

المثاقفة والآخر

(قراءة في الممارسة النقدية العربية وحدود المطابقة والمفاصلة الثقافية)

The Acculturation and the Other

(An approach with in the Arab critical practice and cultural
Conformity and the Cultural Separation limits)

أ.عبد الله عبان*

تاريخ الاستلام: 2019-02-12 تاريخ القبول: 2019-03-12

الملخص: يهدف هذا البحث إلى استجلاء إشكالية العلاقة مع الآخر في شتى مستوياتها المنهجية والإجرائية وما يتصل بذلك من خصوصية السياق الثقافي والتاريخي واختلاف البيئة.

ويخلص في النتيجة إلى ضرورة الوعي بحتمية الابتعاد بعملية المثاقفة عن المطابقة والتماثل اللاعقلاني، فالفوارق الثقافية إضافة إلى التمفصلات التاريخية تؤكد حقيقة ارتكاز الوعي المنهجي بالمثاقفة على ثنائية الأنا والآخر بوصفها تمثيلا للذات والنقيض، وما تستثيره من إشكاليات تتعلق بنسبية المعرفة في علاقتها بالظاهرة الإنسانية؛ حيث تظهر قضية التجريد العلمي في بعض مظهراتها مجرد وجه آخر للمطابقة الثقافية.

الكلمات المفتاحية: المثاقفة؛ الآخر؛ المطابقة؛ السياق؛ النسبية.

Abstract: This research clarifies the relationship with the other at all its methodological and procedural levels, and the specificity of the cultural and historical context and the difference in the environment.

* جامعة العربي التبسي - تبسة، البريد الإلكتروني: abdallah.abbane74@gmail.com

It concludes that the acculturation must be away from the conformity and the irrational equivalence. In fact, the cultural differences and the historical implications confirm that the systematic awareness of acculturation is based on the dualism of the ego and the other, and some problems relative to the proportionality of knowledge, where the issue of the scientific abstraction appears, in some of its manifestations, as another face of the cultural conformity.

Keywords: acculturation; other; conformity; context; proportionality.

المقدمة: تعد إشكالية المثاقفة مع الآخر إحدى أعقد الإشكاليات المنهجية والفلسفية وذلك لتشابك مفهومي الآخر والمثاقفة كمفهومين مركزيين في سياق عملية الاستقبال وارتباطهما بجملة من السياقات التاريخية والثقافية. وبينما تتجه بعض الاجتهادات إلى التأكيد على حقيقة عالمية المعرفة وطبيعتها المجردة، فإن أثر السياق والتحويلات التاريخية في تكوين المعرفة وتحديد هويتها خاصة ما يتصل منها بالمعرفة الإنسانية تفرز تصورا ناضجا ومعقدا عن الذات والآخر بوصفهما ناشئين عن بيئتين متميزتين وهو ما يوجب الابتعاد بعملية المثاقفة عن المطابقة التي تجسد مقولة الاستلاب الحضاري، ومن هنا لا بد من معرفة ما هو الآخر قبل أن نبحث عن إشكالية المثاقف.

في مفهوم الآخر والآخرية: يمكن تحديد دلالات الآخر من خلال سياقين رئيسين، فالسياق الأول معرفي وعلى ضوئه يبدو الآخر مفهوما تكوينيا أساسيا للهوية؛ أي للذات وهي تحدد هويتها فلا هوية دون الآخر، وهذه عملية إدراكية تبدأ في سن الطفولة المبكرة أو مرحلة ما يعرف بالمرأة التي تكشف فيها الذات وجودها واختلافها عن غيرها كما أنها مرحلة متواصلة تتشعب بتشعب دلالات الهوية؛ أي على كافة المستويات السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

أما السياق الثاني فسياق قيمى أخلاقى يكسب الآخر من خلاله قيمة أو موقعا في سلم تراتبي يكون من خلاله مقبولا أو مرفوضا، طيبا أو سيئا، وبالطبع فإن

هذين «السياقين غالبا ما يجتمعان فيكون تحديد الهوية جزءا من موقف قيمي أو أخلاقي (سعد البازعي، 2008)»¹.

والآخر حسب ما يتضح في تاريخ الاستشراق هو «التكوين الثقافي والجغرافي والإنساني عموما المغاير للغرب والمسمى الشرق» (سعد البازعي، 2008)² فالشرق هو آخر أوروبا من حيث هو نقيضها أو ووجهها الآخر وموضوع تحليلها ومعرفتها وسيطرتها في الوقت نفسه، وهو من هنا بنية ذهنية حسب "ادوارد سعيد" أكثر من كونه حقيقة واقعة، فإذا كان الشرق كما في معالجة "ادوارد سعيد" للاستشراق هو الآخر بالنسبة للغرب، فإن الغرب سيرصد كل السمات التي يختلف بها الشرق عن الغرب بوصفها سمات دونية وربما غير آدمية.

وابتداء من تسعينيات القرن الماضي تكثف حضور مصطلح الآخر واشتقاقاته لا سيما (الآخريّة) في المؤلفات الغربية، وفي المقابل نجد بعض الدراسات العربية التي اهتمت بهذا الجانب على المستويين النظري والتطبيقي وفي هذا السياق صدر كتابان متزامنان؛ الأول بعنوان: (صورة الآخر: العربي ناظرا ومنظورا إليه سنة 1999). والثاني بعنوان: (الغرب في المجتمعات العربية: تمثيلات وتفاعلات عامي 1998 - 1999)، ونجد كذلك الدراسة التي أنجزها "عزيز العظمة" تحت عنوان: (العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى سنة 1991)؛ (سعد البازعي 2008)³.

وإذا كان الآخر يشتمل على كل المتصورات التي تحيل في جملتها على أن الآخر يتمظهر بوصفه نقيضا للذات وهو جحيم تعيشه الذات في متخيلها وواقعها، وهو أيضا الضرورة التي لا بد منها حتى تعرف الذات طريقها للوجود. إذا كان الآخر متشكلا على هذا النحو فالسؤال الذي يلح بنفسه في هذا الموضع هو كيف يمكن أن تتحقق المثاقفة مع الآخر؟ وماهي شروطها؟ والإجابة على هذا السؤال لن تكون إجابة بسيطة بالنظر إلى طبيعة وماهية المثاقفة، وبالنظر إلى

جوهر مفهوم الآخر وقياسا إلى غموض العلاقة بين الطرفين فهي علاقة معقدة وشديدة التشابك والتركيب.

إن المثاقفة مع الآخر على الأساس الذي ذكرناه تفرض طابعا جدليا يقوم على التحفظ من قبل الأنا المثاقفة في استقبال المفاهيم والمعارف الأخيرة؛ لأنها تمثل بنية مضادة ومتناقضة للبنية المعرفية والثقافية عند الأنا على اعتبار المتصور البدئي للآخر، إذ هو يجسد المناقض الثقافي والذهني والسلوكي، ولذلك فإن المثاقفة ستكون عملية مزدوجة تركز على مبدئين أساسيين؛ فالمبدأ الأول هو استقبال المعارف والمفاهيم والمناهج المختلفة عن طريق نقلها من مصدرها الثقافي نقلا تراكميا وإجرائيا، والمبدأ الثاني هو محاولة عزل هذه المفاهيم عن سياقها الثقافي بسبيلين: الأولي هي التأويل؛ أي تأويل المفاهيم تأويلا منهجيا أو علميا أو نموذجيا، والثانية هي التأسيس؛ أي البحث عن جذور وأصول لهذه المعارف في البيئة المستقبلية وهذا طبعا يتعلق بمستوى المعارف النسبية التي تؤول إلى ظرف بيئي وتاريخي وثقافي محدد، وهي تمثل المعارف الأساسية في عملية المثاقفة وذلك لسببين؛ فالسبب الأول هو أن هذه المعارف والمفاهيم تؤول إلى مرجعيات وخلفيات ثقافية تصور البيئة الثقافية النابعة منها، والسبب الثاني هو كون هذه المتصورات المعرفية الأداة الفعلية لتأويل وتجريد العلوم التجريبية وكمثال على ذلك تجريد مفهوم الثورة الكوبرنيكية من نهضة علمية تثبت أن الأرض مع مجموعة الكواكب الشمسية هي التي تتخذ الشمس مدارا لها وليس العكس إلى مفهوم تجريدي أساسه أن المدنية والعلمانية والإنسانية هي مظاهر التمرکز بدل اللاهوت والميتافيزيقا والكهنوتية.

وعلى ذلك فالمثاقفة مع الآخر تتطلب حسا ويقظة ذهنية عالية ودائمة، لأن السقوط في شرك المرجعية يعني الوقوع في فخ الاستلاب الهوياتي فتصبح الهوية الثقافية والنقدية على وجه الخصوص معرضة للتدمير من الداخل وبطريقة هادئة، فالهوية عندئذ تكون نسخة متماثلة مع هوية الآخر، وبدل أن يكون دور

المثاقفة النقدية تحديدا تطوير النظرية النقدية العربية وتحديثها فسيكون استنساخ التجربة النقدية الغربية وإحلالها محل النقد العربي الخالص كما وكيفا، وهنا تفقد المثاقفة النقدية خاصية التفريق بين الأنا والآخر، وتكون المطابقة بينهما جوهرها أساسا في عملية المثاقفة.

ومن أجل مجانبة هذا الخطر الحضاري والمنهجي لا بد عند التناقض من مراعاة ثلاث مسائل من الفوارق فالمسألة الأولى هي اعتبار الفوارق النسبية بين الأنا والآخر (النقيض الغربي) من حيث البيئة المثاقفة معها أو المنقول منها وهي البيئة الثقافية الغربية، وهذه البيئة الثقافية تتميز على وجه العموم بأمور منها: أن سياقها الثقافي مختلف تماما عن السياق الثقافي العربي، فالثقافة الغربية تعزل المرجعية الدينية في الواقع الحياتي والعلمي على وجه التحديد، بينما «يمثل القرآن القوة المركزية الفاعلة والمؤثرة في الثقافة العربية الإسلامية، ذلك أن المصدر الذي تنبثق عنه الرؤية الدينية للوجود، وهو الخطاب المتعالي بنسيجه الدلالي والأسلوبي، وتركيبه اللغوي المخصوص، ويليه الحديث النبوي الذي يكتسب وجوده أهمية من حيث كونه مفصلا لذلك المجمل فالعلاقة بين القرآن والحديث علاقة حاشية وهما يصدران عن رؤية واحدة ويهدفان إلى تأسيس نظام فكري واحد (عبد الله إبراهيم، 2005)»⁴ وذلك لأن العلم في المتصور الغربي يناقض الدين ولا يمكن لحركتهما أن تكون حركة متوازية أو متوافقة فالتجربة الدينية في البيئة الغربية كانت تجربة مريرة من الحجر على العقول والتضييق على التفكير على مصادرة الحريات العامة، وفرض نسق واحد على التفكير الغربي هو في الحقيقة نسق يمثل حالة من الهيمنة والقهر كما أنه نسق مناقض لأقل المسلمات العلمية والعقلية؛ لأنه يعتمد بصفة مطلقة على الكتب المقدسة التي لا تفتأ تعارض الحقائق العلمية والعقلية اليقينية، وتتضارب فيما بينها تضاربا يصل إلى حد التناقض، وهو ما جعل النخبة من المفكرين والعلماء في

الغرب ينتفضون على هذه الهيمنة الكنسية، وينطلقون من علمنة الظاهرة البحثية في شتى مستويات المعرفة ومن ذلك النقد الأدبي معتبرين أن فصل الظاهرة العلمية والعقلية عن الظاهرة الدينية هو المدخل الوحيد لمقاربة الظاهرة الإنسانية بوصفها موضوعا مستقلا في البحث والدراسة فـ «العلمانية الشاملة هي من يسير النموذج الحضاري الغربي باتجاهه» (سعد البازعي، 2004) ⁵.

الموقف العربي من المثاقفة في ظل مقولة الاختلاف الثقافي: بينما حاول المفكرون والنقاد العرب استحضار هذه التجربة استحضارا يكافئ بينها وبين التجربة العربية بوصفها في وجهة نظرهم مؤسسة تحتكر الحقيقة وتمارس إقصاء الرأي المخالف، فذهب هؤلاء المفكرون إلى الاستدلال على آرائهم بشواهد من التاريخ العربي الإسلامي هي في الغالب أمثلة فردية ومحدودة لا تمثل الوجهة العامة للمؤسسة الدينية العربية، فقد كان للتأويل الذي سبق وأن ذكرنا مدخله إلى عملية المثاقفة الأثر المركزي في محاولة المماثلة هذه، وبذلك اصطنع المفكرون واقعا مشابها إن لم نقل مماثلا للواقع الغربي، بغية الوصول إلى نتائج متطابقة وتمثل التجربة الغربية تمثلا كاملا عن طريق إفراغ الأنا ابتداء من مضمونه الثقافي وتسويته بالآخر.

فانطلق البعض من مسلمة أن «الغرب مرآة تساعدنا على رؤية أنفسنا في السلم الحضاري وتحدد لنا على أية درجة نقف...وكيف سنتوجه وأية أدوات نستعمل لاستكمال مشروع المعاصرة» (فؤاد أبو منصور، 1985) ⁶.

وهذا يستدعي إعادة نظر جادة في مشروع الثقافة وخاصة على مستوى النظرية النقدية، من أجل الوقوف على حقيقة النموذجين العربي والغربي وقوفا يسمح بالتصور الأمثل لهذين النموذجين على الأسس الجوهرية التي يصدران عنها، من جانب آخر فإن مراعاة السياق التاريخي للمعارف المستحضرة من البيئة الغربية أمر لا بد منه للفصل بين معرفة محدودة في التاريخ والظرف الزمني ومعرفة

ممتدة، ولا يخفى أن كثيرا من النظريات والمناهج لا تعدو أن تكون متصلة بظرف تاريخي محدد بدليل التجاوزية التي يتميز بها الفكر الغربي ومحدودية كثير من المعارف في التاريخ هي مسألة ثابتة يقينيا؛ لأن الناقد حينما يضع منهجا أو نظرية في تحليل نص أدبي لا يمكنه أن يتصور نصوصا أدبية خارجة عن أفقه المعرفي وثقافته التاريخية، كما أنه لا يستطيع أن يخلق منهجا شموليا ينهض بتحليل جميع النصوص (محدودية المكان)، بل ويمكن القول إنه لا يستطيع أن يتصور ذلك أو أن يستوعبه حيث «بدأ الالتفات إلى ما يسمى بمناهج النقد مع نهضة العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر، وقد استطاع عدد من الباحثين والمفكرين أمثال "تين" "Taine" و"برونيتير" "Brantiere" و"هنكان" "Henequen" و"لانسون" "Lanson" وغيرهم ممن استعملوا خلال ذلك العصر مناهج نقدية ذات خصائص واتجاهات متعددة. فقد ازدادت الاهتمامات بمعالجة الظواهر الأدبية نظرا لما حدث فيها من تغيرات، نتيجة تغيرات اعترت المجتمع والبنية الثقافية في ذلك العصر، وقد كان من مظاهر هذا التغير تغير نظرة الباحثين والمفكرين إلى معالجة الظواهر الأدبية، فقد ظهرت الحاجة لديهم إلى الاستعانة بالمنهج الوضعي الذي ارتبط بظروف هذه المرحلة بشكل مباشر (سمير سعيد حجازي، 2007)»⁷.

وإذا كان البعض ممن يضعون المناهج والنظريات يحاولون جعلها قوالب ونماذج نهائية فلا يمكن للمتناقض العربي أن يقبل بذلك، لأن هذا الصنف من الباحثين ينطلق من موقع المتفوق والإنسان الكامل وهو استصغار وإلغاء مباشر للآخر أي الأنا العربي، كما أن العلوم النسبية لا يمكن أن تكون نموذجية لأن طابعها هو طابع تحاوري بالأساس، على صعيد آخر فإن النصوص الأدبية المتناولة تختلف من ثقافة إلى أخرى باختلاف الأصول اللغوية والفكرية، بل وتختلف فيما بينها باختلاف مستويات مؤلفيها وظروفهم النفسية والاجتماعية وحالاتهم

الذهنيّة؛ ما يعني أن الحكم على نص أدبي معين لا ينبغي أن يكون مجردا عن كل هذه السياقات، ويشهد لذلك المقولة النقدية الشهيرة التي ترى أن النص هو الذي يفرض منهجه.

وبذلك يمكن إجمال القول بأن على الناقد الأدبي الذي يمارس عملية المثاقفة أن يفرق بين ما هو نموذج وما هو نسبي متغير، وبين ما هو معبر عن ثقافة الآخر وما هو معبر عن ثقافة الأنا، فالناقد الأدبي لا يستطيع أن يمارس عملية المثاقفة النقدية بعيدا عن إدراك مواقف الاختلاف والاتفاق بين الأنا والآخر من حيث السياقات المختلفة.

فإمكانية تحقق المثاقفة مع الآخر ترجع أساسا إلى الوعي بماهية الأنا والآخر؛ لأن المثاقفة شأن جدلي وليست استقبالا محضا بمعنى أن الناقد الأدبي ملزم بادراك طبيعة المرسل والمرسل إليه، وإذا وقفنا على السياقات العامة للآخر من حيث الخلفية التاريخية والثقافية فلا بد علينا أن نستعرض السياقات الجوهرية التي أسهمت في تكوين الأنا ثقافيا وتاريخيا وواقعيا، وهو ما يمكن أن نسميه باستجلاء الفوارق النسبية بين الأنا والآخر من خلال مكونات الأنا التاريخية والثقافية التي تنعكس بصورة آلية على المكون النقدي باعتباره جزءا من الماهية الكلية فقد «عرفت النهضة الأوروبية ظهور حركتين فكريتين تكمل إحداها الأخرى هما: النزعة الإنسانية ونشأة العلوم الطبيعية كبديلين لوجهة النظر اللاهوتية في فهم الإنسان والعالم، فثمة شيئان يميزان عصر النهضة مما سبقه من عصور: اكتشاف العالم واكتشاف الإنسان (فراح مسرحي، 2006)»⁸.

أمّا المسألة الثانية التي ينبغي مراعاتها في عملية المثاقفة النقدية فهي طبيعة البيئة والثقافة العربية (المستقبلية)، إذ البيئة العربية ذات طبيعة خاصة فمكوناتها الثقافية تختلف عن المكونات الثقافية الغربية، وهو ما يعني أن المعرفة التي تتلبس بلباس بيئتها لا بد أن تمحص وتكيف حتى تنسجم مع المعطيات الثقافية للبيئة

المستقبل «إن أخطر ما واجهه نقاد الأدب في العصر الحديث في نظرتهم إلى الأدب العربي هو أنهم: تحركوا من داخل نظرية الأدب الأوربي ومفاهيمه ومقوماته (أنور الجندي، 1985)»⁹.

وهذا بالنظر إلى أن هذه المعارف المتمثلة في المناهج والنظريات والمفاهيم والمصطلحات ذات طبيعة مرنة مردها إلى الماهية النسبية التي تميزها هذه المعارف وهذه القضية هي التي عدت محور تركيز النظريات القرائية ما بعد البنيوية ونظرية التلقي بحيث تؤكد هذه النظريات على أن الطبيعة العقلية والثقافية للبيئة المستقبلية تترك أثرها على المفاهيم المستقبلية، بل يأخذ القارئ دور المؤلف والنص والمناهج السياقية والنصية فيعيد إنتاج المفاهيم الوافدة وقولبتها في قوالب تتسق مع المعطيات الثقافية المحلية إذ «لم يعد واردا في النظرية النقدية أن نسال: من القارئ ولكن السؤال الذي صار ينشر نفسه في البحوث النظرية هو: ما القارئ وذلك منذ أن أصبحت نظرية القراءة هي الأكثر استحواذا على الأسئلة وعلى الاجتهادات والافتراضات، مما جعلنا نعيش في عصر القارئ كما استشعر "بارت" إن لم يكن فعليا ففي الأقل على مستوى التنظيم والأسئلة (عبد الله الغدامي 1999)»¹⁰.

وهذا الفعل الإنتاجي من القارئ يظهر في مستويين سكوني (آني) ومستوى تعاقبي (تاريخي) بمعنى أن القارئ (المتشاقف: الناقد العربي) يمارس العملية الثقافية عبر فترات زمنية متعاقبة ليكون معرفة نقدية أساسها التراكمية والتأليف (التأليف والمزج بين المعارف المتوافدة)، ويكون من جهة أخرى معرفة نقدية واقعية تتميز بصفاتها التزامنية، والجمع بين هذين النوعين من المعرفة النقدية هو الذي ينتج إدراكا واعيا بطبيعة البيئة الثقافية المرسله.

إن البيئة الثقافية العربية ليست معنية بكثير من القضايا والإشكالات الفلسفية المعاصرة، كمثال على ذلك ما عرف في الدراسات الفلسفية بأزمة

الخط الإنساني أو أزمة الإنسان المعاصر، فهذه الأزمة هي أزمة غربية بامتياز لأن منظريها أقاموا أسسها على مسلمات ووقائع بعيدة عن البيئة العربية مثل أزمة القيمة بين الإطلاق والنسبية التي ارتبطت بسقوط السرديات الكبرى في العالم الغربي وكالمبادئ التي نادت بها الثورة الفرنسية، والتي تحولت من سعي نحو المساواة والعدالة الاجتماعية إلى هيمنة عن طريق الاستعمار الأوربي الحديث الذي كانت علاقته بالشعوب المستعمرة علاقة السيد بالعبد، وأضحت المبادئ التي نادت بها الثورة الفرنسية على مستوى التطبيق مبادئ محلية لا مبادئ عالمية وإن كانت المرجعية النظرية حاولت أن تعولم هذه القيم وتنمذجها.

أما قصة الفلسفات والنظريات ما بعد الحداثيّة فهي قصة غربيّة خالصة لم تكن للبيئة العربيّة أيّة يد فيها، فالوجوديّة والتّجريب وغيرهما من التّوجهات التي أسقطت قيم التّعقل والنّظام والاتّساق جاءت وليدة البيئة الغربيّة، ومتصلة اتصالاً مباشراً بنتائج الحرب العالميّة الثّانية التي أهدرت القيم الإنسانيّة، وشككت في مصداقيّة هذه القيم الفوقيّة بعد أن أخفقت في المحافظة على الكرامة الإنسانيّة رغم نزوعها إلى الأنسنة وتوجيه عقلها وعاطفتها إلى التّمرّكز حول ظاهرة الإنسان بوصفه محور الوجود ومدار الطّبيعة والتّاريخ، وبناء على هذا فإن استنساخ التّجارب النّقدية العربيّة من قبل النّقاد العرب، وإسقاطها على الظرف العربيّ الخاصّ يعتبر تجاوزاً لطبيعة البيئة العربيّة وقفزاً عليها، والذي يظهر أن السّبب في ذلك ليس غياب هذه الحقيقة عن أذهان بعض النّقاد العرب الذين يأخذون بهذا المأخذ ولكنه القياس المنطقي المغالط والصورة المتعاليّة للآخر الغربي المقصورة في أذهان هؤلاء النّقاد مما يجعل النّمودج الغربي نموذجا متكاملاً ومتجاوزاً بالنّسبة لهم، وهو ما سيجعل الدارسين لا يختلفون «في أن تخلف المجتمع والعلوم القريبة والبعيدة عندنا من العوائق المركزيّة التي تحد من عمل المشتغل بالنّص الأدبي باللغة العربيّة، لكن كل ذلك ليس أبدا ذريعة لتبرير

غياب النقد العربي (سعيد يقطين، فيصل دراج، 2003)»¹¹. وهذا ما سيجعل المثاقفة النقدية مجانية للحقيقة لأنها لا تنطلق من منطلقات صحيحة في تصور البيئة الثقافية والنقدية العربية.

النقد بوصفه مشبعا بالأبعاد الفلسفية والسياقات الثقافية: إن كثيرا من النقاد العرب المعاصرين لا يستطيعون أن يفصلوا انطلاقا من هذه المسلمات بين مكونات النقد من رؤية فلسفية ورؤية معرفية ومنهج تطبيقي، بحيث يمكنهم هذا التفكيك من إعادة تركيب بناء على ما يتناسب مع البيئة العربية، فإذا كانت البنيوية مثلا قد عزلت النص عن محيطه وسياقه الخارجي فهذا راجع أصلا إلى تصور للبنية قائم على أنها جملة من العناصر المتلاحمة التي ترتبط في حركتها بمؤثر خارجي فـ «البنائية كانت لها جذور فلسفية أقدم كثيرا من العصر الذي ظهرت فيه وأهم هذه الجذور في اعتقادي، هو فلسفة "كانط" فالبنائية - مثل فلسفة كانط- تبحث عن الأساس الشامل، اللازماني، الذي تركز عليه مظاهر التجربة، وتؤكد وجود نسق أساسي تركز عليه كل المظاهر الخارجية للتاريخ وهذا النسق سابق على الأنظمة البشرية، بحيث تستند إليه تلك الأنظمة زمانيا ومكانيا، أي أن هذا النسق قبلي (Apriori) بمعنى مشابه لما نجده عند "كانط" (فؤاد زكريا، 1980)»¹². ولكن الناقد العربي بإزاء هذه المقولة لم يطرح الكثير من التساؤلات عن السبب الحقيقي في عزل البنية عن محيطها الخارجي وفي اعتبارها نسقا مغلقا، ألم يكن لهذا الطرح علاقة بتفسير اللاهوت والماورائي لحركة العناصر الطبيعية والإنسانية بعد ذلك؟ ألم يكن لهذا الطرح علاقة بالفكر الفلسفي المناهض للتاريخ؟ وإذا كان الأمر كذلك ففي أي مرحلة تاريخية شهد العقل العربي صراعا بين البنية والمؤثرات الخارجية؟ ألم يكن الدرس النقدي العربي القديم يبحث في قضايا بيانية تتصل باللفظ والمعنى ونظرية النظم ونظرية عمود الشعر؟ فالذين قادوا التفكير النقدي القديم «طائفتان:

طائفة النقاد اللغويين وطائفة النقاد المتأثرين بالمنطق والفلسفة من أمثال "قدامه بن جعفر"، **الطائفتين تدين بمبدأ المحافظة** (محمد زكي العشماوي 1998)»³¹ ونحو ذلك بخلاف أن هذه القضايا كانت متعلقة بالمرجعية الثقافية العربية أساسا وعلى نحو مماثل نقرأ إشكالية التجريب التي ارتبطت بالرواية وإن كان لها الحق أن تتجاوزها إلى الشعر وغيره من الأجناس الأدبية بل وتمتد من الأدب إلى النقد، فهذه الإشكالية أكمل مثال على ما سبق ذكره من مسألة تجريد واكتشافات العلوم التجريبية وإعطائها بعدا فلسفيا، ولكن التجريد هذه المرة انتقل إلى الظاهرة الأدبية فجرد تداخل زمن السرد وسيطرة تيار اللاوعي والترميز اللغوي والشخصياتي وغير ذلك من مظاهر التجريب الروائي وأحالتها إلى ظاهرة فلسفية تميز الإنسان المعاصر الذي فقد ثقته في المطلقات والثوابت والأشكال المنتهية واليقينيات، وأخذ يبحث عن الحلول في الاحتمال والتجريب والمعاينة، ولا شك أن التجريب على هذا النحو متصل بمأساة الحرب العالمية الثانية التي لم تترك مجالا للقيم والأنظمة والمفاهيم المطلقة، ولكن الإشكال الأكبر في الحالة العربية يكمن في إسقاط ظاهرة الإنسان الغربي على الإنسان العربي ومماثلة التجربة الغربية بالتجربة العربية بعد حرب عام 1967م والتي تعسف بعض النقاد في مطابقتها بمأساة الحرب العالمية الثانية، ومطابقة رد فعل الإنسان الغربي من الحرب العالمية الثانية بردة فعل الإنسان العربي من نكبة 1967م ومن هذه الأمثلة، يتبين أن المثاقفة النقدية إذا لم تكن منضبطة بضوابط القراءة السليمة للبيئتين المرسله والمستقبله فإنها ستمارس التعمية والإسقاط وستبقى دائرة في مدار الضبابية والوهم لأن نفس المقدمات تؤدي إلى نفس النتائج حتما، وإن كانت المثاقفة النقدية ماضية على هذا الدرب فإن أرضيتها ستكون أرضية انتقائية بعيدة عن المنهجية العلمية التي تفسر الحقائق وتوطن المعارف والعلوم والمناهج المختلفة.

أما المسألة الثالثة التي يجدر بالناقد الأدبي استحضارها في عملية المثاقفة مع الآخر فهي التزام الضوابط المنهجية والعلمية في تلقي المعارف بشتى فروعها مع الآخر، وليست المنهجية العلمية تعني التقيد بالقواعد التنظيمية والإخراجية للبحث فيها وإن كانت هذه القواعد جزءاً أساسياً في الرؤية المنهجية، ولكن المنهجية العلمية تعني أيضاً الانضباط بالاستقامة والأمانة في نقل المعرفة، وبند التحيز وتغليب الميول الإيديولوجية على موضوعية البحث والتحليل، كون الدارسين المشتغلين بالمثاقفة النقدية وسواها من يجتهد في تحسين صورة اتجاهه أو منهجه اجتهداً يخرج به عن إطار الموضوعية والدقة في أحيان كثيرة «والحق أننا لو تأملنا نصوص دراسات بعض الباحثين ذوي الصيت والشهرة الواسعة في ثقافة الشرق العربي لوجدنا أن طرق معالجتهم لموضوعاتهم في أغلب الأحيان شبيهة جداً بطريقة الصحفيين من زاوية اللغة، ومن زاوية الخطوات المتخذة فهم عاجزون عن التفكير بواسطة الروح العلمية (طرح سؤال البحث أو الدراسة طرح فرض تفسيري له... الخ)، والدليل على ذلك أنك إذا سألت أحد هؤلاء الكتاب أو الباحثين ما المنهج الذي اتبعته في نص بحثك ودراستك الأخيرة أو قبل الأخيرة؟ لكان الجواب غير محدد، أو كان نمطاً من اللغو الشكلي أو الشعارات الزائفة (سمير سعيد حجازي، 2007)»⁴، ويمضي هذا الدارس في إبراز ما يؤمن به من علم أو منهج أو فكر بأمثل وجه وأكمل صورة، حتى يخيل للقارئ غير الخبير أن هذا العلم أو المنهج لا يعرف منفذاً للخطأ والخلل ولا يجري عليه الصواب والنواقص، والدارس المتحيز في كل ذلك يطلب الأعذار والتبريرات والتأويلات المختلفة بما يتبناه من معرفة على طريقة دفاع الماركسيين عن الماركسية بأنها نظرية اجتماعية لم تر النور في الواقع حتى يحكم لها أو عليها وهذه القداسة المضافة على الاختيارات الإيديولوجية هي التي جعلت مفكراً مثل "هنتنغتون" يؤول النموذج الأمريكي بوصفه النموذج النهائي، وفي مجال النقد الأدبي يظهر

التّحيز الإيديولوجي باديا في اللغة التي يعرف بها كثيرا النّقاد العرب المناهج التي يرونها الأجدر بتحليل النّصوص الأدبية بدءا بالمناهج السياقية التي صورتها أصحابها بصورة الخشبة التي لا بد للنقد العربي أن يتعلق بها إذا هو أراد النّجاة والمرور بأمان نحو نقد علمي يتقدم بالعرب بتجاوزهم الانطباعية التي تقوم على الملاحظات الفرديّة، والأحكام العامّة غير المطلقة والمساجلات التي لا تخرج عن نطاق البيان العربي والمرجعية الثقافية الواحديّة، ويبدلهم بذلك نقدا يستقي مادته البحثيّة من علوم إنسانيّة مجاورة كعلم النّفس وعلم الاجتماع. وهكذا نبذ بعض من هؤلاء النّقاد كل ما أنجز من نقد عربي قبل طريقتهم وراء ظهورهم ويات كل نقد أسلافهم تراثا نائما في الكتب القديمة واللغة القديمة والفكر القديم فقد بات «من الضروري أن ينفّث العرب على أساليب النّقد الحديث؛ أي الأوروبي، ليغيروا أنماط تفكيرهم وأدواتهم» (ميجان الرويلي، سعد البازعي 2002) ¹⁵، بينما حاول بعض أشياعهم أن يجد موطأ قدم لتقدمهم العلمي في تراثنا النّقدي كنوع من التّوفيق الذي تحول لدى البعض منهم إلى تلفيق بعدما خطفهم بريق الإسقاطيّة وأخذ بلبهم، وليس بعيدا عن المناهج السياقية وردت على النّقد العربيّ البنيويّة لتفصل النّص عن محيطه، ولم يتوان النّقاد البنيويون العرب في السّير على خطى سابقينهم، فرسموا البنية مركز العمليّة النّقديّة كلها وأي تصور خارج عن البنية فهو مجازفة نقديّة لا غير والسّر في ذلك ما «أضفته البنيويّة على كلمة بنية» (عبد الله إبراهيم سعيد الغانمي، عواد علي 1996) ¹⁶، ولم يكن الكثير من البنيويين العرب يعلمون أن مصير البنيويّة في أوطانهم لن يكون بأفضل من مصيرها في وطنها الأصلي (الغرب)، وأن هذا النّسق المكتمل المغلق سينفجر من داخله ويثور عليه أربابه أنفسهم، ولعل نقادا من أمثال "عبد الله الغدامي" و"عبد الملك مرتاض" كانوا الأقرب لصورة الممارسة النّقديّة في الغرب لأنهم لم يحتضنوا منهجا واحدا من البدايّة إلى النّهاية على أنه المنهج

الوحيد الصالح لكل زمان ومكان، وإن كان الحديث عن تمثيل الروح النقدية الغربية من حيث المرجعية الفلسفية والإيديولوجية يجرنا إلى القول بنية التمثيل حتى لا نقول بالتماهي مع الطبيعة النقدية الغربية، وعندما جاءت المناهج والنظريات ما بعد البنيوية طفق أصحابها يبشرون بعصر القارئ، ويخوضون حربا ضروسا على النماذج النصية باعتبارها سجنا أو وهما أو شللا في حركة النقد الأدبي على وجه العموم، وعلى كل فثم رأي يرى بأن كل ما جاء من الغرب فهو مقبول مطلقا لأن الغرب هو النموذج العلمي والموضوعي الأسمى، ولأن تفكيره تفكير علمي وحضاري، ولأن ثقافته هي التي تشكل حاضر الثقافات العالمية المعاصرة في مجال العلوم التقنية والتجريبية التي مست حتى مجال العلوم الإنسانية من فلسفة وآداب وأنثروبولوجيا وغيرها «ومما لا شك فيه أن التثوير الغربي لم يبدع أفكار التقدم في الفراغ إذ ارتبط ظهور هذه الأفكار ونموها بعوامل موضوعية، مثلتها على أرض الواقع التحولات العلمية والصناعية الكبرى، فكان التثوير آنذاك يمثل هذا التفاعل العظيم بين إبداع الأفكار الثورية في الفيزياء والفلك والرياضيات وطرح المناهج والأنساق المعرفية الجديدة في الفلسفة، وتغير نظرة المجتمع ككلية إلى ذاته وإلى العالم الذي يعيش فيه، ومما سبق نستنتج أن لحركة التثوير أثرا كبيرا في بلورة وتطوير أفكار مركزية في تشكيل الحداثة: كفكرة الذاتية، العقل، الحرية، الإدارة العامة والتسامح... الخ (فارح مسرحي، 2006)»¹⁷.

وفي المقابل ثم اتجاه آخر يرى بأن الغرب مصدر لكل الشرور، وأن أي اقتباس من ثقافته خلا المعارف التكنولوجية التي لا وجود للإيديولوجيا فيها هو إقصاء للوجود الثقافي واستلاب للهوية، وعلى الباحث المنهجي (المتناقض) في مجال النقد الأدبي على الخصوص أن يتوسط بين هذين المنزعين، ويلتزم المنهجية العلمية الصحيحة التي لا تقدس نموذجا ولا تدنس، ولكنها تستقبل وتستدعي ما يتناسب

من معرفة مع ثقافتها وتترك ما لا يتفق مع مرجعياتها الثقافية مما ليس مطلقا وإنما هو نسبي يتلبس بلباس الثقافة والعصر والتاريخ والباحث وعلى ذلك فلا يمكن القول «إن هناك أصولا يضعها الأوروبيون لتخضع لها الآداب في العالم كله. وإذا قالوا هم ذلك فهل نقبل نحن ذلك والآدب العربي عريق الجذور وسابق لهذه الآداب كلها في النشأة والتكوين» (أنور الجندي 1985) 18.

واستنادا إلى ما ذكر آنفا يمكن القول إن المثاقفة النقدية تتصل بالخصوصية الثقافية والنقدية باعتبار أن هذه الأخيرة تجسد الهوية الخاصة للشعوب التي ينبغي أن تحد حدودها فلا تتجاوز، لأن تخطي الفضاء الهوياتي الخاص يعني الوقوع في الاستلاب الثقافي وفقد الخصائص الذاتية المميزة. وفي السياق نفسه ينبغي أن تفسر المناهج والمفاهيم النقدية على أنها مرتبطة بمؤثرات سياقية تعبر عن الخصوصية الثقافية الأخيرة.

الخاتمة: في خاتمة هذا البحث يمكن إيجاز النتائج المتوصل إليها كالآتي:

- تعد المثاقفة النقدية مع الغرب ممارسة مركبة ومعقدة إلى حد كبير وذلك أنها تتصل بالبعد الهوياتي للثقافة العربية في علاقتها مع الغرب؛
- يأتي مفهوم الآخر بوصفه ذا دلالتين ترتبط الأولى بالبعد المعرفي في اكتشاف النفس المبكر في مرحلة الطفولة وما بعدها للعالم ولحدود الهوية والثاني أخلاقي وقيمي متصل بموقف الذات وأحكامها ذات الطابع الخصوصي
- يبرز مفهوم الآخر والأخيرة في الكتابات النقدية العربية مبكرا بوصفه هاجسا حضاريا ومعرفيا؛
- نتيجة للمثاقفة العربية مع الآخر الغربي انقسم موقف الباحثين والنقاد العرب من هذا الآخر إلى مؤيد للأخذ من معارف الغرب ومناهجه بوصفها معارف ذات طابع علمي مجرد ومتعالي، وموقف رافض لتطبيق هذه المناهج باعتبارها جزءا من المكونات الهوياتية الغربية؛

- بينما طابق بعض النقاد العرب بين البيئة العربية في مستواها الديني والاجتماعي والتاريخي وبالتالي الثقافى وبين البيئة الغربية فإن الاتزان المعرفي يقتضى النظر الواعي في الاختلافات بين التجارب التاريخية في الغرب وعند العرب؛

- اتخذ بعض النقاد والباحثين من عدد من الأحداث التاريخية كالحربين العالميتين مرجعيات طابقوا بينها وبين أحداث تاريخية واجتماعية عربية مثل حدث سنة 1967 من منظور جعل الغرب مقياسا لمسارات الشعوب الاخرى وهو في النتيجة تعسف معرفي وايدىولوجي؛

- هناك جملة من الضوابط ينبغي مراعاتها في المناقشة العقلانية والمنتزة مغ الغرب كمراعاة اختلاف البيئة العربية عن البيئة الغربية والتزام الضوابط المنهجية والمعرفية.

6. قائمة المراجع:

المؤلفات:

- 1- سعد البازعي، الاختلاف الثقافى وثقافة الاختلاف، المركز الثقافى العربى، (الدار البيضاء/المغرب: المركز الثقافى العربى 2008)، ص37..
- 2- عبد الله ابراهيم، التلقى والسياقات الثقافية، منشورات الاختلاف، (الجزائر: منشورات الاختلاف 2005)، ص 91.
- 3- سعد البازعي، استقبال الآخر، الغرب في النقد العربى الحديث، المركز الثقافى العربى (الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافى العربى 2004)، ص53.
- 4- فؤاد أبو منصور، النقد البنيوي الحديث بين لبنان وارويا، (دار الجيل، بيروت /لبنان: دار الجيل 1985)، ص 22.
- 5- سمير سعيد حجازي، مناهج النقد الأدبي المعاصر بين النظرية، دار الأفاق العربية (القاهرة: دار الأفاق العربية 2007)، ص11.

- 6- فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مقارنة أولية، منشورات الاختلاف (الجزائر: منشورات الاختلاف 2006)، ص27.
- 7- أنور الجندي، خصائص الأدب العربي، في مواجهة نظريات النقد الأدبي، دار الكتاب اللبناني، (بيروت / لبنان: دار الكتاب اللبناني 1985)، ص55.
- 8- عبد الله الغدامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء / المغرب: المركز الثقافي العربي 1999)، ص147.
- 9- سعيد يقطين، فيصل دراج، آفاق النقد العربي المعاصر، دار الفكر، (دمشق: دار الفكر 2003)، ص164.
- 10- فؤاد زكريا، الجذور الفلسفية للبنائية، (الكويت: حوليات كلية الآداب، 1980) ص08.
- 11- محمد زكي العشماوي، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، دار المعرفة الجامعية، (القاهرة: دار المعرفة الجامعية 1998)، ص247.
- 12- ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، المركز الثقافي العربي، (الدار البيضاء / المغرب: المركز الثقافي العربي 2002)، ص357.
- 13- عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي، معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية المركز الثقافي العربي، (الدار البيضاء / المغرب: المركز الثقافي العربي 1996) ص40.

8. الهوامش:

- ¹ - سعد البازعي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، (الدار البيضاء/المغرب: المركز الثقافي العربي 2008)، ص37.
- ² - المرجع نفسه، ص34.
- ³ - المرجع نفسه، ص35.
- ⁴ - عبد الله إبراهيم، التلقي والسياقات الثقافية، منشورات الاختلاف، (الجزائر: منشورات الاختلاف 2005)، ص 91.
- ⁵ - سعد البازعي، استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، (الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي 2004)، ص53.
- ⁶ - فؤاد أبو منصور، النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأوروبا، دار الجيل، (بيروت /لبنان: دار الجيل 1985)، ص 22.
- ⁷ - سمير سعيد حجازي، مناهج النقد الأدبي المعاصر بين النظرية، دار الأفاق العربية، (القاهرة: دار الأفاق العربية 2007)، ص11.
- ⁸ - فراح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مقاربة أولية، منشورات الاختلاف (الجزائر: منشورات الاختلاف 2006)، ص27.
- ⁹ - أنور الجندي، خصائص الأدب العربي، في مواجهة نظريات النقد الأدبي، دار الكتاب اللبناني (بيروت /لبنان: دار الكتاب اللبناني 1985)، ص55.
- ¹⁰ - عبد الله الغدامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء/المغرب: المركز الثقافي العربي 1999)، ص147.
- ¹¹ - سعيد يقطين، فيصل دراج، آفاق النقد العربي المعاصر، دار الفكر، (دمشق: دار الفكر 2003) ص164.
- ¹² - فؤاد زكريا، الجذور الفلسفية للبنائية، (الكويت: حوليات كلية الآداب، 1980)، ص08.
- ¹³ - محمد زكي العشماوي، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، دار المعرفة الجامعية (القاهرة: دار المعرفة الجامعية 1998)، ص247.
- ¹⁴ - سمير سعيد حجازي، مناهج النقد الأدبي المعاصر، بين النظرية والتطبيق مرجع سابق، ص23.

- ¹⁵ - ميجان الرويلي، سعد البازمي، دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، (الدار البيضاء/المغرب: المركز الثقافي العربي 2002) ص357.
- ¹⁶ - عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي، معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية، المركز الثقافي العربي، (الدار البيضاء / المغرب: المركز الثقافي العربي 1996)، ص40.
- ¹⁷ - فارج مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص36.
- ¹⁸ - أنور الجندي، خصائص الأدب العربي، مرجع سابق، ص18.