

**تمهيد :**

يعد التراث من أهم المفاهيم، والقضايا التي شغّل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وما يزال النقاش حول التراث مستمرا إلى يومنا هذا، من خلال طرح مفاهيمه ومصطلحاته الإجرائية ورصد قضاياها الفكرية والمنهجية وإبراز إشكالياته العويصة رؤية وموضوعا .

فالتراث في أبسط معانيه يشكل الهوية لأنه يشمل أشكالا متعددة منها ثقافية فنية وفكرية، كما أنه نتاج للعلماء والمفكرين والمبدعين، ويعتبر تراثنا من أهم الوسائل الفعالة في ترسيخ الهوية الثقافية، والربط بين حاضر الأمة وبين ماضيها، وعلى هذا سنحاول فيما بعد تسليط الضوء على مفهوم التراث في النقد الحديث العربي عامة وعند نقاد العرب والغرب بصفة خاصة مع محاولة رصد أهم أنواعه وعلاقته بالحداثة وتقديم قراءات حوله .

## 1. مفهوم التراث في اللغة والاصطلاح :

أ- لغة : تراث (Heritage) وأصله من الفعل وَرَثَ وتدل مادة (و.ر.ث) في معاجم اللغة العربية على المال الذي يورثه الأب لأبنائه<sup>(1)</sup> واستخدم القرآن الكريم كلمة "تراث" بالمعنى نفسه الذي ورد في معاجم اللغة أي المال قال تعالى: « وتآكلون التراث أكلا لما »<sup>(2)</sup> .

تقول التفاسير في هذه الآية أي " تجمعون الميراث وتستولون عليه دون تفرقة في أنصبتكم " وكما هو واضح فإن هذا المعنى عن المفهوم المعاصر في القرآن الكريم يحمل دلالة تختلف عن المفهوم المعاصر للتراث، فقد توسع هذا المفهوم ليشمل كل ما تركه لنا الأولون من محسوسات ومعنويات.

والإرث في اللغة ما يخلفه الرجل لورثته : أورث المطر النبات : نعمه ، أورثه الشيء : أعقبه إياه<sup>(3)</sup> .

وورد أيضا في معجم الوسيط : أورث فلانا : جعله من ورثته ، جعل ميراثه له، والإرث ما ورث ، والميراث الإرث جمع مواريث وعلم المواريث : علم الفرائض ، والوارث صفة من صفات الله عز وجل ، وهو الباقي الدائم الذي يرث الأرض ومن عليها والوراثة (علم الوراثة) : العلم الذي يبحث في انتقال صفات الكائن الحي من جيل إلى آخر<sup>(4)</sup> .

وهكذا نستنتج بأن كلمة " التراث " من مشتقات " ورث " حيث ورد التراث بمفهومين أحدهما مادي متعلق بالمال، والآخر معنوي يرتبط بالنسب ومعنى هذا أن الدلالة الحديثة للتراث بمثابة توظيف مجازي للدلالة المعجمية القديمة .

1 ابن منظور : لسان العرب ، مادة ورث ، ص ص : 199 ، 200 .

2 سورة الفجر : الآية 19 .

3 صالح العلي الصالح، أمينة الشيخ سليمان الأحمد : المعجم الصافي في اللغة العربية ، الرياض ، 1401 هـ ، ص : 740 .

4 ابراهيم مصطفى وآخرون : المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية ، ج1، ج2، ط2، القاهرة ، 1960 ، ص: 1081 .

ب-اصطلاحاً : لقد تعددت تعاريف هذا المصطلح من ناقد إلى آخر كل حسب اختلاف مشاربه، ولذلك فلم تستخدم كلمة تراث بالمعنى الاصطلاحي إلا في العصر الحديث، حيث يتباين مفهوم التراث في الثقافة العربية المعاصرة من باحث إلى آخر، تبعاً لاختلاف إيديولوجية الباحثين ونقاد وتعدد مواقفهم .

فإذا كان الباحثون يتفقون على أن التراث ينتمي إلى الزمن الماضي فإنهم يختلفون بعد ذلك في تجديد هذا الماضي فبعضهم يرى أن التراث : " هو كل ما وصل إلينا من الماضي البعيد ، ويعرف التراث على هذا الأساس بأنه كل ما ورثناه تاريخياً " (1) .

ويعرفه حسن حنفي بأنه: " كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من مستويات " (2) .

وأما بعض الباحثين فيرون أن التراث : " هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي سواء ماضينا أم ماضي غيرنا سواء القريب منه أم البعيد، هذا التعريف عام وشامل التراث المعنوي من فكر وسلوك، والتراث المادي كالأثار وغيرها ، ويشمل التراث القومي ما هو حاضر فينا من ماضينا، والتراث الإنساني ما هو حاضر فينا من ماضي غيرنا " (3) .

فالناقد محمد عابد الجابري يعرف التراث بأنه : " الجانب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية، العقيدة، الشريعة، واللغة والأدب والفن، والكلام، والفلسفة، والتصوف " (4)

واختلف الباحثون حول تحديد مقومات التراث، كما اختلفوا حول تحديد الفترة الزمنية التي ينتمي إليها، فانطلق بعض الباحثين في تجديد مقومات التراث من قاعدة أن الحاضر هو غير الماضي، وأن ثمة مستجدات ومتغيرات حدثت في الحاضر، وأدت إلى سقوط جوانب من التراث لأنها لم تعد صالحة للبقاء والعيش في الحاضر .

1 محمد رياض وتار : توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة، دراسة منشورات إتحاد الكتاب العرب، سوريا، 2002، ص: 21  
2 حسن حنفي: التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، بيروت، لبنان، 1992، ص: 13.

3 محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت ، 1991 ، ص: 45 .

4 المرجع نفسه : ص: 30 .

- في ضوء هذه القاعدة ميز الناقد نعيم اليافي بين نمطين من التراث :
- 1- ما وافق عصره وصلح له، وانقضى بانقضائه .
  - 2- ما وافق الإنسان واستمر به ولمصلحته وعاش حتى الوقت الراهن .
- أما فهمي جدعان فرأى أن ما يسقط من التراث يتحدد على أصعدة ثلاثة هي :
- 1- المفاهيم والعقائد والأفكار .
  - 2- المصنوعات أو المبدعات التقنية .
  - 3- القيم والعادات (1) .

والتراث كما لاحظنا مصطلح غامض الرؤى لذا تعددت التعريفات، واختلف الباحثون حول تعريفه وتحديد مقوماته .

ويعرفه بعض النقاد بأنه : " كل ما خلفته الأمة من إرث ديني وثقافي وأدبي و فلكلوري وعلمي وحضاري، وأصل الكلمة مأخوذة من فعل " ورث" بإبدال الواو تاء، فالتراث بالمفهوم الحديث المتداول هو كل ما وصل إلينا مكتوبا في علم من العلوم أو محسوسا في فن من الفنون مما أنتجه الفكر والعمل في التاريخ الانساني عبر العصور، فكل أمة إذن تراثها الذي هو ثمرة فكرها وعقائدها وحصيلة جهدها العقلي والروحي والإبداعي (2) .

والتراث بمعناه الواسع هو ما خلفه السلف للخلف من ماديات ومعنويات أي كان نوعها، أي كل ما تركته الأجيال الغابرة من إنتاج فكري وحضاري، فهو يشمل ما تراكم خلال الأزمنة من عادات وتجارب وفنون وعلوم لدى شعب من الشعوب (3) .

1 محمد رياض وتار : توظيف التراث في الرواية المعاصرة ، ص : 22 .

2 عبد العزيز بن عثمان التويجري : التراث والهوية، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم الثقافية، مطبعة بسيكو، الرباط، المملكة المغربية ، 2011، ص : 12 .

3 فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مقارنة أولية، منشورات الاختلاف،الدار العربية للعلوم،ط1، الجزائر،2006، ص : 90

ويرى فهمي جدعان : " أن التراث عبارة عن مجموعة من المواقف وليس مجموعة من المعارف (1) .

ونجده أيضا يعرف عند جابر عصفور بأنه : " كل ما ورثناه تاريخيا عن أسلافنا الذين هم الأمة البشرية التي نحن امتداد طبيعي لها، فالتراث ميراث إنساني لجهد بشري خلفه الذين أورتونا إياه " (2).

ويعرفه آخر : " بأنه نتاج بشري يعبر عن كينونة الذات ضمن شروط تاريخية أسهمت في تشكيل خصوصيات الأفراد الذين أنجزوا بفعل الإبداع رؤيتهم الخاصة للوجود، وهو إن كان ثابتا لدى منتجيه، فهو متحول في الأزمنة والعصور .... " (3) .

من خلال هذه المفاهيم المتعددة والمتنوعة لمصطلح التراث عند مجموعة من النقاد نلاحظ أنها نظرة فلسفية شاملة مبنية على استخدام العقل ويبدو لنا أن هذا المصطلح يختلف من ناقد إلى آخر كل حسب الرؤية والإيديولوجية التي تحركه ولعل سبب هذا التعدد يرجع إلى غموض مصطلح التراث، فمن زاوية نجد بعض التعاريف تمثل قاسما مشتركا بين النقاد وتارة أخرى اختلاف الآراء بينهم، لذا وقع اختيارنا على التعريف التالي : التراث عبارة عن موروث ثقافي واجتماعي ومادي الذي وصل إلينا من الماضي البعيد والقريب، لأنه يراعي الشمولية في تحديده فهو يضم كل المقومات الثقافية كعلم الأدب والتاريخ واللغة والدين، والمقومات الاجتماعية كالأخلاق والعادات والتقاليد .

1 فهمي جدعان : نظرية التراث، دار الشروق، ط1، 1985، ص: 71 .

2 ربيعة بزان : جدل التراث والحداثة في الخطاب النقدي عند جابر عصفور، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، تحت إشراف محمد زلاقي، كلية الآداب واللغات، جامعة فرحات عباس، سطيف، 2010-2011، ص ص : 50، 51 .

3 المرجع نفسه : ص ص: 50، 51 .

## 2. ماهية الحداثة ونشأتها :

## أ . نشأة الحداثة :

يشير مصطلح الحداثة Modernism إلى اتجاه عام نشأ في الغرب، وشمل معظم الفنون والآداب من شعر وقصة وموسيقى وفنون تشكيلية، وقد شهد القرن الثامن عشر في أوروبا مولد الحداثة الأوروبية، كما كان مهادا لمولد الأفكار النقدية ذات القيمة الجدلية، فكان القرن التاسع عشر ذروة الإحساس بهذه الحياة في اختلافها، فشهد ذروة التحديث وأزمته، حيث ساد مشروع الحداثة مفاهيم الإبداع وقيم الاكتشاف العلمي بوصفها أمورا تمثل غاية التقدم .

ومن هنا نادت الحداثة بشعارات مثل : الحرية والمساواة، وقدرة الإنسان العقلية، فتمحورت حول مثاليات مثل فكرة التقدم والتطور والإيمان بمستقبل أفضل والتحصيل المعرفي والتحضر.

ويحدد لورانس : " بداية الحداثة كحركة أدبية وفنية كبرى سنة 1915 م حيث شهدت نهاية العالم القديم (الحرب العالمية الأولى)" (1) .

ولعل أقدم تاريخ ترجع إليه الحداثة هو عصر التنوير، والذي يعود إلى القرن السابع عشر، ففي هذا القرن شهد العالم الغربي تحولات معرفية يمكن اعتبارها الجوهر الحقيقي للحداثة، ولقد جاء القرن التاسع عشر بالتجديد والتغيير للفكر الغربي ونهضته، وقضى على التحجر والجمود والتخلف، كان عصر النهضة قد جاء ووصل إلى ذروته، والنهضة الأوروبية لم تكسر قوالب الجمود والتخلف فقط، لكنها بعثت في الحياة الثقافية الأوروبية روحا جديدة تماما.

1 محمود أحمد العشري : الاتجاهات النقدية والأدبية الحديثة، دليل القارئ العام، ميريت للنشر والمعلومات، ط2، القاهرة ، 2003، ص ص : 161، 163 .

وقد أرست الحداثة قواعدها الفكرية مع القرنين السابع عشر والثامن عشر اعتمادا على عقلانية "ديكارت" والذي هو يعدّ على حد تعبير "ريتشارد رورتيني" أبو الحداثة ومؤسسها، فإذا كان هذا هو التاريخ الحقيقي للحداثة فإن الكثير من نقاد الأدب يرجعون تاريخها إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر، حيث يردها "أزريوند" إلى عام 1912 بينما "فرجينيا وولف" إلى 1910، وهذا "ديفيد بروكس" فيرى في العقود الأربعة بين 1890-1930 هي الفترة التي شهدت تألق الحداثة وميلادها.

في حين الكاتب "ويلز" وقع اختياره على عام 1905 وغير هؤلاء من الباحثين كثيرا، ممن يرد الحداثة إلى تواريخ مختلفة، وبالرغم من هذا الاختلاف إلا أننا نريد أن نركز على تاريخ واحد، يمكن لنا أن نجزم مع صاحبه وواضعه وهو "مالكوم براديري" على أنه القرن التاسع عشر، وبالضبط في فرنسا عام 1830 حيث يدلي هذا الأخير بقوله: "إننا نستطيع أن نتلمس حضور الحداثة وجذورها الأولية على امتداد مسار التاريخ الأدبي، وإذا افترضنا أن الحداثة هي مجموعة من الحركات يكون التاريخ المناسب لظهورها هو القرن التاسع عشر، قرن الحركات العارمة" (1).

ومن هنا تبين لنا أن الحداثة هي النمط الحضاري الذي بلغته المجتمعات الغربية بداية من منتصف القرن 19 م والذي كان نتيجة لجميع المستويات الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، كما لاحظنا اختلافا لدى بعض النقاد في تحديد تاريخ مناسب لكونها نظرية متداخلة يصعب حصرها ومتواصلة عبر أجيال متعددة ومتنوعة نظرا لارتباطها بالجوانب السابقة الذكر.

1 فيصل الأحمر ونبيل دادوة: الموسوعة الأدبية، دار المعرفة، الجزائر، دط، ص ص: 151، 152.

ولا يكاد يجمع الباحثون عن التاريخ المحدد لبداية الحادثة، فالكثير منهم يوافقون على أن الحادثة الغربية قد اكتمل نضجها في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وكان من مظاهر هذا النضج تعدد مدارسها بين سريالية وتعبيرية ومستقبلية... الخ ، فلا جدال على كل حال في أنها كانت وليدا أوريبيا خالص النسب، أما الحادثة العربية فيقول الواقع التاريخي إنها كانت فرعا من فروع الحادثة الأوربية الغربية (1) .

وهكذا يمكن لنا القول بأن جذور الحادثة تختلف وتتغير عند أصحابها سواء عند نقاد العرب أو الغرب، وعليه تبقى الحادثة ذات نزوع دائم للابتكار، وجوهر متواصل ومصطلحا شاملا يضم حركات التجديد.

#### ب . الحادثة كمفهوم مغاير عند النقاد :

لا يخفى أن التعاريف التي وضعت لمفهوم " الحادثة " تعددت وتنوعت نظرا لغموض المصطلح واختلافه عند النقاد والدارسين فقد عرفها بعضهم بكونها حقبة تاريخية متواصلة ابتدأت في أقطار الغرب، ثم انتقلت آثارها إلى العالم بأسره، مع اختلافهم في تحديد مدة هذه الحقبة.

وعرّف بعضهم الآخر الحادثة بصفات طبعت بقوة عطاء هذه الحقبة مع اختلافهم في التعبير عن هذه الصفات وعن أسبابها ونتائجها، فمن قال إن الحادثة : " هي النهوض بأسباب العقل والنقد والتحرر " ، ومن قائل إنها : " ممارسة السیادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية، السيادة على الطبيعة، والسيادة على المجتمع، والسيادة على الذات " .

بل نجد منهم من يقصرها على صفة واحدة فيقول : " قطع الصلة بالتراث " أو إنها " طلب الجديد " ، وأمام هذا التعدد والتردد في تعاريف الحادثة لا عجب أن يقال كذلك إنها " مشروع غير مكتمل " (2) .

1 محمد شكري عياد:المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين،عالم المعرفة،سلسلة 177،الكويت،دط،1993،صص: 16 ،17.

2 طه عبد الرحمان: روح الحادثة " المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية"، المركز الثقافي العربي، ط1 ،الدار البيضاء،المغرب، بيروت، 2006 ، ص: 23 .

فمن الصعوبة الوصول إلى ضبط مفهوم دقيق للحداثة إذ ليس هناك إتفاق بين المفكرين حول طبيعة ومكونات الحداثة، لذلك سنحاول تلمس الملامح العامة للحداثة من خلال بعض النماذج، إذ يعرفها " جان بودريار " مؤكدا صعوبة اختصارها في مذهب أو مدرسة فيقول : " ليست الحداثة مفهوما سوسولوجيا أو مفهوما سياسيا، أو مفهوما تاريخيا بحصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تعارض صيغة التقليد ..، ومع ذلك تظل الحداثة موضوعا عاما يتضمن في دلالاته إجمالا، الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله، وإلى تبدل في الذهنية " (1) .

والحداثة عند الشاعر الفرنسي "بودلير" الذي يعتبره محمد برادة من الأوائل الذين حاولوا صياغة مفهوم للحداثة، مرتبطة بالجمال الدائم والأبدي فيقول : " الحداثة هي العابر والهارب والعرضي، إنها نصف الفن الذي يكون نصفه الآخر هو الأبدي والثابت " وهكذا تغدو الحداثة بالمفهوم البودلييري لكل ما هو غامض وجميل وفاتن، حتى وإن كان اصطناعيا هي لغة الكيمياء السحرية، حيث يغيب العقل فاسحا المجال لأهواء النفس تلك هي الحداثة عند بودلير، توتر وحيرة بل ويأس حيث يجد الإنسان الجمال والمتعة في الغموض واللامعنى، فلا يكون الإنسان حداثيا إلا إذا ارتدى لبوس الإلغاز ويرضى بعدم الفهم، ويسلم به طريقة في التفكير، فالحداثة بهذا المفهوم تعني : " ذلك المسار المتواصل واللانهايي التواق إلى الجدة على الدوام "، فهي إذن انفتاح على كل الفضاءات وإدماج لكل مستحدث وجديد، ولا تكف عن التوسع والاحتواء، ولعل هذا ما يفسر تجردها عن كل تعريف محدد أو مستنفذ لتظل في النهاية مفهوما للحاضر والمستقبل معا " (2) .

1 عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، مطب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005، ص ص 15، 16 .

2 المرجع نفسه : ص : 19 .

أما خالدة سعيد فتعرفها بأنها : " وضعية فكرية لا تنفصل عن ظهور الأفكار والنزعات التاريخية التطورية، وتقدم المناهج التحليلية التجريبية، وهي تتبلور في اتجاه تعريف جديد للإنسان عبر تحديد لعلاقته بالكون إنها إعادة نظر في المراجع والأدوات والقيم والمعايير" (1)، إذن فهي تربطها بالجانب الفكري الذي يحاول إعطاء تعريف جديد للإنسان من خلال علاقته بالكون، وتعني بها إعادة النظر في هذه العلاقة حتى تأتي بعلاقة جديدة فهي " تيار يدل على الانتقال من مرحلة التقليدية إلى مرحلة جديدة من أجل الوصول إلى الحقائق، وأمام هذا الزخم من التعاريف التي تعطى للمصطلح فإننا لا نملك إلا أن نأخذ بالتعريف الذي أورده العشيرى بقوله : " ومصطلح الحداثة ترجمة للمصطلح الأجنبي MODERNISME الذي يعني اتجاهها محددًا وحركة معينة لها أبعادها الفلسفية والتاريخية والثقافية المحددة في أوروبا على وجه الخصوص" (2) .

ونجد إلياس خوري يعالج مفهوم الحداثة : " بوصفها مذهباً أدبياً وفكرياً لا مقولة زمنية وحسب، وينفي مزاعم خصومها بأنها منقولة عن حداثة الغرب، مقررًا أنّ للحداثة العربية خصوصيتها المرتبطة بتاريخ النهضة العربية" (3) .

وفي سياق آخر تقول خالدة سعيد : " إذا كانت الحداثة حركة تصدعات وانزياحات معرفية قيمة فإن واحداً من أهم الانزياحات وأبلغها هو نقل حقل المقدس في مجال العلاقات والقيم الدينية والماضوية إلى مجال الإنسان والتجربة والمعيش" (4) .

فدعوة خالدة سعيد هنا إلى الحداثة باعتبارها رؤية نهضوية مستقبلية .

1 فيصل الأحمر ونبيل دادوة : الموسوعة الأدبية، ص : 150 .

2 المرجع نفسه : ص : 150 .

3 محمد شكري عياد: المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، ص : 12 .

4 عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، ع 232 ، الكويت، 1998، ص : 31 .

والحداثة هي من المصطلحات التي تتمتع بجذر تاريخي متحول في المفاهيم وكثرة معانيها فتارة نجدتها تعني التجديد وتارة التحديث وغيرها من المصطلحات، فالحداثة أكثر من التجديد فهذا الأخير مظهر من مظاهرها لأنها إنتاج متغير ومختلف لا يخضع للمعايير السابقة، بل يسهم في توليد معايير جديدة، فلا يكون الجديد حديثاً بالمعنى الذي استقر للحداثة إلا إذا كان يطرح القضايا الأساسية للحداثة (1).

ويرى جابر عصفور أن كلمة الحداثة نفسها مرتبطة بالتراث وأنها تردنا إلى الخصومة بين القدماء والمحدثين، ويضيف قائلاً: "وأظن أنه في علاقة الحداثة بالتراث علينا أن نفهم هذه العلاقة ليست علاقة نفي مطلق وإنما هي علاقة اتصال وانفصال، اتصال بالعناصر الإيجابية في التراث، تلك العناصر التي تدفع إلى تجاوز الحاضر، وانفصال عن العناصر غير الإيجابية التي تثبت الحاضر ولا تدفعه إلى التجاوز، فالحداثة عنده "استمرار مشروع متجاوز ينفي المشاريع القديمة ويستمد فاعليته من قدرته على حل المشاكل التي عجزت المشاريع السابقة أو المعاصرة عن حلها" (2).

من خلال التعريفات السابقة الذكر نستنتج أن الحداثة مصطلح متعدد المفاهيم ومختلف من وجهة نظر النقاد ولكل واحد أعطى لهذا المصطلح تعريفه الخاص به، فنجد من حاول إحداث القطيعة بين الحداثة والتراث والبعض الآخر يصلها بالحاضر وأمام هذا التعدد من التعاريف فإننا نلاحظ أن الحداثة تمثل قاسماً مشتركاً بين النقاد الحداثيين العرب والغرب في المفاهيم الفلسفية والعلمية والاجتماعية والفنية والأدبية وفق مبدأ التطوير والشمول والعقلانية والتجاوز.

1 خالدة سعيد : الملامح الفكرية للحداثة، مجلة فصول، ع3، 1984 ، ص : 25 .

2 جهاد فاضل : أسئلة النقد، حوارات مع النقاد العرب، الدار العربية للكتاب، ، دط، ص ص : 51، 52 .

ج . مبادئ ومميزات الحداثة :

1- مبادئ الحداثة : تركز الحداثة على بعض المبادئ الأساسية التي نراها جوهرية كونها نظرية أدبية نقدية لها مبادئها وأسسها التي انبنت عليها، ولعل أهم المبادئ والأسس التي قامت عليها هي كالتالي :

1.1. تمرد الأنا : تنبثق الحداثة كما يقول جابر عصفور من اللحظة التي تنمرد فيها الأنا الفاعلة للوعي على طرائقها المعتادة في الإدراك سواء أكان إدراكها لنفسها من حيث هي حضور متعين فاعل في الوجود، أو إدراكها لعلاقتها بواقعها من حيث هي حضور مستقل في الوجود (1) .

ويقوم هذا التمرد الذي تقوم به الأنا على ما يسمى بالوعي الضدي ويمثل هذا الوعي علامة فارقة من العلامات التي تؤسس الشروط الملازمة للحداثة، ومن ثم يؤسس هذا الوعي الضدي نفسه بوصفه وعيا إشكاليا، وترسخت الأنا في الفكر الحداثي نتيجة الوضع الذي آلت إليه العلاقة بين الفرد والجماعة حيث اكتسبت العلاقة طابعا صداميا بين الفرد في المجتمع الحديث الذي يجسد طاقة الإنسان، كما يجب أن يكون حرا ، والمجتمع الذي يتحرك في ايقاع غير شخصي عدائي لا يبالي بهذه الطاقة ويقول " لورانس " :

" مادمت أنا أنا ، وأنا أنا فحسب، ولست سوى أنا، ومادمت وحيدا بالضرورة وإلى الأبد فإن سعادتي النهائية تتمثل في أن أعرف ذلك وأقبله وأحبي به بوصفه لبا معرفيا " (2) .

2.1. فضيلة التسامح : تكمن قيمة التسامح في قدرته على إيجاد مجتمع إنساني شديد

التنوع والاختلاف، وتنظيمه، فالتسامح الحقيقي هو تجاوز التعايش البسيط اللامبالي

وصولاً إلى الاعتراف بالآخر وحسن استقباله فهو يضمن فهما للآخر .

1 محمود أحمد العشري : الاتجاهات الأدبية والنقدية الحديثة ، دليل القارئ العام، ص : 167 .

2 المرجع نفسه : ص ص : 167، 168 .

وتظل قوة الحادثة مرهونة بقدرتها على الاعتراف الفعلي بالتسامح الحقيقي وإلى جانب قيمة التسامح هناك قيمة أخرى كبرى هي الإخلاص وهذا النوع يتحول إلى فضيلة في ذاته<sup>(1)</sup>.

3.1. قيمة السؤال : الحادثة هي فعالية تعلم السؤال، وهي وإن كانت شديدة الإخلاص لذلك المبدأ إلا أنها في الوقت ذاته لا تلتزم ولا تلتزم بالوصول إلى إجابة، والقيمة ليست في أن نجيب على الأسئلة المطروحة، بل في أن نعيد وضع الأسئلة وضعا جديدا بطرائق مختلفة، فالسؤال الصحيح الذي يكشف طبقات الوعي الذي يستحق أن يطرح، سؤال لا يمكن أن يجاب عنه، ذلك أنه يكشف قدر الإنسان الإشكالي بطبعه إذ يدرك الحداثي أنه يعيش في عالم كل ما فيه محمل بنقيضه فلا يقر له قرار والحداثي ، كاتبنا وفنانا ومفكرا ذو طاقة هائلة على التغيير والتباين .

4.1. التغيير والتجديد : قد يثير مصطلح الحادثة شيئا من الحساسية تجاه ذوي النزعة المتشددة في النظر إلى التراث وإلى الحياة في استمرارها المألوف، فالكاتب الحداثي يبدأ عمله من لحظة تسود فيها الثقافة فنونا وآدابا وأفكارا أسلوب يعتاده المتلقي، فالحادثة تأتي لتطرح الجديد على الدوام، تاركة الأشكال الفنية تتفاعل وتغذي بعضها بعضا، ولذلك من أجل استيلاء شكل جديد أكثر قدرة على مواكبة التغيير والتجديد<sup>(2)</sup> .

لقد جاءت الحادثة واهتمت بالإنسان فجعلت مشروعها الأساسي يهدف إلى تخليصه من الأفكار اللا عقلانية اللا واعية من الأفكار الزائفة على حد التعبير الناقد سعيد البازغي، إنها تقوم على العقلانية كمبدأ أساسي ومحوري، فالعقل هو المنظم والمسير للحياة الفردية والاجتماعية<sup>(3)</sup>.

1 المرجع السابق : ص ص : 170، 172 .

2 المرجع نفسه : ص ص : 174، 175 .

3 فيصل الأحمر ونبيل دادوة : الموسوعة الأدبية ، ص : 153

ونفهم من كل هذا بأن الحداثة جاءت من أجل تحقيق أهداف منشودة نذكر منها على وجه الخصوص التقدم والرقي والازدهار، فهي عبارة عن حركة أدبية ونقدية لها مبادئها ومرتكزاتها الأساسية التي تميزها عن غيرها من الحركات التي ظهرت في أعقابها إذن الحداثة تؤمن بالتجديد والتغيير والإبداع .

ويبدو لنا أن هناك مبادئ أخرى للحداثة إذ تركز على ثلاثة أسس مهمة هي : مبدأ الرشد، مبدأ النقد، مبدأ الشمول .

**1) مبدأ الرشد :** مقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحداثة الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد، والمراد بالقصور هنا كما جاء في جواب " كانط " عن السؤال : " ما هي الأنوار ؟ " هو عدم قدرة المرء على استخدام فكره في الأمور دون إشراف الغير عليه، مع وقوع مسؤولية هذا القصور عليه هو لا على هذا الغير " .

وهذا المبدأ يبني على ركنين رئيسيين أولهما الاستقلال حيث يستغني الإنسان الراشد عن كل وصاية فيما يحق له أن يفكر فيه، فالإنسان لا يكتفي بالانفصال عما يحول دون ممارسة حقه في التفكير إنما يتطلع ما يجب فعله أو تركه، فترسخ بذلك ذاتيته، وهكذا فالإنسان الراشد منطلق الحركة قوي الذات، والركن الثاني الإبداع حيث يسعى الإنسان الراشد إلى أن يبدع افكاره وأقواله وأفعاله وكذا أن يؤسس هذه الأفكار والأقوال والأفعال على قيم جديدة يبدعها من عنده .

**2) مبدأ النقد :** مقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، والمراد بـ الاعتقاد هنا هو التسليم بالشيء من غير وجود دليل عليه، ومقابله هو الانتقاد فيكون حدُّه هو " المطالبة بالدليل على الشيء كي يحصل التسليم به " ويقوم مبدأ النقد أيضا على ركنين أساسيين أولهما التعقيل (العقلنة) والمراد بالتعقيل هو إخضاع ظواهر العالم <sup>(1)</sup> وسلوكات الإنسان وموروثات التاريخ كلها لمبادئ العقلانية .

1 طه عبد الرحمان : روح الحداثة ، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص ص : 25، 26 .

إذ بفضل هذه المبادئ نتمكن من أن نحقق على التدرج أشكالاً مختلفة من التقدم والتطور في الإحاطة بهذه الظواهر ، والركن الثاني التفصيل (التفريق) ويقصد به نقل الشيء من صفة التجانس إلى صفة التباين بحيث تتحول عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة، وذلك من أجل ضبط آليات كل عنصر منها، وتميزت الحداثة بهذا التفصيل في مختلف أشكال الحياة الجماعية والفردية كالتفصيل في ميدان المعرفة بين الأخلاق والفنون (1) .

(3) مبدأ الشمول : مقتضى هذا المبدأ الأخير هو أن الأصل في الحداثة الإخراج من حال الشمول، والمراد بالخصوص هنا شيئين هما : " وجود الشيء في دائرة محدودة" ، و " وجود الشيء بصفات محددة " ، وعلى هذا فالشمول الحداثي عبارة عن تجاوز لهذه الخصوصية بنوعيتها، أي "خصوصية المجال" و " خصوصية المجتمع" وهذا المبدأ كذلك يقوم على ركنين اثنين :

أ.. التوسع : لا تنحصر أفعال الحداثة في مجال أو مجالات بعينها بل إنها تنفذ في كل مجالات الحياة فتؤثر في مجالات الفكر والعلم والدين والأخلاق، وهكذا فإن فعلها في أي مجال تتداعى له المجالات الأخرى، إذ تحدث فيها تحولات تخرج بها عن حدودها فضلا عن أن الروح النقدية التي تتمتع بها الحداثة .

ب.. التعميم : لا تبقى الحداثة حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه بل إن منتجاتها التي تكون عالية، وقيمها التي تدعو بقوة إلى تحرير الإنسان فاتحة بذلك عهداً جديداً هو عهد " العولمة" ، التعميم على كل المجتمعات (2) .

واعتماداً على المبادئ الثلاثة السابقة الذكر نستنتج بأن الحداثة تمثل حركة واسعة ومتطورة في كل مجالات الحياة.

1 المرجع السابق : ص : 27 .

2 المرجع نفسه : ص ص : 28، 29 .

وإجمالاً فالحداثة تركز أيضاً على مجموعة من المحاور التالية كما يراها " لوي ديمون " :

- الفردانية (مقابل حلول الفرد في الجماعة Holism) .
  - أولوية العلاقة مع الأشياء مقابل أولوية العلاقة بين البشر.
  - التمييز المطلق بين الذات والموضوع .
  - فصل القيم عن الوقائع والأفكار .
  - تقسيم المعرفة إلى مستويات (فروع معرفية) مستقلة متناظرة ومتجانسة (1) .
- إذن وفق هذه المبادئ والمنطلقات ترسخت وانبثقت الحداثة كاتجاه نقدي عند مجموعة من الباحثين الدارسين .

2- مميزات الحداثة : يتفق العديد من المفكرين والنقاد على أن للحداثة خصائص تتميز بها أهمها :

- تستند الحداثة كما يراها محمد محفوظ إلى الخصائص التالية :
- مرحلة تبلغها المجتمعات الإنسانية من خلال عملية التراكم التاريخي، والخروج من دائرة الوصاية التاريخية التي فرضت على العقل الإنساني في عصور الظلام.
- الحرية الإنسانية وتأكيد دور الإنسان الحر في مختلف ميادين المجتمع وقضاياها انطلاقاً من حقوق الإنسان وتعزيزاً للقيم الديمقراطية.
- العقلانية حيث يتجلى العقل بسيادته وهيمنته في مختلف جوانب الوجود الاجتماعي والسياسي تجلياً لمبادئ التنوير وقيمه (2) .

1 محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: الحداثة، دفاقر فلسفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، المغرب، 1996، ص: 17

2 محمد محفوظ : الإسلام والغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998 ، ص : 33 .

ويسجل محفوظ في هذا السياق مجموعة من النقاط الهامة حول الحادثة منها :

- أن الحادثة لا يتم استيرادها من الخارج بل هي حالة تنبثق من صميم المجتمع، وهذا يعني حالة تطور وتراكم تاريخي تتم في داخل المعطيات التاريخية للحياة الاجتماعية تمهد لعملية الحادثة وحضورها .
- إن الحادثة كمرحلة تاريخية بحاجة إلى توفير الشروط الثقافية الضرورية لبلوغها، فالحادثة لا تتم وفقا لمبدأ المصادفة وإنما هي عملية فعل إنساني يقتضي منظومة من الشروط الذاتية والموضوعية .
- تأكيد أهمية الوعي الإنساني في فكرة الحادثة وضرورة الحضور الثقافي لهذا الوعي في مختلف مجالات الحياة حضورا يؤكد تنامي العقلانية والتنوير والقدرة على امتلاك اللحظة الذاتية في الوعي الاجتماعي (1) .

ولم يقتصر دور الباحثين العرب على تمايز دلالة الحادثة عن مصطلحات مرافقة أو مصاحبة ولكنهم أسهموا أيضا في تحديد سماتها الداخلية، ولقد بحث كمال أبو ديب عن معيار علمي منضبط يحدد للحادثة خصائصها في ضوء ثلاثة مكونات :

1. اتساع نطاقها : إذ يشمل مفهوم الحادثة الآداب والفنون ويتجاوزهما إلى التكنولوجيا، فهي عامة بحيث تشتمل على أية حادثة، معاصرة أو قديمة عربية أو أعجمية .
2. مفهوم مطلق للحادثة يتجاوز السياقات التاريخية والاجتماعية فهي ظاهرة لا تاريخية وأن مكوناتها لا زمنية .

3. وعي ماهية الحادثة في ضوء إدراك نقيضها " اللاحدثة" ويتكئ أبو ديب على منجزات "رومان ياكسبون" انطلاقا من تصور أساسي تقوم عليه اللغة مكون من بعدين : " الرسالة والترميز، وتتحدد في أنها تركز على النظام في الرسالة، أما الحادثة فإنها تنتقل محور الفاعلية الإبداعية من مستوى الرسالة إلى مستوى الترميز " (2) .

1 المرجع السابق : ص : 36 .

2 كمال أبو ديب: ندوة العدد "الحادثة في الشعر" مجلة فصول ، ع 1/1982 ، ص:261 .

ويبدو لنا أن أبو ديب يتبنى مفهوما مطلقا للحداثة انطلاقا من مميزاتها ويمكن أن نجمل أهم خصائص الحداثة في النقاط التالية :

- إنها حداثة تغيير وحداثة شمولية ذات كيان متكامل فهي خصيصة البنية الكلية، والسياق الشامل ثم الوعي النوعي ومعنى هذا أن الحداثة بنية المجتمع الحديث ووعيه لذاته، إذن فالحداثة تمتاز على وجه الخصوص بأنها روح مستقلة ومبدعة وواعية وواسعة وعمامة. ومن خلال ما سبق يمكن القول أن مصطلح الحداثة متعدد من حيث اختلاف آراء النقاد والباحثين حول تحديد مفاهيم هذا المصطلح، ومن جهة أخرى تنوع خصائص ومبادئ روح الحداثة .

### 3. عرض أهم قراءات نقدية حول التراث :

لقد اهتم الكثير من الباحثين والمفكرين المعاصرين بضرورة قراءة التراث العربي نظرا لما يتمثله من قيمة، ووظيفته التي تكمن في المحافظة على الماضي وهويته إلا أن قراءتهم النقدية تختلف وتتعدد بتباين زوايا نظرتهم، ولهذا حاولنا هنا أن نقدم بعض هذه النماذج التي تتعلق بقراءة التراث في الفكر المعاصر :

#### أولا : قراءة التراث عند محمد عابد الجابري :

يبدأ الجابري في قراءته للتراث بطرح السؤال التالي بصيغة : لماذا التراث ؟ ومعنى هذا الانشغال بالتراث لأنه ما دمنا نعرف التراث بكونه : " ما هو حاضر فينا أو معنا " (1) فإن الانشغال به هو جزء من انشغال الإنسان بذاته، وبالتالي يحقق بيننا فيما اعتقد نوعا من التواصل والتفاهم وهذا يعد في غاية الأهمية لفهم تراثنا العربي .

ويقترح الجابري منهج صالح من أجل التعامل مع التراث تعاملًا واسعًا يشمل تراثنا العربي الإسلامي والإنساني عامة، والتراث الفكري والمادي سواء تعلق الأمر بتراث منتمي إلى الماضي البعيد أو إلى الماضي الحاضر .

1 محمد عابد الجابري : التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات، ص: 45 .

إذن فهو متعلق بالطريقة العلمية في التعامل مع الموضوعات فما يميز الطريقة العلمية اعتمادها الموضوعية، فطبيعة الموضوع هي التي تحدد لنا نوعية المنهج، إذن فاختيارنا لهذا النوع من القراءة التي اقترحها الجابري هنا هي : اختيار تمليه علينا طبيعة موضوعنا التراث وهذا الأخير كما قلنا ينتمي إلى الماضي القريب او البعيد، ولذلك كان لابد من التعامل معه تعاملًا علميًا، وهذا معناه " أن نلتزم أكبر قدر من الموضوعية، وأكبر قدر من المعقولية " (1).

فإذا كان هذين الشرطان مطلوبين في كل عمل علمي فهما إذن يعدان في رأيه الشرطان الأساسيان فلا بد من الإلحاح عليهما، وبما أنّ التراث حاضر فينا ومعنا، فهو أقرب إلى أن يكون ذاتا منه إلى موضوعا (2) .

ويرى الجابري بأن تحقيق أكبر قدر من الموضوعية والمعقولية هما معا يشكلان هدفا منهجيا لهذا النوع من القراءة، ويقصد بالموضوعية هنا جعل التراث معاصرا لنفسه، الشيء الذي يقتضي فصله عنا وبالمقابل ما يعنيه بـ " المعقولية " فهو جعله معاصرا لنا أي إعادة وصله بنا (3) .

إذن فالهدف الذي ترمي إليه الموضوعية يندرج على صعيد المحتوى والمضمون الايديولوجي الذي يتطلب معالجته في محيطه الخاص ضمن سياقه المعرفي والاجتماعي والتاريخي، وفي الوقت نفسه جعله معاصرا لنا بنقله إلينا ليكون موضوعا قابلا للممارسة عن طريق العقلانية التي تنتمي إلى عصرنا وهذا هو القصد من المعقولية، وبهاتين العمليتين معا يصبح التراث موضوعا لنا بدل أن يبقى موضوعا فينا يقدم نفسه ذاتا لنا وبالتالي نتحرر من سلطته علينا ونمارس نحن سلطتنا عليه .

1 المرجع السابق : ص: 46 .

2 المرجع نفسه : ص: 46 .

3 المرجع نفسه : ص: 47 .

فالجابري يعتمد هنا على منهج تحليلي انطلاقاً من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات وإنما بوصفها بنى، والمقصود بتحليل البنية كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات، وبالتالي التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها وهذا النوع من التحليل يسميه الجابري هنا بـ التفكيك أي تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما (1) بهدف تحويلها من ثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي وهكذا، فالتفكيك لا يعني به نفي الموضوع ولا الاعتداء عليه، بقدر ما يعني فقط التحرر من سلطته الخطابية، وهي سلطة ترجع في الغالب إلى الطابع البنيوي للغة الكلام (2).

والقراءة المعاصرة للتراث التي اقترحتها لنا الجابري تجعل المقروء معاصراً لنفسه وفق إطاره الاجتماعي والمعرفي والتاريخي على صعيد مضمونه الأيديولوجي من جهة، وفي الوقت ذاته جعله معاصراً لنا من جهة أخرى في نطاق الفهم والمعقولية... بهذا نكون قد قمنا بقراءة تراثية للتراث والتي تجرنا إلى قراءة تراث للعصر، أي قراءة عصرنا بنفس تراثنا أو بتراث آخر وثقافة أخرى.

ويرى الجابري هنا بأن الأصالة والمعاصرة لا تتفصلان موضحاً ذلك من ينشد الأصالة بدون المعاصرة، ومن ينشد المعاصرة بدون الأصالة، فالأول يعد مقلد والثاني تابع، فكلاهما يمثلان تابع ومقلد، والشرط الضروري لتجديد العقل العربي وتغيير الوضع العربي هو كسر قيود التقليد وقطع خيوط التبعية (3).

ويبين لنا الجابري العلاقة التي تجمع المعاصرة بالأصالة من خلال أمثلة نصوص قرآنية مؤكداً أن الفهم السليم لهذه الآيات يتطلب في نظرنا قراءة واعية تستوعب منطوق

1 المرجع السابق : ص: 47 .

2 المرجع نفسه: ص: 48 ، 50.

3 المرجع نفسه : ص: 60 .

الخطاب على ضوء " أسباب النزول " مع اعتبار قصد "الشارع" وما نعنيه هنا ونعبر عنه يجعل المقروء معاصرا لنفسه " وإذا نحن فعلنا ذلك يتبين لنا أن الآيات التي تفيد الجبر هي إما أنها تتعلق بالماضي .. وهذا الأخير لا يمكن تغييره ، وإما أنها نزلت في معرض الحث على الصبر والتضحية في الصراع الذي كان يخوضه المسلمون الأوائل في مكة ضد قريش أولا والحروب مع الكفار بعد ذلك ثانيا " .

ويؤكد لنا الجابري بأن الجبر ليس من عقيدة الإسلام بقدر ما كان توظيف معيننا لظاهر بعض الآيات لأغراض سياسية .

إذن فهو بذلك يربط النص بعصره أولا ثم ربطه بنا ثانيا حتى نتمكن من جعل المقروء معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا في آن واحد (1) .

#### ثانيا : قراءة التراث عند حسن حنفي :

يستهل حسن حنفي قراءته على ضوء تحديده مستويات هذا التراث، أولا تراث مادي إذ يعتقد بأنه موجود في المكتبات والمخازن والمساجد والدور الخاصة ...، فهو إذن تراث مكتوب ومخطوط ومطبوع، له وجود مادي على مستوى أولي، مستوى الأشياء، وهي قضية مثارة في عصرنا بكثرة عند حديثنا عن إحياء التراث وبعثه ثم تحقيقه على المستوى المادي (2) .

وثانيا وجوده على المستوى الصوري فهو في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير (3) مما يستدعي ضرورة تجديد التراث ليكون رؤية صائبة للواقع، فالتراث جزء من مكونات واقعنا وهو حي يواجه سلوك الإنسان، وبالتالي يكون تجديد التراث وصفا لسلوك الجماهير، وتغييره لصالح المجتمع كما هو حل لطلاسم القديم.

1 المرجع السابق : ص، ص: 59 ، 61 .

2 حسن حنفي : التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، ص: 14 .

3 المرجع نفسه : ص: 15 .

والتراث والتجديد يعبران عنده عن الماضي والحاضر، وكلاهما معاشان في الشعور الذي هو مخزون نفسي متراكم من الموروث في ظل تفاعله مع الواقع الحاضر، إسقاطا من الماضي أو رؤية الحاضر، فتحليل التراث هو في الوقت نفسه تحليل لعقليتنا المعاصرة، وبيان أسباب معوقاتنا والعكس صحيح، تحليل عقليتنا المعاصرة الذي هو في نفس الوقت تحليل للتراث أي تراثنا القديم مكون في عقليتنا المعاصرة مما يسهل علينا رؤية الحاضر في الماضي، ورؤية الماضي في الحاضر، وهكذا فالتراث والتجديد يؤسسان معا، علما جديدا وهو وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك، ووصف الماضي على أنه حاضر معاش (1) .

فإذا كان التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي، كما أنه يعد نقطة بداية، فإن التجديد هو إعادة تفسير التراث لحاجة العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة والوسيلة تؤدي إلى الغاية، ونفهم من ذلك بأن التراث وسيلة والتجديد هو الغاية، إذن نلاحظ هنا أن حسن حنفي لا يفرق بين التراث والتجديد وإنما نجده يحاول إحداث توافق وانسجام بينهما لأن التراث هو أساس وذخيرة قومية نستثمرها من أجل إعادة بناء الإنسان فأبي تطوير سواء في التصنيع أو الزراعة فلا يتم إلا بعد قيام ثورة إنسانية سابقة عليها، وشرط لها (2) .

وانتساب الباحث إلى التراث القديم ووعيه بدوره كمفكر يجعله يرى أنه يعيش في مرحلة من تطور حضاري (3) وانطلاقا من هذا يمكننا القول بأن التراث والتجديد يمثلان عملية حضارية لاكتشاف التاريخ والذي هو حاجة ملحة، ومطلب ثوري في وجداننا المعاصر، كما يكشفان عن قضية " البحث عن الهوية " عن طريق الغموض في الحاضر، إجابة على السؤال التالي: من نحن؟ واكتشاف أن الحاضر ما هو إلا تراكمات للماضي (4).

1 المرجع السابق : ص: 19 .

2 المرجع نفسه : ص: 13 .

3 المرجع نفسه : ص: 50 .

4 المرجع نفسه : ص: 20 .

وتجديد التراث في نظر حسن حنفي يتم ضمن ثلاثة ميادين:

1. تحليل الموروث القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره في الشعور الحضاري.
2. تحليل الأبنية النفسية للجماهير وإلى أي حد هي ناتجة عن الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية.

3. تحليل أبنية الواقع وإلى أي حد هي ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره " وكل هذه الميادين تمثل في نظره مهمة الجيل الواحد وهو جيلنا " (1) .

والتراث إذن يراد به مخزون يوجه سلوكات الإنسان، بحيث يمكن تحويله إلى طاقة عملية موجهة فيتحول من مخزون نفسي ذات طاقة إلى تحليل مباشر للواقع، وبعد ذلك يكون التراث هو إيديولوجية الجماهير وروحها المعنوية، وطاقتها النضالية، وهذا ما لا ينتهي بانتهاء الأجيال (2) .

**ثالثاً: قراءة التراث عند جابر عصفور:** يرى جابر عصفور في مقدمة كتابه " قراءة التراث النقدي" بأنه لا توجد هناك قراءة بريئة أو محايدة للتراث ذلك لأننا عندما نقوم بقراءة التراث ننطلق من مواقف فكرية محددة لا سبيل إلى تجاهلها ونفتش في التراث عن عناصر للقيمة الموجبة أو السالبة بالمعنى الذي يتحدد إطاره المرجعي بالمواقف الفكرية التي ننطلق منها، وهو بذلك يسعى إلى قراءة موضوعية للتراث انطلاقاً من طرحه الأسئلة التالية: ما حدود الموضوعية في القراءة؟ وما مدى حضور التراث لدى المقروء نفسه؟ (3) .

وما يفيد قارئ التراث النقدي هو استعانتة بأدوات المعرفة لعصره، حتى يتمكن من فهم التراث فهماً واقعياً وبهذا المعنى الذي نتعلمه من التاريخ لن يصل أنماط قراءة التراث النقدي بالأنساق الأدبية أو النقدية للقارئ الحديث وحسب، بل يجعل من عملية القراءة نفسها جانباً لا ينفصل عن أنساق معرفية كبرى تشمل النقد الأدبي وتحتويه، وتجعل من عملية

1 المرجع السابق : ص: 26 .

2 المرجع نفسه : ص: 27 .

3 جابر عصفور : قراءة التراث النقدي، مؤسسة عييال للدراسات والنشر، ط1، قبرص ، 1991، ص : 05.

قراءة التراث النقدي جانبا لا ينفصل من عملية قراءة التراث بوجه عام، سواء كنا نتحدث عن التراث بمعانيه الخاصة أو العامة (1) .

ويعتقد جابر عصفور بأنه يجب وضع قراءة التراث في علاقة مع بقية قراءات حقول التراث الأخرى من أجل التعمق لفهم الوحدة المنهجية للقراءة والوحدة العلائقية للموضوع المقروء معا، مما يترتب على هاتين الوحدتين المتكاملتين من نتائج ايجابية لا يتوقف تأثيرها على حدود التراث النقدي في حقله الخاص، بل يتعداه إلى كل الحقول .

ويؤكد لنا جابر عصفور بأن القراءات التي قدمها المعاصرون أمثال " زكي نجيب محمود " و"طيب تيزيني" و"أدونيس" و" محمد عابد الجابري" و" حسن حنفي" وغيرهم من قراء التراث الفكري كلها تمثل وحدة قراءة التراث في أصوله المعرفية وإجراءاته المنهجية، وهكذا يمكننا تصنيف القراءات السابقة في ثلاثة اتجاهات (2) :

أولا : القراءة الانتقائية عند (زكي نجيب محمود ، فهمي جدعان) التي تحاول إحداث توفيق بين الأصالة والمعاصرة ، الماضي والحاضر، من أجل اجتماع ثقافتنا الموروثة مع ثقافة العصر الذي نحياه، حيث يستلزم " تجديد الفكر العربي" لكشف عن " المعقول والملا معقول" في التراث ، مما ينفي العناصر السالبة لأنها غير صالحة للعصر، وإثبات على العناصر الموجبة التي تمكننا من حل مشكلاتنا المعاصرة.

ثانيا : القراءة " التتويرية " التي تسعى إلى الكشف عن " تكوين العقل العربي " عند " محمد عابد الجابري" ثم الكشف عن المستويات " الخطابية " السائدة في " الفكر العربي" بأبعاده العربية الإسلامية عند " محمد أركون " محددًا من ذلك البنية المكونة للعقل، فهذا الأخير يخضع للمقاييس الخاصة المقترنة بإشكالياته وآلياته للإنتاج المعرفي .

1 المرجع السابق : ص : 36، 37 .

2 المرجع نفسه : ص: 43 .

ثالثاً: اتجاه الذي يهدف إلى تقديم مشروع رؤية جديدة عن طريق إعادة بناء التراث بهدف التقدم والتطور وتغيير العصر، فهي قراءة مشتقة من اعتبارات الحاضر ، عند كل من حسن حنفي وأدونيس ، وطيب تيزيني (1) .

ويبين جابر عصفور أن هناك أنماط مغايرة في قراءة التراث النقدي، فهي تتعاقب عبر تاريخ نقدنا الحديث، وفق الصلة المبادلة بين جهاز قراءة التراث النقدي وأجهزة النقد الأدبي بوجه عام موضحاً لنا ذلك بطرح الأسئلة التالية :

▪ ما التراث النقدي ؟

▪ لماذا نقرؤه ؟

▪ كيف نقرؤه ؟ (2) .

ولاشك أن أول إجابة متميزة عن هذه الأسئلة في عصرنا الحديث كانت كالتالي :

- ماهية التراث النقدي وآلياته من الناحية الأولى ثم تحديد الغاية من التراث من الناحية الثانية وبعدها كيفية تحديد القراءة من الناحية الثالثة، ونفهم من ذلك أنها أسئلة متكررة الطرح، متغيرة الإجابة، لأنها أسئلة متضمنة بالضرورة وإن اختلف ترتيبها في كل اتجاه نقدي، وثبات هذه الأسئلة " الذي لا يعني ثبات ترتيبها" يرتبط بحضورها الضمني في كل حركة ادبية (نقدية) تتكامل جوانبها النظرية والتطبيقية (3) .

ومن هنا تواجهنا نزعتان تتطوي عليهما قراءة التراث، ويبراهما جابر عصفور شائعتين في عدد لاقت من القراءات المؤثرة وهما : نزعتان تشد كل منهما لحظة القراءة إلى أقصى وذلك بقصد أن تصبح القراءة مع النزعة الأولى وصفا محايداً لدائرة المقروء في عزله وفصله عن القارئ ليسكن حاضر القارئ، ويقدر ما يصبح تحديد حال التراث نفسه في هاتين النزعتين مرهونا بمنظور القراءة وهدفها، مما ينتج قطبين متتافرين أولهما منتسب إلى ماضي

1 المرجع السابق : ص: 44 .

2 المرجع نفسه : ص ص : 19 ، 34 .

3 المرجع نفسه : ص : 20 .

منعزل عن الحاضر، وإلى مقروء منفصل عن قارئه، وثانيهما ينتسب إلى حاضر ملتبس بمشكلات قراءة التراث، وفي وعيهم المعاصر، كأبي مخزون نفسي يحرك الجماهير في " الآن الذي يسقط نفسه على ما كان " ، " كأنه ماض متحرك " أو " حاضر معاش " (1).

وإجمالاً يمكننا القول بأن قراءة التراث تتعدد و تختلف من ناقد إلى آخر، فكل واحد له زاوية خاصة في نظره للتراث، وعلى ضوء النماذج الثلاثة نستخلص بأن قراءة محمد عابد الجابري تعتمد على الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين انطلاقاً من " جعل المقروء معاصراً لنفسه معناه فصله عنا، وجعله معاصراً لنا، معناه وصله بنا " (2)

كما نجد أيضاً قراءة حسن حنفي التي تمحورت حول العلاقة بين التراث والتجديد محاولاً إحداث إتفاق بينهما، بينما قراءة جابر عصفور قامت على قراءة جديدة للتراث بهدف إنتاج معرفة جديدة بين أجهزة النقد المعاصر وجهاز قراءة التراث النقدي الذي أنتج عدد لا حصر له من القراءات ، وهكذا سواء اتفقنا أو اختلفنا مع هذه القراءات، فإن آراء وأفكار الباحثين والدارسين تتنوع وتتغير محدثة في ذلك إشكالية قراءة التراث في الفكر المعاصر .

#### 4. أنواع التراث وأشكاله :

إذا كان التراث متعدد من حيث المفاهيم والقراءات فإنه أيضاً يتفرع وينقسم إلى ثلاثة أنواع وأشكال عند بعض العلماء والنقاد العرب وهي على النحو التالي :

1-التراث الحضاري: وهو يشمل ما خلفه لنا الأسلاف من تراث حضاري قديم مثل الآثار بكل أنواعها، ويشمل التراث البابلي، والسومري، والآشوري بكل عاداتها رسوم ونقوش.. وهو ما يسمى بـ (الآثار القديمة) (3).

1 المرجع السابق : ص، ص : 62 ، 63 .

2 محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي ، ط6، الدار البيضاء، بيروت، 1993، ص: 12 .

3 الموقع: <http://salmi.halamuntada.com/t36-topic> موضوع: التراث تعريفه وأنواعه وأشكاله الإثنيين مايو 09، 2011 pm2:57

-**التراث القومي:** وهو التراث الذي يشمل الفترة الزمنية التي ظهرت فيه القوميات أشكالها كافة، وأخذت لها نظاماً معيناً، وحافظت عليه، وظهرت على أثرها الأمم والقوميات، واعتزت بتراثها وعلمائها من مفكرين وشعراء وأطباء، حيث برزت في الفترة القومية الرومانية والفارسية والاعريقية والعربية واتخذت لها أشكال القومية المستقلة لغة وأرضاً وشعباً وعليها بني التاريخ الحديث لكل أمة (1).

3- **التراث الشعبي:** وهو مكمل للنوعين الأوليين الحضاري والقومي، حيث أصبحت لكل مجموعة أو بيئة صفاتها التي تتميز بها من عادات وتقاليد وصناعات وملابس.. الخ. ولكن علماء الاجتماع (الانثربولوجيا) كانوا أكثر دقة وعلمية، حيث قسموا التراث الى فروع وأقسام لتأخذ حصتها من الدراسة الدقيقة (2).

كما أنه توجد أنواع أخرى للتراث (حسب تصنيف اريكسون) والتي تنقسم إلى أربعة أنواع :

1- **التراث الاجتماعي:** وهو التراث (الحياة المباشرة) وعلى مستوى افقي ممتد مع الحياة بأشكالها كافة.

2- **التراث النشأوي :** ويعد مكماً للتراث الاجتماعي ويتضمن عليه النقل من جيل الى آخر أو من مرحلة الى أخرى وهذا النوع من التراث في تفاعل مباشر مع التراث الاجتماعي.

3- **التراث المادي:** ويتضمن جميع المنتجات الثقافية المخزونة .

4- **التراث الأدبي:** يعتبر من المميزات الخاصة للتراث المادي وظهر مرتبطاً بفن الكتابة وهناك تشعبات كثيرة في التراث، منها التراث غير المادي وتدخل ضمنها الرقصات وأغاني وترقيص الأطفال، والتراث الثقافي يدخل من ضمنها كل تراث الثقافات من أغاني وأشعار وقصص أو أساطير أو ملاحم وغيرها.

1 الموقع: <http://salmi.halamuntada.com/t36-topic> موضوع: التراث تعريفه وأنواعه وأشكاله الإثنيين مايو 09، 2011 pm2:57

2 المرجع نفسه .

إلا أنها تؤكد حقيقة واحدة واضحة وضوح الشمس المشرقة، وهي أن التراث ليس أدباً قديماً وليس مؤلفات الأجداد فقط، بل أن التراث يعيش في ثقافة الشعب ككل متكامل، وأن الجزء الأكبر من التراث يعيش في الحياة الشعبية Folklore والتي لها ثقافة مميزة هي الثقافة الشعبية (Culture) تميزها لها عن الثقافة الرسمية الموضوعية (المكتوبة) مثل القصص القصيرة والروايات التي وضعها الأدباء المحدثون (1).

وقد قسم بعض العلماء التراث إلى ثلاثة أنواع :

1. القسم الأول : المكتوبات والمقروءات .

2. القسم الثاني: البنايات والمنحوتات والتصوير والزخارف .

3. القسم الثالث : النقاليد والعوائد والسلوكيات (2) .

وعلى ضوء هذه الأنواع نستنتج بأن التراث واسع وشامل نظرا لكونه جوهر ثقافيا وحضاريا والذي نعتر به، والذي تتشكل منه هويتنا العربية الإسلامية الأصيلة، ولعل النوع الأخير يعتبر من مظاهر ثقافة المجتمع وخير ما يفخر به العرب .

5. علاقة التراث بالحداثة :

أ- إشكالية جدل بين التراث والحداثة :

لقد شهدت الساحة العربية خصوصا في أوساط الفئة المثقفة جدلا واسعا حول موضوع إشكالية العلاقة بين التراث والحداثة وجميع الدراسات والأبحاث الفكرية التي أقيمت حول التراث، والتي كانت الغاية منها الوصول إلى كيفية الإفادة من تراثنا الماضي في إحداث نقلة نوعية للتنمية العربية المعاصرة من أجل مستقبل أفضل، وللحاق بركب الحداثة، وقد توسع مجال الاهتمام مما نتج عن هذا الأمر ظهور آراء ومواقف مختلفة بين المدافعين عن التراث وبين الذين أضحى التراث في نظرهم انكسارا للأمة وضرورة التخلص من كل ما هو قديم، والأخذ بالجديد من أجل اللحاق بالغرب المتطور، مما أطلق على هذه المعارك الفكرية اسم القديم والجديد.

1 المرجع السابق

2 عبد العزيز بن عثمان التويجري : التراث والهوية، ص : 19 .

وبالتالي ظهور أهم التيارات الفكرية في هذا المجال :

(أ) - **التيار السلفي** : لقد دعا هذا التيار للعودة إلى التراث والتمسك بالقديم، كما أنه يشغل بإحياء واستثمار التراث في إطار إسقاط صورة المستقبل المنشود، المستقبل الايديولوجي على الماضي، ثم البرهنة ، انطلاقا من عملية الإسقاط هذه على أن " ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل " (1) والمقصود هنا أن الحاضر لا يكون مزدهر إلا إذا عاد إلى الماضي .

فالماضي الذي أعيد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه لـ " النهوض " أصبح هو نفسه مشروع النهضة، هكذا أصبح المستقبل يقرأ بواسطة الماضي، كما كان ينبغي أن يكون (2) .

(ب) - **التراث عند أصحاب الحداثة** : يقع هذا الموقف الراض للتراث في الجهة المقابلة للموقف السلفي انه \_على عكسه\_ يرفض الماضي رفضا كليا، ويرفض العودة إلى التراث، ويقرأ الحاضر في ضوء المستقبل فقط، مستبدلا الغرب بالتراث منطلقا من أن المثل الأعلى يوجد في الآخر، الغرب هنا لا في الماضي، وأنّ التراث بوصفه ينتمي إلى زمن مضى لا يمكن أن يستمر في الحاضر، وهكذا يضع أنصار هذا الموقف حاجزا بين الحاضر والماضي بحجة ارتباط التراث بالقديم والتقليد وهكذا تتبدى الحداثة رفضا للتراث والماضي وتجاوزا لهما .

(ج) - **الموقف الجدلي** : ظهر هذا الموقف في فهم التراث كرد فعل ضد الاتجاهين السلفي والراض، فهو يقوم على أسس ومبادئ تتناقض مع الأسس التي قاما عليها، وقد واجه التيار الجدلي التيار السلفي بنزع القداسة عن التراث، والنظر إليه على أنه نتاج الوعي البشري في التاريخ والمجتمع (3) .

1 محمد عابد الجابري : نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص : 12 .

2 المرجع نفسه : ص: 13 .

3 محمد رياض وتار : توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة، ص: 25 .

وواجه التيار الرفض بالربط بين الحاضر والماضي عبر " دراسة العناصر الحية للتراث، ودراسة علاقته التاريخية بقضايا الماضي في ضوء القضايا والمشكلات والأسئلة التي يطرحها الحاضر " وهكذا نظر الموقف الجدلي إلى التراث لا بوصفه شيئاً منفصلاً عن وجوده التاريخي بل بوصفه نتاجاً للوعي البشري في ظروف تاريخية اجتماعية محددة، ثم ربط دراسته بالمشكلات والقضايا التي يطرحها الحاضر.

فالحداثة إذن وفق منظور الموقف الجدلي من التراث لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة (1).

والشيء الذي يمكن أن نستشفه من خلال عرضنا لهذه التيارات الفكرية هو النزعة السلفية التي تطبع الفكر العربي الحديث والمعاصر ككل، والمواقف الثلاثة التي مرت بنا لا تختلف جوهرياً عن بعضها البعض، لأنها تقوم على طريقة واحدة في التفكير وهي كيف نعيش حاضراً ونحافظ على ماضينا ؟ .

وبمعنى آخر كيف نستعيد حضارتنا ونعيش عصرنا، ونتعامل ونحيي تراثنا ..؟ وما يهنا هنا الكيفية والطريقة التي سماها الباحثون العرب القدامى بـ "قياس الغائب على الشاهد" وهكذا سواء تعلق الأمر بالاتجاه الديني أو القومي أو الجدلي وغيرها من اتجاهات الفكر العربي الحديث والمعاصر، هناك دوماً " شاهد " يقاس عليه " الغائب " ، الغائب هنا هو " المستقبل " كما ينشده كل من هذه الاتجاهات، أما الشاهد فهو بالنسبة لكل اتجاه الشق الأول من السؤال الذي طرح سابقاً أي الشاهد هو مجد حضارتنا كما يرى التيار السلفي، إذن " قياس الغائب على الشاهد " يرتكز على طريقة علمية ما في ذلك شك، ولكن شريطة التقيد بشروط صحتها (2).

1 المرجع السابق : ص: 26 .

2 محمد عابد الجابري : نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص : 17 .

وانطلاقاً من الوعي بهذه العلاقة الجدلية بين الماضي والحاضر، وبين الباحث وموضوعه لا بد من التسليم مع " نصر حامد أبو زيد " بأن " الباحث عنده يبدأ من موقعه الراهن وهمومه المعاصرة محاولاً إعادة اكتشاف الماضي، والباحث في هذه الحالة يسلم بما يربطه بالماضي من علاقة جدلية، وينطلق من حق الحاضر في فهم الماضي في ضوء همومه (1) .

ويرى هنا " أدونيس " في كتابه " الثابت والمتحول " بأن التراث هو الماضي، وهذا الأخير ليس كتلة واحدة، وإنما هو اتجاهات، وهو بذلك يفتش في اتجاهات الماضي لموقفه الراهن وبالمعنى الآخر لا يتبنى الماضي ككل بقدر ما يختار منه نافعاً بعض عناصره ومثبته بعضها الآخر، وهكذا فالماضي في هذه الرؤية له استمرار في الحاضر وإن يكن استمراراً غير تشابهي (2) .

نلاحظ من خلال ما سبق ذكره بأنه هناك موقفين جدلين بين أنصار التراث وأصحاب الحدائثة وكل واحد على طرف، وما علينا هنا إلا تبني الموقف الجدلي الذي ظهر كرد فعل للاتجاهين السلفي والرافض .

#### ب- ثنائية جمع بين التراث والحدائثة :

من بين النقاد الذين دعوا إلى هذه النظرة " عبد الملك مرتاض " حيث عمل جاهداً على التوفيق بين الحدائثة والتراث وضرورة الاستفادة من الأمرين ومن كلا الجانبين، ويقول هنا " عبد الملك مرتاض " : " أنا لم أحارب الحدائثة قط فأنا حدثي حتى النخاع..أنا عاكف على إعادة قراءة الكتابات الحدائثة الفرنسية بتأن وتعمق..غير أن حدثي لا تعني جحودي لمنزلة التراث العربي الإسلامي العظيم ... " (3) .

1 نصر حامد أبو زيد : إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط7، الدار البيضاء، المغرب ، 2005، ص:228

2 المرجع نفسه : ص: 229 .

3 علي مصباحي : التجربة النقدية عند محمد مفتاح، رسالة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، جامعة الحاج لخضر، باتنة، قسم اللغة العربية، 2011، 2012 ، ص : 24 .

ومن خلال هذه المقولة يتبين لنا أن مرتاض يدعو إلى ضرورة التوفيق بين الحداثة والتراث، فلا يمكن إهمال أي طرف منهما نظرا لأنهما يمثلان ضرورة في ازدهار الحقل المعرفي عامة والنقدي خاصة، وقد ضرب لنا مرتاض العديد من الأمثلة والنماذج في هذه المقولة وكل هذا يدل على أن عبد الملك مرتاض دعا إلى التوفيق بين ما هو حدائهي وما هو تراثي، دون تهميش واحد عن الآخر .

حيث يقول وبصراحة: " إذن ، فبمقدار ما أنا حدائهي فأنا تراثي وليعجب من أراد أن يعجب من ذلك " (1) فهذا الاتفاق بينهما يوضح لنا مدى قيمة التراث وضرورته للحداثة، إذ يقول هنا "عبد العزيز حمودة" معتزا بالتراث: "أنا أرفض رفضا قاطعا أن أظل علامة ثقافية هائمة تسبح حسبما يقذفها التيار، ويطلب منها أن تستقر في نهاية المطاف ... بينما شطآن العقل العربي، شطآن الجاحظ وقدامة بن جعفر وابن طباطبا وعبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني قريبة أقرب مما يتصور الكثيرون من العقل والقلب " (2) .

ويقول أيضا: " أن كل معطيات علم اللغة كما طوره سوسير لم تكن فتحا جديدا، وكان يجب ألا تكون كذلك بالنسبة للمتقف العربي لو أنه في حماسية للتحديث وانبهاره بمنجزات العقل الغربي لم يتجاهل تراثه العربي .. " (3) .

ويقول عبد العزيز حمودة مرة أخرى: " نحن فعلا بحاجة إلى حداثة حقيقية تهز الجمود وتدمر التخلف وتحقق الاستتارة لكنها يجب أن تكون حداثتنا نحن، وليست نسخة شائعة من الحداثة الغربية " (4) .

1 المرجع السابق : ص : 25، 26 .

2 عبد العزيز حمودة : المرآيا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، السلسلة ، عالم المعرفة، ع 272 ، الكويت، 2001 ، ص: 14 .

3 المصدر نفسه : ص : 257 .

4 عبد العزيز حمودة : المرآيا المحدبة ، من البنيوية إلى التفكيك، ص: 9 .

وهكذا ليس هناك تعارض مطلق بين الاتجاه إلى المستقبل والمحافظة على التراث بل إن التركيز على التراث كقاعدة، إنما يجعل النظرة إلى المستقبل أكثر قوة ووضوحاً، ومن الأقوال الأخرى ذات الدلالة العميقة التي أوردها في هذا السياق قول المفكر والمستشرق الفرنسي " جاك بيرك " : " إن مستقبل العرب يتمثل في إحياء الماضي، لأن المستقبل في كثير من الحالات هو : الماضي أو الحاضر الذي وقع إحياءه وعيشه من جديد " (1) .

ويقول آخر : " إن علينا أن نتطلع إلى المستقبل وأن نعمل له جاهدين وأن نحفظ في الوقت نفسه بتراثنا الماضي .. لكي تستمد منه القوة والعزيمة، وخير مستقبل لنا هو : ما كان قائماً على الحاضر والماضي على السواء ... " (2) .

وعلى ضوء هذه الأقوال يتبين لنا بأن التراث هو لب وجوهر للحداثة ومعنى هذا أنهما متلازمان ، إذن " فالحاجة إلى الاشتغال بالتراث " تملئها الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه خدمة للحداثة وتأصيلاً لها، وهذه وجهة نظر عبّرنا عنها منذ بداية انشغالنا بالتراث مع منتصف السبعينات (3) .

وفي الأخير يمكن القول بأنه من الصعب تهميش التراث أو الماضي الذي يعد الخزان الأساسي للحداثة والتطور لأنه لا يمكن تصور حداثة وتطور من دون قاعدة تراثية تكون بمثابة الركيزة أو الدعامة الأساسية للتطور، وما علينا إلا تطوير هذه القاعدة للوصول بها إلى المستوى المنشود من أجل الجمع بينهما " فالحداثة في نظرنا نحن لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بـ " المعاصرة " أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي (4) .

1 عبد العزيز بن عثمان التويجري : التراث والهوية، ص: 15 .

2 المرجع نفسه : ص: 15 .

3 محمد عابد الجابري : التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ص: 18 .

4 المرجع نفسه : ص، ص : 15 ، 16 .

**تمهيد :**

تتناول هذه الدراسة قضية التراث في النقد العربي الحديث والمعاصر من خلال عرض آراء بعض النقاد العرب، ومواقفهم اتجاه التراث من ناحية، وتعاملهم معه من ناحية أخرى .

ومن هنا سنحاول في فصلنا هذا التعرّيج على هدف ومنهج هذه الدراسة النقدية عند ناقد من النقاد الذين أخذوا على عاتقهم البحث عن البديل حول إشكالية التراث والحداثة، وبالإضافة إلى ذلك تعرضه إلى أهم القضايا التراثية، ونظرته إلى هذه الإشكالية من زاوية أخرى مع تقديم بعض آراء النقاد الآخرين في تعاملهم مع التراث .

وعلى ضوء هذا يمكننا معالجة هذه الدراسة النقدية في كتاب " المرايا المقعرة " لـ عبد العزيز حمودة كنموذجٍ لهذه القضية التي أثّرت حول التراث .

## 1. هدف تأسيس كتاب " المرايا المقعرة " :

يحاول عبد العزيز حمودة من خلال تمهيده في كتابه " المرايا المقعرة " أن يبيّن لنا بأنّ التراث كان بالنسبة لكثير من الحداثيين العرب أمراً من شؤون الماضي ... بهذا وضعنا تراثنا البلاغي أمام " مرايا مقعرة " صغرت من حجمه، وقللت من شأن إنجازات العقل العربي، مرادفاً في ذلك سؤالاً : لماذا المرايا المقعرة ؟ .

وعلى ضوء هذا نستنتج من خلال تمهيده ما يلي :

1. جاء هذا الكتاب كمحاولة للاستفادة من الضجة النقدية التي أثارها الكتاب السابق " المرايا المحدبة " من البنيوية إلى التفكيك (1).

2. و محاولة كذلك بعض النقاد الذين وقفوا مع الحداثة تصغير حجم التراث ، في حين " المرايا المقعرة " تضخم من حجمه .

3. الجدل الذي أثارته الدراسة قد فتح عين مؤلف لهذا الكتاب على حقيقة مؤسسية وهي أننا وصلنا إلى أحادية في الرأي انفردت بالساحة النقدية لسنوات أوصلت أصحابها إلى مرحلة رفض الاختلاف ، وحق هذا الأخير هو فقط ما مارسه في المرايا المحدبة ، لا أكثر ولا أقل (2) .

ولقد وجد عبد العزيز حمودة نفسه أمام أسئلة شاقة ، وصعبة منذ تأليفه "المرايا المحدبة " سنة 1998 ، وبالتالي كان لزاماً عليه أن يقدم بديلاً ما، فبدأ بحثه عن البديل في التراث البلاغي العربي، ولعل هذا هو السبب الرئيسي لتأليفه كتاب " المرايا المقعرة" سنة 2001 باعتباره بديلاً يشق الطريق نحو نظرية نقدية عربية بدل النقل عن الحداثة الغربية  
موضحاً ذلك :

1 عبد العزيز حمودة : المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، سلسلة عالم المعرفة، ع272، الكويت، 2001، ص: 7 .

2 المصدر نفسه : ص : 8 .

" وتزامنت تلك العودة إلى التراث مع قراءة أكثر اتساعا للحدثيين للعرب، وهالني ما قرأت من سوء الفهم وأخطاء النقل " ومعنى هذا ابتعاد الحدثيين العرب عن الأصول الغربية للحادثة ، واعتمادهم عمليات نقل وترجمة غير دقيقة وهكذا ابتعدوا عن حقيقة الحادثة (1) . وهكذا فطبيعة الدراسة وأهدافها فرضت عليه العودة إلى التراث محملا بالسؤال التالي: هل قدمت البلاغة العربية في عصرها الذهبي نظرية لغوية أو نظرية أدبية ؟ محاولا في ذلك إنصاف البلاغة العربية والعقل العربي (2) ومؤكدا لنا بأن القوة الدافعة التي كانت تحركه طوال الوقت لكتابة " المرايا المقعرة " هي تأسيس شرعية الماضي للتراث، وليس الحاضر الحدائي أو غير الحدائي، ذلك لأن العقل العربي قدّم ما يمكن تسميته " نظرية لغوية ونظرية أدبية " ، وكانت المفاجأة قد بدأت قراءاتي السابقة\_أنها هناك\_ أن العقل العربي قد قدم بالفعل ما يكفي تسميته \_دون تفاخر\_ نظرية لغوية ونظرية أدبية أو على الأقل ما يمكن تسميته بـبدايات قوية للنظريتين (3) .

فهو يريد أن يستبدل بالمرايا المقعرة مرايا عادية، ليست محدبة تضخم من حجم تلك البلاغة وإنجازاتها، كما أنّها ليست مقعرة تقلل من شأنها وتصغر من حجمها، مرايا تعكس الحجم الحقيقي لإنجازات العقل العربي والبلاغة العربية، ومن هنا نفهم بأن عبد العزيز حمودة يسعى إلى الدعوة إلى " وصل ما انقطع " والذي يعتبره كمحاولة رأب الصدع، ووضع نهاية لثقافة الشرح (4) وذلك انطلاقا من صياغته لسؤالين في هذا الكتاب " المرايا المقعرة" يصبان في سؤال إشكالي واحد وهما : من أنا ؟ من نحن ؟ .والمقصود بهذين السؤالين هو تحديد الهوية والوجود والمصير، سؤال يربط الماضي بالحاضر، والتراث بالحادثة، ويصل الذات بالموضوع (5) .

1 المصدر السابق : ص : 9 .

2 المصدر نفسه : ص ص : 10 ، 13 .

3 المصدر نفسه : ص : 11 .

4 المصدر نفسه : ص : 13 .

5 المصدر نفسه : ص : 17 .

إذن فالماضي له شرعيته التي لا يكتسبها إلا من خلال الحاضر، وبذلك فالحاضر متلازم مع الماضي على اعتبار مؤلف هذا الكتاب قد وقع في الخلط بينهما، نظرا لمحاولته إعطاء رؤية أخرى جديدة لتراثنا، نتيجة لموقفه النقدي الذي اتخذه من المدارس والمناهج النقدية الغربية، ولعله هذا هو السبب الذي كان وراء اختيار العنوان الجديد "المرايا المقعرة". ويرد لنا عبد العزيز حمودة موقفه في هذا السياق قائلا: " لكن مقفي المبدئي أن العقل العربي استطاع، في وقت كان عقل أوروبا أثنائه يغط في سبات الجهالة، أن يقدم فكرا لغويا ونقديا، ولو لم نقم نحن في انبهار بانجازات العقل الغربي في العصر الحديث\_ باتخاذ موقف القطيعة الاختيارية والإرادية من تراثنا القديم، هذا الفكر كان يمكن أن يتطور إلى مدارس لغوية ونقدية كاملة النضج " (1).

ونفهم من خلال هذا القول بأن صاحب هذا الكتاب يلقي اللوم على المثقف العربي الذي عمق من أزمته الفكرية والثقافية بتبنيه الغرب، مهملًا في ذلك إحياء التراث والالتفات إليه، ولهذا كان التراث لدى الكثير من الحدائين العرب من شؤون الماضي، وهذا الأخير يجب أن نحقق معه قطيعة معرفية باعتبارها من أبرز شروط الحداثة الغربية، ولهذا السبب وضعنا تراثنا البلاغي أمام " مرايا مقعرة" صغرت من حجمه، وقللت من شأن إنجازات العقل العربي (2) وهكذا تركز الدراسة على تحديد معالم النظرية اللغوية العربية والنظرية الأدبية العربية لدحض القطيعة التي أحدثوها بين التراث والحداثة (3) ووفق هذا تم بناء مشروع هذا الكتاب " المرايا المقعرة " الذي وضعه المؤلف كأساس قائم على إحياء التراث من جديد ليكون قاعدة حضارية من أجل الانطلاق إلى المستقبل المنشود.

1 المصدر السابق : ص : 12 .

2 المصدر نفسه : ص : 13 .

3 المصدر نفسه : ص : 489 .

فالماضي يسهم في بناء وتشكيل حاضرنا، وبالتالي العودة إلى التراث بهدف فهمه من منظور حدائثي، وعلى ضوء ما سبق ذكره يتبين لنا بأنّ الهدف من وراء تأسيس هذا الكتاب " المرايا المقعرة " كان ناتج عن تصدي صاحب هذا الكتاب عبد العزيز حمودة لمشكلة الحدائث وما تتطوي عليه من عداة للتراث، فهو يحاول بناء نظرية نقدية عربية أصيلة تضع حدًا لأزمة النقد العربي المعاصر، فهو لا يرفع من قيمة التراث، ولا ممجدا للحدائث الداعية إلى القطيعة مع التراث بقدر ما نجده يقيم علاقة قوية بين التراث والحدائث فكلاهما يخدم الآخر .

## 2. منهجه في كتاباته النقدية :

يذهب البحث إلى أنّ منهج " الناقد حمودة " هو فكري خاصة في كتاباته النقدية، ولاسيما في كتبه الأخيرة (المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك 1998، والمرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية 2001، والخروج من التيه: دراسة في سلطة النص 2003) يسلم بوجود إشكالية التحيز في كتاباته النقدية الغربية ومناهجها ، " فضلا عن ذلك إعادة قراءة واستقراء هذا المنهج في ضوء محاولة وصل ما انقطع " (1) .

وعلاوة على ذلك تأسيس شرعية التراث النقدي العربي دون انفصال، وفي الوقت ذاته يبقي في مجال نظرنا تأسيس شرعية المستقبل، ومعنى هذا أننا وصلنا إلى منحى فكري يفرض علينا أكثر من أي وقت مضى تحديد هويتنا الثقافية، حتى نكون قادرين على الإجابة عن التساؤل المبدئي : من نحن ؟ وفي هذا لا نرفض الحاضر، خاصة حاضر الآخر الغربي باعتباره شرًا كله، ولا نقبله أيضا باعتباره خيرا كله، ففي تعاملنا مع التراث ومحاولتنا لوصل ما انقطع وتأسيس شرعية الماضي، لن نتحرك من منطلق أن التراث خير كله (2) .

1 المصدر السابق : ص ص : 166 ، 183.

2 المصدر نفسه : ص : 184 .

وإنما موقفنا المبدئي سواء هنا في المرايا المقعرة أو في كتابنا السابق المرايا المحدبة يقوم على أساس أن تراثنا العربي من الثراء والتنوع، بل والمعاصرة، وهذا يكفي لرفض القطيعة المعرفية معه، ويؤكد لنا مؤلف المرايا المقعرة بأننا لو وصلنا ما انقطع معه فسوف نصبح قادرين على تطوير أفضل ما فيه، ومن الآخر خير ما يقدمه وما يتفق مع ذلك التراث الخاص، فإذا حدث العكس فإنه عاجلا قبل آجلا ينتهي بنا الأمر إلى تبعية ثقافية<sup>(1)</sup>.

فنحن لا ندعي تحقيق سبقا فكريا لم يسبق إليه آخرون، بقدر ما نبقي باب الاجتهاد مفتوحا، فقد نختلف مع البعض أو الكثيرين في الواقع، ولكن اختلافنا هذا يأتي مع الاجتهاد العلمي دون قصد تقليل من شأن أحد أو من مساهمته الفكرية بأي حال من الأحوال<sup>(2)</sup>.

ويبين لنا " الناقد حمودة " في هذا السياق بأن الاتفاق يفترض إنهاء حالة الفصام واضعا بذلك حدًا للشرخ ورأب الصدع، وهكذا سنعود إلى درجة من التوحد الصحي والكلية التي راوغتنا لما يقرب من قرنين من الزمان، وإلا فإن المفارقات ستظل تفرض نفسها ما استمر عجزنا عن تحديد هوية ثقافية خاصة بنا، وما استمر اعتمادنا على الآخر الثقافي، سواء استعرنا فكره فقط أو مناهجه ، أو الاثنين معا<sup>(3)</sup> .

ونفهم من هذا أن مؤلف كتاب " المرايا المقعرة " يتبنى من خلال منهجه الفكري مفاهيم ثنائية والتي تتمثل في مفهوم الاختلاف والاتفاق، نظرا إلى ممارسة حق الاختلاف، كما يذهب " الناقد حمودة" : " لا يعني بالضرورة صحة مقولاتي أو خطأ مقولات الآخرين، وتقبلنا لمقولات الآخرين واتفاقنا معهم لا علاقة له بوجود تلك المقولات ومدى تأثيرها ثم إن اختلاف معها لا يبطل وجودها أو تأثيرها " <sup>(4)</sup> .

1 المصدر السابق : ص : 184.

2 المصدر نفسه : ص 184 .

3 المصدر نفسه : ص : 24 ، 170.

4 المصدر نفسه : ص : 8 ، 12.

" ولا يعني كذلك اتهام الآخرين بالجهل أو القصور أو التقصير، ما دام يقوم هذا الاختلاف على الحوار البناء والرد ومقارعة الحجة بالحجة والدليل بالدليل " (1) ونحن نتفق معه في ذلك ، فأصحاب الحداثة كبارهم وصغارهم يتجاهلون نقائص الحضارة الغربية مع علمهم لذا وجب علينا التفكير في أن يؤجل إلى أن تصبح جزءا من هذه الحضارة بالفعل(2). فهناك اختلاف بين الثقافتين الغربية والعربية بصورة عامة، واختلاف بين الفكر الحداثي وما بعد الحداثي، وبين الفكر العربي بصورة خاصة، فالأزمة هي أزمة حضارية ثقافية فكرية بالدرجة الأولى (3) .

وهكذا يظهر لنا جليا بأن مفهومي الاختلاف والاتفاق يقتضيان وجود أمور ثابتة ومتغيرة، ذلك لأن كل ثقافة لها خصوصيتها سواء اختلافها أو اتفاقها مع الثقافات الأخرى، وإضافة إلى ذلك نجد " الناقد حمودة " يتبنى أيضا مفهوم آخر وهو " الاجتهاد والتقليد " وفق منهجه الفكري، فالاجتهاد عند " الناقد حمودة" لا يقتصر على العلم بمفهومه التجريبي، لأن العلم على حسب الرؤية التجريبية الغربية يشير إلى معنى ضيق ينحصر في المعرفة التي تحكمها قوانين المادة منها ما يفسر هذا العلم كل الظواهر على أساس مادي تجريبي، فيقبل ما يثبت التجريب المادي وجوده وصحته، ويرفض ما يثبت التجريب المادي عدم وجوده أو صحته أو حتى ما لا يقبل القياس أو الحكم التجريبي (4) ومن هنا يتبين لنا بأن الناقد حمودة يرفض حصر مفهوم العلم بهذا الإطار الضيق، متبني في ذلك مفهوما واسعا وشاملا للعلم، كما أوضحه شكري عياد بأنه معرفة منظمة أو نافعة تشتمل على قضايا كلية يمكن تسميتها أحكاما عامة، أو قواعد وقوانين، تنطبق على كل حالة خاصة يمكن أن تعرض مما يدخل تحت موضوعها (5) .

1 المصدر السابق : ص : 105.

2 محمد شكري عياد : المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين ، ص : 15 .

3 عبد العزيز حمودة : المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية ، ص ص : 52 ، 53.

4 المصدر نفسه : ص : 484 .

5 المصدر نفسه : ص : 484 .

وانطلاقاً من هذا المفهوم ندرك بأن " الناقد حمودة " يشترط بذل الجهد الواسع من أجل فهم منجزات العقل العربي (التراث / الأصالة) وإنجازات العقل الغربي (الحدثة ما قبلها وما بعدها / المعاصرة) وذلك للوصول إلى نظرية أدبية ونقدية عربية ناضجة، " ولكي نزيل التلكسات التي رسبتها عصور الانحلال الطويلة فوق تراث البلاغة العربية حتى نعيد الاتصال وليس القطيعة مع ذلك التراث وتطوره في ضوء معارفنا، ومعارف الآخرين الجديدة ليصبح أكثر خصوصية وارتباطاً بالعقل العربي (1) .

ومن هنا يمكننا القول بأن منهج " الناقد حمودة " في كتاباته النقدية أعطانا معرفة جوهرية لذلك الاختلاف بين الثقافتين العربية والغربية هذا من جهة وإدراك ثوابت ومتغيرات لكل منهما من جهة أخرى، ومن ثم انعكاس ذلك على الآراء والمفاهيم والنظريات والمصطلحات مما يدفع ذلك إلى تحيزها للرؤية الكلية الفكرية والمعرفية التي انبثقت عنها، كما أنها تعد من أهم المفاهيم الرئيسية في منهجه الفكري .

### 3. نظرته إلى التراث والحدثة :

عند التأمل والنظر لكتاب " المرايا المقعرة " نجد بأن مؤلف هذا الكتاب يتصدى لمشكلة الحدثة نظراً لما تشكله من عداء وقطيعة للتراث، وهذا بالطبع ما يوجب عليه إعادة النظر في الممارسات النقدية الحديثة على أساس هذه الثنائية (التراث والحدثة) ، فهو يحاول رسمه على النحو الذي يراه صحيحاً، وذلك بهدف تأسيس للنظرية النقدية العربية، قوامها التراث من خلال كتابه " المرايا المقعرة " حيث يرى المؤلف أن المثقف العربي يعيش ثقافة الشرخ أو الفصام الذي يتهدده كل يوم وهذا يعود إلى غياب المشروع الثقافي القومي والعربي نتيجة احتكاكه بالآخر الثقافي تجعله يتساءل : " من أنا ؟ من نحن ؟ " (2) .

1 المصدر السابق : ص : 200 .

2 المصدر نفسه : ص : 21 .

ويطرح الناقد حمودة سؤاله هذا الصعب حول السبب في حدوث هذا الشرخ الثقافي والخصام ويجيب قائلاً : " لقد وصل الحال بالبعض منا في انبهاره بالغرب والثقافة الغربية إلى درجة العمى الكامل الذي أفقدهم القدرة على الاختلاف ، وبلغ انبهارهم بالعقل الغربي وإنجازاته إلى درجة احتقار العقل العربي وإنجازاته " (1) ونفهم من هذا بأنه بسبب انبهارنا بالغرب ولد لنا بما نسميه القطيعة المعرفية بين حدثتنا وتراثنا العربي .

ويرى الناقد حمودة كذلك بأن الحداثة الغربية جاءت في اتساق كامل مع الموقف الحضاري والثقافي في الغرب، وعلى وجه التحديد نجده يرفض أن يظل علامة ثقافية هائمة تسبح حسبما يقذفها التيار، ويطلب منها أن تستمر في نهاية المطاف فوق شاطئ سوسير بغض النظر عن دحض الدعوة لوصل ما انقطع والقول بأن العودة إلى تراث البلاغة العربية يعتبر نقلاً من سياق تاريخي مختلف قائلاً : " فهل حلال بالنسبة لهم أن يصوّروا تراثهم القديم، ليصلوا إلى ذرى النهضة، وحرام علينا أن نطور تراثنا القديم لكي نحدد معالم هويتنا في عالم يهدد بانمحاء الهويات القومية ؟ هذا جانب (2) .

أما الجانب الآخر وتأسيساً على نفس نموذج عصر النهضة فإن العودة إلى التراث لا تعني النقل عن التراث الآخر، بل تطوير " الأنا " فأنا اليوم هي استمرار لأنا الأمس، و"أنا" الغد هي تطوير الأنا اليوم والأمس ... فيما يطالبنا به الحداثيون هو ممارسة القطيعة مع تراثنا والاتصال بالتراث الآخر الغربي متناسين في ذلك أن تراث الآخر يحمل في طياته مراحل تاريخية سابقة، فنحن لا نعرف إذا كنا شرقيين أم غربيين، فقد بدأت من نقطة نهاية تمثلت في موقف التناقض الذي أظهرته أزمة رواية " وليمة لأعشاب البحر " والدعوة هنا لرأب الصدع وإنهاء الشرخ.

1 المصدر السابق : ص : 25 .

2 حوار أجراه فتحي عامر مع الدكتور عبد العزيز حمودة نقلاً عن جريدة بيان الثقافية الموقع: [www.alaqsa.online.net](http://www.alaqsa.online.net)

وهذا يعني الدعوة إلى التوحد الثقافي للأنا، وقد يرى البعض أن هذا التوحد يعني إدارة ظهورنا بالكامل إلى التراث العربي، وإنتاج العقل العربي، وهذا ما قال به أحد الذي تعرض للمرايا المقعرة بالرفض مؤخرا حيث قال بصراحة: " كفى نبشا في التراث ولنأخذ عن الغرب " (1) .

وهكذا فالناقد حمودة هنا يحترم هذا الكلام ولكن لا ننسى أصولنا وتراثنا فيجب العودة إليها دون احتقار مسبق، ودون انفصال عن ذات الآخر الثقافي، وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن العودة إلى الأصول هو رفض الآخر بقدر ما يعني رفض الارتواء المطلق في أحضان هذا الآخر .

ونجد الناقد حمودة هنا يدلي بشهادة قائلًا: " فانبهار جابر عصفور مثلا بإنجازات العقل الغربي منذ تفتحت عيناه ، كما يقول عام 1977 على البنيوية لا يقابله احتقار أو تقليل من شأن التراث النقدي العربي ، ودراسات الرجل في التراث النقدي لما يقرب من ثلاثين عاما في ذلك المجال تعتبر من أعمق الدراسات الأكاديمية وأكثرها جدية واحتراما للعقل العربي، لكنه لا يختلف كثيرا عن بقية الحدائين العرب في انبهارهم بالثقافة الغربية عامة والحدائنة خاصة " (2) .

وكل هذا يعني أو يقتضي بالضرورة إلى الإسهام في تشكيل علاقة متوازنة بين الذات والآخر ( الغرب ) أي يسهم في معادلة الفكاك من أسر التبعية، وهنا تتجلى خطورة الممارسة النقدية المنهجية وارتباطها الحميم بالإطار الحضاري، فأهمية الممارسة النقدية وخطورتها وفعاليتها لا تكمن في مدى جدتها وجديتها وعمقها فحسب بل تكمن \_فضلا عن ذلك\_ في مدى استجابتها لحركة الواقع المعاش وتلبية حاجاته المستجدة المتغيرة (3) .

1 المرجع السابق

2 عبد العزيز حمودة : المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، ص: 38 .

3 شكري عزيز الماضي: لخطاب النقدي واشكاليته العلاقة بين الذات والآخر، مجلة الموقف الثقافي، بغداد، ع9، 1997، ص: 16 .

ويبدو لنا أن هذا الانبهار أعمى الحداثيين العرب عن إدراك الاختلافات من ناحية ودفعهم بسبب ايمانهم بضرورة تحقيق قطيعة معرفية مع الماضي كشرط لتحقيق الحداثة، إلى احتقار التراث من ناحية ثانية، ثم الوصول بالتبعية الثقافية للغرب إلى أبعد نقطة فيه من ناحية ثالثة، وكانت النتيجة أن أصبح العقل العربي منفعلا وليس فاعلا مستقبلا لا محاورا محاكيا لا متمثلا (1) وهذا ما أكده مؤلف كتاب المرايا المقعرة .

وهذا يعني أن العقل العربي تأثر وأعجب وفي الوقت ذاته تحمس لها لأنه وجد فيها ضالته المنشودة، وذلك نظرا لكثرة المؤلفات النظرية والتطبيقية، ضف إلى ذلك الترجمات المتعددة، نذكر مثلا البنيوية التكوينية التي أنتجها لوسيان قولدمان وإلى غير ذلك ، فمن هذا المنطلق يبني عبد العزيز حمودة مشروع النقد من نقد آراء النقاد الحداثيين العرب مبينا ذلك بأن نتاجاتهم الفكرية لا تتعدى حدود البنية وفي ذلك يقول : " إن الأخذ بالحداثة الغربية وتجلياتها النقدية يعتبر نوعا من الترف بل العبث الفكري لا تستطيع، ولم تستطع حتى الآن أن تنقذه التبريرات المختلفة التي يسوقها النقاد الحداثيون العرب من دعاوي الأصالة واستقراء التراث " (2) .

ونلاحظ من ذلك بأن الحداثي العربي عجز عن فهم المنهج البنيوي أو التفكيكي، والالتزام بأطره المنهجية حسب الناقد حمودة يؤدي إلى قطيعة بين ما هو إجرائي منهجي حداثي وبين ما هو فني وجمالي تراثي، ومن هنا يدعو الناقد حمودة إلى تصحيح الخطأ الذي ارتكب في حق التراث .

1 عبد العزيز حمودة : المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، ص: 37، 38 .

2 عبد العزيز حمودة : المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص: 74 .

حيث يقول : " أخطأنا حينما ربطنا بين التحديث وإدارة ظهورنا بالكامل لمنجزات العقل العربي، وهو ما يسمونه بلغة الحداثيين البراقة، القطيعة المعرفية مع الماضي، على أساس أن الحداثة لا تتم إلا بتحقيق القطيعة المعرفية مع التراث باختصار مؤلم أخطأنا حينما جمعنا بين الانبهار بالعقل الغربي ومنجزاته، وبين احتقار العقل العربي والتكبير لمنجزاته والتقليل الكامل من شأنه " (1)

ولتصحيح هذا الموقف الخاطئ يدعونا الناقد حمودة إلى محاولة التزاوج مع فكر الآخر الحديث والمعاصر، والاستفادة منه لا التحام كلي به، لأن الفكر العربي لا يمكن أن يعيش منعزلاً، فالتأثر والتأثير يساعدنا على تطوير ثقافتنا ويساهم كذلك في تطوير نظريتين نقدية ولغوية كاملتين (2) ، ومن هنا يتبين لنا بأن الناقد حمودة وقع في المفارقة والتي تكشف لنا عن موقفه ورأيه المتناقض إذ نجده لا يلبث أن يناقض نفسه وذلك بثورته العارمة ضد التوجه الحداثي عند الشاعر المهجري ميخائيل نعيمة في كتابه النقدي " الغريال" فينقل كلام عباس محمود العقاد على كتاب ميخائيل نعيمة " الغريال" ، وبعد ذلك يقول معلقاً : " والمهم هنا أن نذكر حماس العقاد لغريال نعيمة، الذي يشتم منه ذلك المزج بين الانبهار بالعالم الجديد والاحتقار لمنجزات المبدعين العرب المعاصرين " (3) ، ومعنى هذا أن محمود العقاد وميخائيل نعيمة كانا مبهورين كل الانبهار بمنجزات الغرب ولكن هل كانا حقاً يحتقران نتاج العرب المعاصرين لهما ؟ (4) . ونلاحظ هنا بأن الناقد حمودة يهاجم عباس محمود العقاد وميخائيل نعيمة، والسبب في ذلك أنهما عبّرا عن إعجابهما ببعض نماذج الفكر الغربي وهذا الرأي مضاد تماماً للحداثة .

1 عبد العزيز حمودة : المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية ، ص ص : 30 ، 31 .

2 المصدر نفسه : ص : 186 .

3 المصدر نفسه : ص : 34 .

4 المصدر نفسه : ص : 34 .

فثمة خلط وقع فيه الناقد حمودة يؤكد وقوفه مرات عديدة عند كتاب " من الذي دفع أجر العازف؟ " للكاتبة البريطانية " فرانسيس ستون سوندرز " التي تستدعي الثورة الثقافية <sup>(1)</sup> وعلى الرغم من هذا التناقض والتضاد، فإنه لا يمكن لنا إنكار قيمة الجهد الذي بذله هذا الناقد من أجل بلورة نظرية عربية أصيلة أساسها التراث العربي، وبالمقابل " ثمة إجماع من النقاد على أن التناقض هو السمة الرئيسية والخصيصة المميزة للحادثة، ومن ثم يرى معظم النقاد أنه ليس هناك حادثة واحدة بل حوادث متعددة، وهذه الحوادث تختلف فيما بينها أكثر مما تتفق " <sup>(2)</sup> وهذا ما جعل الناقد حمودة يعرب عن رأيه بصورة متدمرة لموقفه من الحداثيين العرب، معتبرا اننا حينما نستعمل مفردات الحادثة الغربية ذات الدلالات المتنوعة تحدث نوعا من فوضى دلالية داخل واقعنا الثقافي والحضاري .

وهكذا مازالت اشكالية مدار الجدل بين الكثير من أنصار الحادثة وخصومهم ، ولعل السبب في ذلك هو الخلط بين مصطلحي الحادثة والتحديث في السياق الفكري لدى الكثير من الحداثيين العرب، وهذا ما جعل الناقد حمودة يقول : " إن الربط بين الحادثة والتحديث كان هو الخديعة الكبرى التي قام بها الحداثيون العرب عندما وجهوا الرغبة الشعبية الشاملة في التحديث، بعد الهزيمة العسكرية في اتجاه تبني الحادثة دون أن يدركوا إذ افترضنا حسن النية أو في تجاهل متعمد، إذا افترضنا سوء النية، أن التحديث لا يعني الحادثة بالضرورة، وأن هناك اختلافات جوهرية بين ثقافة الحادثة الغربية والثقافة العربية " <sup>(3)</sup> .

من خلال هذا القول يتبين لنا بأن الناقد حمودة لا يحبز فكرة جمع ما بين الحادثة والتحديث نظرا لما تشكله من ثنائية جدل وقطبية معرفية بين الحادثة والتراث، فالحادثة محال أن تكون بمعزل عن التراث .

1 المصدر السابق : ص: 35 .

2 المصدر نفسه : ص : 51 .

3 المصدر نفسه : ص : 29 .

وبهذا يكون الانبهار بمنجزات العقل الغربي في حد ذاته ليس خطيئة لا تغتفر، لكنه يصبح كذلك حينما يقرن بالتنكر للتراث الثقافي العربي أو المناداة، كما تفعل النخبة بضرورة حدوث " " قطيعة معرفية" كاملة معه كشرط لتحقيق التحديث والحداثة " (1) ولعل الخوض في مثل هذا التصور يمثل أعلى درجات التصدع، والدخول في متاهات الانفصال في تباين الاتصال، وهذا ما جعل الناقد حمودة يعبر عن رأيه هذا وموقفه الراض لهده القطيعة " فهو يحاول إيجاد موقف وسط متوازن بين طرفي الثنائية من منطلق معرفتنا بأن إنجازات العقل الغربي ليست خيرا كلها، وإنجازات العقل العربي ليس شرا كلها ، والعكس صحيح من ذلك (2) .

وانطلاقا مما سبق ذكره وبالذات من نقطة نظرة مؤلف كتاب المرايا المقعرة إلى التراث والحداثة، نلاحظ أنها رؤية تعكس لنا صورته النقدية حول ثنائية الانبهار بالغرب واحتقار العقل العربي، وما له صلة بتراثنا وماضينا، ومن هنا نكون قد حققنا ما يسمى بالقطيعة المعرفية للحداثيين الذين نظروا إلى التراث من زاوية التعالي والتطلع عليه ، وهذا ما زاد من صراع وحدة هذه الثنائية، وفضلا عن ذلك رفض الناقد حمودة المناهج الغربية، وهذه الأخيرة جعلته يسعى إلى السبيل في التفكير والبحث عن البديل الآخر الذي يساهم في حل هذه الأزمة النقدية من خلال كتابه ، محاولا بناء نظرية نقدية عربية أصيلة .

1 المصدر السابق : ص : 31 .

2 المصدر نفسه : ص : 31 .

## 4. القضايا التراثية التي عالجها في كتابه :

يتناول عبد العزيز حمودة من خلال كتابه " المرايا المقعرة " أهم القضايا التراثية، وذلك استنادا على ضرورة تأسيس شرعية جديدة لتراثنا العربي من منظور حديثي للنقد العربي الحديث، وفي الوقت نفسه يقترح لنا حلا مناسباً لأزمة النقد العربي المعاصر، فهو يعالج قضية التراث من باب تقديمه بديلاً وعلى هذا الأساس بنى الناقد حمودة مواقفه وآراءه النقدية، ولعل أبرز تلك القضايا والأفكار إثارة للجدل اعتبره "مشكلة اللفظ والمعنى" التي تعد من القضايا النقدية التي تناولها النقاد العرب أمثال الجاحظ، قدامة بن جعفر، وغيرهم ، قضية تؤسس عليها نظرية لغوية عربية اقترحها الناقد حمودة معلناً أنها بديلاً عن النظرية اللغوية الحديثة التي جاء بها سوسير كما يقول الناقد حمودة : " لقد كانت اللغة العربية من البداية... محور الاهتمام والدراسة، وانتقل الاهتمام بالطبع من مجرد الاهتمام بها في مجالات نشر الدعوة والدراسات الفقهية، إلى مجال الشعر، ديوان العرب، وتكاثفت كل الجهود في تحديد النظام اللغوي الذي يحكم نظام العلامات اللغوية، واحتلت ثنائية " اللفظ والمعنى " مكان الصدارة في الدراسة والجدل المستمر " وهكذا ننطلق إلى الدراسة التي نرى أنها أسست لما يمكن أن نسميه نظرية لغوية عربية (1) .

وواضح هنا أن الناقد حمودة يفكر في قضايا التراث العربي، من خلال منطق الموازنة بين النظرية اللغوية الحديثة وما يمكن اعتباره نظرية لغوية عربية، ومن أجل ذلك تشكلت ثنائية اللفظ والمعنى، على غرار ما تشكله ثنائية اللغة والكلام عند دوسوسير، كما أننا نجد أيضاً يحاول معالجة موقف آخر والذي يتمثل في ثنائية الحداثة والتحديث، وهذه الأخيرة كما سبق أن أشرنا لا يتبناها الناقد حمودة على أساس الدمج فيما بينها، وهذا أمر طبيعي وضروري لأنه يعتمد على مبدأ الثنائية القائم على علاقة الوسطية المتوازنة فهو على خلاف ما ذهب إليه الحداثيون الغربيون .

1 المصدر السابق : ص : 218 .

ويقول هنا الناقد حمودة: " الحداثة الغربية وهي التسليم الكامل بسلطة العقل إلى درجة يؤكد معها الجميع أن الحداثة في أحد معانيها الجوهرية صنو العقلنة أو العقلانية أو مرادف لها " (1) أي العقلانية التجريبية، فصاحب كتاب "المرايا المقعرة" لا يدمج مفهوم العلم بمعناه التجريبي بمفهوم الحداثة، حيث يرى: " أن التحديث يعني الحفاظ على منجزات العقل العربي مع الاستفادة من منجزات العقل الأوروبي في العلوم والتكنولوجيا " (2) .

ونفهم من هذا أن الناقد حمودة يقوم بالفصل بين الحقائق العلمية التي لا تقبل الجدل والاختلاف، والاستفادة عنده لا تعني ضرورة القطيعة المعرفية مع الماضي أو التراث بكامله ومن هذا المنطلق ترسخت فكرة " ثنائية الحداثة والتراث " وبناء على ذلك دعا الناقد حمودة إلى تطوير التراث مروراً بالحاضر" والتأسيس عليها بما يتفق مع روح العصر ومتطلبات العالم الجديد في عصر العولمة وثورة المعلومات بهدف تطوير نظرية نقدية عربية خاصة بنا" (3) إذن هو ضد فكرة القطيعة بين التراث والحداثة .

ولهذا فإن الناقد حمودة ينتقد شرط الحداثة النقدية الغربية وبالمقابل هناك من نقده وهو " جابر عصفور" الذي ذهب إلى أنه " لم يعد الهدف من قراءة التراث \_ في النمط الجديد \_ استعادة الماضي بكل ما يقترن به من قيم جمالية ومبادئ أدبية، فقد أصبحت هذه المبادئ والقيم قرينة إطار مرجعي مرفوض، صار التمرد عليه قرين التحرر الفردي الذي ينطلق من إطار مرجعي مضاد، هذا الإطار المرجعي الجديد يعني استبدال الحاضر بالماضي، والغرب المتقدم بالشرق المتخلف، الذي كان يعني بداية أو قطيعة حادة مع التراث بوجه عام، ومن ثم التعويل على الأصول النقدية الغربية التي هي ليست من صنع العقل العربي المتخلف، ولا من تراثه، بل من صنع الغرب المتقدم الذي أصبح اللحاق به \_ منذ ذلك الوقت \_ حلاً لأزمة التخلف " (4) .

1 المصدر السابق : ص: 55 .

2 المصدر نفسه : ص: 30 .

3 المصدر نفسه : ص : 52 ، 53 .

4 جابر عصفور : قراءة التراث النقدي ، ص: 25 .

ومن هنا يتبين لنا بان الناقد حمودة يرفض هذا لكون القيم والمبادئ الجمالية الأدبية التراثية القديمة اقترنت بالإطار المرجعي المرفوض، وعدّ ذلك تحيزا وسقوطا في التبعية للثقافة الغربية، فهو يتبنى العودة إلى الأصول وتطوير حداثة عربية، دون انسحاب جزئي أو كلي من ثقافة الآخر وحضارته، بل حتى تحديث العقل العربي ذاته في آليات ومناهج أدائه دون أن يؤدي ذلك بالضرورة إلى قبول مقولات الحداثة الغربية من ناحية، أو أصولية مغالية تقهر الذات وحرية التفكير والتعبير من ناحية أخرى، ولتحقيق ذلك لابد من الفهم الكامل للحداثة الغربية حتى يتم اختيار ما يغني الفكر العربي (1) ومع الانطلاق من التراث ورفض موقف من يرفض التراث العربي القديم بشكل لا يخلو من الحدة، أو موقف من يدعو صراحة إلى تحقيق قطيعة معرفية مع التراث قبل تحقيق تحديث العقل العربي، أو موقف من يحاول إمساك العصا من منتصفها بين التراث العربي والحداثة الغربية، فينادون بوسطية ثقافية نقدية ثم يستخدمون كل أدوات المناهج النقدية الحداثية وما بعد الحداثية الغربية ومصطلحاتها (2) .

واستنادا على المواقف السابقة الذكر يتضح لنا بأن " الناقد حمودة " يقف مع الموقف الوسطي الذي يتعامل مع التراث من موقف اتصال مع عدم الانفصال عن الحداثة الغربية، فهو إذن يرفض أن يكون التراث العربي القديم مرادفا للجهل والتخلف، الذي يفقد شرعيته" (3) وهكذا تباينت المواقف وتعددت من ناقد إلى آخر حول هذه القضية، فهناك من دعا إلى التراث من أجل استهلاكه وما يتطلبه من ربط مع الحاضر ومعطياته من جهة ، وعلى عكس من ذلك فالجديد عادة هو رد القديم، فهو صادر عنه بمعنى من المعاني حتى عندما يخالفه أو يناقضه من جهة أخرى، وأنه لا يزال رد فعل له لأن رد الفعل كما يكون بالموافقة يكون بالمخالفة أيضا، أو بمزيج منهما معا (4) .

1 عبد العزيز حمودة : المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، ص ص : 103، 104 .

2 المصدر نفسه : ص ص : 166، 168 .

3 المصدر نفسه : ص : 168 .

4 راضي عبد الحكيم: مدخل في قراءة التراث، مكتبة الآداب، ط2، القاهرة، 2005، ص ص : 16 ، 17 .

ونفهم من هذا الأخير أن التراث يسهم في تكوين حاضرنا وبغض النظر عن دور الحاضر في تقويم تراثنا الذي يواصل لرسم صورته، وليس بالتعالى عليه، وقسره بقدر ما يعيد فهمه واختياره .

" ومعنى هذا أن التفكير في الحداثة العربية ليس تفكيراً في تاريخنا فحسب، بل أيضاً تفكيراً فيما قبلها " التراث " لأن هذه العملية هي واقعة تاريخية في الثقافة العربية التي تعيش مشكلة الصلة بين الحداثة والتراث، ولقد قام " بلقزيز " بإجراء نظرة سريعة للأسباب التي ولدت الانشغال بالتراث، وهو يعزوها إلى سياقين متضافرين : سياسي تاريخي ، وثقافي معرفي، أطلقهما بالاصطدام الذي حصل بينهما ومن هنا نتجت رؤيتان للتراث: الأولى تجعل منه الميلاد لعملية الاستنهاض، فيما اتجهت الرؤية الثانية إلى محاولة المواءمة بين الماضي والحاضر، والتراث مع الحداثة " (1) وما يمكن استيعابه هنا أن الرجوع إلى الأصول هو محاولة لفهم التراث من منظور حداثي .

فإبداع التراث يتطلب أن نعيد النظر في وسائلنا لنتجاوز على الأقل فكرة تاريخية التراث التي تعني " أنه لا يتبقى لنا من التراث هنا الآن إلا بعضه وأما بعضه الآخر فليس علينا إلا أن نعلقه أو أن نضعه بين قوسين، ناظرين إليه نظرتنا إلى أي عنصر أو حدث تاريخي انقضى " (2) .

ويتضح لنا من هذا القول أنه يقع في قلب الشرح أي تجاهل للماضي التراثي من خلال شعارات زائفة كشعار الأصالة والمعاصرة الداعي إلى الحفاظ على التراث نظرياً بهدف تحقيق حداثة عربية، وفضلاً عن هذا فقد حاول "سامي سويدان" أن يقيم جسراً ما فتحدث عن حدثين : حداثة تتجه ناحية الغرب، وحداثة تتجه ناحية التراث العربي القديم، تتفق مع الحداثة الغربية من ناحية، ولا تحقق قطيعة مع التراث، من ناحية ثانية (3) .

1 الموقع : <http://www.aljazeera.net/know.ledgegate/49books/2015/3/22>

2 فهمي جدعان : إبداع التراث، مجلة العربي، ع321، أغسطس 1985، ص: 38 .

3 عبد العزيز حمودة : المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، ص: 37 .

وهذا ما يفسره لنا " محمد حسين" من خلال تفنيده لانتقادات بعض الحدائين المجددين لتراثنا العربي وموقفه من قضية الصراع بين القديم والجديد، فتناول هذا الصراع على أنه قضية قومية عربية، ويتمثل هذا الموقف في تعاطفه مع المحافظين ودفاعه عنهم وعن التراث، وهجومه على القلاة من المجددين رافضا لآرائهم ومزاعمهم قائلا : " فهم يقتحمون على هذا التراث كل ما يجدونه في أدب الغرب، ولا يجدون له نظيرا عندنا " (1) .

ويقول أيضا : " ... والإفراط في التجديد إلى رفض القديم جملة وقطع الصلة بين حاضرنا وماضينا ومنابعنا الثقافية، وحمل الناس على الاعتقاد الخاطئ بأننا أقرب من القرب منه إلى الغرب " (2) إذن فمحمد حسين يدعونا إلى تأصيل تراثنا وقيمنا .

وهنا لابد أن نوضح بدقة أن : " الاهتمام بالتراث والتاريخ مسألة جوهرية وأساسية، فبناء الحاضر مزدهر، يستدعي الاهتمام بالماضي، لأن الحاضر والمستقبل إنما هو امتداد للماضي في جانب مهم فيه " (3) ومن هذا المنظور يرى "محمود أمين العالم" بأن الموقف من التراث ليس موقفا من الماضي، وإنما هو موقف من الحاضر، فبحسب موقفي من الحاضر يكون موقفي من الماضي وليس العكس كما يقال أو كما يظن أن الماضي هو سندي وسلاح مشروع حاضري، وبحسب معرفتي بحاضري وموقفي من حاضري تكون معرفتي وموقفي من الماضي، مؤكدا ذلك بقوله : " التراث لا يوجد في ذاته وإنما هو قراءتنا له وموقفنا منه وتوظيفنا له، وفي السياق ذاته يؤكد حسن حنفي بقوله : التراث ... هو مجموعة التفسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته الخاصة " (4) .

1 عثمان موافي: دراسات في النقد العربي، دار المعرفة الجامعية، ط1، الاسكندرية، 1994، ص ص : 156، 158 .

2 المرجع نفسه : ص: 153 .

3 عبد الجبار ناجي : تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي الموسوعة الصغيرة، مكتبتنا العربية، منشورات العراقية، دار الجاحظ للنشر والحرية للطباعة، بغداد، دط، 1981، ص: 4.

4 جابر عصفور : قراءة التراث النقدي ، ص: 68 .

وفي مجال آخر يرى أحد النقاد بأن التراث مليء بأنواع التسامي الجمالي في درجات من "الشاعرية" متباينة، وجميعها تشكل موروثا فنيا يتسرب عبر الأجيال داخل النفوس، وبمقدار ما يمتلك الفرد من هذا الموروث داخل نفسه تكون قدراته في تمثّل هذه الجماليات الشاعرية في إبداعه للغة موروث حضاري تكوّن في الماضي<sup>(1)</sup> والتكر للتراث هو تقليل من شأنه لأنه تراث أمّتي أي وجودي، ووجود (الحدائي) أيضا<sup>(2)</sup>.

وعلى ضوء هذه المواقف والآراء المتعددة يتبين لنا بأن لكل ناقد نظريته إلى التراث تختلف عن رؤية ناقد آخر، فمن جانب نجد ماضيينا مع حاضرنا، ومن الناحية الثانية العودة إلى التراث من أجل تأسيس شرعية الحاضر، ومن الناحية الثالثة إعادة قراءة التراث من جديد في إطاره الحدائي.

ولعل هذا ما جعل "الناقد حمودة" يفكر في تقديم بديلا، يمكنه من معالجة القضايا التي أثّرت حول التراث قائلا: "وهكذا تحولت في الدراسة التالية "المرايا المقعرة" إلى محاولة البحث عن نظرية نقدية عربية، وهي محاولة قادنتني بالضرورة إلى البلاغة العربية في عصرها الذهبي...". ويقول أيضا: "لم تكن تلك العودة مجرد "نبش تحت جذوع الماضي" كما وصفها أحد هواة النقد، كما أنها لم تكن إحياء للمعركة التي تخطاها الزمن بين (الجديد والقديم) حسبما أسماها آخر، أساء قراءة الدراسة بالقطع"<sup>(3)</sup>.

فهو هنا يدعو إلى تطوير التراث والعودة إليه من أجل فهمه واتصاله الكامل مع الحاضر أي حدثتنا، وبصرف النظر عن ذلك تأثر بعض الحدائين العرب بالثنائية الحدائية والتراث.

1 عبد الله محمد الغدامي : الموقف من الحدائنة ومسائل أخرى، ط2، جدة، 1991، ص: 85.

2 المرجع نفسه : ص ص : 11، 12.

3 عبد العزيز حمودة: الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، عالم المعرفة مطابع السياسة، ع298، الكويت، 2003، ص: 8.

" فالحادثة في نظرهم من حيث هي مفهوم جوهرى يتجاوز المعنى الزمني دون أن يقع في وهم المخالفة المبنية على محاولة إسقاط التراث من سلسلة تاريخية تمتد قرونا من وجود الإنسانية، وأنها انبثقت بطريقة جدلية، وفي أصدق حالاتها تبدو الحادثة وليدة الانعتاق من الحيز التراكمي / المعرفي، وضرورة اللحاق بركب الحضارة أي أنها وليدة الوعي بضرورة التغيير، والخروج عن النمطية والتخلص من عقدة التراث، لكن الصدمة الحقيقية لحدثنا تمثلت في انشقاق الوعي العربي بين حضارة تقدمية تتادي بالانفتاح، وبين سلفية ماضوية تدعو إلى التمسك بالأصول " (1) ومعنى هذا أن الحادثة تكون منافية للتراث الحضاري العربي، فهي تبدو وليدة اللحاق بركب العقل الغربي، وبالتالي تتعارض مع أصالتنا وتراثنا، مما يؤدي ذلك إلى إحداث القطيعة .

وعلى هذا الأساس نجد الناقد حمودة يعتمد على العودة إلى التراث والأصالة رافضا في ذلك القطيعة ، فهو على عكس الذين يتكبرون للتراث النقدي العربي، انتهاء بالدعوة إلى القطيعة المعرفية مع الماضي، والارتقاء في أحضان الفكر الغربي (2) ، وهذه الأخيرة في نظر الناقد حمودة ترجع إلى عدد من الأسباب أبرزها :

أولا : ارتفاع صوت الحداثيين العرب ومسارعتهم تماما كما فعل الحداثيون الذين أخذوا عنهم، إلى اتهام كل من يختلف معهم بالرجعية والجهل أو الأصولية والانعزالية.

ثانيا : الاستغلال الذكي لشعار التحديث والرغبة الصادقة لدى الجماهير العربية في تحديث العقل العربي بعد هزيمة 1967 التي اعتبرها الكثيرون هزيمة للعقل العربي .

ثالثا: إضافة الحداثيين العرب إلى غموض الفكر الحداثي وما بعد الحداثي غموضا آخر، مما جعل القارئ والمتقف العادي يقف أمام ذلك الغموض، فاختار الصمت حتى لا يتهم بعدم القدرة على الفهم.

1 خيرة حمر العين:جدل الحادثة في نقد الشعر العربي، دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ط1، دمشق، 1997، ص ص: 38، 39.

2 عبد العزيز حمودة : المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، ص: 171 .

رابعاً: رفع الحدائثون العرب في فترة مبكرة شعارا براقا انخدع به المثقف العربي لسنوات طويلة، وهو شعار الأصالة والمعاصرة<sup>(1)</sup> مما أدى في نهاية الأمر إلى أحادية غربية في الرأي، وبالتالي وصلت إلى حد الضيق الكامل بالاختلاف، فعمل الناقد حمودة على معالجة هذه الأسباب انطلاقاً من الوعي بقيمة التراث النقدي العربي للتعامل مع فكر الآخر الثقافي، وبذلك نستطيع تطوير هوية واقية للاتصال بالآخر، " وقد استطاع العقل العربي أن يحدد موقفاً خاصاً به، ولاسيما في باب البلاغة والنقد الأدبي، معتمداً في ذلك على الاستعارات التي يمكن إغفالها وعلى خاصية الثقافة العربية وأغراض الشعر العربي الخاصة، أي أنه استطاع أن يطور موقفاً أصيلاً من ناحية، ومعاصراً يمكن وضعه داخل تيار النقد العالمي في القرن العشرين من ناحية أخرى " (2) .

إذن فالمثقف العربي يأخذ من التراث أفضل ما فيه، ومن الآخر خير ما يقدمه وما يتناسب مع ثقافته العربية وتراثه الخاص أي توازن ما بين إنجازات العقل العربي وإنجازات العقل الغربي، فالناقد حمودة لا يرفض الجديد كلّ، ولا يقبله كلّ، ولا يقف عند القديم يتفاخر بإنجازاته، وإنما يتعامل مع التراث من موقف اتصال، مع عدم الانفصال عن ثقافات الآخرين " فالقراءة مثلاً " نص قديم لا تحقق عملية تأثير الماضي في الحاضر فقط، بل تأثير الحاضر في الماضي بالقدر نفسه ، فنحن \_ كما يقول \_ عندما نقرأ نصاً لعبد القاهر الجرجاني عن الصورة الشعرية فلا بدّ أنّه يؤثر في فهمنا المعاصر للصورة لغويّاً وبلاغياً، وفي الوقت نفسه فإنّ القارئ الحديث وهو يحمل تحت جلده وعيه كلّ ما يعرفه من التراث النقدي داخل أرشيفه الثقافي، الذي جاء بعد عبد القاهر الجرجاني من ناحية، ولتراثه الحاضر من ناحية أخرى، يدرك أشياء لم يدركها الماضي، عبد القاهر الجرجاني في هذه الحالة عن نفسه " (3) .

1 المصدر السابق : ص: 171 .

2 المصدر نفسه : ص: 373 .

3 المصدر نفسه : ص ص : 180 ، 181 .

أي أنه يحاول قراءة التراث ضمن سياقه ومحيطه التاريخي الخاص في عصره الذي عاش فيه لأن المفاهيم التراثية تؤثر في مفاهيمنا المعاصرة وواقعنا النقدي، " فهو في سعيه لإيجاد مذهب أو نظرية أدبية عربية، وذلك من أجل أن تكون محور وسطية توازن بين القيم الدينية والأخلاقية وبين الحرية الجمالية المطلقة، فرؤية النقدية لا ترفض القيم الدينية والأخلاقية كما تحرر الإبداع من قيود الحكم القيمي على أساس تلك القيم في الوقت نفسه " (1) فهو يرى أن الموقف الفقهي من الشعر والشعراء في صدر الإسلام كان أقل صرامة وتشنجا بشكل واضح من موقف المتطهرين (*puritans*) الأوروبيين منذ منتصف القرن الخامس عشر الذي قام على رفض جميع أنواع الإبداع لكونها محققة للذة ، مما لا يتفق مع طبيعة العقاب المفروضة على أبناء آدم لكونهم حمالين للخطيئة الأولى خطيئة العصيان ، ولم يشن من ذلك الخطر إلا الكتابات الدينية والشعر الديني " (2) .

والمقصود في ذلك هو دعوة الناقد حمودة إلى التمسك بالماضي والأصول وعدم التحول عن أصل تراثنا " لذا علينا في الوقت الحاضر القبول بمعسكرين فكريين عربيين، المعسكر التراثي والمعسكر الغربي، داخل الوحدة العربية الواحدة \_ كما يرى الجابري \_ وأن يحافظ كل منهما على أسلحته الفكرية الخاصة به، وهذا ما يجب السعي إليه، خصوصا في الوقت الراهن، دون الدخول في عمليات قص وحذف أو توفيق وتلفيق، وللخروج من هذه الأزمة علينا كسر الصورة التي تجمد التراث العربي في جوهر سابق على الوجود، ومحاولة قراءة هذا التراث في نسبته، فثنائية التراث والحدثة لا وجود لها إلا في مخيلة المفكرين، ويؤكد الجابري بقوله : " فإشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر هي \_ فيما أعتقد \_ من هذا النوع إشكالية نظرية يميل استغلالها النسبي عن الواقع نحو مائة بالمائة وهي لا تقبل الحل إلا بتجاوزها " ، ويضيف قائلا: " ... وما نلاحظه أن الفكر العربي

1 المصدر السابق : ص: 422

2 المصدر نفسه : ص: 421 .

غارق في مثل هذه الثنائيات: الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة، الشرق والغرب، القديم والحديث، نحن الآخر " (1)

وخلاصة القول يتبين لنا بأن العقل العربي يعاني من مشاكل عدة، وهذا ما أدى إلى تناول مؤلف كتاب المرايا المقعرة قضايا التراث محاولا معالجتها، والتي تدور حول القسمة الثنائية بين التراث هو الماضي العربي والحداثة هي الغرب الحاضر، مما فتح هذا الباب الواسع ترسيخ ثنائية التراث والحداثة بكل تناقضاتها، ويقول الناقد حمودة هنا: "إن القول يعجز العقل العربي عن تطوير نظرية لغوية يعني قبول الانتقادات التي يوجهها المستشرقون للغة العربية، باعتبارها لغة جامدة..." (2)، "فموقفنا من التراث كان محور الثنائية التي واجهناها، وعلى الرغم من كل شعارات الأصالة والمعاصرة، إلا أنه تم فيها تحريف "الأصالة" لتعني العودة إلى الأصول والتراث (3) إذن فعلاقة الناقد حمودة بالتراث هي علاقة اتصال وانفصال متزامنين، فهو يعود إلى التراث لتأكيد شرعيته والتمسك به، وإحيائه ثم تطويره .

##### 5. آراء النقاد الآخرين في تعاملهم مع التراث :

لقد تبلور فكرنا العربي في ظل عصر النهضة لخضم الصراع بين تيارات مختلفة تحاول تأصيل أفكارها من أجل تجاوز الأزمة الحضارية حيث برزت مجموعة من المفكرين والدارسين التي تتنادي باعتناق الفكر الغربي كأساس للحداثة بهدف تحقيق قطيعة معرفية مع التراث وللحاق بركب الحضارة العالمية، وهناك من يرفض القطيعة، وحاول الرجوع إلى التراث باعتباره القاعدة المهمة التي من خلالها نستطيع الحفاظ على هويتنا العربية، وذلك طبعا وفق تعاملنا مع التراث، فمنهم من وقف موقفا مؤيدا لمؤلف كتاب المرايا المقعرة، ومنهم من خالفه في رأيه رافضا بعض هذا وبعض ذاك .

1 علي حمودين : الخلفية الفلسفية للمناهج النقدية الغربية، مجلة الأثر الآداب واللغات ، جامعة قاصدي مرياح، ورقلة، الجزائر، ع7، ماي 2008، ص ص : 188، 189 .

2 عبد العزيز حمودة : المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، ص : 195 .

3 المصدر نفسه : ص : 36 .

إذن ثمة عدة رؤى ومنظورات متفاوتة ومختلفة ، ولعل من أهم هذه الآراء نذكر هنا ما وجه اهتمام محمد عابد الجابري نحو التراث، ذلك السؤال الذي لطالما طرح : " كيف نتعامل مع التراث ؟ " إنه سؤال يتعلق بالحدثة يندرج تحت إشكالية " الأصالة والمعاصرة " في فكرنا العربي ، فهذا السؤال هو سؤال جيلنا، والجيل السابق بكامله، وعصرنا الثقافي الراهن، وقد تعامل الجابري مع التراث على أساس ربطه بإشكالية الحدثة على اعتبار هو لب هذه الإشكالية (1) .

فلا يمكن الحديث عنها إلا من هذا المنطلق أي عبر " تحديث كيفية تعاملنا مع التراث " معتمدين في ذلك جملة من الشروط والمعطيات التي يفرضها العصر الحالي لا أن نعود إلى معطيات وخصوصيات العصر الماضي، فالواقع أن حياتنا المعاصرة تختلف اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وثقافيا، فهي تختلف اختلافا جذريا عن سابقتها، وبالتالي فالاحتكام إلى " الأشباه والنظائر " لا يكفي، بل ربّما لا يجدي، فمعظم معطيات الحضارة المعاصرة لا أشباه لها ولا نظائر في الماضي (2) فحضارتنا الراهنة تختلف تماما حسب هذا المعنى عن حضارة السلف .

فكما عبّرنا عنه ب : " الفهم التراثي للتراث، وهو الفهم الذي مازال سائدا إلى اليوم، ومن هنا كان من متطلبات الحدثة في نظر الجابري تجاوز هذا "الفهم التراثي للتراث " إلى فهم حدّثي إلى رؤية عصرية له (3) يقول في هذا الصدد \_ كما سبق وأشرنا إليه \_ : " فالحاجة إلى الاشتغال بالتراث تمليها الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه خدمة للحدثة وتأصيلا لها، وهذه وجهة نظر عبرنا عنها منذ بداية انشغالنا بالتراث مع منتصف السبعينيات " (4) .

1 محمد عابد الجابري : التراث والحدثة دراسات ومناقشات، ص: 10 .

2 المرجع نفسه : ص ص : 10 ، 11 .

3 المرجع نفسه : ص : 15 .

4 المرجع نفسه : ص: 18 .

ولقد شرح لنا الجابري هذا التصور في كتابه " نحن والتراث " وذلك عبر قراءته النقدية للتراث الفلسفي العربي، حينما اتّجه نحو دراسة هذا الموضوع الإشكالي فقد تسلّح بمجموعة من الشروط التي يفرضها العصر الحالي ، فضلا عن ذلك يطرح سؤالاً آخر ملازماً له أي كيف نتعامل مع عصرنا ؟ إنّه سؤال ذو بعدين : بُعد فكري وبُعد عملي، إذ يطرح من جهة مسألة الانخراط الواعي النقدي في الفكر العالمي المعاصر، ومن جهة أخرى يطرح الشروط العملية التي يقتضيها الانخراط في الحضارة المعاصرة من إقامة مؤسسات ديمقراطية واعتماد تنمية مستقلة في إطار العلم والتكنولوجيا (1) فهذا يبيّن لنا أنّ لا تحديث إلا بالعودة إلى التراث وقراءته قراءة حدثية، تقديمية تنطلق من الماضي لفهم الحاضر وإستشراف المستقبل، فالحدثية كما سبق وأشرنا لا تعني رفض التراث، ولا القطيعة معه، بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة (2) .

فالطريق الذي سلكه الجابري إذن هو طريق إلى الحدثية انطلاقاً من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها، وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل، لذلك كانت الحدثية بهذا الاعتبار تعني أولاً وقبل كل شيء حدثية المنهج وحدثية الرؤية، بهدف تحرير تصورنا للتراث من البطانة الايديولوجية والوجدانية التي تضيء عليه داخل وعينا طابع العمومية (3) وهذه الأخيرة مطلقة، ولعل نزع طابع البنية والتاريخية عنها هو ما حاول الجابري إبعاده عن مشروعه الحدثي، فلا حدثية إلا بالعقل والعقلانية، وهذا التعامل مع التراث يستبق بنا لا محالة إلى الحدثية على مستوى أنساقه وأبنيته المكونة له.

1 المرجع السابق : ص : 11 .

2 المرجع نفسه : ص ص : 15 ، 16 .

3 المرجع نفسه : ص: 16 .

وفي سياق آخر يرى ناقد آخر بأنّ " الواجب يفرض علينا في حاضرنا القيام بهذا التجديد، بالإضافة إلى الماضي، وتغيير ما فيه من قيم بليت، ويتطلب ذلك التجديد عملا وإطلاعا واسعا وجهدا ذهنيًا، وكفاحا في سبيل إقرار المبادئ الجديدة الرشيدة، وصلتنا بالتراث الأدبي كصلتنا بالتراث العلمي والثقافي عامة، تجعل من قيمة الرشادة مجال ثقة واعتزاز حريصين عليها، وفي الوقت نفسه ألا نقف عندها بل نضيف إليها كل ما نرى أنّه ينهض بذلك التراث ويتقدّم به مسترشدين بما نفيده " (1) .

ومعنى هذا أنّنا نستفيد من ماضيينا، فيجب تطويره وتجديده في حاضرنا عن طريق العمل والاطّلاع، والتفكير الدائب والعزم لبناء مستقبلا خيرا من الماضي، وهكذا يرى "أدونيس" صاحب كتاب "الثابت والمتحول" بأنّ التراث أصبح يرتكز على عناصر التغيير والتحول والتقدم، لا على عناصر الثبات والسكون والتخلّف، ويقول هنا: " أن تنهض الحياة العربية وبيدع الإنسان العربي، إذا لم تنهدم البنية التقليدية للذهن العربي " (2) .

إذن فدراسة التراث في هذه الحالة لا تعني إخصابا للحاضر بقدر ما تهدف إلى هدم التراث نفسه، ويقول هنا أيضا: " وإذا كان التغيّر يفترض هدمًا للبنية القديمة التقليدية، فإنّ هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، وإثما يجب أن يكون بآلة من داخله، إنّ هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته " (3) نفهم هنا بأنّ أدونيس يتحدث عن الهدم، لا عن التجديد أو البناء، فهو يفهمه لكي يهدمه، وما زال يتعامل معه باعتباره وجودا في الماضي، فعلاقته بالتراث إذن علاقة انفصال كاملة لأنّه يسلم بأثر التراث وينفيه في نفس الوقت .

1 محمد غنيمي هلال: قضايا معاصرة في الأدب والنقد، مطبعة نهضة مصر للطبع والنشر الفجالة، القاهرة، ع 2477، دط، ص: 53

2 نصر حامد أبو زيد: اشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 232 .

3 المرجع نفسه: ص: 232 .

وهذا ما جعل نصر حامد أبو زيد ينتقد هذه النظرة لأنها تقوم على الهدم بين التراث والحدائثة، فيقول: "إنّ هذه الرؤية التي يتبناها أدونيس للتراث تقوم على الهدم بدلا من الارتباط" (1) فهو يرى بأنّ الارتباط بالتراث خاصة في اتجاهاته المتقدمة، لا يعني اهمال الظروف التاريخية بل يعني الوعي بها، ثم إنّ الفارق بين الارتباط الذي يقوم على الوعي والارتباط الذي يقوم على التقليد فارق جوهري، الوعي يدرك التمايز بين الماضي والحاضر، في نفس الوقت الذي يدرك فيه جدلية العلاقة بينهما، ومعنى هذا أنّ التراث والحدائثة متمايزان وجوديا، ولكنهما متداخلان معرفيا (2).

إذن هذا الارتباط يقوم على الوعي لا على التقليد وتكرار الماضي، وتأسيسا على ما سبق يقول حسن حنفي: "فالحديث عن القديم يمكن من رؤية العصر فيه، وكلّما أوغل الباحث في القديم وفكّ رموزه وحلّ طلاسمه أمكن رؤية العصر، والقضاء على المعوقات في القديم إلى الأبد، وإبراز مواطن القوة والأصالة لتأسيس نهضتنا المعاصرة، ولما كان التراث يشير إلى الماضي والتجديد يشير إلى الحاضر، فإنّ قضية التراث والتجديد هي قضية التجانس في الزمان، وربط الماضي بالحاضر وإيجاد وحدة التاريخ" (3) ومن خلال هذا القول يتبيّن لنا أنّه من الضروري العودة إلى الماضي لفهمه جيدا، واستيعابه بشكل متأنّ وواع وقراءته قراءة سياقية وظيفية، وذلك لفهم حاضرنا المعاصر، وتنويره قصد تحقيق أصالتنا للسير به نحو التقدم والازدهار.

وفي نطاق آخر ينظر "علي زيعور" إلى توظيف التراث نظرة سيكولوجية وذلك باعتباره مؤشرا حقيقيا للدفع الذاتي، ومنبعا للاستقرار والتوازن النفسي، ووسيلة لتحقيق الشعور بالانتماء الحضاري والثقافي، وتوفير الراحة النفسية أثناء التعامل مع الآخر.

1 المرجع السابق : ص: 233 .

2 المرجع نفسه : ص: 233 .

3 حسن حنفي : التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم ، ص: 20 .

ومن ثمة بالأمن والاطمئنان، أي بالقدرة على الاستمرار والتكيف<sup>(1)</sup>، نلاحظ من هنا أن علي زيعور يحاول ربط التراث بعلم النفس لتحقيق الأمن اتجاه الآخرين . وعلى وجه العموم فالمسألة الجوهرية التي ينبغي أن ينصبّ عليها البحث هي مسألة التراث، وكون عملية القطع معه عملية مستحيلة، ومعادية للحدث من قبل سواها، فالتراث عبارة عن كنز للشاعر بالذات، إذ لا يمكن لقصيدة هذا الشاعر مثلا أن يكون لها شأن لا في الحاضر ولا في المستقبل، إن تجاهل صاحبها هذا التراث أو اقترب أكثر من اللازم من تراث الآخرين، ثم لماذا يقطع هذا الحدائي العربي علاقته مع تراثه؟ فهذا التراث هو الهوية الثقافية والحضارية والقومية، وكلّ ما في الأمر أن أصحاب هذه الدعوة لهم مشاكل مع التراث، ولكنها مشاكل مصطنعة في اعتقادنا، إذ يمكن قيام أصحابها بتصفيتهما مع أنفسهم، فإذا تمكنوا من إجراء مثل هذه التصفية اكتشفوا أن التراث العربي الاسلامي هو تراثهم الذي يحتضنهم بحب، كما احتضن الجميع في الماضي<sup>(2)</sup> .

ومن زاوية أخرى يرى الناقد " جابر عصفور " بأنّ تعاملنا مع هذا التراث في النهاية هو الجدل بين الماضي والحاضر، دعما للحاضر الذي هو نقطة البدء ، إذ هناك تصوّران عن التراث بوجه عام : تصوّر يتعامل مع التراث باعتباره كتلة من الأحداث والمفاهيم والقيم، مستقلة عن وعينا ووجودنا تماما، ويمكن أن تعالج معالجة محايدة، تحاول الوصول إلى الكينونة المتعالية لهذه الكتلة، وذلك التصور موجود بالقوة لا بالفعل كما يقول الفلاسفة القدماء، ومن المستحيل \_ عمليا \_ أن نتعامل مع التراث على هذا النحو، أمّا التصور الثاني فيتعامل مع التراث من منظور الوعي بالحاضر، والإدراك لوجود الآتي ، وذلك هو التصور السائد، فضلا على أنه التصور الممكن عمليا<sup>(3)</sup> .

1 علي زيعور : التحليل النفسي للذات العربية وأنماطها السلوكية والأسطورية، دار الطليعة، ط1، بيروت، لبنان، ص:115 .

2 جهاد فاضل : أدباء عرب معاصرون، مطابع الشروق القاهرة، دار الشروق ، ط1، القاهرة، 2000، ص ص :180، 181.

3 جابر عصفور: مفهوم الشعر دراسة في التراث النقدي، دراسات أدبية الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط5، 1995، ص ص:7، 8.

وثمة فرق \_بالتأكيد\_ بين من يعود إلى الماضي ليثبت أو يؤكد وضعاً متخلفاً في الحاضر ومن يعود إلى الماضي ليؤصل وضعاً جديداً قد يطور الحاضر نفسه، وينفي بعض ما فيه من تخلف وتأصيل جديد يعني أن "نقله علماً" لنعرف أصله الذي جاء منه، وأصولنا التي يمكن أن نتقبله، وتدعمه، وبمثل ذلك يؤصل الجديد، أي يصبح له أصل، ويتحوّل إلى قوّة مؤثرة، وبالتالي نكون فاعلين بقدر ما نحن منفعلين (1).

ومن وجهة نظر أخرى يقول زكي محمود: "نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً فيضاف إلى الطرائق الحديثة... ذلك هو الجانب الذي نحبه من التراث" (2) وهذا ما يؤكده عبد السلام المسدي بقوله: "العرب يواجهون تراثهم لا على أنه ملك حضوري لديهم، ولكن على أنه ملك افتراضي يظل بالقوّة ما لم يستردوه، واسترداده هو استعادة له واستعادته حملة على المنظور المنهجي المتجدد وحمل الرؤى النقدية المعاصرة عليه" (3).

فهذا القول لا يختلف عن مغزى إحياء التراث الذي يقصده إليه زكي نجيب محمود عن مغزى استعادة التراث عند المسدي، وهذا يعني النص الثاني صورة عن الأوّل، فكلاهما يؤكّد ما نستطيع تطبيقه اليوم، وما نحمله على المنظور المنهجي المتجدد.

وفي إطار آخر يطرح "نصر حامد" السؤال: "الذي يمثّل الطرف الثاني منها فهو: لماذا يلحّ علينا هاجس "التراث" هذا الإلحاح المؤرق، والذي يكاد يجعلنا أمّة فريدة في تعلقنا بحبال الماضي كلّما مرت بأزمة من الأزمات وما أكثره؟ فإذا كان التقدم يشير إلى المستقبل ويدلّ على الحركة، فإنّ "التراث" يشير إلى الماضي ويدلّ على السكون والجمود، ويظلّ المشكل ماثلاً: "كيف نحقق التقدم دون أن نتخلّى عن التراث؟ فقد تحوّل التراث الذي تمّ

1 المرجع السابق: ص ص: 9، 14.

2 جابر عصفور: قراءة التراث النقدي، ص: 68.

3 المرجع نفسه: ص: 68.

اختزاله في الاسلام إلى هوية، وقوعا في العدمية وتعرضا للضياع أصبح معبرا عن أصالتنا في تاريخ الوجود الإنساني ، في حين أصبح التقدم مرتها باستيعاب ما أنجزه العقل البشري في مجالات المعرفة العلمية، وهكذا تعقدت إشكالية النهضة في بعدها : التراث كعنوان لهوية ورمز الأصالة من جانب، والحضارة الحديثة رمز التقدم وعنوانه من جانب آخر، فلا يمكن فك هذه الإشكالية المعقدة إلا بإدراك العمق التاريخي للتراث من جهة، وإدراك تعددية هذا التراث من حيث الرؤى والتوجهات من جهة أخرى" (1) .

ومن هذا يتضح لنا أنه لا بد من إنجاز وعي علمي بالتراث يضعه في سياقه التاريخي ، وذلك للإدراك إنجازاته ، وفي هذا السياق يرى "حازم" بأن مثل هذا الوعي يمكن من ربط الحاضر بالماضي، على نحو لافت الانتباه، فهو بذلك يحاول إعادة صور الماضي المزدهر وتأكيد صور الحاضر (2) .

وزد على ذلك نجد جابر عصفور يحاول التعامل مع التراث النقدي والبلاغي على أساس النظر إلى علاقته المتفاعلة بغيره من العلوم والمعارف التي ساهمت في اثرائه أو توجيه مساره قضاياه الأساسية المرتبطة بمبحث الصورة، مثل الفلسفة وعلم الكلام واللغة والتفسير ، وبالتالي وجهة نظره إلى التراث كانت من خلال فهم معاصر للصورة الفنية، فهو يتعامل مع التراث بالبحث عن جوانب الأصالة فيه، من خلال تصوّر معاصر للصورة وهذا لا يمنع من اتخاذ موقف نقدي منه في ضوء وعيينا المعاصر، نظرا لما يؤرقه من مشاكل وقضايا، فالمهم أن يكون موقف واضح من تراثنا ، ليكون هذا التراث متفاعلا مع حاضرنا وليس مجرد صفحات موجودة في كتب مطبوعة أو مخطوطة، نكتفي بالإشارة إليها (3) .

1 نصر حامد أبو زيد : النص والسلطة الحقيقية ، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء ، بيروت، 1995، ص ص:13، 14.

2 جابر عصفور : مفهوم الشعر دراسة في التراث النقدي ، ص: 166 .

3 جابر عصفور : الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، ط3 ، الدار البيضاء، بيروت، 1992، ص ص : 11 ، 12.

ويبدو لنا هنا أن جابر عصفور اتخذ موقفاً نقدياً حول هذه الثنائية بين التراث والحداثة، فهو يسعى إلى رد تلك الانتقادات التي وجهها عبد العزيز حمودة له من خلال كتابه "المرايا المحدبة" الذي أشعل معركة نقدية أقلها سوء فهم الحداثة، فنتبع سقطات الناقد حمودة المنهجية، وتصيد أخطاءه، ولعل هذا ما جعل "الناقد حمودة" يفكر ويبحث عن البديل استناداً إلى كتابه "المرايا المقعرة" مقترحاً في ذلك حلاً بسيطاً وهو "أن قراءة التراث النقدي الغربي والاتصال به، بدلاً من القطيعة، كان كفيلاً بتجنيب المثقف العربي الكثير من مزلق فوضى المصطلح" (1).

وعموماً يتضح مما سبق أن التراث في حاجة إلى الحداثة، فلا حداثة بدون تراث، وهذا لا يمكنه أن يتحقق ما لم يتم الارتكاز على النقد كمرشد وموجه لإنارة الدراسة التراثية، فعلى الرغم من الانتقادات التي وجهت إلى "الناقد حمودة" إلا أنها تبقى مجرد انتقادات و آراء من نقاد حول هذه الثنائية التي فتحت باب الحوار والنقاش أمام هذه القضية التراثية، لذا يجب العودة إلى التراث دون الوصل معه بشكل تام، ومن دون الفصل عنه بشكل تام، إننا نود في مختلف معارفنا في إطار التواصل الفكري مع التراث أن ندمج بين الوصل والفصل، كما أننا لا ننكر جهود "الناقد حمودة" التي ساهمت في قراءة التراث العربي من منظور حدائهي، وطبعاً دون أن نتجاهل دور بعض النقاد بين مؤيد ورافض للتراث، فهي وجهات نظر موضوعية فقط قامت من أجل معالجة هذه القضية لا أكثر ولا أقل.

1 عبد العزيز حمودة : المرايا المقعرة ، نحو نظرية نقدية عربية، ص: 91 .

القرآن الكريم برواية حفص

المصادر

1. عبد العزيز حمودة : الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، عالم المعرفة مطابع السياسة، ع298، الكويت، 2003.
- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، ع 232 الكويت، 1998.
- المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، سلسلة عالم المعرفة، ع 272 ، الكويت، 2001.

المراجع

2. جابر عصفور : الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، ط3 ، الدار البيضاء، بيروت، 1992.
- مفهوم الشعر دراسة في التراث النقدي، دراسات أدبية الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط5 ، 1995.
- قراءة التراث النقدي، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، ط1 ، قبرص، 1991.
3. جهاد فاضل : أدباء عرب معاصرون، مطابع الشروق القاهرة ، دار الشروق ، ط1، القاهرة، 2000.
- أسئلة النقد، حوارات مع النقاد العرب، الدار العربية للكتاب، ط1 .
4. حسن حنفي: التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4 ، بيروت، لبنان، 1992.
5. خيرة حمر العين:جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ط1، دمشق، 1997.
6. راضي عبد الحكيم: مدخل في قراءة التراث، مكتبة الآداب، ط2، القاهرة، 2005.

7. طه عبد الرحمان: روح الحداثة " المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية"، المركز الثقافي العربي، ط1،الدار البيضاء،المغرب ، 2006.
8. عبد الجبار ناجي : تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي الموسوعة الصغيرة، مكتبتنا العربي،منشورات العراقية،دار الجاحظ للنشروالحرية للطباعة،بغداد، دط، 1981.
9. عبد العزيز بن عثمان التويجري : التراث والهوية، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم الثقافية، مطبعة يسيكو، الرباط، المملكة المغربية ،2011
10. عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مقارنة حوارية في الأصول المعرفية،دط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005.
11. عبد الله محمد الغدامي:الموقف من الحداثة ومسائل أخرى،ط2،جدة ، 1991.
12. عثمان موافي: دراسات في النقد العربي،دار المعرفة الجامعية ، ط 1، الاسكندرية ،1994.
13. علي زيعور : التحليل النفسي للذات العربية وأنماطها السلوكية والأسطورية، دار الطليعة ،ط1، بيروت، لبنان.
14. فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد أركون، مقارنة أولية، منشورات الاختلاف، الدار العربية، ط1، الجزائر ، 2006
15. فيصل الأحمر ونبيل دادوة : الموسوعة الأدبية، حقوق الطبع والنشر محفوظة لدار المعرفة، دط.
16. محمد رياض وتار : توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة، دراسة منشورات إتحاد الكتاب العرب، سوريا،2002.
17. محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي:الحداثة، دفاتر فلسفية،دار توتيقال للنشر،الدار البيضاء،ط1،المغرب،1996
18. محمد شكري عياد: المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين،عالم المعرفة،سلسلة 177،الكويت،دط،1993.

19. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، ، ط1، بيروت ، 1991.
- نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي ، ط6، الدار البيضاء، بيروت، 1993.
20. محمد غنيمي هلال : قضايا معاصرة في الأدب والنقد، مطبعة نهضة مصر للطبع والنشر الفجالة، القاهرة، ع 2477، دط
21. محمد محفوظ : الإسلام والغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998.
22. محمود أحمد العشيري : الاتجاهات النقدية والأدبية الحديثة، دليل القارئ العام، ميريت للنشر والمعلومات، ط2، القاهرة ، 2003، 163 .
23. نصر حامد أبو زيد : إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط7، الدار البيضاء، المغرب ، 2005
- النص والسلطة الحقيقية ،الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء ، بيروت، 1995.

### المجلات

24. خالدة سعيد : الملامح الفكرية للحداثة، مجلة فصول، ع3، 1984 .
25. شكري عزيز الماضي: الخطاب النقدي واشكاليته العلاقة بين الذات والآخر، مجلة الموقف الثقافي، بغداد، ع9، 1997 .
26. علي حمودين : الخلفية الفلسفية للمناهج النقدية العربية ، مجلة الأثر الآداب واللغات ، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، ع7، ماي 2008.
27. فهمي جدعان : إبداع التراث، مجلة العربي، ع321، أغسطس 1985.
28. كمال أبو ديب: ندوة العدد "الحداثة في الشعر" مجلة فصول ، ع 1982/1.

الرسائل والمذكرات

29. ربيحة بزان : جدل التراث والحداثة في الخطاب النقدي عند جابر عصفور، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، تحت إشراف محمد زلاقي ، كلية الآداب واللغات، جامعة فرحات عباس، سطيف، 2010-2011
30. علي مصباحي : التجربة النقدية عند محمد مفتاح، رسالة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، جامعة الحاج لخضر، باتنة، قسم اللغة العربية، 2011، 2012.

المعاجم

31. صالح العلي الصالح، أمينة الشيخ سليمان الأحمد : المعجم الصافي في اللغة العربية ، الرياض ، 1401 هـ .
32. ابراهيم مصطفى وآخرون : المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية ، ج1، ط2، القاهرة ، 1960.
33. ابن منظور : لسان العرب ، مادة ورت.

مواقع الانترنت

34. الموقع: <http://salmi.halamuntada.com/t36-topic> موضوع: التراث تعريفه وأنواعه وأشكاله الإثنين مايو 09، 2011 2:57 pm
35. <http://www.aljazeera.net/know.ledgegate/49books/2015/3/22>
36. حوار أجراه فتحي عامر مع الدكتور عبد العزيز حمودة نقلا عن جريدة بيان الثقافية الموقع : [www.alaqsa.online.net](http://www.alaqsa.online.net)
37. عبد العزيز حمودة <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

## إهداء خاص

الحمد لله حمدا يوافي نعمه على ما وسعنا به من فضل  
ورحمة، وعلمنا ما لم نكن نعلم بعد أن وصلت الدراسة إلى  
صورتها النهائية.

أهدي ثمرة بحثي هذا إلى من قال فيهما عز وجل :  
« وقل ربّ ارحمهما كما ربياني صغيرا »

إلى أمي الغالية.. والدتي الحنون ..التي كانت ولازالت تقطع سكون  
الليل بدعواتها المخلصة والصادقة..والى الذي غرس في بذرة العلم والعمل ورسم  
لى طريق النجاح أبي الغالي أمد الله في عمره ، وإلى جميع إخوتي الأعمام من  
الصغير إلى الكبير و إلى زملائي في الدراسة  
إلى كل من ساعدني سواء من قريب أو من بعيد  
إلى كل من يحمل قلبا طيبا في زمن غابت فيه القلوب  
الطيبة دون أن أنسى أساتذتي الأفاضل وأسرة الجامعة  
إلى كل هؤلاء أهدي ثمرة هذا العمل المتواضع

عبلة بن حامد

## شكر وعرّفان

قال تعالى :

«إِنَّ رَبَّكَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ» الآية 73 سورة النمل  
فالحمد والشكر لله الذي وفقنا إلى إتمام هذه المذكرة، والصلاة والسلام على رسوله  
الكريم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم .

لا يسعني إلا أن أتقدم بجزيل الشكر والامتنان وخالص التقدير إلى الأستاذ  
المشرف بوديصة بولنوار على ما أفاضه عليّ من علم وأخلاق ونصح وتوجيه  
ومتابعة، وكذلك الشكر موصول إلى الأستاذ عبد العزيز نقبيل وكذا الموظف  
بن حامد عبد الرحمان ، على توجيهاتهم ونصائحهم القيمة لتخرج هذه المذكرة إلى  
النور .

والشكر موصول إلى كل من لم يبخل علي بيد المساعدة ولو بكلمة طيبة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

www.KitaboSunnat.com

- بعد هذه الدراسة النقدية لموضوع مفهوم التراث في النقد الحديث عند عبد العزيز حمودة في كتابه " المرايا المقعرة " ، وبناء على ما تم عرضه وتحليله، يمكننا الوقوف عند أهم النتائج التي توصلنا إليها والتي جاءت كالتالي :
- الدافع الذي جعل عبد العزيز حمودة يؤلف كتابه المرايا المقعرة هو توضيح أطروحاته ومشروعه النقدي حول التراث بعيدا عن حدوث أي قطيعة مع الحداثة الغربية، ذلك لأنه يريد تأسيس شرعية التراث والعودة إليه من أجل فهمه من منظور حديثي .
  - حاول عبد العزيز حمودة تبني المنهج الفكري في كتاباته النقدية، حيث بين أهم المفاهيم الثنائية المؤثرة في منهجه بهدف الكشف عن رؤيته الكلية للمعرفة التي يتبناها في عدد من مواقفه وآراءه النقدية.
  - تناول عبد العزيز حمودة ثنائية الحداثة والتراث في النقد الحديث من باب تجنب الوقوع في التبعية الثقافية الغربية، فهو يدعو إلى ضرورة التمسك بالتراث وإحيائه، لأنه يشكل الهوية الثقافية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وذلك بهدف الانطلاق إلى المستقبل
  - حاول تأسيس نظرية نقدية عربية قوامها التراث من خلال كتابه، حيث طرح أفكارا وقضايا نقدية لدراسة التراث العربي، محاولا إعطاء رؤية أخرى للتراث ساعيا إلى البحث عن البديل .
  - كما لاحظنا بأن هناك مجموعة من آراء النقاد الذين استندوا في تقديم النظري والتطبيقي إلى المعارف النقدية التراثية من جهة ، وإلى المعارف الغربية من جهة أخرى، وهذا ما أدى إلى الازدواجية .

- ثمة عدة رؤى ومنظورات متفاوتة ومختلفة حول مفهوم التراث، وأنها تتعدد وتتنوع من ناقد إلى آخر، وعلاوة على ذلك حاول حمودة معالجة قضية التراث في كتابه كبديل للنقد الحديث، فعمل على إعادة قضية التراث وبعثه من جديد، وذلك لبناء حداثة منشودة، وما يمكن قوله: أن مصطلح التراث لم يطرح في ساحة النقاش الفكري إلا مع صدمة الحداثة وارتباطه بمناقشات المفكرين لجدلية الأصالة والمعاصرة، فمفهوم التراث لم يوظف في الفكر المعاصر، إذن لقد شكّل موضوع التراث مبحثاً هاماً في الفكر العربي المعاصر باعتباره موضوعاً يتخطى حدود الماضي ومشكلاته إلى قضايا الحاضر والمستقبل، لذلك تناوله كأساس من حيث مفهومه ومن حيث الرؤى المختلفة، وبصرف النظر عن ذلك إنشاء نظرية تكاملية في التعامل مع التراث، يتم من خلالها تقديم قراءة جديدة للتراث وتقويمه، ومن ثم بناء رؤية جديدة في التعامل مع التراث توأصلاً لا انفصالاً، أي عودة الاتصال بالتراث من خلال مجالاته وأنواعه.

- وعلى الرغم من الانتقادات والمآخذ التي وجهت لعبد العزيز حمودة في كتابه " المريا المقعرة" إلا أنها تبقى مجرد مواقف موضوعية قابلة للنقاش والحوار، فلولا النقد لما كانت هناك دراسات قائمة على مجموعة من الباحثين والمفكرين، فإذا كان التراث بطبيعته ينتمي إلى الماضي، فإن المواقف منه تنتمي إلى الحاضر .

ومن خلال النقاط السابقة نستخلص بأن عبد العزيز حمودة حاول توضيح فكرة التباين واختلاف المشارب لبعض النقاد العرب بين إحداث القطيعة المعرفية مع التراث كشرط لتحقيق الحداثة، فهو ينبذ هذه الفكرة لأنها تمثل ضياعاً للهوية العربية والثقافية .

نستنتج من كل هذا أن عبد العزيز حمودة لم يفلح في تقديم البديل ضمن كتابه " المريا المقعرة " رغم المجهودات المبذولة من طرفه.

## الفصل الأول

### التراث والحدائثة عند النقاد العرب والغربيين

تمهيد

1. مفهوم التراث في اللغة والاصطلاح

أ- لغة

ب- اصطلاحا

2. ماهية الحدائثة ونشأتها

أ . نشأة الحدائثة

ب . الحدائثة كمفهوم مغاير عند النقاد

ج . مبادئ ومميزات الحدائثة

3. عرض أهم قراءات نقدية حول التراث

أولا : قراءة التراث عند محمد عابد الجابري

ثانيا : قراءة التراث عند حسن حنفي

ثالثا : قراءة التراث عند جابر عصفور

4. أنواع التراث وأشكاله

5. علاقة التراث بالحدائثة

أ- إشكالية جدل بين التراث والحدائثة

ب- ثنائية جمع بين التراث والحدائثة

## الفصل الثاني

دراسة نقدية في كتاب المرايا المقعرة لعبد العزيز حمودة

تمهيد

1. هدف تأسيس كتاب " المرايا المقعرة "
2. منهجه في كتاباته النقدية
3. نظرتة إلى التراث والحداثة
4. القضايا التراثية التي عالجه في كتابه
5. آراء النقاد الآخرين في تعاملهم مع التراث

مقدمة

خاتمة

# فهرس الموضوعات

ملخص

المصادر  
والمراجع

مَلَقَ

مقدمة ..... أ.ب.ج

### الفصل الأول: التراث والحداثة عند النقاد العرب والغربيين

- تمهيد ..... 5
1. مفهوم التراث في اللغة والاصطلاح ..... 6
- أ- لغة ..... 6
- ب-اصطلاحا ..... 7-9
2. ماهية الحداثة ونشأتها ..... 10
- أ . نشأة الحداثة ..... 10
- ب . الحداثة كمفهوم مغاير عند النقاد ..... 12
- ج . مبادئ ومميزات الحداثة ..... 16
3. عرض أهم قراءات نقدية حول التراث ..... 22
- أولا : قراءة التراث عند محمد عابد الجابري ..... 22
- ثانيا : قراءة التراث عند حسن حنفي ..... 25
- ثالثا : قراءة التراث عند جابر عصفور ..... 27
4. أنواع التراث وأشكاله ..... 30
5. علاقة التراث بالحداثة ..... 32
- أ- إشكالية جدل بين التراث والحداثة ..... 32
- ب- ثنائية جمع بين التراث والحداثة ..... 35

### الفصل الثاني: دراسة نقدية في كتاب المرايا المقعرة لعبد العزيز حمودة

- تمهيد ..... 39
1. هدف تأسيس كتاب " المرايا المقعرة " ..... 40
2. منهجه في كتاباته النقدية..... 43
3. نظرته إلى التراث والحداثة..... 46

53.....	4. القضايا التراثية التي عالها في كتابه.....
62.....	5. آراء النقاد الآخرين في تعاملهم مع التراث .....
72.....	خاتمة .....
75.....	ملحق .....
77 .....	قائمة المصادر والمراجع .....
82 .....	فهرس الموضوعات .....
85 .....	ملخص .....

لقد شغلت قضية التراث أذهان المفكرين والباحثين شغلا كبيرا، فتعددت حوله المواقف والرؤى في الساحة النقدية الأدبية، والفكر العربي عموما، نظرا لكونه من أهم القضايا التي كثر فيها الالتباس والتعقيد، فضلا عن ذلك أصبح تراثنا العربي من المفاهيم الأكثر تداولاً في الدراسة النقدية، يستخدمه النقاد في إطاره الواسع باعتباره تأسيساً للهوية، له مقومات وقيمتها ووظيفتها في المجتمع، إذ لا يمكن فهم الحاضر دون الرجوع إلى الماضي وتفكيك مكوناته كما أن قضية التراث تعد المدخل المفيد لتوضيح ظواهر الركود والتخلف المستمر الذي تعاني منه المجتمعات العربية، ولقد وجد التراث ضالته في النقد العربي الحديث والمعاصر، حيث إنّه هناك من النقاد العرب من أدركه، فعمل على الأخذ منه واقفاً على آثاره وذلك من أجل فهمه من جديد .

ومن أولئك النقاد العرب الذين حاولوا إعطاء رؤية ونظرة أخرى لهذه القضية عبد العزيز حمودة الذي عمل على تقديم موقف ودراسة نقدية حول مصطلح التراث الذي يشكل العقل العربي، وإنجازاته وإسهاماته لبناء حاضرنا في ظل نقدنا الحديث والمعاصر، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى استطاع هذا الناقد إعادة قراءة التراث، وفهمه من منظور حدائلي بهدف إنتاج الفكر العربي .

وعليه جاءت دراستنا بعنوان " مفهوم التراث في النقد الحديث " المرايا المقعرة " لعبد العزيز حمودة أنموذجاً " الذي يكشف لنا عن مواقف الناقد وما يتميز به مشروع النقد، محاولين مقارنة هذه الدراسة النقدية.

ومن هنا لاشك أن لكل باحث أسبابه في اختيار موضوع دون آخر، ولعل من أهم الأسباب التي دفعتنا للبحث في هذا الموضوع هو الجانب الذاتي بالدرجة الأولى والذي يتمثل في أهمية التراث في النقد الحديث، والميل إلى هذا الناقد والرغبة في معرفة ما قدمه للنقد العربي ، وزد على ذلك وجهات النظر فيه وكيفية تعامله مع التراث ، والجانب الموضوعي يكمن في سعة نتاجه النقدي سواء أعلق الأمر بالتراث أم بالحدث، لذا وجب الوقوف عند نتاجه الفكري لمناقشته ومحاورته وتحديد معالمه وأسسها ومنهجها بتحديد قيمة الممارسة النقدية نظرياً وتطبيقياً .

وعلى ضوء هذا سأقف عند موقف عبد العزيز حمودة من قضية التراث في ظل الحداثة الغربية، فإذا كان هدف الثقافات العربية احتقار العقل العربي وانجازاته فإن الإشكالية التي سأحاول الإجابة عنها هنا، يمكن أن أصوغها كالتالي :

- كيف نظر عبد العزيز حمودة إلى قضية التراث والحداثة في كتابه " المرايا المقعرة " كمنطلق لتأسيس شرعية الماضي ثم المستقبل المنشود؟
- ترى ما هو السبب الذي دفعه إلى تأسيس كتاب المرايا المقعرة ؟
- وعلى أي منهج اعتمد في كتاباته النقدية ؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة التي طرحت في البحث تطرقت إلى معالجة الموضوع من خلال خطة البحث المقسمة إلى فصلين :

فالفصل الأول كان نظري والذي جاء بعنوان التراث والحداثة عند النقاد العرب والغرب، حيث حددت بعض التعاريف المتعددة عند مجموعة من النقاد للتراث والحداثة ثم قدمت أهم قراءات للتراث وبعدها جدلية العلاقة بين التراث والحداثة .

أما بخصوص الفصل الثاني فكان تطبيقياً والذي يحتوي على دراسة نقدية حول كتاب " المرايا المقعرة " لعبد العزيز حمودة حيث بيّنا الهدف من وراء تأسيسه لهذا الكتاب، ثم عرجت إلى منهجه في كتاباته النقدية، وتناولت أهم القضايا والمواقف من ثنائية التراث والحداثة ثم بعد ذلك قدمنا آراء النقاد الآخرين في تعاملهم مع التراث .

في الأخير تطرقت كما هو متعارف عليه في كل البحوث الأكاديمية إلى خاتمة لخصنا من خلالها أهم النتائج المتوصل إليها، وأما فيما يتعلق بالمنهج المعتمد في معالجة هذا الموضوع فإنني استندت على المنهج الوصفي التحليلي كونه مؤسسا على تقرير وتفسير ووصف المقولات والكتابات النقدية التي تعكس الرؤية والصورة النقدية لعبد العزيز حمودة الذي يتجاوز فكرة الهدم ليمتد نحو فكرة البناء، وذلك عن طريق اقتراح البدائل والحلول، وهذا ما التزم به المفكر والناقد في جل مؤلفاته النقدية.

وقد أسهمت الدراسات السابقة في إزالة الغموض وتوفير الكم الهائل من المعلومات النظرية وليس هذا فحسب، بل ساعدتني أيضا في تحديد المراجع ومن أهم هذه الدراسات "ريحة بزان":  
جدل التراث والحداثة في الخطاب النقدي عند جابر عصفور مذكرة لنيل شهادة الماجستير ، وعلي مصباحي: التجربة النقدية عند محمد مفتاح، رسالة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، ووجه الاستفادة من هذه الدراسات كان كالتالي :

1. صياغة تساؤلات البحث والنتائج المتوصل اليها .

2. كيفية صياغة خطة بحثي كما استفدت منها أيضا في الجانب التطبيقي الخاص بالبحث.

ومن أهم المصادر والمراجع التي رافقتني طوال بحثي هذا نذكر: عبد العزيز حمودة " المرآيا المقعرة" ، نحو نظرية نقدية عربية، محمد عابد الجابري : التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، حسن حنفي : التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، جابر عصفور قراءة التراث النقدي.

ولعل أهم الصعوبات والعراقيل التي واجهتني في البحث يمكن حصرها في ضيق الوقت، وقلة المراجع ، حيث لم أجد سوى مجلات وآراء متفرقة لبعض الدارسين حول مؤلفاته النقدية .  
ولا يفوتني في الأخير إلا أن اتقدم إلى الأستاذ الفاضل المشرف بوديسة بولنوار بخالص شكري وعظيم امتناني على رعايته هذا البحث وإلى كل من وقف معي وساعدني في إنجازه .  
وفي الختام أتمنى ان يكون هذا العمل المتواضع قد ساهم ولو بقدر يسير في إبراز قيمة هذا التراث الذي يزخر به تاريخنا، ورجائي أن أكون قد وفقت فيما ذهبت إليه فإن أصبت فمن الله وإن اخطأت فمن نفسي والله من وراء القصد .

## نبذة عن حياة عبد العزيز حمودة (1) :

ولد عبد العزيز حمودة عام 1937 بقرية دلبشان مركز كفر الزيات بمحافظة الغربية، بمصر وتلقى تعليمه الأول بمدينة طنطا، ثم التحق بكلية الآداب قسم اللغة الانجليزية جامعة القاهرة حتى تخرج عام 1962، ليعتد إلى جامعة كورنيل الأمريكية للحصول على درجة الماجستير في الأدب المسرحي عام 1965 ، ثم حصل على الدكتوراه من نفس الجامعة عام 1968 م، وعاد إلى جامعة القاهرة ليعمل بتدريس النقد والدراما والأدب المسرحي .

تدرج في عمله الأكاديمي حتى تم اختياره عميدا لكلية الآداب عام 1985، ثم عمل مستشارا ثقافيا لمصر بالولايات المتحدة الأمريكية، وبعد العودة عمل بكلية الآداب رئيسا لقسم اللغة الانجليزية، جامعة القاهرة (1992-1993) عمل عميدا للدراسات العليا، جامعة الإمارات (1993-1997) نائب جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا (1997-2003) ثم تولى رئاسة جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا حتى توفي سنة 2006 م، عن عمر يناهز الثامنة والستين 68 سنة .

الجوائز : نال جائزة الدولة التقديرية للآداب عام 2002م، كما تحصل على لقب شاعر مكة في النقد عام 2000 من مؤسسة يمانى الثقافية عن كتابه " المرايا المحدبة " .

الدراسات المنشورة : نذكر أهمها ثلاثية العربية النقدية الحديثة التي أحدثت صدى كبيرا في الساحة الأدبية والنقدية .

- المرايا المحدبة ، من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة ، الكويت ، 1998 .
- المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة ، الكويت ، 2001
- الخروج من التيه ، دراسة في سلطة النص، عالم المعرفة، الكويت، 2003 .

1 عبد\_العزيز\_حمودة / <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

**الكلمات المفتاحية :** التراث، التقليد ، الماضي، الأصالة ، القديم

دراسة كتاب " المرايا المقعرة " يتناول التراث، نظرا لاشتماله على قضايا نقدية تراثية وفق رؤية حديثة، وذلك لما اُتسم به مؤلفه عبد العزيز حمودة من موسوعية إطلاع على الثقافة الغربية (تجلى ذلك في كتابه المرايا المحدبة) وإطلاع على التراث من خلال هذا الكتاب، وقد تطرق عبد العزيز حمودة في كتابه إلى القضايا النقدية ما تزال تطرح الكثير من الإشكاليات لتناوله التراث من حيث تعدد مفاهيمه وقراءاته وأنواعه وعلاقته بالحدثة، وهو ما حاولت هذه الدراسة إبرازه.

فقد تناول البحث قضية التراث من خلال تباين وجهات النظر بين التسليم بفكرة القطيعة المعرفية بين التراث والحدثة، ورفض هذه القطيعة ، وهذا الموقف تبناه حمودة في كتاباته النقدية كمنهج فكري، وتعد المرايا المقعرة تأسيسا تهدف لإعادة قراءة التراث وفهمه من جديد من منظور حدائي .

**Les Mots clés :** le patrimoine, les traditions, le passé, l'authenticité, l'ancien

étude Le Livre "les miroirs creuses " aborde le thème de car il contient des sujets de critique du patrimoine par apport des vision contemporaine tout ça a partir l'ouvrage de Abdelaziz hamouda d'une encyclopédique d'ouverture sur la culture occidentale (il est bien illustré dans son livre les miroirs Convexes ) et une ouverture sur le l'héritage à travers ce livre , il a traité dans son livre "Super critiques" qui se pose des problématiques au patrimoine de ses notions et lectures et ses genre ensuite , sa relation de la modernité c'était l'objectif de cette étude.

il a abordé le sujet de la recherche d'une affaire d'un héritage basée sur la divergence des points de vues entre le choix de la rupture de la découverte entre le patrimoine et la modernité et le refus de cette rupture , cette état adoptée par hamouda dans ses écritures critiques comme une méthode intellectuelle a livre de considère comme une fondation qui vise à redonne une bonne compréhension a une lecture contemporaine .

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي  
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة



كلية : الآداب واللغات  
قسم : اللغة والأدب العربي

الرقم التسلسلي : .....  
رقم التسجيل : م أ ع / 2014/219

## مفهوم التراث في النقد الحديث المرايا المقعرة لعبد العزيز حمودة أنموذجا

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر

الميدان : لغة وأدب عربي      فرع : أدب عربي      تخصص : نقد أدبي حديث  
إعداد الطالبة :      إشراف الأستاذ :  
- عبلة بن حامد      بوديسة بولنوار

تاريخ المناقشة : 2016/05/17

أعضاء لجنة المناقشة :

- الأستاذ : عمر عليوي ..... رئيسا  
- الأستاذ : بوديسة بولنوار ..... مشرفا  
- الأستاذ : عبد الكريم معمري ..... ممتحنا

السنة الجامعية : 2016/2015