جدلية التراث والحداثة في الخطاب النقدي الجزائري

قراءة في الموقف النقدي ل:" عبد الملك مرتاض".

أ.عبد السلام مرسلي. جامعة 20 أوت 1955 – سكيكدة–

ملخّص البحث:

نحاول من خلال هذه الدراسة إبراز حضور التراث العربي (الفكري والنقدي والبلاغي واللغوي..) في المشهد النقدي الجزائري الذي يروم من خطاباته التحديث ومسايرة الرّاهن من دون إحداث القطيعة الابستمولوجية مع هذا التّراث ، والذي تجلى في دراسات نقدية محترمة قام بها ثلّة من الباحثين الأكاديميين من أمثال عبد الحميد بورايو، رشيد بن مالك، أحمد حساني،....وغيرهم، ويعدّ "عبد الملك مرتاض" واحدا من هؤلاء الذين تعاملوا مع ثنائية (التّراث والحداثة) وفق ما يعرف بالمثاقفة الواعية المحكومة بمنطق الاحترام والانتماء للتّراث، ومنطق التّفاعل والمثاقفة مع الحداثة. والتي من خلالها استطاع الولوج إلى الحداثة وما بعدها من منطلقات تراثية. فكانت الحصيلة المعرفية لذلك، نهوض الباحث على مشروع رؤيّة نقديّة جديدة، تروم التأصيل فيما تتطلّع للتجديد. لا تطمئن للجاهز بل تسائله وتحاوره وفق أدوات نقدية حديثة تراعي الخصوصية العربية.

الكلمات المفتاحية:

التراث العربي، الحداثة الغربية، الخطاب النقدي الجزائري، المنهج، التركيب المنهجي، القراءة المتعدّدة، النّص، السيميائية،....

Résumé:

L'objectif de cette étude est d'essayer de mettre en évidence la présence du patrimoine arabe (intellectuel, critique, rhétorique et linguistique..) dans la scène critique algérienne ; qui envisage de ses discours la modernité sans faire une rupture épistémologique avec ce patrimoine. Ce dernier apparaitre d'une façon remarquable a travers des études critiques précieuses faites par quelques chercheures tel : Abd El-Hamid Bourrayou, Rachid Ben Malek, Ahmed Hassani..etc.

Ainsi que Abd El-Malek Mortad fait partie a ceux qui ont traité la dualité de(patrimoine et modernité) d'après ce qui est connu en acculturation, lié à une logique de respect et d'appartenance au patrimoine d'un coté et à une logique d'interaction et d'acculturation avec la modernité d'un autre coté.

A travers ce traitement Abd El- Malek Mortad a pu accéder à cette nouvelle notion de modernisation et de post-modernisme, a partir des perspectives patrimoniales.

Ce qui nous a donné comme résultat : le rebondissement du chercheur sur le projet d'une nouvelle vision critique ; prétend l'indigénisation et aspire à la rénovation. Une vision non soumise aux dispositions, mais elle les interroge par des outils modernes et prendra en considération la particularité arabe.

Mots clés :

Le patrimoine arabe-la modernité occidental-le discours critique algérienne -l'anatomie méthodologique-lecture multiple-le texte-la sémiologie.

1.التّراث بين إشكاليّة الوعي والقراءة:

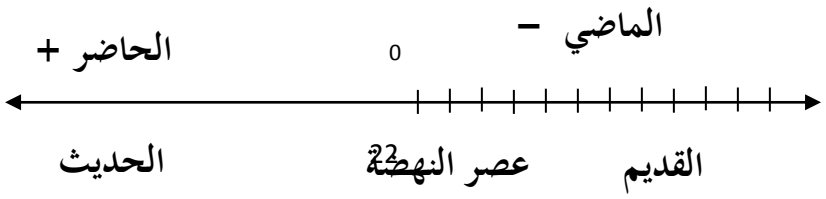
ما هو التُّراث؟،كيف نفهمه؟، وكيف نتعامل معه؟، وكيف استطاع باحثونا الرّبط بين السّيميائية- هذا العلم الغربي- الذي هو علم العلامات، وبين التّراث العربي؟.

التّراث- هذا المفهوم الملتبس-أسال الحبر الكثير، واحتدم النّقاش حوله ولا يزال منذ عصر النّهضة إلى يومنا هذا، والدّارس منّا لا يكاد يقرأ نصّا قصيراً كان أم طويلا، فكريا كان أم فلسفيّا إلاّ ويجد فيه شيئا من التّراث، كيف لا، وهو المتواصل فينا عبر اللّغة، والدّين، والمفاهيم الكليّة، بحيث لا تُفقه ثقافتنا بعيدا عنه، لأنّه يشكّل المخزون الحضاري للأمّة، الّذي يتراكم دوما، ليشكّل الرّصيد العلمي والثّقافي لها.

وإذا ما أردنا ضبط مفهوم التّراث معجميّا وفنيّا، نجد في الأوّل أنّ اللّغويين القدامى (1) لم يتعرضوا لبيان لفظة تراث ذاتها، مع أنّها كلمة قرآنية وردت في قوله تعالى: ﴿ وَ تَاكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلاً لمًّا ﴾ الآية الكريمة (19) من سورة الفجر، بل اكتفوا ببيان مصدر الكلمة، بحيث يصير التّراث مرادفا لكلمة الميراث، وكلاهما من مصدر "إرث".

وهذا ما يؤكّده لنا "الدكتور الجابري" في أثناء تتبّعه للحقل الدّلالي لكلمة "التّراث". أنّ التّراث بمعنى الموروث الثّقافي والفكري والدّيني والأدبي كما تشكّل مضمونه في الخطاب العربي المعاصر "لم يكن حاضرا لا في خطاب أسلافنا، ولا في حقل تفكيرهم، كما أنّه غير حاضر في خطاب أيّة لغة من اللّغات الحيّة المعاصرة التي نستورد منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا. وهذا يعني أنّ مفهوم التّراث كما نتداوله اليوم، إنّما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة وليس خارجها"(2).

أمّا التّعريف الثّاني- وأقصد به الفنيّ- فقد اصطلح المهتمّون بالتّراث على أنّه حصيلة للإنتاج الفكريّ والأدبيّ لأمّة ما، في فترات زمنيّة محدّدة(3)؛ أي أنّها كلمة تشير إلى النّتاج الحضاري للأمّة العربيّة الإسلاميّة خلال عمرها الممتدّ عبر القرون. وبعبارة أخرى فالتّراث "يعني في مختلف الأبحاث التي تناولته كلّ ما خلّفه لنا العرب والمسلمون من جهة، ويتحدّد زمانيّا، بكلّ ما خلّفوه لنا قبيل عصر النّهضة من جهة ثانية"(4). ويمكن توضيح ما يذهب إليه"سعيد يقطين" من خلال هذا الشّكل، الّذي نتبيّن من خلاله أنّ عصر النّهضة هو الحدّ الفاصل بين "التّراث" و"العصر"(5).



ذلك بأنّ التّراث العربي الإسلامي، ربّما يكون أكبر تراث عرفته الإنسانيّة بعد التّراث اليوناني، وهو أغنى منه خاصّة في الدّراسات اللّغويّة، وكان لأسلافنا (*) إسهامات بارزة لا ينكرها إلاّ الجاحد ، والّتي مسّت علوما ومعارف مختلفة، زيّنوا بها فضاء المعرفة الإنسانيّة، وخلّفوا لنا نتاجا ثقيلا على المستويين العلمي والروحي، لامسوا به معظم القضايا المطروحة في الحداثة الغربيّة ملامسة فعليّة ولو بشكل مبسّط وأوّلي، وبفضل هذا النّتاج أصبح التّراث حاضرا وبقوة في ساحاتنا الفكريّة والثّقافيّة ، وفي أنماط تفكيرنا وسلوكنا.

ومع عصر النّهضة، والانبهار بالغرب، وضع التّراث على طاولة الجدل والنّقاش، وعليه توزّع النّاس بين من يرى فيه منطلقا للنهضة، وأنّه لا حظّ لهذه الأخيرة في النّجاح "إذا لم تتأسّس على إعادة أمجاد الماضي البعيد"(6). فيتحوّل التّراث عند هؤلاء "إلى ذاكرة للتّمجيد وتاريخ للتّعظيم، وإلى ذهنيّة تجعلها تنظر إلى الوراء لإشباع رغبتها في التّقدم"(7)، وهذا الموقف نلفيه توفيقيّا في رؤيته، لما وضع أصحابه رجلا هنا وأخرى هناك. هناك فئة ترى في هذا التّراث تراجعاً، وهذا الموقف متطرّف في رؤيته، "يسعى إلى القطع النهائي مع الماضي/التّراث"(8)، ومردّه الجهل بحقيقة وكنه التّراث."بهذه النّظرة الأحادية الّتي تؤسّس وجودها في غياب أي مؤشر تراثي تستمد منه قوتها ونبضها، تكون قد غيبت كثيرا من العناصر الجوهريّة والمكونات الّتي يحفل بها التّراث والّتي ظلّت رهينة الثّبات والسكونيّة، وفي الوقت نفسه استبعدت الحسّ التّراثي ومن ثمّ تضاءل وعي المثقّف بأهمية التّراث في وصل الصّلات بين الأجيال"(9).

فإذا كان الغرب قد تجاوزنا فمردّ ذلك أنّه هضم تراثه، وتمثّله، وتخطّاه، وأسسّ عليه، وطوّره ، وأنجز ما هو أفضل منه، أمّا نحن فمشكلتنا المعرفيّة والمنهجيّة مع التّراث جوهرها ما حقّقه الغرب وأخفقنا نحن فيه، لذلك كان من الضّروري الحديث عن التّراث في إطار: كيف نفهمه؟، وكيف نتعامل معه؟.

إنّ الإشكال الأوّل معرفي محض، يتأسّس على خلفية أنّ المشكلة ليست في التّراث، وإنّما في طريقة فهمنا له، أمّا الإشكال الثّاني فهو منهجي، يتأسّس على خلفيّة أنّ المشكلة ليست في التّراث، وإنّما في طريقة تعاملنا معه. هذا الإشكال الذي يرى فيه "الجابري" أنّه سؤال جيل بأكمله، سؤال عصرنا الثّقافي العربي الرّاهن(10).

من ذلك- وكما أسلفنا الذكر-، فالمشكلة تكمن في المعرفة والمنهج معا، وعليه فالوعي بالتّراث وفهمه يدعونا لأنِ لا ننغلق عليه، ونكتفي بما جاد به علينا، وننقطع عن العالم والعصر، بل علينا تحويل نصوصه واستثمارها واستنطاقها ومحاورتها بوعي؛ لأنّه وبكلّ بساطة "أثر فاعل في مكونات وعينا الرّاهن وأثر قد لا

يبدو للوهلة الأولى بيّنا واضحا، ولكنه يعمل فينا في خفاء ويؤثر في تصوّراتنا شئنا أم أبينا، لذلك يتعيّن علينا أن نتحرك دائما حركة جدليّة تأويليّة بين وعينا المعاصر وبين أصول هذا الوعي في تراثنا"(11).

ومن العبث واللامبالاة، إهمال التّراث ورفضه أو الانقطاع عنه أو مهاجمته، فإنّه من وجّه رصاصات إلى ماضيه فالمستقبل سيوجّه إليه مدافعه، ونظرا لأهميّته وحساسيّته "ما يزال يمتد فينا، وما نزال نحيا بواسطته شئنا أم أبينا، وَعَيْنا ذلك أم لم نعه، يحضر بأشكال متعدّدة في ذهنيتنا ومخيلتنا وذاكرتنا، ويتجلّى بصور مختلفة في تصرفاتنا وتعبيرنا وطرائق تفكيرنا، ومهما حاولنا القطيعة معه، أو إعلان موته نظريا أو شعوريا تظلّ خطاطاته وأنساقه وأنماطه العليا مترسّخة في الوجدان"(12).

من هذا المنظور، يجب توطيد العلاقة مع التّراث بالعودة إليه من حين إلى حين "لنتمثّله ونعيد فهمه وتفسيره من منطلقات همومنا الرّاهنة"(13). ولا يتم ذلك إلاّ من خلال محاورته وتجديده وقراءة نصوصه، قراءة واسعة وعميقة وحديثة لا تقتصر على شرح المعاني وتوضيح المرامي، بل تتجاوز ذلك إلى التّفكيك والتّركيب والتّأويل فتكون بذلك القراءة منتجة(14) لا قراءة عقيم، لأنّ القراءة الواعية كفعل، لا تنطلق من فراغ، فهي تثير أسئلة لتجد أجوبة، ولا يكون ذلك إلاّ بالحوار، وهذا موقف يجعلنا ندرس تراثنا من خلاله، وبواسطته كذلك نفهم تراث غيرنا كما "كان شأن أسلافنا مع حضارات عصرهم، والحضارات الّتي سبقتهم، فاستطاعوا من خلال هذا الحوار أن يصوغوا حضاراتهم وثقافتهم وأنّ يضيفوا لمجمل الحضارة الإنسانيّة زادا جديدا وطاقة فريدة"(15). إذن بالحوار، ننفتح على العطاء الغربي الفكري منه والثّقافي، ونكون عندئذ قد ردمنا تلك الهوّة بين تراثنا وإنتاجنا الفكري المعاصر لندفع عجلة تطورنا الحضاري.

من هذا المنطلق سعى جملة من باحثينا(*) في البحث والاجتهاد لاكتشاف ما تزخر به النّصوص التّراثية من إمكانات معرفية."فإذا التّراث يظلّ طاقة متوهّجة تنتظر من يفعّلها ويخرجها من سكونها المميت إلى فضاءات أرحب، ويعيد لها صورتها وحياتها ويضعها في قالب الحداثة ويمنحها صفة الازدواجيّة"(16)، وقد تأكّد لهم بعد التّنقيب في متون التّراث ومدوّناته الفلسفيّة واللّغويّة والبلاغيّة والنّقديّة، أنّه لامس كثيرا من المسائل الدّلاليّة والقضايا السّيميائيّة بوعي كبير يمكن أن يشكّل البدايات الأولى لبحث سيميائي عربي خالص، وانطلاقا من هذا الموقف الّذي درسُوا من خلاله التّراث يتعيّن عليهم من خلاله كذلك فهم تراث الآخر لأنّ "الذّات الثّقافيّة لا تدرك نفسها عادة إلاّ في مواجهة الآخر وبالحوار معه"(17) بغية فهمه كما فهم أسلافنا أسلافهم، لذلك أصبح من الضّرورة بمكان إقامة حوار بين علم السيميوطيقا- هذا العلم الجديد- وبين التّراث العربي، نبغي من ورائه "إعادة اكتشاف بعض جوانب التّراث في ضوء المفاهيم الغربية الحديثة [...] لأنّ الأخذ بالمناهج الحديثة وآليات التّحليل المستحدثة في مثل هذا المقام يُسهم في إثراء التّراث وإعادة قراءته وفقا لمعطيات الفكر للحديث، وتبعا للتّطوّر الّذي حازته مناهج الدّراسة بسبب التّقدم

العلمي الذي مسّ جميع مناحي الحياة. وفي هذا وصل للماضي بالحاضر، وفق أسس سليمة وإستراتيجية مضبوطة تجمع بين الأصالة المتجذّرة والتّجديد دوما"(18). من أجل هذا استطاع النّقاد العرب المعاصرون تأسيس ما يعرف " بالمثاقفة الواعية" من خلال تعاملهم مع ثنائية (التّراث والحداثة)، هذه المعاملة التّي شدّها منطق الاحترام والانتماء مع التّراث، ومنطق التّفاعل والمثاقفة مع الحداثة .

ولم يكن الخطاب النّقدي الجزائري بمعزل عمّ دار و يدور في الساحة النّقديّة العربيّة والغربيّة، فلقد اجترح لنفسه مسلكا يبغي من ورائه الانفتاح على المناهج الغربيّة الحداثيّة منها وما بعد الحداثيّة، في حركة دؤوبة منقطعة النّظير، والّتي شكّلت ملامحها جملة تلك الدّراسات والمقاربات الّتي قام بها ثلّة من الباحثين(*)، وكان حافزهم في ذلك، ما شكّلته البحوث اللّغوية الحديثة والمعاصرة، وما أفرزته من معارف ودراسات نقديّة غربيّة متعدّدة، والّتي على إثرها استطاع النّقاد الجزائريون تحديث الخطاب النّقدي، من دون إحداث القطيعة الابستمولوجية مع التّراث العربي.

ولعلّ النّموذج الأمثل، والعلامة الدّالة في الخطاب النّقدي الجزائري الذي استطاع إلى حدّ ما التّوفيق في نهله من رافدي التّراث والحداثة هو الدكتور"عبد الملك مرتاض"، نظرا لامتلاكه ناصية ازدواجية المعرفة والمرجعيّة الثّقافيّة التّي يستند عليها في كتاباته الإبداعيّة والنّقديّة، هذه الأخيرة –كتاباته النّقديّة– الّتي تركّز طرحها على ثنائية التّنظير والتّطبيق باستراتيجية نقديّة كيّف فيها المناهج الغربيّة وفق ما يستدعيه النّص الأدبي العربي (السّردي والشّعري)، حتى يحافظ على خصوصيته العربيّة، وهي حقيقة يدعمها "مرتاض" من خلال المقدّمات المنهجيّة الطّوال الّتي تتصدّر كثيرا من مقارباته النّقديّة، والتّي يحاول فيها تحديد الإطار النّظري والابستمولوجي والتّطبيقي في أصله الغربي، وكذا تلك المسحة التّراثية الّتي يُضْفيها على مقدماته لما يتناول قضيّة في النّقد الحداثي الغربي، ليحاول التّنقيب عن جذورها في التّراث العربي الإسلامي. وعلى هذه الرؤية –الّتي هي محصّلة طبيعية لثقافة مزدوجة(تراثيّة وحداثيّة) –استطاع "مرتاض" أن ينهض على مشروع رؤيّة نقديّة جديدة «تبتغي التّأصيل فيما تروم الإبداع والتّفرد والتّجديد، ونعتقد أننا لا نكون مبالغين إذا زعمنا أنها –هذه الرؤية/المشروع– تمثّل قفزة نوعية وإنجازا مهمّا في الدّراسات النّقديّة العربيّة الحديثة، سواء من حيث صرامتها المنهجيّة، أو من حيث تماسكها الفكري وفاعليتها العلميّة ووجاهة طروحاتها، أو من حيث تأصيلها النّقدي وتبييئها المعرفي ولغتها المقوليّة الواصفة..."(19).

هكذا أضحى الخطاب النّقدي الجزائري عند "عبد الملك مرتاض"، لا يطمئن للجاهز، فهو يراجع أداوته باستمرار، ويترقّب الجديد ليتكيّف معه، وفق رؤية منهجيّة واضحة ومحدّدة تجعل من الفعل القرائي "فعلا مستمرا لا يتوقف، يبدأ من الحاضر والرّاهن وينطلق إلى الماضي والتّراث، ثمّ يرتّد إلى الحاضر مرّة أخرى في حركة لا تهدأ ولا يقرّ لها قرار..." (20).

سنحاول وفق هذه "الرؤية/المشروع" إبراز موقف الناقد "عبد الملك مرتاض" من ثنائية "التّراث والحداثة" في عنصر مستقل.

2. موقف "عبد المالك مرتاض" من ثنائية التّراث والحداثة:

إنّ المتتبّع لمنجزات" عبد الملك مرتاض" على مدى أربعة عقود نجده قد خلّف نِتاجا غزيراً، مسّ مجال النّقد والكتابة الروائيّة، والبحث في الإسلاميات وكذا في التّراث، وهو من هذا القبيل سليل المدرسة القديمة التّي استندت على التّراث وعدّته "منظومة فكريّة واحدة، تتجلّى في أنماط وأنساق جزئيّة متغايرة في كلّ مجال معرفي خاص"(21)، حيث أنّنا نلفي وجود علاقات ترابطيّة تنتظم المجالات المعرفية للتّراث؛ فعلوم النّقد والبلاغة مثلا لم تنجز ولم تتم بمعزل عن العلوم الدّينيّة من كلام وفقه وتفسير(22).

لذا نجد العلماء الكبار في التّراث الإسلامي موسوعيين في عصر الموسوعيّة يأخذون من كلّ شيء بطرف، ولعلّ "عبد الملك مرتاض" –في نظرنا– هو امتداد لهم فهو الموسوعي في عصر التّخصص، يجمع بين الثّقافة العربيّة والغربيّة، أو لنقل يمتح من رافدي التّراث والحداثة. فمن هذه الخلفيّة التّراثيّة وهذا التّطلّع الحداثي المنفتح يجعلنا لا نعثر ل"مرتاض" على كتاب أو دراسة أو حوار إلاّ وتحدّث مسهبا عن التّراث العربي خاصة حقل الأدب، وهذا الّذي يهمنا، كما لا يكاد يترك فسحة إلاّ وتحدث عن الحداثة. ولطالما راودته أسئلة كثيرة حول موقفه من الثّنائية في ثنايا كتبه، وهو يحاول القبض على المنهج الّذي بواسطته يقارب النّص الأدبي، مفادها "ما موقفنا من الحداثة؟ [...]، ما موقفنا عن التّراث؟ "(23).

من هذه الأسئلة الّتي تطرح مبدأ الحيرة والتساؤل يرى "مرتاض" أنّ الحداثة وحدها لا تنفع، كما أنّ التّراث وحده لا ينفع، إذن فلا هذا ولا ذاك ينفع وحده، فلا الانفصال إلى درجة الاغتراب والاستلاب، ولا الاتصّال إلى حدّ الجمود والذوبان في زمن غير زماننا و"نتيجة لذلك أنّنا صنفان اثنان، صنف محدث مقلّد تقليداً أعمى وصنف إتباعيّ مقلّد للأجداد تقليدا أعمى وواضح أنّ الشرّ كلّ الشرّ في الحالين"(24).

وأمام هذا التّذبذب، والموقف الغامض من الحداثة والتّراث، يعترضه إشكالاً مركّبا مفاده "كيف نفيد من التّراث، ونتعلّق بالحداثة في الوقت ذاته؟، وهنا تكمن الحكمة، أي هنا تتجلّى المشكلة التي تتطلّب حلاً يقوم في كيفية حُسن تمثّل هذين القطبين والإفادة منهما معا بحيث يصبحان جدلية التّفكير الأصيل المتجدّد..." (25).

والواقع أنّ مثل هذه الطّروحات تحتاج إلى وعي ورؤية استبصاريّة تجاوزيّة؛ لأنّها تنسحب على النّتاج الإنساني في مجالات المعرفة على اختلاف في حقولها؛ لأنّه "أنشأته العقول الناتقة ، والعبقريّات المبدعة، وهذا الضّرب من التّراث هو الذي نعدّه ثابتا بل هو قابل كلّ القابليّة للنّقاش والإثراء والنّقد وللأخذ والرّد"(26).

في هذه المقولة يزاوج بين مرجعيتين واحدة إنسانية يمكن أن توضع للدراسة والنقد والإضافة والحذف، وأخرى إلهية، هذه لا نحسبها كذلك "ويبدو أن المقصود بالثّابت الذي لا ينبغي التعرض له بالنقد أو التطاول بإقحام المناهج المدنّسة بغية الوصول إلى أغواه هو المتن القرآني المقدس، حتى ولو كانت هذه الإشارة تخفي وراءها احتراما وتقديسا لهذا الكتاب العظيم"(27).

إذن من خلال نظرته للتّراث والحداثة، نحسب"مرتاض" يتّخذ موقفا توفيقيا تكامليا من هذه الثّنائية، وإن كان هذا الموقف لم يبده قولا صريحا، لكنّه مارسه فعلا وإجراءً، وقد نلتمس العذر ل"مرتاض" من هذا الموقف الّذي يبرز قلق النّاقد الحداثي في غياب مذهب نقدي جزائري، يمكن أن يُعوّل على أدواته في مقاربة النّص الأدبي، من دون أن يحدث ذلك قطيعة معرفيّة مع التّراث النّقدي العربي. ولعلّ هذا الموقف الّذي دفع ب"مرتاض" إلى إقامة حوار منهجي بين القديم والجديد بغية الإفادة منهما معاً، محفزا النّقاد العرب، ممن لهم إلمام عميق بالتّراث، وبراعة منهجيّة للنّهوض بهذا الأدب حيث يقول: "فمن البرّ بهذا الأدب أن نبحث في أمر ماضيه، وننبش في النّظريات الّتي قد تكون واكبته لنحاول تطويرها وتحديثها بناءً على ما جدّ في سوق العصر من جديد، وببعض ذلك يمكن أن نربط حبل الحاضر بالماضي"(28).

وعليه، "عبد الملك مرتاض" بمقدار ما هو حداثي، فهو تراثي، ولا عجب في ذلك فحداثته "لا تدعو إلى القطيعة المعرفية، ولا ترفض التّراث ، بَلْهَ تدينه، بل تدعو إلى إحياء هذا التّراث، ولكن بقراءته بإجراءات جديدة، وأدوات من المنهج حداثية؛ لمحاولة ربط الحاضر بالماضي، ولإمكان تأسيس نظريّة نقديّة قائمة على التّواصل المعرفي..."(29). وفعلا، فقد تسنّى ل"مرتاض"، وهو ينقّب في متون المدوّنات النّقديّة إيجاد مقدار صالح من المفاهيم –والتي هي نظريات وإجراءات نقديّة استطاع تعويمها في إجراءات الثّقافة النّقديّة المعاصرة– أهمها: المرجع (عبد القاهر الجرجاني)، والعلامة(الجاحظ)، والسّمة والعلامة معا (الجرجاني)، والحيز الأدبي (الجاحظ والأصفهاني)، والتّناص (تحت مصطلح السرقات الأدبية، الجاحظ، وابن طباطبا العلوي، وابن رشيق، وعلي بن عبد العزيز الجرجاني، وحازم القرطاجني، وابن خلدون ، والأصفهاني). إذن، فكثير من المفاهيم الحداثيّة الغربيّة –النّقديّة واللّسانياتيّة، وكذا السّيميائيّة – نجد لها جذورا في تراثنا النّقدي العربي قد تطرّق لها جهابذة النّقاد القدامى، إمّا عرضا وإمّا بشكل مبسّط وأوّلي، وما ينقصها سوى البلورة، ومن ثَمَّ التّأسيس، وهنا يأتي دور النّاقد الحصيف الّذي يمتلك زادا معرفيا، ورؤية منهجية يستطيع بواسطتهما "إنتاج معرفة، بل ربّما إلى إنتاج نظرية جديدة للمعرفة، على أنقاض ما فكّك (أو على الأصح "قُوِّض")، من بناء المعرفة القديمة"(30).

لقد شهد المشروع النقدي المرتاضي تحوّلات منهاجية واضحة عبر مسارها التطوري الذي بدأ في التبلور منذ أربعة عقود من الزمن، فعلى مدار هذة الحقبة الزمنية، يلمس الدّارس توزّع تجربته النقدية بين المناهج النقدية

السّياقية والنّصانية، والتي انتهت بالتركيب المنهجي المفتوح والمنتشر، الّذي دعا إليه بإلحاح في أكثر من مقام إيمانا منه أنّ "التّعدّدية المنهجيّة أصبحت تشيع الآن في بعض المدارس النّقدية الغربيّة، ويرى أنّه لا حرج في النّهوض بتجارب جديدة تمضي في هذا السبيل بعد التّخمة الّتي مُني بها النّقد من جرّاء ابتلاعه المذهب تلو المذهب خصوصا في هذا القرن"(31).

إنّ هذا الهاجس المعرفي الذي يتملّك المشروع النقدي ل "عبد الملك مرتاض" في سعيه الجاد إلى تناول تراثنا الأدبي من منظور إستراتيجية قرائية جديدة، تروم تبنّي منهجا مركّبا وقراءة متعدّدة، وتأخذ في حسبانها الصرامة المنهجية، والضّبط المصطلحاتي وتأصيله. وهي رؤية جعلت الباحث لا يطمئن لمنهج واحد في مقاربة وتحليل نص أدبي- سرديا كان أو شعريا-، لافتقاره (أي المنهج) لتقنيات يسدّ بها متطلّبات النّص الأدبي. على اعتبار أنّه "لا يوجد منهج كامل، مثاليّ، لا يأتيه الضّعف ولا النّقص من بين يديه ولا من خلفه، وإذن، فمن التّعصب[...] التّمسك بتقنيات منهج واحد على أساس أنّه، هو وحده، ولا منهج آخر معه، مَجدَرَةٌ أن يُتّبع"(32). لذلك "وانطلاقا من حتميّة انعدام الكمال في أي منهج، فإنّنا لا نستنيم، من حيث المبدأ، إلى أي منهج إذاً؛ ونجتهد، أثناء الممارسة التّطبيقية، أن نضيف ما استطعنا إضافته من أصالة الرّؤية لمنح العمل الأدبي الّذي ننجزه شيئا من الشّرعيّة الإبداعيّة، وشيئا من الدّفء الذّاتي، معا،..."(33)، وبالتّالي غدا "تهجين أي منهج أمر ضروري لتكتمل أدواته، وليصبح أقدر على العطاء والرّؤية"(34).

إنّ ميل الباحث في مقارباته النّقديّة إلى هذا التركيب لدعوة صريحة في تبنّي القراءة الاحترافية؛ وهي "القراءة المركّبة المعقّدة التي تنهض على جملة الإجراءات التّجريبية والإستطلاعية والإستنتاجية جميعا"(35)، والتي بقدر ما تنهض على التّناقض تنهض على التّناسق والتّرابط، وعلى إثرها استطاع المزاوجة بين "التّراث البلاغي القديم ومعطيات السّيميوطيقا الحديثة، وناهضا في خِضمّ ذلك ومعقّما لحوار نقدي ومعرفي بين ما أنجزه التّراث البلاغي واللّغوي والنّقدي العربي وبين تلك التّصورات والآليات الحديثة الّتي يقدّمها النّسق المعرفي الغربي"(36).

ولكي يمنح لهذا الطّرح قيمته المنهجية والعلمية، ولمحاولة ربط المعاصر بالقديم، والحداثي بالتّراثي، رأى أنّه "من المكابرة الزّعم بأنّ المعاصرين اليوم، وحدهم، هم الّذين اهتدوا السّبيل إلى إشكاليّة القراءة السّيميائيّة بكل انجازاتها اللّسانياتية وبتعدّد حقول تأويلاتها المستكشفة، والتي ليس لآفاقها حدود"(37)، فقد مارس العرب كتابات من حول النّص الأدبي منذ فجر التّاريخ الأدبي، يمكنها أن تشكّل بدايات، وإرهاصات لقراءة سيميائية. "ومن ذلكم الشّروح التي مورست حول مدوّنات شعرية أمثال الحماستين، ودواوين شهيرة أمثال ديوان أبي الطيب خصوصا، ونصوص نثرية أمثال المقامات، وخصوصا مقامات الحريري والهمذاني"(38)، ولعل ورود محاولات تضمّنت التّشاكل- والّذي هو فرعية من فرعيات السّيمائيّ- تحت مصطلحات مختلفة

كالطباق، والمقابلة، واللف، والنشر، والجمع، دليل على أنّ البلاغيين العرب، قد حاموا حول هذه الفرعية لكنّ جهوده الفردانية، وقصور أدواتهم الألسنيّة لم يقعوا عليها كما وقع عليها "قريماس"(39).

فمن خلال المفاهيم والنّظريات الغربية الّتي استوعبها "مرتاض" وتلك المناعة النّقدية التّراثيّة الّتي اكتسبها، استطاع خلق القراءة المركّبة ليلج بواسطتها إلى أغوار النّص كاشفا عن جملة المركّبات اللّسانية والإيديولوجية والجمالية والنّفسية بوعي كبير على سبيل المزاوجة أو المثالثة أو المرابعة، وربّما المخامسة بين طائفة من المستويات(40)، من هذا جاء نفوره من أحادية المنظور القرائي المغلق كمطلب بيّن إلى تعدّدية القراءة بغية إخصاب القراءة السيميائية وإثراء أدواتها المنهجية.

فهذا الجنوح إلى تعدّدية القراءة، والنّزوع نحو التّركيب المنهجي، وهذا اليقين بأنّ النّص الواحد "يجب أن يظلّ مفتوحا إلى مالا نهاية، وأنّ كلّ قارئ يمكن أنّ يقرأ بمنظاره، أومنظوره الخاص..."(41) يجد سنده من التراث العربي كون "العرب من الأمم الّتي تعاملت مع النّص الأدبي على أساس من الانفتاحية وعطائيته، منذ القدم؛ بحيث ألفيناهم يكْلفون كَلَفا شديدا ببعض النّصوص الأدبية الكبرى مثل شعر المتنبي الّذي وصلنا من الشّروح التّراثية أكثر من ثلاثين شرحا، أو قراءة عنه، لعلّ أشهرها قراءات "ابن الأثير"، و"ابن جني"، و"ابن سيدة"...كما يقال نحو ذلك أيضا عن مقامات "الحريري" الّتي تّعوّر النّاس شرحها فجاوزا حدّ الطّور المعتاد"(42)، من ذلك نلفي القارئ يقترب من النّص مبتغيا التّوسّع، والتّعمّق، مستندا على جملة الأدوات الّتي يختزنها في وعيه وفي لا وعيه، مفجرا عطائية النّص فتغدو القراءة متعدّدة ومتجدّدة وكلّ واحدة منها "تمثّل وجهة نظر معيّنة، فهذه قراءة نحويّة، وتلك قراءة لغويّة، وثالثة أسلوبيّة، وأخرى تنزع منزعا آخر قد يكون بلاغيّا، وهلم جرّا...وعلى أنّ داخل كلّ قراءة – يمكن أن تظفر قراءة أخراة تنتمي إلى نوعها، ولكنّها تختلف عنها، كما يحدث ذلك في تأويل بيت من الشّعر من الوجهة النّحوية"(43).

وعطفا على ما سبق، نراه يحاول ربط التّراثي بالحداثي من خلال موقفه المزاوج بين تراثنا النّقدي اللّغوي والبلاغي وبين السيميوطيقا الغربية في مقارباته، بواسطة حوار معمّق وخصب بين منجزات تراثنا البلاغي وبين ما توصّل إليه النّقد الغربي من آليات وتصوّرات، ليثبت ببراعة فذّة وذوق أصيل أنّ الأدب العربي أحد الآداب العالمية الكبرى، ومن الصّعوبة بمكان تناول مفهوم حداثي، لا نعثر على جذور له في تراثنا النّقدي. من ذلك يبقى "مرتاض" ولا يزال كذلك "ناقدا غربيّ المنهج، عربيّ الطريقة.. حداثيّ المادة، تراثيّ الروح.."(44)، فهو الحداثيّ المحافظ الّذي جعل من مساره النّقدي الحافل بالاجتهاد المنهجي والتأصيل المصطلحاتي مشروعا مساهما في بناء مدرسة نقديّة عربيّة، تنهض على ما حبل به التّراث النّقدي البلاغي، وعلى ما جدّ في السّاحة النّقديّة الغربيّة من نظريات. تتناول النّص الأدبي بالقراءة "من منظور إذا اتّخذ بعض

الأدوات المستجلبَة من مناهج الغرب الحداثية؛ فإنّه يظلّ، في الوقت نفسه، وفي أساسه، عربيّ الذّوق، عربيّ الصّقل، عربيّ المظهر، عربيّ الإشراقة" (45)، وهي نزعة تجعل منه ناقدا عربيا متفتحا لا يتنكّر لتراثه.

من هذا، أصبحت الظاهرة المرتاضية بحق العلامة النقدية البارزة التي تناولت التراث بنهم منقطع النظير، وشكلت طفرة ذات بال في الحركة النقدية بالجزائر من خلال تلك الأعمال النقدية الممتدة على مدار أربعة عقود، بحيث استطاع "مرتاض" –من خلالها– التعامل مع ثنائية (التّراث والحداثة) وفق ما يعرف"بالمثاقفة الواعية"، هذه المعاملة التّي شدّها منطق الاحترام والانتماء مع التّراث، ومنطق التّفاعل والمثاقفة مع الحداثة. فاستطاع بذلك الولوج إلى الحداثة وما بعدها من منطلقات تراثية، ولعل موسوعيته التراثية وحمولته المعرفية وكذا اطّلاعه المكين على ثقافة الآخر أملى عليه ذلك التعامل الحذر فلا الجمود ولا الذوبان إلى حدّ الاستلاب. فكانت الحصيلة المعرفية لذلك نهوض هذا الباحث على مشروع رؤيّة نقديّة جديدة، تروم التأصيل فيما تتطلّع للتجديد من خلال دعوته إلى التركيب المنهجي وتجاوز أحادية المنهج، وحثّه على التّعدّد القرائي بغية الإحاطة بالنص الأدبي واحتوائه. إنّ هذا الصنيع –الذي استوقفنا في هذا العرض– أفضى إلى نتيجة مهمّة، هي أنّ الدكتور "عبد الملك مرتاض" يحاول أن ينهض بخطاب نقدي جزائري، لا يطمئن للجاهز بل يسائله، ويحاوره وفق أدوات نقدية حديثة تراعي الخصوصية العربية.

الهوامش:

[1] – ينظر: – ابن منظور: لسان العرب، مادة (ارث) .

– الزبيدي : تاج العروس، مادة (ارث) .

[2] – محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص: 45.

[3] – ينظر: عبد السلام المسدي: في قضايا التراث العربي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1981، ص: 11. وينظر كذلك: محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، أيار/مايو 2006 م.

[4] – سعيد يقطين: الكلام والخبر، مقدمة للسرد العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1997، ص:46.

[5] – ينظر: نفسه، ص: 48.

[*] – ويتمثل ذلك في أعمال "سيبويه"، و"ابن جني"، "وعبد القاهر الجرجاني"، و"الجاحظ"، و"أبي حيان التوحيدي"، و"ابن طباطبا"، و"حازم القرطاجني"، و"ابن خلدون"...

[6] – عامر مخلوف: متابعات في الثقافة والأدب، منشورات إتحاد الكتاب الجزائريين، مطبعة دار هومة، الجزائر، ط1، 2002، ص: 288.

7- زكي الميلاد: من التّراث إلى الاجتهاد، الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004 م، ص: 245.

8- عامر خلوف: المرجع السابق، ص: 288.

9- مزاري شارف: جمالية الإيقاع في القرآن الكريم، رسالة دكتوراه (مخطوط)، جامعة وهران، 2004، ص: 4.

10- ينظر: محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص: 09.

11- نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط 5، 1999، ص: 51.

12- سعيد يقطين: الرواية والتّراث السردي (من أجل وعي جديد بالتراث) ، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1992، ص: 125 وما بعدها.

13- نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص:51.

14- ينظر: علي حرب: طريقة التعامل مع النص الفلسفي، نقلا عن: عقاق، قادة: في السيميائيات العربية، قراءة في المنجز التّراثي، مخبر النقد والدراسات الأدبية واللسانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سيدي بلعباس، مكتبة الرشاد للطبع والتوزيع، الجزائر، 2004، ص: 09.

15- نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص :51.

* - ممن اشتغلوا على التّراث برؤية حداثية نجد: "عبد الملك مرتاض"، "أحمد حساني"، "عبد الحميد بورايو"، "رشيد بن مالك"، و"قادة عقاق"...

16- مزاري شارف: جمالية الإيقاع في القرآن، ص:21.

17- نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص:52.

18- قادة عقاق: في السيميائيات العربية -قراءة في المنجز التّراثي- مخبر النقد والدراسات الأدبية واللسانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكتبة الرّشاد للطبع والتوزيع، سيدي بلعباس، الجزائر، 2004، ص: 13.

* - د.عبد الملك مرتاض، د. رشيد بن مالك، د. أحمد يوسف، د. عبد الحميد بورايو، د. السعيد بوطاجين، د. حسين خمري.....

19- قادة عقاق: هاجس التأصيل النّقدي لدى "عبد الملك مرتاض" بين وعي التّراث وطموح الحداثة، مجلة نزوى، سلطنة عمان، ع38، أبريل 2004، ص: 276، ينظر كذلك: مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، مجلة النقد والدراسات الأدبية واللغوية، جامعة سيدي بلعباس، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر و التوزيع، الجزائر، ع. 2، 2002-2003، ص: 73.

20- نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص: 09.

21- نصر حامد أبو زيد: المرجع نفسه، ص :05.

22- ينظر: نفسه، ص: 05.

23- عبد الملك مرتاض: أ- ي، (دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة" أين ليلاي" لمحمد العيد)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، ص: 09.

24- عبد الملك مرتاض: ألف ليلة وليلة، تحليل سيميائي تفكيكي لحكاية حمّال بغداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993، ص: 11.

25- عبد الملك مرتاض: أ- ي، دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة" أين ليلاي" لمحمد العيد)، ص.ص: 9. 10.

26- عبد الملك مرتاض: هل الحداثة فتنة ؟ مجلة المنهل، ع 516 ، مجلد 36، يونيو 1994، ص:131.

27- مزاري شارف: جمالية الإيقاع في القرآن، ص: 24.

28- عبد الملك مرتاض: أ.ي ، دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة " أين ليلاي"، ص: 10.

29- عبد الملك مرتاض: الكتابة من موقع العدم (مساءلات حول نظرية الكتابة)، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، 2003 ، ص:07.

30- عبد الملك مرتاض: التحليل السيميائي للخطاب الشعري، تحليل مستوياتي لقصيدة شناشيل ابنة الجلبي، دار الكتاب العربي، الجزائر، 2001، ص: 20.

31- عبد الملك مرتاض: تحليل الخطاب السردي، معالجة تفكيكية سيميائية مركبة لرواية" زقاق المدق"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995، ص :06.

32- المرجع نفسه، ص:18.

33- نفسه، ص: 19.

34- نفسه، ص: 21.

35- عبد الملك مرتاض: في نظرية النقد (متابعة لأهم المدارس النّقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها)، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2002، ص: 13.

36- قادة عقاق: هاجس التأصيل النقدي لدى عبد الملك مرتاض، بين وعي التراث وطموح الحداثة، ص:273.

37- عبد الملك مرتاض: التحليل السيميائي للخطاب الشعري، ص: 07.

38- عبد الملك مرتاض: شعرية القصيدة قصيدة القراءة، دار المنتخب العربي، بيروت،لبنان، ط1، 1414هـ- 1994م، ص: 08.

39- ينظر: المرجع نفسه، ص:33.

40- ينظر: عبد الملك مرتاض: التحليل السيميائي للخطاب الشعري، ص:09.

41- عبد الملك مرتاض: المرجع نفسه، ص: 15.

42- ينظر: التحليل السيميائي للخطاب الشعري، ص: 16.

43- نفسه: ص: 17.

44- يوسف وغليسي: الخطاب النّقدي عند الملك مرتاض، بحث في المنهج وإشكاليته، المكتبة الوطنية الجزائرية، إصدارات رابطة إبداع الثقافة، الجزائر، 2002، ص: 08.

45- عبد الملك مرتاض: التحليل السيميائي للخطاب الشعري، ص : 25.

قائمة المصادر والمراجع:

1- زكي الميلاد: **من التّراث إلى الاجتهاد، الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد** ،المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004 م.

2- سعيد يقطين: **الكلام والخبر، مقدمة للسرد العربي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1997،1.

3- سعيد يقطين: **الرواية والتّراث السردي (من أجل وعي جديد بالتراث)** ، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، المغرب، ط 1992،1.

4- عبد الملك مرتاض: **أ – ي، دراسة سيميائيّة تفكيكيّة، لقصيدة "أين ليلاي" لمحمد العيد**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992.

5- عبد الملك مرتاض: **ألف ليلة وليلة تحليل سيميائي تفكيكي لحكاية حمّال بغداد**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،1992.

6- عبد الملك مرتاض: **التّحليل السّيميائي للخطاب الشّعري**، تحليل مستوياتي لقصيدة شناشيل ابنة الجلبي، دار الكتاب العربي، الجزائر، 2001.

7- عبد الملك مرتاض: **الكتابة من موقع العدم، مساءلات حول نظرية الكتابة**، دار الغرب للنّشر و التّوزيع، وهران، الجزائر، 2003.

8- عبد الملك مرتاض: **تحليل الخطاب السّردي، معالجة تفكيكيّة سيميائيّة مركّبة لرواية "زقاق المدق"**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995.

9- عبد الملك مرتاض: **شعرية القصيدة قصيدة القراءة، تحليل مركب القصيدة "أشمان يمانية"**، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط.1، 1414هـ -1994.

10- عبد الملك مرتاض: **نظرية القراءة، (تأسيس للنّظرية العامّة للقراءة)**، دار الغرب للنّشر والتّوزيع، وهران، الجزائر، 2003.

11- عبد الملك مرتاض: **في نظرية النقد (متابعة لأهم المدارس النّقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها)**، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2002.

12- عبد الملك مرتاض: **هل الحداثة فتنة ؟** مجلة المنهل عدد 516، المجلد 36، يونيو 1994.

13- عبد السلام المسدي: **في قضايا التراث العربي، التفكير اللساني في الحضارة العربية**، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس،1981.

14- عامر مخلوف: **متابعات في الثقافة والأدب**، منشورات إتحاد الكتاب الجزائريين، مطبعة دار هومة، الجزائر، ط1،2002.

15- قادة عقاق: **في السيميائيات العربية، قراءة في المنجز التراثي**، مخبر النقد والدراسات الأدبية واللسانية، كلية الأدب والعلوم الإنسانية، سيدي بلعباس، مكتبة الرشاد للطبع والتوزيع، الجزائر، 2004 م.

16- قادة عقاق: **هاجس التّأصيل النّقدي لدى عبد الملك مرتاض ، (بين وعي التّراث و طموح الحداثة)** مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي بلعباس، مكتبة الرشاد والنشر والتوزيع، الجزائر، ع2، 2002-2003.

17- قادة عقاق: **هاجس التأصيل النقدي لدى "عبد الملك مرتاض" بين وعي التراث وطموح الحداثة**، مجلة نزوى، سلطنة عمان، ع38، أبريل، 2004.