عدد 12 (1999) ، 197- 216

إشكالية الواقعية والتراث في النقد العربي المعاصر

ملخص

تتناول هذه الدراسة قضية التراث في النقد العربي المعاصر من خلال عرض أراء بعض النقاد العرب ومواقفهم تجاه التراث من ناحية ودور هذا الأخير في تطوير الحركة الأدبية والنقدية.

أ.د. عمار زعموش
كلية الآداب واللغات
جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر

الحديث عن علاقة الواقعية بالتراث حديث شائك لما يثيره من إشكاليات مختلفة تكشف عن وجهات نظر بعض النقاد الواقعيين من التراث العربي، وتبرز مدى استجابته لحقيقة واقعنا ولقضايانا الراهنة، لاسيما وأن تعامل النقاد والمفكرين الواقعيين مع التراث يختلف كثيرا عما يقدمه الأكاديميون المحترفون من قراء النصوص ومحققيها الذين يتعاملون مع مادة التراث على المستوى التقني الخالص، بحيث يكاد يكون منهجهم واحدا ورؤيتهم للتراث واحدة لتركيزهم على الجانب التقني والشكلي، وإهمالهم للجانب التثقيفي، فهم ينكبون على إخراج النصوص والوثائق بلا كلل دون أن يربطوا ذلك بدوافع حياتنا وحاجاتنا الراهنة، وأن يجعلوه من جوهر ثقافتنا. وقد يكون عذرهم أن ذلك من مهمة الناقد والمفكر والذين يشتغلون في الثقافة والفكر بصفة عامة.

إن إشكالية التراث في النقد الواقعي العربي المعاصر تبرُزُ من خلال الصراع الذي يخوضه النقد الواقعي العربي من أجل خلق نوع من التوازن بين هويته القومية وبين انتمائه إلى النقد الواقعي العالمي الذي يصدر عن أيديولوجية محددة. وبالتالي فإن الصراع في أساسه فكري اجتماعي سياسي

Résumé

Cette étude traite la problématique de l'héritage dans la critique arabe contemporaine suivant les opinions de certains critiques et leurs réflexions envers le patrimoine d'une part, et son rôle dans le développement du mouvement littéraire et critique, d'autre part.

© جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر 1999.

وتاريخي، لأن الحكم في النقد الأدبي الواقعي وفكره ينطلق من الحقيقة الواقعية، ومن مساهمة التراث أيٍّ كان في بلورة تجربة الإنسان المعاصر ككل، وقدرته على بث الوعي ودفع الفرد نحو العمل من أجل التطور والتقدم الاجتماعي والتاريخي. ومن ثم كان موضوع التراث من أكثر الموضوعات التي شغلت حيزا كبيرا في ثقافتنا المعاصرة. حيث بدأ الاهتمام به وبموضوعاته مع بداية نهضتنا، وذلك من قبل المفكرين والأدباء الرواد الذين عزَّ عليهم رؤية الاستعمار الأجنبي وهو يقوم بتدمير هويتنا الثقافية بعد احتلاله للأرض العربية، غير أن قضية التراث في هذه المرحلة تختلف عما آلت إليه بعد ذلك. فقد كانت نظرة النقاد والمفكرين منحصرة في الجانب الأدبي واللغوي مما أدى إلى بعث قضية الصراع بين القديم والجديد أو "التقليد" و "العصرية" التي عرفها الأدب والفكر العربيين في العصر العباسي حيث كان الصراع بين اتجاهين: اتجاه يدعو إلى التمسك بالقديم المتمثل في التراث والتقاليد، ويزعم أن فيهما المدد الكافي لوجوه الإصلاح. واتجاه يدعو إلى الجديد وما وفد منه وما لم يفد بعد. وبينهما مواقف متوسطة. والصراع -عموما - لم يكن كما هو الحال اليوم حول قضايا اجتماعية أو مذاهب فكرية، بل كان اختلافهم - في غالب الأحيان - يدور حول
مسائل فنية شكلية فقد كانت حركة التجديد آنذاك تبتعد عن التقاليد الفنية المتوارثة، و في الوقت نفسه تبتعد عن طبقة العامة أو الشعب. والعائد إلى شعر بشار وأبي نواس وأبي تمام من جهة المجددين، والبحتري من جهة المحافظين أو التقليديين يكتشف سبب ذلك الصراع الذي يكاد ينحصر في أساليب الأداء وفنونه من الناحية اللغوية بشكل خاص. وهو ما نجده أيضا في بدايات عصر النهضة الحديثة.

وإذا كان الصراع بين القديم والجديد يبدو شيئا لازما لحركة الواقع ولتطور الحياة، فإن قضية التراث في النقد الواقعي العربي المعاصر قد اتخذت منحى جديدا، حيث أرجعت الواقعية الصراع إلى الجانب المعرفي والأيديولوجي والسياسي، وإلى المواقف التي يتخذها الأديب أو الناقد أو المفكر. وبالتالي أصبحت قضية القديم والجديد قضية شكلية لأن الأساس الذي يفترض الاعتماد عليه في الحكم هو الفكرة الحية والكلمة الحية والصورة الحية التي تعكس إحساسنا وتعبر عن وجودنا وطموحاتنا. ومن ثم فقد يوجد في القديم بعض ما نبحث عنه، كما قد يكون الجديد يكرس و اقعا غير مرغوب فيه. والرغبة هنا لا تعني ما سماه بعض النقاد بـ "روح الطفولة في الأدب" حيث يعمد الأديب إلى ترضية الجمهور بأن يقدم له ما يرضيه ويعجبه كأنه الطفل المدلل، وإنما نقصد به التيارات الفكرية الهدامة التي يعجب بها بعض أدبائنا ونقا دنا لحداثتها. وذلك انطلاقا من الفهم السطحي البسيط للقديم والجديد. هذا الفهم الذي يجعل القديم هو كل ما في تراثنا، والتقليد هو مسايرة هذا التراث ومحاكاته، بينما الجديد هو الذي يأتي من الغرب حتى ولو كان قديما عندهم. والحقيقة هي خلاف ذلك، فكل من الاتجاهين مقلد في حقيقته. ومع ذلك فقد كان لهؤلاء الرواد من المحافظين والمجددين دور كبير في إرساء دعائم النهضة الفكرية والأدبية من خلال الصراع بين القديم والجديد الذي كانت نتيجته إيجابية في الأمة العربية، لأن الغاية السامية للاتجاهين في هذه المرحلة كانت الحفاظ على هوية الثقافة العربية وتحرير البلاد من الاستعمار من ناحية، ودفعها إلى

التطور نحو مصاف الأمم المتقدمة من ناحية أخرى. غير أن تطلع الاتجاه التقليدي إلى التراث لم يكن في مستوى طموحات الجماهير، حيث كانت محاولته كما يرى حسين مروه : " تتجه إلى تقليد أساليب التراث، والتعصب له والتفاخر به على نحو من المبالغة المفرطة، وبعث أصوله، تعليما ونشرا وشرحا، أي تكراره مشوها دون إضافة أو تطوير أو إعادة نظر في أساليبه ومضامينه. لذلك كانت الرجعة إلى التراث حركة بدائية رجعية بأسلوبها، تقدمية بدوافعها كتعبير عن التحفز القومي لمواجهة التحديات الاستعمارية القديمة (التركية) ثم الجديدة (الإمبريالية الغربية)" (1). ومع بروز الحركات التحررية الوطنية، وتنامي الوعي الثقافي والسياسي أخذت النظرة إلى التراث تتغير حيث أصبح تقويمه لا يخضع للظروف الزمنية والاجتماعية التي أنتجته بقدر خضوعه للظروف المعاصرة المختلفة التي تتشكل فيها هذه المعرفة التراثية. وبذلك صار لكل طبقة اجتماعية تراثها المتميز الذي يتفق مع أيديولوجيتها. و "على قدر ما يختلف (حاضر) كل موقع طبقي عن (حاضر) الموقع الآخر، وعلى قدر ما تختلف (علاقة) كل منهما بالماضي عن (علاقة) الآخر به، يختلف التراث نفسه كذلك عند كل منهما، وبالصورة نفسها التي يرتسم بها (حاضر) كل موقع طبقي وترتسم به (علاقته) بالماضي، بالصورة نفسها يرتسم التراث أيضا في المنظور الأيديولوجي لكل منهما. هكذا ينكشف أن التراث ليس واحدا... إن التراث يتعدد، لأنه منظور إليه من الحاضر، والحاضر - كما رأينا - متعدد. ونحن نعني هنا - بالطبع- تعدد المنظور الأيديولوجي الطبقي للتراث، رغم أن التراث كواقع تاريخي واحد" (2).

وانطلاقا من أن المثاقفة التراثية مرتبطة بالمنطلق الأيديولوجي أو الخلفية الفكرية والاجتماعية، فإن مفهوم التراث في ذاته يأخذ أبعادا وصورا مختلفة تما شيا مع أيديولوجية كل طبقة اجتماعية، الأمر الذي يجعل تحديد دلالة مصطلح التراث شيئا ضروريا تجنبا لاختلاط الأمور. فما هو التراث ؟

مفهوم التراث : على الرغم من أن تعريف كلمة التراث يبدو من الأمور البسيطة الواضحة التي لا تثير جدلا واسعا بين النقاد والمفكرين، إلا أن ذلك لم يمنع من وجود دلالات مختلفة للكلمة ومفاهيم متعددة للمصطلح. فقد جاء في المعاجم اللغوية أن " الوِرْث، و الإرْث، والوراث، والإراث، والتراث واحد" (3)، وأن التراث أصل التاء فيه واو. و الواضح من الكلمات السابقة أنها تحمل دلالتين مختلفتين الأولى معنوية والثانية مادية. فالوِرْث، والميراث، والورَث يكون في المال، والإرث يكون في الحسب، والتراث تجمع بين المعنيين، حيث تدل على ما خلفه السلف من آثار مادية وروحية. وهي الدلالة التي تحملها كلمة " التراث " كمصطلح إذ تدل على النظم الثقافية والعادات والتقاليد التي انتقلت من جيل إلى جيل آخر. وانطلاقا من هذا التحديد لمصطلح التراث راح النقاد والمفكرون يوضحون المراد من كلمة التراث. فالناقد الدكتور غالي شكري يرى أنه " جماع التاريخ المادي والمعنوي للأمة منذ أقدم العصور إلى الآن. لذلك فهو أيضا أبعد ما يكون عن التجانس، لأنه وثيق الارتباط بمتغيرات لا حصر لها من ظواهر الحياة المتنافرة والمنسجمة، الحية والجامدة، التي عرفتها مجتمعات ما قبل التاريخ وبقية العصور والبيئات البدوية والرعوية والقبلية والعشائرية والزراعية

وغيرها" (4). فمفهومه للتراث هو إسقاط لمفهوم الحضارة عليه، مما جعله يتسم بالعمومية والشمولية، حيث يعود ببدايته إلى الحضارات القديمة كالفرعونية والفينيقية والبابلية وغيرها من الحضارات التي عرفتها تلك الأقطار التي سميت فيما بعد بالعربية، والتي يرى أنها لم تلق ما هو جدير بها. ومن ثم فإن التراث عنده يمتد ليشمل كل ما خلفته الحضارة الإنسانية بشكل عام، وإن كانت الحقيقة هي خلاف ذلك. فالعائد إلى دراسات النقاد والمفكرين الذين حاولوا تحديد دلالة كلمة التراث يجد أن محور دراستهم لم يخرج عن التراث العربي الإسلامي، وأن ورود الحضارات الأخرى كان بقصد إقامة حوار مع هذا التراث العربي إن لم نقل إنه كان يشكل هروبا من إشكاليته. وبالتالي فإن المقصود من مصطلح التراث عند أغلب المفكرين والنقاد باختلاف اتجاهاتهم الفكرية والأدبية هو التراث العربي الإسلامي بإضافة الصفتين الأخيرتين للكلمة تمييزا له أولا عن التراث بإفراد الكلمة التي قد تمتد لتشمل التراث الإنساني عامة، وثانيا عن التراث العربي الذي يتخذ من الجنس العربي وحدوده منطلقا له، وأخيرا التراث الإسلامي الذي يشمل تراث أمم أخرى غير عربية.

وعلى الرغم من أن هذه النظرة تتسم بالجزئية من ناحية لأنها تهمل التطور التاريخي للتراث وللحضارات الأخرى، وبالتعميمية من ناحية ثانية لأنها لا تقتصر على فترة الازدهار التي عرفتها الحضارة العربية الإسلامية وحدها، بل تمتد لتشمل كل المراحل الأخرى والعهود التي جاءت بعد الفتوحات الإسلامية حتى الآن، فإن هذا التراث كغيره يشكل تراكما ثقيلا لمزيج من القيم المختلفة الجاهلية، والقيم الإقطاعية، والقيم الرأسمالية، والقيم الاشتراكية، وغيرها. الشيء الذي جعل بعض النقاد الواقعيين ينظرون إلى هذا التراكم التراثي بمنظار خاص فيرون أن التراث كما يقول عباس الجراري : " ليس هو كل الماضي أو ما صدر عن الأجداد دون تحديد، ولكنه الجانب المضيء منه الذي يكشف عن الظواهر الثقافية والحضارية التي وصلت على مر الأجيال عبر فترات تطورية كانت تتجذر فيها وتتجدد وتتغير بخصوبة وتلقائية متأثرة بما تعانق أو يعانقها من ظواهر ثقافية وحضارية أجنبية. وهو كذلك الجانب الذي يمثل أنماطا من وعي الإنسان العربي ومراحل من واقعه ووجوده الفردي والاجتماعي خلال التاريخ، ويعبر عن الذات العربية وتجربتها، ويعطيها مميزاتها، ويذكر بوجودها، ويبرز ملامح شخصيتها وأصالتها الذاتية، ويحدد منظورها القومي الخاص. هو بهذا ملك للأمة وجزء من وجدانها. به تستطيع التعرف إلى التغيرات التي طرأت عليها وإلى الشروط التي يمكن أن تصنع فيها تاريخها أو تستمر في صنعه " (5). فالدكتور عباس الجراري يفرق بين الماضي والتراث، ذلك أن الماضي يشمل كل ما وقع لأمة في تاريخها وحضارتها سواء كان ذلك سلبيا أو إيجابيا، أما التراث عنده فهو الجزء المضيء من ذلك الماضي الذي يمثل الاستمرارية في الحاضر ويصلح بأن يكون جزءا منه. وهو ما يرفضه الدكتور غالي شكري الذي يذهب إلى القول : " إنني لا أرى في التراث هو ما استطاع أن يقاوم الزمن ويصل إلينا، أو أنه الجانب المضيء من تاريخنا الحضاري. إن تراثنا هو كل تاريخنا الفكري بسلبياته وإيجابياته، وما وصل إلينا ليس كله مضيئا بل تتجاور فيه الظلمة والنور(6)". والواقع أن الإشكالية تتمثل في هذا

الجانب المضيء الذي يختلف تحديده من ناقد إلى آخر باختلاف الرؤى، وبالتالي فإن ما قد يبدو عند ناقد مضيئا قد يكون عند ناقد آخر يمثل عكسه. فالسياق التاريخي هو الذي يتحكم في محتوى التراث وأهميته بالنسبة لعصرنا. والناقد المعاصر يستعين بالواقع في معرفة احتياجاته من التراث وبالجوانب التي يمكن أن تسهم في دفع الحياة الفكرية والاجتماعية نحو التقدم. ولعل هذا ما دفع الناقد محمد مندور إلى القول بوجود نوعين من التراث "التراث الحي" الذي يعرّفه بأنه التراث " الذي لا يزال حيا مؤثرا فينا مادام على الأرض بشر لهم مشاعر البشر وأسلوب حياة وقدرة على تذوق الجمال. وتعتبر الآداب والفنون خير مثال لهذا التراث الحي في إنتاج كل أمة من أمم الأرض. ولذلك نرى كل أمة تحرص تلقائيا وبكافة الجهود الرسمية والأهلية والفردية على تجديد حياة هذا النوع من التراث باستمرار وذلك بإعادة طبعه وتيسير اقتنائه لكافة المواطنين بعد أن يكون الزمن قد قام بغربلته فاحتفظ بما يستحق البقاء منه وأنزل الآخر إلى مرتبة الوثائق التاريخية التي تُكَوِّنُ النوع الآخر من التراث" (7)، وهو النوع الثاني الذي يسميه محمد مندور " التراث التاريخي"، "وهو مجموع المؤلفات التي كانت لها قيمتها في عصرها والتي تعتبر من شواهد التاريخ ومعالم طريقه، بل منها ما يعتبر لبنات هامة في الصرح الإنساني العام للحضارة والثقافة، وإن يكن الزمن قد تخطاها لأنها من النوع الذي ينسخ حديثه قديمه، وقد يقوم على أنقاضه كما هو الحال في الأبحاث العلمية والرياضية الخالصة، أو من النوع الذي تتغير حقائقه بتغير مناهجه كما هو الحال في الكثير من أبحاث الفلسفة والأخلاق وعلم النفس والاجتماع والنقد الأدبي والفني، أو من النوع الذي انتهت مناهج البحث الحديث إلى اعتباره من مصادر العلم لا العلم نفسه كالمؤلفات التاريخية الضخمة في تراثنا العربي، حيث أصبحنا نعتبرها من مصادر التاريخ ولكنها ليست تاريخا بالمعنى العلمي الحديث لاستنادها إلى منهج الرواية وجمع الأخبار دون منهج علمي في نقد تلك الروايات وتمحيصها، واستخلاص الحقائق منها، ثم لعدم أخذها بفلسفة تاريخية معينة تخضع كل هذه المادة الأولية لمفهوم تاريخي واضح قائم على استقصاء تجارب الماضي وأسبابها وأهدافها ودواعي الفشل والنجاح فيها... " (8). وعلى الرغم من طول النص فقد أوردته لتتضح لنا رؤية محمد مندور إلى التراث وموقفه منه، إذ وكما يبدو أن هذا التقسيم لا يفي بالغرض المطلوب من التراث، ذلك أن تعريف النوعين يبقى نسبيا وغير دقيق. فالأدب الذي يعده محمد مندور من التراث الحي المؤثر في حياتنا الراهنة نجد قسما كبيرا منه يدخل في عداد التراث التاريخي الذي يمكن أن تستفيد به فئة خاصة من المثقفين، ولا يصلح أن يكون جزءا من زادنا الثقافي المعاصر، لأنه كما يقول أحمد أمين: " لا يمثل إلا أجياله ولا يمثل جيلنا وهو صورة للحياة الاجتماعية التي نشأ فيها وليس صورة لحياتنا " (9).ولكن هذا لا يعني أن أحمد أمين ينكر أهمية وفائدة الأدب القديم، وإنما يقرر حقيقة، وهي: " أن فائدته كفائدة كل أدب كلاسيكي هو أدب أرستقراطي يعنى به الخاصة من أهل الأدب لا العامة، هو أدب لدراسة المتخصصين لا أدب للشعب عامة. يعني به من يدرس تاريخ الأدب كما يعنى المؤرخون بدراسة التاريخ " (10).

وانطلاقا من ذلك اتجه قسم من النقاد الواقعيين في دراساتهم للأدب العربي إلى تقسيمه إلى قسمين : الأدب الرسمي، والأدب الشعبي. وهو ما يذهب إليه الدكتور عبد الحميد يونس الذي يرى بأن " تراث أدبنا الرسمي بعيد عن حياتنا الحاضرة البعد كله، وهو تراث طبقة اجتماعية لها رسومها وتقاليدها، ويقع أغلبه في القرون الوسطى ويتصل جانب كبير منه (بالتطفل الاجتماعي). فقد كان الأدباء وفيهم من يسمون بالفحول طائفة تدعو إلى السلطان وترفه عنه، تمدح وتهجو وترثي وتحتفل بالمخاطب أو المخاطبين وتصدر ما تصدر من المنظوم والمنثور طلبا للجوائز والصلات "(11). وكما هو واضح فإن هذا النوع من التراث الأدبي هو أقرب إلى " التراث التاريخي "منه إلى " التراث الحي "، لذلك نجد عبد الحميد يونس يرفض مثل هذا النوع من الأدب لأنه يجعل طلبتنا تتقمصهم شخصيات أخرى غير شخصياتهم تعيش في بقعة أخرى وفي عصر آخر بعيدا عن واقعهم وظروفهم، حتى أننا أصبحنا نقيّم تجارب تلك الفئة المتعلمة بمقارنتها مع التجارب التراثية، ومدى مطابقتها أو مشابهتها لها بدل الحكم عليها وسط ظروفها التاريخية الخاصة بها. وهو الشيء الذي لا يمكن تحقيقه كما يقول عبد الحميد يونس: " إلا إذا استبدلنا هذا التراث بتراث آخر أوثق اتصالا بالحياة المتطورة أبدا، ووسعنا من مجاله بحيث يشتمل التراث غير الرسمي أيضا "(12). وهذا الرأي أو الموقف سبق لسلامة موسى أن طرحه في كتابه "الأدب للشعب "، حيث قسم الأدب العربي إلى قسمين: "الأدب الملوكي"، و"الأدب الشعبي"، فالأول " هو أدب التسلية للملوك والأمراء، وهو أدب اللذة الجنسية السوية والشاذة، وهو أدب المنازعات الحربية أو المناقشات الدينية "(13) .أما أدب الشعب فهو" الأدب الذي يكافح من أجل الحرية والاستقلال، وهو أدب الإنسانية الذي يحمل همومها ويعبر عنها" (14). وهناك فرق بين مفهوم " الأدب الشعبي " عند سلامة موسى وعبد الحميد يونس. ذلك أن هذا الأخير يقصد به الأدب الذي تنتجه العامة بلغتها الشعبية غير الفصيحة. وهو ما يرفضه سلامة موسى والاتجاه الواقعي بصفة عامة.

إن هذا الرأي الأخير لا يعدم وجود رأي آخر مضاد له، ولذلك برزت قضية التراث، وأصبحت اليوم من القضايا المهمة التي تثير حساسية كبيرة، وتطرح علامات استفهام كثيرة.

وقد تبدو القضية من الأمور العادية المرتبطة أصلا بالصراع بين القديم والجديد، ولكن المتمعن في القضية يجد أسبابا أخرى كانت وراء إثارة القضية اليوم وجعلها مثارا للصراع. فالكل يعرف أن التراث العربي بمفهومه العام والشامل (السلبي والإيجابي) قد لعب دورا مهما في مرحلة الاستعمار. وكان التمسك به جزءا من الثورة على مخططات الاستعمار الهادفة إلى محو الشخصية العربية والقضاء على تراثها الفكري والأدبي واللغوي. وكانت أغلب الثورات التحريرية التي خاضتها الشعوب العربية قد وظفت التراث ورموزه في تعبئة الجماهير وحشدها للتصدي للاستعمار والثورة عليه. ولكن ما حدث بعد الاستقلال في هذه البلدان أن الطبقة الكادحة التي عانت بالأمس القريب وضحت بالنفس والنفيس اعتلت السلطة فاتجهت مندفعة في إصرار لتحقيق حياة أكثر إنسانية للمحرومين الذين يشكلون الغالبية العظمى التي عانت من ظلم الطبقة

البرجوازية الرأسمالية، والإقطاعية الريفية وسياستهما المتحكمة في الحياة العامة والتي تتخذ من بعض الجوانب التراثية وسيلة لفرض سيطرتها وإخضاع الطبقة الكادحة لرغباتها ومبتغياها. الشيء الذي جعل بعض تلك البلدان تعرف نوعا من الردة التراثية بعد استقلالها هروبا من التصور السلبي الذي كانت تقدمه الطبقة البرجوازية للتراث، والذي يتناقض مع طموحات الطبقة الصاعدة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ظنا منها أن طريق العصرنة modernisation يتم بالتخلي عن الموروثات التقليدية والأخذ بالمؤسسات والقيم العصرية الغربية، وساعدها في ذلك انحسار الموجة السلفية التي لم تكن مهيأة لمثل هذا الوضع الجديد. إلى جانب فقْدِ بعض عناصرها لامتيازاتهم التي كانت لهم في فترة الاستعمار. وبالتالي اتخذت هذه الطبقة التي تحتمي بالتراث سياسة جديدة تجاه ما يسمى بالحداثة أو العصرنة مقسمة عملها كما يقول ناجي سفير (15) إلى مرحلتين، الأولى "مرحلة تكيف" أو مهادنة، والثانية "اتخاذ موقف الهجوم". ذلك أنها لا تستطيع بثقافتها التقليدية الحديثة "معارضة البرنامج الاجتماعي الرئيسي للحداثة، وهو برنامج التنمية" (16) .ولذلك حاولت امتصاص الصدمة دون أن تسبب لنفسها ولفكرها أذى، وأن تنتظر وقتا أفضل تستطيع فيه أن تكشف عن نفسها. وهكذا أخلي الميدان - إلى حين - للحداثة أو للعصرنة حتى تؤدي دورها. وبما أن التنمية الاقتصادية لا يمكن أن تتم بمعزل عن الجوانب الاجتماعية الأخرى، فإن القيم الثقافية الجديدة أخذت تنمو مؤثرة في كل قطاعات الأنشطة الحياتية. وأمام هذا التطور الذي مس أكثر القطاعات بدأ تقييم البرنامج التنموي والمشروع الثقافي من قبل الطبقة البرجوازية وحلفائها على أساس أنه يشكل عملية نشر وفرض للقيم العقلانية أو الأجنبية بصفة عامة التي لا تتماشى مع ظروفنا وطبيعتنا الخاصة. وبما أن الحداثيين وجدوا أنفسهم أمام مجتمعات غير مهيأة فكريا واجتماعيا لاستيعاب أحدث المنجزات للفكر العلمي الثوري في التغيير الاجتماعي، ذلك أن تلك المجتمعات فهمت المعاصرة على أساس أنها الوسائل المادية الحديثة من ثلاجة كهربائية و تلفزة وركوب أحدث السيارات، وغير ذلك، ولم تعرف أن "المعاصرة منهج في التفكير" (17). وأمام هذا الوضع لم يستطع البرنامج التنموي الذي أخذت به معظم البلدان حديثة الاستقلال أن يحقق النتائج المرجوة. وأصيبت الجهود التنموية والعصرية بالفشل الذريع. لأن التصنيع والإصلاح الزراعي لم يقابلهما إعادة بناء الإنسان فبقي الوعي الثقافي لمعظم أفراد المجتمع متخلفا عن مستوى التطور المادي والسياسي والفكري الذي عرفته تلك المجتمعات. وبذلك جاءت المرحلة الهجومية للتراث فأفرزت موجة تراثية سلفية عمت معظم البلدان النامية في السبعينيات. واتسعت هذه المرحلة برؤيتها الجديدة التي لم تعد تبحث في كيفية تلاؤم التراث مع العوامل الخارجية ومسايرته للحداثة أو العصرية، وإنما أصبح همها صياغة إشكالية جديدة للتراث يستطيع النفاذ بها إلى الخارج وفرض وجوده.

وهكذا انطلق الباحثون والمفكرون لمختلف الاتجاهات الفكرية والأدبية في دراسة القضية والبحث عن أسبابها. وكانت النتيجة التي تم التوصل إليها أن القفز على التراث لا يمكن أبدا أن يحقق التنمية الشاملة ويضمن استمراريتها. ومن ثم اقتنع دعاة الحداثة أو العصرنة من واقع التطور الاجتماعي أن التقاليد كما يقول الدكتور توفيق سلوم:

"ليست عامل إعاقة دوما وأبدا فبوسعها أحيانا أن تساعد في البناء والعصرنة، وأن الإطاحة بالأشكال التقليدية لا يضمن تطور مجتمع عصري جديد قادر على الحياة، وأن تدهور المؤسسات التقليدية (كالأسرة...) قد يؤدي إلى انتشار الفوضى والجريمة، وأن العصرنة في بعض البلدان مثل اليابان وإنجلترا قد تمت بنجاح تحت راية الرموز التقليدية" (18) .لذلك أخذت إشكالية التراث مسارا آخر عند بعض النقاد الواقعيين بعد أن تبين لهم كما يقول الدكتور غالي شكري: "أن رفض التراث على إطلاقه عمل طفولي، لا علاقة له بالثورة أو الفكر الثوري، بل هو من أحد الجوانب انحراف حقيقي عن معنى الثورة والعمل الثوري. وكذلك الموقف الخجول أو المذعور من مناقشة التراث، إنه يترك الميدان خاليا للرجعية وينشد الاستسلام بتجاهل المعركة. إن الثوريين العرب مطالبون اليوم أكثر من أي وقت مضى بالدخول الشجاع في معركة التراث، لا لأنها مفروضة عليهم فحسب، بل لأن الثورة العربية لا تستكمل مقومات وجودها بغير تراث يحميها ويغذي بقاءها" (19) .ولم تقتصر هذه النظرة الجديدة على النقاد والمفكرين الواقعيين العرب، فقد امتدت لتشمل أغلب الدراسات الأجنبية الخاصة بالمجتمع العربي. حيث " كانت مسألة المؤسسات التقليدية والقيم المتوارثة في طليعة القضايا التي تغيرت جذريا كيفية تناولها في السوسيولوجيا الغربية التي تطورت عموما في إطار ما يعرف بنظرية العصرنة أو سوسيولوجيا التنمية " (20).

هذا جانب من الجوانب التي دفعت النقاد والمفكرين الواقعيين العرب إلى العودة إلى التراث ودراسته دراسة جديدة تتخذ من الواقع الراهن للمجتمع العربي منطلقا لها في تقييم التراث وبعثه ليكون جزءا من الحياة الثقافية المعاصرة. وهناك جانب ثان لا يقل أهمية عما سبق ذكره، ويتمثل هذا الجانب كما يقول الدكتور توفيق سلوم في: " التوجه العام على النطاق العالمي، نحو المحافظة على (الهوية الثقافية) و (الأصالة الحضارية). فلحين من الزمن كان التطلع إلى (عالم واحد) و (حضارة كونية شاملة) يطغى على الأذهان، ويلهم الكثيرين، بغض النظر عن اختلاف مواقعهم الأيديولوجية، حتى وتناقضها. أما الآن فراحت تبرز، وعلى نحو متزايد، ضرورة الإبقاء على الأصالة الثقافية والحضارية، بحيث لا يتم التوحد الحضاري على حساب التنوع الثقافي. وفي جو كهذا، تسود فيه الدعوة إلى حوار الحضارات وتعايشها، بدلا من تذويب بعضها في الآخر. وفي ظروف لم تعد فيه الحضارة الغربية تمثل بوصلة النجاة ومرفأ الأمان، يكون التوجه إلى الماضي وتراثه أمرا طبيعيا على طريق إبراز الأصالة الحضارية والثقافية، لاسيما وأنه كان "(21) للمجتمعات العربية حضارة مجيدة وماض عريق.

إلى جانب هذين العاملين نجد عوامل أخرى كان لها دور هام في دفع النقاد والدارسين بصفة عامة إلى خلق حوار مع التراث من خلال دراسته، وإن كان ذلك من وجهة نظر مختلفة يرتبط بعضها بمواقف بعض البلدان العربية التي تلجأ السلطة فيها إلى التراث لدعم سلطتها الطبقية، ومجابهة الفكر الثوري التحرري - الذي أخذ ينمو في مجتمعاتها- عن طريق توظيف بعض الممارسات وتأويل بعض النصوص التراثية. ويرتبط بعضها الآخر بالظروف العامة للمجتمع العربي الذي عرف خلال الستينيات وما بعدها ظواهر اجتماعية وسياسية وعسكرية كشفت عن عجز النظام السياسي لبعض

البلدان العربية التي كانت تعد النموذج المحتذى للخروج من التخلف بأوجهه المختلفة، إلى جانب ما يتسم به المجتمع العربي من طوائف متباينة، وازدياد الصراع الصهيوني. كل ذلك فرض العودة إلى التراث وإثارة المسألة التراثية في عالمنا العربي بعد أن سبقنا إلى ذلك العالم الغربي بعدة قرون. وأمام تلك الإشكالية التراثية برز سؤال كبير عن الغاية من وراء طرح قضية التراث. لاسيما وأن التراث في جوهره كما يقول الدكتور غالي شكري : " ليس مجموعة من المسلمات أو البديهيات، بل هو مجموعة من الإجابات على أسئلة طرحها الوجود على السلف، ومجتمعنا المعاصر يعيش في بحر من الأسئلة الجديدة والقديمة، و إنساننا المعاصر الجدير بإنسانيتنا حقا هو الذي يستطيع أن يقدم جوابا على الأسئلة المطروحة أمامه سواء جاءت الأجوبة القديمة هامشا ضروريا أو لم تجيء على الإطلاق" (22). وبالتالي فإن طرح قضية التراث ليس لذاتها، فقيمة التراث أيٍّ كان نوعه، وسواء كان تراثنا أو تراث غيرنا تكمن في مدى تلبيته للاحتياجات الموضوعية للواقع الاجتماعي ودفعه نحو التقدم. ذلك أن التراث كما يقول الدكتور حسن حنفي: " ليس متحفا للأفكار نفخر بها وننظر إليها بإعجاب، ونقف أمامها في انبهار، وندعو العالم معنا للمشاهدة والسياحة الفكرية" (23) كما أنه "ليس قضية فخر واعتزاز بالماضي، بما تركه الأباء والأجداد، لأن الاعتزاز بالماضي إسقاط من الحاضر عليه بمعنى أنه تعويض عن قصور جيلنا بالهروب إلى الماضي، وتخل عن معارك العصر" (24). فالتراث الذي لا يوفر الوشائج الروحية والثقافية والحضارية للأمة، ولا ينمي فيها روح العمل والتعاون والإحساس بالمجتمع وقضاياه لا يستحق الدراسة ولا الإحياء أو الاهتمام. ولحسن الحظ فإن تراثنا الفكري والأدبي غني بهذه الجوانب الحية الصالحة بأن تكون جزءا من حياتنا الثقافية المعاصرة. ومن ثم فإن التعامل مع التراث وتوظيفه في بلورة الخبرة الإنسانية يتوقف كما يقول حسين مروه : " على توفر الوضوح العلمي لدينا عن حقيقتين، أولهما : حقيقة المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية في حاضرها وفي آفاق تطورها المستقبلي. وثانيتهما : حقيقة الترابط الجوهري بين ثورية هذا المحتوى وثورية الموقف من التراث "(25). ومتى توفر هذا الجانب المعرفي أمكن لنا التمييز بين وجهين للتراث أحدهما نسبي يرتبط بالظروف التاريخية التي أوجدته وينتهي بانتهائها. وهذا النوع يستفاد به في استنباط العبر والدروس. أما الوجه الثاني للتراث فهو الذي تتجاوز رؤيته السياق التاريخي لأنه يكشف عن الخبرة الإنسانية العامة التي تؤكدها الظروف الجديدة وتعبر عن حاجاتها إليها. وبالتالي يبقى المقياس أو المعيار الوحيد في ذلك هو الواقع الراهن الذي يرفض أو يقبل هذا الجانب أو ذاك انطلاقا من حركة التاريخ والواقع اللذين يحددان موقفنا من التراث. وماذا نأخذ منه ؟ ومن أين نأخذ ؟

وانطلاقا من ذلك تبرز أهمية الاتصال بالتراث وقراءته قراءة جديدة بعيدة عن الإعجاب أو التملق أو الحذر، وبعيدة عن الإضافات الاحتفالية التي تدعم المناخ المهيمن أكثر مما تخدم الوعي التاريخي. حينذاك يمكن للتراث أن يسهم في تحقيق ما نطمح إليه وهو :

- دفع المجتمع إلى السير خطوة جديدة في سبيل التطور، والخروج من التقليد إلى التجديد والابتكار، فيتحول بذلك التراث إلى قوة مبدعة في حاضرنا دافعة بهذا الحاضر إلى آفاق المستقبل.
- المساهمة في إبراز شخصيتنا وتحقيق وجودنا في العالم فنيا وفكريا وحضاريا.
- توحيد أمتنا والقضاء على التمايز الطبقي الاجتماعي الذي ينخر أسس مجتمعاتنا.
- إعادة الثقة في مؤسساتنا التقليدية وتجديدها.

وعلى كل فإني أوجز أهمية التراث في النقد الواقعي بالقول بأن التراث منطلق لا غنى عنه للسير إلى الأمام لبناء صرح الثقافة العربية، ولكن في الوقت نفسه لا يمكن قبول الاختناق داخل تراث واحد فالحياة حركة مستمرة، وما وقع بالأمس لا يمكن أن يتكرر مرة أخرى بنفس الصورة والمستوى. فالتراث هو الشرارة الأولى التي توقد شعلة الحاضر لإنارة طريق المستقبل.

وإذا كان التراث بمستوى هذه الأهمية والمكانة، فلماذا تأخذ قضيته أبعادا أخرى في المجتمع العربي ؟

إن الحقيقة التي تبدو لكثير من النقاد والدارسين تعود في جوهرها إلى الفراغ الكبير الذي عرفته الأقطار العربية " في فترات التقهقر والانحطاط حيث تعرض التراث لهزات بترت حلقاته، بل كادت تقتلع جذوره الضاربة في أعماق التاريخ وفي أعماق الإنسان والأرض. ومن أخطر هذه الهزات تفكك الأمة العربية وانقسامها والتدخل الأجنبي الذي فرض وجوده عليها، وما نتج عن ذلك من انهيار عام شيَّأ الإنسان العربي وطبع فكره بالجمود و السكونية، وجعله يعاني من الانفصام وعدم التماسك والتجدد والاستمرار، وجرده من كل ما يجعله مؤثرا حضاريا في وجدان الأمة. وقد كان الاستعمار أخطر تلك الهزات إذ عمل على تمزيق الروح القومية وتشتيت الشخصية الوطنية وتبديد ملامحها وتفتيت الوحدة. كما عمل على تجميد طاقاتنا الخلاقة وقتلها ومحو كل ما أبدعته أمتنا، وإجبارنا على التقليد والنقل وتنمية روحهما واستغلال الدين في تجميد العقول. وعمل كذلك على تشويه تراثنا وإبراز الفاسد منه والترويج له" (26).

ومن هنا وجد نقادنا وأدباؤنا ومفكرونا أنفسهم مع بداية النهضة الحديثة في حلقة مبتورة عن الحلقات الأخرى. فالثقافة العربية الحديثة التي يفترض فيها أن تكون تطويرا وامتدادا لثقافة العصر الذي سبقها لم تكن كذلك، فحبل التواصل والتأثير انقطع بما يزيد عن سبعة قرون، وبذلك لم يتم التفاعل التاريخي الجدلي بين الفكر العربي وتراثه من ناحية وتراث الإنسانية من ناحية أخرى، فأقرب ثقافة إليه لا تمده بما يحتاجه من زاد، ولا تخفف من معاناته و إحساسا ته تجاه الحضارة الغربية التي تفرض سيادتها عليه، وتجاه تاريخه وتراثه الذي يعتبر عاجزا عن الاستمرار في الحياة، مادام غير قادر على مواجهة التحدي المسلط عليه، والمساهمة في حل مشاكله.

ومع تطور معرفته بواقعه الاقتصادي والاجتماعي، واطلاعه على ثقافات الأمم الأخرى وحضاراتها ازدادت معاناته واتخذت أشكالا مختلفة تهدف كلها في الظاهر - على الأقل - إلى إخراج المجتمع العربي مما هو فيه والسير به نحو عالم يحدده كل منهم وفق وضعه الطبقي و تكوينه الثقافي ورؤيته الفلسفية للواقع الاجتماعي.

وانطلاقا من ذلك اتخذت نظرة النقاد والمفكرين تجاه التراث ثلاثة اتجاهات متباينة فمنهم من عاد إلى التراث العربي القديم واعتبره السبيل الوحيد في إخراج الأمة العربية مما هي فيه، ومنهم من اتجه نحو التراث الأجنبي المعاصر مبينا أنه مفتاح التقدم والخلاص من الواقع المزري، رافضا بذلك التراث العربي القديم. ومنهم من راح يدعو إلى المزاوجة بين الأصيل من تراثنا والصالح من تراث غيرنا وفق احتياجات الحياة المعاصرة.

فالنوع الأول ويمثله الاتجاه المحافظ، وهو كما يقول الدكتور عباس الجراري: "يدعو إلى الاقتصار على التراث العربي الإسلامي وحده، والتمسك بروح السلف، ويتحفظ تجاه ما يقدمه الغرب على انه استعماري، ويشك في صلاحيته، بل يرفضه ويعتبره وبالا وخرابا " (27). وهذا النوع أو الاتجاه كما يرى الدكتور حسن حنفي يشكل ظاهرة اجتماعية أكثر منها ظاهرة فنية وفكرية. فأصحابه يهدفون من وراء ذلك إلى الحفاظ على مصالحهم ومكاسبهم الخاصة، ويكشف موقفهم هذا عن ظواهر مرضية اجتماعية حصرها الدكتور حسن حنفي في ثلاث نقاط هي: " النفاق، و العجز، والنرجسية " (28). ورغم إيجابيات هذا الاتجاه في مرحلة الاستعمار المتمثلة في الحفاظ على الشخصية القومية ومكوناتها النفسية و اللغوية وما إلى ذلك، فإن سلبياته بعد استقلال بعض البلدان العربية أصبحت أكثر من إيجابياته. فالواقع العربي يكشف عن عجز المثقف التقليدي في مواجهة الاستبداد الذي تعيش فيه الجماهير العربية حيث تقمع طاقاتها، وتسلب حرية التعبير منها، وتفرض عليها قيود تجرها نحو التقهقر والانحطاط، وتفشي الأمية والجهل، والاعتماد على النقل والتقليد.

إن مفهوم التراث عند أصحاب هذا الاتجاه يكاد يقتصر على الجانب الديني والأخلاقي وبعض الكتابات الفنية التي تعكس هذين العنصرين وتمجدهما، رغم أن مفهوم التراث أشمل وأوسع من ذلك فالحديث عن التراث كما يقول الدكتور حسن حنفي: " ليس حديثا عن الدين، فالتراث حضارة، والحضارة ناشئة بفعل الزمان والمكان. وكل ما في التراث ليس في الدين، وكل ما في الدين ليس في التراث، فقد ظهر التأليه والتجسيم والتشبيه في التراث ولم يظهر في الدين، وظهر الجبر في التراث ولم يظهر في الدين، فالتراث إن هو إلا عطاء زماني أو مكاني يحمل في طياته كل شيء.. ومن ثم كانت أحكامنا على التراث بالرفض أو القبول أحكاما لا تمس الدين في كثير أو قليل، وكان اختيارنا من التراث لا يؤدي إلى تكفير أو تضليل في الدين، فالدين ذاته أصبح تراثنا، لأن الدين قد تمثلته جماعة وحولته إلى ثقافة طبقا لمتطلبات العصر" (29). واتسم هذا الاتجاه أو التيار بانشغاله أكثر من غيره بالتراث سواء من حيث إحياؤه أو استثماره، أو من حيث المكانة التي يحتلها في المجتمع العربي. وهو يهدف إلى إخضاع الحاضر للماضي باعتباره امتدادا له، وكأن هذا الماضي، أي التراث، لا يعدو أن يكون مجموعة من التصورات والأفكار المنقطعة عن سياقها التاريخي والاجتماعي. وانطلاقا من ذلك طرح هذا الاتجاه رؤيته فيما سماه بعض الدارسين الواقعيين بـ "المستقبل الماضي" (30)، حين يرى صورة " المستقبل " في تحقيق الماضي في الواقع وجعله أساس كل تغيير.

أما النوع أو التيار الثاني فـ "ينطلق من الإعجاب بالغرب ويرى تراثه كل شيء وأنه المنجي الوحيد، فيدعو إلى الاقتصار على تقليده في فكره وحضارته وفي الوسائل التي جعلته يتقوى وينتصر. وهو بدوره يرفض التراث المقابل، أي التراث العربي، لأنه في لم يفض في رأيه إلى غير التأخر والانهيار" (31). وأصحاب هذا الاتجاه لم يقفوا عند هذا الحد بل راح بعضهم يشكك في قدرة الإنسان العربي في الإبداع، ويصفه بأوصاف لا تدل على انتمائهم لهذا المجتمع ولا على موضوعيتهم في دراسة التراث. فمثلا نجد أدونيس (علي أحمد سعيد) يتحدث عن العرب فيصفهم بأنهم " شعب يرث أو يقتبس، شعب ليس حيا في الحاضر، وليس له مكان في المستقبل، ذاته الحية ليست له، إما أنها ضائعة فيما لم يعد موجودا، وإما أنها ضائعة في ذوات أجنبية عنه" (32). والقول لا يحتاج إلى تعليق. وقريب من هذا الموقف ما ذهب إليه الدكتور رجاء النقاش الذي رفض التراث العربي لأن طبيعته في نظره لا تساعدنا في بناء حاضر سليم له امتداد في مستقبل. وبالتالي فحاجتنا كما يقول: إلى "حركات فكرية تخلصنا من هذا الماضي برفضه كفن، والبناء على أساس جديد هو طبيعة الحياة التي نعيشها" (33). ذلك أن الماضي عند الدكتور رجاء النقاش لم يكن أولا " ذا علاقة بما كان يدور في مجتمعاته من المشاكل الإنسانية التي لابد أن توجد في أي بيئة بشرية مادام قد تهيأ للإنسان وجود اجتماعي" (34). وثانيا أن هذا الماضي في حقيقته لا يمثل هذه الأقطار العربية، لأن " الذين يتكلمون العربية مجموعة من الشعوب يختلف تكوينها التاريخي والجغرافي، وبالتالي تكوينها النفسي اختلافا لابد أن يقام له وزن عند تحديد معنى الماضي. فإن الجزيرة العربية مثلا شيء آخر غير مصر أو الشام، ومن هنا يجب أن نضع الفواصل بين ماضي مجتمع وماضي مجتمع آخر. ووجود صفات مشتركة أو مصالح هنا وهناك لا يبرر مطلقا أن نعمم مقومات مجتمع واحد على غيره من المجتمعات، فالطابع الخاص لمجتمع ما يجب أن يوزن بميزان له أهميته كعنصر بارز يدخل في نشاط مجتمعه الفكري والفني، وماضي الأدب العربي في المرحلة الأولى من مراحله يتعلق بالمجتمع العربي في شبه الجزيرة العربية. ومن هنا نستطيع أن نقول أن مصر مثلا قد اتخذت شكلا جديدا بعد الغزو العربي لا
علاقة له بماضيها على الإطلاق، حيث توقف تاريخها الفني عن المسير في طريقه كتاريخ مصري خالص. وتدخلت في تكوين غالبيته عناصر غير مصرية. فإذا أردنا أن نحدد الماضي الفكري لمصر تحديدا منطقيا سليما ترتضيه الحياة التي صنعته فهو هذا الماضي الذي بدأ مع بداية القرن العشرين" (35). فالدكتور رجاء النقاش بهذا الطرح لمفهوم التراث يجعل من التراث العربي تراثات بعدد الأقطار العربية. والتراث الواحد بعد ذلك قد يتشعب إلى عدة قنوات طبقا للظروف الاجتماعية والاقتصادية التي عرفها كل قطر. وهو بذلك يريد الوصول إلى رفض هذا التراث الذي ينسب للأمة العربية واستبداله بتراث آخر قد يكون غربيا، أو فرعونيا، أو غير ذلك. ومن ثم يجعل التراث العربي يفقد أهم خاصية يتسم بها وهي توحيد الأقطار العربية وجعلها تنصهر في بوتقة واحدة. وبذلك يقدم هذا المفهوم المساعدة للطوائف العربية على إحياء ماضيها المندثر الذي يكون عاملا في تشتيت الوحدة وتمزيقها فكريا وفنيا. خاصة وأن الجانب

السياسي للواقع العربي كثيرا ما يساعد على ذلك. والواضح أن نظرة الدكتور رجاء النقاش كانت بعيدة عن العامل الديني واللغوي اللذين يستند إليهما التيار المحافظ أو السلفي. وهذه النظرة لا تختلف كثيرا عن نظرة المستشرقين الذين يرون في التراث العربي محاولة لاستيعاب تراث غيرهم من يونان وفرس وما إلى ذلك.

والرفض سمة اتسمت بها كتابات بعض النقاد الواقعيين، وإن كانت المواقف والرؤى تختلف من ناقد إلى آخر. فالدكتور لويس عوض مثلا لم يرفض التراث رفضا نهائيا مباشرا، ولكنه رفض أن يكون هذا التراث الفني والفكري " سيدا من القبر على الأحياء " (36). فهو يرى أن دوره وتأثيره انتهيا بانتهاء الظروف التي أوجدته، وأن الواقع يفرض على أدب كل أمة أن يساير نهضتها وأن يستمد موضوعاته من حياتها ويعبر عن قضاياها الراهنة.

والحقيقة أن الإشكالية التي طرحها الاتجاه الثاني لا تختلف في شكلها عما طرحه الاتجاه الأول، بحيث إذا أمعنا النظر فيما يقدمانه من حلول لاتخاذ موقف منها لوجدنا ضرورة رفض كلا الرأيين القائلين بالاقتصار على التراث الواحد دون التعرف على الواقع العربي واحتياجاته الموضوعية. نرفض الاتجاه الأول كما يقول الدكتور عباس الجراري : "لأنه يقدس التراث العربي الإسلامي ويجمد عنده ولا يحاول التفتح على الثقافات العالمية، بل يبالغ فيتكلف في إرجاع المخترعات والمكتشفات والنظريات العلمية وحتى المذاهب والاتجاهات الأوروبية في الفكر والأدب إلى أصول عربية" (37). ولو فكر أصحاب هذا الاتجاه قليلا لوجدوا أن تراثنا الفكري والأدبي قد شهد انفتاحا وتلاحما وتعايشا موضوعيا مع تراثات الأمم الأخرى، وحتى مع الأفكار المضادة له، وإلا كيف نتصور الحوار والجدل بين العروبة والشعوبية، وبين الإلحاد والإسلام، وغير ذلك. والواضح أن الضغوط التي تعرض لها بعض المفكرين والأدباء في ظل الدولة العربية تعود إلى الممارسين للسياسة في الحكم.

ونرفض الثاني " لأنه لا ينظر إلى تراث الإنسانية، ولأنه يرتمي في أحضان التراث الغربي ارتماء كليا ومطلقا، وهو تراث مرتبط بوجود اجتماعي غير وجودنا وبواقع تاريخي غريب و سيفصلنا لا محالة عن قضايانا المصيرية والمشاكل النابعة من صميم مجتمعنا وسيسلبنا القدرة على مواجهتها كما سيسلبنا مقومات النضال في المعركة التحررية التي لامناص من خوضها" (38) .وعلى الرغم من أن الاتجاه الثاني يعتمد المنهج العلمي فإن نظرته للتراث تتسم بالقصور لأنها لا تخرج عما سماه الدكتور محمد عابد الجابري عن النظرة التي " تفسر التراث بالتراث " (39). بحيث إذا كان التيار السلفي أو المحافظ تتسم قراءته للتراث بإعادة صياغته وفق الرؤية التراثية ذاتها التي تفصله عن تاريخيته، وتجعل منه صورة المستقبل بحيث يصير كما يقول الدكتور محمد عابد الجابري : " النموذج الإنساني وراءنا لا أمامنا وأن كل تقدم إنما هو في جوهره تجسيد لأشباح الماضي، وأن العلم تأويل أقوال العارفين، وأن العامل الإنساني يعيد ما كان، لا يبدع ما لم يكن (40). فإن الاتجاه الثاني المتأثر بقراءات المستشرقين يقوم أيضا بتفسير التراث العربي الإسلامي وفق الثقافة الغربية وتراثها، ومن ثم فإن كلا الاتجاهين أهمل أهم خاصية في التطور والتغير وهي معرفة الواقع ومكوناته العامة. ولو تم ذلك

لعرف أصحاب هذا الاتجاه الأخير أن لكل أمة ظروفها وخصائصها، وأن ما تعانيه الأمة العربية في واقعها الراهن غير ما تعانيه الأمم الأوربية المتقدمة. وبالتالي فإن هذه الفئة كما يقول الدكتور حسن حنفي: "على حق من حيث المبدأ وعلى خطأ من حيث الواقع، فتسرع بإعادة البناء والقديم ما يزال قائما بعده، تبني فوق بنيان متهدم قائم دون أن تكمل الهدم لتعيد البناء من جديد. وحياة الشعوب لا تتغير في لحظة، ولربما يستغرق التغيير أجيالا وأجيالا لو أردنا للتغيير أن يكون جذريا من الأساس وليس تغييرا سطحيا متسرعا" (41) .ولذلك وقع أنصار هذا الاتجاه في عدة مآخذ أبعدتهم عن الموضوعية.

ورفضنا للاتجاهين لا يعني رفضا للتراث، ذلك أننا لا نرفضهما لاعتمادهما التراث، بل لاقتصارهما على التراث الواحد والتعصب له وتقديسه، مما يجعل نظرتهما لا تخرج عن التقليد والتبعية الناتجين عما سماه بعض النقاد بـ "عقدة النقص الحضارية" التي تدل على انعدام القدرة على التأصيل والتفكير وإعمال العقل بطريقة مبدعة وبناءة، وهي ناتجة عن الشعور الحاد بالتخلف الحضاري.

أما التراث في حد ذاته وكمنطلق وحجر أساس فلا وجود لمن يرفضه اليوم. فقضية التراث في النقد والفكر المعاصرين لم تعد كما كانت في" زمن المراهقة الفكرية "في الخمسينيات والستينيات، هل أنت مع أو ضد التراث؟ وإن كان الرفض حتى في هذه المرحلة ليس للتراث ولكن لنوعية النظرة إلى التراث. وعلى كل فإن الإشكالية أصبحت تتحدد من موقف الناقد تجاه التراث ومن الفلسفة الاجتماعية والفكرية التي ينبني عليها منهجه ورؤيته. وبالتالي فإن السؤال المطروح اليوم هو: "ما هي وجهة النظر التي تتبناها إزاء التراث ؟ ". ومن خلال الإجابة يتضح الموقف الفكري والاجتماعي الذي يتحكم في الممارسة الإبداعية للأديب أو الناقد.

وانطلاقا من موقف الاتجاهين السابقين" الاتجاه السلفي القائم على تقديس الماضي كله لذاته " و" الاتجاه العدمي القائم على رفض الماضي كله لذاته أيضا. وكلاهما اتجاه قائم على خطأ" (42) لانعدام الرؤية الواقعية، الشيء الذي يضعنا أمام منزلقين خطيرين، إما أن ننجرف بلا تحفظ في تيار الثقافات الوافدة فينفصل أدبنا عن جذوره ويغدو ظلا باهتا لآداب الأمم الأخرى. وإما أن ننكمش على أنفسنا قانعين بما ورثناه فيفقد أدبنا عمقه الزمني وقدرته على استيعاب حياتنا المعاصرة. وأمام ذلك قد يميل البعض إلى تفضيل الاتجاه الثالث الذي يدعو إلى المزاوجة بين التراثين العربي والغربي، والحقيقة غير ذلك فالاتجاه التوفيقي أو الانتقائي أو " التلفيقي " -كما يحلو للبعض تسميته -لا يختلف كثيرا عن الاتجاهين السابقين فهو من ناحية بعيد عن المنهج العلمي إذ يخضع لرغبات الفرد وميوله، ومن ناحية أخرى فهو يهمل دور الواقع ويتجاهله، ويحاول أن يفصل بين الشكل والمضمون، حيث يرى أصحابه أنه لا مانع من استيراد التقنية الغربية الحديثة ولكنهم يرفضون ويحاربون ما يسمونه استيرادا فكريا من الغرب، وهم بذلك كما يقول الدكتور غالي شكري: " ينسون أو يتناسون أن الآلات والماكينات والعقول الإلكترونية ليست مجرد تركيبة صماء من الحديد والصلب بل هي ثمرة (الفكر) والتراث الغربي، والإنساني عامة. واقتصارنا على قطف الثمرة دون معرفة عميقة بجذورها الفكرية والعقلية، قد لا يحول بيننا وبين استهلاكها و(الاستمتاع)

بها، ولكنه الاستهلاك السطحي والمتعة العابرة" (43) .فهم يريدون " أن نستورد الثمرة دون البذرة، أن نستورد العلم دون المنهج العلمي. إن الحصول على النتائج واستنكارنا الفعلي للمقدمات التي أدت إليها يجعل منا مجموعة شرهة من المستهلكين للحضارة لا مشاركين فيها" (44). وبالتالي فإن تقدم المجتمع وتطوره لا يتم بإسقاط مثال ذهني على واقعه وتفسيره داخله مهما كان نوع هذا المثال ومستواه. ذلك أن أي مثال هو وليد ظروف خاصة بمجتمع ما، ومن ثم يمكن أن نسترشد به في إدراك واقعنا ومعرفة مكوناته وطبيعته. وعلى ضوء هذا الإدراك نحدد إمكانات التغيير و وسائله وأهدافه. حينئذ يكون إدراكنا للواقع بهذا المنظور هو نفسه الذي يحدد موقفنا من التراث، تراثنا وتراث غيرنا.

إن قيمة التراث ليس في ذاته، وإنما قيمته في مقدار ما يمكن أن يحققه من اندماج بحركة الحاضر واتجاه صوب المستقبل. وبالتالي فإن دراسة هذا التراث ووعيه على نحو جديد ينبغي أن يتم على أساس من هذه الحقيقة التي تتخذ من الواقع الراهن قاعدة فكرية في وعي جوهر طبيعة الماضي وفي تحديد الاتجاه الصحيح له في حركة الحاضر كي يسهم في بناء المستقبل. ولذلك فإن الإحياء الحقيقي للتراث يأتي باستلهامه فيما يؤثر تأثيرا فاعلا في نفوس أوسع رقعة جماهيرية قارئة وأمية على السواء. ولن يتم ذلك إلا بتوفير شرطين أساسيين يرى الدكتور محمد عابد الجابري أنهما من الخطوات الرئيسية التي تسمح للتراث المقروء بأن يكون معاصرا، وهما :

أولا: الحرص " على جعل المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي.. بالنسبة لمحيطه الخاص ".

ثانيا: الحرص " على جعل المقروء معاصرا لنا، ولكن على صعيد الفهم والمعقولية. بالنسبة لنا نحن إن إضفاء المعقولية على المقروء من طرف القارئ معناه نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ، الشيء الذي قد يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته أو حتى في إعادة بنائها" (45). ولا شك أن تلك القراءة ينبغي أن تنظر إلى التراث في مرحلة أولى كشيء مفصول عن ذاتية القارئ قبل أن تعود فتربطه بها، لأن القراءة الموضوعية تتطلب فصل الذات عن الموضوع، كي يتمكن القارئ من احتواء التراث العربي الإسلامي في واقعنا المعاصر. فالنقد الذي يفترض فيه أن يكون واعيا بتراث المجتمع حارسا على ما فيه من قيم إيجابية تقدمية، حريصا عليها متجها بها دائما نحو مزيد من التقدم والاستمرار، نجده يعاني من ضبابية الرؤية، الشيء الذي يجعله عاجزا عن الوصول إلى النقلة الكيفية الضرورية للدخول في العصر والاشتراك في إنتاج تراث نقدي عالمي الآفاق، وعلى مستوى من التحدي التاريخي. الأمر الذي يترتب عليه خطر جسيم ومخيف وهو خطر تهميش الفكر العربي في إنتاج المستقبل الإنساني.

ومما لا شك فيه أن محاولات النقاد والمفكرين الواقعيين في دراسة التراث العربي-رغم محدوديتها - تبقى من ضمن الدراسات الموضوعية التي يحاول أصحابها تجاوز المنطلقات التقليدية في فهم التراث ودراسته. وقد اتخذت قضية التراث عندهما اتجاهين: اتجاه طرح إشكالية قراءة التراث في الفكر العربي من حيث المنهج وعلاقته

بالمضمون الأيديولوجي من ناحية، وبالجانب التاريخي والحقل المعرفي من ناحية أخرى. وأبرز تلك المحاولات ما قدمه الدكتور غالي شكري في كتابه " التراث والثورة "، وكذلك الدكتور طيب تيزيني في كتابه " من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي "، حيث حاول كل منهما تقديم موقفه ورؤيته لإشكالية التراث من خلال طرحه لمواقف الاتجاهات الأخرى (السلفية، التلفيقية، المعاصرة...)، ومن ثم الخروج بنظرة جديدة أصيلة ومعاصرة في آن واحد. وهذا الاتجاه يقوم بعملية تهيئة الأرضية الفكرية الضرورية لدراسة التراث من حيث الوقوف عند التحليل العلمي الدقيق للتراث وكيفية الاستفادة منه.

أما الاتجاه الثاني فيرتكز على الجانب العملي حيث يتناول وجوها معينة من التراث وأبرز ما قدم في هذا المجال دراسة أدونيس الموسومة بـ"الثابت والمتحول. بحث في الإتباع والإبداع عند العرب " الذي درس فيها التراث الشعري العربي وقضية الصراع بين القديم والجديد. إلى جانب الدراسة المهمة التي قدمها حسين مروه " النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية "، وكذلك ما قدمه محمد عابد الجابري في كتابه "نحن والتراث "، وغيرهم من النقاد والدارسين الآخرين، ويميل هذا الاتجاه الأخير إلى الجمع بين التنظير والتطبيق في آن واحد.

وهكذا يتفق أغلب النقاد والمفكرين الواقعيين على أن " المنهج المادي التاريخي "هو وحده القادر على توفير الفهم الجدلي للعلاقة بين القديم والجديد، وكشف العناصر التراثية التاريخية التي تحتفظ بحيويتها وإمكانية التوارث والاستمرارية. حيث يذهب حسين مروه إلى التمييز بين ما سماه " بالمادية المبتذلة " التي ترفض التراث وتنفي "العلاقة بين الوعي الماضي والوعي الحاضر" (46) . وبالتالي ترى أن لا حاجة إلى هذا التراث ما دام الوعي هو انعكاس للوجود، و أنه لا يمكن للفكر والثقافة أن يتطورا دون خلفية تراثية ينطلقان منها " فالناس يصنعون تاريخهم بأنفسهم، ولكنهم لا يصنعونه على هواهم، وإنما في ظروف لم يختاروها بأنفسهم، وإنما يجدونها ماثلة للعيان، معطاة لهم وموروثة عن الماضي" (47). فكل تطور ثقافي يستند في إنجازه الإبداعي إلى الثقافات التي سبقته ومنها يتخذ جزءا من مكوناته. وهو ما تذهب إليه المادية التاريخية التي تؤكد العلاقة الجدلية بين الماضي والحاضر، وترى أن التراث منطلق لا غنى عنه للسير إلى الأمام. ذلك أن الماضي كما يقول محمود أمين العالم: "هو سندي وسلاحي لمشروعية حاضري، وبحسب معرفتي بحاضري، وموقفي من حاضري، تكون معرفتي وموقفي من الماضي، ولست أقصد الحاضر الذي تعيشه أنت الآن، وأعيشه أنا، وإنما أقصد كل حاضر، فكل لحظة من لحظات التاريخ الإنساني عامة والعربي خاصة، هي ماض كان حاضرا وهي حاضرا أصبح ماضيا" (48). فالتراث عند محمود أمين العالم هو مجموعة من الإضافات والممارسات والمنجزات المادية والفكرية والثقافية والروحية التي تنتقل من الحاضر إلى الماضي مع كل حاضر جديد ومواقف جديدة منه. و ما نقدمه من قراءات لا يخرج عن ميدان الإضافات التراثية، ولذلك يرى بأن " كل إضافة تراثية هي نفسها موقف من إضافة تراثية. وهكذا إلى غير حد" (49). لأن حقيقة التراث كما يقول تحددها قراءتي له وموقفي منه وتوظيفي له رغم أسبقية وجوده

واستقلاله عني. ومن ثم يكون أي موقف من التراث هو في أساسه منطلق من الحاضر أو الواقع الراهن، حتى ولو كان ذلك الموقف موقفا هروبيا إلى الماضي ذاته. والذي تمثله النزعة السلفية التي " تتخذ من العودة إلى الأصول ومن الاستئناس بتراث الماضي، معيارا أساسيا لتقييم الحاضر ومواجهته، وصياغة المستقبل" (50). وفق هذا الماضي الذي تتصوره ساكنا جامدا قابلا للنقل والتطبيق في الحاضر. ومن ثم يكون مقياس الحاضر في مفهومها هو الماضي، والعكس غير صحيح.

أما الاتجاه الواقعي فينطلق في رؤيته للتراث من العلاقة الجدلية التي يفترض بأن تكون بين الماضي والحاضر من ناحية والحاضر والمستقبل من ناحية أخرى. أو كما يقول حسين مروه: " في ضوء نظرته الجدلية إلى علاقة الحاضر بالماضي، وإلى العلاقة بين المعرفة المعاصرة بالتراث والمضمون الفكري والاجتماعي الذي يحتويه التراث. هذه النظرة الجدلية، تعتمد على موضوعتين، الأولى: كون معرفتنا بالتراث نتاج علم وأيديولوجية معاصرين. الثانية : كون هذه المعرفة، رغم انطلاقها من منظور الحاضر، علميا وأيديولوجيا، لا تستوعب التراث إلا في ضوء (تاريخيته)، أي في ضوء حركته ضمن الزمن التاريخي الذي ينتمي إليه، أو - بعبارة أكثر تدقيقا - لا تستوعبه إلا من وجهة علاقته بالبنية الاجتماعية السابقة التي أنتجته، و بالظروف التاريخية نفسها التي أنتجت بدورها – تلك البنية الاجتماعية مع ما لها من خصائص العصر المعين والمجتمع المعين" (51). فالاتجاه الواقعي إذ يستعين بالثقافة المعاصرة في فهم التراث والتعامل معه، لا يعني ذلك إهمال السياق التاريخي للتراث وفرض المقاييس والمفاهيم الحديثة عليه، وإنما يتم ذلك وفق أسس محددة بحيث تكون الأدوات المعرفية المعاصرة وسائل مساعدة للوصول إلى كشف علاقة التراث بواقعه التاريخي من ناحية وبواقعنا المعاصر من ناحية أخرى. وبالتالي فإن الناقد الواقعي لا يقوم بإخضاع نفسه وثقافته لواقع التراث أو لظروفه العامة والخاصة، وإنما ينطلق من الواقع الذي تنتج فيه المعرفة التراثية. ومن ثم فإن قضية إحياء التراث أو عصرنته تتخذ شكلا مغايرا لما يوجد عند الاتجاه السلفي الذي يزعم بأن معارف العصر كلها موجودة في التراث، وما على الباحث إلا " تحديث " هذا التراث من خلال " تماثل مفاهيم الماضي مع مفاهيم الحاضر" (52). وإنما يعمل الناقد والمفكر الواقعيين على بعث وإعادة الاعتبار لكل " ما هو حي بالفعل من عناصر التراث، لكي ندل على مكانه الواقعي والحقيقي من مسيرة التطور، ولكي نرفع عنه الاضطهاد التاريخي الذي أصابه في بعض ظروف الإرهاب الفكري الذي مارسته. قوى رجعية مختلفة المقاصد والاتجاهات، ثم لكي نجد فيه حلقة الصلة الضائعة أو المطموسة بين الحاضر والماضي" (53). وهذا لا يتم في الاتجاه الواقعي إلا من خلال دراسة التراث في ضوء الصراع الفكري والاجتماعي، وذلك بالتركيز على ثلاثة جوانب أساسية يرى الدكتور توفيق سلوم أنها هي التي تساعد على كشف العلاقة الجدلية بين الواقع و التراث، وهي:
" أولا : المنظور التاريخي العالمي، أي تناول التراث من خلال موقعه في الفكر الإنساني العالمي.

ثانيا : المنظور الجغرافي، القومي، أي تناول التراث من زاوية موقعه في مجتمعه وعصره، في إطاره المكاني والزماني، في البيئة القومية.
ثالثا : المنظور الاستلهامي التعبوي، تناول التراث في ضوء هموم الحاضر، واستخدامه في حل المشكلات القائمة اليوم" (54).

وهو ما يراه أغلب النقاد والمفكرين الواقعيين المهتمين بالتراث وقضاياه الفكرية والاجتماعية والثقافية، وما إلى ذلك. بحيث إذا تم وضع التراث ضمن هذا الإطار المعرفي أمكن للباحث الوصول إلى كشف جوهر علاقات التراث بوضعه التاريخي والاجتماعي من ناحية و بالواقع المعاصر وحركاته الفكرية من ناحية أخرى. ومن ثم يتم اكتشاف عناصر الوحدة التي تجمع بين الأبعاد التاريخية للتراث والأبعاد الجديدة للحياة المعاصرة، ويتم بذلك التلاقي والتفاعل بين ما سماه النقاد بالأصالة والمعاصرة، وهي إحدى إشكاليات النقد المعاصر بصفة عامة والنقد الواقعي بصفة خاصة، باعتبار الأصالة تعني عند كثير من النقاد التراث، أما المعاصرة فيفهم منها الاستفادة من منجزات العصر العلمية والفكرية وتوظيفها في تغيير الواقع الاجتماعي وتطويره نحو الأفضل، مما يوحي بوجود صراع بين القديم أي التراث والجديد أي الثقافة المعاصرة، الأمر الذي يجعل الوقوف عند هذه القضية شيئا ضروريا (55).

المراجع والهوامش

[1]- حسين مروه : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. دار الفارابي، بيروت. ط.5/1985.ج1. ص.8.
[2]- م. ن. ص. 24.
[3]- ينظر : لسان العرب المحيط: لابن منظور. إعداد وتصنيف : يوسف خياط. دار لسان العرب، لبنان. مج1، ص.7.
[4]- غالي شكري : التراث والثورة. دار الطليعة، بيروت. ط 1979/2، ص.29.
[5]- عباس الجراري : (الأديب العربي بين الحرية والالتزام). مجلة "الموقف الأدبي" ع:10،9 /1972. ص.40.
[6]- غالي شكري : التراث والثورة. ص.123.
[7]- محمد مندور:(إحياء التراث). مجلة " المجلة " ع :5 أغسطس 1961. ص.25.
[8]- م. ن. ص. ن.
[9]- أحمد أمين : فيض الخاطر. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة. ط 1958/4. ج1. ص.163.
[10]- م. ن. ص. 164.
[11]- عبد الحميد يونس :(اللغة والحياة). مجلة "الآداب " ع :5 مايو 1953. ص. 13.
[12]- م. ن. ص. 164.
[13]- سلامة موسى : الأدب للشعب. سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة. ط.1/1956 ص.57.
[14]- م. ن. ص. ن.

[15]- ينظر : أنيس الزمان وأنور عبد المالك : الثقافة والفكر. ترجمة فؤاد كامل. الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة. 1984. ص. 44.
[16]- م. ن. ص. ن.
[17]- غالي شكري : التراث والثورة. ص. 24.
[18]- توفيق سلوم : نحو رؤية ماركسية للتراث العربي. دار الفكر الجديد، بيروت. ط.1978/1. ص.26.
[19]- غالي شكري : التراث والثورة. ص.23.
[20]- توفيق سلوم : نحو رؤية ماركسية للتراث العربي. ص.25.
[21]- م. ن. ص. 32.
[22]- غالي شكري : التراث والثورة. ص. 24.
[23]- حسن حنفي : التراث والتجديد. دار التنوير، بيروت. ط 1981/1. ص.11.
[24]- م. ن. ص.23.
[25]- حسين مروه : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. ص.13.
[26]- عباس الجراري : (الأديب العربي بين الحرية والالتزام). مجلة "الموقف الأدبي". ص.39.
[27]- عباس الجراري :(الأديب العربي بين الحرية والالتزام)، مجلة " الموقف الأدبي". ص.39
[28]- ينظر : حسن حنفي : التراث والتجديد. ص. 24.
[29]- حسن حنفي : التراث والتجديد. ص.20.
[30]- ينظر. عبد الله العروي : الأيديولوجية العربية المعاصرة. تر: محمد عيتاني. دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت. ط 1970/1. ص.107.
[31]- عباس الجراري : (الأديب بين الحرية والالتزام)مجلة " الموقف الأدبي ". ص.39.
[32]- جهاد فاضل : قضايا الشعر الحديث. دار الشروق، بيروت. ص.73.
[33]- رجاء النقاش : (حول الأديب الديمقراطي، الماضي المرفوض) مجلة "ا لآداب ". ع.11 نوفمبر 1953. ص.27.
[34]- م. ن. ص. ن.
[35]- م. ن. ص. ن.
[36]- غالي شكري : شعرنا الحديث إلى أين ؟ دار المعارف بمصر، القاهرة. 1968. ص. 34.
[37]- عباس الجراري : (الأديب العربي بين الحرية والالتزام). مجلة " الموقف الأدبي". ص. 40.
[38]- م. ن. ص. ن.
[39]- محمد عابد الجابري : نحن والتراث. دار الطليعة، بيروت. ط 1982/2. ص.18.
[40]- عبد الله العروي : الأيديولوجية العربية المعاصرة. ص. 21.
[41]- حسن حنفي : التراث والتجديد. ص. 25.
[42]- حسين مروه : دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي. مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت. ط1986/3.ص.436.
[43]- د. غالي شكري : التراث والثورة. ص.37.
[44]- م. ن. ص.38.
[45]- د. محمد عابد الجابري : نحن والتراث. ص. 16.
[46]- حسين مروه : دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي.ص.422.

[47]- د. توفيق سلوم : نحو رؤية ماركسية للتراث العربي.ص.19.
[48]- محمود أمين العالم : الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر. دار الثقافة الجديدة، القاهرة. 1986. ص.222.
[49]- م. ن. ص.223.
[50]- م. ن. ص.237.
[51]- حسين مروه : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. ج1. ص.26.
[52]- م. ن. ص. ن.
[53]- حسين مروه: دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي.ص. 434.
[54]- د. توفيق سلوم: نحو رؤية ماركسية للتراث العربي. ص.91.
[55]- يراجع: د. عمار زعموش: (إشكالية الأصالة والمعاصرة في النقد العربي المعاصر). مجلة " الآداب ". معهد الآداب واللغة العربية، جامعة قسنطينة. ع1/ 1994. ص.10. □