



التواصل الأدبي

مجلة نصف سنوية محكمة

تعنى بقضايا الأدب العام والمقارن والنقد والترجمة

تصدر عن مخبر الأدب العام و المقارن
كلية الآداب و العلوم الإنسانية و الاجتماعية
جامعة باجي مختار / عنابة (الجزائر)

العدد السادس

جوان 2016

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باجي مختار - عنابة-
كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية



التواصل الأدبي

مجلة نصف سنوية محكمة
تعنى بقضايا الأدب العام والمقارن والنقد والترجمة
تصدر عن مخبر الأدب العام والمقارن

إدارة المجلة: أ.د. عبد المجيد حنون
رئيسة التحرير: د. سامية عليوي

أمانة التحرير:

- د. سامية عليوي

- أ.د. عمار رجال

- أ. سليم لسود

منشورات مخبر الأدب العام والمقارن
العدد السادس
جوان 2016



العنوان: مختبر الأدب العام والمقارن

كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة باجي مختار / عنابة

ص.ب. 12 عنابة - 23000 / الجزائر

الموقع الإلكتروني: llgc.univ-annaba.dz

البريد الإلكتروني: ettawassol.eladabi@gmail.com

التّرقيم الدّولي الموحد للمجلّات: ISSN 1112-7597

رقم الإيداع: 2007-4999 Dépôt légal

الهيئة الفخرية:

- 1/ أ.د. مختار نويوات (جامعة باجي مختار - عنابة) / الجزائر
- 2/ أ.د. بيار برونال (جامعة الصوروبون) / باريس
- 3/ أ.د. حسام الخطيب (جامعة قطر) / قطر
- 4/ أ.د. يوسف بكار (جامعة اليرموك) / الأردن
- 5/ أ.د. عز الدين المناصرة (جامعة فيلادلفيا) / الأردن

لجنة العدد العلمية:

- 1- أ.د. عبد المجيد حنون (ج. عنابة) / الجزائر
- 2- أ.د. محمد إبراهيم حور (الجامعة الهاشمية) / الأردن
- 3- أ.د. رشيد قريبع (ج. قسنطينة 1) / الجزائر
- 4- د. يد اللهلي فارساني (ج. جمران، أهواز) / إيران
- 5- أ.د. وحيد بن بوعزيز (ج. الجزائر 2) / الجزائر
- 6- أ.د. صالح ولعة (ج. عنابة) / الجزائر
- 7- أ.د. عبد الرحمن تيرماسين (ج. بسكرة) / الجزائر
- 8- أ.د. فاتحة الطّايّب (ج. عُجْد الخامس) / الرباط، المغرب
- 9- أ.د. رشيد شعلال (ج. قالمة) / الجزائر
- 10- أ.د. بومدين جلاّي (ج. سعيّدة) / الجزائر
- 11- أ.د. عباس بن يحي (ج. المسيلة) / الجزائر
- 12- د. محمود غيضان (ج. القاهرة) / مصر
- 13- أ.د. حسن كاتب (ج. قسنطينة 1) / الجزائر
- 13- د. محمود حسينات (ج. اليرموك) / الأردن
- 14- أ.د. بشير إبرير (ج. عنابة) / الجزائر
- 15- د. جلال خشّاب (ج. سوق أهراس) / الجزائر
- 16- د. مديحة عتيق (ج. سوق أهراس) / الجزائر
- 17- أ.د. صالح بورقي (ج. عنابة) / الجزائر
- 18- أ.د. عمار رّجال (ج. عنابة) / الجزائر
- 19- أ.د. علي خفيف (ج. عنابة) / الجزائر
- 20- أ.د. نظيرة الكنز (ج. الأمير سطرّام بن عبد العزيز) / المملكة العربية السعودية
- 21- د. سامية عليوي (ج. عنابة) / الجزائر

شروط النشر في المجلة

- * تنشر المجلة البحوث والدراسات العلمية الأصيلة التي تعنى بقضايا الأدب العام والمقارن والنقد والترجمة، شريطة ألا تكون منشورة بأيّة صيغة كانت، أو مقدّمة للنشر.
- * تنشر المجلة البحوث باللّغة العربية أساساً، وباللّغتين: الفرنسية أو الإنجليزية.
- * تنشر المقالات المترجمة شرط أن ترفق بالنّص الأصلي.
- * تكتب البحوث العربية بخط (Traditional Arabic) حجم 16، والهوامش 14، وتكون الهوامش في آخر المقال وغير آليّة. أمّا البحوث الأجنبية، فتكتب بخط (Times New Roman) مقاس 14، والهوامش 12.
- * يرفق البحث بملخص عربي، وملتخص بإحدى اللّغتين: الفرنسية أو الإنجليزية، (لا يقل عن خمسة أسطر ولا يزيد عن العشرة)؛ تحدّد فيهما الإشكالية وأهمّ العناصر والنتائج؛ ويُرفق الملخص بكلمات مفتاحية لا تقلّ عن خمس كلمات ولا تتجاوز العشرة.
- * تخضع كلّ البحوث للتحكيم العلمي، ويخطر الباحث بالنتائج.
- * يتحمّل الباحث مسؤولية تصحيح بحثه وسلامته من الأخطاء.
- * لا تعبّر المقالات بالضرورة عن رأي المجلة.
- * يخضع ترتيب الموضوعات لاعتبارات فنيّة لا غير
- * لا تُعاد البحوث إلى أصحابها نُشرت أم لم تُنشر
- * ترسل كلّ البحوث عبر البريد الإلكتروني للمجلة:

ettawassol.eladabi@gmail.com

الفهرس

الموضوع	الصفحة
الافتتاحية	07
الدكتورة: سامية عليوي	
1. د. محمد بلوهم	11
نقد الشعر عند "محمد مندور" - الرؤية والموقف الأيديولوجي	
2. أ.د. عبد الرحمن تيرماسين و أ. نسرين دهيلي	37
نصّ العقم .. نصّ العتم - قصيدة "حصار" لـ 'نادر هدى' أمودجاً	
3. أ. فاطمة نصير	67
البوليفونية الشعرية (نحو تسريد القصيد)	
قراءة نقدية في ديوان "شهود غزّة" للشاعر: عبد الله أبو شميس	
4. أ. غنية بوحوية	89
العنف ضدّ النساء في الشعر العربي - عنف صريح لصدق أبيح-	
5. أ.د. عمّار رجّال	111
"فاوست الجديد" لحامد إبراهيم - دراسة موضوعاتية-	
6. د. بشرى عبد المجيد تاكفراست	129
التلقّي في النقد العربي القديم - حازم القرطاجيّ نموذجاً-	

7. د. عبد العزيز شويط 153
- في التلقي العربي للنقد الغربي المعاصر
-مشروع الناقد عبد الفتاح كيليطو أنموذجاً-
8. أ.د. نادية هناوي سعدون 189
- الناقد فاضل ثامر والمبنى الميتاسردي
-بين واحدية المفهوم وتعددية المنهج والإجراء-
9. أ. فريدة مقلاتي 219
- بنية المحكي في مقامة "الحجّام" لابن الطيّب العلمي
10. أ. سامية يحياوي 235
- غياب الوطن وحضور المشهد المائي
في رواية "مملكة الفراشة" لـ واسيني الأعرج
11. د. جيداء جواد حمادة (صفحة 04 من اليسار)
- امتطاء الماضي الاستعماري وحاضر ما بعد الاستعمار:
"عجز" ما بعد الكولونيالية في رواية "أجنحة التراب" لجمال محبوب
(باللغة الإنجليزية)

الكلمة الافتتاحية

شجرة أخرى من بساتين تواصلنا معكم، تمدّ جذورها، لتؤثي أكلها وقد أينعت ثمارها ذات شهر من ربيع عام 2016، تنوّع مذاق ثمارها بتنوّع ما وصلنا من عقب مراسلاتكم؛ حيث زخر العدد السادس بعدد من البحوث التي تتسم بالجدّة والجدية، واختلف منبتها بتنوّع البلدان التي وصلتنا بحوث كتابها.

اشتمل العدد السادس من مجلّتنا على أحد عشر بحثاً (عشرة منها باللّغة العربية، وواحد باللّغة الإنجليزية)، توزّعت على أربع بلدان: العراق، والمغرب، ومصر، والجزائر بجامعات خمسة (عنّابة، بسكرة، جيجل، سكيكدة، خنشلة)؛ وقد توزّعت موضوعاتها على محاور مختلفة، إذ نقرأ في هذا العدد:

أربع دراسات في الشّعر ونقده، وهي:

مقال بعنوان: «نقد الشّعر عند "محمّد مندور": الرّؤية والموقف الأيديولوجي»، تناول فيه صاحبه مفهوم الشّيعر ووظيفته عند مُجدّ مندور الذي كان يهدف إلى ربط الأدب بالواقع والدّعوة إلى الأدب الهادف، وتجاوز ما جاء به من سبقه من النّقاد.

والثّاني بعنوان: «نص العقم .. نص العتم - قصيدة "حصار" لـ "نادر هدى" أمّودجا-»، قدّم فيه الباحثان قراءة لقصيدة معاصرة، هي قصيدة "حصار" لـ "نادر هدى" التي تعاضدت في ثناياها عدّة مستويات تعبيرية (لغوية ودلالية وتصويرية)، ليقفّا في التّهاية على البعد الدّرامي في النّص.

والثّالث بعنوان: «البوليفونية الشّعريّة (نحو تسريد القصيد) قراءة نقدية في ديوان (شهود غزّة) للشّاعر: عبد الله أبو شميس»، وهي قراءة نقدية

لديوان الشّباعر "عبد الله أبو شمس"، حاولت صاحبتة الكشف عن الخطيّة الفنيّة الجمالية التي رسمها الشّباعر لديوانه، محاولة استدعاء البوليفونية المتداولة سرديا لتبيّن الخصائص المميّزة لبنية الديوان الكليّة، وما اتّسمت به القصائد من خصائص فنيّة.

أمّا البحث الرّابع فيحمل عنوان: «العنف ضدّ النّساء في الشّعر العربي: عنف صريح لصديق أبيح»، تناولت فيه صاحبتة موضوع المرأة وملامح العنف ضدّها في الشّعر العربي، لتقف عند أهمّ المظاهر التي ورد عليها العنف، محاولة إيجاد مسمّيات لهذا العنف إن كان عنفا صادقا.

كما نقرأ في هذا العدد مقالا عن المسرح بعنوان: «فاوست الجديد - دراسة موضوعاتية-»، وقف فيه صاحبه عند مسرحية "فاوست الجديد" لحامد إبراهيم، محلّلا الأبعاد الاجتماعية والسياسية التي تناولتها المسرحية.

أمّا في مجال نقد التّقد، فنقرأ ثلاث مقالات:

الأوّل بعنوان: «التّلقّي في التّقد العربي القديم - حازم القرطاجيّ نموذجاً-»، اختارت صاحبتة أن تتحدّث فيه عن إسهامات "نظرية التّلقّي" في مجال التّاريخ للأدب وتأويله وإبداعه، باعتبارها تتقاطع مع العديد من التّظريات والمناهج المعاصرة؛ وقد ركّزت الباحثة اهتمامها على التّقد العربي القديم من خلال كتاب "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" لحازم القرطاجيّ.

أمّا الثّاني، فبعنوان: «التّلقّي العربي للتّقد الغربي المعاصر - مشروع النّاقد عبد الفتّاح كليطو أنموذجاً-»، تناول فيه صاحبه أنموذجاً من نماذج تلقّي التّقد الغربي عند النّقّاد العرب، مركّزا على واحد من النّقّاد العرب، وهو النّاقد المغربي "عبد الفتّاح كليطو" الذي استفاد من العديد من المناهج النّقدية الغربية في نقد النّص الأدبي العربي الثّرثي والمعاصر - شعريا كان أم سرديا-.

الافتتاحية

أمّا الثالث، فبعنوان: «الناقد فاضل ثامر والمبنى الميتاسردي، بين واحدة المفهوم وتعددية المنهج والإجراء»، وقد تناولت فيه صاحبتة كتاب (المبنى الميتاسردي في الرواية) للناقد فاضل ثامر بالدراسة، كون هذا الكتاب يعدّ جزءاً من المشروع النقدي الحديثي، وهي دراسة في نقد النّقد.

كما نقرأ في هذا العدد، مقالاً بعنوان: «بنية المحكي في مقامة "الحجّام" لابن الطيب العلمي»، وهي دراسة تطبيقية موضوعها مقامة "الحجّام" التي تناول ظاهرة اجتماعية واقعية، عرض من خلالها "ابن الطيب العلمي" أحوال المجتمع في تلك الحقبة الزمنية من خلال شخصية الحجّام الطّبّاع، لتخلّص الباحثة في النهاية إلى أنّ هذه المقامة لا تختلف في آلياتها عن بقيّة نصوص المقامات.

كما نطالع في هذا العدد مقالاً بعنوان: «غياب الوطن وحضور المشهد المائي في رواية مملكة الفراشة لواسيني الأعرج»، وقفت فيه صاحبتة عند ظاهرة توظيف المشاهد المائية التي هي ظاهرة غريبة في الأساس، لتصل إلى توظيف الكاتب الجزائري "واسيني الأعرج" لتيمة الماء في نصوصه الإبداعية كمعادل للوطن، وللنفس البشرية المغتربة والمتأزّمة، وذلك من خلال رواية "مملكة الفراشة".

وختاماً، نطالع مقالاً باللّغة الإنجليزية بعنوان: «امتطاء الماضي الاستعماري وحاضر ما بعد الاستعمار: "عجز" ما بعد الكولونيالية في رواية "أجنحة التراب" لجمال محجوب»، وهي دراسة نقدية تناولت فيها صاحبتها رواية "أجنحة التراب" من منظور ما بعد الكولونيالية.

خضع ترتيب المقالات في المجلّة، إلى اعتبارات تقنية لا غير، واختلف تنوّع الموضوعات بتنوّع ما وصلنا من مقالات، على الرّغم من أنّ مادّة العدد كلّها تسبح في فلك النّقد.

لا تعبّر المقالات المنشورة بالضرورة عن رأي المجلة، وإنما تعبّر عن آراء أصحابها الذين يتحملون وحدهم مسؤولية ما يرد فيها من آراء، وما تتضمنه من أخطاء.

نتمنى أن يجد كل قارئ للمجلة واحة يتفّيراً ظلالتها، وفاكهة يستعذب مذاقها، علّه يضيف إلى مائدتها ما يجود به قلمه أو ما يطرحه فكره من ثمر العقول. وختاماً، تتقدّم رئيسة تحرير المجلة بالشكر الجزيل إلى الأساتذة الذين أسهموا في إثراء هذا العدد، فلولا كتاباتهم ما كان ليكتمل، ويكون بين أيدي القراء الكرام، فكتّابنا هم النبع الثّبر الذي نتمنّاه سخيّاً لا ينضب؛ كما تتقدّم بالشكر الجزيل إلى جنود الخفاء / لجنة العدد العلمية التي كان لها السّبق في قراءة محتوى "التواصل الأدبي"، فهي التي أسهمت في إرشاد الكُتّاب لتفادي بعض الهينات، أو مباركة ما أبدعت أناملهم في فنّ الكلام، فكانوا منارات هُدى، وشموعاً تحترق لتضيء لآخرين، فلهم الشكر والتقدير؛ كما تتقدّم بالشكر إلى عضو أمانة التحرير (السيد سليم لسود) الذي أنفق الوقت الطّويل والجهد الكبير في ترتيب مادّتها، وتصنيفها، وتزيين وجهها؛ فله جزيل الشكر والعرفان.

رئيسة هيئة التحرير:

د. سامية عليوي

نقد الشعر عند "محمد مندور":

الرؤية والموقف الأيديولوجي

بقلم: د. محمد بلواهم

جامعة باجي مختار (عنابة)/الجزائر

Résumé :

Cette étude vise à définir le concept et la fonction de la poésie chez Mohamed Mandour. Il est constaté que Mandour visait, à travers sa poésie fine, à modifier la théorie de l'expression romantique qu'il adoptait. Il cherchait aussi à réaliser deux fonctions à travers la poésie fine: lier la littérature à la réalité et surmonter les arguments de la génération précédente qui se caractérisaient par l'extrémisme.

Le lien entre la littérature et la réalité, après le changement de la réalité égyptienne, a poussé Mandour à appeler à la littérature engagée au cours des dernières années de sa vie. Et puisque la vision de Mandour concernant l'univers et l'homme n'a pas changé, il projetait les caractéristiques de la poésie fine sur la littérature engagée.

Mots Clé :

Mohamed Mandour, critique, poésie, poésie fine, littérature engagée.

الملخص:

يسعى هذا البحث إلى تحديد مفهوم الشعر ووظيفته عند محمد مندور. وقد اتضح من خلال البحث أنّ مندور كان يهدف بالشعر المهموس إلى تعديل نظرية التعبير الرومانسية التي يتبنّى مقولاتها؛ كما كان يسعى من خلاله إلى تحقيق أمرين: ربط الأدب بالواقع، وتجاوز مقولات الجيل السابق التي اتسمت بالغلوّ والتطرّف.

وقد دفعته مقولة الربط بين الأدب والواقع إلى الدّعوة إلى الأدب الهادف في السنوات الأخيرة من حياته، بعد تغيّر الواقع المصري. ولأنّ رؤية مندور للكون والإنسان لم تتغيّر، فقد كان يسقط خصائص الشعر المهموس على الأدب الهادف.

الكلمات المفتاحية:

محمد مندور، النقد، الشعر، الشعر المهموس، الأدب الهادف.

1- تشكّل نظرية نقد الشعر عند محمد مندور (1907-1965) زاوية خصبة من زوايا الفكر عنده. وقد ظلّت تشغله قضية التنظير هذه منذ عودته من فرنسا حتّى وفاته، وهي الفترة الممتدّة ما بين (1939-1965) التي استمرّ طوالها يراجع آراءه النقدية في ضوء معطيات الواقع المصري المتجدّد، قصد الوصول إلى صيغة متكاملة. وقد تفاوتت اهتماماته بهذه القضية تبعاً لشروط الواقع التي دفعته إلى التقلّب في وظائف عديدة، كانت لها انعكاساتها السلبية على نواحي الإبداع الفكري عنده. وهذا ما يفسّر تفاوت مستويات كتاباته النقدية، حيث اتّسمت كتاباته في بداية حياته النقدية - على وجه التحديد (1939-1944) - بالعمق والتماسك، وهي الفترة التي شغل فيها منصب أستاذ الجامعة. فقد ألّف في هذه الفترة - إلى جانب نشاطاته الفكرية الأخرى - كتابين في نقد الشعر - أوّلهما «في الميزان الجديد»، وهو مجموعة مقالات نشرها مندور بادئ الأمر بمجلّتين هما «الرسالة» و«الثقافة»، ثمّ كتابه «النقد المنهجي عند العرب» الذي كان في الأصل رسالة جامعية، نال بها صاحبها شهادة الدكتوراه في الأدب العربي، بعنوان «التيارات النقدية عند العرب في القرن الرابع الهجري»⁽¹⁾.

2- وعاود نشاطه في نقد الشعر سنة 1952 بعد فترة ركود طويلة، بدأت بتحوّله الكامل إلى الصحافة ابتداءً من نهاية 1944 إلى 1949، ثمّ تلتها فترة مرض دامت سنتين (1950-1952).

والملاحظ أنّه على الرّغم من غزارة كتاباته في نقد الشعر بعد 1952، فإنّها لم ترقّ إلى مستوى كتاباته الأولى من حيث الكيف. وفضلاً عن ذلك، فإنّ هذه الكتابات لا تنطوي على آراء جديدة في الأدب والنقد، بل هي امتداد لمقولاته النقدية قبل هذه الفترة.

وإذا تأملنا مؤلفاته بعد 1952، نجد أنّ معظمها محاضرات ألقاها بمعهد البحوث والدراسات العربية العالية بالقاهرة؛ والمهمّ في هذه المحاضرات، أنّها دراسات تطبيقية على الأدب المصري، وقد تمّت هذه الممارسة التطبيقية وفق منهجه النقدي الذي دعا إليه في كتابه: «في الميزان الجديد»، و«النقد المنهجي عند العرب».

والأمر الثاني الذي يُلاحظ على هذه المرحلة، هو أنّ مُجد مندور عاود نشاطه في ظروف مختلفة لتغيير الواقع المصري الذي صحبته عدّة تغييرات بالنسبة إلى مندور. ففي هذه المرحلة، زال التعارض بينه وبين السلطة الحاكمة، وتحول من الضدّ والتناقض إلى التوافق والانسجام كما سوف يأتي بعد حين.

والمُتغيّر الثاني هو أنّ الدّوريات التي كان ينشر فيها مقالاته النقدية في هذه الفترة، هي دوريات ذات اختصاصات بعيدة عن الحقل الأدبي. وهذا ما انعكس سلبا على إنتاجه، فإذا استثنينا مقالاته التي نشرها بمجلة «المجلة»، والتي شكّلت فيما بعد كتابه: «النقد والنقاد المعاصرون»، أو بعض المقالات —على نُدرتها— التي نشرها بمجالات أخرى، فإنّ معظم إنتاجه في هذه الفترة نشره بجريدتيّ الشعب والجمهورية.

وفضلا عن ذلك كلّ، ممّا يُلاحظ على إنتاج مندور في هذه المرحلة، أنّه كان يجمع في المقال الواحد —أحيانا— بين الإشادة بالثّورة وقائدها، وبين الموضوع الأساس الذي يكتب فيه، وهو النّقد الأدبي. وقد انعكس هذا سلبا على مقالاته، وأدّى إلى انتفاء الكيفية التي كان يكتب بها في السّنوات الأولى التي مارس فيها الكتابة.

والأهمّ من ذلك كلّ، أنّه حاول في هذه الفترة أن يقدّم مفهوما جديدا للشّعر والنّقد؛ فدعا إلى الأدب الهادف على مستوى وظيفة الشّعر، كما دعا إلى النّقد الأيديولوجي على مستوى المنهج النّقدي. فإنّ هذه الدّعوة وإن كانت تُعتبر متغيّرا سطحيا لم يجعل مندور يتنكّر لآرائه القديمة، بل حاول أن يقدّم هذه الآراء في

أثواب جديدة، وذلك لأنه لم يصحبها تغيير على مستوى بنية الفكر عنده، فإنها تبقى -على الرغم من ذلك- دعوة تؤكد إيمان مندور بالعلاقة الوثيقة بين الأدب والواقع، لأنه يرى أن الأدب نتاج لحركة الذات في تفاعلها مع الواقع، أو فيما يقول «الأدب موضوعه الإنسان في ذاته وفي استجابته لما حوله»⁽²⁾، الأمر الذي يؤكد فاعلية الأدب في تغيير المجتمع وتطويره.

ومن خلال هذا المنظور الذي يؤكد علاقة الأدب بالواقع، قدم مندور آراءه في الشعر ونقده، وهي تلك الآراء التي تركز على حصيلة النقد العربي في عصوره المختلفة، وتسترشد في الوقت نفسه بالروافد الأجنبية التي مثلت جانباً أساسياً في ثقافة الناقد، بحيث جعلته يعيش واقعه المعاصر دون إلغاء أو طمس لأصالته.

وقبل تحديد مفهوم الشعر وكيفية نقده، لا بدّ من تحديد رؤية مندور للإنسان والكون، وبالتالي تحديد موقفه الأيديولوجي، وذلك من خلال الكشف عن بنيته الفكرية وعناصرها التأسيسية، فيتسّى لنا حينئذ رصد عناصر الثبات أو التغيير في فكره عبر هذه المرحلة (1939-1965).

3- يؤمن مندور مع جورج ديهاميل⁽³⁾ بأنّ مبدأ الأخذ عن الثقافات الأجنبية حتمي. ولا مفرّ لأية نهضة فنيّة، في بادئ الأمر، من المحاكاة والاسترشاد بالثقافات الأجنبية. ولذلك، لا يتحرّج مندور في الدّعوة إلى الأخذ عن أوروبا لكي يتسّى للعرب بناء نهضة في مختلف المجالات، بما في ذلك الأدب، قائلاً في مقاله «الأخذ عن أوروبا»: «وأمّا عن الأصالة في خلق الأدب والحفاظ على خصائصه المميّزة، فهذا أيضاً لا نرى خطراً من المحاكاة، بل نراها على العكس المدرسة الأولى للأصالة..»⁽⁴⁾.

ولكن حرصاً على الأصالة والتميّز، يقيّد مندور عملية الأخذ عن أوروبا بشرط أساس، هو أن يتمّ ذلك التّواصل في إطار التّمثّل أو الامتلاك، الذي تنتفي معه التّبعية

الثقافية. ولذلك، تتميز المحاكاة عن التقليد في مفهوم مندور، لأن المحاكاة وراءها عملية عقلية واعية، تتحقق معها أصالة الأمة، لتجاوزها ما تحاكيه بعد أن تضيف إليه، في حين يبقى المقلد تابعاً أسير المقلد. ومن هنا يرى ضرورة بعث القديم إلى جانب الأخذ عن أوروبا، أسوة ببداية النهضة الأوروبية التي «ابتدأت بحركة بعث قوية للآداب القديمة لاتينية ويونانية»⁽⁵⁾.

4- بادئ ذي بدء، تجدر الإشارة إلى أنّ قضية الأصالة ليست وليدة عصر مندور، إنّما هي انعكاس لرؤية جديدة كونها الوعي بالذات القومية⁽⁶⁾. هذا الوعي بالذات القومية ولّد لدى الأجيال رغبة شديدة في الاستقلال والتمايز على كافة الأصعدة. سواء السياسية أو الاجتماعية والفكرية بوجه عام.

وترجع بواكير هذه القضية إلى بداية النهضة العربية التي حدّدت بدايتها بحملة نابليون على مصر، فمنذ ذلك الوقت، والمحاولات مستمرة من أجل تحقيق النهضة المنشودة. وقد تباينت تجليات هذه المحاولات في الواقع بكيفيات مختلفة. وذلك لأنّها رهينة وعي الأجيال المتعاقبة بالمشكلة وإدراكها متناقضات الواقع العربي.

فعلى قدر تبلور الوعي بالذات القومية وتميّزها على المستوى السياسي والاقتصادي، يصحب ذلك نشاط واع على مستوى الإبداع الفكري. وهذا ما نجده على مستوى الدراسات الأدبية، حين نتأمل نشاطات جيل (1919) الذي تتلمذ عليه مندور. فقد طالب هذا الجيل على المستوى السياسي بسلطة ثالثة (سلطة الأمة)، إلى جانب سلطة السّراي الشرعية وسلطة الإنجليز الفعلية، وهما سلطتان يشعر أمامهما المواطن المصري بالغربة، لأنّهما لا تعبّران عن مطامحه وأحلامه.

وفي مجال الدراسات الأدبية تُعدّ إنجازات هذا الجيل نقلة مميّزة في الوطن العربي، حيث أرسى رواد هذا الجيل مفاهيم جديدة في فهم الشعر ونقده، تعلن عن ميلاد مرحلة جديدة تتميز تميّزا واضحا عن مفاهيم شعراء الإحياء.

ومن خلال الرّبط بين الأدب والواقع، ألحّ أبناء هذا الجيل على أن يكون الأدب مصريا⁽⁷⁾، يعالج هموم الفرد ويعبّر عن تمزّقه ومعاناته. وعلى هذا الأساس، فقد نقل أبناء هذا الجيل الأدب من مجرد محاكاة للعالم الخارجي، إلى داخل الذات الفردية، للتعبير عمّا يخالجها من إحساس، ويراودها من آمال وأحلام. ويستند هذا المفهوم إلى نظرية في المعرفة، تقوم على تمجيد الذات الفردية، وتنظر إليها على أنّها [غاية وقيمة]⁽⁸⁾، وهو الأمر الذي يضعنا في قلب النظرية الرومانسية. وانعكست هذه الرؤية التي تمجّد الذات التي ترى في العالم الخارجي وسيلة لإشباع هذه الذات أو إرضائها⁽⁹⁾.

5- وفق هذا الأساس الفكري، توصّل جيل (1919) إلى صياغة أكمل أنساقه الفكرية، وبالتالي إلى صياغة آخر آرائه في نقد الشعر، في ظلّ الفلسفة الليبرالية الحرّة. وقد تحوّل هذا الجيل إلى قوّة محافظة، بعد أن وقعت الليبرالية الحرّة في مصر في مأزق تاريخي، ذلك الذي تجلّى بوضوح بمعاهدة (1936)⁽¹⁰⁾. وهو تاريخ تجميد الكفاح الوطني على المستوى السياسي. وفي المجال الأدبي توقّف هذا الجيل عن النشاطات الإبداعية في الأدب والتّقد، فقد انصرف رواد هذا الجيل عن مجال الأدب والتّقد - وهي رسالتهم الأساسية كتنقّاد ومبدعين - إلى مجالات أخرى. فتفرّغ العقّاد لكتابة السّير، واهتمّ طه حسين بقضية التّعليم، وانشغل هيكل بالسياسة، واستنفذ كلّ من سلامة موسى والمازني ما عندهما، أو فيما يقول لويس عوض أنّه «إذا أردنا أن نحصي محصول الفترة الواقعة بين (1936-1952) من أعلام الأدب الذين أنجبتهم ثورة (1919) لما وجدنا شيئا ذا بال، غير كتب السّير، ثمّ بعض الكتب الأيديولوجية، والرّسائل في الفكر السياسي»⁽¹¹⁾. إذا كانت معاهدة (1936) - كمتغيّر سياسي -

تُعدّ مرحلة توقّف جيل (1919)، سواء أكان توقّفه نتيجة استنفاد ما يريد قوله، أو نتيجة إحباط ترتّب عن هذه المعاهدة لجيل كان يرى في الليبرالية الحرّة وسيلته في التّغيير. المهمّ أنّ هذه الفترة الممتدّة بين (1936-1952) أفرزت جيلا كان يطمح إلى ملء الفراغ الذي خلفه الجيل السّابق، بعد أن فقد فاعليّة التأثير في الحياة الفكرية.

6- ويُعدّ مندور من رواد الجيل التّالي لجيل (1919)، وقد عاد من فرنسا سنة (1939)، أي بعد مضيّ ثلاث سنوات على معاهدة (1936). وكان المناخ مناسباً لتحقيق طموحه بقيادة الحياة الفكرية في مصر، سواء على مستوى التّفكير السّياسي والاجتماعي، أو على مستوى التّقّد الأدبي. وذلك لحلّ الأزمة وملء الفراغ الشّامل في الحياة المصرية. وإلى جانب مندور كانت هناك أصوات فكرية أخرى تريد أن تمسك زمام الحياة الفكرية في مصر وقيادة المجتمع لإخراجه من هذه الأزمة. إذن، تباينت استجابات الجيل التّالي لحلّ أزمة الواقع المصري، بعد أن تأزّمت الليبرالية المصرية التّقليدية التي تبدّت طاقتها الثّورية في (1919).

ونتيجة لذلك، فقد ظهر في هذه المرحلة اتّجاهان مؤثّران كبديل لليبرالية الحرّة، وهما الاتّجاه الدّيني (الإخوان المسلمون) والاتّجاه الماركسي، وإلى جانب ذلك، فقد ظهر اتّجاه آخر يُعدّ امتداداً للبنية الليبرالية، ولكنّه في الوقت نفسه ينزع نزوعاً إصلاحياً، أي يسعى إلى تعديل الليبرالية الحرّة لتتجاوز أزمته التاريخية. وتستطيع بالتّالي ملاحقة الواقع المصري والتّأثير فيه. ويتمثّل هذا الموقف الإصلاحي البورجوازي في الدّيمقراطية الاجتماعية التي نادى بها محمّد مندور الذي أسّس على ميراث الجيل السّابق، بعد محاولة تجاوز جوانب القصور فيه.

ولذلك، يمكن القول: إنّ بقدر تمايز البنيتين الأوّلين (الاتّجاه الإسلامي والاتّجاه الماركسي) فيما بينهما، تتمايزان كذلك عن بنية الفكر عند الجيل السّابق. في

حين تشكّل الديمقراطية الاجتماعية التي نادى بها مندور، التقاء نوعيا مع بنية الفكر عند الجيل السابق. ولكنّ هذا الالتقاء النوعي بين البنيتين لا يفضي بالضرورة إلى الالتقاء في الدرجة، وهي الزاوية التي تميّز الديمقراطية الاجتماعية عند مندور عن الليبرالية الحرة.

والملاحظ أيضا، أنّ تعدّد البنى الفكرية قاد إلى تعدّد مفاهيم الأدب ونقده، كانعكاس طبيعي لذلك، وعلى سبيل المثال، فقد ظهر المذهب الواقعي، كما تمّ الاهتمام بالأدب الشعبي⁽¹²⁾.

7- تُعدّ الديمقراطية الاجتماعية التي نادى بها مندور، محاولة إصلاحية داخل الفكر في الفلسفة الليبرالية الحرة. وتتجلى هذه المحاولة الإصلاحية في دعوة مندور إلى الحدّ من حرّية الذات الفردية، سواء على مستوى الفكر الاجتماعي أو على مستوى الإبداع الفني. فعلى المستوى الأول دعا إلى تدخّل الدولة (الإيتاتيزم Etatisme) لمراقبة الحركة الاقتصادية بدلا من الاقتصاد التنافسي في المفهوم الليبرالي الحرّ، ويرى أنّ الاقتصاد الموجه (Economie dirigée) هو الكيفية التي يتمّ بها تدخّل الدولة في هذه الحركة الاقتصادية، بينما دعا على المستوى الثاني إلى نقل مفهوم التعبير من اقتصاد قادر على تمثيل الذات الفردية وتتبع أخبارها، إلى تمثيل المجتمع إلى جانب الذات الفردية، أي أنّ التعبير يشمل الذات الفردية والذات الاجتماعية على حدّ سواء، وهو التجلّي الثاني لدعوة مندور الإصلاحية⁽¹³⁾.

يرى مندور أنّ حساسية المرحلة التي يمرّ بها المجتمع المصري، تتطلب هذا الشكل المعتدل لمفهوم الحرّية كي يتحقّق التوازن الاجتماعي الذي يُعدّ نتاجا طبيعيا لتوازن العلاقة بين الذات والمجتمع، فلا يطغى أحدهما على الآخر. ومن هنا، تأتي أهمّية الديمقراطية الاجتماعية التي تمثّل موقفا وسطا بين قطبين متنافرين، وذلك لأنّها

تُعدّ نتاجا طبيعيا لمعطيات الواقع المصري، وهو الأمر الذي تفتقده الليبرالية الحرة لإطلاقها حرية الذات الفردية في الحركة، كما تفتقده الاشتراكية العلمية لقضائها على هذه الحرية، وذلك من خلال تجاهلها لمعطيات الواقع المصري. ولذلك، يعتبر مندور طروحاتهم الفكرية طروحات تعسفية، ما يؤدي في النهاية إلى إخفاق الفريقين والعجز عن حلّ إشكاليات الواقع، لأتّهما -أصلا- لا تُعدّان تعبيرا حقيقيا عن طموحات الشعب، بل تُعدّان تضليلا له. وفي هذا الصدد جاء عن مندور قوله: «بالنظر فيما يُكتب في بلادنا نجد نزعتين، نزعة الديمقراطية الحرة Démocratie Libérale والنزعة الاشتراكية، وأصحاب النزعتين فيما أعتقد مخطئون، وأخشى أن أقول آثمون في تضليل الرأي العام وصرفه عن الاتجاه الصحيح. ومصدر خطئهم أو إثمهم هو صدورهم عن التفكير النظري الغربي ونقله في تعصّب أعمى»⁽¹⁴⁾.

ورفض مندور تطرّف الموقفين لا يعني البحث عن صيغة توفيقية لهما من خلال الديمقراطية الاجتماعية. ويقودنا هذا إلى التمييز بين الثورة من داخل البنية والثورة من خارجها. وعلى هذا الأساس، لا يتساوى رفض مندور لتطرّف الليبرالية الحرة مع رفضه لتطرّف الاشتراكية العلمية. وذلك، لأنّ إيمان مندور بالفلسفة الليبرالية يجعل ثورته داخل هذه البنية الفكرية تطورا لهذه البنية ذاتها، وليس هدمها لها. ولذلك، فإنّ الديمقراطية الاجتماعية التي تُعدّ -أصلا- تعديلا لمفهوم الحرية المطلقة في الفلسفة الليبرالية الحرة، هي تطوير للفكر الليبرالي ومحاولة ربطه بتغيّرات الواقع، وليست ثورة عليه ورفضاً له. في حين يعتبر رفضه لتطرّف الاشتراكية العلمية رفضاً لهذه البنية، لاختلاف زوايا الرؤية بينهما. فهي تنظر إلى الواقع نظرة مادّة، وتختصر كلّ المشكلة في هذا الجانب فحسب، في حين يرى مندور أنّ مشكلة الواقع المصري مشكلة روحية «الفقر الروحي وليس الفقر المادي»⁽¹⁵⁾، ولأنّها تحمل الجانب الروحي، فإنّها تفقد بذلك صفة الشمول، يقول مندور «ونترك الديمقراطية الحرة كمذهب سياسي لننظر

في الاشتراكية كمذهب اجتماعي، ولقد سبق أن أوضحنا في مقال سابق بهذه المجلة بعنوان: يؤسنا المادّي، أنّ مشكلة الفقر في بلادنا ليست مشكلة توزيع فحسب، لأنّه من الثّابت أنّه لو وُزّغت الثّروة الموجودة الآن بالتّساوي لافتقر الجميع ولم يغتن أحد»⁽¹⁶⁾.

إنّ الاشتراكية العلمية التي تؤمن بضرورة التّغيير الديناميكي تتخذ العنف وسيلة لحسم الموقف في الصّراع الطّبقي لأجل سيادة الطبقة البروليتارية، فإنّ هذا الموقف الذي يُبيح سفك الدّماء، يتنافى مع موقف مندور الأخلاقي الإنساني. وفضلا عن أنّ هذا الموقف الذي يتخذ الدّم وسيلة في التّغيير، لن يحلّ المشكلة، أو فيما يقول «لكي تتحقّق الاشتراكية، لا بدّ من سفك الدّماء فيما أرجّح، وهذا أمر إجرامي لا يمكن أن يفكّر فيه عاقل، لا لأنّه يشعّ فحسب، بل لأنّه كما قلت لن يحلّ المشكلة»⁽¹⁷⁾. فالمشكلة عند مندور مشكلة أخلاقية قبل أن تكون مشكلة مادّية، أو فقرا مادّيا. ولذلك، يرفض الاشتراكية العلمية فكرا وأسلوبا وطبقة. وعلى هذا الأساس، فإنّ مصطلح الدّولة أو (الإيتاتيزم Etatism) وعمليّتنا الاقتصاد الموجه، لا تعني الدّعوة إلى الاشتراكية العلمية التي ترجع إمكانية التّغيير الاجتماعي إلى أساس تحتي، كما تسعى من جهة ثانية إلى إذابة الفرد في الجماعة، بمعنى أنّ الفرد لا يحقّق وجوده إلّا بانتظامه في حلقة مع الجماعة.

ولذلك، يمكن القول إنّ ما يدعو إليه مندور يعدّ شكلا إصلاحيا استمدّه من مصلحي البرجوازية في فرنسا مثل (ترودم وليون بلوم)⁽¹⁸⁾. ويهدف بذلك إلى إعادة التّوازن الاجتماعي عن طريق ممارسة الديمقراطيّة الاجتماعية. ومن هنا تعتبر الدّولة بديلا لغياب الوازع الأخلاقي [الضمير] في الفكر الليبرالي الحرّ الذي انهارت فيه القيم الرّوحية، فتحكّمت المادّة في تحديد شكل علاقاته الاجتماعية بجميع

مستوياتها من خلال مبدأ المنفعة. وأصبحت الذات الفردية "الأنا" فوق كل اعتبار، مما أدى إلى طغيانها في المجتمع.

ونتيجة لطغيان المادة في المجتمع، اكتسبت قيمة اجتماعية، ووزعت على أساسها الطبقات الاجتماعية، حيث أصبحت قيمة الفرد تُقاس بما يملك من (مادة)، وهو الأمر الذي أدى إلى مرض الهيئة الاجتماعية أو فساد المجتمع واختلال الحركة فيه، يقول مندور مؤكداً أهمية الجانب الأخلاقي، موضحاً ما يسببه غيابه من آثار سلبية على المجتمع «عند النظر الصحيح لا تستطيع أن ترى إلا مختلساً»⁽¹⁹⁾.

وعلى هذا الأساس، تستوجب مراقبة حركة المجتمع لضبط توازنها، أو فيما يقول مندور «وأنت عندما تنتصف للعامل من صاحب رأس المال، وللمستهلك من المنتج، وللمريض من الصحيح، وللجاهل من المتعلم، لا تتعدى على أحد، إنما ترغم المقصر على أداء واجبه عندما نعدم قيادة الضمير»⁽²⁰⁾.

8- يواجه مندور الموقف النفعي في الليبرالية الحرة الذي أدى إلى اختلال التوازن الاجتماعي، بقيم روحية تسمو بالفرد عن عبادة المادة والجري وراءها. ولذلك يلحّ على القضية الأخلاقية التي يرى فيها السبيل الوحيد الذي يمكن إعادة التوازن الاجتماعي من خلاله. وما دام الأمر على هذا النحو، فإنه يمكن القول إنّ إمكانية التغيير في مفهوم مندور تتم من خلال البنية الفوقية، وليس من خلال البنية التحتية التي ترجع عملية التغيير إلى العوامل المادية أي علاقات الإنتاج. والبنيتان على طريقتين، فالبنية الفوقية تبدأ سيرها من الأعلى لتغيّر الأسفل، بينما تسير البنية التحتية من الأسفل لتغيّر الأعلى. وحين يحصر مندور عملية التغيير في البناء الفوقي، ويجعل البناء التحتي تابعا له، يؤكد بذلك رؤيته المثالية للواقع.

وتدفعه هذه النّظرة المثالية إلى الاهتمام بـ (الذّات الفردية) التي تعتبر محور الحركة عنده، وذلك لإيمانه بهذه الذّات الفردية وبحريّة حركتها على كافّة المستويات، وقد أدّى به إيمانه بهذه الذّات وتمجيد حرّيتها إلى اعتبارها مصدرا للمعرفة، شأنه في ذلك شأن كافّة النّقاد الرّومانسيّين.

واعتبار الذّات مصدرا للمعرفة، يعني القول بسبق الوعي على المادّة، واعتبار العالم الموضوعي -بالتّالي- مظهرها لحقيقة مثالية خفية، أو قل صورة لتصوّر قبلي. وهذا في أساسه رفضٌ للقيم الموجودة في المجتمع والتي يسعى إلى تغييرها بوصفها قيما مزيفة، لأنّ الحقيقة داخل الذّات الفردية بوصفها جوهرًا مليئًا بالحق والجمال⁽²¹⁾. ولذلك، حين تعود الذّات لتستبطن داخلها تعي نفسها، فتتغيّر وتُغيّر العالم من حولها.

ولذلك، يسعى إلى إصلاح الهيئة الاجتماعية المريضة، أو بالأحرى مواجهة الموقف التّفعي الذي أصبح يشكّل قيمة اجتماعية، «بتكوين نظام عقلي وروح علمية»⁽²²⁾. ولو حاولنا تبين مصدر هذا النّظام العقلي وتلك الرّوح العلمية، نجد أنها كامنة في الذّات الفردية نفسها، ولا شأن للعالم الموضوعي بذلك. فالثّقافة استعلاء ما في الذّات، وليست انعكاسًا أو شيئًا مكتسبًا من العالم الموضوعي خارج الذّات الفردية. وفيما يقول مندور مؤكّدا ذلك: إنّ «هذا النّظام وتلك الرّوح العلمية لا ينموان بالتّحصيل أو بجمع الموادّ الأوليّة، بل هما راسيان يتخلّفان بالتّفنّس بعد أن ننسى ما خلّفنا وما جمعنا»⁽²³⁾. فإنّ الذّات هنا هي محور الحركة منها البداية وإليها التّهاية. تبدأ من ذاتها لتغيّر نفسها فيصحبها تغيّر في العالم الخارجي. وهذا في أساسه تأكيد لدور الذّات الفردية في الحياة، وفاعليّتها الإيجابية في تغيير المجتمع والإنسان والعالم. وذلك لأنّ قانون تطوّر الحياة لا يخضع للقوانين الجبرية أو النظريات العامّة، إنّما يخضع لإرادة الأفراد⁽²⁴⁾، أو في قدرة الذّات الفردية على التّفكير والحركة. ومتى

امتلكت هذه الذات حرّيتها، وبالتالي، بقدر تمايز الذات وتفرّدها واستقلالها، بقدر قدرتها على العطاء تحقيقاً لذاتها، أي أصالتها وتفرّدها.

إنّ هذا الإيمان بالذات الفردية والاهتمام بها والاعتراف بفاعليّتها، يفسّر جملة أمور ينادي بها مندور، العقل الفردي في مقابل الفعل الجمعي، رفض نظرية دوركايم، تمييزه بين التفكير المذهبي الإنشائي والتفكير المذهبي العلمي، وفي كلّ ذلك، تأكيد لدور الذات الفردية. وعلى هذا الأساس يعارض العقل الفردي بالعقل الجماعي أو الجمعي، لأنّ العقل الجمعي يتعارض مع حرّية الذات التي يسعى مندور إلى الحد منها وليس إلى إلغائها. وذلك لأنه حين تُلغى حرية الذات تنتفي إمكانية التغيير، لأنّ أي تغيير يخضع للنشاطات الفردية الحرة، وليس إلى القوانين الجبرية العامة. وهذا ما نلمسه في قول مندور على لسان أحد الشيوخ الذي يتبنّى مندور قوله: «يا بُني ليس هناك عقل جماعي كما زعمت أو زعم لك دوركايم، إنّما هناك عقل فرديّ، إرادة حرّة يجب أن تستيقظ في قلوب أمثالك (...) لا يا بنيّ ليس هناك جبر تملّيه قوانين مزعومة، وإنّما هناك نشاط حرّ لا يعرف اليأس»⁽²⁵⁾. ثم يقول أيضاً مؤكّداً قضية الإصلاح عن طريق الأفراد: «أقلع عن اليأس وبشّر بالأمل، وإذا سمعت من حولك من يرمي هذه الأمة بالسوء، فردّ قوله، وآمن بأنّه مهما بلغ بنا الفساد فنحن لا بدّ مقوموه، وإن حافظنا الأوّل إلى التقويم سيكون العلم الصّحيح الذي يؤمن بأنّ النشاط الإنساني حرّ، وأنّ إرادتنا آتية على كافّة الصّعاب»⁽²⁶⁾.

ومن هنا، فإنّ التفكير المذهبي الذي يدعو إليه مندور ويؤكّد قيمته في التغيير، لا يتعارض مع إيمانه بالفرد، لأنّه يميّز بين نوعين من التفكير المذهبي، (تفكير تفسيري وآخر إنشائي)⁽²⁷⁾. فالأوّل علمي يسير وفق قوانين عامّة في تفسير الظواهر، والثاني (إنشائي) فردي يقوم على اجتهاد الفرد، يقول مندور «وأنا على العكس من ذلك شديد الحماسة للتفكير المذهبي في مجال الإنشاء والدعوة، ولقد زادني إيماناً بهذا النوع

من التفكير ما ألاحظ اليوم من تشتت الأخلاق السياسية والاجتماعية بمصر، وأخشى أن يكون بالشرق كله تشتتاً يملأ النفس حزناً، حتى ليصبح بالقلب أمل، أننا قد نستطيع علاج هذا المرض النفسي المدمر، إذا حاولنا جمع النفوس حول الأفكار المذهبية»⁽²⁸⁾.

وفي هذا الإطار الذي يؤمن فيه مندور بالذات الفردية، بوصفها قيمة وغاية، ويؤكد فيه نظريته المثالية للواقع، يحدد أبعاد الثقافة التي ربطها بالناحية المعنوية، والمعنوي هنا يعارض المادي، ولذلك يرى أن الثقافة ليست ذات نفع مادي مباشر إنما هي جانب معنوي، ومن ثم فإنه يسعى إلى إزالة أمية المتعلمين، ورفع المستوى الذوقي والجمالي والفكري، كما يسعى أيضاً إلى الارتفاع بالنفوس عن الأمور الدنيوية⁽²⁹⁾. وذلك لأن الثقافة من شأنها إصلاح الخلق، أي أن «ثقافة النفس خليفة بأن تسد الخلق»⁽³⁰⁾، والسمو بالنفس عما يسمى عند رجال الدين "بشهوات النفس"، والتفريق بين المادي والمعنوي دلالة على أن مندور ينظر للفرد على أنه يشكل ثنائية، جسد فان يلتصق بالأرض، وروح خالدة. ويرى أن الاهتمام بهذا الجانب الروحي الخالد هو الحل للمشكلة التي تواجه المجتمع المصري، بل وتواجه جميع الشعوب في العالم⁽³¹⁾. في حين يؤدي الاهتمام بالمادة إلى توريط الشعوب في حروب مدمرة⁽³²⁾.

في غمرة اهتمام مندور بالأبعاد المعنوية للثقافة على أنها أساس التغيير، يهمل العوامل المادية، لا سيما وأنه يدعو إلى الاقتصاد الموجه باعتباره عاملاً من عوامل التغيير، ولكن الشيء الملاحظ هنا، أن انشداد مندور إلى الفكر الليبرالي الحر، جعله يهمل البنية التحتية ويفقدها أية فاعلية في التأثير في الحياة الاجتماعية، الأمر الذي أنساه دعوته إلى "الإيتاتيزم"، وإن كانت تعتبر محاولة إصلاحية، إلا أنها تأخذ بعين الاعتبار العوامل الاقتصادية كعنصر من العناصر الفاعلة في المجتمع.

وتفسّر هذه الرؤية المثالية عملية الإبداع الفنيّ عند مندور وتحدّد أبعادها الوظيفية.

9- حاول مندور الحدّ من حرّية الذات الفردية على مستوى التّفكير الاجتماعي عن طريق ما أسماه (بالإيتاتيزم)، أو الاقتصاد الموجّه بدلا من الاقتصاد التنافسي، وتتجلّى هذه المحاولة على مستوى الإبداع الفنيّ في نقده لنظرية التعبير الرومانسية التي أنزلت الأدب إلى مستوى الوسيلة، الأمر الذي أدّى إلى نزول الأدب إلى مستوى الاعترافات الشخصية، دون اعتبار للتشكيل الفنيّ أو النّاحية الفنيّة. وهو وجه الاختلاف بينه وبين جيل (1919) الذي يؤسّس مندور على مفاهيمه، وقد ربط أبناء هذا الجيل الأدب بشخصية الفنّان إلى درجة الترجمة الدّاتية. بينما يسعى مندور لا إلى رفض نظرية التعبير وقطع العلاقة بين الذات المبدعة وعملية الإبداع، وإثما إلى إيجاد قدر من التّوازن بين شخصية الفنّان وفنّه في عملية الإبداع.

وقد استعان في نقده لهذا التّطرّف بحركة الفن للفنّ (البرناسية) التي تعدّ حركة احتجاج ورفض للموقف التّفعي⁽³³⁾، الذي أنزل الأدب إلى مستوى الوسيلة. وعلى هذا الأساس، نادى بغنائية الشّيء في ذاته «العلم للعلم والفنّ للفنّ»⁽³⁴⁾، هذه الغنائية في الفنّ تقيّه التّزول إلى مستوى الوسيلة.

والملاحظ أنّ هذه الحركة التي جمعت اتّجاهات مختلفة دون تحديد هوية معيّنة. حاولت من خلال نقدها للتّطرّف الرومانسي أن تعود إلى الواقع⁽³⁵⁾، إلّا أنّها لم تلغ نظرية التعبير في الفنّ؛ كما لم تحاول أن تقدّم رؤية خاصّة للإنسان والعالم. وعلى هذا الأساس تبقى في النّهاية على الرّغم من نقدها للتّطرّف الرومانسي «محاولة وهمية للإفلات من الدّنيا البرجوازية»⁽³⁶⁾.

يسعى مندور من خلال هذه المحاولة إلى الانفلات من الرومانسية المتأزمة بهدف الوصول إلى صيغة أكثر هدوء واتزاناً لنظرية التعبير، تمشياً مع معطيات الواقع الذي يربط مندور بينه وبين الأدب ربطاً شديداً. وذلك لإيمانه بمسألة مؤداها أن يولد من الواقع. وعلى هذا الأساس، حاول في السنوات الأخيرة الاستفادة من الواقع المصري المتغير بعد ثورة يوليو 1952، لإثراء فكره الاجتماعي والأدبي.

10- تعدّ ثورة 1952 من الناحية السياسية متغيراً هاماً في التاريخ المصري غير صورة الواقع، وأوضح ما يكون ذلك التغير في الجانب السياسي، حيث انتقلت فيه السلطة إلى الشعب بعد زوال النظام الملكي، وقد صحب هذا التغير السياسي تغير في البناء الثقافي للمجتمع نتيجة لما رفعته الثورة من شعار التجديد، لكن السؤال الذي يطرح بإلحاح هو هل أدى هذا الشعار إلى إحداث تغيير جذري في البنية الاجتماعية للمجتمع المصري، أم أنه شعار وقف عند مستوى إصلاح البنية الاجتماعية؟ وفي كلا الحالين، ما هي زوايا الالتقاء والافتراق مع الديمقراطية الاجتماعية التي ينادي بها مندور.

يؤكد الدارسون للمجتمع المصري أنّ ثورة (1952) اتّسمت على المستوى الاقتصادي بالتجريب والتفعية. وذلك في ظلّ غياب الطرح النظري المتكامل، أي غياب التّصوّر النظري لكيفية حلّ إشكاليات الواقع⁽³⁷⁾. وتعبير آخر، فإنّها لم تطرح مشروعاً ثقافياً جديداً، يشمل جميع مظاهر الحياة في المجتمع المصري، الأمر الذي قاد إلى إحداث تغييرات جزئية في البنية الاجتماعية، بالتالي فإنّ هذه الثورة وإن رفعت شعار الثورة والتّجديد إلّا أنّها في الواقع اكتفت بالتّصليح. وهذا ما يتجلّى في أشكال وسائل الإنتاج، حيث استبدلت البرجوازية المحليّة بالبرجوازية الوطنية، وعملت على تشجيعها وإغنائها⁽³⁸⁾.

والملاحظ أنّ استمرار البرجوازية تحت أي ظرف، ووفق أي شرط سيكون له نتاج ثقافي خاص، يعتمد على إشاعة الروح الفردية وتمكينها من الحركة على كافة المستويات، ممّا يقود إلى الإيمان بالذات الفردية وتمجيدها. ويقود تشجيع البرجوازية إلى تشجيع الفكر الفردي وليس ترويجا للفكر الجماعي الذي يعمل على تذويب الفرد في الجماعة.

وقد أدّى غياب النظرية الفلسفية المتناسكة في الفكر المصري الجديد إلى عدم احتواء المثقفين الذين أبدوا تعاطفا واستعدادا للالتحام مع الثورة، لأنّها تعدّ تنويجا لكافة مراحل الكفاح التي مرّ بها الشعب المصري، وفي غياب الطّرح النظري المتكامل، طمحت العناصر المثقفة إلى إثراء الواقع المصري في ظلّ الثورة، أي تحوّلت إلى عناصر فاعلة في المجتمع بإمكانها توجيهه وقيادته.

ومن هذه الزاوية استجاب مندور للواقع الجديد، وقد كتب مقالات عديدة في هذا الشأن، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ مفهوم الديمقراطية الاجتماعية عند مندور في أساسه يلتقي مع مبادئ الثورة. ونلمس هذا الالتقاء في أكثر من زاوية، منها احتضان الطبقة الدنيا في المجتمع، الإبقاء على البرجوازية بعد (1952)، وهي الطبقة التي ينتمي إليها مندور، ثمّ الإلتزام أو تدخّل الدولة لمراقبة الاقتصاد يقترب من مفهوم الحكومة في مراقبتها لشرائح عديدة لعملية الإنتاج، وذلك لأنّ ثورة (1952) لم تلغ الملكية الخاصّة⁽³⁹⁾، بل شجّعها عن طريق تشجيع البرجوازية الوطنية. وعلى هذا الأساس، يمكن أن نخلص إلى نتيجة، هي أنّ مندورا كان ينظر للثورة على أنّها نوع من الممارسة التطبيقية لما كان ينادي به على المستوى النظري، حيث كان يسعى إلى إصلاح الهيئة الاجتماعية والانتصار للضعفاء الذين يعمل على تقريب المسافة بينهم وبين الأغنياء. وفي هذا الصدد جاء عن مندور قوله سنة (1964)، أي قبل وفاته بسنة مؤكدا رؤيته الأخلاقية «فقد كنت مدفوعا بنزعة إصلاحية خالصة كانت

تدعوني إلى مناصرة العدل بين المواطنين، وتقريب المسافة بين الثراء الفاحش والفقير المدقع الذي كانت تتردّى فيه إعلاميّين»⁽⁴⁰⁾.

11- ظلّ مندور وفيما للطبقة البرجوازية التي ينتمي إليها ويحمل فكرها وطموحاتها طوال حياته، يقول سنة 1958 مؤكّداً ذلك من خلال تحليله لقصة نجيب محفوظ "في خان الخليلي" «البرجوازي هو أحمد أفندي عاكف الذي لقّبه الأستاذ نجيب محفوظ، في خان الخليلي، فالتقط لنا صورته الجسمية والتفسيّة بل والاجتماعية أيضاً، وذلك لا لأنّه بطل من أبطال الإنسانية، ولا علّم من أعلام الحياة العامّة، ولكنّه مثلي ومثلك، من آلاف النّاس الذين يكوّنون تلك الطبقة الوسطى التي يسمّونها في أوروبا بالبرجوازي الصّغيرة، بعد أن أحلّت البرجوازية الكبيرة ذات الثّراء الواسع الذي تدرّه الصّناعة والتّجارة محلّ الارستقراطية القديمة التي كانت تقوم على الدّم الأزرق أو قُطّاع الأرض. أحمد أفندي عاكف أنموذج بشري لتلك الطبقة الوسطى التي تكوّن العمود الفقري في المجتمع المصري، وتكوّن همزة الوصل بين طبقة العمّال الكادحين والسّادة المترفين»⁽⁴¹⁾. يأتي تأكيد مندور على انتمائه للطبقة البرجوازية بعد سنتين من رحلته إلى روسيا، أو بعد سنتين من إشاعة تحوّله إلى الواقعية الاشتراكية التي تُعدّ إفرازا ثقافيا للطبقة البروليتارية، هذه الطبقة لها رؤيتها للكون والإنسان، ولها بالتّالي موقفها الأيديولوجي. وهي في النّهاية تتميّز عن الطبقة البرجوازية على مستويات متعدّدة. ولذلك تُعتبر دعوة مندور هذه دعوة تعوزها الدّلائل، وذلك لأنّه على المستوى العملي لا نجد ولو مؤشّرا واحدا يشي بتغيّر بنية الفكر عنده، بل على العكس من ذلك، نلاحظ ثبات العناصر التّأسيسية لبنيته الفكرية، حتّى في ظلّ الواقع المصري بعد 1952.

وعلى هذا الأساس، نتساءل، كيف يمكن اعتبار ما ينادي به مندور في هذه الفترة مفهوما جديدا للأدب ونقده، ولم تتغيّر رؤيته للإنسان والكون، وبالتالي لم يتغيّر

موقفه الإيديولوجي، وذلك لأنّ ما ينادي به في السّنوات الأخيرة على أنّه يشكّل مفهوما جديدا في الأدب والتّقند، له سند فلسفي يفسّره، وهو سند مغاير لفلسفة مندور المثالية التي تُعدّ السند الفلسفي لنظرية التعبير الرومانسية. والفلسفة الرومانسية لم تكن عند مندور موضع تساؤل أو مراجعة في ظلّ هذا الواقع الجديد الذي يشيع مندور أنّه أدّى إلى تحوّل إلى الواقعية الاشتراكية. وحتى في المرّة الوحيدة التي خرج فيها عن المألوف، وتطرّق إلى تحديد مفهوم الانعكاس على أثر الحوار الذي أجراه معه فؤاد دواره (1964) ⁽⁴²⁾، كان فهمه للانعكاس خاصّا. ونلاحظ هنا أمرين أساسيين، أولهما أنّ تطرّق مندور لمفهوم الانعكاس كان إجابة عن سؤال طرحه فؤاد عن علاقة الأدب بالسياسة ⁽⁴³⁾، وعلى طول الحوار، فقد لخص مندور مفهومه في صفحة واحدة. والأمر الثاني أنّ تحديد مندور لمفهوم الانعكاس جاء مخالفا ومناقضا لمفهوم الانعكاس عند من يعتقدون بالنّظرية المادّية في المعرفة.

ولعلّه من الأجدي أن نبيّن مفهوم الانعكاس عند أصحاب النّظرية المادّية، أي عند دعاة الواقعية الاشتراكية، قبل تحديد ما يقصده مندور بمفهوم الانعكاس.

تستند الواقعية الاشتراكية أو (نظرية الانعكاس) إلى نظرية في المعرفة تقول بسبق المادّة على الوعي مصدرا للمعرفة، بدلا من الذّات الفردية، كما هو الأمر عند مندور وأصحاب نظرية التعبير الذين يرون أنّ الوعي أسبق من المادّة، بمعنى أنّ العالم الموضوعي في مفهومهم صورة لتصوّر قبلي سابق عليه في الوجود. ويُعزّون أساس التّطوّر إلى الفكرة الكامنة خلف المظاهر المادّية، ولذلك فإنّ المادّة في نظرهم مجرد تابع ليست له فاعلية. وهذا نقيض ما يعتقد أصحاب المادّة الجدلية الذين يعتبرون العالم الموضوعي له وجوده الفعلي المستقلّ، وأنّه ينطوي على الحركة في ذاته، بمعنى أنّ المادّة ليست شيئا ميتّا، إنّما هي شيء متحرّك متطوّر بطبيعته، وتميّز المادّة في طريقة تركيبها وبنائها عن الإحساسات يكسب الانعكاس صفة الموضوعية ⁽⁴⁴⁾. ويتمّ الانعكاس

في نظرهم بواسطة ثلاثة عناصر أساسية، هي «الطبيعة والإنسان وشكل الانعكاس أو صيغته»⁽⁴⁵⁾. ولذلك، فإنّ المعرفة عندهم تنتج عن «انعكاس الطبيعة بواسطة الإنسان بوصفه نتاجاً راقٍ للطبيعة نفسها»⁽⁴⁶⁾.

وحين تتأمل ما أراد مندور أن يقدمه كمفهوم للانعكاس، نجده على نقبيض كامل للانعكاس بالمفهوم السابق. وعلى هذا الأساس، يميّز بين نوعين من الانعكاس، الانعكاس الإيجابي الذي يعتقد فيه، والانعكاس السلبي الميكانيكي الذي يربطه بالنظرية المادية، ويظنّ أنّه عقيدة أصحاب الواقعية الاشتراكية⁽⁴⁷⁾. ويرى أنّ كلّ انعكاس يرتبط ببنية فكرية تفسّره. فالانعكاس السلبي الميكانيكي⁽⁴⁸⁾. في مفهومه، هو ذلك الانعكاس الذي يستند إلى أساس مادي، أي يجعل المادة أسبق من الوعي، ويرجع أساس التطوّر إلى هذه المادة أو فيما يقول مندور أنّ الانعكاس الميكانيكي هو الذي يعتقد أنّ «التطوّر المادي للحياة هو الذي يطوّر الفكر، في حين أنّ الفكر لا يمهد لهذا التطوّر ولا يسبقه، فهو يضع الفكر في موضع الذنب لا الرأس»⁽⁴⁹⁾. وهو الانعكاس الموضوعي للطبيعة، ويقود هذا المفهوم السلبي للانعكاس في اعتقاد مندور إلى نقل الواقع نقلاً تتدخل يده في تغيير الواقع، أو إعادة تشكيله⁽⁵⁰⁾، فيؤدّي حياد الفنّان إلى تحقيق الموضوعية في الفنّ والأدب التي تختفي معها ذاتية الفنّان من الأعمال الأدبية. أمّا الانعكاس الإيجابي الذي يجعل الفكر أسبق من المادة، ويرجع أساس التطوّر إلى الفكر، أي «يجعل الفكرة قوة فعّالة نحو التطوّر والتّقدّم لا مجرّد انعكاس آلي»⁽⁵¹⁾، هو ما يسمّيه بالانعكاس الديالكتيكي⁽⁵²⁾ الذي يتميّز عن المفهوم الآلي للانعكاس. ويقود هذا الانعكاس (الإيجابي) على مستوى الإبداع الفنيّ الذي يُدخل الفنّان في الواقع إعادة تشكيله، لأنّه وإن كان الواقع يشكّل المنبر الأوّل في عمليّة الإبداع، فإنّ الفنّان يضيف إليه عناصر ذاتية كثيرة أكثر ممّا يأخذ منه. وعلى حدّ قول مندور، فإنّ الانعكاس الإيجابي «يرتدّ ثانية إلى تلك الحياة ليحثّ

حُطّاها ويدفعها نحو مزيد من التطوّر والتّقدّم، وبذلك يأخذ من الحياة ثمّ يعطيها أكثر ممّا يأخذ» (53).

إنّ التّمييز بين الانعكاس الإيجابي (الدّيالكتيكي) والانعكاس (الميكانيكي) في مفهوم مندور، ليس تمييزاً بين مستويين للانعكاس يختلفان في الدّرجة، إنّما التّمايز بينهما هو تمايز كيفي، لأنّ كلّاً منهما يستند إلى رؤية مناقضة للثّانية، فالانعكاس الإيجابي يسبق الفكر على المادّة ويجعله هو الفاعل في عملية التطوّر، بينما يقلب الانعكاس السّلبّي المعادلة، ويجعل المادّة أسبق من الفكر، الأمر الذي يكسبها فاعلية الحركة، ويجعل الفكر انعكاساً لها، وليس محرّكاً لها.

وعلى هذا الأساس، تعتبر محاولة مندور التّخفّي وراء مصطلح الانعكاس، محاولة لا تُخفي استمرار أدواته القديمة، ولا تنفي اعتقاد مندور الشّديد في الفلسفة المثالية. ولذلك، فإنّه ما زال يعتقد أنّ العالم الموضوعي صورة لتصوّر قبلي، أي معلول لعلّة، ويتجلّى هذا الاعتقاد —أو الفلسفة المثالية— على مستوى الفكر الجمالي، في إعطاء الفنّان الحرّيّة في إعادة تشكيل الواقع وفق رؤيته الفردية، أعني أنّ الفنّان يتعامل مع الواقع من زاوية إسقاطية، لأنّ الواقع في نظره لا يمثّل الحقيقة، إنّما يعتبر مجرد مثير أوّل سرعان ما يتّخذ شكلاً جديداً من خلال إسقاط العناصر الدّاتية عليه من قبل الدّات المبدعة.

وفضلاً عن استمرار العناصر التّأسيسية لبنية الفكر عند مندور، فإنّ هناك أمراً لافتاً للنظر حقّاً، ذلك أنّ مندور كان يدعو على مستوى وظيفة الشّعور إلى الأدب الهادف أو الملتزم ابتداءً من (1954) في دراسته للمازني (54)؛ ثمّ أردف هذه الدّراسة بمقالات أخرى حول هذا المفهوم، ولم يشأ أن يجعل ذلك نقطة تحوّل في مفهومه للأدب، واعتناقه بالتّالي مذهباً جديداً، إلّا في سنة (1956) بعد رحلته إلى

روسيا، وذلك على الرغم من أنه ابتداء من (1954) حتى وفاته (1965) لم يأخذ مفهوم الالتزام أو الأدب الهادف إلاّ دلالة واحدة، أي لم تتغيّر صيغة الانعكاس بعد إعلان تحوّله إلى الواقعية الاشتراكية. إنّ مفهوم الأدب الهادف أو الملتزم الذي حدّده سنة (1954)، هو المفهوم نفسه الذي حدّده سنة (1956). وفضلا عن ذلك، فإنّ تعاطف مندور مع الثورة والانتصار لمبادئها كان قبل (1956)، أي منذ ميلادها (1952).

ومن هنا، فإنّ تزامن دعوته إلى الواقعية الاشتراكية مع رحلته إلى روسيا، يفسّره شيء واحد، هو استجابته للموقف الإصلاحي الذي انتهجته حركة 23 يوليو، وهو الموقف الذي رأى مندور مطابقته أو قربه من نظريته الإصلاحية إلى الواقع المصري.

الهوامش والإحالات:

- (1) فؤاد دواره: عشرة أدباء يتحدثون، حديث أجراه مُحمَّد مندور، كتاب الهلال ع 172، ديسمبر 1965، ص 28.
- (2) مُحمَّد مندور: في الأدب والت نقد، دار نخضة مصر، الفجالة، القاهرة، ص 47.
- (3) جورج ديهاميل، دفاع عن الأدب، ترجمة مُحمَّد مندور، لجنة الترجمة والتأليف والطبع، 1946، ص 160.
- (4) مُحمَّد مندور: مقال (الأخذ عن أوربا) مجلّة الرسالة، ع 574، 3 يوليو 1944، ص 546.
- (5) مُحمَّد مندور: مقال (بعث القديم)، مجلّة الرسالة، ع 572، 19 نوفمبر 1944، ص 504.
- (6) عبد المحسن طه بدر: تطوّر الرواية العربية الحديثة في مصر، دار المعارف، ط 3، 1976، ص 49.
- (7) انظر: الديوان، لصاحبيه (العقاد والمازني)، ص 7.
- (8) عبد المنعم تليمة: نظرية الشعر في النقد العربي الحديث، رسالة دكتوراه، مخطوط بجامعة القاهرة، 1966، ص 222.
- (9) انظر:
- Lucien Goldmann : Pour une Sociologie du Roman, NRF, Gallimard, Paris 1964, pp 357-358.
- ثم انظر تحليله لمفهوم الذاتية في نظر فرويد (Freud)
- (10) لويس عوض: الثورة والأدب، الكتاب الذهبي، القاهرة، يوليو 1971، ص 162.
- (11) المرجع نفسه، ص 133.
- (12) جابر عصفور: نقد الشعر عند مندور، مجلّة الكاتب، ع 186، سبتمبر 1976، ص 13.
- (13) لويس عوض: الثورة والأدب، ص 157.
- (14) مُحمَّد مندور: مقال (الثقافة والديمقراطية الاجتماعية)، مجلّة الثقافة، ع 253، 2 نوفمبر، 1934، ص 5.

- (15) مُحمَّد مندور: مقال (الثقافة والديمقراطية الاجتماعية)، مجلَّة الثقافة، ع 253، 2 نوفمبر، 1934، ص 6.
- (16) نفسه، ص 6.
- (17) نفسه، ص 6.
- (18) لويس عوض: الثورة والأدب، ص 26. راجع كذلك: مُحمَّد برادة: محمد مندور وتنظير النقد العربي، منشورات دار الآداب، الطبعة الأولى، بيروت، 1979، ص 227.
- (19) مُحمَّد مندور: مقال الثقافة والديمقراطية الاجتماعية، مجلَّة الثقافة، العدد 253، 2 نوفمبر، 1943، ص 6.
- (20) مُحمَّد مندور: التوازن الاجتماعي، مجلَّة الرسالة، عدد 584، 11 سبتمبر 1944، ص 743.
- (21) مُحمَّد مندور: في الميزان الجديد، دار نخضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1973، ص 118.
- (22) مُحمَّد مندور: الثقافة والأخلاق، مجلَّة الرسالة، العدد 598، 18 ديسمبر 1944/ ص 2002.
- (23) نفسه، ص 2002.
- (24) مُحمَّد مندور: مكافحة الشكلية، مجلَّة الرسالة، العدد 586، 25 سبتمبر 1944، ص 783.
- (25) مُحمَّد مندور: مكافحة الشكلية، مجلَّة الرسالة، العدد 586، 25 سبتمبر 1944، ص 781.
- (26) نفسه، ص 783.
- (27) مُحمَّد مندور: التفكير المذهبي، مجلَّة الرسالة، العدد 590، 23 أكتوبر 1944، ص 941.
- (28) نفسه، ص 942.
- (29) مُحمَّد مندور: الثقافة والأخلاق، مجلَّة الرسالة، العدد 598، 18 ديسمبر 1942، ص 2002.
- (30) نفسه، ص 2002.
- (31) نفسه، ص 2002.
- (32) نفسه، ص 2002.
- (33) أرنست فيشر: الاشتراكية والفن، ترجمة أحمد سليم، دار القلم، بيروت، 1973، ص 110-111.

- (34) نفسه، ص 112-113.
- (35) Philippe Van Tieghem : Dictionnaire des littératures, vol 3, presses universitaires de France, Paris, 1969, p 2987.
- (36) ارنست فيشر: السابق، ص 112 - 113
- (37) لويس عوض: الثورة والأدب، ص 166-167
- (38) لويس عوض: نفسه، ص 148.
- (39) الميثاق (ميثاق ثورة 23 يوليو)، دار السيرة، بيروت، (د.ت)، ص 114-115.
- (40) فؤاد دوار: عشرة أدباء يتحدثون، السابق، ص 208.
- (41) محمد مندور: قضايا جديدة في أدبنا الحديث، دار الآداب، الطبعة الأولى، بيروت، 1958، ص 66.
- (42) فؤاد دوار: عشرة أدباء يتحدثون، السابق، ص 210.
- (43) نفسه، ص 210 .
- (44) Jean Louis Houdebine : *Théorie d'ensemble*, « sur une lecture de LENINE », collection tel quel, aux éditions du seuil, Paris 1968, p292 .
- (45) Ibid , p292
- (46) Ibid, p292.
- (47) فؤاد دوار، عشرة أدباء يتحدثون، السابق، ص 210.
- (48) فؤاد دوار: عشرة أدباء يتحدثون، السابق، ص 210.
- (49) نفسه، ص 210.
- (50) نفسه، ص 210
- (51) نفسه، ص 210.
- (52) نفسه، ص 210.
- (53) نفسه، ص 210.
- (54) محمد مندور: إبراهيم المازني، مكتبة تحضة مصر ومطبعتها، القاهرة، د.ت، ص 46-47.
- راجع كذلك: الالتزام ومسؤولية الأديب، مجلة الكاتب، العدد 21، ديسمبر 1962.



Ettawassol El Adabi

***Revue de littérature générale et
comparée, de critique et de traduction
semestrielle à comité de lecture***

***Publiée par le laboratoire de littérature
générale et comparée***

université Badji Mokhtar / Annaba (Algérie)

N° 06

Juin 2016