

إبداعية نقد نقد التراث العربي؛ كتاب "الثقاف في الأزمنة العجاف" لـ "محمد شوقي الزين" - نموذجاً -
Creative critique of the critique of Arab heritage; the book "Culture in lean times" of "Mohamed Chouki El-Zain" -as a model-

ريم توري

TOURI Rym

المركز الجامعي مرسلتي عبد الله - تيبازة - (الجزائر)، touri.rym@cu-tipaza.dz

تاريخ النشر: 2026/05/31

تاريخ القبول: 2026/01/24

تاريخ الاستلام: 2025/07/20

الملخص:

إنَّ التَّحوُّلات الهائلة التي تشهدها السَّاحة الثَّقَافِيَّة العربيَّة موازاة مع انهيار المقولات الفلسفيَّة الكبرى التي اتَّكأ عليها النِّقد المعاصر، ألحَّت على المثقَّف العربيِّ مراجعة منجزات تراثه على سبيل ممارسة نقد النِّقد، هادفاً إلى الوعي بها ومنه الوعي بذاته.

تبحث هذه الورقة في آليات اشتغال نقد النِّقد على المستوى الإجرائي في الفكر العربي المعاصر، وذلك بالارتحال في كميَّات القراءة الممكنة لمسألة الثَّقافة العربيَّة القديمة والمعاصرة في كتاب "الثَّقاف في الأزمنة العجاف" لـ "محمد شوقي الزين"، محاولة الإجابة عن إشكاليَّة تعامل النِّقد مع النِّصوص في خصوصيَّاتها الثَّقافيَّة المتميزة؛ وذلك بالاتِّكاء على فكرة الإبداع كخطوة منهجيَّة نحو هلهلة نقد النِّقد لصالح طبيعة النصِّ العربيِّ. **كلمات مفتاحية:** نقد النِّقد، القراءة، النص، التراث، الثَّقافة.

Abstract

The profound transformations occurring within the Arab cultural sphere, coupled with the collapse of dominant philosophical frameworks underpinning contemporary criticism, have forced Arab intellectuals to critically reassess their heritage, seeking both its understanding and self-awareness.

This paper investigates the operational mechanisms of critique of the critique within contemporary Arab thought by exploring possible interpretative approaches to the issue of ancient and modern Arab culture in Muhammad Shawqi Al-Zein's *Culture in Lean Times*. It seeks to address the problematic engagement of criticism with texts' distinct cultural specificities, emphasizing creativity as a methodological step toward loosening rigid critique of critical frameworks in favor of the intrinsic nature of the Arab text.

Keywords: Criticism of criticism, reading, text, heritage, culture.

المؤلف المرسل: ط د. ريم توري، الإيميل: tourirym2@gmail.com

1. مقدمة:

لقد وُجد النقد كاستجابة تلقائية إما آنية أم بعدية لفعل الكتابة/ الشّفاة، الذي هو نفسه قراءة للواقع أو صناعة للوجود إما مطابقة كالتصوير الفوتوغرافي وإما معارضة وهو ما يمكن أن يجعله نقداً وإن كانت لغته الشعرية تخالف اللغة التي اتفق المنظرون على كونها لغة للنقد؛ أي اللغة العلمية التي تستمد من حقل الفلسفة مقولاتها وآليات اشتغالها. وبهذا فقد اتفق على فصل الأدب عن النقد بوصف الأول إبداعاً ووصف الثاني ممارسة علمية.

ولكن تطور النقد أدى إلى ضرورة المراجعة، من وجهة نظر أنّ كلّ اجتهاد علمي ينبغي أن يُعاد التفكير فيه تماشياً مع تطور النظريات والمقولات الفلسفية، إما بقصد بنائي تكميلي بين السابق واللاحق، وإما بقصد هدمي يُرجى منه تقويض السابق انتصاراً لمواقف تبدو في لحظتها أكثر إشراقاً من سابقتها. وبهذه الطريقة تأتي للنقد أن يُنقد كذلك فكلّ النتاجات البشرية في حقله يمكن أن تلتصق بأنساق غاية في التخصيص متعلقة إما بالذوق العام أو الخاص، وإما بالإيديولوجيات والسياسات القائمة في كلّ بيئة حاضنة. وهذا بالأحرى ما جعل ميداناً جديداً ينبثق - وإن على المستوى الاصطلاحي - هو نقد النقد، الذي مكّن الفكر من تجديد نفسه وتطوير آلياته في سبيل فهم أعمق للإبداعين الأدبي والفكري على حدّ سواء.

إنّ حركة كهذه، قد ظهرت في الغرب كما عند العرب، ولكنّ الطابع الاستباقي للنقد الغربي في ميدان الاصطلاح قد سمح - كما كلّ مرّة - بتأخر النقّاد العرب في الاشتغال عليه أو الاهتمام به انطلاقاً من عدّة ظروف أهمّها تواجد أغلب المثقّفين العرب في لحظة تلقّ محضة للمقولات الغربية ألحّتها المعطيات السوسيوثقافية بوقوع الدّول العربية في مزلق حضاريّ حادّ أملتته الحتميات الحضارية من جهة والشروط الكولونيالية من جهة أخرى. ولكنّ نفس الظروف كانت قد تحوّلت في خطابات المفكرين والنقّاد الغرب أنفسهم خصوصاً مع تراجع الاستعمار في النّصف الثّاني من القرن العشرين، وتآزم النقد الغربي المعاصر الذي وقع رهينة لمقولاته واستنّشع مأزق الانغلاق المتأّتي من نجاح مشروع الحداثة الذي أسّس للمركزية الغربية وأحجم أمام المفكرين كلّ إمكانات الاعتراض والمساءلة.

كلّ هذه العوامل التاريخية وما أتى خلال النّصف الثّاني من القرن العشرين، خصوصاً بعد لحظة الـ 67 قد أسهم بشكل فعّال في ازدهار نقد النقد "بالمفهوم المعاصر" لدى النقّاد العرب الذين كانوا قد بدأوا رحلة التّحديث منذ بواكر النّهضة العربية، فراخوا ينبشون التراث في محاولة لإقامة مشروعية ما للقطيعة أم للاتصال، إذ إنّ النّتيجة

الحضارية التي آلت إليها الثقافة العربية كما غيرها من المجالات قد تكون بلا شك نتيجة لقراءات سابقة مغالطة أو ذاتية سمحت بتقهقر الوضع الحضاري بأكمله.

ولكن نقد النقد كما النقد يواجه اعتلالات على مستوى الممارسة، فإذا كان التأخر الفادح في تلقّي إجراءات النقد المعاصر وآلياته جعل النقد العربي يقع في كراهة التطبيق أمام معاندة النصوص فإن نقد النقد هو الآخر قد تعرّض في الممارسة خصوصاً لدى تحمّله العبء الأكاديمي وجلافته أمام محاولات نقدية بسيطة قد تحتل خروجات اعتبارية عن معايير المنهج. وبهذا فإننا ننطلق من إشكالية ملحة هي: كيف ينبغي أن يكون نقد النقد ليتلاءم مع طبيعة التراث العربي؟ ولربما تساءلنا أولاً كيف نصطلح على نقد التراث؟ أهو نقد لنقد أم نقد لأدب؟ وهل يمكن هلهلة ممارسة نقد النقد لصالح هذه الخصوصية التي يحضى بها النص التراثي العربي؟

تتخذ هذه الإشكالية وما تعلق بها من تساؤلات مجموعة من النقاط التي حاولنا استثمارها من خلال تقديم قراءة نقدية تعتمد منهجية تحليلية لأنموذج البحث، منطلقة من ثلاث فرضيات هي:

- أن النص التراثي ذو طبيعة موسوعية تحتل طوابع تجنيسية شتى لا يمكنها التقوقع داخل إطار نقدي ضيق ومحدود الإجراءات.

- أن النقد عملية إجرائية من شأنها أن تزيد من إبداعية النصوص وتحتاج طاقات تأويلية خلّاقة لبعث التجربة الأدبية ودفعها نحو الأمام.

- أن نقد النقد العربي لا يتماشى مع خصوصية النصوص التراثية القديمة وبالتالي فهو بحاجة إلى إعادة نظر على المستوى الإجرائي.

وإذن يهدف البحث إلى تلمس جوانب التحديدات التي يمكن أن يؤول إليها فعل نقد النقد من خلال تجربة القراءة التودوروفية لكتاب "الثقاف في الأزمنة العجاف" لـ "محمد شوقي الزين" الذي يُعدّ هو الآخر قراءة فلسفية تأويلية لنصوص ثقافية/ فلسفية على سبيل الإبداع النقدي والفلسفي على حدّ سواء.

2. نقد النقد التراث؛ إشكالية المفهوم وطبيعة التراث:

1.2 مفهوم نقد النقد:

تشير أغلب الدراسات إلى أنّ مصطلح نقد النقد قد ظهر عند الغرب عند تزفيتان تودوروف (Tzvetan Todorov) في كتابه "نقد النقد؛ رواية تعلّم" (Critique de la critique)، وهذا العنوان إنّما يبيّن إشكالية هامة تكمن في استعماله لمصطلح "الرواية" كعبارة شارحة لنقد النقد أو عبارة تجنيسية له. ولن ندخل في الصراعات القائمة بخصوص ترجمة المصطلح عند النقاد العرب إنّما نكتفي بعرض بعض المصطلحات المقترحة لترجمته؛ كـ

"اللغة الواصفة"، أو "اللغة الحاوية" أو لغة اللغة" أو "كتابة الكتابة" كاستعمالات تعنى بالاستجابة لأي خطاب نقدي نظري أو تطبيقي أو نظرية في النقد، وبذلك يُعد نقد النقد لفظاً مجاوراً للنقد وحاملاً لذات معناه (عبد الملك مرتاض، 2012م، صفحة 52). ونجد كذلك مصطلح "الميتانقد" عند باقر جاسم محمد في مقاله "نقد النقد أم الميتانقد؟" المأخوذ على أساس التفرقة بينه وبين النقد الأدبي في مجال الاشتغال المنهجي والمعرفي (محمد، 2009م، صفحة 121)، وهذه المصطلحات وغيرها إنما هي محاولات لترجمة مصطلح يترجم نفسه، إذ لا توجد صعوبات حقيقية في إيجاد مقابل لغوي لكلمة (critique) في اللغة العربية لأن ثمة إجماعاً على كونها كلمة "النقد" ولذلك يبدو من الإجهاد الاصطلاحي أو الإغراق والفوضى المصطلحية عند بعض النقاد الإكثار من المصطلحات وتشيت القارئ العربي بينها. ولعل الإشكال الحاصل يقع على مستوى الفهم المضموني للمصطلح، فكل مراجعة لاحقة لنقد سابق تقع على عاتق نقد النقد ولأن النقد ذاته يحضى بموضع معرفي إشكالي يجعله نشاطاً دينامياً مثلاً بين المرجعيات والفلسفات المختلفة تنظيراً وبين الاستراتيجيات والمناهج ممارسة "إبستمولوجية نوعية خاصة بموضوع معرفي هو النقد الأدبي، ويقف على عتبة العلم"، ويبني نفسه على أساس نموذج من نماذج العلم" (الدغمومي، 1999م، الصفحات 09 - 10)؛ فإن نقد النقد قد يؤثّر لنفسه تموضعاً آخر من طبيعة لغوية إبداعية وفق الطرح التودوروفي، الذي ربطه بـ "رواية التعلم"، أو بعنصر السرد، أي الأدب عموماً. ولذلك بدا للنقاد العربي أنّ على الترجمة أن تلمّ بجوانب المعضلة هذه في سبيل إعطاء مصطلح ينأى بنفسه عنها ويبرز تحديدات لا تقبل الخلط لدى القارئ العربي بشأن المصطلح الغربي.

لقد خاض تودوروف تجربة إبداعية وهو يكتب كتاب نقد النقد، سمحت له بالترحّل بين الأشكال المختلفة للنقد الأدبي في علاقاتها مع النموذج الأولي "الأدب" ويرر ذلك ربّما بأنّ القارئ العادي لا يقرأ الكتب النقدية ذات الصبغة العلمية الجافة، ناهيك عن قراءة نقد النقد الذي يُعنى بخطاب علمي. ولذلك فقد حاول ممارسة نقد النقد بشيء من الطابع السردى بقوله: "وقد توصّلت إلى الاعتقاد بأنّ الشكل الأكثر ملاءمة لهذا البحث هو نوع هجين: إنّه قصة - إنما نموذجية؛ وهي هنا مغامرة حكاية الفكر" (تودوروف، 1996م، صفحة 17). وحين نجد أنّ أول ممارس تطبيقي وسم كتاباً له بـ "نقد النقد" يعامل المفهوم بهذا النوع من السلاسة وبهذه الذاتية مراعاة لميولات القارئ الفرنسي أو الأوروبي عموماً، فإننا نحن الآخرون - ونحن نجتزّ معطيات الآخر - لا ينبغي أن نتقيّد بمفاهيم متحجرة ومدرسية تجعل من فعل النقد أو نقد النقد سلوكين أكاديميين محصورين في حلقة ضيقة هي حلقة "المتقنين" التي لم تزد إلا أن وسّعت من الهوية الحاصلة بين النص العربي وقارئه باحتراسها الشديد لتمثّل المفاهيم في انفصالها عن خصوصيات النص وخصوصيات ثقافة القارئ وتوجّهاته.

من جهة أخرى، اعترف أمبرتو إيكو بأنه لا يفهم سبب إهمال النّاقّد لحساب الشّاعر، ولم يُعدّ الثّاني مبدعا مهما كان مستواه رديئا في حين يُقصى الأوّل من هذا التّوصيف. ولهذا فقد سعى -من غير وعي- إلى "الغشّ السّردي" وهو يحوّل دراساته إلى محكيّات (إيكو، 2014م، الصفحات 17-21)، ولقد بدا جليّا أنّ رواية "اسم الورد" هي تمثيل لخبرته في مجال السّيميائيات لأنّه -كما تودوروف- وجد من الصّعوبة بمكان جعل القارئ الإيطالي يقرأ كتابا في السّيمياء. إنّ هذه الاحتمالات الكتابيّة التي اعترف بها وهو في السّابعة والسّبعين من عمره تتّمة عن عدم اقتناع سابق بقوالب النّظريّة النّقديّة، ويدعم هذا الافتراض أنّ ذلك التّشكيل الكتابي لم يجد نقدا شرسا من قبل النّقاد الغرب، بل بالعكس فقد اشتهرت رواية "اسم الورد" على نطاق عالمي أكثر ممّا لو نشرت في شكلها النّقديّ المألوف، ولذلك فإنّ مراعاة ميولات القارئ هي بلا شكّ أهمّ من أيّ اصطلاحات نظريّة وضعائيّة يمكن هلهلتها بوصفها أنموذجا بشريا صيغ بواسطة فلسفة تقبل في كلّ وقت المراجعة والتّحيين والتّحويل لدى اصطدامها بالواقع العمليّ.

من هنا يفتح لدينا طرح غاية في الأهميّة هو كيفيّة تعامل النّقّد العربي المعاصر مع نصوصه، فالواقع أنّ كثيرا من النّقاد العرب كانوا في عجلة من أمرهم للاحاق ما أمكن بتطوّرات النّقّد الغربي المعاصر، ولم يكن ثمة وقت كافٍ للوعي النّقدي بما يأتي من هناك، خصوصا أنّ كثيرا من هؤلاء النّقاد قد وقعوا في شيء من "الاستلاب النّقائي" النّاجم عن وجودهم الفعلي داخل مؤسّسات الغرب، فوقع بالتّالي افئثار إلى تمثّل المناهج أو المقولات النّقديّة كما هي فعلا ناهيك عن إنتاج نظريّة جديدة في النّقّد العربي. ولذلك فإنّ الممارسة النّقديّة قد تقع في مزالق سوء الفهم وربّما سوء التّطبيق على النّصوص المعاصرة، التي تحفل بأشياء الغرب. فماذا إن تعلّق الأمر بنصوص التّراث أو الماضي المغرق في الخصوصيّة والتّميّز عن نصوص الآخر؟ وماذا عن نقد تلك النّقود الخاصّة بالنّص التّراثي؟

2.2 طبيعة النّص التّراثي:

لا نحاول هنا إعطاء تعريف للتّراث العربي يتوقّف عند حدود الاتّفاق على معنى الانتقال الماديّ أو المعنوي لمنجزات الحضارة العربيّة الإسلاميّة من الماضي إلى الحاضر بقصد رسم صورة ممثّدة للإنسان العربي المعاصر تصف تاريخه وتشكّل هويّته، كما لا نقتصر في استعمالنا لمصطلح التّراث على النّصوص القديمة بل نتعدّاها إلى فترات أكثر قربا ممّا على أساس الارتباط الفكري والفلسفي بينها. ولكننا نحيل بداية إلى تعريف نصّ التّراث القديم لبناء تصوّر هامّ لموضوعة نقد النّقّد؛ فالنّصوص الهائلة التي وجدت نفسها على المحكّ مع القراءة المعاصرة تبدي

تساؤلات على المستوى التجنيسي، فهي تخترق حدود ما نوصفه الآن بـ "الأدب" وكذا ما نوصفه بـ "النقد" لأن طبيعة الكتابات التراثية تختلف عن كتابات اليوم أو الأمس القريب.

إن الإنسان العربي القديم يقرأ؛ وحتى إن بدا فعل القراءة مخلاً هنا لغياب ظاهرة الكتابة في عصور العربية المتقدمة فإن السماع وإبداء الآراء الدوقية بخصوص الأشعار أو المحكيّات هو بلا شك فعل قرائي. وصحيح أن النبوغ الشعري لم يكن عاماً ولكنّ الدوق لم يقتصر على طبقة معينة من الناس بل كان بوسع أي سامع يمرّ صدفه بسوق عكاظ أن ينقد قصيدة تلقى على العامة. ولم تكن قبة النابغة الذبياني إلا مكاناً رمزياً يُظهر التفاوت في العبقريّة الدوقية وليس مكاناً وحيداً لها. وبهذا فالسمة الملاحظة على الفرد العربي هو التمكن اللغوي الذي كان يعني تمكناً ثقافياً قياساً بغياب الآثار العلميّة والفلسفيّة المألوفة لدينا الآن شكلاً. ورغم وجود نوع من الحكمة فإن النصوص ذات الطبيعة الفكرية كانت تأتي في الأغلب على شكل شعري كلزوميات أبي العلاء المعري أو نثري كرسالة الغفران فرضته -الشكل- طبيعة الثقافة العربية آنذاك. إن ذات الثقافة أنتجت لنا أدبا ينقد ويُجدد نفسه كأشعار أصحاب عبيد الصنعة، ذلك أن النص ظلّ يتعهد نفسه بالنقد والتفتيح حتى رضي بصورته الأخيرة التي وصلتنا عنه وإذا فهو "بذاته نقد ضمني لنفسه" (الدغمومي، 1999م، صفحة 37)، كما قد نجد نقد النصوص بعضها بعضاً كقصيدتي امرئ القيس وعلمة الفحل اللذين عمدا إلى ذات الموضوع وذات الروي والقافية، وما تحكيم أم جندب إلا ميل قرائي لنص كان أنقد لغيره، إذ أن نصّ علمة لم يبدُ فقط أشعر من نصّ امرئ القيس، وإنما مثل قراءة له، أو معارضة أو بالأحرى نصّاً على نصّ، لغة على لغة، أي نقداً، وهذا ما ضمن استمرارية النصّ الأوّل وخلوده. فـ"الأدب لا يوجد فرضياً دون نقد، لأنّ ما يحتاجه بالأساس هو القراءة. فهو موجود من خلالها، وهي التي تستجيب له وإن لم تعبّر عن نفسها كتابة" (الدغمومي، 1999م، صفحة 37).

يبدو من خلال هذا التعلّق الشكلاّني أنّ مفهوم الأدب التراثي قد زرع مكانة النقد المفهوميّة، إذ هو أحياناً أدب وأحياناً نقد وأحياناً كلاهما؛ تارة يُظهر اتساقاً تاماً مع المبادئ الشعريّة وتارة أخرى يُجانبها ليُوصف بمظهرات ثقافية أو سياسية أو حتى أخلاقية تُقيد الإحاطة بالحياة الاجتماعية للفرد العربي في اتساعه التاريخي والجغرافي في إطار الحضارة الإسلاميّة وفي إطار وساعة اللّغة للعربية التي كانت قادرة على استيعاب وتوليد العلوم والفلسفات المختلفة وقولبتها بما يلائم الدوق العام أو السائد الاجتماعي. إنّ نصوص التراث موسوعية وتصل أن تكون بينية أو كما يصطلح عليها محمد أركون "إنسانية" تمثّل مختلف مظاهر الثقافة العربيّة بما فيها من علوم ومعارف تتخذ من الناحية الأسلوبية صيغة الأدب، بالمعنى الواسع للكلمة وليس بالمعنى الجمالي أو الفني الضيق ... بمعنى أن كتب الأدب الكلاسيكية كانت تحتوي على البيان الأسلوبى والأفكار الفلسفية في آن معاً" (أركون، 1997م، صفحة

(14)، وبالتالي فإنّ تعريضها لتأطيرات التجنيس من جهة ولوضعانية عمليّة نقد النّقد الدّقيقة قد لا تكون الخيار المناسب أمام النّاقّد العربي. ذلك أنّ الثّراث يشكّل امتداداً لمجموعة من الصّور العلائقيّة التي تتحرّك في مجاله الحيويّ والوظيفي بما يتيح التّحرّك المرن على صعيدي الثّقافة واللّغة، ويسمح للفرد/ القارئ بداخله حرّ في قراءاته وتأويلاته لأشياء هذا الثّراث (الزّين، 2014م، صفحة 761). وهذه الحرّيّة النّقدية لا تكون مشروطة إلّا بسياقات التلقّي الخاصّة بالقارئ. من هنا كان السّؤال الحقيقي الأوّل الذي ينبغي الاهتمام به ليس "كيف نقرا/ نكتب نصّ النّقد أو نقد النّقد؟" وإنّما "لمن نقرا/ نكتب؟" - ونضع هنا القراءة في توازنٍ وتساوٍ مع الكتابة- فيما تقع كفيّة الكتابة ثانياً. ولعلّ العمليّة النّقدية المتعلّقة بالكتابة العربيّة ظلّت وفيّة لتطلّعات القارئ إلى حين. غير أنّها وبفعل التّناقض الحاصل بين العرب والغرب منذ عصر النّهضة العربيّة بدأت تستجيب لمعطيات المناهج التي تتجدّد في كلّ لحظة كالמושّة، بما يواكب تحولات سوسيوثقافيّة وتاريخيّة تمسّ الفلسفات والنّظريّات الأدبيّة الطّائرة على الفكر الغربي الحديث والمعاصر. ورغم أنّ النّاقّد قديماً وحديثاً هو صانع يتوسّل أدواته من ميادين معرفيّة شتّى أكانت علوماً إنسانيّة أم طبيعيّة للإحاطة بمضمون النّص أو لتحقيق افتراضاته بخصوصه، إلّا أنّ توسّلاته بدأت تخضع إلى غرضيّة المنهج أو إلى غرضيّة ذاتيّة للنّاقّد نفسه (العروي، 2001م، صفحة 38) مستمّدة من ذوق خاصّ يختلف عن الذّوق العام الذي ساد في النّقد العربيّ القديم. ولذلك فقد تخلخل موقع النّقد، فهو هنا نشاط غير ثابت، وغير مطلق، وإنّما يخضع للنّسيب، فكيف يمكن لنقد النّقد وهو يقرأ المتحوّل أن يكون ثابتاً. أو بالأحرى كيف يمكن تقييد نشاط ناقد النّقد والنّاقّد الأدبي نفسه محاط بهالة الدّاتيّة أو الغرضيّة في تمثّلاته المنهجية؟

إنّنا نطمح إلى تفعيل دور القارئ المعاصر في لاوعي ووعي النّاقّد بوصفه "قارئه المثالي" الذي يحاوره من خلال محاوره نصوص الأدب والنّقد معاً، وفي هذا ميل بيّن إلى هلهلة نقد النّقد، أي تبسيطه وتلبيّنه من غير ابتذال، بما يلائم تحقّق المتعة المتعلّقة بفعل القراءة وبتذوّق الأدب الثّراثي بالمعنى السّامي للمفردة. وحتّى إن كانت الممارسة هنا واعية بعكس الممارسة الأدبيّة فإنّ التّرحّل داخل الوعي لا ينبغي أن يكون بالضرّورة فعل وعي يخلو من إبداع، لأنّ الغاية من نقد النّقد هو افتعال الشّغب الذي يُحدث الشّهرة (بالمعنى الإيجابي)، ومنه يضمن للنّقد استمراريّته في التّواجد، وهذا بالضّبط ما يجعل نظريّة النّقد في تطوّر دائم وفعّال، رغم التّحدّيات الجمة التي تقابل النّاقّد أو المتّقّف العربيّ عموماً أمام قارئ عربيّ معاصر أخذت منه طاقات الفعاليّة التّشاركيّة المبنية على تواجده ضمن دائرة "خشية المؤلّف" التي كانت أهمّ خاصيّة في الكتابة الثّرائية.

3. هلهلة نقد النقد في كتاب "الثقاف في الأزمنة العجاف" لـ "محمد شوقي الزين":

يُشيع عالم ما بعد الحداثة الشعور باهتزاز كلّ اليقينيّات التي نجحت في تثبيت نفسها خلال فترة الحداثة. إنّه عالم يجسّد القارئ فيه حرّية تصبح معها النصوص محمولات مفخخة تنبئ بالانفجار في أية لحظة. لقد بدت كلّ من استراتيجية الحفر والتفكيك أهمّ ميزتين للنقد ما بعد الحداثي وحيث كانتا تؤلّان دوماً إلى نتائج لاحتمية وإلى غيابات تأصيلية فقد انطبع على الممارسة النقدية ملامح رحلية يبدو النص من خلالها هائلاً ولانهائياً يلبس القارئ ما يصطلح عليه محمد شوقي الزين "الشعور الأوقيانوسي" الذي يجعل من ممارسة القراءة ديناميّة دائمة ولا مستكنة تخشى أيّ لحظة من لحظات التوقّف. على هذا الأساس من التفاعل اللانهائي للممارسة النقدية، نحاول التّوضيح داخل خطابات النقد المعاصر المتتوالية للنص التراثي سواء في طبيعته الأدبية أو الفكرية. مقدّمين أنموذجاً قرائياً يُمكنه مقارنة الطّموح الإيكويّ أو التّودوروفي في إبداع نقد نقد محكيّ يحفل بالنظرية بقدر ما يستجيب لرغبات القارئ العربي المعاصر.

تتميّز الكتابة الفلسفية عند محمد شوقي الزين بالتّوفيق بين الخبرات النظرية المكتسبة من المدونات القديمة والمعاصرة، العربية وغير العربية وبين استراتيجيات التّطبيق المعاصر، وذلك في سبيل إقامة معرفة إنسانية، لأنّ اشتغاله الأساسي متعلّق بمسألة الثقافة البشرية رغم تعدّد موضوعات التّناول الفلسفي في كتبه. وهذه المسألة في رأيه ينبغي أن تزيل الحدود بين مختلف الحضارات حتّى إن بدت الآلة المفاهيمية مخصوصة وذات قيم اختلافية بين الجغرافيات والأزمنة.

في كتابه "الثقاف في الأزمنة العجاف" حوارية نقدية ذات طابع فلسفي تتعلّق بمفهوم الثقافة وانتقال المصطلح من القديم إلى الحديث في كلّ من اللسانين اللاتيني والإغريقي واللسان العربي. ورغم أنّنا سنركّز اهتمامنا على تعامله مع المسألة الثقافية العربية فلا ينبغي أن نهمل طريقة الانتقالات السلسة لديه بين الألسنة والجمع أحياناً بينها لتوليف حسّ قرائيّ ممتع. ولأنّ المفاهيم بالنسبة لديه "لا تُتّحل، بل هي في سفر مستمرّ تكتسب بموجبه التّطعيم والإثراء والأقلّمة تبعاً للحاجيات والضّروريات" (الزّين، 2014م، صفحة 39). فإنّ مغامرته البحثية قائمة هي الأخرى على الارتحال بين الألسنة والفلسفات والعلماء والباحثين، إيماناً منه بأنّ أدوات اشتغال أيّ باحث عالمية وغير مخصوصة به لوحده حتّى وإن كانت من ابتكاره - وهذا ما لا يمكن تحقّقه - تماماً كما النصوص التي ما إن تخرج من يد صاحبها تصبح متاحة للقراء في كلّ زمان ومكان.

يؤسّس الزّين ثقافته انطلاقاً من فكرة الهزال التّاريخي أو القدر التّراجيدي -بتعبير محمد أركون- للثقافة العربية كمفهوم قائم في الفكر والفلسفة وليس كحدّ لغويّ قائم في المعجم أو الاستعمال، ويعيب على الحضارة

العربية المعاصرة بقاءها على ذات الدلالة الماضية للثقافة المرتبطة بالحرب أو الصراع في أنموذجه الدوغمائي القائم على الهيمنة والمتمركز على الرمز والمقدس (الزّين، 2014م، صفحة 35). يحمل هذا الانطلاق نوعاً من الخيبة ويوصّف همّ المثقّف المعاصر تجاه الثقافة العربية خصوصاً حين يصف افتقادنا الألسني لكلمة الثقافة بـ "المصيبة" وكذا حين يربطها بمفردة "الثقاف" التي كسرت إيجابيتها لصالح القيم السلبية النابذة للأخرية والرافضة لإنجاب الثقافة للأفكار والمقولات على مستوى العصور المتأخرة (الزّين، 2014م، صفحة 16). وهذه النقود الموجهة إلى اللسان العربي إنّما هي توصيفات لجملة من الاعتلالات الحضارية التي مسّت تطوّر الفلسفة العربية الزاهنة وليست بأية حال نداءً أو هرولة للقطيعة مع التراث. وفي الوقت ذاته ليست دعوة إلى الاحتفاء بالامتداد التاريخي والثقافي للمعارف على المستوى العربي فحسب، إنّما دعوة لثقافة شاملة تحترم الاختلافات الحضارية والثقافية للبشر ولكنها لا تقيم حدوداً متحرّجة بينها. وهو في ذلك لا يتعامل مع نصوص التراث على محمل التخصيص والتجنيس بقدر ما يتعامل معها بوصفها منجزات ثقافية يمكنها التواطؤ لصناعة الحياة وتكوين الذات في تواصلها مع ذاتها ومع الآخر. إنّ بهذا يتخطّى التحديدات الشائقة التي تجعل من النقد أو من فعل القراءة أنموذجاً تحنيطياً، ورغم ما يبدو عليه من تمثّل للمنهج الحفري الذي يقيم به مسحا لطبقات متراكبة من الإبداع الإنساني إلّا أنّه لا يحمل قراءاته طابعا تشديديا في الممارسة وإنّما يسمح للممارسة لديه بالعيش داخل الفلسفات والثقافات واستعادة المفاهيم ولكن من دون أن يهدف إلى الاجترار غير المجدي بل لكي تكون منطلقاته في البحث داخل تكوينيّة الذات وتشكيلها في إطار الحضارة الإنسانية (الزّين، 2014م، صفحة 346)، ذلك أنّه يقصد إلى صياغة طرح يمثل ماهية الإنسان الكوني، معتبرا أنّ تخصيصه وعزله في إطار مجتمعات وثقافات مغلقة الحدود إبطال لمعنى الإنسان فعليا.

1.3 مسألة الثقافة في التراث العربي القديم:

يقترح محمد شوقي الزين تنظيراً لفكرة الثقافة انطلاقاً من النماذج العربية في شقيها الكلامي والصوفي، ومستثمراً المعجم العربي القديم في جوهر تداوليّته للكلمات، مبيّناً عبقريته في ابتكار المفردات بما يتلاءم وطبيعة المجتمع العربي والإسلامي على حدّ سواء. ونجده ينتقل بين أعلام العرب "الرازي والتّرمذي، وابن عربي، والنّوحدي وابن مسكويه وابن خلدون وغيرهم..." انتقالات لا تبرز تعارضاً في تمثّل الآراء بقدر ما تبين حيويّة النصوص في تفاعلها مع غيرها رغم ما قد تكتنزه من مذهبيّة اختلافيّة بعضها عن بعض. ونميّز في هذا الصّدّد مسألة الاستشهاد لدى محمد شوقي الزين لا بوصفها توثيقاً للعقل القابل السلبّي، وإنّما بوصفها أدوات إجرائية تفترض تشاركيّة بين

عقل يقبل ويستوعب المعارف وبين عقل مفكر يضطلع بمهمة إخراجها بصورة مبتكرة تسمح بالتوالد في البيئة العربية المعاصرة من غير ما شعور بالتغريب.

يقيم الزين حوارية بين نصوص التراث، وبالأساس بين نصوص الفلاسفة العرب الذين تبخرت اشتغالاتهم في شتى المجالات شأنهم شأن الفلاسفة الإغريق الذين ثاقفهم بعيد ترجمة الآثار الأرسطية وغيرها إلى اللغة العربية في إطار الاحتكاك الحضاري بين العرب واليونان؛ ليخرج لنا بوجهة نظر يرتبط فيها مفهوم الثقافة بمفهوم الصناعة في جانبها المادي والمعنوي في إشارة إلى أننا "لا نجد صعوبة ابستمولوجية في التقريب بين الصناعة والثقافة، فهما من طينة تاريخية وأنتروبولوجية واحدة" (الزين، 2014م، الصفحات 202-203)؛ الصناعة بمعنى المهارة في الابتكار، والإتقان في العمل، لأن ما يبرز بوصفه ثقافة لا ينبغي أن يكون في صورة غير مصقولة أي عارية من آثار العبقريّة الإنسانيّة، ويظهر هذا الارتباط نأياً عن "الطبيعة" بشكل ما أو ارتباط مشروط بتوافر أدوات العناية بها وتحويلها إلى صورة مغايرة هي صورة الثقافة، وهذا ما يجعل الثقافة متعلقة بالإنسان فهو يصنعها ويعيش فيها للحد الذي يجعلها تحلّ بداخله كأنما هي التي صنعتها. وهذه الصناعة تتخذ جانبي المهارة العقلية والروحية معاً؛ جانباً من التهذيب العقلي المرتبط باستجداء الحكمة وجانباً من التربية النفسية والجسدية المرتبطة بترقية الروح وتنقيتها من شوائب الحياة، أي تعزيزها بالفضائل؛ وهذا بالضبط هو التشكيل الذاتي للإنسان الثقافي. ولكنه -التشكيل- لم يصل إلى حدود التهذيب والتربية إلا بعد مرحلة كانت فيها الثقافة موضوعاً صراعياً يحتفي بالثقف من حيث هو تمكّن من العدو عن طريق صناعة أدوات الحرب المناسبة والفعالة، وهذا الصراع خلق حيوية سمحت بانتقال أشياء الثقافة من عالم مادي إلى عالم معنوي، هناك حيث التمكن من عدو النفس وثقته عن طريق العقل أو الفلسفة للظفر بذات صحيّة كما هو الحال في تجربة "الطب الروحاني" لدى الرازي والترمذي أو الأنسنة لدى ابن مسكويه والتوحيد في التجربة الصوفيّة لدى ابن عربي.

إنّ البحث في الثقافة لدى هؤلاء هو بحث في الفلسفة، لأنّ الاصطلاح على الثقافة لم يكن موجوداً رغم أنّه كان موضوع ممارسة على صعيد واسع، ولذلك فإنّ شوقي الزين يفتعل توليدات مفهومية لتلك الممارسات التي نشأت إثر تداولية اجتماعية خلال التاريخ العربي وتضاعفت في كلّ مرة تبعاً لتبدّل الأحوال والإيديولوجيات لتنتج ثمرة الثقافة. فنجد الرازي مثلاً يداوي النفس بالفلسفة أو بالعقل (بوصفه المانع أو المحجر لكلّ شذوذ) // بالكلام والعقل، أي اللوغوس/ النطق بالمفهوم الإغريقي بوصفهما وحدة ينفرد بها الإنسان عن الحيوان، يداويها الزين بالثقافة (بوصفها ثقافاً) أي بأشكالها التعبيرية المختلفة كالأدب مثلاً (الزين، 2014م، الصفحات 346-347)،

وهذا الارتباط بين الأخلاقي (التّهذيب) وبين الجمالي (الأدب/الثقافة) هو ربط فلسفي مستمدّ من فكرة التربية عند الإغريق، كما هو تعالق مع فكرة الاعتناء بالأرض في الثقافة اللاتينية بما هي فلاحه للنفس ورعاية للجسد.

وقد كان الاهتمام بالعقل أساساً عاماً عند الفلاسفة العرب؛ إذ يتناولونه الرّازي من منطق الطبّ الجسماني، يقاربه الحكيم الترمذي من منطق الطبّ الروحاني بتركيزه على الطّبيعة الصّراعية "البوليموسية" بين العقل والهوى من خلال شخصنته للملكات النفسية؛ إذ تبدو النفس ساحة للصّراع بين الملكات، وساحة الصّراع هي ساحة الحرب نفسها، حيث تتقف الملكات الفضيلة ما دونها من ملكات شاذّة، وهذا التّناول إنّما هو تشريح روحاني للذّات يتمرجع بميتافيزيقا إسلامية كما تشير إليه الآية: قَالَ تَعَالَى [] [] [] البقرة [190]، وتتخذ من "الثّقّف" أداة للتكوين الذّاتي. وفي الوقت الذي يركّز الترمذي على العقل المفكر (الفاعل) الذي يتبدّر به الإنسان ذاته ومجتمعه من خلال المعارف المتوفرة لديه؛ يحتفي ابن عربي من خلال رامته الصّوفية (الشّجرة) بالعقل القابل أو العارف (المنفعل) الذي يستلم المنة الإلهية أي المعرفة ويصونها ويحرص على تناميها وازدهارها (الزّين، 2014م، الصفحات 353-356). ويشير محمّد شوقي الزّين إلى أنّ نصوص التّراث الإسلامي لم تفصل معرفياً عن تصوّرات الحضارات البشريّة المناخمة لها بشأن موضوعه الثّقافة، بل يعتبرها منجزات ممتدّة لا تفصل بينها إلّا الجغرافيات والخصوصيات المجتمعية أو اللّغوية ف"رسائل الترمذي حول تهذيب النفس تُدهش بشكلها أكثر من مضمونها، لأنّ شكلها يستعير من أهمّ الصّور المجازية المؤسّسة للثقافة البشريّة في فجرها التّاريخي: الحرث والفلاحة، الصّراع والمجاهدة، إلخ" (الزّين، 2014م، صفحة 357)، ويرى انطلاقاً من نصوصه أنّ الثّقافة بدت مماثلة للمعرفة كون المعرفة هي العلوم في تشعبها كما هي الفلسفة، وبفلس النّصوّ تتخلّق الثّقافة من تشعّبات في المعارف والآداب والممارسات الإنسانيّة بما يبرّر إكثانيّة أو مشروعية تأسيس فلسفة للثقافة على الصّعيدين العالمي أو العربي.

يشير شوقي الزّين إلى أنواع أخرى من الصّور الاستعارية لمسألة الثّقافة؛ هي الفكرة الإنسية عند ابن مسكويه الذي يجعل العقل أداة جوهريّة في تهذيب النفس، ومنطلق معرفة الذّات عنده يبدو سقراطياً يرمي إلى معرفة بسيطة من غير تكلف ولا ومشقة يمكنها الولوج إلى جوهر الموضوع، أي هو صناعة مطبوعة وليست متصنّعة أي قوانين وقواعد ينبغي السّير وفقها لضمان فاعلية التّهذيب وإثماره أمام معوّقات المسير أمام الذّات. يتكئ ابن مسكويه على نماذج مفهومية سادت عصره لتبيان العلاقة بين العقل والحسّ لبناء نظرية في المعرفة، علاقة يراها شوقي الزّين نظرية في الثّقافة بما أنّ "العقل هو المبدأ الذي تسير عليه الفلسفة في البحث عن علل الوجود بالمعنى الأرسطي، والحواس هي القنوات التي يرتبط بها الإنسان بالوجود" (الزّين، 2014م، صفحة 358). ولكنّ ابن مسكويه -في نظر الزّين- يحشر "الشريعة" في عداد الثّقافة لأنّها صناعة بشريّة في تقويم الطّباع. ولأنّها

تحمل طابع الإجماع الذي لا يتم إلا باجتماع البشر بوصفهم كائنات مدنيّة على الفطرة؛ هذه الخاصيّة التي يركّز عليها تمثّل بشكل ما سلوكيّات مراوغة تسعى للتأقلم مع الرّوح المهيمنة أو السّائدة في المجتمع، فعلى العكس من الفلسفة العرفانيّة التي تنعزل عن المجتمع (الظاهر) لتلتحم بالذّات (الباطن). إنّ وجود الآخر مهمّ لامتحان الذّات وتوجيهها نحو عيوبها، إذ أنّه يرى من موقعه ما لا تراه الذّات الواقعة داخل الحادثة، ولذلك فالتّواجد ضمن الجماعة أو العقد الاجتماعي -بمفهوم جون جاك روسو- يحقّق نسقا عامّا في الأخلاق ينبغي على الفرد السّير إثره، فهو يمنع الفرد من محاولة الاتّزان البهلواني الذي يحصل لدى انفراط ذلك العقد. ويبدو أنّ ابن مسكويه لا يُعمّق فكرته عن الآخر ولا يُمثّل لها بمجتمعات مختلفة، هناك حيث تُشكّل الرّذائل السّائد المجتمع، فهو لا يقدّم حلولاً للفرد أمام هذه القوى الآخريّة ومردّد هذا هو مرجعيّاته الدّينيّة (الشّريعة) التي تأخذ بالخير أصلاً للإنسان كونه يولد على الفطرة/الطّبيعة "متخلّقاً" به (الزين، 2014م، صفحة 361).

يمكن أن نلاحظ أنّ أسماء مختلفة تقفز داخل التّمثّلات الفلسفيّة للنّصوص التّراثيّة التي تناولها الكتاب، فنجدنا حيناً أمام بحث في علل الوجود الأرسطيّة في اهتمام ابن مسكويه بالحواسّ لكونها عنصراً فاعلاً في التّفكير، وحيناً أمام طرح سقراطيّ لمفهوم المعرفة البسيطة، أو ننقل إلى مفهوم الشّجرة عند ابن عربي في ارتباطها بالأرض في الثّقافة اللّاتينيّة، وكذا العقل في ارتباطه بالوُغوس/ المنطق الإغريقي... وغيرها كثير من الاستعارات التي شكّلت نصّاً رحليّاً (مغامرة في النّقد أو حكاية تودوروفيّة كما سبق وأشرنا) تمثّل الوصل النّاقذ بدل الاختزال والتّهميش ونبذ القطيعة بين النّصوص الإنسانيّة. وبهذا فقد توصّل إلى كون ممارسة الثّقافة في التّراث العربي القديم هي امتداد طبيعيّ لممارستها في مختلف الحضارات، ورغم بدئه منعزلاً على شاكلة "الثّقاف" أي الفعل المتعلّق بالحرب والصّراع وهو فعل حياديّ نوعاً ما، إلّا أنّ الزّين تمكّن من نقله إلى صور تداوليّة ألّبست الصّراع حيويّة "الثّقاف" التي أنتجت مصطلحات مختلفة كالتهذيب والمعرفة والتّقويم.

2.3 المسألة الثّقافيّة المعاصرة، الثّقاف بوصفه مفتاحاً للثقافة:

لقد ميّز "الثّقاف" الحالة الهزيلة للثقافة العربيّة المعاصرة التي لم يعد بوسعها النّظر في التّشكيل الذّاتي للإنسان العربيّ إلّا في حدود العقم الفكريّ والفلسفي. ولربّما أشار المصطلح في التّراث إلى معانٍ إيجابيّة مثّل فيها جميع الممارسات الخاصّة بالتّعديل والتّقويم، كما هو الحال في تمثّل الدّلالة الصّوفيّة للقالب الذي تتّرسّم عليه المعارف في النّفس لدى الحكيم التّرمذي الخراساني. وانتقل مع الوقت مع اضمحلال العصور العربيّة الإسلاميّة إلى قالب معاكس تماماً مثّل نوعاً من الرّبط السّحريّ أي المنع من الإخصاب في السّرديّة المغاربيّة أثبط جميع المحاولات الرّامية إلى إنتاج فلسفة في الثّقافة العربيّة المعاصرة. ومن بين الاجتهادات الفكريّة التي يقدّم لها كتاب

"الثقاف" محاولات كل من مالك بن نبي وقسطنطين زريق وسلامة موسى ومحمد عزيز حبابي الذين اشتغلوا على مصطلحات الحضارة والثقافة والمجتمع والطبيعة وفق آليات منهجية ارتبطت بشكل أو بآخر بالآليات التي طورها الفكر الغربي المعاصر باعتباره المهد الفعلي للثقافة كمصطلح. ويبدو أن الإهداء إلى كل من مالك بن نبي ومحمد عزيز حبابي بوصفهما من "أساطين الثقافة" في بداية الكتاب هو مفتاح فعلي لأبواب القراءة لدى الزين، أو هي الأُسْرعة التي وجهت رحلته باتجاه استعارية جديدة للثقاف؛ أين يتخذ المصطلح دلالة الفتح ورمز الإخصاب بما يعني تخلق أجنة الثقافة في رحم الحضارة العربية التي لم تكن يوما "عقما" إنما مورس عليها فعل التعطيل، وهو فعل يجده شوقي الزين مؤقنا رغم توطنه المزمّن داخل أدقّ البنيات الثقافية في المجتمعات العربية الإسلامية.

لقد نشأت الحضارة في تزامنية مع الثقافة إلى الحد الذي جاز أن تتحدّا فيه مفهوميًا، ولم تجد الأولى إطارا مفهوميًا بارزا لنفسها حتّى مجيء ابن خلدون الذي جعلها غاية للبداءة ولاهقة عليها وتحقّق بموجبها حياة البذخ ومظاهره الاجتماعية والاقتصادية (الزّين، 2014م، صفحة 142)، فهي صفة للأمة في أوج ازدهار لها، أو هي مظهر يبدأ حين تتضافر العناصر المادية والمعنوية في بناء المجتمع. هذه الفكرة الخلدونية تنبّه إلى إمكانية عدّ تلك العناصر كأشياء ثقافية ومنه فقد بدا لمالك بن نبي أنّ الحضارة حاوية للثقافة وصانعة لها "فهي سابقة عليها في الزّمن وفي النّظر، لأنّها تخصّ قبل كلّ شيء الثّمّو المادّي" (الزّين، 2014م، صفحة 147). لكن يحدث أن تتضاعف الثقافة لتساوي الحضارة وبالتالي نجدنا أمام تماثل تكفله الممارسة الإنسانية المدفوعة -حسب مالك بن نبي بموجّه ديني للإرادات والإمكانات التي تستند إليها أيّ حضارة في سبيل بنائها. وهذا الموجّه هو الفطرة/ الوحي الذي يوقد الفكر ويحثّه على الإنتاج. ولا يتفق شوقي الزّين مع بن نبي حين يجعل هذه الفطرة أعلى من الطبيعة ومفصولة عنها نظريًا على رأي الأنثروبولوجيا الثقافية في القرن التاسع عشر؛ مرجعا السبب إلى مكانة الطبيعة في تشكيل الدّوات التي تتجاذبها ثلاثية غير قابلة للفصل واقعيًا (الروح، العقل، الغريزة) فيحصل انفصام بين النظرية والواقع وهو ما يؤدّي إلى عدم اتّساق على المستوى الأنطولوجي للأفراد داخل المجتمع. ويعلّل الزّين نقده بعدم جدوى "الفطرة في مراحل السّيرورة الحضارية لأنّها تنتمي إلى مرحلة الغريزة الدّالة على الانحطاط والتّالية على مرحلة العقل الدّالة على البناء الحضاري" (الزّين، 2014م، صفحة 146)، وهي محاولة علمانية تتجاهل المعطيين الإيديولوجي والنّيولوجي للباحث تهريبًا من التّأطّيرات والمعوقات التي يمكن أن تتأثّر خلال سيرة البحث لتعيق نظام المعرفة من التّفجّر، وهي نظرة أشبه بالنّظرة الأركونية تجاه الأسجيّة الدّوغماتية المحيطة بالفكر العربي المعاصر. ولكنّ ما يبرز هذه النّظرة هو ملاحظة شيء من التّناقض في فكر مالك بن نبي حين يقوم الحضارة على ثلاثية (الإنسان، التّراب والوقت) التي تبدو أشبه بثلاثية هيبوليت تين التاريخية -إن لم تكن تطابقها- (العرق،

الوسط، الزمن)، فإذا كانت هذه شروط قيام الحضارة فأين تُوضع الفطرة؟ يعتقد الزين أن الخلفية الإسلامية لمالك بن نبي ألحّت عليه تمثلاً كهذا، أو أنه كذلك يستعير شعلة الحضارة وإعجازيتها من تين أيضاً في توصيفه لظهور المنطق "كمعجزة إغريقية" جانباً التّصوّرات الميثولوجية اليونانية في القرن الخامس قبل الميلاد (الزين، 2014م، الصفحات 286-287).

نلاحظ من خلال القراءة التي يقدّمها الكتاب أن ذات الاستعارية التي حدثت لدى المفكرين والفلاسفة العرب القدامى تحدث هنا عند مالك بن نبي، ورغم ما يبدو من تعميم متعمّد كان أم غير متعمّد أو إسكات للمرجع عنده فإنه يعتمل بداخل كتاباته التي نتجت أصلاً عن قراءات سابقة لمؤلفات متنوعة العرق والدين؛ "عربية وغربية، إسلامية ومسيحية، على غرار ابن خلدون وتوينبي، شكيب أرسلان وشبنغلر" (الزين، 2014م، صفحة 283) كان لابدّ منها لكي يكتب. ومن بين أهم الاستعارات التي طبعت فكر مالك بن نبي هو تمثله الإيكولوجي المقارب للتمثل الزراعي عند شيشرون؛ أين تغدو الثقافة جهازنا التنفسي المضطلع بمهمة التّهوية والتنقية، وهي المهمة التي ينبئ قصورها بالتعكّر الثقافي الذي طبع سنوات الحضارة العربية العجاف. ويغدو استثمار النفس في المقاربة البنائية للثقافة اشتغالا وظيفياً وسلوكياً في الحياة ويتم سيرانه وفق انتظامات معرفية من غير أن تكون المعرفة الأساس الوحيد للثقافة، وتتحرك السلوكات الثقافية ضمن مسارات مركبة يشبهها مالك بن نبي بمسارات الدّورة الدّميّة داخل الجسم أخذاً التّصوّر من نموذج الدّارة الكهربائية، وفي هذا توظيف للغة التّقنيّة النّابعة من خلفيّة كمهندس كهربائيّ مكنه من التّوافق مع نظرة تين بوصفه فيلسوفاً وضعياً. ويثمن شوقي الزين الانتقال البيني بين التّفكير العلمي والتّعليل السّوسولوجي بالقدر الذي يلائم الواقعة البشريّة والثّقافيّة أي اعتباره اللّغة التّقنيّة وظيفية بيداغوجيّة لتقريب الفهم وليست غاية في حدّ ذاتها (الزين، 2014م، الصفحات 284-285).

تنبني الثقافة وفق الطّرح البنائي على شكل هيكل تتجاذبه زوايا أربع (الصّناعة، الدّوق الجمالي، المنطق العملي/ السلوك والمبدأ الأخلاقي/ الفطرة)، ويتساءل شوقي الزين فيما لو استعار الأول زوايا هيكله من العلل الأرسطيّة الأربع (المادّة، الصّورة، الفاعليّة والغاية) التي تحقّق ذات التّقسيم البنائي (الزين، 2014م، صفحة 283)، وهذا السّؤال يبطّن تأكيداً ضمنياً يقضي بضرورة الاستعارة حتّى إن لم يقع التّصريح عليها، لأنّه ما من شكّ أن بن نبي قد أطلّع على المنجز الأرسطي وتأثّر به إن بشكل أم بآخر، ولكنّه لا يبطّن انتقاداً في الوقت نفسه؛ إنّه يظهر التّعلقات النّصيّة بين النّتائج البشريّة والتّوافقات المفهوميّة والفكريّة التي من شأنها جعل نسيج الثقافة واحداً تترايط خيوط شتى في تشكيله ونقضه إلى أن تتحقّق صورة ما تبدو مكتملة إلى أن تتضمّن خيوط جديدة تكشف احتياجها لاكتمالات لاحقة.

من جهة أخرى؛ يقيم شوقي الزين مغامرة قرائية مع نصوص قسطنطين زريق، ويثمن من خلالها جهوده في إرساء مفهوم الحضارة داخل القومية العربية بما هو تركيب علائقي يطبعه صراع إيديولوجي مجتمعي يحتدم داخل وحدة واحدة كما الجسد الذي لا يُسمى كذلك إلا انطلاقاً من وحدة الأعضاء والوظائف التي تؤدّيها داخله؛ كذلك تتعالق الأفراد داخل المجتمع لتشكل حقيقته التاريخية. ولكن لهذا الوجود المادي للمجتمع علة روحية تكفلها القيم النظرية والعلمية التابعة من الإبداع والفكر والتي تمثل الحضارة بوصفها روح الجسد المادي، وبالتالي فهي تقارب مفهوم الثقافة -إن لم تكن أساساً- ولكن الثقافة يمكن أن تؤول إلى عناصر مادية لتتقرب من المجتمع، ما يجعلها في علاقة صدامية مع الحضارة. ومع تشعب كلا المصطلحين للحد الذي يمكن تناقضهما؛ تتخلق علاقة تضمن وضعاً جدالياً دينامياً يحول التناقض إلى فاعلية لا تقبل التعارض ولا تحتمي بالتراثنية، إنما تقبل باحتواء إحداها في الأخرى من غير إشارة إلى موقع أيّ منهما خلال هذه السيرة البشرية (الزّين، 2014م، الصفحات 152-155). ولا ينفذ شوقي الزين ربط زريق مفهومي الحضارة والثقافة بالجانب الأخلاقي الذي يؤطرها ضمن معنى إيجابي خلاق ويزيح أمامهما الوسائل التي تقسدهما شأنه شأن مالك بن نبي والحبابي. ولكنه ينفذ العنصر الأخلاقي حين انحصاره في الأوامر والنواهي التي تتيح للاستبداد النقشي وبالتالي قتل الروح الإبداعية للإنسان الصانع للحضارة والثقافة (الزّين، 2014م، صفحة 161)، وفي ذات السياق يقترح نموذج محمد عزيز الحبابي الذي يحتفي بالروح القومية المتأنية عن روح إنسانية شاملة، هي بالأساس روح ثقافية تشتمل على عناصر عديدة تتوالد عبر تفاعل الأنساق بعضها مع بعض اندماجاً وتركيباً داخل وحدة بيئية واحدة أو انشطاراً وتنوعاً في علاقاتها مع ثقافات الآخر وذلك وفق سيروية حيوية ضمن تغذي الحضارة البشرية وتقومها (الزّين، 2014م، الصفحات 189-190).

من هذا المنطلق في القراءة والنقد للمنتجات الفكرية العربية حول مفاهيم الحضارة والطبيعة والمجتمع؛ يعدّ محمد شوقي الزين الثقافة في تجلياتها المعاصرة مجموعة من الممارسات المعرفية والسلوكية التي يصنعها الإنسان انطلاقاً من وجوده الأول كجزء من الطبيعة وانتقالاً إلى التراكمات التي تطبع صورته وتشكل ذاته خلال الزمن. ومهما لفته أودية الثقافة فإنها لا يمكن أن تفصله عن جوهره الطبيعي، الذي يعلّقه دوماً في تربتها ويشعره بمسؤوليته في رعايتها وتعهدها لإنتاج أسمى صورها. وهذا بالضبط الثقافة الذي يؤول في لحظة الإبداع إلى فاعلية مخصصة وولودة تعمل عمل المبرة التي تُشكل القلم بالطريقة المثلى لإيضاح معالم الخط وتجميله لصنع كتاب جيد، ولهذا فهو يقترح مفهوم "التّبرية" كآلية في الثقافة استناداً إلى رحلته في ثقافة الزراعة اللاتينية والبايديا الهندية التي تعني التّربية والبيلدونغ الألمانية بما هي فنّ في تشكيل الذات والتّهذيب العربي بما هو آلية في تقويم السلوك الروحي للإنسان (الزّين، 2014م، صفحة 367). إنّ التّبرية لا تزال الشكل القبيح للذات بقدر ما هي وجه آخر لتربيتها

وإبرائها من العلل التي تشوبها خلال فترات تكوينها، بل هي رياضة تُسهم في نحت جسد الذات ليتخلص من أثقال الثقاف السلبيّة ويحوّلها إلى طاقات مبدعة (ثقاف التمكن والظفر) وإمكانات حيويّة تشغل مسارات التمثيل الاجتماعي للفرد العربي أو الإنسان الكوني لتؤسس المعنى الأسمى للثقافة.

4. خاتمة:

لقد أحدث الحفر "الشوقي" في القواميس والحضارات البشريّة هزّات قرائيّة من شأنها انغماس طبقات من المعرفة الخاصّة بحضارة العرب تحت معارف حضارات أخرى (اللاتينيّة والإغريقيّة والهنديّة، والغربيّة الحديثة والمعاصرة) أو فوقها أو تصادمها بالقدر الكافي لنشوء وارتقاء معارف جديدة خاصّة بممارسة الثقافة واصطلاحيّتها بالاعتماد أساساً على التّأويل بوصفه فعاليّة قرائيّة مصاحبة ومساعدة لنقد النقد.

إنّ الخلاصات المستقاة من تجربة نقد النقد في كتاب "الثقاف في الأزمنة العجاف" هي أنّ المفاهيم الثقافيّة كونيّة ولكن لكلّ ثقافة طرقها المخصوصة في استنتاجها وتحديدها وتطويرها تبعاً للتحوّلات السوسيوولوجيّة والتّاريخيّة لمجتمعاتها. وقد بدا تعامله مع النّص التراثي العربي قديمه ومعاصره سلساً وذكياً رغم تمثّل اللّغة التّقنيّة وسيلة في التحليل والنقد؛ ذلك أنّه حاول الامتداد والنّماهي مع المنجز الفكري والثقافي العربي بما يسمح بالاستفادة من استعماليّة اللّغة والفكر العربي القديم لمفهوم الثقافة من غير إكراه أو تعسف، ومن غير إغراق في الانبهار والتكرار المفضيين إلى اجترار عقيم للفلسفات والرؤى. ذلك الامتداد الذي مثّل حكاية في النقد، وسفرًا في تكوين الذات أو تشكيلها، أي تنقيفها. إنّ نصّ "الثقاف" يمثّل بحقّ جماع النّصوص حول مفهوم الثقافة، أو نصّ أدبي بالاستعمال الكلاسيكي الذي يعني الأخذ من كلّ شيء بطرف، فهو يأخذ من كلّ كلمة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة "الثقاف، الصّناعة، التّهذيب، المعرفة" جزءاً من المعنى في ارتباطه مع كلمات "البايديا، الزّراعة/ الأرض، التّربية، المنطق" إلى غاية تركيب الصّورة الكاملة لثقافته القائم على مقترح البيلدونغ الألمانيّة مفتاحاً لتشكيل الذات العربيّة المعاصرة.

لقد انوجد نقد النقد ليضيء النّصوص المستعسرة على الفهم الآني، كنصوص التراث العربي القديم؛ التي تقبع أفكارها في العتمة أو في الظلّ منتظرة ناقد النقد ليؤمن جهود كتابها إن بالموافقة أم بالمخالفة. ذلك أنّها منتجات ثقافيّة تزدهر داخل بيئة من التفاعل الإنساني الذي تختلط فيها النظريّة والواقع، الموضوعيّة والذاتيّة، بما يفيد ضرورة هلهلة الممارسات القرائيّة المتناولة لها، لأنّ النّظريّات الصّارمة التي تقدّم لنقد النقد بوصفه آليات علميّة محضّة وتبتعد عن التّأويل والإبداع النقدي المرتبطين بالدّوق الثقافي الصّانع لنصوص الأدب والنقد معاً، تكسر الرّوابط الفكرية بين النّقاد وبين النّصوص، وبين النّقاد فيما بينهم وتهيء لتمثّلات جافّة تعتمد الانتقاء والاختزال،

وهو ما نلمحه في كثير من المؤلفات العربية المعاصرة التي تبدو كمحاولات لإقامة العداء الفكري بدل التفاعل الخلاق المفضي إلى تكوين النصوص الإنسانية المشكّلة للثقافة العربية ومنه لتشكيل الذات كذلك التشكيل الذي يطمح له شوقي الزين في قراءته التي نوصفها بالقراءة الحوارية والتي ندعو من خلالها إلى إعادة النظر في كيفية ممارسة نقد النقد في الأوساط الأكاديمية والفكرية العربية المعاصرة، لغايتين أولاهما: إنصاف النصوص العربية القديمة المتناولة مراعاة لخصائصها الشكلية والأسلوبية والفكرية، وكذا النصوص النقدية المعاصرة تثميناً لجهودها. إمّا، وثانيهما: الاهتمام بالمتلقّي العام خارج الأوساط الأكاديمية الذي من حقّه الاطلاع على المنجزات الفكرية بلا قلق من تعالي اللغة النقدية على قدراته البسيطة في الفهم والتفسير.

5. قائمة المراجع:

1. إيكو أمبرتو، (2014م)، *اعترافات روائي ناشئ* (ط1)، (تر: سعيد بن كراد)، المركز الثقافي العربي.
2. أركون محمد، (1997م)، *نزعة الأنسنة في الفكر العربي*، جيل مسكويه والتوحيد (ط1)، (تر: هاشم صالح) دار الساقى، لبنان.
3. تودوروف ترفيتان، (1996م)، *نقد النقد، رواية تعلّم* (ط2)، (تر: سامي سويدان)، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق.
4. جاسم محمد باقر، (2009م)، *نقد النقد أم الميثاق؟ (محاولة في تأصيل المفهوم)*، مجلة عالم الفكر، المجلد 37 (العدد 3)، صفحة 37.
5. الدغمومي محمد، (1999م)، *نقد النقد* (ط1)، منشورات كلية الآداب، المغرب.
6. الزين محمد شوقي، (2014م)، *الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب* (ط1)، منشورات الاختلاف، الجزائر.
7. العروي عبد الله وآخرون، (2001م)، *المنهجية في العلوم الإنسانية* (ط3)، دار توبقال، المغرب.
8. مرتاض عبد الملك، (2012م)، *مائة قضية... وقضية - مقالات ودراسات تعالج قضايا فكرية متنوعة -* (ط1)، دار هومة للنشر والتوزيع، الجزائر.