

وعي الحداثة و نزعة التأصيل في الخطاب النقدي عند شكري عياد The Awareness of Modernity and the Tendency of Rootedness in the Critical Discourse of "Shukry Ayyad"

د. صورية داودي*

مخبر الدراسات اللغوية الأدبية

جامعة محمد الشريف مساعدي _ سوق اهراس _

s.daoudi@univ-soukahras.dz

تاريخ الاستلام: 2023/08/02 تاريخ القبول: 2024/07/09 تاريخ النشر: 2024/11/19

Abstract

This article offers a critical examination of the work of the critic Shukri Ayyad, placing his positions within a theoretical framework that reveals the cultural references upon which his critiques are based. It also explores the intellectual reassurance he derives from these references, contrasting it with his intellectual anxiety and tension as he engages with traditional critical discourse, at times becoming deeply immersed in it. On the other hand, the article examines Ayyad's openness to modern critical trends, noting that he may struggle to fully grasp these due to various obstacles, with the translation of key terminologies being one of the most significant challenges. In its applied context, the article sheds light on the critic's self-awareness and intellectual identity, as well as the cognitive foundations of his critical ideology, which is deeply rooted in Arab cultural frameworks. It explores how modern critical methodologies can be developed through a rigorous engagement with Arabic texts, encouraging a questioning of traditional approaches in search of new, innovative paths beyond conventional adherence and synthetic methods.

Keywords: Critical discourse, modernity, critical grounding, culturalization, contemporary literary discourse.

ملخص البحث:

يهدف هذا المقال إلى تقديم رؤية نقدية لأحد أبرز النقاد العرب المعاصرين وهو شكري عياد ، ضمن سياقين: سياق تنظيري يكشف فيه البحث عن المرجعات الثقافية التي يؤسس عليها الناقد مواقفه ويبنى استنادًا إليها، تلك الطمأنينة المعرفية التي يقابلها قلقه وتوتره الفكري في اتباع الخطاب النقدي السلفي و الذوبان فيه، أو الانفتاح على التيارات النقدية الحديثة التي قد يعجز عن إدراك كنهها المعرفي، نتيجة عوائق متعددة قد يكون أهمها ترجمة المصطلح. وسياق تطبيقي ; يتم الكشف فيه عن مدى وعي الناقد بذاته وهويته، وبكيفية التأسيس المعرفي لإيديولوجية نقدية تنبع من معطيات الثقافة العربية من ناحية، و من ناحية أخرى، كيفية تطوير المناهج النقدية الحديثة من خلال ملازمة النصوص العربية، ومساءلتها، وخوض مغامرة البحث عن منهج جديد خارج حدود الاتباع، وبعيدا عن التجريب المجحف وأساليب التلفيق.

الكلمات المفتاحية: الخطاب النقدي، الحداثة، التأصيل النقدي، الثقافة، الخطاب الأدبي المعاصر.

مقدمة:

يعد النّاقِد المصري شكري عيَّاد من النّقاد الأوائل الذين اجتهدوا و حاولوا الجمع بين الرّؤى القديمة والحديثة في النّقد، منطلقا من فكرة ضرورة الوصل بين الثقافات الإنسانيّة، ومحاولا تجنب ما وقع فيه معاصروه من ذلك الانغلاق على الدّات و تلك القطيعة مع منجزات التّراث، فكان دوره حقا بمثابة الحلقة الواصلة بين كل هذه التيّارات المتباينة المنطلقات، لما يمتلكه الرجل من تمرّس و حصافة و اتزان ومرونة، ولعلّ إصدار مثل هذه الأحكام. التي قد تبدو قيمة من الناحيّة المنهجية. له ما يبرره إذا ما وقفنا عند رأي الناقد عبد السلام المسدي الذي يقر بمدى قيمة الصنيع الذي قام به عيَّاد، وكذا ما ناله الرجل من تكريم في حياته مقابل جهوده الإبداعية و النقدية والفكرية والأدبية .

ينبغي الإشارة إلى أن عيَّاد ينتهي تاريخيا إلى مرحلة تحول جوهرية في النّقد العربيّ الحديث، جاءت إثر مرحلة التأسيس المبكرة في بداية القرن التاسع عشر، ومرحلة التأسيس المتأخرة عن طه حُسين، و العقاد، وأمين الخولي، هذه المرحلة التي استظلت بظلال وارفة من النّقد و الفكر، نشطت فيها حركة ترجمة عيون الآداب العالميّة إلى اللّغة العربيّة، كما برزت للوجود الكثير من المؤلّفات التي شكلت منعطفًا في فكر عيَّاد المتّقد .

يتعلق الأمر كذلك بفكرة التمايز بين المنظومة النقدية القديمة، وخطاب النّقد الحديث ، لأن النّقد العربيّ القديم، كان أكثر ذاتيّة من خلال اعتماده على بعض التّقابلات مثل: الحسن/ القبيح، الجيد/الرديء، ومن خلال نظرة النّاقِد الأحاديّة، بينما يقترب النّقد الحديث من مقولات الموضوعيّة، و المنهج، و النظرية، لذلك فإن الظلال التي يخلقها النّقد القديم في النّقد العربيّ الحديث تصبح أكثر جدة داخل وعي شكري عيَّاد أين ترتبط فكرة التّحديث عنده بزعة التّأصيل، ليتجاوز بذلك ما هو سائد من الدراسات القديمة .

ويتعلق الأمر أيضا بفكرة التّأثر حيث أن النّاقِد استطاع احتواء مرجعياته النقدية إلى أن تبلورت في ملامحها المكتملة، والإفادة من معطياتها في الانفتاح على خطاب النّقد الحداثي، الأمر الذي جعله يهتم بإثارة تساؤلات أزمة النّاقِد الحداثي، سعيا منه إلى الخروج عن الدائرة النقدية المغلقة، لإنتاج أفكار نقدية جديدة تجعل من التّراث النقديّ أرضا خصبة لإنبات كل ما هو جديد في منظومة الثّقافة العربيّة.

1-شكري عيَّاد و الموقف من الحداثة العربيّة

ينطلق عيَّاد في دراسته لمشروع الحداثة العربيّة من ضرورة التّركيز على أصول المذاهب النقدية الغربيّة و ظروف نشأتها، ثم النّظر في كميّات الانتقال إلى الثّقافة العربيّة، و ما صاحب ذلك من مزالق خطيرة أثناء مقاربة التيّارات الوافدة، وهو إذ يفعل ذلك يقف منه موقف النّاقِد الذي يسعى إلى تشخيص مشكلاته، و كشف مستوره، وتعرية منطلقاته و بيان أنظمتها، خاصّة فيما يتعلق بشروط استنبات نظريّات الحداثة الغربيّة في البيئة العربيّة، أو ما اصطلح عليه الجابري بالتبئية، يقول الدّكتور عيَّاد« ولكن القارئ الذي يخوض في هذه المذاهب لا يحسن به أن ينسى أن ثمة خلافاً ماثلة بيننا وبينهم، فالظّروف التي يعيش فيها القارئ العربيّ و الكاتب العربيّ تتسم بفراغ هائل في الغرب والشرق، هناك خيارات واضحة تفرضها نظم سياسيّة حديثة قويّة لها تقاليدها، كما أنّ لها تطلعاتها، و يفرضها تراث ثقافيّ حي تعهدته أجيال من العلماء بالتحقيق و الدرس، أما في

عالمنا العربيّ فالقديم مجهول أو شبه مجهول، والجديد ضعيف مترنح، الأرض عنيدة والسماء شحيحة، الكاتب كصاخر في البرية و القارئ كضال في صحراء التحديات، لا حد لكثرتها و لا لضخامتها»⁽¹⁾.

يذهب عياد مذهب التريث و الريبة في التعامل مع مشروع الحداثة الغربية، ويحذر من كل ما قد ينعكس على الثقافة العربية من تبعات، فالمذاهب الوافدة من الغرب نمت وتأسست ضمن تربة مخالفة لتلك التربة العربية، واقتباس مناهجها لصيق بالتبعات التاريخية و الفكرية المصاحبة لها، لذلك فمحاولات استنبات تلك المناهج والنظريات النقدية الجديدة في البيئة الثقافية العربية لم يحالفها النجاح في معظم الأحيان، فتراث هذا النقد حافل بالكثير من الممارسات التي لم تتجاوز. في رأي عياد. حدود نقل المصطلحات والمفاهيم، و أحيانا صياغات تبدو غريبة و شاذة داخل الجسم الثقافي العربي بكل تنوعاته.

إن محاولات الخروج عن ما هو سائد من تقاليد نقدية، كانت لا تتجاوز في كثير الأحيان حدود صياغة كلام يستعصى على الفهم، ولا يضيف أي معنى إلى النصّ، ويفتح عياد النار على هؤلاء النقاد الذين يعتقدون أن تطبيق المنهج سيضفي بمتبنيه إلى تجريده وبتره من أصوله و ظروف نشأته، و لكن حقيقة ممارسته التطبيقية تكشف مدى مصادرته للنصّ، وغربة المنهج المتجلية عبر غموض المصطلح وإكراهات مقولات المنهج وتهشيم النصوص، يقول عياد «لكننا نقرأ و نسمع كلمات جديدة مثل البنيوية والأسلوبية والتفكيكية والشكلانية، وتوابعها من إجرائية و محاور رأسيّة و أفقيّة، وأصبحنا نطالع في ثنايا النقد الأدبيّ معادلات أشبه بالمعادلات الجبريّة، و صيغاً أشبه بالصيغ الكيميائية و جداول إحصائية و رسومات خطيّة، فازداد اغتراب النقد عن الأدب الإبداعيّ واغتراب كليهما عن القارئ الذي»⁽²⁾.

ينعي عياد على جمهور هؤلاء النقاد ما وقعوا فيه من فوضى مصطلحيّة و معرفيّة، ومن نقل نظريّ للمناهج دون وعي بتلك الخلفيات المعرفيّة و المرجعيّات الفلسفيّة المتحكمّة فيها، مما أوقعهم في تلك الرؤية التقنويّة المنتشرة على نطاق واسع في التّطبيقات النقدية العربية الحديثة و المعاصرة. هذه الرؤية التي حولت النقاد إلى تقنوقراطيين ساووا في ممارساتهم بين جُلّ النصوص الإبداعية و حولوها إلى تقنيات في القول و في تنظيم المعنى، ولتتحول القراءة إلى مشروع خطاطة مسبقة، ترسم للنقاد حدود حركته و تدفع النصّ إلى الكشف عن ما تود الخطاطة قوله، و من ثمّة لا يُمكن لهذا النصّ أن يقول إلا ما تسمح به هذه الخطاطة، فالمعنى ليس في النصّ بل في الحقائق الأخرى الموجودة داخل الخطاطة.

إن وطأة وهيمنة المرجعية الغربية على الخطاب الحداثي العربيّ و استعارة هذا الخطاب مقولاته و منطلقاته من معين غربيّ، سيؤدي. من و جهة نظر عياد إلى الإغلاء من مكانة المرجعيّات الغربية و اتباع مذاهبها دون الأخذ في الحسبان أن «الأدب الغربيّ هي التي أعطت المذاهب مدلولات واضحة، و حين تأثرنا بتلك الأداب تشيع بعضنا لمذهب من مذاهبها و راح آخرون يبحثون في آدابنا القديمة عن ما يضاهاها»⁽³⁾ مما سيؤدي إلى اعتبار المنظومة الفكرية للغرب سلماً قيمياً و معياراً تقاس به الدّات، ليس في حاضرها فحسب، و إنما ستستعيد الدّات ثرائها و تعيد قراءته انطلاقاً من الرؤية الغربية، وستمجد في هذا التراث كل ما ستجده ينسجم مع ما تمت استعارته من مقولات ومناهج و أسس ومنطلقات، ذلك في مقابل تسفيه و مصادرة كل ما يتعارض مع تلك المبادئ، وكل ما يمثّل اختلافاً معها.

إن مناداة الحداثة الغربيّة بضرورة تفكيك المؤسسات بجميع أشكالها لأنها تفرض مجموعة من الاكراهات والسلطات القمعيّة التي تسطو على حرّيّة الذات فتقهرها وتضعها في سجن مغلق، هي دعوة لتفكيك كل المسلمات و المعتقدات و مصادرتها لصالح الحداثة، إنه طرف حضاري أوصل الثّقافة الغربيّة إلى ما أسماه عياد بأنسنة الدّين، أي بإرجاع الدّين إلى الإنسان وإحلال الاساطير محل الدّين «حتى أمكن أن نفهم العقيدة المسيحيّة حول صلب المسيح و قيامته فهما أسطوريا، على أنها ترمز إلى تجديد الحياة أو اقتران الموت بالحياة.....على أن هذا التحول الفكريّ الخطير في الثّقافة الغربيّة لم يقف عند هذا الحد، بل اندفع بتأثير التّقدم المذهل في العلوم البيولوجيّة إلى حد إرجاع المقدسات والغيبيات إلى جسم الإنسان»⁽⁴⁾ هذه المبالغة في التأكيد على حرّيّة الذات و السعي نحو وضعها موضعا مركزيا انسحبت بصفة آليّة على فكر الحداثيّين الغرب.

ذلك ما تؤكده خالدة سعيد في مقال لها عن الحداثة بمفهومها الغربيّ حين تقول «إذا كانت الحداثة حركة تصدعات و انزياحات معرفيّة قيمة، فإن واحد من أهم الانزياحات وأبلغها هو نقل حقل المقدس و الأسراري في مجال العلاقات، والقيم الدينيّة و الماضويّة إلى مجال الإنسان و التّجربة والمعيش»⁽⁵⁾ ويوضح شكري عياد في هذا المقام العلاقة المتبسة، والتصدعات داخل الذات الحداثيّة الغربيّة، بين الأنا الأبويّة، ممثلة في الثّراث الدينيّ المقدس و لأنا الابن التي تعد امتداداً للأولى و نقضاً لها في الوقت نفسه .

إن ثوريّة الحداثيّ الغربيّ هي ثوريّة واهمة تجسدت أساسا في ذلك الخروج عن كل ما هو مألوف في الثّقافة العربيّة، وهي تفتقر في أساسها إلى خلفيات فكريّة حقيقيّة، عكس الحداثة الغربيّة التي قامت على أساس نهضوي، لعبت فيها التّيارات الثوريّة دورا أساسيا في عمليّة التّحديث. لكن ما حدث في الثّقافة العربيّة من الأخذ عن الغرب والاقتراس منه عن غير وعي، جعل عياد يقر بأن « الحداثة عند القوم حداثّة ثوريّة، منبتها الماركسيّة والوجوديّة والاسلطويّة و أصحاب الحداثة عندهم يعدون أنفسهم ثوريّين في الفّيّ ويدخلون أحيانا في أحلاف مع الثوريّين السّياسيين، أما حداثتنا فقد نبتت في تربة الضّياح و ترعرعت في ظلّ الاستبداد السّياسي، و جرّت في ذيل الأساليب الفنيّة الضّعيفة، فهي لا تملك القدرة و لا الجرأة على نقض شيء من الواقع، إنّما قصارها أن تتفقاً عنها فلا تراه، و هي مع ذلك تتبع كل ناعق و تلقي بنفسها من الرأس إلى القدمين في كل تيّار »⁽⁶⁾.

هذا الانفتاح اللامشروط على الغرب، الذي لاحظته عياد، أكّده الباحث نور الدّين أفاية حينما قال « و إذا ما استثنينا الاتجاه السلفي الإسلاميّ الذي انبثق من داخل البنيّة الثقافيّة العربيّة الإسلاميّة، فإن باقي الاتجاهات الأخرى التي أثّرت في الحقل الثّقافيّ العربيّ استلهمت مباشرة من أوروبا، مثل الليبراليّة، الماركسيّة، و مدارس فكريّة أخرى كالوضعيّة المنطقيّة و الديكارتيّة و الوجوديّة »⁽⁷⁾.

تبعا لذلك فإن عياد لا يغادر هذه الفكرة حتى يضرب لنا مثلا عن ثوريّة الحداثة الزائفة والمشبوهة التي عرفها الشعر الحر و المتمثّلة أساسا في ذلك « الإيغال في الغموض والتّجريب، أي الابتعاد عن الأشكال الفنيّة المعروفة، وهو اتجاه يرجع إلى أن الشاعر . باعتباره منتجا في مجتمع استهلاكي و ليس رائيا أو نبيا . يقدم سلعة إلى جمهور محدود من الأفراد الذين يميلون بطبعهم إلى العزلة، وقد يُمكنهم أن يشاركوا في لعبة البحث عن معنى وراء الصّور المهشمة التي ينفذها اللاشعور»⁽⁸⁾. و هذا الإيغال في الغموض، لهو محاولة عابثة في سبيل القبض عن المعنى، والوصول إلى الحقيقة، في بيئة عربيّة أضحى الشكّ فيها مواكبا لحياة المثقف الذي فقد الثقة في نفسه، و في مؤسّساته بعد نكسة 1967 « هذا القلق الفكريّ لدى الأديب الشاب قلق يقترب من الشكّ في وجود

الحقيقة و إمكان الوصول إليها، يوازيه قلق فني نابع من أن الشَّكل القادر على التعبير عن أفكاره، و هو شكل معقد بالضرورة لا يصل إلى الجماهير العريضة»⁽⁹⁾.

قد تكون هذه المعطيات السابقة هي التي دفعت بعياد إلى رفض عمليَّات النَّقل و الاقتباس الحرفي لمنجزات الثقافة الغربيَّة، و التشكيك في قيمة نظريَّاتها و قدرة مناهجها على الاسهام في فهم أفضل لمنتوجنا الأدبي، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فقد شكك في حقيقة و هويَّة كل الداعين إلى الانقطاع عن منجزات الثَّراث، و التواصل مع معارف الغرب الوافدة، كما شكك في صدق نواياهم و انشطارها. فهؤلاء المنهرون بمنتجات الحداثة في صيغتها الغربيَّة انفصلوا عن جذورهم الحضاريَّة والثقافيَّة، وارتموا في أحضان تقليد فكري لا يُمكن أن يقبله العقل العربيُّ المعتدل، وهو ما كشفت عنه الهو التي تردَّت فيها الحركة النقديَّة العربيَّة، و خلقت نوعا من التيه النقدي كما يسميه عبد العزيز حمَّودة. جعل النَّاقد العربيُّ يعاني استلابا على مستوى الفكر و الوجود.

و يعترف عياد صراحة بأزمة الحداثيِّين العرب حين يقول « إن الحداثيَّ العربيَّ له حضوران يحرص عليهما قدر استطاعته: حضور في مجتمعه العربيِّ و حضور أمام مراكز الثقافة الغربيَّة. و حضوره في الثقافة العربيَّة واضح : فهو يحارب التَّخلف و الجمود في النُّظم و المؤسَّسات كما يحطم التَّقالييد اللغويَّة و الفنيَّة و لكن حضوره في الثقافة الغربيَّة غير بارز و لا مميز، لأن هذه الثقافة تمرّ منذ فترة غير قصيرة بعصر من التَّجريب في كلّ ميادين الفكر و الفنّ فالحداثيَّ العربيُّ في محيطه العربيُّ يقف ضدَّ الجمود، و التَّخلف، و في حضوره العربيُّ يقف ضد الثقافة التجاريَّة الرأسماليَّة، الخطر في بيئته العربيَّة و عند قرائه العرب يأتيه من كونه غير مفهوم في حين أنَّ الخطر عند أُنذاده الغربيِّين يأتيه من إغراء الانحدار إلى السوقيَّة، و يظل الحداثيَّ العربيُّ عندهم وعند قرائهم غير مفهوم أيضا لأنه يحطِّم قيودا لا يشعرون بها، و يهاجم محرَّمات لم تعدْ عندهم بمحرَّمات »⁽¹⁰⁾.

2- نقد الحداثة العربيَّة في تجربة شكري عياد

ينطلق عياد من موقفه من تيار الحداثة العربيَّة، من موقع التزام مع طبيعة الرِّسالة التي حدَّدها لذاته، و التي يرى فيها أنَّ الفعل النقديَّ فعل تواصل بين الإبداع و التلقي، لتعدد مستويات القراءة عنده، فهو في حالة حوار مع النصِّ و مع المتلقي و مع المرجعيَّات الفلسفيَّة التي أفرزت ذلك التيار أو المذهب النقديَّ، لتتأسَّس نظريته انطلاقاً من ضرورة معرفة الخلفيات الفكرية التي تحكمت في صياغة مقولات الحداثة العربيَّة، وأنَّ المذهب و المنهج النقديَّ الذي نشأ في أحضان الثقافة العربيَّة لا يجب أن يستقبل ويستنبت في تربة الثقافة العربيَّة، دون وعي حقيقيٍّ بمختلف مرجعيَّاته الفلسفيَّة الأوروبيَّة، و أنَّ أي محاولة لعزل المذهب عن أصوله الفلسفيَّة، ستؤدي بنا إلى خطر القصور في تلقي ذلك المذهب، لأنَّ كل منهج له خصوصياته الحضاريَّة و المعرفيَّة التي يؤلِّ إليها، ليصبح النَّقد تبعاً لذلك خطاباً شاملاً «لا يفتأ يلامس الميتافيزيقيَّة كما قال بودلار، أي المحافظة على قيم مجتمع بعينه أو تغييرها و التعبير عن فكر ذلك المجتمع»⁽¹¹⁾.

تماشياً مع هذا المنظور يرى عياد أن ضياع هويَّة الدَّات العربيَّة و ذوبانها داخل المنظومة الثقافيَّة الغربيَّة تجاذبها ثنائيَّة الأنا الثَّراث / الآخر الحداثة . لذا يقف عياد بتوجُّس بالغ ليدفع بكل منظومة التَّفكير لديه نحو رفض على كل ما هو ثابت و مستقر، من خلال مراجعة الثَّراث مراجعة جديدة تراعي اختلافات الثقافة الوافدة، ويستقرُّ في بداية حديثه عن تيار الحداثة في صورتها العربيَّة راصدا جملة من النصوص لمجموعة من النقاد و

الأدباء العرب، في نظرتهم لطريقة استقبال مشروع الحداثة الغربيّة، و ما شابه من نكسة و تحطم ثم سقوط للحلم العربيّ، و في هذا المقام يسوق عياد مقولة للعقاد جاء فيها «ومن الخير أن تدرس المذاهب الفكرية بل الأزياء الفكرية كلما شاع منها في أوربة مذهب جديد. ولكن من الشر أن تدرس بعناوينها وظواهرها دونما وراءها من عواملا المصادفة العارضة والتدبير المقصود»⁽¹²⁾.

ثم يستكمل عياد الصورة التي رسمها العقاد لعواقب اقتباس و نقل عناصر الثقافة الغربيّة على معالم الهوية و الخصوصيّة الذاتيّة، بإيراد نصّ آخر للعقاد يقول فيه «وقد تبين أن الهوية الواقية كانت ألزم للعالم العربيّ في هذا الدور (النصف الثاني من القرن العشرين). مما كانت في جميع الأدوار الماضية منذ ابتداء النهضة في العصر الحديث . فإن الدعوات العالميّة خليقة أن تجور على كيان القوميّ، وأن تؤول بها إلى فناء كفناء المغلوب في الغالب»⁽¹³⁾. يستشعر العقاد - مبكرا - و يستفزع راهن الثقافة العربيّة، و يحذّر من أخطار الاقتباس الأعمى، و التهاافت الساذج على عناوين المذاهب الغربيّة، و يحذّر من عواقب النّقل الظاهري، أين تسلب من الدّات المستقبلية خصوصيتها الداخليّة و الخارجيّة، و يجعلها دائمة التبعيّة للآخر وذلك ما قد يوقعها في خطر فقدان القدرة على التميز و الإبداع الأصيل انطلاقاً من مقولة المغلوب مولع بتقليد الغالب.

تبعا لذلك يؤكد العقاد فرضيّة أن العلاقة بين ثقافة الوافد الغربيّ، و ثقافة الأنا العربيّ، في الوعي التّحديثي، لم تكن بتاتا علاقة تحاور وتلاق، ولم تُبن يوما على مثقافة قصديّة واعيّة . بل كانت مجرد محاولة لتبديل الذاكرة الثقافيّة العربيّة بما تيسر فهمه و الاطلاع عليه من التّاريخ الثقافيّ الغربيّ، لتبدأ الدّات - دون وعي - بتبني مشروع الآخر و الدفاع عنه دفاع المغترب، الذي لطال ما أحس بالدونيّة و التصاغر أمام هذا الآخر المتعالي، و سينتهي التعرف على رموز الثقافة الغربيّة و منجزاتها، إلى عملية احتواء لرموز القديم العربيّ في منظومة الثقافة العربيّة، و إلى إعادة قراءة رموز الثقافة العربيّة في ضوء المنجزات الغربيّة.

يتابع عياد عرضه لمقولات يوسف الخال و إلياس خوري، و هي مقولات تبرز تلك الأزمة التي عاشتها الحداثة في نسخها العربيّة نتيجة هيمنة المركزيّة الغربيّة، مما نجم عنه شرح و تمزق في انتماءات الدّات العربيّة التي لطالما حاولت عبثا توطئ نفسها في عالم حديث، رغم انتماءاتها الاجتماعيّة إلى العالم الثّرانيّ القديم، ليزيد ذلك من حالة القلق المعرفيّ و الارتباك الحضاري الذي حوّل الحداثة العربيّة، بحسب ما يقوله الواقع التاريخيّ، إلى فرع من فروع الحداثة الغربيّة، و إلى حالة من رفض الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ العربيّ.

و من ثمة يرى إلياس خوري أنّ الحداثة العربيّة « لم تكن صورة عن الحداثة الغربيّة، بل كانت محاولة عربيّة لصياغة الحداثة داخل مبنى ثقافيّ له خصوصياته التاريخيّة، ويعيش مشكلات نهضته، فجاءت الحداثة العربيّة حادثة نهضويّة. إنّها إطار التّكسّر الثقافيّ- الاجتماعيّ- السياسيّ، ومحاولة تجاوز هذا التّكسّر بالذهاب إلى الأمام... الحداثة العربيّة هي محاولة بحث عن شرعيّة المستقبل، بعد أن فقد الماضي شرعيّته التاريخيّة في عالم توحده الرأسماليّة الغربيّة بالقوّة، و يهيمن عليه الغرب، وتنفي فيه الأطراف إلى الذاكرة التاريخيّة، حيث لا تستعاد إلا بوصفها فولكلورا أو دليلا جديداً على تفوق الغرب وقدرته على نفي الآخرين وإبادتهم»⁽¹⁴⁾ إن معضلة الحداثيّ العربيّ تكمن في كونه يعيش في العالم القديم بفكر حديث، و يحاول الاندماج بفكره في العالم الحديث، و هو مثقل بتببيعات العالم القديم.

هذا الوضع يحدد ملامح الواقع الثقافي العربي بوجهيه « الوجه الأول هو فقدان الماضي الثقافي لشرعيته في إطار من الفكر الثقافي الاجتماعي السياسي، و الوجه الثاني هو تأسيس شرعية للمستقبل العربي أو الافلات من خطر الابداء »⁽¹⁵⁾. و يتفق عياد مع هذا التوجه الحداثي، انطلاقاً من نزعة رفض الواقع و يتساءل عن حالة الحداثي المأزوم قائلاً « و إذا كتب فكيف يكتب و لمن يكتب؟ و هل يكتب للقارئ العربي الذي يعيش مشكلات عالمه القديم، فيكون أدبه بلا قيمة لدى القارئ الحديث (وهو القارئ العربي بطبيعة الحال) أن يكتب أدب حديث يجده القارئ العربي غريباً عليه ويصمه بأنه مستورد »⁽¹⁶⁾

اعتماداً على الكشوفات السابقة، يحرص عياد على تقديم صورة بانورامية كاملة عن الواقع الأدبي والنقدي في العالم العربي، ليس فيما يخص المذاهب الحداثية فقط ولكن بكل ما يرفدها أو يبرئ على بزوغها كتيارات أدبية، فيتحدث عن شيوع الواقعية الاشتراكية، و ظهور الجيل الضائع، و المناخ السياسي و الثقافي الذي عمل على ابراز سمات فنية و فكرية خاصة. تبدأ الحداثة السريالية مع ظهور جماعة من المثقفين الذين كانت الماركسية قاسمهم المشترك، ثم تميزت بعد ذلك بظهور جماعة " الفن و الحرية "، والتي ترى أن الحداثة تعني التجريب المستمر، و أن كل إبداع جديد سيقابل بالرفض و المعارضة، طالما خالف النظم الثقافية المطردة والثابتة في المجتمع، و أن جوهر الفن يقع في تلك المبادلات الفكرية والعاطفية، و يعلق عياد بأن « هذا المزيج من الثورة الاجتماعية و الفن الثوري، يُمكن أن يكون معقولاً و مقبولاً في بيئة غربية »⁽¹⁷⁾. و لكن هذا المزيج محدود التقبل في البيئة العربية.

يرى عياد أن جماعة الفن و الحرية جعلت الأدب تعبيراً عن همّ فكري أو مغامرة في المجهول لكل ما جاء بعدها من تيارات، لا مجرد صياغة لأفكار مسبقة، و بذلك بدأ الأدب العربي رحلته نحو اكتشاف الذات. ويبدو أن تعقبه هذا لا يرفض الدعوة في جوهرها، بل يلتبس بعدها الفكري العميق. ليظهر بمظهر الناقد الذي يقف موقفاً بنياً يخشى فيه من جهة، عواقب الانفلات غير المحسوب، و يسجل من جهة ثانية، النقاط المضئية للتيار الجديد. ويتحدث عياد عن الواقعية الاشتراكية التي واكبت ثورة 1952، و يرى أنها تشترك مع الحداثة السريالية في رفضها للأشكال الأدبية السائدة، لتغدو الحداثة محاولة مستحيلة للبحث عن المعنى، بعد أن جردت الحياة من معانيها وقيمها بغياب فكرة الله. حيث ظهر المزج بين الأفكار الوجودية و الماركسية في الإبداع الشعري، ويبدو أن عياد يعرض للواقعية الاشتراكية من باب الحضور في هذه الحقبة التاريخية، لا من باب الاشتراك مع تيار الحداثة في السمات.

هذا الحضور الذي بدا قلقاً في الثقافة العربية نجم عنه تمزق حقيقي حاصل على مستوى بنية الوعي، إنّه «تمزق في الانتماء. فالكاتب منتم بفكره أو بالأنا العليا إلى العالم العربي الحديث، بينما هو منتم بعلاقاته الاجتماعية، أي بالأنا، إلى المجتمع العربي. وبناء على ذلك فلن يكون أمامه خيار حين يكتب، إلا أن يكتب لقارئ على شاكلته، قارئ عربي ينتمي بفكره إلى العالم العربي الحديث»⁽¹⁸⁾.

يتحدث عياد عن نكست 1967 بصفتها سبباً من أسباب ميلاد الحداثة، و يوردها تحت عنوان الجيل الضائع. حيث يلاحظ أن ثمة اتجاهاً غالباً بين مجموعة من الأدباء الشبان نحو التعامل مع مجموعة من المنطلقات الميتافيزيقية، ممثلة في: الإنسان، الحرية، الذات المتفردة، ومعارضة و رفض ذلك الواقع السائد الذي

يصادر حرية الإنسان و يمتن كرامته . هذا الجيل الذي يصفه عياد بأنه صاحب قدر تاريخي تحمل أوزار السابقيين الأوائل في الكتابة، و سار نحو الأمام دون هادي، في وضع اتسم بالقلق الفكري و التناقض الثقافي. و تجدر الإشارة إلى أن الناقد عياد لم يتساءل بعمق عن ماهية الإبداع في تلك اللحظة، وعن سماته التي يمكن أن تعبر عن تلك اللحظة الزمنية المتصدعة، لقد كان ذلك جيلاً عانى كل المعاناة من فراغ وجودي سوسيوثقافي و قلق معرفي تطلب كتابة نوع من الإبداع المتمرد على ما هو سائد و مستقر. ويرصد عياد صفات جوهرية مشتركة بين الحداثة السوربالية و الحداثة الجديدة - الشعر الحر - و يقدم الحداثة بوصفها مذهباً أدبياً وفكرياً لا بوصفها مقولة زمنية يقول «وينبغي ألا نعطي اسم "الحداثة" قيمة ميتافيزيقية منفصلة عن الزمان والمكان، وإن كانت ثمة صفات جوهرية واحدة في كل حركة أدبية حديثة، وأهمها رفض الأشكال الأدبية المتعارفة طلباً للتعبير الحر عن مكنونات النفس. ومن هنا فمادتها هي الأحاسيس المباشرة المتفردة البكر»⁽¹⁹⁾

إن تجربة الحداثة قد تتيح للكاتب - في جانب منها - التعبير عن أحاسيسه و رؤيته الخاصة، لكنها في الوقت ذاته تجعله غامضاً غير مفهوم للقارئ الذي يحاول عبثاً اقتناص المعنى يقول عياد «هل نقول إذن إن الحداثة العربية انطوت على شيء من خداع النفس؟ هل نقول إن هذه الحداثة إذ تصف نفسها بالثورية لا تريد في الحقيقة إلا أن تتخذ واجهة مناسبة أمام النظم "الثورية" في العالم العربي؟ هل نقول إن شعراء الحداثة العربية، وهم شعراء النخبة (واقع لا يمارون فيه) إنما يقدمون زادا كلامياً لهذه النخبة (بمختلف انتماءاتها الطبقية والوطنية) تغذي به سخطها على واقع اجتماعي تعلم - رغم تمتعها فيه - أنه فاسد ومرشح للانحيار؟ هل نقول - أكثر من هذا - إن دعوى "عربية" الحداثة - هذه الحداثة - دعوى زائفة، لأنها لا تزيد على أن تنقل إلينا مفاهيم الحداثة الغربية، بل مفاهيم "حداثة" معينة، حداثة الغريب، واللافت، والمثير، بعد أن انقضى عهد رواد الحداثة الحقيقيين»⁽²⁰⁾

إن ما يأخذه عياد على الحداثة العربية هو غياب البعد الحضاري منها فهي بمثابة زرع واستنابات عضو حضاري في جسد حضاري آخر مخالف له، لأن ميلاد الحداثة العربية إنما تم في ظروف مغايرة تماماً لما هو حاصل في أوروبا، لذلك كان موقفه من الحداثة أن «عرض بها وكشف عن تداعي الموقف الذي تتخذه، وأخذ عليها أنها تستورد النموذج الغربي الذي نشأ في ظل ظروف حضارية مختلفة عن ظروفنا، فتنقله كما هو وتباهي بتقليده، ويكون في ذلك دليل على عدم حضارية موقفها أو تاريخيتها لأنها مجافية لقانون الطبيعة»⁽²¹⁾

1-2-ثورية الحداثة ومسألة رفض الأشكال الأدبية

يقر شكري عياد في غير موضوع من مدوناته النقدية، أن الحداثة الغربية متميزة عن نظيرتها العربية لبعدها الشقة بين الحدثين من حيث الأسباب و العلل الموجودة لكل منهما. غير أن ما كان من أمر الحداثة العربية إنما هو تقليد في معظم الأحيان للكثير من الأفكار الوافدة دون أي وعي بمنطقاتها ومرجعياتها، لتغدو تقليداً أعى لمختلف منجزات الغرب، الأمر الذي يجعل من محاولة الذات لخلق فرادة تميزها أمراً يصعب تحقيقه لاختلاف الرؤى والأهداف. فلطالما ظلت الذات تشعر واتساع الفجوة الحضارية بينها وبين الآخر، لذلك نجد أن الحداثيين - من الجيل الضائع كما يسميهم عياد - يميلون إلى تثوير الذات، وإسقاط شعورها بالهزيمة والإحباط على الثقافة العربية التي نشأ فيها، ينسحب هذا التثوير الواهم على اللغة نفسها التي يعمل على تثويرها من خلال

هدم الأشكال الأدبية، في محاولة لبناء شكله الخاص المعبر عن فرادته، من ناحية، والمستوحى من نظريات نقدية غربية، من ناحية ثانية، و الذي يرى فيه نوعاً من الانتصار على العوامل المعوقة لعملية التحديث.

إن تدمير اللغة العربية و هدم أشكالها و تمظهراتها، هو تدمير لعناصر الحضارة العربية نفسها حسب رأي عياد على اعتبار أنه « لا فرق عندنا بين اللغة العربية وبين معنى العروبة نفسه، بل لا فرق عندنا بين اللغة العربية، والفن العربي، والعلم العربي والفلسفة العربية»⁽²²⁾ وتبعاً لذلك فالحدائي، إذ هو يقدم على هدم اللغة، فهو لا يفعل شيئاً للتخلص من الفجوة الحضارية الحاصلة بين الثقافة العربية و نظيرتها الغربية، بل على العكس بمحو أحد قطبيها وهي الحضارة العربية، و لا يبقى إلا على قطب واحد وهو الحضارة الغربية ليتحول في الأخير انتصاره الواهم إلى هزيمة واقعة.

والحداثة من هذا المنطلق تنزع نحو تدمير ما استطاعت من عناصر الواقع الثقافي العربي، والذي لا ترى فيه قابلية للإصلاح فتتخذ موقف الرفض من كل الأشكال الأدبية المتعارف عليها بما في ذلك اللغة نفسها و هو رفض مرضي لا يرى بديلاً و يكتفي فقط بالهدم و التدمير. «و إنما يتجه الأدب هذه الوجهة حين يفقد اليقين، و يرى العالم الخارجي أشباحاً لا حقيقة»⁽²³⁾ لذا فإن خطاب الحداثة هو خطاب موجه إلى النخبة منقطع الصلة مع المتلقي، لا ينظر إلى هذا الأخير سوى أنه جزء من الواقع الذي يريد تدميره.

إن موقف الرفض هذا هو موقف عاجز على التعامل مع الواقع و إحداث تغيير فيه، فهو موقف « يهرب من مجابهة الواقع مجابهة صادقة وواضحة، و يبقى حبيساً لرؤية البناء والهدم الشكلي»⁽²⁴⁾. إذا كانت الحداثة الغربية نتاجاً لتلك الثورة التي أحدثها الإنسان الغربي على جملة من القيم، والتي كانت سبب شقاءه و تخلفه، فإن الحداثة العربية «حادثة مبدعين شباب ينشقون أحياناً عن واقعهم، وينسلخون عن قضايا مجتمعهم تحت شعار الحداثة، فيكون في اتباعهم لها ابتعاد عن صدق الموقف»⁽²⁵⁾.

إن هذا الرفض هو رفض مرضي واهم لا يمكنه بأي حال من الأحوال، الوصول فيه إلى البديل الذي يتألف من مزيج عناصر الواقع الثقافي، و من ثمة يمكن القول أن الذات الراضية لا تأخذ الرفض مذهبا بقدر ما تتخذه طريقة في السلوك، و تعتمد على رؤية معينة للحياة، و نظرة خاصة للواقع. فهي قد ترفض الأشياء التي تراها لا تعبر عن واقعها، و بما أن الحدائي لا يملك البديل فإنه يتجه إلى الأساليب التي يتبناها نظيره في الغرب. وفي هذا السياق يقف عياد عند عتبات التحذير من خطورة الانبطاح أمام الآخر الغربي، بكل ما يصاحب هذه العملية من دونية النظرة.

ويشن عياد هجوماً على أولئك الشعراء الحدائيين العرب الذين ظلوا يبشرون بهذه الحداثة الغربية، و كأنها الخلاص الأزلي لكل معضلات الإبداع و النقد عندنا، متناسين أن الحداثة الغربية نفسها لها نهجاً الخاص في إنتاج المعرفة، و طريقتها في استحداث المذاهب الفكرية و الفلسفات الجديدة و يوضح ذلك عياد بقوله « ولأهل الغرب في مذاهبهم الفكرية مسلك حميد ذلك أنهم ما إن يذيع اسم المذهب و يروج له بمختلف ألوان الدعاية، حتى يتناولونه بالتعديل و التبديل كل على حسب اجتهادهم، إلى أن يتولد من المذهب القديم مذهب جديد، أو مذاهب جديدة، فيشرعون في إذاعتها والترويج لها كدأهم فيما سبقها و هكذا دواليك»⁽²⁶⁾. فعملية تثوير اللغة ستفضي إلى رفض المعنى، أين يتحول النص الأدبي إلى تيه من الألفاظ على القارئ أن يفهمها كما يريد، ليصبح اقتناص المعنى لعبة وعبثاً لا نهائياً.

تتكثف رؤية عياد لأزمة الحداثة العربيّة ليصل إلى فكرة أن الحداثة العربيّة هي فرع من فروع الحداثة الغربيّة، وهي بعيدة كل البعد على أن تكون وليدة مجتمعها العربيّ، وأنّ هناك فجوة بين الإبداع، تحت تيّار الحداثة، و بين الجمهور. و انحصارها بين النخبة المثقفة وعدم وجود قاعدة جديدة للقراء يُمكنها فهم النصوص الإبداعية والنقدية الحداثيّة. ويبدو _ في نظرنا _ أن عياد يتناسى في هذا المقام أن نمط التذوق السائد له قوّة ذاتيّة مؤثّرة و مطّردة، و أنّ محاولة لزعة هذا النمط التذوّقي وتغييره عادة ما يواجه بالرّفص، فلا يجد له في البداية جمهور من المتلقين، لكن سرعان ما تستسيغ الذائقة هذا الجديد تدريجياً، بعد أن تعتاد نمطه، و ربما يتحول المرفوض في الزمن الماضي، إلى نمط تذوق سائد في الزمن الحاضر، ليكتسب سلطة التّمّوذج عبر فعل الاستقرار و الاطراد والانتشار. وتجدر الإشارة إلى أن مأساة الحداثة و ما بعد الحداثة مع التلقي، هي أنّها لا وصول فيها إلى نمط سائد أو قائم يُمكن الركون إليه، فالحداثة في حد ذاتها مغامرة متواصلة في التّجريب المتجدّد الذي لا وصول فيه إلى دلالة كاملة .

بالرغم من أن الحداثيين العرب يكتبون أدبا و نقدا باللّغة العربيّة، إلا أن خطابهم أبعد ما يكون على فهم القارئ، فهو خطاب يتجاهل في كثير من سماته خصائص الثّقافة العربيّة، و إذا ما تجاهل الخطاب عند أمة ما القيم الإنسانيّة التي تتبناها، فإنّه يقع في خطر فقدان صفة الأدبيّة لأنّ «الأدب الجدير بهذا الاسم ينشأ عن وعي ما، يخلق وعياً آخر جديداً. هكذا تصنع الحضارة الأدب، ويصنع الأدب الحضارة، و وراء ذلك معانٍ خالدة نسميها تارة الحقائق الفنيّة وتارة القيم الإنسانيّة»⁽²⁷⁾ يدرك عياد أن وعي الحداثيين العرب بضرورة انهيار البنيات التقليدية للحضارة العربيّة، هو وعي زائف لأنه لا يصل في جوهره إلى خلق نموذج جديد، ورؤية بديلة تنبع من أطر الثّقافة العربيّة «فمن الخطورة أنّ الشاعر العربيّ يرى طريق الخلاص في إقامة بنائه الشعري بعيداً عن أطر الثّقافة العربيّة»⁽²⁸⁾. فاللّغة العربيّة مرتبطة _ كما يرى عياد _ بالفنّ و العروبة و العلم والفلسفة، وإن أي محاولة لتدميرها هي محاولة لهدم هذه العناصر التي تكون الثّقافة والحضارة الإسلاميّة.

بناء عليه فإن أيّ نسق تفكير جديد و أيّ نمط ثقافيّ مستحدث، يجب أن ينشأ ويتطوّر ضمن الأوضاع الحضاريّة للثقافة العربيّة، ولا يُمكن أن يفرض من خارج هذه الثّقافة، قد يقول القائل إن الحرية والفردية هما قيمتان جوهريتان في الحداثة العربيّة، لكنهما في الوقت نفسه، يخضعان لإيقاع العصر وإيقاع الأنواع الفنيّة. إذ لو رجعنا _ على سبيل المثال _ إلى العصر الجاهلي وهو العصر الذي أنتج فيه نصوص و نماذج خالدة انكب عليها الحداثيون، وجعلوها مادة لدراساتهم النقدية، لألفينا أن الظاهرة الأدبيّة والمعايير النقدية _ على سذاجتها _ كانت ألصق بالقيم الحضاريّة لذلك العصر.

و من ثمة لا يجب التسليم بدعوى عزل النصوص عن واقعها الذي أنشأها، كما دعت إلى ذلك صراحة البنيويّة، فقد أبان البحث في فصل سابق، أنّ نظريّات القراءة والتأويل و التفكيك اهتمت بالسياقات التي ساهمت في إنتاج النصوص من خلال كشف القارئ لهذه السياقات، و الاهتمام بأفق التوقع بصفته عنصراً يعبر عن واقع فكريّ. وفي هذا المقام ينتقد شكري عياد غلاة الحداثة ممن سعوا إلى نفي القيمة داخل النصوص الأدبيّة، داعياً إلى إعادة النّظر في مفهوم الأدبيّة يقول «و لكن يؤخذ عن النّقاد الجدد أنهم بالغوا في تأكيد ما سموه "أدبيّة الأدب"، إلى درجة عزل العمل الأدبيّ عن جميع المؤثرات التي تخرج عن نطاق الأدب نفسه، وبذلك ذهبوا إلى تجريد الظاهرة الأدبيّة إلى حد فصلها عن القيم التي هي الأصل في وجودها، أو ربطها بنوع واحد من

القيم وهو القيم الجمالية، مع ادعاء أن هذه القيم لا تتأثر بالتغيرات الاجتماعية»⁽²⁹⁾ فالنقد يقوم في أصوله على أحكام القيمة مهمًا بلغت درجة نزوعه نحو العلمية.

2-2-ثورية الحداثة ومشكلة رفض النموذج التراثي

يحاول عياد أن يضع يده على مشكل العلاقة بين الحداثة و التراث العربي، انطلاقاً من رؤيته الحضارية ونزعتة التأصيلية النابعة من خصوصية الثقافة العربية. حيث ينطلق من التساؤل عن ما «إذا كانت الحداثة استمراراً للنهضة، فهل تنتهي هذه النهضة إلى الماضي الذي يجب علينا أن نتخلص منه، أم إلى المستقبل الذي نحاول أن نبنيه؟»⁽³⁰⁾. إنَّ الحداثة العربية تعيش أزمة حقيقية، باعتبار الفرق الواضح الفاصل بين مقولات الحداثة العربية عن النتائج التي تروم الوصول إليها، وذلك من خلال دعوات الحداثيين إلى الانسلاخ التام من أصولهم وتراثهم، ليتسنى لهم مواجهة الثقافة العربية بكل محولاتها وتبعاتها. ولكن أليس هذا نوعاً من المركزية القهرية؟ وكيف يُمكن مواجهة حداثة الغرب في ظل قطيعة معرفية مع التراث و الماضي؟ ألا يعد ذلك نوعاً من المراوغة المستندة الى مقولات واهمة؛ كالتقدم و المعاصرة و التحديث في ظل انبطاح تام أمام ثقافة الآخر؟.

حين نتناول مسألة التراث عند عياد، علينا أن نبدأ من ضرورة العرض لتلك الآراء التي رصدتها في علاقة الحداثيين في التراث، والتي صاغ على أثر تحليلها و نقدها و تقييمها رأيه ككل في الحداثة، و يقف عياد موقف الحذر من خطورة الانبطاح أمام الآخر العربي عندما ينعي تلك الدعوة التي أطلقها يوسف الخال بصفتها رائد من رواد الحداثة العربية إلى الحداثيين العرب بضرورة التمسك «بوعي التراث الروحي- العقلي العربي وفهمه على حقيقته وإعلان هذه الحقيقة وتقييمها كما هي، دون ما خوف أو مسaire أو تردد و الغوص إلى أعماق التراث الروحي العقلي الأوربي وفهمه وكونه، والتفاعل معه وكذلك، الإفادة من التجارب الشعرية التي حققها أدباء العالم، و الامتزاج بروح الشعب لا بالطبيعة، فالشعب مورد حياة لا تنضب أما الطبيعة فحالة زائلة»⁽³¹⁾.

ويأخذ عياد على هذه النظرة ذلك التماهي والدوبان في منجزات الآخر العربي، بدعوى أنها من لوازم تطوّر الخطاب الأدبي والنقدي، والحال أنه يرفض رفضاً قاطعاً هذه النزعة و الإقبال على التراث العربي بدعوى عالميّة الأدب، يقول «ولكن الدعوة إلى أن يصبح الأدب العربي جزءاً من الأدب الإنساني، ولا يبقى منعزلاً في تراثه، دعوة قديمة، غير أننا نلاحظ اختلاف النبرة، فهي هنا أكثر حدة، مع شبه اتهام للتراث العربي، فالدعوة لفهم هذا التراث مقترنة بالدعوة إلى تقييمه دون ما خوف أو مسaire أو تردد وكأن المتوقع إدانة لا تقييم، في حين الدعوة إلى الاتصال بالتراث الأوربي لا تقنع. بما دون الغوص إلى أعماقه بحيث ينتهي فهمنا إيّاه إلى أن نكونه أي أن نصبح جزءاً منه، وهذا أشد ما يكون من التفاعل، وإذا أصبح إبداعنا الشعري جزءاً من التراث الفعلي الروحي العقلي الأوربي، فسيكون من الطبيعي أن نفيد من التجارب التي حققها الشعراء الأوربيون، أي أن نحتذيها لأنها، وقد تحققت، أصبحت لها قوّة النموذج بالنسبة لتجاربنّا التي لم تتحقق بعد»⁽³²⁾.

تبعاً لذلك يؤكد على أنّه «حين ننظر إلى علاقة المعاصرة بالتراث في النصوص الأدبية الحديثة»، نلاحظ أن التراث يفقد معناه حين ينزع من الماضي ويجر إلى الحاضر، أي إلى الجديد، إلى حلم المستقبل. إنّ الماضي، في ميزان الحداثة، لم يعد له حق في الوجود، لم تعد له شرعية. إنّ عالم من الأشباح التي نملك - نحن - قدرة سحرية على استدعائها حين نشاء وصرفها حين نشاء ... ولأن الماضي لا يُمكن التّخلص منه في الحقيقة، حتى لو كان شبحاً، فقد كان دفعه إلى هذا العالم السفلي نتيجة عملية خداع كبيرة : خداع للتاريخ و خداع للنفس»⁽³³⁾. إنه

لخطأ حين ننسى معطيات الماضي الخاصةً محاولين سحبا إلى الحاضر دون استيعابها استيعابا واعيا، ونحن إذ نفعل ذلك حقا فمعناه أننا نسفنا الماضي ببعديه التراثي والمعرفي /

في ضوء هذا المفهوم الزمني للتُّراث، يحاول عياد مقارنة الحداثيتين العرب مع نظرائهم الغرب، حيث يذهب "ت.س. إليوت" في مقالته "التُّراث و الموهبة الفرديّة" إلى أن أي عمل أدبي جديد يغير التُّراث، بمعنى أن التُّراث أصبح نظام قائما، وعندما يتم خلق عمل أدبي جديد يجب أن يتغير النِّظام القائم ذاته، حتى يستمر في الوجود. وهذا له دلالة خطيرة وهي بأن الأديب يعبث في تراثه دون قيد أو ضابط « فأصبح المسلك العادي للنّاقد الحديث أن يفسر الأعمال الأدبيّة القديمة بحسائيّة عصره هو، وأصبح كل عمل إنشائي جديد تعليقا على عمل سابق ومحاولة لهدمه في الوقت ذاته، وظهرت فكرة "تداخل النصوص" وفكرة "التفكيك" كتشريعين نظريين لهذا المسلك»⁽³⁴⁾ وهذا الموقف من التُّراث في الأعمال الأدبيّة الغربيّة ينتج من الحضارة الغربيّة وله وظيفة في هذه الحضارة. فهو « يسد حاجة الفرد المثقف المعزول داخل مجتمع عريض ومتشابه كرمال الصحراء. إنه يجعله مكتفيا بذاته، يعيش في عالم من اختياره، بل ومن صنعه، عالم لا علاقة له بالواقع»⁽³⁵⁾.

يرى عياد أن الحداثة العربيّة إذ هي تستعير النّمودج الغربيّ، تصبح خاضعة كلياً لهذه المنجزات، ومنصهرة داخل هذا الوافد الذي خلق لنفسه مركزيّة استطاعت أن تنفي ما عداها إلى مدار الهامش، لذا سعت الحداثة العربيّة جاهدة للتخلص من أصولها التُّراثيّة، بداعي أن التُّراث مصدر الجمود وأن مجرد الانخراط فيه يصيب الذات بالعمق الفكريّ، ناهيك عن استحالة التفوق على الآخر في منجزاته، و رغم ما تدعيه الحداثة من نزوع نحو التجاوز، فهي لم تستطع أن تمحو الماضي ولا أن تتصرف فيه كما تشاء.

انطلاقاً من تبني قيم الحداثة يرى الحداثيون العرب أن «كل مبدع يصنع تراثه الخاص... والطابع الغالب على الحداثة في انتخابها من التُّراث هو النماذج الرافضة، و اتجاه الرّفص يوشك أن يكون الاتجاه المقبول لدى الأكثرية في العالم العربيّ اليوم. فلا عجب إذا لقيت الحداثة ترحيبا واضحا لا سيما من الشباب»⁽³⁶⁾ هذه القطيعة مع المنجز التُّراثي، تجعل الحداثيين يتخبرون من التُّراث شخصيات لم تكن على وفاق مع مجتمعاتها، ويتخذونها نماذج يسحبونها على تلك النصوص التي توصف بأنها حداثيّة.

ينطلق الحداثيون العرب في رفضهم للتُّراث، من تلك النزعة التّقدميّة التي تخالف الواقع المحيط فاقد الشرعيّة، المكرس التّقاليد الموروثة، رغبة في تغييره للأفضل أو استقراءه للوصول إلى تأكيد تراثي لمقولاتهم الحداثيّة، يقوله عياد عن هذا الموقف المتناقض « فهذه أقلية التي يردد الكثير من أفرادها على الجانبين شعار الأصالة و المعاصرة، لا تحقق معنى هاتين الكلمتين، ولا كفيّة الجمع بينهما بأكثر من حرف العطف. وربما أصبح هذا الشعار مبتذلا عند أكثرهم من الآن و لكنهم لا يقدمون لنا، عوضا عنه، شيئا أفضل»⁽³⁷⁾.

تأسيسا على ما سبق فإنّ الحداثة العربيّة تتخبط في أزمة حقيقيّة، بين أصل يقف حائلا في طريق عمليّة التّحديث، و بين آخر يدعو إلى نفي سلطة الجذور، لكن الرّفص المطلق للمنجز التُّراثي بوصفه مركزيّة تهاجم حرّيّة الفكر و تقمعها، هو الذي أوقع الحداثة في ذلك التناقض الصارخ. و يحاول الدُّكتور عبد العزيز حمّودة الوقوف عند هذا التناقض راصدا الدوافع المحتملة لرفع الحداثيين شعار الأصالة و المعاصرة يقول « قد يكون الاحتمال الأوّل الذي يرد إلى الذهن بأن ذلك الشُّعار من قبيل الدفاع المسبق، الذي يتبناه الحداثيون العرب ضد أيّ اتهامات محتملة بالنّقل على الحداثة الغربيّة و التبعية لها. و قد يكون الاحتمال الثّاني من باب التفاخر و

التّباهي العربيّ التقليديّ، الذي يحاول عن طريق إعادة قراءة التّراث واستقرائه، إثبات أننا سبقنا الحداثيّين الغربيّين في بعض المفاهيم الأساسيّة للحداثة. أما الاحتمال الثّالث و أضنّه يتعد بنا قليلا عن مفهوم الأصالة الذي يحدده الشّعار، فهو المحاولة المشروعة من ناحية المبدأ لإعادة قراءة تراثنا الإبداعي واستخدام أدوات المدارس النقدية الحديثة التي أفرزتها الحداثة الغربيّة»⁽³⁸⁾.

إذا كان شكري عياد يأخذ على الحداثيّين العرب رفضهم للتّراث، فإنه يأخذ على غيرهم عبادتهم للتّراث وانغلاقهم عليه، فكلّى الموقفين ينزعان نحو التطرف، ويقترح عياد حينئذ موقفا من التّراث يجعله ذا قيمة في واقعنا الحاضر و مستقبلنا: « فالنّظرة السليمة إلى الماضي تستلزم نظرة مناسبة إلى المستقبل، وقبول الماضي قبولاً واقعياً يستتبع النّظر إلى المستقبل على أنّه شيء يُمكن التّحكم فيه، وليس حقيقة مفروضة من الخارج، نلث وراءها طائعين أو مرغمين. إنّه يعني - بعبارة أكثر تحديداً - أن النصّ العربيّ المعاصر يُمكنه - بل يجب عليه - أن يجرب تجاربه الخاصّة، فلا يكون التّجريب دائما حكاية لتجريب الغرب »⁽³⁹⁾. علينا إذن أن نفهم عناصر الماضي فهما يتجه نحو المستقبل، مع الأخذ في عين الاعتبار خصوصيّة الثّقافة العربيّة، تلك الخاصيّة التي تتجاوز مفاهيم الانغلاق و التعصب لتصل إلى انفتاح واع على العالم .

لقد تجلّت دعوة عياد إلى الأخذ بمنجزات التّراث في دفاعه الدائم عن التّراث مع عدم الذوبان في ثقافة الوافد، لكن بشرط أن لا تتحجر في هذه التيّارات بدعوى الأصالة، إنما يجب تجاوز ذلك كله بما يخدم الثّقافة العربيّة من ماضيها إلى حاضرها ومستقبلها، هذه الرؤيا الخاصّة نتج عنها حقيقة أنّ « كبار النّقاد العرب المؤثرين في تطوير الخطاب النقديّ ومن جاء بعدهم، يمثّلون غالبا أحوالا مفصليّة واضحة تلتقي فيها الأعراف الثّقافيّة المهنّجة البعيدة عن نظريّة الصفاء الفكريّ، و الأصالة الرّافضة للتّطعيم، فأكثر العلماء حرصا وحفاضا على الثّقاليد القوميّة المتوارثة لا يضيف شيئا يعتد به، فلا يعتبر علامة دالة على مسار التطوّر العلميّ و المعرفيّ، و أصحاب التّأثير الحقيقيّ هم الذين تتم على أيديهم أبرز التحوّلات المعرفيّة و المهنّجيّة »⁽⁴⁰⁾.

3-شكري عياد و مشروع تأصيل الخطاب النقديّ

لقد بدا شعار الأصالة والمعاصرة شعارا غير متوازن بحسب ما يرى شكري عياد، أين استحال التّراث فيه إلى مجموعة من التفسيرات التي يعطيها كل جيل بناء على ما يراه فيه من متطلبات المعاصرة، انبنت على أساس التجانس في الزمان و إيجاد وحدة التّاريخ، مما أدى إلى اندراج كل عمليّة تحديث أو تجديد تحت خيمة الأصالة والمعاصرة .

انطلاقاً من ذلك حاول عياد التأسيس لنقد عربيّ يحافظ على أصوله التّراثيّة ويستحضرها في سياقاتها المعرفيّة وشروطها التاريخيّة المناسبة، و يفتح على الحضارة العربيّة الوافدة في غير تبعيّة ثقافيّة، حيث نجده يصرح بهذا المسعى في معرض تقديمه لكتابه التّأسيدي "مدخل إلى علم الأسلوب" «الواقع أن هذا الكتاب لا يصدر عن رغبة في الحداثة أو التّحديث، فضلا عن أن يحاول فتنة الناس ببذعة جديدة من بدع الثّقافة العربيّة، و لكنه يحاول أن ينشأ في ثقافتنا العربيّة علما جديداً مستمداً من تراثه اللغويّ و الأدبيّ، و مستجيباً لواقع التطوّر في هذا التّراث الحي، ومستفيداً من دراسات أهل الغرب بالقدر الذي يُمكن من رؤية التطوّر المعاصر رؤية تاريخيّة و قراءة التّاريخ قراءة معاصرة »⁽⁴¹⁾.

إنَّ هذا المزج الذي يرومه عيَّاد بين الكائنات التراثية ونظيراتها الحداثيّة هو مجز ينطوي على كثير من الخطورة، في أثناء ممارسته ممارسة معرفيّة تطبيقية ذلك أنَّ «معظم نقادنا منذ حُسَيْن المرصفي قد اتجهوا صوب المستودع الأدبيّ الأورُوبي، بحثا عن أدوات التحليل والتفسير حتى عندما حاولوا إعادة تقييم روائع التراث العربيّ، وهذا ما ترك في نفوسنا الانطباع عند قراءة العقاد و المازني و طه حُسَيْن و هيكَل، بأنهم يجهدون في إبراز قيمة التراث عن طريق إظهار إمكانيّة تطبيق المناهج الغربيّة على جوانبه الهامّة، حتى لا يكون مختلفا في شيء عن التراثات الأدبيّة للأمم المتقدمة»⁽⁴²⁾. إنَّ مستويات الوعي بالوافد الغربيّ ومدى إسهامه في صياغة خصوصيّة الدّات العربيّة معرفيّة: هو العامل الحاسم في تحديد طبيعة ذلك التّدهور الحاصل في مجال النّقد و سؤال المنهج و الخصوصيّة الحضاريّة، و عمليّات الوعي باستقبال العربيّ للخطابات النّقدية الغربيّة، و التي إذا انعدم الوعي بمجمل مرجعيّاتها وخلفياتها، ترتب عنها ما أسماه ادوارد سعيد بفانتازيا التكرار، التي تتحول فيها الدّات العربيّة إلى تلميذ نجيب لأساتذة الفكر الغربيّ، لا لشيء إلا لأنها لم تنل قسطا وافرا من سيرورة التّنوير بالمعنى الفكريّ، هذه النّظرة النّقدية الحادة لإدوارد سعيد تقابلها نبرة هادئة في تناول قضايا التّحديث من قبل عيَّاد يقول «أما الحداثيون فإنهم _ والحق يقال _ أشد التفاتا إلى التراث من أسلافهم الذين اصطَلَحنا على تسميتهم بجيل الرواد، و الذين لم يروا في النّقد العربيّ القديم ما يستحق الوقوف عنده، و راحوا ينقدون ما يُمكن انقاذه من الشعر و النثر باستخدام أساليب النّقد الأورُوبي الحديث، فهؤلاء الحداثيون الجدد يأخذون بيد النّقد العربيّ القديم، و يركبونه طائرة ليلتحق بجامعة أوروبية أو أمريكية طالبا حيّيا متواريا في زحمة النّقد الحديث، لا يتكلم إلا حين يبتسم الأستاذ مشجعا، فيعلق تعليقه الصغير المؤدب ثم يعود إلى الاستماع و النّقل»⁽⁴³⁾.

هذه العلاقة الملتبسة بين موقفين متصادمين لطائفتي الحداثيين، دفعت بعيَّاد إلى أن يسعى إلى تأسيس خطاب نقديّ متوازن، تلعب فيه مقولة التّأصيل دورا بارزا في إعادة صياغة مفهوم الحداثة العربيّة، وقد تجلّى ذلك من خلال دراسته لمختلف الأشكال الأدبيّة والمناهج النّقدية. وكان تعامله مع الصنفين محاولة جادة و هادفة إلى خلق نوع من التلاقح الفكريّ و المعرفيّ بين الموروث البلاغيّ و الوافد الغربيّ. وقد مكن له ذلك تضلُّعه الواسع في علوم اللّغة و البلاغة القديمة، و انفتاحه الواعي على منجزات الثّقافة الغربيّة. لكنه رغم ذلك كله بقي قلق من إمكانيّة تحقيق ذلك المطلب الرامي إلى أن يتحول بمفهوم التّغيير إلى مفهوم التّأصيل، مشككا في مدى نجاح هذه المهمّة من مستوياتها التّنظيرية إلى مستوياتها التطبيقية. يقول عيَّاد مخاطبا جيله من المثقفين إنّه عليهم «أن يعيدوا بالطّرق العلميّة دراسة الأشكال المقتبسة باعتبارها وقائع متطوّرة لا حقائق مطلقة، ثم يعيدوا صياغتها ليجعلوها ملكا لهذا الشعب العربيّ واقية لمقاصده [لكن هذه] ليست مهمّة الجيل الأوسط وحده، بل هي مهمّة أجيال قادمة»⁽⁴⁴⁾.

يتحدث عيَّاد في بواكير كتاباته النّقدية عن مفاهيم تتعلق بالتّأصيل، كمفهوم التحيز و الاختلاف الحضاريّ القائم على «اقتباس الحضارة الأقوى من قبل الحضارة الأضعف»⁽⁴⁵⁾ ويرى عيَّاد أن دلالة التّأصيل * ينبغي أن تسير في اتجاهين : نقد الثّقافة الوافدة، واستبدال تلك الثّقافة بمعطيات نابغة من قيم حضاريّة ذاتيّة، هذه العمليّة الهادفة إلى تنقيته، تبدأ من خلال جعل ذلك الوافد أصلا في ثقافتنا العربيّة، إذ «لا يُمكن أن تعيش فكرة التّأصيل إذا سيطر عليها الشعور بالنقص، إنّ فكرة التّأصيل لا تولي ظهرا للثقافة الغربيّة بل إنَّها ما كانت لتوجد لولا لقائنا بهذه الحضارة»⁽⁴⁶⁾ فالتّأصيل هو إعادة إنتاج لمعطى الغربيّ في ظل ذلك التسويغ

السياقي لمعطيات الذات وخصوصياتها الثقافية « ومادامت فكرة التأصيل راجع إلى لقاءنا بالحضارة الغربيّة فيجب ألا نتجاهل هذا اللقاء في أي مرحلة من مراحل الفكرة »⁽⁴⁷⁾ مما يجعل التأصيل يتحدد بوصفه «عملية إنتاج حضاري تنتقد وتقوم أو بدقة أكبر، عملية إعادة إنتاج حضاري تكون بديلا للتكيف و التمثيل، اللذين لا يعدوان أن يكونا نوعا من مواءمة الذات لكي تنسجم مع متطلبات الثقافة الوافدة »⁽⁴⁸⁾.

إنّ الحاجة أصبحت ملحة إلى إعادة صياغة المنجزات المعرفيّة الغربيّة على نحو يبتعد عن تبني مقولات التمثيل و التكيف، ليستجيب أكثر لاحتياجات الذات العربيّة المنتمية لثقافة عربيّة مغايرة في سياقاتها للثقافة الغربيّة، استنادا إلى رؤية عياد التي تتماشى وروح المثاقفة الواعية فإنه « لا يقدم لنا الوصفة المنتظرة للخروج بنظرة أو نظريّات عربيّة في النّقد، وفكرة التأصيل ليست أكثر من مؤشر بذلك الاتجاه، لكن ما يفعله عياد هو -أولا - أنه يرفع معدل الوعي بإشكاليّة الاتكاء إلى النظريّات الجاهزة ثم إنّه ثانيا يطرح تجربته في مواجهة تلك الإشكاليّة أو التحدي »⁽⁴⁹⁾.

إن مفهوم التأصيل يتعلق أساسا بعاملين اثنين ; الأول يتعلق بالموقف من الآخر، والثاني بالموقف من الذات، ومن غير هذين العاملين لا يمكن أن تنمو أصالة حقيقة للثقافة العربيّة المعاصرة، ويتبنى البحث نتيجة الدُكتور عياد، حيث يرى أن كلا الموقفين غير واضح في الساحة النقديّة المعاصرة، إما لعدم أهميّة إثارة هذه الثنائيّة؛ لأنها قد تثير أزمات وتجلب المشكلات لمن ينادي بغربلة منابع الثّراث الثقافيّة العربيّة، ومراجعة الأصول ومحاكمتها واستبدالها، أو لأننا لازلنا بعيدين كل البعد على أن نمتلك موقفا واضحا من الذات و الآخر .

هذه الرؤية تتقاطع مع ما يذهب إليه مصطفى الكيلاني، إذ يرى أن في الإسقاطات النقديّة الحديثة في الثّراث النقديّ و البلاغيّ العربيّ، نوعا من الابتعاد عن تهمة التنكر للذات العربيّ، و بذلك « تظل قراءة الثّراث النقديّ عند جل النزعات الحداثيّة رهينة الانتقاء والتجميع، تشرّع فكر الغير... عبر ما تقوله، فيتقلص الموجود الفاعل في غمرة المفقود المتّسع، و ينضم الوثوق القديم الذي ألفناه في المنتصف الأوّل من هذا القرن، إلى وثوق جديد ينقد الظواهر السّائدة، ولا ينفذ إلى قيعان الذات، يدعي الانفصال على السّائد لتبديد كثافة الركود، و يعجز عن الانخراط في حركة التّاريخ والمجتمع، فإذا الوضعيّة الحداثيّة الرّافضة بجنون للحظة العصبيّة تؤسس إيديولوجيا الفردانيّة لا غير، وتكرس مفاهيم غيبية جديدة، و لكن المطلق في هذه المرّة يتحول من أصوليّة توفق بين الثقافتين العربيّة و الغربيّة إلى إقصاء خفي لروح الذات، و تبرز للحضور الغربيّ دون إهمال الثّراث -الواجهة- كي يسلم الحداثيون الجدد من تهمة التنكر للذات »⁽⁵⁰⁾.

إن تحديد الأصالة بوصفها مفهوما نابعا من ذلك التفاعل النقديّ مع الثقافة الغربيّ، هو ما يمنح التّحديد موقعا أصيلا ينبعث من معالجة مشكلات الثقافة، و من ثمة فإن عياد لا يلبث أن يخرج عن مألوف الدعوات السّابقة في كيفية الأخذ من الثقافات الغربيّة، من أن نختر المفيد و ندع الرديء، و كأن الأمر يتعلق بعملية اختيارات منهجيّة واعية، بدلا من ذلك يطرح النّاقدر رؤية متناقضة حول مدى فاعليّة الاقتباس من الآخر، لأن الأمر لا يخلو من بعض المفارقات و التناقضات التي تقع فيها الأنا أثناء الاحتكاك بثقافة الآخر «وقد لا تستطيع الحضارة العربيّة الحديثة أن تنهض و تعيش في مجتمع الأمم اليوم، إلّا إذا قبلت في رحابها بعض المتناقضات و استطاعت أن تصقلها بطريقتها الخاصّة »⁽⁵¹⁾.

تشكل النظرة النقدية لشكري عياد، و ترسم الملامح الكبرى لمشروع التأصيل عنده لتنظر مليا في دلالات التناقض الحاصل « ففي القبول بالتناقض مؤشر على موقف قلق، يجعل التأصيل هدفا يصعب الوصول إليه بدلا من أن يكون سهل المتناول، و في تصوّري أنّ جزءا من أهميّة النقد الذي تركه عياد هو في هذا القلق الذي تتسع شواهدة لتشمل الكثير من أعمال النّاقّد على فترات متباعدة نسبيا »⁽⁵²⁾. لقد أراد من خلال نزعة التشكيك في فاعليّة هذا المشروع أن يؤسس لأشكال أدبيّة، نقدية جديدة كالقصة القصيرة أو المنهج الأسلوبى، ذلك أنّ الباحث حاول أن يعيد صياغة هذا المنجز عن طريق مزجه بالمووروث الثقافى العربى، سواء أكان إبداعا أو نقدا. و من ثمة نظر إلى التأصيل النقدي بوصفه « درس نقدي عريق للعلاقة بين الأشكال الأدبية الوافدة و بين الأصول العربية... إن التأصيل مثل كل ظاهرة أدبية عمل يقوم به الأديب المنشئ قبل أن يقوم به النّاقّد الدارس »⁽⁵³⁾.

4- قلق التأصيل بين استيعاب الوافد و إعادة قراءة التراث المستوعب

ظل شكري عياد طوال مسيرته العلمية مقتنعا بأن النقد لا يتخلق إلا في رحم ثقافته و إلا كان هجينا مستهجنًا، فجاءت فكرة التأصيل لديه لتؤكد على ضرورة أن يعمل الخطاب النقدي العربي على استيعاب الثقافة العربية، وهضمها وتمثيلها ثم إعادة صياغتها وإنتاجها بربطها بالقديم المستوعب، هذه الدعوة التي تنطلق من مسوغات - لطالما صرح بها عياد - و المتمثلة في ضرورة أن نخرج بأنفسنا من أعنف مظاهر الاضطراب في سلوكنا المعرفي، المتسم باجتزاء الفكرة اجتزاء غير واع من سياقها، فلا هي متلائمة مع سياقاتها العربية، و لا هي مبيئة ببيئة عربية «ومن ثمة فإن التماس المفاهيم العلمية الجديدة في التّجليات القديم خطأ فادح منهجيا، لأنها مرتبطة بالبيئة المعرفية ذاتها »⁽⁵⁴⁾. و يبدو أن قلق التأصيل أو التواصل المعرفي مع الذات الحداثيّة الواعية لدى عياد، والذي ينطلق من نزعة التشكيك في جدوى وفاعليّة هذا الطرح، له مبرراته غير المصرح بها والمسوغات التي يُمكن تلمسها عبر تفكيك خطاب نقد الحداثة النقدية عند عياد، والنظر في التجربة النقدية الثرية التي تهدف في أساسها إلى صياغة نظرية عربية في النقد .

4-1- القراءة التأصيلية وأزمة استيعاب المنجز المعرفي الغربي

تبدأ مشكلة التأصيل من مسلك السهولة واليسر و الاسترخاء في التعامل مع مقولات الحداثة لتصل بنا إلى معرفة مشوهة، و عقول قاصرة وحداثة شائبة هذا المسلك الذي يكون انتقائيا عشوائيا في أغلب الأحيان، في نقل معرفة الآخر نقلا نصيا عن طريق الترجمة أو غير نصي في أثناء اقتباس منهج أو نظرية من النظريات. ذلك المسلك الانتقائي يحمل مخاطر جمّة تكمن أساسا في أنّه لا يُقدم المعرفة تقديمًا محايدا، ولكنه يعرضها بوصفها وجهة نظر الناقل الخاصّة مبتورا عن سياقه الثقافي، وكذا اعتماده على انتقائية قاصرة لا تستقصي ولا تحيط بجوانب المعرفة الوافدة في شموليتها، كما أنّه مسلك يجعل الباحث يتّجه نحو مرجع معرفي واحد ليبنى عليه رؤيته الانتقائية مبتورة من سياقها.

لقد أشار البازعي إلى هذه الإشكالية الحضارية حينما قال « إن ما لدينا ليس ،في أفضل الظروف ،سوى ترديد لما يطرح في المراجع الغربية مع تعديلات تكاد تكون حتمية ،لاختلاف الظروف والحاجة إلى الانتقاء، وهو انتقاء تمليه أحيانا مصالح سياسية أو مصالح إيديولوجية، كأن يفضل الاتجاه الماركسي أو الواقعي في بيانات ثقافية عربية، بدلا من الاتجاه الشكلاكي أو العكس تبعا لرؤية النّاقّد نفسه »⁽⁵⁵⁾

تبعاً لذلك فإن عملية التأصيل تبدأ من محاولة استكشاف الجذور في المنجز المعرفي الغربي المتمثل في النظريات والمناهج الحديثة، والتي لم تنشأ مكتملة، ولم تنشأ من فراغ بل كانت مسبقة بمرجعيات فلسفية وإرهاصات النظرية أو المنهج، على حد تعبير روبرت هولب الذي يذهب إلى أن « ظهور مدخل جديد للأدب، خصوصاً إذا كان هذا المدخل يدعي لنفسه وضعاً نموذجياً يولد لا محالة سلسلة من الدراسات التي تستكشف الجذور، ومن ثمة تعفي على دعاوى الأصالة و يمكن القول بمعنى ما : إن كل نظرية تخلق المبشرين الخاصين بها»⁽⁵⁶⁾. و إدراك ذلك كله يتطلب وقوفاً دقيقاً عند دقائق هذه المعرفة وفهماً لسياقاتها، لأن رفض هذه المعرفة يتطلب معرفة بهذه المعرفة فرفض المجهول عجز عن المعرفة. و يتساءل الناقد في هذا الموضوع، و هو بصدد تقييمه لمشروع تلقي الحداثة «هل استطعنا أن نجعل هذه الأنواع والمذاهب التي اقتبسناها من الغرب معبرة عن وجودنا الحقيقي لا وجوهنا المستعار؟»⁽⁵⁷⁾ و نتصور أن الإجابة كانت بداخل الناقد تقع ضمن منطقة حائرة تتسم بالقلق المعرفي.

هذا ما يشغل بال عياد و ما يفترقه في واقع و وحي المثقفين العرب في علاقتهم بعلوم الغرب، يقول متسائلاً «ما أحوالنا إلى إنسان عربي يكتب لنا تاريخاً نقدياً لعلوم الأنثروبولوجيا عند الغرب»⁽⁵⁸⁾. و لعل الإحاطة بعلوم الغرب ومعرفة سياقاتها، تقتضي الإلمام بنقاط التماس والتلاقي بين هذه المعارف، وذلك من أجل النبش في حفريات تلك السياقات المعرفية والتنقيب في جذورها الفلسفية لأن «ما وراء الثقافة أجلّ قدراً وأعظم خطراً من الأزياء التي ترتديها الثقافة لتتحلى بها، و إن ما وراء اللغة لهو السلطان المتحكم في أمر اللغة و المتفرد بطبقات من النفس الخفية عند أهلها. وأن ما وراء الفكر هو الحوض المغمور تحت طبقات الأرض، ننبش وراء أعمدته و نجري الحفريات تلوى الحفريات حتى نمسك بزمامات الفكر لنقول يومئذ : هل المكشوفات المتجليات تعري المنحجب و تضيء المتواري و تفضح المسكوت عنه؟»⁽⁵⁹⁾

تكتنف عملية رصد خصائص المنجز المعرفي الغربي في شموليتها، بصفتها وافداً حضارياً يكرس الاختلاف و يجتليه، تناقضات حتمية إذا ما تم لقاءها مع الثقافة العربية. وهذه التناقضات التي أشار إليها عياد يمكن أن تتجلى في أبرز مظاهرها عبر نقل المصطلح الغربي، فالوجه المرئي لكل نظرية يمثل سجله الاصطلاحي الذي يعمل على رسم حدود امتداد النظرية، و أي خلل في هذا السجل يتسبب في خلل بالنظرية، ليصبح المصطلح طريقة في تنظيم المعرفة العلمية، و خطوة نحو الدخول إليها « فليس من مسلك يتوصل به الإنسان إلى أي معرفة من المعارف غير تثبيتها الاصطلاحي، إن السجل الاصطلاحي في كل فرع من العلوم هو الكشف المفهومي الذي يقيم للعرفة النوعية سياقها المنطقي، بحيث يغدو الجهاز المصطلحي لكل ضرب من العلوم صورة مطابقة لبنية قياساته، متى اضطرب نسقها اختل نظامها و فسد باختلالها تركيبه، فتهافتت بفعل ذلك أنسجته»⁽⁶⁰⁾.

إن الروابط العضوية التي تعمل على لحم المنظومة المصطلحية هي التي تسير المفاهيم وتعطيها أبعاداً استراتيجية وفق جهاز مصطلحي متكامل، وبذلك فإن نقل المصطلح مبتوراً عن تصورات النظرية ومنظومته المعرفية، من أخطر أسباب التشويه في فهم واستيعاب الخطاب الوافد، لأن كل مصطلح لا يدرك إلا من خلال موقعه ضمن تصور نظري يمنحه مشروعية الوجود و الاشتغال. و يزداد هذا الخطر اتساعاً و عمقاً إذا ما قطع المصطلح، أثناء تعريبه أو ترجمته، عن سياقه الثقافي « فالمصطلح الذي لا يشير إلى دلالات معرفية محددة، بل يحدث إرباكاً داخل الواقعين الحضاري والثقافي اللذين ارتبط بهما، حري بأن يحدث فوضى في الدلالات المعرفية

عندنا أصحاب الأطر الثقافية والقيم المعرفية المغايرة تماما. هذه الفوضى التي ارتبطت بالمصطلح النقدي الذي أفرزته أطر ثقافية ومعرفية مختلفة عن أطرها الثقافية والمعرفية في العالم العربي، هي حقيقة يجب على الحداثيين العرب التسليم بها لنخرج من الأزمة»⁽⁶¹⁾

على أن مسألة استيعاب الوافد و تقصير يجب أن تأخذ في عين الاعتبار طرق و نهج الغربيين في استحداث فلسفاتهم و مراجعة فكرهم، يوضح ذلك عياد بقوله « و لأهل الغرب في مذاهم الفكرية مسلك حميد ذلك أنهم ما ان يذيع اسم المذهب و يروج له بمختلف ألوان الدعاية حتى يتناولونه بالتعديل و التبديل كل على حسب اجتهادهم إلى أن يتولد من المذهب القديم مذهب جديد، أو مذاهب جديدة، فيشرعون في إذاعتها والترويج لها كدأهم فيما سبقها و هكذا دواليك»⁽⁶²⁾ لذا يجب أن يراعي التأصيل مسألة استيعاب فكر و معرفة الآخر استيعابا شاملا، يراعي ضرورة المراجعة المستمرة للمقولات والنظريات عند الغرب.

إن من دواعي السخرية أن يتلبس التأصيل بلبوس التكييف يقول عبد السلام المسدي واصفا الوفاق المعرفي بينه و بين عياد فيما يخص هذه النقطة « فلقد أحسنا أن أدرانا قد تراكمت على بعض الممارسات النقدية الحديثة في حقلنا العربي، و أن الانتصار قد استحال طفرة، فخشينا أن يسئ بعض المنتصرين، بفرط اندفاعهم و باتقاد حماسهم، إلى ما هم منتصرون إليه أكثر مما يحسنون، كما خشينا كرة أخرى أن تتوالج الرؤى الفكرية، فتراكب، و تتلابس، فلا تزكو بأخلاطها المعرفية النقدية، و إنما تكون جنائتها عليها أكثر من جناية روااسب الأنهار الحابسات على الظالمين مياهاها»⁽⁶³⁾

4-2- التأصيل ومعضلة إعادة تبيئة المنجز المعرفي التراثي

تأتي محاولة استيعاب المنجز المعرفي العربي في السياق العربي، محاولة في الوقت نفسه لإعادة قراءة و نقد و مراجعة هذا المنجز، و مساءلة استنادا إلى الثوابت المعرفية القارة في التراث العربي. فلم يكن يوما هذا المنجز العربي ليفد على سياق عربي فارغ، و من ثمة تأتي مسألة التراث العربي غاية تفرض حتمية الربط بين هذين السياقين و المعرفتين، لتتاح لنا مثاقفة حقيقية تكشف عن بعد المحاورة، و تنطلق من مقولة التأصيل كمفهوم يتجه نحو إعادة قراءة التراث قراءة ناقدة، يتحول الناقد عبرها من كائن مستهلك للمعرفة التراثية أو الغربية، إلى عنصر فاعل يعمل على وضع أصول معرفة حديثة، على هدي من المقولات التراثية التي تشكل خصوصية حضارية للذات. « و في الحق أن في الكتب العربية القديمة كنوزا نستطيع إذا عدنا إليها و تناولناها بعقول مثقفة ثقافة أوروبية حديثة أن نستخرج منها الكثير من الحقائق التي لا تزال قائمة حتى اليوم »⁽⁶⁴⁾. إن إعادة قراءة التراث يستدعي ضرورة تجاوز موقفين سلبيين قد يعيقان هذه العملية ويوقعانها في تناقضات لا نهائية؛ الموقف الأول يتعلق بمفهوم الاستعادة السلبية، و الموقف الثاني يتعلق بمفهوم التسييد.

إن الأصالة هي كل ما ينبع من الذات بكل أبعاده التاريخية و الاجتماعية و الثقافية، ومن ثمة فإن القراءة الاستعدادية للتراث تنطوي على الامساك بيقين معرفي ضائع، و هي تتحدث بصفتها استرداداً لمنجز معرفي أزاحه الزمن من بين أيدينا. نتيجة حضور المنجز الغربي الذي استطاع أن يتمركز ويزيح ما عداه إلى الهامش، وعليه كانت محاولة مواجهته بالبحث عن بديل، و البديل كان تلك الاستعادة الآلية للتراث القديم كما هو، فالتراث لا يفتى يمارس حضوره و هيمنته على وعينا النقدي و الفكري، و ذلك من خلال حضوره عبر سلطان اللغة و

الذاكرة، و هذان النّسقان يتداخلان بشكل حاسم في صياغة رؤانا وأطروحاتنا الفكرية، و من الصعب بما كان الفكاهة من أسرهما. و من ذلك كله تكمن خطورة هذا المسلك الاستعادي على عملية التأصيل لقد أخذ الدُّكتور بيومي مصطفى على القراءتين أنهما « و قعا في مأزق واحد فبالقدر الذي تحرّك التيار الأوّل إلى استعادة الموروث النقديّ القديم، بدون وعي انتقادي، تحرك التيار الثّاني في استجلاب نموذج الآخر و قيمه النقدية، بدون وعي انتقادي أيضا، و كما رفض التيار الأوّل ضمينا ثقافة الآخر و ثرائه، نفى التيار الثّاني الثّراث النقديّ محاولا تهميشه واستبعاده وإثبات غيره»⁽⁶⁵⁾.

أما مقولة التسييد فهي موقف تسليط الجذور و الاستسلام لسلطتها، حيث يعمل على مسألة الراهن الثقافيّ العربيّ، بأدوات و آليات مستقدمة من متحف الثّراث العربيّ القديم، و ينبثق هذا الموقف من القراءة الاستيعادية السّلبية، التي تُعلي من مقولة تسييد الثّراث بحجة الانتماء و تحقيق الهوية، و تقف عند حدود ما قاله القدماء لتساءله في مستوييه الفعلي و القولي لذلك فإن «التّعامل مع الحضارة الإسلامية بآليات تفكير متقدمة هو ما فتى يعمق أزمت التفكير الإسلاميّ»⁽⁶⁶⁾. لذلك يقترح عياد مسلكا للخروج من هذه الازمة التي قد تنعكس سلبا على عملية التأصيل، و المتمثلة في إعادة قراءة المقولات العربية بما يتوافق و السياقات السوسيوثقافية التي أنتجت ضمنها تلك النّصوص في ماضويتها، وبما يتفق مع شُرُوط إعادة تبيئة المقولات الوافدة في زمننا الحاضر « فالنّظرة السليمة إلى الماضي تستلزم نظرة مناسبة إلى المستقبل، وقبول الماضي قبولاً واقعياً يستتبع النّظر إلى المستقبل على أنه شيء يُمكن التحكم فيه، وليس حقيقة مفروضة من الخارج، نلته وراءها طائعين أو مرغمين»⁽⁶⁷⁾ فينبغي أن تكون القراءة الثّرائية واعية بالمتغيرات السياقية بين الماضي و الحاضر، وأن لا تقف عند تسجيل المواقف السّلبية و الإيجابية.

ويتقاطع عبد السلام المسديّ مع عياد في هذه النّظرة حيث يرى أن العرب يجب أن يواجهوا « تراثهم لا على أنّه ملك حضوري لهم، ولكن على أنه ملك افتراضي يظل بالقوة مالم يستردّوه، واسترداده هو استعادة له، واستعادته حملّه على المنظور المنهجيّ المتجدّد، وحمل الرؤى النقدية المعاصرة عليه، حتى لكأن الاستعادة عند العرب اليوم مقولة قائمة بنفسها»⁽⁶⁸⁾ فالاستعادة تبقى تفاعلا دائما لا يستكين إلى التبعية و الاستهلاك المعرفيّ. إن قلق التأصيل عند عياد نابع من إمكانية فقدان شرعية الاستعادة الإيجابية إنها شرعية تكمن في «أن كل قراءة تفكيك لرسالة قائمة بنفسها، ومل الثّراث إلا موجود لغويّ قائم الذات باعتباره كتلة ن الدوال المترصفة، وإعادة قراءته هي تجديد لتفكيك رسالته عبر الزمن، وهي بذلك إثبات لديمومة وجوده»⁽⁶⁹⁾ وعليه فإن إعادة القراءة يجب أن تبعد عن البعد التاريخيّ لتتصرف إلى رصد المنحى التطوّري للعقل النقديّ.

وينبع قلق التأصيل، في جانب آخر، من تلك التناقضات التي وقعت فيها جل القراءات الحداثيّة للثّراث النقديّ، حينما وقفت عند حدود العرض والتفسير ولم تتجاوز ذلك إلى قدر من التحليل و التعليل و النقد، و كأن الهدف المنشود لا يتعدى إعادة تشكيل الثّراث وتصنيفه، وما يزيد الطين بلة محاولة الدارسين مجارة ذلك الفكر الغربيّ الوافد، من خلال تطبيق افتراضاته النقدية، وبناء الفلسفية على النصّ الثّرائيّ، ومحاكمة الفكر النقديّ العربيّ قياسا إلى نظيره الغربيّ دون مراعاة لآلية خصوصيّة ثقافية.

لا يُمكن أن ننفي ضرورة وقوفنا على منجزات الآخر « فقد تكون أدوات إنتاج معرفتنا الجديدة بالثّراث ليست من صنعنا تماما، ولكننا يُمكن أن نمتلكها تماما، بالفحص الدقيق لسلامتها، و المراجعة المستمرة

لأصولها، و الانتباه اليقظ إلى ما تتضمنه استعارتها المعرفية من سلب وإيجاب»⁽⁷⁰⁾ والذي ننفية، في هذا الموضوع من الحديث، هو تلك التبعية العمياء، وما ينجر عنها من اضطراب وخلل في المفاهيم، من جهة، وسيطرة الفكر الثقلي واستحواذه على جل مساحة الفكر النقدي من جهة ثانية.

إذا أخذنا على أنفسنا رصد مختلف المواقف المفضية لذلك الخلل و التناقض المفاهيمي، و الذي نجم عنه تأصيل شائه يبتعد عن ذلك الذي دعا إليه عياد، فإننا سنتبين موقفين أساسيين ; الموقف الأول هو موقف التبع السلبي لقضايا التّنظير النقديّ، أين ينصّرف جهد الباحث فيه إلى تتبع مختلف الظواهر و التعليقات في كتب التراث، مبتعدا عن مسلك المساءلة و النّقد و النقض و أعمال العقل ليقترّب أكثر من البعد التاريخي للنّقد الذي يأخذ على عاتقه تتبع المقولات النظرية المنبثقة منها، مبتعدا كل الابتعاد على إمكانية الانخراط بفكره النقديّ في حقل نقد العقل النقديّ .

أما الموقف الثّاني فهو موقف التّطبيق السلبي، وفيه ينصّرف الجهد نحو تطبيق المقولات النظرية على النّصوص الإبداعية، وقلما ينجح هذا المسعى إذا ما اقترن بتطبيق المنهج تطبيقا آليا، دون أي وعي بالمناهج و النظريات و بشروطها التاريخية وفق ما تقترحه الظاهرة الفنيّة، هذا الذي انتبه إليه شكري عياد وحذر منه عندما عرض لما ينبغي على النّاقّد أن يتخذه أثناء الوقوف على مراجعة أصيلة يقول « ثم لا يحقرن نفسه بعد ذلك إن يُحكّم عقله فيما درس، ولا يقنع بمنزلة الحاكي أو المقلد أو المطبق، فإنها لا تفصل إلا قليلا منزلة الجاهل المتشدد»⁽⁷¹⁾.

خاتمة:

أن الحداثة كانت في تصوّر شكري عياد حوارا يسع كل المنظورات، إذ حاول تأصيل الدّخيل وغرسه في تربة الثّقافة العربيّة، حتى يتكيّف مع بذور هذه الثّقافة ويصبح طرفا فاعلا فيها، بعد أن كان فقد خصائص البيئة التي رحل منها . كما تنسجم هذه الرؤية مع دعوته إلى مبدأ القراءة الخلاقة والحوار البناء، أين تتحول معه النّصوص إلى مجال قابل للتأويل اللامتناهي، والمتعدّد بتعدد أفق توقعات القراءة . لقد وضع عياد يده بذكاء على جوهر أزمة الحداثيين العرب و المتمثلة في ازدواجية الولاء في سبيل بحث الدّات عن مكان لها في خضمّ هذا الرّخم المعرفيّ الإنسانيّ، والذي قد يبدو مستحيلا في ظل هذا البون الشّاسع في معايير القيم الحضاري للذّات الغربيّة في مقابل الدّات العربيّة، و في ظلّ الالتباس الواضح لعدم تكافؤ منجزات الدّات العربيّة مع نظيرتها الغربيّة.

الهوامش والإحالات:

(1) شكري عياد: دائرة الإبداع مقدمة في أصول النقد، دار الياس العصرية، القاهرة، 1986 م ، ص 83.

(2) شكري عياد، على هامش النقد، أصدقاء الكتاب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1993، ص 126

(3) شكري عياد، المذاهب الادبية والنقدية عند العرب والغربيين، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت

، سبتمبر 1993، ص 07

(4) المرجع نفسه، ص 67.

- (8) خالدة سعيد: الحداثة وعقدة جلجامش ، في قضايا وشهادات ، نيقوسيا ، شتاء 1991 ، ص 273 . نقلا عن : شكري عياد، المذاهب الادبيّة والنقدية عند العرب والغربيين ، ص 66 .
- (9) شكري عياد: دائرة الإبداع، ص 140 .
- (10) محمد نور الدين أفاية: الغرب في المتخيل العربيّ، منشورات دائرة الثقافة والاعلام، الشارقة، 1996، ص 37.
- (11) شكري عياد، المذاهب الادبيّة والنقدية عند العرب والغربيين ، ص 66 ، 67 .
- (12) المرجع نفسه ، ص 50 .
- (13) شكري عياد، المذاهب الادبيّة والنقدية عند العرب والغربيين ، ص 18 .
- (14) آن موريل : النقد الادبيّ المعاصر ، ترجمة إبراهيم أوليجان ، محمد الزكراوي ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، ط1 ، 2008 ، ص 149 .
- (15) شكري عياد، المذاهب الادبيّة والنقدية عند العرب والغربيين ، ص 11 .
- (16) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .
- (17) شكري عياد، المذاهب الادبيّة والنقدية عند العرب والغربيين ، ص 12 .
- (18) عبد العزيز حمودة : المرايا المحدبة ، ص 24 .
- (19) المرجع السابق ، ص 13 .
- (20) شكري عياد، المذاهب الادبيّة والنقدية عند العرب والغربيين ، ص 21 .
- (21) شكري عياد، المذاهب الادبيّة والنقدية عند العرب والغربيين ، ص 13 .
- (22) شكري عياد، المذاهب الادبيّة والنقدية عند العرب والغربيين ، ص 63 .
- (23) المرجع نفسه ، ص 68 ، 69 .
- (24) شكري عياد : جمال المقابلة، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، سلسلة نقاد الأدب ، القاهرة ، 1992 ص 56 ، 57 .
- (25) شكري عياد: القفز على الأشواك، دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة ، أكتوبر 1999 ص 27 .
- (26) شكري عياد، المذاهب الادبيّة والنقدية عند العرب والغربيين ، ص 63 .
- (27) شكري عياد : جمال المقابلة، ص 49 .
- (28) المرجع نفسه ، ص 53 .
- (29) شكري عياد : لمن يكتب النقاد ، مجلة الهلال عدد يونيو 1992.
- (30) شكري عياد: القفز على الأشواك، ص 121 .
- (31) المرجع نفسه ، ص 169 .
- (32) شكري عياد: دائرة الإبداع، ص 29 .
- (33) شكري عياد، المذاهب الادبيّة والنقدية عند العرب والغربيين ، ص 14 .
- (34) شكري عياد، المذاهب الادبيّة والنقدية عند العرب والغربيين ، ص 64 .
- (35) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
- (36) شكري عياد: دائرة الإبداع، ص 130 .
- (37) شكري عياد: دائرة الإبداع، ص 133 .
- (38) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها
- (39) م ، ن ، ص 136
- (40) شكري عياد، المذاهب الادبيّة والنقدية عند العرب والغربيين ، ص 15 .

- (38) عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص 36، 37.
- (39) شكري عياد: دائرة الإبداع، ص 138.
- (40) صلاح فضل: في النقد الأدبي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2007، ص 96، 97.
- (41) شكري عياد: .مدخل إلى علم الأسلوب، أصدقاء الكتاب للنشر و التوزيع، القاهرة، ط3، 1996، ص 05.
- (42) محمد براءة: محمد مندور وتنظير النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، 1985، ص 05.
- (43) شكري عياد، على هامش النقد، ص 37.
- (44) شكري عياد: الأدب في عالم متغير، الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر، القاهرة، 1971، ص 20.
- (45) المرجع نفسه، ص 21.
- * يمكن تتبع ورصد عدة مصطلحات مقارنة لمصطلح التأصيل وتحديث التراث النقدي؛ فنجد استخدام مصطلح الاستعارة عند عبد السلام المسدي، والتفكير الموجه الاقتطافي، والقصة عند حسام الخطيب، والقراءة التطابقية لعلي حرب، والتلفيقات لعبد الله أبو هيف، والقراءة الاستيعادية، والقراءة الاسقاطية، والقراءة الوضعية، والقراءة التنويرية الانتقادية لجابر عصفور.
- (46) شكري عياد: الأدب في عالم متغير، ص 26.
- (47) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (48) سعد البازعي: استقبال الآخر، ص 253، 254.
- (49) سعد البازعي: الاختلاف الثقافي و ثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2004، ص 253.
- (50) مصطفى الكيلاني: وجود النص، نص الوجود، مطبعة تونس قرطاج، تونس ط1، دت، ص 108.
- (51) شكري عياد: الأدب في عالم متغير، ص 23.
- (52) سعد البازعي: استقبال الآخر، ص 256.
- (53) شكري عياد: .الرؤيا المقيدة، دراسات في التفسير الحضاري للأدب، ص 28.
- (54) صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، مطابع الوطن، الكويت، ع 164، ط1، 1998، ص 111.
- (55) سعد البازعي: الاختلاف الثقافي و ثقافة الاختلاف، ص 93.
- (56) روبرت هولب: نظرية التلقي، ص 65.
- (57) شكري عياد، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والعربيين، ص 64.
- (58) شكري عياد: الأدب في عالم متغير، ص 22.
- (59) عبد السلام المسدي: ما وراء اللغة، بحث في الخلفيات المعرفية، ص 178.
- (60) عبد السلام المسدي: المصطلح النقدي، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله للنشر و التوزيع، تونس، 1994، ص 11.
- (61) عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص 29.
- (62) شكري عياد: لمن يكتب النقاد، مجلة الهلال.
- (63) عبد السلام المسدي: ما وراء اللغة، بحث في الخلفيات المعرفية، ص 171.
- (64) محمد مندور: النقد المهيج عند العرب، مكتبة مطبعة نهضة مصر، الفجالة، القاهرة، 1996، ص 06.
- (65) مصطفى بيومي: دوائر الاختلاف، قراءة التراث النقدي، دار فرحة المنيا، مصر، ط1، 2003، ص 102.
- (66) محمد لطفي اليوسفي: القراءة المقاومة وبكاء الحجر: سكوربيوس، تونس، 2002، ص 07.
- (67) شكري عياد: دائرة الإبداع، ص 138.
- (68) عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، تونس، ط2، 1986، ص 11، 12.

(68) المرجع نفسه ، ص 12 .

(70) محمد مندور : النقد المنهجيّ عند العرب ، ص 186 .

(71) شكري عياد : . بين الفلسفة و النقد ، منشورات أصدقاء الكتاب للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 1990 ص 71، 72 .

قائمة المصادر والمراجع

1. شكري عياد: دائرة الإبداع مقدمة في أصول النقد، دار الياس العصريّة، القاهرة، 1986 م .
2. شكري عياد، على هامش النقد، أصدقاء الكتاب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1993 .
3. شكري عياد، المذاهب الأدبيّة والنقدية عند العرب والغربيين ، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ، سبتمبر 1993 .
4. شكري عياد : جمال المقابلة، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، سلسلة نقاد الأدب ، القاهرة ، 1992 .
5. شكري عياد: القفز على الأشواك، دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة ، أكتوبر 1999 .
6. شكري عياد : لمن يكتب النقاد ، مجلة الهلال عدد يونيو 1992 .
7. شكري عياد : .مدخل إلى علم الأسلوب ، أصدقاء الكتاب للنشر و التوزيع، القاهرة، ط 3 ، 1996 .
8. شكري عياد: الأدب في عالم متغير، الهيئة المصريّة العامة للتأليف و النشر ، القاهرة، 1971 .
9. شكري عياد : .الرؤيا المقيدة ، دراسات في التفسير الحضاري للأدب .
10. شكري عياد : . بين الفلسفة و النقد ، منشورات أصدقاء الكتاب للنشر و التوزيع، القاهرة ، 1990 .
11. خالدة سعيد: الحداثة وعقدة جلجامش ، في قضايا وشهادات ، نيقوسيا ، شتاء 1991 .
12. محمد نور الدين أفائية: الغرب في المتخيّل العربيّ، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 1996 .
13. أن موريل : النقد الأدبيّ المعاصر، تر: إبراهيم أوليجان، محمد الزكراوي، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، ط 1، 2008 .
14. عبد العزيز حمودة: المرايا المحدّبة، من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، مطابع الوطن، الكويت، ع 232، أبريل 1998 .
15. صلاح فضل : في النقد الأدبيّ ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2007 .
16. محمد برادة : محمد مندور وتنظير النقد الأدبيّ ، المركز الثقافيّ العربيّ ، بيروت الدار البيضاء ، 1985 .
17. سعد البازعي: استقبال الآخر(الغرب في النقد العربي الحديث) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2004 .
18. سعد البازعي: الاختلاف الثقافيّ وثقافة الاختلاف، المركز الثقافيّ العربيّ ، الدار البيضاء، بيروت، ط 1، 2004 .
19. مصطفى الكيلاني: وجود النص ، نص الوجود ، مطبعة تونس قرطاج ، تونس ط 1 ، دت .
20. صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة ، مطابع الوطن ، الكويت، ع 164 ، ط 1، 1998 .
21. روبرت هولب : نظرية التلقي ، ترجمة عز الدين إسماعيل ، النادي الأدبي الثقافي جدة ، ط 1 ، 1994 .
22. عبد السلام المسدي: ما وراء اللغة بحث في الخلفيات المعرفية، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله للنشر، تونس .
23. عبد السلام المسدي : المصطلح النقديّ ، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله للنشر و التوزيع، تونس ، 1994 .
24. محمد مندور : النقد المنهجيّ عند العرب ، مكتبة مطبعة نهضة مصر ، الفجالة ، القاهرة ، 1996 .
25. مصطفى بيومي : دوائر الاختلاف ، قراءة التراث النقديّ ، دار فرحة المنيا ، مصر ، ط 1 ، 2003 .
26. محمد لطفي اليوسفي : القراءة المقاومة وبكاء الحجر : سكوربيوس، تونس، 2002، ص 07 .
27. عبد السلام المسدي : التفكير اللساني في الحضارة العربيّة، الدار العربيّة للكتاب، تونس ، ط 2، 1986 .
28. محمد مندور: النقد المنهجيّ عند العرب ، مكتبة مطبعة نهضة مصر ، الفجالة ، القاهرة ، 1996 .