الموقف من الآخر في النقد العربي الحديث:
نماذج نقدية عربية للمثاقفة الواعية

د.عبد الملك بومنجل

جـامعة سطيـف

فاتحة: الموقف من الآخر مسألة فلسفية

عندما يحسن الفرد تصوره لذاته، وإدراكـه لطبيعتـه وصـفاته، يحسـن تصـوره للآخـر، ويقيم موقفه منه، وتعامله معه، على أساس سـليم مـن هـذا التصـور المسـتقيم. وعنـدما تدرك أمة ذاتها، وتعرف ثوابتها ومتغيراتها، تمتلك القـدرة علـى قـراءة الآخـر، وتعـرف السبيل إلى مثاقفته، وتحسن التعامل مـع ثقافتـه وحضـارته؛ دون أن تقـع فريسـة لهيمنتـه، وضحية لعولمته؛ وهي تحسب أنها ترافقه إلى فردوس النعيم.

لقد خلق الله الإنسان ضعيفا، وزوده بالقدرة على الاستقواء. وجاهلا، وزوده بالقدرة على التعلم. وقد شاء الله أن يتفرد وحـده بالكمـال، وأن يـذر الإنسـان متصـفا بنقصـه، متلبسا بضعفه، مقترنا بجهله؛ فهو أبدا مفتقر إلى عالِم يأخذ عنه، وخبير يفيد منـه، وقـوي يستعين به. فأما المؤمن فهو يلجأ إلى الله أولا ثم إلى غيره، وأما غير المـؤمن فهـو يلجـأ إلى إنسان مثله؛ يفيد من خبرته، ويستثمر تجاربه ومعارفه، ويؤسس على قواعـده ليجتهـد في مواصلة البناء.

لذا كان لابد أن تنقسم البشرية شعوبا وقبائل، وأمـا وحضـارات. وأن تقـوم بعـض هذه الأمم والحضارات على علم الله أولا، ثم على علم البشر. وتقوم أخرى على "علـوم" البشر وحدها؛ وهي ركام التجارب والخبرات والاجتهـادات والاعتقـادات الـتي ينحـدر بعضها من تأملات العقل، وبعضها الآخر من رواسب التعـاليم الدينيـة السـماوية. فـإذا شئنا تحديدا أدق، وتركنا التجريـد إلى واقـع التـاريخ، أشـرنا بالبنـان إلى أمـتين كـبيرتين، وحضارتين عظيمتين؛ أولاهما قامـت علـى علـم الله أولا ثـم علـى علـم البشـر، وهـي الحضارة الإسلامية. والثانية قامت على ما نطلق عليه، مجازا، "علوم البشر"؛ ذلـك أن هـذه

"العلوم" هي مزيجٌ من مبادئ العقل، وطبائع الفطرة، وتجارب الحياة، وخرافات الأديان المحرّفة أو الوضعية، وأهواء النفوس؛ لابسة لبوس العلم والتجريب والمعرفة. وهذه الحضارة هي الحضارة الغربية، ممتدة من عهود الإغريق إلى هذا العهد الذي منحها تفوقا كاسحا على الأمة الإسلامية؛ فهو إذن عهد هيمنتها وتسليط مذهبها الحضاري ومنزعها الثقافي على ثقافات الأمم الأخرى، وبالأخص الأمة الإسلامية، التي تقف ثقافتها في العصر الحديث موقفا حرجا إزاء ثقافة الآخر_الغرب. وتجد نفسها إزاءها في مأزق وجودي؛ نجاحها أو إخفاقها في مواجهته هو علامةٌ على مدى نضجها الفلسفي ورسوخها الحضاري.

ليس الموقف النقدي العربي الحديث، من نظريات الغرب ومذاهبه ومناهجه، إلا مشهدا من مشاهد هذا المأزق الثقافي الوجودي. ولا تكون المعالجة الناجعة لهذا الوضع النقدي الثقافي إلا من زاوية الموقف الفلسفي والمنظور الحضاري. لذلك نبدأ ببسط التصور الإسلامي لمسألة العلاقة مع الآخر، ثم نعزز هذا الأساس بعرض نماذج من تطبيق التراث النقدي العربي لهذا التصور. ثم نلج صلب القضية التي هي موضوع هذا البحث؛ لنعرض فلسفة النقد العربي الحديث في الموقف من الآخر، ونميز بين وجهتين وفلسفتين، نشير إلى إحداهما إشارة تكشف عن منطقها دون تزكيته، ونتوقف عند الأخرى بالعرض والتحليل والمناقشة؛ فعسى أن نستخلص منها منهاجا في تصور الآخر، وقانونا في معاملته، وأنموذجا في المثاقفة الواعية.

الموقف من الآخر في التصور الإسلامي

في أساس التصور الإسلامي للكون تكريمٌ للإنسان، وتفضيل له على أكثر المخلوقات[1]، وتقدير بالغ لعقله ورسالته في الحياة، وتشريف لمن يوظف هذا العقل في كسب علم وإدراك حكمة واكتشاف أسرار[2]. وفي صميم النظام الأخلاقي لهذا التصور رعاية لكرامة الإنسان وحرمته وحريته، ودعوة إلى احترامه وتحريره وترقيته؛ فمن هنا كان التشنيع الشديد على الكبْر والترغيب في نقيضه: التواضع. ومن هنا كان الحث الكثير

على لطف التعامل وسمو الأدب والتشنيع البالغ على الفظاظة والظلم. ومن هنا كانت الدعوة إلى التعلم؛ لجبر النقص، وإلى التعاون؛ لإدراك القوة، وإلى التعارف؛ لتقوية الرابطة الإنسانية، وتنمية الخبرة العلمية، واستثمار الجهد العقلي لهذا الإنسان المكرّم في ما يعود على حياته المادية والروحية بالسعادة والرقي.

هذا التصور لحقيقة الإنسان ومكانته ورسالته في الحياة ينعكس لا محالة على موقف الإنسان من ذاته، الفردية والجماعية، ومن الآخر، الفردي والقومي. فالإنسان مكرّم، وعقله محترم؛ سواء أكان الإنسان أنا أم أنت أم هو. ومهمتنا الاجتماعية في الحياة أن نتعارف وأن نتعاون وأن نتكامل؛ دون أن يسخر بعضنا من بعض، أو يستعلي بعضنا على بعض، أو يزعم بعضنا أنه مكتفٍ بذاته، مستغنٍ بعلمه؛ فليس به حاجة إلى أن يعرف الآخر فيعطيه أو يأخذ عنه.

((يا أيها الناس: إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا. إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم. إن الله عليم خبير)) (الحجرات:13)

إن حالة النقص التي فُطر الإنسان عليها تفرض عليه حاجة مستمرة إلى معاملة الآخر؛ سواء أكان هذا الآخر مشتركا معه في اللغة والاعتقاد والثقافة والمكان والزمان، أم كان مختلفا معه في بعض ذلك أو جميعه. وإن من نقص الإنسان الذي فطر عليه عجزه عن إدراك أسرار الوجود إدراكا كليا وافيا دقيقا؛ سواء أتعلق الامر بأسرار الغيب (ما وراء الطبيعة) أم تعلق بأسرار الشهادة (عالم الطبيعة والحياة الدنيا). من هنا كان في التصور الإسلامي أن الإنسان بحاجة إلى أن يأخذ العلم، الذي ييسر حياته ويضمن سعادته، من مصدرين: أولهما رباني سماوي غيبي، هو ما يأذن الله به، بطريق الرسالات، من العلم اللازم في إدراك أسرار الوجود الكبرى؛ من معرفة الخالق وحكمة الخلق ورسالة المخلوق ومآل الخليقة ونظام الحياة الضامن لسعادة البشرية. وثانيهما بشري أرضي شهادي؛ عقلي أو تجريبي، هو ما أذن الله به للعقل البشري أن ينظر ويتدبر ويبحث في سبيل اكتشافه؛ وهو مساحة واسعة؛ تتعلق بالإنسان، على تعدد مركباته وتعقدها. وبالطبيعة، على شساعة عالمها وتشابكه. وبالصلة التي ينبغي أن تقوم بينهما، لضمان فهم سليم لأسرار

الطبيعة، وتسخير ناجح لطاقاتها، وتفاعل ناجع مع روحها ومنهجها في الحياة. وهو علم لا يقدر على إدراكه الفرد الواحد، ولا الجيل الواحد، ولا الأمة الواحدة؛ وإن اتسعت لها الرقعة وطال بها الزمن. وإنما تشترك البشرية جميعها؛ بمختلف أجيالها وشعوبها وحضاراتها، في تأسيس بنيانه، وتشييد صرحه، ومتابعة بنائه وتوسيع ساحته وتعزيز قاعدته؛ بجبر نقصه وتغيير ما ثبت فساده، وترميم ما فعل فيه الزمن فعله في الحياة.

يسمى ما يدرك الإنسان من العلم الصحيح والعمل السديد "حكمة"، ويسمى الإنسان الذي يأخذ عن الله ما أذن به من العلم "مؤمنا". وقد ورد في الحديث النبوي الشريف: (الحكمة ضالة المؤمن؛ فأينما وجدها فهو أحق بها)[3].

معنى هذا الحديث أن الإنسان حين يبلغ أرقى درجات إنسانيته فيصير مؤمنا، يتعين عليه أن يرعى مكانة هذا المقام الرفيع، ويلتزم بواجباته نحوه، ويحرص على بلوغ الدرجة الأرقى والصورة الأجمل من درجات هذا المقام وصوره؛ بأن يتعلق بالحكمة تعلق العاشق، ويسعى في طلبها سعي الولِه الهائم، ويبذل في سبيلها ما يبذله المتيّم. لأنه هو الشبيه بها وهي الشبيهة به، ولأنه هو الجدير بها وهي الجديرة به؛ إذ المؤمن هو الآخذ عن الله ما أذن به من العلم والحكمة، فهو إذن الأولى بأن يضيف إلى علمه الصحيح علما صحيحا أويكاد. وإلى حكمته العلوية حكمة أخرى أرضية المنبت علوية الاتجاه.

حينما اختار المؤمن أن يأخذ عن الله فقد اختار طريق العلم والحكمة. وحينما اختار طريق العلم والحكمة وجب عليه أن يخلص لهذا الطريق؛ فلا يقصّر في الضرب فيه، ولا يستنكف عن مثاقفة السالكيه، ولا يرضى بغير الحقيقة مطلبا، والحكمة منهجا، وترقية الحياة الإنسانية هدفا لسعيه وثمنا لاختياره. وهو اختيار يفرض عليه التزاما في موقفه من الآخر وتعامله معه ومثاقفته إياه؛ هو نُشدان الحكمة لا غيرها، وطلب العلم لا الهوى، وأخذ الحق لا الباطل، واتباع اليقين لا الظن، واستجلاب ما يوافق حكمة الله لا ما يخالفها، وما يرفع مقام الإنسان لا ما يرده أسفل سافلين:

((ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ)) (الجاثية:18)

((إِن يَّتَّبِعونَ إِلَّا الظَنَّ وما تَهْوَى الأَنْفُسُ وَإِنَّ الظَنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئًا)) (النجم:28)

((وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ)) (المؤمنون:71)

هذه خلاصة التصور الإسلامي للموقف من الآخر: تأكيدٌ على ضعف الإنسان الفطري وحاجته إلى غيره. وترغيبٌ في طلب العلم ونُشدان الحكمة. وتفريقٌ بين مصدرين للعلم والحكمة هما: المصدر الرباني؛ الموثوق في كماله، المجزوم بصحته، والمصدر البشري؛ المفطور على نقصه، غير المجزوم بصحته. وتقديمٌ للمصدر الأول حين تعارض المصدرين. وتوجيهٌ للسعي نحو ما يعود على الحياة الإنسانية بالرقي لا ما ينزل بها إلى الدركات. فعلى هدى من هذا التصور وهذه المبادئ كانت علاقة الحضارة الإسلامية، في زمن ازدهارها، مع المجتمع البشري. وحين انفرط عقد هذه الأمة، واضطرب في تصورها منهجُ المعرفة ونظامُ الحياة، وقعت في حيرة المثاقفة، وتيه العولمة الثقافية؛ فمن خارج من حيرته بأصول تعصمه من الاستلاب، ومن غارق في التيه، مستغرق في متابعة الآخر، حتى ولو دخل جحر ضب[4]!

نماذج، في الموقف من الآخر، من تراثنا الفكري والنقدي

في تراثنا العلمي والفكري صور كثيرة للتعامل مع الآخر، عطاء وأخذا، يضيق المقام عن تتبعها بالدراسة. لذلك نكتفي بالإشارة إلى أنموذجين في صميم المثاقفة النقدية، التي نحن بصدد معالجة تصور النقد العربي الحديث لفلسفتها. وهما: أنموذج أبي علي السيرافي في موقفه من المنطق اليوناني. وأنموذج حازم القرطاجني في موقفه من شعرية أرسطو.

أما السيرافي فقد نقل لنا أبوحيان التوحيدي، في كتابه "الإمتاع والمؤانسة"، مناظرته لصاحب الترجمات لكتب اليونان، والإعجاب بعلومهم ومنطقهم: أبي بشر متّى بن يونس. وكان أهم ما فيها، مما يعنينا في هذا المقام، ذلك المنطق القوي الذي واجه به السيرافي مُناظره؛ الداعي إلى اعتبار منطق يونانَ مرجعا في "معرفة الحق من الباطل

والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين"[5]. فقد كان رده على هذا الزعم أن المنطق متصل بالنحو؛ فهو إذن مرتبط باللغة. وأن اللغة التي حملت منطق يونان قد بادت، فبادت معها حقيقة المنطق الذي تحتويه. وأن الترجمة إلى العربية من السريانية، بعد الترجمة إلى السريانية من اليونانية هي سبيل آخر إلى إضاعة هذا المنطق الذي يزعم أنه المرجع في معرفة الحقائق[6]. وأننا، على افتراض سلامة الأصل من التحريف، ليس من المنطق في شئ أن نسلّم ليونانَ بكل ما يقوله علماؤها، وأن نلزم جميع الأمم بمنطق أمة بعينها دون سواها. قال السيرافي:

"إذا كان المنطق وضعه رجل من يونانَ على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم التركَ والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيا وحَكَما لهم وعليهم، ما شهد لهم قبلوه، وما أنكره رفضوه؟"[7].

"... إنما كان يصح قولك وتسلم دعواك لو كانت يونانُ معروفة من بين جميع الأمم بالعصمة الغالبة، والفطنة الظاهرة، والبنية المخالفة، وأنهم لو أرادوا أن يخطئوا لما قدروا، ولو قصدوا أن يكذبوا ما استطاعوا، وأنّ السكينة نزلت عليهم، والحق تكفل بهم، والخطأ تبرأ منهم؛ والفضائل لصقت بأصولهم وفروعهم، والرذائل بعدت من جواهرهم وعروقهم؛ وهذا جهل ممن يظنه بهم، وعناد ممن يدّعيه لهم؛ بل كانوا كغيرهم من الأمم يصيبون في أشياء، ويخطئون في أشياء، ويعلمون أشياء ويجهلون أشياء، ويصدقون في أمور ويكذبون في أمور، ويحسنون في أحوال ويسيئون في أحوال"[8].

لقد نبّه السيرافي بهذا القول على أمر جليل، له أيّما أثر في الحياة العقلية والحضارية للأمم. وأقام الدليل على مقدار ما كان العقل الإسلامي يتمتع به من الكفاءة والحيوية والاستقلال والتحرر من عقد الاستكانة والانبهار، وما كان يتحلى به من عقلانية في

الإنشاء والنقل على حد سواء، ومقدار إجلاله للعقل والثقة في إبداعه وقدرته على تمييز الحق واكتشاف الخطأ وتجاوز الحدود التي وضعها الأولون، وإيمانه بتكامل المعارف وتبادل الأخذ والرد بين الثقافات، ورفضه أن يكون فرد من الأفراد، أو أمّة من الأمم هي الحجة على غيرها في ما يؤخذ بطريق العقل. ولذا يضيف السيرافي: "وليس واضع المنطق يونان بأسرها، إنما هو رجل منهم، وقد أخذ عمّن قبله كما أخذ عنه من بعده؛ وليس هو حجة على هذا الخلق الكثير والجمّ الغفير، وله مخالفون منهم ومن غيرهم؛ ومع هذا فالاختلاف في الرأي والنظر والبحث والمسألة والجواب سنخ وطبيعة، فكيف يجوز أن يأتي رجل بشيء يرفع به هذا الخلاف أو يحلحله أو يؤثر فيه؟"[9].

هذا موقف من الآخر يتعين علينا أن نستحضره في حياتنا المعاصرة التي يريد بعض المثقفين العرب أن يفرضوا عليها لونا واحدا لا تتعداه؛ هو لون الثقافة الغربية؛ "خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يحب منها وما يكره، ما يحمد منها وما يعاب .."[10].

إننا ننقل هذه الثقافة بالترجمات المختلفة من لغاتها الأصلية إلى اللغة العربية. ونضطر في كثير من الأحيان إلى أن ننقلها بترجمة ما هو مترجم أصلا عن لغة أخرى، قديمة أوحديثة؛ فيحدث ما نبّه عليه السيرافي من تحوّل المعاني والمفاهيم عن أصولها الأولى. فكيف يصح بعد ذلك اعتبارها مرجعا؟ وكيف يصح أن تُحصَر الحقائق في ثقافة بعينها؛ هي هذه الثقافة الغربية، التي يولّي وجوههم شطرها ثلة من النقاد و"المفكرين" في هذا العصر العربي الحديث؟

وأما القرطاجني فقد كان مثالا للتفاعل المثمر مع نظرية الشعرية عند أرسطو، وللتلاقح المخصب بين عقلين وثقافتين ومذهبين في إبداع فنون الكلام وفي التنظير للشعر. لقد أفاد الناقد العربي الكبير أيما إفادة من ثقافته الفلسفية التي استقى زبدتها من الإغريق، فراح يؤسس نظرية في الشعرية، لعلها أن تكون هي الأكمل في تراثنا النقدي. ولكنه لم يتخذ، في ذلك، اليونان قبلة، وشعرية أرسطو مرجعا. بل أخذ ما يحسن أخذه، ورفض ما يجب رفضه، وذكر في سياق ذلك هذه الفقرة الذهبية التي يتعين أن نستحضرها

في عهدنا الراهن؛ ونحن نستقبل ثقافة الغرب ومذاهبه ومناهجه، كما لو أنها المعيار الأصح والمرجع الأحكم والأنموذج الأكمل. قال القرطاجني:

"فإن الحكيم أرسطوطاليس، وإن كان اعتنى بالشعر بحسب مذاهب اليونانية فيه ونبّه على عظيم منفعته وتكلّم في قوانين عنه، فإن أشعار اليونانية إنما كانت أغراضا محدودة في أوزان مخصوصة، ومدار جل أشعارهم على خرافات كانوا يضعونها يفرضون فيها وجود أشياء وصور لم تقع قي الوجود، ويجعلونها أمثالا وأمثلة لما وقع في الوجود"[11].

"ولو وجد هذا الحكيم أرسطو في شعر اليونانيين ما يوجد في شعر العرب من كثرة الحكم والأمثال، والاستدلالات واختلاف ضروب الإبداع في فنون الكلام لفظا ومعنى، وتبحّرهم في أصناف المعاني وحسن تصرفهم في وضعها ووضع الألفاظ بإزائها، وفي إحكام مبانيها واقتراناتها ولطف التفاتاتهم وتتميماتهم واستطراداتهم، وحسن مآخذهم ومنازعهم وتلاعبهم بالأقاويل المخيّلة كيف شاؤا، لزاد على ما وضع من القوانين الشعرية"[12].

إن أهمية هذا الموقف لا تكمن في تفاصيل ما يتضمنه ظاهر ألفاظه بقدر ما تكمن في رمزيته الفلسفية، وفلسفته النظرية. إنها تكمن في هذا الوقوف الشامخ وقوف الأنداد الواثقين في أنفسهم وحضارتهم، المؤمنين أن الحقيقة لا يحتكرها رجل ولا أمة، بل هي موزعة في الوجود، وعلى الباحث المخلص أن يتلمسها حيث كانت. هذا الموقف الذي صوّر له الواقعَ الحضاري العربي واقعا ضخما عظيما، ينبغي أن يوضع في الحسبان، وأن يضاف إلى التراث الإبداعي للإنسانية، وأن ينظر فيه ويبنى عليه في أي تصور للشعرية يراد له أن يكون كونيا لا إقليميا، عاما لا خاصا. فلنتأمل مقدار الهوة بين هذا الموقف الواعي لحازم القرطاجني وموقف كثير من المثقفين العرب يفترضون أن كل ما حدث ويحدث وراء البحر والمحيط، لابد أن يكون له عندنا نظير مطابق أو مماثل! و(..) يصابون

بصدمة إذا لم يجدوا هذا النظير في مجال من المجالات، فيزداد شعورهم بالنقص والتحتانية بفعل صدمتهم الوهمية"[13].

إن أنموذجَي السيرافي والقرطاجني يقفان شاهدا على ما كانت عليه الشخصية العربية المسلمة من البصيرة والحكمة والأصالة والفخامة، ومن احترام الذات والانفتاح على الحكمة والقدرة على المثاقفة الواعية؛ دون استعلاء على الآخر، ولا انبهار به وخضوع له وتعويل عليه. هي شخصية تنتهج منهجا في المثاقفة، ومذهبا في طلب الحكمة يتوافق مع جوهر التصور الإسلامي للموقف من الآخر. وأما الشخصية العربية الحديثة فقد أصابها كثير من الاضطراب؛ فلم يسلم من الوقوع في عقدة النقص واحتقار الذات الحضارية إلا ثلة من النقاد والمفكرين، نخصص هذا المقال لعرض مواقفهم وبسط تصورهم لإشكالية التعامل مع الوافد.

نماذج عربية حديثة في المثاقفة الواعية

انطفأ بريق الحضارة التي أنجبت الغزالي والسيرافي والقرطاجني، وأتى على الأمة العربية حين من الدهر أضعف قوتها وشتت شملها ودحرجها القهقرى؛ فإذا بالحضارة التي كانت بالأمس تأخذ عنها قوانين علومها ومبادئ نهضتها تنتصب سيدة على الكون، وسيفا مسلطا عليها. وإذا بالعربي الذي كان يزهو بعروبته ويفتخر بحضارته، ينهض على واقع مرّ من تخلفه وتقدم غيره، ومن اتساع الهوة بين الواقع الحضاري والثقافي لأمته وواقع الحضارة الغربية الصاعدة.

كان من المنطق النفسي والحضاري أن تهتز ثقة الكثير من أبناء الأمة في أنفسهم وحضارتهم، وأن ينبهروا بهذه الحضارة الصاعدة بكل عنفوانها العلمي وجبروتها العسكري، وأن يعتقدوا فيها اعتقاد التلميذ في أستاذه، والصبي الغِر في والده، وأن يروا في ثقافتها مرجعا، وفي مذاهبها مسلكا، وفي مجاراتها مَخْلصا من واقع التخلف وطريقا إلى مراتب الصاعدين.

وكان من المنطقي أيضا أن تستمر في أعماق الأمة كوامن قوتها، وعناصر تماسكها، وصمّامات أمانها من الذوبان. وأن تجد من أبنائها من ينظر إلى الظواهر نظرة

العاقل الحكيم والفيلسوف المفكر، لا نظرة الغر المتسرّع والعاطفي المندفع. وإلى الواقع الحاضر على أنه جزء من التاريخ، ومرحلة في مساره، ودورة من دوراته؛ لا على أنه كل التاريخ، وخلاصة الحضارات، ومنتهى ما تدركه العبقرية البشرية.

في ساحة النقد الأدبي كان الصراع على أشده بين مذهبين وفلسفتين في التعامل مع الثقافة الغربية. وكانت الجاذبية قوية نحو الاندماج في ثقافة الآخر؛ فكان الحرص شديدا على تعلّمها وتمثّلها وتلخيصها وترجمتها ونقلها إلى رحاب المكتبات والجامعات. وكان الموقف حرجا؛ سواء بالنسبة إلى الذين اختاروا أن يحتضنوها دون ممانعة أو تحفظ، أو الذين اختاروا أن ينفتحوا عليها ولكن بحذر، وأن يأخذوا منها ولكن بعد تمحيص. وكان الفريق الأول صاحب الصوت المسموع والمنابر المفتوحة. وأما الفريق الثاني فقد كان صاحب المنطق الأقوى والمساهمة الأخصب في بناء مثاقفة واعية منتجة؛ تلاقح بين عيون الأفكار والمذاهب والنظريات والثقافات، وتواجه الهيمنة الثقافية الغربية، والاستخذاء الفكري العربي، دون تهيّب في المواجهة ولا انكفاء على شرنقة الذات. وكان أبرز من يقف ضمن هذا الفريق الثاني: العقاد والرافعي وسيد قطب ومحمود شاكر ثم عبد الملك مرتاض.

عباس محمود العقاد

أما العقاد فكان، مع مرتاض، أكثر الخمسة انفتاحا على ثقافة الغرب ومذاهبه ومناهجه. وكان، مثله مثل مرتاض كذلك، أكثرهم حيرة في نشدان مثاقفة واعية. لقد جر عليه انفتاحه على الثقافة الأدبية والنقدية الإنجليزية تأثرا واضحا بفلسفتها في نظرية الشعر، ومذهبها في دراسته وتحليله؛ فكانت رومنسيته الأدبية، ونزعته النفسية في دراسة الإبداع الفكري والأدبي من وحي هذا التأثر البالغ. غير أن التيار لم يجرفه بعيدا عن رحاب ثقافته القومية، ولم يسلبه أصالة في تصوره للظواهر وموقفه من الآخر؛ ذلك أن ثقته في ذاته وحضارته، وعبقريته في النظر والتأمل، عصمتاه من ذلك، وأخرجتاه من دائرة التلقف إلى دائرة التثاقف، ومن سلبية المتابعة إلى إيجابية التفاعل. وهو ما يمكن أن

نلمسه واضحا في عديد مؤلفاته التي تتصدى لشبهات الغرب، وأتباعه من العرب، حول الإسلام وتاريخه وحضارته. وفي عديد مواقفه وتصوراته لقضايا الفكر والنقد؛ لعل أقرب ما يتصل منها بموضوعنا تصوره للتجديد، الذي أقامه على أساس من الموضوعية التي تختار الجميل لوجه جماله، والممتاز لوجه امتيازه، دون أن تربط ذلك بزمن أو مكان. يقول في هذا الشأن:

"إن الولع بكل جديد كالولع بكل قديم دليل على نقص في التمييز، وعلى اتباع يخلو من الابتداع. وقد عشنا زمنا في الشرق ومقياس الحرية عندنا أن نقبل على كل جديد لأنه جديد، وأن نثور على كل قديم لأنه قديم. فكان ذلك عهد تعليم، وكان كذلك عصر قصور. ثم بلغ هذا العصر مداه، فبرزت في صفوف الشرقيين طائفة تملك حريتها في وجه الجديد، كما تملك حريتها في وجه القديم. فلا يفقد الإنسان صفة الحرية لأنه يفضل القديم على بعض الجديد، ولا يكسب الإنسان صفة الحرية لأنه يفضل كل جديد على كل قديم، بل يكون مقياس الحرية هو مقياس التمييز لكل ممتاز، والاختيار لكل ما يستحق ان يختار"[14].

"ليس التجديد هو إنكار فضل العرب أو تعمد الخروج على الأساليب العربية، ولكنه هو إنكار أوهام الذين يحصرون الفضل كله في العرب دون أمم المشرق والمغرب من سابقين ولاحقين...

وليس التجديد أن نضرب عن العرب لنقلد الإفرنج وننظم كما ينظمون لأن الإفرنج يخطئون في فهم الأدب كما يخطئ الشرقيون ويأبون على طائفة منهم أن تقلد الآخرين"[15].

الذي يهمنا في موقف العقاد هو المبدأ النظري. هو الإيمان بحرية الإنسان في الاختيار، وقدرته على التمييز، وحقه في تّأمل ما يرى ويسمع ويقرأ ثم غربلته وتمحيصه. هو الدعوة إلى طلب الممتاز حيثما كان، ونشدان الحكمة حيثما وجدت. هو الاعتقاد بأن العرب لا يحتكرون الفضل، وأن الإفرنج غير منزهين عن الخطأ. هو الاستنكاف عن التقليد العاجز

والملاحقة الذليلة لكل ما يحدثه الآخر من جديد النظرية والمنهج، سواء أوافق السياق أم لم يوافق، ألامس الحكمة أم ضل عنها. هذا الذي ينبغي أن نفيده من موقف العقاد. وأما تفصيل موقف العقاد من الغرب فهو لا يخلو من انبهار زائد في مرحلة صراعه الأرعن مع من يسميهم أصنام التقليد. لقد أوقعه هذا اللون من الجدل غير الموضوعي في شئ من تقزيم الذات القومية وتضخيم العبقرية الغربية، حمله على أن يقول في حماسة ظاهرة:

"وإن المرء ليزهو بآدميته حين يلقي بنفسه في غمار الآداب الغربية، وتجيش أعماق ضميره بتدافع تياراتها، وتعارض مهابها ومنتجاتها، وتجاوب أصدائها وأصواتها _أبواب للكتابة منوعة، ومهايع متسعة، وفنون مبتدعة. ونحل ومذاهب، ومدارس ومشارب. والحياة بين هذه الأفكار المشرقة معروضة للنظر في كل شية من شياتها، محسوسة في كل خطرة من خطراتها، متكررة متضاعفة، شاكة متوقفة، جادة ساخرة، ناقمة راضية"[16].

قد يحسب هذا الكلام اعترافا بالامتياز حيثما كان، ونشدانا للحكمة حيثما وجدت؛ فيُحسب مزيةٌ للعقاد وصاحبه المازني. ولكن سياقه يميل بنا إلى الاعتقاد أن العقاد وقع في مرحلة عنفوان حماسته للتجديد، وتأثره بالآداب الغربية، في شئ من الانبهار أفقده القدرة على الإحساس بعبقرية شوقي والشعر العربي، وحرمه أن يقف موقفا وقفه الناقد العربي القديم حازم القرطاجني من شعرية أرسطو. وقد تحرر العقاد في مرحلة لاحقة من هذا الانبهار، فأنجز فكرا نقديا أكثر أصالة ورزانة، وساهم في التخفيف من ظاهرة أشاعها الوضع الثقافي الجديد في الساحة النقدية العربية؛ هي ظاهرة المسارعة إلى تلقف كل جديد، وتبني كل وافد، وازدراء كل محلي.

مصطفى صادق الرافعي

وأما الرافعي فهو أكثر الخمسة حساسية إزاء الحضارة الغربية، ومواجهة لمواقف الانبهار بها، والذوبان فيها، والتبني لمذاهبها في الثقافة والأدب، ومناهجها في الفكر والنقد، التي أظهرها عدد من المثقفين العرب؛ أبرزهم طه حسين.

لقد نظر إلى الحضارة الغربية نظرة المتفحص الذي يملك في يده الجهاز الفاحص، وفي عقله النظر الثاقب، وفي قلبه الإحساس النابض الذي يلهمه الحذر مما ظاهره الرحمة وباطنه من قبله العذاب. فرأى فيها غير ما يراه المتهافتون على زينتها، المفتونون ببريقها، المستغرقون، بغير حمية، في احتضان ثقافتها. رأى أنها "أطلقت العقول تجد وتبتدع، وأطلقت من ورائها الأهواء تلذ وتستمتع وتشتهي؛ فضُرب الخير بالشرّ ضربة لم تقتل ولكنها تركت الآثار التي هي سبب القتل، إذ لا تزال تمد مدّها حتى تنتهي إلى غايتها، وذلك هو السرّ في أنّه كلما تقادمت الأزمنة على هذه الحضارة ضجّ أهلها وأحسوا عللا اجتماعية لم تكن فيهم من قبل"[17]. ورأى أن أكثر مظاهرها ما هي "إلاّ أسلحة قاتلة تقتل الخير والرحمة في قلوب الناس"[18]. ونظر في آدابها، متجردا من عقدة الانبهار، فانتصبت في ذهنه الموازين غير مقلوبة، والمقاييس غير مضطربة؛ فإذا موقفه من مشاهير أدبائها غير موقف المعجبين بهم، المروجين لمذهبهم، من الأدباء والنقاد العرب: "ولقد قرأتُ في هذه الأيام رواية يقال إن كاتبها نادرة أوربا، فما فرغت منها إلا وأنا أعتقد أن كاتبها هذا هو حيوان أوربا.."[19]. وكانت هذه المقاييس، التي حرص على الاستمساك بها واتخاذها مرجعا في مدارسة ما يجد، وحَكَما في قراءة ما يفد، هي المقاييس التي ترسخت في جذور ثقافته الإسلامية، التي لم يفقد ثقته في صلابة مبادئها ورقي أهدافها. فبها يقرأ ثقافة الغرب؛ فيأخذ ما يأخذ ويدع ما يدع. وبها يواجه من يراهم يغيّرون المفاهيم ويسمّون الأشياء بغير أسمائها، فإذا التقليد للغرب تجديد، وإذا السطو على علوم الآخرين، دونما فهم وتبصر، علم وإبداع. يقول الرافعي في شأن هؤلاء:

> "وُهبوا طبعا زائغا في انتحال المدنية الأوربية إلى ما يتخطى العلل والمعاذير، ورأوا أنفسهم أكبر من دهرهم، ودهرهم أصغر من عقلهم (...) أجازوا إلى فرنسا وإنجلترا فأقاموا بها مدّة ثم رجعوا إلى بلادهم ومنبتهم

ينكرون الميراث العربي بجملته في لغته وعلومه وآدابه، ويقولون ما هذا الدين القديم؟ وما هذه اللغة القديمة؟ وما هذه الأساليب القديمة؟ ويمكرون جميعا في هدم أبنية اللغة ونقض قواها وتفريقها؛ وهم على ذلك أعجز الناس عن أن يضعوا جديدا أو يستحدثوا طريفا أو يبتكروا بديعا. وإنّما ذلك زيغ الطبع، وجنون الفكر، وانقلاب النفس عكسا على نشأتها، حتى صارت علوم الأعاجم فيهم كالدم النازل من آبائهم وأجدادهم، وصار دخولهم في لغة خروجا من لغة، وإيمانهم بشيء كفرا بشيء غيره، كأنه لا يستقيم الجمع بين لغتين وأدبين، ولا يستوي لأحدهم أن يكون شرقيا، وإنّ في لسانه لغة لندن أو باريس!"[20].

لقد ظلّ الرافعي يمتلك موقفا ثابتا إزاء المدنية الأوربية ومنتحليها من العرب، ويستعمل منطقا قويا في كشف فسادها، واكتفاء منتحليها بالنقل والتقليد لافتقارهم إلى ملكة التمييز وعجزهم عن الفهم والاجتهاد. ويكشف قدرة فائقة في الانتصار إلى أصول التراث ودمغ دعاة التجديد بالعجز والانتحال. يقول مخاطبا هؤلاء:

"إنكم علماء بالعلم الذي تسرقونه، ولكنكم جهلاء لما تتعاطون من السرقة. وإنكم فلاسفة بالآراء التي تنتحلونها ولكنكم أغبياء لما تصنعون من سوء الانتحال. ومصلحون بالأقوال التي تزخرفونها، ولكنكم مفسدون لجهلكم عواقب هذا التمويه.

..إنّنا لا ننخدع ولا نغتر ولا نتعبّد للأسماء، ولتأت الأسماء من حيث هي آتية في المغرب والمشرق فهاتوا حققوا فلسنا في سرعة التقبل منكم مثلكم في سرعة الأخذ من الأوربيين، ولا نحن في الشراء من دين الغرب مثلكم في ما بعتم من دين الشرق، وفصل ما بيننا وبينكم أن في أيدينا أصل الفضيلة فهي قياس لرذائلكم عندنا كما هو قياس لفضائلنا عند أنفسنا، وفي أيديكم أصل الهوى فهو قياس لكل شيء عندكم إلاّ ديننا

وفضائلنا (...) فإذا قلنا لهم هذا ونحوه قالوا: متحجرون، وقدماء، وأنصار القديم، فنعم، نعم؛ غير أننا مع ذلك نلين لما لا يكسرنا، ونتجدد بما لا يفنينا ونريد أن تبقى الأمّة ولو هلك ألف من أمثال طه حسين، لا أن يبقى هؤلاء وتهلك الأمّة[21].

موقف الرافعي من الحياة هو الانفتاح على ما تدعو إليه طبيعتها من التجديد. وموقفه من الآخر-الغرب هو قبول ما يبني لا ما يهدم، وما يحيى لا ما يفني. وما تتلاقح به المواهب البشرية، وتتخاصب التجارب الإبداعية، وتتفاعل العناصر الحية في كل ثقافة، لا ما يعمل في محو وجود الأمة؛ بتمييع قيمها، وتذويب خصائصها، وتهجين ثقافتها، وتحويل لغتها وآدابها مسخا مشوّها لا ينبض بروح الأمة، ولا يتنفس بهواء الإبداع.

ومنهجه في معاملة الآخر أنه لا يهمل إبداعه وإسهامه في بناء المعرفة الإنسانية، ولكنه لا يعتقد فيه الكمال. ولا يرى من الحكمة التسرع في الأخذ عنه. ولا يرى أن ثقافته هي المرجع، وأهواءه هي الموازين. بل يرى أن العربي المسلم هو الذي يملك الميزان الحق والمقياس الصحيح. ويرى أن العربي، إذا شاء أن يكون عالما بحق، عليه أن يبدع لا أن يسرق، وأن يخترع لا أن ينتحل. وهي، بلا شك، دعوة رشيدة إلى مثاقفة واعية وإبداع أصيل.

سيد قطب

وأما سيد قطب فقد كان موقفه مخالفا تمام المخالفة للموقف الشائع في الساحة العربية. ففي الوقت الذي فقد فيه أكثر المثقفين العرب ثقتهم في أنفسهم وحضارتهم، وحزموا أمرهم على الاعتراف بتفوق الأنموذج الغربي، والاغتراف من علومه ومناهجه وأفكاره؛ كان سيد قطب يرى إفلاس الحضارة الغربية، وحاجةَ أوربا، والغربِ عموما، إلى إنقاذٍ من غرق يتهددها ويتهدد العالم كله. ويرى أن المنهج الوحيد القادر على أداء هذه المهمة إنما هو الإسلام، بما يملكه من القوة الروحية، ومن خصائص التوازن والتكامل في تصوره للحياة وبنائه للمعرفة. يقول في هذا الشأن:

"إنّ البشرية كلّها في حاجة إلينا ... ومن ثم تبدو جسامة الجريمة التي يرتكبها من يحاولون أن نذوب في أية حركة أو أية منظمة أو أي اتجاه في داخل الوطن الإسلامي أو خارجه على السواء.

إنّ الذين يريدون لنا أن نذوب في حركة قومية، أو في كتلة دولية، أو في اتجاه عالمي –على فرض أنّ هناك اتجاها عالميا- إنّما يرتكبون جريمتهم في حق البشرية كلها، قبل أن يرتكبوها في حق الإسلام أو الوطن الإسلامي...

إنّ مهمتنا أن نتميز وأن نحمل الشعلة للضالين في شعاب الأرض وفي متاهات الصحراء.

إنّ مهمتنا أن ننقذ البشرية من الحمأة الآسنة التي تتمرّغ فيها اليوم، لا أن نذوب معها في تلك الحمأة الآسنة. والله معنا، والبشرية كلها ستعرف يوما؛ أنّ نبوءة الله حق: ((وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ)) (البقرة:143)"[22].

وانطلاقا من هذا التصور فإنّ سيد قطب يرى أن القرآن هو مصدر المعرفة الإنسانية الصحيحة المطلقة، وأن النص القرآني هو مرجعية المسلم في العقائد والشرائع والنظم والعادات والقيم والموازين، وأن التصور الإسلامي مختلف جوهريا عن جميع التصورات الجاهلية القديمة والحديثة، وأن هذه التصورات وما انبثق عنها من فلسفات ونظريات تتضمن عداءا ظاهرا أو خفيا للتصور الديني جملة، وللتصور الإسلامي على وجه خاص[23].

وكانت النتيجة البارزة لهذه الرؤية أن جميع المذاهب والاتجاهات الفلسفية والأدبية التي نشأت في الغرب مشربة بعداء ظاهر أو خفي للتصور الإسلامي، ومشوبة بقدر كبير أو قليل من أهواء النفس البشرية وتخرصات العقل البشري ومؤثرات الفكر المادي والإلحادي، وأن المسلم في غنى عن اتخاذ هذه المذاهب مصدرا للمعرفة ومرجعا للقيم والموازين، وأن حكاية أنّ (الثقافة تراث إنساني) لا وطن له ولا جنس له ولا دين،

لا تصح إلاّ عندما تتعلّق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العلمية[24]، وأن التلقي –خارج هذا المجال– لا يصح إلا عن الإسلام والمسلمين:

"إنّ الإسلام يتسامح في أن يتلقى المسلم عن غير المسلم، أو عن غير التقي من المسلمين، في علم الكيمياء البحتة، أو الطبيعة، أو الفلك، أو الطب، أو الصناعة، أو الزراعة، أو الأعمال الإدارية والكتابية .. وأمثالها (...) ولكنه لا يتسامح في أن يتلقى أصول عقيدته؛ ولا مقومات تصوره، ولا تفسير قرآنه وحديثه وسيرة نبيه، ولا منهج تاريخه، ولا موجبات فنه وأدبه وتعبيره.. إلخ، من مصادر غير إسلامية، ولا أن يتلقى عن غير مسلم يثق في دينه وتقواه في شيء من هذا كله"[25].

هذا في الموقف المبدئي الفكري العام. أما في الموقف النقدي الأدبي، فقد سبق لسيد قطب، قبل أن يتجه هذه الوجهة، ويقف هذا الموقف، أن بسط موقفه من مناهج النقد الأدبي في عصره؛ حيث ظهر، وهو يعرض مناهج النقد في كتابه "النقد الأدبي: أصوله ومناهجه"، رصينا غير مندفع، أصيلا غير تابع؛ يستفيد من ثقافة الآخر ولا يستكين لها، يستعين بأضوائها ولا ينبهر بها، يؤيد بصوابها صواب الثقافة العربية ولا يجعله معيارا لها؛ فهو لا يندفع مغرما بالمنهج النفسي حين اندفع إلى ذلك طائفة من النقاد العرب، وهو لا يبشر بعلمية المنهج التاريخي كما فعل آخرون، وهو لا ينغلق في المنهج الفني اللغوي كما صار يفعل كثيرون. وإنما هداه نظره واختياره وذوقه ومعرفته بخصوصية الخطاب الأدبي إلى أن يعتبر المنهج الفني هو الأساس الصحيح في تحليل الخطاب، وأن يدعو إلى الاستعانة بما تفتحه المناهج الأخرى من نوافذ، بالقدر الذي يساهم في إضاءة النص لا أكثر، وأن يبصر في نماذج النقد العربي القديم مزيجا من هذه المناهج الثلاثة مع تغليب للمنهج الفني، ويدعو من ثم إلى منهج متكامل يوظف كل ما يجدّ من مناهج ونظريات في مهمة غايتها إضاءة النص والناص، بما يكشف في النص كوامن جماله وأسرار بلاغته، كما يكشف في الناص خبئ أفكاره ومشاعره، ومذاهب تفكيره وشعوره[26].

لقد كان ذلك اقتراحا جيدا لو تابعه صاحبه أو احتضنه نقاد عصره. ولكن الرجل غادر النقد إلى الفكر فخسر النقد العربي طاقة نقدية واعدة[27]، وأما نقاد جيله فقد شَغل بعضَهم الوجودية وبعضَهم الآخر الواقعية الاشتراكية، فسار النقد العربي سيرته العقيمة، يعكف على النقل والتلخيص والترجمة، ويؤثر سهولة الأخذ والاتباع على صعوبة الإنجاز والإبداع[28].

محمود محمد شاكر

وأما محمد محمود شاكر، فقد كان من أشد الخمسة وعيا بإشكالية المثاقفة، وتبرما بالوضع الثقافي العربي الحديث في تعامله مع الثقافة الوافدة، وحساسية إزاء المناهج النقدية الحديثة؛ التي يأخذها الناقد العربي عن الغرب دون مراعاة لأصول المنهج العلمية، واختلاف السياقات الحضارية والمعرفية.

لقد انفتح الوعي الفكري والحس النقدي لدى شاكر في خضم الصراع الذي بدأت تغذيه التيارات النقدية والأدبية الوافدة مع المستشرقين، الذين تبوأ بعضهم مواقع حساسة في الجامعة المصرية، أمثال مرجليوث. ومع المستغربين، الذين تشرب بعضهم مبادئ الثقافة الغربية؛ فعاد إلى بلده يبشر بها، ويدعو إلى احتضانها في حماسة منقطعة النظير، أمثال طه حسين. فكان أول ما صدم حسه النقدي، وأثار حساسيته الفكرية، هذا الوضع الغريب الذي يقلب منطق الأشياء، فيضع المستشرق الغريب عن أسرار اللغة العربية، وخصائص الثقافة العربية، في منزلة الأستاذ الذي يتعلم منه العربي تاريخ شعره، وأسرار لغته، وأطوار تاريخه، وحقائق دينه وثقافته!

قال، يسخر من هذا الوضع العجيب، والمنطق المتهافت، متحدثا بشأن مرجليوث:

> "أنا بلا شك أعرف من الإنجليزية فوق ما يعرفه هذا الأعجمي من العربية أضعافا مضاعفة، بل فوق ما يمكن أن يعرفه منها إلى أن يبلغ أرذل العمر، وأستطيع أن أتلعَب بنشأة الشعر الإنجليزي منذ شوسر إلى يومنا هذا

تلعبا هو أفضل في العقل من كل ما يدخل في طاقته أن يكتبه عن الشعر العربي، وليس عندي من وقاحة التهجم وصفاقة الوجه، ما يسول لي أن أخط حرفا واحدا عن نشأة الشعر الإنجليزي. ولكن صروف الدهر التي ترفع قوما وتخفض آخرين، قد أنزلت بنا وبلغتنا وبأدبنا ما يتيح لمثل هذا المسكين وأشباهه من المستشرقين أن يتكلموا في شعرنا وأدبنا وتاريخنا وديننا، وأن يجدوا فينا من يستمع إليهم، وأن يجدوا أيضا من يختارهم أعضاء في بعض مجامع اللغة العربية !!"[29].

وكان طه حسين بدأ يعلم طلابه في الجامعة المصرية ما كان يصوره لهم منهجا علميا، يتوخى إدراك الحقيقة الموضوعية بعيدا عن تأثير العاطفة القومية أو الخلفية الدينية، ويتخذ أساسا له منهج ديكارت القائم على الشك[30]. وقد أفضى به ذلك المنهج إلى إنكار جاهلية الشعر الجاهلي كله، لا مجرد الشك في بعضه كما فعل الناقد العربي القديم ابن سلام الجمحي. فانزعج شاكر، وكان حينها أحد طلابه، أشد الانزعاج؛ إذ لاحظ، مع زميله محمود محمد الخضري، أن: "اتكاء الدكتور على ديكارت في محاضراته اتكاء فيه الكثير من المغالطة، بل فيه إرادة التهويل بذكر ديكارت الفيلسوف، وبما كتبه في كتابه "مقال عن المنهج" وأن تطبيق الدكتور لهذا المنهج في محاضراته ليس من منهج ديكارت في شئ" وأن كل ما قاله الدكتور في محاضراته... ليس إلا سطوا مجردا على مقاله مرجليوث... وأن ما يقوله الدكتور لا يزيد على أن يكون "حاشية" وتعليقا على هذه المقالة". وأن الفروق ظاهرة بين شعر الجاهلية وشعر الإسلام. "وأن الحديث عن صحة الشعر الجاهلي قبل قراءة نصوصه قراءة متذوقة مستوعبة، لغو باطل، وأن دراسته كما تُدرس نقوش الأمم البائدة واللغات الميتة، إنما هو عبث محض"[31].

هذا الوضع الثقافي العربي القائم على السطو والنقل والتلخيص والتقليد وسرعة التسليم بما يقوله الغربي، ولو في أخص خصائصنا القومية، هو الذي حمل شاكرا على التذمر الشديد من واقع الحياة الثقافية العربية، وعلى أن يرمي هذه الحياة بالفساد، و"كبار" رموزها بالعجز والتبعية. وعلى أن يغادر الجامعة، ويلزم نفسه رحلة علمية شاقة طلبا

لليقين في "قضية الشعر الجاهلي". ولكن رحلته تجاوزت به حدود هذه القضية إلى ما هو أوسع وأعمق، إلى قضية المنهج في قراءة الشعر وفي قراءة كل خطاب، وإلى قضية الفساد الذي ينتاب حياتنا الأدبية من كل الجهات. يقول محدّثا عن هذا الفساد: "ومشت بي هذه القضية في رحلة طويلة شاقة، ودخلت بي في دروب وعرة شائكة، وكلما أوغلت انكشفت عني غشاوة من العمى، وأحسست أني أنا والجيل الذي أنا منه وهو جيل المدارس المصرية، قد تم تفريغنا تفريغا يكاد يكون كاملا من ماضينا كله، من علومه وفنونه وآدابه، وتم أيضا هتك العلائق بيننا وبينه، وصار ما كان في الماضي متكاملا متماسكا، مزقا متفرقة مبعثرة تكاد تكون خالية من المعنى ومن الدلالة. ولأنه غير ممكن أن يظل الفارغ فارغا أبدا، فقد تم ملء هذا الفراغ بجديد من العلوم والآداب والفنون، لا تمتّ إلى هذا الماضي بسبب، وإننا لنستقبله استقبال الظامئ المحترق قطرات من الماء النمير المثلج"[32].

ومضى محمود شاكر يتلمس طريق المنهج في خضم هذا الفساد، فكانت القاعدة الأولى التي اهتدى إليها "أن "الجديد" و"التجديد" لا يمكن أن يكون مفهوما ذا معنى، إلا أن ينشأ نشأة طبيعية من داخل ثقافة متكاملة متماسكة حية في أنفس أهلها- ثم لا يأتي التجديد إلا من متمكن النشأة في ثقافته، متمكن في لسانه ولغته، متذوق لما هو ناشئ فيه من آداب وفنون وتاريخ، مغروسٍ تاريخه في تاريخها وفي عقائدها، في زمان قوتها وضعفها ومع المتحدّر إليه من خيرها وشرها، مُحسا بذلك كله إحساسا خاليا من الشوائب"[33].

ومضى يسطر أصول المنهج العلمي في دراسة أي خطاب وأية ظاهرة؛ فكان حديثه القيم عن شطري المنهج العلمي وشرطيه: شطر المادة وشطر التطبيق. وكان اكتشافه المبهج والمؤسف: أن هذين الشطرين أو الشرطين، قد اكتملا اكتمالا مذهلا يحير العقل، منذ أولية هذه الأمة العربية المسلمة صاحبة اللسان العربي، ثم ازدادا اتساعا واكتمالا وتنوعا على مر السنين وتعاقب العلماء والكتاب في كل علم وفن، على نحو لم يكن قط عند أمة سابقة من الأمم، ولم تحركه الثقافة الأوربية الحاضرة، و"كان المرجو والمعقول أن

يستمر نموها واكتمالها وازدهارها في حياتنا الأدبية العربية الحديثة راهنا، ثابتا، إلى هذا اليوم لولا ... ولكن صرنا واحسرتاه، إلى أن نقول مع العرجي الشاعر "كان شيئا كان ثم انقضى."[34].

كان شيئا كان ثم انقضى، وبدل أن يُحفظ الإنجاز، وتُرعى الأصول، ويستمر البناء، ويثق العربي في ذاته الفردية وذاته الحضارية؛ فيصل ما انقطع، ويجتهد في فهم ذاته وفهم الآخر، بناء على ما توارثه من أصول- قلب المثقف العربي لتراثه ظهر المجن، وولى وجهه شطر الآخر فعل الفقير المسكين والعابد المستكين؛ فتنكر للإبداع وهو يزعمه، وللمنهج العلمي وهو يدّعيه. فكان المرض الفكري الذي من أعراضه ما عاينه من ادعاء عريض للمنهج والتجديد، وعكوف مريض على السطو والتلخيص لأفكار الآخرين من غير استيعاب عميق ولا تمحيص دقيق، مع الاستخفاف الجريء بتراثنا العربي العظيم، من غير فهم وإحاطة ومن غير تحقيق! يقول محمود شاكر بعد أربعين عاما من بداية تذمره من الواقع الثقافي العربي المريض:

> "أتلفت اليوم إلى ما أشفقت منه قديما من فعل الأساتذة الكبار، لقد ذهبوا بعد أن تركوا، من حيث أرادوا أو لم يريدوا، حياة أدبية وثقافية قد فسدت فسادا وبيلا على مدى نصف قرن، وتجددت الأساليب وتنوعت، وصار "السطو" على أعمال الناس أمرا مألوفا غير مستنكر، يمشي في الناس طليقا عليه طيلسان "البحث العلمي" و"عالمية الثقافة" و"الثقافة الإنسانية"، وإن لم يكن محصوله إلا ترديدا لقضايا غريبة صاغها غرباء صياغة مطابقة لمناهجهم ومنابتهم ونظراتهم في كل قضية، واختلط الحابل بالنابل، قل ذلك في الأدب والفلسفة والتاريخ والفن أو ما شئت، فإنه صادق صدقا لا يتخلف، فالأديب منا مصور بقلم غيره، والفيلسوف منا مفكر بعقل سواه، والمؤرخ منا ناقد للأحداث بنظر غريب عن تاريخه، والفنان منا نابض قلبه بنبض أجنبي عن تراث فنه.

وأما الثرثرة والاستخفاف، فحدث ولا حرج، فالصبي الكبير يهزأ مزهوا بالخليل وسيبويه وفلان وفلان، ولو بُعث أحدهم من مرقده، ثم نظر إليه نظرة دون أن يتكلم، لألجمه العرق، ولصار لسانه مضغة لا تتلجلج بين فكيه، من الهيبة وحدها، لا من علمه الذي يستخف به ويهزأ[35].

لقد وضع شاكر يده على جوهر الأزمة الفكرية التي تقف وراء هشاشة موقفنا من الآخر: هذا الإحساس المرضي، غير العلمي وغير الموضوعي، الذي يضخّم في أعين طائفة عريضة من المثقفين العرب حجم التفوق العلمي الغربي، ويرسم حول مفكري الغرب ونقاده وكتابه هالة من العظمة والقداسة، تحول دون الجرأة على نقدهم ومخالفتهم، بل على تصور أنهم يخطئون كما يصيبون. وفي المقابل، يقزّم أمام أعينهم حجم تراثهم الفكري والحضاري، ويرسم حول رموزه الفذة العملاقة غشاوة من سوء الظن وقلة التقدير، تترجم لدى بعضهم إلى جرأة عجيبة على نقدهم والاعتراض على مذاهبهم وتسخيف أفكارهم، في نبرة تدل أحيانا على قلة الذوق وسوء الأدب.

لقد وجد هؤلاء المثقفون حرجا في أن يدعوا المجتمع العربي الإسلامي إلى أن يتنكر لذاته ويتبنى ثقافة غير ثقافته، ولكنهم سرعان ما اهتدوا إلى ذريعة "موضوعية" تبيح لهم ما يدّعون وتزين لهم، ولمن يريدون إقناعهم، ما يفعلون: إنها ذريعة "كونية الحضارة" و"عالمية الثقافة" و"موضوعية العلم" وأن العلم لا وطن له ولا دين!. ذريعة ظهر تهافتها مما بدى في أوربا من مشكلات ثقافية وتحولات فكرية سريعة من النقيض إلى النقيض. غير أن المخلصين من العرب للحضارة الكونية لم يبالوا بهذه المشكلات، بل دعوا أوربا إلى حلها لتبقى صورتها ناصعة مغرية في قلوب الشرقيين، الذين لا أب لهم لهم غيرها، ولا أمل لهم في سواها! ألم يقل طه حسين:

" ينبغي أن تحل أوربا مشاكلها، ليصبح النموذج الغربي أكثر جاذبية وقبولا من جانب الآخرين في مختلف أنحاء العالم، وإذا فشلنا في تعميم ذلك النموذج الغربي، فإن العالم سيصبح مكانا في منتهى الخطورة !"[36].

لعلنا نعذر سلامة موسى بعض العذر حين يتهافت على الحضارة الغربية بكل عناصرها، ويبالغ في ازدراء الثقافة العربية، فيقول:

"إن الاعتقاد بأننا شرقيون قد بات عندنا كالمرض، ولهذا المرض مضاعفات. فنحن لا نكره الغربيين فقط، ولا نتأفف من طغيان حضارتهم فقط، بل يقوم بذهننا أنه يجب أن نكون على وراء للثقافة العربية، فندرس كتب العرب، ونحفظ عباراتهم عن ظهر قلب كما يفعل أدباؤنا المساكين أمثال المازني والرافعي، وندرس بن الرومي، ونبحث عن أصل المتنبي، ونبحث عن علي ومعاوية ونفاضل بينهما، ونتعصب للجاحظ، ونحاول أن نثبت أن العرب عرفوا الفنون... وكل ذلك إنما يدفعه في أنفسنا كراهتنا للغرب، وأنفتنا من جهة، واعتقادنا أننا شرقيون من جهة أخرى"[37].

"إنه ليس علينا للعرب أي ولاء، وإدمان الدرس لثقافتهم مضيعة للشباب وبعثرة لقواهم" [38]، "إننا نحتاج الآن إلى ما يهيج قلوبنا، ويملؤها تفاؤلا بالحياة، ولن نجد ذلك إلا بارتباطنا بالغرب، واصطناع ما عند الغربيين من رقص وألحان وموسيقى... أما الشعر العربي، فقد سئمنا قوافيه الرتيبة التي تشبه دق الطبل عند السودانيين."[39]. "إن الأجانب يحتقروننا بحق، ونحن نكرههم بلا حق"[40].

قد نعذر سلامة موسى، وهو يقف هذا الموقف العنصري الغريب، لأنه يتجانس مع انتمائه الديني، ويتجاوب مع عاطفته المسيحية. ولكن كيف نعذر طائفة من المثقفين العرب المسلمين توشك أن ترى رأيه، وتقف موقفه من تراثنا وثقافتنا، ومن تراث الآخر-الغرب وثقافته وحضارته، فيحملها هذا الموقف، غير العلمي وغير الأخلاقي، على أن تحدث ذلك الفساد الذي تحدّث عنه شاكر في مرارة واستياء؟!

عبد الملك مرتاض

هذا الفساد المستشري في الساحة النقدية العربية وقف عليه، بدوره، آخر الخمسة في نماذجنا للمثاقفة الواعية: الناقد الجزائري عبد الملك مرتاض. فكان له في ذلك مواقف

قوية، وآراء قيمة أصيلة، وحسرة كالتي كانت لشاكر وأمثاله من أهل الغيرة على الثقة في النفس، والأصالة في الرأي، والموضوعية في الموقف من الذات والآخر. فها هو، في سياق الحديث عن الجذور البلاغية لنظرية التشاكل، يحزنه "أنْ لا أحد من العرب المعاصرين، ممن يعنون بالدراسات الألسنية والممارسات على الخطاب الأدبي، لَجِنَ إلى هذه الجذور البلاغية التي لو طورت بإذابة بعضها في بعض، ومحاولة معالجة الظاهرة الأسلوبية معالجة شاملة، لا معالجة جزئية لصار قريماس وكأنه تلميذ للألسنيين العرب في نظرياته التي استنبطها من تأملات حول الخطاب"[41]. وها هو يسأل في حسرة:

> "ولكن أين الفكر العربي الثاقب، والعقل الناتق، وحب التفاني في البحث، وشدة الحرص على التحدي وإثبات الذات...؟ إن قصارى ما نطمع فيه، ولا أقول: نطمح إليه، هو أن ننقل عن الغربيين نقلا فجا، ونحفظ شيئا من نظرياتهم حفظا فطيرا؛ ثم نحاول من بعد ذلك أن نطبق بعض ذلك على ما لدينا من ظواهر أسلوبية فيستحيل مسعانا الزريُّ إلى ما يشبه الكساء المرقع، والوجه المحزز. ولبئست الحال حالنا! ولساء ما نفعل!"[42].

وها هو يذكّر الذين "يستهويهم تمجيد الغرب وعبادته" بحقيقة يغفلونها، ولا يرون جدوى من تقليد الغرب فيها، وهي أن "كبار النقاد الغربيين أنفسهم لا نراهم ينطلقون في كثير من بحوثهم إلا بعد أن يعوجوا على الفكر اليوناني يستلهمونه ويستشهدون به، بل منهم من لم يُلْفِ في سبيله أيَّ عقدة أن ينطلق من بعض المثاقفات العربية؛ ومن أشهر هؤلاء طودوروف، وبارط، وجيرار جينات"[43].

إن النماذج الدالة على منهج عبد الملك مرتاض في معاملة الآخر- الغرب كثيرة، لا يكاد يخلو منها كتاب من كتبه النقدية. إنه يأخذ من الغرب كثيرا من نظرياته وإجراءاته المنهجية، ولكنه لا يتلقفها كما هي دون مناقشة واختيار، ودون اجتهاد في التعديل أو الإضافة؛ فهو في تناوله للسيميائية لا يتردد أن يخالف بيرس بشأن تمييزه بين "المُماثل"

و"القرينة". وفي حديثه عن التشاكل، (وهو نظرية سيميائية جاء بها قريماس)، لا يتهيب أن يناقش صاحب النظرية ذاته، وأن يحاول تجاوزه بتوسيع هذا المفهوم وهذا الإجراء ليصير أكثر قدرة على استيعاب الجوانب المختلفة الكامنة في خصائص التركيب الفني في الخطاب الأدبي، وذلك حين يقول، في نبرة تحد ومباهاة:

"إن التوقف لدى ما كان توقف لديه قريماس لا يعني، لدينا، شيئا كثيرا؛ فهو لا يشبعنا من جوع، ولا يروينا من ظمأ؛ لأنا نريد لمجال القراءة الأدبية أن يتسع إلى أبعد ما يمكن أن يتسع إليه؛ في حين أن غايته هو أن يضيق على إجراءات القراءة الخناق؛ وأن يعمل على أحاديتها. ومن أجل أن نحقق، نحن، شيئا من تلك التوسعة كان لا مناص من التفكير في إجراء جديد يكون مطية للذهاب، في هذه القراءة، إلى أقصى الآفاق. فكان هذا الإجراء القائم على ثنائية النشر والطي، أو الانتشار والانحصار؛ وهو الذي نزعم مثوله في كل كلام بشري على سبيل الإطلاق"[44].

وعند تناوله موضوع القراءة، ووقوفه عند ما يلح عليه من الاعتقاد بتعددها، يتصدى مرة أخرى لأفكار قريماس، يناقشها بحدة، ويسخفها أحيانا في سخرية؛ إذ يصف منظوره، القائل بأحادية القراءة، بالميكانيكي، ويقول عنه أنه "لا ينبغي له أن يعني شيئا ذا بال حين نغربله، ونحكه بمحك المنطق؛ وخصوصا حين نخضعه للذوق الأدبي العام؛ إذ لا يجوز أن نصنف القراءة بهذه الميكانيكية الفجة التي تخرجها من مجال الأدبية التي هي رقة ذوق، وحسن جمال؛ إلى مجال أية بضاعة مادية رخيصة تحكمها قواعد السوق"[45]. ويستمر في مناقشة قريماس مناقشة علمية عميقة، ينصر بها قناعته بأن النص الواحد "معرّض بحكم طبيعته لأن يكون متعدد القراءة، لأنه، أولا، نص أدبي، والنص الأدبي يقوم نسيجه على استعمال اللغة "المتوترة"...كما يقوم على الانزياح الأسلوبي...ثم، لأنه، ثانيا، وبحكم ذلك، يعتور على قراءته قراء ليسوا سواء في الثقافة وتذوق الأدب، أو التعامل باحترافية مع هذا الأدب..."[46]، حتى يصل إلى هذا الاستنكار القوي، الذي يلخص شخصية مرتاض، وأسلوب تعامله مع الآخر: "فبأي حق، إذن، نقيم سياجا من فولاذ على النص

الأدبي، ثم نحاول التسلط عليه بالأدوات الميكانيكية الجافة، وربما الفظة: بحجة أنها من العلم؛ وأن القراءة المتعددة، المفتوحة، تتدخل فيها الذاتية فتنأى بها من حقل الموضوعية؛ فتجعلها قراءة "متحيزة"...؟"[47].

وليس الذي يعجبنا في مرتاض أنه يبتكر نظرية في القراءة يخالف بها قريماس، فهو لم يبتكر هذه النظرية، وإنما أخذها عن الغرب، وإنما يعجبنا فيه هذه القدرة على الاحتجاج لما يؤمن به، وهذه القوة في مناقشة من يخالفهم من الغربيين..القوة التي تخوّل له أن يتصدى لكبار النقاد منهم بالنقد الساخر، والصوت الهادر، على شاكلة قوله، ساخرا من فكرة "موت المؤلف":

"لقد اتفق الحداثيون الغربيون، في عبثية عجيبة، على أن المؤلف مات. اتفق على ذلك فاليرُهم،وفوكُهُم،وبارطُهم،وطودوروفُهُم، وآخرون منهم ...

وجاء الحداثيون العرب فلم يحيدوا عن هذه الفكرة العابثة قيد أنملة في مواقفهم، وحسبوا أنهم بذلك يحسنون صنعا. وأن مجرد ذلك سيجعل منهم حداثيين بامتياز. ولم يحاولوا أن يعملوا عقولهم التي يفكرون بها فيناقشوا هذه الإشكالية، ويحاولوا تبين الحق من الباطل فيها، والجد من العبث في مقرراتها"[48].

"..نلاحظ أن تقرير الدكتور الغذامي لهذه المسألة يستمد شرعيته، لدى نهاية الأمر، من قول بارط الذي يزعم في عبثية بادية أن المؤلف قد مات، والله يرحمه! ولو مات هذا المؤلف حقا لما كان بارط على كل لسان، ولما ذُكر اسمه أكثر بكثير من ذكر كتبه نفسها، ثم لما ذكرت أسماء كثير من المبدعين والمؤلفين الآخرين..."[49].

"أين النص العظيم الذي كتبه كاتب عظيم، أو الذي أنشأه بليغ عظيم، ثم استطعنا أن نفلح في فصله عن صاحبه، وعزله عن مؤلفه –بحكم أنه مات– ولو لم نأت على ذكر الناص، ولو تغاضينا عن ذكر اسمه؟..."[50].

ويصل الحس العلمي والقومي لدى مرتاض حدا من الرهافة والعمق، ومن الصرامة والقوة، يحمله على أن يسائل الغربيين مساءلة الأستاذ لتلميذه ، وأن يوبخهم توبيخ الوالد لولده ، حين تحدثوا في التأويل، ولم يشيروا إلى إسهام العرب في ذلك من قريب ولا من بعيد. يقول في ذلك:

"ونحن نعجب من المنظرين الغربيين المعاصرين كيف تعاموا عن أن يعوجوا على هذا المفهوم الكبير في الفكر العربي الإسلامي فيومئوا إليه؛ مع أن القرآن العظيم، ونصه الشريف المترجم في كل بقاع الأرض، ذكره مرات كثيرة، وقد استعمل بوعي منهج كامل لدى المفسرين المسلمين وعلماء الأصول، بالمفهوم نفسه المستعمل لدى الغربيين على عهدنا الراهن، ليس إلا...ألأنهم جهلوا ذلك أم لأنهم تجاهلوه لمجرد ضعف الأمة العربية، وتمزق حبلها، واضطراب أطوارها: على عهدنا هذا، ولابتلائها بعقدة مركب النقص الذي يجعلها تقبل على كل ما هو أمريكي أو فرنسي، أو غربي بوجه عام؛ فتراها هي نفسها تتعامى عن كثير من مآثر الفكر العربي الإسلامي، ومن مكارم الأجداد أحسن الله إليهم إحسانا كثيرا..."[51].

"إننا نرفض مثل هذا الموقف غير العلمي، وغير المعرفي الذي يقفه المنظرون الغربيون حين ينبرون إلى تأسيس بعض القضايا المعرفية فتراهم ينطلقون، في كل الأحوال، أو في معظمها، من الإغريق، وينتهون إلى أنفسهم، غير عائجين على الفكر العربي الإسلامي، ولا عابئين بالعطاء الحضاري العربي المرموق"[52].

إن مرتاضا يريد من العرب ومن الغربيين على حد سواء، أن يتعاملوا وفق أصول المثاقفة الرشيدة التي تنشد الحقيقة حيثما كانت، وتتعلق بالحكمة حيثما وجدت، دون مركب استعلاء في جهة، ومركب نقص في جهة أخرى. وقد نعلم إن لمرتاض مسلكا عمليا في الموقف من مناهج الغرب في تحليل الخطاب، يقوم على الاستعارة والنقل،

والاجتهاد في الفهم والتمثل، ويتخذ من نماذجَ في الأدب العربي مجالا لتطبيق ما تعلمه من مناهج. وهو مسلك لا يتكافأ مع موقفه المبدئي من الذات والآخر، ومع دفاعه القوي عن حق العربي في أن يبدع وأن يُأخذ عنه. ولكن الذي يُهمنا في هذا السياق هو الموقف النظري؛ وقد كان شامخا واعيا، يستحق أن يُدرج ضمن النماذج العربية الحديثة للمثاقفة الواعية.

الهوامش

(1) إشارة إلى قول الله تعالى: ((ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر وفضّلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا)) (الإسراء:70).

(2) إشارة إلى عديد الآيات القرآنية الكريمة التي تحث على التدبر والنظر وإعمال العقل وطلب العمل.

(3) حديث غريب، رواه الترمذي في سننه، (كتاب الزهد، باب الحكمة، رقم 4169).

(4) إشارة إلى قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "لتتّبعن سنن الذين من قبلكم شبرا بشبر وذراع بذراع. حتى لو دخلوا في جحر ضب لاتبعتموهم". رواه مسلم في صحيحه، (باب العلم، رقم 1669).

(5) أبو حيان التوحيدي ، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.ج1، ص112-.113

(6) نفسه، ص111.

(7) نفسه، ص110.

(8) نفسه،112-113.

(9) نفسه، ص113.

(10) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مطبعة المعارف، القاهرة، 1938،ص45.

(11) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1986م،ص68.

(12) نفسه، ص69.

(13) عاطف محمد يونس، مغالطات في النقد الأدبي، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، 1990م، ص12.

(14) عباس محمود العقاد، أثر العرب في الحضارة الأوربية، دار المعارف بمصر، 1القاهرة، 1946م، ص129.

(15) عباس محمود العقاد، ساعات بين الكتب، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت، ص203-205.

(16) عباس محمود العقاد وإبراهيم المازني، الديوان، القاهرة، ط4، 1997م، ص121.

(17) مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، ص363.

(18) نفسه، ص365.

(19) نفسه، ص364.

(20) نفسه، ص21-22.

(21) نفسه، ص237-238.

(22) سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، دار الكوثر، الجزائر، د.ت، ص12-13.

(23) سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ط10، 1403هـ-1983م، ص140.

(24) نفسه، ص141.

(25) نفسه، ص143.

(26) ينظر: سيد قطب، النقد الأدبي: أصوله ومناهجه، دار الشروق، القاهرة، ط9، 1428هـ-2006م، ص129وما بعدها.

(27) ينظر: عبد العزيز المقالح: عمالقة عند مطلع القرن، منشورات دار الآداب، بيروت، ط2، 1988م، ص92.ينظر في شأن هذه الظاهرة: عبد الله ابراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999م0وينظر: عبدالملك بومنجل، جدل الثابت والمتغير في النقد العربي الحديث، أطروحة دكتوراه دولة، جامعة الجزائر، 1426هـ-2005م، ص176-185، 243-249.

(28) محمود محمد شاكر، المتنبي، مطبعة المدني، القاهرة، 1407هـ1987م، ص12.

(29) ينظر: طه حسين، في الشعر الجاهلي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1، 1344هـ1926م، ص11-14. وينظر طبعته المعدّلة: في الأدب الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، ط13، د.ت، ص67-70.

(31) محمود محمد شاكر، المتنبي ، ص14-15.

(32) نفسه، ص19-20.

(33) نفسه، ص25.

(34) محمود محمد شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا (مقدمة كتابه: المتنبي)، ص25.

(35) محمود محمد شاكر، المتنبي، ص123.

(36) الأهرام، فهمي هويدي، من يعادي من، 17 يوليو 1990، نقلا عن محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير، ص 176.

(37) سلامة موسى، اليوم والغد، ط. القاهرة، 1928م، ص183.

(38) نفسه، ص173.

(39) نفسه، ص182.

(40) نفسه، ص194.

(41) ينظر: عبد الملك مرتاض، شعرية القصيدة..قصيدة القراءة، دار المنتخب العربي، ط1، بيروت، 1994م، ص33-34.

(42) نفسه، ص34.

(43) نفسه، ص35.

(44) عبد الملك مرتاض، نظرية القراءة، دار الغرب، وهران، 2003م، ص250،414.

(45) نفسه، ص159.

(46) نفسه، ص162.

(47) نفسه، ص162.

(48) نظرية القراءة، ص163.

(49) نفسه، ص104.

(50) نفسه، ص105.

(51) نفسه، ص181.

(52) نفسه، ص182.

قائمة المصـادر والمراجـع

1- القرآن الكريم.

2- أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.

3- حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة،دار الغرب الإسلامي، ، بيروت، ط3، 1986م.

4- سلامة موسى، اليوم والغد، ط.القاهرة، 1928م.

5- سيد قطب، النقد الأدبي: أصوله ومناهجه، دار الشروق، القاهرة، ط9، 1428هـ-2006م.

6- سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ط10، 1403هـ-1983م.

7- سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، دار الكوثر، الجزائر، د.ت.

8- طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مطبعة المعارف، القاهرة، 1938.

9- طه حسين، في الشعر الجاهلي، ، في الشعر الجاهلي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1، 1344هـ1926م.

10- طه، حسين، في الأدب الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، ط13، د.ت.

11- عاطف محمد يونس، مغالطات في النقد الأدبي، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، 1990م.

12- عباس محمود العقاد، أثر العرب في الحضارة الغربية، دار المعارف بمصر، 1لقاهرة، 1946م.

13- عباس محمود العقاد، ساعات بين الكتب، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت، ص203-205.

14- عباس محمود العقاد وإبراهيم المازني، الديوان، القاهرة، ط4، 1997م.

15- عبد العزيز المقالح: عمالقة عند مطلع القرن، منشورات دار الآداب، بيروت، ط2، 1988م.

16- عبد الله ابراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999م.

17- عبد الملك مرتاض: شعرية القصيدة _ قصيدة القراءة، دار المنتخب العربي، ط1، بيروت، 1994م.

18- عبد الملك مرتاض: نظرية القراءة، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، 2003م.

19- عبدالملك بومنجل، جدل الثابت والمتغير في النقد العربي الحديث، أطروحة دكتوراه دولة، جامعة الجزائر، 1426هـ2005م.

20- محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1416هـ-1995م.

21- محمود محمد شاكر، المتنبي، مطبعة المدني، القاهرة، 1407هـ-1987م.

22- مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.