٢ ــ ما وراء المنهج

تحيزات النقد الأدبي الغربي[١]

د. سعد عبد الرحمن البازعي

تتمحور الملاحظات التالية حول أطروحة ملخصها أن مناهج النقد الأدبي في الغرب متحيزة في جوهرها للأنساق الحضارية التي نشأت واستمرت من خلالها. وهذا يعني ـ ببساطة ـ أن تلك المناهج، بوصفها نظريات أو مقاربات أو أدوات بحثية تحليلية للأدب، تحمل مضامين ثقافية تجعلها متلائمة مع بيئتها الحضارية الغربية، وأن الناقد غير الغربي، ونقصد به هنا الناقد الذي يحمل ثقافة عربية إسلامية، مضطر إن هو أراد تطبيق أي من تلك المناهج على أدب أنتجته تلك الثقافة العربية الإسلامية، إلى سلوك أحد سبيلين:

١ ـ أن يطبق تلك المناهج كما هي، وبالتالي يتبنى، سواء أراد أم لم يرد، المضامين والتوجهات الفكرية التي شكلت تلك المناهج، ومثل ذلك التطبيق سيؤدي في الأغلب إلى إساءة فهم المادة الأدبية موضوع التحليل النقدي.

٢ ـ أن يحدث تغييرًا جوهريًا في المنهج الغربي الذي يطبقه إلى حد يجعل من الصعب القول بأن المنهج المطبق هو المنهج الأصلي ذاته.

---

(١) أعد هذا البحث ضمن مشروع يشارك فيه عدد من الباحثين لدراسة تحيزات المنهج في العلوم الإنسانية، وستصدر البحوث المختلفة إن شاء الله في كتاب واحد.

أما القول بإمكانية فصل المنهج عن سياقه دون إحداث أية تغييرات، أو بعد إدخال تعديلات طفيفة، فهو نوع من الوهم الذي سرعان ما يتكشف تحت محك التحليل التاريخي للخلفية الثقافية الفلسفية التي تحملها تلك المناهج.

ولعل من المهم أن نذكر بدءًا أن أطروحة كهذه ليست جديدة على الوعي النقدي العربي قديمِه وحديثِه، بل إنها إحدى المرتكزات الأساسية للحوار العربي ـ الإسلامي الطويل مع الحضارة الغربية منذ كانت موروثًا يونانيًا. وفوق ذلك، فإن المطالع في تاريخ الفكر النقدي العربي وروافده، سيدهش لتكرار المواقف المعبرة عن هذه الأطروحة، وتكرار صياغتها الإنشائية إلى حد يوحي بأنها أمست ضربًا من التفكير البدهي الذي لا يحتاج إلى دليل. فهذا حازم القرطاجني يرى في القرن السابع الهجري أن الأسس النقدية التي جاءت في كتاب أرسطو **فن الشعر** لا تصلح للأدب العربي، لأن الفيلسوف اليوناني «اعتنى بالشعر بحسب مذاهب اليونانية فيه» (حازم، ١٩٨١: ٦٨). ثم يأتي عصرنا هذا فيعبر محمد مندور عن رأي مشابه حين يؤكد أننا عندما «نريد درس الأدب العربي يجب أن نكون من الفطنة بحيث لا نحاول أن نطبق عليه آراء الأوروبيين وقد صاغوها لآداب غير آدابنا» (مندور، ١٩٧٣: ١٧٨).

لكن المشكلة في هذه الآراء المرددة هو أنها لا تكاد تتجاوز القناعة البدهية. وهذا بحد ذاته سبب كافٍ لإعادة التفكير بالقضية المطروحة واختبار مبرراتها المعرفية، سيما وهي تمثل إشكالية حضارية كبرى تمس العلوم الإنسانية بشكل عام وليس النقد الأدبي وحده. فمن المناهج النقدية المعاصرة والقادمة من الغرب كالبنيوية، ما يمد ظلاله على أكثر من علم إنساني. هذا بالإضافة إلى التعقيد الكامن في تلك المناهج عمومًا والذي لا يسمح بحسمها ببساطة وتعجل.

غير أن ضرورة استقصاء الموضوع لا تنبع من البساطة التي حسم بها فحسب، وإنما أيضًا ـ بل ربما بالدرجة الأولى ـ لأن هناك من يرى رأيًا آخر يتحفظ فيه قليلاً أو كثيرًا على أطروحة التحيز. فالمنهج في نظر هؤلاء أشبه ما يكون بالوعاء مُلِئ معرفة أو طرحًا نظريًا وفلسفيًا، ومن

الممكن، عبر تصور مجازي كهذا، إفراغ الوعاء مما فيه، وتعبئته بمادة مختلفة قد تكون الأدب العربي بدلاً من الأدب الفرنسي أو الأمريكي. ذلك أساسًا ما يقوله المفكر المعروف عبد الله العروي في تمييزه بين المنهجية والإبستمولوجيا واعتراضه على أولئك النقاد الذين يخلطون بينهما. يقول إن «ما يحصل عادة هو أن برنامجا يعطي نتائج مُرْضية في دراسة موضوع معين، فيروح صاحبه ينظر في أسسه المنطقية، وهكذا يقفز من المستوى الأول إلى الثاني». ثم يضرب لذلك مثالاً فيضيف إنه «يمكن أن ترفض التاريخانية أو البنيوية كفلسفة وتوظف كمنهج للتحليل في حدود معينة» (العروي، ١٩٨٦: ٩ ـ ١٠).

هذا الفصل بين المنهج ومضمونه الفلسفي يتبناه أحد أنشط النقاد العرب المعاصرين في الدراسات البنيوية، وهو كمال أبو ديب في كتابه **جدلية الخفاء والتجلي**. بل إن أبا ديب يذهب أبعد من ذلك إلى إلغاء أي مضمون فلسفي للبنيوية إذ يقول: «ليست البنيوية فلسفة، لكنها طريقة في الرؤية ومنهج في معاينة الوجود» (أبو ديب، ١٩٨١: ٧)[٢]، لذا فإن ذلك المنهج النقدي ـ البنيوية ـ يظل منهجًا محايدًا يمكن تبنيه وتطبيقه مع الاطمئنان لسلامة النتائج.

ومن الجدير بالاهتمام هنا أن أبا ديب يرى أنه بتطبيق منهج كالبنيوية يصل الفكر النقدي العربي إلى مستوى «إغناء الفكر العالمي»، ويتاح للأمة من خلاله أن «ترقى.. إلى المعاصرة الحضارية» من منطلق أن «الإغناء لا يتم بالنقل والتمثل، بل بالمشاركة في الاكتشاف، والجهد في العمل المتقصي، والمبادرة الفردية على مستوى الفكر والتحليل». فنظرة أبي ديب تتأسس على نزعة إنسانية شمولية تتطلع إلى وحدة الفكر الإنساني بالتغلب

---

(٢) يضيف أبو ديب: مكملاً وصفه للبنيوية:
«في اللغة لا تغير البنيوية اللغة، وفي المجتمع، لا تغير البنيوية المجتمع.. لكنها.. تغير الفكر المعاين للغة والمجتمع..» لا يفسر أبو ديب كيف يمكن للبنيوية أن تغير الفكر دون أن تكون ذات مضمون فكري أو فلسفي. انظر البحث الموسع عن البنيوية كمذهب فلسفي فيما كتبه فؤاد زكريا تحت عنوان الجذور الفلسفية للبنائية في كتابه **آفاق الفلسفة** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٨).

على حواجز التباين في السياقات الحضارية. وهذه نظرة مألوفة في تاريخ الفكر والنقد الأدبي العربي، بل ربما كان لها من العمق التاريخي والفكري ما للنظرة المناقضة لها. فقد تبناها الداعون للإفادة من الفكر اليوناني قديمًا، كمتى بن يونس والفارابي وابن رشد، وأكدها دارسون محدثون سواء من رواد النهضة العربية المعاصرة أو ممن تلاهم كطه حسين وإلياس أبي شبكة ومحمد غنيمي هلال ومحمد مندور أحيانًا[٣].

يقول محمد غنيمي هلال في معرض تقديمه للآراء النقدية الغربية في مجملها والتي سيتحدث عنها في كتابه **دراسات في مذاهب الشعر ونقده** إن تلك الآراء قد «أصبحت تيارات فنية عالمية، وموردًا عامًا يمتاحه ذوو المواهب من مختلف الأمم، وميراثًا مشتركًا للإنسانية جمعاء، لا مظنة لمأخذ في الإفادة منه.. فلسنا في تأثرنا بها بدعًا في تاريخ الفن والنقد العالمي، إذ التعاون العالمي في تاريخ الأدب والفن كالتعاون العالمي في تاريخ العلم، كلاهما طريق لكمال التراث القومي والنهضة به

---

(٣) في كتابها **قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠) ص ٢٠٣ ـ ٢٠٨ تقدم د. عائشة عبد الرحمن «بنت الشاطئ» استعراضًا موجزًا ومفيدًا للاتجاهات التعريبية في النقد والأدب العربي المعاصر، وتذكر محمد مندور كأحد السائرين في تلك الاتجاهات. والواقع أن مندور يعبر عن موقف مضطرب، فبالرغم من رأيه المشار إليه في الصفحة (٢) فإنه يدعو في مكان آخر من نفس الكتاب إلى التغذي «بالأدب والفنون الأوروبية» لكي «نجاري التفكير الأوروبي» ولكي «نجدد حياتنا الروحية»: (مندور، ١٩٧٣: ٦٧ ـ ٦٨).
انظر أيضًا إلياس أبو شبكة في كتابه **روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة** (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣)، الذي يتخذ موقفًا شديد الاضطراب أيضًا، فبالرغم من أنه ينتقد الداعين إلى احتذاء الموضات الأدبية الغربية الحديثة (ص ١٠٧)، وبالرغم من اختتامه الكتاب بالقول إن الأدب العربي «يستمد اليوم غذاءه من تربته وجوه» (ص ١٣٦) فإن الاتجاه العام للكتاب هو تذكير العرب بأهمية الأخذ من الغرب، وإن تضمن ذلك الحط من قيمة الأدب العربي: «ولا سبيل لنا أن ننكر أن الأدب العربي لم يبلغ في أي عصر من عصوره منذ فجره إلى اليوم ما بلغه الأدب اليوناني أو اللاتيني أو العبراني، ففيم يشيح الأدباء والمتأدبون في البلاد العربية عن تلك الذخائر الإلهية المدفونة في مطاوي كتب اليونان واللاتين والعبرانيين؟» (ص ٨٧ ـ ٨٨).

حرصًا على مسايرة ركب التقدم في العالم» (هلال، بدون تاريخ: ٥٧).

إن من الواضح أن المفاهيم المسيطرة على المقولات السابقة «الفكر العالمي» و«المعاصرة الحضارية» عند أبي ديب، و«التعاون العالمي» و«مسايرة ركب التقدم في العالم» عند هلال، تتحد معانيها ضمن مرجعية غربية أولاً وأخيرًا فالعالم هنا هو الغرب وليس الشرق، ليس الصين أو اليابان مثلاً، والعالمية هي الارتقاء حسب المقاييس الحضارية التي يفرضها ذلك الغرب. فلم لا يحدث والحالة هذه أن تكتسب مناهج النقد الغربية صفة العالمية ذات الحياد المتجاوز لإقليميات الثقافة؟ ثم ألا يحدث ـ نتيجة لذلك ـ أن تغيب كل البدائل الأُخرى، ويتضاءل حجم الإرث الحضاري غير الغربي؟ إن الخطاب النقدي الموظف في تلك المقولات يعبر عن تحيزه للغرب لا من خلال تبنيه لمناهجه وإلغاء ما عداها فحسب، وإنما أيضًا من خلال تبنيه لخطاب نقدي غربي يتحدث عن نفسه وعن العالم من وجهة نظر متحيزة لغربيتها طبعًا. إنه ينظر إلى العالم بنفس العين التي نظر من خلالها نقاد كماثيو آرنولد في القرن التاسع عشر وت. س. إليوت في القرن العشرين، وكلاهما متأثر بفكرة التفوق الأوروبي وبالمركزية الحضارية الغربية عمومًا(٤).

إن الحسم والبساطة اللتين ترفض بهما المناهج النقدية الغربية أحيانًا هما نفس الحسم والبساطة التي تقبل بهما تلك المناهج أحيانًا أُخرى. والمؤكد أنه لا الرفض بحد ذاته قادرًا على إضعاف حضور تلك المناهج في سياقات حضارية غير سياقاتها، ولا مجرد القبول متمكنًا من منح تلك المناهج صفة الحياد الذي يمكنها من الانسجام الكامل داخل أُطر غير أطرها الأصلية. إننا هنا إزاء موقفين يندرجان تحت قائمة الحلول السهلة المتناول في مواجهة مسألة بالغة الأهمية والتعقيد. ومثلهما في السهولة

---

(٤) انظر مثلاً: Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, ed. J. Dover Wilson (Cambridge U. Press, 1971), p. 184, *A Matthew Prose Selection*, ed. John D. Jumb (New York: Mecmillan, 1965), pp. 1-29, T. S. Eliot, *After Strange* Gods (N. Y.: Harcourt Brace, & Co., 1934), pp. 15-44.

أحيانًا القول بالانتفاء والمزاوجة، وأخذ ما يتناسب وترك ما لا يتناسب. فما أكثر ما يتحول هذا القول إلى مَطِيّة جاهزة للقفز على كل التعقيدات وصولاً إلى تركيبة من الأفكار ليس لها من المنطق التبريري سوى مزاج صاحبها. وفي كثير من تلك الأحيان التي ينجح ناقد في انتقاء عناصر يعتبرها صالحة تكون أسس المناهج أو المنهج المنتقى قد تغيرت إلى حد يبرر التساؤل عما إذا كان قد بقي شيء من جوهر ذلك المنهج. ومن هذا القبيل الحديث عن بنيوية عربية أو ماركسية عربية أو ما إلى ذلك: ما هو القدر الذي يكون قد تبقى من البنيوية أو الماركسية بعد تعريبها ليبرر الاستمرار في تسميتها بالبنيوية أو الماركسية؟

هذا لا ينفي بالطبع أن تنجح محاولة هنا وأُخرى هناك؛ بل إن الدراسات البنيوية بالذات قد حققت قدرًا كبيرًا من النجاح. لكن السؤال يظل مع ذلك عالقًا وملحًا عن مدى التشوه الذي يلحق بالأعمال الأدبية، بل وبالتشكيل الحضاري بأكمله، على الرغم مما قد يتحقق من النجاح؟ ذلك هو السؤال الذي تحاول هذه الورقات أن توصل الإجابة عنه عن قناعة بالأطروحة المشار إليها في البدء، والتي يكسبها أحد النقاد العرب، هو صلاح فضل، قدرًا أكبر من التفصيل بتعبيره الأبلغ حين يقول إننا عندما «أخذنا في التعرف على هذه المذاهب (النقدية)، وخضع بعضنا لتأثيرها، فقدت أهم سمتين لها، وهما تجذرها في الواقع الحضاري المباشر، استجابة لتطوره الداخلي ومعطيات ذاكرته التاريخية، كما فقدت عنصر التعاقب في خط زمني مستقيم، فعلقت أمشاجها بنا دفعة واحدة، وتحولت من مذاهب تعتمد على مرتكزات فلسفية متكاملة ومبادئ نظرية متناهية إلى بعض الاختراقات الفردية، والنزاعات المحدودة الأثر، وعملت كلها متزامنة على إعادة ترتيب مجالنا الأدبي، وتوجيه إنتاجه» (فضل، ١٩٨٨: ٣٩٣)[٥].

غير أن دراستنا هنا لن تكون للآثار المترتبة على تطبيق المناهج

---

(٥) قارن بملاحظة تحذير محمد بنيس من «تبني مصطلحات لم نقم بإنتاجها ولم يطرحها واقعنا» في ندوة الشاعر العربي المعاصر ومفهومه النظري للحداثة **مجلة فصول** م٣، ج١ (١٩٨٢) ٣٦٠ ـ ٢٦٨، ولتحليل أكثر شمولية لهذا الموضوع

النقدية الغربية كما يشير إليها صلاح فضل هنا. فمع أن دراسة تلك الآثار تبدو ضرورية، بل بدهية للكشف عن تحيزات المنهج، إلا أنها يجب أن تسبق بقراءة للمنهج أو للمناهج نفسها، أي بالكشف عن التحيزات في موطنها الأصلي قبل أن تتحول إلى آثار. تلك خطوة منهجية لهذا البحث يجب أن نوضحها، خاصة وإننا نثير أسئلة حول المنهج. كما يجب أن نحدد في البدء معالم الرؤية والإطار المعرفي التي يصدر عنها هذا النقاش. أي أن تساؤلنا حول التحيز يجب أن يشملنا نحن أيضاً في هذا البحث، بل أن يشملنا قبل أي واحد آخر.

إن القول بتحيز مناهج النقد الغربي هو أولا قول بتحيز المناهج النقدية كلها، وليس في الغرب وحده. بل إنه التحيز الذي نعنيه حين نشير إلى مفهوم مثل الخصوصية الحضارية، وهو المفهوم الذي لا نستطيع بدونه أن نتحدث عن حضارة غربية أو عربية إسلامية، أو غير ذلك من التحديدات القائمة على القناعة باختلاف السياقات الحضارية الإنسانية.

ذلك معلم أول. والمعلم الثاني هو القول بتحيز المنهج أو بالخصوصية الحضارية ليس قولاً بتحيز المنهج بأكمله، أي ليس إلغاء لإمكانات الاستفادة أو لوجود أشياء مشتركة؛ فالقول بإلغاء كل ذلك قول ساذج ومناف لحقائق الفكر والتاريخ. تحيز المنهج هنا يعني ببساطة انسجام مجمل آليات التفكير والاستنباط المعرفي مع الأنساق الكبرى للثقافة أو الحضارة التي تصدر عنها تلك الآليات. والاعتقاد بصحة ذلك سيعني بالدرجة الأُولى إلغاء النقل السهل أو الاستعارة المجانية، وتأصيل طرائق التفكير ضمن ظروفها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. لكي يتم التلاقح الحضاري في حدود الشخصية الحضارية القائمة، أي ضمن الوعي بالاختلاف.

هذا يضعنا أمام تحديد نظري ثالث نوضح به طبيعة الاختلاف

= انظر دراسة محمود أمين العالم «**الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر**» الفلسفة العربية المعاصرة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨) ص ٧١ ـ ١٢٣.

الحضاري الذي يشكل محكًا أساسيًا، وإن كان ضمنيًا، لأطروحة هذه الدراسة. ففي خلفية استكشافنا لما ورائيات مناهج النقد الغربي يكمن تصور أساسي لخصوصية الحضارة العربية الإسلامية، نستند إليه حين نقول بتحيز المناهج الغربية، ذلك التصور يتعذر عمليًا التوسع في رسم معالمه؛ لأنه موضوع بالغ الضخامة وقائم بذاته. لكننا نشير إشارة عابرة إلى الدراسات الشمولية المعمقة في ذلك الموضوع، التي قام بها مجموعة من المفكرين العرب المعاصرين، في طليعتهم الدكتور محمد عابد الجابري في نقده للعقل العربي، والتي أبرز فيها خصوصية ذلك العقل إزاء نظيره الأوروبي. كما نشير أيضًا إلى الإضاءات التحليلية التي أنجزها باحثون آخرون لمفاهيم أساسية في تشكل الفكر والأدب مثل «التراث» و«المجتمع» و«الوطن»[٦]. وتكفي العودة إلى جذور بعض المصطلحات الثقافية النقدية الأساسية لإدراك مدى التباين أحيانًا كثيرة بين الثقافة العربية الإسلامية ونظيرتها الغربية.

إن مفهوم «النص» مثلاً، وهو المفهوم الحاسم في تشكيل بعض المناهج النقدية الغربية المعاصرة، هو أحد المفاتيح البارزة لما نجده من تباين. فثمة إجماع تقريبًا بين المعاجم العربية على أن النص يحمل معنى الإسناد، والتعيين: قال الأزهري: النص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها.. ونص القرآن، ونص السُّنة، أي ما دل ظاهر لفظهما عليه من

---

(٦) انظر محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي** (بيروت: دار الطليعة، ط٢، ١٩٨٥) ص ٢٧ ـ ٢٩، **وبنية العقل العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١ ١٩٨٦) ص ٥٠ ـ ٥١ وانظر لنفس المؤلف **«التراث ومشكل المنهج»** وفي **المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية**. تأليف عبد الله العروي وآخرون (الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ١٩٨٦) ص ٧٣ ـ ٧٤، وعلي أومليل: «ملاحظات حول مفهوم (المجتمع) في الفكر العربي الحديث» في **دراسات مغربية في الفلسفة والتراث والفكر العربي الحديث**. انظر أحمد شحلان وآخرون (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٥) ص ٢٣١ ـ ٢٥١، والسعيد بنسعيد: «المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر: ملاحظات منهجية» في **إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية**، تأليف وتعليق بنعبد العالي وآخرون (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٧).

الأحكام (**لسان العرب**). وفي **تاج العروس**: «النص بمعنى الرفع والظهور. قلت ومنه أخذ نص القرآن والحديث وهو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره..» فأين هذا من المدلول اليوناني واللاتيني الذي تعود إليه كلمة «Text» في اللغات الأوروبية الحديثة، حيث تحمل الكلمة معنى «النسيج» و«التداخل» وهو المعنى الذي مهد لظهور نظرية النصوصية، أو اشتباك النصوص ببعضها بشكل نسيجي.

صحيح إن مفهومنا العربي المعاصر للنص قد تغير عن المفهوم القاموسي القديم، بل لعله عند البعض منا يحمل المفهوم الغربي ممتزجًا مع المفهوم العربي الإسلامي الموروث. لكن هذا لا يجيز لنا أن نسقط المفهوم الغربي، أو مفهومنا المزيج، على أدب وثقافة أُنتجت في ظروف مختلفة كثيرًا عن ظروفنا؛ المفاهيم تظل مختلفة تبعًا لاختلافات السياقات الحضارية. ومهما كان ذلك الاختلاف نسبيًا، فإننا مطالبون بإدراكه والصدود عنه حين يتطلب الأمر ذلك.

في موروثنا الفكري والنقدي سنجد تأكيدًا على أهمية ذلك الإدراك وإضاءة لبعض جوانب التحيز المنهجي. وهذا هو أحد سببين رئيسين لتوقفنا قليلاً عند ذلك الفكر كما سيأتي. أما السبب الثاني فهو أن في ذلك الفكر الموروث نموذجًا تاريخيًا يمكن اعتباره سابقة في تاريخ الفكر، نحن في أمسّ الحاجة إليها لتعزيز موقفنا النقدي أو التساؤلي، إزاء الفكر الغربي المحيط بنا من كل الجهات تقريبًا، وبقدر وحِدّة أكبر بكثير ممّا كان يحصل في الماضي.

ففي المواجهات الفكرية لابن سينا والغزالي وابن رشد وغيرهم، نجد ما يذكرنا بأن الاستعارات الفكرية والأدبية لا يجب أن تتم إلا بعد تمحيص وتساؤل، ليس من منطلق الارتياب في الفكر الآخر، وإنما إدراكًا للاختلاف، وحرصًا على تماسك الشخصية الحضارية. النموذج الذي نجده عند أولئك المفكرين يعزز هذا الموقف التساؤلي من خلال (أشكلته) أو تأزيمه للعلاقة بالغرب. وسنحس بذلك بالرغم من قِصَر وقفتنا إزاء ذلك النموذج، وبالرغم أيضًا ـ وقد يكون هذا هو الأهم ـ من اختلاف الظروف التاريخية ـ فعلاقتنا بالغرب ليست ـ تمامًا ـ تلك

العلاقة التي تبلورت في القرن الثالث أو الرابع أو الخامس الهجري، الغرب غير الغرب، ونحن اختلفنا عن ابن سينا وحازم القرطاجني. لكن المواجهة الحضارية تحافظ ـ بالرغم من ذلك ـ على الكثير من سماتها. وليس أدل على ذلك من أن الفكر الغربي المعاصر يواجه إشكاليات التحيز وعلاقته بالآخر بكيفيات تذكرنا كثيرًا بما كان يحدث يومًا في مشرق العالم الإسلامي وغربه.

حين نأتي إلى مناقشة بعض أطروحات ذلك الفكر الغربي بوصفه جزءًا من المناهج النقدية، وهي المناقشة التي تشكل صلب هذا البحث، فإننا لن نجد بالطبع فكرًا ونقدًا مهتمًا بالحضور العربي أو الإسلامي في داخله. لكننا سنجد فكرًا ونقدًا واعيًا إلى حد كبير بمحدوديته واختلافه، بل وقلقًا أحيانًا لتلك المحدودية والاختلاف ضائقًا بنماذجه السائدة، متطلعًا إلى كسرها. أكثر من مفكر وناقد، وأكثر من منهج نقدي وفلسفي يعلن ـ حينًا بقلق وأحيانًا بلا قلق ـ عن امتلاء الغرب بنفسه، أو عن كون الغرب مغلقًا ضمن مرجعيته الذاتية. تطالعنا تلك الإعلانات أحيانًا ونحن نتابع صراع المناهج، بحث النظريات عن أفضليتها، إيضاح الاتجاه منها لمحدودية الاتجاه الآخر، بل وفي كشف الرؤية النقدية عن نقاط ضعفها. وإذا كان ذلك يوفر علينا الكثير من الجهد، فإنه أيضًا يخلق موقفًا حرجًا لأولئك الواقعين خارج أطر تلك المناهج ـ من ناحية انتمائهم الحضاري ـ وهم يحاولون إثبات امتلاكها لدرجة من الكمال والحياد والعالمية، لم تدعها لنفسها إن لم تعلن أنها منها براء[٧].

---

(٧) انظر: Ronald Barthes, *The Grain of the Voice: Interviews* 1962-1982, tr. Linda Coverdale (New York: Hill and Wang 1985), pp. 158-9, Eugenio Donato, «Historical Imagination and the Idioms of Criticism». *The Question of Textuality: Strategies of Reading in Contemporary American Criticism*, ed. W. V. Spanos, et al. (Bloomington: Indiana U. Press, 1982), p. 52-55, Frederic Jameson, «Beyond the Cave: Modernism and Modes of Production», *The Horizon of Literature, ed.* Paul Hemadi (Nebraska Press, 1982), pp. 160-61.

١ ـ تحيز المنطق: النموذج التراثي

يطرح ابن سينا في مقدمة كتابه **منطق المشرقيين** إشكالية المنهج بوصفها إشكالية في عالم المنطق. ذلك أن ابن سينا، شأنه شأن كثير من فلاسفتنا القدماء، يعرف المنطق تعريفًا يمنحه الكثير من سمات ما نسميه اليوم المنهج؛ يقول: إن علم المنطق آلة في سائر العلوم ـ لأنه يكون علمًا منبهًا على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقنص المجهول من المعلوم باستعمال للمعلوم على نحوٍ وجِهَة يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤديًا بالباحث إلى الإحاطة بالمجهول.. (ابن سينا، ١٩١٠: ٩)[٨].

أما الإشكالية التي يشير إليها ابن سينا فهي أنّ أسس علم المنطق أو الأسس المنهجية للمعرفة تتشكل من خلال رؤية فلسفية كلية، مما يعني أن اختلاف الرؤية الفلسفية مقترن ضرورة باختلاف الأسس المنهجية أو المنطقية. أو بتعبير آخر، إنه إذا تغيرت الفلسفة لزم تغيير الأسس المنهجية في البحث والاستقراء المعرفي التي تقوم تلك الفلسفة عليها أو التي نبعت من تلك الفلسفة. وهذه إشكالية يواجهها ابن سينا وهو يحاول أن يؤسس لرؤية فلسفية مغايرة للفلسفة الأرسطية، أو بالأحرى لفلسفة أتباع أرسطو المعروفين بالمشائين، خاصة أولئك المعاصرين لابن سينا، و«منطق المشرقيين» هو ـ كما يتضح ـ البديل الذي يراه الشيخ الرئيس للمنطق اليوناني، محاولاً ـ من خلال المقارنة بين منهجين معرفيين مختلفين، أحدهما يوناني والآخر مشرقي، وهذا الأخير مزيج لفلسفات هندية وفارسية وأفلاطونية محدثة ـ أن يكتشف الصحيح من الزائف. والواقع أن ابن سينا يضع أيدينا هنا على مفتاح بالغ الخطورة فيما نحن بصدده. فأسلوب المقارنة بين بدائل مختلفة من شأنه إلغاء الهالة التي قد يحملها منهج فكري معين، وتذكيرنا بالإمكانات الدائمة للخيار. يقول ابن سينا مشيرًا في البدء إلى المشائين الأرسطيين وتمكنه من فهم آرائهم:

«وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أو ما اشتغلنا به، ولا يبعد

---

(٨) عن علاقة المنطق بالمنهج في الفكر السينوي انظر: محمد عزيز نظمي سالم: **تاريخ المنطق عند العرب** (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٣) ص ١١٩.

أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم، وكان الزمان الذي اشتغلنا فيه بذلك في ريعان الحداثة، ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه. ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط الذي يسميه اليونانيون (المنطق) ـ ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره ـ حرفًا حرفًا، فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى، وطلبنا لكل شيء وجهه، فحق ما حق وزاف ما زاف» (ابن سينا، ١٩١٠ : ٣)[٩].

ثم ينقل ابنُ سينا مواجهته المعرفية هذه إلى ميدان النقد الأدبي من خلال تلخيصه لكتاب أرسطو **فن الشعر**، فيؤكد أهمية الانتقاء والإبداع في تناول النقد الأدبي اليوناني. ذلك أن غرضه من التلخيص هو «الاستقصاء فيما ينتفع به من العلوم..» وهو بعد ذلك لا يستبعد «أن نجتهد نحن فنبتدع في علم الشعر المطلق، وفي علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان، كلامًا شديد التحصيل والتفصيل». الذي حدث في الواقع هو أنّ ابن سينا لم يبتدع شيئًا يذكر في علم الشعر، وإنما ترك ذلك لناقد كبير هو حازم القرطاجني الذي أعلن في كتابه المعروف **منهاج البلغاء وسراج الأدباء** أنه قد ذكر «في هذا الكتاب تفاصيل الصنعة ما أرجو أنه من جملة ما أشار إليه أبو علي ابن سينا» (حازم، ١٩٨١ : ٧٠) قد أكد قبل هذه الملاحظة على أن:

«الحكيم أرسطاطاليس، وإن كان اعتنى بالشعر بحسب مذاهب اليونانية فيه ونبه على عظم منفعته وتكلم في قوانين عنه، فإن أشعار اليونانية إنما كانت أغراضًا محدودة في أوزان مخصوصة، ومدار جل

---

(٩) الواقع أن ابن سينا في هذا الكتاب لا يواجه سلطوية الفكر الآخر فحسب، وإنما سلطوية الماضي أيضًا متمثلة ـ كما هو الفكر الآخر ـ في الفلسفة اليونانية الأرسطية. يقول الشيخ الرئيس في ثورته على المشائين: إن الواحد منهم «مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح له أو تنقيح إياه». ولعل هذه المواجهة لسلطويتي الآخر والماضي معًا هي مما يميز الفكر العربي الإسلامي إذا ما قورنت مواجهته لتلك التي خاضها الفكر الأوروبي في عصر «التنوير» ـ كما عند ديكارت وسبينوزا ـ ضد الفكر الأرسطي والعصور الوسطى الأوروبية.

أشعارهم على خرافات كانوا يضعونها يفرضون فيها وجود أشياء وصور لم تقع.. ولو وجد هذا الحكيم أرسطو في شعر اليونانيين ما يوجد في شعر العرب من كثرة الأحكام والأمثال، والاستدلالات واختلاف ضروب الإبداع.. لزاد على ما وضع من القوانين الشعرية» (حازم، ١٩٨١: ٦٨ ـ ٦٩).

وكان بإمكان حازم القرطاجني أن يستشهد أيضًا بكلام ابن رشد حول تحيز فن الشعر لأرسطو؛ فابن رشد بالرغم من كونه أحد كبار المتحمسين للفلسفة الأرسطية والداعين إلى الانفتاح على الفكر اليوناني، لم يفته أن يلاحظ في تلخيصه لكتاب أرسطو أن من القوانين التي استنبطها الفيلسوف اليوناني ما لا ينطبق على غير شعر اليونانيين. فتلخيصه مقتصر على ما يمكن اعتباره قوانين كلية تنطبق على مختلف الآداب، وذلك هو الجانب الأصغر من فن الشعر.

«الغرض من هذا القول تلخيص ما في كتاب أرسطوطاليس في الشعر من القوانين الكلية المشتركة لجميع الأمم أو للأكثر، إذ كثير مما فيه هي قوانين خاصة بأشعارهم. وعاداتهم فيها إما أن تكون نسبًا موجودة في كلام العرب، أو موجودة في غيره من الألسنة» (بدوي، ١٩٥٣: ٢٠١).

وإذا كان هذا هو موقف أحد أشد المتحمسين للإفادة من الفكر اليوناني، أو من يقابلون من يسمون اليوم بالتغريبيين، فما بالك بموقف الفريق المحافظ من المفكرين والنقاد. لقد عبر هؤلاء المحافظون عن حذر أشد، وأشهروا أسلحتهم في وجه الداعين إلى الانفتاح الثقافي. وكان من هؤلاء النحوي أبو سعيد السيرافي وابن تيمية والغزالي، وموقف هذين الأخيرين من الفلسفة معروف. أما أبو سعيد السيرافي فمشهورة المناظرة التي جرت بينه وبين متى بن يونس القنائي، مترجم أرسطو وأستاذ الفارابي، (في القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي)، فقد رفض السيرافي في تلك المناظرة دعوى متى بن يونس أن علم المنطق ـ بشكله اليوناني ـ هو الفيصل الوحيد بين الصحيح والخطأ، ودعم رفضه

بالإشارة إلى التحيز الثقافي: «ودع هذا إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها، وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، من أين يلزم الترك، والهند، والفرس، والعرب أن ينظروا فيه، ويتخذوه حكمًا لهم وعليهم، وقاضيًا بينهم، ما شهد له قبلوه، وما أنكره رفضوه؟» وحين رد متى بن يونس على ذلك بالتوكيد على أن «الناس في المقولات سواء» كما في الأرقام، رد عليه السيرافي ذلك الرد البدهي القائل إنه ليست كل القضايا بوضوح الأرقام[١٠] (ياقوت، دون تاريخ، جـ٨: ١٩٠: ٢٢٧).

ومع أن القارئ لتفاصيل تلك المناظرة قد يحس بأن تحيزًا إلى جانب السيرافي قد جعل المؤرخين يغضون من شأن آراء متى بن يونس، خاصة أن هذا الأخير لا يتمتع بربع الوقت والمساحة المعطاة للسيرافي، فإن الآراء التي كان يمكن لمتى أن يعبر عنها قد وجدت بعد ذلك من يطرحها ربما بقدر أكبر من النضج والفاعلية. فهذا ابن رشد يخالف رأي السيرافي حول تحيز المنهج الفلسفي أو ما يسميه بالقياس العقلي ويدعو إلى رؤية متجاوزة للفروقات المذهبية أو العقدية، وذلك في كتابه **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**: «فإن الآلة التي تصح بها التذكية لا يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة» (ابن رشد، ١٩٨٦: ٢٦)، المشكلة هنا في ماهية شروط الصحة وكيفية تحديدها؛ ذلك هو بيت القصيد؛ لأن القول بتحيز المنهج قائم على القناعة بصعوبة توفر شروط الصحة التي تجعل منها قياسًا ما صالحًا لكل زمان ومكان دون أن تحدث انقطاعات أو خلخلات حضارية رئيسية. فالمنطق أو المنهج أو المقارنة النقدية جزء من فلسفة ينبع منها ليعود إليها. يقول الفيلسوف الأمريكي جون ديوي إنه بالرغم مما قد يبدو فإن المنطق منحاز لقاعدة فلسفية يتكئ عليها:

---

(١٠) أورد أبو حيان التوحيدي هذه المناظرة أيضًا في **الإمتاع والمؤانسة** تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين (بيروت: دار مكتبة الحياة، دون تاريخ، ج١) ص ١٠٨ - ١٢٨.

«ففي ظاهر الأمر يبدو من غير الملائم للنظرية المنطقية أن تتشكل تبعًا للمذهب الفلسفي واقعيًا أو مثاليًا، عقليًا أو تجريبيًا، ثنائيًا أو واحديًا، ذريًا أو كليًا عضويًا في منحاه الميتافيزيقي، ومع ذلك فحتى حين لا يفصح المؤلفون في المنطق عن ميولهم السابقة في اتجاهاتهم الفلسفية، فالتحليل يكشف عن الرابطة (بين تلك الميول وما يذهبون إليه من نظرية منطقية)، بل قد يحدث في بعض الحالات أن تستعار أفكار من هذا المذهب الفلسفي أو ذاك لكي يتخذ منها صراحة أسس يقام عليها المنطق بل تقام عليها الرياضة»[١١] (ديوي، ١٩٦٩: ٥٦).

إن في القول باستقلال المنهج عن غايته المعرفية، أو إطاره الفلسفي، إدعاء بانفصال الشكل عن المضمون، والطريق عما يوصل إليه (المنهج = الطريق) وعن أسباب شقه وتمهيده. ووجود أهداف إنسانية مشتركة لا يلغي تنوع الوسائل المؤدية إلى تلك الأهداف. بل لقد أصبح في عداد البدهيات القول بأن الغاية والوسيلة مكملتان لبعضهما، أو أن إحداهما تشكل الأخرى إلى حد أنه لا يمكن معرفة الغاية دون بلورة الوسيلة أو المذهب إليها حسب تعبير ابن الرومي:

ألا من يُريني غايتي قبل مذهبي ومن أين والغايات بعد المذاهب؟

٢ ـ من المقدس إلى الدنيوي: شكلانية النماذج

يقول الناقد الكندي المعروف نورثروب فراي N. Frye إنه لكي ينسجم مذهب النقد مع غايته لابد للمبادئ والفرضيات النقدية... أن تنمو من الفن الذي يتناوله النقد، تلك خطوة أساسية لتحقيق استقلالية النقد وبناء شخصيته العلمية.

---

(١١) يورد ديوي ثلاثة تعريفات للمنطق أحدها يقول «بأن المنطق مختص بعمليات الاستدلال التي هي وسيلتنا إلى بلوغ المعرفة، والمعرفة العلمية على وجه الخصوص»، وهو تعريف يتفق تقريبًا مع تعريف ابن سينا، ويمكن اعتباره تعريفًا للمنهج أيضًا. انظر حول العلاقة بين المنهج والمنطق محمد فتحي الشنيطي: **أسس المنطق والمنهج العلمي** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٠) ص ٧ ـ ٢٠.

لا يجوز لمبادئ النقد أن تؤخذ جاهزة من اللاهوت، أو الفلسفة، أو السياسة، أو العلم، أو أي من هذه مجتمعة (Frye, 1957: 7) وأول تلك المبادئ، وأهمها بالنسبة لفراي هو أن الأعمال الأدبية تشكل فيما بينها وحدة متكاملة تقوم على ما يربط تلك الأعمال من رموز أو تقاليد، أو حسب التعبير المفضل في منهج فراي، نماذج: أقصد بالنموذج الرمز الذي يصل القصيدة بالأخرى ويساعد بالتالي على توحيد تجربتنا الأدبية (Frye, 1957: 99). Formalist Criticism، والذي يشمل النقد الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية والشكلانية الروسية، فالقاسم المشترك بين هذه المناهج هو استقلالية الأدب عن غيره من أنواع الخطاب اللغوي، وذلك من خلال العلاقات الشكلية ـ الرموز، الاستعارات... إلخ. مرجعية الأدب ليست الحياة الاجتماعية أو حركة التاريخ، وإنما الأدب نفسه ومبدأ النقد الأساسي، كما حدده ت. س إليوت، رائد النقد الجديد في هذا القرن، هو أنه ينظر إلى الأعمال الأدبية بوصفها تشكل نظامًا مثاليًا فيما بينها (Eliot, 1950: 12-22). يقول فراي معلقًا: هذا هو النقد الأساسي، ثم يصف كتابه **تشريح النقد** بأنه محاولة للتهميش على مقولة إليوت.

غير أن منهج فراي يظل مع ذلك مستقلاً عن غيره من الاتجاهات الشكلانية، ومنبع استقلاليته هو الشمولية التي يحاول تحقيقها من خلال دراسة النماذج كروابط رمزية بين الأعمال الأدبية. فبينما يركز الشكلانيون الروس على مجازية اللغة، والنقاد الجدد على أعمال أدبية منفردة، يحاول فراي أن يتوصل إلى نظام شمولي للأدب ككل، كذلك الذي أشار إليه إليوت، ولكنه لم يحققه. وذلك هو ما يمنح كتاب فراي **تشريح النقد** شخصية موسوعية فريدة في تاريخ النقد الأدبي الحديث، وهو ما يجعل إنجازاته النقدية الهائلة حلقة وصل بين النقد الجديد والبنيوية بما تسعى إليه من شمولية مطلقة تقريبًا، كما أن هذا الموقع المتميز لمنهج فراي هو ما يجعله مناسبًا كمحطة أولى لبحثنا هنا، ومحاولتنا أن نكتشف تحيزات المناهج النقدية الغربية، فمن خلال منهج فراي نستطيع أن نقرأ التوجهات الشكلانية وهي تلقي ببعض مبادئها الأساسية

في بوتقة واحد من أكبر العقول النقدية المعاصرة في الغرب[١٢]. وأهم من ذلك، فإننا سنكشف بعض الجذور الثقافية لتلك المبادئ.

ولنبدأ حيث يجب أن تكون بداية كل دارس أو متأمل للفكر الغربي الحديث، أي من حقيقة كون ذلك الفكر لا دينيًا، بمعنى أنه لم يعد يوجد في الغرب تيار فكري، أو نظرية مهمة ومؤثرة في أي من الحقول المعرفية، تقول بوجود الله، أو بأن للكتاب المقدس (العهدين القديم والجديد) أية مصداقية خارج الإطار الرمزي أو الأسطوري. فتيارات الفكر الغربي الرئيسة، أو فلسفاته ونظرياته في العلوم الإنسانية وغيرها، ذات شخصية علمانية Secular بالدرجة الأولى؛ وهذه الشخصية العلمانية هي التي بدأت تسيطر على الحضارة الغربية ككل منذ عصر النهضة، وقد أصبحت في عداد البديهيات التي لا تحتاج إلى ذكر، كما يقول م. هـ. إبرامز Abrams الذي أرّخ لذلك الفكر من زاوية التقاء الأدب والنقد من ناحية بالدين والفلسفة من ناحية أخرى[١٣]. ولكن سيطرة تلك الشخصية العلمانية لا تعني بحال من الأحوال انتهاء الدين، ونقصد به التراث اليهودي ـ المسيحي Judeo-Christian Tradition من الفكر الغربي: كل ما حدث هو رفض عقلاني واع يداخله ويجري من تحته في معظم الأحيان حضور لاواع أو واع لما أسماه الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو برموز الثقافة (Foucault, *Codes Of Culture* 1973; xx) ومن أهمها المعتقدات الدينية. هذا المزيج من الحضور واللاحضور الديني شرحه الناقد الأمريكي اليهودي هارولد بلوم مؤخرًا بقوله: «إنه لم تعد هناك هرطقة دينية، لأنه لم تعد هناك أصولية دينية. كل ما هنالك هو مسلمات،

---

(١٢) هناك شبه اتفاق بين عدد من كبار النقاد الأمريكيين على أن فراي أهم ناقد يكتب باللغة الانكليزية منذ الخمسينات. انظر: Robert D. Denham, *northrop Frye and Critical Method* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 1978), Vol. VII.

(١٣) م. هـ. أبرامز: M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism*

«إن من المتعارف عليه تاريخيًا أن مجرى الفكر الغربي ظل منذ عصر النهضة يسير باتجاه علمانية متزايدة».

مسلمات، افتراضات ميتافيزيقية ومعرفية مسلم بها دون نقاش في كل الحقول الأكاديمية، وخاصة في دراسة الأدب»[١٤]، أو بتعبير آخر، إن ثمة معتقدات دينية وغير دينية استنبطت لأنه لم تعد هنالك معايير قادرة على مناقشتها أو تقييمها، مما أدى إلى استمرار تلك المعتقدات في ممارسة تأثيرها بصمت.

المنهج النموذجي وأسسه الشكلانية في نقد فراي تمنحنا مثالاً بارزًا لعملية الاستبطان الثقافية تلك. المعتقد الديني والنزعة العلمانية يلتقيان في توظيف فراي للنماذج كوحدات إبداعية ومعرفية، وفي إيمانه - في نفس الوقت بأسطورية الكتاب المقدس واستقلالية الأدب. من نقاش فراي يتضح أنه يعي بعض ما يحدث، لكنه لا يعي كل شيء: إنني أشعر أن الدراسة التاريخية بدون استثناء نوع من النقد التحليلي أو أدنى مرتبة، وإن النقد الأعلى نشاط مختلف.. هذا الأخير هو بالنسبة لي النقد الأدبي الخالص، فهو يعتبر الكتاب المقدس.. وحدة نموذجية.. (Frye, 1957: 315). يشير فراي هنا إلى التراث التفسيري المسيحي للكتاب المقدس، والذي ركز في بداياته، كما في أعمال القديس أوغسطين (القرن الرابع الميلادي)، على الدمج الرمزي أو النموذجي للعهدين القديم والجديد بإثبات أن العهد القديم بأحداثه وأشخاصه كان تهيئة لأحداث العهد الجديد وأشخاصه (آدم نموذج Type سابق وتحضيري لعيسى، وهكذا). ذلك المنهج التفسيري، الذي يعرف بالتفسير التيبولوجي - Typology أي الذي يقوم على تفسير أحداث وأشخاص الإنجيل بوصفها نماذج سبق التنبؤ بها والتهيئة لها في التوراة، يشكل منهجًا نموذجيًا للنقد النموذجي أو نقد النماذج العليا الذي يتبناه فراي وهو نقد نموذجي متقدم زمنيًا، وفراي يعي هذه العلاقة ويؤكدها كالتحام ثقافي بين نقده الأدبي الدنيوي ومنهج علماء المسيحية الأوائل. كما أن فراي حريص على

---

(١٤) هارولد بلوم: Harold Bloom, In an Interview With Robert Moynihan, in the Later's *A Recent Imagining* (Hamden, Conn. Archon Books, 1986), p. 18.

إبراز علمانية نقده هو من حيث هو استمرار لـ النقد الحقيقي للكتاب المقدس؛ لأن ذلك النقد يبدأ بافتراض أن الكتاب المقدس أسطورة مؤكدة، أي بنية نموذجية مفردة وممتدة منذ بدء الخليقة حتى نهاية العالم (Frye, 1957: 315).

يؤكد فراي في أثناء إيضاح العلاقة بين نقده والتفسير التيبولوجي، رفضه لنوع آخر من نقد الكتاب المقدس، هو ذلك الذي يسميه دراسة تاريخية أو نقدًا تحليليًا، ويشير إلى النقد الذي ظهر في القرن الثامن عشر واستمر طوال القرن التاسع عشر، والذي يشكل حلقه الوصل العلمانية بين نقد أوغسطين المتدين ونقد فراي اللاديني. لا يشير إلى الدور التوصيلي لنقد القرن الثامن عشر، وقد يكون محقًّا في هجومه عليه، لكن ذلك لا يقلل من أهميته في تطور الفكر النقدي الأدبي في الغرب، خاصة التيار الشكلاني. الفرضية المنهجية التي يدعو إليها فراي والقائلة بأسطورية الكتاب المقدس بدأت في ذلك النقد، وكذلك تلك الفرضية الأساسية في النقد الشكلاني وهي انفصال النص عن الواقع أو استقلالية النص.

نشأت في منتصف القرن الثامن عشر وتحت ضغط حركة التنوير المتطرفة في موقفها ضد الأديان، حركة نقدية دينية بين مجموعة من العلماء الألمان والإنكليز البروتستانتيين المختصين في اللغات الشرقية، وحاولت ـ تلك الحركة ـ الرد على الهجوم المتطرف على الدين بإعادة تفسير الكتاب المقدس لإثبات صبغته الأدبية ـ الأسطورية بوصفه شعرًا شرقيًا عبريًا بالدرجة الأولى. وكان مؤكدًا أن تلك الصبغة ستحول دون قراءة الكتاب المقدس قراءة حرفية تجعله محلّ استهزاء المؤمنين حينئذ بالعقل وبصرامة المنهجية العلمية. فبإظهار الشعر البدائي المحفوظ في الكتابات المقدسة للعبرانيين أراد أولئك النقاد أن يثبتوا أن تلك الكتابات خليقة باهتمام وإعجاب أهل الذوق» (Lowth, 1829: 17) لكن الأهم من الاهتمام والإعجاب، كان إجبار أولئك المتذوقين على قراءة النص الديني بمقاييس شعرية. يقول روبرت لوث أحد أولئك المهتمين بإعادة تفسير الكتاب المقدس: الجزء الأكبر من العهد القديم شعر.. ولا يجوز له أن

يقرأ بغير القواعد المنطبقة على اللغة الشعرية (Lowth, 1829: xv).

إذا تذكرنا هنا أن هذه التطورات كانت تحدث في أثناء تخلق الحركة الرومانسية في ألمانيا وأنكلترا، وأن كوليردج، الذي يعتبر رائد النقد الشكلاني في التراث الأنجلو ـ أمريكي، كان مساهمًا في تبلور حركة النقد المقدس، فسندرك عندئذ بعض الصلات المهمة فيما أسميناه ما وراء المنهج. نقاد الكتاب المقدس في القرن الثامن عشر أرادوا الحفاظ على كتابهم بتطبيق منهجية دفاعية شكلانية أدت بشكل أو بآخر إلى تهميش ذلك الكتاب فأثبتوا أنهم ليسوا أقل علمانية بكثير من متطرفي حركة التنوير اللادينيين.

لقد كان من الآثار لذلك في تاريخ النقد الأدبي الغربي هو انتزاع القدسية عن النص الديني ووضعه على قدم المساواة مع النص الدنيوي الإنساني. الناقدة أي. أس. شيفر وضعت ذلك الاكتشاف في سياقه النقدي الملائم: «إذا كان النص في عصرنا قد حرر من الكتابة وأصبح نظامًا من الإشارات، ففي ذلك العصر حرر النص من حرفية الإلهام المقدس وأصبح نظامًا من الرموز الإنسانية» (Shaffer, 1957: 10).

لكن تحرير النص من قدسيته على صهوة القراءة الشكلانية لم يكن حدثًا مفاجئًا. قبل نقاد القرن الثامن عشر واكتشافهم للشعر اليهودي في العهد القديم، كانت هناك اكتشافات سبينوزا في منتصف القرن السابع عشر الذي كان **كتابه بحث لاهوتي ـ سياسي** (١٦٧٠)، من الكتب الهامة في تطور النقد المقدس (Shaffer, 1975: 20). تكمن تلك الأهمية في المنهج التفسيري الذي ابتدعه الفيلسوف اليهودي القائل بأن «تفسير الكتاب المقدس يجب أن يقام على أسس مستنبطة من الكتاب المقدس نفسه» (Spinoza, 1951: 99)، فالذي أدى إليه ذلك المنهج هو انتزاع الكثير من القداسة عن ذلك الكتاب. القداسة، كما يقول سبينوزا في هجومه على المنهج التقليدي في نقد الكتاب المقدس، لا يجب أن تكون فريضة مسبقة وإنما نتيجة للبحث المستقصى. لكن سبينوزا لا يتوصل أبدًا إلى تلك النتيجة: «وهكذا فإننا يجب ألا نفترض أن كل ما يقال أن الله قد

قاله لأحد في الكتاب المقدس هو نبوءة أو كشف» (Emerson, 1971: 56).

تضعنا استنتاجات سبينوزا إذن أمام المصطلح التاريخي لبعض المبادئ الأساسية التي وجدناها عند نورثروب فراي: أسطورية الكتاب المقدس في ثقافة فراي المتحللة من مفهوم القداسة تبدأ هناك، مثلما يفعل مبدأه الشكلاني الأساس في ضرورة أن يستنبط النقد الأدبي مبادئه من الأدب فقط: الذي تغير طبعًا هو حلول الأدب محل النصوص الدينية المقدسة، وهذه أيضًا قصة تعود بدايتها إلى الحركة الرومانسية وأصولها البروتستانتية وإلى كتب وليم بليك التنبؤية، وثورة وردزورث على طبقية الشعر الكلاسيكي، ونزعته الديمقراطية، ودعوة إيميرسون أبناء بلاده إلى الوقوف موقف الند مع أساتذة العالم القديم حين قال لهم: «على كل عصر أن يكتب كتبه. وما كتبه عصر سالف لن يصلح لهذا العصر» (Emerson, 1971: 56).

إذا كان منهج فراي قد ورث كل هذه التطورات فمن الطبيعي أن يصدق عليه وصف الناقد الأمريكي جيفري هارتمان بأنه بروتستانتي متطرف:

«إن قيمة نظام فراي هي في أنه يقوم منهجيًا بإزالة العقبة التي تمنع الفن من نشر تأثيره، وهي التمييز النوعي بين المقدس والدنيوي، أو بين الشعبي والأرستقراطي. إحساسه بعمومية الفن إحساس بروتستانتي متطرف: ككل إنسان قديس من قديسي الخيال» (Hartman 1970: 361)[١٥].

البروتستانتية هنا ليست طبعًا الالتزام العقدي بالمبادئ التي بلورها

---

(١٥) انظر جيفري هارتمان عن النزعة الديمقراطية عند الرومانسيين الإنكليز والاستعلائيين الأمريكيين، ومن ضمنهم ايميرسون، وعن علاقة ذلك بفلسفة العدم عند نيتشه وبظهور مفهوم «الكتابة» Ecriture في الأدب الأوروبي المعاصر: Geoffry Hartman, *Beyond Formalism* (New York: Yale University Press, 1970), p. 272.

أصحاب المذهب البروتستانتي، فبالرغم من تربيته الدينية، وكونه رجل دين سابق[١٦] فإن فراي أبعد ما يكون عن المتدين المؤمن. البروتستانتية، كما يجب أن تفهم هنا، هي السياق الثقافي الذي ينظم أفكار الناقد، أو مجموع المعايير والقواعد التي تؤثر على تشكيل مبادئه ونظرته للحياة. ومن أهم تلك المعايير والقواعد الرفض البروتستانتي التقليدي لقدسية الرموز الدينية (الضد ـ أيقونية iconoclasm) كما نجد عند إيميرسون وثرو ووتمان، بل وفي صلب التشكيل الحضاري للعالم الجديد في أمريكا الشمالية خاصة في أعمال فراي النقدية. يعبر ذلك الرفض البروتستانتي الضد ـ أيقوني، أو اللاأيقوني، عن نفسه في شكل إلغاء للفوارق بين المقدس والدنيوي وإقامة ما يسميه فراي في عنوان أحد كتبه بـ «النص المقدس الدنيوي» The Secular Scripture ومن ثم تقديم الأدب كبديل للدين أو ـ كما عبر أحد النقاد ـ كغطاء أساسي لفشل الأيديولوجية الدينية (المسيحية). . . . (Eagleton, 1983: 93).

ولأن حضور البديل إنما يؤكد أهمية الأصل المستبدل، فإن إحلال الأدب كبديل للدين لا يعني سوى الاستمرار في أفق الميتافيزيقا. «إن ثمة اعتبار للنزعة الميتافيزيقية ما يزال سائدًا حتى في نية التغلب عليها» كما يقول أحد الذين عملوا بشدة على إلغاء ماورائيات الفكر الإنساني، وهو مارتن هيدجر. لكن نصيحة الفيلسوف الألماني في «أن نتوقف عن محاولة التغلب على الميتافيزيقية وندعها وشأنها» (Heidegger, 1972: 24) لا تعني سوى القبول بذلك الحضور الماورائي سواء اتخذ ذلك الحضور شكل الأدب أو العلم أو غيرهما.

وفي نقد نورثروب فراي، يأخذ ذلك الحضور شكل مفهوم مثل النموذج الأعلى Archetype الذي يشكل كما رأينا حجر الزاوية في منهجه. فعلى عكس النموذج بمفهومه الديني الميتافيزيقي، ولكن المبسط لغويًا،

---

(١٦) ولد فراي في مقاطعة كويبيك الكندية عام ١٩١٢ ورسم قسًا في الكنيسة الكندية المتحدة، ثم عمل في إرسالية كنيسة في مقاطعة ساسكاتشيوان قبل أن يكمل دراسته في أكسفورد.

يأخذ النموذج الأعلى بعدًا تركيبيًا لغويًا بدخول «الأعلى» ـ arch، التي تعنى في جذرها الإغريقي «البداية»، والتي تمنح النموذج Type بعدًا متجاوزًا، فكأنما النموذج الأعلى هو النموذج الديني بعد أن غير ثيابه اللفظية (Denham, 1978: 229-32) والواقع أن فراي نفسه مدرك تمامًا لاستحالة التخلص من ذلك البعد الميتافيزيقي حين يقول إنه بالرغم من أننا «لسنا جميعًا مقتنعين بتسمية ذلك الجزء الرئيسي من موروثنا الأسطوري (أي العهدين القديم والجديد) كشفًا من الله.. فإنني لا أستطيع أن أزعم أنني قد وجدت تعبيرًا مناسبًا أكثر منه» (Frye, 1979: 60).

في المناهج النقدية الأخرى، كالبنيوية والماركسية، يتكرر الحضور المزدوج للمقولتين العلمانية والميتافيزيقية، وإن كان ذلك بهيئات ونسب متفاوتة. وهي في مجموعها تشير إلى محاولات يائسة لاستبدال المفاهيم الميتافيزيقية أو التخلص منها بشكل أو بآخر. الثقافة التي ورثت إعلان نيتشه عن موت الإله، وانطلقت من ذلك إلى إنتاج مناهج فكرية تفترض إسطورية الأديان ثم وهمية المفاهيم والقيم التقليدية، لم تلبث أن اكتشفت أنها لم تزد على أن بدلت الأسماء دون المسميات. والذي ظل ينتج عن ذلك هو توتر كالذي وجدناه عند فراي بين إعلان عن أسطورية الكتاب المقدس وعجز عن تخليص اللغة من الحضور الميتافيزيقي. ولأن منطقة الجذب في الثقافة الغربية المعاصرة عمومًا هي عالم خال ـ على الأقل ظاهريًا ـ من الألوهية والمقدسات، فإن المعيار الرئيسي للتقييم في تلك الثقافة يصبح مقدار تخلص الفكر من أثار الميتافيزيقيا. يقول الناقد البنيوي تزفيتان تودوروف مقدمًا كتابًا حديثًا له عن النقد المعاصر: «... سيتناول هذا الكتاب معنى بعض الأعمال النقدية في القرن العشرين، وكذلك إمكانية معارضة العدمية دون التخلي عن اللادينية» (Todorov, 1987: 2) ولعل هذه المحاولة الصعبة كانت سببًا فلسفيًا لتخلي تودوروف عن المنهج الذي عرف به وهو البنيوية.

٣ ـ البنيوية: تصدعات الحلم

في مكان آخر من كتابه الذي اقتبسنا منه قبل قليل، يقول

تودوروف إن النقاد «بعد سبينوزا» لم يعودوا بحاجة إلى التساؤل «هل ما يقوله هذا النص صحيح؟» وإنما أن يتساءلوا بدلاً من ذلك: «ما الذي يقوله النص بالضبط؟» ويشرح تودوروف سبب الانتقال بالشكل التالي:

«طالما لم يعد هناك أي حضور متجاوز ومقبول للجميع فإن كل نص يصير مرجعًا لنفسه، وتنتهي مهمة الناقد بإيضاح معنى النص، بوصف أشكاله، وأدائه النصي، بعيدًا كل البعد عن أية أحكام قيمية. . في الماضي كان الناس يؤمنون بوجود حقيقة مطلقة ومشتركة. بمبدأ كوني (لعدة قرون حدث أن تصادفت الحقيقة المطلقة مع العقيدة المسيحية). ثم أدى انهيار ذلك الإيمان، وإدراك التنوع والمساواة الإنسانية، إلى النسبية والفردية، وأخيرًا إلى العدمية» (Todorov, 1987: 7-8).

في الماضي أيضًا، ولكنه الماضي القريب، لم يكن هذا الكلام الذي يلخص الكثير مما يحاول بحثنا هذا أن يثبته، ليصدر عن واحد من أبرز النقاد البنيويين في الغرب وأنشطهم؛ فالعدمية كما اتضح الآن لتودوروف هي النتيجة المنطقية لتوقف مهمة الناقد عند إيضاح معنى النص، ووصف أشكاله وأدائه النصي بعيدًا عن الأحكام القيمية، أي لانشغال الناقد بالنقد البنيوي. والافتراضات الفلسفية الكامنة في ذلك المنهج التي تنتظمه في سياقه الحضاري تتضح لمؤلف الأسس الشعرية للنثر Poetics of Prose الذي يسمى منهجه الآن: الإنسانية النقدية (Trodorov 1987: 190).

غير أنه من الإنصاف أن نقول إن تودوروف لم يؤلف كتابه ليعلن تخليه عن البنيوية؛ بل هدفه الأوضح هو الرد على الأطروحات النقدية التي تشكل مرحلة ما بعد البنيوية Poststructuralism، وإن تضمن ذلك الرد اعترافًا ضمنيًا بالسياق الفلسفي الذي تشكل فيه البنيوية مهدًا لتطورات المرحلة التالية لها، وهي المرحلة التي يرى تودوروف أنها تقود إلى العدمية. أعلام هذه المرحلة التالية لا يتفقون طبعًا مع تودوروف في موقفه السلبي إزاءها، ومن هؤلاء أستاذه رولان بارت، الذي تمثل أعماله منحنى كبيرًا لظهور النموذج البنيوي ثم انحداره.

في واقع الأمر إن أعمال بارت أقرب إلى رسم الانحدار البنيوي

منها إلى رسم ظهوره. لكن الدور الرائد الذي لعبه في تأسيس المنهج البنيوي يعطيه موقعًا فريدًا في تاريخ الفكر النقدي الغربي؛ فمن موقعيه المتناقضين، كمؤسس للنموذج ثم كهادم له، يمنحنا بارت صورة فاقعة لتحيزات المنهج، يذكرنا ـ بقوة وجِدّة ـ أن البنوية، شأنها شأن المناهج الأخرى، أبعد ما تكون عن الثبوتية أو الوثوقية التي توسم بها من مواقع أكثر انبهارًا وأقل وعيًا. فبعد أن أسس في منتصف الستينيات للتطبيق البنيوي على الأدب، ذلك التطبيق الذي مضى به إلى آخر الطريق نقاد مثل تودوروف، انقلب بارت في نفس الفترة تقريبًا وراح يعلن عدم اقتناعه بسلامة الأفكار التي كان يدعو إليها للتو. إلا أن تغيره لم يكن نحو يمين فلسفي محافظ، وإنما إلى يسارية متطرفة احتضن فيها العدمية بدلاً من أن يرفضها؛ ولقد كان بارت أكثر تطرفًا من تلميذه لكنه أيضًا كان أكثر انسجامًا مع منطق المرحلة الفكرية التي عاشها.

في مقاله الشهير «مقدمة للتحليل البنيوي للنصوص الروائية» (١٩٦٦) حدد بارت معالم النموذج المنهجي الذي يجب على «البنيوية التي بدأت تنمو» أن تحتذيه. فلكي يتم «وصف ذلك العدد اللامحدود من النصوص الروائية وتصنيفها، لابد من نظرية». ولكي يسهل تطوير النظرية يلزم «الانطلاق من نموذج قادر على إمدادها بتعابيرها الأولى ومبادئها. وفي الوضع الحالي للأبحاث، يبدو من المعقول أن تكون اللغويات نفسها هي النموذج المؤسس للتحليل البنيوي» (Barthes, 1966: 252-54).

بعد ذلك بسنة واحدة حدث ذلك الذي أسماه بارت «انقطاعًا» في فكره النقدي، والذي اتّسم بدعوته إلى «طريق نقدي مختلف تمامًا: إيجاد أداة تحليلية متصلة بالأعمال (الأدبية) الحديثة. . . . تلك الأداة لن تقيس البنيات وإنما لعب البنيات وانقلابها عبر طرق غير منطقية» (Barthes, 1982: 48-9) ذلك اللعب البنيوي، أو تمرد البنية على الثبوتية العلمية التي يبحث عنها البنيويون، هو ما سيصبح علامة على المرحلة التالية في الفكر النقدي الغربي، مرحلة ما بعد البنيوية، التي تحمل إشكالاتها الخاصة والتي سنتوقف عندها بعد أن ننهي مطالعتنا لإشكالات البنيوية نفسها؛

لكن لأن إشكالات البنيوية هي ما تثيره المرحلة التالية لها، فإننا بقراءتنا لتلك الإشكالات نكون قد بدأنا ننظر في الاتجاه الآخر أيضًا، اتجاه مابعد البنيوية، والذي نقصد به هنا النقد التفكيكي خاصة.

ولعل أهم الإشكالات التي تطرح نفسها هو النموذج المعرفي والبحثي الذي تطرحه البنيوية، نموذج اللغويات كما بلورتها آراء سوسير؛ فباتباع النموذج اللغوي، تحاول البنيوية أن تحقق حلم النقد الأدبي القديم باكتساب الصفة العلمية التي تنقل المعرفة من «العرضي إلى السببي» كما يقول نورثروب فراي (Frye, 1957: 7) الصفة التزامنية Synchronic للغة Langue كما هي مفرقة عن اللفظ (Parole) تنتقل عبر التحليل البنيوي إلى بنية العمل الأدبي فيتحول إلى كتلة لها صفتا الديمومة والثبات المنفكتين عن حركة الزمن وعوامل الاجتماع والاقتصاد وما إليها مما يخرج عن حدود النص البنيوي. البنية، كما يقول هلمسلف «كيان مستقل من الاعتمادات الذاتية»، أو هي تتألف، كما في تحديد بياجيه، من «ثلاث خصائص: الكلية، والتحولات، والتنظيم الذاتي». التحولات تمنح البنية حركية داخلية، وتقوم بنفس الوقت بحفظها وإثرائها «دون أن تضطرها إلى الخروج عن حدودها أو الانتماء إلى العناصر الخارجية» (Johnson, 1974: 5) لذا تتحول البنية إلى كون صغير «متجاوز» لمحيطه، ومن ضمن ذلك المحيط الإنساني. أما ما عدا ذلك المحيط مما أسماه تودوروف بالحضور المتجاوز فهو غائب من باب أولى.

في حوار مع مجموعة من المفكرين الفرنسيين وافق كلود ليفي شتراوس على وصف البنيوية بأنها فلسفة «مادية» بالرغم من تقليله من أهمية المضمون الفلسفي للبحث البنيوي (Levi-Strauss, 1970: 61) فمن متطلبات الشخصية العلمية الابتعاد عن الأحكام القيمية والنظر إلى مفاهيم وأنشطة إنسانية تقليدية كالتفسير أو البحث عن المعنى بوصفها غير جوهرية: «من وجهة نظري، ليس المعنى هو الظاهرة الأولية، فمن الممكن دائمًا التقليل من شأن المعنى، أو بتعبير آخر وراء كل المعاني يوجد اللامعنى...» (Levi-Strauss, 1970-64) أي أن المعنى اعتباطي ومفروض على اللغة والظواهر من خارجها. وبهذا تصل البنيوية إلى

أقصى إمكاناتها العلمانية التي تقربها إلى حد كبير من مقولات التفكيكيين وغيرهم من أصحاب المرحلة التالية.

لكن البنيوية تظل مع ذلك عاجزة عن الوصول تمامًا والسبب هو تلك الثغرات التي تخلفها، وهي تسعى لتحقيق حلمها «في السيطرة على المقولات اللامتناهية للإنسان»، كما يقول رولان بارت (Barthes, 1982: 252) ومن تلك الثغرات الشخصية العلمية التي حاولت اكتسابها، والتي جعلتها، في نظر الناقد الماركسي بيير ماشيري، نوعًا من النقد الميتافيزيقي(١٧). وإذا كان ماشيري لايتوسع في ملاحظته هذه، فإن فيلسوف التفكيك جاك ديريدا سيتولى تلك المهمة باقتدار أكبر. لكن قبل الوقوف على النقد التفكيكي نحتاج إلى إدراك أن المنطلقات الأخرى التي هوجمت البنيوية من خلالها مهمة أيضًا في كشف تحيزات ذلك المنهج، فجان بول سارتر، مثلاً كان من أوائل الذين انتقدوا البنيوية من منظور ماركسي مادي حين وصفها بأنها آخر العقبات الأيديولوجية التي تقيمها البورجوازية في وجه ماركس(١٨).

أما الفيلسوف الفرنسي الآخر بول ريكور فقد بدت له البنيوية نوعًا

---

(١٧) «النقد البنيوي أو النقد الميتافيزيقي ليس سوى تنويع عن الجماليات اللاهوتية».
Pierre Machery, «Literary Analysis: The Tomb of Structures», in *A Theory of Literarty Production*, ed. Geoffrey Wall (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), p. 154.

انظر أيضاً وصفه للتحليل البنيوي حسب مفهوم بارت وشتراوس بأنه مثل «إله لايبنتز Leibniz» يود لو يتمكن من الانتقال من بنية إلى أخرى، ولكنه لا يمتلك الوسيلة لذلك، ص ١٤٥. في نقده للبنيوية يكرر ديريدا هذه الملاحظة، ولكن دون إشارة إلى ماشيري: انظر:
- Jacques Derrida, *Writing and Difference* (Chicago: The U. of Chicago Press, 1978), p. 291.

(١٨) سارتر:
Jean-Paul Sartre. «Jean-Paul Sartre Repond», *L'Arc* 30 (1968), p. 88.
«إن المسألة هي في إقامة أيديولوجيا جديدة، عقبة أخيرة ما زال البورجوازيون قادرين على وضعها أمام ماركس».

من اللاأدرية المتطرفة التي تجد أنه بالرغم من أن الناس لا يقولون شيئًا ذا بال، فإنهم على الأقل يقولون ما لديهم بمستوى من الجودة يجعل قولهم في متناول البنيوية (Ricoeur, A. «Confrontation» *New Left Review* 62, July/Aug 1970: 74). لكن الذي يستوقفنا نقده للبنيوية بشكل خاص هو الناقد الأمريكي الماركسي فريدريك جيمسون. يستوقفنا نقده لأنه شمولي أصيل وليس مجرد هجاء أيديولوجي، فالماركسية تمارس تأثيرها هنا طبعًا من خلال تحيزاتها الخاصة التي نلحظها في أكثر من موقع في أعمال جيمسون، لكنها أيضًا تمنح الناقد مسافة كافية لإدراك تحيزات النموذج الآخر، أو على الأقل المختلف عن نموذجه هو. فمع أن النموذجين، البنيوي والماركسي، ينطلقان في نهاية الأمر من موقع حضاري واحد، إلا أن اختلافهما يتضح حالما نتذكر أهمية التاريخ في الفلسفة الماركسية وتضاؤله الشديد في المنظور البنيوي. وإذا كان بعض المفكرين والنقاد الماركسيين في أوروبا قد حاولوا التوفيق بين المنظورين في منهج كالبنيوية التكوينية فإن نقادًا آخرين رأوا غير ذلك، ومن هؤلاء فريدريك جيمسون.

ينطلق جيمسون في كتابه **سجن اللغة: قراءة نقدية للبنيوية والشكلانية الروسية** من المقولة الصائبة وهي «أن تاريخ الفكر هو تاريخ نماذج» (Jameson, 1972: 3) وبعد أن يحدد الناقد النموذج الذي تبنته البنيوية، وهو اللغويات، كما أوضح ذلك رولان بارت، يمضي ليضعه في منظوره التاريخي تمهيدًا لتأطيره ضمن الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي أدت إلى ظهوره. فاللغويات كما قعّد لها سوسير، تحل بديلاً للنموذج العضوي الذي ساد في القرن التاسع عشر. والنموذج الجديد، كما يذكرنا جيمسون، أبعد ما يكون عن الطبيعة أو النموذج العضوي المستمد منها. لذا فإن فهم ذلك النموذج، وسبب اختياره، لايعتمد على فهمنا للطبيعة وإنما للأنظمة الاجتماعية المعاصرة في الغرب أو كما يعبر جيمسون، «لما يسمى بالبلاد المتقدمة اليوم، والتي تشكل منظرًا لعالم ألغيت فيه الطبيعة، عالم مشبع بالرسائل والمعلومات، عالم يمكن أن نرى في نظام حاجياته المعقد نموذجًا أساسيًا لنظام من العلامات. وهذا يشير

إلى أن ثمة ارتباطًا عميقًا بين اللغويات كمنهج وذلك الكابوس الشبحي المنظم، الذي هو ثقافتنا المعاصرة» (Jameson, 1972: VIII-IX).

بعد عشرة أعوام من كتابة هذه الكلمات أعاد جيمسون صياغة العلاقة بين النموذج والثقافة ليضع في أحد طرفيها أيديولوجية الحداثة الغربية، المسؤولة عن التيارات الشكلانية عمومًا، وفي الطرف الآخر الثقافة الرأسمالية المسيطرة على المجتمعات المابعد صناعية في الغرب، فالأيديولوجية الحداثية «تفرض حدودها الإدراكية على تفكيرنا الجمالي وذوقنا وأحكامنا، وتعكس بطريقتها الخاصة نموذجًا مشوهًا للتاريخ الأدبي...». وهذه الهيمنة الإدراكية ناتجة عن سيطرة الثقافة الرأسمالية القادرة على الانتشار كأية ماركة مسجلة: «فنحن جميعًا نعلم أن الرأسمالية هي أول ثقافة حقيقية تمد ظلالها على الكرة الأرضية، وأنها لم تتخل عن سعيها إلى امتصاص كل الأشياء المختلفة عنها» (Jameson, 1982: 159-60) وإن كان من سبيل إلى خارج هذه الهيمنة، وهذه العزلة التي يشبهها جيمسون بعزلة رجال الكهف في المقارنة الأفلاطونية الشهيرة، فإنه «يتطلب إعادة تشكيل كاملة ومستقصية لنظامنا الاقتصادي والاجتماعي، واختراع أشكال جديدة من الحياة الاجتماعية» (Jameson, 1982: 181) وإذا كان الناقد الأمريكي الماركسي لا يصف تلك الأشكال الاقتصادية والاجتماعية الجديدة بأنها ماركسية تحديدًا، فإنه يطرح النموذج الماركسي بوصفه النموذج الأفضل في الدراسات الأدبية.

غير أن الذي يتضح سريعًا هو أن النموذج المنهجي الذي يطرحه جيمسون ليس جزءًا من تاريخ النظرية الماركسية في النقد فحسب، وإنما هو أيضًا جزء من تاريخ النقد التفكيكي Deconstructionism ذلك النقد الذي يمكن اعتباره أقوى الانقلابات الفكرية التي حفرت ما أسماه بيير ماشيري بـ«قبر البنيات».

٤ ـ جيمسون والتفكيك الماركسي

بدخول التفكيك إلى حظيرة النقد الماركسي، يصبح من الصعب التحدث عن أطروحات ماركسية بالمعنى التقليدي؛ فالماركسية نفسها

تتفكك، ولكن إلى حد ما وليس على طول الخط، كما يقال. ولأن جيمسون يدرك المزيج الفلسفي في منهجه النقدي فإنه يذكرنا بأنه لا ينتمي إلى الماركسية التقليدية وإنما إلى مرحلة «ما بعد الماركسية» المرحلة التي تم فيها إعادة صياغة الكثير من أطروحات الفكر الماركسي على يد مفكرين أمثال التوسير Althusseur؛ فهذه «المابعد ماركسية» تقابل كما هو واضح «مابعد البنيوية» لأن المرحلتين تقومان على إعادة غربلة لما قبلهما، وهذا ما نجده، فعلاً في منهج جيمسون؛ لكن قبل الدخول في تفاصيل ذلك المنهج، نحتاج إلى التعرف على أسس النقد التفكيكي (مفترضين أن النقد الماركسي معروف، أو يمكن التعرف عليه بسهولة أكبر).

المفترض هنا أن عبارة «تفكيك» هي المقابل الدقيق لكلمة «Deconstruction» ولكنها ليست كذلك فبما أن الكلمة الأجنبية تعني نقض البناء أو هدمه De-Construction (أي اللابنائية) فلعل عبارة «التقويضية» هي الأدق، ولكننا سنستمر مع ذلك في استخدام عبارة «تفكيك» لشيوعها، على أن يفهم المقصود الاصطلاحي بها، وسندرك أهمية تحديد التفكيك بأنه النقض حين ندرك أن العبارة تعود إلى «العدمية» Nihilism بالمفهوم الذي وضعه فريدريك نيتشه، ففي مقدمة كتابه **النزوع إلى القوة** (Nietzche, 1910: X, 8) تساءل نيتشه «ماذا تعني العدمية؟» ثم أجاب إنها تعني «أن أعلى القيم تفقد قيمتها» ثم أضاف «إن العدمية الكاملة هي الاقتناع بأن الحياة بلا معنى في ضوء أعلى القيم المكتشفة حتى الآن، كما أنها تشمل مقولة إنه ليس لدينا أدنى حق في افتراض وجود أشياء متجاوزة، أو أشياء مقدسة، أو تجسد الأخلاق ومستقلة في نفس الوقت» أما عن شواهد العلاقة بين التفكيك النقدي والعدمية بمفهومها النيتشوي فيكفي للتأكد منها العودة إلى أي من أعمال مفكرين ونقاد مثل جاك ديريدا، وبول دي مان، وج. هللس ملر، ورولان بارت. ولنأخذ المثال التالي من مقابلة أجريت مع بارت عام ١٩٧٢ قال فيها:

«في الحقيقة إنني أعتقد أن العدمية هي الفلسفة الوحيدة الممكنة في وضعنا الحالي. ولكن يجب أن أتبع ذلك بالقول إنني لا أخلط بين

العدمية والسلوك العنيف والتدميري المتطرف ـ أو على مستوى أعمق، بين العدمية والسلوك العصابي أو الهستيري بشكل أو بآخر... إننا لا يجب أن ننسى أن الفيلسوف الذي مشى بالعدمية إلى حدودها القصوى هو نيتشه» (Barthes, 1985: 155)[١٩].

وكان بارت في مقابلة سابقة قد أشار إلى الدَّيْن الذي يحس به نحو ديريدا، ودخول الاثنين في مرحلة تاريخية يسميها مفهوم نيتشه للعدمية.

بالإضافة إلى كل الأشياء التي أدين بها لديريدا، والتي يدين بها له الآخرون أيضًا، هناك شيء يجمعنا معًا، إن سمح لي أن أقول ذلك: إنه الشعور بالمشاركة (أو بالرغبة في المشاركة) في مرحلة من التاريخ سماها نيتشه بـ«العدمية» (Barthes, 1985: 133).

يأخذ التفكيك، أو العدمية في أعمال ديريدا ـ كما في أعمال بارت بعد تخليه عن مشروعه البنيوي ـ شكل سعي منظم ودؤوب لكشف التناقضات الميتافزيقية في الفكر والأدب الغربي، من منطلق أن الحضارة الغربية، كما تعبر عنها الفلسفة والعلوم الإنسانية، ما فتئت «تخون» نموها التاريخي نحو العلمانية التي تمثل «القدر الحقيقي أو الواقع الحقيقي» للإنسان الغربي خاصة («الغرب تحديد ثقافي وجغرافي متكرر في الخطاب الفلسفي لديريدا وغيره من النقاد والمفكرين المعاصرين في الغرب). ومهمة التفكيك في هذه الحالة، وإن لم تكن هذه هي الكيفية التي يعبر بها التفكيكيون عادة، تكمن في إعادة الأمور إلى نصابها بكشف الأبعاد الميتافيزيقية، أو الوهمية، التي يتعلق بها الفكر الغربي في شكل مفاهيم كالحقيقة، الأخلاق، والمنطق، والمعنى، وما إلى ذلك. التفكيك يحمل هذا الهدف التصحيحي، لكنه يحاول أن يبتعد عنه أيضًا خوفًا من الالتزام بهدف أو حقيقة ثابتة، وانسجامًا مع الحذر التفكيكي التقليدي (فقد

---

(١٩) من مقابلة أجريت مع بارت عام ١٩٧٢.

يقول جفري هارتمان: «على المسرح الأوروبي، ظلت العدمية دافعًا إنتاجيًا (وإن كان أرستوقراطيًا) منذ نيتشه»:

Hartman, *Beyond Formalism* (1970), p. 272.

أصبح حذرًا تقليديًا بالفعل) إزاء ما يسميه ديريدا «آثار» Teaces الميتافيزيقا الكامنة في اللغة، خاصة التعابير المعيارية كالصحيح والخطأ.

يضع فريدريك جيمسون نفسه في مقدمة كتابه **اللاوعي السياسي** *Political Unconscious* على خارطة الفكر المابعد بنيوي بإعلانه عن أهداف الكتاب ومنهجه، ولنلاحظ هنا البديل المستعمل لكلمة «أطروحة»:

يتجه اللاوعي السياسي إلى حركية الفعل التفسيري ويفترض مسبقًا، كوهم منظم؛ As an Organizational Fiction إننا في الواقع لانواجه النص مباشرة، النص بطازجيته كشيء مستقل، وإنما تمثل النصوص أمامنا كنصوص مقروءة مسبقًا. . هذا الافتراض المسبق يجعل من الضروري اتباع منهج (سبق أن أسميته في مكان آخر ماوراء التعليق Metacommentary ويقول إن موضوع دراستنا ليس النص بحد ذاته، وإنما مجموع التغيرات التي نحاول من خلالها أن نواجهه ونمتلكه (Jameson, 1981: 9).

حلول كلمة «وهم» أو «خيال» محل كلمة «أطروحة» أو ما يقابلها (اعتقاد، رأي، وجهة نظر) يبدو انسجامًا واضحًا مع المقولة التفكيكية التي تؤكد أدبية - وبالتالي خيالية - النصوص جميعًا، حتى تلك التي تبدو علمية ومن ثم دقيقة وموضوعية. فالنقد نوع من الأدب، أو أنّ الاثنين نوع من الكتابة «ecriture»[٢٠]، أضف إلى ذلك استخدام جيمسون لعبارات مثل التفكيك ومرادفتها «الاقتلاع» لوصف المنهج المطبق في الدراسة. ولكن لعل الأهم من ذلك هو طبيعة المنهج نفسه كوقوف أمام تفاسير النصوص، وليس النصوص نفسها، وذلك لاكتشاف الكيفية التي نحاول من خلالها أن نواجه النص ونمتلكه (Jameson, 1981: 23) هذا المنهج

---

(٢٠) للتوسع حول مفهوم «الكتابة» انظر: F. Jameson, *The Political Unconscious* (1981), p. 20. Paul de Man, *Blindness and Insight: The Rhetoric of Contermporary Criticism* (New York, N. J.: Oxford Univ. Press, 1971), p. 18, Ronland Barthes, *The Grain of the Voice* (1985), p. 162.

متواز، إن لم يكن متوحدًا مع المنهج السيميولوجي الذي يتجه إلى تحديد «القواعد والأعراف التي يمتصها أفراد ثقافة ما، سواء على مستوى الوعي أو اللاوعي، والتي تجعل المعنى الذي تحمله الظواهر ممكنًا» (Culler, 1981: 31).

التقاء آليات البحث والمرجعية الاصطلاحية لايلغيان ـ على أية حال ـ بعض الاختلاف بين ماركسية جيمسون ومنهجَي التفكيك والسيميولوجيا. فالذي يهم الناقد الماركسي ليس الكشف عن الميتافيزيقية المختبئة تحت خطاب يدعى العلمانية والموضوعية العلمية، أو الاكتفاء بـ«تطوير فهمنا للأعراف والعمليات التي يقوم عليها (الأدب) كمؤسسة، كأسلوب في الخطاب» (Culler, 1985: 5).

تكمن وراء منهج جيمسون أيديولوجيا غائية، أطروحة تتكئ على قناعات ماركسية، يطرح جيمسون في نهاية الأمر، بالرغم من تسليمه المبدئي بأدبية النقد، أو وهمية الخطاب العلمي، تفسيرًا للتاريخ الأدبي يقول: إن التاريخ، بمفهومه الماركسي كحكاية مستمرة للصراع الطبقي، يظل راقدًا تحت سطح النصوص الأدبية، وإن «التفسير السياسي للنصوص» يمتلك الأولوية دائمًا بين مختلف التفسيرات» (Jameson, 1981: 20) فإذا كان جيمسون تفكيكيًا، فإن ما يهمه هو تفكيك أو نقض التفسيرات التي تدعي براءتها من المضمون السياسي، أو أنها لا تكتشف في الأدب شيئاً اسمه الصراع الطبقي. هذا بالإضافة إلى انتمائه إلى فلسفة ما بعد الماركسية حيث قام على يد أمثال التوسير بتفكيك الماركسية نفسها لرفض بعض قناعاتها، وبالتالي تكييفها مع مستجدات الفكر الغربي المعاصر. فللماركسية التقليدية ميتافيزيقياتها هي الأخرى، ومن أهمها ربما يوتوبيا المجتمع اللاطبقي.

غير أن محاولة جيمسون تكييف ماركسيته النقدية تؤدي بطبيعة الحال إلى التناقض كما رأينا، وإلى تعرضه هو الآخر لانتقادات التفكيكيين على الرغم من القرابين التي ذبحها على معبدهم العدمي. ومن أوضح الأمثلة على ذلك التقرب وصف جيمسون لمنهجه الذي يطلق عليه هنا

إسم «التحليل الباطني» «Immanent Criticism» حيث يحاول التوفيق بين الهدم والبناء:

«إن المثل الأعلى للتحليل الباطني للنص، لاقتلاع أو تفكيك أجزاء النص ووصف اشتغاله أو عدم اشتغاله، لا يصل من وجهة نظرنا على أية حال إلى حد الإلغاء الكامل للنشاط التفسيري بقدر ما يدعو إلى بناء نموذج تفسيري باطني ولا استعلائي، نموذج جديد وأكثر فاعلية، وهو ما ستسعى الصفحات التالية إلى اقتراحه» (Jameson, 1981: 23).

من الواضح هنا حرص الناقد على التذكير بأن «البناء» الذي يدعو إليه ـ بناء نموذجه التفسيري ليس «ملوثًا» بأي نوع من الميتافيزيقا الساذجة: يجب ألا يكون استعلائيًا Transcendental أي متطلعًا إلى شيء من ماورائيات العالم المادي؛ لكن إذا كان هذا الوصف سيرضي التفكيكيين إلى حد ما، فإن الأوصاف الأخرى التي يقدمها جيمسون لمنهجه بأنه يشكل «أفقًا لا يمكن تجاوزه» بالنسبة للمناهج الأُخرى (Jameson, 1982: 10)، وأنه ليس مجرد منهج مساعد.... وإنما أفق مطلق لكل قراءة وكل تفسير (Jameson, 1981: 17)، تلك الأوصاف لن تكون في نظر التفكيكيين سوى غرق في أوهام الميتافيزيقا، أو «تنويع على الجماليات اللاهوتية» كما في عبارة الناقد الماركسي الآخر بيير ماشيري (Machery, 1978: 154)؛ قد يثبت جيمسون بأنه لامفر من التفسير السياسي للأدب والنقد، ولكنه سيقع مثلما وقع غيره فريسة لذلك «الداء» المزمن في الحضارة الغربية، داء البحث عن الماوراء. لكن النقد التفكيكي، وهو يمتهن الكشف عن ضحايا ذلك الداء، يعلم أنه هو الآخر ليس بمأمن مما يكشف عنه؛ لأنه ببساطة يرث لغة مثقلة بالميتافيزيقا وبمحاولات التمرد أيضًا.

٥ ـ التفكيك: جمع ما لا يجتمع

يقول نورثروب فراي بأسطورية الكتاب المقدس، ويتمسك بمفهوم ميتافيزيقي للنموذج الأعلى، ويصف كلود ليفي شتراوس البنيوية بالمادية وهو يرى أن البنية تولد خارج التاريخ وخارج السببية، ويؤمن فريدريك

جيمسون بالمادية التاريخية ويرفض الميتافيزيقية، ولكنه يدعو إلى منهج مطلق لا يتجاوزه أحد؛ إنه الدين واللادين معًا، الميتافيزيقا في حضن العدمية، أو العدمية في حضن الميتافيزيقا، والتشكيل المتنافر هو جوهر التأزم الذي يعيشه الفكر الغربي، أو ربما الحضارة الغربية عمومًا، هو الاشتباك المتناقض والهش الذي جاء فلاسفة ونقاد التفكيك لنقضه، أو لإعلان انتقاضه، لأنه «متناقض» أساسًا.

نيتشه الذي يتفق التفكيكيون على ريادته لفلسفتهم ومنهجهم كان قد لاحظ ذلك الاشتباك وأوضح كيفية فكه: «العدمية على أبوابنا: من أين جاء إلينا أكثر الضيوف بشاعة؟» وبعد أن يستثني «الشرور الاجتماعية» من أن تكون السبب يتبين له أن العدمية موجودة منذ زمن طويل: «إن العدمية تسكن في قلب الأخلاق المسيحية» (Nietzsche 1910: X, 8) ثمة تجوهر عدمي إذا جاز التعبير في قلب العقيدة الدينية وأخلاقياتها وفي «معنى الحقيقة» التي تؤمن بها. وهذا تقريبًا ما يردده الناقد الأمريكي التفكيكي ج. هللس ملر حين يقول إن «العدمية قد استوطنت في الميتافيزيقا الغربية» منذ زمن طويل، وإن «المنهج التفكيكي المعاصر، الذي كان نيتشه أحد رواده ليس جديدًا. فقد تكرر بشكل أو بآخر على مدى القرون منذ السفسطائيين والبلاغيين الإغريق، بل منذ أفلاطون نفسه...» (Miller, 1979: 228). لكن على افتراض صحة هذا الادعاء بقدم التفكيك خاصة، إذا تذكرنا تاريخ الشك الفلسفي، فإن السؤال الذي لا يجيب عنه ملر هو: لماذا يأخذ التفكيك في هذه المرحلة التاريخية بالذات عمقًا ومساحة لم يأخذها من قبل في تاريخ الفكر النقدي الغربي؟

للإجابة عن هذا السؤال يمكننا أن نسير في طريقين متوازيين ومتحدين في النهاية، نتتبع في كل منهما قضية يعتبرها التفكيكيون جوهرية؛ لكن ضيق المساحة لن يسمح لنا هنا بأكثر من استعراض سريع لإمكانات البحث في أحدهما والسير في الآخر. الطريق الأول هو ما بدأنا وسنواصل السير فيه ويتمثل بدراسة التفكيك كتطور حتمي للصراع الفلسفي الطويل في تاريخ الحضارة الغربية بين الميتافيزيقا والعدمية، أما

الطريق الثاني فندرس فيه التفكيك كجزء من تاريخ التطور الثقافي الغربي من الشفهية إلى الكتابة. التفكيك هنا هو نتيجة استحكام النصوصية كمفهوم كتابي Literate في المرحلة المعاصرة من تطور الحضارة الغربية[٢١] لكن كما سبق أن أوضحنا فإن السبيلين ليسا في حقيقة الأمر سوى سبيل واحد بأسماء مختلفة. الفرق هو في نوعية البنيات والشواهد المدروسة. وسيتضح ذلك في استكمال ما ابتدأناه من نقاش.

سنستعين هنا بآراء اثنين من النقاد البارزين الذين حاولوا الرد على التفكيك، أو وضعه في إطار يمكن من السيطرة عليه، أحد هؤلاء هو روبرت شولز والثاني جورج شتاينر. يقول شولز إن التفكيك «قوي فيما بيننا (وبشكل لا مثيل له على وجه الأرض)؛ لأننا نستحقه، لأن تاريخنا كله جعلنا مهيئين لغزو عقلاني من هذا النوع بالذات. . .» (Scholes, 1987: 41-2) ومع أن شولز لا يضيف تفاصيل كافية فإنه يمكن الوقوف على ما يقصده بتذكر تاريخ العلمانية منذ عصر النهضة الأوروبية مرورًا بفلاسفة مثل ديكارت وسبينوزا ونيتشه بالشكل الذي سبق أن ألمحنا إليه في هذه الدراسة، وإشارة ج. هللس ملر إلى العمق التاريخي لمنهج التفكيك هي مما يدعم هذه الرؤية. لكن الذي يدعمها بشكل خاص هو قول رولان بارت الذي سبق الاستشهاد به، إن «العدمية هي الفلسفة الوحيدة الممكنة في وضعنا الحالي» (Barthes, 1985: 155) أما أسباب ذلك فيمكن التماسها فيما يمكن أن نصفه بالطريق المسدود الذي وصلت إليه المحاولة المستمرة للبحث عن بدائل للدين كرؤية ميتافيزيقية للوجود؛ إنه فشل التوفيق بين الدين واللادين، العجز عن إرغام اللغة على أن تقول العالم المادي فقط بينما هي متخمة بإيحاءات وتطلعات إلى ما وراء هذا

---

(٢١) انظر في هذا الموضوع دراسات والترج. أونج: Walter J. Ong, *Orality and Literacy* (London: L. Methuen, 1982), The Presence of the World (New Haven: Yale U. Press, 1971). «From Mimesis to Irony: Distancing of the Voice», *The Horizon of Literature*, ed. Paul Hemadi (Lincoln, Nebraska: U. of Nebraska Press, 1982), pp. 111-42.

العالم؛ هذا الفشل، هذا العجز هو مما دعا إلى الصيحة التفكيكية: كفى ميتافيزيقا، كفى حنينًا إلى الحضور الإلهي، كفى محاولات للجمع بين الدين والعلمانية. هذه هي الصيحة التي رفعها نيتشه في وجه كانت وشوبنهاور، ثم رفعها هيدجر في وجه نيتشه نفسه إلى أن جاء ديريدا ليرفعها في وجه هيدجر وفرويد ونيتشه معًا:

«لقد عمل نيتشه وفرويد وهيدجر، مثلاً، ضمن المفاهيم الميتافيزيقية الموروثة. وبما أن هذه المفاهيم ليست عناصر أو ذرات، وبما أنها مأخوذة من تركيب لغوي ونظام، فإن كل استعارة تجر معها الميتافيزيقيا بأكملها»... (Derrida, 1978: 281).

عندما نترجم أطروحة ديريدا هذه إلى النقد الأدبي فإنها تأخذ أشكالاً عدة لكنها متشابهة أساسًا أما المصطلح فواحد تقريبًا: الميتافيزيقيا تصبح الحقيقة ـ الواقع ـ المعنى... إلخ أما العدمية فتصبح اللغة، الأدب، متاهة النصوصية، وما إلى ذلك مما يوحي بعالم من اللغة والنصوص المتمردة على كل أنواع العقلانية التقليدية. «اللغة الشعرية» كما يقول بول دي مان تسمي هذا الفراغ (أي حضور اللاشيء) بفهم دائم التجدد. ثم لاتتعب من تسميته مرة أخرى. هذه التسمية المستمرة هي ما نسميه الأدب (Deman, 1971: 18) والمعنى واضح هنا في أن الأدب هو الوعي بالعدم وإعلان حضوره، هو الإدراك المستمر أنه إذا كانت هناك معان بعدد القراء، وأنه يستحيل الاتفاق على معنى أو معيار متجاوز، فإن المعنى يتبدد إلى درجة الغياب الكامل، ويصبح البحث عنه نوعًا من العبث النقدي. أي أنه من غير الممكن في نهاية الأمر أن يقال شيء غير الفراغ، غير اللاشيء. لكن «هذه المعوقات العقلانية أمام إمكانية القول» كما يقول إدوارد سعيد في تعليقه على أطروحة دي مان «لم تمنع دي مان نفسه من أن يتحدث عن تلك المعوقات ويعيد القول» (Said, 1982: 17).

ما يهمنا هنا هو ـ بالدرجة الأولى ـ السياق الثقافي الذي جعل دي مان وغيره من التفكيكيين يصلون إلى تحديد معوقات القول والتوصيل المعنوي وأن يؤمنوا بها. هذا السياق، كما حاولنا أن نوضح في هذا

البحث منسجم مع نفسه، يرفد بعضه بعضًا، وتفضي مقدماته إلى نتائجه، وإدراك هذا الانسجام، أو حتمية الوصول إلى التفكيك، هو ما يجعل روبرت شولز يقول إن التاريخ العقلاني للحضارة الغربية يجعلها مهيأة لمثل ذلك الغزو، وهو أيضًا ما يجعل ناقدًا آخر هو جورج شتاينر يقر بأن أطروحات التفكيك «غير قابلة للنقض» ثم يمضي شتاينر ليطرح بعض المقترحات التي من شأنها أن تساعد على «تجاوز التفكيك». أحد هذه الاقتراحات هو إدراك ما يسميه بـ«غموض الموجود»، وهو غموض نقرأه في عملية الخلق الأدبي في ظاهرة الشخوص الأدبية التي تظل حية بعد موت خالقها وهو الإنسان. أما الاقتراح الثاني، وهو متصل بالأول فيتمثل في أن «نقرأ كما لو أن النص الذي أمامنا له معنى» (Steiner, 1985: 12, 18) والاقتراحان كما هو واضح يصبان في الاتجاه الإنساني التقليدي الذي يعبر عنه نقاد مثل م. هـ. ابرامز وتودوروف. المشكلة هي أن مثل هذه المقترحات من شأنها أن تؤكد صحة الأطروحات التفكيكية، ضمن سياقها الحضاري. إنها بتعبير آخر، تؤكد ذلك التناقض الذي دعا إلى التفكيك، تناقض القول بنوع من المعنى (غموض الوجود) واللامعنى (كما لو أن هناك معنى)[٢٢].

وليس من المجدي مع التفكيك القول مع م. هـ. إبرامز بأن ذلك المنهج يعبر رغمًا عنه عن ميتافيزيقية متطرفة وكامنة (Abrams, 1977: 431)، فالتفكيكيون يعلنون أنهم يحملون إرث الميتافيزيقا، في الوقت الذي يحاولون فيه التخلص منها، مثلما أعلن رائدهم نيتشه أنه لا استغناء «لنا أعداء الميتافيزيقا الذين لا إله لهم» عن العقيدة المسيحية (Nietzsche, 1927: 781). بل إن التفكيكيين هم من أشد مفكري ونقاد الغرب المعاصرين وعيًا بإشكالاتهم الحضارية، ومن ضمنها تحيزاتهم وأسباب تفكيكيتهم.

---

(٢٢) عن نقد نيتشه لكانت انظر: F. Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche* (New York: The Modern Library, 1927), p. 785.

أما عن نقد هايدجر لنيتشه فانظر:

Martin Heidegger, *Nietzche,* tr. Frank A. Capuzzi (San Francisco: Harper and Row, 1982), p. 203-5.

ولنتأمل الاعتراف التالي لـ ج. هللس ملر:

لقد فكرت في السبب الذي يجعل أمريكيًا (بخلفيتي البروتستانتية) ينجذب إلى ديريدا مثلاً. وأعتقد أنني توصلت إلى الجواب؛ فهناك شبه بين أحد أوجه البروتستانتية الأمريكية، بل ربما البروتستانتية إجمالاً، والتراث اليهودي، أو التراث العقلاني اليهودي في أوروبا، وذلك أن الاثنين لا يطمئنان إلى التماثيل، والرموز، والصور المنحوتة، كما أنهما يشكان في أن الأشياء قد لا تكون لما هو أصلح في عالم هو أفضل العوالم الممكنة، إنه نوع من ظلام الرؤية الغريزي، نوع من الصراع الذي أحمله في داخلي بين التزام بالحقيقة، بالبحث عن الحقيقة بوصفها القيمة الأعلى من ناحية، والقيم الأخلاقية من ناحية أخرى.. إن البروتستانتية.. لو أخذت خطوة واحدة إلى الأمام فستشك في قدرة أي شيء على التوسط، حتى المسيح نفسه (Moynihan, 1986: 10-5).

يرى ملر أن هذا الموقف البروتستانتي ـ اليهودي موقف شجاع، وأنه في ذلك أشبه ما يكون بالموقف العلمي الذي لا يخشى نتائج بحثه (Moynihan, 1986: 120)، ناسيًا أن موضوعية العلم هي واحدة من تناقضات الخطاب أو اللغة التي يجب أن يكون التفكيكيون أول من يرفضها[٢٣].

غير أن اكتشاف الناقد الأمريكي لموروثه البروتستانتي ـ اليهودي

---

(٢٣) انظر أيضًا قول إدوارد سعيد: «لقد وقعنا في أحبولة الاعتقاد بأن المنهج يمكن أن يكون متسيدًا ومنتظمًا دون أن نعترف بأن المنهج دائمًا جزء من شبكة من العلاقات التي تقف في مقدمتها وتقودها السلطوية والقوة أو إحداهما، ص ١٣. ورأي سعيد هذا مستمد من مقولات المفكر الإيطالي انتونيو غرامشي، وتتفق معه فيه إيفان واتكنز: Evan Watkins, «The Politics of Literary Criticism», *The Question of Textuality*, pp. 31-8.

«إذا كان من الممكن أن نعرف ونصف مجموعة من البنيات التي تتحكم في إنتاج المعنى في الأدب، فلماذا لا تنسحب هذه المعرفة على الخطاب النقدي أيضًا؟» ص ٣٢، وانظر كذلك تيري إيغلتون: Eagleton, 1983: 93 «وقد نجد أيديولوجيات اجتماعية كامنة فيما يبدو أنه منهج نقدي محايد».

دافع رئيسي نحو التفكيك، وجاك ديريدا خاصة، هو من أبلغ الشهادات على تحيزات مناهج الفكر النقدي الغربية، وبما أننا قد ألمحنا إلى التأثير البروتستانتي على نشأة النقد الشكلاني من خلال نقد الكتاب المقدس، وكذلك، ولكن بإيجاز أشد، إلى الدور الذي لعبه أحد أعمدة الفكر اليهودي العقلاني وهو سبينوزا في تلك النشأة، فإنه ليس بوسعنا الآن سوى أن نشير إلى ما يبدو أنه أحدث حلقات الصلة اليهودية بتلك النشأة من أشدها استيقافًا للناقد والمفكر العربي - الإسلامي بشكل خاص.

الحلقة التي نشير إليها هنا هي تلك المنعقدة بين جاك ديريدا والشاعر الفرنسي أدموند جابيه، وكلاهما يهودي قريب الصلة بموروثه، وإن لم يكن أي منهما متدينًا بطبيعة الحال (وقد لا يكون من قبيل المصادفة المحضة أن الاثنين قد هاجرا من البلاد العربية: ديريدا من الجزائر وجابيه من مصر). أما محور العلاقة فهي أطروحات التفكيك كمحصلة نقدية - فلسفية للتراث التفسيري للتوراة وللتراث القبالي Kabbalistic، أي كرؤية يهودية عقلانية أو لا دينية للعالم، وبخاصة النصوص وقراءتها كإشكالية معرفية. هذه الرؤية اليهودية المفارقة لإيمانها «لا تسعى وراء الحقيقة أو الأصل» عندما تمارس تفسيرها الشعري للتفسير (أي للنصوص وللعالم بوصفها مفسرة مسبقًا من وجهة نظر التفكيكيين). لكن تلك الرؤية «تؤكد لعب التفسير» (Derrida, 1978: 311)، أي عدم ثباته في مرجعية شيء اسمه الحقيقة أو المعنى المتفق عليه. أما مصدر هذه الرؤية التي يعبر عنها ديريدا في تعليقه على قصائد جابيه فهي الأرضية المشتركة لتجربة الشتات اليهودي والرحيل الدائم نحو مكان آخر دون حلم بالعودة، أي دون حنين للمعنى والحقيقة والبنية الميتافيزيقية التي تمنح الاطمئنان. الفيلسوف الفرنسي اليهودي الآخر إيمانويل ليفيناس، الذي كان أحد المؤثرين في فكر ديريدا، وضع ما اعتبره النموذج اليهودي للرحيل الأفقي في مقابل النموذج اليوناني للرحيل الدائري: في مقابل أسطورة يولييس العائد إلى أثاكا، نود لو نضع قصّة إبراهيم مغادرًا وطنه إلى الأبد نحو أرض مجهولة..» (Derrida, 1978: 320)، ذلك الرحيل، الذي يكرر رحيلاً مشابهًا عند نيتشه

(Nietzsche, 1910: X, 167)[٢٤] يراه ديريدا مؤشرًا على التميز، يستمده المفكر الفرنسي من موروثه العبري، حسب رؤيته لذلك الموروث.

يؤكد بعض المتخصصين في الدراسات العبرية صلة ذلك الموروث بالتفكيك من خلال مفهومين أساسيين: مفهوم الإله، ومفهوم النص، أو الكتاب. الباحثة سوزان هاندلمان ترى أن فكرة «موت الإله» في الفكر الغربي المعاصر تعود إلى المفهوم اليهودي للألوهية: «الإله اليهودي.. آخر، منسحب، وغائب» (Handelman, 1985: 70)، وذلك على عكس آلهة الإغريق الحاضرة بشكل دائم[٢٥]. التصور اليهودي، بتعبير آخر، كان عاملاً رئيسيًا وراء خلخلة التدين الغربي. لكن إذا كان ذلك التصور قد أسهم في إبعاد الإله عن الحضارة الغربية، فإنه قد أسهم أيضًا في إحلال إله بديل، ذلك هو الكتاب، ففي «أثناء المدة الطويلة الفاصلة بين النفي وعودة المسيح تحول شعب الله إلى شعب الكتاب» كما عبر أحد الباحثين (Auster, 1988: X) لكن إيمانويل ليفيناس، الذي «فكك اللاهوت من وجهة نظر يهودية» (Handelman, 1985: 70)، اختار للتعبير عن مركزية الكتاب في التصور العلماني اليهودي عبارة تعود إلى التراث التلمودي المدراشي: «عليك أن تحب التوراة أكثر من الله» (Handelman, 1985: 70). أما إدموند جابيه فكان أكثر بلاغة في التعبير عن الفكرة في معرض وصف تجربته الإبداعية: «بموت الإله وجدت الخصيصة اليهودية مؤكدة في الكتاب.. ذلك أن يكون الإنسان يهوديًا يعني نفي الذات والبكاء في نفس الوقت لذلك النفي. إن العودة إلى الكتاب هي عودة

---

(٢٤) يقول نيتشه: في أفق المطلق غادرنا الأرض وركبنا السفينة. لقد حطمنا الجسر من ورائنا ـ لا، أكثر من ذلك، (حطمنا) الأرض التي وراءنا.

(٢٥) في ترجمتها لكتاب ديريدا *Of Grammatology* تشير جاياتري سبيفاك إلى أن الفيلسوف الفرنسي يهودي سيفاردي مولود في الجزائر، وتذكرنا بأن بعض مقالاته مذيلة بتوقيع «حبر» يهودي Rabbi، وهو فعلاً ما نلاحظه في نهاية مقالاته عن ليفيناس وجابيه في الكتابة والاختلاف: Gayatric C. Spivak, (tr) *Of Grammatology* (Baltimore: The John Hopkins Univ. Press, 1976), pp. IX, p. 317.

إلى مواقع منسية» (Jabes, 1983: 143).

كثيرة هي الأشياء التي تتضح هنا، أو تبدأ في اتخاذ مواقعها بشكل صحيح: اللغة المنتشرة في كل مكان، وشبكة النصوص التي تشير إلى بعضها، وتتوالد من بعضها، وضرورة أن يدرك الإنسان أنه لا مخرج من تلك الشبكة(٢٦)، إنه هو ليس سوى كلمة في نَصّ. هذه العدمية النيتشوية التفكيكية وهي تبتلع النقد الأدبي، تبدأ في البروز بشكل أوضح، تعلن عن بعض مضامينها الحقيقية: «ليس أحرارًا، إننا مسمرون أحياء إلى رموز الكتاب، هل من الممكن أن تكون حريتنا مربوطة إلى المحاولة اليائسة للكلمة لكي تفلت من الكلمة؟.. لأننا أهل الكتاب فلن يكون لنا بيت، سنموت في الكلمات.. إن علينا التخلص من المقدس في داخلنا لكي نعيد الله إلى نفسه ونصل أقصى حدود الاستمتاع بحريتنا كبشر» (Jabes, 1983: 23, 146).

لم يكن ج. هللس ملر مخطئًا إذًا، فوراء انجذابه للتفكيك، يكمن قدر هائل من التحيز البروتستانتي ـ اليهودي ضد «المقدس في داخلنا» كما يعبر جابيه. ومن ثم كانت صعوبة أن يطبق أحد منهج التفكيك دون أن يجر معه قليلاً أو كثيرًا من المضامين الفلسفية التي قام عليها ذلك المنهج. وهذا ما ينسحب على غير التفكيك من مناهج الفكر النقدي الغربي التي تعرضنا لها في الملاحظات السابقة، والتي يمكن اعتبارها تهميشات على مقولة أبي سعيد السيرافي: «ودع هذا إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، من أين يلزم الترك، والهند، والفرس، والعرب أن ينظروا فيه، ويتخذوه حكمًا لهم أو عليهم، وقاضيًا بينهم، ما شهد له قبلوه، وما أنكره رفضوه؟».

---

(٢٦) J. Derrida, «Living on», *Deconstruction and Criticism* (New York: Continum, 1979), p. 84.

يعرف ديريدا النص بأنه لم يعد عملاً من الكتابة المنتهية «وإنما شبكة من الاختلافات، نسيجًا من الآثار التي تشير دون نهاية إلى شيء غيرها، إلى آثار اختلافية أُخرى».

المراجع العربية والأجنبية

المراجع العربية:

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٣، ١٩٨٦.
- ابن سينا، أبو علي الحسين، **منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق**، القاهرة: المكتبة السلفية، ١٣٢٨ ـ ١٩١٠.
- أبو ديب، كمال، **جدلية الخفاء والتجلي**. دراسات بنيوية في الشعر، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١.
- أبو شبكة، إلياس، **روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة**، بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣.
- أومليل، علي، **«ملاحظات حول مفهوم المجتمع في الفكر العربي الحديث»**، دراسات مغربية في الفلسفة والتراث والفكر العربي الحديث، ت. أحمد شعلان وآخرون. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٥.
- بدوي، عبد الرحمن، **أرسطوطاليس: فن الشعر** مع الترجمة العربية القديمة وشرح الفارابي وابن سينا وابن رشد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣.
- بنسعيد، السعيد، **«المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر. ملاحظات منهجية»**، إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم

الإنسانية، ت. ع. بنعبد العالي وآخرون. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٧.

- التوحيدي، أبو حيان، **الإمتاع والمؤانسة**، ج١، تحقيق أحمد أمين أحمد الزين. بيروت: دار مكتبة الحياة، دون تاريخ.

- ديوي، جون، **المنطق: نظرية البحث**، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة: دار المعارف ١٩٦٩.

- الجابري، محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، بيروت: دار الطليعة، ط٢، ١٩٨٥.، **بنية العقل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٦.

- ـــــــ، «**التراث ومشكل المنهج**»، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، تحقيق عبد الله العروي وآخرون. الدرا البيضاء: دار توبقال، ط١، ١٩٨٦.

- زكريا، فؤاد، **الجذور الفلسفية للبنائية**» آفاق الفلسفة، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٨.

- الشنيطي، محمد فتحي، **أسس المنطق والمنهج العلمي**، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٠.

- العالم، محمود أمين، «**الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي الحديث والمعاصر**» **الفلسفة العربية المعاصرة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨.

- عبد الرحمن، عائشة، **قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠.

- ـــــــ، «**المنهجية بين الابداع والاتباع**» **المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية**، الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٦.

- فضل، صلاح، «**إشكالية المنهج في النقد الحديث**» المحاضرات، جدة: مطبوعات النادي الأدبي الثقافي، مجلد ٥، ١٩٨٨.

- القرطاجني، حازم، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجه، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢ ١٩٨١.
- مندور، محمد، **في الميزان الجديد**، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٣.
- نظمي، محمد عزيز، **تاريخ المنطق عند العرب**، الإسكندرية: مؤسسة شهاب الجامعة، ١٩٨٣.
- هلال، محمد غنيمي، **دراسات في مذاهب الشعر ونقده**، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، دون تاريخ.
- ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، جـ٨، القاهرة: مطبوعات دار المأمون، دون تاريخ.

المراجع الأجنبية:

* Abrams, M. H. *Natural Supermaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*. New York: W. W. Norton, 1971.
- «The Deconstructive Angel». *Critical Inquiry* 3.3. Spring 1977.
* Arnold, Matthew. *Culture and Anarchy*. Ed. J. Dover Wilson. Cambridge: Cambridge U. Press, 1971.
- *A Matthew Arnold Prose Selection*. Ed. John D. Jump. New York: Macmillan, 1965.
* Auster, Paul. «Introduction». *If there were any where but Desert: The Selected Poems of Edmund Jabes*. Keith Waldrop. Barrytown, N. J.: Susan Hill Press, 1988.
* Barthes, Ronald, *The Grain of the Voice: Interviews* 1962-1982. Tr. Linda Coverdale. New York: Hill and Wang, 1985.
- «An Introduction to the Structural Analysis of Narrative». *A. Barthes Reader* ed. Susan Sontag. New York: Hill and Wang, 1982.
* Culler, Jonathan. *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. Ithaca, N. Y.: Cornell U. Press, 1981.
* De Man, Paul. *Blindness and Insight: The Rhetoric of Contemporary Criticism*. New York: Oxford U. Press, 1971.
* Derham, Robert D. *Northrop Frye and Critical Method*. Pennsylvania: University Park: The Pennsylvania State U. Press, 1978.
Derrida, Jacques, *Writing and Difference*. Chicago: U. of Chicago Press, 1978.
- «Living on», *Deconstruction and Critticism*. New York: Continum, 1979.
* Denato, Eugenio. «Historical Imagination and the Idioms of Criticism». *The Question of Textuality: Strategies of Reading in*

Contemporary Amercian Criticism. ed. W. V. Spanos et al. Bloomington: Univ. Press, 1982.

Eagleton, Terry, *Literary Theory: An Introduction*. Oxford: Badel Blackwell, 1983.

* Eliot, T. S. «The Function of Criticism», *Selected Essays*. New York: Harcourt Brace and Co., 1950.

- *After Strange Gods*. New York: Harcourt Brace and Co., 1934.

* Emerson, Ralph Waldo. *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*. Cambridge, Mass: The Belknap Press, Harvard Univ. Press, 1971.

* Foucault, Michel. *The Order of Things: Archeology of the Human Sciences*. World of Man Series. Tr. Anonymous. ed. R. D. Laing. New York: Vintage Books, 1973.

* Frye, Northrop. T*he Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton, N. G.: Princeton U. Press, 1957.

- *The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance*. Cambridge, Mass.: Harvard U. Press, 1976.

* Handelmen, Susan. «Torments of and Ancient World: Edmund Jabes, and the Rabbinic Tradition». *The Sin and the Book: Edmund Jabes*. ed. Eric Gould. Lincon U. of Nebraska Press, 1985.

* Harrman, Geoffrey. *Beyond Formalism*. New York: Yale University Press, 1970.

* Heidegger, Matin. *On Time and Being*. Tr. Joan Stambaugh. New York: Harper and Row, 1972.

- Nietzsche. Tr. Frank A. Capuzz. San Francisco: harper and Row, 1982.

* Jabes, Edmund. *The Book of Questions*. Tr. Rosmarie Waldrop. Middletown, Conn.: Wesleyan U. Press, 1983.

* Jameson, Fredric. *The Political Unconscious: Narrative as a Symbolic Act*. Ithaca, N. Y.: Cornell. U. Press, 1981.

- «Beyond the Cave: Modernism and Modes of Production». *The Horizon of Literature*. Ed. Paul Hemadi. Lincoln, Nebraska: U. of Nebraska Press, 1982.

- *The Prison-House of Language*. Princeton. N. J.: Princeton Univ. Press, 1972.

* Johnson, Alfred M. & Tr. *Structural Analysis and Biblical Exegsis: Interpretational Essays*. Oittsburg. The Pickwick press, 1974.

* Levi-Strauss, Chaude. «A Confrontation». *New Left Review* 62. July-August 1970.

* Lowth, Robert. *Lectures on the Sacred Postry of the Hebrews* (1753). ed. Calvin E. Stowe. Andover, Crocker and Brewster, 1929.

* Machery, Pierre. «Literary Analysis: The Tomb of Structures». A Theory of Literary Production. Tr. Geoffrey Wall. London. Routledge and Kegan Paul, 1978.

* Miller, J. Hills, «The Critic as Host». *Deconstruction and Criticism*.

New York: Continuum, 1979.
* Moynihan, Robert. *A Recent Imagining*. Hamden. Conn.: Archon Books, 1986.
* Nietzsche, Friedrich. *The Works of Friedrich Nietzsche*. Ed. Oscar Levy. London: T. N. Foulls, 1910.
- *The Philosophy of Nietzsche*. New York: The Modern Library, 1972.
* Ong, Walter J. *Orality and Literacy*. London: Methuen, 1967.
- *The Presence of the Word*. New Haven Yale Univ. Press, 1967.
- «From Mimesis to Irony: Distancing of the Voice». *The Horizon of Literature*. Ed. Paul Harnadi. Lincoln Univ. of Nebraska Press, 1982.
* Poland, Lynn. M. *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics. A. Critique of Formalist Approaches*. Chico. California: Scholars Press, 1985.
* Spivak, Gayatric. Tr. «Preface». J. Derrida. *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976.
* Steiner, George. *Real Presence*. The Leslie Stephen Memorial Lecture at the University of Cambridge, Cambridge: The Univ. of Cambridge, November, 1985.
* Todorov, Tzvetan. *Literature and its Theorists: A Personal View of Twentieth Century Criticism*. Tr. Catherine. Porter, Ithaca Cornell U. Press, 1987.
* Watkins, Evan. «The Politics of Literary Criticism». *The Question of Textuality*, (Biblio, entry, No. 11).

obeikan.com