مجلة علمية دولية محكمة نصف سنوية
تصدر عن مخبر الدراسات النقدية والأدبية المعاصرة بتيسمسيلت/الجزائر
ISSN 2571-9882 EISSN 2600-6987
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/297
Contemporary Studies is a bi-annual open access International double-blind journal. It is published by the University of Tissemsilt, Algeria.
المجلد :06/ العـدد:02 / ديسمبر (2022)، ص.304/294

المنهج التكاملي في النقد الأدبي الحديث
أطره النظرية ومقولاته المنهجية عند
(سيد قطب، شكري فيصل، شوقي ضيف)

IntegrativeApproach to Modern ArabCriticism
Sayyid Qutb, ShukriFaisal, Shawqi Daif

عمر زرفاوي *
abokoute2019@gmail.com
جامعة العربي التبسي- تبسة
(الجزائر)

د.علاوة ناصري
allaoua.nasri@univ-tebessa.dz
جامعة العربي التبسي- تبسة
(الجزائر)

تاريخ الاستلام: ../../2022 تاريخ القبول: ../../2022 تاريخ النشر: ../../2022

ملخص:
تتناول هذه الدراسة بالعرض والمناقشة إشكالية التّداخل المفاهيمي بين الموسوعيّة والمنهج التكاملي والرؤية التركيبيّة والعلوم البينية، وتحاول أن ترسم حدودا فارقة بينها لوضع حدّ لذلك الخلط الّذي يقع فيه كثير من المشتغلين في العلوم الإنسانية بعامة، والنقد الأدبي بخاصة، وتتقصّى جملة من الدّعوات إلى الأخذ بالمنهج التكاملي في النقد العربي الحديث عند سيد قطب وشكري فيصل وشوقي ضيف لتبيّن نقاط التقاطع ونقاط الاختلاف بين تلك التّجارب النقدية، وتحديد الرؤى المنهجيّة المؤطّرة للجوانب الإجرائيّة لكل رؤية منهجية مقترحة.
كلمات مفتاحية:المنهج، التكاملي،النقد،البينية.

Abstract:
This study presents and discusses the problem of the conceptual overlap between the encyclopedic, the integrative method, the structural vision and the interdisciplinary sciences. It makes a distinction between them to clear that confusion in which are many of researchers in human sciences in general, and in literary criticism in particular. It explores a number of calls for adopting the integrative method in the modern Arab criticism of SayedQutb, ShukriFaysal, and ShawqiDeif to show the points of resemblance and difference between these critical experiences, and to define the methodological visions that supervise the procedural aspects of each proposed methodological vision..
Keywords: *approach; integrative; criticism; interdisciplinary.*

مقدمة:

يأتي الحديث عن المنهج التّكاملي في وقت يتلقّف فيه النّقاد والباحثون في مجال النّظرية النّقدية المعاصرة آخر مستجدات الفكر النّقدي ممثّلا في العلوم البينيّة-L'interdisplinarité وبخلاف ما يحاول بعض المهتمّين بهذا المجال المعرفي اعتباره عودة للموسوعيّة تارة، وللتّكامليّة تارة أخرى فإنّ هذه الدّراسة ترى ضرورة الوعي النّقدي بالاختلاف

*المؤلف المرسل

البيّن بين الأطر المرجعيّة الثّاوية خلف العلوم البينيّة، والمقولات المنهجيّة المتولّدة عنها، وبين ما يتكئ عليه المنهج التّكاملي من خلفيات فلسفيّة، وهو ما يثير التّساؤل بشكل ملّح عن مناطق الالتقاء أو الافتراق بين ذلك المستجد النّقدي وبين تلك المفاهيم العتيقة التي عرفها التّراث النّقدي العربي والنّقد الأدبي الحديث في أربعينات القرن العشرين؟ فإذا كانت الأولى قد صاحب انبثاقها انهيار الجداريات السّميكة بين العلوم والمعارف انسجاما مع العولمة وحديث النّهايات فإنّ الثّاني كان ثمرة محاولات إعادة الاعتبار للمنظور الفنّي الجمالي الّذي سكتت عنه المناهج السياقيّة امتثالا للرؤية التّعادلية- Pluralisme المناهضة للواحديّة. وليس هذا فحسب الباعث الأوحد على تأليف هذه الدّراسة فهي تروم أيضا تجليّة الاختلاف بين الرؤية التّكامليّة في النّقد الأوروبي الحديث كما نجدها في كتاب الرؤية المسلّحة لستانلي هايمن (Stanley Hyman)وبين ضروب من تجارب النّقد التّكاملي في التّفكير النّقدي الأدبي العربي الحديث. وهو ما يضعنا أمام حقيقة أصالة تلك التّجارب المتولّدة عن مراس بحثي وخبرة عمليّة.

1- حدود مفهومية: المنهج ،التّكامل،الموسوعية، البينية، التركيب المنهجي:

يعود أصل الدّلالة الاصطلاحيّة لمصطلح(منهج- Méthode) في الثّقافة الغربيّة إلى اليونان، فالمصطلح الفرنسي(Méthode)، والإنجليزي (Method) مأخوذان من الأصل اليوناني(Methodos) المؤلّف من مقطعين هما؛ (Meta) بمعنى (بعد) و(Hodos) بمعنى (طريق)، والذي يدّل من النّاحيّة الاشتقاقيّة على معنى التزام الطريق أو السّير طبقا لطريق محدّد، ويشير من النّاحيّة الاصطلاحيّة إلى «مجموعة من الخطوات التي توجّه الفكر لكشف وبيان الحقيقة»(1)، والتكاملي نسبة إلى التكامل الّذي يفيد معنى«الاشتراك والإشراك بالتبادل في تحقيق الكمال وتأمينه»(2) ويستند هذا المنهج –كغيره من المناهج- إلى رؤية معرفيّة أو نظرة فلسفيّة يرى(فريد جبر) أنّها«ما تزال تحتاج إلى إخراج مذهبي منهجي منتظم منسق بإحكام، ولحوى هذه النظرة أنّ كل المذاهب الفلسفيّة المعروفة، حتّى ولو بدا بعضها مناقضا لبعضها الآخر، إنّما هي في حقيقة الأمر متكاملة»(3).

ويتضمّن طموحُ بلوغ التّكامل وتأمينه أنّ هناك قصورا لَحِق عددا من المناهج التي سبقت هذا المنهج في الوجود، وأنّ تأزّما قد طال أدواتها الإجرائيّة في دراسة النّص الأدبي، وعند معاينة رؤى تلك المناهج؛ (المنهج التّاريخي، المنهج النّفسي، المنهج الاجتماعي) نجد أنّ قصورها كامن في عدم إيلائها الاهتمام بالجانب الجمالي في دراستها للنّصوص الأدبيّة، فالمنهج التاريخي«يساوي بين النّصوص جميعها، جيّدها ورديئها، لأنّها جميعا تعكس ظروف العصر وطوابعه، وأنّه يؤدي إلى جفاف الذّوق، والانتقال بالأدب إلى الدّرس التاريخي الجامد»(4).

ولم يَسْلَم المنهجان؛ النّفسي والاجتماعي من ذلك القصور، فالأوّل جعل من كلّ المبدعين مرضى نفسيين، وعوض«أن تردّ الآثار إلى الأحداث اليوميّة التي يعيشها الكتّاب صارت تردّ إلى لاوعيهم والى ما في بواطنهم من عُقَد ومركّبات، والنتيجة من ذلك أنّ الأثر يظل ثانويا إذ تتخذه تعلّة لمعرفة ذات أخرى لعلّها أجنبيّة عنه، وتبدو الحجج، في هذا الموطن، ضربا من الإقرار بأنّ الإقرار بأنّ التّعامل النفساني مع الآثار الأدبيّة يكون مجديا إذا هو أقلع عن تجاوز الأثر لذات صاحبه»(5).والثاني جعل من النّص الأدبي مرآة عاكسة للظروف الاجتماعيّة، فتغلّب الطّابع الآلي على عمليّة الانعكاس تلك، وأضحى الأدب مؤسّسة اجتماعيّة شأنها شأن المؤسّسات الأخرى، فالمنهج الاجتماعي« يصرّ على عدّ المضمون هو أساس الإبداع ، وهو العلّة الوحيدة في إيجاده، والذّريعة في كتابته؛ إذ لا شيء أخطل من هذا الاتّجاه الّذي ينفي عن الأدب جماليّته ، ويجنح به نحو الإيديولوجيا المقيتة الخالصة»(6).

ويقف الباحث في المنجز النقدي العربي المعاصر على خلط بيّن بين مجموعة رؤى منهجيّة؛ (الموسوعيّة، والمنهج التكاملي، وإستراتيجية التركيب المنهجي، والعلوم البينيّة)، فتحت ضغط الحاجة إلى تحديث التراث جعل البعض من التفكير الموسوعي منهجا تكامليّا، وهو نجده في دراسة(عدنان عمر الخطيب)(المنهج التّكاملي عند الخطيب التبريزي في شرحه لديوان الحماسة)، ففي خاتمة دراسته تلك يجمع الباحث بين مصطلحي؛ (المنهج التّكاملي)و(الموسوعيّة) وكأنّهما شيء واحد ، فيقول:«من خلال ما تقدّم كلّه- ولسنا ندّعي فيه إحصاء(*) كلّ شيء؛ فالإحصاء يحتاج إلى كتاب بحاله لا مقال- يتبيّن لنا أن التّبريزي اختّط منهجا تكامليّا في شرح ديوان الحماسة ، منهجا حوَّل فيه الشّرح إلى موسوعة معارف؛ فمن يقف على هذا الشّرح، يقف على الأدب والشّعر والنّحو والصّرف واللّغة والتّاريخ والتّراجم... يقف على طبيعة الدّرس التّعليمي الّذي كان سائدا في عصر التّبريزي في القرنين الخامس وأوائل السّادس الهجريين»(7).

فما يفرقُ بين مفهوم (الموسوعيّة) وبين(المنهج التّكاملي) أكثر ممّا يجمعهما، فالموسوعيّة هي تكوين معرفي يأخذ فيه صاحبها من كلّ علم بطرف من علوم عصره، وهو ما ظهر في الشّرح الّذي قدّمه (الخطيب التّبريزي) الجامع بين علوم العربيّة حينذاك، أمّا المنهج التّكاملي فهو استدراك إجرائي لتلافي القصور الّذي طال عددا من المناهج في العصر الحديث، (المنهج التّاريخي، المنهج النّفسي، المنهج الاجتماعي، المنهج الفنّي)، فقد لوحظ أنّ المناهج الثلاثة الأولى لم تكن معنيّة بتحديد البعد الجمالي في دراسة النّص الأدبي، وفي محاولة استدراك ذلك جمع دعاته بين تلك المناهج وبين المنهج الفنّي، فهذا الأخير « يدرس النصوص الأدبيّة في ضوء المبادئ الفنيّة دون اللّجوء إلى الوسائل الخارجيّة المساعدة على فهم هذه النّصوص مثل التّاريخ وعلم النّفس وعلم الاجتماع»(8).

وهذا ما يعني أنّ المفهومين مرتبطان بإطارين مرجعيين مخصوصين، لا يُتناول أحَدُهما بالدّراسة دون الوقوف على ذلك التّعالق بينهما، (فالموسوعيّة)صفة لثقافة النّاقد وتكوينه المعرفي وليست إجراء منهجيا لدراسة النص الأدبي، وهي الصّفة التي تراجعت بولوج المعرفة البشرية عصر التّخصصات الضّيقة، و(التّكاملي)وصف لإجراء منهجي تولّد عن إغفال المناهج المستقاة من العلوم الإنسانيّة؛ (التّاريخي، النّفسي، الاجتماعي)الجانب الجمالي في دراستها للنصوص الأدبيّة. وقد امتّد ذلك الخلط ليشمل(المنهج التّكاملي)في النّقد الأدبي الحديث من ناحيّة، و(إستراتيجيّة التركيب المنهجي) في النقد الأدبي المعاصر من ناحية أخرى.

وبتلافي مواطن القصور هذه يكتسب المنهج التّكاملي شرعيّة وجوده، ودون استدراك ما لحق تلك المناهج من مثالب، وبخاصة أدوات معانقة الأثر الجمالي وإخصاب الذّوق الفنّي لدى النّاقد يفقد هذا المنهج مبرّرات انبجاسه، وهذا بخلاف ما نجده في بعض البحوث التي اهتمّت بتحديد مفهوم لهذا المنهج، فليس المنهج التكاملي هو ذلك« المنهج الّذي يأخذ من مجموعة مناهج بطرف، بغرض التّخلص من ضيق المنهج الواحد، أو من صرامته العائدة أساسا إلى مقولاته الخاصة ومنطلقاته المحدّدة»(9)، وإنّما يرتبط ظهور هذا المنهج بمحضن معرفي مخصوص بتلك المعايب التي وسمت المناهج المعياريّة (التاريخي، النفسي، الاجتماعي، الفنّي)، فقد أدرك دعاته أنّ الأزمة الكبرى التي طالت النقد«هي كونه أحادي الجانب. وانعكست هذه الأزمة بدورها على النقد العربي. غير أنّ المشهد النقدي في تجربته العالميّة قد تبدّل كثيرا. وتجلّى هذا في ظهور النزعة المضادة للنقد الأحادي الجانب... أو إيجاد (رؤيا مسلحة) بلغة الناقد(ستانلي هايمن)(...)؛ رؤيا تعددية الجوانب وليست واحدية الاتّجاه»(10).

وبالعودة إلى بيان ما يفرق بين (المنهج التّكاملي) في النقد الأدبي الحديث ، و(التركيب المنهجي) في النقد الأدبي المعاصر، نجد أنّ عمليّة التّركيب تلك هي الممكن الحضاري والمتاح المنهجي للممارسات النقدية العربيّة في أيّامنا هذه، أو هي المأمول اليوتوبي للذات الثقافية العربية التي سلّمت مشعل الرّيادة الحضارية منذ قرون لنظيرتها الغربيّة ، فكما أنّ الميتافيزيقا هي قدر الإنسانيّة- على رأي مارتن هيدغر- فإنّ التركيب المنهجي هو قدر الناقد العربي المعاصر، يقول (حميد لحميداني) في هذا السياق: « ماذا تبقى للناقد العربي إذن؟ أين هو المجال الّذي يمكنه فيه أن يبرز عبقريته وقدراته الخاصة ؟ إنّ الناقد العربي لا يستطيع أن يؤكّد ذاته إلاّ من خلال منظور تركيبي جديد يراه ضروريا لتطويع النقد العربي من أجل دراسة الأعمال الأدبية العربية، إنّ التّمثل والتركيب هما قدر الناقد العربي – على الأقل في الوقت الرّاهن- وعليه يظهر من خلالها إسهام العبقرية العربيّة في مسيرة النقد المعاصر(العالمي)»(11).

كما أنّ دوافع كلّ من المنهج التّكاملي وإستراتيجية التركيب المنهجي مختلفة كلّ الاختلاف، فبينما يقوم التّكامل على محاولة تلافي ذلك القصور الّذي لحق المناهج المعياريّة للقبض على الجوانب الجماليّة تستند إستراتيجيّة التّركيب المنهجي إلى مراعاة طبيعة الأعمال الأدبية العربية المعاصرة المغايرة للإبداع الأدبي الغربي، يقول(لحميداني):«وأظن أنّ السّبب الحقيقي الّذي يدفع الناقد العربي إلى عمليّة التّركيب هذه، خاصة في تبنيه للمناهج الغربيّة هو بالذّات شعوره بأنّ الكتابة الإبداعيّة العربيّة ليست هي الكتابة الإبداعيّة الغربيّة. لذلك فهو يركّب من الأدوات المنهجيّة المتاحة ما يراه ملائما لتحليل إبداع محيطه الخاص، وإنّه مجبر- في جميع الحالات- على أن يستفيد من المناهج الغربيّة لأنّها تعكس دون شكّ معرفة أعمق وأكثر تطوّرا من المعرفة النقدية العربيّة»(12).

ولا يعني هذا أنّ إستراتيجيّة التّركيب المنهجي- في النقد العربي المعاصر- مُتحدِّرة من استقراء شامل لمكوّنات النّصوص الأدبيّة بل إنّها في أحايين كثيرة عن متولّدة عن المفاضلة بين مكوّنات منهجيّة متعدّدة يرى النّاقد أنّها الأنسب

لمباشرة النص المختار، وقد يفيض نص على منهج واحد ويستعصي عليه استنطاق بناه المختلفة فيعمد إلى الاستعانة بمنهج أو مناهج أخرى فيجهّز عدّة إجرائيّة لمقاربة النّص موضع الدّراسة، «[فمن] السّذاجة أن نزعم أنّنا نبلغ منتهى النّص الذّي نوّد قراءته؛ وذلك إذا وقفنا، من حوله، مسعانا على منظور نفساني فحسب، أو منظور بنويّ فحسب مثلا... من أجل ذلك تجنح التّيارات النقدية المعاصرة إلى ما يطلق عليه في اللغة النقدية الجديدة "التركيب المنهجي"؛ وذلك لدى إرادة قراءة نص أدبيّ ما، مع الاجتهاد في تجنيس التّركيبات المنهجيّة حتّى لا يقع السّقوط في التلفيقيّة »(13).

وهو تركيب ما فتئ يقيس التّصوص على مقادير المناهج المؤلّفة لتلك الإستراتيجية، والحقيقة التي من الصّعب إخفاؤها هي أنّ تلك الإستراتيجيّة لم تسلم –كغيرها من المناهج النقدية المعتمدة في الدرس النقدي – من الوهم المنهاجوي بحيث استدعيت النصوص الأدبية المدروسة لتدّلل على الكفاية المرجعيّة والإجرائيّة لتلك الإستراتيجيّة. وبل وانتهت في تجارب كثيرة إلى رؤية تلفيقيّة. وعلى النقيض من ذلك نجد أن التّركيب في النقد الأدبي الغربي يتوّلد عن حالات تأزّم قد تصيب منهجا من المناهج النقدية كما حدث مع البنيوية.

فمن أجل رأب ذلك التّصدّع الرؤيوي وترميم الشروخ المنهجيّة التي أصابتها فكّر نقّاد ما بعد البنيوية، وبخاصة (لوسيانغولدمان) في التّركيب بين الماركسيّة والشكلانيّة حتّى تتجاوز البنيوية مأزقها الإجرائي، فكانت البنيوية التكوينيّة خلاصة لإستراتيجية التركيب تلك، «وكأنّه إنّما رمى من وراء ذلك إلى إنقاذ البنويّة والنزعة الاجتماعيّة جميعا؛ ذلك بأنّ البنويّة وحدها من حيث هي نزعة شكلانيّة خالصة تغتدي هشّة هُجّة،ى بسقوطها في الميكانيكيّة الشّكليّة التي تجرّد الأدب من وظيفته الاجتماعيّة، وفعاليّته الإنسانيّة، وتأثيره الجمالي الثّابت في الذّوق البشريّ العامّ، وتجعل منه مجرّد صدى فارغ لعمل اللّغة من حيث هي كائن ينهض بنشاط خارج إطار التّاريخ»(14).

وأخشى ما يخشى أن تفهم البينيّة (L'interdisplinarité) بأنّها عودة إلى الموسوعية أو دعوة جديدة إلى التكاملية، فبعض الكتابات تذهب إلى مضارعتها بالثقافة الموسوعية في التراث العربي وأماليه القديمة ،«لكن الذّي لا ينبغي أن يعزب عن البال هو أن ثقافة البينية ليست طموحا شخصيا أو دعوة للتوسّع في العلوم كلّها وامتلاك جميع المعارف بالنسبة للشخص الواحد، وهو ما قد لا يتأتى في العصر الحاضر لزخامة العلوم وتفرّعها، وإنّما هي دعوة إلى تفاعل المجالات المعرفيّة وتضافر المقاربات متنوعة الروافد»(15).

فبين الموسوعيّة والبينيّة والرؤية التكاملية وإستراتيجيّة التركيب المنهجي في المعرفة بعامة، وفي العلوم الإنسانية بخاصة، وفي النقد الأدبي بوجه أخصّ، حدود مفهوميّة وسياقات معرفيّة من الصّعب تخطّيها(**)أو التّغاضي عنها، فالمنهج التكاملي«مجرّد اختصار أو ابتسار لبقية المناهج التي يصعب الجمع بينها، والاستفادة من معطياتها دون الإخلال البيّن بفعاليّاتها ونتائجها، أمّا الدراسات البينية فتحترم الكيانات التخصصية في أرضياتها وحقولها ،ومنجزاتها واستمراريتها سواء كانت منهجية نقدية موسّعة، أو علمية إبستيمولوجية تساهم معرفتها ،ومن وجهاتها الخاصة والمتخصّصة في مجموع الجهود المتضافرة في نطاق المعرفة المتعدّدة والمتفاعلة والعابرة» (16).

وبقدر ما ينهض هذا المبحث بمحاولة الإحاطة بالمنهج التكاملي؛رؤية وإجراء وتطبيقات، وتحديد الرؤية الناظمة لآلياته الإجرائيّة، ورسم خارطة استثماره إجرائيا في التفكير النقدي الأدبي العربي الحديث فإنّه يروم مناقشة ظروف ولادته، وأواصر هذه الولادة بالنقد الأدبي الغربي، ومع ما قد يعرض لنا من مصاعب في بلوغ غايتنا هذه نأمل ألاّ تحقّق على الأقل مع هذه الرؤية النقدية المقولتان الأثيرتان لمحمود أمين العالم ومطاع صفدي؛ الأوّل بقوله:«إنّ مختلف الاتجاهات في نقدنا العربي الحديث والمعاصر -عامة- هي أصداء نقدية أوروبية، وبالتالي فهي أصداء كذلك لما وراء هذه التيارات من مفاهيم إبستيمولوجية وأيديولوجيات»(17)، والثاني بتأكيده«أنّ حركة الفكر العربي تدور منذ عشرات السّنين فيها ما يشبه الحلقات المفرغة:من تبنّ لتيار ولمنهج ثمّ التّخلي عنه لمصلحة تيار معاكس، ثم العودة إلى الأوّل، ثم قفزة إلى تيارات أخرى، وهكذا دواليك»(18).

وعندما نأمل ألاّ تحقّق تلك المقولة الأثيرة لمطاع صفدي على الأقل مع محاولات عدد من النّقاد العرب لبلورة رؤية تكاملية في التفكير النقدي الأدبي العربي الحديث لاعتقادنا المبدئي أنّ الدّعوة إلى تلك الرؤية النقدية هي وليدة أحد أمرين؛ إمّا انبثاق تلك الرؤية عن الطابع التوفيقي/الوسطي للحضارة العربية الإسلاميّة كما يتجلى لنا من خلال تجربة"سيدقطب"،وإمّا استنباتها عن تجربة نقدية أكاديمية طويلة كما هو ماثل في تجارب "شكري فيصل "،و"نعيم

اليافي"، و"شوقي ضيف"،وممّا يؤكّد هذا الرأي ترجيح الباحث "يوسف وغليسي" لفرضية انبثاق تلك الرؤية النقدية بعيدا عن دعوة الناقد(ستانلي هايمن) إلى نقد تكاملي، وذلك بتزامن دعوات(هايمن)، و(سيّد قطب) و(شكري فيصل) من جهة ولتأخّر ترجمة (هايمن) إلى نهاية الخمسينات من القرن الماضي(19).

إنّ نعت هذه الرؤية النقدية بالمنهج يفترض أنّ له خلفية معرفية تغذّي على الدّوام منظومته الإجرائية، وإذا كان لرؤية"ستانليهايمن"المسلحة خلفيتها المعرفية المتوزّعة على عدد من «الفلسفات التوفيقية كالفلسفة التعدديّة Pluralisme المناهضة للواحدية Monisme، والتي تسعى للتوفيق بين الفلسفتين المتناقضتين المادية والمثاليّة، وكذلك فلسفة "كانط" (الفلسفة النقدية أو المتعالية) التي لا تنأى كثيرا عن هذا النزوع التّكاملي»(20) فإلى أيّة خلفية معرفية أو مدماك نظري تستند الدّعوات العربية لهذا المنهج؟

تسلتزم الإجابة عن هذا السؤال تتبّع الدّعوات العربيّة إلى التّكامل رؤية أو منهجا أو إعلانا عن سقوط الواحديّة النقدية، ولبلوغ هذا المرام سنعتمد عرضا تعاقبيا لما توفّر لنا من دراسات تنحو ذلك المنحى نظرا لتزامن دعوتي؛ (سيد قطب)و(شكري فيصل)كما يرى (يوسف وغليسي) وستكون نقطة البدء بهذين الناقدين.

2- المنهج المتكامل: سيد قطب ووسطيّة الحضارة العربيّة الإسلاميّة:

تستند دعوة"سيدقطب"إلى المنهج التكاملي إلى وسطيّة الحضارة العربيّة الإسلاميّة، و"الوسطيّة"صفة للأمة الإسلاميّة ،قال الله-سبحانه وتعالى- في كتابه الكريم:«وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» [البقرة 143]، وقد فسّر أحد الباحثين هذه الآية قائلا:«لقد اختار الله أمة الإسلام لتكون عدلا بين الأمم، فيحقّ لها الشّهادة على النّاس، لأنّ الجميع معترفون لها بالتّوازن والاعتدال. فلا إفراط ولا تفريط، ولا غلّو ولا تقصير، اتّباع للأفضل والأعدل والأجود والأكمل، و"خير الأمور أوسطها" أي أعدلها»(21).

وبعد هذا التفسير لصفة(الوسطيّة)(***) يشبّهها بمظلة شاملة تمحور في«وسطيّة المكان: الكعبة المشرفة قبلة المسلمين، بقعة مباركة ومكان وسط في جغرافيّة الأرض.ووسطيّة الزّمان: رسالة الإسلام في وسط الزمان، ليست في أوّل تاريخ البشرية ولا في آخرها..[فهي] مصدّقة وشاهدة لما سبق من الكتب والشرائع»(22)، وبهذه الصّفة الماثزةللحضارة العربيّة الإسلاميّة رأى (سيد قطب)-كما يذكر مُحَمَّد جابر الأنصاري- «أنّ الموقف الإسلامي هو المعيار الأوحد الأعلى الّذي يقوم عليه نظام كلّي متميّز عن أيّ نظام آخر وغير قابل أن يكون مندمجا جديدا معه»(23).

وبتأكيد(سيد قطب)أنّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة نظام لا يقبل أن يكون مندمجا جديدا معه لأنّها مندمج عضوي(****)- بتعبير مُحَمَّد جابر الأنصاري- للدّيانات السابقة للدّين الإسلامي، وكون الإسلام هو الدّين الخاتم فمن المستحيل الحديث عن(وسطيّة) أو(توفيقيّة)بينه وبين أيّ نمط حضاري جديد، لأنّ وضع نظام إلهي بموازاة نظام بشري هو التلفيق عينه، ومن هنا انبثقت الرؤية التكامليّة عند(قطب)من(وسطيّة)الحضارة العربية الإسلاميّة، فجاءت الدّعوة إلى منهج تكاملي يجمع بين (المنهج التاريخي) و(المنهج النفسي) و(المنهج الفنّي)، «يتناول العمل الأدبي مع جميع زواياه، ويتناول صاحبه كذلك، بجانب تناوله للبيئة والتاريخ، وأنّه لا يغفل القيم الفنيّة الخالصة، ولا يغرقها في غمار البحوث التّاريخية أو الدّراسات النّفسيّة»(24).

وبنظرة فاحصة للتنظير الأدبي والنقدي لدى(سيّد قطب) نقف على حقيقة تأطير تلك الرّؤية التّكامليّة لتصوّره للأدب ونظريّته ولأصول النّقد ومناهجه، فمن خلال ما كان سائدا من مذاهب أدبيّة في عصره «جمع في [نظرته للأدب] بين التّصوّر الرومانتيكي المعتّد بذاتية المبدع وشخصيّته وخياله ومشاعره، والتّصوّر الواقعي المعتّد بالبيئة والعصر والدور الاجتماعي للمبدع، [وهو] الجمع [الّذي] شاع في ذلك الوقت نتيجة شيوع أفكار التّصوّريين المذكورين في الهواء الثقافي على أيدي كثيرين، ولا سيّما العقّاد وطه حسين والمازني. وهكذا أقام سيد قطب أساسا فكريّا لنظريّة الأدب، وعلى هذا الأساس طوّر نقده ووسّعه، حتّى شَمل أشكال الأدب الأخرى وأنواعه غير الشّعر»(25).

وعلى الرغم ممّا قد ينتهي مثل هذا الجمع بين ذينك التّصوّريين من تلفيق فإنّ(سيّد قطب) لم يتوان عن الدّعوة إلى نقد تكاملي تكون وظيفته الأساسيّة الإلمام الكلّي بالعمل الأدبي «والتقويم الشّامل للتص من الناحتين الفنيّة والموضوعيّة مع بيان مكانه ودوره وتأثراته وسمات صاحبه وخصائصه وعوامل تكوينه النفسيّة والبيئيّة»(26)، ويعقد آماله في تحقيق مراده على المنهج المتكامل، بوصفه المنهج الأقدر على ذلك، فمن خلال انتفاعه بالمناهج الأخرى؛ (الفنّي)،

و(التّاريخي)، و(التفسي)يبلغ الناقد غايته شريطة أن يكون ذلك الانتفاع منها «مَزاجا من النظام والحريّة والدّقة والإبداع»(27).

وضمن تلك الدّعوة إلى الأخذ بالمنهج المتكامل كان(سيد قطب)يرى أنّ المنهج الفنّي منهج «متكامل من منهجين أو ثلاثة: المنهج التّأثري والمنهج التقريري والمنهج الذّوقي أو الجمالي »(28)، ولم يكن لذلك الإعجاب بالمنهج الفنّي أيّ دور في دعوته لمنهج متكامل بل بيّن حاجته إلى غيره من المناهج حتّى يحيط بمختلف الجوانب المكوّنة للعمل الأدبي لأنّه« يتعامل مع العمل الأدبي ذاته غير مثقل علاقته بنفس قائله ولا تأثّرات قائله بالبيئة. ولكنّه يحتفظ للعمل الأدبي بقيمه الفنيّة المطلقة غير مقيّدة بدوافع البيئة وحاجاتها المحليّة. ويحتفظ لصاحبه بشخصيّته الفرديّة غير ضائعة في غمار الجماعة والظروف ويحتفظ للمؤثرات العامة بأثرها في التّوجيه والتّلوين، لا في خلق الموهبة ولا في طبيعة إحساسها بالحياة»(29).

وبعد موقفه الرّافض لتركيز النشاط النقدي على بحث الأسس النظرية للنّقد الأدبي يعدل عن ذلك إلى إبداء الاهتمام الشّديد بالتنظير لأصوله، وهي تنظير ظلت قواعدهأبعدما يكونعن الفلسفة أو المنطق، وذلك لاختلاف طبيعة العلم عن طبيعة الفنّ، وعليه يصبح من الضروري - والقول لسيد قطب- «إفراد الأدب بقواعد نقد خاصة به تتمشى مع أدواته وطبيعته وموضوعاته، وطريقة استخدام الموضوعات، وطريقة تناول الموضوع والسّير فيه»(30).

03- شكري فيصل: الفكر التركيبي خلاصة لتجارب التّدريس الجامعي

جاءت دعوة (شكري فيصل)إلى فكر تركيبي في سياق إشكاليّة المثاقفة بين النقد الأدبي الغربي والتفكير النقدي الأدبي العربي المعاصر، فقد أدرك النّاقد حاجة البحث النّقدي في البلاد العربيّة إلى اجتراح تفكير منهجي متأصّل في البيئة الثّقافية العربيّة ومتصّل بحياة مثقّفيها ونقّادها، ومتفاعل مع المعرفة النّقدية المستجدّة ، واختيار ما يناسب ذلك النّظر النقدي الناشئ من نماذج تطبيقية، «[فكلّ] نظر جديد لا بدّ له من أن يتضمّن الأمثلة التطبيقيّة ، وهذه الأمثلة هي التي تكون سبيله إلى أذهان المهتّمين بالنقد، فإذا لم تقدّم مقارنة مع ما في حياتنا الأدبيّة ومتطابقة معها فإنّها تظل بعيدة عن تحقيق الغايات من التفاعل والتّلاحق»(31).

ولكي يبلغ الناقد العربي مأموله يجمل به أن يستبدل عمليّة النقل عن النقد الأدبي الغربي بمحاولات استنبات غرس عربي يكون وليد التّجارب الأدبية والبحوث النقديّة، وخلاصة التّأمل النظري في النصوص المدروسة، «[فتحقيق] دور التّرجمة ، والنقد الجديد لا يتم خلال عمليّة النّقل، بل من خلال عمليّة غرس(...) فأن تنقل نبتة من أرض إلى أرض ذلك لا يكفي ليعطيها قوّة الإنبات ، لا بدّ لهذه النبتة أن تغرس غرسا في هذه الأرض ، حتّى تؤتي أكلها بعد حين(...)، فهناك مجال رحب لتحقيق هذا التفاعل والإثمار، لا من جانب واحد، بل على ضفتي الثقافة: الضفة العربيّة والضفة الغربيّة»(32).

وإسهاما منه في تهيئة الأرض لهذا الغرس المأمول يقدّم (شكري فيصل) خلاصة مساره العلمي وتجربته البحثيّة في رسالته للماجستير؛ (مناهج الدّراسة الأدبيّة في الأدب العربي)، وفيها أعلن عن تفكيره التركيبي القائم على مراجعة وثوقيّة التّظريات السّابقة التي«حاولت أن تستأثر بدراسة الأدب العربي، وأن تنفرد هي بتفسيره وتعليله..والأدب العربي قد يفسّر بعضه بالإقليميّة، وقد يُعلَّل بعضه بامتزاج الثقافات، وقد تُلقي خصائص الجنس ضوءا على بعض شعرائه أو بعض موضوعاته.. غير أنّ واحدة من هذه النّظريات لا تستطيع أن تلّف هذا الأدب كلّه وتشتمل عليه..ولذلك كان لابدّ من هذا المنهج التركيبي الذّي يقوم على وصل نتائج الدّراسات المختلفة»(33).

وقد استثمر النّاقد هذه الفكر التركيبي في كتابه (تطوّر الغزل بين الجاهليّة والإسلام من امرئ القيس إلى ابن أبي ربيعة)، وكان قبل ذلك قد أحاط بنشأة المجتمعات الإسلاميّة من خلال حركة الفتح في القرن الأوّل، وبتطوّرها اللغوي والأدبي في بحثين(*****)متكاملين، فاشتدّ- يقول النّاقد: «ما بيني وبين هذه العصور الأولى من صلات، وقوي الذّي في نفسي من إلف لها حين مضيت في دراسة التطوّر اللغوي والأدبي في القرن الأوّل..ولكّني حين همَمْت أن أفعل ذلك وجدت أن هذا التّطوّر إنّما كان ضمن هذا الوعاء، أعني ضمن هذا المجتمع الإسلامي..فاضطررت أن أدرس هذه المجتمعات الإسلاميّة، وكيف كان تكوّنها في نشأتها الأولى»(34).

ولعلّه من الجلّي الواضح أنّ النّاقد قد حقّق ذلك التّصوّر التركيبي، بداية بتحصيل ثقافة شاملة ومتكاملة عن طبيعة المجتمعات الإسلامية وأصول نشأتها، ومحصولها اللغوي والأدبي وصولا إلى تأطير موضوع درسه- (تطوّر الغزل)- بإطار معرفي أكبر فعالج الجزء في صلاته بالكلّ، ولذلك نجد أقسام كتابه «تحفل بالمقارنات بين الغزل العمري وبين الغزل العذري، وبين الغزل العمري وبين الغزل الجاهلي..حتّى يكون القارئ على تنبّه دائم وإدراك يقظ للمفارقات والموافقات في هذا الفنّ القولي بين الجاهليّة والإسلام»(35).

كما لا يخفى على النّظر الفاحص إدراك النّاقد للمزالق المنهجيّة التي وقعت فيها مناهج الدراسات الإنسانية من(تاريخ)و(علم نفس)و(علم اجتماع)إذ جعلت من النّصوص المدروسة وسائل للتّدليل على الكفاية المرجعيّة والإجرائيّة لتلك المناهج ، وتلافيا لذلك دعا إلى الإفادة منها شريطة بدء الدّراسة من النّصوص، قائلا: «وكذلك يبدو في حياة طلابنا الجامعيين، أعني في حياة روّاد الدّراسات الأدبيّة، هذا الوضع العجيب المنقلب: النصوص التي يجب أن تكون منطلق الدّراسة ومستندها تُتجاوَز في شيء من الإهمال لها.. والآراء التي يمكن أن تكون عرضة للردّ أو للنقد أو للمناقشة أو للإغناء يُتوقف عندها، ويُسلَسُ القِياد لها، فتأخذ بعقول الدّارسين تستعبدهم أو تكاد»(36).

وبقدر ما يدعو(شكري فيصل)إلى البدء من النّصوص المدروسة وإنعام النّظر فيها بما يكفل التأمّل الدّقيق في مظانها واستنباط ما يمكن من أحكام نقدية فإنّه يجعل ذلك المنطلق من المرونة بحيث تتاح للدّارس فرصة الإفادة من العلوم الإنسانيّة المجاورة، « فدراساتنا الأدبية للنصوص تتخذ في أذهان الدّارسين ، والطلاب بخاصة، شكلا يوشك أن يؤول إلى شيء من جمود وتزمّت.. فهم يحفظون بعض عناصر هذه الدّراسة من مثل النّظر في المعاني والعواطف والأخيلة ثم يطبّقون ذلك تطبيقا عاما ضيّقا.. ولكنّهم ، أو أكثرهم لا يطيقون أن يخرجوا عن ذلك إلى آفاق من الحياة النفسيّة أو الحياة الاجتماعيّة »(37).

وفي ذلك كلّه لا يألُ (شكري فيصل) جهدا في ثني الطلبة والباحثين عن التّعلّق بالآراء الجاهزة والأحكام النقدية المتعجّلة/النّاجزة، وامتلاك القدرة على التّحرر من تلك الفهوم والتّأويلات المكرورة، «[فالكثرة] الغالبة- وأوشك أن أقول إنّها الكثرة التي تستغرق الكلّ- لا تنظر في مصدر ما من المصادر التي تحيل عليها هذه الكتب، ولا تتكلف الوقوف عند هذه الشّواهد المعروضة(...)، وحين يكون هذا شأنهم لا يخسرون هذه المنابع الصّافية التّقية لدراساتهم، لا يخسرون مادة هذه الدّراسة فحسب وإنّما يخسرون متعة التّذوق الأدبي التي تكون وراءها»(38).

إذا، فالفكر التركيبي عند(شكري فيصل)وليد عاملين اثنين؛ تجارب التّدريس الجامعي في مختلف المؤسسات التّعليميّة في البلاد العربيّة، ومحصّلة للحوار الثقافي في كلّ ما حضره الناقد من مؤتمرات وندواتمن ناحيّة، وثمرة التّلمذة النقدية على أيدي أساتذته في جامعة القاهرة، فهو ليس« مدينا بهذا الذّي[يتحدّث عنه إلى تجربته] في التّدريس الجامعي فحسب، وإنّما [يدين] إلى طائفة من [أساتذته] الذّين [أخذ] عنهم ، ثم جاءت هذه التّجربة تعيد [عليه] ما كان من أمر عنايتهم بالنصوص وأسلوبهم في درسها والوقوف عندها وقراءتها قراءة تبصّر وتدبّر.. مع الأستاذ العميد طه حسين والمشرف الأستاذ أمين الخولي، والأستاذ الجليل إبراهيم مصطفى»(39).

وهو في هذا يلتقي مع ذلك الجيل المتفرّد من النقاد العرب المعاصرين الذّين كانت لهم أياد بيضاء على البحث الأدبي والنقدي، فبفضل تجاربهم الخاصة ووعيهم النقدي تزداد الثقة في خلفهم من الباحثين والنقاد من اقتراب اجتراح أدوات للنظر النقدي العربي المعاصر ، ولعلّ ما أرّق (شكري فيصل) هو الأمر نفسه الذّي ذهب إليه (شكري عياد) خلال تدخّله في ندوة مجلة فصول عن (مشكلة المنهج في النقد العربي المعاصر) إذ يقول: «إنّ مشكلتي الأساسيّة كأستاذ جامعي محضرم هي أن أجعل الطّالب يفكّر. وأزعم أنّنا لا نزال نصارع كي نصرف الطّالب الذّي يبحث في شعر البحتري مثلا، عن أن يحصر اهتمامه في تجميع ما كتب عن الشّاعر كي يقتبس فقرة هنا وفقرة هناك بل لابدّ أن ينصب اهتمامه الأوّل على قراءة نصوص البحتري... أي أن يبدع فكرا ، وهذه مغامرة يوشك الطّالب أن يدفع إليها دفعا وكأنّه يسقط في هاوية»(40).

04- شوقي ضيف: المنهج التّكاملي ومناهج تاريخ الأدب: مسافة معرفيّة وحوار نقدي

يتقاطع المنجز النقدي للنّاقد(شوقي ضيف)مع التجربة النقدية لِـ(شكري فيصل) في تفضيل التقويم النّقدي الشّامل للنصوص الأدبيّة على الرؤية النقدية الواحديّة، وفي صدور ممارستها النقدية عن روح قوميّة(******)عربيّة

وحماسة شديدة للتراث النقدي العربي القديم، فقد (شوقي ضيف) دراستين؛ إحداهما عن(العروبة في شعر المتنبي)، والأخرى عن (العروبة في شعر أبي تمّام)، وسواء اتّفقنا أو اختلفنا معه فيما انتهى إليه من آراء فإنّ ما يهمّنا ههنا هو أثر تلك النزعة القوميّة في تشكيل الرؤية النقديّة لديه، فتراثنا الشّعري- والقول للناقد-«زاخر بالمعاني الإنسانيّة والنّفسيّة والاجتماعيّة والتّاريخيّة وهو يحيط إحاطة تامّة بمقوّمات أسلافنا القوميّة وبمثلهم العليا السّاميّة التي صانت أمّتنا العربيّة من جيل إلى جيل وأكسبتها شخصيّتها العظيمة الخالدة على مدار الزّمن»(41).

وبذلك التبجيل للتراث الشعري والاعتزاز بالتّاريخ الثقافي للأمّة العربيّة ناخ(شوقي ضيف)عن معهود العرب في نقدها للشّعر، ومعرفتها العميقة بأسرار فنّهم ودقائق أغراضه في مواجهة الدّاعين إلى دراسة الشّعر العربي بنظريات جديدة، فعلى الرغم «من الغلوّ في الانحياز لقيمة الشّعر التّاريخيّة توضّح لنا صورته النّقدية وتكشف لنا مدى انفعاله بتاريخنا العربي، وهو انفعال ظل يلازم نقده في كثير من جوانبه، فقد ظلّ مدافعا عن التّاريخ مبرّرا لبعض ما يستنكر فيه، فمثلا نجده يدافع عن صحّة تقسيم العرب للأغراض الشّعريّة في وجه الذّين يرون أن ندرس الشّعر العربي على ضوء أغراض وتقسيمات جديدة، فهو يرى أنّ العرب كانوا أعرف بشعرهم وأغراضه»(42).

فبالنظر في موسوعة تاريخ الأدب التي تقصّى فيها النّاقد تاريخ الأدب العربي بعصوره المختلفة نجد أن المنهج التّاريخي هو عماد الدّراسة الأدبيّة لديه، ومع ما يبديه الناقد من رضى وثقة في مقدرة ذلك المنهج على التّعرّف إلى حياة الأسلاف فإنّ ذلك لم يمنعه من الاستعانة بمناهج أخرى تكمّل رسم الصّورة التي يريدها للعصر المدروس، فكان يرى«أن يدرس الأدب بمعناه الخاص ليقف على الجمال الفنّي، غير مكتف بالنبذ المجملة، كما رأى ألاّ نبطل فكرة الشّخصيّة الأدبيّة والمواهب الذّاتيّة مع مراعاة الجنس والزمان والمكان، وتطوّر الأجناس الأدبيّة على نحو ما درس فنّ المقامة وتولّدها من الأرجوزة، مع الوقوف عند أساليب الأدباء وتشكيلاتهم اللفظيّة والجماليّة»(43).

لقد بدأت معالم المنهج التّكاملي بالتشكّل في التجربة النّقدية لشوقي ضيف منذ شروعه في اتّخاذ مسافة نقدية مع مناهج تاريخ الأدب أو التاريخ الطبيعي للأدب، وهو ضرب من ضروب المراجعة النقدية والمساءلة النّظريّة التي يمكن اعتبارها ممارسة تطبيقية مبكّرة لما يعرف اليوم بنقد النقد في الثقافة العربيّة، فقد واجه النّاقد جهود (بيف، وتين، برونتيير)، وناقش نظرياتهم، وأشار إلى«تنبّه العرب [لتلك] الثلاثيّة دون أن يعطوها حتميّة أو جبرية، و[لم] يرى بأسا من استخدامها في تاريخ الأدب العربي، ودراسة أدبائه، دون خضوع للجبريّة الحتميّة، وبخاصة قانون الجنس لأنّه لا يوجد جنس خالص(...) [كما ناقش] تطوّر الأنواع عند"برونتيير" موافقا أساسها، لكنّه يرى أنّ الأطوار الأدبيّة لا يقضي بعضها على بعض، لذا لا يرى في الأدب قديما وجديدا» (44).

فبالوقوف على التّعميمات المصاحبة لتلك النّظريات واكتشاف ثغراتها المنهجيّة مع المنهج التّاريخي فكّر الناقد في ما يرأب تلك التّصدعات الإجرائيّة من مناهج أخرى يمكن لنا أن تكمّل ذلك النّقص الذّي اعترى مناهج تأريخ الأدب، فجمع في ممارسته النقدية بين التاريخي والسيكولوجي والاجتماعي والجمالي، «[فأفاد] من العلوم الطّبيعيّة في دراسة الأديب في أسرته وتربيّته والمؤثرات الذّاتية، وفي دراسة تطوّر الأدب من عصر إلى عصر، ومن المنهج الاجتماعي يقف على أثر المجتمع في الأديب وفي الأدب، ويبيّن طبقة الأديب، ويفيد من الدّراسات النّفسيّة على موطن الموروثات في الأدب، والعُقد، كما يفيد من الدّراسات الجماليّة، ويخلص من ذلك كلّه إلى ضرورة الاستضاءة بكلّ هذه المناهج، وعدم الاقتصار على منهج واحد منها»(45).

ويسجّل (يوسف وغليسي) ملاحظة قمينة بالاهتمام – وهو يتقصّى تجارب النقد التكاملي في التفكير النقدي العربي الحديث والمعاصر- تتمثّل في انتقال دعوة(شوقي ضيف) إلى المنهج التّكاملي من التلميح في كتابه(في النقد الأدبي) إذ يقول:«قد اتضّحت لنا المناهج المختلفة في تفسير الشّعر وتحليله وتقويمه، وما نشكّ في أنّ من واجب النّاقد الحديث أن يفيد من هذه الطّرق جميعا في نقده»(46)إلى التّصريح في كتابه(البحث الأدبي، طبيعته، مناهجه، أصوله، مصادره) إذ يؤكّد أنّ «خير منهج ينبغي أن يتبع في دراسة الأدب هو المنهج التّكاملي الذّي يأخذ بحظ من كلّ هذه المناهج مفيدا منها جميعا»(47).

خاتمة:

وختام القول إنّ الاختلاف بين العلوم البينيّة من ناحيّة وبين المنهج التّكاملي جليّ للعيان من حيث المرجعيّة التّاوية خلف كلّ منهما، ومن خلال أدوات النّظر المنهجي أيضا، ولو نظر القارئ مليّا في الإطار الزّمني لألفى أنّ المنهج التّكاملي قد انبجس مع أربعينات القرن العشرين وبالتّحديد مع مؤلّف (ستانلي هايمن)(الرؤية المسلّحة، دراسة في مناهج النّقد الأدبي الحديث) الصّادر سنة1947م. ويبدو أن الدّعوات العربيّة للمنهج التّكاملي لم تتأثّر بتلك الرّؤية بقدر ما كانت صادرة عن تجارب علميّة وبحثيّة ومراس تعليمي ثاقب. أمّا العلوم البيّنيّة فقد خرجت من رحم العولمة، وبحسب رأي (جابر عصفور) فهو مصطلح متولّد عن الثّورة المعرفيّة المعاصرة وما يرتبط بها من تثوير جذري لتكنولوجيا الاتّصالات وتبادل المعلومات. وما يفصل بين ذينك المفهومين يفصل أيضا بين الرؤية التّكامليّة في النقد الأوروبي الحديث وبين تجارب النّقاد العرب فرؤية(سيد قطب) منبثقة من وسطيّة الحضارة العربيّة الإسلاميّة، ورؤية (شكري فيصل) كانت ثمرة تجربة بحثية أكاديميّة ثرّة، بينما صدرت رؤية شوقي ضيف عن وعي نقدي حصيف وحوار نقدي مع مناهج النقد السّياقي وبخاصة المنهج التّاريخي الذّي وظّفه في تأريخه للأدب العربي وعلومه من بلاغة ومدارس نحويّة.

الهوامش والإحالات

(1) -Paul Robert,Le Petit Robert,Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française,A.Rey et j.Rey- DEBOVE.Paris-XI.p1191.

(2)- فريد جبر: « التعبيرية والتكاملية»، مجلة الفكر العربي، ع 42، بيروت، لبنان، س7، يونيو 1986، ص20.

(3)- المرجع نفسه، ص28.

(4)- شلتاغ عبود شرّاد، مدخل إلى النقد الأدبي الحديث، دار مجدلاوي، عمان، الأردن، ط1، 1998، ص227.

(5)- حسين الواد: «في التّعامل التفساني مع الآثار الأدبيّة»، مجلة الحياة الثقافيّة، ع11، س5، سبتمبر ،أكتوبر، 1980، ص41.

(6)- عبد الملك مرتاض، التحليل السّيميائي للخطاب الشّعري، تحليل مستوياتي لقصيدة شناشيل ابنة الجلبي، دار الكتاب العربي، الجزائر، ط1، 2001، ص 9.

(*)- يبدو أنّ الباحث يثق كلّ الثقة بجدوى إجراء الإحصاء في البحث الأدبي مع أنّ أحد العلماء البريطانيين المبرزين في هذا المجال يصل بعد مجهوداته المعتبرة في حقل اختصاصه ليقول لنا بحدّ لسانه:" إنّ علم الإحصاء والإحصائيات شبيه بتلك المرأة الجميلة التي تنزل إلى الشاطئ للسّباحة بثيابها بحيث تظهر كلّ شيء ما عدى الأساسي" ، راجع مقالة (عبد الله حمادي: «مقامة جامعة قسنطينة» ضمن كتابه(مساءلات في الفكر والأدب، محاضرات)، ص307.

(7)- عدنان عمر الخطيب :« المنهج التّكاملي عند الخطيب التبريزي في شرحه لديوان الحماسة»، مجلة التراث العربي، ع99- 100 ، دمشق، س25، تشرين الأوّل 2005، ص368.

(8)- شلتاغ عبود شرّاد، مدخل إلى النقد الأدبي الحديث، ص227.

(9)- رمضان حينوني:«المنهج التكاملي في النقد الأدبي، هل يصلح بديلا عن ضيق المنهج الواحد»، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، ع4، المركز الجامعي، تمنراست، الجزائر، فبراير 2014، ص172.

(10)- خلدون الشمعة: «سقوط الواحدية النقدية»، مجلة المعرفة، ع169، دمشق، آذار- مارس 1976، ص195.

(11)- حميد لحميداني، النقد الروائي والأيديولوجيا، من سوسيولوجيا الرّواية إلى سوسيولوجيا النص الرّوائي، المركز الثقافي العربي، الرباط/ بيروت،ط1، 1990، ص47.

(12)- المرجع نفسه، ص47.

(13)- عبد الملك مرتاض، التحليل السيميائي للخطاب الشّعري، تحليل مستوياتي لقصيدة شناشيل ابنة الجلبي، ص09.

(14) - المرجع نفسه، ص09.

(15)- مُحَمَّد خرماش: «ثقافة البينية في النقد الأدبي المعاصر»، مؤتمر اللغة العربية والدراسات البينية الآفاق المعرفية والرهانات الاجتماعية، مركز دراسات اللغة العربية وآدابها الرياض المملكة العربية السعودية)،3/2- 12- 2014،ص4.

(*)- هذا ذلك التخطّي والتغاضي في أحد أعداد مجلة فصول المخصّص ملفه لـ(النقد الأدبي وتداخل الاختصاصات) إذ وافق القائمون على النشر في المجلة على نشر مقال بعنوان:(ما النقد التّكاملي؟ ولماذا؟) وكأنّ للمنهج التّكاملي ما يربطه من قريب أو بعيد بالبينية وتداخل الاختصاصات.

(16)- المرجع نفسه، ص10

(17)- محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ط1، 1989، ص234.

(18)- مطاع صفدي: « الفكر العربي ومشكلة المنهج»، ندوة مجلة الفكر العربي المعاصر، ع42، س7، مركز الإنماء القومي، بيروت، يونيو 1986، ص183.

(19)- يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي(مفاهيمها وأسسها ،تاريخها وروّادها،وتطبيقاتها العربيّة)، دار جسور للنشر والتوزيع، ط1 ، 2007، ص37.

(20)- المرجع نفسه، ص103.
(21)- عبد الله عبد الحميد سويد:«الإسلام دين الوسطيّة»، مجلة"شؤون ثقافيّة،ع02،أمانة اللجنة الشعبية العامة للثقافة، ليبيا ، س01،النوار2006 ف.ص21.
(*)- يضاف إلى هذين المحوريّن إثبات دراسات الإعجاز العددي في القرآن الكريم أنّ قوله تعالى:" وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ"هي منتصف سورة البقرة أي الآية رقم 143،وعدد آيات سورة البقرة كما هو معروف246 آية.
- المرجع نفسه، ص 21.(22)
(23)- مُحَمَّد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1999، ص242.
(*)- يقول المفكّر البحريني(مُحَمَّد جابر الأنصاري) فيما اقتبسه معنويا الباحث(مُحَمَّد الطاهري الجابري) خلال عرضه لكتابه (الفكر العربي وصراع الأضداد): «وإذا كانت التوفيقيّة في عصر النهضة قد تمثّلت بذلك الجسر الّذي تعرّض لضغط الماضي السّلفي وومضات الغرب المستنير والمستعمِر فإنّ ما يجري اليوم من لقاء حضاري مع الغرب الحضاري، غير الّذي كان بالأمس من زمن المأمون مثلا بين الإسلام والفكر اليوناني لأسباب تاريخية وموضوعيّة ترفض قياس الحاضر على الماضي في عمليّة الحوار مع الفكر الآخر، إنّه حوار (الروح- المثال)مع (المادة – الواقع). أمّا الأب الروحي للسلفيّة المعاصرة عند الأنصاري فهو(رشيد رضا) الّذي استقى منه، حسن البنّا وعبد القادر عودة وحسن الهضيبي وتقي الّدين النبهاني وعموم حركة الإخوان المسلمين ».
(24)- سيد قطب، النقد الأدبي، أصوله ومناهجه، ص269.
(25)- علي شلش، التّمرّد على الأدب، دراسة في تجربة سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1994، ص35.
(26)- سيد قطب، النقد الأدبي، أصوله ومناهجه، ص07.
(27)- المصدر نفسه، ص08.
(28)- المصدر نفسه، ص265.
(29)- المصدر نفسه، ص225
(30)- المصدر نفسه، ص131.
(31)- أزراج عمر، أحاديث في الفكر والأدب، (حديث مع شكري فيصل)، دار الأمل، تيزي وزوّ، ط1، 2006، ص136
(32)- المرجع نفسه، ص136.
(33)- شكري فيصل، مناهج الدّراسات الأدبيّة في الأدب العربي، (عرض، ونقد، واقتراح)، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1982، ص ص، 07- 08.
(*)- أنجز الناقد بحثين سبقا تأليفه لكتابه (تطوّر الغزل بين الجاهليّة والإسلام من امرئ القيس إلى ابن أبي ربيعة) هما؛ (حركة الفتح الإسلامي في القرن الأوّل، دراسة تمهيدية لنشأة المجتمعات الإسلاميّة) ، و(المجتمعات الإسلاميّة في القرن الأول ، نشأتها، مقوّماتها، تطوّرها اللغوي والأدبي) ، وكان ذلك عام (1952)م.
(34)- شكري فيصل، تطوّر الغزل بين الجاهليّة والإسلام من امرئ القيس إلى ابن أبي ربيعة، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1959، ص ص 06- 07.
(35)- المصدر نفسه ، ص17.
- المصدر نفسه، ص09.(36)
(37)- المصدر نفسه، ص12.
(38)- المصدر نفسه، ص09.
(39) - المصدر نفسه، ص12.
(40)- شكري عياد: «مشكلة المنهج في النقد العربي المعاصر»، مجلة فصول، (ندوة)،مج1،ع3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، أبريل 1981، ص246.
(*)- لا يعني رفض(شكري فيصل) الاتّكاء على النّظر النّقدي الإقليمي بمفرده في الدّراسة الأدبيّة أنّ الرؤية الناظمة لتفكيره النّقدي بعيدة عن الروح القوميّة، ولا أدّل على ذلك قوله في مقدّمة كتابه (تطوّر الغزل بين الجاهليّة والإسلام من امرئ القيس إلى ابن أبي ربيعة): « ولقد لجأت ذات عام إلى تجربة طريفة في هذا النحو فاستبان لي، في مثل اليقين أنّ الكثرة الغالبة- وأوشك أن أقول إنّها الكثرة التي تستغرق الكلّ- لا تنظر في مصدر ما من المصادر التي تحيل عليها هذه الكتب، ولا تتكلف الوقوف عند هذه الشّواهد المعروضة(...)، وحين يكون هذا شأنهم لا يخسرون هذه المنابع الصّافية النّقية لدراساتهم، لا يخسرون مادة هذه الدّراسة فحسب وإنّما يخسرون متعة التّذوق الأدبي التي تكون وراءها..كأنّ الأمر عندها قاصر على هذه الآراء المحدثة والأنظار المستجدة»، أنظر، ص09. وفي ردّه عن سؤال (عمر أزراج) حول توظيف التراث في الصّراع الفكراني/ الأيديولوجي بين التيارات الفكرية إذ يقول:« لست أوافقك على هذا التنظير ، وعلى هذا التقسيم ، لأنّي أعتقد أنّه من الخطأ أن ننظر إلى التراث على أنّه شيء يمكن أن يستخدم على النحو الّذي نريده ، وأنّه ليس له قوّته الفاعلة ، وأنّه كالصلصال يمكن أن يكون منه كل شيء، وأن يخدم به هذا الاتّجاه أو ذاك. إنّ هذه نظرة تستلب من التراث قدرته الفاعلة ، التراث في تقديري كائن له حياته، وقد يكون هو الأقدر على استخدامنا نحن»، أنظر، كتاب (أزراج عمر) السابق الذكر، ص138.
(41)- شوقي ضيف، فصول في الشّعر ونقده، ص26.

(42)- فتح الرحمن مُحَمَّد أحمد الجعلي، شوقي ضيف ناقدا، رسالة دكتوراه، كلية اللغة العربية، جامعة أم درمان الإسلاميّة، السودان، 2008، ص ص 143- 144.
(43) يوسف حسن نوفل، منهج شوقي ضيف في الدّراسات الأدبيّة، ضمن كتاب(شوقي ضيف، سيرة وتحيّة) إشراف وتقديم (طه وادي)، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1990، ص62.
(44)- المرجع نفسه، ص67.
(45)- المرجع نفسه، ص68.
(46) شوقي ضيف، في النقد الأدبي، دار المعارف، مصر، ط6، د.ت، ص 57
(47)- شوقي ضيف، البحث الأدبي، (طبيعته، مناهجه، أصوله، مصادره)، دار المعارف، مصر، ط5، د،ت، ص273.

قائمة المصادر والمراجع:

(1)- أزراج عمر، أحاديث في الفكر والأدب، (حديث مع شكري فيصل)، دار الأمل، تيزي وزو، ط1، 2006.
(2)- حسين الواد: «في التّعامل التفساني مع الآثار الأدبيّة»، مجلة الحياة الثقافيّة، ع11، س5، سبتمبر ،أكتوبر، 1980.
(3)- حميد لحميداني، النقد الروائي والأيديولوجيا، من سوسيولوجيا الرّواية إلى سوسيولوجيا النص الرّوائي، المركز الثقافي العربي، الرباط/ بيروت،ط1، 1990.
(4)- خلدون الشمعة: «سقوط الواحدية النقدية»، مجلة المعرفة، ع169، دمشق، آذار- مارس 1976.
(5)-رمضان حينوني:«المنهج التكاملي في النقد الأدبي، هل يصلح بديلا عن ضيق المنهج الواحد»، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، ع4، المركز الجامعي، تمنراست، الجزائر، فبراير 2014.
(6)- سيد قطب، النقد الأدبي، أصوله ومناهجه.
(7)- شكري عياد: «مشكلة المنهج في النقد العربي المعاصر»، مجلة فصول، (ندوة)،مج1،ع3، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، القاهرة، أبريل 1981.
(8)- شكري فيصل، مناهج الدّراسات الأدبيّة في الأدب العربي، (عرض، ونقد، واقتراح)، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1982.
(9)- شكري فيصل، تطوّر الغزل بين الجاهليّة والإسلام من امرئ القيس إلى ابن أبي ربيعة، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1959.
(10)- شلتاغ عبود شرّاد، مدخل إلى النقد الأدبي الحديث، دار مجدلاوي، عمان، الأردن، ط1، 1998.
(11)- شوقي ضيف، فصول في الشّعر ونقده.
(12)- شوقي ضيف، في النقد الأدبي، دار المعارف، مصر، ط6، د.ت.
(13)- شوقي ضيف، البحث الأدبي، (طبيعته، مناهجه، أصوله، مصادره)، دار المعارف، مصر، ط5، د،ت.
(13)- عبد الملك مرتاض، التحليل السيميائي للخطاب الشّعري، تحليل مستوياتي لقصيدة شناشيل ابنة الجلبي.
(14)-عبد الله عبد الحميد سويد:«الإسلام دين الوسطيّة»، مجلة"شؤون ثقافيّة،ع02،أمانة اللجنة الشعبية العامة للثقافة،ليبيا، س01،النوار2006.
(15)-عدنان عمر الخطيب :« المنهج التّكاملي عند الخطيب التبريزي في شرحه لديوان الحماسة»، مجلة التراث العربي، ع99- 100 ، دمشق، س25، تشرين الأوّل 2005.
(16)- علي شلش، التّمرّد على الأدب، دراسة في تجربة سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1994.
(17)- فتح الرحمن مُحَمَّد أحمد الجعلي، شوقي ضيف ناقدا، رسالة دكتوراه، كلية اللغة العربية، جامعة أم درمان الإسلاميّة، السودان، 2008.
(18)-فريد جبر: « التعبيرية والتكاملية»، مجلة الفكر العربي، ع 42، بيروت، لبنان، س7، يونيو 1986.
(19)-مُحَمَّد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1999، ص242.
(20 مُحَمَّد خرماش: «ثقافة البينية في النقد الأدبي المعاصر»، مؤتمر اللغة العربية والدراسات البينية الآفاق المعرفية والرهانات الاجتماعية، مركز دراسات اللغة العربية وآدابها الرياض المملكة العربية السعودية)، 3/2- 12- 2014.
(21)- محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ط1، 1989.
(22)-مطاع صفدي: « الفكر العربي ومشكلة المنهج»، ندوة مجلة الفكر العربي المعاصر، ع42، س7، مركز الإنماء القومي، بيروت، يونيو 1986.
(23)-يوسف حسن نوفل، منهج شوقي ضيف في الدّراسات الأدبيّة، ضمن كتاب(شوقي ضيف، سيرة وتحيّة) إشراف وتقديم (طه وادي)، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1990.
(24)-يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي(مفاهيمها وأسسها ،تاريخها وروّادها،وتطبيقاتها العربيّة)، دار جسور للنشر والتوزيع، ط1 ، 2007.

المراجع الأجنبية:

-Paul Robert,Le Petit Robert,Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française,A.Rey et j.Rey-DEBOVE.Paris-XI.