جامعة عبد الرحمان ميرة- بجاية

كلية الأداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

عنوان المذكرة

الخطاب النقدي في أعمال محمود أمين العالم

مذكرة لاستكمال شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

تخصص: أدب عربي حديث ومعاصر.

إعداد الطلبة

بوكاري صابر.

بوخنوف صبيحة.

إشراف الدكتور

بوذيب الهادي

السنة الجامعية

2019 م – 2020 م

إهداء

إلى أبي وأمي وهما أعز من له فضل عليّ

إلى أفراد عائلتي أختاي. أخي وزوجته وابنتهما ريناد

وكل افراد العائلة الكريمة

إلى من تقاسم معي هذا العمل، وكانت نعم الدعم والسند الزميلة الاخت صبيحة

الى كل الذين أقوم لهم تبجيلا اساتذتي الكرام وكل من لهم فضل علي

الى كل زملائي في قطاع التربية الوطنية فردا فردا

الى كل زملاء الدراسة خيرالدين. فوزي

إلى كل الأصدقاء: عمار. قدور نورالدين مراد عبد المالك.

وكل الذين لم اذكرهم

الى كل من يُفهم لديهم عند ذكري علوًّا في مقامي وشأني

إلى من يستحضر معي كل ذكرى سامية جمعتنا ولحظات تقاسمناها

إليكم جميعا تحياتي

صابر

إهداء

إلى من غمراني شوقا وتفقدا فؤادي في أقراحي وأفراحي أمي وأبي.

إلى عائلتي وزوجي بلال

إلى من تقاسمت معه هذا العمل الذي كان مرشدا وموجها أخي صابر

إلى من قمت لهم تبجيلا أساتذتي والى المرحوم الأستاذ سيواني

إلى معلمي الأستاذ عوف فريد والأستاذة زعبار

إلى زملائي خير الدين كريم جمال تسعديت وردة وليلية

إلى كل من ساهم في تأسيس مجلة شموع

إلى كل من لم تسعهم كلماتي سيبقون دوما في ذاكرتي

صيحة

شكر وتقدير

قال الله عز وجل :

﴿ ولقد آتينا لقمان الحكمة أن اشكر الله ومن يشكر إنما يشكر لنفسه ﴾

لقمان 12

نحمد الله العلي القدير الذي وفّقنا وأكرمنا لإتمام هذا العمل المتواضع، ونتوجّه بخالص الشّكر وعظيم الامتنان وأطيب التّحايا لكل من ساهم من قريب أو من بعيد لتتمة هذه الدراسة.

وأخص بالذكر:

- الدكتور "الهادي بوذيب" حفظه الله وأطال الله في عمره لتفضله بالإشراف على هذه الدراسة ، حيث كان لنا نعم السند والمعين طوال فترة الانجاز ، موجّها وناصحا، ومذلّلا لكل العقبات التي واجهتنا، فلك منا أسمى عبارات الثناء والتقدير.

السادة الأساتذة الأكارم أعضاء لجنة المناقشة

الأساتذة الأفاضل من قسم اللغة والأدب العربي لجامعة بجاية .

الأستاذ صلاح زكي احمد من مصر.

الأستاذ محمد حسام أحمد السيد أمين العالم من مصر.

الأستاذ عبد الله أيت إبراهيم من المغرب.

فلكم منا خالص الشكر

مقدمة

يتعلّق أي خطاب هادف بأوضاع الأمم ومستقبلها، وشروط المجتمع ككل وآماله، قياسا بتاريخ من المعطيات والظروف، مجسّد في مشروع فكري معرفي له من القواعد والأسس ما يسمح له بخلق بنيات علائقية تتراوح بين المنطق والعقل، والتاريخ والمعرفة، لا تخضع حتما لترابط وتناسق كلي فهي تتفاعل وتتداخل وفق ثنائية الثابت والمتغيّر، تحدّدها شبكة من العمليات الإجرائية، ولعل النّقد أو اللحظة النقدية أهم محطّاتها.

إن معالم الخطاب في شقيه العلمي والعلماني مرتبط بصدمة حضارية مهدت لها مواجهات بين القوى الاستعمارية، والامبريالية تمثّلت في لقاء بين غرب رأسمالي وشرق اشتراكي، وهو ما أدّى إلى بروز جملة من المتغيّرات سادت العالم وتنوعت بين التداخل والتواصل، والتفاعل فبرزت خلاله قوى نامية وقوى متسلطة، وأخرى ميزتها التبعية ولذلك عبّر الخطاب على المختلف والمغاير واشتمل على الأفكار التي تؤسس لهويّته في الحياة والواقع، مرتكزا على الفحص والبحث، في مفاهيمه ودلالات معينة وفق معايير النقد.

النموذج الذي نقترحه في هذا العمل الكبير يخص أحد أقطاب هذا التوجه النقدي في الفكر العربي، ويتعلق بالكاتب المصري "محمود أمين العالم"، نحاول من خلاله الكشف عن مضامين الخطاب العربي ومدى تعبيره عن مشروع لثقافة عربية فكرا، ونقدا وفلسفة وإبداعا.

ينتسب محمود أمين العالم إلى فئة المثقفين والمفكرين الذين حملوا على عاتقهم مشروعا نقديا بثقافة واسعة، فهو من رواد الساحة العربية، وظل شخصية بارزة كونه ناقدا وشاعرا ومناضلا متنوع الاهتمامات ومستوعبا لشتى مقوّمات الفكر والثقافة، وما يتمحور فيها من علاقات وأحداث تسود المشهد الفكري العربي، فله بصمة مميزة تخدم مسار التطور الحضاري، فراح يصوّر معالم المجتمع وما يحمله من قضايا بممارسة القراءة والتحليل مستلهما نموذجا نقديا مميزا.

حظي محمود أمين العالم بمكانة عالية في الممارسة الفكرية والإبداعية، وما جعله يمتاز عن غيره هو انطلاقه من الواقع، فتنوعت كتاباته وتعدّدت إسهاماته بين ما هو سياسة وأدب، ونقد ومسرح ودين وتراث وغيره.

كان محمود أمين العالم ملمّا، فقد عايش في حياته الكثير من الأحداث التي جعلت منه شخصية بارزة في النضال لا يستهان بقدراتها وإسهاماتها، فأصبح النموذج الذي يقتدي به الكثير من النقاد والباحثين ، استنادا إلى تصوره، نجد إنّ مجمل كتاباته ميزها التوافق مع النموذج النقدي الجديد نتيجة الانفتاح على قيم الآخر في ثقافته وتطلعاته.

نهدف من خلال هذه الدراسة إلى إظهار الإرث الفكري الذي خلّفه محمود أمين العالم وما أحوج الفكر العربي إلى الامتثال لمواضيعه والنهل من مرجعيته وخلفياته المعرفية، التي بني على أساسها تصوره لتغيير الواقع العربي، تكمن أهمية هذه الدراسة في الكشف عن الرؤية النقدية التي عالج من خلالها محمود أمين العالم الواقع العربي فكريا وثقافيا وفلسفيا في سياق النهوض وتحسين الواقع الاجتماعي العربي الذي يعاني الأزمة في مختلف مجالاته، سواء كانت اجتماعية، اقتصادية، فكرية، أو ثقافية .. من خلال مشروعه، يرى فيه محمود أمين العالم سبيلا لتحقيق التنمية والنهضة العربية وكفيلا للتخلّص من كل أشكال التبعية والهيمنة.

قادنا موضوع البحث إلى طرح التساؤل : **هل المشروع النقدي الذي جاء به محمود أمين العالم يعبّر عن تصوّر يتناسب والثقافة العربية؟**

وللوصول إلى إجابة لهذا السؤال وجب علينا التعرض لجملة من التساؤلات الفرعية التي تصب في هذا الاتجاه من قبيل: وما هو التصور الذي بني عليه محمود أمين العالم طرحه؟ كيف يمكن استقراء إسهامات هذا المفكر والناقد؟ ما هي أهم القضايا التي تطرق

إليها محمود أمين العالم؟ كل هذه التساؤلات كانت حافزا لتناول هذا الموضوع المعنون بـ: **الخطاب النقدي في أعمال محمود أمين العالم.**

وفي إطار محاولة حل الإشكالية التي ينبني عليها الموضوع، تمّ اعتماد خطّة منهجية تغطي جوانب الإشكالية الأساسية، وتنهض بالإجابة على كل إشكال من الإشكالات المطروحة، وقد اشتملت هذه الخطّة على مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة. فحاولنا في المقدمة التمهيد للموضوع وذكر مختلف الأسباب والدوافع التي جعلتنا نطرح هذا الموضوع، وطرحنا فيها الإشكالية الأساسية بتساؤلاتها الفرعية والكشف عن مختلف المناهج المستخدمة في الدراسة.

أما الفصل الأول فكان عبارة عن دراسة لمفاهيم عامة، تتعلق بالخطاب النقدي أهمها الخطاب الفلسفي، الإيديولوجي والسياسي..، والفصل الثاني حاولنا من خلاله رصد لبعض الآراء النقدية التي تناولت مشروع محمود أمين العالم في إطار التلقي النقدي كما تطرقنا خلاله للحديث عن حياته ومنهجه الفكري، واهم مؤلفاته، وأما الفصل الثالث فقد كان فصلا تطبيقيا تمحور على أهم القضايا التي تناولها محمود أمين العالم، وذلك بتحليل ودراسة لبعض من المقاطع النصّية التي يثير خلالها هذه القضايا، أما في خاتمة البحث تطرقنا إلى أهم النتائج التي توصلنا إليها في دراستنا.

على اعتبار أن موضوع دراستنا يتعلق أساسا بالنقد فقد اعتمدنا فيه على منهج نقد النقد، وذلك وفق مقاربة نقدية تعتمد على تحليل الأفكار ودراسة الأسلوب وتوظيف المصطلح.

تحقيقا للموضوعية في دراستنا هذه للوصول إلى إجابات للتساؤلات التي طارحناها استعنّا بجملة من المصادر والمرجع التي تخدم موضوع بحثنا ولعل أهمها خمسة أجزاء من المجلدات للأعمال الكاملة التي ألفها محمود أمين العالم، ونذكر من المرجع، كتاب

حفريات نقدية لمؤلفه سامي سليمان أحمد. وكتاب الخطاب النقدي عند محمد إقبال عروي؛ لمؤلفه إسماعيل المشهداني، وكتاب الخطاب العربي المعاصر لمحمد عابد الجابري، إضافة إلى عناوين أخرى تناولت بالتحليل والدراسة قضايا طرحها أمين العالم.

كما لم نغفل في هذا البحث الإحاطة ببعض الدراسات السابقة لموضوعنا نقلا وتقييما من خلال رصد بعض الآراء النقدية التي ناقشت ودرست مشروع أمين العالم.

وككل دراسة فكرية ومعرفية فقد صادفتنا عند انجاز هذا البحث جملة من الصعوبات خلفتها بالأساس الوضعية الصحية التي يشهدها العالم بأسره وبلدنا الجزائر بالأخص، متمثلة في وباء كوفيد 19 وظروف الحجر الصحي، والذي حال دون توفير الظروف المناسبة والمساعدة على البحث هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ سعة المشروع الفكري لأمين العالم واشتماله على كثير من المضامين المعرفية من فلسفة وأدب ونقد وسياسة ... شكّل احد الصعوبات للإلمام بكل جوانب المشروع.

وفي الأخير نحمد الله العلي القدير الذي وفقنا لتتمة هذا العمل المتواضع، حيث لم ندّخر فيه جهدا للإحاطة بأهم النقاط المنوط بنا دراستها، وأن أي إبهام أو نقص وارد فيه ليس إلا عن عدم دراية به وليس محض تقصير أو تهاون.

الفصل الأول

مفاهيم حول الخطاب النقدي

أولا: مفهوم الخطاب النقدي

ثانيا: أنواع الخطاب وأسسه

تعرّف المعاجم العربية النّقد على أنّه تمييز الرديء والجيد، وعند ربط النقد بالأعمال الأدبية فهو القدرة على تذوّق الأساليب المختلفة ولحكم عليها، ونقد الحكم يعتبر كلاما مميّزا للأدب، وبإضافة الخطاب يتشكل مصطلح الخطاب النقدي فإن المفهوم لا يتغير على اعتبار أن الخطاب عبارة عن كلام أي أن النّقد أو الخطاب النقدي مصطلحين لمفهوم واحد، وما استعمال الثاني منهما إلا تعبير في تحوّل في ذوق الناقد العربي الذي أصبح بفضل المصطلحات الجديدة أو أنّه لهذا النحول علاقة بالنقاش الفلسفي لطرق النقد الأدبي ، رغم أن هذا الكلام فيه شيء من التعقيد للعملية الأدبية، لم تتم به من الفنية والذّوق، على كلّ حتى تتضح لنل الصورة حاليا، عن الخطاب النقدي ، سنتطرق إلى المصطلحين (الخطاب، النقد)، كل على حدا حتى تكشف لنا مواطن اللبس، ونتمكن من تحديد تعريف للخطاب النقدي.

أولا: مفهوم الخطاب النقدي

1.الخطاب

يعدّ مصطلح الخطاب من بين المصطلحات الدّالة والمتشبعة الحقول، والتي أخصبتها الاتجاهات اللسانية النقدية والثقافية، ورغم هذا الامتداد يظل أقل مصطلحات النصوص النظرية تعريفا وتحديدا.[1]وإن مصطلح الخطاب يمثّل إشكالية معقّدة لأن دلالته المعجمية والاصطلاحية اكتسبت دلالات جديدة لتداخله مع مصطلحات مجاورة؛ كالنص أو العمل أو الأثر الأدبي .

- **لغة:**

ورد في "لسان العرب" لابن منظور في مادة "خ ط ب" أن : الخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة، وخطابا وهما يتخاطبان والمخاطبة صيغة مبالغة تفيد الاشتراك والمشاركة في فعل ذي شأن تهذّبي، قال بعض المفسرين في قوله تعالى:*وشددنا ملكه واتيناه الحكمة وفصل الخطاب*ً . لقمان20 . وهو أن يحكم بالبيّنة أو اليمين، أما بعد،وقيل فصل الخطاب الفقه في القضاء[2].

إن فالخطاب يعني الكلام والمخاطبة بالكلام، يعني شفاهة والمقصود منه تبادل وتوجيه الكلام بين المرسل والمرسل إليه ، أو من المتكلّم إلى السّامع، والمخاطبة فيها مشاركة بين طرفي الخطاب إنتاجا وتكوينا، أما عن فصل الخطاب فهو القدرة على التميّز والإدراك وهي حكمة إلهية تميّز بها نبيّ الله داوود عليه السّلام .

---

[1] ميلز سارة، الخطاب، تر: الزواوي بغورة، منشورات مخبر الترجمة، جامعة منتوري قسنطينة، 2004، ص 1.

[2] ابن منظور لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، ج2، 1994. ص1194.

وقد عدّ الرازي صفة الخطاب من الصّفات التي أعطاها الله تعالى سيدنا داوود عليه السّلام معتبرا إياها من علامات حصول قدرة الإدراك، والشعور التي يمتاز بها الإنسان على أجسام العالم الأخرى من الجمادات والنباتات والحيوانات[1]

اختص الله سبحانه وتعالى النبيّ سيدنا داوود عليه السّلام، بفصل الخطاب على سائر البشر، مانحا له القدرة على التمييز بين الخطأ والصّواب وما هو صائب وما يحتمل الخطأ.

"وردت مادة "خ ط ب" في القرآن الكريم اثنتي عشرة مرّة موزعة على اثنتي عشرة صورة، ويصعب إحصاء توتر المصطلح، في كتب الحديث والسيرة [2]

ولقد ذكرت في القران الكريم بصيغ مختلفة تحمل دلالات معينة حسب الآية التي وردت فيها، إلا أنها على علاقة ورابطة دلالية في المعنى العام ، مع الجذر أو من الأصل "خ ط ب" وهذه بعض من المواضع التي ذكرت في القران الكريم . قال الله عز وجل :*رب السماوات والأرض وما بينهما الرحمن لا يملكون له خطابا*.37 النبأ . وهنا وردت في صيغة فعل ماضي، وكذلك في قوله تعالى:* وعباد الرحمان الذين يمشون على الأرض هونا وإدا خاطبهم و الجاهلون قالوا سلاما.* الفرقان 63 . وهي على صيغة مصدر لخطاب، وقول الله عز وجلّ :*وشددا ملكه واتيناه الحكمة وفصل الخطاب*. لقمان 20.

استعمل العرب مصطلح الخطاب بصيغ مختلفة ومتنوعة كقول أبي إسحاق "الخطبة عند العرب الكلام المنثور والمسجوع ونحوه"[3]، يوحي هذا إلى أن الخطاب يوجه للسامعين ليوقع

[1] عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، ط1، دار الكتاب الجديدة المتجددة، بيروت، 2004، ص35.

[2] ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص 1195

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فيهم تأثيرا، وبغية تبليغهم قصدا معيّنا متخذا عدّة أشكال، و"المخاطبة مفاعل من الخطاب والمشاورة"[1].

وهذا التفاعل يحدث بين المخاطب والمخاطب، أو لينقل بين المبدع والمتلقي، وتحت تأثير السّماع يصبح هذا الأخير منتجا ثانيا للخطاب، فتواصل الطرفان يتم وفق ظروف وسياق معيّن، الفعل خاطب، يتعلّق بزمن ماضي؛ أما الخطاب فهو اسم يدلّ على الكلام، الذي يرسله شخص إلى المتلقي وهذا يعني استخدام اللغة شفهيا.

فالخطاب هنا يشمل المنطوق "ومن جانب آخر لا تغدو الحقيقة إذا قلنا أن لفظ الخطاب قد ورد أكثر ما ورد عند الأصوليين، انطلاقا من أن الخطاب هو الأرضية التي استقامت عليها أعمالهم، بل كان هو محور بحثهم، فقد تردد كثير من اشتقاقات مادة (خطب) في مواضيع متعدّدة عنهم من بين الأدلة على ذلك إيرادهم الاسم الفاعل (مخاطب) والاسم المفعول (مخاطَب) بوصفهما طرفي الخطاب [2]

في حين أنه عندما يتعلق الأمر بمصطلح النّص نجده يتوفر على الطّرفين (المخاطب والمتلقي)، غير أن التميّز بين النص والخطاب في ضوء المناهج النقدية الحديثة يطرح إشكالا نظرا لتعدد الآراء حولها.

الخطاب بالانجليزية Discours والفرنسية Discours هو لفظ مشتق من الكلمة اللاتينية Discoursus أو Discourere وتعني في الأصل الحوار، وقد ابتكر ز.هاريس مصطلح الخطاب وعرفه بقوله أنّ: الخطاب منهج في البحث في أي مادة مشكّلة من عناصر مميزة

[1] المرجع السابق، ص1195.

[2] عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، ص36.

ومترابطة في امتداد طولي سواء كانت لغة أو شيئا شبيها باللغة، ومشتمل على أكثر من جملة، إنّها بنية شاملة تشخص الخطاب في جملة أو أجزاء كبيرة منه[1].

هذا ان دلّ على شيء فإنّما يدل على أن الخطاب عملية حوارية يتبادلها طرفي الخطاب وهذا من جهة أو جهة أخرى فهو نظام مركّب بعدد من المعايير الوظيفية والدلالية،

ويعرف إميل بينيفينست EMILE BENVENISTE بأنه كل تلفظ يفترض متكلما ومستمعا بحيث يحاول المتكلم التأثير على المستمع بطريقة ما، ويعرّفه تزفيتان تودوروف T.TODOROV بأنه أي منطوق أو فعل كلامي يفترض وجو راو ومستمع وفي نية الراوي التأثير على المستع بطريقة ما[2]

يتفق كل من بينفينيست وتودوروف لى أن القصد في الخطاب هو التأثير في المتلقي وتحقيق وظائف المقام وظروف التواصل ويعرّف "ميشال فوكو" M.FOUCAULT الخطاب بأنّه : النصوص والأقوال كما تعطي مجموع كلماتها ونظام بنائها وبنيتها المنطقية أو تنظيمها البنائي" كما أن هارتمان وستورك STORK ET HARTMEN يعرفان الخطاب على أنه نص محكوم بوحدة كلية واضحة، يتألف من صيغ تعبيرية متوالية تصدر عن متحدّث فرد يبلغ رسالة ما "[3]

- **اصطلاحا:**

إن مصطلح الخطاب أصبح بمفهومه الحالي منذ الثمانينيات يشير غالبا إلى كل نشاط كلامي بصفة عامّة أو إلى حدث كلامي وأصبح الباحثون يتحدّثون عن خطابات، أصبح

[1] سلوى الشرفي ، تحليل الخطاب؛ الرسائل السياسية في وسائل الإعلام، مركز النشر الجامعي، تونس 2010م، ص13.

[2] المرجع نفسه ، ص13.

[3] المرجع نفسه، صفحة نفسها.

تبني هذا المفهوم يعني بأخذ موقف ضمني ضد ضرب من تصور اللغة والدلالة وهذا التغير في طريقة تصوّر اللغة هو بنسبة هامة نتيجة مختلف التيارات التداولية التي أفرزت عددا من الأفكار الرئيسية[1].

يعتبر هذا التصوّر الأكثر شيوعا لتعريف الخطاب، وهو لا يحصر الخطاب في كونه تتابعا جمليا أوكلاّ دلاليا متماسكا فقط، وإنما ينظر إليه على أنه صيرورة تواصلية دلالية لا تخالف السياق أو المقام التواصلي الذي انتج فيه وهو يستوجب منتجا ومتلقيا ومقام تواصلي.

الخطاب شكل من أشكالا لفعل فهو يصف ويمثل في نفس الوقت ليكون القصد منه التأثير في متلقيه، أو التغيير في وضعيته، في حركة تفاعلية تشاركيه بين أطرافه.....

يمثل الخطاب وسيلة كل العلوم لتقديم موضوعها ومنهجها وتفسير نظريتها، فهو الوعاء الذي يصب فيه الأدب، فنونه المختلفة وقد لقي الخطاب اهتماما من بعض العلوم وخاصة الفلسفة، وإذا بدأنا من كلمة "الخطابة" فإننا نجد أنها ارتبطت عند اليونان أساسا بالنظام الديمقراطي الذي انتشر في العديد من المدن، فالكلام أمام الجمهور حق لكل فرد ولم يكن الفرد يستند إلى قواعد أو نظر معيّن، لكن شيئا فشيئا ظهر التفاوت على القدرة على الإقناع وهو ما أدى إلى تعليم أصول الخطابة[2].

"يمكن النظر إلى الخطاب بوصفه إستراتيجية التلفّظ، أو بوصفه نظاما مركّبا من عدد من الأنظمة التوجيهية، التي تتوازى وتتقطع جزئيا أو كلّيا فيما بينها"[3]، والرابطة المشتركة في هذه الأنظمة التوجيهية هي السياق التواصلي الذي أنتج فيه الخطاب؛ أو ما نسميه المقام.

---

[1] منية لعبيدي، التحليل النقدي للخطاب، ط1، دار كنوز المعرفة، عمان، 2016، ص14

[2] المرجع نفسه، ص15

[3] عبد الواسع الحميري، ما الخطاب وكيف نحلله، ط1، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، 2009، ص9.

"أصبح الخطاب اليوم يُطلق على كلّ جنس للكلام الذي يقع فيه التخاطب؛ أي بين متخاطبين، سواء كان شفويا أو مكتوبا، لكن شاع إطلاقه على المكتوب أكثر من إطلاقه على الشفوي الملفوظ، ثم على المكتوب الأدبي، على الرّغم من التعميمات السّابقة"[1].

يحمل مصطلح الخطاب بلاغيا معاني متوالية من الجمل تشكل الرسالة، يكون القصد منها الإقناع، والتأثير بين أطرافها من مرسل ومرسى إليه، وفي هذه الحالة فإن الخطاب يخضع لجمل من الضوابط، والقواعد النّي تهدف إلى تحقيق التواصل بين منتج الكلام ومستقبله في وضعية اتصالية.

"في البلاغة، الخطاب متتالية خطابية متنامية قصد الإقناع والتأثير وهي مُهيكلة بحسب قواعد مضبوطة"[2]، في حين يتشكل المعنى اللّساني للخطاب باعتباره مجموعة من الرّسائل بين أطراف مختلفة، تعرض طبائع لسانية مشتركة فيما بينهم، فهو كل كلام تجاوز جملة واحدة، سواء كان ملفوظا أو مكتوبا. هنا يمكن أن نقول أن الخطاب فعل أو إنجاز لغوي، يتم من خلاله الربط بين بنية كلامية تعبر عنها الرسالة أو الخطاب، وظروف سياقية تطلبت إنجازها.

ومن هنا يمكن تصنيف الخطاب حسب الغرض التواصلي منه، كالخطاب السردي، الوصفي، الحكائي، التعلمي، الحجاجي، الترفيهي، الديني، السياسي...، وكل هذه التصنيفات تخضع لقواعد خطابية محكومة بوحدة كلية واضحة، تتسلسل وتتوالى فيها الجمل وفق تركيب هادف. "في كمعناه اللساني الحديث يمثل لفظ خطاب كل قول أكبر من الجملة وتعتبر حسب قواعد التسلسل متتاليات من الجمل[3].

---

[1] عبد الملك متراض ، تحليل الخطاب السردي ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995م، ص 262.

[2] منية لعبيدي، التحليل النقدي للخطاب، ص 18.

[3] المرجع نفسه ، صفحة نفسها .

"إلا أن الاهتمام بالخطاب في اللسانيات منقوصا إلى وقت متأخر نسبيا، ذلك أن اهتمام اللسانيات في بداياتها ارتكز على الجملة ودراسة بنيتها المجردة والكلمة وشكلها، أو وظيفتها داخل الجملة، واهتمت اللسانيات كذلك في هذه الفترة بالأصوات ومخارجها، وحدّدت مجال دراستها بالجملة، باعتبارها أكبر وحدة قابلة للوصف النّحوي، وبالمورفيم باعتباره كذلك أصغر وحدة قابلة للدراسة النحوية[1].

لهذا بعد اقتصار الدراسات اللسانية على الوحدات اللسانية المشكّلة للكلام منعزلة، انتبه الكثير من الدارسين إلى أهمية الإحاطة بالكلام ككتلة كلية لكونها تحتوي على كل هذه الوحدات في كيانها. والخطاب عن الغربيين هو كل كلام تجاوز الجملة الواحدة، سواء مكتوبا أو ملفوظا، حيث يرى الفيلسوف هـ.ب.غرايس .... عام 1975[2]م ، "للكلام دلالات غير ملفوظة، يدركها المتحدّث والمستمع دون علامة معلنة أو واضحة، قد اتجه البحث فيها يعرف بتحليل الخطاب، إلى استنباط القواعد التي تحكم مثل هذه الاستدلالات، او هذه التوقعات الدلالية ".

وبغض النظر عن الحقول المعرفية التي نبع منها الخطاب نجد هذا التعريف: "هو اتّصال، كلام، محادثة،معالجة شكلية لموضوع ما شفويا أو كتابيا،وحدة نصية يستعملها المختصّون في مجال الألسنية لتحليل الظواهر الألسنية التي تفوق الجملة الواحدة وهو محادثة خاصّة ذات طبيعة شكلية، وهو تعبير منشق عن الأفكار بالكلام والكتابة[3].

على كلّ؛ تعدّ المفاهيم المتعلّقة بالخطاب حسب المجال والتخصّص المعرفي، من لسانيات وعلم النّفس وعلم الاجتماع والفلسفة، وهو ما أدّى كل حقل معرفي إلى تقديم تعريف خاصّ

[1] المرجع السابق، ص 16.

[2] سلوى الشرفي، تحليل الخطاب، ص14.

[3] ميلز سارة، ما الخطاب، ص01.

بالخطاب، فإذا كان يرتبط عند الأدباء واللسانيين والنحويين بأساليب الكلام والمحادثة، نجده يتوسّع عند الآخرين ليكون معادلا لكل التفاعلات الاجتماعية، حيث نجده الفيلسوف الألماني فريديريك نيتشه nietzsche مرادفا للواقع حيث يعتبر أن لا فرق بين المفهومين الواقع والخطاب.

ومما سبق نجد أنّ دلالات الخطاب تتحدّد وفق اتّجاهاته ومجالاته، فمفهومه في تداخل وتقاطع وتكامل بين شتى الحقول المعرفية.

إنّ الخطاب هو ما نعبّر عنه بلغة القول أو الفعل وبصورة مباشرة أو غير مباشرة، أو هو بتعبير آخر نظام العقل الذي نعقل من خلاله الأشياء، ونتصرّف إزاءها بمقتضاه، إنّه نظام الوعي الواعي بنفسه، وبما هو وعي به، وبما هو وعي فيه وله ولأجله[1].

يغلب على هذا التصور المقدم للخطابي طابعا فلسفيا بمعناه العميق، يربط الخطاب بنظام الوعي أو العقل، والهدف من إنتاج الخطاب، وممّا لا يجب إغفاله هو ارتباط مفهوم الخطاب بظواهر لسانية أخرى .

أوّلا: النص، ثانيا: الملفوظ، ثالثا: الجملة، وعلى هذا الأساس فإن تحديد مفهوم أو تعريف محدّد للخطاب يرتبط بثلاثة تصوّرات وهي:

01- التصوير التركيبي: وهو ينطلق من وجهة نظر تركيبية، وينظر إلى الخطاب من خلالها على اعتبار المكونات التركيبية وتبعا لذلك تتم مقابلته بمفهوم الجملة، فإذا كانت الجملة قد استحوذت على اهتمام اللسانيين بعد الدراسات النحوية القديمة، فإن صار من

[1] عبد الواسع الحميري، مالخطاب وكيف نحلله، ص 12.

المسلّم به لدى بعض اللسانيين أن كل ما يفوق الجملة هو خطاب، ويتم أيضا مقابلة هذا المفهوم بمفهوم النّص[1]، هذا التصوّر يعتبر أن الخطاب هو كل ما تجاوز الجملة.

02 – التصوّر الدلالي: يقوم هذا التصوّر على اعتبار دلالة الخطاب، فدلالة الخطاب ليست كدلالة الجملة أو النص، وإذا كان بعض اللسانيين يرون أن الخطاب مساو للنص من ناحية الدلالة، إلاّ أنّهم يشترطون إضافة إلى شموله للجملة أن يكون متماسكا، فمثلا يذهب "غريماس" إلى أن الخطاب هو وحدة دلالة والتي يجدر أن تحلّل دلاليا، وهذا أيضا ما ذهب إليه "بييرزيما pierezima" في تعريفه للخطاب بأنه وحدة فوق جمل تولّد من لغة اجتماعية[2].

يقدّم هذا التصور مفهوما للخطاب انطلاقا من عمق الدلالة تحملها الجملة باعتبارها وحدة لسانية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن النص الذي يعادل ويطابق الخطاب ينبغي أن يتميّز بالتناسق والأحكام في دلالته، بينما يضيف "زيما" مدى التّوافق اللّغوي بين أطراف الخطاب تركيبيا ونحويّا.

03– "التصور التداولي: وهو التصوّر الأكثر شيوعا للخطاب كما أنّه الأكثر ارتباطا بتحليل الخطاب وهذا التصوّر لا ينظر إلى الخطاب باعتباره تتابعا جمليا أو كلا دلاليا متماسكا فقط، وإنما ينظر إلى الخطاب على أنّه صيرورة تواصلية دلالية لا تنفك عن المقام التواصلي، الذي تمّ إنتاجها فيه، ... ومفهوم الخطاب في قلب العملية التواصلية التي تفترض منتجا ومتلقيا ومقاما تواصليا معيّنا"[3].

---

[1] مسعود صحراوي، تداولية الخطاب السردي، دار الكتاب العالمي للنشر والتوزيع، الأردن، 2012، ص14.

[2] المرجع نفسه، صفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص15.

من الوهلة الأولى يظهر أنّ هذا التصوّر يجمع رؤية تركيبية ودلالية لتحديد الخطاب حيث يحتفظ له بالتتابع أو التعاقب الجملي والدلالي له، في حين يبف أنّه ما سماه المقام التواصلي الذي يُقصد منه السياق أو الظروف التي أنتج فيها الخطاب.

لقد تطوّر مفهوم الخطاب عند العرب القدامى ليستوي موضوعا مستقلا، بل إن العرب حاولوا أن يطوّروا نظرية في النص خدمة لأداء المعنى ودراسته، وهذا يعني أنّهم تجاوزوا المفهوم اللفظي للكلام، ومفهوم الجمل، ليستقر عندهم أن المتكلم في تعبيره عن حاجاته ، لا يتكلّم بألفاظ ولا يكوّن جمل بل من خلال نص ، فاتّسعت بهذا أمامهم دائرة البحث الدّلالي، وانتقلوا في البحث من مفرد أو جملة إلى البحث في خطاب يتم فيه تحميل المفردات والجمل بدلالات يقتضيها موضوع الخطاب[1].

من هنا يتضح جليا أنّ موضوع الخطاب عند العرب لا يتحدّد في تفرّعاته بين ألفاظ وجمل بل من خلال وحدته الكلية متمثلة في النص في حد ذاته بل اتجهت الأبحاث العربية إلى مدى توظيف الجمل والألفاظ خدمة لموضوع الخطاب وذلك من خلال تحميلها بدلالات ومعاني تفي بالغرض والغاية في إنتاجه.

[1] منذر عياشي، اللسانيات والدلالة، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1996م، ص7.

2- النقد

ساد الجو الأدبي في أرجاء الساحة العربية الذي يصور الحياة المختلفة حيث أنّه شكل من أشكال التعبير الإنساني، وفن في التعبير بأرقى الأساليب التي تترك أثرا في نفوس القراء، مما يختلف المتلقون لهذا الأدب فنجد طائفة منه تمثل بالضرورة ما يفتقد ه هذا العمل لأدبي ليقابله فيقوم بتقييمه وتوجيهه، ومن هنا ظهر وبرز النقد فساد نحو تعبير متطور فكثر الجدل نحو قضايا النقد الأساسية، وأثمرت في نهاية المطاف نحو حركات نقدية طرحت على الساحة الأدبية العربية الحديثة، وشغلت أوساطها.

فأصدر من خلالها نقادا تناولوا القضايا التي نظرت للنقد عموما، فتحولت على مر الأزمنة وصولا إلى العصر الحديث والمعاصر.

- **لغة**

وردت في اللغة العربية كلمات عدّة دلّت على مفهوم النقد فصار مصطلحا فضفاضا لا يجد تعريفا ثابتا. فقد ورد في لسان العرب لابن منظور في مادة "نقد" "النقد والنقاد تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها"[1].

وقد ورد أيضا قوله:

ناقدت فلانا إذا ناقشته في الأمر[2].

[1] ابن منظور لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، د.ط، دار المعارف، مصر، د.س، ص 4516.

[2] المصدر نفسه، ص 4517

وبمعنى لغوي آخر "يدل عليه قولهم أيضا، نقدت رأسه بأصبعي إذا ضربته ونقدت الجوزة أنقدتها إذا ضربتها، وعلى ذلك تفسير حديث أبي الدرداء أنه قال: إني نقدت الناس نقدوك وإن تركتهم تركوك، معناه : إن غبتهم واغتبتهم قابلوك بمثله[1]

- **اصطلاحا:**

يعتبر النقد حافزا رئيسيا يساهم في تطوير العمل الأدبي وازدهار مقاصده الفكرية والفنية. وقد أصبح التعامل مع المسألة النقدية قائمة على التحليل والدراسة، والتقييم وإصدار الأحكام، فهو يستلهم مصطلحا ته ومفاهيمه من العمل الأدبي، فهو يتعامل مع العالم الذي يتواجد فيه النص، ومنه فإن النقد يستمد وجود من الأدب حتى يتسنى للنقاد الكشف ن الأساليب، والتمييز بين ما هو جيد ورديء، كما أنه من الصّعب أداء المهمة وليس سهلا أن يتهيأ الذي يصيب في الحكم، ولا يقع الشرح من دون جهد، ولا تتم السيطرة على التفسير من دون سهر...[2].

وفي تعريف النقد أنه حكم jugement ويرد الحكم في معناه العام لدى الأمم كلها ولدى أي إنسان؛ يزاول العملية؛ أي الحكم بقيمة Valeur بأن تقول هذا حسن وهذا رديء، هذا جميل وذا قبيح... ويكون الحكم حينئذ مرادفا للتقويم والتقدير.والمسألة قديمة جديدة[3]".

يعد النقد تقييما للأعمال وفق إمكانيات يمتلكها الناقد، يجعل من خلاله القارئ باحثا متمكّنا بفهم شؤون بحثه دون تردد "ويفتح له آفاقا ويوسع مجال الحياة"[4].

---

[1] أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي ، ط10، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1994، ص114.

[2] علي جواد الطاهر، مقدمة في النقد الأدبي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979م، ص348.

[3] المرجع نفسه، ص339.

[4]المرجع نفسه، ص347.

ويرى "محمد غنيمي هلال" أن النقد يقوم جوهره على الكشف عن جوانب النصح الفني في النتاج الأدبي، وتمييزها مما سواها، عن طريق الشرح والتعليل. ثم يأتي بعد ذلك الحكم العام عليها[1].

يقوم النقد على مراحل أساسية من بينها الشرح، فيقوم بتفسير الظواهر الأدبية ثم يقوم بتحليلها، ومنه يصد أحكاما بعد التمييز بين الصالح منها والطالح، يقول ميخائيل نعيمة في كتاب الغربال: "إن مهنة الناقد الغربلة. لكنها ليست غربلة الناس بل غربلة ما يدونه قسم من الناس، من أفكار وشعور وميول، هو ما تعودنا أن ندعوه أدبا، فمهنة الناقد إذن هي غربلة الآثار الأدبية"[2]، يسعى نعيمة إلى تأسيس تصوّر جديد يغيّر نمطية مفهوم النقد المعتاد عليه في مواجهة الأدب المعتاد والسائد، وانطلق من مرجعية غربية، استمد فيها مفهومه فيكز على كون النقد نشاط أدبي جديد يحتكم لمعايير نقدية جديدة، وقد ضبط مفهومه للنقد بالغربلة وهذا من خلال الفصل بين الجيد والرديء، فالنص هو موضوع النقد ومهمة الناقد لا تقتصر على صاحب النص بل غربلة الآثار الأدبية.

ويعد النقد نشاط فني وإبداعي يأخذ وجوده من الأدب وتقويم له، حيث هو حوار بين القارئ والنص، "ويبدأ النقد وظيفته بعد الفراغ من إنشاء الأدب، فالنقد يفرض أن الأدب قد وجد فعلا ثم يتقدم لفهمه وتفسيره وتحليله، وتقديره والحكم عليه"[3]، وبالتالي النقد يسعى إلى توجيه المسار الإبداعي وتعديله وكذلك أن النقد الأدبي إنما هو تقدير الأثر الأدبي"[4]، كما يبرز أن النقد الأدبي يولي اهتماما كبيرا بالنقد الظاهر الأدبي وبقدّر ما يكون النقد بناء تكون

[1] محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، نهضة مصر للطباعة، مصر، 1928م، ص9.

[2] ميخائيل نعيمة، الغربال، ط15، بناية نوفل، بيروت، 1991م، ص13.

[3] أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، ص116.

[4] المرجع نفسه، ص 117.

جودة الأدب أسمى والعكس صحيح، كما أن النقد الأدبي هو موضوعه، هو الأدب بنفسه أي الكلام المنثور أو المنظوم الذي يصور العقل والشعور[1].

ورغم الاختلاف الجلي بين النقد والأدب إلاّ أن الاتصال بينهما وثيق، وكلاهما يخدم الآخر، فالنقد يدرس العمل الأدبي ويحاول غربلته وفق معايير تساعده على القدرة في تطويره أكثر، ومن جهة أخرى لا وجود للنقد من دون الأدب، فلولاه لما كان التقويم أصلا، ويتضح أيضا أن النقد والأدب بينهما علاقة يمكن أن نقول أنها علاقة تكافؤ وتأثير وتأثر، ثم إن تحييد المعنى والمفهوم في العمل الأدبي يغدو من مهام النقد والموضوع هو مناط الحكم والتقويم كما يعتبر النقد فن دراسة الأساليب وتمييزها[2].

وإذا كان العمل الأدبي تعبير وشعور لخلجات النفس وإعادة صياغتها بصورة إبداعية خيالية وفنية، فإن النقد يحمل وظائف حيال هذا الأدب بما فيها أنه يقوم «بتقويم العمل الأدبي من الناحية الفنية، وبيان قيمته الموضوعية على قدر الإمكان، لأن الذاتية في تقدير العمل الأدبي هي أساس الموضوعية فيه، ومن العبث محاولة تجريد الناقد – وهو ينظر إلى العمل الأدبي فيقوّمه– من ذوقه الخاص وميوله النفسية واستنتاجاته الذاتية لهذا العمل»[3]، يعمل النقد على تحديد ماهية الأدب وإبراز الجيد منه وتصفية الرديء وفصله عنه وما يجب على الناقد فعله هو التجرد من أهوائه وذاته حيث تعد الموضوعية شرط أساسي في النقد إضافة إلى كونه «مرشد لأنّه كثيرا ما يرد كاتبا معزوزا إلى صوابه، أو يهدي شاعرا ضالا إلى سبيله، وكم من روائي عظيم توهم في طور من أطوار حياته أنّه حلّق للقرض لكنه نظّم ولم ينظّم سوى كلام »[4]، والحديث عن الناقد باعتباره مسير النقد والكاشف عن خبايا العمل

[1] المرجع السابق، 118.

[2] محمد مندور، في الأدب والنقد، د.ط، نهضة مصر للطباعة، القاهرة، 1988م، ص9.

[3] سيد قطب، النقد الأدبي ؛ أصوله ومناهجه، ط8، دار الشروق، القاهرة، 2007م، ص129.

[4] ميخائيل نعيمة، الغربال، ص 19.

الأدبي والحاكم عليها ووجده الموضوعي ضروري جدا ليلتزم به، وبالتالي يصدق عليه قول نعيمة: «فلنعط المغربل حقّه. ولنسأل الحظ أن يبعدنا بمغربلين حاذقين صادقين»[1] ومن الضروري أيضا أن يكون الناقد صادقا ملتزما موسوعيا حاملا لكل المعارف والشروط التي تجعله ناقدا وبالتالي ما على الأديب إلا احترامه .

- **النقد وتطور مفهومه:**

لقد أصبح التعامل مع النقد قائم على الدراسة والتحليل والتقويم والحكم، وارتبط في نشأته وتطوره إلى عصور غابرة ليزداد تأصّلا مع مرور العصور ومن ناحية مدلول النقد فإنّه يحمل دلالات عدة وقد سار عبر مراحل تاريخية طويلة وصولا إلى العصر الحديث والمعاصر، «وفي النقد العربي القديم كان للفلاسفة فضل ترجمة أرسطو وشذرات من نقد أفلاطون وغيره من النّقاد العالميين، بقدر ما استطاعوا أن يرجموا ويفهموا»[2]، وقد جرت العادة أن اليونان هم السباقون إلى تأسيس الثقافات والعلوم وقد كان لأفلاطون وأرسطو البدايات الأولى لظهور النقد ، «وإذا كان النقد قد ارتبط عند اليونان بالفلسفة حتى صار فرعا من فروعها في أقدم عصوره»[3] وهذا يتضح أن الجذور الأصلية لتبلور النقد وقواعده، كما أنّه من المعروف أن العرب قد استمدّوا واستلهموا من الثقافة الغربية ومنه تأسّس النقد القديم عند العرب ثم إن النقد قديما كان ساذجا «وأقدم صورة للنقد الأدبي نقد الكاتب أو الشاعر لما ينتجه ساعة خلقه لعمله، يعتمد عل ذلك على دربة ومران وسعة اطّلاع»[4]،

[1] المرجع السابق، ص22.

[2] علي جواد الطاهر، مقدمة في النقد الأدبي، ص11.

[3] فائق مصطفى وعبد الرضا علي، في النقد الأدبي الحديث ؛ منطلقات وتطبيقات، ط1، دا الكتب، الموصل، 1989، ص99.

[4] علي جواد الطاهر، مقدمة في النقد الأدبي، ص10.

وبما أن النقد عنده لا يخضع لقواعد ثابتة، فإنّه تأسس على ذوق الناقد، والمقاييس النقدية دائما ترتبط بحاجات الإنسان الموجودة عند كل فرد.

ولعلّ « عبارة "أشعر الناس" تذكرنا بالسعي وراء الحدود القصوى للأشياء مرة أخرى، فليس يرضى العربي أن يكون هنالك جميل وجيد بل لابد من الأجمل والأجود »[1]، يتعرّض الناقد الجاهلي للعمل الأدبي ويحاول الفصل بين الصواب والخطأ فيه، فمنذ الجاهلية كان الشعر أساس ولسان القبيلة فيه يتفاخر الشعراء بحسبهم ونسبهم وجودهم إلى غير ذلك من الأغراض السائدة وبالمقابل نجد من يقيّم ويصدر الأحكام، مثال ذلك حكومة أم جندب.

لكن النقد في العصر الإسلامي مختلف نوعا ما فهو خاضع لقواعد يمنع الولوج لما لا يخدم العقيدة فمنع أغراضا تدعو إلى الضغينة والمنكر، كما أنه « على المرء هنا يستوقفه سؤال جوهري يتعلّق بأثر الإسلام في النقد، إذّ أنّ طبائع الأمور تقتضي أن يؤثّر الإسلام في النقد مثلما أثّر في شتى العلوم الأخرى»[2]، حاط الإسلام على الشكل واللغة الرّصينة التي اعتادوا عليها لكن ما غيّروه هو نوع من الدّعوات التي تدعو إلى الرذيلة ووافقوا على ما هو صالح ومقبول في الشريعة ولكي يكون من البيان سحر ومن الشّعر حكمة.

أما النقد في العصر الأموي فأصبح ينادي بالأحزاب، ولكل ناقد ميل لحزبه وبقي كعادته، « فالتسليم إذن بأن شيئا من التطوّر لم يمس النقد في العصر الأموي إلاّ في رهف الذّوق المتأثر بالحياة الجديدة، ويبدو أننا نسلّم أيضا بأنّ شيئا من التّطوّر لم يمس النّقد في العصر العباسي»[3]. والنقد في العصر العباسي ورغم التطور الجلي في هذا العصر من الناحية الأدبية والاجتماعية والسياسية لكن النقد بقي حال الجاهلية.

---

[1] عصام قصيحي، أصول النقد العربي القديم، د.ط، مديرية الكتب للمطبوعات، حلب، 1996، ص11.

[2] المرجع نفسه، ص13.

[3] المرجع نفسه، ص30.

مرورا بعصر الضعف والانحطاط اينما حلّت الكارثة في الأدب وانتشرت الصّنعة اللفظية والزخرفات الفنية وكون العمل الأدبي فصيحة على العرب وهذا ما ينعكس على النقد أيضا « وبعد ذلك سار النقد يتأثّر ما رسمه هؤلاء ما استطاع من خلال القرون التالية فإذا تدهور الأدب تبعه النقد وإذا صار حرفة متصنعة ميتة مات النقد معه »[1].

إن النقد في العصر الحديث قد أحدث ثورة عارمة وتغيير جذري على الساحة النقدية والأدبية وكثرت الدراسات الحديثة حول النقد، فيحمل آفاق مختلفة عما سبقه وقد لقي موقعا معارضا يتمسّك بالقديم على غرار الموقف الذي يدعو إلى التغيير والسير لما هو جديد يتماشى مع روح العصر واتخذ طابعا ووجهة مغايرة تماما لما هو معروف ومع بداية القرن العشرين ظهرت مناهج تدرس العمل الأدبي وفق آليات لكل منهج، والنقد المعاصر استطاع أن « يعمل على تحقيق غايتين خطيرتين وأن ينهض بعبأين ثقيلين وهما:

– البعث وما يتطلب من إطلاع واسع وإدراك عميق.

– التجديد وما يتطلب من ثقافة وتطلّع إلى آفاق لم يسبق الكشف عنها أو الوصول إليها»[2]، وكهذا حافظ النقد على أصالته وأخذ كل ما يخدم العصر بالإضافة إلى التجديد بروح المعاصرة الجديدة وهناك خصوم للنقد الجديد يؤيدون النقد العربي القديم. أما النقد الحديث فقد اتخذ من عصر النهضة مفهوما جديدا له.

إن التحوّل في مفهوم النقد أصبح بارزا في العصر الحديث مما يتجلّى من خلال ظهور مناهج نقدية اختلفت كل الاختلاف بما كان موضوعا به، وإذا كان النقاد منذ القديم قد اختلفوا في تصوراتهم واتجاهاتهم فإن هذا الاختلاف قد تبلور في العصر الحديث في مناهج

[1] المرجع السابق، ص113.

[2] بدوي بطانة، التيارات المعاصرة في النقد الأدبي، ط3، دار المرّيخ للنشر، الرياض، 1986م، ص80.

واضحة المعالم[1].والحديث عن المناهج نجدها منقسمة لقسمين حيث أن الأولى تدرس النص في محيطه الخارجي، أما لأخرى داخليا

ثم إن من هذه الاتجاهات الشكلانيون الذين سموا الشكلانيين الرّوس، ومنهم أصحاب النقد، لقد جاء أصحاب النقد الجديد ردة فعل مباشرة على الاتجاهات السياقية أي المناهج التي تدرس الأدب من الخارج، ونادوا باستقلالية النّص، وعدّه نصّا مغلقا به ذاتيته المستقلة، لا علاقة له بما هو خارجه، فهو شبكة من العلاقات اللغوية[2]. ولعلّ الفرق البارز كما ذكر آنفا يكمن في كون المناهج السياقية أو الخارجية تحيط بالنص دون الدخول فيه ، أي؛ يجدر الاهتمام بالمؤلف وتاريخه إلى غير ذلك ، ومن جانب آخر تتمحور المناهج النسقية الداخلية نافية كل ما هو محيط بالنص الأدبي، قصد دراسته وفق معايير ترصد التطورات التي يحظى بها ثم إن اتجاهات النقد الجديد فقد « استوقف الكلام جواهره وأشكاله وصوره وأغراضه وفنونه ومعانيه وأخيلته، وبحث النقد في كثير من الأمور التي تتصل بهذه النواحي، وغيرها كالبحث في مظاهر الابتكار والاحتذاء والأصالة والسّرقة وصدق الأديب في تعبيره عن نفسه وبيئته»[3]، ويكمن هذا في إبراز مظاهر التجديد التي يتسم بها النقد الجديد.

3.الخطاب النقدي:

"الخطاب النقدي هو عملية استثمار لمعطيات الخطاب بمفهومه العام، وباقترانه بالنقد يكوّن تجمع في غاية التنظيم لأقوال أو عبارات تضبطها قواعد داخلية ذات طبيعة خطابية"[4].

---

[1] ابراهيم السعافين وآخرون، مناهج النقد الأدبي الحديث، طَ1، منشورات جامعة القدس، الأردن، 1997م، ص07.

[2] المرجع نفسه، ص10.

[3] بدوي طبانة، التيارات المعاصرة في النقد الأدبي، ص79.

[4] ميلز سارة، الخطاب، ص13.

والقصد من هذا أن الخطاب النقدي يؤسس لجملة من المعايير والضوابط تسمح للخطاب بتأدية وظيفته التأثيرية كونه يهدف إلى ذلك.

كما أنّ الخطاب النقدي مجموعة وافرة من النصوص النّقدية تتقاطع خصائصها الشاملة المشتركة في الاستعمال النوعي المتقارب لجملة من المناهج والآليات النقدية الحديثة ، يعكسها النهل من قاموس اصطلاحي مشترك يستمد وحداته من الدروس اللسانية والسيميائية المعاصرة بدرجة خاصّة[1].

هذا على اعتبار الخطاب بطبيعته الوصفية المنبثق عن الأصول اللسانية والسميائية فهما الأساسات الأولى التي ظهرت على إثرها مختلف المناهج النقدية ، وما يجمعها هو توظيف مجموعة من الإجراءات والمناهج النقدية؛ كالاختلاف النوعي في بعض الجزئيات بشرط عدم المساس بالخطوط العريضة التي تعتبر دعامة يتبناها كل منهج نقدي، كالمنظومة المصطلحية التي أجمع عليها مختصّوا ذلك المنهج النّقدي.

إن الخطاب النقدي في أوسع معانيه وأدق مضامينه هو استخدام مقصود للغة بكل ما يحمله بعدها التواصلي من وظائف تأثيرية ، بغض النظر عن صيغه ومستوياته، فمثلا في مجال الأدب فإن الخطاب النقدي يهدف إلى تفسير الظواهر الأدبية تفسيرا يجعل منها واقعة أدبية لغوية تقتضي التأويل حتى يحقق الأدب مراميه.

فالدراسة النقدية تعالج الخطاب ضمن شبكة علائقية تربطه بعناصر اللغة والسياق الذي أنتج فيه، على الرغم من نظرة الاتجاه البنيوي التي تعتبر أن للخطاب بنية خاصة قائمة على التحليل والتأليف وهي من مميزات الجملة الواحدة لتحقق التحديد والإسناد.

[1] وغليسي يوسف، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008، ص21.

"إن الخطاب النقدي هو بمثابة قراءة تأويلية للعمل الإبداعي وليست سعيا وراء إدراكا لمعنى المحدد فيه ، وأن معنى أي وصف أو حوار في العمل إنما يدرك ويُتحقق منه بعلاقة معا للعناصر الأخرى للعمل وأن قراءة الناقد ، هذه لا تخرج عن نطاق الخطاب الذي يحتويه[1]

يقتضي الخوض في أي مجال معرفي والغوص فيه تحليلا ودراسة أو تقييما وتقويما جملة من المعطيات ذات الصلة بالدّراية المعرفية المحيطة بجوانب موضوع الدّراسة ممّا يجعلها متأصّلة تخلو من التعارض، فهذا الإلمام كفيل بالوصول إلى طريقة لضبط المتفق عليه والمختلف فيه ، كما انه وسيلة لإقامة الحجة فيما اختلف فيه وهذا في كل مجالات المعرفة نظريا وعلميا.

"إن ما يميز دراستنا للخطاب عن الكثير من الدراسات ، انها دراسة للغة والكلام في حضوره العيني المباشر ، وفق قوانين علاقات الحضور، الغيابات وبوصفها قوانين جدلية وتاريخية، لا وفق قوانينها المحايثة (بوصفها قوانين فوق تاريخية)، كما كان دي سوسير F.De Saussureوجل التيارات البنيوية من بعده، قد فعل وهو أمر من شانه ان يسهم في التأسيس لتداولية لسانية، خطابية، تاريخية أو بالأحرى لتداولية خطابية، لسانية تكوينية جدلية بامتياز [2]"

ثانيا: أنواع الخطاب وأسسه.

الخطاب كغيره من الفنون الأدبية وهو بدوره ينقسم لأشكال عديدة نجد منها:

1- الخطاب الأدبي

[1] فرحان بدري الحربي، الأسلوبية في النقد العربي الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت ، لبنان ، 2003، ص 46.

[2] عبد الواسع الحميري، ما لخطاب وكيف نحلله؟ ص17.

إن الخطاب الأدبي تسمية للتميز بين الخطابات، لان وجود خطاب أدبي يفترض وجود خطاب غير أدبي، ولكل من الخطابين خصائص تميزه، و التعرف على جملة الشروط والمقاييس التي تجعل من خطاب معين خطابا أدبيا «فالخطاب الأدبي صياغة مقصورة لذاتها، وصورة ذلك أن لغة الأدب تتميز عن لغة الخطاب العادي بمعطى جوهري، فبينما ينشأ الكلام العادي عن مجموعة انعكاسات مكتسبة بالمران والملكة نرى الخطاب الأدبي صوغ للغة عن وعي وإدراك إذ ليست اللغة فيه مجرد قناة عبور الدلالات إنما هي غاية تستوقفنا لذاتها ، وبينما يكون الخطاب العادي شفافا ترى من خلاله معناه، ولا نكاد نراه في ذاته، نحد الخطاب الأدبي على عكسه غير شفاف يستوقفنا هو نفسه قبل أن يمكننا اختراقه"[1]. هذا الكلام يميز بين شكلين من أشكال الخطاب الأول منها عادي يتمثل في الحوارات أو المحادثات التي تجري بين أطراف مختلفة القصد منها إبلاغ المراد، يشترط فيه التناغم اللغوي ولا يخضع لأي قاعدة لغوية، في حين أن الخطاب الأدبي يتميز لكونه خاضع لجملة من الضوابط الأدبية اللغوية النحوية والدلالية، كما أن أهم سماته هي أنّه لا نهدف من خلاله الدلالة فحسب؛ فحتى لغته هي موضع مستهدف، حيث الخطاب نسيج كلامي وحواري واللغة هي الأداة والجوهر لتبليغ رسالته.

إن المقارنة بين الخطاب العادي والأدبي كفيلة لمعرفة تلك الأساسيات التي تساهم في بناء الخطاب الأدبي بطرق أكثر تقنية وحداثة ليتم التفكير في واقع الأدب والتفكير فيه والتنظير له.

فللخطاب معايير أسسته وساهمت في بنائه من قيم ووسائل فنية يدركها الكاتب والمتلقي في الوقت نفسه مع التغيير الزماني والمكاني ومستويات التلقي حيث يكون الخطاب باعتبار من يقرأه: "ذلك البناء وقد أصبح موضوعا لعملية إعادة بناء أي نصّا للقراءة وكيفما درجة

[1] عبد السلام المسدي، الأسلوب الأسلوبية، ط1، الدار العربية للكتاب، بيروت، د.س، ص 142.

وعي القارئ بما يفعل فإنّه ولا بد أن يمارس في ذلك النص يمارسه صاحب الخطاب عند بناء خطابه وإبراز أشياء والسكوت عن أشياء، تقديم أشياء وتأخير أشياء، فيسهم القارئ هكذا في إنتاج وجهة النظر بل إحدى وجهات نظر معينة من الخطاب ، يستعمل هو الآخر أدوات من عنده هي في جملتها وجهة نظر أو جزء من عناصر صالحة لتكوينها ومن هنا يأتي اختلاف القراءات وتعدد مستوياتها"[1].

فالخطاب من هذه الزاوية يعبر عن فككرة ما تمر بمراحل مختلفة للوصول أوّلا إلى الإخبار والإقناع وهو ما يحقق الوظيفية التأثيرية والجمالية انطلاقا من الخصائص اللغوية المشكلة للخطاب والدلالة .

إن الخطاب الأدبي هو الممارسة الأدبية شفوية وكتابية للغة، ممارسة تتقيد بقواعد وشروط فنية مختلفة باختلاف الأنواع والفنون الأدبية وتتقيد أيضا بقيم جمالية تتعارف عليها كل أمّة، تبعا لحضارتها وثقافتها ويكون تحليل الخطاب تبعل لذلك: هو استخلاص هذه الشروط الفنية أي المكونات الأدبية في خطاب ما عبر مستويات متعدّدة تتدرج كلّها ضمن وجهي الأثر الأدبي؛ وهما الشكل والمضمون[2].

لقد عرف الخطاب الأدبي منذ ظهوره وحتى الآن العديد من التحولات التي أفرزتها صياغات فردية وكان ذلك نتيجة لطبيعة التغيّرات الثقافية المختلفة وما يحيطها من تحوّلات في شتّى مناحي الحياة البشرية وما الخطاب الأدبي إلاّ مرآة عاكسة للتّطورات التي يعيشها الأفراد.

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1982م، ص17.

[2] إبراهيم صحراوي، تحليل الخطاب الأدبي، دراسة تطبيقية، دار الآفاق، الجزائر، ط1، 1999م، ص219.

يجب أن يراعى الخطاب الأدبي الموقف والمقام أي الوسط الظفري كما يجب أن يراعى خصائص معينة كي يكون خطابا ناجحا فيستقطب الأسماع، ويستميل النفوس ويؤثر فيها ويوصل الفكرة المبتغاة في أحسن صورة، ومن أهم هذه الخصائص ذكرا:

- وضوح الأفكار التي يحتويها ومعانيه والبعد عن التعقيد.

- التراكيب القوية والمتناسقة المحققة للمعنى، وكذا أن تكون ألفاظه معبّرة.

- غناء الخطاب بالشواهد المناسبة واعتماد عبارات وجمل، تقنع المتلقي .

- مراعاة المستوى الثقافي للمتلقي، فمن المهم بما كان أن تتم مخاطبة الغير حسب قدراته الإدراكية حتى تصل الأفكار المراد إيصالها للمتلقي.

- المهارة اللغوية وقوة الأداء والثقة بالنفس والابتعاد عن التكلّف والابتذال.

- الاتصال بالجمهور وخلق جو من التبادل مع التركيز على الوسطية بين الايجاز والإطناب.

ومن أهم مميزات الخطاب الأدبي نجد الحوارية، والحوارية في البلاغة العربية القديمة تعني أسلوبا يتوسّل به الشاعر أو الخطاب ، ليمنح لشخصياته الأدبية اللغة الأدبية التي تناسب مقامها، كما تعني صورة بلاغية في شكل جدال مجرّد بين أطراف يمثلون أفكارا متعارضة بهدف توضيح وتدعيم برهنة ما كما في الممارسة الفلسفية.

2-الخطاب الأيديولوجي

الإيديولوجية تعني في اليونانية القديمة IDEA إيديا والقصد بها "فكرة و LOGOS لوغوس "علم الخطاب" وبالعربية الادلوجة الفكروية : الفكرانية"العقيدة الفكرية، وقد تناولت تعريفات عديدة جانبا أو أكثر من جوانب هذا المصطلح بوصفه مفهوما حديثا إلا أن التعريف الأكثر

تكاملا يحدد الايدولوجيا بأنها "النسق الكلي للأفكار والمعتقدات والاتجاهات العامة الكامنة في سلوكيات معينة.

وقد توسع المفهوم أكثر باعتبار الايدولوجيا النظام الفكري العاطفي الشامل الذي يعبر عن مواقف الأفراد من العالم والمجتمع والإنسان، وعلى اعتبار أن الخطاب يتمثّل ي نمط التحدث وأن المؤسسات الاجتماعية تنتج طرقا و أنماطا خاصّة من التحدث عن حقول معينة من الحياة الاجتماعية يتشكل ما نسميه بالخطاب الإيديولوجي؛ ونقصد به المنطلقات الفكرية والاعتقادات التي ينتج على أثرها الخطاب وهنا يمكن أن نقول بأن العلاقة بين الخطاب والايدولوجيا هي علاقة انبثاق يعني أن الخطاب ما هو إلا تجسيد كلامي لجملة الأفكار والمعتقدات التي يؤمن بها المخاطب، فالعناصر اللغوية التي يحملها الخطاب تعكس دلالات إيديولوجية في محتواها المعبر عنه ، فمثلا يقول "ميشال فوكو" M. Foucault : "أعتقد أنّنا يمكن أن نقول بطمأنينة أني كنت أوّل من طرح على الخطاب مسألة السلطة، طرحنها في الوقت الذي كان يسود فيه نوع من التحليل يمرّ عب ر مفهوم النص، أي موضوع النص في المنهجية المصاحبة له"[1]. والسلطة التي يقصدها فوكو هي هيمنة أفكار محدّدة على الخطاب فهي تمثّل السّلطة التي تحكم هذا الخطاب والاختلاف فقط يكمن في نوع الإيديولوجية المستعملة.

يهدف الخطاب الإيديولوجي وفق خطوات مدروسة الى السيطرة على الوعي الجماهيري وتشكيله، حيث يؤكد ألتوسير"L.ALTHUSSER" أن المرء حين يعتنق إيديولوجية معينة فإنها تعمل على السيطرة على أفكاره وأفعاله مما يعني أن الفرد يكون شخصا واقعا تحت هيمنة سلطة عليا .

[1] ميشيل فوكو ، نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة، بيروت، 2007، ص 80.

لقد نبتت الإيديولوجية الاعتماد على الأفكار الواقعية والابتعاد على كم ما يشوب هذا الواقع من غموض و ارتياب فمثلا الأساطير فصلت العالم عن الحيات الواقعية في حين يدعو الخطاب الإيديولوجي إلى تحكيم التّوجه العلمي والتقييم المنطقي .

إن الدعوة إلى التّحرر التي ثارت به الايدولوجيا كمفهوم جديد يقابله علم الأفكار يعبر عن قطيعة عما كان سائدا على الفكر التقليدي الذي.....

الذي تسيطر عليه الكنيسة، وثورة على هذا الموروث الذي يخضع للإلهام الإلهي.

يعتبر كارل ماركس أن الايدولوجيا وعي زائف وعملية ذهنية يقوم بها المفكر، وهو واع لكنه يجهل القوى الحقيقية التي تحركه وهي ترتبط بالتقسيم الطّبقي، وبالقوى الاقتصادية وهو ما يسمه بالانعكاس، كما أن الاتجاه الماركسي يرى أن وضعية الإنسان في المجتمع أو انتمائه الطّبقي وهو المحدد الأهم في نمط أفكاره وتصوّره للتاريخ، والبنية الإيديولوجية هي البنية التي يعي فيها الناس علاقاتهم وصراعاتهم ونشاطاتهم .

إن مهمة الناقد في الخطاب الإيديولوجي تتمحور أساسا في البحث عن العلاقة بين النص والواقع الاجتماعي، ثم تحديد الواقع الفكري التي تتأسس منه هذه العلاقة، فالعمل بالنسبة للنقد الماركسي ليس نتاج شعور فردي مستقل، بل هو لحظة متفرّدة في التاريخ تكسبها الكتابة الإبداعية بنية وشكلا مميزا عندما ترصدها وتسجلها وتكشف عن دلالتها[1].

3-الخطاب السياسي:

قبل تحديد المفهوم كمصطلح مركّب من الجيد الوقوف في مفردات الخطاب - السياسة.

[1] عمرو عليان، الايدولوجيا وبنية الخطاب الروائي، ط1، منشورات جامعة منتوري قسنطينة، 2001، ص25.

أما الخطاب كما ذكر آنفا فقد تعدّدت مفاهيمه واختلفت دلالاته ليتسنى الوصول إلى مدلولات أقرب حيث أن « الخطاب السياسي مجموعة مجرّدة من الأعراف النصّية بل هو الأرضية التي تنظّم عليها العلاقات الاجتماعية »[1]، إذن فالخطاب مجموعة ومتتالية من الجمل ووسيلة يحدث من خلالها التواصل بين المجتمع.

وفي مفهوم السياسة عموما هي ظاهرة إنسانية تمتد إلى العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وإدارة الشؤون، وقد « ظهر استعمال السياسة بمعنى تدبير الناس وممارسة السّلطة »[2]، ويستلزم مفهوم السّياسة عددا من المفاهيم الضرورية ، مثل : السّلطة، المجتمع، النظام، الافراد الفاعلون، السياسة..[3]، ومن موضوعات السياسة التي تعتبر شرعية تبني الدولة دستورها أو القانون والنظام الذي يخضع على المجتمع، كما تضمن حقوقهم، حيث تفرض أيضا نظاما قائما على الواجبات التي تفرضها عليهم وتحوي السلطة، ساسة أو قادة يقومون بتسيير الأمور ومحاولة تحسينها على أتم وجه.

إن الخطاب السياسي يشكّل أقوال الساسة ومحاولة وصفها وشرحها ونقلها وتحليلها، يبحث عن علاقة السّلطة بالمواطن والمواطن اتجاه السّلطة كما أن الخطاب يطرح مشكلة الدّولة والمجتمع بدافع التغيير نحو الأفضل، « فالخطاب السياسي في الفكر العربي الحديث والمعاصر هو الوجه الآخر للخطاب النّهضوي العام، وبالتالي فهو يمارس السياسة، لا كحطاب في الواقع، بل كخطاب يبحث عن واقع آخر »[4]، ومن أبرز القضايا الأساسية

---

[1] سارة ميلز، الخطاب، ص104.

[2] عبد الرحمن الحاج، الخطاب السياسي في القرآن السلة والجماعة ومنظومة القيم، ط1، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت ، 2012م، ص26.

[3] المرجع نفسه، ص28.

[4] محمود عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص65.

للساسة التي شغلت الفكر الإنساني هو «التحرر والتخلص من السّلطة القمعية والسعي نحو التغيير، والخطاب الذي يطرح مشكلة الدولة والمجتمع والعلاقة بيتهما من منظور يعالج بالأساس مسألة السلطة »[1].

لعلّ المجتمع والّدولة مشكلتين أساسيتين يسعى إليهما الخطاب السياسي من أجلا بعث الاستقرار والسكينة، ثم إن الخطاب السياسي الراهن يطرح اليوم بكيفية صريحة «المسألة الطائفية ومشكلة الأقليّات »[2]، فالمسألة الطائفية المراد معالجتها هي الدّعوة إلى التّحرّر.

فيطرح برهان غليون مسألة الطائفية ومشكلة الأقلّيّات فيقول: « إنّ دراسة نشوء مشكلة الأقليات والمشكلة الطائفية في العالم العربي إذن مرتبطة بالتدهور التاريخي التدريجي أو المفاجئ لهذين النوعين من الإجماع الثقافي أو السياسي لذلك ستفضي تجارب التحديث العربية والإسلامية كلها إلى النتيجة ذاتها، ولو أنها أخذت أشكالا مختلفة هنا وهناك[3]».

إن ما تعيشه المجتمعات العربية بشكل خاص أخطرها الأقليات يسعى إليها الخطاب السياسي في نوع من الكشف عمّا يعاش، ولقد أصبح التحرر مطلوبا اليوم أكثر من أي وقت مضى، للوصول إلى الديمقراطية الجديدة، تسعى للتوفيق بين القضايا والتساوي بينها، ثم الإجماع على نظام قائم.

أما الطائفية هي « التعبير السياسي عن المجتمع ..... الذي يعاني نقص الاندماج الذاتي والانصهار، حيث تعيش الجماعات المختلفة ببعضها البعض، لكنّها تظل ضعيفة التبادل

[1] المرجعالسابق، الصفحة نفسها.

[2] المرجع نفسه، ص 102 – 103.

[3] برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، ط3، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2012، ص158.

والتواصل فيما بينها.»[1]، إذن الطائفية مشكل سياسي واجتماعي وانطلاقا من نقص التواصل يتحدد الإشكال، أهم ميزة في الطائفية فهي تشكّل موطنا للتعارض والاختلاف، أكثر منه للوفاق والتفاهم، وبالتالي ستصبح عاملا للتصدع والانشقاق، وهي تحوّل بين كل أشكال الوحدة الاجتماعية عللا الرغم من أنها غالبا ما تكون موضوعا للتوظيف السياسي.

إنه ومنذ ظهور الأطروحات البلاغية في التراث اليوناني والروماني، يلقى الخطاب السياسي وسلطته الاقناعية الكثير من الاهتمام كموضوع مميز يستحق الدراسة بحد ذاته[2]، ولحد اللحظة لا يزال الخطاب السياسي قائم رغم قدم نشأته، وذلك يعود إلى امتلاكه لخصوصيات كونه يحمل خصائص تقوم على عملية الإقناع للفئة الموجهة لها الخطاب من خلال الحجج والبراهين المدعّمة حيث يعتمد على البلاغة ليؤثر على المستمعين وإيصال الفكرة لهم. ويقصد بالخطاب السياسي كسائر الخطابات التي تهدف إلى مصداقية والتعبير عن مقاصد الأفراد.

كما يعتبر تعبيرا عن آراء ومواقف، « ويرتبط الخطاب السياسي مباشرة بجميع الناس، لذا يستمد الخطاب السياسي قوته وسلطته من نطاقه الواسع وأنواعه المختلفة »[3]، فهو وسيلة تعبر عن خواطر المجتمع ، ومما يجب في نطاقه وبين السياسيين والمؤسسات السياسية بموجب حضور طرف آخر، وهو المرسل الذي يستقبل الخطاب.

يسعى الخطاب السياسي إلى النهضة والقيام على الحال المعتاد عليه، والذي يدفع إلى التراجع والركود، وعلى ذلك يشير الجابري بقوله: « الخطاب السياسي ومن بين قضاياه أيضا قضية الدّين، والدّولة والعلاقة بينهما فيقول؛ إن أبرز القضايا السياسية الأساسية التي

---

[1] المرجع السابق، ص104.

[2] توين فاندايك، الخطاب والسلطة، تر: غيداء علي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014، ص125.

[3] المرجع نفسه، ص 126.

شغلت الفكر العربي الحديث ولا زالت تشغله، قضية العلاقة بين الدين والدولة»[1]، ويعبر الخطاب السياسي عن المشكل الذي يضل سائدا فب المجتمع وهو الدّن والدّولة، إذ نجد من منهم يسعى للفصل بينهما.

إذن الخطاب السياسي هو مجموعة من النصوص السياسية تخدم أقوال الساسة وأعمالهم ولا يخرج عن مجال السياسة من أجل حمل المضمون والتأثير على المتلقي والمستمع لهدف جلب المنفعة والانتصار؛ إما لفرد أو لجماعة، أو لحزب أو لدولة أو لأمة، وبالتالي يقوم على المراوغة وإخفاء الحقيقة ومقاومة ما هو معاكس له. فهو حقل للتعبير عن قضايا سياسية بهدف تنظيم العلاقات بين الحاكم والمحكوم بارتباطهما بالمجتمع والسعي إلى التأثير على المتلقي.

4-الخطاب الفلسفي:

تلازم الفلسفة جميع قضايا وجوانب الحياة الإنسانية الفردية والجماعية، فهي فعل فكري يجتمع فيه كل أنواع التحليلات كونها معرضة عميقة، وواسعة في جوهر الأشياء تكفي الإنسان أنه محب للحكمة ولسبلها، وقد لاقت منذ القدم اهتمام الفلاسفة الدارسين لها، مما تساهم على تنمية الأفكار وحب الاطلاع والتساؤل، بعد كل جوابه يثير فضول الدارس ومن أجل بلوغ الحقيقة القصوى، ولا تزال الفلسفة محل اهتمام الجميع بأفكارها تبقى حضارات الأمم وذلك من أجل تفسير وتحليل وفهم مجريات الحياة.

وقد وجدت الحاجة في دراسة الفلسفة بصورة أو أخرى كون الفلسفة متطورة بشكل دائم ومستمرّ رغم صعوبتها تبقى محل اهتمام، فمن واجب الدارس إلقاء خطاب فلسفي بمعاييره، ومدى حضوره في المجتمع، وكيفية ظهوره على مدى العصور.

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص67.

يعد الخطاب الفلسفي ملفوظ وحديث عن ماهية الأشياء بلغة مجرّدة ومحددة لمفاهيم ذات دلالة تقتضي البحث والتساؤل، فكل باحث يتلقى الخطاب الفلسفي يجد نفسه أمام معضلة غامضة ومعقدة تستدعي البحث والاستمرار المستمر للوصول إلى الحقيقة المنشودة. كزنه بنية فكرية مختلقة تصطبغ بطابع فكري يحتكم إلى قوانين العقل، فيكون بذلك خطابا نقديا يمارس التساؤل بعد كل مفهوم، فالخطاب الفلسفي يملك عدة أوجه مختلفة من زاوية لأخرى، نحو حقائق غير مطلقة، وبالضرورة إلحاقها بالإقناع، حيث أنه يجعل من الحجج والبراهين، دورا أساسيا كون الخطاب مرهون بالحجة، والإتقان، بحيث يستعمل لغة قوية تناسب الموضوع المقدم والمتناول، وكل خطاب إلا وان انبثق نتيجة الخطابات الأخرى .

والخطاب الفلسفي يكشف عن الماهية وعن علل الأشياء بتقديم أدلّة تثبت صحّة ذلك، وبقالب لغويّ سليم، يجعل من المتلقي محبّا للاستطلاع بعد ذلك، وبالتالي يتولّد بعده وينبثق نتيجة آراء الفلاسفة والمذاهب الفلسفية.

ذهب الكثير من الباحثين والدارسين ومنهم الفلاسفة إلى تحديد مفاهيم حول الخطاب الفلسفي، فتوصّل علي حرب إلى المفهوم التالي: « لقد تبدّلت النظرة إلى النّص الفلسفي تبدلا كليا، فلم يعد يقرأ بوصفه خطاب الحقيقة المطلقة والماهية الأزلية، والهوايات الصافية واليقينيات الثابتة، فليس الخطاب الفلسفي هو خطاب البرهان والإقناع والتركيب المحكم والوضوح التام، والتميّز اللازم والتطابق الكلّي، وإنما هو خطاب تعمل على تشكيله نخبة القوى والسلطات ويتحكم في إنتاجه خليط من الرغبات والاستراتيجيات، ويبقى على منظومة من الاعتقادات والأوهام »[1].

وهنا فقد قدّم علي حرب مفهوما مغايرا لما قد كان سائدا للخطاب الفلسفي، فاعتبره ذلك الخطاب الذي يمتزج بالرغبات التي تمسه المحيطات الخارجية، ويعبر عنها بصورة مجردة،

[1] علي حرب، نقد الحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1993م، ص21.

كون الفلسفة ذات ميزة خاصّة في جميع المجالات، حيث يتولّد لدى صاحب الخطاب الفلسفي إشكاليات يبحث فيها على معارف وحقائق الأشياء والكشف عن الالتباس والغموض وبذلك في البحث الفلسفي تكتشف المشاكل.

إن تبلور الخطاب الفلسفي انبثق منذ القدم كون كل فلسفة تنتج آراء من ساقتها بداية مع أفلاطون كونه أول باحث في مسألة الفلسفة، « إن أفلاطون أول من بحث في مسألة الفلسفة لذاتها [1] »

وكان هادفا الوصول إلى الحقيقة المطلقة، وحقق بذلك بالفعل حيث سار «بمنهجيته التي سلكها أستاذه سقراط »[2]، وإلى جانبهما يظهر لا حقا أرسطو طاليس وبمادته العزيزة « وبهذا يحق لنا أن نقول أن أرسطو هو الواضع الحقيقي للغة العلمية »[3]. كما تبدو منهجية أرسطو نقطة فعالة في الوصول بعد البحث في كيان الحقيقة ، « ومن خلال هذا المنهج بحث عن الحقيقة وعن اليقين ، وذلك عن طريق المنهج الاستقرائي »[4]، وذلك نحو استقراء الجزئيات المادية بوضع أدلة وبراهين تثبت ذلك. إذن، للفلسفة اليونانية الأسبقية في البحث عن حقيقة وجوهر الأشياء ومنها انبثق ما يليها من فلسفات ومناهج وصولا إلى الخطاب الفلسفي في العصر الحالي، كما أقرّ الجابري أن الخطاب الفلسفي في الفكر الحديث والمعاصر أنّه خطاب إيديولوجي سافر، وبالتالي فهو يحمل معه كل التناقضات الممكنة ما دامت تجد تبريرها ايدولوجيا عند صاحبها[5].

---

[1] الشيخ شبه الفقيه، الخطاب الفلسفي العربي الاسلامي المعاصر ،ط1، دار الهادي ،بيروت،2008،ص48

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص50.

[4] المرجع نفسه، ص51.

[5] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص165..

يوضع هنا حسب رؤية الجابري أن الخطاب الفلسفي يميل إلى الإيديولوجية أكثر من أي شيء آخر، فيخدم إيديولوجية معينة مما يراه أيضا؛ أنّه خطاب يتعلّق بأفكار ويحتكم لها عند التعامل بالناشة ومنها الإيديولوجية العلمية، السياسية فتتسم بتعقيد الأفكار وعدم تقبلها للتغيير فتتناقض ببعضها البعض. ثم إنها تسيطر على الفرد وتمتلك القدرة على توجيه عمليات التقسيم لدى الفرد مما يقع في تناقضات ومخالفات ومغالطات. ويقول الجابري: «صحيح لا يمكن فصل الخطاب الفلسفي عن الأيديولوجية، ولكن صحيح كذلك أن الخطاب الفلسفي ذاته هو أكثر أنواع الخطاب الإيديولوجي تجريدي »

إذن بحكم أن الخطاب صنف ينتمي أو يؤخذ من المجال الاجتماعي يوظف المجال اللغوي في علاقة تجسيدية، ولما كانت الإيديولوجية تمثل نظاما من الأفكار أو رؤية للعالم تطرح نشوء مختلف الجوانب الحياتية للمجتمع و الأفراد ، فلا يمكن الفصل بين الخطاب والايدولوجيا لأن هذا الخطاب له علاقة بالبنية الطبقية والصّراع الطّبقي والمصالح الطّبقية، وأنماط الإنتاج والبنية الاجتماعية والخطاب الفلسفي، يعبر عن أشكال معرفية لممارسات اجتماعية لها رؤيتها ومنظومتها الفكرية وهو ما يمنح صفة التجريد للخطاب الفلسفي.

يقول علي حرب: « الخطاب مجال للتصنيف والاستبعاد وحقل للتجريب والتيه وكون من الإمكانات والاحتمالات وفضاء من الشارات والعلامات»[1]. اتخذ علي حرب الغموض ميزة خاصة لدى الخطاب الفلسفي مما أنّه يحتاج للتحليل والتفكيك والبحث والتوغل في مصطلحا ته فيؤدي إلى التعمق وترك المجال نحو التساؤل وفك الشفرات.

إن للقراءات الفلسفية المختلفة والتعرّف على فحواها وعلاقتها بالخطابات التي سبقتها،« فنزع فريق منهم إلى اعتبار الخطاب الفلسفي تعبير عن المزاج النفسي لكاتب من جهة

[1] علي حرب، نقد الحقيقة، ص22.

والحياة الثقافية التي كانت يعيشها من جهة أخرى »[1]، ومنه فإننا نجد طائفة من الفلاسفة قد رسمت فكرها مما يحيطها إما خارجيا أو ترجمة لما يجوب داخل الفرد أو تعبير عن الحالة النفسية والثقافية.

مما يقدم الكثير من الفلاسفة والمفكرين مفاهيم للخطاب الفلسفي وربطوها لحياة الفرد حيث تعدّدت الآراء لنجد على سبيل المثال برتراند رسل Bertrand Russell ويقول: «إن الخطاب الفلسفي مرآة عاكسة لمزاجالفرد وظروف حياته ومن ثم لا انفصام بين الفيلسوف وواقعه وخطابه»[2]، وفي حين يؤكّد كارل ياسبرسKarl Jaspers أن الخطاب الفلسفي « ما هو إلا تعبير عن الذات المبدعة ومن ثم لا يمكن فصل الخطاب عن صاحبه»[3]، في حين يرى سارتر أن النص المنطوق أو المكتوب ما هو «إلا روح الكاتب تجسّدت في الألفاظ والحروف»[4].

انطلاقا من المفاهيم المقدّمة يظهر ما يعني أن الخطاب بهذا الشكل لا علاقة مباشرة لمختلف الظروف النفسية والاجتماعية والتاريخية الاجتماعية والتاريخية المحيطة لمنتج الخطاب حيث يعبّر عن مكنونات وخبايا صاحبها وقد عاشها المفكر، وهي ملخص التجربة ما خضع لها الدّارس، وهي كذلك بمثابة قراءة تأويلية للوضعية التي نتحدّث عنها بموضوعية، وبتصوير إبداعي، فكل ما يحيط بهذا الخطاب هو انعكاس شرعي لهذا الإنتاج ولا يمكن الفصل بينهما مما تجمع بينهما بنية خاصّة بغض النظر عن مستوى الإدراك الذي يتحقق لدى المتلقي.

---

[1] عصمت النصّار، الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود، دار العلم ، القاهرة، 2002م، ص45.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إذ الخطاب الفلسفي ظهر منذ ظهور التفكير الفلسفي حيث كان الفلاسفة يلقون بأفكارهم بحجج وبراهين من أجل إقناع المتلقين، ولا زال الخطاب الفلسفي يعبّر عن الفكر بصورة أو بطريقة تخيلية يمتاز بالغموض ، وهذا ما يجعل من القارئ تفكيك وحل لشفراته رغم أنها تفتح آفاقا للسؤال مرة أخرى وظل مهيمنا لمدة طويلة على العلوم الإنسانية.

5-الخطاب الماركسي:

إن هذا الخطاب من زاوية يعبّر عن فكر ماركسي ويدعو إلى تثبيت قواعدهم وانطلقوا من المفهوم المجرّد للمادّة وهو مجمّل الآراء التي تأسّست بها الماركسية.

والمادية الجدلية على قائمة المواضيع التي يمتاز بها الخطاب الماركسي بحيث يتواجد على كل لسان ماركسي واشتراكي كما نعني بالماركسية كونها مصطلح معناه متداخل في كل الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفلسفية مما سميت نسبة لمنظّرها "كارل ماركس" فريديريك انجلز اللذان اعتبرا المؤسسين لها، «وكان ماركس وانجلز قد توصّلا... الى اتفاق تام في وجهات نظرهما وكانا قد دخلا سوية حلبة الصراع وانخرطا في الحركة السياسية واكتسبا انتصارا كبيرا في العالم المثقف»[1]، فقد وصل ماركس وانجلز إلى الاشتراكية كعمل موحد تعد أساس التفكير، وجعلت حتمية تساعد على التطور مما تناولهما المثقف. فالخطاب الماركسي توجيه لما تحمله الحركة الماركسية وفق منهج جدبي، إذ بقي كارل ماركس وانجلز مساهمان في ظهورهما ليتممها لاحقا لينين «وتمت صياغة فلسفة الماركسية ، المادية الجدلية، على أيدي المنظرين الكبيرين للحركة العمالية كارل ماركس

[1] كارل ماركس وفريديريك انجلز، الإيديولوجية الألمانية، تر: فؤاد أيوب، د.ط، دار دمشق ، 1976، ص7.

(1818- 1883) وفريديريك انجلز (1820-1890) ثم أكملها قائد التشغيلية فلاديمير لينين (1870-1924) »[1] سيعود لأجل نشر مبادئ الماركسية.

ويعتبر المنهج العلمي طريق يؤدي إليه المركسيون نحو هدف معيّن، ومن أجل ابلاغهم الحقيقة التي تنظر إلى الواقع بصورة أخرى ومن أجل التغيير «والجدلية هي ذلك المنهج وهي المنهج الوحيد الذي يوافق النظرة العلمية للعالم»[2]، لقد عرضت الماركسية الهدف الذي سعت إليه وهو نشر مبادئها وأفكارها في العالم، «وسميت المادّية بالجدلية لأن طريقتها في اعتبار الظواهر الطبيعية ونظرتها إلى هذه الظواهر ماديان»[3]، إنّ المادّية الجدلية نافية كون المادة خلقت من عدم ولا تفنى بل تتحول وتعتمد أساسا على مفهوم الحركة الدائمة والمنهج الجدلي صراع الأفكار المتناقضة، وهكذا« لما كانت الجدلية تهتم بالحركة في كل أشكالها وليس فقط بالتغيير المكاني بل بتغييرات الحالات كتحول الماء السائل إلى بخار فإنّها تفسر الحركة عن طريق نضال الأضداد ، ذلك أهم قانون في الجدلية»[4]، والمادية الجدلية ركن أساسي من أركان الفلسفة الماركسية وبالتالي لتحمل في طياتها، إن الفكر هو نتاج، ففكر الفرد نتاج مادي وليس الإنسان من نتاج الفكر وهذا نفاه المثاليون، والمادّيون يرفضون أسبقية الروح على المادة وفي المقابل يقر المثاليون أن الفكر أولى من المادة ومنه وقعا في مبدأ التناقض وبالتالي يحدث الجدل.

---

[1] قاسيلي بودو ستيك وأوفشي ياخوت، ألفباء المادية الجدلية، تر: جورج طرابيشي، ط1، دار الطليعة، بيروت،ص34.

[2] جورج بوليتزروحي موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، تر: شعبان بركات، منشورات المكتبة المصرية، بيروت، د.ط، بيروت، د.س، ص22.

[3] المرجع نفسه، ص21.

[4] المرجع نفسه ، ص21.

«لم ير مذهب ماركس وانجلز النور بمنأى عن حركة الثقافة العالمية بل كان الوريث الشرعي لخير ما أبدعته الإنسانية الطليعة، كانت الفلسفة قبل ماركس وانجلز قد أعطت الناس تصوّرا مادّيا عن الطبيعة ونظرية في تطور الجدل»[1]، وقد غدا مفهوم الجدل نظرية هامة في مفهوم الجدل وأصبح مفهوما أساسيا ومهما في التاريخ الماركسية الاشتراكية، وبطبيعة الأمر يتواجد في طبيعة الخطاب الماركسي، وبالتالي أحدثت الماركسية تحولا عارما في العالم أجمعه، ووثبة نحو التطور مما صادف موقفا متناقضا من الطرف الآخر، وهم المثاليون . ولقد كانت الفلسفة الماركسية المادية الجدلية، هي بالضبط ذلك السلاح الروحي في أيدي الشغيلة[2]، ولقد كان الماركسيون يهدفون لبناء تحليل ماركسي وفق ما يفسر الظواهر النفسية والثقافية والفكرية تأسيسا على قوانين المادية الجدلية وفق التناقض.

«فتقوم الفلسفة المادية الماركسية على تفسير العمل الادبي بحسب علاقته بالمجتمع، وتزعم أن جمال الأدب يكمن في تصويره لواع الانسان وصراع الطبقات في المجتمع».

مجمل القول؛ هو أن الخطاب النقدي مركّب من ثنائية الخطاب والنقد ، فالخطاب هو ما يتجاوز الجملة إلى مجموعة من الجمل، أو إلى الملفوظ، والنّقد، عملية تحليل وتقييم وتقويم تمحيصا وتنقيحا في هذا الخطاب.

الخطاب النّقدي تغيير لما هو سائد في النّقد الكلاسيكي، حيث لم يعد مجرّد تعليق مرتبط بالنص وحسب؛ بل هو مرتبط بجملة من العناصر وشبكة من العلاقات.

[1] قاسيلي بودو ستيك وأوفشي ياخوت، ألف باء المادية الجدلية، ص15.

[2] المرجع نفسه، ص18.

الفصل الثاني
التلقي النقدي لمشروع محمود أمين العالم

أولا: المرجعية الفكرية لمحمود أمين العالم.

ثانيا: التلقي النقدي لمشروع محمود أمين العالم (رصد لبعض الآراء النقدية).

شهد العصر الحديث بداية من أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين حركة أدبية عربية نشطة مقارنة عما كان عليه الحال فيما أطلق عليه بعصر الضعف؛ أي العصر الذي عرف ركودا في جميع المجالات اقتصادية كانت أو اجتماعية أو فكرية وثقافية، وكان ذلك أواخر الحكم العثماني للبلاد العربية، وكان لظهور هذه الحركة الأدبية أسبابها، فمع حملة نابليون بونابرت لمصر واطلاع العرب على الثقافة الغربية من خلال انتشار المطابع وتأسيس الجمعيات والنوادي الأدبية والمسارح والصحف والبعثات العلمية، كل هذا أسهم في تشكيل الرصيد الأدبي العربي، وقد تميّز هذا الرصيد بالتقليد والتجديد، فالتقليد كان مع بديات النهضة الفكرية العربية وهي محاولات لمحاكاة التراث الشعري العربي، أمّا التجديد فكان بسبب تأثير الثقافة الغربية على الكُتَّاب العرب وظهور مدارس فكرية تحاكي الثقافة الغربية وتنهل من نظرياتها وأفكارها.

وقد رافقت هذه الحركة الأدبية حركة نقدية أثمرت الكثير من الكتابات والدراسات النقدية في مجال الأدب والفكر العربي، ولقد اختلفت الأذواق والمناهج المتبعة في النّقد الأدبي العربي نظرا لاختلاف المدارس الفكرية والأدبية والدينية التي تخرج منها النّقاد العرب.

وبما أنّ دراستنا هنا تتعلق بالمشروع النّقدي عند الكاتب المصري محمود أمين العالم سنحاول أن نجمع في هذا الصدد أهم الآراء التي تناولها النقاد في المشروع النّقدي عند العالم.

محمود أمين العالم مفكر يساري وأحد أقطاب حركة اليسار في مصر ولعب دورا بارزا في الحياة السياسية والفكرية والأدبية في المصرية المعاصرة.

أولا: المرجعية الفكرية لمحمود أمين العالم.

1- حياته ومنهجه الفكري

محمود أمين العالم قامة فكرية وناقد مصري ومفكر يساري، "وألقاب كثيرة أطلقها عليه أصدقاؤه... وتلاميذه ومريديه، فهو العميد وهو العمدة وهو المعلم وهو العالم، ولاشك في جدارته بكل تلك الألقاب التي حصل عليها عبر مسيرة طويلة من النضال بطول عمره المديد حمل فيها تاريخا مليئا بالتجارب"[1]، ولد المفكر والأديب محمود أمين العالم شهر فيفري عام إثنان وعشرون وتسعمائة وألف بحي الدرب الأحمر بمصر، ثم زاول دراسته مع الشيخ السعدني، يقول محمود أمين العالم في كتاب اعترافات شيخ الشيوعيين "في اليوم الثامن عشر من شهر فبراير عام 1922 ولدت في حارة الكعكمين بحي الدرب الأحمر أكثر أحياء القاهرة القديمة شعبية ولعله أكثرها شهرة أيضا، وكشأن كل أبناء جيلي في ذلك الوقت التحقت بكتاب الشيخ السعدني لأتلقى فيه مبادئ القراءة والكتابة قبل أن أنتقل إلى المدارس الرسمية"[2]، وبعد ذلك انتقل إلى مدرسة النحاسين رفقة جمال عبد الناصر، يقول "العالم": "ثم انتقلت بعد ذلك إلى مدرسة النحاسين الإبتدائية وهي على مقربة من جامع الحسين، وقد علمت بعد ذلك أن جمال عبد الناصر كان معي بنفس المدرسة وإن كان يسبقني بعامين"[3].

ويقول أيضا: "وبعد حصولي على الشهادة الإبتدائية التحقت بمدرسة الإسماعيلية الثانوية بميدان السيدة زينب كان ذلك في عام 1935 الذي شهد أحداثا سياسية عاصفة

---

[1] سليمان حكيم، اعترافات شيخ الشيوعيين محمود أمين العالم، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2006، ص11.

[2] المرجع نفسه، ص14.

[3] المرجع نفسه، صفحة نفسها.

بسبب إلغاء دستور 1930 ثم انتقلت إلى مدرسة العلمية الثانوية التي حصلت منها على شهادة الباكلوريا التي تسبق الالتحاق بالجامعة"[1].

كما نشأ محمود أمين العالم في أسرة متدينة ومحافظة على للعادات والتقاليد يقول: "وهكذا نشأت في أسرة دينية اكتسبت لقبها "العالم" من انتساب معظم أفرادها للأزهر الشريف كما كان حي الدرب الأحمر الذي أمضيت فيه ثلاثين عاما الأولى من عمري هو المناخ الذي تنفست فيه ثقافتي وتشكل فيه وجداني، وهو حي البروليتارية في القاهرة القديمة وقد اكتسب كل شارع فيه اسمه من الحرف والصناعات التي كانت منتشرة فيه في ذلك الوقت، فكان شارع النحاسين نفسه لعمال النحاس، وشارع الخيامية نسبة لصناع الخيام"[2].

تخصص لدراسة الفلسفة واختار "العالم" أن يدرس الفلسفة، ولكن شغفه بالعلم دفعه لاختيار موضوع لمشروع أطروحته للدكتوراه يجمع بينها وبين الفزياء[3]، و"كان عضوا بالحزب الشيوعي المصري"[4]، ويعد محمود أمين العالم أحد أقطاب الحزب الشيوعي المصري، وقد واكب التطورات التي حلت بالماركسية والتي تمثلت عنده النظرية الوحيدة التي تعرف بالشيوعية التي تشير إلى أفكار في تنظيم سياسي، ويعتبر من أهم الشيوعيين المثقفين الذين يركن إليهم في الأبحاث السياسية، وكان عضوا باللجنة الدائمة في الحزب الشيوعي المصري الواحد، وهي لجنة كوّنت من ثلاثة أشخاص كان يعهد إليهم إعداد أهم الأبحاث الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الخاصة بالدّعاية[5].

---

[1] المرجع السابق، ص 14.

[2] سليمان حكيم، اعترافات شيخ الشيوعيين محمود أمين العالم، ص19.

[3] صلاح عيسى، شخصيات لها العجب، ط2، نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، 2012، ص430.

[4] المرجع نفسه، ص نفسها.

[5] المرجع نفسه، ص453.

ويعرف الاشتراكية التي تبناها فيقول: "الاشتراكية ليست مجرد نظام تحققه دولة. الاشتراكية مبدأ إنساني اكتشفه العقل البشري أيضا في كل مجال خاص بحسب احتياجات هذا المجال"[1]، والاشتراكية نظام اقتصادي وسياسيي يمتاز بالملكية الاشتراكية لوسائل الإنتاج.

ألقي القبض على المفكر محمود أمين العالم وهو في عمر 37 عاما يقول: "دخلوا بعض رجال البوليس وطلبوا تفتيش مسكني فسمحت لهم بذلك وقاموا بتفتيش البيت فوجدوا مجموعة من الكتب اختاروا جزءا منها وأخذوها وطلب مني الضابط أن ألبس وأخرج معهم فخرجت وركبنا العربة"[2]، وفي حوار مع المحقق سأله عن الكتب التي أخذت من سكنه ويجيب العالم ويقول: "كتاب رأس المال لكارل ماركس وكتابان في النقد الأدبي لأديبين روسيين قبل الثورة، وبعض الكتب الصينية لماوتسي تونج وبعض الكتب اليبانية المترجمة وبعض الجرائد والمجلات التي ترد إليّ بالبريد من بعض البلاد العربية، وكتب أخرى لماركس ولنيين في الاقتصاد السياسي"[3]، والواضح أن محمود أمين فصل من جامعته التي كان يزاول دراسته فيها ويقول: "والواقع أني فصلت من الجامعة بقرار من مجلس قيادة الثورة أنا وأربعة وثلاثون من هيئة التدريس دون تحديد أي سبب"[4].

لقد فرض الحصار على محمود أمين العالم كون تفكيره مختلف على الواقع المعمول به في مصر آنذاك.

---

[1] المرجع السابق، ص457.

[2] المرجع نفسه ص453.

[3] صلاح عيسى، شخصيات لها العجب، ص453.

[4] المرجع نفسه، ص454.

"كان محمود طوال هذه السنوات نموذج المناضل الصلب، الثابت على مبدأ في غير جمود"[1]، يرى الدكتور عبد الحليم عطية ومن ألف معه الكتاب الذي عنونون "دراسات مهداة لمحمود أمين العالم" كون العالم نموذج يقتدى به في فكره وأعماله، وقد ترك بصمة عريضة في مصر وفي العالم أجمع وقد شهدوا له صورة المفكر الفيلسوف الأديب الناقد السياسي، محسوب في العالم في سبيل إظهار درجة الوعي والثقافة التي يمتلكها، وهو الذي يتقدم بخطوات للتعبير بصدق نحو مجتمع يسعى لتغييره وفي هذا الصدد يقول أيضا: "ظل محمود أمين العالم على الدوام أمينا مع نفسه ومع رفاقه لا يتردد في نقده لذاته في الفكر أو الممارسة، ومراجعة أخطائه بشجاعة"[2]، كما شهد عبد الحليم عطية أن محمود أمين كان صادقا أمينا لا يخون سواء مع نفسه أو مع غيره يمارس النقد ويراجع أخطاءه بكل شجاعة، فهنا الكاتب يمارس نقدا على شخص محمود أمين العالم وأعماله وخصوصيته.

"فهو في مقدمة كتابه الوعي والوعي الزائف ينقد فكره وتقييماته الخاطئة خلال المرحلة الناصرية على الرغم من المكانة التي احتلها والإسهامات البارزة التي قدمها في ذلك الحين في ظل نظام وطني تقدمي وفي شتى المناصب الرفيعة التي تقلدها في ميادين الصحافة والثقافة والنشر عن قناعة وإيمان، لا عن وصولية أو تسلف مثل غيره من أقطاب ذلك الزمان والذين قادوا نظاما وطنيا إلى حتفه"[3].

لقد عالج عبد الحليم عطية وآخرون في كتاب الوعي والوعي الزائف باعتباره مؤلفا للدكتور محمود أمين العالم فيقدّمون آراءهم حول الكتاب بعتباره ينقد إبداعه وفكره الذي عدّ من أهم المشاريع الثقافية والفلسفية والسياسية وراح يعالج الوضع الذي كان سائدا في وطنه

[1] أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، دراسات مهدات إلى محمود أمين العالم في عيده الماسي، د.ط، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999، ص27.

[2] المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه ، ص37.

آنذاك بكل حب ووطنية، يقول الكاتب أيضا عن عقلية شخصه وحرية تفكيره: "كان محمود ولا يزال ديمقراطيا واسع الأفق لايرفض الآخر أبدا مهما اختلف تقييم المفكريين والأفكار والفلسفات في جوانبها الإيجابية والسلبية على ضوء رؤيته وفلسفته ومنهجه الماركسي الراسخ؛ المنهج الجدلي التاريخي الطبقي والاجتماعي، ولعل المنهج هو أبرز أسلحته على الدوام والأساس الذي يبقى عليه تقيماته النقدية في الفلسفة والفكر والأدب والسياسة، أخطأ أو أصاب"[1].

ويبرز أيضا من خلال كتاب دراسات مهداة إلى محمود أمين العالم في عيده الماسي مدى متانة العالم وقوة بصيرته من خلال ماتركه، وكان من أهم ماتطرق إليه المنهج الجدلي والصراع الطبقي.

لقد كان اللقاء بالماركسية هو الذي يمثل بالنسبة "للعالم" ورفاقه الاختيار الذي يتيح تحقيق الترقي الفكري والإنجاز للفكر العلمي والإلتزام بقضايا الواقع الاجتماعي، "ولقد كان لينين بإنجازاته السياسية والفكرية هو مفتاح الدخول إلى الفكر الماركسي"[2]، وانطلاقا من هذه الفقرة يبرز التوجه الماركسي لمحمود أمين العالم ورفاقه، حيث أنهم يهدفون إلى تغيير الواقع المعاش نحو الأفضل وباسم تحقيق التقدم خاصة في الفكر وكذلك ميله إلى الفكر العالمي ومعالجة قضايا المجتمع ومحاولة إيجاد حلول جذرية لها.

يعد كتاب لينين أو مختارات لينين المصدر الأساسي ومن أهم الكتب التي يستدل بها محمود أمين العالم في حياته مما غذته لينين أيضا السبب الرئيس في دخول العالم لعالم الماركسية والفكر الماركسي، وقد تجلت الماركسية كمذهب ينتمي إليه "العالم" استنادا لأفكار لينين التي قرأها ثم استنبطها من خلال كتابه. حيث أن ماقيل عن الماركسية ومدى تشبث

[1] المرجع السابق، ص38.

[2] المرجع نفسه، ص30.

محمود أمين العالم ينتمي إلى محور الفكر، "وكما كان لهذا الفكر اللينيني فاعليته التارخية فإن له أيضا حدودا تتضح يوما بعد يوم بفعل التطور التاريخي، ولهذا يبقى مطروحا على محمود أمين العالم وجيله وعلى الأجيال التي تليه مهمة تجاوز هذا الفكر مع الاحتفاظ بالغاية الأساسية التي كانت وراء انتاجاتهم الفكرية، وهي العمل على تحرير الإنسان المصري من أنواع الاستغلال والاغتراب كافة في إطار إنساني عام"[1].

وكما ذكر أنها جعلت مختارات لينين الدافع الأساسي التي ساهمت في تغيير منحى الفكر كونه مطروحا على العالم وجيله وما يلي ذلك الجيل ساعيا لتغيير الإنسان المصري من أنواع الاستبداد الذي مسه، ومنه فإنه المرجع الأول الذي طور مسار محمود أمين العالم وجعله منطلقا لنشر توجهاته، سيرا نحو التغيير ونشر إيديولوجيته.

يبدو من خلال كتاب دراسات مهداة إلى محمود أمين العالم في عيده الماسي للكاتب أحمد عطية وآخرون أن عنوان المؤلف يعكس ما احتواه، فقد قدمت دراسات لشخصه ولأعماله تمدح ماتركه من فكر وثقافة وسياسة وغيرها من الأعمال التي شغلت خزانة المصري محمود أمين العالم.

يقول سامي سليمان في كتابه حفريات نقدية عن محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس كونهما رفيقين من وطن واتجاه واحد: "فإنّ فهمهما للعملية الاجتماعية كما يستخلص سيد بحراوي من تحليله للمصطلح في نصوص ومواضيع مختلفة من كتابهما إنّما كان محدودا؛ لأنّه أعلى دائما من عامل واحد فقط، هو في حالة الثقافة المصرية في الخمسينيات؛ القضية الوطنية.

إنّ الكاتب سامي سليمان هو الآخر الذي بحث عن محمود أمين العالم وما تركه من مؤلفات، فعمد في هذا الكتاب، حفريات نقدية إلى مناقشة الكتاب الذي عدّ مشتركا بين

[1] أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، دراسات مهدات إلى محمود أمين العالم في عيده الماسي، ص40.

محمود أمين العالم ورفيقه عبد العظيم أنيس، وقد قدّم فيه رأي وبالأحرى نقد السيد بحراوي حول فهمهما للعملية الاجتماعية محدودا،

2- مؤلفاته

كتب محمود أمين العالم عدة كتب فكرية كمساهمة منه في محاولة إخراج العقل العربي من تأزمه التاريخي ومن اسهاماته نذكر:

1-ألوان من القصة المصرية، دار النديم، 1900، تقديم د.طه حسين، اختيار وتعليق نقدي لمحمود أمين العالم.

2-قصص واقعية من العالم العربي، دار النديم، 1907، اختيار وتقديم: غائب طعمة فرمان، ومحمود أمين العالم.

3-في الثقافة المصرية، بالإشتراك مع د. عبد العظيم أنيس، ط1، 1900، دار الفكر الجديد، بيروت، ط2، دار الأمان، 1988، ط3، دار الثقافة.

4-معارك فكرية ط1، 1965، دار الهلال، ط2، 1970، دار الهلال، ترجمة روسية 1974، دار التقديم، موسكو.

5-الثقافة والثورة، دار الآداب 1970، بيروت.

6-تأملات في عالم نجيب محفوظ، 1970، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة.

7-فلسفة المصادقة، 1971، دار المعارف، القاهرة.

8-هربرت ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود، 1972، دار الآداب، بيروت.

9-الإنسان مواقف، 1962، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

10-الوجه والقناع في المسرح العربي المعاصر، 1973، دار الآداب، بيروت.

11-الرحلة إلى الآخريين 1974، دار روز اليوسف، القاهرة.

12-البحث عن أوروبا، 1975، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

13-توفيق الحكيم مفكر وفنانا، ط1، دار القدس (بلا تاريخ) ط2، دار شهدى، 1984، القاهرة، ط3، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994.[1]

14-ثنائية الرفض والهزيمة، دراسة نقدية لثلاث روايات لصنع الملة إبراهيم، 1985، دار المستقبل العربي القاهرة.

15-الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، ط1، 1986، دار الثقافة الجديدة، ط2، 1988، الدار البيضاء المغرب.

16-الماركسيون المصريون والوحدة العربية، المكتبة الشعبية، دار الثقافة الجديدة، 1988، القاهرة.

17-مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، 1989، القاهرة.

18-أربعون عاما من النّقد التطبيقي، البنية والدّلالة في القصة والرواية العربية المعاصرة، دار المستقبل العربي، 1995، القاهرة.

19-أغنية إنسان (ديوان شعر) دار التحرير، 1970، القاهرة.

20-قراءة لجدران زنزانة (ديوان شعر) وزارة الإعلام العراقية، 1972.[2]

[1] محمود أمين العالم : الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة- مصر، د.س ، ص237،238.

[2] المرجع نفسه، ص238.

ثانيا: التلقي النقدي لمشروع محمود أمين العالم

في جمعنا لبعض من الآراء النّقدية التي تحدّثت عن مشروع "محمود أمين العالم" نستهل هذا بما كتبه عنه الدكتور أحمد عبد الحليم عطية في كتاب ألفه رفقة مجموعة من الأدباء والنقاد معنون بـ: محمود أمين العالم في عيده الماسي. "المفكر العربي محمود أمين العالم وقف مع كل من يماثلونه في الاعتقاد بمبدأ التناقض أمام الإشكاليات البسيطة والمعقدة، السهلة والشاقة، وقد حاول الإجابة عنها بكل عقلانية وواقعية، فكانب بحوثه الكثيرة في أي شأن من شؤون المعرفة الإنسانية، أسبابها ونتائجها ناهضة على أن الجزئي والكلي لا يظهر إلا من خلال الجزئي وأنّ كلاً من الحقيقة النسبية والملموسة والحقيقة المطلقة وغير الملموسة لا تعرف إلاّ من خلال الآخر"[1].

يعبّر هذا عن تصور شامل للفكر الذي يحمله أمين العالم في مختلف المواضيع والدراسات التي تطرق إليها، وحسب عطية فإنّ أهم ميزة عند العالم الدقة في معالجة القضايا من خلال إحاطته العامة بموضوعاته في أبسط تفاصيلها، مع البحث عن تركيبتها التي تتشكل منها، مثلا في مجال الثقافة نجد أنّ رؤية أمين العالم حسب الدكتور سامي سليمان أحمد هي "تعبير فكري أو أدبي أو فني أو هي طريقة خاصة للحياة، ومن حيث علاقاتها بالواقع هي انعكاس للعمل الاجتماعي الذي يبذله شعب من الشعوب بكافة فئاته وأطيافه ومظهر لما يتضمنه هذا العمل من علاقات متشابكة، فالأساس الذي تقوم عليه الثقافة – حسب العالم– ليس شيئا جامدا أو عقيدة محددة وإنّما هو عملية لها عناصرها المتفاعلة واتجاهها المتطور"[2]، هنا يربط العالم الثقافة بمختلف العناصر الاجتماعية في تداخلها

[1] أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، محمود أمين العالم في عيده الماسي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999، ص127.

[2] سامي سليمان أجمد، الخطاب النقدي والإيديولوجيا، دراسة النقد المسرحي عند نقاد الاتجاه الاجتماعي في مصر، دار قباء، للنشر والتوزيع، القاهرة، ص97.

وتأثيراتها على الإنتاج الثقافي، ورغم هذا فإنّ الدكتور سامي سليمان يشير إلى نظرة أمين العالم للعملية الاجتماعية التي تصنع الثقافة حيث يقول: "رغم محدودية فهم العالم للعملية الاجتماعية فإنه التفت التفاتة دالة على أنّ الثقافة تتسم بشيء من الاستقلالية عن مصدرها وقد أسس تلك الاستقلالية مهمة الثقافة، فارتباط الثقافة بالعملية الاجتماعية لا ارتباط علّة بمعلول محدّد، وإنّما ارتباط تفاعل كذلك يجعل من الثقافة نفسها عاملا موجها فعالا في العملية الاجتماعية نفسها وبهذا الفهم يصبح تقرير مقولة: اجتماعية الثقافة من حيث أصولها الاجتماعية وجذورها المادية هو المسوغ لتحديد مهمتها الاجتماعية بحيث تتوالد على مستوى الخطاب تولد منطقيا لتحديد مهمتها الاجتماعية"[1].

1- الثقافة والأدب.

وعلى هذا الأساس يمكن الحديث عن الثقافة في كونها انعكاس للواقع الاجتماعي وأنّها عامل موجه فعال في العملية الاجتماعية يكشف على أنّ الثقافة نشاط إبداعي اجتماعي له من القدرة على التأثير في الواقع المعيش بحكم الاتجاه الذي يتبنّاه محمود أمين العالم في فكره وطرحه المتمثل في الماركسية وتصوراتها، فإنّ سامي سليمان يعتقد بتعمّد العالم عدم توظيف مفاهيم الاتجاه الماركسي ومصطلحاته توظيفا صريحا وهنا نجده يقول: "على الرغم من التصورات الماركسية حول مصدر الأدب فإنّ خطاب العالم في الثقافة المصرية يتحاشى استخدام مفاهيم ماركسية صريحة وهذا مايفسّر مثلا عدم اقتدار العالم على طرح الفهم الطّبقي للأدب طرحا مباشرا وصريحا"[2]، ومثال ذلك عند أمين العالم أنّ ماهية الأدب اجتماعية بالمعنى الذي يطرحه النص دون أن ينفي ذلك الاعتراف بخصوصية الكاتب ومهاراته فهو إقرار بدرجة من درجات التفاوت والاختلاف في إنتاج الأدب، كما ركّز

[1] سامي سليمان أجمد، الخطاب النقدي والإيديولوجيا، دراسة النقد المسرحي عند نقاد الاتجاه الاجتماعي في مصر، دار قباء، للنشر والتوزيع، القاهرة، ص98.

[2] المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

أمين العالم على ضرورة امتلاك الأديب نظرة متكاملة إلى العالم المجتمع حتى يؤدّي الأدب وظيفته الاجتماعية وهو مايطلق عليه العالم الالتزام، في حين تتجلّى ملامح التناقض عند أمين العالم.

"يجد دارس خطاب العالم حول المهمة الاجتماعية للفن /الأدب/المسرح نفسه مجابها بهذا السؤال عن وصف خطابه بأنّه نقد ماركسي، وعن السبب الذي لعبته مقولاته في النّقد المصري في الخمسينيات والستينيات، فقد بدا أنّ خطاب العالم لا يكاد يربط الفن/الأدب/المسرح/الثقافة بالأساس الطبقي الذي يلح عليه أي فهم ماركسي لماهية تلك الأنشطة ومهماتها"[1].

يرى الدكتور سامي سليمان"أنّ الدور الكبير الذي لعبه خطاب أمين العالم خلال الخمسينيات والستينيات في الثقافة المصرية والتأثير البالغ فيها إلى السياق الاجتماعي الذي يميّز خطابه واختلاف طرحه عن كثير من النّقاد والمفكرين الذين عاصروه"[2]، ولعل هذا التأثير أن يكون مرده إلى السياق الاجتماعي الذي طرح فيه خطاب العالم واختلافه عن السياق الذي طرح فيه –مثلا– لويس عوض، ففي حالة العالم كانت صيغة الالتزام في جانب من جوانبها محققة لأهداف بعض الشرائح الاجتماعية ولأهداف السلطة أيضا دون أيعني ذلك أنه ثمّة تواطؤ بينها، غير أنّ الذي يعني أنّ دعوات السلطة كانت متجاوبة مع دعوات تلك الشرائح، ثم اقتران تقديم هذا الخطاب بمعركة نقدية مع جيل قديم من نقاد التعبير، إضافة إلى تناول "العالم" نصوصا وظواهر مصرية على عكس "لويس عوض" الذي طرح خطابه في صمت ودون أن يثير معارك وتناوله لنصوص وظواهر أوروبية، إن دلّ هذا على شيء فإنّما يدل على أنّ العمل النّقدي عند محمود أمين العالم يتّخذ من الظواهر الاجتماعية

[1] سامي سليمان أحمد، الخطاب النقدي والإيديولوجيا، ص98.

[2] المرجع نفسه، ص100.

التي كانت تسود في مصر، ركنها الأساسي ومحور قضيته فكان له نصيا من التأثير على شرائح مختلفة في مجتمعه.

إن ارتباط الثقافة بالمجتمع عند محمود أمين العالم هو ارتباط وثيق إلى درجة لايمكن بأي شكل من الأشكال الفصل بينهما، "إنّ مظاهر الوحدة والتمايز بين الأدب والفن يمتد إلى أساس واحد هو أنّ الأدب والفن تعبيران عن الحياة وبناءان علويان لحركة المجتمع البشري"[1]، وفي اختلاف النقاد حول اللغة التي تناسب المسرح بين الفصحى والعامية يرى العالم أنّ الدّواعي المختلفة بالحاجة الجمالية هي التي تتحكم في تحديد اللغة ويقدم تصورا ثالثا للغة التي ينبغي على المسرح أن يوظفها، ويسميها لغة "الصفقة" وهي الجمع بين العامية والفصحى ويعتبرها الأقرب إلى واقع الشخصية وفيها في الوقت نفسه فضيلة الفهم الميسّر لكافة الناطقين باللغة العربية، "ولم تكن الدوافع الاجتماعية والسياسية والقومية هي الدّافعة لكل من "مندور" و"العالم" وحدهما إلى تشجيع تجربة الحكيم في تقديم اللغة الثالثة إذ أنّ هذه الدوافع المختلفة كانت الأساس القار في مجمل خطاب هؤلاء النّقاد"[2].

يعتبر محمود أمين العالم الثقافة "تعبير فكري أو أدبي أو فني أو طريقة خاصة للحياة، وهي من حيث علاقتها بالواقع انعكاس للعمل الاجتماعي الذي يبذله شعب من الشعوب بكافة فئاته وطوائفه، ومظهر لما يتضمنه هذا العمل من علاقات متشابكة وجهود مبذولة واتجاهات، فالأساس الذي تقوم عليه الثقافة إذن ليس شيئا جامدا أو عقيدة محدودة وإنما هي عملية لها عناصرها المتفاعلة واتجاهها المتطور"[3]، وقدم محمود أمين العالم مفهوما للثقافة وهذا ماتجلى في كتاب سامي سليمان في محور الثقافة، وقد جعل الثقافة نسيج من الأفكار والاتجاهات والسلوكات التي ابتكرها المجتمع يشترك فيها المجتمع فيعتبرها أيضا انعكاس

[1] المرجع السابق، ص188.

[2] سامي سليمان أحمد، الخطاب النقدي والإيديولوجيا، ص296.

[3] أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، دراسات مهدات إلى محمود أمين العالم في عيده الماسي، ص40.

للواقع الاجتماعي وتصويرا له وتنشأ بفعل سلوكيات الأفراد بأعمارهم المختلفة فهي نتاج إنساني كونه الوحيد الذي يمتلك قدرات مختلفة مما فيها تقديم أنماط مختلفة تنمي حاجياته، وقد جعلها دائمة التطور والتغيير حسب الظروف أيضا، وقد جعل سامي سليمان خطاب العالم وأنيس طابعهما ماركسي فيقول: "فإنّ خطاب العالم وأنيس في الثقافة المصرية كان يتحاشى استخدام مفاهيم ماركسية صريحة، وهذا مايفسّر مثلا عدم اقتدار العالم وأنيس على طرح الفهم الطبقي لأدب المسرح طرحا مباشرا وصريحا"[1].

وفي مفهوم الخطاب نستخلص أنه إنتاج كتابي وشفوي يتجاوز الجملة الواحدة إلى مجموعة من الجمل وقد وضح سامي سليمان في كتابه حفريات نقدية أن خطاب العالم وعبد العظيم أنيس في مؤلفهما الثقافة المصرية أنهما قد أسرفا في استخدامهما المفاهيم الماركسية، ويراه سببا مباشرا جعل من العالم وأنيس يعجزان عن الفهم الطبقي للأدب بكل صراحة.

يرى محمود أمين العالم الأدب إنعكاس للمجتمع وصورة طلقه، لكن ليس محاكاة ساذجة بل تعبير عنها بصورة خيالية إبداعية جديدة، وتصوير وتعبير عن التجربة الإنسانية بطريقة إبداعية، مما يُرى أنّ السياق الاجتماعي الذي طرح فيه العالم وأنيس صيغة الانعكاس هو الذي يفسر تأثيرها في خطاب النقد الاجتماعي المصري طوال الخمسينيات والستينيات"[2].

وفي مفهوم الأدب عند محمود أمين العالم تمثيل للواقع والمجتمع ولكن ليس صورة طبق الأصل أو وثيقة تسجل كما هو بل تعبير بصورة أدبية فنية؛ أي بمعنى آخر الأدب هو تصوير للواقع بصورة خيالية إبداعية وفنية، ثم إنّ هذا المفهوم الذي وجد مع العالم وأنيس

[1] المرجع السابق، ص38.

[2] المرجع نفسه، ص39.

مايعكس المجتمع وبالتالي يؤثر في خطاب النقد الاجتماعي في مصر طوال عهد الخمسينيات والستينيات.

2- النقد

أمّا في مجال الأدب والنقد فقد كانت الدّراسات التي قدمها محمود أمين العالم لكثير من المؤلفات الأدبية العربية عُرضة للنقاش الأدبي والنّقدي في مواضيع التراث الشعري والخطاب الأدبي وكثير من القضايا ذات الصلة، فهذا فاروق خورشيد يرد على "العالم" في نقده لأحد دواوين صلاح عبد الصبور حيث يقول: "أما الإنسان في عذاب الطريق وجحيم الصراع فهو عند أصحاب الكلمات –وما أكثر ماعند أصحاب الكلمات– زيف وعبث! تجربة صراعه يأسه، تجربة جهده وفشله، تجربة أيديه الدّامية تتشبث جاهدة بصخر الطريق، كذب وغربة! فما الصدق؟ خلاصة الحق في قلب الناس في العمل المشاركة ومعايشة حقائق العصر .. كلمات وكلمات ما أضخم الكلمات وما أجوفها! أخلاصة الحق في قلب الناس أن نزعم للناس أن الحياة ورود وهي تحت أقدامهم شوك وقتاد، أن نخبرهم أن الدنيا نورهم يتخبطون بحثا عن بصيص يلوح أمامهم كالأمل؟ أهو عمل عمل ومشاركة ومعايشة أن نغلق الأعين ونسدّ الآذان لتدفع حلبة ذكر مخدوع ضرير ولا نرى الطريق لأن عيوننا مشدودة بالكلمات"[1].

يوجه فاروق خورشيد نقده اللاذع هذا إلى "العالم" ومن خلاله إلى كل الماركسيين ويعتبرهم مجرد أصحاب كلمات لكثرة تشدقهم بالشكل في الأدب، ويعتبر أنّ غاية نقدهم هي سلب لحرية الشاعر المسكين، ويتهمهم بافتقاد الأدوات النقدية وخلل في حسّهم التذوقي وإغفالهم لروح الأدب الكامنة في جوهره وليس في شكل الكلمات والزخارف اللفظية، وهو يرى

[1] أحمد كمال زكي، النقد الأدبي الحديث أصوله واتجاهاته، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ص165،166.

أنّه "على كل ناقد يحترم عمله ويجعله محققا لرسالته أن يمكن للفنان أن يقول مايريد في الشكل الذي يريد بشرط أن يسمح هذا الشكل بمرور الناقد إلى روح الشيء، لأنّ شكله مجرد وسيلة لهذا المرور"[1].

ورغم ذلك إلا أنّ "العالم" مالبث يلقي الثناء نظير أعماله كون القضية التي يهتم بها وبنافح لأجلها هي الفن، فهو تمكن أن يوازن بين توجهاته الفكرية فنيا والوقوف في صف الثورة، "ويعد كتابه في الثقافة المصرية1900 أكمل كتاب يشرح نظرية أدبية ويصفها تطبيقا"[2]، وحسب د.كمال زكي فإنّ "محمود أمين العالم" من القلائل الذين تمكنوا من صياغة الواقع الثقافي وجوهر قضاياه، فاستطاع "بخطى ثابتة ورصينة أن يحتل القمة في أكثر من مؤسسة فنية وقد شاركه عبد العظيم أنيس في رحلته الطويلة الشاقة، فبرزا معا على مسرح الأحداث واشتغلا في الصحافة والإعلام السياسي، وأشرفا على عمليات النشر والتوجيه المسرحي وخضا معارك التوحية وعرّفا بالثقافة والحضارة، وكتبا عن الوسائل الأدبية، واللغة والنّزعة الإنسانية والقيمة العالية في الفن، ورغيف الخبر وإسرائيل دون أن يدلّ عليهما أنهما يبذلان جهدهما في شتّى المواضيع"[3].

إنّ هذا الكلام إن دلّ على شيء ما فإنّما يدل على أهمية العمل الذي يقدّمه "العالم" بغوصه في معالم الفن أو الأدب وتجلياته وإحاطته بالجوانب الثقافية دون أن تتعارض مع الأهداف السياسية والاجتماعية، ويواصل زكي حديثه عن "العالم" و"أنيس" بقوله: "فإنهما يحرصان على أن يوجّها نتائجهما حتى النهاية نحو تحديد قضية الأدب والفن على أساس أنهما مظهران حقيقيان من مظاهر الثقافة ثم على أساس أن يكون لكل فنان أو أديب موقف

[1] المرجع السابق، ص165.

[2] المرجع نفسه، ص225.

[3] المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

معين من العملية الاجتماعية"[1]، وهذا الكشف عن موقف الأديب من العملية الاجتماعية لا يعدو إلا أن يكون وظيفة الأدب في كون أنّ الفنان كائن اجتماعي يفترض فيه رسم واقع المجتمع ونقل انشغالاته والتعبير على آلامه وآماله، ففلسفة العالم تتمحور حول الوظيفة الاجتماعية للأدب.

إضافة إلى هذا فإنّ الناقدان الماركسيان –العالم وأنيس– يحدّدان جملة من المعايير والعناصر التي ينبغي أن يتم التنظير على أساسها، ولا تستقيم أي دراسة نقدية تُغفلها، بل أكثر من ذلك فإنّ هذه المعايير هي من ترسي الاشتراكية عمليا وواقعيا، "والناقدان الماركسيان يريان الطريق والأسلوب والتاريخ واللغة والفن والدّين والمنطق والحرية والكون والحياة، مجموعة ارتباطات تحدّد بالضرورة نوع التنظير وطبيعة التطبيق في مجتمع ينبغي أن يكون متطورا أي متحركا بحيث يقضي على الحالة الراهنة، وإذا كان التحرك يعني أن يكون ثمّة تغير مستمر في الفكر والزمان والمكان فلابد أن يسهم إسهاماته التي تجعل الواقعية الاشتراكية إنجازا عمليا في المجتمع وفي الفن قاسما مشتركا بين الرومانسية وأية واقعية قائمة"[2]، وهذا ما يحمل الأدب على حمل مسؤولية الصياغة الواقعية للظواهر الاجتماعية، تعمل على إنقاذ الأفراد والمجتمعات في آن واحد من براثن الرأسمالية غير أنّ هذا التوصيف حسب "كمال زكي" يفقد الأعمال الأدبية قيمتها الفنية والجمالية.

ولكن "العالم" يقرر "أنّ أي عمل أدبي يبين بما لا يدع مجالا للشك مدى تكيف مؤلفه مع المجتمع وليس عجيبا أن يتفق "العالم" مع غيره على الحطّ من شأن جماعة من الأدباء أجمعت الأغلبية على تفوقهم ومنهم بصفة خاصة "توماس إليوت" وقد وصف العالم بأنه أحد كبار رؤوس الرجعية في الفكر الحديث"[3]، وربما هذا رد "العالم" على من يعارضه فيما

[1] أحمد كمال زكي، النقد الأدبي الحديث أصوله واتجاهاته، ص225.

[2] المرجع انفسه ص 226.

[3] أحمد كمال زكي، النقد الأدبي الحديث أصوله واتجاهاته، ص226.

يخص الوظيفة الاجتماعية للأدب، والذين يرون في أن الوجهة الماركسية للأدب تفتقد أصلا القيم التي أو جدته لغوية وجمالية.

على الرغم من النقد التي تعرضت له دراسات "العالم" إلا أنه حسب كمال زكي رفقة عبد العظيم أنيس لم تكن لهما خصومة مع غيرهم ممن يعارضونه، وأي نقاش يخلو من الأفكار والمبادئ يعتبرانه بيزنطيا لا ينبغي الرد عليه."لم يتورطا في شتائم قط –العالم وأنيس– وإنما اعتمدا المنطق وتمكنا من أن يوجها هجومهما إلى الأفكار والمبادئ فقط، ويبدو أنهما يرفضان فعلا أن يغمزا أي إنسان أو أن يفرطا في النقاش البزنطي وغاية ما كانا يتعرضان به لخصومهما أن يقولا على سبيل المثال "إنه يريدنا أن نتصوره وكم تخيلنا أن نصدق هذا، رجلا لايعرف التفاهات" وربما كتما غلهما بعبارة ملتوية تكفي كل الكفاية للأخذ بثأرهما فعن طه حسين قالا بلهجة متزنة تقطر سخرية "ولكن هكذا شاء الدكتور طه حسين أن يحمل كلامنا مفاهيم ليست فيه"[1].

تتراوح ردود العالم في المسائل التي يختلف فيها مع غيره أو المعارك الأدبية التي يخوضها في قضايا الشكل والمضمون والصورة والأسلوب وهي المواضيع الأساسية التي يبني على أساسها النّقد العربي، وفي هذا السياق فإنّ الخطاب النقدي عند محمود أمين العالم يخضع لتنظيرات مختلفة منها، "ينبغي أن ينحرف عن اتجاهه الموضوعي الأصيل، ويشترطان –أي العالم وأنيس– وجود حصاد فكري عميق لكل معركة نقدية تنشب، وأما حدود هذه المعركة أو المعارك فمرتبطة بحدود عمل الناقد"[2]، وعن هذه الحدود وحقيقتها يمكن أن نرى منها حقيقتين الأولى هي "تمسّكهما بالمادية العلمية على قاعدة العملية الاجتماعية وثانيهما عدم الاعتراض من ناحية المبدأ على أية دراسة جادة لا تتماشى

[1] المرجع السابق، ص227.

[2] المرجع نفسه ص227.

ونظرتهما"[1]، وكأنهما يقفان أمام كل دراسة تحليلية موقفا صادّا لأي إعجاب وإقرار بها، أنّ أي دراسة مهما كانت لا ينبغي أن تكون معيارا وأنموذجا يحتذى به.

أما عن العمل الأدبي عند "العالم" فهو بناء عضوي تتكامل فيه الصورة والمادة، وعن هذه الصورة فهو يرى أنّ اللغة هي إحدى أدواتها وليست هي نفسها في حين أن المعنى أداة من أدوات المادة وليس هو المادة ذاتها، "العمل الأدبي عندهما –العالم وأنيس– تركيب عضوي يتألف من عمليات بنائية تتكامل فيها الصورة والمادة تكاملا عضويا حيا ويصبح الجمال هنا –ليس له مفهوم واضح في الواقع–شيئا لا يصلح للكشف عن مقومات هذا العمل إلا أن يكون نتاج الاتساق والتآزر بين الصورة والمادة فيسمى حينئذ بالجمال الأدبي"[2]، نفهم من هنا أنّ جمالية الأدب عند "العالم" تقتضي هذا التوازن والتجانس بين الصورة من خلال اللغة والمادة التي تفرزها أي دلالتها ومعناها، فكلما تحقق هذا العنصر اكتملت المعايير الفنية للأدب طبعا هذا دون إغفال ذلك التفاعل الاجتماعي الذي يحدثه الأدب، إلى هذا فإن "العالم"يرى بأن الأعمال الأدبية الناجحة هي التي تحقق هذا التآزر بين الصياغة والمضمون، وهو يعتبر المدارس الفنية التي تهتم بالشكل قبل المضمون أو التي تفصل المضمون قبل الشكل هي مدارس فنية غير مكتملة، فمحمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس يقدران أن قضية التشكيل والصياغة هي جوهر الأدب والفن بعامة، وهي لا يمكن أن يكون افتئاتا على الموضوع أو غضا من المضمون لكنها تحديد لوجود الأدب على أساس ارتباطه بشكل أو صورة أو صياغة، وإذا كان ثمة وحدة عضوية بين الصورة والمضمون أو بين الشكل والمادة فإنّ من الممكن أن نفصل بينهما لو اعتبر الشكل أو الصورة أو الصياغة مجرد إطار أو وعاء أو تضاريس خارجية، هنا يتم الفصل حتى في الأعمال الأدبية الجيدة[3].

---

[1] المرجع السابق،الصفحة نفسها.

[2] أحمد كمال زكي، النقد الأدبي الحديث أصوله واتجاهاته، ص230.

[3] المرجع نفسه ص231.

يرى د.أحمد كمال زكي أن هذا الموقف يعبّر عن "فهم آلي قد يحدث أن تتحول فيه العاطفة"[1]، فالإقرار بالعلاقة التلقائية بين الفن والحياة لا تحفظ للعمل الأدبي صدقه الفني في مجال التعبير كونه مرتبط بمدى تحقيقه للتوازن بين عناصره الاجتماعية والعقائدية والأخلاقية وغيرها، وعلى الرغم من الكم المتزايد لمآخذ "العالم" إلا أنّ أعماله النقدية تتمُّ عن حس ذوقي متعال حسب كمال زكي"لكن مآخذ الناقدان –العالم وأنيس– تقابلها حسنات عدّة يرجعان بها أولهما احتكامهما إلى الذوق، وهو ذوق مثقف متعال من غير شك على ما يظهر لدى محمود أمين العالم بوجه خاص، وقد بلغ من رهافة حسه ذلك الناقد أن تذوق مالم يكن حظه من الجمال الفني مفهوما أو اضحا، فاحتفل طوال إشرافه على الصفحة الأدبية في المصري المحتجبة بشعراء لم يعد لهم وجود الآن، وكتب عن طائفة لم تكن نقائصها في الأسلوب وضيق أفقها بقادرين على أن يحجبا عنه شاعريتها ولطافة صورها، وهاجم صلاح عبد الصبور على قاعدة ماركسية بارزة لكنه وضعه في مكانه كشاعر بارز وأعجب بعلي أحمد سعيد مع أنه يخالفه إيديولوجيا وأسلوب تناول"[2]، وقال أيضا عن "العالم": "يمتاز هذا الناقد بأنه أكثر قراء الشعر توفيقا وبأنه إذا تخصص فيه قد يلعب فيه دورا يفوق دوره الذي أداه حتى الآن، لكنه يشغل نفسه بكل نتاج أدبي، واستطاع أن يسجل في القصة مثلا ما سجله "عبد العظيم أنيس" في دراسته الواعية عن الرواية المصرية الحديثة، ولكن بحثه في المعمار الفني في أدب "نجيب محفوظ" وتعليقه على مسرحية "ألفريد فرج" سليمان الحلبي، ليس أحسن ماكتبه النّقد برغم شهادة القراء لها وإنّما الأحسن هو ماكتبه في نقد الشعر"[3].

[1] أحمد كمال زكي، النقد الأدبي الحديث أصوله واتجاهاته،ص231.

[2] المرجع نفسه، ص232.

[3] المرجع نفسه، صفحة نفسها .

يواصل د. أحمد كمال زكي فيما يسميه حسنات "العالم" فيقول: "وحسنة أخرى تضاف للعالم كما تضاف بالمقدار نفسه إلى أنيس، وهي إنّهما لم يغلوا في المناداة بضرورة وجود "أدب بروليتاري" صحيح يؤمنان بوجود أدب بورجوازي وبأنّ قوميتنا المصرية نشأت من عمليات التجمع والترابط بين فئات الشعب طوال حركات المقاومة ضد الغزاة وطغيان الولاة، وبأن الشعر العربي الحديث أخذ اتجاهه من خلال عمليات الكفاح الجديدة ...وربما استعمل التحليل الطبقي خلال كتاباتهما ملاحظين مثلا أن انحياز البورجوازية إلى كفة الاستعمار البريطاني أوجد "حافظ، ومحرم ونسيم ومطران" غير أنّ ذلك لم يكن ليشكل نظرة ضيقة تمنع التنويه بفضل من لايصلون لماركس ولو فعلا لرفضا جزءا ضخما من تراث لنا يقوم أساسا على التسبيح بحمد الطبقات الحاكمة ومن يضلع معها"[1].

إلى هذا فإنّ محمود أمين العالم يسجل قبوله لأي اتجاه نقدي لايتقبله مذهبه فإن كان يرد على أي اعتراض –مثلا– لتطبيق علم النّفس التحليلي للأدب والفن.

وأمّا الحسنة الثالثة –حسب كمال زكي– "فهي إيمانهما بمصر الحاضر ومصر الماضي بإطاريها الفرعوني والعربي، ولهذا ينبغي في كل الأحوال الحفاظ عليها على تراثها ويصبح الصراع من أجل تحريرها قضية حياة أو موت ويدار هذا الصراع في جبهات عدّة بعضها الفكر كما أنّ بعضها القتال في المواقع العسكرية فبينما يتوقف النصر العسكري على جنود بيدهم تحريك الزناد فليس يخلو الأمر من مواجهات ثقافية ونداءات تعرف بالضرورة المادية التي توجّه دائما لخدمة الإنسان"[2].

وعلى النقيض من هذا كله يقدّم د.كمال زكي وجهة نظر ماركسية لم يتطرق لها "العالم" وهي جملة من القضايا التي تتعلق بالفن ولم ترد في أقوال ماركس، حيث ثمة "كثير

[1] أحمد كمال زكي، النقد الأدبي الحديث أصوله واتجاهاته،ص232،233.

[2] المرجع نفسه، ص233،234.

من الماركسيين أخذو بمبدأ لايجوز للفن أن يفرض علينا أية فكرة حضارية كما يقول أرنست فيشر، وحيث أنه ليس هناك في الحقيقة نظرية ماركسية في الفن فقد عملا (العالم وأنيس) أن تكون لهما نظرة علمية متطورة في حدود كل بسطه ماركس وإنجلز، وإذن نفيد من المادية العلمية في وضع أسس علمية موضوعية تصلح لأن تكون علامة علينا وشعارا لنا وموضوعا يتحدّث عنا"[1].

ويرى أيضا أنّ تميز الخطاب النقدي عند "العالم" هو الذي خلق هذا التأثير الكبير الذي ميّز دراساته ليس على أدباء مصر فحسب بل جل أدباء العرب خصوصا في الشق المتعلق باجتماعية الوظيفة الأدبية، "أما عن التطبيق فإننا نرى كيف اجتذبا أدباء العرب – وليس أدباء مصر فقط–وكيف أخذ الجميع بالمضمون الثوري الذي يحتوي قيما إيجابية في بناء المجتمع الاشتراكي الجديد، وكان كل ماتورطا فيه وبخاصة "العالم" الذي ينبغي أن يهتم كشاعر بالتعبير الفني اهتما وركزا على الدلالات الاجتماعية في الأعمال الأدبية منعزلة عن أشكالها التعبيرية"[2].

يعتقد زكي كذلك أنّ "العالم" يصدر أحكاما قيمية في كثير من الأعمال التي تحدّث فيها الأدباء عن عمق معاناتهم في أبعادها النفسية والاجتماعية والفكرية، "وهكذا حتى ليبدو من السهل اصطناع طريقة التقويم أو التقدير لتكون في نهاية الأمر مفتاحا لفهم منهجه في التحليل، وعلى الرغم مما قد يثيره موقفه من حيث كونه يصدر حكما نهائيا فإنه يدعمه دائما بتوسيع المجال الذي يتحرك فيه"[3]، وهنا يخلص إلى أنه "لايمكن اعتبار "العالم وأنيس" من سدنة النقد التقويمي، لكن يمكن أن نجعلهما على رأس الذين يستطيعون اختراق الحواجز والمسافات لعقد المقارنات والموازنة التي تقوم –بلا أدنى شك– على تقديرات مسددة، فنجيب

[1] المرجع نفسه، ص234.

[2] أحمد كمال زكي، النقد الأدبي الحديث أصوله واتجاهاته،ص234.

[3] المرجع نفسه، ص235.

محفوظ قد يكون بينه وبين جويس أو بروست وشائج، وبين إليوت وشعرائنا من أمثال صلاح عبد الصبور والسياب علاقات، وبين إليوت هذا ومایاكوفسكي تقوم مقارنة واعية على أساس أنّ كلا منهما صانع للشعر ويعرض الحضارة الحديثة على اختلاف منهجيتهما وأسلوب تناولهما"[1].

ويختم زكي حديثه عن "العالم وأنيس" بقوله: "يطول بنا الأمر إذا ذهبنا نبحث في جوانب هذين الناقدين المتعددة، وربما يكون خير ختام للحديث عنهما أنهما يقفان وقفة العقل الذي يومض لامحا قيمة أي عمل أدبي يوضع تحت مجهر الناقد ليُفسّر ويقوّم"[2].

"وتكشف كتابات "العالم" في النقد المسرحي (1967-1954) التي كان يسعى فيها إلى تطبيق صيغة الانعكاس عن بروز عدّة انتقالات فيها، مما يعكس نمط من أنماط التغير في الآليات النقدية التي كان يتكئ عليها، وتتبدى الإنتقالية الأولى في مقالة عن "أهل الكهف" لتوفيق الحكيم" وفيه يعتمد العالم على أليتين نقديتين: آلية البحث عن المضمون، م آلية اكتشاف كيفية عكس النص للواقع الاجتماعي"[3].

"يشر المفكر الماركسي محمود أمين العالم في مقالته منهج دراسة طه حسين في دراسته التراثية والتاريخية، إلى أن عقلانيته قد تشكلت في المناخ الثقافي العقلاني الليبرالي العام الذي كان يسود في مصر في منصف القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، مرتبطا بأسماء مثل "الطهطاوي والأفغاني والكواكبي ومحمد عبده ولطفي السيد وشبلي شميل وفرح أنطوان وسلامة موسى وهيكل ومحمود عزمي وعلي عبد الرازق ومصطفى عبد الرازق

[1] المرجع السابق، ص236،237.

[2] المرجع نفسه، ص237.

[3] المرجع نفسه، ص نفسها.

ومنصور فهمي والعقاد" وغيرهم رغم مابينهم جميعا من اختلافات فكرية ولكننا نستطيع أن ننسب هذا المنهج العقلاني كذلك"[1].

ويتضح من خلال هذا الكلام أن رؤية محمود أمين العالم لمنهج طه حسين وفي مفهوم العقلانية مفهوم متطور بتطور حياة طه حسين، وهذا انطلاقا من المناخ العقلاني الليبرالي السائد في مصر ارتباطا بأسماء كتاب آخرون رغم مايملكون من اختلافات فكرية، وينتمي إلى محور الأدب بشكل عام والنقد بشكل خاص، فمحمود أمين العالم قد قدم رأيه عن الكاتب والأديب طه حسين.

لقد حاول الدكتور محمود أمين العالم أن يحصر لنا اتجاهات المثاقفة مع هذه المناهج النقدية في أربع مدارس تجمع عددا من المناهج المختلفة في طريق الإجراء المتفقة في جذورها الإبستيمولوجية والفلسفية وهي:[2]

1-المدرسة الوجدانية التي تضم النظرية الرومانتيكية كما في ممارسات مدرسة الديوان ومدرسة أبولو، وجهود جبران خليل جبران ميخائيل نعيمة، وتطبيقات المنهج النفسي عند أحمد محمد خلف الله والنويهي والخولي ومصطفى سويف.

2-مدرسة الذوق الفني وتجلت في نقد طه حسين الذي بدأه تقليديا ثم متأثرا بمناهج الحتمية العلمية التاريخية عند هيبوليت تين، ثم الجمع بين منهج البحث العلمي والتذوق الفني بعد ذلك كما نجده لدى محمد مندور في نظريته النقدية.

---

[1] سعد عبد الوهاب، تحقيق شامل في ذكرى طه حسين، مجلة أدب ونقد، ع41، القاهرة مصر، أكتوبر 1988، ص6.

[2] م م رواء نعاس محمد، المثاقفة والمثاقفة النقدية في الفكر النقدي العربي، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، ع 4،3، مج7، القادسية، 2008، ص176.

3-المدرسة النقدية الجدلية وتتخذ مفهوم الانعكاس أساسا في فحص العمل الأدبي، كما في كتابات عصام خلفي ناصف، وسلامة موسى، ومجلة الطليعة السورية، ورئيف خوري، ثم مجلة الثقافة الجديدة، ولويس عوض وصلاح حافظ وغالي شكري... إلخ ثم في اتباع البنيوية التكوينية عند غولدمان أمثال: جابر عصفور ومحمد بنيس ومحمد برادة وإنباغ باحثين أمثال: يمنى العيد وسيد بحرواي وامينة رشيد.

4-المدرسة التقليدية والبنيوية، كما في كتابات أدونيس، صلاح فضل وفريال عزول، وخالدة سعيد، وكمال أبوديب والغذامي وعبد الكريم الخطيبي.

يسجل جملة من الملاحظات من أهمها: أنّ التصورات الأساسية لهذا الفكر النقدي صدى لتصورات ومفاهيم نقدية أوروبية، وإن كانت استجابة في أغلب الأحيان لاحتياجات اجتماعية موضوعية أسهمت في استعابها وتشكيلها تشكيلا خاصا يتلاءم وهذه الاحتياجات ويعبّر عنها بمستوى آخر[1]، وبالتالي فإنّ محمود أمين العالم المفكر والأديب قد ترك بصمة عريضة في الأدب العربي وقد اعتبر انطلاقة فعلية أدت إلى تطور الأدب بصورة فعلية فحمل معه آراء نقدية تتماشى وروح المجتمع بإضفاء مسحة الخيال والتصوير الإبداعي الذي يخدم الفن كفن.

"وقد بلغ من رهافة حس ذلك الناقد أن تذوق مالم يكن حظه من الجمال الفني مفهوما واضحا، فاحتفل -طول إشرافه على الصفحة الأدبية في المصري المحتجبة- بشعراء لم يعد لهم وجود الآن، وكتب عن طائفة لم تكن نقائصها في الأسلوب"[2]، قدم الكاتب أحمد كمال زكي نقدا للعالم فوجد أن هذا الأخير شعلة تمتاز برهافة حس ساهم وجوده في تغيير منحى الأدب وغير بفضله وبفضل أمثاله الصفحة الأدبية خاصة مع الواقع المصري السائد آنذاك

[1] المرجع السابق، ص177.

[2] أحمد كمال زكي، النقد الأدبي الحديث أصوله واتجاهاته، ص183.

فراح يكتب عن شخصيات خلصت الأدب من الركود بما فيهم شعراء وأدباء، مما أبرز أيضا الدكتور أحمد كمال زكي قيمة الماركسي واليساري محمود أمين العالم فيقول: "ويمتاز هذا الناقد بأنه أكثر قراء الشعر توفيقا، وبأنه إذا تخصص فيه قد يلعب دورا يفوق دوره الذي أداه حتى الآن، لكنه يشغل نفسه بكل نتاج أدبي"[1].

انطلاقا مما سبق يؤكد أحمد كمال زكي في كتابه النقد الأدبي الحديث أنّ تذوق محمود أمين العالم للشعر والشعراء أكثر توفيقا، وغدا متمكنا منه، وعلى الرغم أن تخصصه كان غير ذلك ولو أنه قد تخصص فيه لما كانت نتائج ذلك أوفر وأفضل، وأقرّ كذلك أنّ محمود العالم متمكن من كل جوانب الأدب، ويتضح هنا أنّ أحمد كمال زكي قد عد كلامه كممارسة نقدية له.

وقد تحدّث الكاتب أحمد كمال زكي وهو يجمع كلامه عن محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس فيقول: "إيمانهما بمصر الحاضر ومصر الماضي بإطاريها الفرعوني والعربي، ولهذا ينبغي في كل الأحوال الحفاظ عليها على تراثها"[2]، ويقول أيضا: "على كل حال لايمكن جعل "العالم وأنيس" في سدنة النقد التقويمي، لكن يمكن أن نجعلهما على رأس الذين يستطيعون اختراق الحواجز والمسافات لعقد المقارنات والموازنة التي تقوم –بلا أدنى شك– على تقديرات مسددة"[3]، ويقول: "وقفان دائما وقفة العقل الذي يومض لامحا قيمة أي عمل أدبي يوضع تحت مجهر الناقد ليفسر ويقوّم"[4]، ويقول كذلك: "ومحمود أمين العالم أحد هؤلاء، استطاع بخطى ثابتة ورصينة أن يحتلّ القمّة في أكثر من مؤسسة فنية"[5]

---

[1] المرجع السابق،ص 183.

[2] المرجع نفسه ، ص158.

[3] المرجع نفسه، ص188.

[4] المرجع نفسه، ص189.

[5] المرجع نفسه، ص175.

3- التراث

لقد كان الموقف من التراث العربي الفكري القديم يشكل مسألة من المسائل الأساسية التي اعتنى بها الكثير من النّقاد في صياغتهم لايديولوجيا التقدم، فإنّ موقفهم من الإسلام يمثل المجال الأساسي لهذا المواقف، فكثيرا ماندّد محمود أمين العالم بتوظيف الدّين من قبل "الرجعية" فهو يؤكد على أنّ الدين –إسلاما كان أو مسيحيا– لم يكن في تاريخ العالم العربي الحديث مجرد قيمة روحية، وإنّما كان كذلك قيمة قومية"[1]، كما أنّه يرى أنّ الدّين يتوافق مع الاشتراكية في نبذ الرجعية ودعوة للنِّضال ضد الاستعمار، إنّ الدّين بتراثه النضالي ضد الاستعمار والرجعية وفاعليته الشعبية ودعواه إلى العمل والعقل والفضائل سمة من سمات تجربتنا الاشتراكية الخاصةوهذا لتأكيد تجاوب إيديولوجيته مع رسالة الأديان التقدمية.

4- القضايا الاجتماعية

تعرض الخطاب النقدي عند "العالم" في كثير من جوانبه إلى القضايا الاجتماعية التي تخص مختلف الشرائح المصرية، ولعل أبرزها قضية العدالة الاجتماعية باعتبارها من التوجهات الرئيسة عند الماركسية وبذلك كان من الدّاعين إلى تحقيقها، "من اللافت أنّ موافق نقاد التيار الماركسي الأولى كانت الأكثر بروزا لتغيير الواقع الاجتماعي وقد تجلى ذلك في رأيين مختلفين، أولهما انطلق من منظور اشتراكي ديمقراطي كما عند "لويس عوض" في تحول واضح من تحولات خطابه، وثانيهما كان حريصا على تبنّي المقولات الماركسية والنّظر إلى الواقع الاجتماعي المصري في ضوئها، وهذا ماتجلى بوضوح لدى "العالم" وإن كان من المفيد ملاحظته أنه رغم الاختلاف بين لويس عوض والعالم في النّظر إلى التحول نحو الاشتراكية سواء بالتأميمات 1961 أو بصدور الميثاق 1962 فإنّ نقطة الالتقاء بينهما تتمثل في إدراكهما الواضح والمشترك تأثير غياب الأساس الدّيمقراطي اللازم لتفعيل كيفيات

[1] المرجع السابق، ص175.

التحوّل نحو الاشتراكية"[1]، وهو ماسيظهر لاحقا في اتجاه السلطة المصرية إلى إحداث تغييرات اجتماعية في بنية المجتمع المصري الطبقية بهدف تحقيق مصالح الطبقات الوسطى والفلاحين بصيغة الاشتراكية الديمقراطية التي تحقق عدالة اجتماعية.

غير أنّ موقف محمود أمين العالم يختلف عن موقف الكثير من النقاد في تفسيره لتجربة تحقيق هذه العدالة الاجتماعية في مصر، "إذ أنّ العالم كان ينطلق من منظور ماركسي ويحدد خصائص الاشتراكية فيما يراها هو، ثم يطبق هذه الخصائص على التجربة المصرية ليكشف عن الملامح الخاصة التي تميّز هذه التجربة ولهذا يبدو العالم أقرب –إلى حدّ ما– إلى الراديكالية في تقييمه لكيفية تحقيق الاشتراكية، فقد رفض مسالك الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية الأوروبية –فيما يرى– إلى تغيير طبيعة النظام الرأسمالي"[2]، فالاشتراكية الديقراطية حسبه لا تختلف كثيرا على الممارسات الرأسمالية فهي تحفظ له أسباب الاستغلال والقهر الطبقي وهي فقط تطرح برامج إصلاحية يرحب العالم ببعض من إجراءاتها كالتأميم والضرائب التصاعدية، وبالعودة إلى العدالة الاجتماعية فإنّ "العالم" هنا يطرح سياقين هما: "تحقيق الانتقال إلى الاشتراكية بطريقة تطورية، ثم إنّ الثورة قد استبقت معالم للملكية الفردية في بعض المجالات مثل مجال التجارة الداخلية والصناعات الخفيفة، إلا أنها استعانت بالجمعيات التعاونية الاستهلاكية وإشراف القطاع العام للحدّ من الاستغلال في هذه المرحلة من الثورة، إلا أنها في مجال الزراعة ونتيجة للحرمان الطويل الذي عاناه الفلاحون ولتعطشهم للأرض والملكية الفردية لم تتخذ الثورة طريق الملكية العامة للأرض الزراعية كما حدث في الجزائر"[3].

---

[1] سامي سليمان أحمد، الخطاب النقدي والإيديولوجيا، ص335،336.

[2] المرجع نفسه، ص338.

[3] المرجع نفسه، ص339.

هنا يعيب "العالم" على السلطة عدم انتهاج نفس السياسات الفلاحية كالتي حدثت في الجزائر خصوصا ما تعلق بشق الملكية الجماعية للأراضي الفلاخية بعد الثورة، ولمّا أدركت الدولة أنّ هذه السياسة لا تتيح تخطيطا سليما للإنتاج الزراعي تداركت الأمر، "الثورة أدركت أن الملكية الفردية للأرض وتفتيتها لاتتيح تخطيطا سليما للإنتاج الزراعي، ولا يحقق ارتفاع مستوى الكفاية الإنتاجية ولاسيما شيء مع التخطيط الاقتصادي العام، ولهذا سارعت بإشاعة النّظام التعاوني إنتاجا وتسويقا وهي في الوقت نفسه تحرص على الاستفادة من تجارب الملكية العامة في الزراعة"[1].

يرى الدكتور سامي سليمان أحمد أنّ توصيف "العالم" للتحول الذي يشهده المجتمع المصري نحو الاشتراكية يعد سطحيا فقط، وهو يبتعد تماما عن الغايات الحقيقة بل أكثر من هذا –حسب سليمان أحمد– فإنّ توصيفه يفتقد للبعد النقدي، وأنّ دعوة العالم في اشتراكيته هي دعوة لبسط الدولة سيطرتها على كافة أسباب الانتاج ووسائلة حيث يقول: "صياغة العالم لما يحدث من تحول في المجتمع المصري قد افتقدت البعد النقدي فإنه اكتفى بتوصيف مايحدث دون القدرة على إدراك جوهره الحقيقي الذي يتمثل في أن التغيير لم يؤد إلى إرساء الاشتراكية بل أدّى إلى خلق رأسمالية الدولة الذي يعني –من ناحية– أنّ الدولة لا تحل محل الرأس المال الخاص في التنمية الاقتصادية بل تساعد على هذه التنمية وتعمل على استكمالها، بينما تدعمت رأسمالية الدولة –من ناحية أخرى– من عدم سيطرة المنتجين المباشرين على وسائل الإنتاج وعلى العملية الإنتاجية وافتقادهم حرية التصرف في الفائض الاقتصادي، ولم يكن هذان المظهران سوى نتاج واضح لافتقاد الديمقراطية في الممارسة الاجتماعية والسياسية"[2].

[1] المرجع السابق، ص339.

[2] المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

يرى الدكتور سامي سليمان أحمد أنّ توجهات الكثير من النقاد الاتجاه الاجتماعي تربط بين القومية العربية وعلاقتها بالاشتراكية ودورها في تحقيق الوحدة العربية، وأنّ ظهور القومية العربية في إيديولوجيا هؤلاء بدأت في النصف الأول من الخمسينيات بعد الحرب العالمية الثانية وحرب فلسطين، واشتدّ الاهتمام بها بعد تورة يوليو في مصر وفلسفة الثورة عند عبد الناصر، وهنا بدأ حلم الوحدة العربية والسعي إلى تحويله إلى واقع وهو ما دفع ببروز مفهوم القومية العربية، فراح "العالم" وغيره من النّقاد إلى الترويج لهذا المشروع "ولقد اتخذ الاهتمام بالقومية العربية لدى هؤلاء النقاد سبلا مختلفة تراوحت بين السعي إلى تحديدها والعمل على الكشف عن مقوماتها، والسعي إلى بيان صلتها الوثيقة بالاشتراكية وهذه الصور المختلفة تشير إلى تصور منتجي هذه الإيديولوجيا الأهمية القصوى التي تمثلها القومية العربية بوصفها مركزا تنهض عليه محاولة تحقيق الوحدة العربية"[1].

يتخذ "العالم" ورفاقه من عناصر الجنس والدين واللغة والبيئة الجغرافية والنّظام الاقتصادي مقومات لهذا المشروع الوحدوي، ولإرساء الاشتراكية منهجا عاما تسير عليه أمور المجتمع اهتم "العالم" بالتعليم كونه من أهم وسائل نقل القيم الأساسية لهذه الإيديولوجيا، كالعدالة الاجتماعية والحرية، فهو الوسيلة الرئيسة لتغيير المجتمع وعناصر السلب فيه، ونشر الاشتراكية حسب "العالم" ينطلق من إصلاح التعليم والتأكيد على أهمية الاتصال الدائم بالغرب من خلال إرسال البعثات العلمية وكذا تشجيع استقدام الأساتذة الأجانب إلى الجامعات المصرية، ومن جهة أخرى اقترنت هذه الدّعوة بالنقاش حول سلبيات التعليم الأزهري والدّعوة إلى إصلاحه.

[1] سامي سليمان أحمد، الخطاب النقدي والإيديولوجيا، ص351.

5- الحرية والفلسفة.

وليس بعيدا عن العدالة نجد الحرية فهما متلازمتان في الممارسات التي تحدث أي تغيير وتحول اجتماعي وغير منفصلتان في التصورات الفلسفية الكاشفة عن طبيعتها، ولقد تنوعت رؤى الكثير من النّقاد للحرية وهذا التنوع يعود بالأساس إلى علاقتهم بالسلطة من جهة ومسالك السلطة إزّاءها من جهة أخرى.

يشترك "العالم" مع بعض النقاد في التأسيس الفلسفي للحرية على أساس بعض المقولات الماركسية فهو يرى بأنّ "الحرية إدراك ووعي بالضرورة من أجل التقدم الإنساني، ولعلّ الربط بين الحرية والضرورة لديه وجعل المجتمع يتعرف على مختلف الضروريات الاجتماعية والطبيعية وغيرها شرط لتحقيق الحرية والحرية الفردية ترتبط بحرية المجتمع، وأن تقدم المجتمعات الإنسانية يتحقق بإدراكها للضرورات المختلفة"[1]، ويرى "العالم" كذلك أنّ انتصار الاشتراكية هو الكفيل بتحقيق الحرية للمجتمع ككل.

ومع قطع الدولة في مصر أشواطا نحو الاشتراكية، وبإحكام السلطة قبضتها على الحكم صار رفض الآراء المختلفة لما تنادي به السلطات والاعتقاد بآراء تناهض نظام الحكم يصبح صاحب هذا الرأي في مواجهة مع أصحاب القرار، وكثيرا ماكان مصير هؤلاء هو السجن والتعذيب والفصل من الأعمال الحكومية، وهو ماكان مصير "العالم" حيث سجنته السلطات المصرية فبات السجن والاعتقال وجها من أوجه العلاقة بين الناقد والسلطة، وهو ما أدّى بهؤلاء إلى طرح أعمالهم وربطها بالحرية السياسية، فجاءت اجتهادات "العالم" حول الحرية السياسية تدور في محورين "تفسير مفهوم الحرية الذي طرحه الميثاق، وتقديم المفهوم الماركسي للحرية لتبرير بعض مسالك السطة"[2]، والقصد منه إيجاد مواطن التجاوب والتوافق

[1] المرجع السابق، ص343.

[2] المرجع نفسه، ص346.

بين مختلف الأحكام والقوانين التي تسير بها شؤون الدولة المصرية في مختلف أشكالها مع التصور الماركسي للحرية، "ففي المحور الأول كان "العالم" ينطلق من التأكيد على المضمون الاجتماعي للحرية رغم ماشاب خطابه من تعميمات أو أوصاف قائمة على المبالغة، وإذا كان هذا المنطلق قد جعل "العالم" يرفض التطبيقات الليبرالية للحرية السياسية سواء في مصر أو في أوروبا، فإنّه قد رفض بعض دعوات الحرية الليبرالية في مصر آنذاك، ولكن بدلا من أن يستخدم المفهوم الماركسي للحرية وكان كل مايشغله هو إظهار سلبيات التطبيق الليبرالي للحرية السياسية"[1]، وفي هذا السياق يرى سامي سليمان أن العالم لم يخض في الحرية في شكلها الماركسي وكان أكثر اهتمامه منصبا على معاداة كل طرح تقدِّمه الليبرالية بما فيه تقدمه في مجال الحرية، فتعددت الأحزاب والجمعيات والبرلمان كل هذا حسب "العالم" مدعاة للطبيقة وهي لا تعبّر عن حرية المجتمع الاشتراكي الذي تذوب فيه الطبقات إلى شعب عامل موحد الإرادة والمصلحة، "وبينما تدول شواهد الواقع التاريخي على أنّه في مرحلة التحول نحو الاشتراكية لم تتوفق القوى المضادة لذلك التحول عن العمل بوسائل متعدّدة لا عائقة، ووفق نموّه فإنّ "العالم" قد أراد أن يتجاهل هذا ليؤكد أن المجتمع المصري قد ذابت فيه الطبقات أو أنّه في طريقه لتخفيف تناقضاتها"[2]، ربما هذا ما تجاهله "أمين العالم" عن قصد أو دونه في عدم التركيز على التيار الذي كان يسعى جاهدا لمجابهة التحول الاشتراكي الذي شهدته مصر، وهو ماجعله يؤكد أنّ التحالف الثوري لقوى الشعب، العامل الذي يضمن له الحرية.

في حين أنّه في المحور الثاني يقدّم "العالم" التوجه الصريح للماركسية في مجال الحرية السياسية، "وهنا يؤكد بقوة على الطبيعة الطبقية للديمقراطية، إذ أن كل ديمقراطية هي ديمقراطية مشروطة بشروط تاريخية وطبقية معينة، وهي تمثل طبقة من الطبقات أو

[1] المرجع السابق، ص347.

[2] سامي سليمان أحمد، الخطاب النقدي والإيديولوجيا، ص347.

مجموعة من الطبقات المتحالفة، وكل ديمقراطية هي بالضرورة ذات طابع مزدوج، إنّها ديمقراطية لهذه الطبقة أو لتلك الطبقات، وهي في الوقت نفسه ديكتاتورية ضد طبقة من اطبقات أخرى"[1]، هذا الطرح يقترب كثيرا إلى ماطرحه "لينين" حول طبيعة الديمقراطية، "إنّ "العالم" رغم جهده الواضح في التصورات الماركسية حول الحرية العامة والحرية السياسية خاصة، كان في تحليله للتجربة الاشتراكية المصرية يقوم بما يناقض تصوراته تلك، فقد كان يواري التناقضات الاجتماعية المختلفة في مرحلة التحول هذه، كما كان يفسّر تحقيق الماركسية تفسيرا ماركسيا بينما خلا تماما تحليله لإجراءات السلطة من أي إشارة إلى الأصول الاجتماعية والطبقية للسطة وتأثيرها على تلك الإجراءات، بعبارة أخرى لم ينتقد "العالم" واقع الممارسة السياسية والاجتماعية السائدة في مصر في مرحلة التحول إلى الاشتراكية"[2].

[1] المرجع السابق ، 348.

[2] المرجع نفسه،ص 349.

من خلال هذه الآراء التي رصدناها والتي تناولت المشروع النقدي عند محمود أمين العالم يمكن الوقوف على جانب محدد من بالنقد الذي تعرّض له، فهو يمثّل في غالبه نقدا سياسيا أو ايديولوجيا لفكر أمين في توجهه الماركسي المادي الجدلي ، الذي بنى عليه تصوراته.

كما تبرز هذه الآراء خصومة ايديولوجية تهدف الى استقطاب الرأي فكريا وفلسفيا ، وهذا دون الغوص في عمق المشروع النقدي وبنياته المعرفية والاجتماعية التي سعى "العالم" إلى ارساء دعائمها، وفق التيار الماركسي الذي يمكن له تغيير الواقع ومعطياته، والأرجح أن هذا راجع بالأساس إلى تأثيرات القطبية العالمية، على المنطقة العربية خصوصا والعالم عموما بين الشيوعية والليبيرالية، حيث كل طرف يبني طرحه ونهجه انطلاقا من سلبيات ومآخذ التيار دعاة التيار المناهض.

الفصل الثالث
القضايا النقدية عند محمود أمين العالم

أولا: القضايا النقدية الثقافية.

ثانيا: القضايا النقدية الفكرية.

يشتغل محمود أمين العالم نحو قاعدة تمتد من الواقع الاجتماعي والطبيعي الذي يرتبط بالإنسان وصراعه مع نفسه، فيستمد أعماله وموضوعاته وحوادثه من المجتمع المعاش، فيبتعد عن التعامل مع الأحلام والأوهام ليصبح مفكرا صهرته التجارب ليمتد عمل محمود أمين العالم ونشاطه الفكري، ليشتمل السياسة والفلسفة والأدب والنقد ، أما كتاباته فهي متنوعة تتميز أنها تنتج خطابا يتمتع بشخصية ومبدأ واحد وبالتالي يصعب فك شفراته ويعد نموذجا في الثقافة التي تعمم بدورها إلى السياسة والاقتصاد، ولذا من الصعب الأخذ على كل تفاصيل المشروع النقدي عنده وفي هذا الحيز المحدود فيطول بنا المقام لو قمنا بتعداد إسهاماته في مختلف المجالات لما في الثقافة وما له علاقة بها وكذا القضايا الفكرية وما يشملها

أولا: القضايا النقدية الثقافية.

1- الثقافة

تعد الثقافة النسيج الكلي من الاتجاهات المتواجدة داخل مجتمعات مختلفة لتشتمل العادات والأعراف وما يقابلها من قيم متفاعلة بشكل مستمر حيث هي تطور ورقي في جميع المجالات التي يكسبها الإنسان ليعبر عن حياته الاجتماعية، يقول محمود أمين العالم:« فالثقافة كتعبير فكري أو أدبي أو فني أو كطريقة خاصة للحياة إنما هي في الحقيقة انعكاس للعمل الاجتماعي الذي يبذله شعب من الشعوب بكافة فئاته وطوائفه، ومظهر لما يتضمنه هذا العمل الاجتماعي من علاقات متشابكة، وجهود مبذولة واتجاهات فالأساس الذي تقوم عليه الثقافة إذن، ليس شيئا جامدا أو عقيدة محددة وإنما هي عملية لها عناصرها المتفاعلة واتجاهها المتطور[1]».

يتمحور الكلام على أن الثقافة عملية تطورية متكاملة، تتشكل من التطور الحضاري، والمستوى الاجتماعي والتعليمي، والتراث الثقافي من عادات وتقاليد فضلا عن الدين وخلاصة ما يلمح إليه العالم أن الثقافة عملية تطورية يصنعها أكثر من عامل واحد فهو مفهوم بديهي واضح وبسيط لا يحمل أي تعقيد وجاء الأسلوب واضحا أيضا حيث هناك ترابط وتجانس واتساق بين الجمل في اعتباره أن الثقافة حضارة متطورة، يقول محمد أمين العالم أيضا عن الثقافة:

« الثقافة إذن لا تقوم على أساس ثابت محدد، وإنما هي محصلة متعددة العوامل، يقوم بها المجتمع بكافة فئاته ومختلف وسائله، والثقافة ترتبط بهذه العملية المتفاعلة لا ارتباط

[1] محمود أمين العالم، الأعمال الكاملة، ج 4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، 2015 ، ص36.

معلول محددة بعلة محددة، وإنما ارتباط تفاعل كذلك، مما يجعل من الثقافة نفسها عاملا موجها فعالا، كذلك، في العملية الاجتماعية نفسها[1]».

يقر محمود أمين العالم أن الثقافة تنبثق بفعل عوامل متعددة وهي ديمومة التطور وليست ثابتة ومحددة ويتصرف فيها فالثقافة متصلة مع الظروف الاجتماعية وليست بعيدة عنها، وتتفاعل باعتبارها أيضا عامل من عوامل التي يؤثر في العملية الاجتماعية وبالتالي فإنه من المنطق جدا جعل العوامل الاجتماعية وغيرها من المؤثرات التي تبرر نفسها، أوصل الفكر بشكل واضح وبسيط واستخدم أسلوب موجها لا يدعي البحث والتفسير.

ويقول أيضا:« والثقافة نبات بشري بغير شك ولكنها تنبت دائما في أرض معينة، وخبرة محدودة. إن الرياح قد تحمل الخصوبة من نخلة إلى نخلة. هذه هي حيرتنا، ولكن البذور لا تنبت أبدا في أحضان الرياح، لابد من أرض وإنسان وعمل[2] » .

يقول محمود أمين العالم: « فالذي لا شك فيه أن الثقافة وسيلة حاسمة للثورة الاجتماعية إنها الوعي الإنساني بالتغيير، وهي سلاح الإرادة البشرية لتحقيق هذا التغيير، وهي الحصيلة الخلاقة لصراع الإنسان من أجل حياة أفضل. إنها تعبير عن هذا الصراع. وسلاح كذلك من أسلحة الصراع نفسه»[3] .

ومنه فإن العالم يعتبر الثقافة وسيلة لا غاية للتعبير أو طريقة خاصة للعيش وانعكاس للعمل الاجتماعي والثورة الاجتماعية بما أنها مصنوع إنساني ينبثق من وعيه المتمثل في العيش بحالة التقبل سواء في الأفكار والسعي للتطوير والتحسين مما تجعل

[1] المصدر السابق ، ص37.

[2] المصدر نفسه ، ص260.

[3] المصدر نفسه، ص297.

الفرد ومساهمته ايجابية في المجتمع ويكمن ذلك في افتراض الصراع بين الطبقات الاجتماعية وقد ورد في النص مرجعية ماركسية تعرف من خلال الحديث عن الصراع الطبقي ويستخدم الحجاجي ليجعل المتلقي مقتنعا أن الثقافة تابعة من العنصر الاجتماعي قابل للتطور والتغيير الدائم. وبصيغة أخرى الثقافة عملية تطورية متكاملة.

ويقول أيضا:« عندما تصبح الثقافة وسيلة الثورة الاجتماعية دون رؤيا واضحة لها باعتبارها كذلك غاية من غايات الثورة ذاتها، تسقط الثقافة في محنة التزمت والجمود وجفاف الشعارات الموقوتة وتفقد قدرتها على التحول الاجتماعي نفسه. لأنها تفقد قدرتها على صياغة الوعي الشامل الصحيح، وتفجير القيم الأصلية الصادقة[1] » .

يتمحور الكلام على أن الثقافة ينبغي أن تكون في خدمة المجتمع وتطوره ولا يجب أن تكون منعزلة فيه فهناك اتجاه في الأعمال يدرس ما هو خارج عن المحيط الاجتماعي وحسب رأي العالم أن العملية التطورية للمجتمع لابد أن يسايرها العمل الثقافي وأن يتحدث عن مشاكل التحول الاجتماعي والتناقضات السياسية والفوارق الطبقية والاجتماعية.

أخذ محمود أمين العالم، التنمية وعلاقتها بالثقافة في كون ثقافة التنمية هي تنمية الثقافة ويقول في هذا الصدد:« إن التنمية هي الوجه الآخر للثقافة، فتنمية الثقافة هي ثقافة التنمية على أن القضية هي: أي تنمية نريد؟ وبالتالي أي ثقافة؟ ! وأقول بموضوعية كاملة، ليس ثمة تنمية شاملة في أي بلد عربي اليوم، حقا، هناك مستويات مختلفة من النمو وليس من التنمية لأنه لا سبيل للتنمية في ظل إطلاق قوانين بغير ضوابط. ولا سبيل للتنمية بغير مشاركة ديمقراطية واعية من جانب قوى الإنتاج والعمل والثقافة والعلم[2]» .

[1] المصدر السابق، ص300.

[2] محمود أمين العالم، الأعمال الكاملة، ج 4، ص590.

يقر العالم أن الثقافة شرط لازم لبناء تنمية حقيقة ولذلك فإن التنمية الشاملة هي حالة نمو متكامل، نمو اقتصادي وتعليمي وتربوي... ولذلك فإن البناء الثقافي هنا ضروري لها، تنمية تكاملية شاملة، وبدون ذلك لا تكتمل عملية التنمية، تصبح عملية مختلة وناقصة هنا فالأستاذ يطرح سؤالا مهما وهو: أي تنمية !! ومعنى كلامه أن هناك تنمية وفق نهج رأسمالي. ولذلك فسوف يصاحبها من بناء ثقافي. أما إذا كانت التنمية اشتراكية، ففي هذه الحالة تكون قيم المساواة الاجتماعية تسبق أي حرية رأي. وما يستنتجه العالم أن التنمية الحقيقية ينبغي أن تكون شاملة وينبغي أن تكون في مناخ ديمقراطي يسمح بقوى الإنتاج.

ويقول أيضا:« إن الثقافة مشروع تنموي ولا سبيل إلى حسن فهمه والتعامل معه إلا من هذا المنطلق التنموي[1] » ، إذن الأستاذ العالم قد أخذ وأكد أن الثقافة هادفة لتنمية شاملة وهذا ما تسعى إليه من كل الجوانب وقد خصص محمود العالم الثقافة عند العرب عام ثم بمصر في وجه خاص ويقول: «وعندما نتساءل نحن: ما هي شخصية ثقافتنا المصرية فلا يكفي أن نقول أنها انعكاس لهذه العلمية الاجتماعية الكبيرة التي يمارسها المجتمع المصري بمختلف فئاته، إذ إن هذا إنما ينطبق على الثقافة كمدلول عام، ولكننا محتاجون إلى تحديد هذه العملية فيما يتعلق بواقعنا المصري. إننا لن نقوم بالدراسة التفصيلية للعوامل الاقتصادية والاجتماعية التي تتفاعل بها العملية الاجتماعية التي تمارسها فئاتنا الشعبية جميعا، وإنما نكتفي بالإشارة إلى الوضع الاجتماعي العام، وهو واضح بيّن بذاته [2]» .

يستند محمود أمين العالم هنا في تصوره أن الثقافة المصرية انعكاس للأوضاع والواقع المعايش فالعلاقة بين الثقافة والمجتمع وثيقة تعكس الحياة، ثم يرى أن الثقافة جزء

[1] المصدر السابق ، ص619.

[2] محمود أمين العالم، الأعمال الكاملة، ج 4، ص38.

لا يتجزأ من العملية الاجتماعية والثقافة ترجع لوقائع اجتماعية. ويكتفي العالم بالإشارة إلى الوضع الاجتماعي كونه ممارسة تتناوله كل الفئات الشعبية ويقر أنه من المنطق جدا تأثيرها على الثقافة بشتى مجالاته وأنه أمر واضح بيّن.

طرح محمود أمين العالم العامل الاجتماعي انعكاس في الثقافة والثقافة تسد ستارها على المجتمع فصيغه الانعكاس تطرح نفسها في الواقع الاجتماعي الذي يبذله شعب بكافة طوائفه فالتغيير الفكري ليس سوى عناصر متفاعلة في المجتمع بصور متطورة.

وعن حديثه للمستوى الذي وصلت إليها الثقافة المصرية بشكلها الخاص يقول:« أرى أن ثقافتنا الراهنة لا تزال تعاني مما تسميه بصدمة الحداثة التي تعرضنا لها منذ مجيء الحملة الفرنسية إلى بلادنا[1] » ، يطرح محمود أمين العالم الثقافة المصرية ومدى كينونتها في مصر وهي نادرة والسبب الرئيسي هو صدمة الحداثة التي تعد انعكاس على حياة الأفراد والجماعات والتي تعد انفتاح على كل جديد وبالتالي فتحدث تحولات في كل المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وطريقة أخرى للحياة. فضلا عن اشتغال الواقع المصري لها ومدى احتكاكه بالغرب الذي قدم فتجد مصر نفسها عاجزة عن التعايش مع الواقع الغير المألوف آنذاك فالثقافة نمو للعقل والفكر وتطور حضاري دائم وصورة أخرى وحسب العالم أن صدمة الحداثة سبب رئيسي قد ساهم في خلق التخلف والتراجع ومنه فإن الثقافة العربية عامة والمصرية خاصة دائمة الركود وتحدث عن الثقافة العربية وما آلت إليه قائلا:« فلا تزال ثقافتنا تفتقد للمصادر المعرفية الأساسية التي تسهم في تغذية وتنمية قدراتنا الإبداعية الخاصة[2] » .

[1] المصدر السابق، ص376.

[2] المصدر نفسه، ص378.

ويقول أيضا:« ولا تزال هناك قيود عديدة رسمية ومجتمعية تنشد طريق انطلاق حرية التعبير والتفكير والإبداع. وأساءل : إلى أي حد لا يزال يحتفظ نظامنا التعليمي بوحدة رؤية القومية وطابعه الاجتماعي ألمساواتي؟ وإلى أي حد يقوم على التجريب والحوار والبحث وتنمية الفكر النقدي ؟[1] » .

انطلاقا من المقولتين السابقتين نجد العالم يشير إلى أن الثقافة في واقعنا العربي بشكل عام والمصرية بشكل خاص تفتقر إلى المعنى المراد إيصاله حيث أن الثقافة العربية جامدة بعامل الحواجز السياسية فسقط الإبداع فلا تخرج عن نطاق الوعي العام وحسب العالم دائما توقف التعبير وحرية التفكير والنظام التعليمي.

في حين يبدو أن الثقافة العربية لو أنها ..... سيؤدي النظام وهي إلى حد بعيد ثقافة التحاور والتفاهم والثقافة طاقة الإبداع في شتى حقول الصيرورة عند الفرد والانفراد بالثقافة ضروري. فيحدث التعايش بهدوء وسلام.

كما يقول العالم وهو يجمع مفاهيم الثقافة:« وهكذا يجتمع في مفهوم الثقافة الواحدة ما هو ذاتي وما هو موضوعي، ما هو فردي خاص وما هو مجتمعي وطني عام، بين ما هو ثقافة نخبوية عالمية وثقافة قاعدية شعبية، بين ما هو سلطة سائدة وما هو مجتمعي مدني معارض مهمش عادة ، بين ما هو قومي وما هو إنساني[2]» .

لخص محمود أمين العالم الثقافة وما تحويه من مفاهيم تخص ذاتية الفرد موضوعيته أو المجتمع الذي يعشه من عادات وتقاليد وغيرها وقد أبرز كون الثقافة عامة عالمية أو خاصة تمس الشعب.

---

[1] المصدر السابق، صفحة نفسها.

[2] محمود أمين العالم، الأعمال الكاملة، ج 3، ص611 ، 612 .

2-الأدب:

الأدب فن وطريقة في التعبير وجل الدراسات تناولت مفهومه وخصائصه كونه نتاج إنساني يحمل مجموعة الآراء والأفكار القوية والعميقة فقد تناوله دارسين وأدباء ومفكرين.

وقد أخذ الأدب عنه محمود أمين العالم حصة في ذلك ، يقول محمود أمين العالم:

« إن الأدب صورة ومادة، ما في هذا شك، ولكن صورة الأدب كما نراها، ليست هي الأسلوب الجامد وليست اللغة، بل هي عملية داخلية في قلب العمل الأدبي لتشكيل مادته وإبراز مقوماته، ونحن لا نصف الصورة بأنها عملية، مشيرين بذلك إلى الجهد الذي يبذله الأديب في تصوير المادة وتشكيلها، بل لما تتصف به الصورة نفسها في داخل العمل الأدبي نفسه، فهي حركة متصلة في قلب العمل الأدبي، نتبصر بها في دوائره ومحاوره ومنعطفاته، ونتنقل بها داخل العمل الأدبي من مستوى تعبيري إلى مستوى تعبيري آخر حتى يتكامل لدينا البناء الأدبي كائنا عضويا حيا. وبهذا الفهم الوظيفي للصورة تتكشف أمامنا ما بينها وبين المادة من تداخل وتفاعل ضروريا فمادة العمل الأدبي ليست بدورها معاني[1] ». كما يقول عميد الأدب والمدرسة القديمة. بل هي أحداث، بل هي أحداث تقع وتتحقق داخل العمل الأدبي نفسه.

لقد أثار الناقد والمفكر في نصه هذا قضية أساسية وهي الأدب وعلى ضوء هذا أشار إلى أن عمل أدبي وإبداعي يقوم على عنصرين مهمين هما الشكل والمادة أي الشكل والمضمون أو المتن أو الشكل أو المظهر أو الجوهر...، وإذا أخذنا على سبيل المثال عملا أدبيا فلا تتوقف فقط عند جمال الأسلوب أو اللغة وإنما علينا أن نتوقف أيضا عند قوة المضمون؛ والعكس صحيح، فربما

[1] المصدر السابق، ص 52.

يأتي المضمون والفكرة بلغة عبقرية دون سلامة الأسلوب قوته ومنه يجب تكامل الشكل والمضمون أو الصورة والمادة.

وقد استعان العالم في نصه على مفاهيم نقدية تحيل إلى تأييد فكرته أهم هذه المصطلحات: الأدب ، اللغة، العمل الأدبي، الأسلوب وقد استخدم الأسلوب الخبري من أجل تبيان الأدب وملازمة الشكل والمضمون له.

ويقول محمود أمين العالم:« إن الأدب نتاج اجتماعي ما في ذلك ريب. فالأديب نفسه وليد البيئة التي نشأ فيها وترعرع في أحضانها، إنه ليس بالمخلوق الذي ظهر فجأة وسط غابة عذراء ليختار أن يكون أديبا. ومن المسلم به اليوم أن صورة الأديب وخياله ومشاعره ومزاجه الفكري مستمدة من واقع المجتمع الذي نشأ فيه. فضلا عن ذلك فعملية الكتابة والطباعة والنشر عملية اجتماعية لا يمكن تصور قيامها بغير الناس، الذين يكتب الأديب وينشر لهم ويؤثر فيهم[1] » .

يؤكد محمود أمين العالم أن الأدب ظاهرة اجتماعية لا يفهم بعيدا عن السياق التاريخي والسياسي، إذن فالأثر الأدبي متصل مع الظروف والأدب ليس بعيدا عنها ويتغير بتغير المجتمع والأديب الذي يعبر ويؤلف لسان مجتمعة وما تركه من إرث أدبي ناتج عن المجتمع وبالتالي يقرب الواقع ..... صيرورته وحركته بواسطة الإبداع وجاء في هذه الفقرة بالوضوح والتسلسل المنطقي واستخدم ألفاظ واضحة وبالتالي تصل بسهولة ويسر.

أما حديثه عن الأديب فقد جعله ابن بيئته قائلا:« فالأديب إذن وليد المجتمع الذي أثر فيه ثم عاد هو ليؤثر فيه بدوره بالكتابة والنشر. وهو بهذا الوضع فرد له فلسفته، أعني نظرته إلى العالم والعصر الذي يعيش فيه المجتمع، الخاص الذي نما في أحضانه،

[1] محمود امين العالم ،الاعمال الكاملة ،ج، ص41

بما في ذلك طبقاته المختلفة والصراع الذي يعتمل في أعماقه . وسواء شاء بعض الناس أن يعترفوا بهذا أم لم يشاءوا. فالحقيقة هي أن هذه النظرة. أو قل هذه الفلسفة لابد أن تتضح معالمها في مجموع الإنتاج الأدبي لكل أديب، في قصصه أو مقالاته أو قصائده [1] » .

وكما ذكرنا آنفا تجد العميد ..... الأديب وجعله ابن مجتمعه وسفيرا له فيعبر عن المجتمع ويفهمه ليحمل رسالة مضمونها الأوضاع السائدة ويعالجها فقد استمد مواضيعه من الواقع ويصورها بطريقة فنية أبدية فيجعل الفلسفة موضوعا خاصا به فيتناول الصراع الذي يتواجد فيه فينتهي في آخر المطاف إلى أن الأدب ظاهرة اجتماعية تصل إلى المتلقي بواسطة الأديب الذي يعد وليد بيئته مما أن الفكرة جاءت واضحة وسلسلة تقرب إلى المعنى والمقصود بسهولة نحو ترابط وتناسق بارز.

تكمن العلاقة بين الفن والأدب أنها متلازمة سواء بسواء وهما عملية إبداعية واحدة فقط فطرح العالم هذه القضية قائلا:« والحق أم الفن والأدب سواء بسواء بناء متراكب يتآلف العناصر، متكامل الانحناء والزوايا، يعلو ويسف من حيث المرتبة الفنية بمقدار ما تنبض أو تجف فيه هذه السمات والأدب والفن كذلك ..... من حياتنا الاجتماعية يستمدان الدلالة منها ومن مواقف الأديب والفنان من أحداثها وقيامها[2]» .

وضع محمود أمين العالم علاقة التراكب التي تمس الأدب والفن معالم أنهما تعبران عن الحياة ويستمد الأديب والفنان منتجهما من الأحداث التي سري في المجتمع إلى أن هناك نقاط اختلافه بينهما يقول محمود العالم:« في تراتبنا الفكري الراهن يفرق

[1] المصدر السابق، ص177.

[2] المصدر نفسه ، ص611 ، 612 .

بين الأدب والفن تفرقة تقوم على أساس أن الأدب مادته المعاني وأن الفن مادته الصور سمعية كانت أو بصرية[1]» .

يبين المفكر أنه ثمة تفرقة تيارين الأدب والفن رغم اتفاقهما حيث أن الأدب يدرس المعاني يقتصر على الدلالات والفن يغلب فيه طابع التعبير الحسي بغير دلالة ومضمون. في حين يرى أن كلا من الأدب والفن يعبران عن معنى بصورة خيالية إبداعية لكل منهما طريقة في التعبير.

أثار الأديب العالم مدى حاجتنا لتبيان العلاقة بين الفن والأدب قائلا وما أحوجنا الآن أن تعبر هذه المفاهيم النظرية لتطل على واقع الخبرة الإنسانية لتتبين كذلك مدى العلاقة بين الفن والأدب. فمنذ النشأة الأولى لتاريخ النشاط البشري نجد الفن والأدب متلازمين متزامنين فهكذا نشأ الشعر والرقص والموسيقى نشأة واحدة [2] » .

إنه يبدو أن الكاتب قد دعا لضرورة الجمع بين الفن والأدب فنشأتهما كانت مع بدايات النشاط البشري كانت نشأة وانطلاقة واحدة وفي آن واحد.

- **النقد الأدبي**

يعد النقد الأدبي دراسة ونقاش في النظرية الأدبية فيرتكز على الجوانب الرديئة والجيدة فيه وقد سعا محمود أمين العالم في تبيان مفهومه ودراسة قضية النقد الأدبي في مصر على وجه الخصوص يقول العالم:

«تفسح أغلب المجالات المصرية اليوم صدرها لما يسمونه بمعركة الأدب، ولا يكاد يظهر كتاب أدبي جديد حتى تتلقفه أقلام النقاد بالتعليق حتى يصل إلى السباب وقد

[1] المصدر السابق، ص177.

[2] المصدر نفسه، ص178 ،179.

يجف وشف حتى يصبح لا شيء، ولكن من النادر أن يكون تحليلا علميا لقيمة الكتاب الأدبي، ولتحديد موضعه من تراثنا الفكري الحديث، فمن النقاد من يكتفي باستعراض بعض الأفكار والعبارات استعراضا بهلوانيا لا ينتهي كذلك إلى حكم شيء جدي، ومنهم من يحرص على اصطناع التلطف والوقار فلا تنتهي كذلك إلى حكم أو شبه حكم، ومنهم من يعنف ويشتط فيخرج نقده قذائف جارحة من الأحكام التي تصل في كثير من الأحيان إلى حد استدعاء السلطات[1]».

تناول محمود أمين العالم قضية النقد فجعل هذا الأخير متزامنا مع ظهور الأدب والعلاقة بينهما علاقة تكامل ظهر عملا أدبيا إلا وسايره النقد والتحليل. وأكد محمود أمين العالم ضرورة أن يكون نقدا بكل معانيه ليس تعبيرا عشوائيا وأن يكون النقد موضوعيا وأن يكون جادا في الحكم، ولا يحمل معه أي شحنة من البغض فالنقد إنما يكون بناءا يستحسن أن يكون هدّاما مع ذكر الأدلة والبراهين دون التعسف في التقويم.

تم تناول إلى أي حد وصل النقد في مصر فيقول: ثم انتهى النقد أخيرا إلى نظرة تبحث في الأدب عن مضمونه الاجتماعي وتقيم علاقة حية بين هذا المضمون والصياغة الفنية التي تبرز مضمون الأدب وشكل عناصره[2] » .

لخّص العالم مسيرة النقد الأدبي في مصر وجعل آخر ما وصل إليه أن النقد وفحواه الوقائع والأوضاع الاجتماعية ..... بعدما جاءت بصورة فنية خيالية ومن المنطق أن النقد يتعامل مع الأدب حسب ما يكون، والأدب في الواقع المصري في تلك الفترة تعبير عنه حتى يحسن بذلك تعريب الأدب بتصوير الواقع دون ذكر التفاصيل

[1] محمود أمين العالم، الأعمال الكاملة، ج 4، ص169.

[2] المصدر نفسه، ص169.

المعاشة وبدقة صريحة لكن بإضفاء عنصر الإبداع والفن فيه وبالتالي يبرز العمل عملا أدبيا.

ثم يرى أن من الضرورة أن يكون النقد واضحا لكي يتناوله الجميع يقول:« ولاشك أن التعابير السهلة البعيدة عن المصطلحات المعقدة أبعد أثرا وأعمق نفعا وأبلغ تأثيرا. ما يمنح الأدباء وجماهير المتذوقين وأن يتيح لهم النقد الواضح البسيط[1]» .

وقد حاول العالم في هذه الفترة أن يبين أن النقد الأدبي يجب أن يكون واضحا وسهلا سلسا لتصل للمتلقي بكل بساطة ثم إنه بعيد على الناقد ما يحركه من تعقيد في مصطلحا ته وتعابيره ثم إن الأستاذ بفضل أن المفاهيم السهلة البسيطة أكثر وصولا إلى الأدباء ولهذا تكون نافعة وبارزة عندهم فالنقد الواضح أكثر عمقا وتأثيرا على الجمهور.

مارس محمود أمين العالم في جل أعماله النقد فعدّ النقد من أهم المواضيع التي عمد إليها ومن نماذج ذلك الرواية.

لقد تناول محمود أمين العالم في نقده الرواية المصرية بشكل خاص، وقدم رأيه عن المؤلفين طه حسين ونجيب محفوظ قائلا: «إن الأعمال الأولى الأدبية لطه حسين وتوفيق الحكيم هي فوق كل شيء، وثيقة اجتماعية خطيرة، لا من حيث أنها تقدم قطاعا مستعرضا دقيقا للحياة المصرية في هذه المرحلة فقط بل من حيث إنها موقف اجتماعي محدد لكل منهما[2] ».

يبين الأستاذ أن الرواية المصرية في بداياتها على سبيل المثال روايات توفيق الحكيم وأعمال طه حسين أنهما وثيقة تقر بالمجتمع آنذاك وتقر بالحياة السائدة في تلك

[1] المصدر السابق، ص173.

[2]، المصدر نفسه ، ص123.

الآونة وعليه فإن ذلك الاستعراض الدقيق يحيل بالخطورة، وفي حديثه عن روايات نجيب محفوظ قوله:« نعم إن بعض روايات نجيب محفوظ تحوي شخصيات باهتة تتحدث عن الاشتراكية ولكنها اشتراكية حالمة مثالية، حدودها الحقيقة ، فكرة باهتة عن العدالة الاجتماعية، وليست فهما جديا لمضمون الاشتراكية. لقد نال نجيب محفوظ قسطا كبيرا من أعمال العالم فأخذ يدرس رواياته وفيها من بنيات سردية ليأخذ على سبيل المثال لا الحصر شخصيات الرواية التي كانت تتغنى بالاشتراكية.

أخذ العالم يدرس الشعر في الواقع المصري وتحدث عن الشعر لدى البارودي، يقول:« وشعر البارودي العظيم صدى رائع لهذه الحركة الناهضة لمعركتنا الأولى في بناء قوميتنا المصرية، ثم هو تعبير بالغ عن هزيمتنا المبكرة. حقا إن البارودي لم يذكر الثورة التي شارك فيها إلا في بيت شعري هنا وآخر هناك، لم يؤلف في وصف معارك الثورة وتحديد معالمها، على أن ذلك لم يكن ممثلا للثورة العربية التي كان زعيما من زعمائها، إذ ليس من الضروري لشاعر حركة من الحركات التاريخية أن تكون تعبيره عنها تعبيرا مباشرا والتجربة العامة التي يستمد منها البارودي قصائده، بما فيها من فخر واعتزاز وهزيمة، تجعله شاعر هذه المرحلة الأولى من مراحل وعينا القومي، لقد عبر البارودي أصدق تعبير عن أحاسيس طبقة حاكمة جديدة في طريقها إلى النمو والتعاظم ، وعما صادفه وجدانها من عقبات ومصاعب[1] »

يتمحور النص حول قضية إبراز خصائص الشعر عند البارودي ومدى تأثره بالواقع ليبين محمود أمين العالم أن الشاعر محمود سامي البارودي له مكانه أو بالأحرى انطلاقة مميزة في تاريخ مصر، بعدما كان الشاعر في تلك الآونة سودها الانحطاط والتخلف فأعده فارتقى بالكلمة والعبارة وابتعد عن التكلف والتكرار. وقد انتقل بموضوعاته

[1] محمود امين العالم ، الاعمال الكاملة ، ج 4،ص91.

ورغم تفرقة أبياته الشعرية إلى التعبير عن الوقائع وقد أكد أن البارودي قد حدد وغير عن ما كان عليه الشعر في تلك الآونة وعلى غرار ذلك نجد البارودي مقلد ومعظم أشعاره تحتفي بالموروث الذي سار به الشعر القديم ساعيا لإحيائه.

ويقول المفكر والأديب في شعر أبي شادي: « وشعر أبي شادي سجل ضخم حافل بقيم إنسانية وقومية جليلة. لقد نضج هذا الشاعر الكبير، وأنضج حوله مدرسة شعرية مستحدثة هي مدرسة أبوللو في وقت لم يعد فيه أصحاب المصالح الحقيقية في البلاد من الحكام في حاجة بعد إلى شعراء [1]» .

عالج محمود أمين العالم قضية الشعر عند الشاعر أبي شادي وعمد على تقديم رؤية عن كتاباته ومؤلفاته فأخذها وربطها مع المدرسة الشعرية المستحدثة والتي تسمى بمدرسة أبوللو وقد عدّ العالم ما تركه الشاعر أبو شادي كبير ، وعني بالقيم الإنسانية والروح العاطفية . فينتمي إلى مدرسة أبوللو التي تعتبر مدرسة مستحدثة كما يقول المفكر أمين العالم فقد ظهرت بسبب التأثر بالثقافة الغربية والتي تهتم بالإيمان بالتجربة المعاشة والحنين للذكريات والتصوير الممتزج بين الطبيعة تصويرا حقيقيا.

وقد أعد شعر أبو شادي حسب محمود أمين العالم ومدرسة أبوللو بصفة عامة أنها خالية من كل أنواع المصالح الذي آل إليه أغلب الشعراء في ذلك الحين.

وقد أقر العالم بمكانة النقد الأدبي العربي فيقول: « إن النقد الأدبي في العالم العربي لا يتميز بالإبداع... نحن لم نبدع نظرية نقدية على الإطلاق ، وقد لا نكون مطالبين بنظرية إبداعية جديدة في النقد الأدبي. النقد الأدبي ظاهرة من الظواهر المعرفية الإنسانية العامة التي تحفل بكثير من الاجتهادات التي تختلف باختلاف المواقع الاجتماعية والقومية...

[1] المصدر السابق، ص99.

لعلنا لم نصل من حيث الإضافة النظرية للنظرية النقدية العالمية باختلاف ترجماتها إلى ثمار كبيرة[1] »

- **الالتزام في الأدب**

عالج العالم قضية الالتزام في الأدب والفن ويقول: «إن الحرية هي شرط الالتزام ، فلا التزام بغير حرية وليس ملتزما من كان التزامه صادرا من قسر أو مجاراة أو ممالأة أو نفاق اجتماعي. ليس فنا أو أدبا ما يصدر عن غير الوجدان الصادق والإرادة الحرة . والأدب والفن والإبداع كله، ولا خلق إبداع بغير حرية، إن الالتزام في الأدب والفن وعي وإقناع حر[2] »

تحدث محمود أمين العالم عن قصيدة الالتزام في الأدب والفن فيعتبره إيمان وحرية في فكرة ما والخروج من الاستبداد فيكشف المشاكل والقضايا فيبحث عن حلول جذرية لها وبالتحليل والتفصيل في فحوى المجتمع والتفتيش فيها وإيجاد حل. فلا يحمل معه أي نوع من أنواع النفاق فالحرية متزامنة مع الالتزام والالتزام خيار شخصي، فالفرد الحر يمل به نحو التحرر من أي ضابط يقيد، فالحرية دافع الالتزام في الأدب والفن الذي يعبر عن إيمان واقتناع على غرار الإلزام والاختيار.

ويقول في الالتزام أيضا:« وهكذا فإن الالتزام بقضايا العصر والمجتمع ليس نقيضا للخلق والتفرد، ليس نقيضا لقيم الجمال والزخرف العبيري والمتعة الشكلية؛ ليس نقيضا لتنوع أساليب التعبير وتجويدها ليس دعوى إلى نظرة وحيدة الجانب إلى الحياة

[1] محمود أمين العالم، الأعمال الكاملة، ج 4، ص471

[2] المصدر نفسه، ص206.

والناس بالتشاؤم المطلق أو التفاؤل الأعمى ، ليس نظرة تحميلية خالصة أو تشويهية خالصة، ولكنه التعبير الفني والأدبي الجيد عن جوهر قضايا العصر والإنسان[1] ».

وقد أكد العالم أن الالتزام معالجة الأديب والفنان لقضايا عصره ومشاكلها ومحاولة إيجاد حلول جذرية لها وبالتالي يصورها في قالب في . يقول محمود أمين العالم : وإذا كان الأدب والفن نقدا للحياة وكشفا وتنمية لقيمها الجديدة، فإن النقد ، لا يقف عند حدود التحليل الجمالي والاجتماعي للأدب فحسب، وإنما هو نقد لهذه النقد للحياة، وهو نقد لهذا الكشف ولهذه التنمية للحياة وهو حكم على القيمة الجمالية والقيمة الاجتماعية للأدب، وهو دعوة متصلة لمزيد من النضج الفني، ومزيد من التمرس بالحياة، والمشاركة في تطوير الحياة وتحديدها. إنه ليس رصدا وليس تسجيلا وإنما هو حكم وتقييم ودعوة[2] »

يحدد هنا وظيفة النقد الأدبي باعتبارها نقد للحياة مرتبط بالوضع الاجتماعي دون تدخل الزيف فيه وكشف عن المضمون الاجتماعي بصورة جمالية ودعوة للتعبير نحو الأفضل في كل الجوانب الحياتية والفنية دون التسجيل فالنقد في حقيقة الأمر وجوره حكم وتمييز ودعوة للتغيير نحو الأفضل ويبين العالم أيضا أن وظيفة النقد هي الدعوة للنضج وحكم وتقويم للأدب.

- **الواقعية**

ويقول في الواقعية:« إن تيار الواقعية يسير وينمو ويتطور في الأدب العربي المعاصر، مرتبطا في هذا بنمو وتطور الحركة الوطنية والاجتماعية. وهي واقعية تتميز بالغنائية والخيال..... أما الرومانسية كتيار أدبي تقليدي فلا محل له اليوم في واقعنا الأدبي[3]».

[1] محمود امين العالم ، الاعمال الكاملة ، ص211.

[2] المصدر نفسه، ص227.

[3] المصدر نفسه ، ص 243

دعا العالم إلى الواقعية وآمن بها وأقرأنها في تطور لا متناهي ت، تقدم صورة مفصلة عن الحياة بل تصوير لها بصورة فنية خيالية غير الرومانسية التي يحذوها العالم مجموعة أحاسيس يمتلكها المؤلف ويعبر عنها بعاطفة فجعلها تيار تجاوزه الزمن ولم يعد له مكان في زمانه ولو كان حقيقيا ما يقوله لما صارت الرومانسية متناولة لحد الساعة لدى الأدباء والشعراء.

يتناول محمود أمين العالم في هذا النص النقد الأدبي عند العرب وصرح أنه يفتقر إلى الإبداع ولا يأتي بالجديد ما يتناوله ليس سوى اتصال بالآخر والأخذ منه، ومن جهة أخرى جعل العالم النقد الأدبي نتاج إنساني يتمحور بعد عدة قراءات واجتهادات تختلف حسب زاوية التموقع في المجتمع. وقد أكد العالم أنه ورغم الإضافة بما بعثته النظرية النقدية، ويتوزع معجم النص في حقل واحد استقاه من النقد وهذا ما يجرنا لإبراز المرجعية النقدية عند محمود أمين العالم فوظف التفسير وذلك بحديثه عن تتبع العربي أو النقد الأدبي عند العرب خطى مألوفة ومتداولة فيدعو إلى البحث عن ما هو جديد.

وخلاصة ما نستنتجه أن الرؤية النقدية عن محمود أمين العالم تنطلق من المجتمع ونقد للحياة الواقعية.

3-المسرح:

كتب محمود أمين العالم في المسرح ومرت رؤيته بوضوح وليصل إلى مفاهيم أكثر واقعية ومفهوميه وما وصل إليه لا يكاد ينفصل بأي حال عن مشاريعه في مجال النقد والأدب والفكر حيث أن الارتباط كان وثيقا بين المسرح والواقع فلم يتوقف فقط في وضع مفاهيم وفقط بل أخذ نماذج وقام بدراستها.

يقول في المسرح:« المسرح هو لقاء الإنسان بالإنسان على أرض المعاناة والبهجة. إنه ليس لقاء عبر صورة أو شكل أو لون أو صوت أو كلمة فحسب، وإنما هو لقاء عيني حي، واشتباك حميم مع أحداث ومواقف، وهو حضور جسدي وفكري ووجداني ، حضور موضوعي في هذه الأحداث والمواقف، حضور ذاتي يفصل هذه الأحداث والمواقف. إنه في الحقيقة لقاء الإنسان بنفسه عبر لقائه بالآخرين ومع الآخرين على منصة المسرح وفي قاعته[1] » .

من بيت القضايا التي عالجها محمود أمين العالم في مشروعه النقدي قضية المسرح فاعتبره نشاطا جماعي بين الأفراد وإن المسرح يتجاوز الفنية التي تشمل الصورة أو الشكل أو غير ذلك ليشمل كل ما يعبر عن الوجدان والضمير وكذا الفكر. فاعتبره فنا أداتي يعتمد على سمع الجمهور باعتباره وسيلة تربوية وبالتالي يتناسب مع مطامع الجمهور.

يصف الأستاذ المسرح الراهن فيتحدث:« إن محنة المسرح الراهنة هي محنة اجتماعية وثقافية ولا انطلاق منها لا بانطلاق اجتماعي وثقافي شامل. إن محنة المسرح هي انعكاس لمحنة الهزيمة المغلقة المحنة الثورة الاجتماعية المجهضة المحنى الديمقراطية المتآكلة الشكل والمفرغة المضمون[2] ».

في حديث العالم عن المسرح قد جعله في صعوبة كبيرة يصفها بالمحنة حيث أن يؤثر في المجتمع والثقافة . فالمسرح في زمن العالم كان يسقط على ما يعيش المجتمع الذي كان يسوده الهزيمة في ظل الثورة التي يعيشها المستعمر الغربي. فيتأثر به وكل ما يعرض انعكاس لتلك الأحداث. حيث أن كاتب المسرح يلتزم بالواقع الذي يعيش فيه،

[1] المصدر السابق، ص 440.

[2] المصدر نفسه، ص444.

ويعبر عنه بطريقة أو أخرى ليجعل المسرح ملجأ للتعبير فالهزيمة هي مضمونها والواقع ما آل إليه المجتمع ومن أجل السير نحو الديمقراطية شكلا ومضمونا.

ثم إن العالم يقول:« لا حياة لمسرحنا إلا بازدهار الديمقراطية الحقيقية وتحرك الإرادات الواعية لتحرير الأرض المحتلة والتعجيل بمواصلة طريق التنمية الاجتماعية والتطور الاشتراكي والوحدة القومية الديمقراطية. حياة المسرح هي انعكاس لواقع حياتنا ولكنها في الوقت نفسه شحن وتعبئة وتنوير لهذا الواقع نفسه[1]»

وهنا أقر محمود العالم كون تطور وحضارة المسرح مرهون بالوضع الخارجي الذي يعيشه المجتمع حيث أن الديمقراطية هي التخلص من كل الهزائم والمحن وهي تجعل العقل متحررا وهذا ما سماه بالتنمية الاشتراكية.

ويقول في قضية المسرح العربي: «إن قضية المسرح العربي المعاصر ليست قضية منصة المسرح العربي، وإنما قضية الساحة العربية كلها. وهي قضية مصير العربي في الثلث الأخير من القرن العشرين[2]» .

توصل محمود أمين العالم إلى أن المسرح العربي فن يعالج قضايا المجتمع ثم إنه تعبير للمسرح العربي أجمع. فلا يمثل ما يدور في المسرح وفقط. وحسب العالم المسرح و.... الفني يعالج فيها تعيشه كل المجتمعات العربية بشكل عام فالنص فيبرز الوضع الاجتماعي القوي نتيجة احتكاك المؤلف المسرحي بالمجتمع العربي فراح يعالج قضاياه وهذا ما تجلى في الثلث الأخير من القرن العشرين.

[1] محمود أمين العالم، الأعمال الكاملة، ج 4، ص169.

[2] المصدر نفسه، ص445

وقد جعل محمود أمين العالم لغة المسرح منطبقة على كافة الوطن العربي فتحدث عن ما أصاب العرب وما آل إليه سبب العربي وهو يبحث عن حلول له.

والمضمون أو المحتوى الذي تعبر عنه خشبة المسرح العربي بشكل عام حسب الناقد هي قضية العرب باعتبار المسرح والمجتمع العربي علاقة لا يمكن الفصل بينهما.

ويتحدث عن الكاتب المسرحي فيقول:« أما الكاتب المسرحي فعمله مرتبط بالمنصة المسرحية. بواقع الساحة الاجتماعية ، بالجماهير[1]»

يقر العالم على أن المؤلف المسرحي وما يكتبه مرهون بخشبة المسرح ثم بما يمر به المجتمع من أحداث والمتلقي الذي يستقبله، بمعنى لا يكون المسرح مسرحا إلا إذا تواجد الموضوع الذي يرتبط المسرح فيعوض في الخشبة وضرورة وجود المتلقي.

ويجتمع النص السابق في حقل دلالي واحد هو المسرح يضم الكاتب المسرحي، المنصة المسرحية ، الجمهور. ورؤية العالم لهذا المسرح يستدعي تواجد أو حضور هذه العناصر بأكملها ودونها فإن الكاتب المسرحي لن يوصل فكرته كنا يجب.

ويقول العالم أيضا: « إن المسرح لا يمكن تعاطيه سّرا. ولهذا يرتبط مصير المنصة المسرحية بمصير الساحة العربية والقومية، بواقع الوضع الاجتماعي والقومي العام[2]».

يتمحور الكلام على أطروحة رئيسية وهي إبراز مدى ارتباط المسرح بالمجتمع حيث أن العلاقة بينهما حيث أن المسرح يقدم صورة الواقع ويسجله ويتأثر به ويتأثر بالقضايا الاجتماعية والقومية بشكل أعم وهذا ما أسماه بالمسرح الاجتماعي ومثال ذلك

[1] المصدر السابق ، 445

[2] المصدر نفسه ، ص445.

قوله عن مسرحيات توفيق الحكيم التي عنونت بمسرح المجتمع فيقول:« نجد مجموعة من المسرحيات التي يصور أغلبها مظاهر الفساد الاجتماعي[1] ».

فيطرح هنا العالم أنه ومن بين القضايا المعالجة في المسرح قضية اجتماعية عند توفيق الحكيم وهي الفساد الاجتماعي.

درس محمود أمين العالم مسرحيات عديدة بما فيها "مسرحية الصفقة" لتوفيق الحكيم وقدم رأيه فيها قائلا:« والصفقة في رأي استقطاب لمرحلة في حياة توفيق الحكيم الفنية والاجتماعية. حقا إنها استمرار لمحاولاته الدائبة في التجريب الفني ، والتي عبر عنها بصدق في إحدى فترات برجه العاجي، ولكن الصفقة ليست مجرد حقل لتجربة فنية جديدة، على الرغم مما تشتمل عليه من تجربة جديدة في لغة المسرح، وإنما هي في الحقيقة _كما ذكرت_استقطاب للاتجاه الواقعي في أدب توفيق الحكيم ،وانعطاف نحو المجتمع الخارجي ، وتعبير عن مظاهر الصراع في إحدى مشاكله الرئيسية ففي هذه المسرحية لا نبصر بصراع ذهني داخل الذات الإنسانية بين قوى غامضة مجهولة أو بين مفاهيم مجردة[2]» .

طرح محمود العالم في هذا النص قضية المسرح لدى الأديب توفيق الحكيم فعالج ذلك على مسرحية الصفقة على سبيل المثال فأعدها رصد لمشوار توفيق الحكيم الفني فجعلها استمرار لأعماله ليحسن التجريب فيها فيعبر عنها بكل صدق ثم إنها انطلاقة جديدة عن المألوف الذي عمده المسرح قبل ظهورها وليس ذلك فحسب بل هي أيضا تصوير واستقطاب للاتجاه الواقعي فاستلهم هذه المسرحية ما يتواجد في الواقع المصري ويعبر عن المشاكل الرئيسية.

---

[1] محمود أمين العالم، الأعمال الكاملة، ج 4، ص255

[2] المصدر نفسه ص448، 449

ويقول في مسرحية الصفقة أيضا: «والمسرحية تعرض لأحداثها عرضا ممتعا تمتزج فيه السحرية والمرح والصراع والفجيعة ... وهي تمضي عبر مواقفها الدرامية في حركة وحيوية وإثارة لا تنقطع وهي لا تضيق بحدود الحدث الرئيسي فيها، بل نستعين دائما بأحداث فرعية تضاف من خصوبة الحدث الرئيسي وتثريه بالمشاكل والتعقيدات والحلول[1] ».

في مواصل الحديث عن مسرحية الصفقة وكيف تجلت بحيث أنها تقدم صورتها بأحسن وجه.... المتلقي ليعتبرها العالم إبداعا يصور بطريقة فنية فيمزج فيها عدة مواقف لما فيها السحرية والتهكم والصراع وعبرها وحسب العالم فهي مسرحية تحوي المتعة والإثارة ومن ثم قدم طريقة سرد الأحداث كونها لا تكتفي بحدث رئيسي وتسقط عليه كل التعقيدات بل وتستعين أيضا بالأحداث الفرعية لتضاعف فحوى الحدث الرئيسي ويمارس الالتزام فيها.

درس العميد مسرحية "خيال الظل" للدكتور رشاد رشدي وما قال عنها:« على أن أبرع ما في المسرحية على الإطلاق هو خيال الظل الذي أشرف على إعداده وتنفيذه صلاح .... كان رائعا جميلا موجبا في تشكيلاته. وتركيباته المجردة وفي ألوانه الرمزية المتغيرة المتنوعة[2] »، لقد أعطى العالم المسرحية رشاد رشدي المعنونة بخيال الظل كينونة مميزة في عالم المسرح وجعلها من أبرز أعماله إلى جانبه بتواجد مشرق إعدادها صلاح ... الذي كان له دور كبير في تشكليها وتركيبها وخلاصة ما نتوصل إليها أن العالم، المفكر والناقد له إرث ثقافي بكل أقسامه ومعانيه التي تهتم بالمعرفة ذات الأفق المفتوح بالواقعية والتي تهتم بالوقائع الاجتماعية ومدى انعكاسها.

[1] المصدر السابق ، ص452

[2] المصدر نفسه ، ص597

ثانيا: القضايا النقدية الفكرية.

تمتاز الرؤية النقدية عند محمود أمين العالم كونها تشتمل على نظرية متكاملة في مختلف مجالات المعرفة تجمع بين النقد والإبداع الفني والدراسة الأدبية والفكر والسياسة والثقافة.

تتمة لهذا الفصل سنشغل في هذا الجزء من البحث في تناول بعض من القضايا النقدية التي تطرق إليها محمود أمين العالم في مجالات الفلسفة والفكر والوعي والسياسة. ونظرا لغزارة إنتاجه الفكري والأدبي لا يسعنا إلا أن نختار مقاطع نصية من أعماله ودراستها.

1. الفلسفة

يعبر أمين العالم عن حاجتنا للفلسفة فيقول:« إن للفلسفة في وجداننا تاريخا عميقا. ولكن الأحداث قد قهرت هذا التاريخ وتركت لنا ميراثا مفككا من الأفكار والمشاعر غير المترابطة على أننا خلال العمل والإنتاج والتمرس بالحياة قد أخذنا نصوغ لأنفسنا ، فلسفة عامة، نصوغ لأنفسنا نظرة شاملة للكون والطبيعة وللإنسان وللتاريخ ونتخذها سبيلا لدفع عجلة التقدم وإزالة العقبات من طريقنا[1] » .

هنا يربط أمين العالم الفلسفة بالصراع بين الذات الإنسانية و الوقائع التاريخية حيث أن الأحداث تؤثر في تشكل الوعي الفلسفي الذي يحيلنا للمضي قدما نحو التقدم والتطور المنشود، وهي تشكل مضامين فلسفية عامة يصعب إخضاعها لمستويات معينة من الحقيقة بحكم أنها تجعلنا نحصل على مفاهيم سطحية وعامة.

[1] محمود أمين العالم، الأعمال الكاملة ج 4 ، ص28.

غير أن تأثير هذه الأحداث في وجداننا له من الفائدة في تشكل وعي فلسفي يحيط بمختلف مجالات الحياة المعرفية والاجتماعية ويمهد الطريق لمعالجة أكثر إحاطة وشمولية لواقعنا فهو يسهل من مهمة الفيلسوف في التأسيس لأفضل الحلول الممكنة لتغيير الواقع وبناء الحياة لمواجهة مشكلاتها وصعابها.

يرى محمود أمين العالم أن العالم اليوم يزخر بعديد الفلسفات وتنعكس أصداءها في مجتمعنا وضمائرنا وأفكارنا، ولكل منها تفريعاتها وإشكالها، وهنا يطرح جملة من الأسئلة على القارئ بصفة عامة والعقل العربي من جهة أخرى فيقول:« أين أنت من هذا كله ؟ أين هذا كله من مجتمعنا وثورتنا وفلسفتنا الإنسانية الشاملة؟[1]» .

هذه الأسئلة وأخرى عبارة عن دعوة صريحة لمراجعة التراث الفلسفي وتمحيصه والتدقيق فيما يفيدنا ويخدم مجتمعاتنا وهو عبارة كذلك عن تقيم لأنفسنا حتى نجد لها معادلا شاملا تتجانس فيه هذه العناصر الحياة، الإنسان والعالم. وهو ما سيجنبنا حتما الوقوع في مطيات التلقائية والتخبط وذلك بعد تمييز المزيف والحقيقي عن كل فلسفة .

يقول العالم:« مع بداية ثورة 22 يوليو كانت هناك بوصلة فكرية هي فلسفة الثورة والأهداف الستة، ثم سرعان ما تطورت هذه البوصلة الفكرية بالممارسة والتطبيق والخبرة الحية ومعالجة مشكلات الواقع تطورت إلى بوصلة فكرية أخرى أكثر وعيا وأعمق تأصيلا للأمور وأرحب استشرافا لآفاق التقدم هو ميثاق للعمل الوطني[2] »

يطرح أمين العالم في هذا الكلام قضية جوهرية في واقع مصر بعد الثورة التي انطلقت لتحقيق ما سمي بالأهداف الستة للثورة وهي:

[1] المصدر السابق، ص20.

[2] المصدر نفسه، صفحة نفسها .

القضاء على الإقطاع، القضاء على الاستعمار، القضاء على سطوة رأس المال على الحكم، تحقيق العدالة والديمقراطية وإقامة جيش وطني قوي وبحكم الممارسة الميدانية تطورت الرؤية المصرية في تعاملها مع الواقع الاجتماعي وسعت لتحقيق ما يسمى بميثاق العمل الوطني.

من الوصلة الأولى تظهر هذه الأفكار جذابة يتمنى الجميع تحقيقها والعمل بها فهي تسمى الشعارات التي تحقق العدالة الاجتماعية لو عرفت تطبيقا فعليا لكن تقريبا لا نجد لها أثرا في الواقع المصري ، صحيح تحقق من تلك الأهداف بعض منها كإنهاء الوصاية الانجليزية على مصر وقام عبد الناصر بتأميم السويس لكن ذلك لم يغير كثيرا في حياة المصريين اليومية فمظاهر البؤس والفقر كانت أهم الميزات التي طبعت مصر عقب ثورة يوليو. صحيح الفكرة كما يطرحها أمين العالم تستند إلى بوصلة فلسفية تتعدد اتجاهاتها بين التاريخ والاقتصاد والإنتاج والديمقراطية كلها تحدد معالم وأهداف ميثاق العمل الوطني.

- **التصور الفلسفي:**

الذي يطرحه أمين العالم يقوم أساسا على موروث فكري ثقافي مشبع بقيم الثورة وأهدافها، فالميثاق في حد ذاته _حسبه_ عبارة عن فلسفة نتجت عن تراكمات سابقة، بقدر حاجتنا إلى التعمق وإعمال الفكر وسيادة روح الانتقاد في مختلف مجالات الحياة على نفس القدر تكون حاجتنا للفلسفة والتي يكون الهدف الأسمى منها ليس خلق مزيد من التعقيدات إنما من أجل مزيد من الوعي والمشاركة والثقة في الأرض والإنسان والحقيقة.

كما لا يغفل محمود أمين العالم تأثير الحقبة الاستعمارية سلبا وحلوله عائقا في إرساء تفكير فلسفي واعي في ثقافتنا العربية، إذ يقول: « الفلسفة في بلادنا تكاد تقتصر

على معاهد الدراسة ولم تجد لها بعد مكانا في بيوتنا وشوارعنا وصفحاتنا الوطنية. إن سنوات التخلف التي فرضها الاستعمار على بلادنا وعلى شعبنا جعلت من الفلسفة شيئا غامضا كريها في كثير من الأحيان. وأصبحت مرادفا للكلام الفارغ الذي لا غناء فيه ولا جدوى منه _ وللفلسفة في الحقيقة ركن بالغ الأهمية في تراثنا الثقافي العزيز، ولقد ازدهرت على أيدي مفكرينا المسلمين الأجلاء في أوج حضارتنا الإسلامية العربية _وعندما أخذت هذه الحضارة تنهار وتتحلل بدأت تبرز الدعاوي المعادية للتفكير الفلسفي تحت شعار الفهم الضيق للدين[1] » .

إلى حد بعيد يمكن اعتبار كلام أمين العالم في هذا المقام صحيحا في شأن تأثير الاستعمار في شتى مناحي حياة الشعوب المستعمرة ومنها الفلسفة بحكم سياسات الاضطهاد والتجهيل التي اعتمدها، غير أنه من جهة أخرى كان يحمل فكرا غريبا يريد نشره كان ليسهم في بث تفكير فلسفي معين في ثقافتنا العربية، بمعنى آخر كان الاستعمار يهدف إلى إرساء أسس وقواعد فكرية تخالف التفكير العربي المحكوم باليقين الديني.

أما اعتبار الدين عارضا للتفكير الفلسفي العميق عند العرب فهذا يخالف ما عرفته الحضارة العربية في جانبها المعرفي والفلسفي فهي التي عرفت أوج مقوماتها في القرون الأولى تلت الإسلام، لا بل كثير من القضايا الفلسفية كان المسلمون أول من تعرض لها وبزغوا فيها وإليهم يعود الفضل في تلك الفلسفة التي نشأت عند الغرب.

ويبرر أمين العالم موقعه هذا بعودة الفلسفة إلى مكانتها الطبيعة في الوجدان العربي بعد خروج الاستعمار من البلاد العربية وبداية تشكل الوعي الفلسفي «واليوم تعود الفلسفة إلى مكانتها في وجداننا الثقافي الحديث، تعود بارتفاع الوعي بين مواطنينا

[1]محمود أمين العالم، الأعمال الكاملة ،ج2، ص28.

وبوضوح الرغبة الملحة في امتلاك ناصية حياتنا والسيطرة على مقدراتها وتوجيهها لصالح أمتنا العربية[1]»

هنا يغيب العالم أحد أهم عناصر هذا النضج الفلسفي الذي أسس لتفكير واع وهو تأثير الاحتكاك العربي الغربي في بلورة هذا التوجه نحو الفلسفة هذا من جهة ومن جهة أخرى فالتطور الذي شهده العالم يقتضي من العقل العربي مسايرته والبحث عن سبل تغيير واقعه وكل هذا كان مدعاة لإزالة التخبط في مسلكنا العلمي والتلقائية في معالجة قضايا الواقع، فالفلسفة تمنح فرصة لمواجهة الواقع مواجهة واعية مستنيرة.

وعن موضوع الفلسفة يكتب أمين العالم ردّا على قول محمد عدس أنه لا مضمون محدد تتحدث عليه فنجده يقول :« وبقي بعد ذلك أن أجيب على مسألة بالغة الأهمية أثارها السيد محمد عدس هي: عما تتحدث الفلسفة، إذا كان ليس لها موضوع تتحدث عنه. والقضية مردود عليها منذ البداية، فالفلسفة موضوعها الأصيل لا الموهوم، والفلسفة مهمتها الموضوعية لا الشكلية ... والفلسفة التي تؤمن بها ليست نظرية تحليلية خالصة للعبارات كما تزعم الوضعية المنطقية بل هي تأليفة، يعتبر التحليل إحدى عملياتها الفرعية التي تدفع بعملية التأليف تغذيتها[2] »

يعتمد العالم في هذه القضية المتعلقة بموضوع الفلسفة واقتصارها على الجانب النظري حسب مؤيدي هذه الفكرة _ على تقديم الحجج والبراهين التي تدحض هذه الأفكار، وفي هذا السياق اشتغل كثيرا في نقد الوضعية المنطقية فهو يرى أن هذه الفلسفة معادية لجوهر الفلسفة والوعي النظري فيها، على أنها تعتبرها مجرد عبارات وعان شكلية ويرد هنا أن الفلسفة قائمة على عناصر التحليل والتدقيق ويعتبر من ينكر عليها هذه

[1] المصدر السابق، ص28.

[2] المصدر نفسه، ص31.

الصفحات، دعاة للرجعية هدفهم تجريد الإنسان من أسلحته النظرية التي يتسلح بها للقضاء على عوامل التخلف ودفع التاريخ البشري إلى الأمام.

الفكر الفلسفي عند أمين العالم تصبغ عليه المادية الجدلية التي تسمح بالكشف عن الوقائع والجزئيات الغير مترابطة فتحيلنا إلى المعرفة الدقيقة لمبادئها وقوانينها العامة.

ويذهب محمود أمين العالم أبعد من ذلك في اعتبار أن الوعي النظري متعلق بالواقع المادي ويعتبر أن إنكار هذا هو معاداة للتطور، يقول: والوضعية المنطقية بهذا المعنى ..فلسفة مثالية أو بتعبير آخر ميتافيزيقا تتعالى على التجربة الإنسانية وعلى النتائج الموضوعية للعلم، وهي نظرة جامدة للعلم وهي بهذا كله فلسفة معادية للتطور، أما الادعاء بالدفاع عن العلم وتطهيره من أدران الميتافيزيقا والسير في تيار العصر فادعاء باطل من أساسه .

أسلوب محمود أمين العالم عبارة عن استماتة في الدفاع عن التفكير الفلسفي الجدلي في مقابل أنصار المثالية وحجته في ذلك أن غير هذا التفكير يدير ظهره للعلم ويحاول أن يفرض عليه منهجا منطقيا ضيقا قاصرا.

وعمليا يرى أن انعكاس الفلسفة وعلاقتها بالعلم والعمل يخدم التطور ويحارب كل معوقاته « وإذا اكتشف العلم علاقة بين شكل الإنتاج والأزمة الاقتصادية والعلاقة بين الملكية والعمل والعلاقة بين شكل الدولة واتجاه الإنتاج، سعت الفلسفة إلى اختبار هذه العلاقات والقوانين اختبارا شاملا، والتسلح بها لتغيير العلاقات الإنتاجية القائمة إذا كانت تعيق التطور[1] »

[1]محمود أمين العالم، الأعمال الكاملةج2، ص32.

الفكرة المحورية في هذا القول هي أن الفلسفة بنظرتها العامة والشاملة المستندة على التحليل والتأصيل يمكن أن تكون أساسا نقديا للعلم وتطبيقاته في مجال الواقع الاجتماعي والاقتصادي وهي بذلك تقدم خدمة للإنسانية في مجال التطور والتقدم للأحسن« هكذا تكون الفلسفة معرفة شاملة مستمدة من التعميم الموضوعي والنقد الواعي للقوانين العلمية، وتكون في الوقت نفسه سلاحا للسيطرة على هذه القوانين وتوجيهها لخدمة التقدم البشري[1]»

2. الفكر:

أولى محمود أمين العالم في مشروعه النقدي بالغ الأهمية لأهم القضايا الفكرية والأسئلة التي فجرها رجال النهضة العربية خصوصا فيما تعلق بإشكالية الفكر العربي بين الأصالة والتحديث رغم كل ما أصاب الواقع العربي من تغيير إلا أن هذه الإشكالية غالبا ما لزمت المفكرين العرب وما لبثوا يثيرونها « ...أن الواقع العربي في مجمله تغير في بنيته الداخلية، وفي إطار ما أصاب العالم كله من تغير شامل، إلا أنه برغم هذا التغيير فإن القانون العام _أقول القانون العام الذي كان مسيطرا على الواقع العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر_ لم يتغير رغم تغير معطياته وعناصره، إننا أمام ظاهرة تتمثل فيما يمكن أن نسميه تغير الدوال مع الثبات النسبي للمدلولات[2] » .

يقصد هنا محمود أمين العالم تعير الواقع العربي بتخلصه من مرحلة الاحتلال الأجنبي المباشر وحصول على الاستقلال السياسي وقيام دول وأنظمة قومية مختلفة إلا أن "العالم" يرى أن العرب لم يصلوا درجة الاستقلال الفكري، فالتفكير العربي لا يزال يخضع لسيطرة بنيوية شاملة للامبريالية العالمية، هذا من جهة، ومن جهة فإن المدلولات

[1] المصدر السابق، ص33 .

[2] المصدر نفسه. صفحة نفسها .

التي يتحدث عنها العالم تشير إلى الحنين العربي التقليدي خصوصا فيما تعلق بجوانب المعرفة، وكأن هذا الحنين هو الذي خلق هذا الركود الفكري ووقوفه مصدا لكل سبيل في مسايرة الواقع الجديد.

إن ما تحقق في البلاد العربية من بروز فئات وطبقات جديدة وإنشاء مؤسسات تشريعية وتعليمية وثقافية. لم يشفع للتفكير العربي للخروج من الممارسات السابقة للتخلص من الهيمنة الرأسمالية العالمية، حيث أن تنمية الفكر العربي ظلت تنمية هامشية كانت التبعية أهم مميزاتها، لكن هذا لا ينفي قيام العديد من المحاولات النضالية للخروج من هذه التبعية ومحاربة أشكال التخلف ومظاهر الامبريالية العالمية.

كما يرى محمود أمين العالم أن أسئلة النهضة لازالت تطرح نفسها حيث يقول:« أيا كان الأمر فما تزال أسئلة عصر النهضة تبحث عن اجابتها، وما يزال يرن سؤالها التقليدي، لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب؟ ما السبيل للحاق بركب الحضارة الحديثة والتخلص من التبعية؟ هل بالعودة إلى التراث أو بالاندماج الكامل في الغرب والحضارة الحديثة أم بمحاولة التوفيق بينهما أو بالبحث عن طريق آخر جديد؟ ويتفرع عن هذا السؤال التقليدي أسئلة فرعية حديثة: أي تراث وأي غرب وأي حداثة وأي جديد؟[1] » .

هي حقا أسئلة جوهرية وإيجاد إجابات لها كفيل بتحديد طريقة تكرار لنفس الاجابات السابقة من الناحية العملية، فظهر تيار توفيقي عقلاني يدعوا للاندماج وليبرالي يمجد التوجه الغربي وتيار سلفي يرى في نبذ كل أشكال التغريب سبيلا للتطور، فكل تيار يستند في تفكيره إلى جملة من الحجج والبراهين غير أنها كلها لم تضف للساحة الفكرية العربية شيئا يغنيها.

[1] محمود أمين العالم، الأعمال الكاملةج2، ص77، 78.

ولعل الغوص قليلا في هذه التيارات يقدم لنا صورة أوضح عن التفكير العربي وتوجهاته حسب أمين العالم.

_ التيار الديني[1]:

هو أكثر التيارات الفكرية انتشارا وتحذرا لا ينبع من جدة اجتهاداته الفكرية، إنما من ملابسات موضوعية وعملية.« إنما يصدر عن تراث تاريخي وشعبي متجذر في واقع الخبرة الحية لجماهير الأمة العربية وهو لهذا يكاد يتحرك بدوافع وبواعث من الذات الاجتماعية، المستقرة الكامنة فضلا عن أنه يحركها ويثيرها ويغذيها في مواجهة ومعارضة مع الجديد والغريب والأجنبي والمختلف والمغاير والثوري.

يحيل هذا الاتجاه إلى ثلة من المفكرين الذين يرون في تقديس الموروث التاريخي والديني المتجذر شعبيا عند العرب حلا لمعضلات الركود والجمود العربي، واعتباره منطلقا رئيسيا لأي نهضة عربية استدلالا بما حققه العرب من رقي وتطور في مختلف مناحي الحياة في عصور النهضة الإسلامية خصوصا العباسي منها، لكن المتمعن في الواقع العربي يرى أن هذا التيار لم يكن له من التأثير الكبير لتغيير الواقع في التخلص من الاستعمار، فالانتصارات التي حققتها الحركة القومية كانت من رواد الاتجاه الثوري، وإننا لا ننفي هنا مساهمتهم في هذه الانتصارات بقدر ما كانت الثقافة الدينية سائدة في الوجدان الجماعي العربي، فكثير يرى أن هذا الاتجاه الديني ليس ثمرة جهد مبذول وإنما هي نتيجة لاستناده إلى واقع ثقافة شعبية سائدة ومغذاة

« وهكذا يظهر هذا الثمار الفكري الديني في البداية كموقف رافض بشكل راديكالي لما يسميه التغريب والحداثة والنهضة والعصرية لينتهي إلى اندماج عملي مصطلحي مع الأنظمة الرجعية العربية ومع المشروعات الرأسمالية العالمية ويصبح كذلك غطاء

[1] المصدر السابق، ص78.

إيديولوجيا لأشد السياسات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية تحالفا وتواطئا مع الامبريالية والصهيونية[1] » .

هكذا بعدما لعبت الكثير من الأنظمة والقوى الأجنبية دورا كبيرا في تنشيط وتغذية هذا التيار إيديولوجيا وماليا ومن ثم إخضاعه والاستثمار في تجذره خدمة لمصالحها ومجابهة كل فكري تحرري مناهض يهدف إلى إرساء قواعد من شأنها زعزعة الهيمنة الامبريالية تقديم بديل أفضل يخدم مصالح الشعوب. ومن ثم أية محاولة من هذا التيار الفكري الديني الخروج عن الإطار العام المحدد له من طرف قوى رأسمال العالمية فلا مناص من تلغيمه وتلفيق التهم له، وبالتالي فما عليه إلا الرضوخ والعمل وفق أجندات معينة لا تمس بمصالح الامبريالية.

وبما أن شعار هذا التيار هو محاربة التغريب والتحديث فإنه بذلك يحقق تكريسا لأوضاع التخلف والتبعية وهو ما يسميه "أمين العالم" التحديث التابع تحت مظلة السلفية الشعوبية.

_التيار التاريخي النقدي:

يطرح هذا التيار في مواجهته للتيار الديني الذي يهبر عن جمود وامتثالية دينية حسب مفكري هذا الاتجاه التاريخي، الذي يرى في الماضي مجالا للتحليل والنقد وليس مجالا للتقديس، « إن اجتثاث الفكر السلفي عن محيطنا الثقافي يستلزم منا كثيرا من التواضع والرضا بأن نتميز مؤقتا عن الغير بنبرتنا فقط لا بمضمون ما نقول وربّ معترض يقول ستكون حينئذ ثقافتنا المعاصرة تابعة لثقافة الغير وليكن إذا كان في ذلك

[1] المصدر السابق ، ص79.

طريق الخلاص سنؤدي بذلك ثمن سباتنا الطويل وتقهقرنا المتواصل وتابعيتنا المركزية [1] » .

الفكر المحورية لدى رواد هذا الاتجاه لا تكن في معاداة الثقافة الدينية لا بل هي دعوة صريحة للتعمق فيها وتمحيصها والتخلص فيها مما يعيق حركة الفكر في التقدم والتحرر والتخلي عن الانغماس في مآثر الماضي وبطولاته والمطلوب هو العمل على مسايرة العصر، فلا يصح التفكير عن أمور تخص الواقع الحديث وإسقاطها في قوالب تراثية لا تتناسب معها، بتعبير آخر لا يمكن تغيير الواقع إلا بحلول يقدمها من يعيشه لا بتفكير الغير.

يمكن اعتبار هذا التوجه الفكري عبارة عن ثورة إصلاحية نخبوية على أن روادها من الداعين إلى ماركسية تاريخية ذات أبعاد إيديولوجية وتثقيفية.

غير أن ارتباط هذا التيار بالتراث تحليلا ونقدا في حد ذاته يقدم لنا صورة على تفكير جاهز فقط يتم إخضاعه وتمحيصه وبالتالي فإننا لا ننطلق من الصفر وهو مجرد عملية تاريخية استقرائية.

وبالتالي فلا مناص _حسب هذا التوجه _ من الابتعاد بالواقع الموضوعي إلى واقع مجرد لا يمت بصلة للحاضر والحق أنه برغم هذه الرؤية العقلانية التاريخية النقدية عند مفكري هذا التيار فإننا نجد أنفسنا محدودين بحدود وصايا عقلية متعالية عن شروط الواقع الموضوعي كمخرج لنا من تخلفنا العقلي، بل رؤية انتقائية أحادية كذلك في الموقف من التراث وهي ثمرة تحليل ابستمولوجي خالص خال من البعد الاجتماعي التاريخي[2] » .

[1] محمود أمين العالم الأعمال الكاملة ج2 ،ص 80

[2] المصدر نفسه ، ص81

قد يقول قائل أن موقف هذا التيار يحمل تعشقا اتجاه التراث غير أنه يبقى يحمل دعوة إيجابية حارة للتفاعل الخلاق مع العصر في إطار رؤية عقلانية نقدية.

ـ التيار الوسطي(التوفيقي):

ظهر هذا التوجه في محاولة التوفيق بين التيار الديني السلفي والتاريخي النقدي وحمل رواده على عاتقهم البحث في جوهرية إشكالية الفكر العربي بين الأصالة والتحديث، ينطلقون في اتجاههم هذا أن التوفيق بين ذا وذاك يمثل السمة الجوهرية للعقل العربي كله قديما وحديثا، فالأجدر هو الاعتماد على التراث فيما ينفعنا وترك ما لا ينفع في نفس الوقت الأخذ من الحداثة ما يناسب وطبيعة الذهن العربي فكريا واجتماعيا وعقائديا.

يعبر كل هذا عن موقف انتقائي براغماتي نفعي يجعل المكون الثقافي العربي مكونا مركبا ببين الروحي والديني من جانب وحداتي من جانب آخر . لكن حسب العالم الكثير من رواد هذا الفكر ما لبثوا يرتمون في الحضارة الرأسمالية الغربية حيث يقول:« وزكي نجيب محمود قد انتقل في الحقيقة من الدعوة الزاعقة الجهيرة إلى تبني الحضارة الرأسمالية الغربية ونموذجها الأمريكي تبنيا مطلقا في إطار وصفة براغماتية لهذه الحضارة » ، وربما يدل هذا على صعوبة التوفيق مراعاة لمتطلبات العصر .

ـ التيار الثقافي القومي الليبرالي:

ظهر هذا الاتجاه كمشروع قومي جديد يحاول تخليص المشروع القديم مما تورط فيه، ألحقت به هزيمة عملية وذلك في كون تلك العقلانية المتغربة كانت سببا للفشل العربي وهي التي كرست مظاهر الاستبداد والتسلط، والحجة لدى أنصار هذا الاتجاه الفكري يمكن تلخيصها في هذا السؤال: لماذا كان هناك تحديث ولم تحدث النهضة

المنشودة؟ والواقع من هذا المنطلق يقف في صف هؤلاء فالهدف عندهم هو تحرير الذات من الحداثة التغريبية المتميزة بالتقليد والتبعية وكذا تحريرها من الأصولية السلفية.

غير أن الخطاب عند أمين العالم معادي لكل من يلغي البعد الاجتماعي الموضوعي في رؤيته، فالنهضة لا تقوم إلا بمعالجة واقع الأفراد والمجتمعات ويرد على هذه النظرة الليبرالية بقوله:« إنها كما نرى دعوة ليبرالية شعوبية متعالية على كل إيديولوجية تفتقد البعد الاجتماعي وتكاد ترتكز على الذاتية الثقافية والحافز القومي وحدهما كسبيل للتغيير والتجديد، وهذه الدعوة هي بغير شكل رد فعل حاد لما عاناه ويعانيه المثقفون العرب من قهر وقمع في ظل الأنظمة العربية ذات التوجهات القومية الاشتراكية ولهذا يغلب على هذه الدعوة تأكيد الثقافي والقومي على حساب الموضوعي والاجتماعي[1] » .

يرى العالم في هذا الاتجاه مجرد نقد ذاتي لممارسات سابقة في توجهاتهم القومية، تكرس إلى حد ما ارتباطا وثيقا بين القومية والطبقية، غير أنه تجاهل عنصرا مهما في هذا التيار وهو الدعوة إلى تحرير والانعتاق من الإرهاصات التاريخية والاجتماعية وتقدم على الأقل نموذجا لتحرير الفكر ومنها تحرير الذات من طغيان الاشتراكية.

هذه باختصار هي أبرز ملامح الفكر العربي الحديث والمعاصر تصبّ كلها في محاولات الإجابة على الأسئلة التي تعيق النهضة العربية وإن كان أبرز هذه التيارات انتشارا وبلورة في التفكير العربي هو التوفيقي« إني أكاد أخلص إلى أنه برغم تنوع واختلاف هذه الملامح فإن النزعة السائدة منها في الفكر العربي المعاصر وفي الممارسات العربية السائدة تكاد تكون هي النزعة التوفيقية بين الفكر الإجرائي النفعي الاستهلاكي والفكر الديني السلفي، بين الفكر النخبوي القومي المثالي والليبرالية الشعوبية،

[1] المصدر السابق ، ص83، 84.

بين الذاتي الشوفينية المتعالية والتبعية الموضوعية المتفاقمة، وفي معارضة هذه النزاعات الفكرية التوفيقية السائدة بتجلياتها المختلفة تبرز معارضة فكرية تتمثل في الحركة القومية ذات التوجه الموضوعي الديمقراطي والأفق الاشتراكي[1]»

يلخص هنا "أمين العالم" الملامح العامة للفكر العربي المعاصر غير أنه لم يبد التصور الذي يؤيده، وذلك كونه يرى أن بلوغ النهضة العربية لا يتم إلا بتلاقي وتحالف مختلف هذه الحركات تحالفا ثوريا فعالا على المستوى القومي العربي الشامل، ذلك حسبه أن الممارسات التوفيقية والمثالية والسلفية بطابعها الضيق المتفرد ليس إلا شكلا من أشكال تكريس التبعية وتدعيمها للتخلف في حين أنه يرى أن الحركة الماركسية هي السبيل الأمثل للتأسيس للنهضة العربية المنشودة بعيدا عن هذه النزعات الفكرية التي تؤسس لوعي مجرد في حين أن المطلوب هو إيجاد حلول تخدم الواقع العملي بسياقه الاجتماعي والتاريخي والاقتصادي « وبهذا يصبح المعنى الحقيقي للوعي والمعنى الحقيقي للعقل والعقلانية ، هو القدرة العملية على اكتشاف قوانين الواقع السيطرة عليها وتوجيهها توجيها إبداعيا ثوريا بالإنسان وللإنسان ومن أجل إشباع الحاجات الضرورية المادية والفكرية والثقافية المتنوعة للإنسان الفرد والإنسان المجتمع[2] » .

أهم ما يميز خطاب محمود أمين العالم هي أنه يربك كل اجتهاده بالسياق الاجتماعي سواء فيما تعلق في الدوافع أو النتائج والتأثير ولعل ذلك راجع بالأساس إلى توجهه اللا متناهي للماركسية في نزعتها المادية الجدلية، فهو يرى أنه لا سبيل إلى أي عقلانية ثورية حقيقية بغير المشاركة الديمقراطية الفعلية للجماهير وذلك من خلال احترام وتنمية اجتهاداتها واكتشافاتها وإبداعاتها المختلفة والمتنوعة والانتقال من المساندة اللفظية العاطفية إلى المساندة الواعية المناضلة لها.

[1] محمود امين العالم ، الاعمال الكاملة ج 2، ص87، 88.

[2] المصدر نفسه ، ص88.

3. _ الحرية:

لا يوجد معنى واحد للحرية حسب أمين العالم بل دلالتها ترتبط بفلسفتنا أوضاعنا الاجتماعية، فتعريف أرسطو للحرية ينبثق من النظام الاجتماعي الذي كان يعيش فيه وتعبر عنه فلسفته. فهو يقسم الناس إلى طبقتين أحرار وعبيد، أولاها حرة بالطبيعة وثانيها مستعبدة بالطبيعة وعلى العكس منه نجد "روسو" يرى بأن الناس يولدون أحرارا وفي عصرنا الحديث قامت فلسفة كاملة للحرية هي الفلسفة الوجودية فوجود الإنسان مرتبط بحريته وهي فعل مطلق مجرد من كل قيد والتزام.

« الحرية كلمة بسيطو للغاية ، حبيبة للغاية يتنفسها الإنسان كل يوم وفي كل بقعة من بقاع الأرض وفي أي وضع من أوضاع الحياة، وما أشد الخلاف واحتدام الصدام حولها، فعلى جانبي المتاريس الفكرية والاجتماعية والعسكرية يرتفع شعارها[1] » ، يحيل العالم في كلامه هنا إلى أهمية الإحساس بالحرية وذلك الصدام القائم الذي يحول بين هذا الشعور وقيود الفكر وضوابط المجتمع وأغلال السلطة، فهناك من يعتقد أن المبادئ ما هي إلا تقييد للحرية، كلما أصبحت المبادئ تهدف إلى مصلحة طبقات أوسع وأعرض ازدادت القيود المفروضة على حرية الفرد في حين أن هناك من يرى أن مجال الحرية يتسع أكثر في الدولة الرأسمالية ، ومحمود أمين العالم يرى بأن تطور المجتمع إلى الاشتراكية يحقق حرية أوسع للفرد .

« كانت الحرية في بداية النظام الرأسمالي دعوة إلى العمل والإنتاج وتخطي العقبات والتخلص من العلاقات الإقطاعية وبناء المجتمع الجديد مجتمع التنافس والصراع

[1] محمود أمين العالم، الأعمال الكاملة، ج1، ص 198.

الفردي، وفي مرحلة الاحتكار تحول معنى الحرية إلى دعوة للتفسخ والتحلل وفقدان الارتباط والاتجاه[1] » .

حسب العالم هذا المعنى الجديد للحرية يخدم النظام الاحتكاري لأنه يهدف إلى تفتيت القوى الاجتماعية التي تحاول القضاء عليه. وهو يرى أن أنضج وأرقى مفهوم للحرية هو ما طرحه "هيغل" يعرّف هيغل الحرية بأنها معرفة الضرورة، حقا إن معرفة الضرورة والسيطرة عليها وتوجيهها لصالح الإنسان هو جوهر الحرية ، والضرورة إما طبيعية أو نفسية، فالجاذبية الأرضية ضرورة طبيعية. ولهذا فإن معرفتنا بقوانينها والسيطرة عليها هو جوهر تحررنا منها[2] » . وانطلاقا من هذا التعريف يجعل محمود أمين العالم له إسقاطا مباشرا على واقع الفرد والمجتمع، فلكل مرحلة تاريخية _حسبه_ ضرورة اجتماعية معينة، ينبغي التحكم في قوانينها وتوجيهها لصالح ما يخدم الفرد وهو الشكل الجوهري للحرية ، فمع سيادة النظم الإقطاعية فالرأسمالية وتحولها إلى الاحتكار نضج الفكر الاشتراكي الذي يعمل لمجابهة هذه الضرورة، وبالتالي فالحرية تكمن في إلغاء الاحتكار والاستغلال والطبقية وبناء مجتمع بشري خال من هذه المظاهر.

« الحرية في المجتمع الرأسمالي تتخذ شكل تعدد الأحزاب والجمعيات، والمعارضة البرلمانية والصحافة الفردية ..إلخ فإن ذلك ينبع بعير شك من تعدد الطبقات الاجتماعية ويعبر عن صراع السلطة فيما بينها ، وعلى هذا الأساس فإن هذا الشكل لا يصلح تعبيرا للحرية في مجتمع اشتراكي ذابت فه الطبقات إلى الشعب عامل موحد الإرادة والمصلحة [3] »

[1] المصدر السابق، ص198.

[2] المصدر نفسه، ص200.

[3] المصدر نفسه ، ص203.

هذا الكلام يحمل فكرة أنه لكل مجتمع رؤيته للحرية حسب طبيعة النظام القائم ففي حين أن تعدد وجهات النظر في المجتمع الرأسمالي من معالم الحرية، فهذا لا يمكن أن يشكل وجها من أوجه الحرية عند الاشتراكيين. لكن ألا يمكن اعتبار العمل الجماعي القائم على نبذ الطبقية مدعاة لتفكير موحد يقيد من حرية الفرد ويعيق فرص التفرد والإبداع الفردي؟ أليس هذا تضييقا ومحاولة للسيطرة على الذات والمجتمع معا ودحضا لجوهر معاني الحرية.

يسطر محمود أمين العالم مفهوما عميقا للحرية يجسد المبادئ العامة للماركسية، والتي من خلالها تتحقق البلورة العملية والوجدانية للحرية عند الإنسان والمجتمع ككل، حيث يقول:« إن طريق الحرية في بلادنا ليس طريق البرلمانية الليبرالية، ليس طريق تعدد الأحزاب، إنما هو طريق التحالف الثوري لقوى الشعب العامل والتنظيم الثوري القائد، إنه طريق البرلمان الشعبي والمجالس الشعبية ، طريق أغلبية العمال والفلاحين، طريق القيادة الجماعية والرقابة الشعبية، طريق النقد والنقد الذاتي، طريق سيطرة الشعب الواعية على قوانين حياته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ومشاركته الفعالة في توجيهها طريق التنمية الاقتصادية إلى غير حد[1] »

منطلق الحرية هنا عند العالم سياسي بالأساس أو تشكيل نظام يجسد هذا المفهوم يحمل فكرة التخلص من كل القيود التي تكرسها الامبريالية، فذلك الصراع بين القوى المستأثرة ذات الروح الفردية مع القوى العمالية هو بداية الاتجاه نحو التحرر، واتحاد الفئات الاجتماعية تشكل تخالفا ثوريا ناقما على كل أشكال الطبقية، وهو ما يؤسس لوعي جماعي وهذا ما من شأنه الرفع من معدلات الإنتاج والثقافة والخدمات العامة والنهوض بها.

[1]محمود أمين العالم، الأعمال الكاملة، ج1، ص214، 215.

كما نجد أن أمين العالم يربط الحرية بمختلف المؤسسات الاجتماعية كالمصنع والحقل والمدرسة ودور الثقافة وكلما نجحت هذه المؤسسات في تحقيق الانجازات المنوطة بها تحققت الحرية.

غير أن هذا يتضمن إحالة كل مبادرة فردية خلاقة في روح الجماعة وليس هناك من ضمانات لمواكبتها، أو بتعبير آخر، هذا الاتجاه الماركسي للحرية لا يقف عائقا أمام مل توجه إبداعي متفرد ، هل يصح ربط الحرية لمبادئ تخضع للجماعة من ناحية الدوافع وكذا النتائج. وهذا حسب اعتقادنا إجحافا للمعنى العميق لفكرة التحرر. فالحرية التي يطرحها أمين العالم مدعاة لسطوة التفكير الموحد للفرد والجماعة على السواء، وهي تنافي الذاتية والتمييز في التفكير التي تميز بصفة خاصة والشعوب على اختلافها بصفة عامة ، فلكل كيانه وطريقة تفكيره.

وهذا النموذج من الحرية الذي يطرحه العالم يمثل حرية موجهة أو لنقل مضبوطة ومقيده وبالتالي تبقى خاضعة لسلطة النظم الاجتماعية والاقتصادية التي تنصهر فيها إمكانيات تميز الكفاءات.

وإن كان اعتبار بعض المبادئ التي تبناها التراكمات الاجتماعية والثقافية تعبر عن إطار عام يضمن الحد من بعض التجاوزات التي يمكن أن تحدثها إن صح تسميتها الحرية المطلقة.

4. الوعي:

يربط أمين العالم مفهومه للوعي بتصوراته الثورية في ظل الماركسية وكلما تجسدت معالمه وتجلياته انعكس ذلك إيجابا لتحقيق أهداف الثورة في التخلص من رواسب الامبريالية إذ يقول: « لا تنمية لواقع متحرك تنمية ثورية، بغير تغذية الوعي

العلمي الصحيح وروح النقد والعقلانية وبغير حركة جماهيرية فاعلة وواعية ، وبغير تنمية الدور القيادي للطليعة الثورية للطبقة العاملة في تحالفها التاريخي المعبر عن القوى الاجتماعية الراغبة والمتطلعة في التغيير الجذري[1] » .

يشير هنا أمين العالم إلى نقطتين أساسيتين، أولها هي دور الطلائع والنخب في تغذية الوعي الجماهير وثانيها، الربط بين هذا الدور والقوى العاملة بهدف تحقيق التحول والتغيير الجذري، حيث غياب هذا التفاعل بين النخب والقوى الاجتماعية لن يحقق أي نتيجة . ويواصل فكرته بقوله:« إن الأمر ليس أمر نخبة من المثقفين يشيعون فكرا ثوريا، وليس مجرد معاهد للدراسات العلمية الأكاديمية تقوم على إحياء التراث وتحقيقه، إنما هو في المحل الأول تحرك جماهير أمتنا العربية بالثورة على واقعها المتخلف المتمزق[2] » .

ودور النخب هنا _حسب ما يراه العالم _ ليس مقتصرا على مجرد اجترار للتراث وإعادة إحياءه وتوظيفه، فالسياق الزمني مختلف، إنما دور النخب يكمن في خلق دافعية وفاعلية اجتماعية تعمل على نفض غبار التخلف وأسباب التهميش والركود، فالفعل الثوري الواعي المنظم يستند إلى تلك الجماهير الحاملة للأصالة لصناعة العصر فهذا هو الإبداع الذي يحقق التألق والنهضة.

[1] المصدر السابق ، ص 398.

[2] المصدر نفسه، ص411.

5. السلطة والسياسة

ينطلق أمين العالم في تصوراته من الدعاية للمعسكر الاشتراكي والانضمام إليه كفيل بتحقيق النهضة والتقدم عكس المعسكر الرأسمالي الاستعماري المرادف للاستغلال والحرب« إن المعسكر الاشتراكي بحكم نظامه الاقتصادي معسكر للسلام والتقدم[1] »

وأبعد من ذلك فإن الصراع الدائر بين الدول الشيوعية والامبريالية ليس صراع نفوذ واستحواذ، بل هو صراع تبذل فيه الاشتراكية العالمية أقصى جهودها لحماية الدول الصغيرة وتدعيم استقلالها وتطويره في حين تبذل الدول الاستعمارية أقصى جهودها من أجل توسيع رقعة استغلالها.

لذلك الانخراط في المعسكر الاشتراكي لا يمثل تبعية أو إلهاما تقتدي به، بل هو تحالف يضمن لنا النجاح في نضالنا من أجل التحرر والوحدة.« لا تبعية للمعسكر الاشتراكين وليس ثمة من يطلب منا هذه التبعية أو يشترطها ، بل تحالف وتعاون يقوم على احترام السيادة القومية، ولا هوادة الاستعمار، ولا حياد معه، بل حرب ضروس لتصفيته[2] ».

فالموقف الذي ينبغي اتخاذه _حسب العالم_ لا يجب أن يكون موقفا وسطا منها متهاونا، بل تحالفا وتعاونا مثمرا مع كل القوى الوطنية والاشتراكية في العالم ضد قوى الاستعمار والتخلف.

أما عن موقف "أمين العالم" من الديمقراطية فهو لا يرى في شكلها _مثلا_ في أمريكا وبريطانيا أحسن النماذج الناجحة فهي لا تعبر حقا عن الارادة الشعبية، إنما تمثل

[1] محمود أمين العالم، الأعمال الكاملة، ج1، ص278.

[2] المصدر نفسه، ص 279.

في الأساس نموذجا للاستغلال والاحتكار والسيطرة بحكم أن المتحكم الفعلي في هذا النموذج من الديمقراطية هي مختلف الشركات المالية فهي التي تصنع دعايتها وبروزها ووصولها إلى الحكم.

« إن الأساس الحربي الثنائي المتحقق في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية هو أكثر الأشكال الديمقراطية نجاحا فهو في الحقيقة ليس إلا لعبة لخداع الجماهير وتمييع صراعهم الاجتماعي.. فهذه الأحزاب ليست إلا أدوات في أيدي كبار الاحتكاريين وسماسرة بيوت المال، ولا تعبر تعبيرا صادقا عن إرادة الشعب ومصالحه[1] » .

لكن ألا يمكن اعتبار هذا النموذج من الديمقراطية الأصلح على اعتبار أنه على الأقل يضمن حرية الاختيار يكون نسبيا لو سلمنا بقول "العالم". أن هناك عوامل مالية احتكارية تتداخل لتحديد الحزب الذي يصل إلى السلطة.

صحيح لا يمكن إغفال دور الأحزاب الشيوعية في توجيه العمل الثوري وفي حشد الجماهير وتنظيمها وتعبئتها لتحقيق الانتصارات لكن هذا لا يمنحها صفة الامتياز في الديمقراطية ولنا في نماذج عديدة من الدول التي حكمت باسم الشيوعية والاشتراكية ، إذ لا نجد لها شكلا من أشكال التداول على السلطة واختيار نظام الحكم والغالب المطلق عليها هو سيادة الحكم الفردي الذي يتعارض مع مبادئ الديمقراطية التي تقتضي التشاركية والحرية في إطار نظام خال من الاستغلال والصراع والاستعمار.

كما تعرض أمين العالم كذلك عن علاقة الدين بالسياسة والمقصود هنا ليست العقيدة والإيمان أو التدين أي تلك العلاقة الوجدانية الروحية بما يراه الإنسان مقدسا، إنما المقصود منها هو التجلي العملي لهذه العلاقة في صورة مختلفة من الوعي والممارسات الاجتماعية بالخصوص في مجل السلطة والنظام الاجتماعي.

[1] المصدر السابق، ص279، 280

هذا لا ينفي تأثير الدين بمختلف البنيات السياسية والاجتماعية في تشكيل الوعي وتوظيفه لخدمة اتجاه فكري وإيديولوجي معين « فما أكثر ما تحركت حملات، سالت دماء، وسقط شهداء، وزالت دول ، وارتفعت أعلام، وتبذلت أفكار وقيم وحضارات، فجمدت أو تطورت باسم عقائد وتيارات دينية، ولهذا فلم تنفصل الممارسات السياسية في أغلب الأحيان عن الزوى وأشكال الوعي الديني[1] » .

كلاهما _الدين والسياسة_ وجهان لعملة واحدة _حسب العالم_ فالسياسة تعتبر الدين عمقا روحيا وسندا وجدانيا يخدم الإيديولوجية التي تسعى لنشرها، والدين بذلك يكون روح الممارسة السياسية.

ويعدد أمين العالم ثلاثة أشكال لهذا التزاوج بين الدين والسياسة :

الشكل الأول:« هو الشكل الذي تدعم فيه الممارسة الدينية السلطة السياسية السائدة، بإعطائها المصداقية والمشروعية الروحية والأخلاقية وتبرير ممارساتها وإعادة إنتاج أيديولوجيتها مستندة إلى التأويل الخاص للنصوص الدينية تارة، أو التمسك الحرفي بها تارة أخرى[2] » .

في هذا الشكل يكون الدين خاضعا لسلطة مطلقة لأنظمة الحكم فهو يخدم أجندتها وسياستها الضيقة حيث تستغل فيه السلطة القيمة الروحية والوجدانية لتعاليم الدين بين أوساط الجماهير وهي توجهه. وينطبق هذا الشكل تقريبا عند أغلب أنظمة الحكم العربية.

[1] محمود أمين العالم، الأعمال الكاملة، ج2، ص410.

[2] المصدر نفسه، ص 410

الشكل الثاني:« فهو المعبر عن الشعور بالعزاء من الشقاء الأرضي الدنيوي تطلعا وأملا في السعادة الأخروية، مع ما يتضمنه هذا من رضوخ للأوضاع السائد مهما كانت مستبدة[1] » .

يعبر هذا الشكل عن تسليم بالأمر الواقع وانتظار الفرج والنصر لكن ليس آنيا في حياة ما بعد البعث من الموت، كما أنه يمثل تعبير عن رفض معنوي سلبي للأوضاع السائدة دون التحرك والعمل على تغييرها، رغم أن التعاليم الدينية تدعوا في كثير من الأحيان إلى نبذ الاستبداد وكل أشكال الظلم.

«أما الشكل الثالث: للممارسة الدينية فهو الشكل الثوري الذي يتمرد على الأوضاع الظالمة المستبدة السائدة ويسعى إلى تغييرها في ضوء تأويل خاص كذلك للنصوص الدينية وفهم موضوعي للأوضاع السائدة [2] ».

هذه الممارسة تؤمن بإمكانية تغيير الوضع حيث تجد أن الظروف القاسية تمنح غطاء للفصل بين الدين والسياسة، فهي لا تشبه الشكل الأول في خضوعه ولا الشكل الثاني في نأيه عن وضعه على اختلاف هذه الأشكال في الممارسة الدينية وعلاقتها بالسياسة، فهي في كثير من الأحيان لم تعرف استقرارا وثباتا على اتجاه واحد، بل ما أكثر ما انتقلت فيه المواقف الثورية إلى مواقف مناقضة تبريرية ومحافظة، أو مواقف محايدة.

« إن الممارسة السياسية للدين لا يصح أن نحكم عليها حكما مطلقا بالمحافظة والرجعية . أو بالتقدم والثورية ، وذلك لاختلاف تجلياتها العملية وملابساتها الموضوعية، فليس مطلق الدين ومطلق الإيمان هو معيار الحكم على هذه الممارسات وإنما المعيار

[1] المصدر السابق ، ص410، 411.

[2] محمود أمين العالم، الأعمال الكاملة، ج 1، ص411

هو الدلالة الموضوعية والوظيفة الاجتماعية لهذه الممارسات أي موقفها من القضايا والمصالح الأساسية لجماهير الأمة، ولقواها المنتجة والمبدعة[1] » .

يرى "العالم" أن الحكم على أي ممارسة سياسية للدين لا تنطلق من الجوهر الروحي ، بل من خلال تأثيرها العملي والإجرائي في الواقع، فاعتبار الدين عنوانا مطلقا للسياسية وتقييمها ما هو إلا خلط بين العقيدة والممارسة السياسية، وهو محاولة لإخفاء ما هو عملي وراء ما هو مقدس، وهو اتجاه يهدف إلى تغريب الإنسان عن حقائق واقعه الموضوعي.

يتلخص مما سبق أن الخلفية الفلسفية التي يطرح من خلالها أمين العالم مشروعه يمثل جانبا مهما من الرؤية الفكرية التي ناقش من خلالها جملة القضايا المطروحة، وأن تأثير الماركسية ظاهر جليا في طرحه وهو عبارة عن طرح نضالي مغلف بأدوات معرفية ونظرية،وهي إحدى سمات هذا الاتجاه وأساس أدبياته، وكما أنها مرتبطة في نفس الوقت بمدى تبني الجماهير لها في حركة تفاعلية، فالثقافة مثلا والأدب والحرية.. كلّ متكامل لا تنفصل عن الروابط الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية والسياسية.

[1] المصدر السابق ، ص413.

خاتمة

أثْرت المقاربة التي يطرحها المفكر أمين العالم من خلال أعماله السّاحة الفكرية العربية على مختلف المجالات المعرفية الأدبية والنّقدية والفلسفية، وهو بذلك يقدّم نفسه نموذجا لتغيير وتيرة الفكر العربي في صورة أخرى مغايرة، تسعى الى تنوير العقل العربي، ما يساعده على مجابهة مختلف الاشكالات والأزمات التي تميّز واقعه.

المشروع النقدي عند محمود أمين العالم يتبنى فيه قيم ماركسية يعتبرها الأداة الاجرائية التي تخدم التنظيم الاجتماعي المنشود، الذي يربط بين الوعي والواقع لتحقيق الأهداف من خلال حشد الجماهير وتنظيمها وتوحيدها للنضال من أجل التنمية والتحرّر.

صحيح، الى حد ما يمكن لمشروع "محمود أمين العالم" أن يكون منطلقا يناسب الواقع الثقافي العربي، لتغيير الأوضاع السّائدة، تستطيع من خلاله الجماهير أن تصبح قوة دفع وتنظيم وتخطيط، وهي التوليفة التي تتناغم واحتياجات المجتمعات العربية، غير أن ما يطرحه "أمين العالم" من خلال أعماله يتعارض في كثير من محطّاته مع الحقيقة الموضوعية السّائدة في الفكر العربي، خصوصا مع ذوي التوجهات الأصولية والقومية، دون اغفال الإرث الديني الذي يسيطر على المجتمعات العربية، إضافة إلى تحول البلدان العربية إلى حلبة صراع بين قوى السيطرة والهيمنة العالمية.

كما أن أهمية مشروع محمود أمين العالم تبرز أكثر في مجالات الثقافة والنقد والأدب، حيث يربط دورها الابداعي في مدى ملامستها للواقع ونقل صوره حيث تكون كاشفة له وانعكاسا لمعطياته ولها من المقدرة في التعبير عليه وتفسيره تفسيرا واعيا.

ويمكن ايجاز أهم ما توصّلنا إليه في بحثنا المتواضع هذا في هذه النقاط:

- الخطاب حلقة متكاملة من الجمل، تضبطه أدوات ومناهج جديدة غير الصورة النمطية التقليدية.
- الخطاب النّقدي تشمله كل المجالات الفكرية، الفلسفة، الثقافة، الفن...، وفي كل منها يرتكز على توجّه خاص وفق معايير تحدّدها المادّة والمنهج المعتمد في التحليل والدراسة.
- يضيف أمين العالم إلى الخطاب معالم جديدة تخدم الواقع والمجتمع، قصد مسايرته والتجاوب مع ظروفه ومعطياته.
- النقد الواعي سلاح للسيطرة على كل أسباب التخلف واشكاله وتوجيه الواقع خدمة للتقدم البشري.
- الفلسفة معرفة شاملة تستمد من التعميم الموضوعي قوانينها.
- إن تأثير أي مشروع على الأفراد والمجتمعات يقتضي تفاعلا بين فئات المجتمع خصوصا نخبته، من خلال الدّعاية له وإرساء معالم الوعي الجماعي لتحقيق أهدافه والوصول إلى النتائج المنتظرة منه.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

المصادر:

- محمود أمين العالم، الأعمال الكاملة، ج 1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، 2010 .
- محمود أمين العالم، الأعمال الكاملة، ج 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، 2010.
- محمود أمين العالم، الأعمال الكاملة، ج 3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، 2015.
- محمود أمين العالم، الأعمال الكاملة، ج 4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، 2016.
- محمود أمين العالم : الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة– مصر، د.س.

المراجع

- إبراهيم السعا فين وآخرون، مناهج النقد الأدبي الحديث، طَ1، منشورات جامعة القدس، الأردن، 1997م.
- إبراهيم صحراوي، تحليل الخطاب الأدبي، دراسة تطبيقية، دار الآفاق، الجزائر، ط1، 1999م.
- أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي ، ط10، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1994.
- أحمد عبد الحليم عطية وآخرون: دراسات مهداة إلى محمود أمين العالم في عيده الماسي، د.ط، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999.
- أحمد كمال زكي: النقد الأدبي الحديث أصوله واتجاهاته، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت.
- بدوي طبانة، التيارات المعاصرة في النقد الأدبي، ط3، دار المرّيخ للنشر، الرياض، 1986م.
- برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، ط3، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2012.
- توين فاندايك، الخطاب والسلطة، تر: غيداء علي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014.
- جورج بوليتزروحي موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، تر: شعبان بركات، منشورات المكتبة المصرية، بيروت، د.ط، بيروت، د.س.
- سامي سليمان أجمد: الخطاب النقدي والإيديولوجيا، دراسة النقد المسرحي عند نقاد الاتجاه الاجتماعي في مصر، دار قباء، للنشر والتوزيع، القاهرة.

- سامي سليمان أجمد: الخطاب النقدي والإيديولوجيا، دراسة النقد المسرحي عند نقاد الاتجاه الاجتماعي في مصر، دار قباء، للنشر والتوزيع، القاهرة.

- سلوى الشرفي ، تحليل الخطاب؛ الرسائل السياسية في وسائل الإعلام، مركز النشر الجامعي، تونس 2010م.
- سليمان حكيم: اعترافات شيخ الشيوعيين محمود أمين العالم، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2006.
- سيد قطب، النقد الأدبي ؛ أصوله ومناهجه، ط8، دار الشروق، القاهرة، 2007م.
- الشيخ شبه الفقيه، الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر ،ط1، دار الهادي ،بيروت،2008.
- صلاح عيسى: شخصيات لها العجب، ط2، نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، 2012.
- عبد الرحمن الحاج، الخطاب السياسي في القرآن السلة والجماعة ومنظومة القيم، ط1، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت ، 2012م.
- عبد السلام المسدي، الأسلوب الأسلوبية، ط1، الدار العربية للكتاب، بيروت، د.س.
- عبد الملك مرتاض ، تحليل الخطاب السردي ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995م.
- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوة تداولية، ط1، دار الكتاب الجديدة المتجددة، بيروت، 2004.
- عبد الواسع الحميري، ما الخطاب وكيف نحلله، ط1، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، 2009.
- عصام قصيحي، أصول النقد العربي القديم، د.ط، مديرية الكتب للمطبوعات، حلب، 1996.
- عصمت النصّار، الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود، دار العلم ، القاهرة، 2002م.
- علي جواد الطاهر، مقدمة في النقد الأدبي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979م.
- علي حرب، نقد الحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1993م.
- عمرو عليان، الايديولوجيا وبنية الخطاب الروائي، ط1، منشورات جامعة منتوري قسنطينة، 2001.
- فائق مصطفى وعبد الرضا علي، في النقد الأدبي الحديث ؛ منطلقات وتطبيقات، ط1، دار الكتب، الموصل، 1989.
- فرحان بدري الحربي، الأسلوبية في النقد العربي الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت ، لبنان ، 2003.

- قاسيلي بودو ستيك وأوفشي ياخوت، ألفباء المادية الجدلية، تر: جورج طرابيشي، ط1، دار الطليعة، بيروت.
- كارل ماركس وفريديريك انجلز، الإيديولوجية الألمانية، تر: فؤاد أيوب، د.ط، دار دمشق ، 1976.
- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1982م.
- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.
- محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، نهضة مصر للطباعة، مصر، 1928م.
- محمد مندور، في الأدب والنقد، د.ط، نهضة مصر للطباعة، القاهرة، 1988م.
- مسعود صحراوي، تداولية الخطاب السردي، دار الكتاب العالمي للنشر والتوزيع، الأردن، 2012.
- منذر عياشي، اللسانيات والدلالة، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1996م.
- منية لعبيدي، التحليل النقدي للخطاب، ط1، دار كنوز المعرفة، عمان، 2016.
- ميخائيل نعيمة، الغربال، ط15، بناية نوفل، بيروت، 1991م.
- ميشيل فوكو ، نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة، بيروت، 2007.
- ميلز سارة، الخطاب، تر: الزواوي بغورة، منشورات مخبر الترجمة، جامعة منتوري قسنطينة، 2004.
- وغليسي يوسف، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008.

مجلات ودوريات:

- سعد عبد الوهاب: تحقيق شامل في ذكرى طه حسين، مجلة أدب ونقد، ع41، القاهرة مصر، أكتوبر 1988.
- م م رواء نعاس محمد: المثاقفة والمثاقفة النقدية في الفكر النقدي العربي، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، ع 3،4، مج7، القادسية، 2008.

معاجم وموسوعات:

- ابن منظور لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، ج2، 1994.
- ابن منظور لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، د.ط، دار المعارف، مصر، د.س.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

مقدمة..... أ

الفصل الأول

مفاهيم حول الخطاب النقدي (06- 43)

أولا: مفهوم الخطاب النقدي..... 08

1. الخطاب..... 08

- لغة..... 08
- اصطلاحا..... 11

2. النقد..... 17

- لغة..... 17
- اصصلاحا..... 18
- النقد وتطور مفهومه 21

3. الخطاب النقدي..... 25

ثانيا: أنواع الخطاب وأسسه..... 27

1- الخطاب الأدبي..... 27

2- الخطاب الايديولوجي..... 29

3- الخطاب السياسي..... 32

4- الخطاب الفلسفي..... 35

5- الخطاب الماركسي..... 40

الفصل الثاني

التلقي النقدي لمشروع محمود أمين العالم (44- 78)

أولا: المرجعية الفكرية لمحمود أمين العالم..... 46

1. حياته ومنهجه الفكري..... 46
2. مؤلفاته..... 52

ثانيا: التلقي النقدي لمشروع محمود أمين العالم (رصد لبعض الآراء النقدية)..... 54

1. الثقافة والأدب..... 55
2. النقد..... 59
3. التراث..... 70

4. القضايا الاجتماعية..... 71
5. الحرية والفلسفة..... 74

الفصل الثالث

القضايا النقدية عند محمود أمين العالم (79- 126)

أولا: القضايا النقدية الثقافية..... 81
1. الثقافة..... 81
2. الأدب..... 87
3. المسرح..... 97
ثانيا: القضايا النقدية الفكرية..... 103
1. الفلسفة..... 103
2. الفكر..... 109
3. الحرية..... 116
4. الوعي..... 120
5. السلطة والسياسة..... 121
خاتمة..... 127
المصادر والمراجع..... .....
فهرس المحتويات.....

الخطاب النقدي في أعمال محمود أمين العالم

الملخص

حاولنا في هذه الدراسة الإحاطة بالمشروع النقدي في أعمال المفكر المصري " محمود أمين العالم " من خلال إضاءات متفرقة لمختلف الجوانب التي يطرحها سواء كانت فكرية أو أدبية أو نقدية, فلسفية.

تطرقنا في الفصل الأول من الدراسة إلى تقديم مفاهيم عامة عن الخطاب النقدي في جوانبه الاصطلاحية والمعرفية وأسسه التي تعتبر ركائز لأي دراسة نقدية , وفي الفصل الثاني تعرضنا التلقي النقدي للأعمال الفكرية لمحمود أمين العالم من خلال رصد لمقتطفات من الآراء النقدية التي عالجت مختلف المواضيع التي ذكرها " أمين العالم" في مؤلفته.

في حين كان الفصل الثالث عبارة عن تحليل وتفسير نقدي للمقاربة التي فسر من خلالها "العالم" مختلف الظواهر الأدبية و الاجتماعية و السياسية و الدينية ..الخ من خلال طرح بعض من أرائه و أفكاره وجهة نظره في مختلف المواضيع التي تطرق لها.

الكلمات المفتاحية

الخطاب , النقد, الثقافة, الوعي, الفكر, التراث.