الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون / تيارت

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة الأدب العربي

التّراث من منظار حمادي صمود

مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

تخصص: نقد حديث ومعاصر

إعداد الطالبتين:

عائشة رزايقية

سهام سحابات

إشراف الأستاذ:

أ- محمد مزيلط

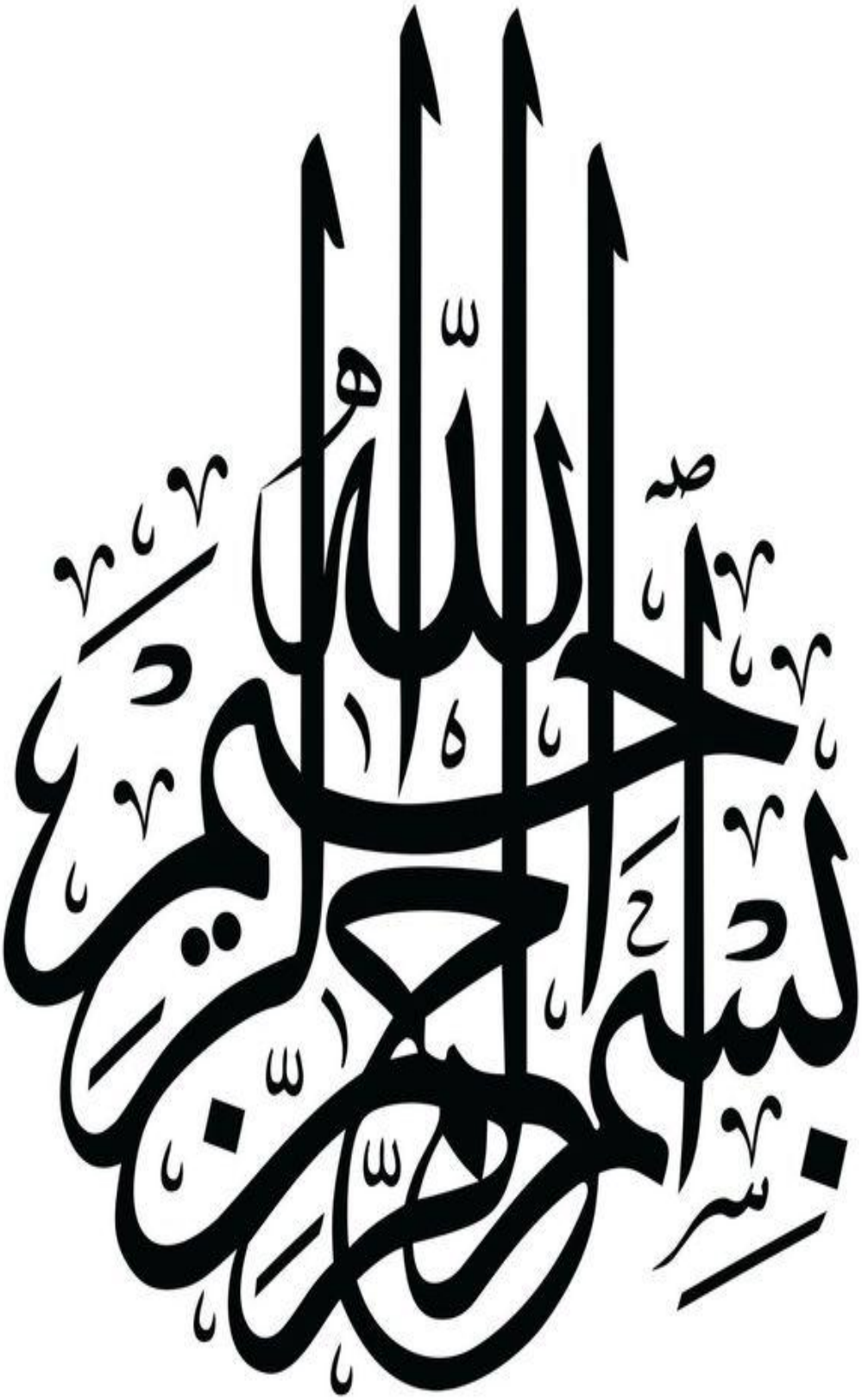
لجنة المناقشة

أعضاء اللجنة	الرتبة	الصفة
إبراهيم بوشريحة	أستاذ التعليم العالي	رئيسا
محمد مزيلط	أستاذ مساعد	مشرفا ومقررا
معاشو قرور	أستاذ محاضر	مناقشا

السنة الجامعية:

1443/1444هـ

2022م / 2023م


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن سار على خطاه ونهجه واقتضى أثره إلى يوم الدين أما بعد:

قال الله تعالى:﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ﴾ سورة النحل الآية53

نحمد الله ونشكره على نعمه وجزيل عطائه وإقرار بكرم عونه نحمده حمدًا كثيرًا مباركًا فيه على ما وفقنا إليه من خيرٍ وصلاحٍ ونجاح وسدد خطانا لإكمال هذا العمل المتواضع فما توفيقي إلا بالله.

نتقدم بالشكر والعرفان للأستاذ المشرف محمد مزيلط الذي تكرم علينا بالإشراف على هذا البحث، فكان مبراس الذي اقتدينا به للوصول إلى نهاية الدرب، بما قدمه لنا من علم ودعم وتوجيه ومساندة فله منا جزيل الشكر والتقدير.

كما نتقدم بشكر لأعضاء لجنة المناقشة الذين تفضلوا علينا بقبول مذكرتنا وعلى أراءهم وملاحظاتهم لهم منا أسمى عبارات التقدير.

والشكر إلى كل من ساعدنا في إتمام هذه المذكرة، وإلى من تمنى لنا التوفيق والنجاح.

الإهداء

للحياة همسات وللقلب نبضات وللإنسان أمنيات وللسان كلمات.

ولكي في الصبح ألف تحية وفي الظهر هدية لكي أنتي أمي الغالية عندما أنظر لعينيك

فإني أنظر إلى أنقى حب في الكون أهديك تخرجي اليوم

وأهديه إلى الرجل الأول في الحياة

إلى أغلى ما في الدنيا أبي أريد أن أقول لك تعبك لم يذهب سدى أهديك اليوم هذه الفرحة

إلى خالتي حليمة وزوجها علي وبناتها كنتم عائلتي الثانية كنتم الحب والسعادة في حياتي

بارك الله لكم وفي عمركم

إلى إخوتي الأعزاء "يوسف، محمد، بلقاسم"

إلى أختي الوحيدة "فتيحة"

إلى من كانت بمثابة الأخت طيلة مشواري الجامعي صديقتي الغالية "سهام"

وإلى اللواتي سررت برفقتهن وقضيت معهن أجمل الأوقات

وأحلى الذكريات "حورية ونعيمة"

إلى من لم يبخل علينا بمساعدته وارشاداته الأستاذ الفاضل "محمد مزيلط"

أهدي تخرجي اليوم إليكم جميعا

عائشة

الإهداء

إلى نبع الحنان الصافي إلى مصدر الحب التي مهما قلت فيها لن أكفيها

إليك يا أحن قلب عشت به وإليه أمي الغالية حفضك الله

إلى من شقى لأهنئ إلى من تكبد المشاق لأرتاح وأسعد، إلى ركيزتي

إلى الذي كان نعم الأب الحنون أبي العزيز حفظه الله

إلى نور لم ينطفئ بداخلي إلى التي دفنت معها قلبي تحت التراب

إلى من اشتاقت لها نفسي

إلى روحك الطاهرة إلى أختي نورة رحمها الله

إلى من ساندني في الحياة إخوتي "وهيبة، فاطمة الزهرة، نور الهدى"

إلى إخواني" العيد، مسعود"

إلى ابن أخي الصغير "خالد"

إلى من كانوا بمثابة الأخوات طيلة مشواري الجامعي

صديقاتي الغاليات" عائشة وحورية، نعيمة"

إلى اللواتي سررت برفقتهن وقضيت معهن أجمل الأوقات وأحلى الذكريات.

سهام

مقدمة

مقدمة:

إنّ الحمد ونحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، فمن يهديه الله فلا مظلّ له، ومن يظلل فلا هاديّ له، وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم تسليماً كثيراً، أما بعد:

شكلّ التّراث قضيّة إشكالية في الفكر العربي المعاصر، في عدة مستويات فكرية سياسية اِجتماعية ولا سيّما أدبية نقدية، ومن هنا نجد أنّ التّراث شكل موضوعا وقضيةً مهمة في النّقد العربي المعاصر نظراً لما يشكله من نقل على الحاضر والمستقبل، فالتّراث يطرح دائماً مقابل الحداثة ويطرح سؤال مهم ما السّبيل إلى التّقدم؟

وهذا هو المنطلق في هذه المذكرة الّتي تتمحور حول قراءة التّراث في النّقد العربي المعاصر وقد اِخترنا "حمادي صمود" ومن هنا جاء عنوان مذكرتنا كما يلي: "التّراث من منظار حمادي صمود"، وتأتي أهمية البحث في تناول العلاقة بين التّراث العربي والنّظريات النقدية المعاصرة وخاصة الغربية، فهل يمكن القول أنّ التّراث العربي سبق النّظريات الغربية إلى عدد من القضايا و المصطلحات التي لم تظهر إلا حديثا.

إنّ اِختيارنا لهذا الموضوع بالذّات راجع لأسباب منها ذاتية موضوعية منها: قلة الدّراسات حول التّراث عند حمادي صمود والإسهام في مناقشة إشكالية الحداثة والتّراث بالإضافة إلى الحاجة ربط التّراث النّقدي بالقضايا المعاصرة، وعدم وجود دراسات سابقة في الماستر حول هذا الموضوع بالذات على مستوى جامعتنا.

جاءت مذكرتنا هذه لتناقش هذه الإشكالية تحت عنوان: كيف نظر حمادي صمود إلى التّراث العربي؟ و خاصة البلاغي منه، حيث اِنطوت تحت هذه الإشكالية إشكالات فرعية أهمها:

ما التّراث وما مكوناته؟ كيف تناولت القراءات الفكرية والنقدية العربية المعاصرة التّراث العربي؟ في أي خانة يمكن أن نصنّف قراءة "حمادي صمود" هل في قراءات التّأصيلية أم في القطعية؟.

وللإجابة عن التساؤلات الّتي طرحناها مسبقاً، وضعنا بحثنا في خطة مقسمة إلى ثلاثة فصول وخاتمة؛ حيث تناولنا في الفصل الأول ماهيّة التّراث ومكوناته، فالتّراث ما ورثته الأجيال السّابقة وكان له أثر للأجيال اللاحقة أي الرّجوع إلى الماضي.

أما الفصل الثاني وسميناه بـــ: طرائق قراءة التّراث في الفكر والنّقد العربي المعاصر، تطرقنا فيه إلى ثلاثة مباحث: فالمبحث الأوّل طرائق قراءة التّراث، فكل هناك من له نظرة قطعية مع التّراث، وهناك من له نظرة تأصيلية للتّراث، وهناك من وفق بينهما، وأشرنا إلى المبحث الثاني قراءات المفكرين للتراث العربي، حيث تناولنا فيه القراءة النّقدية عند "أدونيس" والقراءة التّوفيقية التّجديدية للتّراث عند "حسن حنفي"، بالإضافة إلى التّأصيل للفكر الإسلامي عند "أنور الجندي" في حين المبحث الأخير متعلق بالتّراث العربي من منظار النقد العربي المعاصر، حيث تناولنا فيه القطيعة مع التّراث عند "جورج طرابيشي" ، التّأصيل للنّقد، التّأصيل للنّقد ومصطلحاته "لعبد الملك مرتاض" أيضاً "شكري عياد" والتّأصيل للأسلوبيّة بالإضافة إلى نظرة للتّراث والحداثة عند "عز الدين إسماعيل".

أما الفصل الثّالث فسميناه بـــ: قراءة "حمادي صمود" للتّراث، وتطرقنا فيه إلى المبحث الأول: قراءة "حمادي صمود" للتّراث البلاغي أشرنا فيه إلى التّأصيل للبلاغة الجديدة في التّراث العربي، والتّأصيل للحجاج في التّراث البلاغي، كما أن هناك مبحثا مهما يتصل بالتراث النقدي عند "حمادي صمود" أسقطناه والسبب في ذلك يعود الى انقضاء آجال إيداع المذكرة .

أما عن المنهج المعتمد في البحث اِعتمدنا على المنهج التّاريخي، في تتبع التّراث وكيفية تشكّله وقراءته بالإضافة إلى اِعتمادنا على الوصف والتّحليل كما أنّ بحثنا يستند إلى آليات نقد النّقد لأنّه يبحث في تجربة نقدية.

وقد اِعتمدنا في تحرير بحثنا على جملة من المصادر والمراجع، اِستطلعنا من خلالها على كل ما يخص التّراث النّقدي، و أهم القراءات والدّراسات التي تناولها المفكرين والنّقاد العرب والغرب والمعاصرين، فالمصادر تتمثل في المدونات النظرية المعتمدة وهي للنّاقد "حمادي صمود"، إضافة إلى جملة المراجع نذكر منها "حسن حنفي" التراث والتّجديد (موقف من التّراث الجديد)، "محمد عابد الجابري"

التّراث والحداثة ،"أدونيس" الثّابت والمتحول ، وعبد الإله بالقزيز التّراث، "وأنور الجندي" المد الإسلام.

"ومحمد سالم محمد الأمين" الحجاج في البلاغة المعاصرة، "ومحمد الولي" الحجاج مجلة إضافة إلى مراجع أخرى لا تقل أهميةً عن السّابقة .

ومن طبيعة الأمور كل بحث لا يخلو من الصعوبات تتمثل في قلة المراجع المتصلة بتجربة "حمادي صمود" في المكتسبات مما دفعنا إلى اِستخدام المقالات والمجلات ، ضيق الوقت وهذا ما جعلنا في تسابق مع الزّمن ، لكن رغم هذه الصعوبات إلاّ أنّنا اِستطعنا تحرير مذكرتنا وذلك بفضل الله وبوقوف الأستاذ المشرف الفاضل "محمد مزيلط" الذي رافقنا طيلة العمل ومنحنا من وقته الكثير وقد اِستفدنا من توجيهاته ودقة ملاحظاته، فجزاه الله خير جزاء ، فمن نعم المولى عزّ وجل علينا أن هيئ لنا مشرفاً كريماً وأستاذاً فاضلاً مثله سدّد الله خطاه ووفقه لما يحب ويرضاه، كما لا ننسى أن نشكر اللجنة الموقرة التي ستتولى مهمة توجيه البحث الى الطريقة المثلى.

إعداد الطالبتين:

سهام /عائشة

بتيارت يوم2023/05/25

الفصل الأول: ماهية التّراث ومكوناته

أولا: ماهية التّراث

ثانيا: مكونات التراث

أ/ التّراث النقدي.

ب/ التراث البلاغي.

ج/ التّراث اللّغوي

تمهيد:

لا يمكننا البّحث في التّراث عند "حمادي صمود" مباشرة دون تحديد لمفهوم التّراث، الذي قدمت فيه عدة مفاهيم مختلفة لدى النّقاد العرب المعاصرين، وخاصة لدى المفكرين الذين أبدوا اهتماماً كبيراً للتراث، ولهذا السّبب نستنتج مجموعة من المفاهيم المتعلقة بالتّراث لدى المفكرين والنّقاد، وذلك لأخذ فكرة موسعة حول المفهوم؛ لأنّ التّراث لم يقدم فيه مفهوم واحد بل قدمت فيه عدة مفاهيم، قد تبدوا أحياناً مختلفة وهذا ما جعلنا ننوع في اِختيار المفاهيم.

إضافة إلى ما سبق سنتطرق أيضاً إلى مكونات التّراث، لأنّ التّراث ليس واحد أو جزء، بل هو متعدد يشمل مكونات مختلفة ومتعددة، تنتمي لماضي بكل مجالاته المعرفية من علوم وإبداعات، شعر فنون، عمارة، معارف.....

سنعمل على اِنتقاء من كل هذه التشكيلات المختلفة ما له علاقة بالنّقد الأدبي وهو موضوع مذكرتنا، وهو يتمثل في النّقد القديم والبلاغة إضافةً إلى التّراث اللغوي، وما يهدف هذا المدخل وما نسعى لأجله ليس تعريف التّراث ومكوناته فقط، بل كذلك فتح المجال للتعرف على الجانب المعرفي وكذلك إبراز قيمة التّراث العربي وكيف أنّ له علاقة بالفكر النّقدي المعاصر ،بالإضافة إلى أنّنا نستخلص أهم القضايا النّقدية التي عالجها التّراث العربي القديم.

أولاً :ماهية التّراث:

يعرف التّراث في اللّغة منذ زمن بعيد؛ فهو ذو دلالات و أبعاد مختلفة، وقد شكّل التّراث بحثا عاما في الفكر العربي و النّقدي المعاصر.

أ-التّراث لغةً:

وردت لفظة التّراث في القرآن الكريم في فقوله تعالى:﴿ وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ(23) ﴾[1]، ووردت كذلك في قوله عزّ وجل إخباراً عن سيدنا زكريا عليه السّلام:﴿ فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا(5) يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ۖ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا(6) ﴾[2]، أي يبقى بعدي ليصبح لميراثي، وجاء أيضا في قوله عزّ وجل:﴿ وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ (5) ﴾[3]، ويتضح لنا مما سبق أنّ المعنى اللّغوي للفظة التراث مأخوذةٌ من مادة (وَرَثَ)، فالتّراث كل ما يخلفه الفرد من آثار سواء كانت مادية أو معنوية.

أمّا التّراث في المعاجم عند ابن منظور في الجذر الثلاثي (ورث) وهو ما نجده في قوله:« التّراث ما يخلف الرجل لورثته، ويقول أورثته الشّيء أبوهُ وهو فلان وورثهُ توريثاً، أي أدخله في ماله على وريثهِ»[4] .أي ما ورثته الأجيال سواء مادي أو معنوي، وهو مشتق من كلمة (وَرَثَ)، وهي صفة من صفات الله عزّ وجل وهو الباقي الدائم.

---

[1] سورة الحجر: الآية 23.

[2] سورة مريم: الآية 05.

[3] سورة القصص :الآية 05.

[4] جمال الدين بن هشام بن منظور: لسان العرب ، مادة (و ر ث)، مج2، دار صادر بيروت، لبنان ،ط2، 1992، ، ص 192.

ب- التّراث اِصطلاحاً:

يعرف بأن التّراث على أنّه مجموعة الموروثات التي تركها لنا الأجداد والسلف من الماضي، بما فيه من عاداتٍ وتقاليد رسخت في ذاكرة الأمّة البشريّة، ومن هنا سنرى ما إنْ كانت دلالتُه الاِصطلاحية متطابقة مع الدلالة اللّغوية، أم أنّها مختلفة عنها وسَنُقدم هنا مجموعة من الآراء لمفكرين عرب ومعاصرين، حيث تبيّن من خلال دراستهم للتّراث من النّاحية الاِصطلاحية أنّه مصطلح مستعصٍ ومعقد فأبسط المفاهيم الاِصطلاحية هي التي تعتبر التّراث مجرد نتاج ينتمي إلى الماضي.

في حين أنّ المفاهيم الأعقد تنظر إلى العلاقة التي تربط الحاضر بالماضي ومن هذا المستوى يحدّد التّراث قيم "رياض وتار": «أنّه التّراث الموروث الثّقافي والاِجتماعي والمادي، المكتوب والشّفوي، الرّسمي والشعبيّ اللّغوي وغير اللّغوي، الّذي وصل إلينا من الماضي البّعيد والقريب »[i]، ومن هنا يتبيّن لنا أنّ "رياض وتار" يرى أنّ التّراث مجموعة من العناصر أو المكونات من عادات وتقاليد وأدب وبالإضافة كذلك إلى أنّ التّراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي، فهو مجموع ما خلّفه الأسلاف من آداب وعلوم وغيرها.

إلا أنّ هذا المفهوم الذي قدمه "وتار" لا يختلف كثيراً عن ما جاء به التّجديد اللّغوي للتّراث على أنّه تركه الماضي، حيث فصل "رياض وتار" في هذا التّراث وفي مكوناته، غير أنّ هذا التّعريف لا يبدو كافياً لدى المفكرين والمعاصرين الآخرين على غرار "محمد أركون" وحسن حنفي" و"محمد عابد الجابري" حيث أنّهم قدموا عدة مفاهيم مستعصية ومعقدة لهذا المصطلح، ومن بين هذه التّعاريف الاِصطلاحيّة لمفهوم التّراث.

"فمحمد أركون" حدد التّراث بعدّة مستويات في الفكر العربي المعاصر، وما يلازمها من وظائف التّراث حيث كانت له عدّة أبعاد ومحتويات تختلف بِاختلاف الأُطر الاِجتماعية والثقافية

والتّاريخية الخاصّة بكل مجتمع، فيرى "أركون": «إن التّراث سنّة الآباء»[1]، ونفهم من هنا أنّ التّراث تركه الآباء والأجداد للأبناء كأخلاق والعادات والتقاليد يؤمن بها المجتمع ويشمل جميع القيّم الحضاريّة والدينيّة والتاريخيّة ويعرفه كذلك: «التّراث كتصورات للماضي مبرّرة لما تحلم به الجماهير لحاضرها ومستقبلها»[2]، ومن هذا نستنج أنّ الماضي اِمتداد للحاضر الذي يعطينا إمكانيات لتصورات المستقبل، فالماضي يعيش فينا ونحن نعيش منه، ويتبيّن لنا أنّ التّراث هو نتاج متفاعل وله علاقة مع الحاضر والمستقبل؛ فهنا نجد "أركون" لا ينظر إلى التّراث كعناصر قديمة بل كعلاقة الحاضر بتلك العناصر القديمة.

أما "حسن حنفي" يرى" أنّ: «التّراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السّائدة فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات»[3]، ومن خلال القول يتضح لنا أنّ التّراث هو كل ما تركه لنا الورث أو الجيل الذي مضى للجيل القادم، فأصبح ماضي غيرهم واقعهم يعيشونه.

إذن هو قضيّة موروث وفي نفس الوقت قضيّة حاضر، غير أنّه ينفي أن يكون التّراث نتاجاً منتهياً في الزمان و المكان في قوله: «التّراث ليس مخزوناً مادياً فحسب، هذا الكم الهائل من المخطوطات القديمة المنشور منها والّذي حرّر عصور لم توجد فيها المطلع بعد، ولكنه أيضاً ليس كياناً مستقلاً بذاته يدافع عنه وكأنّه يحتوي على حقائق نظرية مسبقة توجد بذاتها، مهددة بالضياع إنْ غابت وتحشّد لها العقول في مرحلة الخطر، حقيقياً أو وهمياً، ليس التّراث موجوداً صورياً له استقلال عن الواقع الذي نشأ فيه»[4]، يتبيّن مما سبق أنّ التّراث ليس مخزناً مادياً في المكتبات القديمة

[1] محمد أركون: التراث وتحديات العصر، بيروت، لبنان، أغسطس،ط2، 1987، ص 157.

[2] محمد أركون: التراث وتحديات العصر،: ص 157.

[3] حسن حنفي: التّراث والتجديد (موقفنا من التّراث القديم) المؤسسة الجامعية للدراسات و النّشر والتوزيع، ط2، القاهرة، 1992، ص 14.

[4] المرجع نفسه، ص15.

وليس كياناً نظرياً منفرداً بذاته، فكان وجود التّراث على مستويين مادي وصوري، فالتّراث في الحقيقة مخزون نفسي مستقل عن الواقع، ومن خلال هذين المستويين للتّراث يتبيّن لنا أنّ الماضي والحاضر متصلان وبالتّالي لا يمكن فهم الحاضر إلا من خلال الماضي لأنّ الماضي موجود على حساب شخصية الأفراد في الحاضر، وكل إبتعاد عن الماضي بمثابة الإبتعاد عن الأصول.

يؤكد "حسن حنفي" جانب التّفاعل مع التّراث؛ أي أنّ التّراث لا يقع في الماضي بل هو حي في الحاضر ويتجلى هذا في قوله:« ليس التّراث مجموعة من العقائد النّظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير بل هو مجموع تحقيقات هذه النّظرية في ظرف معين وفي موقف تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها، وتكون تصوراتها للعالم»[1]، أي أن التراث ليس مادة منتمية إلى الماضي البعيد بل هو تلك العلاقة التي تجمع تلك المادة أو المكون بالحاضر، أي كيف ننظر إليها، كيف تتفاعل مع العصر الذي نحن فيه، ماهي دلالتها؟ كاللباس التقليدي خير مثال على ذلك ماذا يمثل لنا؟ لماذا نعيد لبسه؟ ماهي دلالته؟ وليس مجرد قطعة قماش تنتمي إلى عصر قديم، نفهم هنا أن التراث هو تلك العلاقة التي نقيمها معه.

أما "محمد عابد الجابري" فقد ميّز بين عدة مفاهيم أي بين مفهوم التّراث والإرث؛ حيث يقصد بالإرث هو التّعريف العام للتّراث الذي ينظر إلى التّراث أنه هناك أي فترة أو نتاج يقع في الماضي ولا تربطنا به علاقة بينما التّراث يفهم على أساس أنه علاقة للهناك مع الهنا أي مع الحاضر، وهنا ميّز الجابري بين الإرث والميراث من جهة و التّراث من جهة أخرى من خلال قوله: «وهكذا فإن كان الإرث والميراث هو عنوان إختفاء الأب وحلول الابن محله، فإنّ التّراث قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنواناً على حضور الأب في الابن، حضور السّلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر»[2]، ونفهم من هذا أنّ الإرث لا يقيم فيه الإبن علاقة مع الأب وبطريقة أخرى

[1] حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 15.

[2] محمد عابد الجابري: التّراث والحداثة، دراسات ومناقشات مركز الدّراسات الوحدة العربية، بيروت،لبنان، ط1،1991، ، ص24.

لا توجد علاقة بين تراث الماضي والحاضر، أما التّراث كيان معقد يقوم على علاقة بين السّلف والخلف وما أنتجه السابقون وأثر ذلك النتاج في الأجيال اللاحقة حيث يبقى حياً ومؤثرا، ومن هنا أصبح التّراث نقطة مشتركة بين العرب تجمع بينهم لتجعل منهم خلفاً للسلف، فالتّراث هنا أعطى للثقافة العربية الإسلامية مكانة جعلتها مقوماً من مقومات الوحدة العربية.

نفهم مما سبق أنّ "الجابري" يرى أنّ التّراث ليس سبباً يقع هناك بل هو حاضر في الهنا، ومن هنا يتضح أنّ التّراث اِندماج معرفي ووجداني مع الحاضر.

دائماً مع التّراث نجد أنّ الجابري قدم نظرة المعاصرين للتّراث على أساس أنّه عامل نهضوي، أو كما يسميه ميكانزيم نهضوي، وهذه هي نظرة عصر النّهضة إلى التّراث ويقول "محمد عابد الجابري": «فالتّراث وظف في الخطاب النّهضوي العربي الحديث توظيفاً مضاعفاً، فمن جهة كانت الدّعوة أخذ من التّراث والرجوع إلى الأصول ميكانزيم نهضوية ومن جهة أخرى كانت الدّعوة نفسها ردّ فعل ضدّ التهديد الخارجي الذي كانت تمثله ومازال، مما جعل تلك الدّعوة إلى التراث والأصول تنفذ صورة ميكانزيم للدّفاع عن الذّات»[1]، ونلاحظ مما سبق أنّ التّراث كمفهوم إيديولوجي في الخطاب العربي المعاصر فهو يستقي كلّ مضامينه من ظروف النّهضة العّربية الحديثة؛ فهو يشكل ميكانزيم نهضوي عرفه التاريخ، فالنهضة العربية الحديثة جعلت من التّراث موضوعا مندمجا مع الذّات العربية.

وفي الأخير ينظر "الجابري" على أنّ التّراث ليس مجرد نتاج؛ بل هو تفاعل الحاضر في الماضي فالتّراث لا يمكن أنْ نعرفه كموضوع مستقل عن الذّات؛ بل هو موضوع مندمج مع الذّات؛ وبالتالي فهو ميكانزيم نهضوي، ونجد أنّ مفاهيم المفكرين للتراث "كالجابري" و"حسن حنفي" "ومحمد أركون" لا ينظرون إلى التّراث نظرة بسيطة أي أنّه لباس أو عادات أو معارف آداب

[1] محمد عابد الجابري: التّراث والحداثة،، ص24، 25.

تنتمي إلى عصر قديم بل نظرهم للذّات تبدو لنا معقدة، فالتّراث عندهم لم ينتهي بل هو مؤثر في الحاضر، متفاعل فيه.

ثانياً: مكونات التّراث:

نتناول في هذا المبحث مكونات التّراث، والتّراث واسع كما عرفناه سابقاً وهو كل ما ورثه الأجيال السابقة وكان له أثر للأجيال اللاحقة أي الرجوع إلى الماضي بحيث يصبح ماضي غيرهم واقعهم يعيشونه وهذا ما جاء به "الجابري": «فإنّ التّراث قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنواناً على حضور الأب في الابن، حضور السّلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر...»[1]، ويقصد هنا أنّه توجد علاقة بين الماضي والحاضر؛ أي بين السّلف والخلف، بحيث لا نستطيع التّوسع في التّراث دون الحديث عن مكوناته في النّقد كالبلاغة وعلوم اللّغة بالإضافة إلى النّقد نفسه؛ لأنّ كلا من البلاغة واللّغة أهم أداة من أدوات النّاقد ومعيار من معايير النّقد.

أما ما يتعلق بهذه المكونات سنحاول الإيجاز؛ لأنّ المدخل لا يسمح لنا بالتّفصيل لكلٍّ هذه المكونات، ومن ثمّ سنركّز في كل مكون على أهم القضايا الّتي تأثرت باهتمام التّراث سواءً كانوا نقادا أم بلاغيين.

ومن مكوناته نذكر:

1/التراث النقدي:

فيما يخص النّقد لا نستطيع أن نقدم النّقد العربي القديم في مبحث حيث يصعب ذلك؛ لأنّ النّقد واسع جداً بنقاده القدامى، كما أنّ النقد تناول قضايا كثيرة جداً ومتسعة، هذا العنصر يقدم حول تطوره في العصر الجاهلي إلى أخر مرحلة من مراحل النّقد القديم، كما سنشير إلى بعض القضايا النّقد الّتي تطرق إليها النقاد القدامى، كان النّقد في العصر الجاهلي في تطوره ونشأته

[1] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص24.

متعلق بالشّعر حيث تطور الشعر بفضل طبيعة الغنائية لأنّ في القديم كانوا يعتمدون على الرواية الشفاهية هذا ما جعلهم يجدوا سهولة في الحفظ والتّداول[1].

إلاّ أنّ النّقد كان في العصر الجاهلي على شكل ملاحظات وذوق شخصي لكل ناقد، حيث تختلف الآراء بين ناقد وأخر هذا كان مهم في العصر الأموي وعصر الإسلام، لكن في العصر العباسي بدأ يتّطور وكانت أحكامه ضمن مبادئ أسس منهجية[2]، ومن هنا ظهرت العديد من القضايا النّقدية ومن بينها: السّرقات الأدبية وقضية اللّفظ والمعنى وقضية عمود الشّعر، وسنقتصر على الإشارة إلى هذه القضايا، وهناك قضايا أخرى لا يتسع المقام لعرضها جميعا.

أ- قضيّة السّرقات الأدبية:

شغلت هذه المسألة الكثير من النّقاد وأثارت اِهتمامهم وجدلاً في الأواسط الأدبيّة، حيث كانت في العصر العباسي بظهور أبي تمام الّذي أقاموا حوله خصومة عنيفة تقول بأنّ مجمل أشعاره مسروقة وليس هو الوحيد الّذي وجهت حول الشّبهات أبرزهم "المتنبي" والبحتري[3]، وقد كتبت عدّة كتب لإخراج سرقات "أبي تمام" وسرقات "البحتري"، ويعنى بالسّرقات الأدبية هي الأخذ من كلام الغير أو فكرة أو نص نفسه وينسبه إلى غيره[4]، وبناءً على ذلك فقط نظر الجاحظ لقضية السّرقات الأدبيّة وقسمها إلى:

[1] ينظر، دوام سلوم: النّقد العربي القديم، بين الاستقراء والتأليف، كلية الآداب، بغداد، ط1، 1969، ص11.

[2] ينظر، محمد باقر الحسيني: النّقد الأدبي في العصر العباسي، التّراث الأدبي، ص37.

[3] ينظر، محمد مندور: النّقد المنهجي عند العرب، دار النّهضة، (د، ط)، مصر، أبريل، 1996، ص 37.

[4] ينظر، محمد ربيع: قضايا النّقد الأدبي، دار الفكر، الأردن، ط1، 1990، ص 88.

– **السّرقات المكشوفة**: وهي أن يقوم الشّاعر بأخذ مقطع أو بيت شعري أو نص دون التّغيير فيه؛ أي يأخذه كما هو.

– **الاستعانة والاقتباس**: وهذا عكس السّرقات المكشوفة، هنا يقوم الشّاعر باستعانة معنى من معاني وصياغته بأسلوبه الخاص.

ب– قضية اللّفظ والمعنى:

تعد هذه كذلك قضية أثارت اهتمام الكثير من النّقاد والمفكرين في العصر العباسي، حيث اختلف النّقاد حول اللّفظ والمعنى، لأنّ منهم من عمد الفصل بينهم، ويمكن حصر أبعاد هذه القضية إلى أربعة فرق:1– **اللّفظ**: الجاحظ200ْ.

أبو هلال العسكري 395 ْ.

– اللّفظ والمعنى: ابن قتيبة 276ْ.

قدامة بن جعفر 337ْ.

– لم يفصل بين اللّفظ والمعنى: ابن الرشيق 414ْ.

ابن الأثير237 ْ.

– جرد اللّفظ والمعنى: عبد القاهر 471ْ[1].

ومن هنا يمكننا القول أنّ من النّقاد من استعمل اللّفظ فقط ومنهم من جمع بينهما.

[1] محمد حسين علي الصغير: نظرية النّقد العربي رؤية قرآنية معاصرة، بيروت، لبنان، (د، ط)، ص 27.

ج- قضية عمود الشّعر:

تعتبر قضية عمود الشّعر من أهم القضايا النّقدية، وشغلت النّقاد العرب قديما، ويشمل عمود الشّعر الأوزان والقوافي باعتبارها قصيدة عربية، وهي التي حاول المحدثون تفسير فيها؛ «حيث ظهر هذا المصطلح مع كبار النّقاد مثل "الآمدي" "وعبد القاهر الجرجاني"" والمرزوقي" وجعلوا من الشّعر القديم نموذجاً لجودة الشّعر فوضع "الآمدي" بعض المعايير منها حسن اللّفظ واختيار التّراكيب النّحوية أما "عبد القاهر الجرجاني" فوضع هو كذلك معايير تتمثل في جزالة اللّفظ والمعنى وتوظيف الوصف والتّشبيه»[1]، ونفهم مما سبق أنّ عمود الشّعر حيث اهتم به العديد من النّقاد واختلفت الآراء حوله إلا أنّها اِستقرت وتغير مفهوم من الآمدي إلى "لمرزوقي" بالإضافة إلى "الجرجاني"، وفي الأخير نستنتج أنّ النّقد كمكون للتّراث مجاله واسع من حيث قضاياه التي عالجها فهي تبقى متعددة ومتنوعة.

2/ التّراث البلاغي:

تحتل البلاغة مكانة مرموقة فّي التّراث اللّغوي والأدبي القديم، وقد حفلت البلاغة باهتمام الدّارسين على تنوع تخصصاتهم إذ قدم كل من العلماء الإعجاز والتّفسير إضافة إلى النّقاد والأدباء خدمة جليلة لها، فطوروها كبقية العلوم الأخرى، ومن بين النّقاد العرب الّذين اهتموا بالبلاغة منهم: "عبد القاهر الجرجاني"، و "الجاحظ" حيث عرفها بأنّها:« شيء تجيش به صدورنا فتقذفه على ألسنتا»[2] ويتضح لنا من هذا أنّ البلاغة هي ما كُنَّ في القلب أو بمعنى أخر هي وسيلة للتّعبير عما في النّفس بصورة واضحة للوصول إلى القلب ويفصح بها عن طريق اللّسان؛ أي عما يجيش في خواطرهم ونفوسهم.

[1] ينظر، لمياء دحماني: صناعة النّص في الشعرية العربية، بتيزي وزو ، الجزائر ، جامعة مولود معمري، ط 1، 2012 ص65.

[2] الجاحظ: البيان والتبيين، دار الهلال، بيروت، ط1،1923، ص98.

إذ حاولنا التّحدث عن التّراث البلاغي لا نستطيع أنْ نلم به في بحثنا لأنّه متسع جداً، فهناك بلاغيين ومباحث بلاغية لكن سنحاول أن نقدم أهم محطات الّتي مرّت بها البلاغة عند العرب.

أ- البلاغة عند العرب الجاهلية بعد الإسلام:

اِشتهر العرب في العصر الجاهلي بفصاحة اللّسان وبلاغته في التّعبير والقدرة العالية في اِختيار الألفاظ الدقيقة، ولم يكتسب العرب هذه الفنون من العلم الذي تعلموه بل جاءت هذه الاِنطباعات الأدبية من الفطرة التي نشأوا عليها، وقد تميزت هذه الفطرة بلمسة فنية كان لها القدرة على تمييز الكلام الجيّد من الرديء وقد وجدت عدة ملاحظات نقدية على البعض من الشّعراء ومن بين هذه النّماذج كانت موجودة في كتب الأدب.

وقد عُرف العرب بالفصاحة وحسن البيان في الجاهلية، حيث بلغوا درجة رفيعة فاقوا بها الأمم حيث ارتقوا بآدابهم وتباهوا به، ولا سيّما الشّعر وكانت لهم نوادي أشعار الشعراء كل عام وكان الحكم على تلك الأشعار هو "النابغة الذبياني"، حيث أنّ الشّعراء النّاشئين كانوا يحتكمون فيها إليها[1].

جاء الإسلام بعدة عوامل متنوعة كانت سبباً في اِعتناء بصياغة الكلام ومعانيه وتراكيبه بأحسن صورة، وكان من أهمها نزول القرآن الكريم على سيّدنا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام الذي كانت تتلى آياته على مسامع الصحابة، وكان لهذه الآيات أثر بليغ في نفوسهم« أما القرآن فكانت آياته تتلى في آناء اللّيل والنّهار، وأما الرسول فكان حديثه بديع على كل لسان، وكانت خطبه ملء الصدور والقلوب»[2]، يتضح لنا من هذا أنّ القرآن الكريم يتميّز بالبلاغة والفصاحة، وكان أيضاً لأحاديث الرسول دورٌ عظيمٌ في صياغة الكلام وجمالياته، فلم يسمع النّاس بأفصح معنى وأجمل كلام من كلامه ﷺ كما اِتصف الخلفاء الراشدون بقوة الخطابة فقد كان لهم

[1] ينظر شوقي ضيف: البلاغة تطور و التاريخ، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1965 ، ص 11.

[2] مرجع نفسه ، ص 13.

مشاركات في النّقد منها ما روي عن "أبي بكر الصديق "رضي الله عنه« أن عرض لرجل معه ثوب: فقال له: أتبيع الثوب؟ فأجابه: لا عفاك الله»[1]ونستنتج من هذا أنّ "أبا بكر" أبدى رأيه في الشّعر، وقد كان كذلك عمر بن الخطاب من أنقد أهل زمانه للشّعر بحيث كان يضرب الرواة مثلا لبلاغته أما "علي رضي الله عنه" فقد اِشتهر بالفصاحة والبيان، ففصاحته لا تخفى على أحد.

ب- البلاغة في العصر العباسي:

بدأ التدوين في العصر العباسي علم الدّراسات البلاغية بحيث كان أول من كتب في علم البّديع هو "عبد الله بن المعتز" الّذي ألف كتابه البّديع ثم قدامة "بن جعفر" في كتابه نقد الشّعر، أما علم المعاني فقد كتب في مسائله مؤلفون عدّة من أبرزهم "أبو هلال العسكري" في كتابه الصناعيتين، ثم كتاب الموازنة "للآمدي" و"عبد القاهر الجرجاني" الّذي كان له كتاب أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز.

علم البلاغة مال إلى دراسة اللّغوية واستطاع أن يضع نظريتين علم المعاني وعلم البيان، فألف كتابين هما:

- أسرار البلاغة يتناول بحوث علم البيان واِستعارة ومجاز وتشبيه.

- دلائل الإعجاز فيه بحوث هي أصول علم المعاني تحدث فيها عن المجاز والاستعارة والسرقات؛ بحيث يعد هذين الكتابين "للجرجاني" من أجمل الكتب التي وضعت في علم البلاغة، ومن أهم العلماء البلاغة والفصاحة "أبو يعقوب بن محمد السكاكي" صاحب كتاب المفتاح الّذي قسمه وخصّ البلاغة بالقسم الثالث وقد قسمه إلى ثلاثة أقسام (المعاني، البّديع، البيان)[2]

[1] شوقي ضيف: البلاغة تطور و التاريخ، 14

[2] ينظر، حمود فهد: تاريخ علم البلاغة، مجلة البيان، رابطة أدباء الكويت، ع 543، الكويت ،(د، ط)، أكتوبر 2015، ص45.

وفي الأخير لا يمكننا أن نعرف التراث البلاغي العربي القديم في هذه السّطور القليلة ولكننا حاولنا أن نتبع المراحل الّتي تقدمت فيها البلاغة من العصر الجاهلي إلى العصر العباسي، فالبلاغة ركن أساسي من الدّراسات القرآنية والفقهية، فقد حاولت في هذا المبحث أن أقدم لتاريخ البلاغة العربية من خلال أهم البلاغيين العرب حيث تطرقت إلى أهم أعلامها مثل "الجاحظ" "والسكاكي" و"عبد القاهر الجرجاني"، كما درست بدايات الّتي إنطلقت منها البلاغة.

3/ التّراث اللّغوي:

تعتبر اللّغة العربية من أرقى لغات العالم، يطلق عليها إسم لغة الضّاد أُنزل بها القرآن الكريم بالإضافة إلى ذلك هي لغة العرب حيث إهتموا بها وتركوا لنا تراثاً لغوياً، زاخراً بالقضايا والمسائل اللّغوية والّتي لها أهمية في عصرنا، وخاصة في مجال اللّسانيات ولهذا سنحاول في هذا العنصر أن نركز على بعض القضايا والمباحث اللغوية التي إهتم بها علماء اللّغة في عصرنا الحاضر، ومن أبرز تلك المباحث اللّغوية كل ما يتعلق باللّغة بحد ذاتها أي بتراكيبها ودلالتها وصرفها وصفات حروفها، حيث سنحاول الإختصار فيها لعمق المجال اللّغوي، وسنحاول فيما يلي التّحدث عن بعض القضايا المتعلقة باللّغة في التّراث العربي، حيث تضمن العلوم في مجال اللّغة، وتحدث عن مباحث لها علاقة بعلم اللّغة من بينها العلامة اللّغوية في التّراث العربي وعلم الأصوات وعلم النّحو والقضايا المرتبطة باللّغة والمباحث اللّغوية، كالتدليل والحقول المعجمية.

أ- العلامة اللّغوية في التّراث العربي:

أشارت اللّسانيات الحديثة إلى قضيّة العلامة اللّغوية ومن أهم البحوث في هذا المجال نذكر كتاب "فريدينان دي سوسير" حيث أشار "دي سوسير" إلى علاقة اللّغة وقال إنّها :« أنّ الرابط الذي يجمع بين الدال والمدلول رابط إعتباطي أو بعبارة أخرى وكما أنّنا نعني بكلمة دليل المجموع

النّاتج عن الجمع بين الدّال والمدلول يمكن أن تتحول بصورة أبسط»[1]؛ أي لا توجد علاقة بين الدال والمدلول.

سنحاول النّظر في التّراث العربي ما إن كان قد تناول هذه القضيّة، وإن عدنا إلى التّراث العربي نجد أن هذه القضيّة تناولها عدد من علماء اللّغة من بينهم اليوناني "عبد القاهر الجرجاني" وغيره....

سنحاول أن نقدم رأيا واحدا؛ لأنّ المقام لا يسمح لنا بالتّوسع "فالجرجاني" قال في دلائل الإعجاز: «فلو أنّ واضع اللّغة كان قد قال ربض مكان "ضرب" مكان في ذلك ما يؤدي إلى فساد»[2]، ويعلق "فايز الداية" على هذه المسألة قائلاً:« أنّ الدلالة تغدو متداولة في كل لغة بهذا التّرابط الذهني القائم على العرف بين الدال والمدلول وعندما لا تفاضل بين دلالة لفظ (رجل) على الآدمي في اللّغة العربية والكلمة الدالة عليه في الفارسية مثلاً لأنّ كلا منهما تؤدي وظيفتهما ولها شريعتها اللّغوية في مجمعها اللّغوي»[3].

ب- المباحث الصوتية في التّراث العربي:

تعتبر المباحث الصوتية من أهم المباحث الّتي تناولتها العلوم اللّغة الحديثة عند علماء اللّغة في العرب وهي عند علماء اللغة العرب المعاصرين الذين أخذوا من الغرب كما أخذوا من التّراث اللّغوي العربي، والتراث اللّغوي العربي تطرق إلى مجموعة قضايا صوتية ترتبط بتصنيف الأصوات أو أصوات الحروف من حيث الجهر والهمس والنبر الشّدة والرخاوة والإطباق والإنفتاح

لعلّ أهم الباحثين الذين اهتموا بعلم الأصوات نذكر منهم الباحث الألماني «شاده"shaade" أول من بحث في المصطلحين في ضوء علم الأصوات الحديثة 1911»[4]،أي أنّه أول باحث معاصر

[1] فريدينان دي سوسير: دروس في الألسنية العامة العربية ،الكتاب تع صلاح قرمادي و آخرون ،دمشق،(د، ط)، 1985،ص 112-111.

[2] عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، المدني بجدة، القاهرة، ط3، 1996،ج1، ص 42.

[3] فايز الداية: علم الدلالة العربي، النظرية والتطبيق دراسة تاريخية، تأصيلية نقدية، دار الفكر، دمشق سوريا، ط 2، 1997،ص 18.

[4] محمود فهمي الحجازي: مدخل إلى علم اللّغة، دار قباء، القاهرة ،(د،ط)،1992 ص50.

صنّف الأصوات إلى مجهورة ومهموسة، لكن حينما نعود إلى التّراث الصوتي العربي القديم، نجد أنّ مجموعة من العلماء تطرقوا إلى هذه القضيّة في تصنيف الأصوات على أساس الجهر والهمس ولعلّ من أبرزهم "سبويه" «يقوم أساس تصنيف الأصوات على أساس تجريبي بسيط، وهناك رأي منسوب إليه، سجله السرابي في شرح كتاب "سبويه" ويوضح منهج "سبويه" في التجريب يتلخص هذا الرأي أنّ بعض الأصوات يمكن أن تنطق برفع الصوت فقط، الدال والرأي مثلاً لا يمكن نطقها الواضح المتميز بصوت خفيض، فإذا حاول الإنسان نطق الدال بصوت خفيض لا يستطيع نطقها دالاً بل التاء، وعلى العكس من هذا فهناك أصوات تنطق بأية درجة في الصوت حتى إنها تنطق أيضاً بخفض الصوت دون أن يحدث لها أي تغيير مثل التاء والسين»[1] .

إلى جانب جهود "سبويه" يمكن الإشارة إلى جهود "السكاكي" «مصنفاً إياها من وجهات نظر مختلفة لم يختم بحثه الصوتي بإيراد رسم توضيحي كجهاز النّطق عند الإنسان، موزعا الحروف على أجزاء المختلفة لهذا الجهاز، وهو عمل وإن بدا قليلاً في كميته دل على الوعي بأهمية الأصوات وعلى إدراك عميق بالرابطة التي نربطها بغيرها من العلوم اللّغة» [2].

في الأخير نخلص إلى أن التراث يتميز بطابع مركب، على مستوى المفهوم بحيث لم ينظر إليه الفكر العربي المعاصر كمجرد أعراف وعادات وأشياء منتمية إلى الماضي القديم؛ بقدر ما هي متعالقة في الحاضر؛ أو بقدر ما هو علاقة تقيمها مع تلك الأشياء الموروثة، وهو ما ظهر في المفاهيم التي قدمها "أركون" "والجابري"، أما التراث ليس عنصرا بسيطا يمكن أن نرجعه إلى علوم أو مواد أو أشياء معنوية، فالتراث يتميز بطابع الإمتاع، وقد اخترنا فقد ثلاث مكونات؛ لأنها تهم موضوعنا و لم نتوسع أكثر فأكثر.

[1] محمود فهمي الحجازي: مدخل إلى علم اللّغة ، ص 52.

[2] كمال محمد بشر: دراسات في علم اللغة دار المعارف، القاهرة، ط 9، 1986، ص 19.

الفصل الثاني: طرائق قراءة التّراث في الفكر والنّقد العربي المعاصر

المبحث الأول: طرائق التعامل مع التّراث العربي.

المبحث الثاني: قراءات المفكرين للتراث العربي.

المبحث الثالث: التراث العربي من منظار النقد العربي المعاصر

تمهيد:

يعالج هذا الفصل مجموعة من القراءات النّقدية العربية المعاصرة حول التّراث العربي القديم، ولهذا سميناه بطرائق قراءة التّراث في الفكر والنّقد العربي المعاصر، وكما هو معروف أنّ النّقاد ليس هم وحدهم من اِهتموا بهذا المجال بل كذلك المفكرين، كما أنّ المفكرين أكثر اِهتماماً بالتّراث؛ لأنّهم يدرسون التّراث من كل النّواحي، الأدب، التاريخ، اللّغة، الفلسفة، العادات، أما المفكرين عالجوا التّراث من العديد من الجوانب ليس مثل النّقاد الذين اِهتموا بجانب اللّغة والفقه والبلاغة؛ لأنّها المجالات التي تقاطعت مع النّقد الأدبي الحديث والمعاصر، فالمفكرين اِهتموا بكل مجالات التّراث الأخرى، كالعادات والعلوم وغيرها من المجالات المذكورة وغيرها من المكونات.

سنبدأ الفصل الثاني بالحديث عن المفكرين بينما سنخصص القسم الأكبر للنّقاد، فالذي يهمنا في هذا الفصل هو قراءة النّقاد حول التّراث، ولما نعود لقراءة المفكرين فإنّ ذلك من أجل مساعدتنا في هذه المهمة لأنّ المفكرين كانت لهم طرائق في القراءة وإعادة فهم التّراث، ويبدو أنّ النّقاد قد اِستفادوا من تلك القراءات، حيث سنعمل على تصنيفها حسب العلاقة مع التّراث فهناك من كان منتصراً كما ذكرنا سابقاً وهناك من كان معادياً، وهناك من كان بينهما.

لقد تعددت قراءات نّقاد والمفكرين للتّراث من حيث النّظرة للتّراث هناك من له نظرة قطعية مع التّراث، كما هو شأن مع جورج طرابيشي، وهناك من له نظرة تأصيلية مع التّراث وهناك من وفق بينهما، وسنقدم مجموعة من القراءات للتّراث التي يمكن أن نضعها في خانة تلك النّظرات أو طرائق التّعامل مع التّراث، ومنهجيتنا في العرض حاولنا أن تكون علمية بحيث أنّ هذه التصنيفات التي وضعناها، حاولنا قدر المستطاع أن نعتمد فيها على مراجع ولم نصنفها لوحدنا وكذلك يستلزم منا الأمر العودة إلى كتب التي تطرقوا فيها إلى تبيان موقفهم، وسنحاول أخذ مقتطفات من تلك الكتب والمؤلفات وسنشرحها ونقوم بتحليلها.

المبحث الأوّل: طرائق التعامل مع التّراث العربي:

سنعمل في هذا المبحث على تبيان مناهج قراءة التراث في الفكر العربي المعاصر والمحاولات التي قام بها المفكرون العرب المعاصرون "كمحمد عابد الجابري"، و" حسن حنفي"، و" أدونيس" وغيرهم من المفكرين فكل واحد له طريقته ومنهجه في قراءة التّراث العربي، وهذه الطرائق يمكن أن نضعها في خانات: خانة المقاطعة للتّراث (القطيعة)، وتعتقد أنّ التّمسك برموز الماضي لا يقدم لنا التّقدم المطلوب وخانة المناصرة للتّراث (التّأصيل)، تعتقد أنّ التّراث هو المنطق والأساس، فلا بدّ من العودة إلى الأصول وخانة توفيقية (توفيق)، وهو حل وسيط أو بيني حاول الجمع بين المتناقضين، ثم سنتطرق لقراءات المفكرين العرب للتراث وهذه القراءات هي: القراءة النّقدية للتّراث عند "أدونيس" والتأصيل للفكر الإسلامي عند" أنور الجندي" والقراءة التّوفيقية التّجديدية للتّراث عند" حسن حنفي".

كما سنحاول في هذا المبحث التعريف بكل طريقة من الطرائق المذكورة أدناه:

1- القطيعة مع التّراث العربي:

تعرف القطيعة على أنّها نزعة عدائية مع التّراث وتقوم على محاولة القفز على التّراث وعدم العودة إليه وإلى أصوله المعرفية اللإبستمولوجية مع التّراث، و إلى أصوله وهي تعد أحد أهم الطرائق التي سلكها المفكرون والباحثون والنّقاد في التّعامل مع التّراث العربي « فالقطيعة هي مصطلح إبستمولوجيي ظهر على يد الفيلسوف العالم الفرنسي "غاستون باشلار"»[1].

ولعلّ أكثر من عرف بمفهوم القطيعة المعرفية في المجال العربي هو" محمد عابد الجابري" الذي أخذ هذا المفهوم من "غاستون باشلار"؛ حيث نقل القطيعة من مجال تاريخ العلم إلى مجال تاريخ الفلسفة وإعطائها بعد أوسع من المجال المعرفي مع التّراث بين النّقاد والمفكرين حيث اِعتبرت «القضية الأولى التي قامت في صلب الأعمال الحداثية في هذا القرن هي قضيّة التعريف، وقد عرفت

[1] مبارك حامي: التّراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي، بحق في مواقف الجابري و أركون ،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، يناير 2017، ص 10.

تسميات متعددة وتمثلت في صيغ متنوعة، فبرزت كثورة على التقاليد السائدة وتمرد على القيم والأعراف المهيمنة والخروج على المقاييس والمعايير المستبقة، وغالباً ما اِرتبطت بموقف عام من المجتمع والأنظمة والقوانين بإدانة لما تحفل من ظواهر التغفل والتّعسف والكبت والظّلم والتّشويه»[1]،يتضح لنا من خلال هذا القول إنّ القطيعة المعرفية أولى القضايا التي كانت في عمق أعمال الحداثية وقد تعددت تسمياتها وأُعطيت لها عدة صياغات متنوعة، فظهرت القطيعة كحرب على التقاليد السائدة وانتفضت على القيّم والأعراف المسيطرة وخرجت عن المعايير المستبدة.

يعد "محمد عابد الجابري" من أهم المفكرين الذين اِهتموا بالتّراث وكيفية التّعامل معه؛ حيث ما وجهه "الجابري" نحو التّراث ذلك السؤال الذي لطالما طرح كيف نتعامل مع التّراث؟ إنّه« سؤال يحمل ضمنياً موقفاً جديداً من التّراث، موقفاً يفصل التّراث عن الذّات ويريد أن يتخذ منه موضوعاً لها بعبارة أخرى هو موقف يطمح إلى تحرير الذّات من التّراث قصد السّيطرة عليه المسألة المطروحة؛ إذن هي مسألة المنهج»[2]، ويتضح من خلال هذا أنّ "الجابري" حاول تحرير الذّات من التّراث ويريد أن يتخذ منه موضوعاً له قصد السّيطرة عليه، وإحداث قطيعة منهجية إيستمولوجية ووضع مسافة بين الذّات والتّراث.

2- التأصيل مع التّراث العربي:

يعرف التّأصيل بأنّه من أهم المفاهيم في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة التي اِتبعها المفكرون والباحثون وأوّلوها جلّ اِهتمامهم، حيث يعد هذا الأخير أحد أهم طرائق التعامل مع التّراث العربي، وفي التّأصيل نجد نوعاً من الميول إلى التّراث وقبل ذلك لابدّ أن نعرف بالتّأصيل والتّأصيل هو: «البحث عن أسفل الشيء أي قاعدته التي يبنى عليها، والتّي لو اِنشقت انتهى هذا الشيء بالضرورة وأصبح مجتثاً لا أصل له»[3].

---

[1] عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، المجلس الوطني للثقافة، كويت ، د ط، أغسطس 2001، ص 45.

[2] محمد عابد الجابري: مواقف كيف تتعامل مع التّراث، من ملفات الذاكرة السياسية،(د، م) ط1، ماي2003، ص 50.

[3] علي صديقي: إشكالية التحيز في النّقد العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، كنوز المعرفة، عمان، ط 1، 2012، ص 332.

ويعرف التّأصيل في التّراث على أنّه: «ربط موروثات الثّقافة بما يستجد عن طريق اِكتشاف الصّلة بين ما ورّد ذكره من معتقدات أو مفاهيم وما استجد في ثقافة أخرى ومثال ذلك سعى البعض إلى ربط ما ورّد في القرآن الكريم والسنّة النّبوية أو في بعض الآثار الإسلاميّة ببعض المكتشفات العلم الحّديث ونظرياته»[1]، ونفهم من هذا أنّ التأصيل مفهوم من المفاهيم الثّقافية العربيّة الإسلاميّة، وهو مجموعة من الموروثات الثّقافية، فالتّأصيل يكون أيضاً لما يستجد أو يطرأ على الثقافة الأخرى من المفاهيم والمناهج ومعتقدات، ومثال ذلك هو القرآن الكريم فهو نور تراثها وذلك من خلال اتباع طريق السنّة النبوية أو في بعض الآثار الإسلاميّة المرتبطة بمكتشفات العلم الحديث.

ونستخلص في الأخير أنّ التّراث يكون مرتبطاً بالحاضر والمستقبل، فالتّراث ليس مجرد أحداث وقعت في الماضي فقط، بل هو تمركز الماضي في الحاضر.

3- النظرة التوفيقية التّراث العربي:

ذكرنا في المباحث السّابقة أهم طريقتين في التّعامل مع التّراث الطريقة الأولى وهي تقوم على محاولة تجاوز التّراث وعدم العودة إليه، في حين نجد الطريقة الثّانية وهي الطريقة التّأصيلية التي تحاول الرجوع إلى التّراث والتّمسك به، أما الطريقة هذه فهي تقع بينهما، ولذلك سماها التّوفيقية وهناك من سماها التوفيقية لأنّها تجمع بين متناقضين.

وللتمثيل يمكن الإشارة إلى عدة نماذج فكرية أي مفكرين اِنتهجوا المنهج التوفيقي مثل " حسن حنفي" الذي حاول الجمع بين التّراث والتجديد حيث يعتقد حنفي ، أنّ القديم يأخذ كل ما يتفق مع العصر وإرجاع الجديد، إلى مقياس القديم فهو إذن موفق شرعي من النّاحية النّظرية، حيث يود هذا الموقف أن يستوعب مزايا كلا الموقفين السابقين وأن يتخلى عن عيوبهما وقد عبر الكثيرون عن نواياهم للقيام بهذا الدور إلاّ أنّ إعلان النوايا بشيء وتحقيقها بشيء آخر فإذا أتّم الشيء فإنّه

[1] سعد البازعي: ميجان الرويلي: دليل النّاقد الأدبي، إضاءة لأكثر نت سبعين تيارا و مصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط4، 2002، ص 83.

يتم لحساب القديم وهو بذلك يرجع إلى الموقف الأوّل، إما إذا تمّ لحساب جديد فهو بذلك يرجع إلى الموقف الثاني[1].

نفهم مما تقدم أنّ الموقف التّوفيقي يحاول الأخذ من التّراث ما يصلح كحلول لمشاكل عصرنا، ومن الجديد ملا يتوافق مع القديم وهذا الموقف وسيط يقوم على تحديد العلاقات التي تربط بين التّراث والتّجديد حيث ظهرت طريقتين في سبيل ذلك التّجديد من الخارج والتّجديد من الداخل.

المبحث الثّاني: قراءات المفكرين للتراث العربي.

1- القراءات النّقدية عند أدونيس:

عُرف عن أدونيس أنّه شاعر لكن هناك بحوث كثيرة تصنفه في خانة المفكرين نظراً للأعمال التي قدمها ومنها كيفية تعامله وقراءته حيث كانت له نظرة مميزة كقراءة التّراث.

ولعلّ أهم ما يميز "أدونيس" أنّه يملك عقدة من التّراث ولا عداء مسبق له «حيث أشدد الآن على الكشف عما قمع وكبت وعلى دراسته، فإنني أشدّد على جوانب من ثقافتنا الماضية يمكن أنْ تضيء لنا دراستها، حيويتها وتنوعها وتعددية النّظر فيها، وتساعد في محو الصورة التي قدمت لنا بها، عبر النّظام السّائد الواحدية الاستعدادية، التكرارية»[2]، ويتضح لنا أنّ "أدونيس" لا يرفض الماضي بل يريد أن يعيد تقويم هذا الماضي جذرياً وكلياً، فهو يريد منا أنْ نستوعب موروثنا الثّقافي بجميع جوانبه تحليلاً ونقداً لنّظرة الجديدة، وليست له أي حرب على التّقليد فهو يعزل الماضي ولا ينكر أنّه كان له حظ ونصيب وهذا ما جعله أن لا يتخلى عن ماضيه.

لقد قدم "أدونيس" نظرة كلية للتّراث أدب دين أصول... وليس ينظر إليه بعين الأديب من خلال قوله أنّ: « ليس للتّاريخ تبعاً لذلك، حركة تنتقل من الحسن إلى الأحسن أو من النّقص إلى الإكتمال، ذلك أن الأكمل هو الأحسن إنّما هو الأصل المؤسّس العهد النبوي الأوّل وكل إنحراف

[1] ينظر، حسن حنفي: التّراث والتجديد، موقفنا من التّراث، ص 32،31 .

[2] أدونيس: الثابت والمتحول، بحث في إبداع والإتباع عند العرب، ج 1، دار الساقي، بيروت لبنان، ط7، 1994، ص 22.

عنه إنّما هو اِنحدار وهبوط التّاريخ»[1]، نستنتج من هذا أنّ "أدونيس" بين رؤيته إلى التّراث على أنّه كل متكامل من أدب ودين وفلسفة، وأنّ الأصل هو المؤسّس الأوّل وكل اِبتعاد عنه إنما هو ميل و اِنحدار وهدم التّاريخ.

كما يرى كذلك "أدونيس" أنّ الحداثة ليس تقليد؛ بل تبدأ من التّراث في حد ذاته «في رأي بعضهم أنّ الغرب مصدر الحداثة وتبعاً لهذا الرأي لا حداثة خارج القسم العربي ومعاييره، أي لا حداثة إلا في التّماثل معه، ومن هنا ينشأ وهم معياري تصبح فيه مقاييس الحداثة في العرب، منبثقة عن لغة وتجربة معنيتين للغة والتجربة من طبيعة معايير، وذلك هو الاستيعاب الذاتي واللّغوي والشّعري: ذلك هو الضّياع الكامل»[2]، ومن هنا يتبيّن أنّ الحداثة ليست مستقاة من تجارب الآخرين؛ والمدخل إليها لا يكون إلا من الخارج إذن فأوّل الطريق نحو الحداثة يكون من خلال نقد التّقليد وتجاوزه ونقد التّراث.

2 – التّأصيل للفكر الإسلامي عند أنور الجندي:

يعد أنور الجندي من المفكرين الإسلاميين و كان ذو نزعة تأصيلية، حيث أصبح هذا الفكر الإسلامي اليوم معرض لتّحديات الفكر العالمي الغربي، «ومن هنا تأتي قضيّة الاِقتباس وهي قضيّة هامة وخطيرة بالنسبة الفكر الإسلامي المعرّض اليوم لتحديات الفكر العالمي (الوثني والمادي والماركسي) والحقيقة الأولى في مجال الاِقتباس: أنّه يؤدي إلى نقل النّواقض التي يشكو منها أهل الفكر المنقول منه، وهذه النّواقض عندما تنتقل إلى بيئة أخرى قد تصبح أشد خطراً بكثير بما كانت في بيئتها الأولى والحقيقة الثّانية: أنّ الأخذ من الغير مقيد بشرط المحافظة على الأصالة الإسلاميّة، فإذا كان عاملاً على القضاء على الذّاتية الخاصة فإنّه مرفوض تماماً»[3] ونفهم من هنا أنّ قضية الاقتباس تشكل عائق بالنسبة للفكر الإسلامي الذي أصبح اليوم يواجه تحديات الفكر العالمي،

[1] أدونيس: الثابت والمتحول، بحث في إبداع والإتباع عند العرب، ص 21.

[2] أدونيس: الشعرية العربية ، دار الآداب، بيروت، ط 1، 1985، ص94.

[3] أنور الجندي: المد الإسلامي في مطالع القرن الخامس عشر، دار الإعتصام، (د ،ط)، 1982، ص 203.

حيث أنّ هذا الاقتباس قام بنقل النواقض وهذه النواقض تحولت إلى بيئة أخرى تشكل خطراً أكثر مما كانت عليه في بيئتها الأولى، ووضح في الحقيقة الثانية أنّه يجوز الأخذ من الغير بشرط المحافظة على أصالته الإسلاميّة، وإنْ كان عكس ذلك فهو مرفوض.

كما أشار كذلك إلى ضرورة العودة للأصول إلى التّراث في بناء فكرة من خلال «تأصيل القيم العليا التي ورثناها عن الدّين الحق والتي هي أساس وجودنا وأنّ أخطر الإخطار هي حجب الثّقافة الإسلاميّة عن طالعها الأصيل المميّز له أو عزل الثّقافة والفكر الإسلامي المعاصر عن جذوره وإمتداداته منذ نزول القرآن، وأخطر من ذلك الدّعوة إلى ما يسمى ثقافة عربية حديثة مرتبطة بفكر الغرب مع تجاهل كل ما يتصل بتاريخ ثلاثة عشر قرناً »[1]، ومن هذا يتضح لنا أنّ التأصيل يقوم على مجموعة من الموروثات ورثناها عن الدين الإسلامي الحق والتي هي ركيزة وجودنا، ومن الأخطار التي تعزل الثّقافة الإسلاميّة عن جذورها وطابعها الأصيل منذ بداية القرآن الكريم ويوجد أخطر من ذلك هو الدّعوة إلى الثّقافة العربية الحديثة المرتبطة بالفكر الغربي، مع تجاوز كل ما يرتبط بالتّاريخ، ومن هذه الأخطار نفهم أنّ الإسلام هو الحل الوحيد الذي يحمي الأقطار العربية في الماضي وسيحميها في المستقبل.

يعتبر كذلك الأدب من عناصر الفكر الإسلامي فهو يستمد منه وجوده، وهو أدب الأمة كاملة حيث تشكل هذا الأدب العربي بالإسلام، وتعتبر اللّغة العربية من عماد الأمة العربية حيث كانت سابقةً للإسلام وتطورت هذه اللّغة ووصلت إلى صورتها التي عرفت بها قبل الإسلام، غير أنّ بعد نزول القرآن الكريم تغيرت لهجاتها من متعددة إلى لهجة واحدةٍ.

كان للّغة العربية عدة عوامل حيث أعطت «للأدب اللّغة العربية ذاتيّة خاصة وطبعته على نحوٍ خاص يختلف به عن آداب الأمم الأخرى فظهرت فنون لم توجد في الآداب الأخرى وإختلفت فنون وجدت في الآداب الأخرى، وظهور هذه الفنون فيه إختفاء تلك الأخرى منه لا ينقص من قدره مادام يصدر من أعماق روحه الطبيعية ومقوماته الخاصة»[2]، ومن هنا فإنّ هذا الأدب لا

[1] أنور الجندي: المد الإسلامي في مطالع القرن الخامس عشر، ص 204.

[2] المرجع نفسه، ص92.

يدرس مناهج وضعت لآداب أخرى ذلك لأنّ أساليب النّقد؛ إنّما توضع للآداب بعد ظهور هذه الآداب ولذلك فهي هنا مستحقات منها ولا يمكن العكس فيها، كان هذا من ناحية النّقد أما من ناحية أصول الأدب، أصول الشعر والنثر وغيرها.

يخضع الأدب العربي لقواعد مستمدة من آداب تختلف عن الأدب العربي «إنّ اِختلاف المصادر والمنابع بين الأدب العربي و الآداب الغربية تجعل من العسير خضوع الأدبين لمقاييس واحدة ولقوانين واحدة، والمعروف أنّ الآداب الغربية جميعاً تستمد مصادرها من الأدب الهليني والفلسفة اليّوناني والحضارة الرّومانية، فقد اِتجه الأدب الأوروبي الحديث منذ أوّل ظهور في عصر النّهضة إلى هذه المنابع وربط نفسه بها وجعلها أساساً ثابتاً لمختلف وجهات نظره ومفاهيمه وقيمه»[1].

3 – القراءات التوفيقية التجديدية للتّراث عند حسن حنفي: (توفيقي)

سبق وإن أشرنا إلى ماهية التّراث عند المفكرين العرب وقد ذكرنا مفهوم التّراث عند "حسن حنفي" وقد صنفناه في المفاهيم المركبة للتّراث "فحسن حنفي" لم يقدم مفهوما بسيطا للتّراث، حيث أنّ له نظرة خاصة في قراءات التّراث، وهذه القراءة المتميزة للتّراث التي قام المفكر "حسن حنفي" في مشروعه التراث والتجديد الذي يعتبر مشروع فكري ضخم حاول من خلاله إخراج الأمّة العربية الإسلاميّة من التّخلف والرّقي بها إلى درجات الإزدهار، حيث قام في مشروعه هذا بإعادة قراءة التّراث العربي قراءة شاملة حاول فيها إعادة بناء العلوم الدّينية النّقلية والعقلية.

تناول حنفي في مشروعه عدد من الكتب المسمى بالتّراث والتّجديد «هو العنوان العام للمشروع كله لأنّه لا يعالج فقط مناهج البّحث في التّراث القديم بل يعالج التّراث ذاته كمشكلة وطنية هي مشكلة الموروث وأثره النّفسي على الجماهير وموقفنا بالنسبة له ووسائل تطويره وتجديده»[2]، مما يتبين أنّ هذا المشروع لا يعالج مناهج البحث في التّراث فقط بل يحاول إعادة معالجة في ذاته كمشكلة موروث.

---

[1] أنور الجندي: المد الإسلامي ، ص 93.

[2] حسن حنفي: التّراث والتجديد، موقفنا من التّراث القديم، ص176.

وقد خصص القسم الأوّل من التّراث والتجديد إلى مجموعة من المجلّدات أو الكتب كل واحد له تخصص في مجال:

«- من العقيدة إلى الثّورة تخصص علم الإنسان.

- من النّقل إلى الإبداع تخصص فلسفة الحضارة.

- من النّص إل الواقع تخصص المنهج الأصولي.

- من الغناء إلى البقاء تخصص المنهج الصوفي.

- الوحي والعقل والطبيعة تخصص العلوم الرياضة والطبيعة.

- الإنسان والتّاريخ تخصص علوم إنسانية.

- الإنسان والتّاريخ.»[1]

يتضح لنا من الاِعتبارات السّابقة أنّ "حسن حنفي" صنف في الموقف البيني وهو ما نجده في دراسات "عبد الإله بالقزيز" في نقد التّراث؛ حيث يعتقد أنّ "حسن حنفي" لم يكن معادياً للتّراث ولا هو منتصر له اِنتصاراً أعمى بدون قراءةٍ ولا تفكيرٍ «ترتب هذه القاعدة على حسن حنفي موقفاً يضعه بين(سفطاطين) بين فسطاط من يلوذون بالتّراث معتصماً، يتمسكون به في مواجهة موجات التّغرب الداخلي و(الاِقتلاع الثّقافي الحضاري) الخارجي، و"فسطاط" من يرون فيه عبئاً يثقل كاهل الحاضر والمستّقبل ويكبّح عملية التّحديث والتّقدم ، والحق أنّ موقفه هذا ليس بين، بالمعنى الأرجوحي أو التوفيقي الفج، وإنّما هو موقع الموازنة النّقدية بين تراث العصر»[2] ، كاِستنتاج على هذا الموقف يتبين لنا أنّ "حسن حنفي" وُضِعَ بين موقفين موقف يتمسّك بالتّراث معتصماً به في مجابهة التّغرب الدّاخلي والخارجي، وموقف يرى أنّ التّراث عبء على الحاضر والمستقبل، ويعيق عملية التّقدم، وهذا ما دفع "حسن حنفي" إلى إقامة موازنة بين التّراث والعصر.

[1] حسن حنفي: التّراث والتجديد، موقفنا من التّراث القديم، ص177، 180.

[2] عبد الإله بالقزيز: نقد التّراث، العرب والحداثة ، بيروت لبنان، ط 1، نوفمبر 2014، ص 162.

فالتّراث ليس مكونا أو أشياء تقع في الماضي؛ بل التّراث قراءة حضورية في حياتنا ومواقفنا الفكرية «فهو ليس قضية دراسة للماضي العتيق فحسب، الذي ولى وطواه النّسيان ولا يزار إلا في المتاحف ولا ينقب عنه إلا العلماء الآثار بل هو أيضاً جزء من الواقع ومكوناته النّفسية»[1]، ومن هنا يتضح لنا أنّ التّراث هو جزء من واقعنا المعاش فهو ليس إرث اصطلاح الجابري و طواه النّسيان بل لا يزال التّراث القديم بأفكاره وتصوراته لسلوك الإنسان في حياته اليّومية.

من خلال قراءاتنا لكتاب "حسن حنفي" يظهر لنا أنّه يربط التّراث بالتّجديد فهناك علاقة وثيقة بينهما في المشروع الذي قدمه، حيث ميز بين طرائق التّجديد وموضوعات التّجديد.

الطرائق هي الوسائل والأدّوات التي وظفها في قراءة وتجديد التّراث وإعادة بعثه أما الموضوعات فهي تتصل بمكونات التّراث مركزاً فيها على التّراث الديني والتّراث العلمي أي العلوم والمعارف التّراثية.

أ – طرائق تجديد التّراث:

لقد ركز "حسن حنفي" في مشروعه كما ذكرنا سابقاً على الطرائق والأدوات التي نحتاجها في أي مشروع، وذكر "حسن حنفي" الطرائق والأدوات الآتيّ: تجديد اللّغة، تجديد المنهج، تجديد الرؤية.

– تجديد اللّغة:

للتّجديد عدّة طرائق منها ما هو خاص باللّغة والآخر خاص بالمعاني، والبّعض الآخر خاص بالأشياء ذاتها للّفظ والمعنى والشيء؛ فالتّجديد من خلال اللّغة هو بداية الجديد « ويمكن إخضاع التّجديد اللّغوي إلى منطق محكم يقوم على التّعبير المطابق للمعنى والذي يقوم بوظيفته في الإيصال، فالمنطق اللّغوي يشمل جانبين: جانب التّعبير وجانب الإيصال، وهما لا ينفصلان بل يشيران معاً إلى حياة اللّفظ ودورانه بين المتحدّث والسّامع، ويمكن وصف هذا المنطق لتجديد اللّغة بطرق ثلاث: إما بِانتقال من اللّفظ التّقليدي إلى معناه وإما بانتقال من معنى اللّفظ التّقليدي إلى لفظ

[1] عبد الإله بالقزيز، ص 15.

جديد، وإما بالانتقال من الشيء نفسه الذي يشير إليه اللّفظ التقليدي إلى لفظ جديد»[1].ومن هنا يخضع التّجديد اللّغوي إلى منطق يقوم على التعبير المطابق للمعنى ، حيث يمكن وصف هذا المنطق للتّجديد اللّغوي بثلاثة طرق إما بالانتقال من اللّفظ التّقليدي إلى معناه، وأما بالانتقال بالمعنى التّقليدي إلى اللّفظ الجديد وإما من الشيء نفسه إلى اللّفظ الجديد.

– تجديد المنهج:

يمكن تجديد الموروث القديم من خلال كشف مستويات حديثة للتحليل ومن أهم هذه المستويات هو الشّعور« والشّعور أخص من الإنسان أهم من العقل، وأدق من القلب، وأكثر حياءً من الوعي يكشف عن مستوى حديث للتّحليل موجود ضمناً داخل العلوم التّقليدية نفسها، ولكن نظراً لظروف نشأتها لم يوضع في الصدارة، و لم تعط له الأولوية الواجبة ولكن يفهم ضمناً، ويقرأ فيها بين السطور»[2]، نفهم من هذا أنّ التّجديد الموروث القديم يكون من خلال كشف مستويات حديثة للتّحليل ومن أهمها هو الشّعور، فهو من مستويات الفعل الإنساني.

– تجديد الرؤية:

تعد الرؤية مستوى ثالث للتحليل وهي ما أطلق عليه "حسن حنفي" اِسم تغيير البيئة الثّقافية حيث أنّ تّجديد هذه الرؤية لا يكون إلا من خلال الرجوع إلى واقعنا التّاريخي «وواقع البيئة الثّقافية مستوى ثالث للتّحليل، وذلك لأنّ العلوم التّقليدية نشأت في واقع معين له ظروفه وملابساته، وثقافته أدت إلى نوع معين من المادة العلمية التي تعكس تماماً المشاكل التي تّم منها هذه الظروف والملابسات نشأت العلوم التّقليدية من واقع الحضارة القديمة وعلى مستواها الثّقافي وفي واقعها التّاريخي، وهذا الواقع حدّده بنا كل العلم، ماهيته ومناهجه، ونتائجه، ولغته، فالعلوم القديمة بهذا المعنى ليست علوماً مطلقة تثبت مرةً واحدةً وإلى الأبد بل هي علوم نسبية حاولت التّعبير عن الوحي في إطار نوعية الثّقافية الموجودة في العصر القديم»[3]، وأما بخصوص هذا المستوى

[1] حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث، ص 123.

[2] حسن حنفي: التّراث والتجديد، موقفنا من التّراث ، ص 132.

[3] المرجع نفسه، ص137.

من التّحليل يتضح أنّ العلوم التّقليدية نشأت في الواقع التاريخي له ظروفه وملبساته حيث أنّ الواقع التّاريخي وضع بناء كل علم ومناهجه ولغته وغيرها، فالرؤية هنا تتحدّد وفق معايير وأحكام تاريخية.

ب – موضوعات تجديد التّراث:

بعدما تطرقنا في العنصر السّابق إلى الأدوات التي ذكرها "حسن حنفي" في مشروعه التّجديد بقي لنا الآنْ العنصر المهم؛ وهو ماذا نجدد وذكر موضوعات التجديد، حيث أنّه ركزّ أساساً على التّراث الديني والتّراث العلمي.

ج– إعادة بناء التّراث الديني العلمي:

لقد قام حسن حنفي بإعادة بناء العلوم العربية الإسلامية حيث أنّ نقطة البدء كانت من الوحي فهو لحظة التأسيس في تاريخ الثّقافة العربية« فالوحي هو موضوع أساسي لجميع العلوم، بل إنّ الحضارة الإسلامية كلها إن هي إلاّ محاولة لعرض فكري منهجي لهذا الوحي في مرحلة معنية، ولبيئة الثّقافية معينة تجد ظروف وملابسات محددة، ويتضح ذلك من داخل أبنية هذه العلوم نفسها، فعلم أصول الفقه يبدأ بالوحي الموجود في الكتاب والسّنة كأساس للشّعور التّاريخي الذي يقوم بدوره في النّقل عن طريق مناهج الرواية التواتر والآحاد»[1]، ومن هنا إنّ نشأة العلوم كان ابتداء من الوحي حيث كان هو نقطة البّداية في إعادة بناءها، كما نرى أنّ التّراث نشأ من مركز واحد وهو القرآن والسّنة، حيث شمل الوحي العلوم الثلاثة: علم الكلام والتّصوف والفلسفة ولكل علم نظرة خاصة في بناء معرفة.

غير أنّ "حسن حنفي" لم يكتفي بالدّعوة إلى إعادة بناء العلوم العقلية، كلام، فلسفة، تصوف لكل على حِّدة وهذا ما جاء به عبد الإله بالقزيز من خلال قوله: «كل على حدة بالتّناسب مع الحاضر ومشكلاته وإنّما ذهب إلى أبعد من ذلك بكثيرة إلى توحيدها جميعها في علم واحد (يكون مرادف للحضارة نفسها يعتبر أنّ تلك هي الغاية من التّراث والتّجديد)»[2]، ونستنج من هذا الأخير

[1] حسن حنفي: التّراث والتجديد، موقفنا من التّراث القديم، ص 151.

[2] عبد الإله بالقزيز: نقد التّراث، العرب والحداثة ، ص 176.

أنّ "حنفي "ربط هذه العلوم بالواقع وبالتاريخ لكي تواكب تحديات العصر وكان الغرض منها هو التّجديد على مستوى التّراث.

المبحث الثّالث: التّراث العربي من منظار النّقد العربي المعاصر:

تعامل النّقاد مع التّراث مختلف عن تعامل المفكرين، فإذا كان المفكرون ركزوا على مكونات التّراث وتحدثوا عنه في كليته فإنّ تعامل النّقاد يختص فقط بما يتعلّق بالنّقد الأدبي حيث عادوا إلى التّراث النّقدي والبلاغي واللّغوي القديم؛ لأنّه له علاقة بالنّقد المعاصر.

سنحاول أن نعتمد على الطريقة نفسها التي اِعتمدنا عليها مع المفكرين حيث سنقسم النّقاد بحسب الآراء التي اِستخدموها ونظروا فيها إلى التّراث فهناك من اِنتصر إلى التّراث مثل: "عبد الملك مرتاض"، و"شكري عياد"، وهناك من كان له قطيعة معه مثل: "جورج طرابيشي"، ومنهم من وقف في الوسط مثلّ: عزالدين إسماعيل.

1: التأصيل للنّقد ومصطلحاته لعبد الملك مرتاض:

يعد عبد الملك مرتاض من أهم النّقاد المعاصرين الذين كتبوا كثيراً في القضايا النّقدية، في نقد الشّعر ونقد الرواية وفي والمصطلحات النّقدية وغيرها من القضايا النّقدية، قد عمل "عبد الملك" فيما يتعلق في هذا المبحث الذي يعالج مشكلة التأصيل فهناك عدد من الباحثين يرون أنّ مرتاض من النّقاد الذين اِهتموا بالتّراث العربي القديم؛ حيث أنّ التّراث «ينطلق من مسلمة مفادها أنّ العرب القدامى تأثروا بالتّراث النقدي الإنساني، من خلال النّظريات النّقدية التي أنتجوها وطبقوها على الإبداع الشعري العربي، ليتساءل عن إمكانيّة توظيف بعض هذه النّظريات النّقدية التّراثية، وإعادة إدماجها في النّقد الحديث والنّتيجة التي يخلص إليها هي أنّ هذا التّراث ما دام حافلا بالنّظريات النّقدية، فمن الضروري العودة إليه للكشف عما فيه من أصول للنّظريات الغربية الحديثة»[1]، ومن هنا نفهم أنّ العرب عرفوا مجموعة من النظّريات النّقدية ومارسوا تطبيقها على

[1] علي صديقي: إشكالية التحيز في النّقد العربي المعاصر، ص 349.

الإبداع الشّعري العربي، حيث أنّهم أسهموا في إثراء التّراث النّقدي كما وظفوا كذلك بعض النّظريات النّقدية التّراثية وأدمجوها في الثّقافة الحديثة.

نفهم من ما تقدم أنّ "عبد الملك مرتاض" من دعاة التّراث الذين يرون أنّ التّراث فيه جهود تستحق العودة إليها، كما أنّ التّراث العربي غني بأفكار قد سبقت ما توصل إليه النّقد المعاصر والنّظريات النّقدية الغربية «إنّ الفكر النّقدي العربي حافل بالنّظريات، ومن الاستخفاء والعقوق أن نضرب صفحاً عن الكشف عما قد يكون فيه من أصول النّظريات نقدية غربية تبدو لنا الآن في ثوب مبهرج بالعصرانية، فانبهر أمامها، وهي والمنهج بطبيعة الأمر»[1]، هكذا يتضح لنا أنّ هدف "مرتاض" من إعادة قراءة التّراث النّقدي هو البحث عن الأصول في النّظريات النّقدية الغربية الحديثة لأنّه بكل بساطة لم يسمى بِاسمه كما جاء في النّص السابق فمثلاً نستطيع أن نضرب مثالاً، فمثلاً التّناص وهو مفهوم معاصر يمكن أن نقول هو ما تحدث عنه البلاغيين القدامى ولكن مع مصطلح آخر كالتّضمين أو الإقتباس.

***شكري عياد والتّأصيل للأسلوبية:**

يعد عياد من أحد أبرز النقاد العرب الذين اِهتموا بجوانب الأسلوب و الأسلوبية، حاول تأصيل النّقد العربي عامة وكذلك تأصيل علم الأسلوبيّة حيث أنّه لم يهتم بالنّقد الأدبي فقط و إنّما كان مهتماً كذلك بالمستوى الثقافي العام.

ونريد القول إنّ "شكري عياد" من أهم النّقاد الذين يصنفون في خانة التّأصيليين، لأنّه كان له دور كبير في ربط النّظريات النّقدية الغربية بالنّقد العربي القديم، حيث سعى كذلك شكري على أنّ عملية التّأصيل بالنسبة له هي «عملية إعادة إنتاج للمفاهيم والعلوم الغربية فالمفاهيم والعلوم إنّما يجيب أن تتناسب والخصوصية العربية وكذا فبيئتها العربية»[2]، ومن هنا يدعو "عياد" إلى إعادة

[1] عبد الملك مرتاض: فكرة السّرقات الأدبية ونظرية التّناص، مجلة علامات، ع 1، هيئة التحرير، نادي الآدب الثّقافي المملكة العربية السعودية،1991، ص 71.

[2] عيشة نعجة : إشكالية تأصيل المنهج في النّقد العربي المعاصر، المنهج الأسلوبي عند شكري عياد نموذجاً، مجلة الإشكالات في اللّغة والآدب، مج10، ع3، جامعة زيان عاشور/الجلفة الجزائر 2021، ص 784.

استيعاب المفاهيم والعلوم الغربية المراد تأصيلها من خلال ربطها بأصول عربية تستوعبها استيعاباً نقدياً.

سعى كذلك "شكري عياد" إلى تأصيل ما سماه بعلم الأسلوب العربي من خلال «وضع المبادئ الأساسية له، وجعل هذا الأمر هدف كتابه(اللّغة والإبداع: مبادئ علم الأسلوب العربي) يقول عياد إنّ هذا الكتاب يأتي بعد (دائرة الإبداع) مفصلاً لما أجمل هناك عن اللّغة الفنية، ومحاولاً، مثل سابقه أن يؤصل منهجاً للدّراسة الأدبية، وهو مطلب عزيز ولا نغري أنفسنا بأنّنا بلغنا ذلك الغرض أو دنونا منه التي عانيناها في هذا الكتاب كانت أخطر منها في سابقه فنحن نحاول هذه المرة أن نرمي الدّعائم لعلم جديد، لك أن تسميه (مبادئ علم أسلوب العربي) كما سميناه أو (أصول البلاغة العربية)إن كنت صريحاً على الإسم القديم»[1]، فالذي أراده عياد من كتابه اللّغة والإبداع مبادئ الأسلوب العربي أن يؤصل لعلم الأسلوب فهو حاول أن يؤسس لعلم جديد؛ حيث أنه حمل على نفسه مسألة تأصيل الأسلوبيّة على الرّغم من صعوبة المهمة.

لم يكتف "شكري عياد" بالمقارنة بين البلاغة العربية القديمة وعلم الأسلوب، بل تجاوزها إلى مستوى آخر من خلال أنّه «بالمقارنة بين البلاغة وعلم الأسلوب ولكننا سنعرض مشكلات اللّغة (اللّغة الفنية) في مساق واحد ونضع أقوال البلاغيين القدماء بجانب أقوال أسلوبيين المعاصرين، لا نفرق بين قديم وحديث أو بين عربي وغربي، إنّ المنظور التّاريخي كما يساعدنا على تفسير الماضي ويساعدنا أيضاً على صياغة المشكلات الحاضرة وإقتراح الحلول لها بصورة موضوعية لأنّها أبعد عن التّحيز، ونحن هنا نحاول أن نقدم تخطيطاً موضوعياً، ولا نكتب بحثاً تاريخياً عن البلاغة أو عن علم الأسلوب»[2]،ومن هنا كان هدف "شكري" هو ربط المنهج الأسلوبي بالدّرس البلاغي العربي القديم حيث أنّه لم يفرق بين قديم وحديث أو بين عربي وغربي، بل حاول إبراز نقاط الإلتقاء والإختلاف بينهما وإقتراح الحلول لها بصورة أكثر موضوعية، ويتضح من هنا أنّ المنهج الأسلوبي

[1] علي صديقي: إشكالية التحيز في النّقد العربي المعاصر، ص 341.

[2] المرجع نفسه، ص343.

ليس جديداً كما يراه بعض النّقاد العرب المعاصرين وإنّما جذوره كاملة في الموروث النّقدي البلاغي.

في الأخير أثبت "شكري عياد" لنا موقفه من الحداثة؛ كما أثبت لنا وعيه في اِستعارة المناهج الغربية حاملا على عاتقه مسألة التّأصيل الأسلوبية بالرّغم من صعوبة المهمة.

ومما قدمناه حول "عبد الملك مرتاض" و"شكري عياد" نجد أنّ التأصيلين يحاولون أن يعطوا للتّراث العربي سواء النّقد أو البلاغة قيمة بحيث لا يمكن أن نتجاوزه؛ بل لا بدّ أن نعود إليه، ونربطه بالنّقد الغربي والمصطلحات النّقدية المعاصرة؛ لأنّ هذا التأصيل يعطي للتراث قيمته.

2/ القطيعة مع التّراث عند جورج طرابيشي:

اشتق مصطلح القطيعة من القطع، والقطع كما جاء في لسان العرب «إبانة بعض أجزاء الجرم من بعض فصلاً»[1]، فالقطع يدل على كما يقول ابن منظور فصل الأشياء من بعضها البعض، ويبدو أنّ القطيعة هي كذلك قطع الصلة مع التّراث العربي، ونجد بعض المفكرين والنّقاد مشوا في هذا الطريق فقطعوا الحداثة مع التّراث، ويعد "جورج طرابيشي" واحد من النّقاد الذين قطعوا التّراث والتّعامل معه فالتّراث بالنسبة لهم لا يقدم شيء للجيل الجديد سواء أنّه يعيق حركتهم وتقدمّهم، فالمستقبل له يخضع بعيداً عن التّراث فقد حاول أن يخوض في قضية النّقد العربي المعاصر وإشكالاته بِاعتماده على المنهج غربي سميّ بالمنهج النّفسي، فأخذ يفسر حالة الفكر العربي وفق آليات غربية وخاصة فيما يرتبط بالتّراث وإعادة قراءته، حيث إنْ اُعتبر أنّ رجوع التّراث هو نوع من المرض النّفسي وأعلن القطيعة معه في حوار له مع جريدة الحياة « إنّ الجميل الذي أنتمي إليه، والذي أتى تالياً لجليس النهضويين، فسميناه جيل الثّورة عاش وعشنا معه قطيعة كاملة إلى الإيديولوجيات الغربية الحديثة التي تحولت كلها إلى أيدينا إلى كتب مقدسة سواء كانت ماركسية أو قومية أو اِشتراكية أو حدودية، عشنا قطيعة تامة مع تراث كنا ننظر إليه على أنّه ليس أكثر من

[1] ابن منظور: لسان العرب، دارالمعارف، القاهرة، (د، ط)،(د، ت) ص3674.

كتب صفراء»[1]، نفهم من هنا أنّ "جورج طرابيشي" أقام قطيعة كاملة مع التّراث حيث اُعتبر الجيل الذي ينتمي إليه هو الجيل الذي أتى مؤتمراً لجليس النهضويين فسماه جيل الثّورة.

يبدوا أنّ "طرابيشي" كان ضدّ التعصب للتّراث ونعظم التّراث وكان ليس ذلك حب الذّات ويقول:« نحن لا ننكر بالطبع أنّ العودة إلى الجذور هم طاغً في العديد من ثقافات العالم المعاصر، ولا سيّما منها تلك التي تعاني أزمة الهوية في خضم تصاعد المشافهة على نحو غير مسبوق بين الجماعات البّشرية ولكن نعتقد أنّ هذه الظاهرة عينها تعرف في الثّقافة العربية المعاصرة اِستفحالاً مضاعفاً»[2]، ومن هنا نجد أن "طرابيشي" لا يفضل أولئك الذين يتعصبون للتّراث دون فهم أو تحليل.

3/ النّظرة التّوفيقية للتّراث والحداثة عند عز الدين إِسماعيل:

إنّ الرؤية التّوفيقية تحدثنا عنها سابقا وتقوم على مبدأ الجمع بين الآراء المتناقضة وتحاول أنْ تقرب بينهما، بحيث يعتبر النّاقد "عز الدين" من أبرز النّقاد العرب في التأصيل والحديث، وكانت له عدّة مؤلفات في مجالات النّقدية حيث سعى "عز الدين إسماعيل" في كتابه الأوّل الأدب وفنونه إلى التّأصيل والتّحديث في التّقدم العربي الحديث من خلال عدّة مستويات هي: «النّظرية المنهجية المعيارية التّعريب المصطلحية ومهّد نظرية الأدب بالمعرفية من التّعريفات إلى تشكيلات الحقائق الخاصة بالأدب، ومزايا بلاغته ومعاييرها، من المفاهيم المباشرة إلى المدلولات الكامنة والعميقة ومدى تمظهراتها في العقلنّة والسّياقات النّفسية والاِجتماعية منّ التّشتت الذهني أو تكاتف التّلقي والتأويل استماعاً وقراءةَ وثقافةً إلى تغيرات مفهومات طبيعة الآدب ووظيفته عبر التّاريخ وتمثيلاته في التّاريخ والمقارن والواقع، والتّخيل والأخيولة»[3]، ومن هنا درس النّاقد أصالة الأدب من خلال اِعتماده في مؤلفاته الأولى على عدة مستويات حيث عرف بالأدب وذكر أهم الحقائق المتعلقة به،

---

[1] جورج طرابيشي :حوار مع مجلة الحياة www.arabple lo sohers. com /arabic/ aphilo sphers/ acontermparary.mons /d a thayat.htm/.

[2] جورج طرابيشي: مذبحة التّراث في الثّقافة العربية المعاصرة، دار السّاقي، بيروت، ط 1، 1993، ص 07.

[3] عز الدين إسماعيل: أبو هيف، مجلة فصول التّأصيل والتّحديث في النّقد العربي الحديث، ع77،2007، ص 125.

وركز كذلك على أهم ميزاته البلاغية حيث درس مفهوم الآدب من خلال تغيرات النّظرية والمعيارية كما عالج كذلك "عز الدين إسماعيل" الأنواع الأدبية لدى العرب تاريخياً ومقارنة للنّظرية والتطبيق في الأدب والنّقد.

كما وضح النّاقد "عز الدين إسماعيل" الأسس الجمالية والمعرفية في التّراث النّقدي نظرياً وتطبيقياً «وعمق النّاقد تحليل هذه الأسس التّراثية النّقدية من خلال تطبيق النّقاد القدامى في الشّعر والنّثر واستخلص هذا من الفهم أنّ:

ا- الفكرة تكون نثراً أولاً ثم تترجم شعراً.

ب- في ترجمتها شعرا تتحول الصورة النّثرية إلى صورة شعرية.

ج- يضع كل بيت على حدى، مستقلاً بأحد المعاني ثمّ يُترك جانباً حتى يفرغ الشّاعر من نقل كل المعاني.

د- لا تكون هذه الأبيات متصلة حتماً، فيصل الشّاعر بينهما بأبيات أخرى تشد بعضها البعض.

ه- إذا اِتضح للشّاعر بعد ذلك جانب ضعيف، فإنّه يَرُمه ويبدل بألفاظ أوقع»[1]، ومن هنا طبق النّاقد الأسس الجمالية للنّقد العربي واِنتشارها في التّراث النّقدي العربي، حيثُ اِعتبر أنّ الجمال يستلزم التّدقيق اللّغوي، فأغلبية مصطلحاته مدققة مثل: الإيقاع، التّغيير؛ حيث وضح العلاقة داخل النّصوص التي تربط بين الألفاظ والمفردات والجمل، حيث يصبح المعنى مرتبط، فالمعنى مرتبط بعلاقة الألفاظ ببعضها البعض فإذا تغيّرت العلاقة بتغيير المعنى.

قام كذلك النّاقد بمقارنة الأصالة والمعاصرة في مفهوم الشّعر والفن لتبيان مكانة التّراث النّقدي لأسّس الجمالية في النّقد الحديث، وهناك تقارب بين مفاهيم الأدب عند العرب والمفاهيم الحديثة، وقد سجل النّتائج التّالية الراسخة للتأصيل والتّحديث:

[1] عز الدين إسماعيل: مجلة فصول التّأصيل والتّحديث، ص 133.

تميز النّظرة الحديثة بتجدد المعاني وانضباطها بما لا يترك مجالاً للحدس والتّخمين أو أكثر من فهم واحد، والنّظرة القديمة فيها الكثير من الإلهام والإتساع الذي يفتح الباب، تتصور النّظرة الجزية الحديثة العمل الفني كلها في جميع مراحله، وبجميع عناصره، غيرّ أنّ النّظرة القديمة تغلب عليها الجزئية.

وفي الأخير نستنتج أن القراءات التي قام بها النقاد والمفكرين العرب المعاصرين للتراث كانت متعددة ومختلفة، من حيث نظرتهم له، فهناك من كانت له نظرة قطعية معه، وهناك من كان منتصرا معه، اما النظرة الأخيرة كانت توفيقية، حيث جمعت بين متناقضين، ومن هنا يتضح لنا أن كل واحد له طريقته التي سلكها في قراءته للتراث.

الفصل الثّالث: قراءة حمادي صمود للتّراث

المبحث الاول: قراءة حمادي صمود للتّراث البلاغي.

أولا: التّأصيل للبلاغة الجديدة في كتابات حمادي صمود:

ثانيا: التّأصيل للحجاج في التّراث البلاغي عند حمادي صمود.

تمهيد:

يعالج هذا الفصل قراءات "حمادي صمود" للتّراث، وهو خلاصة هذا الفصل، والتّراث كما تحدثنا عنه سابقاً لا نريد التّوسع فيه بل نريد ما يتعلق بالجانب النّقدي وهو الذي يشمل التّراث البلاغي والتّراث النّقدي والتّراث اللّغوي، وإذا أردنا أنْ نعرف موقف "حمادي صمود" من هذا التّراث فلا بدّ من جمع مؤلفاته ومقالاته ولعلّ من أبرز هذه المؤلفات تمثل في أطروحته التفكير البّلاغي عند العرب.

واجهنا صعوبة في إعداد هذا الفصل لأنّنا نحتاج إلى قراءات ودراسات حول "حمادي صمود" وقراءته للتّراث النّقدي والبلاغي، ولم نعثر سوى على بعض المقالات القصيرة الموجزة كبلاغة الوجود أم بلاغة الخطاب "لحمادي صمود"، وإمتداد البلاغة الجديدة في النّقد المغاربي "لسليم سعدلي"، كما عثرنا على مرجع واحد "لمحمد سالم محمد الأمين" المسمى بالحجاج البّلاغة المعاصرة أشار إلى "حمادي صمود" لكن في صفحات قليلة أي في مبحث موجز فقط، سنحاول الإستفادة منها.

ما شهدناه من هذه القراءة الأوليّة السّريعة لهذه المراجع وجدناها تركز على التّراث البلاغي، ولهذا سنركز أكثر على قراءته للتّراث البلاغي، كما أن هناك مبحثا مهما يتصل بالتراث النقدي عند "صمود" اسقطناه و السبب في ذلك يعود إلى انقضاء آجال إيداع المذكرة.

أما طريقة عملنا فتقوم على التّعريف والتّوسع في المصطلحات التي إستعملها، ثمّ سنتطرق إلى ما قدمه "حمادي صمود" من قراءة للتّراث لأنّنا لن نفهم ما قدمه حول البلاغة الجديدة والحجاج، ما لم نعرف البلاغة الجديدة؟ وما الحجاج؟، لهذا سنخصص خلفية من أجل الفهم، ولقد وجدنا "حمادي صمود" يحرص على ربط التّراث بالحداثة وبما إستجدّ من نظريات نقدية وبلاغية حديثة، وألف كتاباً في هذا المجال سماه (الوجه والقفا في تلازم التّراث والحداثة)، ونفهم من هذا أنّ "حمادي صمود" يحاول أن يكشف أنّ النّظريات البلاغية والنّقدية الغربية المعاصرة يمكن أن تكون عندها جذور في التّراث البلاغي والنّقدي القديم.

ومن هنا نتساءل كيف نظر "حمادي صمود" للتّراث البلاغي؟ هل له نظرة تأصيلية كما ذكرنا سابقاً يحاول الجمع فيها بين التّراث العربي والبلاغة الجديدة؟

1/ قراءة حمادي صمود للتّراث البلاغي:

شغلت البلاغة اِهتمام عدد من الباحثين والنّقاد العرب المعاصرين لكن المتأمل لهذه الدّراسات البلاغية يجدها مختلفة في اِتجاهاتها منهم من له وجهة نظر تاريخية يتحدث فيها عن أطوارها وتعريفها، ومنهم من اِتجه اِتجاهاً تعقيدا (معيارياً) يصنف فيه مباحثها كمؤلفات "علي الجاري" و"شوقي ضيف"، ومنهم من تجاوز هذه الاِتجاهات لأنها لم تخدم البلاغة العربية، و لم تضف شيئاً ولما نؤرخ للدّراسات البلاغية أنشأ الكثير كما أنجزه البلاغيون وعمل "حمادي صمود" على إعادة قراءة البلاغة بتجاوز تلك الدّراسات والاِتجاهات حيث ربط التّراث البلاغي بالبلاغة الجديدة، وركزّ أيضاً على الحجاج؛ لأنّه يمثل محوراً رئيسياً في البلاغة الجديدة وعلى هذه الأسّس سنقسم جهود "حمادي صمود" على حسب مسار التّاريخي حيث في مرحلة الأولى ربط التّراث البلاغي بالبلاغة الجديدة، وسماها النّاقد بالتّأصيل للبلاغة الجديدة لتّراث العربي، أما المرحلة الثّانية اِهتم حمادي صمود بالمعاني ولهذا سنحاول أن نبين كيف أصل "حمادي صمود" للبلاغة الجديدة.

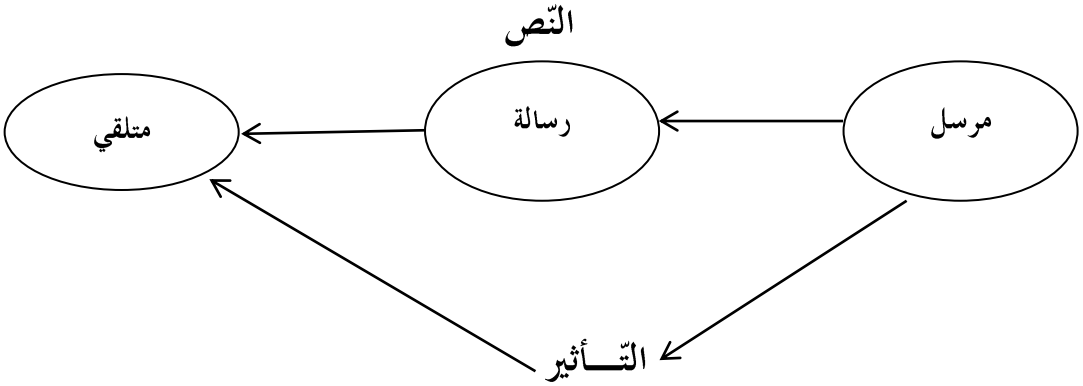
أولا: التّأصيل للبلاغة الجديدة في كتابات حمادي صمود:

سنتطرق في هذا المبحث إلى إسهامات "حمادي صمود" في مجال البلاغة الجديدة، وكما هو معروف أنّ هذه البلاغة غربية الأصول وهي مصطلح معاصر توصلت إليه الدّراسات النّقدية المعاصرة، لأنّنا ذكرنا سابقاً أنّ جهوده توزعت بين مؤلفاته البلاغية الجديدة والحجاج وتمثلت في المرحلة الأولى كانت بأطروحة (التّفكير البلاغي عند العرب)ولا يمكننا الدخول لجهود "حمادي صمود" دون معرفة البلاغة الجديدة، ولهذا سنخصص مبحثاً تعريفياً ليفهم أهم المقومات التي اِرتكزت عليها البلاغة الجديدة.

أ- ماهية البلاغة الجديدة أصولها ومرتكزاتها:

ظهرت البلاغة الجديدة في الحقبة المعاصرة على يد مجموعة من العلماء منهم "شايم برلمان" و"ديكرو"1968،« أفرزت ميلاد مصطلح البلاغة الجديدة التي ترمي إلى اِستمالة عقل المتلقي والتّأثير في سلوكه أي إقناعه»[1] ، ويتبين أنّ مصطلح البلاغة الجديدة يقوم على الإقناع والتّأثير في سلوكه أي إقناعه، ومن خلال قراءتنا لبعض المراجع وجدنا أنّ البلاغة الجديدة اِزدهرت أكثر بعد موت البنيوية وهذا ما أكده "محمد مشبال" إذ يقول:« فكان على هذا التّصور البلاغي الجديد أن ينتظر اِنحصار هذا المّد البنيوي لكي يجد له موضعاً بين التّصورات الأخرى، وهو ما بدّ أن يتحقق بالفعل مع بداية ظهور النّموذج التّداولي في علوم اللّغة، ومع بداية التسعينيات كانت البلاغة الجديدة قد بسطت نفوذها على المشهد الثّقافي الأوروبي، وانطلاقاً من هذه اللّحظة لم تعد البلاغة في الوعي الغربي مفهوماً ملتبساً كما هو الحال في وعينا العربي، فالبلاغة تعني فن الإقناع بالوسائل الممكنة وفق مقتضيات المقام؛ أي إنّها مجموعة من التقنيات والوسائل التي يسخرها المتكلم لإقناع غيره في مقام مخصوص»[2]، ومن هنا نجد أنّ البلاغة الجديدة تطورت وازدهرت لما ظهرت مرحلة التلف في النّقد أي بعدما تلاشت البنيوية ويؤكد " محمد مشبال" على جوهر البلاغة الجديدة والنّص السّابق على أنّه فن الإقناع والتّلقي.

تشمل البلاغة الجديدة الحجاج أما جوهرها أنّها قائمة على الإقناع فهو يستوجب:



[1] رمضان يوسف: البلاغة الجديدة في دراسات العربية الحديثة لحمادي صمود ومحمد العمري، مجلة التّعليمية،ع9، المجلة 4، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس،2017،ص02.

[2] محمد مشبال: محاضرات في البلاغة الجديدة، لبنان بيروت ، ط 1، يناير 2021، ص13، 14.

نفهم من هنا أنّ الإيقاع قائم على أساس التّأثير في المتلقي.

ب-إرهاصات البلاغة الجديدة:

كانت بدايات البلاغة الجديدة منذ عهد اليّوناني؛ حيث اِرتبطت بالخطابة وبذلك اِنطوت واِرتبطت بالإقناع والتّأثير، والتّأثير اِرتبط منذ عهد السفسطائيين حيث كانوا يقومون على تعلم فن الإقناع والحجج «وقد كان مقصدهم اكتساح فضاءات الفكر والاِجتماع في مدينة أثينا وتأمين قاعدة واسعة من الأنصار والمشايعين لذلك غلبت عليهم صفة الخطباء وإنْ كانوا يشتغلون بالفكر وعرفوا أكثر بما كانوا يعملونه شباب أثينا من طرق الإحسان في الخطابة وما دربوهم عليهم من الغلبة على الخصوم»[1]، يبين مما تقدم أنّ السفسطائيين كانوا يعتمدون على الخطابة لذلك عرفوا بأصحاب الحكمة حيث غلبت عليهم قسيمة الخطباء، فهم كانوا يشتغلون على تعليم أبنائهم اليّونانية فن الإقناع والحجة وللتّغلب على الخصوم، حيث كان منهجهم يقوم على التّحسين والتقبيح في آنٍ واحد «وذلك على خلفية ارتباط مشروعهم بالمغالطة والتّناقض»[2]،وهذا الشيء جعل الفلاسفة يثورون عليهم ومن بينهم "أفلاطون" الذي أقام البلاغة «خصوصاً في محاورته "جورجياس" على أسس مناهضة السفسطائية، ويبدو أنّ عوامل رفض أفلاطون للبلاغة عديدة منها كونها بلاغة الحشود الشعبية»[3]، ومن هنا إنّ البلاغة اليونانية هي عبارة عن بلاغة حشود كونها تقوم على الخداع وبالتّالي السفسطائية حسب أفلاطون مضرة بقيم المجتمع.

---

[1] عبد اللطيف عادل: بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، بيروت لبنان، منشورات الاختلاف، دار أمان، ط1، 2013، ص 29.

[2] المرجع نفسه، ص 28.

[3] محمد الولي: مدخل إلى الحجاج أفلاطون و أرسطو، مجلة عالم الفكر، ع 2، م 40، المجلس الوطني للثّقافة والآداب الكويت، ديسمبر 2011، ص 21.

كما يعد أرسطو كذلك من الفلاسفة الأوائل الذين نظروا للبلاغة على أنّها بلاغة إقناعيه تقوم على مبدأ أخلاقي منطقي، ليس على مبدأ المغالطة والتّلاعب بالكلام مثلما هو الأمر عند السفسطائيين حيث كانت الخطابة في الثّقافة اليونانية « في أوّل أمرها تتلبس بالشّعر كما التبس بالفلسفة فسمى أرسطو إلى التّمييز بينهما بأن وضع كتاباً في الخطابة وآخر في الشّعر»[1]، ومن هنا يتبين لنا أنّ أرسطو فصل الخطاب عن الشّعر وألف كل منهما كتاباً مستقلاً عن ا لآخر حيث رأى أنّ الخطابة يجب أنْ تستقل بذّاتها وينعكس ذلك في الشّعر.

تبنى الخطابة عند أرسطو على ثلاثة «/ وسائل الإقناع، 2/ و الأسلوب البناء، 3/ ترتيب أجزاء القول، ثُمّ إنّ هناك عنصر الإلقاء الذي اِعتبره الدارسون للخطابة بعد أرسطو ومنهم البلاغيون العرب عنصراً مستقلاً ويتضمن الحركة والصوت»[2]، وهذه العناصر تعد عند أرسطو أسس بناء الخطابة، حيث يعتبر الإلقاء هو العنصر المهيمن فيها فهو عنصر مستقل بالنسبة للبلاغيين العرب.

ركزّ "أرسطو" من خلال حديثه عن عناصر بناء الخطاب «إلى أطراف الثلاثة المكونة له والمساهمة في فعالياته، وهي: المرسل (الخطيب) والمتلقي (المستمع) والرّسالة (الخطبة) فالكتاب الأوّل من الخطابة وهو كتاب مرسل للرسالة عالج فيه على وجه خاص مفهوم البراهين بحسب تعلقها بالبراهين ومدى اِنسجامها مع الجمهور، والكتاب الثّاني هو متلق للرسالة، كتاب الجمهور عالج فيه عددا من الاِنفعالات والأهواء والكتاب الثالث هو كتاب الرّسالة نفسها وعالج فيه الأسلوب أو البيان أي الصور البلاغية»[3]، ومن هنا تعتبر هذه العناصر الثّلاثة تساعد على بناء الخطاب، فهذه الأنواع الثلاثة هي المساهمة في فعالية ومن هنا يتضح لنا أنّ الدّرس البلاغي لا يقوم إلا على ثلاثة عناصر المرسل والرسالة والمتلقي

[1] محمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي، أفريقيا الشرق، البيضاء، بيروت لبنان، ط 1، 2002، ص 16.

[2] المرجع نفسه، ص 20.

[3] المرجع نفسه، ص 22.

وفق ما تقدم نستخلص أنّ "أرسطو" والتّراث اليوناني كان له دور كبير في تأسيس الخطاب البلاغي على فن الإقناع، فالبلاغة الجديدة لا تهتم بالنّص أو بالقول؛ بل تهتم بأثر النّص في المتلقي أو أثر القول البلاغي في المتّلقي، وهذا هو الذي جعلنا نعتبر أنّ للبلاغة جذور في التّراث.

ج- البلاغة العربية القديمة:

كانت للبلاغة العربية في تأسيسها خصوصيات أنّها ظهرت مع الدّراسات الإعجازية كما سنوضح بعد قليل، ومن هنا نتساءل هل البلاغة العربية القديمة كان لها إسهام في البلاغة الجديدة؟، كما يبدوا أنّ البلاغة العربية القديمة لا تنسجم مع البلاغة الجديدة، فالبلاغة العربية كما ذكرنا ظهرت مع القرآن، فلما نزل القرآن الكريم على سيّدنا محمد ﷺ، صبّت اِهتمام العرب بالنّصوص القرآنية من ناحية الشّرح والتّفسير والإعجاز وقد اِستوعبوا هذا الجانب من الجوانب الإعجاز القرآني خاصة بعد أن اِتسعت الدّولة الإسلامية واِحتوت أمم لا تدرك اللّغة العربية، ومن هنا نشأت علاقة بين علم الكلام بالبلاغة، وظهر اِهتمام العرب بهذا الفن « وقد صور الذّكر الحكيم ذلك في غير موضع منه من مثل: (الرحمان علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان) (وإن يقولوا تسمع لقوله) (ومنّ النّاس من يعجبك قوله في حياة الدّنيا)» [1] ومن هنا يظهر أنّ العرب في الجاهلية كانت لهم مرتبة رفيعة من البلاغة والبيان، وقد اِنبهر العرب بجمال القرآن، بالتّغيير الذي أضفاه على البيان.

إنّ البلاغة العربية ظهرت في حضن الدّراسات الإعجازية فاهتمت بالقرآن الكريم وبيانه لأنّ القرآن تحدى العرب في البيان، وكانت معجزة الرسول ﷺ فالقرآن الكريم هو «حجّته القاطعة لهم أنْ دعا أقصاهم و أدناهم إلى المعارضة القرآن في بلاغته الباهرة وهي دعوة تدل في وضوح على ما أتوه من اللّسن والفصاحة والقدرة حوك الكلم، كما تدّل على بصره بتمييز أقدار الألفاظ والمعاني وتبيّن ما يجري فيها من جودة الإفهام وبلاغة التّعبير»[2]، يتضح لنا من هنا أنّ معجزة

[1] شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، ص 09.

[2] المرجع نفسه، ص09.

الرسول ﷺ وصحبته القوية جعلته يتحداهم بأن يأتوا بمثل بلاغة، حيث كان يتميّز بألفاظ والمعاني وبلاغة التّعبير.

إذا فرقنا بين البلاغة القديمة والبلاغة الجديدة نجد أنّ كل واحدة ترتبط بمجال، فالبلاغة القديمة اِرتبطت بالمباحث الإعجازية أي اِهتمت بالنّص القرآني وبالتّالي اِهتمت بالنّص كملفوظ لا كتلفظ ولما نقول ملفوظ نعني «الملفوظ بنية النّص والخصائص النّحوية لغوية العامة من جهة أنّ النّص تشكل لغوي قائم بذاته، لا دخل لهما كما بات إنجازه في تحديد دعاته، وهي وضعية نظرية تكاد لا تتم لنّص من النّصوص»[1] يتبين من هنا أنّ البلاغة القديمة أهملت الجانب التّداولي وربطت الدّراسة البلاغية بالبيان والنّص.

أما البلاغة الجديدة اِهتمت بالخّطاب أو النّص كتلفّظ «أما التلفّظ ففعل يقوم به متعلم معلوم في جر زماني ومكاني مضبوط، يخرج به النّص من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وبموجب هذا الإخراج تتداخل في العملية اللّغوية عناصر أجنبية عنها كالمتكلم والكلام والسّياق ، وهو في مصطلح "الجاحظ " (المقام) أو (الموضوع)»[2]، ونستنتج من هنا أنّ البلاغة الجديدة اِهتمت بالتلفظ أي الكلام، اِهتمت بالجانب التّداولي عكس البلاغة القديمة التي ركزت على الملفوظ(النّص).

يرى "محمد العمري" في قراءته هذه أنّه على غرار عوامل نشأة البلاغة العربية وتطورها هناك كذلك ثلاث مستويات أساسيّة لا بدّ من الوقوف عندها، لأنّ هذه المستويات تتمثل في البدايات التّداوليّة، وهي كذلك تمثل النضج البلاغي النّقدي والتّداولي من جهة.

وسنقف على بدايات التّداولية التي كانت مع "الجرجاني" الذي بحث في أسرار بلاغة الشّعر فإنّه في الدلائل نحى منحى برهانياً تداولياً يضع الحجاج في مقدمته، حيث نجده يركز في هذه المرحلة على النّحو وعلم المعاني في تشكيل الصورة لأنّ؛ «النّظم الذي تقوم عليه بلاغة الكلام ليس سوى اِلتزام القواعد الصّرفية والنّحوية ليأتي كلّ لفظ أو كلام في مكانه المناسب»[3].

[1] محمد سالم محمد الأمين: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 214.

[2] المرجع نفسه، ص 214.

[3] المرجع نفسه، ص 246.

د- إسهامات حمادي صمود في التّأصيل البلاغة:

يعد "حمادي صمود" من بين الباحثين والنّقاد العرب المعاصرين الذين تبنوا البلاغة العربية والغربية قديمها وحديثها موضوعاً للبحث من فترة السّبعينيات أي منذ ظهور أطروحة (التّفكير البلاغي عند العرب) أسّس وطوّره إلى القرن السادس وهي مشروع البلاغة الجديدة في التّراث العربي، حيث يعتبر "حمادي صمود" من الّذين اِعتنوا ببلاغة "الجاحظ" ، وأوّل من ربط البلاغة بأحوال المتكلمين حيث يقول: «ينبغي للمتكلم أنْ يعرف أقدار المعاني، ويوازينه بينهما وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طيفه من ذلك كلاماً، ولكل حالة من ذلك مقاماً، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، وقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات»[1]، "فالجاحظ" هنا يقول أنّه علينا أن نراعي أحوال السّامعين بمعنى ربط البلاغة بالمتلقي وعدّ العناية بأقدار السّامعين، حيث وازن بينّهما وبين المعاني والحالات، فالمطابقة عند "الجاحظ" أن يكون الكلام وفقاً لأحوال السّامعين.

وقد أورد "الجاحظ" في كتابه البيان والتبيين رأياً "للعتابي" يعرف فيه البلاغة بقوله «إفهامك العرب حاجتك على مجاري العرب الفصحاء»[2]، فالبلاغة هنا حسب "لعتابي" تتحقق بأداء كلامي ومفهوم خالٍ من الغموض والتّكرار، فالإفهام هو من السّمات المشتركة بين طرفي الخطاب، بحيث تحقق الأبعاد الحقيقية لكلام الخطاب، ومن هنا نفهم أنّ البلاغة على حسب رأي "الجاحظ" مقتصرة على الإفهام.

تعتبر أطروحة التّفكير البلاغي عند العرب التي صدرت عن الجامعة التّونسية في الثمانينات والتي نالت اِهتمام الدارسين، حيث شكل هذا المشروع القرائي قفزة في إعادة قراءة البلاغة العربية القديمة بطرق جديدة، ومن أبرز ما جاء في مشروعه:

1/ مرحلة القراءة النّقدية:

تعد هذه القراءة منطلق الأطروحة المذكورة سابقاً والتي حاول فيها إبراز المكون الحجاجي في البلاغة العربية، ولم تهتم بالدّراسات البلاغية التي ركزت على النّص، والذي يبدأ بالفترة التي

[1] الجاحظ: البيان والتبيين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 9، 1998، ص 138.

[2] المرجع نفسه، ص 162.

يسميها الحدث الجاحظي حيث يرى أنّ الجاحظ «كان وراء إرساء البلاغة للبيان تعتمد الحجاج والجدل المنطقي بدلاً من القتل والعراك وتعطى لأوّل مرةٍ في التّاريخ النّقد العربي مكانة للحدث الكلامي من جهة وللمتكلم من جهة ثانية بوصفه المبدع للخطاب»[1]، ومن هنا يتّضح لنا أنّ أطروحة "حمادي صمود" اِنطلقت من "الجاحظ" حيث رأى أنّ البلاغة كانت تعتمد الحجاج والجدل وأعطت مكانة للمكون الحجاجي، كما لخص "حمادي صمود" مشاغل التّفكير البلاغي حتى القرن السادس في ثلاثة أقسام:

*/ **المفاهيم:**

وتعنى بالمفاهيم "جملةً من المصطلحات التي تمثّل قمة اِستخلاص النّظري المتمخض عن تحسس العالم ماهيّته وسعي القائمين عليه على إيجاد أدوات عمل تختزن على اِختصارها، أدق أبعاده الأصولية"[2]،ومن أبرز هذه المفاهيم أهمها:«ثنائية{(الحقيقة)و(المجاز)}وثنائية{(البلاغة)و (الفصاحة)}»[3]، حيث يعتبر الثنائية الأولى (الحقيقة والمجاز) تعود إلى التّمييز بين الخطابين الأدبي وغيره، في حين ثنائية (الفصاحة والبلاغة) «تسمح بتحديد ميادين الدّراسة الأسلوبيّة وتكشف عن سبب بلاغة النّص وجودته في رأيه»[4]،فهي هنا توضح وتكشف عن بلاغة النّص من خلال الدّراسة الأسلوبيّة تبين فعاليّة النّظرة.

*/ **المنهج:**

يعتبر المنهج القسم الثّاني ويعنى به: «الأسس والطرائق المعتمدة في تحليل الكلام من الوجهة البلاغية والوقوف على كلام البلاغة وأسرارها»[5]، ونفهم من هنا أنّ المنهج يعتمد على مجموعة من الطرائق والرّكائز في تحليل الكلام من النّاحية البلاغيّة، حيث يقف على أهم أسباب البلاغة

[1] محمد سالم محمد الأمين: الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النّقد المعاصرة، ص 272.

[2] حمادي صمود : التّفكير البلاغي عند العرب، أسّس تطوره إلى القرن السادس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بتونس 1981، ص 292.

[3] رمضان يوسف :البلاغة الجديدة في الدّراسات العربية الحديثة، (حمادي صمود ومحمد العمري)، ص 05.

[4] حمادي صمود : التّفكير البلاغي عند العرب، أسّس تطوره ، ص 393

[5] المرجع نفسه، ص 393.

ومكوناتها أما فيما يتعلق بالمدارس النّقدية يلاحظ اِختلاف فيما بينهما «فهناك المدرسة الكلامية المهتمة بالمسائل المنطقية الفلسفيّة من أبرز أعلامها "الجرجاني" و"ابن وهب" وهناك المدرسة الأدبية التي رجحت الأسلوب والخصائص الذوقيّة الفنية على الجوانب المنطقية الفلسفية»[1]، يتضح لنا من هنا أنّ البلاغة سلكت اِتجاهين سميّ الأوّل بالمدرسة الكلامية والثّاني بالمدرسة الأدبية حيث أنّ لكل مدرسة منهما منهجها الخاص بها فالمدرسة الكلامية كانت مهتمة بالمسائل الفلسفية والمنطقيّة، أما المدرسة الأدبية ظهرت لدوافع وعوامل غير الفلسفة والمنطق التي قامت عليهم المدرسة الكلامية، حيث كانت تميل إلى البداهة ومن مميزاتها أنّها تستعمل الخصائص النّفسية في الأدب.

كما كان لهؤلاء دور عظيم في تحديد معالم النّظرية للبلاغة القديمة من خلال تصورهم لمفهوم النّظر الذي حظيّ بعناية "الجرجاني" «الذي يقيم تصّوره للنّظم على أسّس لغوية المنظور، قوامها التّمييز بين اللّغة والكلام واِعتبار أنّ الكلام هو الانجاز الفردي والاِختيار الأسلوبي من المدونة اللّغوية التي تقوم في أسّسها على التّواضع»[2]، فهو هنا يرى أنّ النّظم عند "الجرجاني" يقوم على مجموعة من التّصورات والأسس اللّغوية هدفها التّمييز بين اللّغة والكلام.

*/ **الإيجاز:**

أما القسم الثّالث في التّفكير هو الإجراء فهو عبارة عن «مختلف المقاييس التّطبيقية التي حدّدوا بها بلاغة النّص وجودته على صعيد الشّكل والمضمون ويندرج في هذا الإطار دور الصورة القيمة في هذه الأحكام والبحث في هذا الجانب يسمح بمعرفة ما إذ كانت قد تطورت نظرتهم إلى وظيفة النّص وملبساتها إنجازه أم أنّ أسس الحكم التي طرحتها فترة التّأسيس بقيت مستحكمة في ذوقهم الأدبي وتلعب عناصر الصورة من تشبيه بصفة عامة والاِستعارة بصفة خاصة لها دور كبير في وصف بلاغة النّص، وقياس درجة الإجادة والإمتاع فيه»[3]، لقد أبانى هذا القسم في التّفكير

[1] سليم سعدلي: اِمتدادات البلاغة الجديدة في النّقد المغاربي، البلاغة والحجاج عند حمادي صمود نموذجاً، مجلة البدر، جامعة بنار، 2018، ص 913.

[2] محمد سالم محمد الأمين: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 274.

[3] حمادي صمود: التّفكير البلاغي عند العرب، ص 393.

البلاغي لمقاييس التّطبيقية، التي وضحت بها بلاغة النّص من جهة الشّكل والمضمون؛ حيث أنّه كان للصورة الفنية دور في المقاييس فقط، كان لها دور كبير في تبيين بلاغة النّص.

في هذه المرحلة القرائية الأولى "لحمادي صمود" كان هذا الأخير قدم « دراسات نظرية وأخرى تطبيقية، كان بعضها كتباً مثل الوجه والقفا في التّراث والحداثة 1988 ودراسات في الشّعرية "الشابي" نموذجاً 1988 ، وكتاب مشترك مع بعض الزملاء النّظريات اللّسانية الشّعرية من خلال النّصوص، وفي نظريات الأدب العربي عند العرب 1995ومن بحوث ودراسات تدور في معظمها في قضايا لسانيّة وأدبية ونقدية وتراثيّة»[1].

ولكن كان أكثر ميلاً إلى البحوث في مجال الحجاج من منتصف السبعينيات وهي مرحلة لا تزال متواصلة وجديدة في توجهات "حمادي صمود".

ثانيا: التّأصيل للحجاج في التّراث البلاغي عند حمادي صمود:

سنعالج في هذا المبحث كذلك جهود "حمادي صمود" في مجال الحجاج لأنّنا ذكرنا سابقاً أنّ "حمادي صمود" في أطروحته (التّفكير الباغي عند العرب)ربط في المرحلة الثّانية البلاغة الجديدة بالحجاج، ولا يمكننا الدخول لهذا المبحث دون معرفة أو الإحاطة بمفهوم الحجاج و أصوله ومرتكزاته واِعتبار لهذا سنتحدث في هذا المبحث بإيجاز عن مفهوم الحجاج وعلاقته بالبلاغة الجديدة:

أ- ماهية الحجاج:

تعددت مفاهيم الحجاج في الاِصطلاح فهو يختلف من حقل إلى آخر الفلسفي والبلاغي والأصولي وهو ما أدى إلى ظهور المفاهيم المتعددة التي أثرت في حقل الدّراسات الحجاجيّة ومن أبرز هذه المفاهيم نذكر "محمد الولي" الذي عرف الحجاج بأنّه: «هو توجيه الخطاب إلى المتلقي لأجل تعديل رأيه أو سلوكه أو هما معاً وهو لا يقوم إلا بالكلام المتآلف من معجم اللّغة

[1] سليم سعدلي: اِمتدادات البلاغة الجديدة في النّقد المغاربي، ص 914.

الطبيعية»[1]، وهذا يعني أنّ الحجاج هو توجه نحو شخص أو جهة من أجل الإقناع وتعديل موقفه وتثبيته.

تستوجب ممارسة الحجّة الكلامية ثلاثة مرتكزات أساسيّة تقوم عليها وهي: « المتكلم والمخاطب وموضوع الكلام، يمكن تعويض هذه التّسميات بأخرى متمتعة بقدر من الإصطلاحية ، فنقول الباحث والمتلقي والمرجع»[2]، ومن هنا تعتبر هذه العناصر الثّلاثة أساسيّة في الحجاج فالباحث والمتلقي عنصران أساسيان في الخطاب الحجاجي، بينما عنصر المتكلم يراعي المتلقي بحيث يكون على إستعداد لسماع ما يلقى إليه من حجج، كما يعتبر "أرسطو" كذلك من الذين إستعملوا هذه الصيغة ومن الأوائل الذين إستخدموا هذه التّسميات «غير أنّه إستعمل مقابل هذه المصطلحات التّالية: الإيتوس والباتوس واللّوغوس، غيرّ أنّ إختلاف المصطلحات يخفى هنا إختلافاً في المفاهيم ولكن المسلم بدأ بالإيتوس يقابل المتكلم والباتوس يقابل المخاطب واللّوغوس يقابل الموضوع الخطاب»[3]، بمعنى أنّ الركن الأوّل يتصل بالخطيب والثّاني يتصل بالسّامعين وأحوالهم أما الركن الثالث خاص بالخطبة نفسها.

ب- السّلالم الحجاجية:

تعد السّلالم الحجاجيّة من أهم المؤشرات التي لها تأثير في الدّراسات اللّغوية فهي تبرز إمكانيّة اللّغة العربية ومن خلال آلياتها و أسبابها المختلفة؛ حيث يتمكن المتكلم من بناء حججه وتحقيق غايته في الإقناع من خلال هذه السّلالم، حيث يعرف السلم الحجاجي بأنّه: «عبارة عن مجموعة غير فارقة من المقولات المزودة بعلاقة ترتيبية وموافية بشرطين التّاليين:

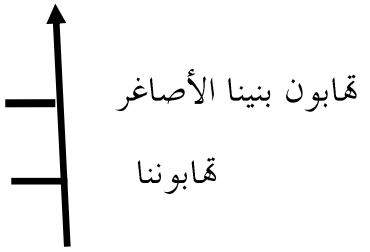
1- كل قول يقع في مرتبة ما من السّلم يلزم عنه ما يقع تحته؛ بحيث تلزم عن القول الموجود في ظرف الأعلى جمع المقولات التي دونه.

[1] محمد الولي: مدخل الى الحجاج أفلاطون و أرسطو و شايم بيرلمان، ص11.

محمد الولي: مدخل الى الحجاج أفلاطون و أرسطو و شايم بيرلمان ، ص 12.

[3] المرجع نفسه ، ص 12.

2- كل قول كان في السّلم دليلاً على مدلول معين، كان يعلوه مرتبةً دليلاً أقول عليه»[1]، ومن هذا المنطق جاء السّلم الحجاجي من أجل الإقناع وجعل الطرف الآخر آخذاً بما أملاه عليه من حجج تحقق له النّتيجة التي يريدها المخاطب، لذل ك يسعى إلى ترتيب حججه بصورة تدريجية فيبدأ المتكلم بالحجج والأضعف صعوداً إلى الأخرى، مثال: «الضعف الجبن»[2].



نلاحظ من هذا السّلم الحجاجي أنّ الحجّة الثّانية (تهابون بنينا الأصاغر) أقوى من الحجّة الأولى (تهابوننا).

ج- أنواع الحجّج:

تندّرج هذه الحجج حسب "بيرلمان" ضمن نمطين: الحجج القائمة على الوصل والحجج القائمة على الفصل. فالحجج القائمة على الوصل تمثل حدث الحجاج وهي: « رابط بين عناصر أو الموضوعات لم تكن مترابطة في الأصل»[3]، ومن هنا يتضح لنا أنّ الحجج القائمة على الوصل هي تقوم على ربط عناصر ببعضها البّعض؛ بحيث أنّها لم تكن متماسكة في الأصل، ومن بين هذه الحجج نذكر:

***/الحجج شبه منطقية:**

[1] المرجع نفسه، ص 93.

محمد الولي: الحجاج، مدخل إلى الحجاج أفلاطون و أرسطو وشايم بيرلمان ، ص 97.

[3] صلاح عبد الصبور: الحجاج في اللغة والبلاغة، البلاغة الجديدة، مجلة فصول، ع101، المجلد 1/26، هيئة المصرية العامة للكتاب،1980 ص 405.

تتميّز هذه الحجج على أنّها: « لها قوة إقناعية معيّنة، وهي قابلة للمقارنة مع الإِستدلالات الصورية والمنطقية والرياضية، ومن هنا تسميتها بالحجج الشّبه منطقية»[1] هنا نفهم أنّ هذه الحجج تعتمد على العلاقات الرياضية والتي لها دور في إِستدلالات الصورية للحجج الشّبه منطقية، كما أنّها تقوم على المنطق.

***/ الحجّج المؤسّسة على بنيّة الواقع:**

رأى "برلمان" أنّ هناك حجج أخرى تقوم على بنية الواقع «فإنّ هذا قد يكون أرضيّة ليتأسّس عليها حجاج معين، وهناك نمطان من العلاقات التي يمكن إنشاؤها بين عناصر الواقع كعلاقة التّتابع والتّعاقب وعلاقة التّواجد، ويرتبط بكل نمط من هذين النّمطين من العلاقة مجموعة من الحجج»[2] ومن هنا يتبين أنّ هذه الحجج قائمة على بنية الواقع فهي ترتبط بين عناصر من الواقع وهي تصدر عن علاقات تقوم داخل الحجاج.

***/الحجج تؤسّس بنية الواقع:**

هي حجج يتّم خلق روابط فيها غير مباشرة بين عناصر من الواقع «ومنها المثّال أو الشّاهد (exemple)، والتّوضيح وحجة القدوة، أو القدرة المضادة والتّمثيل (analogue)والاستعارة»[3]

من هنا نستنتج أنّ هذه الحجج على إِستعمال المثل والتبيين والمماثلة عنصر يؤدي دوره في الحجاج.

2/رؤية حمادي صمود لأهمية الحجاج في الجهود البلاغية القديمة:

تبنى "حمادي صمود" ابتداء من منتصف السّبعينيات الحجاج؛ حيث أنّه كان أكثر ميلاً إلى البّحث فيه، حيث إِعتبر **"صمود"** بلاغة الحجاج « أدق واضع الدّرس البلاغي اليوم فأكثرها أهمية

[1] المرجع نفسه، ص 405.

[2] صلاح عبد الصبور: الحجاج في اللغة و البلاغة ، مجلة فصول، ص 406.

[3] المرجع نفسه، ص 406.

إلينا »[1]، ومن هنا تعتبر بلاغة الحجاج من أهم عناوين الدّرس البلاغي في الوقت الحالي في ذات أهمية كبيرة بالنّسبة لنا.

وقد وقف "حمادي صمود" مع "الجاحظ" وأهم مؤلفاته وقد نبه على مؤلفاته ويقول "حمادي صمود « وليس أدّل على بعد نظر الجاحظ في الخطبة ومراسم القول من اِنتباهه إلى العلاقة التي تقوم بينهما وبين صناعة المنطق»[2]، نفهم من هذا القول أنّ "الجاحظ" أولى اِهتماماً بدور المنطق في بناء الخطبة و لم يركز على خطبة كنص فهي بقدر ما هو نص حجاجي وقال الجاحظ: «ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني ، ويجعل بينهما وبين أّقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما»[3]، أي أنّ المتكلم أو نص المتكلم يخضع لاِعتبارات تداوليّة، أي يراعي المتلّقي ومن يتوجه إليه الكلام، فالكلام ما بين أحوال المخاطب.

كما أشاد كذلك بجهد "الجاحظ"؛ لأنّه من البلاغيين القلائل الذين جعلوا البلاغة ليست وظيفة تذوق نص ومواطن جمال فقط، بل إنّ "الجاحظ" جعل للبلاغة وظيفة حجاجيّة «ويزداد أشعر به عندما يتطرق إلى مصنف (البيان والتّبيين)وهو من أهم النّصوص المؤسسة للبلاغة العربية، وقد كتبه "الجاحظ" من منطلق حجاجي مناظراتي بهدف إقامة بلاغة للحجاج كانت الحاجة إليها ماسة أيام الصراعات المذهبية الفكرية فيجده في كتابه يهتم بأطراف العملية الخطابية من المتكلم وسامع والنّص، كما يجده يذكر للخطابة وظائف منها (الاحتجاج على أرباب النحل) والبصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة لأنّ سياسة البلاغة أشد من البلاغة، ولعل الخطيب أنْ يعرف كيف يضطر الخصوم بالحجّة ويطبقهم بها»[4]، ومن هنا نرى أنّ "الجاحظ" بنى كتابه على أساس حجاجي، حيث كان يهدف من خلاله إلى جعل البلاغة حجاجية؛ لأنهم كانوا بحاجة إليها في المنازعات الفكرية، حيث أنّ "حمادي" وجد "الجاحظ" في كتابه (البيان والتبيين) يعتني بأطراف

[1] حمادي صمود: من تجليات الخطاب، مكتبة المتنبي، الدمام، السعودية ط 1، 2012، ص 06.

[2] حمادي صمود: من تجليات الخطاب، ص 98.

[3] الجاحظ: البيان والتبيين، ص 138.

[4] المرجع نفسه، ص 139.

عملية الخطابية (مرسل، رسالة، متلق)، كما جعل للبلاغة وظيفة اِحتجاجيّة كالإحتجاج على أرباب الفعل، لأنّ البلاغة تحتاج إلى تميّز وسياسة، فدور الخطابة مخاصمة الخصوم بالحجّة.

استغرب النّاقد "حمادي صمود" من البلاغيين العرب القدامى لما درسوا الإعجاز النّص القرآني ورجعوا إلى «الشّكل والهيئة وتصاريف الكلام، و لم يرد يخلدهم أن يأتي إعجاز القول أيضا بالحجج التي بينها والسياسة التي ينتجها في ترتيبها لتضافر مع الشكل والهيئة، ليبلغ النّص من سامعه مقصده»[1]، ومن هنا يقف "حمادي صمود" حائراً أمام البلاغيين العرب القدامى لإكتفائهم بالهيئة والشّكل حيث جعلت التّفكير في القول يعني الكلام لا يتجاوز شكله الظاهر وهيئته الخارجية أي البناء الجمالي للنّص.

أشار "الجاحظ" إلى مسألة مهمة ليس بلاغة الخطابة أي بنيّتها الجمالية (اِستعارة، كناية) فهو لم يهتم بالخطابة كبنية فنية بل كخطبة حجاجيّة «وهكذا مع تقدم الزّمن أصبحت البلاغة صناعة للزينة والتّباهي والزّخرفة اللّفظية...وعلى هذه المفارقة ستعيش البلاغة العربيّة طيلة تاريخها بِاعتبارها اختفاء بالشّكل تغيباً له في الوّقت نفسه، اِهتماماً لصياغة اللّغة وحرصاً شديداً على وضوح المعنى»[2]، ومن هنا "حمادي صمود" ينتقد البلاغيين لأنّهم جعلوا من البلاغة زخرفة لفظية "كالسكاكي" و "القزويني" وغيرهم، فالتّراث حسبهم أفرغ البلاغة من جوهرها الحجاجي وتحولت البلاغة إلى بلاغة معيارية تبحث وتصنّف المباحث البلاغيّة، إلى استعارة وتشبيه فهو أراد أن تصير البلاغة بلاغة حجاجيّة؛ لأنّ البلاغة القديمة لم تكشف الحجاج، وهذا ما جعل "حمادي صمود" ينتقد التّراث البلاغي لأنّه قصّر في إظهار الجهد البلاغي للبلاغة.

دعا "حمادي صمود" التّفرقة بين البلاغة والخطاب خوفاً من الوقوع في الأخطاء القرائية التي وقع فيها الدّارسين عند محاولتهم لدّراسة العلاقة بين البلاغة والأسلوبيّة، وهذا ما أدى بظهور علم جديد سميّ بالأسلوبيّة غير أنّ الغريب كما يقول "حمادي صمود": « أنّ معظم النّقاد اقتنعوا بأنّها

[1]: حمادي صمود، من تجليات الخطاب، ص96،95.

[2] محمد سالم محمد الأمين: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 278.

العلم المؤهل ليحل المباحث البلاغيّة التّي يحتضنها علم الخطابة»[1]، ومن هنا أصبحت الأسلوبية علم مهم حلّ محلّ البلاغة التي تبنتها الخطابة، فهذا ما دفع "صمود" إلى البحث عن السبب الذي جعل الأسلوبية خطابة جديدة «يصّرح بأنّ الإجابة عن هذا السؤال ليست بالسّهلة لأنّها تتطلب مراجعة التّطورات التي حدثت على البلاغة الأرسطية إلى اليّوم من جهة، ثمّ النّظر من جهة أخرى في ما طرأ على السّياق العام من تغيرات وعوامل أدت إلى بعث البلاغة من جديد»[2] وبالتّالي يصرح "حمادي صمود" بأنّ الرّد على هذه الإشكاليّة ليس بالأمر السّهل فهو يستوجب الرّجوع إلى الدّراسات التي وقعت على البلاغة الأرسطية منذ وقت مبكر، ثمّ تطلع إلى العوامل التي أدت إلى بعث البلاغة من جديد، وبناء على ما سبق يمكن القول إنّ حمادي صمود كان تلقيه للبلاغة تلقيا إيجابيا « حيث حاول مجاهداً استعارة مضامين الحجاج كوسيلة لاستنطاق البلاغة العربية القديمة واستكن مقولاتها التي من شأنها أن تثري الدّراسات النّقدية المعاصرة على صعبة التّنظير لإبراء من جهة وأنْ تستشرف واقع الخطاب الأدبي وأفاقه من جهة أخرى، حيث تأثر بما تأثر بوسائط الإتصال الحديثة من إشهار وثقافة الصورة المرئية»[3]، وبالتّالي نستنتج من هذا أنّ "حمادي صمود" عمل جاهداً على استغلال مضامين الحجاج كأداة لإستقراء البلاغة العربية القديمة التي من شأنها تعزيز الدّراسات النّقدية المعاصرة.

وفي الأخير يتبين لنا أن "حمادي صمود" من بين النقاد العرب المعاصرين، الذين أولو اهتماما بالتراث العربي خاصة الجانب النقدي البلاغي، حيث أن " صمود" ركز على التراث البلاغي وهو من الذين تبنوا البلاغة العربية والغربية، منذ ظهور أطروحته (التفكير البلاغي عند العرب)التي من خلالها حاول التأصيل للبلاغة الجديدة.

[1] المرجع نفسه ،ص 278.

[2] محمد سالم محمد الأمين: الحجاج في البلاغة المعاصرة ، ص 279.

[3] رمضان يوسف: البلاغة الجديدة في الدّراسات العربية الحديثة، ص 08،07.

خاتـمة

خاتمة

لقد خلصنا في ختام هذا البحث إلى جملة من النتائج يمكن تلخيصها فيما يلي:

قدمت في التّراث عدة مفاهيم متعددة لدى المفكرين والنّقاد العرب المعاصرين، وهذا ما جعل مفاهيم التّراث تنوعت بين البسيط والمركب نظراً إلى العلاقة التي يقيمها التّراث بين الحاضر والماضي ويعتبر التّراث من أهم القضايا النّقدية عند نقاد العرب المعاصرين، حيث آثار اِهتمام الكثير لديهم كحسن حنفي ومحمد عابد الجابري.

يعتبر التّراث مجموعة من الموروثات التي تركها الأجداد، وللحديث عن التّراث لا بدّ من اللّجوء إلى مكوناته وكل ماله صلة بالجانب النّقدي، كالتّراث البلاغي؛ لأنّ البلاغة احتلت مكانة مرموقة في التّراث القديم، والتّراث النّقدي كان متعلق بالشّعر لأنّ في القديم كان نقدهم على شكل ملاحظات وذوق شخصي لكل ناقد، أما التّراث اللّغوي فاِهتم ببعض القضايا، والباحث اللّغوي الذي اِهتم بمحاكاة اللّغة القدامى والتي تهتم بصناعة اللّغة.

تعددت قراءات النّقاد والمفكرين العرب المعاصرين للتّراث، من حيث نظرهم له، فهناك من كانت له نظرة قطيعة مع التّراث أي نزعة عدائية وعدم العودة إليه كما هو الشّأن عند "جورج طرابيشي" و"أدونيس"، وهناك من كان منتصراً مع الذّات أي تأصيلي يعود إلى التّراث وأصوله "كشكري عياد" "وأنور الجندي"، أما النّظرة الأخيرة وهي التّوفيقية أي وفقت بين القطيعة والتّأصيل "كعز الدين إسماعيل" و"حسن حنفي" كان لهم حل وسيط والجمع بين المتناقضين.

ومن هنا كانت قراءة ومنهج النّقاد المفكرين العرب المعاصرين متعددة ومختلفة حول التّراث العربي القديم، فكل واحد له طريقته التي سلكها في قراءة التّراث، فكان التأصيلين يحاولون أن يعطوا للتّراث العربي قيمته حيث لا يمكن تجاوز، ولابدّ من العودة إليه، وأصحاب القطيعة رأوا أنّ التّراث لا يقدّم شيئاً للجيل الجديد، أما التّوفيقي فحاول الجمع بين الطرفين.

يعد "حمادي صمود" من بين النّقاد العرب المعاصرين الذين اِهتموا بالتّراث العربي الذي تطرقنا إليه سابقاً، كما خص الجانب النّقدي الذي شمل مكونات التّراث (البلاغة، اللّغة ، النّقد) حيث اِعتمد "حمادي صمود" على مجموعة من المقالات القصيرة الموجزة التي ركزت على التّراث البلاغي

لأنّ حمادي صمود ركزّ على التّراث البلاغي في أكثر من المكونات الأخرى، وهو من الذين تبنوا البلاغة العربية والغربية منذ ظهور أطروحته (التفكير البلاغي عند العرب) وهي مشروع قراءته، حيث ركزت البلاغة الجديدة على التّأثير في المتلقي لأنّ هذه البلاغة لا تعتمد فقط على النّص بل على المرسل، الرسالة والمتلقي والأثر الذي تركه صاحب النّص في المتلقي.

حاول "حمادي صمود" أن يؤصّل للبلاغة الجديدة من خلال بلاغة "الجاحظ" في كتابه البيان والتّبيين، وبالاعتماد على آراء بلاغيين قدامى آخرين.

وتمثلت جهوده في ربط البلاغة الجديدة بالحجاج؛ لأنّه انتقد البلاغة العربية لخلوها من البعد الحجاجي والدّعوة إلى قراءة التّراث العربي قراءة جديدة، تمثل الحجاج في توجيه الخطاب لشخص أو متلقي بهدف الإقناع حيث ركزّ على أن يكون هذا الخطاب أو النّص حجاجي يخضع لاختبارات تداولية.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية ورش:

*سورة الحجرات الآية 23.

*سورة القصص الآية 05.

*سورة مريم الآية 05.

1/المصادر:

*حمادي صمود : التّفكير البلاغي عند العرب، أسّس تطوره إلى القرن السادس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس 1981.

*حمادي صمود: من تجليات الخطاب، مكتبة المتنبي، الدمام، السعودية، ط 1، 2012.

2/ المراجع:

*أدونيس: الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، ط 1، 1985.

*أدونيس: الثابت والمتحول، بحث في إبداع والإتباع عند العرب، ج 1، دار الساقي، بيروت لبنان، ط7، 1994.

*أنور الجندي: المد الإسلامي في مطالع القرن الخامس عشر، دار الاعتصام ،(د، ط)، 1982.

*الجاحظ: البيان والتبيين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 9، 1998.

*ابن منظور: لسان العرب، المعارف، القاهرة، (د، ط)،3674.

*جمال الدين بن هشام بن منظور: لسان العرب، مادة (و ر ث)، مج2، صادر بيروت لبنان،ط2، 1992 .

*جورج طرابيشي: مذبحة التّراث في الثّقافة العربية المعاصرة، دار السّاقي، بيروت، ط 1، 1993.

*حسن حنفي: التّراث والتجديد (موقفنا من التّراث القديم) المؤسسة الجامعية للدراسات و النّشر والتوزيع، ط2، القاهرة، 1992م.

*عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، في علم المعاني، المدني بجدة، القاهرة، ط 3 ،1996، ج1.

*دوام سلوم: النّقد العربي القديم، بين الاستقراء والتأليف، كلية الآداب، بغداد، ط1 1969.

*رمضان يوسف :البلاغة الجديدة في الدّراسات العربية الحديثة، (حمادي صمود ومحمد العمري.)

*سعد البازعي: دليل النّاقد الأدبي، دار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط4، 2021.

*سليم سعدلي: اِمتدادات البلاغة الجديدة في النّقد المغاربي، البلاغة والحجاج عند حمادي صمود نموذجاً، جامعة بنار، 2018/08/10.

*شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، ط 09، 1995.

*صلاح عبد الصبور: الحجاج في اللغة و البلاغة، البلاغة الجديدة، مجلة فصول، ع101، المجلد 1/26، هيئة المصرية العامة للكتاب ،دار الكتب،1980.

*عبد الإله بالقزيز: نقد التّراث، العرب والحداثة ، بيروت لبنان، ط 1، نوفمبر 2014.

*عبد الطيف عادل: بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، بيروت لبنان، منشورات الاختلاف، دار الأمان، ط1، 2013.

*عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، المجلس الوطني للثقافة ،كويت ، (د، ط)، أغسطس، 2001.

*علي صديقي: إشكالية التحيز في النّقد العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، كنوز المعرفة، ط 1، 2012.

*فايز الداية: علم الدلالة العربي، النظرية والتطبيق دراسة تاريخية، تأصيلية نقدية، دار الفكر دمشق سورية، ط 2، 1997.

*كمال محمد بشر: دراسات في علم اللغة دار المعارف، القاهرة، ط 9، 1986.

*لمياء دحماني: صناعة النّص في الشعرية العربية، بتيزي وزو ، الجزائر ، جامعة مولود معمري ط 1، 2012 .

*مبارك حامي: التّراث و إشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي، بحق في مواقف الجابري وأركون، بيروت، ط 1، يناير 2017.

*محمد أركون: التراث وتحديات العصر، بيروت، لبنان، أغسطس،ط2، 1987.

*حمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي، إفريقيا الشرق، دار البيضاء، بيروت لبنان، ط 1 2002..

*محمد حسين علي الصغير، نظرية النّقد العربي رؤية قرآنية معاصرة، بيروت – لبنان، (د ،ط).

*محمد ربيع: قضايا النّقد الأدبي، دار الفكر، ط1، الأردن، 1990.

*محمد رياض وتار: توظيف التّراث في الرواة العربية المعاصرة، دمشق، 2002، د ط2.

*محمد سالم، محمد الأمين: الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النّقد المعاصر، الكتاب المتحدة، بيروت، لبنان ط1، 2008.

*محمد عابد الجابري: التّراث والحداثة، دراسات ومناقشات مركز الدّراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان،ط1،1991.

*محمد مشبال: محاضرات في البلاغة الجديدة، لبنان بيروت ، ط 1، 2002 .

*محمد مندور: النّقد المنهجي عند العرب، دار النّهضة، د ط، مصر، 1996.

*محمود فهمي الحجازي: مدخل إلى علم اللّغة، دار قباء، القاهرة(د، ط)1992 .

المراجع المترجم إلى العربية:

*فريدينان دي سوسير: دروس في الألسنية العامة الدّار العربية الكتاب تع صلاح قرمادي و آخرون (د، ط)، 1985.

المجلات:

*محمد الولي: مدخل إلى الحجاج أفلاطون و أرسطو، مجلة عالم الفكر، ع 2، م 40، المجلس الوطني للثّقافة والآداب، الكويت، ديسمبر 2011.

*جورج طرابيشي: مجلة الحياة www.qrabple po sohers. com /arabic/ aphilo sphers/ acontermporary acontermparary.mous/d a thayat.htm/.

*عيشة نعجة: إشكالية تأصيل المنهج في النّقد العربي المعاصر، المنهج الأسلوبي عند شكري عياد نموذجاً، مجلة الإشكالات في اللّغة والآدب، مج10، عدد3، جامعة زيان عاشور/الجلفة الجزائر 2021،

*عبد الملك مرتاض: فكرة السّرقات الأدبية ونظرية التّناص، مجلة علامات، ع 1، هيئة التحرير، نادي الآدب الثّقافي البليدة،1991.

*عز الدين إسماعيل: مجلة فصول التّأصيل والتّحديث في النّقد العربي الحديث، ع77.

*حمود فهد: تاريخ علم البلاغة، مجلة البيان، رابطة أدباء الكويت، ع 543، الكويت، 2015.

الفهرس

الفهرس:

مقدمة

مقدمة: 0

الفصل الأول: التّراث ومكوناته

تمهيد : 5

أولاً :ماهية التّراث: 5

ثانياً: مكونات التّراث: 10

أ / التراث النقدي 7

ب/ التّراث البلاغي: 13

ج/ التّراث اللّغوي 16

الفصل الثاني: طرائق قراءة التّراث في الفكر والنّقد العربي المعاصر

تمهيد: 19

المبحث الأوّل: طرائق التعامل مع التّراث العربي: 20

1- القطيعة مع التّراث العربي: 20

2- التأصيل مع التّراث العربي: 21

3- التّوفيق مع التّراث العربي: 22

المبحث الثّاني: قراءات ودراسات لدى مفكرين للتعامل مع التّراث (قطيعة) 23

أ- القراءات النّقدية عند أدونيس: 23

ب – التّأصيل للفكر الإسلامي عند أنور الجندي: 24

ج – القراءات التوفيقية التجديدية للتّراث عند حسن حنفي: (توفيقي) 26

المبحث الثّالث: التّراث العربي من منظار النّقاد العرب المعاصرين: 31

أولا: التأصيل للنّقد ومصطلحاته لعبد الملك مرتاض: 31

ثانياً: القطيعة مع التّراث عند جورج طرابشي: 34

ثالثاً: النّظرة التّوفيقية للتّراث والحداثة عند عز الدين إسماعيل: 35

الفصل الثّالث: قراءة حمادي صمود للتّراث

تمهيد: 38

المبحث الأول: قراءة حمادي صمود للتّراث البلاغي: 39

أوّلاً: التّأصيل للبلاغة الجديدة في كتابات حمادي صمود: 39

ثانياً: التّأصيل للحجاج في التّراث البلاغي عند حمادي صمود: 48

الخاتـــمة 32

قائمة المصادر والمراجع 57

السيرة الذاتية للمؤلف

الفهرس: 64

ملخص

تتمحور هذه الدراسة حول إشكالية: كيف نظر حمادي صمود إلى التراث العربي بكل تشكيلاته المعرفية والإبداعية ؟ انطلاقا من مسلمة ال تراث من منظار حمادي صمود، والهدف من هذه الدراسة قلة الدراسات حول التراث عند حمادي صمود، و الإسهام في مناقشة إشكالية الحداثة والتراث، ففي اختيارنا لهذه الدراسة التي قدمها صمود اعتمدنا على المنهج التاريخي، في تتبع التراث بالإضافة إلى الوصف والتحليل لأن بحثنا يشد إلى آليات نقد النقد لأنه يبحث في تجربة نقدية.

Abstract

This study focuses on a problem: how did Hamadi Samoud look at Arab heritage in all its cognitive and creative formations? The purpose of this study is the lack of studies on heritage at Hamadi Samoud, and to contribute to the discussion of the problems of modernity and heritage. In our selection of this study presented by Samoud, we relied on the historical curriculum, in the tracking of heritage as well as the description and analysis because our research draws to critical mechanisms because it looks at a critical experience.