقافة.
* الإنسان.
* النقد.

يقول محللًا هذا الوضع المضطرب: ((لقد غلب على هذا النقد - وهذا أول الملامح وأبرزها - الاضطراب والارتجال، فالمعايير النقدية تسوى على عجل، والنقاد ينقدون دون تريث أو أناة فتضطرب بين أيدي جلهم المناهج وتتداخل، وتتحول الثقافة النقدية إلى أشتات منهجية تكاد تستوي على محاولة ردها إلى منهج بعينه، أو مناهج متقاربة، وتكاد الصلة تنقطع بين مواقف أصحاب هذه المناهج في النقد، ومواقفهم في الحياة.

فكأن النقد لا يصدر عن رؤية شمولية للحياة، وعن موقف محدد منها يعرف وظيفة النقد في المجتمع على نحو ما يعرف وظائف سواه من وجوه النشاط البشري الأخرى))[[7]](#footnote-7).

فهو يقرر الشرخ الذي أصاب العقل العربي من لحظة عزل الحياة عن الوظيفة النقدية، من كونه لازمة اجتماعية أو كونها أداة للتحليل تجعل الرؤية النقدية في عمومها مضطربة ومشلولة نتيجة الفصل بين النظرة للحياة والنظرة إلى النص.

إن ما عليه النقد العربي المعاصر[[8]](#footnote-8)•؛ هو حالة غربة وغياب كلي، وأمام هذه الظاهرة هل علينا أن نحلل هذا الغياب أو نطرح سؤالًا: لماذا هذا الغياب؟.

ومن أين يمكننا البداية لتشريح الغياب لنقف على المعطيات الكبرى؟ أتصور أن المسألة تستدعي منا إعادة تشييد للمسألة الثقافية في عمومها، وذلك لقضية جوهرية أننا على مستوى الثقافة والنقد العربي نُناقش مسائلَ خارج مصب الثقافة العربية، بل خارج العقل العربي. عمومًا هذه التحليلية تضعنا في مواجهة أسئلة خارجة عن معاناتنا الأنطولوجية، لنقع في متاهة حقيقية هي حصيلة الغياب الذي نعانيه:

* **أننا نفكر خارج عقولنا، معضلة العقل**.
* **أننا نستخدم وسائل خارجة عن إبداعنا، معضلة الآليات والوسائل.**
* **أننا نناقش موضوعات نقدية لا علاقة لها بحقلنا النقدي والفلسفي والوجودي**، معضلة الموضوعات. وهنا نحلل الغياب في مستوياته الثلاثة:
* **العقل.**
* **الوسيلة.**
* **الموضوع**.

وبالتالي، فالتحديد لازمة علمية في قراءة الخلل المعرفي للثقافة العربية، ولأسئلتها النظرية الناتجة أساسًا عن عدم وجود استمرارية في الحلقة التاريخية لبناء المعرفة، النظرية. وهنا نطرح ضمن الدوائر السابقة: العقل، الوسيلة، الموضوع.

المشكلة الإبستمولوجية الأولى؛ هي معضلة السكونية أو الثبات الذي ألزم العقل العربي على الصياغة التاريخية؛ متى بدأ النقد في الثقافة العربية؟ بل لو عدلنا السؤال قليلًا: هل مَلك العقل العربي قوة نقدية تُصحِّحُ المسار، وتبحث عن الممكن الذي يحققُ الإضافة، أم أنه عقل لفظي؛ جمع الألفاظ والكلمات في شكل معاجم وموسوعات لغوية، ولم يخرج عن دلالاتها الانطباعية الأولى، وبالتالي فهو عقل معجمي لا مفهومي؟ لأن المفهوم ينمي في العقل قدرة وضع التصور، والتصور يهدي إلى الرؤية، وتضافر المفهوم والتصور والرؤية يشققون لنا ما نسميه؛ عقلًا نقديًا.

وهنا سنحلل الخلط الفضيع الذي ساد المدونة النقدية عن المراد بـ ((النقد)) المبحوث هل نتحدث عن؛

* اللفظة في ارتباطها التاريخي والبيئي. أم نتحدث عن النقد ونقصد به الوظيفة النقدية؟ إن طرح السؤال بهذا الشكل يجعلنا نميز بين مواضعتين:

ـ الشكل التاريخي للنقد عن ذاته.

ـ الوظيفة النقدية للنقد في ذاته.

فالشكل التاريخي لمفهوم ((نقد)) يجعلنا نحلل مختلف الدلالات السيميائية للفظة في استعمالاتها الحقيقية، وبالتالي ما تنجر عليه الممارسات المختلفة في بيئات الأصوليين والفلاسفة والنقاد. والبحث يقتضي منا أن نحلل الغياب من خلال دراسات الانحرافات المختلفة بين الأشكال الثقافية للنقد.

لنصل إلى دراسة الشكل المعرفي الذي جعل المفهوم النقدي يتراجع أو ينتكس، وأين حصل الإهدار الحقيقي، ومع أي حلقة أمكن للوظيفة النقدية أن تتدافع وتعرف استمرارية نضالية ؟.

فتحديد تقاسيم المفهوم النقدي ضمن شرطه التاريخي سوف يجعلنا نقوم على المعضلة الحقيقية التي أدت إلى إفراغ العقل العربي من لازمة ضرورية تدفعه إلى القيام من جديد، وهي **وظيفة الدنيوية**.

ولكن، يبدو أن غياب الفاعلية الدنيوية من الوظيفة النقدية نتيجة سكونها على معنى محدد في التراث المعجمي، هي التي أدت إلى تعطل الوظيفة النقدية، ومتى استرجعنا أسباب الحياة فطنت الوظيفة النقدية لدورها النقدي؛ ذلك أن تجديد العقل لا يكون إلا من خلال تفعيل الانتقادية وإعادة تأهيلها، لأن التفعيل النقدي وحده من يُمَكِّنُ للنهوض من هذا الغياب.

الغياب هنا ليس معناه التلاشي أو الفناء-ليس المقصود هذا المعنى- بل المحمول في المعنى: هو الدال على تناهي الوظيفة النقدية، التي ما عادت لها فاعلية في الحياة الاجتماعية، على اعتبار أن الانتقادية: لبنة اجتماعية، وهنا ليس علينا أن نحلل هذا الإهدار في تاريخ غيرنا، وأي استعمال لاصطلاحيته قد يؤدي إلى استكمال الرؤية الكاملة لإعادة بناء ظاهرة الغياب، واللحظات التأسيسية الكبرى لها. التي يراها المشتغلون بالثقافة ناتجة عن الصدمة التي مثلتها حملة ((نابليون بونابرت)) على مصر.

فالصدمة الاستعمارية عملت على إلغاء الذات وهزها من الداخل وموضعتها في خانة المغلوب الناضب. هذه الظاهرة (الغياب) تحللت في عقلنا العربي حتى أصبحت بنية مطبوخة في تقاليد المائدة الثقافية العربية - بتعبير ليفي شتراوس-.

وعليه؛ فالغياب الذي نتحدث عنه كامن في العبارة النقدية في مستويين:

* غياب تكوثر في بنية التراث.
* غيابٌ حادثٌ في الثقافة المعاصرة.

أما الغياب الناتج عن الغلبة -غلبة النموذج الغربي- التي آلت إليها العبارة النقدية من تحكيمها للعبارة الفلسفية اليونانية، وتغليبها لها على سائر المقولات حيث أصبح العقل التأثيلي القديم موجودا في عبارة غيره، وهنا تأسست حركة كبيرة في التاريخ الإسلامي تنتمي -عقيدة وانتقادا- إلى التراث اليوناني.

وهذا ما يمكن أن نسميه بـ ((التأغرق))، والمتأغرق: هو المثقف العربي الذي انشغل بترجمة المجهود اليوناني إلى العبارة العربية لتتضايف داخل اللغة العربية قضايا ومحمولات خارجة عن البناء التأثيلي للغة ذاتها.

إنها تعاني داخلها أطيافا غريبة، هذه الأطياف المُعربة جعلت الصياغة اللغوية فاقدة للهوية والموضوع، إذ إن القضايا والمسائل المحمولة فيها لم تكن لها دواع أصلية أو دواع نابعة من مجتمع تلك اللحظة.

عَملَ الوافد الجديد الذي هو الترجمة على تراكم إشكالية التقليد في ثقافتنا، حيث إن أغلب المشتغلين بهذا التوجه من المتفلسفة لم تكن عبارتهم على المطلق إبداعية، بل كانت تقليدية، يفكرون في سقف الأمة بلغتها في إشكالية ما يعانيه الضيف، وليس ما يعانيه رب البيت.

هذه النقطة الجوهرية التي جعلت الخلاف يتسع بين المواطن المقيم في جغرافية عقله، وبين المَوالي والأعاجم، تلك الأجسام اللغوية التي تسللت إلى العقل من جهة الترجمة، فأصبح الصراع في شكل اكتساح لهوية النِّقاش بين المواطن والضيف.

لذلك لم يستسغ الأصوليون كلام المتفلسفة، ولم يجدوا مبررًا علميًا ولا أخلاقيًا لتلك القضايا والمحمولات التي لم تكن في صلب جسد الأمة المعرفي، لذلك اتسعت الهوة، وظهرت مصطلحات شكلت مُصادرة للاجتهاد من هنا وهناك، وخلقت فجوة كبرى في نظام التفكير، هذه الآلية المسماة التكفير والتجهيل، تعد آلية استعدائية تمارَسُ من خلالها المعرفة الموجهة مركزيتها، وتستبعد كل الخطابات الجانبية.

وبالتالي تكاثرت أشكال المصادرة ليُستفرغ العقل من آلية النقاش أو المناظرة، وتحل محلها آلية المصادرة والرقابة، وعليه حصل استيلاب لعقل الأمة النقدي، وصار الأمر كله مركبًا وفق آلية دينامية حددت آليات النقاش وموضوعاته. وهذه المسألة مهمة ودقيقة من وجهين:

* أنها بداية تَبِين عن الوجه الثقافي للسياق الاجتماعي في فترة ما.
* أنها تبين عن نوع من الاصطلاحية التي صاحبت المسائل الثقافية التي وأدت النزعة النقدية في التراث وجعلتها متصلبة فاقدة لنزعة الحرية.

وبالتالي تؤدي أشكال التضافر السلطوي إلى إعادة تصور الإهمال النقدي في العقل التاريخي، هذا في المستوى الأول، أما المستوى الثاني للإهدار التاريخي للنزعة النقدية فيتمثل فيما نسميه ((سُلم التلقي))؛ الذي شكل نزوعًا آليًا أدى إلى تعطيل النزعة النقدية.

هذه الآلية التاريخية لا تخص الفلاسفة بقدر ما تُحلل أنموذجية الأصوليين وأقصد بهم الفقهاء والمحدثين والمفسرين. حيث خلصنا في تحليلنا لنموذج الإهدار عند المتفلسفة في صورة المتأغرقة أنها لا مبدعة لا انتقادية، بقدر ما هي مقلدة، وبالتالي هي امتداد لأمة اليونان وإشكالياتهم.

هذا ما يجعلنا نتعاطف مع المتكلمين والضرورات الفلسفية والاجتماعية التي تجعل منه النموذج الأكمل لإعادة إحياء الانتقادية في الراهن؛ حيث لامسنا وعيًا نقديًا كبيرًا لدى المتكلمين في زرع النقاش على مستوى أم القضايا التي تخص التجربة الوجودية للإنسان العربي.

هذا السلم الذي سنُفصل فيه من الجهة الإبداعية التي شكلها في زمنيته الأولى حيث خرق النظام الثقافي، فنصب نظامًا جديدًا خرج عن الأفق المعياري والتقليدي[[9]](#footnote-9)•، هذه الاتباعية التي صار إليها بعد ذلك،أصبحت مشكلًا بنيويًا يؤدي إلى استنساخ المقولات التقليدية نفسها، فالسؤال الذي سنطرحه على هذا السلم هو: كيف يمكننا أن نجدد فيه من خلال ممكنات الأفق وإعادة تصور للتجربة النقدية في زمننا نحن؟ هذا السلم سوف يدفعنا إلى تجاوز المعضلات الكبرى التي هشمت الإنسانية من خلال نموذجية آلية محمولة فيه.

فالكثير من نقادنا يتصورون أن المعيار النقدي لا يمكنه أن يخرج عن هذين التحديدين.

* التجديد اليوناني عبر الترجمة[[10]](#footnote-10).
* التجديد الإسلامي الذي جرته مباحث علم الكلام.

فالتحديد الأول صادر الإنسية لصالح إنسية أخرى، والتحديد الثاني جعل الإنسية معلقة من عرقوبها وحُلولها في عالم أعلى ومتفوق.

ولو حددنا الأمر جيدًا لحصلنا أن المقولات الأساسية للانتقادية فقدت سمتها الغالبة من خلال الغياب الكلي لمجموعة من المقولات:

* **مقولة الإنسان.**
* **مقولة التاريخ/ الأفق.**
* **مقولة الوظيفة النقدية**.

لعل هذا التسويد يعيد تلمس الواجهة الخلفية لقيام نظرية نقدية عربية. وهنا نقرر تساؤلًا مُهمًا يدفع فينا الفضيلة النقدية، من يؤسس للنقد؟

حتمًا سيكون الإنسان باعتباره كائنًا متفوقًا مالكًا لوظيفتين جعلهما ((كارل بوهلر)) مميزتين له؟ الوظيفة الوصفية والوظيفة التواصلية، وجوهر الوظيفتين النقد.

لو ما استطاع الإنسان أن ينقد النماذج السابقة، لما أمكنه أن يحقق تطورا في نمط حياته؛ وعليه فسلطان الانتقادية عند الغرب من سلطان إنسيتها التي مارست فاعليتها في الزمن والتراب.

على غرار ما هو حاصل عندنا من جهة غياب الفرد، الإنسان حيث تعمل السلفيات المختلفة على جعل الفرد قيمة مهدرة في الاتباع من جهة سلطة زمنية (زمنية السلف)، لعل هذه الإشارة تجعلنا نقف عند حدود الإنسية في الثقافة العربية التي مُسخت في مستوييها: الاتباعي والترجمي[[11]](#footnote-11)•.

هذا لا يجعلنا نقع في التعميم المخل بالفكر المنتِج، لا يمكننا أن ندعي أن الاتباع ممجُوج كله، والترجمة كذلك، لكن المنقولات العقلية مع الترجمة جعلت العربي يُداول موضوعات زاحمت الموروث، بل غلبت عليه، وصورت المهتمين بالأصول مجرد أناس يعيشون خارج زمنهم.

وهذا يجعلنا نقرر فائدة مهمة:

* **أهدرت المنقولات العقلية الترجمية الإنسان من جهة موضوعاته، وأثخنت العبارة اللغوية بالعُجمة[[12]](#footnote-12)• أي: جعلت الصوت العربي مبحوحًا، وإن لم تكن تخلو من فضيلة تطوير اللغة العربية من خلال فعل الترجمة وتزويدها بخزان لم يكن فيها**.
* **تبنت المأصولات النقلية زمنية للاحتكام والتشريع، وبالتالي أفرغت الزمنيات التي أتت بعدها من زمنيتها، فليس للعرب إلا زمنية واحدة يعيشون عليها، ولا زمنية لهم بعدها، هذا ما جعلهم يبحثون عن الفائض من زمن غيرهم يحتمون به، لم يُعاصروا الحداثة، ولم يكونوا طرفًا في إنضاجها**.

ولو راكمنا الإهدار الأول على الثاني سنجد أن الإنسية العربية تعاني مشكلتين:

* **مشكلة من جهة الوسائل والموضوعات.**
* **مشكلة من جهة الزمنية**.

هذان اللازمان هما اللذان حققا قيمة الإنسية لأنها أفرغت الإنسان العربي إلى أن يفقد حريته في اختيار أفعاله وموضوعاته في زمنيته الخاصة، وبالتالي سنُحَصِّلُ إنسية معتقلة في الترجمة من جهة الموضوعات، ومعتقلة في التاريخ/ الماضي من جهة الزمنية.

وعليه مثلًا؛ طرحت علينا الترجمة أسئلة حاولت أن تضع نفسها بديلًا عن الأسئلة المختزنة في الشعرية العربية وإن لم تصرح بذلك، ولكن الدارس الحصيف يجد هذه الإشارات ساهمت في خلق نقاش جعل التفكير في سقف الأمة ينحرف إلى سقف العالم، من مصب ديني إلى آخر لا ديني.

وليس هذا مجال البسط فيه؛ أي ساهمت الترجمة في جعل الإنسان العربي ينفتح على الإنسيات الأغيار التي زاحمته ثقافة وفكرًا.

وهذا ما عبر عنه الحاج عبد الرحمن صالح قائلًا: ((طرأ على الثقافة العربية في القرن الثالث الهجري طارئ خطير كان مؤْذِنًا باتجاه جديد لمختلف الدراسات الإسلامية المنبثقة من القرآن: ذلكم الحادث الذي لا تزال عواقبه واضحة الأثر شديدة الوطأة على جل ما اتبعه علماؤنا وأدباؤنا منذ ذلك العصر.

حادث اتصال نزعتين في العلم والبيان، بل حادث اصطدام عالميْن في ميدان الثقافة والآداب: العالم العربي والعالم اليوناني، وقد أثبت المؤرخون أن ذلك الاتصال قد وقع في زمان مبكر))[[13]](#footnote-13).

هذا التحليل لا يجعلنا في موقف الرفض للترجمة، بل بالعكس، فهي تشكل رافدًا بشريًا مهما لتلاقي الأفكار، لكنها شكلت في حالتنا العربية رافدًا وجُرحًا جعل الذات مكلومة في عمق بنيتها.

هذه الحالة في عمق الجرح العربي زادت من غرابة النموذج البنيوي، وضاعت المقاصد بين جمهور المكلفين به، وأنضجت النماذج الشكلية في اعتصامها بالأصول الثقافية ضد كل توجه نحو الانفتاح، تلك القراءة التي ترى في المنتج الترجمي والثقافي أنه ابتعد عن مصب الأمة الحقيقي، وهي زمنية العصمة التي تشكلها زمنية الرسول ثم زمنية الصحابة ثم زمنية التابعين وفق مبدأ الخيرية المتوارث جيلا عن جيل.

وكلما ابتعدنا في الزمن صارت الصورة أكثر ضبابية، ومن خلال غياب الأنموذج الأول كيف يمكننا أن نعيد الصورة إلى طبيعتها؟.

هل نبالغ في التوصيف السيميائي أم أننا نعيد إنتاج القيم الأولى في زمننا؟ فالأول يجعلنا نغيب ونتيه في الشكلانية التي كونت نماذج مختلفة عن السلفية، والثاني كون نماذج مختلفة في جانبها الإحيائي والإصلاحي، وهنا غاب الإنساني بما هو قيمة في العالم الآن.

لعل المقصود من هذا التشخيص هو بيان الحال التي جعلتنا نعاني أشكال الغياب، مما أدى إلى بناء قابلية تاريخية في اللحظة التأسيسية التي تتعارض عندها الحاجة بين القديم والجديد، فهناك تحت سقف الأمة عقلان: عقل يعيش في الماضي وآخر منفعل في الحاضر، يحاول دائمًا إحداث ثقوب لتهوية فضاء الأمة، وبين الأنموذجين؛ تاريخ وثقافة أسَّسا لشرخ كبير جعل الغياب يبرز من لحظة تبعية الإنسان العربي للنموذجين اليوناني/الترجمي ، والنُّصوصي/الحرفي/البياني .

وعليه فتحليل قصور العرب في التأسيس لنظرية نقدية يدفعنا إلى تحليل الجوهر العربي، لأن نزعة النقدية تابعة للإنسان الحر، وغياب النزعة النقدية ناتج عن تأزم الإنسية ضمن الحدود التالية:

* **حدود العقلانية.**
* **حدود الحرية.**
* **حدود العمل**.
1. (( مجموعة مؤلفين: المعجم الوسيط، دار الدعوة، اسطنبول، 1998م، ص932. [↑](#footnote-ref-1)
2. () ميجان الرويلي. سعيد البازعي: دليل الناقد الأدبي. ص154. [↑](#footnote-ref-2)
3. (( محمد الدغمومي، نقد النقد والتنظير النقدي. العربي المعاصر.منشورات كلية الآداب بالرباط.. مطبعة النجاح الدار البيضاء ط1 1999.ص121. [↑](#footnote-ref-3)
4. ( (المرجع نفسه، ص122. [↑](#footnote-ref-4)
5. سقف الأمة: هذا ما حدثنا عنه الفرابي في كتابه المتميز ((كتاب الحروف)) وكتابه الآخر ((كتاب الملة ونصوص أخرى))، فهل ما يزال يصلح أن نفكر في سقف الملة؟ وأن نجدد بعض المفاهيم مع ما يتناسب والمحاورات الجديدة التي باتت تُظلل الثقافة العربية، وهذا يجعلنا نحدث خروقًا في هذا السقف الذي أصابه التكلس، ولنجدد في ممكنات القدرة والإرادة للتفلسف داخل فضائها، لا كما طرحه فتحي المسكيني حين قال: ((إن حاجة الفكر لا تزال تدعونا إذن إلى تكرار السؤال الخاص بها على النحو التالي: ما هي الفلسفة الإسلامية اليوم؟ ماذا يمكنها أن تقول بنا وفينا وعما تقتصر من عصر لا يؤمن بها، وسخر من عروضها الخاص، لا هي طالبة له، ولا هو قاصد إليها؟)).

 هذا السؤال يعبر عن مآل إفلاس الفلسفة الإسلامية، مع أنه يقوم في عبارتها ليجوفها من الداخل، بل يمكن البحث في إعادة استثمار مقولات الفلسفة الإسلامية لحلحلة تمشكلات الأمة في عبارتها ومنطوقها، لتحقيق مصداقية للنقاش على أرضيتها مع ما يحقق الاتفاق بين المتحاورين في أرضها، لا أن نبحث عن تنظير هناك في عقل الأغيار مع الادعاء بحرفيتها ومنطوقها، وهو نوع من التذاكي القوي، لكنه يحمل داخله لا جدوى التفلسف داخلها.

والقول الآنف يجعلنا نفهم أن الفلسفة ضعفت في الأمة، وصارت موضوعة على قلة الصناعة، فشعر المتفلسف في يقينية فلسفة أخرى، على ما في جعبة أمته كان أميل إلى فساد الظن، وأوقع في تزيين الأقوال، ولعل هذا ما حصلناه من محصول القول في علاقة الصلة بين الملة والفلسفة عند الفارابي في قوله: فإذا أنشأت ملة ما بعد لتلك الفلسفة، وقعت فيها آراء كاذبة كثيرة. فإذا= = أخذ كثير من تلك الآراء الكاذبة وأخذت مثالاتها مكانها على ما هو شأن الملة فيما عسر وعسر تصوره على الجمهور كانت، تلك أبعد عن الحق أكثر وكانت ملة فاسدة ولا يشعر فسادها (...) إلا أن الملة على الجهتين إنما تحدث بعد الفلسفة، إما بعد الفلسفة اليقينية التي هي الفلسفة في الحقيقة، وإما بعد الفلسفة التي يظن بها أنها فلسفة من غير أن تكون فلسفة في الحقيقة، وذلك متى كان حدوثها فيهم عند قراءتهم وفطرهم ومن أنفسهم. 1- فتحي المسكيني: فلسفة النوابت، دار الطليعة، بيروت- لبنان، ط1، 1997م، ص69.

2- أبو نصر الفرابي: كتاب الحروف، دار المشرق، بيروت- لبنان، ط2، 1999، ص153- 154.

• [↑](#footnote-ref-5)
6. يقول أدونيس:

((ثمة إذن غياب معرفي عربي، بهذا المعنى الخاص، عن خارطة المعرفة الإنسانية اليوم، ولئن كان صحيحا هذا الغياب المعرف العربي، أفلا يكون الإنسان العربي هو نفسه غائبًا بمعنى ما؟ ألن تكون هويته ذاتها غائبة من نوع من النفي أو التهميش الذي يمارسه حضور الآخر المعرفي؟ واستطرادا، ألن تكون المعرفة –كما تنتج اليوم في المجتمع العربي- دليلًا ساطعًا على هذا الغياب أي دليلًا على شكل من أشكال انمحاء الذات إزاء الآخر))3.

 3- أدونيس:موسيقى الحوت الأزرق، دار الآداب للنشر والتوزيع، ط1، 2002م، بيروت، ص06. [↑](#footnote-ref-6)
7. () وهب أحمد رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد، مجلة دار المعرفة، العدد 207، مجلة الثقافة والفنون، الكويت، 1996م، ص17. [↑](#footnote-ref-7)
8. () تتركب دلالة المعاصرة من حساسية مفرطة نحو ما يقرره المفكرون من أننا لسنا جزءًا من العالم الحديث، إلا في كوننا أبنية مستهلكة لمنتجهم المادي والثقافي، فما هي المعاصرة إذا؟ وماذا نعاصر إذا كنا بهذا الاستلاب؟. أتصور أن المسألة تحتاج إلى تدقيق وضبط، وهنا أسأل:

هل نعيش عصر فكرنا، أي هل نعيش عصرنا ضمن ما ننتجه ونبدعه؟أم نحن عالة على عصر غيرنا بما يبدعه وينتجه من أفكار ووسائل ونظريات؟ لقد أشار هيجل إلى مسألة مهمة أطلق عليها ((الأزمنة الحديثة)) وهي مسألة تقع في صلب كُنْه مسألة الزمانية والوعي بالزمان في سياق التعبير عن فكرة الحداثة، التي وضعها ضمـــن تركيبة تعبر عنها ويضع على رأسها الذاتية، ويفسرها فيما نقله ((هابرماس)) الذاتية: أن حرية الذات هي بشكل عام مبدأ العالم الحديث. استنادًا إلى هذا المبدأ، تنمو كل الجوانب الأساسية المعطاة داخل كلية الروحي للحصول على حقوقها. حين يصف هيجل صورة الأزمنة الحديثة (أو العالم الحديث) ويشرح الذاتية بالحرية والتفكير ويحصرها ضمن أربع دلالات =:

الفردية: وهي في العالم الحديث التفرد الخاص بشكل لا متناهٍ، الذي يحق له المطالبة بما يتطلع إليه.

حق النقد: إن مبدأ العصر الحديث يطالب كل فرد بأن لا يقبل إلا بما يبدو عليه له أمرا مبررا.

استقلال العمل.

الفلسفة المثالية نفسها1.

1 هابرماس: القول الفلسفي للحداثة. ترجمة فاطمة الجيوشي، ص29- 30.

إن هذه الزمنية التي شكلت روح العصر بمفهوم هيجل تعد ثورة جذرية على القديم، فشكلت لحظة فاصلة بين عالمين؛ عالم قديم وآخر جديد، تلك المفصلية كما يرى هيجل نقلا عنه: ((زمننا هو الزمن الراهن)) وأن الزمن المعاصر له يبدأ مع الأنوار والثورة الفرنسية أي الزمن الذي عاشه أناس برهنوا على قدرتهم على التنوير بوصفه زمن انشقاق نهاية ق18، وبدأ ق19، لقد كتب هيجل القديم أيضًا، أن هذه الإشراقة الرائعة تقربنا من المرحلة النهائية للتاريخ من عالم هو عالمنا، إنه حاضر بينهم يفهم بوصفه الزمن الراهن. انطلاقا من أفق الأزمنة الجديدة، ويترتب عليه إعادة إنتاج القطيعة بين الأزمنة الجديدة والماضي.

ليس ضربًا من القياس أو الإسقاط حين نتأمل وضعا سميناه مجازًا بـ ((المعاصر)) ذلك أن الزمنية عندنا مختزنة في بعد واحد هو الماضي المقدس الذي يشكل مركز جذب وتأثير، ينتج الزمنيات المتلاحقة في شكل محاكاة تقليدية لزمنية مخصوصة سميت ((بالسلف)) وهنا لا يمكننا الادعاء أن نملك ((عصرًا)) نطلق عليه الزمن الراهن، لأنها زمنية مصـادرة ومجهضة ضمن مرجعية العالم القديم، الذي لازلنا جزءًا منه، وعليه لا يمكننا الادعاء أننا نملك زمنية مدهشة لنتحدث عن فكرة القطيعة؛ فهي مسألة تحتاج لما يقعد لها، إنها تلك اللحظة، الحدث الأنطولوجي بين عالمين.

إننا كعرب في تقديري دون تغول لا نملك تلك اللحظات التي يمكنها أن تشكل ((ما قبل – ما بعد)) هنا. إن الزمنية عندنا تاريخ متمركز في زمنية الوحي التي تأسست عليها الحواشي، والتي صدرت فهما مجردا للزمانية، وهنا نطرح سؤالا: ما الزمن عندنا؟ سوى أنه العالم القديم ذلك الحدث الذي عصف بمجتمع الصحراء، وحوله إلى جنان متخيلة كامنة في نص جعل الزمن داخله ومتوقفًا عليه.

إن هذه الزمنية أفقدت؛ الراهن، الحاضر، العصر، الآن، مدلولاتها لوجود نموذجية واحدة عن زمانية الخير والصلاح، وعليه تعلق العرب بزمنية غيرهم ليعيشوا فائض الزمن المسرب من هناك. وهنا لا زمن إلا النص وتعاليمه وأوامــره ونواهيه.

و بالتالي، فالمعاصرة مفهوم مضطرب مشوش غير مكتمل، يحيل على عالم الأغيار، لذلك –في تقديري- لا نملك حرية القول هنا، إلا إذا تجرد الفعل من الزمن. فنحن أَجْدَاثٌ لا أحداث. زمننا الصامت الذي لا يتكلم، ولا يضع إلا الأوامر والنواهي. تلك السكونية أفرغت الدال المعاصرة من أية إحالة معجمية أو دلالية. وبالتالي نحن نعيش الجَداثة لا الحداثة.

• [↑](#footnote-ref-8)
9. - **أقصد بالزمنية الأولى، هي التحولات التي حصلت للثقافة العربية بمجيء النبي صلي الله عليه وسلم، حيث قلب القرآن نسق العرب الثقافي لصالح نسق جديد، غير كل موازين التلقي عندهم** • [↑](#footnote-ref-9)
10. () يضع حسن حنفي المترجمين في خانة ((تمثل الوافد قبل تنظير الموروث)) مما يفيد غلبة الوافد على المحلي، ويعطي أمثلة مختلفة عن هذا النقد، غلبة الوافد على الموروث، ففي حديثه عن الكندي يقول: ((وتبدو آليات الإبداع في أولى مراحل التأليف في تمثل الوافد كتأليف مصطنع مركب مفكك تنقصه الوحدة الداخلية نظرا لغياب الإبداع الخالص)) ويقول في سياق حديثه عن غلبة الوافد للموروث في مشروع الغزالي واعتباره فيما يقول المعلم الثاني: ((وبالرغم من ظهور الموروث في العقل عند المتكلمين إلا أن تمثل الوافد أظهر. يظهر الموروث في البداية وليس في النهاية، كوعاء تحتي وليس كإكمال فوقي...))1.

1 حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، م1، التحول، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001م، ص 24، 42.

و تكون الترجمة منضجة إذا كانت توطينية عملت على تكييف الفكر في عقل الأمة، لكنها تصبح عائقا إذا بقيت دون تطويع ولست بحاجة إلى تلك المناقشة التي أسالت الكثير من الحبر حول النحو العربي، والذي وصلهم من طريق السريان مما جعل العرب في منأى عن أي حجية لكلامهم. وهذا يجعل كلام العرب متهما في ذاته. وهذا مردود عليه، وقد بسط الحاج عبد الرحمن صالح فيه أبحاث من كتابه بحوث ودراسات في اللسانيات العربية ج1 حول أثر المنطق اليوناني في النحو العربي. [↑](#footnote-ref-10)
11. حتى لا نقع في التعميم علينا أن نميز بين الترجمة الإبداعية، التي تنطلق من داخل بناء عقلاني سليم، وبين الترجمة التي تكون فعلًا عارضً- • [↑](#footnote-ref-11)
12. •

و أحتج هنا بمقولة أبي سعيد السيرافي حين رد على بشر متى بن يونس القنائي حين سأله أبو سعيد السيرافي: حدثني عن المنطق ماذا تعني به؟ فإذا فهمنا مراده كان كلامنا معك في قبول صوابه ورد خطئه على سنن مرضي وطريقة معروفة أبو بشر متى بن يونس:

أعني به أنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صحيحه. كالميزان فإني أعرف به الرجحان من النقصان، والسائل من الجانح.=

=السيرافي:

أخطأت لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف. إذا كنا نتكلم بالعربية وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل (...) إذا كان المنطق وضعه رجل من اليونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها. وما يتعارفون به من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيًا وحكمًا لهم وعليهم. ما شهد به قبلوه وما أنكر رفضوه.

المناظرة نقلها أبو حيان التوحيدي: في كتابه الإمتاع والمؤانسة. [↑](#footnote-ref-12)
13. () عبد الرحمن الحاج صالح: بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، مرفم للنشر، 2007م، ص42. [↑](#footnote-ref-13)