

أزمة النقد العربي بين سؤال الخصوصية وعالمية النظرية

يلزمُ النقدَ العربي في الوقت الراهن خلخلةٌ لأساساته وتوجهاته النظرية وإجراءاته الأسلوبية، وإعادةُ نظر في رؤيته للعالم. يلزمه ثورة كوبرنيكية تعصفُ به وتعيده إلى صدارة المشهد الذي احتلّه في خمسينيات القرن الماضي وستينياته، جزءاً مؤثراً من مشهد التحولات السياسية والاجتماعية والثقافية. على مؤسسة النقد العربي، إن كان ثمة مؤسسة، أن تبدّد الضباب الكثير الذي تكاثف حول مفهوم النقد ودوره حتى حجب هذا الحقلَ الهامّ في المشهد الأدبي الواسع، كما جعله يعيش في عزلة عن المتلقين، متحولاً إلى قراءة تقنية نخبوية الطابع في الدراسات التي تنشرها المجالات المتخصصة التي يقرأها عدد محدود من المتابعين والمهتمين.

لقد انسحب النقد العربي من المشهد الثقافي العام لأسباب عديدة، أهمها انفصاله عن سياق إنتاجه وحقله السياسي الاجتماعي، الذي يفترض أنه طالعٌ منه، وكذلك انشغاله بنوع من «النصيّة» المتحذلقة التي تضع النصّ الأدبي في سدّة العالم وكأنه ولد من الهواء منبثاً عن العناصر السياسية والاجتماعية والثقافية العميقة التي جعلته ممكناً. أصبح النصّ الأدبي، من منظور هذا النقد، مجرد أحرف وكلمات لا تتصل بالعيش اليومي للبشر والكائنات. كما صار الناقد العربي تلميذاً، غيرَ نجيب في معظم الأحيان، في حضرة النظريات الأدبية الطالعة في بيئات ثقافية أخرى، يردّد ما قاله النقاد الذين يمثلون الموضوعات الجديدة

فخري صالح*

التي تروّجُ لسنوات عدة في العواصم الثقافية العالمية ثم تختفي. ولأن هذه التيارات النظرية لا تتجذر في الواقع الثقافي الوافدة إليه فإنها تظل مجرد أيقونات ثقافية تهّم النخب وحدها، دون أن تتصل بحاجات حقيقية للثقافة العربية التي يمثل الأدب، بالنسبة لها، بل الفنون عموماً، تدخلاً سياسياً اجتماعياً، وانخراطاً كيانياً في الحياة العامة.

هكذا، ومع تحوّل الكتابة النقدية إلى نوع من المزاجية بين اقتباس الرؤى النظرية المتكاثرة، في فضاء الثقافات المركزية في العالم الغربي، والتي ينفي بعضها بعضاً، وبين الممارسة التقنية، اللغوية والأسلوبية والبنوية، وحتى القراءة الثقافية السطحية للظواهر، مات الناقد العربي واكتفى بحضوره

الأكاديمي الباهت بين تلامذته، أو دوره كملتقى على النصوص، ولم يعد له ذلك التأثير الذي كان له أيام طه حسين وعباس محمود العقاد، ومحمد مندور، ورثيف خوري، وإحسان عباس وعز الدين إسماعيل، وعبد القادر القط، وشكري عياد وغالي شكري. لقد صار الناقد عنصراً مكملًا للمشهد الأدبي، لا جزءاً أساسياً مؤثراً فيه.

انطلاقاً من هذه الخلفية الكثيرة لواقع النقد

العربي المعاصر علينا أن نعيد تقويم دور الناقد في سلسلة التحولات الأدبية. من الضروري أيضاً إعادة النظر في واقع النظرية والنقد المعاصرين في ضوء التحولات السياسية والاجتماعية الراهنة في الوطن العربي والعالم، من خلال التشديد على أن النظرية الأدبية والممارسة النقدية هما إعادة إنتاج للعلاقات السياسية الاجتماعية. لقد كان انسحاب النظرية والنقد في العالم خلال نصف القرن الأخير نوعاً من التعليق الصامت على التوجهات السياسية والاجتماعية التي تلغي الإنسان وتؤله السلعة بوصفها الصنم الجديد الذي تتعبد له البشرية. هذه آفة أصابت شمال الكرة الأرضية قبل جنوبها، والعالم المتقدم الأول قبل أن تصيب العالم الثالث الذي كان مثقفوه ونقادهم، وما زالوا، ينظرون إلى الغرب نظرة انبهار بموضاته الثقافية والنقدية، ساعين، ما أمكنهم ذلك، إلى تقليده.

لكن التحولات السياسية الأخيرة، ممثلة في ما يسمى «الربيع العربي» وحركات «احتلوا» في عدد من دول الغرب، فتحت الباب مجدداً أمام النظرية والنقد لإعادة وصلهما بوسط إنتاجهما، وتأمّل مفهوم الفعاليّة والمشاركة السياسية والاجتماعية من وجهة نظر النقد والنظرية. وهو ما يدعوننا إلى

انسحاب النقد العربي من المشهد الثقافي العام لأسباب عديدة، أهمها انفصاليته عن سياق إنتاجه وحقله السياسي الاجتماعي، الذي يفترض أنه طالع منه، وكذلك انشغاله بنوع من "النصيّة" المتحدثة

إعادة تأمل الظاهرة النقدية العربية، وبحث الإشكاليات المستعصية التي لم نجد حلولاً لها رغم ما أرقناه من حبر كثير في الحديث عنها.

يرى سيد البحراوي، في كتابه «البحث عن منهج في النقد العربي الحديث»، والذي يشنّ فيه هجوماً شاملاً على النقد العربي الحديث، أن الممارسة النقدية العربية الراهنة لا تزيد عن الجمع والتلفيق والتقميش من النظريات التي تظهر في الغرب ثم تختفي، ليقوم النقاد العرب بتلقفها بعد أن تكون حلت محلّها نظريات أخرى. فالاتجاه السائد بين نقاد ما يسميه البحراوي النقد الجديد «هو الجمع بين أكثر من منهج في الوقت ذاته أو الانتقال بسهولة من منهج لآخر حسب مقتضى الحال (أو ما يتصور أنه جديد في النقد الأوربي). ولعل الأمثلة أكثر من أن تحصى لنقاد انتقلوا من الواقعية إلى البنيوية إلى الأسلوبية ثم إلى التفكيكية في مدى لا يزيد عن عقد من الزمان، وآخرون انتقلوا من المنهج الاجتماعي إلى البنيوية ثم إلى التفكيكية، وفريق ثالث من المنهج النفسي إلى البنيوية ومنه إلى التفكيكية.. إلخ^(١)، أي أن البحراوي يردّ أزمة النقد العربي، في جانب من جوانبها، ومنذ ثمانينيات القرن الماضي، إلى سرعة الأخذ وتقليد النظريات النقدية الغربية، ثم الانتقال في غضون فترات زمنية قصيرة إلى نظريات نقدية غربية أخرى، دون تدبّر لما يفيدنا من هذه النظريات وما لا يفيدنا في درسنا النقدي. إن الناقد العربي يتحوّل في هذه الحالة إلى مستهلك للنظريات والأفكار شأنه في ذلك شأن مستهلكي السلع الآتية من مصانع الغرب المتقدمة، ناظراً إلى السلعة

بالانبهار نفسه الذي ينظر به مواطن العالم الثالث إلى السلع والمنتجات الاستهلاكية الكثيرة التي تضخها في أسواقنا مصانع الغرب كل يوم. يتعامل العقل التابع مع الفكر والنظرية الغربيين من منظور تقديسي تصنيفي، فلا يجرؤ على مساءلة النموذج الذي يختار تبنيه وتطبيقه على النصوص العربية التي يدرسها. ولهذا فإن انتقاله إلى نموذج آخر ينبع من الانبهار نفسه الذي تملكه تجاه

كان انسحاب النظرية والنقد في العالم خلال نصف القرن الأخير نوعاً من التعليق الصامت على التوجهات السياسية والاجتماعية التي تلغي الإنسان وتؤله السلعة بوصفها الصنم الجديد الذي تتعبّد له البشرية

النموذج الأول، وهكذا دواليك. إن المغلوب يقلّد الغالب في كل شيء، في الملبس والمأكل والمشرب، وحتى في الثقافة والفكر والنقد. «إن العقل التابع، أي العاجز عن الإبداع، هو عقل لا يستطيع التعامل مع الأفكار والآراء والنظريات تعاملًا حراً مبدعاً. هو يتعامل معها، (وخاصة إذا كانت حاملة الخاتم الأوربي المتميز) باعتبارها صنماً لا يجوز المساس به من ناحية، وسلعة يمكن التسلّي بها واستخدامها لبعض الوقت من ناحية أخرى. وفي كلتا الحالتين تصبح هذه الأفكار والمناهج، آلة من آلات القمع الذهني والاجتماعي، فهي من حيث أصلها قوة مطلقة لا نجرؤ إلا على التعامل معها كما هي، وليس تفكيكها وإعادة إدماجها في نسقنا الذي يحقق

التناسق بينها وبين غيرها، فتبقى في الحالتين قيمة مطلقة في ذاتها، لا إمكانية لتحريرها، وتعديلها أو تخليصها من إطلاقيتها وإدماجها في نسقي الخاص الجديد.^(٢)

إن المغلوب يقلد الغالب في كل شيء،
في الملبس والمأكل والمشرب، وحتى في
الثقافة والفكر والنقد. "إن العقل التابع،
أي العاجز عن الإبداع، هو عقل لا يستطيع
التعامل مع الأفكار والآراء والنظريات
تعاملاً حراً مبدعاً

يضع سيد البحراوي إصبعه على جذر الإشكالية المعقدة التي حكمت علاقة الناقد العربي الحديث، وأكثر منه المعاصر، بمصادره النظرية ومعرفته النقدية التي تحصّلت له من خلال قراءته المباشرة في لغات النظرية الغربية الأساسية، أو عبر الترجمات (التي تعاني في كثير منها من أخطاء الترجمة والغموض والبلبله وسوء الفهم واللغة الاصطلاحية التي فشلت في أن تصبح جزءاً أصيلاً من اللغة النقدية المفهومة والشائعة بين النقاد العرب أنفسهم فكيف بالطلبة والقراء). إن المشكلة تتصل بالعقل التابع المنبهر غير المنتج ولا تتصل، من بين أشياء أخرى، بما تعارفنا عليه من ضرورة تحقيق مزوجة بين الأصالة والمعاصرة؛ ففي دول تابعة، سياسياً واقتصادياً وعلمياً، وكذلك فكرياً وثقافياً، لا يمكننا تعيين الحدود التي تفصل بين ما هو أصيل وما

هو معاصر، إلا إذا أردنا الانتقال قروناً من الزمان لنعيش الماضي وأسئلته وإشكالاته، كما تطرح السلفية الدينية والفكرية والثقافية والنقدية العربية في الوقت الراهن: أي أن نديرَ ظهرنا للعالم ونستعيد الماضي الفردوسي للفكر والثقافة العربيين، وكأنهما لم يتلوّثا، ولم يتهجّنا، بما كان عند الآخرين ممن صاروا جزءاً أصيلاً من الحضارة العربية الإسلامية.

هنا يكمن مدارُ النقص الذي يعترى تشخيصَ سيد البحراوي لأزمة النقد العربي ومشكلات النقل عن النظرية الغربية والاستفادة منها. فمعضلة هذا النقد تتمثل في الاستيراد غير المتدبّر لما أنتجه الآخرون، وعدم القدرة على تقديم قراءة خلاقة لما نبهر به ونقع في دائرة سحره، حتى يمكننا نقض النظرية التي استوردناها، كما يفعل نقاد الغرب الذين يقومون بعد فترةٍ من الزمن بالانتفاض على النماذج النظرية والنقدية التي يثبت عدم ملاءمتها للسياقات السياسية والاجتماعية والفكرية والثقافية التي تبدّلت وتحوّلت فلم يعد النموذج النظري صالحاً لتفسيرها، أو أنهم يكتشفون من خلال الممارسة أن تلك النماذج النظرية والنقدية قد كانت مجرد موضات وتقليعات فرضتها شروط وأوضاع عارضة ومتحوّلة. إن صانع الشيء قادرٌ على تطوير ما صنعه، أو حتى على هدمه وصنع غيره. لكن مستهلك ما يصنعه الآخرون يشعر بالرهبة والتهيب من تفكيك ما يستورد وإعادة تشكيله وصياغته حسب حاجاته. وكما يشير البحراوي محقّقاً، فإننا «لسنا منتجي المناهج الغربية التي نبنّاها ونؤمن بها وإنما نستوردها، أو لنقل بدقة

أكبر إنها تفرض علينا، لأننا مولعون بالتجديد. والجديد هو فحسب ما يصدر عن أوربا، باعتبارها صاحبة العلم المتقدم وصاحبة الحضارة النموذج الذي نسعى إليه دائماً كما أنها صاحبة القوة العسكرية القاهرة. ومعنى أننا لسنا منتجي المناهج النقدية، أننا نقف في مواجهتها دون أن نستطيع امتلاكها - سيكولوجيا - بعمق، فهي المثل الأعلى الذي لا يحق لنا أن نعدّل أو نعمّق أو نغير فيه أو حتى أن نختار منه ما يناسبنا.^(٣)

من موقع آخر ورؤية مخالفة لمشكلات النقد العربي وأزمته، يجادل جابر عصفور، الذي يردّ بوضوح على أطروحة البحراوي، في أن الحديث عن ضرورة وجود نظرية نقدية عربية خالصة «يعني ضمناً، وبالضرورة، وجود نظرية غير عربية، أو حتى ضد عربية، تنتسب إلى قومية مضادة، أمريكية أو إنكليزية أو فرنسية أو ألمانية.. إلخ، تمثل النقيض (المتقدم) الذي يفرض السؤال عن نظيره الغائب (المتخلف) الذي ينتسب إلى وعي الأنا الموهوس بتقدم الآخر، ذلك التقدم الذي لا يكفّ الوعي في أحوال عصابه عن رغبة الإنجاز على مثاله بوصفه

يجادل جابر عصفور، الذي يردّ بوضوح على أطروحة البحراوي، في أن الحديث عن ضرورة وجود نظرية نقدية عربية خالصة "يعني ضمناً، وبالضرورة، وجود نظرية غير عربية، أو حتى ضد عربية، تنتسب إلى قومية مضادة، أمريكية أو إنكليزية أو فرنسية أو ألمانية

الشبيه المشتبه، أو رغبة الإنجاز في مواجهته بوصفه الغريم المُنقّى.^(٤) وهو تصوّر لا يبتعد كثيراً عن تصور البحراوي الذي يشدد على الحضور الوسواسي للآخر الغربي في الثقافة والنقد العربيين، كما يرى أن هذا الحضور هو من الثقل بحيث يمنع الناقد العربي من إجراء أي تعديل أو تبئة أو نقض للنظرية التي يستوردها. لكن عصفور يقدّم صياغة أخرى مختلفة ونقيضة لأزمة الوعي النقدي العربي. إنه يشنّ هجوماً حاداً على دعاة الخصوصية، قائلاً بعالمية النظرية وعالمية الثقافة وعالمية الأفكار الإنسانية. لا مجال هنا للحديث عن الخصوصية إلا في إطار الإسهام في الإرث الإنساني المشترك، ومن يقول بغير ذلك فإنه متهوّس بالآخر يعاني عصباً ناشئاً عن تعارض الرغبة في تقليد الآخر، من جهة، مع نفيه وعدم الاعتراف بحضوره في وعيه، من جهة أخرى. إن التشديد الوسواسي على «نظرية نقدية قومية» ليس مطروحاً «إلا على ناقد العالم الثالث الذي يعاني وعيه مشكلات التبعية بوجه عام، وعلى الناقد العربي المؤرق بمشكلات الهوية بوجه خاص، أي أن السؤال مطروح من موقع ضعف لا موقع قوة، ومن موقع اتباع مضمّر وليس موقف ابتداء مستقل.^(٥) وهذا استنتاج صحيح في مجمله، آخذين في الحسبان أن مركز إنتاج النظرية مقيم في الغرب، الذي كان، وما زال، قوة إمبريالية زاحفة مهيمنة، سياسة واقتصاداً وفكراً وثقافة، وحتى زبياً ونوعية مأكّل ومشرب، في حياة بلدان العالم الثالث. فكيف يمكن، إذاً أقرنا بهذه الحقيقة، أن نحلّ مشكلات الهيمنة والتبعية وإرث الاستعمار القريب،

والجرح الغائر الذي خلفته الكولونيالية الأوروبية، وكذلك الإمبريالية الأمريكية المهيمنة حالياً، هكذا بجرّة قلم، وبخفّة لا تحتمل، من خلال القول بالإرث الإنساني العام المشترك؟

إن حل إشكالية العلاقة المعقدة بالآخر الغربي، فيما يتصل باستعارة نظريات العلم الإنساني عامة، والنظرية النقدية بخاصة، يتمثل لدى جابر عصفور في القول: «إن كل معرفة قومية هي معرفة إنسانية بالضرورة، من حيث هي معرفة تبدأ من حيث انتهت المعارف السابقة عليها، وتنتهي إلى ما تبدأ منه غيرها من المعارف اللاحقة. ولا يقتصر الإسهام فيها على أبنائها إلا بالمعنى الذي تستوعب فيه الهوية القومية الغالبة غيرها من القوميات

المتفاعلة معها والفاعلة في إنجازها الحضاري الذي لا يعرف المدار المغلق للتعصب العرقي. وتظل كل معرفة قومية إنسانية من هذا المنظور، ما ظلت عمليات التأثير والتأثير قائمة بين

الثقافات والحضارات التي تزدهر بالمناقلة فيما بينها، وتتقدم بالفاعلية المتبادلة التي تسهم بها أقطار متعددة في صياغة تطور ملامح العلوم الطبيعية والإنسانية، تلك العلوم التي لا ينبغي أن تعرف التحيزات العرقية أو القومية أو الدينية أو السياسية؛ لأنها تهدف إلى الارتقاء بالإنسان من حيث هو إنسان في حلم تميم النوع الإنساني كله، ولأنها إذا عرفت هذه التحيزات، أو انبت

عليها، تباعدت عن الصفات المائزة للعلم، واقتربت من الصفات المائزة للأيديولوجيا من حيث هي نقيض العلم.^(٦) ومن الواضح في هذا القول أن جابر عصفور يتبنى الرؤية التي حملتها فلسفات التنوير الأوروبي إلى العالم، مشددة على أن كل ما هو غربي هو إنساني بالضرورة، وهو ما نقضه وقام بتفكيكه فلاسفة الغرب ومنظروه من أمثال ميشيل فوكو وجاك دريدا، إضافة إلى مفكرين ومثقفين من العالم الثالث، ومنهم عرب كأثور عبد الملك وإدوارد سعيد اللذين وجّها ضربة مميتة للاستشراق الطالع من أحضان فلسفات التنوير.

لا يمكن إذاً حل أزمة النقد العربي، وكذلك أزمة الفكر والثقافة العربيين، المستحكمة، من خلال كلام شديد العمومية عن «التنوع الثقافي الخلاق»، وهو تعبير يقوم عصفور بتحويله وتعديله من عنوان كتاب صدر عن منظمة اليونسكو يحمل اسم «التنوع البشري الخلاق»، فذلك لن يساعد

إن التشديد الوسواسي على "نظرية نقدية قومية" ليس مطروحاً "إلا على ناقد العالم الثالث الذي يعاني وعيه مشكلات التبعية بوجه عام، وعلى الناقد العربي المورق بمشكلات الهوية بوجه خاص

في «الخروج من بين شقيّ الرحي: العولمة الوحشية والأصوليات المناقضة لها، والمضي في طريق واعد للإنسانية.^(٧) ثمّة معضلة وجودية معقدة، ذات جوانب وانعكاسات سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية وثقافية، وكذلك سيكولوجية، فردية وجماعية، ينبغي التعاطي معها، ليصبح في الإمكان الوصول إلى تصوّر أكثر صحّة ودقة ومنطقية، بدلاً من كنس المشكلات

وعالمية الأدب^(٩)، لكي يكون ممكناً التخلص من الثقل الذي يمثله الغرب على حياة أبناء العالم الثالث، ومن ضمنهم العرب والمسلمون، لكي يكون في إمكان أبناء هذه الشعوب الإبداع والخلق وابتداع تصورات جديدة ونظريات تسعى إلى فهم الذات والآخر، وتفكيكهما، والتعرف على الأليات التي يشتغل بموجبها وعي الذات والآخر، في الآن نفسه؛ أي أن نسعى إلى قراءة ما بعد استعمارية للعالمين معاً، المستعمر والمستعمر، دون الاكتفاء بوجه العملة الواحدة.

ينقلنا التصور السابق، الذي يشدد على ضرورة تقديم قراءة «طباقية» contrapuntal، بحسب تعبير إدوارد سعيد في كتابه الثقافة والإمبريالية، للتجربتين معاً، تجربتي الغرب الاستعماري والعالم الثالث الذي استباحه هذا الغرب (وما زال)، إلى الالتفات إلى تشديد كثير من النقاد العرب على مفهوم الخصوصية، الذي يكنّ له جابر عصفور عداً واضحاً. ففي تعليقه على أطروحات عصفور يقول سعد البازعي، ضارباً مثال إحسان عباس في حديث متأخر أدلى به الناقد الراحل لمجلة الكرمل الفلسطينية، «غير أن النقاد العرب المحدثين ليسوا جميعاً من السائرين في هذا الركب المؤمن بالعلم والقائل بغياب الاختلاف الثقافي والخصوصيات الحضارية. نجد منهم من تبنى مواقف مخالفة وسعى إلى الإفادة من المنجز النقدي والفكري الغربي ثم توقف عند بعض الجوانب الإشكالية لذلك فانتقد المبالغة في تبني ذلك المنجز ودعا إلى ثني العنان نحو مزيد من الأصالة الفكرية.^(١٠) إن التشديد

أن جابر عصفور يتبنى الرؤية التي حملتها
فلسفات التنوير الأوروبي إلى العالم،
مشددة على أن كل ما هو غربي هو إنساني
بالضرورة، وهو ما نقضه وقام بتفكيكه
فلاسفة الغرب ومنظروه من أمثال ميشيل
فوكو وجاك دريدا

تحت البساط والتوهم بأننا قدمنا مقارنة مقنعة لأسئلة مركزية في حياة العرب المعاصرين، لا في النقد والثقافة العربيين فقط. وكما يقول سعد البازعي في كتابه استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، متحدثاً عن الحلول التي يقدمها جابر عصفور لإشكالية النقد العربي المعاصر، ف«إننا ... إزاء إشكالية تواجهها الثقافة العربية مثلما تواجهها ثقافات أخرى في أنحاء العالم، والناقد أو الباحث العربي ملزم بمواجهة الواقع لا الالتفاف عليه بوعي ناقص أو بمقولات فضفاضة وغير مختبرة، مثل «عالمية النظريات» أو «الموروث الإنساني المشترك» أو «المناهج المتاحة للجميع»، أو بدعوى أنها نتائج علمي متجاوز لمؤثرات الأيديولوجيا، إلى غير ذلك من الحلول السهلة التي تسهل القفز فوق حقائق الاختلاف وصعوبات الأقلمة والتوطين.^(٨) بعكس ذلك فإن مواجهة الإشكالية تتمثل، كما يقول عصفور نفسه، في أن «على مثقفي العالم الثالث ... إعادة طرح الأسئلة الجذرية عن الهوية الثقافية، والغزو الثقافي، والاستشراق، والاستغراب، ومفهوم الثقافة الوطنية،

للممارسة النقدية لتجربة مجلة فصول المصرية، في كتابه الذي أشرنا إليه آنفاً، لا مجال للنقد الأدبي والثقافي فقط، بل إنها تتعدى ذلك إلى الاشتباك مع مشكلات الثقافة العربية برمتها. فما نعثر عليه من مشكلات في النقد يمكن أن نجد أمثلة بارزة عليه في الثقافة العربية عامة؛ في الفكر الفلسفي والسياسي والاجتماعي، وربما في الإبداع أيضاً. إنه وضعٌ يُشخص حال الثقافة العربية التي تاهت عن الدرب، وفقدت بوصلتها لغياب مشروع حضاري ثقافي يسهم به العرب في ثقافات العالم، ولتحوّل الثقافة في العالم العربي إلى جزر منعزلة، واجترارٍ للقديم قبل المعاصر، والتراثي قبل الغربي من الثقافة والفكر. إن هذا الوضع يتصل إذاً بتجربة الوجود العربي المعاصر، ولا يقتصر على النقد والنظرية، وهما يمثلان قطاعاً صغيراً من حياة العرب تطل عليه نخبة لا تؤثر للأسف في مجرى الحياة المتدفقة دون وجهة أو هدف واضح. وما نشخصه في النقد العربي حاضر بقوة في التعليم الذي يتعثر منذ ما يزيد على نصف قرن، فلا هو بالعربي ولا بالأجنبي، كما أنه لا يستلهم التراث ولا يسعى إلى التطور كما هو التعليم المعاصر في العالم.

لا يمكن للمرء إلا أن يتفق مع هذا النقد الذي يهاجم الكسل الفكري، والاستكانة إلى النقل والتقميش في النقد والفكر العربيين المعاصرين، وضرورة استيعاء الميراث النقدي العربي، والتعرف على النظرية الأدبية الغربية المعاصرة في الآن نفسه. لكنني أختلف مع دعاة الخصوصية التي تبدو مسألة إشكالية مثيرة للجدل، وأقرب إلى أن تكون نوعاً من الشوفينية القومية

على الخصوصية، وهي صياغة جديدة لمفهوم الأصالة القديم نفسه (كما يبدو واضحاً من الاقتباس المأخوذ من سعد البازعي)، يستعيد مجدداً الحديث عن وقوع النقد العربي المعاصر في حائل التبعية للمراكز الثقافية الغربية، والنقل عن هذه المراكز دون تدبر أو إضافة. ويستند هذا الاتهام المتكرر للممارسة النقدية العربية الراهنة إلى القول إن الحصاد النظري لها شديد الضعف، وهو لا يزيد عن اقتباسات وتقميشات من هنا

يقول إحسان عباس: "غير أن النقد العرب المحدثين ليسوا جميعاً من السائرين في هذا الركب المؤمن بالعلم والقائل بغياب الاختلاف الثقافي والخصوصيات الحضارية. نجد منهم من تبني مواقف مخالفة وسعى إلى الإفادة من المنجز النقدي والفكري الغربي ثم توقف عند بعض الجوانب الإشكالية لذلك فانتقد المبالغة في تبني ذلك المنجز ودعا إلى ثني العنان نحو مزيد من الأصالة الفكرية".

وهناك مما جادت به قرائح نقاد الغرب وفلاسفة الأدب فيه الذين اشتغلوا على الأبعاد النظرية والأبستمولوجية والأخلاقية والميتافيزيقية للأدب وكيفيات تدبره واستقباله لدى القراء، دون أن يتمكن الناقد العربي من إضافة شيء إلى ما يقتبسه من غيره، أو يعيد النظر فيه ليتفق مع أطروحاته أو ينقضها. وتشمل هذه الحجج والالتهامات، التي رأينا بعضها في نقد سيد البحراوي

المُتذررة.

إذا نقلنا نقاشنا إلى عالم النقد والنظرية فإن من الصعب الحديث عن خصوصية عربية، وأخرى غربية، وتالية خاصة بدول الجنوب، وغيرها متصلة بدول الشمال، بحيث يغدو الفضاء النقدي والنظري سلسلة لا تنتهي من الخصوصيات التي تعطل الدرس النقدي وتجعله مستحيلاً.

إن مشكلة العرب هي أنهم لا ينتجون فكراً وفلسفةً ونظريةً، كما أنهم لا ينتجون في العلوم الطبيعية أو التطبيقية، وهم لذلك تحولوا إلى نقلة عن الآخرين، ومجتريين لما ينتجه غيرهم. إنهم مبهورون بما يفعله غيرهم، خصوصاً القوي المتفوق من هذا الغير. ولكي نفلت من سيف العطالة الفكرية، والكسل العقلي الذي ضرب حصاراً على الجماعة البشرية التي تسمى عرباً، نهرب دوماً نحو المناداة بالخصوصية. فلو أننا أسهمنا في ما يولده الآخرون من أفكار ونظريات، وتسربت هذه الأفكار إلى ثقافات الآخرين، لما بحثنا عن قوقعة الخصوصية لنسجن فيها أنفسنا، لأن العقل المنتج لا

لكنني أختلف مع دعاة الخصوصية التي تبدو مسألة إشكالية مثيرة للجدل، وأقرب إلى أن تكون نوعاً من الشوفينية القومية (وهنا أتفق مع جابر عصفور في هجومه على مفهوم الخصوصية، وجذرها القديم: الأصالة في مقابل المعاصرة)

(وهنا أتفق مع جابر عصفور في هجومه على مفهوم الخصوصية، وجذرها القديم: الأصالة في مقابل المعاصرة)، ووهم التفرد والتفوق على الآخرين ثقافياً وحضارياً، حتى لو كان ذلك في الماضي البعيد الذي لن يعود. يضاف إلى هذا، وربما يكون ناتجاً عنه، رعب التواصل مع الثقافات والتجارب الحضارية الأخرى في بقاع الأرض شرقاً وغرباً.

أريد أن أسأل هنا عن ماهية الخصوصية بالمعنى الفكري الفلسفي، والسياسي الاجتماعي الثقافي. هل تتصل الخصوصية بالعرق، أم بالثقافة، أم بكليهما معاً؟ هل تتصل بالتجربة الوجودية لجماعة بشرية بعينها، أم بالشروط السياسية الاجتماعية الثقافية التي تؤثر عميقاً في وجود تلك الجماعة؟ إذا قلنا إن الخصوصية تتصل بالعرق، الذي هو العرب في هذه الحالة، فنحن نقع في نظرة استشراقية معكوسة تستعير، بصورة معكوسة أيضاً، مقولات الفيلسوف الفرنسي إيرنست رينان وأتباعه من المستشرقين الذين ربطوا الثقافة بالعرق وسدّوا منافذ التواصل الثقافي والحضاري بين الأمم، وأقاموا تراتبية هرمية بين الثقافات، واضعين الثقافة الغربية في قمة الهرم. وإذا قلنا إنها نابعة من الثقافة فإننا نكرر تلافح الثقافات وقدرة الأفكار على الارتحال في بحر الثقافات البشرية الواسع. وإذا قلنا إن الخصوصية تنبع من السياق السياسي الاجتماعي فإننا سنغرق في محيط الخصوصيات التي سيدعيها كل مجتمع، وكل مدينة، وقرية، وجماعة، وطائفة، وقبيلة. لسوف تتحول الخصوصية إلى سلسلة متصلة من الخصوصيات

**إذا نقلنا نقاشنا إلى عالم النقد والنظرية
فإن من الصعب الحديث عن خصوصية
عربية، وأخرى غربية، وتالية خاصة بدول
الجنوب، وغيرها متصلة بدول الشمال**

يخاف ما تنتجه العقول النيرة الشبيهة. فلنكف إذاً عن الحديث عن وهم الخصوصية لأنها تدل على الخوف من الآخر وعدم القدرة على منافسته.

من هنا يبدو لي أنه ليس صحيحاً القول إن ضعف الممارسة النقدية العربية يعود فقط إلى غلبة الاتجاهات الشكلية في النقد خلال العقود الثلاثة الأخيرة، وتحول النقد إلى نوع من التدريبات العملية على بعض المدارس الشكلية الوافدة إلينا من تيارات النقد الغربي المعاصر. ولا يعود ذلك أيضاً إلى مجرد الضعف والتراجع في التعليم الأكاديمي، حيث لا يخرج من الجامعات العربية هذه الأيام نقاداً يثرون الحياة الثقافية العربية بسبب غلبة الممارسة الروتينية الشكلية، وعدم إعداد الطلبة إعداداً أكاديمياً نقدياً يجعل منهم نقاداً محتملين في المستقبل. فكل هذا صحيح فيما يخص الأثر السلبي للمدارس الشكلية، التي تساوي بين النصوص، المتميز منها والردئي، كما أنها تحول النقد إلى نوع من الوصف والإحصاء والرصد وإنشاء الرسومات البيانية، والامتناع عن إصدار حكم قيمة على الأعمال الأدبية. كما أن الحديث عن ضعف دور الجامعة في إعداد نقاد للمستقبل شديد الأهمية في وقت تحولت فيه الجامعة

العربية إلى التعليم الكمي مهملةً كيف والنوعية رفيعة المستوى من التعليم الأكاديمي.

إن أزمة النقد العربي تبدو لي مقيمةً في مكان آخر. فما ذكرناه سابقاً يصف مظاهر الأزمة، والنتائج الكارثية الناشئة عنها، لكنه لا يمثل أسبابها التي تتصل بحاضر العرب وفواتهم الحضاري وغياب مشروع أو مشاريع عربية تضعهم في مصاف الأمم الكبيرة. فالنقد بخاصة، والثقافة بعامة، تعبير عن رؤية للعالم، عن تفكير بالإنسان وموضعه في العالم، وليست مجرد ممارسة تقنية الطابع. والعرب في هذا الزمان، شئنا أم أبينا، ناقلون عن غيرهم، فهم يعجبون بما تنتجه عقول الآخرين، فيستحسنون هذا التيار النقدي تارةً ويستحسنون غيره تارةً ثانية. وهو ما يؤدي إلى عدم توطن الأفكار والنظريات وعدم ملائمتها للترربة الثقافية العربية، ومناسبتها للحاجات التي عادةً ما تبرر الأخذ عن الآخرين وتعديل ما نأخذه عنهم ليلائم حاجتنا. لا يتصل ذلك بانقطاع الناقد العربي عن ماضيه وتراثه وانصرافه إلى حاضر الآخر ومنجزه الثقافي والفكري والفلسفي، بل إلى حيرته، وكذلك إلى أزمة الهوية التي تطحنه. فالنقل عن التراث يتساوى مع النقل عن الآخر، كلاهما طمسٌ لهوية الذات وتعطيل

**إن مشكلة العرب هي أنهم لا ينتجون فكراً
وفلسفةً ونظريةً، كما أنهم لا ينتجون في
العلوم الطبيعية أو التطبيقية، وهم لذلك
تحولوا إلى نقلة عن الآخرين، ومجتريين لما
ينتجه غيرهم**

الهوامش

* فخري صالح: كاتب وناقد ومترجم أردني من أصل فلسطيني. تخرّج في الجامعة الأردنية وهو يحمل درجة البكالوريوس في الأدب الإنجليزي والفلسفة، ودرجة الماجستير في الأدب الإنجليزي عن أطروحته حول الروائي والكاتب البريطاني ذي الأصل الكاريبي في. إس. نايبول: V. S. Naipaul and his View of Islam in his Travel Books. من مؤلفاته: دفاعاً عن إدوارد سعيد (٢٠٠٠)، قبل نجيب محفوظ وبعده: دراسات في الرواية العربية (٢٠١٠)، أصوات من ثقافة العالم (٢٠١٣). ومن ترجماته: النقد والأيدولوجية لتيري إيجلتون، والمبدأ الحوارية: ميخائيل باختين لتزفيتان تودوروف، والاستشراق لضياء الدين ساردار.

- ١ د. سيد البحراوي، البحث عن منهج في النقد العربي الحديث، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٣، ص: ١١٠ - ١١١.
- ٢ المصدر السابق، ص: ١١٥.
- ٣ المصدر السابق، ص: ١١٤.
- ٤ جابر عصفور، النقد الأدبي والهوية الثقافية، كتاب دبي الثقافية، فبراير ٢٠٠٩، دبي، ص: ١٨٨ - ١٨٩.
- ٥ المصدر السابق، ص: ١٨٩.
- ٦ المصدر السابق، ص: ١٩٨.
- ٧ المصدر السابق، ص: ١٩.
- ٨ سعد البازعي، استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ٢٠٠٤، ص: ٢١.
- ٩ جابر عصفور، النقد الأدبي والهوية الثقافية، ص: ١٩.
- ١٠ سعد البازعي، استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، ص: ٣٦.

السببُ الفعليُّ لضعف الممارسة النقدية

العربية يكمن في ضعف الوجود العربي ذاته، ما ينشأ عنه انهيارٌ للمؤسسات وضعفٌ في التعليم، وهو ما يعود بالويل على المجتمع والتعليم والمعرفة والثقافة. هنا تقييم أزمة النقد

لممارستها المبدعة المتميزة، وتكرارٌ بيبغويٍّ لما قاله الغير دون إضافة أو تعديل.

السببُ الفعليُّ لضعف الممارسة النقدية العربية يكمن في ضعف الوجود العربي ذاته، ما ينشأ عنه انهيارٌ للمؤسسات وضعفٌ في التعليم، وهو ما يعود بالويل على المجتمع والتعليم والمعرفة والثقافة. هنا تقييم أزمة النقد. ثمة أسبابٌ فرعية كثيرة لها، كضعف الإعلام وثورة تكنولوجيا المعلومات التي همّشت دور النقاد ودور الصفحات الثقافية في الصحف، وأدت إلى تراجع توزيع المجلات الأدبية، وجعلت المدونات والمواقع والمنتديات الإلكترونية مرجعيات للقراء، كما جعلت هذه الأشكال التواصلية حَكَمًا على مستوى الكتب والأشكال الفنية بدلاً من النقاد والباحثين المتخصصين. لكن الأكثر أهمية في هذا السياق هو غياب مشروع ثقافي حضاري خاص بالعرب المعاصرين.

