الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

المُثاقفة ومفهوم التّواصل في الفكر النّقدي العربي المعاصر

" كتاب نقد العقل التّعارفي لرسول محمّد رسول أنموذجا"

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر (ل.م.د) لغة وأدب عربي تخصص: نقد حديث ومعاصر.

إعداد الطالبة: إلهام مشير

إشراف الأستاذ: فتحي منصورية

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
عمر زرفاوي	أستـــــــاذ	العربي التبسي-تبسة-	رئيـــــــسا
فتحي منصورية	أستاذ مساعد "أ"	العربي التبسي-تبسة-	مشرفا ومقررا
عبد الله عبان	أستاذ محاضر "أ"	العربي التبسي-تبسة-	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2019/ 2020

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر و تقدير

الحمد لله الذي لا يشكر غيره ولا يحمد سواه، به تتم الصالحات ولا حول ولا قوة إلا بالله، فما من عمل فيه خير إلا ويسخر الله له الخيرين الذين أدين لهم بالشكر والعرفان وعلى رأس هؤلاء :ـ أستاذي الفاضل والمتميز فتحي منصورية الذي أشرف على هذا البحث حتى انتهى إلى ما هو عليه، لذا أتوجه إليه بالشكر مع فائق التقدير والاحترام وأسمى معاني العرفان على مساعدتي في إنجاز هذا العمل المتواضع وعلى جميل صبره، وأسأل الله أن يجزيه خيرا.

الإهداء

تلوح في سمائنا دوما نجوم براقة لا يخفت بريقها عنا لحظة واحدة نترقب إضاءتها بقلوب ولهانة، ونسعد بلمعانها في سمائنا كل ساعة، فاستحقت وبكل فخر أن يرفع اسمها في عليانا، أهدي هذا العمل وثمرة جهده إلى:-

أخي الكبير مداني رمز العطاء والطيبة، رمز العلم والشموخ رمز الأخلاق والدين كل أخوتي وأخواتي.

روح أخي عبد العزيز رحمه الله الذي مات ولكنه مزال حاضرا في قلوبنا.

رمز الشموخ والكبرياء والعزة أبي العزيز العيفة

الرائعة الصابرة التي تحمل حمل الجبال أمي العزيزة باهية.

عائلتي الكبيرة العظيمة التي لا تزال تخرج قامات العلم وتدفع بأبنائها نحو الدرجات العلمية العليا، لها ولكل فرد فيها امتناني وتقديري.

كل صديقاتي.

الظروف السيئة التي علمتنا أننا قادرين على ان نسند أنفسنا بأنفسنا فقط لاجتيازها

كل من ترك بصمة في حياتي ولملم أحزاني بين فترة وأخرى لكل من أشعرني بأني لست وحيدة في مجتمع مختلف.

مقدمة

مقدمة:

يبدو أنّ كل محاولة للبحث الجوّاني في عمليات التوظيف الغائر لمجاهل الذات العربية بكل انعكاساتها، تلك التي يبلور بنيتها بعض المختصين، كأهل الدين والثقافة و الأدب والنقد – على وجه الخصوص– يكشف أنها ذات شأن في فرض سلطتها على سير الواقع بمختلف تعبيراته. غير أن هذه الذات العربية تبقى في واقعها الراهن في حالة من الاتصال والتواصل مع الآخر على نحو تبادلي/تشاركي/استهلاكي، خاصة فيما يتعلق بالتقنية في عصرنا الحالي الذي نعيش، حيث أصبح العالم معرضا لنفاذ الأشياء، وتبادل الأفكار فيما بيننا دون أي تردد، فهاهي شبكات الاتصال بكل أنواعها تهيمن على كل أنماط الحياة العلمية بسبب يسر أساليب الاتصال الفاعلة، حتى صار التواصل أكثر سلاسة بين بني الإنسان غربا كانوا أم عربا، بعدما نفذت إليهم معظم أشكال التواصل المعاصرة.

ورغم أن نصيب الوطن العربي ما يزال قليلا من معطيات وقتنا الحاضر، عصر الاتصال، والنفاذ المتبادل، والانخراط في عالم الشبكات، فإننا نعتقد أن الكثير من بلداننا العربية والكثير من الشرائح في المجتمعات العربية تهم بالانخراط المبالغ في هذا العصر، في علومه ومعارفه المتعددة. لكن مع ذلك يبقى هذا الانخراط عرضة للانهيار بسبب السياسة والطريقة الناقصة السائدة بالوطن العربي، فالنخب العلمية العربية والإسلامية أفنت جهدها وطاقتها اجتهادا وسعيا وراء مساقات بحث ودراسة وإمعان النظر والتأمل، لكن دون الالتفات إلى الأزمة الحقيقية التي تحيط بنا، والمتمثلة في عدم تقديم رؤية نقدية جادة وواضحة لحاضرنا ونحت هويتنا نقديا.

ففي هذا العصر لا يمكننا أن نفر من تقدم يتجلى في كل أشكال الحياة، لذلك بات من المؤكد أن حاجتنا إلى النقد هي مهمة جدا وأكثر من ضرورية، ولما كنا نبحث دائما في مجال عصر التواصل الذي يعد التعارف من أركانه الأساسية والرئيسية، نرى أن الحاجة تفوق ما هو ضروري في إمعان النظر ومحاولة بناء رؤية نقدية لجدليات العقل التعارفي، لحركة هذا العقل، لصيرورة التلقي والتواصل والاتصال. كما لا ينبغي للتعارف الحضاري، والثقافي أن تمضي

مفاعيله وتجلياته بتلقائية ساذجة أو عمياء في معظم الأحيان، أو حتى من دون غاية ايجابية متبادلة بين طرفين هما الأنا العربية والآخر الغربي. حيث وجب أن يكون للعقل التعارفي مفاهيمه ومصطلحاته الخاصة، لكي يؤسس كيانه على ما هومفكر فيه.

تأسيسا على ما تقدم جاء هذا البحث موسوما بـ " المثاقفة ومفهوم التواصل في الفكر النقدي العربي المعاصر، كتاب نقد العقل التعارفي لرسول محمّد رسول أنموذجا "، فكانت المدونة من اقتراح الأستاذ المشرف، وبعد أن رأيت العنوان زاد إعجابي به كوني أفضل التعامل مع المدونات النقدية أكثر من دراسة الروايات والدواوين الشعرية. هذا فيما يخص الأسباب الذاتية أما ما تعلق بالأسباب الموضوعية فهي تتلخص في محاولة مراجعة وتحيين لبعض المفاهيم النقدية لاسيما مفهومي المثاقفة والتواصل في الفكر النقدي العربي المعاصر.

ولدراسة هذا الموضوع أخذت إشكالية البحث النزوع الآتي: كيف تجسد نقد العقل التعارفي، وكيف كانت تجربة التعارف العربي مع الآخر؟، وإلى أي مدى استطاع الناقد تحقيق غايته في ظل التغيرات التي تطرأ على العالم من الحين إلى الآخر؟.

وتطرح هذه الإشكالية أسئلة فرعية تتمحور حول أسئلة التراث ومشكلة التأويل، وما تعلق بالتواصل مع الأنا والآخر؛ فبأي منهج يكون هذا التواصل؟ كيف وضح رسول محمّد رسول جدل النقد في هذا المفهوم؟، ما هو مفهوم المثاقفة، وكيف نقدها هذا الدارس؟.

وقد وجب لهذا البحث خطة يسير عليها فكانت كالتالي:

مقدمة يليها مدخل بعنوان الآخر في الثقافة العربية : سؤال الهوية، يتبعهما فصلان : الفصل الأول النظري بعنوان الثقافة، وبناء الذات من الأنا إلى الآخر تواصلا، يندرج ضمنها أسئلة التراث ومشكلة التأويل، التواصل مع الأنا أم الآخر، بناء هوية الثقافة العربية بأي منهج. أما الفصل الثاني تطبيقي أي تحليل مضمون المدونة في فكر رسول محمّد رسول يندرج ضمنه الثقافة العربية، والعالم الجديد :جدل النقد، المعرفة، التواصل المثاقفة النقدية، ومسافة القراءة :

تفكيك القطبيات نقد المثاقفة: التواصل والمشترك الإنساني. وفي الأخير جاءت خاتمة ضمت أهم النتائج المتوصل إليها.

وقد اعتمدت هذه الدراسة طيلة مسارها على توظيف الوصف والتحليل بغاية الوقوف على مفهوم العقل التعارفي ونقده عند رسول محمّد رسول، ولبلوغ هذه الغاية استندت الباحثة بخلاف مدونة البحث إلى مجموعة من المراجع أهمها:

*نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي لمحمّد عابد الجابري.

*فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي لنصر أبو زيد.

*خطاب الهوية (سيرة فكرية) لعلي حرب.

ولا تخلو أي دراسة من بعض العقبات، فموضوع نقد العقل التعارفي من المواضيع التي لم أجد مواضيع أو مذكرات تخرج مماثلة له، لذلك يرتبط بالغموض والإبهام، كما أني وجدت صعوبة كبيرة في الحصول على الكتب والمراجع لانجاز بحثي.

وفي الأخير أتقدم بالشكر الجزيل للجنة المناقشة، ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر والاحترام وفائق التقدير للأستاذ المشرف فتحي منصورية، على ما قدمه لي من سديد نصح وتوجيه ساعدني على إتمام هذا البحث المتواضع.

مدخل:

الآخر في الثقافة العربية:ـ سؤال الهوية

مدخل:ـ الآخر في الثقافة العربية:ـ سؤال الهوية

ـ مفهوم الهوية في الثقافة العربية

يعد مصطلح الهوية من المصطلحات الملتبسة، وغير الثابتة في دلالتها، وذلك لكثرة التعاريف التي أتى بها الدارسون، فيصعب على القارئ القبض على مفهوم واحد، ولعل ذلك راجع أولا إلى أن أصل المصطلح غير عربي، إذ هي<<المسألة الأساسية للفلسفة منذ قال سقراط اعرض نفسك بنفسك>>[1]، فالهوية بالمعنى الفلسفي <<تعني حقيقة الشيء من حيث تميزه عن غيره، وتسمى أيضا وحدة الذات، وهي بهذا المعنى تتساوى مع مصطلح (هوهو) الفلسفي، والذي يشير إلى ثبات الشيء بالرغم مما يطرأ عليه من تغيرات فالجوهر هو وإن تغيرت أعراضه>>[2]

فالهوية في الفلسفة هي معرفة الذات بذاتها كما تعني جوهر الشيء، وحقيقته التي تميزه عن غيره والهوية في الثقافة العربية التي لا بد من أخذ نموذج منها حتى يتسنى لنا أن نشرح سؤال الهوية، وقد وقع الاختيار على الهوية أو خطاب الهوية لعلي حرب، وهو يروي سيرته الفكرية، ويتساءل عن مصدر ثقافته وعن هويته. فيقول بهذا المعنى:<<أن ثقافته الأصلية إسلامية، وأن رؤيته للعالم نبوية فلقد تربى على سماع كلمات الوحي، وأول ما تعلم قراءة التنزيل، واختتم وهو يعد طفل صغير سوره وآياته وتأدب بآداب الكتاب والسنة وكلام الأئمة،وكانت ذاكرته الطرية تختزن سحر الوحي وبيانه وبلاغة الكتاب الذي يعد مرجعا يوجه فكره وعقله ويمده بالمعنى والدلالة>>[3]

---

[1]– أمين معلوف: الهويات القاتلة (قراءات في الانتماءات والعولمة)، ط1، تر: د نبيل محسن، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، دمشق، 1999، ص 13.

[2]– كريمة كربية: <<اللغة والهوية>>، مجلة الآداب، جامعة الملك سعود، الرياض، 2015م– 1436هـ، ص 55.

[3]– علي حرب: خطاب الهوية (سيرة فكرية)، ط2، مطابع الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، 1429هـ– 2008م، ص 48.

حينها أدرك أن :<<العروبة جلدته والإسلام جذره... فكان بذلك يلتقي مع من اعتبر لغة الضاد لسانه والوحي كتابه والتنزيل قرآنه فيتوحد مع الفارسي والتركي والأفغاني والهندي، كما يتوحد مع البربر ومع كل من آمن بالمعجزة العربية.>>[1]

ثم يستنتج علي حرب بأنه <<عندما تواصل مع أعراق غير عربية فلا بد من أن ثقافته تمتزج مع الآخر،وبالتالي وعى أن لثقافته مصادر أخرى متعددة تختلف عن الفكر، والمصدر الإسلامي والنبوي،لأن فكره يتغذى من أصول غير نبوية يعي أن لثقافته مصادر أخرى، وأن فكره استقى من أصول غير نبوية>>[2]، فمن خلال هذا الطرح، توصل على حرب إلى أن تواصل الأنا العربية مع الآخر الغربي، يجعل الثقافة العربية لها مصادر متعددة ومختلفة عن الفكر العربي والإسلامي والنبوي. إن امتلاك العرب لمصادر مختلفة ينمي معارفه ويجعله يتوجه إلى تأليف مصادر عربية تنافس المصادر الغربية.

فعندما يتمعن العربي في ثقافته يجد أنه <<...يوناني بمعنى ما كيف لا وهونهل من ثقافة الاغريق، وغرق من معادن فكرهم وفلسفتهم،وأعجب بفلاسفتهم كل الاعجاب...>>[3]

فالعربي نهل الثقافة الغربية مثل ثقافة الإغريق،وأعجب بهم إعجابا شديدا فالإنسان العربي المسلم وارث الوحي كما يقول علي حرب لكنه يظل:ـ <<سليل الفلاسفة وقارئ الجمهورية... ونظرته إلى اليونان تختلف عن نظرته إلى سائر الشعوب الأجنبية، فإن للفظ الإغريقي وقعه المميز في نفسه، وعقله لأن هذا اللفظ يحيله إلى وطن الأعجوبة ويرده إلى مهد الفلسفة>>[4].

لقد تأثر العرب بالفلسفة اليونانية، وأعجبوا بها إعجابا شديدا فاعترفوا منها إلى البلدان العربية، وهذا الاعتراف بلا شك يقوي الثقافة العربية ويقوي المدارس بلا أدنى شك لأن التلاميذ

---

[1]– علي حرب، المرجع السابق، ص 48.

[2]– المرجع نفسه: ص 49.

[3]– المرجع نفسه ص 49.

[4]– المرجع نفسه: ص 49.

والطلبة الجامعيين يطلعون على الثقافة الغربية أو فلسفة اليونان،فتزداد معارفهم على الشعوب الغربية إضافة لمعرفتهم للشعوب العربية مثل طه حسين، وعلي حرب، عبد القاهر الجرجاني، ابن خلدون، عبد الوهاب المسيري، محمّد العوضي، نجيب محمود، ابن رشد، أحلام مستغانمي، كاتب ياسين، محمّد ديب، آسيا جبار، أبو القاسم سعد الله.

في العصر العباسي، وعلى الأخص قبل خلافة المنصور الذي تذكر مصادرنا أنه كان بارعا في الفقه ومولعا بالفلسفة ففي العصر العباسي وفي عهد الخليفة المنصور <<تُرجمت عدة رسائل لأرسطو طاليس وكتاب المجسطي لطاليموس>>[1]

إن ترجمة العرب لكتب فلسفية غربية تزيد من ثقافة الأنا العربية. ويعود الفضل في ذلك حسب المصادر القديمة إلى أن المنصور كان ذا اهتمام كبير بالمؤلفات العلمية، والفلسفية وأنه شجع المترجمين وأحاطهم برعايته.

وعندما نعود إلى فترة خلافة الرشيد نجد أن الترجمات الفلسفية كانت <<من عمل يحيى يوحنا الذي ترجم كتاب طيماوس لأفلاطون والذي وصفه بالمحاورة الرائعة والمعقدة...

وقد ترجم ابن البطريق أيضا مؤلفات فلسفية لأرسطو طاليس منها كتاب الحيوان وكتاب سر الأسرار المتحول، وفي عهد الخليفة المأمون الذي لم يستطع أحد من الخلفاء أن يضاهيه في انفتاحه وكرمه وتفوقه فعهد المأمون يشكل نقطة تحول في تقدم الفكر الفلسفي، والنشاط الكلامي في الإسلام>>[2]

ـ كيف نستقبل الآخر؟

إن العرب ينبهرون بالثقافة الغربية، فالإنسان العربي يرى بمعنى من المعاني أنه <<غربي

[1]– محمّد مندور: النقد والنقاد المعاصرون، د ط، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، المهندسين، القاهرة،، مارس 1997، ص 25.

[2]– المرجع نفسه، ص 26.

فقد بهرته حضارة الغرب وافتتن بعلومه... وألم بلغة الفرنسيين واطلع على فكرهم وتماهى مع كتابهم وفلاسفتهم، لذا فهو يشعر بالانشداد إليهم>>[1]

وهذا الكلام منطقي وأقرب إلى البديهة،فكلنا نرى هذا في حياتنا اليومية إذ لا ينفك صغير أو كبير بالحديث عن الغرب،وإبداء إعجابه بهذا الآخر المتعالي،فيحاول التماهي معه ويقلده في أسلوب العيش، ويتعلم لغته ويتقنها، حتى أنه يحلم في العيش في وطن الآخر.

<< ولا شك أن اطلاعه على الفكر الغربي قد أثر بدوره في نظرته إلى الأشياء،وأسهم في إعادة تشكيل وعيه وبلورة فكره وتحديث ثقافته، وما كان هوليقرأ علوم الغير من دون أن يستفيد من ذلك خبرة ومعرفة، ومن دون أن يتحصل له وعي مغاير بذاته وبأشياء هذا العالم فهويذكر ويعرف أنه كلما قرأ أثرا دخيلا شعر بالمغايرة والجدة >>[2]

فالعربي عندما يطلع على الفكر الغربي ينبهر انبهارا شديدا، وهذا الانبهار يغير نظرته إلى الأشياء ويحاول أن يحدث ثقافته، ويستفيد من الآخر من حيث الخبرة والمعرفة.

لقد ذكر في كتاب الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية، لحسين المرصفي في باب حياة المرصفي وثقافته: <<أنه معلم العربية في دار العلوم وبالمدارس الكبرى، ثقافة أزهرية حفظ القرآن لكنه تعلم اللغة الفرنسية بطريقة الحروف البارزة المعروفة بطريقة (بريل Brille)، وترجم بعض النصوص الفرنسية التي نقلها الأستاذ محمّد جواد في كتابه عن المرصفي>>[3].

فالمرصفي معلم العربية، وثقافته أزهرية وحفظ القرآن الكريم وبالرغم من ذلك تأثر بالثقافة الغربية، وترجم نصوص فرنسية.

---

[1]– علي حرب: المرجع السابق، ص 49.

[2]– حسين المرصفي: الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية، ج1، حققه وقدمه عبد العزيز الدسوقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1982، ص 13.

[3]– المرجع نفسه، ص– ص 49– 50.

<<عندما يطلع العربي على ثقافة مغايرة/ ثقافة الآخر وفكره وعلومه فإنه سيقارن بينه وبين الذات العربية،ويصل إلى مدى الاختلاف بينهما،ولا بد من أن يغير وجهات نظره،ويستفيد من ذلك الاختلاف في تطوير وعيه وثقافته وخبرته، وخير مثال على ذلك أدباء المهجر الذين هاجروا من بلدانهم إلى بلدان أجنبية نتيجة لعدة ظروف سياسية واقتصادية واجتماعية وكانت نتيجة هجرتهم أنهم <<تأثروا باتجاهات كثيرة وخاصة الأدب الأوروبي، والحركة الرومانسية،والاتجاه الرمزي في أوروبا خلال القرن التاسع عشر والثامن عشر>>[1]

وكانت أول صور هذا التأثر بالآخر أنهم عارضوا القوانين التي تقوم عليها القصيدة في الشعر العربي القديم <<وأسسوا الرابطة القلمية أولا التي اعتقدت بأنها اتخذت من الأدب رسولا لا معرضا للأزياء والبهرجة العروضية>>[2]

والعصبة الأندلسية ثانيا التي قامت بعد أن غابت شمس الرابطة القلمية مباشرة <<وكان صاحب فكرتها ميشال معلوف، وقامت هذه العصبة لتجدد طبيعة الشعر العربي ولكن في هدوء، وفي غير ما عنف أو ثورة، كما أنها لم تجعل من أهدافها قطع الصلة تمام بين الشعر الحديث، والشعر العربي القديم بل كانت راغبة في بقاء شيء من القديم يصل الماضي بالحاضر، ولا يقطع العرب المحدثين عن التراث الفكري>>[3]، فالعصبة الأندلسية والموالية للرابطة القلمية تهدف لتجديد الشعر العربي.

لقد تأثر العرب بالثقافة الغربية عموما، وبالأدب والنقد الغربي على وجه الخصوص،لاسيما في عصر النهضة العربية، أو حركة التنوير أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، حيث بدأ الاحتكاك بالحضارة الغربية وأين تأثر المفكرين بهذه الحضارة.

---

[1]– صابر عبد الدايم: أدب المهجر "دراسة تأصيلية لأبعاد التجربة التأملية في الأدب المهجري"، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1993، ص 10.

[2]– المرجع نفسه، ص 19.

[3]– المرجع نفسه، ص 219.

الموقف الأول:ـ رفض الثقافة الغربية (ثقافة المستعمر)

حيث نجد أن <<شريحة واسعة من النخبة المثقفة تميل إلى معاداة الآخر كونه مستعمرا، لكن بعد الاستقلال تسقط الذريعة العقلانية لهذا العداء والمتمثلة في أن الآخر كان مستعمرا، ومن أمثلة هذا العداء دعوة محمّد عابد الجابري إلى ما أسماه الاستقلال التام للذات العربية، ومؤلف الإسلام في معركة الحضارة،وفيه شن مقاومة ضارية ضد الحضارة الغربية>>[1]، وهذا العداء مبالغ فيه، فنحن كعرب نكره المستعمر لكن لا نكره ولا نعادي ثقافته.

ويبرر أصحاب هذا الموقف هذا العداء بأن <<الثقافة التي نشأت في الغرب والتي صدرت إلينا بأشكال مختلفة من التحايل كانت تهدف إلى تشويه عقولنا، وإقناعنا بقبول التبعية>>[2].

إن العداء للثقافة الغربية، تبريره بالنسبة لجورج طرابيشي، أن الثقافة الغربية تهدف إلى تشويه عقول العرب من أجل إقناعهم بالتبعية. وهذا الرفض للآخر بحجة أنه مستعمر، وأن قبوله لا يخلصه من التبعية هو انغلاق سلبي لأن<<الشخصية المنغلقة على ذاتها، ومثلها مثل شأن المجتمع في ذلك يخسر ذاته بإيمانه بأنه الوحيد على صواب، واجتراره ما يراه صوابا حتى لو كان صوابا حقا، وهذا الاجترار يؤدي إلى الفقد من الموجود وتآكله مهما كان صوابا وقويا ومتماسكا، أي أنه بدل أن يحافظ على ذاته،وما يمتلكه فإنه يخسر ذاته ويخسر ما يملكه، وفي الوقت نفسه فإنه يخسر الآخر، سيخسر أي إمكانية للتلاقح بين فكره وفكر الآخر، أي إمكانية إنتاج فكر جديد من فكر الذات وفكر الآخر>>[3]. فالشخصية العربية التي تنغلق على الآخر بحجة أنه مستعمر في رأي "عزت السيد أحمد"، يخسر ذاته ويخسر إمكانية أن ينتج فكر جديد.

---

[1]– جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردة (تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة)، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2000، ص 92.

[2]– المرجع نفسه ص 92.

[3]– عزت السيد أحمد: المدخل إلى عصر النهضة العربية، ط1، منشورات جامعة تشرين، 2006– 2007، اللاذقية، سوريا، ص 51.

الموقف الثاني:ـ الانبهار اللامعقول بالآخر

يقول طه حسين:ـ <<صدقني يا سيدي القارئ إن الواجب الوطني الصحيح، بعد أن حققنا الاستقلال وأقررنا الديمقراطية في مصر، إنما هوأن نبذل ما نملك وما لا نملك من القوة والجهد ومن الوقت والمال لنشعر المصريين، أفرادا وجماعات، أن الله قد خلقهم للعزة لا للذلة، وللقوة لا للضعف، وللسيادة لا للاستكانة، وللنباهة لا للخمول، وأن نمحو هذا الوهم الآثم الذي يصور لهم أنهم خلقو من طينة غير طينة الأوروبي وفطروا على أمزجة غير الأمزجة الأوروبية ومنحوا عقولا غير العقول الأوروبية>>[1]، فطه حسين تأثر بالآخر وأبهرته انبهارا شديدا، فدعا للتماهي الكامل والمطلق مع الأوروبيين خاصة بعد تحقيق الاستقلال.

ويكمل طه حسين قوله التابع للانبهار اللامعقول بالغرب <<علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء، قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات، علينا أن نسير سير الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا،ونكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها وما يحي منها وما يكره، وما يحمد فيها وما يعاب>>[2]

إن طه حسين تأثر بالآخر تأثرا شديدا، فدعا العرب إلى التماهي الكامل والمطلق.

<<ليس التأريخ لبدايات التفاعل العربي مع النقد الغربي سوى تأريخ لبدايات التفاعل العربي مع الثقافة الغربية عموما... فالنقد جزء من الثقافة العربية، وقد تلقى دارسوا الأدب تأثيرات غربية كثيرة أدت إلى الانعطاف بالتناول النقدي فكرا،وتذوقا،وتحليلا في مسارات جديدة>>[3].

لقد تفاعل العرب مع النقد، والثقافة الغربية، وهذا التفاعل أو الإعجاب أدى إلى تطور النقد من حيث الفكر والتحليل. ويعد طه حسين من بين النقاد المتأثرين بالنقد الغربي إذ <<بنى...

---

[1]– سعد البازعي: استقبال الآخر (الغرب في النقد العربي الحديث)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004، ص 93.

[2]– سعد البازعي، المرجع السابق، ص 94.

[3]– المرجع نفسه ص 98.

مشروعه النقدي على المثاقفة مع أوروبا، حيث التقى أثناء دراسته في الجامعة المصرية بجملة من المستشرقين لاسيما أستاذه كارلو نالينو،وتابع دراسته في فرنسا واستفاد من مناهج لانسون، وسان بيف، وهيبوليت تين،وتمثلت إفادته من خلال المناهج التاريخية والاجتماعية أي المناهج التي درسها طه حسين،والتي توضح مدى إعجابه وتأثره في الوقت نفسه بالثقافة الأوروبية عامة، والفرنسية خاصة،والنموذج الأول هو دراسته للمتنبي،فهو مهتم بشعر المتنبي لاستجلاء ظروف حياة الشاعر، وعصره على طريقة سان بيف...>>[1]

فطه حسين تأثر بالنقد الغربي إذ بنى نقده على المثاقفة مع أوروبا. والنموذج الثاني هوتوظيف طه حسين<<للمنهج الشُكوكي الذي تلقاه طه حسين عن ديكارت أو بالأحرى عن مستشرقين تأثروا بديكارت مثل مارجوليوث لما تحدث عنه في كتابه الشعر الجاهلي 1926.>>[2]

لقد وظف طه حسين المنهج الشكوكي الذي تلقاه من الآخر الغربي، وتحديدا من عند ديكارت، وهذا التوظيف يعتبر تأثر الأنا، والذات العربية المسلمة بالآخر.

أما النموذج الثالث لتأثر طه حسين بالثقافة الأوروبية <<فهو تدريس الأدب من خلال مناهج أوروبية، البعد الذي كرسه طه حسين وأعلنه في كتبه الأولى ذاكرا أبي العلاء، وفي الشعر الجاهلي>>[3].

فطه حسين أولا وظف المنهج الشكوكي، وثانيا درس الأدب من خلال المناهج الأوروبية.

تحدث أيضا الطاهر لبيب عن الآخر في كتابه صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، ويرى أن: <<الأنا يعرب الآخر فقد استطاعت الأنا تعريب الآخر أكثر مما استطاع الآخر فرنسة الأنا، إذ تظهر لغة الأنا، وكأنها الحاوي للغة الآخر. فهناك تركيز عن اللغة العربية في مجرى

[1]– سعد البازعي، المرجع السابق، ص– ص 98– 99.

[2]– المرجع نفسه، ص 100.

[3]– المرجع نفسه، ص 104.

الحديث عن اللغة الفرنسية جعل من الفرنسية مجرد مناسبة، الفرنسية هي الموضوع الظاهري والعربية هي الموضوع الحقيقي>>[1].

لقد سعت الأنا العربية إلى ترجمة أعمال الآخر واحتوائها، وقد رأى مؤلف الكتاب أن اللغة العربية / لغة الأنا الحاوي للغة الآخر.

كذلك<< يحاول حنفي أن يحدد مسافة نقدية بينه وبين الطهطاوي الذي رأى في كتابه "انطباعات عالم أزهري تحت تأثير الصدمة الحضارية "، وأخذ عليه انبهاره بالغرب وإعجابه بتحدياته إذ الغرب عند الطهطاوي هو المرآة المثالية التي تنعكس فيها عيوب الذات، فهو ليس موضوعا للدراسة، بل هو الظهر الأسود للمرآة التي لا تعكس شيئا "هذا رغم ما بدا له أنه استطاع العثور عليه عنده من مرجعية الذات>>[2].

يبين الطهطاوي في كتابه: انطباعات عالم أزهري تحت تأثير الصدمة الحضارية إعجابه وانبهاره بالآخر، والغرب الذي يتأمل فيه، ويقارن الغرب بالعرب فيجد عيوب الذات العربية.<< أن يكون الغرب موضوعا للدراسة، فهذا ما يطمح إليه مشروع الاستغراب الذي كتب حنفي مقدمة في علمه، وما يهم، من هذا، هو ما كتب حنفي عن مصادر الوعي الأوروبي، وبداياته وذروته، وعن نهايته انتهى بالرجوع إلى الأنا في مجرى الحديث عن مصير هذا الوعي الأوروبي. ومقدمة في علم الاستغراب هو اقرب ما يكون إلى البيان في خواتمه وهو لذلك، لا يفيد في مضمونه، بقدر ما يفيد بدلالة نزعته وما يلفت الانتباه فيه، بشكل خاص،هو جدل الأنا والآخر هو استحضار للآخر بهدف التحرر منه –نفيا– بالطرد أو السجن إنما يسميه حنفي جدل الأنا والآخر يقوم على تمثل مسارين للأنا والآخر في شكل خطين بيانيين ينقطعان كل سبعمائة عام بحيث إذا كانت دورة الأنا

[1]– الطاهر لبيب :صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه ط1 مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت – لبنان،1999، ص190

[2]– الطاهر لبيب،المرجع السابق ص 190

في القاعدة تكون دورة الآخر في القمة >>[1]. على أن ما يطمح إليه العرب في مشروع الاستغراب هوالكتابة عن مصادر الوعي الأوروبي، وبداياته وذروته.

يتكلم سعد البازعي عن الآخر في كتابه دليل الناقد الأدبي في أول صفحات الكتاب، فيرى أن<<الآخر في أبسط صوره هو مثيل أو نقيض "الذات" أو"الأنا"، وقد ساد كمصطلح في دراسات الخطاب، سواء الاستعماري (الكولونيالي) أوما بعد الاستعماري وكل ما يستثمر أطروحات مثل النقد النسوي والدراسات الثقافية والاستشراق>>[2] فالآخر هو نقيض الأنا<< وقد شاع المصطلح في الفلسفة الفرنسية المعاصرة خاصة عند جان بول سارتر، وميشيل فوكو، وجاك لاكان وإيمانويل ليفيناس، وغيرهم. ورغم سيولة المصطلح وصعوبة بلورة معالمه بوضوح، إلا أنه "تصنيف" استبعادي يقتضي إقصاء كل ما لا ينتمي إلى نظام فرد أو جماعة أو مؤسسة، سواء كان النظام قيما اجتماعية أو أخلاقية أو سياسية أو ثقافية. ولهذا فهو مفهوم مهم في آليات الأيديولوجيا. ولعل سمة "الآخر" المائزة هي تجسيده ليس فقط كل ما هو غريب "غير مألوف " أو ما هو"غيري" بالنسبة للذات أو الثقافة ككل. بل أيضا كل ما يهدد الوحدة والصفاء، وبهذه الخصائص امتد مفهوم "الغيرية" هذا إلى فضاءات مختلفة. مثل التحليل النفسي والفلسفة الوجودية والظاهراتية. وآليات تحليل الخطاب الاستعماري والتحديق ونظرية الفيلم، والنقد النسوي والدراسات الثقافية، ومصادر السيادة والهيمنة سواء كانت الهيمنة على موضوع لغوي أو موضوع مفهوماتي >>[3]

شاع مصطلح الآخر في الفلسفة الفرنسية المعاصرة عند الكثير من الفلاسفة الفرنسيين، ورغم صعوبة بلورة معالمه بوضوح إلا أنه تصنيف استبعادي كامل أي يستبعد الفرد أو الفرد أو المؤسسة، ويتميز الآخر بتجسيده لكل ما هو غريب وغير مألوف.

---

[1]– المرجع نفسه،ص 191

[2]–سعد البازغي : دليل النافد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا)، ط3، المركز الثقافي الغربي،الدار البيضاء –المغرب –2002، ص 28

[3]–المرجع نفسه، ص 22

<< وتأتي أهمية الآخر في الفلسفة السارترية الوجودية، وفي علم النفس اللاكاني من جوهريته الأساسية في تكوين الذات وتحديد الهوية، وكذلك من إسهامها في تأسيس وتوجيه المنطلق الذاتي الشخصي والقومي والثقافي. فالآخر بالنسبة إلى سارتر,شأنه في ذلك شأن لاكان، عامل فاعل في تكوين الذات إذ يرى سارتر أن "وعي الذات الوجودي " بتأسيس تحت " تحديق " الآخر، لكن ليس آخرا خيرا , بل ينطوي على عداء يدمر إنسانيتنا لأنه يعلق الكينونة أو الوجود بطريقة جبرية وغير مستقلة بين لحظتي ما كان أو ما سيأتي>>[1]

تكمن أهمية الآخر في تكوين الذات وتحديد الهوية وكذلك إسهامه في تأسيس المنطق وتوجيهه.

تكلم محمّد الناصر العجيمي عن الآخر في القسم الثالث من كتابه والمعنون باستدعاء معرفة الأنا محاورة معرفة الآخر :محاولة تجاوز بقوله : << لم تكن الذات الناقلة لمعرفة الآخر في النقد الجديد. في ما سبق لنا تناوله ,غائبة تمام الغياب أو مجرد مرآة عاكسة لما أنتجه الآخر في هذا الحقل واصطنعه من مناهج في البحث. فلئن لم يغب هذا المظهر "أو ما يشبهه" في تعامل دارسينا مع النقد الجديد الغربي لأسباب عدة من أظهرها الرغبة في إطلاع القارئ العربي على جوانب من هذا النقد. فإننا لم نعدم مظاهر يتجلى فيها حضور الذات>>[2]، ويعرض محمّد الناصر العجيمي مظاهر حضور الذات في مجموعة من النقاط وهي : << ما طالعنا من إبداء بعضهم مواقف تقوم على معارضة بعض الاتجاهات الغربية السائدة كالبنيوية _ ما ألح عيه بعض دارسينا من وجوب التعامل مع مناهج النقد الحديثة بمرونة، وتطويعها للمادة المدروسة حتى تكون قادرة على الكشف عن خصوصياتها الفنية،وإضاءة جوانبها الدلالية المستطرفة. _ما يفيدنا به بعضهم، ونخص بالذكر منهم كمال أبو ديب، من توطينه العزم على تطوير النقد الجديد، ومنه بوجه خاص البنيوي، تطويرا يهيئ السبيل إلى استجلاء جوانب أخري من الظاهرة الأدبية، ظل

[1]– سعد البازغي : المرجع السابق،ص 23

[2]–محمّد ناصر العجيمي :النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية ط1، دار محمّد علي الحامي.صفاقس–سوسة، 1998، ص 409

النموذج المعروف منه عاجزا عن إضاءتها والإيفاء بحقها في الدرس، ومع ذلك لم تخرج هذه المظاهر الدالة على حضور الأنا من دائرة النقد الجديد كما تلقاه دارسون أفادوه من الغرب ولكي تكشف هذا الحضور في صورته الجلية وجب أن نصرف نظرنا نحو اتجاه آخر حاول تجاوز الانبهار، والتعامل مع النقد الجديد الوافد من موقع الوعي بالذات الثقة في قدرتها على التجاوز>>[1].

عملت الذات العربية على معرفة الآخر، والتركيز على النقد الجديد الغربي، وقد حضرت الذات العربية من خلال معارضة بعض الاتجاهات الغربية كالبنيوية، وقد حث الدارسون على وجوب التعامل مع مناهج النقد الحديثة، وقدم محمّد الناصر العجيمي أن كمال أبوديب عمل على تطوير النقد الجديد الذي تلقاه الدارسون من الغرب، وهذا يدل على حضور الآخر الغربي، وتأثر الأنا العربية.

<< يمكن فهم الممارسة النقدية بوصفها حوارا مع النصوص الأدبية، ويأخذ مصطلح الحوار دلالته من كونه نقطة تلتقي فيها مقاصد الناقد بالمقاصد المضمرة للنصوص ضمن سياق ثقافي معين. بما يفضي إلى ضرب من التفاعل يصطلح عليه في الأدبيات النقدية ب"القراءة" ونقصد بها إستراتيجية تعويم المقاصد المضمرة في النصوص الأدبية استنادا إلى حيثيات منهجية منظمة يتوفر عليها الناقد، وهويقارب العالم المتخيل لتلك النصوص>>[2]

إن الممارسة النقدية تتمثل في تحليل النصوص الأدبية تحليلا يمكن الناقد من استنباط المقاصد المضمرة، يقول عبد الله إبراهيم << وسواء أكانت هذه "القراءة" أسلوبية أم بنائية أم دلالية ،فهي " لب" الممارسة النقدية بمفهومها الحديث، ولها اتجاهات: منها ما يقتصر على النصوص محاولا استكناه خصائصها الأدبية، ومنها ما يستنطقها بهدف استخلاص قيم ثقافية واجتماعية، ومنها ما ينطلق من مرجعياتها بغاية التفسير والتأويل، ومنها –أخيرا– ما يربط بين المكونات

[1]–محمّد ناصر العجيمي :المصدر السابق، ص 409

[2]–عبد الله إبراهيم :الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة 1431هـ، 2010م، ص 57

النصية، والمرجعيات الخارجية التي تحتضنها في محاولة لرد الإيحاءات النصية إلى نظم ثقافية>>[1].

إن القراءة الأسلوبية أو البنائية أو الدلالية هي لب الممارسة النقدية، التي تعمل على تحليل النصوص وتفسيرها وتأويلها. غير أنه << يتعذر حصر الآثار التي تركتها الثقافة الغربية في حقل النقد العربي الحديث، كون هذا الميدان واسعا من ناحية، وكون الموارد المنهجية متعددة المظاهر، كثيرة الأشكال من ناحية أخرى. ويكاد يذهب بنا القول،إلى التأكيد على أنه لم تعرف الثقافة العربية الحديثة منهجا نقديا، اكتسب شرعيته "المنهجية" إلا وكان قد تأثر، بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالموجهات والإجراءات التي اتصفت بها الثقافة الغربية في حقل البحث الأدبي ونقده>>[2]

لقد كان للثقافة الغربية تأثيرا في حقل النقد العربي الحديث فالثقافة العربية كسبت منهجا نقديا اكتسب شرعيته نظرا لتأثره بموجهات، وإجراءات اتصفت بها الثقافة الغربية، حيث<<لم يكن ثمة تمثل خلاق لمعطيات الفكر الإنساني واستثمار خاص لكشوفاته في حقول المعرفة النقدية، إنما الأمر كان في طابعه العام، تطبيقا غير كفء لجهاز المفاهيم والإجراءات المنهجية الغربية علة موضوع ,هو الأدب العربي. فقد بدأ الناقد العربي منشغلا بما في معامل ومستودعات مناهج النقد الأدبي للآخر... فهو يستورد من الآخر ما هو جاهز، استيرادا شرعيا أو تهريبا، يحاول التوليف مع ما يمكن تلمسه من مقتضيات الواقع الفكري والأدبي، تتصاغر ذاته أمام الآخر الكلي الجاذبية والتفوق. >>[3].

هكذا اهتم الناقد العربي بما عند الآخر من مناهج النقد، إلا أن ذاته تتصاغر أمام هذا الآخر المتفوق.

---

[1]– عبد الله إبراهيم، المرجع السابق ص 57.

[2]– المرجع نفسه، ص 59.

[3]–المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الأول

الفصل الأول:

الثقافة وبناء الذات من الأنا إلى الآخر تواصلا

المبحث الأول: أسئلة التراث ومشكلة التأويل.

المبحث الثاني: التواصل مع الأنا أم الآخر.

المبحث الثالث: بناء هوية الثقافة العربية: بأي منهج.

المبحث الأول: أسئلة التراث ومشكلة التأويل

إنّ التراث هو: <<ما خلف لنا السلف من آثار علمية وأدبية مما يعتبر نفسا لتقاليد العصر وروحه>>[1] لذلك يعد قيمة حضارية ورمز خاص بالأمم، فلكل أمة تراث منفرد يميزها عن بقية الأمم، تسعى دائما للحفاظ عليه لكنها تقع أمام تحدي الحداثة التي تعني: <<نُشوء حركات ونظريات وأفكار جديدة ومؤسسات وأنظمة جديدة تؤدي إلى زوال البنى التقليدية القديمة في المجتمع وقيام بنى جديدة>>[2] فالحداثة ترفض كل قديم، وتنادي بالتحرر من الماضي لصالح الحاضر، والمستقبل بهدف الدخول إلى عالم جديد خالي من كل قديم، وخالي من رتابة التقاليد.

ويعتبر المفكر العربي "محمّد عابد الجابري" مؤلفا مميزا حيث جمع بين التراث، والحداثة في كتابه "نحن والتراث" (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، وقدم في بداية كتابه مجموعة من الأسئلة هي أسئلة التراث. وأول سؤالين هما:<<كيف نستعيد مجد حضارتنا...؟ كيف نحي تراثنا...؟>> ويرى الجابري أنهما <<سؤالان يتضمن الواحد منهما الآخر ويحيل إليه، ويشكلان بترابطهما بهذا الشكل أحد المحاور الثلاثة الرئيسية في إشكالية الفكر العربي الحديث والمعاصر. الحوار في هذا المحور، وبالتالي نظام العلاقات فيه هو بين "الماضي"، و"المستقبل" أما الحاضر فغير "حاضر" ليس فقط لأنه "مرفوض" بل أيضا لأن حضور الماضي قوي في هذا المحور إلى الدرجة التي جعلته يمتد إلى المستقبل ويحتويه، تعويضا عن الحاضر، وتأكيدا للذات وردا للاعتبار إليها>>[3]. وهذين السؤالين مترابطين كما يقول الجابري والعلاقة بينهما هي العلاقة بين الماضي وإحياء التراث والمستقبل واستعادة المجد لحضارتنا، ورد الاعتبار للذات العربية، وقد

---

[1]– مجدي وهبة: معجم مصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط2، مكتبة لبنان، بيروت، 1884، ص 93.

[2]– عبد القادر محمّد مرزاق: مشروع أدونيس الفكري والإبداعي (رؤية معرفية)، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا– الولايات المتحدة الأمريكية، 2008، ص 92.

[3]– محمّد الجابري: نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، ط6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1993، ص 12.

أرجع الجابري الدافع وراء سعي الذات العربية لرد الاعتبار إليها إلى أنها وضعت أمام <<التحدي الحضاري الغربي بجميع أشكاله وكافة أبعاده>>[1].

وقد اعتبر أن التيار الفلسفي في الفكر العربي والمعاصر، التيار الذي انشغل أكثر من غيره بالتراث واحيائه... لقد لبس هذا التيار أول الأمر لباس حركة دينية وسياسية، إصلاحية ومنفتحة مع الأفغاني وعبده، حركة تنادي بالتجديد وترك التقليد، لكن التجديد وترك التقليد المقصودان مختلفان ويملكان معنى خاصا فترك التقليد يعني: الغاء كل التراث المعرفي والمنهجي والمفهومي المنحدر إلينا من <<عصر الانحطاط>> والحذر في ذات الوقت من السقوط "فريسة" للفكر الغربي... أما "التجديد فيعني بناء فهم "جديد" للدين، عقيدة وشريعة، انطلاقا من الأصول مباشرة والعمل على تحيينه، أي جعله معاصرا لنا وأساسا لنهضتنا وانطلاقتنا>>[2]

فالجابري في دعوته لترك التقليد يعني أن لا نعيد تجارب الأولين ونقلدها فحسب، وأن نحذر من الوقوع في التبعية للفكر الغربي، أما دعوته للتجديد فتعني الجمع بين التراث والحداثة، أي ندرس الأصول، والتراث بآليات حديثة حتى تكون دراستنا معاصرة لنا وأساس لنهضتنا.

وثاني سؤالان يطرحهما "الجابري" فمتعلقان بالتراث والمعاصرة وهما: <<كيف نعيش عصرنا؟ كيف نتعامل مع تراثنا؟ سؤالان آخران يتضمن الواحد منهما الآخر ويحيل إليه كذلك، ويشكلان أيضا، بارتباطهما بهذا الشكل، أحد المحاور الرئيسية في إشكالية الفكر العربي الحديث والمعاصر، والحوار في هذا المحور وبالتالي نظام العلاقات فيه، صوبين "الحاضر" و"الماضي" ولكن لا حاضرنا نحن، بل حاضر الغرب الأوروبي الذي يفرض نفسه ك "ذات" للعصر كله، للإنسانية جمعاء...>>[3]

[1]– المرجع نفسه: ص 12.

[2]– المرجع نفسه: ص– ص 12– 13.

[3]– محمّد عابد الجابري: المرجع السابق، ص 14.

فالغرب الأوروبي يمثل حاضرنا، والحدث البارز في عصرنا ويفرض نفسه بقوة والتراث يمثل ماضينا، والتعامل مع تراثنا، والعيش في عصرنا في نفس الوقت يكون <<بنظر الليبرالي العربي إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب الأوروبي، فيقرأه قراءة أورباوية النزعة، أي ينظر إليه من منظومة أوروبية مرجعية أوروبية، لذلك فهولا يرى فيه إلا ما يراه الأوروبي>>[1] فهو بذلك يحاول أن يجعل التراث معاصرا لنا.

كما يدعو"الجابري" إلى تأصيل التراث من خلال قوله:<<... عندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في رده إلى أصوله اليهودية والمسيحية والفارسية والهندية...>>[2]

فالتراث العربي خاصة التراث الفلسفي ليس تراثا عربيا خالصا، لأن الثقافة الفلسفية العربية تعود مرجعتيها إلى الغرب خاصة اليونان، لتأثر العرب بالثقافة الغربية كما هو معروف.

وآخر سؤالين يطرحهما "محمّد عابد الجابري" هما :ـ<<كيف نحقق ثورتنا؟... كيف نعيد بناء تراثنا؟... سؤلان آخران يتضمن الواحد منهما الآخر ويحيل إليه، ويشكلان كذلك بترابطهما بهذا الشكل، أحد المحاور الرئيسة –المحور الثالث والأخير– في إشكالية الفكر العربي المعاصر، الحوار في هذا المحور، وبالتالي نظام العلاقات فيه هو بين "المستقبل" و"الماضي" ولكن بوصفهما معا مجرد مشروعين: مشروع الثورة التي لم تتحقق بعد، ومشروع التراث الذي سيعاد بناؤه بالشكل الذي يجعله يقوم بدوره في همز الثورة وتأصيلها>>[3] وفي هذين السؤالين اللذين يشكلان المحور الأخير في إشكالية الفكر العربي المعاصر, يدور مضمون السؤالين حول كيفية إنشاء مشروعين هما: مشروع الثورة أولا ومشروع التراث ثانيا<<فمطلوب من الثورة أن تعيد بناء التراث ومطلوب من التراث أن يساعد على انجاز الثورة... والفكر اليساري العربي المعاصر تائه في هذه الحلقة

[1]– المرجع نفسه، ص 14.

[2]– المرجع نفسه، ص 14.

[3]– محمّد عابد الجابري: المرجع السابق، ص 15.

المفرغة باحثا عن منهج للخروج منها>>[1], ويشرح "محمّد عابد الجابري" سبب ذلك أن الفكر اليساري يجد نفسه في حلقات مفرغة <<لأن الفكر اليساري العربي المعاصر لا يتبنى–في تقديرنا– المنهج الجدلي كمنهج لـ"التطبيق" بل يتبناه كـ"منهج مطبق"، وهكذا فالتراث العربي الإسلامي"يجب أن يكون: انعكاسا للصراع الطبقي من جهة: وميدانا للصراع بين "المادية" و"المثالية" من جهة أخرى... وإذا استعصى على الفكر اليساري العربي القيام بهذه المهمة... ألقى باللائمة على التاريخ العربي غير المكتوب أو تذرع بصعوبة التحليل أمام هذا التعقيد البالغ الذي تتصف به أحداث تاريخنا...>>[2]

إن العلاقة بين ما هو مطلوب من الثورة في إعادة بناء التراث، وما هومطلوب من التراث أن يساعد على إنجاز الثورة علاقة جدلية، والفكر العربي المعاصر يجد نفسه في حلقة مفرغة، ولا يصل إلى أي نتيجة كونه لا يتبنى المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق، ومنه يصعب عليه القيام بمهمته، ويتفرغ لخلق الذرائع كاللوم على التاريخ العربي الغير مكتوب، أوصعوبة التحليل لأحداث التاريخ.

تعتبر الأسئلة المتعلقة بالتراث السابق ذكرها مشروع قراءة جديدة اقترحها محمّد عابد الجابري لقراءة التراث الفلسفي قراءة معاصرة، والتعامل معه بطريقة مختلفة هي طريقة حديثة ومعاصرة وغير تقليدية.

وقبل الحديث عن مشكلة التأويل، لا بد من التعرض إلى تعريفه لغة واصطلاحا

التأويل لغة: يقول ابن منظور في لسان العرب: <<الأول: الرجوع، آل الشيء يؤول أولا ومآلا: رَجَعَ، وأوّل إليه الشيء، رَجَعَهُ، وأَلْتُ عن الشيء: ارتددت>>[3]

[1]– المرجع نفسه، ص 15.

[2]– المرجع نفسه، ص 15.

[3]– ابن منظور: لسان العرب، مادة أول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1939، ص100

التأويل اصطلاحا: يرى جميل صليبا: <<أن التأويل مشتق من الأول واستنادا إلى ذلك يرى أن التأويل هو الترجيع... أوله إليه رجّعه>>[1]

ويعرف ابن رشد التأويل بقوله: <<هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجويز من تسمية الشيء بشبيهه،أو سببه أو لاحقه أو مقاربه، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي>>[2]

بالرجوع إلى كتاب فلسفة التأويل لنصر حامد أبو زيد يمكن تحديد مشكلة التأويل: <<إن قيام الوجود الإنساني على ازدواجية الظاهر والباطن يمثل جوهر المعضلة المعرفية، فباطن الإنسان هو حقائق الألوهية، وظاهره هو حقائق الكون، ويمثل ظاهره حجابا وغطاء على باطنك بنفس القدر الذي يمثل به الكون بكل مستوياته ومراتبه حجابا على حقائق الألوهة، وتتجلى هذه المعضلة في الإنسان، معرفيا في اتجاهين مختلفين، فالإنسان إذا نظر إلى باطنه وكونه على الصورة الإلهية اغتر وأصابه الكبر وتجاوز ظاهره الكوني متجاهلا باطنه الإلهي استغرقته حاجاته المادية وهبط –معرفيا– إلى أسفل من درك الحيوان والجماد>>[3]

يضع أبو زيد في كتابه فلسفة التأويل والحقيقة عنوانا هو التأويل، ويبدأ أولا بطبيعة المعضلة المعرفية، فمشكلة التأويل تتمثل أولا في ازدواجية الظاهر والباطن عند الإنسان التي تشكل معضلة معرفية وبالتالي صعوبة التأويل.

إن مشكلة التأويل تتضح من خلال العنوان الذي وضعه محمّد أركون وهو"مأزق التأويل اللانهائي" :<<...يغدو التأويل نشاطا لا تحكمه قواعد، لأن المنظور التفكيكي في التأويل لا يسلم بوجود حقيقة للنص" فالنص في منظوره نسيج من العلامات والإحالات اللامتناهية، وهي آلية

---

[1]– جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994، ص 234.

[2]– ابن رشد: فصل المقال، ضبط وتعليق الدكتور سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994، ص 43.

[3]– نصر أبو زيد: فلسفة التأويل "دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1983، ص 195.

للتثبيت وليس لقول الحقيقة أو التعبير عن الدلالة، إن النتيجة المباشرة لهذا الموقف المتطرف تكمن في أن رهان التأويل ليس قمع أو كتب النص، بل إطلاق العنان لسيرورته الدلالية، كي تنشر في كل الاتجاهات بحسب رغبات المؤول>[1]

فمشكلة أو مأزق التأويل في نظر محمّد أركون نشاطا لا تحكمه قواعد، كما أنه عندما يُؤول نصا معينا فإننا لا نسلم بوجود حقيقة ثابتة للنص لأنه متعدد العلامات والإحالات، كما أن التأويل لا يعتبر آلية لقول الحقيقة إنما هو إطلاق العنان لسيرورة النص الدلالية التي تكون مكثفة ومنتشرة حسب رغبة المؤول.

<<...إن التأويل التفكيكي هو امتناع المعنى، وتحطم مفهوم الحقيقة، ففيه يستحيل القبض على المعنى النهائي، لأن كل معنى هواحتمال ضعيف يرجحه التأويل من بين احتمالات عديدة، فالفكر التفكيكي "ينطلق من تفكك المعنى" والمعنى المرجأ لكي يخلص إلى أن المعنى الحقيقي للنص هو"لا معناه" أوهو"فراغه" من المعنى>>[2].

فالتأويل التفكيكي في نظر محمّد أركون هوتحطيم مفاهيم الحقيقة، لأنه من المستحيل القبض على المعنى النهائي لأن كل معنى يختاره التأويل من بين العديد من المعاني، وفي النهاية إن الفكر التفكيكي مفاده تفكيك المعنى، ويصل إلى أن المعنى الحقيقي للنص هو لا معناه. <<فأي معنى نمنحه للنص مهما كانت شموليته يتفكك بالضرورة بكيفية تلقائية تحت تأثير العناصر النصية الأخرى التي لم يكن قادرا على إدماجها،إنه يتفكك لأنه عاجز عن الإمساك بكلية النص وبالفعل نفسه>>[3].

---

[1]– كيحل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمّد أركون، ط1، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت، 1432هـ– 2011م، ص 254.

[2]– كحيل مصطفى: المرجع السابق، ص 255.

[3]– المرجع نفسه، ص 254.

إن النصوص مهما منحتها من معاني شاملة تتفكك تلقائيا نظرا لتأثير العناصر النصية،وقد رأى محمّد أركون أننا نفكك النص لأننا عاجزين عن الإمساك بالمعنى الكلي للنص.

<<وما يترتب عن تفكك المعنى هو أن المعنى النهائي والأصلي الذي يمكننا أن نحكم على المعاني الأخرى أو التأويلات الأخرى على ضوئه مرجأ دائما إلى ما لا نهاية، لأن النص يستمر دائما في إثارة معاني أخرى، وما دام ليس ثمة معنى نهائي ومطلق ومتعال فإن كل القراءات والتأويلات مشروعة وكلها مناسبة للنص فالفكر التفكيكي لا يعطي فرصة لاستقرار وثبات المعنى لكونه يجعل التأويل في سيرورة دائمة>>[1].

إن النص يثير العديد من المعاني عند تفكيكه، إلا أنه لا يوجد معنى نهائي ومطلق،لذلك رأى محمّد أركون أن كل التأويلات مقبولة ومناسبة للنص، وما أعجبني في هذا القول أن التفكيك لا يعطي فرصة لاستقرار وثبات المعنى وهذا يجعلنا نتعمق في النص ونخرج في كل مرة نقرأه العديد من المعاني وهكذا...

<<إن التأويل يقع في عمق الفلسفة المعاصرة، وهولا يكون للنص فقط، سواء كان نصا دينيا مقدسا، أو نصا قانونيا أو تشريعيا، أي أصوليا كما هو الحال عند الشافعي، أو نصا تاريخيا أو أدبيا، فقد يتجاوز النص باعتباره علامة إلى جميع العلامات الأخرى التي يستعملها الإنسان فمن النص قد ينتقل الباحث إلى كشف قوى الصراع في المجتمع، "ليس النص نظرية مجردة بل هي لحظة تجسيد لصراع اجتماعي فمعارك التفسير هي في أصلها معارك اجتماعية المجتمع، والتأويل فك لها">>[2]

إن التأويل الذي يقع في عمق الفلسفة يشمل جميع النصوص المختلفة، والأدبية على وجه الخصوص،ولكنه يتجاوز النص الشامل لكل ما يخص المجتمع، لكن التأويل يكون فك لكل ما سبق.

---

[1]– المرجع نفسه، ص 255.

[2]– كحيل مصطفى: المرجع السابق، ص 255.

المبحث الثاني: التواصل مع من الأنا أم الآخر؟

ـ المثاقفة:ـ

تشغل المثاقفة حيزا مهما في الثقافة العربية، إذ تعد وسيلة للتواصل بين كل الأمم، إذ من المعروف أنها وسيلة لتبادل الثقافة والمعارف والخبرات المختلفة في الحياة وخاصة العلم، والفلسفة والأدب، فالإنسان العربي من الضروري أن ينفتح على حضارات غير الحضارة العربية والإسلامية ويتعرف على ثقافات مختلفة عن ثقافته، فالمعروف أن الثقافة العربية لا تعرف ذاتها حتى تعرف الآخر. لأنه عندما يكون الشخص العربي الذي يشعر بالاغتراب نتيجة للتفتت الاجتماعي والتجزئة القومية، وتسلط الأنظمة بدءا من العائلة ووصولا إلى الدولة، يكون هذا الشعور بالاغتراب هو ما يجعل الإنسان منسحبا وراضخا ومتمردا وثائرا، فيصبح منسحبا عن كل شيء حتى عن مشاعره وأحاسيسه ووجوده ومعتقداته، وهذا ما يجعله منفصلا عن ذاته ومجتمعه، لذا وجب عليه أن يتواصل مع غيره.

إن المثاقفة تشجع الفرد العربي على التغيير من أفكاره، والمتعلقة بثقافته، وفي هذا الصدد يرى نجيب التلاوي أن المثاقفة هي: <<...اكتساب ثقافة مغايرة للثقافة الأصلية للفرد أو الجماعة، وهي هنا تشير إلى الثقافة الأجنبية التي يضيفها الفرد أو الجماعة للثقافة الأصلية وذلك من وجهة نظر مستقبل تلك الثقافة، حين تضاف الثقافة الجديدة أو تختلط بثقافة الفرد والجماعة المكتسبة محليا منذ الميلاد>>[1]. بمعنى اكتساب ثقافة مختلفة عن الثقافة الأصلية الخاصة بالفرد والمجتمع العربي من زمن بعيد.

وهناك من يرى أن المثاقفة <<تعني التواصل الثقافي بين الأمم والثقافات وهو ما اصطلح عليه العديد من الكتاب... المثاقفة أيضا تلك التي تفيد تأثير ثقافة قوية أو مستقوية وقاهرة على

[1]– جمال نجيب التلاوي: المثاقفة (عبد الصبور وإليوت... دراسة عبر حضارية)، تر ماهر مهدي، ط1، دار الهدى للنشر والتوزيع، 5 ميدان الساعة، الميناء، 2005، ص 73.

ثقافة ضعيفة أو مستضعفة ومغزوة ومقهورة وكان هذا هو حال الثقافة القومية والوطنية في بلدان الجنوب>>[1]. فالمثاقفة هنا تعني التواصل بين الأمم للاستفادة من الثقافة، كما تعني تأثير الأمة القوية على أمة ضعيفة أومستعمرة.

ويتضح موقف المثقفين العرب من المثاقفة <<من الملاحظ اليوم إن موقف المفكرين العرب تجاه المثاقفة يتسم بالتباين والحذر الشديدين، فهم حين يعترفون بأهمية المثاقفة والانفتاح على الآخر وثقافته يؤكدون في الوقت نفسه على ضرورة التمييز بين مفهوم المثاقفة الذي يعني التفاعل المتكافئ والاحترام المتبادل بين مختلف الثقافات والشعوب، وبين مفاهيم أخرى قريبة منه مثل التبعية والغزو الثقافي والاستلاب والعولمة والخصوصية الثقافية والغربية والأمركة>>[2].

إن موقف العرب من المثاقفة، يمتاز أولا باعترافهم بأهمية المثاقفة في تعريفهم بالثقافة الغربية المختلفة عن ثقافتهم، وضرورة احترامها واحترام شعوبها.

كما تعد المثاقفة <<رافدا مهما تسعى كل أمة من خلاله إلى معرفة الآخر واستثمار ما لديه من قيم ومعطيات إنسانية وحضارية، كما أم الحضارة العربية الإسلامية لم تبلغ أوجها إلا عندما نجحت في التفاعل والتثاقف مع الأمم والشعوب الأخرى>>[3].

إن دور المثاقفة يتلخص في معرفة الآخر المختلف عن الذات العربية، واستثمار ما لديه أو الاستفادة من قيمه ومعطياته الإنسانية والحضارية. ولتتم عملية المثاقفة يجب أن تتواصل الحضارة العربية بالحضارة الغربية، وذلك يتم عبر القيام برحلات أو عبر عملية الترجمة.

---

[1]– رواء نعاس محمّد: <<المثاقفة والمثاقفة النقدية (في الفكر النقدي العربي)>>، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، ع 3– 4، مج 7، العراق، 2008، ص 173.

[2]– المرجع نفسه، ص 173.

[3]– جمال نجيب التلاوي: المرجع السابق، ص 175.

ـ الترجمة:ـ

تعد الترجمة عملية ضرورية، والمعروف أنها عملية لغوية لكن وجب الارتقاء بها إلى عملية حضارية كونها تساهم أولا في الاتصال مع الآخر أو الاتصال بالحضارات الأخرى، وتنقل إلى الذات العربية خاصة فكرا مميزا كالفكر اليوناني مثلا الذي نقل عنه العرب أهم المقولات الفلسفية والأفكار اليونانية المميزة.

هناك صعوبة في تعريف الترجمة إذ <<الأصعب بالنسبة إلى المترجم هو أن يتحدث عن الترجمة ولا غرابة في ذلك، لأن جل المنظرين للترجمة وجدوا أنفسهم في حرج عندما حاولوا التعريف بالترجمة>>[1]، فالمترجم الذي يترجم أعمال أجنبية بلغة أخرى إلى اللغة العربية يجد صعوبة في الحديث عن الترجمة، لأنه بترجمة اللغة الأجنبية إلى اللغة العربية يمثل تخصصه أو الشيء البارع فيه، أما الحديث عن تعريف بعض المصطلحات كالترجمة مثلا هو ليس من تخصصه ولا بد من الرجوع إلى أهل الاختصاص.

كما أن الترجمة لها دور فعال <<في زيادة التفاهم بين الدول والمجتمعات، فأن تترجم الآخر، هذا يعني أن ثمة إمكانا لفهمه، والفهم أساس التواصل، وكل تواصل مبني اعتراف وإقرار بالآخر المختلف... والعربية التي نعيشها اليوم، تحولت خلال عقود قليلة في أشكال الكتابة والأساليب والتعبير بفضل الترجمة>>[2]. فالترجمة تلعب دور فعال في معرفة الآخر، والتواصل معه والتعايش مع الثقافة الغربية المختلفة عن الثقافة العربية.

ويمكن ملاحظة <<السلوك الترجمي الآن بين المصدر العربي، والهدف الغربي فنجد غلبة التصرف في النص حتى يتلاءم مع أفق الانتظار الغربي، مما يعني أن الكاتب العربي وغير

---

[1]– محمّد عبد العزيز: الترجمة وإشكالات المثاقفة، ط1، منتدى العلاقات العربية والدولية، قطر، 2014، ص 190.

[2]– وليد حمارنة: الترجمة وإشكالات المثاقفة، ج2، ط1، منتدى العلاقات العربية والدولية، قطر، 2016، ص 545.

العربي هو الذي يتحرك تجاه القارئ الغربي الذي يظل في مكانه، بل ما يؤدي إليه التصرف في النص المترجم من تمركز عرقي، يقابله عند الطرف العربي هجرة النص الغربي إلى القارئ العربي بفعل هوس انكفائي تترجمه مقولة الغزو الثقافي التي تؤدي إلى إنتاج ترجمة متصرفة>>[1].

فهذا النوع من الترجمة يأتي بوهم الانفتاح على الثقافة الغربية، في حين أنه يتصرف في النصوص الغربية، ويعد من سلبيات الترجمة العربية، التي توهم بالانفتاح ولا تأتي بالمعلومات الغربية على حقيقتها وبالتالي لا تستفيد الثقافة العربية بمعلومات الآخر.

ولا فائدة في النصوص الغربية المترجمة بشكل خاطئ، أو المتصرف فيها بشكل مبالغ فيه، فالصحيح أن يترجم العرب الثقافة العربية ويتصرف فيها بالأسلوب الذي غايته نقل الثقافة الغربية بطريقة جميلة وليس صحيحا أن ينقل الثقافة الغربية بشكل خاطئ، وبالتالي لا يستفيد العرب من معلومات الآخر الغربي المختلفة عن معلومات الذات العربية.

وقد اعتبر مجاب الإمام أن <<جورج مونان وهو أحد المراجع في نظريات الترجمة لم يجد أفضل من القول إن الترجمة ليست عملية لغوية كما أنها ليست عملية خارجة عما هو لغوي بل هي عملية "sui generis" أي فريدة من نوعها فهي تنتمي دون شك إلى حقل اللسانيات، وتنتمي أيضا إلى حقول أخرى من العلوم الإنسانية كالفلسفة والأدب والعلوم بحسب مضمون النص، وأمبرتو إيكو في كتاب صدر منه منذ وقت قريب بعد استعراضه لجملة من التعريفات... إن الترجمة هي: نقل نص من لغة إلى لغة أخرى أو قول الشيء نفسه بلغة أخرى لم يجد خيرا من تعريف الترجمة على أنها قول الشيء نفسه تقريبا>>[2]. فالملاحظ هنا أن جورج مونان يعتبر أن الترجمة عملية غير لغوية، فالترجمة تنتمي إلى حقل اللسانيات وقد نقل تعريف "أمبرتو إيكو" الذي يرى أن الترجمة هي قول الشيء نفسه لكن بلغة أخرى.

---

[1]– جمال حضري: <<الترجمة والمثاقفة>> مجلة حوليات التراث، ع5، جامعة مستغانم الجزائر، 2006، ص 61.

[2]– محمّد عابد الجابري: المرجع السابق، ص 190.

وقد اعتبر "محمّد عبد العزيز" أنه <<لا يوجد شك في أن الترجمة تلعب دورا أساسيا في نشر الثقافة، وفي التبادل الثقافي والمعرفي بين مختلف الشعوب، فمنذ أن بدأت البشرية توثق تجربتها الحياتية بواسطة الكتابة، كانت الترجمة الأداة الأساسية في نقل المعرفة من شعب إلى آخر ومن حضارة إلى حضارة أخرى>>[1]. فالترجمة لها دور أساسي ومهم إذ تساهم في تبادل المعارف والثقافات الغربية، إذ كان لها دور كبير في نقل معالم حضارتها إلى الحضارة العربية كما هو معروف ومتداول.

إن للتواصل أهمية كبيرة إذ يعتبر وسيلة فعالة، وايجابية للتعارف، والتقارب،وتبادل المعلومات، وكل أنواع المعرفة،والاطلاع على ثقافة الآخر، وذلك من أجل تطوير الذات، والمجتمع،والحضارات بصفة عامة، والتواصل مع الآخر سيكسب الذات المزيد من المعرفة المختلفة، لكن الثقافة العربية تتصف بالاغتراب فهي لا تعرف ذاتها حتى تعرف الآخر فما هو مفهوم الاغتراب؟.

مفهوم الاغتراب:ـ

ـ لغة: جاء في لسان العرب لابن منظور أن التغريب هو: <<النفي عن البلد، وغَرُبَ: أي بَعُدَ، ويقال: أَغْرُب عني، أي تباعد، والغربة والغرب: النزوح عن الوطن.>>[2]

كما جاء في مختار الصحاح لمحمّد أبي بكر الرازي أن المعنى اللغوي للاغتراب كالتالي:

<<غ ر ب (الغربة، الاغتراب)، نقول تغريب واغترب بمعنى فهوغريب، والغرباء أيضا الأباعد واغترب فلان إذا تزوج إلى غير أقاربه>>[3].

[1]– المرجع نفسه، ص 192.

[2]– ابن منظور: لسان العرب، مج 11، د ط، دار صادر، بيروت، لبنان، د ت، ص– ص، 23– 24.

[3]– محمّد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، ط4، دار الهدى –عين ميلة– الجزائر، 1990، ص 203.

وورد معنى الاغتراب في قاموس المحيط للبستاني كالتالي: <<أن الغربة تعني: المَرَة والبعد، ويقال نرى غربة، فكيف إذا اجتمعت الغربة وفقد الأحبة>>

كما نجد في معجم العين أن لفظة الغربة: <<دلت على الاغتراب عن الوطن، وغَرُبَ فلان عنا، يغْرُبُ غربا، أي تنحى>>[1]

إنّ مفهوم الاغتراب لغة في كل المعاجم السابقة جاء بمعنى البعد والخروج عن الوطن

ـ اصطلاحا: إن معنى الاغتراب هو:ـ <<شعور متأزم مصاحب بالقلق والحزن، وهولا ينتاب المرء من حين لآخر، وإنما هو حالة مصاحبة له باستمرار تزداد قوة أو ضعفا في بعض الأحيان، ولكنها حالة لا تفارقه، وهكذا يحسُ الفرد بالانفصال عن الواقع والذات، فتحدث له ثورة داخلية تدفعه إلى الرفض والتمرد>>[2]

فالاغتراب هنا هو حالة ملازمة للفرد دائما ولا تفارقه، وهذه الحالة تجعله يشعر بالانفصال عن ذاته ومجتمعه.

والاغتراب أيضا هو: <<ما يعبر عنه الفرد من انفصال عن ذاته حيث ينفصل الفرد عن مشاعره الخاصة ورغباته ومعتقداته وهو فقدان الإحساس بالوجود الفعال>>[3]. فالمغترب منفصل عن كل شيء بما في ذلك: ذاته ومشاعره وأحاسيسه ووجوده ومعتقداته.

بعد عرض أهم مفاهيم الاغتراب وقراءة كتاب: الاغتراب في الثقافة العربية (متاهات الإنسان بين الحلم والواقع) لحليم بركات وجدت أنه تعرض لأهم الحلول ليتجاوز العرب شعورهم الدائم بالاغتراب والحديث عن هذه المشكلة بالتفصيل.

---

[1]– بطرس البستاني: محيط المحيط، د ط، مكتبة لبنان، بيروت، 1983، ص 654.

[2]– محمّد الهادي بوطارن: الاغتراب في الشعر العربي الرومنسي، د ط، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2010، ص 47.

[3]– عزيز السيد جاسم: الاغتراب في حياة وشعر الشريف الرضي، ط2، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، 1998، ص 31.

إن العرب المغتربين أو اللذين يحسون بالاغتراب الدائم عن ذواتهم ومجتمعاتهم يقبلون على: <<التمسك بالتقاليد المتوارثة من ناحية، والإقبال العشوائي على اقتباس كل ما يرد من الخارج على رغم ضحالته ونزوعه الاستهلاكي... وتقليد الآخر المختلف>>[1].

واستنتج "حليم بركات": <<أن المجتمع العربي في موقعه الهامشي يسعى بإحساس مأساوي–إنما من دون تخطيط ورؤية– لتجاوز حاضره الهزيل، إن مثل هذا الإحساس العميق بالاغتراب عن الذات والمجتمع والدولة والمؤسسات الأخرى، هو معاناة في صلب البحث العربي للخروج من الحالة السائدة... لتجاوز حاضره الهزيل.>>[2]. فما ذكره حليم بركات هو أحد الحلول لتجاوز مشكلة الاغتراب، أو إحساس العرب الدائم بالاغتراب والانفصال عن الذات والمجتمع والواقع، وذلك باقتباس كل ما يرد من الآخر أو تقليده، وفي ذلك تواصل مع الآخر، فكيف يكون التواصل مع الآخر؟

[1]– حليم بركات: الاغتراب في الثقافة العربية (متاهات الانسان بين الحلم والواقع)، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، سبتمبر، 2006، ص 9.

[2]– المرجع نفسه، ص– ص، 9– 10.

المبحث الثالث: بناء هوية الثقافة العربية: بأي منهج؟

ترتبط الهوية والثقافة معا: فالهوية الثقافية هي التي تعبر عن خصائص خاصة، ومميزة لشعب ما أو أمة ما مثل الشعب العربي.

إنّ الهوية: <<عبارة عن مركب من العناصر المرجعية المادية والاجتماعية والذاتية المصطفاة التي تسمح بتعريف خاص للفاعل الاجتماعي، وطالما أنها مركب من عناصر فهي بالضرورة متغيرة في الوقت ذاته الذي تتميز فيه بثبات معين، بمثل ما إن الشخص الواحد يولد وينسب ويشيخ وتتغير ملامحه وتصرفاته وذوقه –أي شخصيته خلال ذلك– ولكنه يبقى هو وليس أحدا آخر، فالهوية منظورا إليها سوميولوجيا، متغير من المتغيرات، فالعربي اليوم مثلا، ليس هو العربي قبل ألف عام ولكنه يبقى عربيا>>[1].

فالهوية تتركب من عناصر مرجعية ومادية وذاتية متميزة تتغير من زمن إلى آخر، فالعربي اليوم ليس هو العربي بعد آلاف السنين لكنه يبقى عربي.

وأما الثقافة: فـ<<هي مجمل العقائد التي تؤمن بها جماعة ما وتمنح للأشياء في محيطها، وما ينبثق عن ذلك من سلوك وعلاقات فالثقافة هي فلسفة الجماعة ونظرتها إلى الوجود من حولها، والعلاقات القائمة على هذه الفلسفة، وبهذا المعنى فإنها أي الثقافة تجعل من الحضارات أوالمدينات أشكال مختلفة رغم أن جوهرها واحد>>[2].

فالثقافة تتميز بصفات مشتركة كالعقيدة والسلوك، ونظرتها للوجود وهذه الصفات خاصة بحضارة معينة كالحضارة العربية وهذه الصفات تختلف عن الحضارات الغربية.

[1]– تركي الحمد: الثقافة العربية في عصر العولمة، ط1، دار الساقي، مصر، 1999، ص184.

[2]– المرجع نفسه، ص 42.

<<فالثقافة العربية إذن هي ثقافة الأمة التي نشأت تتكلم اللغة العربية، وعاشت تتكلمها كما كانت على الألسنة في كل دور من أدوارها على سنة التطور في جميع اللغات>>[1]، فالثقافة العربية تتميز بأنها ثقافة الأمة التي تتكلم باللغة العربية.

نحن بحاجة لبناء ثقافتنا العربية وذلك يتطلب منا إتباع منهج محدد، وقد ذكره برهان غليون في كتابه اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. وهذا المنهج هو<<منهج النقد الموضوعي: أمام الاختيارات الصعبة التي يتوجب عليها حلها تحتاج الأمة إلى من يبين لها الطريق، وينورها على حقيقة هذه المسائل وعلى الاحتمالات المتعددة النابعة منها وعلى الاختيارات الممكنة، وما يترتب عليها من مواقف والتزامات تمس مستقبل الأمة وحاضرها وتتعلق بتحديد هويتها وأهدافها ومصائرها>>[2].

فمنهج النقد الموضوعي اعتبره "غليون" الحل الذي يبين للأمة العربية الطريق المتعلق بهويتها. وأول مبادئ هذا المنهج هو<<تحديد المسائل المطروحة بشكل دقيق، وعزلها أو تمييز بعضها عن البعض الآخر، وعن المسائل الجزئية معها وتحديد موضوع المسألة، ووضعها بدقة وصراحة، وهو أمر أساسي لتحديد منهج المعالجة، وضبط المفاهيم المستخدمة فيها>>[3]

فالمسائل المطروحة يجب أن تكون دقيقة، وبشكل صريح من أجل تحديد المنهج الذي ندرس به، وضبط المفاهيم المستخدمة.

<<ولهذا التحديد في موضوع النقاش حول الحداثة والتقليد أهمية خاصة،لأن الأمر يتعلق بدراسة أفكار وتوجهات وقيم ومواقف كلية تمس في الوقت نفسه شؤون العقل والثقافة والدين

[1]– عباس محمود العقاد: الثقافة العربية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012، ص 12.

[2]– برهان غليون: اغتيال العقل "محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية"، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص 61.

[3]– المرجع نفسه: ص 61.

والسياسة والتاريخ والمجتمع والاقتصاد، من حيث أنها تقوم بتعيين الأسس والمبادئ التي يقوم عليها أو يجب أن يقوم عليها البناء الاجتماعي>>[1].

فبرهان غليون اعتبر أن الحداثة والتقليد مهمان لأنهما متعلقان بالعقل وبالثقافة، والثقافة مهمة بالنسبة لنا،لأننا بحاجة لبنائها، فالثقافة عندما تكون ممتازة تعطي صورة لامعة وممتازة للمجتمع، وكذلك يرى أنه توجد <<مسائل مهمة ... تشكل الإجابة عليها في نظرنا قاعة للمراجعة وتجديد الممارسة ثلاث مسائل أساسية: _ مسألة الثقافة العربية بما فيها من تراث وقيم حية ونظم خاصة أخلاقية ومعرفية وروحية، وفي علاقتها بالمسائل الأخرى مثل مسألة النهضة، ومسألة الهوية ومسألة السلطة ومسألة التنمية، وينبغي ألا نفهم الثقافة هنا فهما جامدا تجريديا ونجعل منها جوهرا ثابتا أزليا لا يتغير بعكس حقائق أو عبقريات جغرافية أو تاريخية أو مناخية أو بيئية أو عرقية كما هو سائد في أغلب الدراسات المنشورة في الشرق والغرب، وحتى داخل هذه المسألة لا بد من التمييز بين مسائل فرعية عديدة يجب عدم الخلط فيما بينها، منها مسألة التراث أو الإرث الثقافي العربي، ومسألة الهوية>>[2].

فالثقافة العربية يجب أن تراجع، وأن نجدد الممارسة عليها، وقد تحدث برهان غليون عن كل ما في الثقافة العربية من تراث وقيم وأخلاق وكل المعارف،والأهم في هذا القول أن لا نفهم الثقافة فهما جامدا ونجعل من الثقافة جوهرا ثابتا وأزلي لا يتغير.

<<والمسألة الثانية الرئيسية هي مسألة السلطة السياسية والدولة وشرعيتها وبنيتها الاستبدادية المطلقة أو الديمقراطية التعددية، وطابعها القومي أو الإمبراطوري وسيادتها المدنية الشعبية أو الدينية، وقد درج المثقفون العرب في سياق الجدال الدائر على طرح هذه المسألة وما

[1]– برهان غليون، المرجع السابق، ص 62.

[2]– المرجع نفسه، ص 62.

يتفرع عنها إما من زاوية علاقتها بالدين أو بالقيم الثقافية>>[1]، والمسألة الثانية تدور حول السياسة إما من حيث علاقتها بالدين أو بالثقافة.

<<والمسألة الثالثة التي نميزها عن المسألتين السابقتين هي مسألة النهضة الحضارية والتقدم التاريخي، والنهضة الحضارية هي التعبير عن علاقة الجماعة بالتاريخ ومكانها وموقعها فيه وتنطوي هذه المسألة أيضا على مسائل فرعية بتحديد معنى النهضة الحضارية وأسبابها وقوانين تحولها ومناهج دراستها والتمييز بين النهضة المادية والنهضة الروحية...>>[2]، فالنهضة الحضارية في رأي "برهان غليون" هي أن نعبر عن علاقتنا بالتاريخ , وأشار إلى تحديد معنى هذه النهضة وأسبابها ولماذا تحولت وكيف ندرسها ودعا إلى أن نميز بين النهضة المادية والروحية بقوله:<<وضوح القصد... فكل من يبحث يضع نصب عينيه غاية من بحثه ولديه حافز عليه يدفعه إليه ويشرط تحليله وتركيبه للواقع في الذهن وكشفه لجوانبه الخاصة...>>[3]

فكل باحث يجب أن تكون له غاية من البحث قبل كل شيء ويجب أن يكون بحثه واقعي وعندما يكون البحث واقعي فإنه يفيد الإنسان وقد اعتبر برهان غليون أن << من التفكير ما يحصل بحافز الظهور على الآخرين أو منافستهم في الجدارة والأهلية، وليست كل منافسة بالأمر السيئ، فهي أحد مصادر دفع العلم والمعرفة، لكن الاقتصار عليها أو جعلها الحافز الأساسي يعمي قلب الباحث ولا يسمح له إلا برؤية جزء محدود من الواقع الذي يتيح له الظهور.>>[4]. فالمنافسة ليست سيئة في نظر "برهان غليون" لأنها مصدر لدفع العلم والمعرفة لكن يجب أن لا يقتصر الباحث على المنافسة فقط لأن المنافسة فقط تجعل الباحث لا يرى الواقع.

ويرى برهان غليون أننا <<لا ندعي أن الإنسان قادر على تخطي الشروط الخاصة الذاتية والموضوعية التي تحدد وعيه وطريقة تمثله للواقع وللحقائق المحيطة به، وتفرض عليه رؤية

[1]– برهان غليون: المرجع السابق، ص 63.

[2]– المرجع نفسه، ص 63.

[3]– المرجع نفسه، ص 65.

[4]– برهان غليون: المرجع السابق، ص 67.

خاصة تميزه عن غيره، وليس أي نظام للوقاية من أهواء الذات ومغريات الواقع، وليس من السهل على أحد تجاوز محدودية قيم ثقافته أو عالمه الثقافي وعاداته وتقاليده ومشاعره الشخصية والجماعية والدينية والقومية حتى لو ادعى إنكارها، ولا من اليسير عليه تجاوز أوهام العصر والحقبة وأفكارها السائدة للارتفاع في رؤيته التاريخية والنظر إلى ما رواه الواقع والتاريخ>>[1].

فالإنسان مهما كان قويا فهو غير قادر على تخطي الظروف سواء كانت ذاتية تتعلق بالنفس أو موضوعية تتعلق بتفكيره ووعيه، لكن يجب أن يكون أحسن من يجسد الواقع، ويجب أن يكون هذا التجسيد مميزا حتى يعكس القيم الثقافية خاصة وعاداته وتقاليده ومشاعره المتعلقة بشخصيته أو دينه أو قومه. <<إن الارتفاع عن الأهواء، هو شرط للوصول إلى رتبة الموضوعية في الأحكام لا يحصل من تلقاء نفسه ولا نتيجة للتسلح بمناهج ونظريات عقلانية أو مادية، فكم من عالم يلوي عنق الحقيقة حتى تدخل مرغمة في نظام مفاهيمه الخاص عندما يكون هدفه إثبات مصداقية هذا النظام وإجرائيته، وكم من عالم يلوي عنق منهجه "المادي" حتى يقبل برؤية الحقيقة رؤية تنسجم مع مصالحه الخاصة أو أهدافه>>[2]. فالارتفاع عن الأهواء يجعل الباحث موضوعيا في أحكامه، وقد قسم الباحث العلماء إلى قسمين: قسم يهدف إلى الحقيقة ويهدف إلى جعلها تدخل إلى مفاهيمه، وقسم يهدف إلى المادة فقط ويرى الحقيقة وفقا لمصالحه الخاصة.

واعتبر برهان غليون أن هناك تفكير<<يحصل بقصد التماهي مع الآخرين ومشاركتهم آراءهم وعقائدهم وكثيرا ما يدفع حب التواصل والانسجام إلى الامتثالية والاقتداء>>[3]، فالتفكير الذي يحصل بهدف مشاركة أراء الآخرين ليس سيء كما أن التواصل مع الآخرين يدفع إلى الاقتداء بهم خاصة إذا كان الآخر ذو أخلاق عالية وصاحب علم ولديه خبرة واسعة في الحياة. وهناك أيضا تفكير<<يحصل بحافز الهوى فلا يرى الباحث موضوعه إلا من زاوية إشباع الرغبة

[1]– المرجع نفسه، ص 67.

[2]– برهان غليون: المرجع السابق، ص 67.

[3]– المرجع نفسه، ص 67.

المادية أو المعنوية التي دفعته إليه>>[1]. فالباحث الذي يهدف إلى إشباع الرغبة المادية ليس بباحث فهو لا يهدف إلى الاطلاع على مصادر العلم والمعرفة. وهناك تفكير<<يحصل بقصد الفهم والمعرفة الخالصة، ويمكن لحب المعرفة أن يؤدي إلى الاستغراق في الموضوع وتجاهل كل ما يحيط به من عوامل وعواطف وقيم وأهداف إنسانية>>[2]. إذن فالتفكير الذي يهدف إلى المعرفة، وفهمها يجعل الباحث يتجاهل كل الظروف المحيطة به مهما كانت سياسية، اقتصادية، اجتماعية، نفسية أو أهداف إنسانية.

آخر شرط لمنهج النقد الموضوعي هو مغالبة الأهواء<<ولا نقصد بالأهواء الرغبة المقصودة في تشويه صورة الموضوع المدروس أو تحريفها، وإنما الشروط النفسية والثقافية والبيئية وأوهام العصر التي تتحكم بكل علاقة بين الذات المفكرة وموضوع التفكير، وبغض النظر عن وعي الباحث بها أو عدمه فليس من الممكن التعامل مع موضوع دون التفاعل معه بعاطفة ايجابية أو سلبية>>[3]. فالشروط النفسية والثقافية وحتى البيئية وأوهام العصر تتحكم في علاقات الذات التي تفكر وتتحكم أيضا حتى في موضوع تفكيرها.

<<والتفاعل الايجابي بين الذات والموضوع يلغي الحواجز ويسمح بنفاذ الوعي إلى قلب الموضوع وإقامة علاقة ثابتة معه وحقيقية تجعله يدركه من الداخل، لكنه ينطوي على خطر توحيد الوعي بالواقع، وإضفاء الرغبات أوالمقاصد الذاتية على موضوع البحث،والتفاعل السلبي يمنع المرء من رؤية الموضوع إلا من زاوية ما يسيء إليه الموضوع أو يشوه صورته.>>[4]. إن التفاعل الايجابي بين الذات والموضوع يجعل الباحث واعيا، ووعيه ينفذ إلى صلب الموضوع حتى يدركه من الداخل، أما التفاعل السلبي يجعل الباحث لا يرى الموضوع إلا من منظور سلبي يمنعه من رؤية الموضوع إلا من زاوية سلبية تشوه صورته، وربما يكون هدف بحثه مادي.

---

[1]– المرجع نفسه، ص 67.

[2]– المرجع نفسه،ص 67.

[3]– برهان غليون: المرجع السابق، ص– ص، 67– 68.

[4]–برهان غليون: المرجع السابق ص 68.

الفصل الثاني

الفصل الثاني:

المثاقفة النقدية ونقد المثاقفة في فكر رسول محمّد رسول.

المبحث الأول: الثقافة العربية والعالم الجديد:ـ جدل النقد، التواصل، المعرفة.

المبحث الثاني: المثاقفة النقدية ومسافة القراءة: تفكيك القطبيات.

المبحث الثالث: نقد المثاقفة: التواصل والمشترك الإنساني.

المبحث الأول: الثقافة العربية والعالم الجديد: جدل النقد، المعرفة، التواصل

إن الثقافة العربية هي<<الفكر بقطاعاته المختلفة من لغة ودين وأدب وتاريخ وتراث وهي مرتبطة أساسا بأمة ما، يتمثل فيها ضميرها وروحها وهي تقوم أساسا على جذور أساسية من روح الأمم وضميرها ممتزجة بتكوينها الروحي والنفسي والاجتماعي وتحمل طابع الأمة أساسا، ومن هنا لا يمكن أن تكون الثقافة مستوردة في أسسها حيث ترتبط بكيان الأمة ومفاهيمها وقيمها الأساسية.>>[1]، فالثقافة العربية تشمل كل ما يتعلق بالفكر من دين وتاريخ وأدب وتراث.

جدل النقد:

يوضح رسول محمّد رسول النقد بقوله:<<إذا كان مفهوم النقد وكذا مفهوم "العقل"، قد أخذ حيزا كبيرا من الاهتمام التحليلي والتوصيفي والتفسيري بل والتأويلي والبنائي، فإن ما يُحمل على أحدهما أو يركب مع غيرها من المفهومات على غرار مفهوم "نقد العقل التعارفي"، الذي نقترحه في محاولة تركيبية، لم يلق الاهتمام الفاعل في أغلب ما كتب عن إشكالية التعارف الحضاري أو الثقافي خلال السنوات الماضية لذا يحتم الاجتهاد الدخول في معترك بناء وصناعة المفهوم ضمن بنية مركبة علها تضاعف الدلالة وتأخذنا إلى فضاء آخر ربما من شأنه التوقف عند وهم ما، أو خطل ما، أو فتح جديد ما، يعاضد ما نصبوا إليه من معالجة جدية وإبداعية لإشكالية التعارف>>[2].

لقد أخذا مفهوما العقل والنقد اهتماما كبيرا، فلا يعارض أحد تحليلهما وتفسيرهما ووصفهما، وقد اقترح رسول محمّد رسول مفهوم نقد العقل التعارفي الذي هو عنوان كتابه الذي يهدف من خلاله إلى التعرض لإشكالية التعارف الحضاري والثقافي اللذان لم يلقيا اهتماما فاعلا، لذا يهدف

---

[1]– أنور الجندي: الثقافة العربية المعاصرة في معارك التغريب والشعوبية، مطبعة الرسالة، شارع حمودة، المقاول عابد، 1961– 1962، ص 13.

[2]– رسول محمّد رسول: نقد العقل التعارفي (جدل التواصل في عالم متغير)، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005، ص 10.

إلى الاجتهاد من أجل بناء مفاهيم جديدة، وعميقة تجعلنا لا نقف عند معنى واحد بل العديد من المعاني، والدلالات وهذا الاجتهاد يجعلنا لا نبالي بالأوهام ونصبو إلى التعرض إلى إشكالية مهمة جدا في عصرنا وهي إشكالية التعارف.

يتساءل رسول محمّد رسول بقوله ما هو النقد؟ ويجيب:ـ <<لا أفهم "النقد" هنا بوصفه القدرة على التحليل أو منح قيمة، بل ولا حتى مجرَد التفكيك لشِرعة ما أو موضوعة أو ظاهرة فكرية أو ذهنية أو عيانية ما، فلا ريب أن النقد هو كل ذلك في وجوه عدة، لكن ذلك ليس منتهى القصد، فالنقد هو فتح لإمكان المعنى، ولمساواة الدلالة فيه ضمن علاقة ليست فقط ذهنية أو فكرية، بل واقعية، وأحيانا ملموسة، ذلك أن اليقين لم يعد متراصا في معنى أحادي أو واحدي، كما أن كل شيء سائر إلى التداخل والاشتباك والتكامل في معرفة الوجود والعالم، وفي ضوء ذلك سيتم الانصراف إلى فتح إمكان العقل التعارفي العربي.>>[1]. والملاحظ هنا أن تساؤل رسول محمّد رسول عن ماهية النقد يجعله يجيب بأن النقد بالنسبة له ليس فقط القدرة على مناقشة موضوع وتحليله تحليلا جيدا يرتقي به، بل يجب أن يمنح الناقد للنقد صور عديدة تعكس معاني عديدة تتعلق بالفكر والواقع، وكل ذلك يساهم في معرفة العالم، وإعطاء فرصة للعقل التعارفي العربي، وهذا التعارف بالتأكيد سيساهم في نقل العلم والمعرفة كما سيساهم في معرفة الآخر، وكل ما يتعلق به من أفكار إبداعية.

إن التعرف على الآخر يقوم على التواصل الذي<<يتعلق بالروابط الجامعة بين بني البشر، بما يتضمنه من قصد، وتأويل وترميز، وتفكيك للسنن، وبهذا المفهوم يكون التواصل: عملية يقصد مُصدَرُ نوعي بواسطتها إثارة استجابة نوعية لدى مستقبل نوعي>>[2]. إن معرفة الآخر يقوم على التواصل الذي يتضمن القصد والرموز والتأويل.

[1]– المصدر نفسه، ص 10.

[2]– محمّد عابد الجابري: التواصل نظريات وتطبيقات، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010، ص 63.

و<<من البديهي أن التعارف في هذا العصر الذي نعيش فيه ليس مجرد عاطفة أو إحساس أوفهم يتطلب ذهنا فقط، إنه كل ذلك معا، لكنه في النهاية خطاب عقلي يتطلب إدراكا واعيا لمعطيات الخارج، ويعامل بوصفه مجالا للتفكير والمعاينة الفكرية، وهذا الخطاب العقلي يتعرض اليوم إلى تحديات عدة في ضوء تعقد واشتباك الواقع العالمي من جهة، والعربي من جهة أخرى، وتحولات العلاقة بينهما لكون التعارف يعتمد "العلاقة" أساسا لظهوره وتجلياته بغض النظر عن شكله ونتائجه، الأمر الذي يحتم نقد هذا الخطاب وفتح إمكانه في وقت يطرح فيه هذا الخطاب إمكانه على نحو ضاغط ومتشابك ومعقد في راهن العلاقة بين الأمم والشعوب>>[1].

من هنا يتضح لنا أن التعارف لا يتعلق فقط بالعواطف والأحاسيس وإنما يتطلب عقلا واعيا حتى يتمكن من إدراك الواقع وما يحيط به إدراكا واعيا وبالتالي يتعامل معه بوصفه مجالا للتفكير، وهذا المجال يتعرض لتحديات كبيرة، نظرا لاشتباك الواقع العالمي والواقع العربي، كما أن العلاقة بينهما تخضع أيضا للتحدي لأن التعارف يعتمد العلاقة من أجل الظهور والانعكاس دون النظر إلى الشكل، والنتائج المنبثقة من التعارف، وإن الخطاب العقلي في نظر رسول محمّد رسول وجب نقده في حالة إذا ورد بشكل معقد وضاغط ومتشابك. فهو الذي يقول:<<على رغم الجهود الكبيرة التي بذلها المفكرون العرب في استيضاح مفهوم التعارف الحضاري، خصوصا خلال السنوات الأخيرة من القرن العشرين، ومن خلال أكثر من منظومة تفسيرية وفكرية ومرجعية دينية ووضعية، فإن هذا المفهوم ما زال عرضة للفهم العام، ولما ثوى في المخيال الفكري العام والبسيط المتعلق بفهم مصطلح الحضارة، وهو الأمر الذي ينعكس وينطبق على مفهوم تعارف الحضارات من دون أدنى ريب>>[2]

خلال القرن العشرين، سعى المفكرون العرب لإيضاح مفهوم التعارف الحضاري، وذلك من خلال الرجوع إلى الدين والفكر والتفسير، لكن ظل مفهوما فهما عاما، لكن عندما بدأ العرب في فهم مصطلح الحضارة شرعوا إلى تطبيق مفهوم التعارف مع الآخر. وداخل هذا السياق نجد الناقد

[1]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص 11.

[2]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص 12.

يقول:<<المعروف أن دلالات هذا المفهوم العملية ظهرت قبل أي تسمية مفهومية له، ومنذ عابر الأزمان، حينما كان البحث عن الألفة بين الناس والحاجة المادية بينهم قائما، ولم يختلف الأمر في عالمنا المعاصر، فالحاجة والبحث عن الألفة كلاهما يشد الإنسان إلى مثيله في الحياة، ولم تكن التسمية، تسمية الأشياء والأحاسيس والتصورات، سوى تعبير عن هذه الألفة وتكريس لتلك الحاجة، وفي التسمية كان الاختلاف في الفهم والتمثل والتعبير.>>[1]، فدلالة التعارف ظهرت قبل التسمية المفهومية له، وحينما بحث الناس عن إشباع رغبتهم أوحاجتهم المادية، لكن في وقتنا الحاضر والمعاصر يبحث الإنسان عن الألفة التي عبرت عنها كل التصورات، والأحاسيس أما الاختلاف فكان في التعبير والتسمية والفهم.

<<والواضح، إنه مهما كان الاختلاف في التسمية قائما بوصفه حالة من التنوع المرجعي، فإنه يبقى طريقا للاصطلاح والاتفاق على دلالة المعنى المراد تسميته، ذلك أن المرجعيتين، الدينية والدنيوية، لا تختلفان على ضرورة التعارف بين الناس في الأمم والشعوب، لكنهما يختلفان بشأن طريقة التعبير عن معنى التعارف>>[2].

إن تنوع المراجع يجعل تسمية التعارف الحضاري مختلفة، إلا أنه يتفق معه في معناه لأن المراجع الدينية، والدنيوية لا تختلفان على حتمية التعارف بين الأمم والشعوب، إلا أنهم يدركون تماما أنهما يختلفان في طريقة الترجمة أو التعبير عن معنى التعارف،<<وسيكون الأمر أكثر تعقيدا إذا ما تم تحميل "التعارف" بحامل دلالي مركب من قبيل "الحضاري" أو"الثقافي" أو"الديني" من مثل: التعارف الحضاري، أوالتعارف الثقافي، أوالتعارف الديني، وسيكون الأمر مشتبكا أكثر إذا ما نظر إلى هذه المفهومات المركبة في سياق الظرفية التاريخية، وفي إطار فلسفة العصر السائدة، والنظريات العلمية الغالبة فيه، وبالمرة إلى معارف العصر التي تميزه على غيره.>>[3].

---

[1]– المصدر نفسه، ص 12.

[2]– رسول محمّد رسول :المصدر السابق، ص 12.

[3]– المصدر نفسه، ص 12.

عندما يحمل "التعارف" معاني دلالية مركبة ثقافية،وحضارية، ودينية سيكون الأمر معقدا، ويكون أكثر تعقيدا إذا نظر لبعض المفاهيم المركبة في السياق التاريخي، والظرفي، والفلسفي، والعلمي، وخاصة إذا نظر أيضا لمعارف العصر التي تميزه عن باقي العصور.

فالتعارف إذن<<وبغض النظر عن شكله أو طبيعة ظهوره، هو حقيقة موضوعية غير قابلة للدحض مثلما هو غير قابل للتأكيد المكرر، إلا أن التعارف الحضاري لو وضع في سياق تاريخي، وضمن إشكاليات العصر، فإن الدحض والتأكيد المكرر سيتطلبان المزيد من المناقشة وإعادة النظر بالتأثير الذي تتركه مقاربة المفهوم في هذه الإشكاليات>>[1]

وهكذا يتضح لنا أن رسول محمّد رسول وصل إلى نتيجة مفادها أن النقد الذي يحيل إلى التعارف دون النظر إلى شكله أو طبيعة ظهوره هو حقيقة موضوعية، دون النظر إلى سياقات تاريخية أو إشكاليات تتعلق بعصرنا.

التواصل:

لقد غدا<<التواصل عند هابرماز... الفاعلية الوحيدة التي في إمكانها إعادة ربط الصلة بين أطراف هذا العالم متقطع الأوصال، عالم فقد كل مرجعياته ونقاط ارتكازه، وانقطعت صلته الحميمية بالإنسان، وعرض التقدم والمحبة والسلام ساد الاستبداد والعنف>>[2]. فالتواصل يربط بين جميع البشر في العالم حتى لو كانوا متقطعو الأوصال.

<<على الصعيد العلمي العالم المعاصر، وتحديدا منذ منتصف القرن العشرين، على نظم معرفية جديدة تعتمد الحاسوب Computer وسيلة للتوصيل والإبلاغ، ولتركيز كم هائل من المعلومات في نقاط ضوئية، ومن ثم تحقيق قدر مهول من السرعة في استجابة المعلومات حال الاستدعاء، ثم لحق ذلك توافر المجتمع الحاسوبي على نظم جديدة من تداول المعلومات عبر

[1]– رسول محمّد رسول :المصدر السابق، ص 13.

[2]– جان مارك فيري: فلسفة التواصل، تر: عمر مهيبل، ط1، المركز الثقافي العربي، لبنان، بيروت، 1427هـ–2006م، ص 19.

وسائل اتصال جديدة عابرة للجغرافيات والحدود وهي الانترنت>>[1]. فمن الأدوات التي ساعدت على التواصل الحاسوب، والذي ساعد على نقل المعلومات، ذو المعارف على وجه الخصوص، كما أن هذا الجهاز أي الحاسوب ساعد على اتصال البلدان، وتقاربها، وكذا تقارب الجغرافيات مهما كانت بعيدة.

<<إن معطيات عصر المعلومة والثورة الاتصالية أثرت مباشرة في طبيعة العلاقة بين الناس في المجتمع الواحد، وفيما بين المجتمعات المحلية الصغيرة، وبالمرة أثرت في الشعوب والأمم بالعالم المعاصر، فهي قربت المسافات الجغرافية، وانعكس ذلك على طبيعة العلاقات البينية، التجارية والسياسية والاجتماعية، وعلى أدائها في التبادل المعلوماتي بزمن مختزل، بل وغيرت من مفهومي الثروة والقوة>>[2].

فوسائل التواصل أثرت لمدى بعيد على تواصل أفراد المجتمع، وذلك بالتأكيد ينعكس على كل النواحي سواء اجتماعية أو سياسية أو تجارية. كون<<المعلومات أصبحت قوة في نفوذ الدول من ناحيتي المناورة السياسية واللعبة الاقتصادية والمخاتلة الجهوية، وقوة فائقة للتميز في حراك المجتمع المعلوماتي، وهو ما وفر مناخا خصبا للتعارف المجتمعي، وفضاء للتعارف الثقافي والحضاري، وأرضية لرقمنة المخيال المؤدلج والسلوك المتطرف الذي وجد في الفضاء المعلوماتي ووسائله حقلا يتوافر من خلاله أصحاب هذا السلوك على تحقيق ما يطمحون إليه في حدود العلاقة مع الآخر الذي يتواصل معه بعلاقة توتر، وبوازع من الرغبة في الصدام والثأر>>[3]

من هنا تلعب المعلومات دورا كبيرا في قوة الدول، ونفوذها وذلك من الناحية السياسية، والاقتصادية، علاوة على دورها في تعارف الدول، والحضارات، وتبادل الثقافات، والخطير في ذلك أن المتطرفين وجدوا في فضاء تبادل المعلومات فرصة لتحقيق ما يطمحون إليه في حدودهم أو علاقتهم مع الآخر الذي يتواصلون معه بعلاقة توتر أو تأثر به أو صدام.

[1]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص 14.

[2]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص 14.

[3]– المصدر نفسه، ص 15.

<<وإذا كان هذا التداول لا يعد سوى استثناء، فإن القاعدة هي الغالبة، ذلك أن التوافر المذهل على المعلوماتية والإقبال على تطويعها وتبيئتها في المجتمعات العربية والإسلامية بدا مؤثرا خلال السنوات الماضية في طبيعة النظرة إلى الآخر، تلك النظرة المتأتية من المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة، لكن هذا التطلع والإقبال غالبا ما يواجهان مشكلات عدة تعاني منها هذه المجتمعات>>[1]، فالمعلومات المتوفرة تجعل المجتمع يقبل على تطويعها ويجعلها تتناسب مع بيئته ومع مجتمعه العربي والإسلامي كما تتغير نظرة المجتمع العربي إلى الآخر لكن المشكلة أن هذه النظرة أو التطلع عادة ما يتسبب في مشاكل للمجتمع العربي.

<<فعلى رغم أن خطط التنمية العربية الرسمية والخاصة تعكف على تضمين خططها إقبالا على توطين البيئة المعلوماتية والاتصالية، فإن هذا هو الآخر غالبا ما يرتطم في البلدان العربية، بشروط الخطاب السياسي المحلي، وعلاقة الدولة مع المجتمع من جهة، وجملة الضغوط التي تواجه الحكومات العربية من الخارج عليها من جهة أخرى، فضلا عن ثلة من المشكلات البنيوية المتأصلة في المجتمعات العربية، ومن ذلك مثلا، نسبة الأمية المتفشية لدينا، والجهل العلمي الواضح في التعامل مع أنماط المعارف الجديدة وهو ما ينعكس على طريقة تلقينا للآخر في معارفه وعلومه ووسائله في التعارف والاتصال.>>[2]. إن خطط التنمية العربية تسعى إلى تطوير التواصل من خلال وسائل التعارف، والتواصل مثل الهاتف، والحاسوب تؤدي إلى اصطدام الآخر بالبلدان العربية، لكن بشروط تتضمن كل من الخطاب السياسي،وعلاقة الدولة بالمجتمع بالرغم من جملة المشاكل التي تواجه الدول العربية مثل الجهل، والأمية، وسوء التعامل مع أنماط المعرفة الجديدة، وهذا بالتأكيد ينعكس على أسلوب تلقينا للآخر.

<<ولعل الأهم من ذلك هو ما يرتبط بغياب رؤية فكرية عربية أو فلسفية للتعامل مع نمط المعرفة الجديد، في ضوء سياسات النبذ المتبعة من جانب دولة عربية عدة لكل ما هو فكري أو معرفي أو فلسفي، وتغييبه عن التدريس في المعاهد والجامعات العربية! ولا أدري كيف تهتم

[1]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص 15.

[2]– المصدر نفسه، ص 15.

مؤسساتنا العربية التعليمية إلغاء سافرا لتدريس مادة الفلسفة أو فلسفة العلوم أو تدريس نظرية المعرفة أو القيم المعرفية الجديدة أو حتى ما يدخل في مجال المعارف المحدثة التي تمت بصلة ما إلى ما هو معرفي أو فكري أو رؤيوي؟>>[1].

إن الأهم من ذلك أي مما سبق ذكره من أدوات ساعدت على التواصل، ومعطيات عصر المعلومة، والثورة الاتصالية إجمالا هو ما يرتبط بغياب رؤية فكرية عربية تجهل طريقة التعامل مع نمط المعرفة الجديد، وذلك راجع أولا لسياسة النبذ التي تتبعها الدول العربية لكل ما هو فكري، ومعرفي، وفلسفي، وثانيا إلى إلغاء تدريس الفلسفة، ونظريات المعرفة الجديدة والحديثة.

<<لقد توافر العالم المعاصر، في ضوء نزعتي المعلوماتية والاتصالية، على كم هائل من المعلومات، وقد رافق ذلك تحول واضح في بنية الثقافة المعاصرة، إذ أخذ نمط الإنتاج الثقافي يتأثر، على نحو أو آخر، بهاجس ما هو عابر وسريع من المعرفة من جهة، والإقبال على الثقافة البصرية وثقافة الصورة، أو ثقافة عصر الشاشة والوهج اللوني، ومن ثم على ثقافة الإعلام (الميدياء) من جهة أخرى، ولما كانت هذه الثقافة ممكنة التلقي عبر وسائله الجديدة، فإنها ممكنة الاتسام بميسمها>>[2].

إن العالم المعاصر لا بد أنه حمل لنا تغييرات عدة على المستوى الثقافي، والتواصلي خاصة، والذي أنا بصدد البحث عنه في هذا المبحث، وقد رأى رسول محمّد رسول أن العالم المعاصر قد وفر لنا نزعة اتصالية وفرت لنا فرصة التواصل مع الآخر، والاقتباس من معلوماته، وذلك بالتأكيد يحدث تغييرا واضحا في بنية الثقافة المعاصرة.

وقد تعرض رسول محمّد رسول إلى <<ما يواجه التعارف الثقافي والحضاري، أيضا هو شيوع وغلبة الثقافة السياسية على غيرها من أنماط الثقافة الأخرى أو حقول المعرفة الأخرى المتداولة راهنا، وفي هذا السياق لعبت الحركات الوطنية، والقومية العربية، والاتجاهات

[1]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص 16.

[2]– المصدر نفسه، ص 16.

الأيديولوجية في القرن العشرين دورا فاعلا في تكريس هذه الثقافة حتى أصبحت جزءا من مخيال التلقي لدى الإنسان العربي، وقد زادت التحولات السياسية الصارخة في حضورها من غلو هذه الثقافة في الغرب المعاصر، وانعكاسات معطياتها على العرب>>[1]، فما يواجه التواصل، والتعارف الثقافي في نظر رسول محمّد رسول هو شيوع الثقافة السياسية على أنواع الثقافة، والمعرفة الأخرى في القرن العشرين والتي أصبحت تلعب دورا فعالا في تكريس ثقافة أصبحت من مخيال التلقي عند العرب.

<<إن الثقافة السياسية باتت متأصلة بوصفها فضاء يتحكم في التعامل مع الآخر المختلف، الأمر الذي يعني غربلة نقدية لا بد منها لتصفية الحساب مع من يتطفل على المخيال الثقافي العربي المعاصر من محمولات واجترارات لما هو عابر وسريع واستهلاكي ذلك الذي يندس عبر التوصيف والتحليل والفهم، ومن خلال الأحكام السياسية القيمية التي تسعى بعض المؤسسات السياسية المعرضة إلى تكريسها في المجتمع قصد حشو الذهن العربي... بمقولات سياسية ذات طابع إعلامي يجهز على طاقة الذهن، وعلى قدرة العقل ليسجنها في أطر لا ترى ولا تستقبل أو تتلقى سوى هذا النمط من الثقافة والمعرفة.>>[2].

فالثقافة السياسية أصبحت تتحكم في التعامل مع الآخر الذي يختلف عن الأنا العربية من دون أدنى شك، وقد رأى رسول محمّد رسول أنه يجب أن نقوم بغربلة نقدية حتى نمنع ذلك المتطفل على المخيال الثقافي العربي المعاصر بكل ما تحمله من وصف وتحليل، وفهم أيضا للأحكام السياسية التي تسعى من خلالها بعض المؤسسات إلى تطبيقها في المجتمع العربي.

<<المتغير الاستراتيجي: ليس بعيدا عن السياسة، فقد بات في حكم المعلوم أن أكثر من عشرة أعوام مضت خصوصا بعد عام 1989 حيث تفكك المنظومة الاشتراكية، تركت آثارها في ظاهرة الانفراد بالعالم، تلك السياسة التي تسعى إليها الولايات المتحدة الأمريكية، وعلى نحو صاخب في ظل حكم الرئيس جورج بوش الابن، ثم الإعلان عن إستراتيجية في التعامل مع الدول

[1]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص 17.

[2]– رسول محمّد رسول، المرجع السابق، ص– ص 17– 18.

بالعالم المعاصر تحت عنوان "إستراتيجية الأمن القومي للولايات المتحدة"، هي إستراتيجية تعتمد السلوك المنفرد في تحدي أو معالجة أي سياسة أو سلوك من شأنهما عدم الرضوخ لمنطق هذه الرؤية، والتي جاء في نص تقريرها: ستبقى قوتنا القوة الكبرى التي تردع جميع خصومنا.>>[1].

يواصل رسول محمّد رسول ما يخص التواصل، ويعنونه بالمتغير الاستراتيجي الذي يرتبط بالسياسة العليا للدولة، ويقول أنه مضت أعواما، وتفكك النظام الاشتراكي مما جعل الولايات المتحدة الأمريكية تسيطر على العالم بمفردها، وتقول ستبقى قوتنا الكبرى ضد كل الخصوم.

<<في سياق ما هواستراتيجي أيضا، ارتقى الإسلام السياسي المتزمت/المتطرف/ المتعصب إلى رتبة المزاحمة الكونية، وذلك عندما كثف دورة عمله وانفتاحه على المعطيات العلمية المعاصرة في مجال الاتصالية والوسائلية والمعلوماتية في مقارعة أعدائه التقليديين، وعلى وفق رؤية جديدة قوامها الندية المحايثة والمقارعة الملموسة لقوى النفوذ العالمية الكبرى في العالم المعاصر بعد أن قطع هذا النوع من الإسلام المزاحم أشواطا فيما أعلنه من مقارنة للأنظمة السياسية في البلدان العربية، والإسلامية التي عجز عن زحزحة أوضاعها أو إزالة مكانتها التي فيها، فكان الخيار هو مقارعة الداعم الرئيس لهذه الأنظمة بالمنطقة.>>[2].

عنون رسول محمّد رسول ما يخص التواصل أيضا بالأصولية المتعولمة، ورأى أن الإسلام الذي يعاني التطرف، والتعصب ارتقى إلى المزاحمة العالمية بعلمه للدرجات العليا، كما انفتح على كل المعطيات المعاصرة بما فيها من وسائل اتصال، وذلك من أجل منافسة الأعداء التقليديين، لكن وفقا لرؤية حديثة/ وجديدة تقوم على المحايثة: "التي هي مفهوم من المفاهيم الرئيسية للفلسفة التقليدية، والمدارس المثالية المعاصرة" ذلك من أجل مقارعة الدول العالمية الكبرى في العالم المعاصر.<<إن تبني أصول المقارعة بدلا عن فروعها وأذيالها، وإعادة بناء المزاحمة والمواجهة لدى الإسلام السياسي المتعولم يطرح خطابه اليوم بوصفه إستراتيجية مغايرة في تداول الندية السياسية، وهو ما يشعر به الأمريكان على نحو عميق، لقد جاءني تقرير (إستراتيجية الأمن

[1]–المصدر نفسه، ص– ص 18– 19.

[2]– رسول محمّد رسول، المرجع السابق، ص 20.

القومي) ما نصه: "في السابق كان على أعدائنا أن يتوافروا على جيوش قوية، وقدرات صناعية هائلة لمحاربتنا، إلا أنه أصبح بإمكان الشبكات التي تعمل بالخفاء أن تنقل لنا الآلام والدمار ولا يكلفها ذلك ثمن دبابة واحدة , بل أصبح بإمكان الإرهابيين (الإسلاميين) التسرب إلى المجتمعات المفتوحة، وأصبحوا يستعملون ضدها قوة الثقافة العصرية.>>[1].

فالمقارعة، والمصارعة عن الإسلام السياسي يطرح خطابا بوصفه طريقة لتداول السياسة، إلا أن الأمريكان شعروا بذلك على نحوعميق ورأت أن الإسلاميين التي تنعتهم بالإرهابيين بإمكانهم محاربتهم ذلك لأن هناك من يعمل في الخفاء، وبالتالي يصبح لدى المسلمين قوة لمحاربة الأمريكان.

يعنون رسول محمّد رسول ما يخص التواصل أيضا بموجهات الفهم العربي ويقول: <<هذا ما يواجه العقل التعارفي العربي الإسلامي من الخارج external أوالعالم الموضوعي، إلا أن كل معطيات هذا "الخارج" بوصفه تمثيلا لا يبرا الذات، أو الأنا أو الداخل، أو العالم الذاتي، أو قدرة الفهم العربية الإسلامية من تكريسها الإشكاليات التعارف، ولتعقيد العلاقة مع الآخر أو المختلف، فللعقل العربي مغاليقه وتجليات انطوءاته المبتسمة، و للمخيال العربي أعطاله وقناعاته المتأصلة والحالة فيه سواء تلك المتأنية من الموروث الثقافي أم من الراهن الفكري والإيديولوجي>>[2].

إن العنوان الذي وضعه رسول محمّد رسول هو موجهات الفهم العربي، ويقول إن ما يواجه التواصل،والعقل التعارفي العربي إجمالا يشمل كل ما يخصه من الناحية الخارجية، والناحية الموضوعية، لكن كل ذلك لا يبرر للذات العربية توظيفها لإشكاليات التعارف، كما لا يبرر تعقيد العلاقة مع الآخر والتواصل معه، وبطبيعة الحال إن الآخر مختلفا، ولا ينبغي أن تكون العلاقة معه معقدة، ولا ننسى أن العقل العربي مختلف أيضا، ومنغلق وله أسباب غامضة،وملتبسة، والجدير بالذكر أن العقل العربي له مشاكله، وقناعاته الخاصة، والأصلية سواءا كان من الموروث الثقافي أومن الحاضر الفكري.

---

[1]– المصدر نفسه، ص– ص 20– 21.

[2]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص 22.

<<وعلى رغم أن المرجعية القرآنية قد رسمت رؤية للتعارف، وأن جانبا كبيرا من التراث العربي الإنسي الذي لم يتضاد مع ثقافة الآخر، نرى أن هذا لم يحد من تدشين قناعات سلبية لدى المثقف العربي، في الماضي والحاضر، من رسم ملامح تصور سلبي عن الآخر>>[1].

إن القرآن الكريم وضع حدودا للتعارف لقوله تعالى <<يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير>>، ويواصل رسول محمّد رسول أن العقل العربي، وتراثه لم يكن ضد ثقافة الآخر إلا أن العقل، والمثقف العربي رسم قناعات سلبية في الماضي والحاضر عن الآخر.

يضع رسول محمّد رسول عنوان: "ما العمل"؟ ويقول: <<نستطيع أن نقول: إن التعارف، مهما اختلف شكله، وتنوعت مشاربه وطرقه، يتطلب اليوم قدرة على الفهم، ودرجة من الوعي التثاقفي، فضلا عن شروطه الفنية أو اللوجستية، ولما أصبح للتعارف فكرا تراكم خلال العقدين الماضيين، وبما يشبه الحقل العلمي الجديد، فإن الأوان قد آن لوضع فكر التعارف، موضع المساءلة المعارفية "الابستيمولوجية" وعلى أكثر من صعيد، العلمي والمعرفي، العربي والإسلامي، الجماهيري والنخبوي، الذاتي والموضوعي، ومن ثم فتح الإمكان الفعلي والإجرائي والتداولي للعقل التعارفي العربي والإسلامي والغربي معا، وفي آن واحد، لكون عملية التعارف عالمية وإنسانية حتى وإن كانت جهوية وعرقية ترتبط بالخصوصية والذات مثلما ترتبط بالآخر والغير والمختلف.>>[2].

فالعنوان الذي وضعه رسول محمّد رسول هو الحل للقدرة على التواصل، والتعارف بغض النظر عن مكانه، وطريقته، وأسلوبه إلا أنه يتطلب الإدراك، والفهم الجيد والراقي كما يتطلب وعيا تثاقفيا، إلا أن المهم هو توصل رسول محمّد رسول للحل الذي تساءل عنه، وهو ضرورة وضع فكر التعارف، والاهتمام به معرفيا، وعلميا، وذاتيا، وموضوعيا، وبالتالي نصل إلى الإجراء، والتطبيق الفعلي لتعارف العقل العربي مع الآخر المختلف بطبيعة الحال.

---

[1]– المصدر نفسه، ص 22.

[2]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص– ص 25– 26.

<<في العقد الأخير من القرن الماضي أخذ مفهوم "التعارف الحضاري" ينضج في مدلولاته الفكرية بل والفلسفية، ويحث خطاه المعرفية في دوائرنا الدينية والثقافية والفكرية ومثلما جاء المفهوم بوصفه تعبيرا عن حاجة موضوعية حيث تم صكه قبيل وعقب ظهور مفهومات من مثل "صدام الحضارات" و"نهاية التاريخ" كذلك جاء نتيجة لضرورة جهوية من حيث بناء دلالته، وتأصيل مرجعيته في التراث الإسلامي والعربي>>[1].

في آخر القرن الماضي تطور مفهوم التعارف الحضاري من حيث الدلالة، والفكر والفلسفة، والمعرفة، والدين، والثقافة، والفكر، وذلك من أجل رغبة موضوعية إلا أنه تم رفضه بعد ظهور مفهومات جديدة مثل نهاية التاريخ وصدام الحضارات.

<<كان لحادث 11 سبتمبر 2001 أثره الكبير في النظرة المتبادلة بين الغرب والشرق، خصوصا بين الغرب الأمريكي والشرق العربي والإسلامي، ففيه، ومن خلاله، وعبره، وصلت نظرة الإسلاميين المتشددين "السلفيين" إلى ذروة عدائها تجاه الولايات المتحدة مطلع الألفية الثالثة، هكذا يعتقد الأمريكيون، وهو الاعتقاد الذي يعد مقدمة تبريرية سوغت للغرب الأمريكي أن يعبر عن رد الفعل الإسلامي المتطرف بفعل هو الآخر لا يخلوا من تطرف واستنفار استفزازي نجحت إدارة الرئيس بوش الابن في تسويقه إلى المجتمع الدولي والعربي والإسلامي سواء بسواء.>>[2]. فحادث 2001 أثر على العلاقة بين الغرب والشرق وعلى وجه الخصوص تلك العلاقة المتبادلة بين الغرب الأمريكي والشرق العربي الإسلامي واللافت للنظر هو وصول نظرة الإسلاميين المتشددين "السلفيين" إلى قمة عدائها تجاه الولايات المتحدة. <<من جهة أفضت أحداث الحادي عشر ذاتها إلى ولادة استراتيجيات سلبية مزدوجة، فالتطلع الأمريكي الشمولي أو ما بات يوصف بـ "الإمبراطوري" أخذ يجتاح الأفاق السياسية والفكرية في العالم بعد أن تبلورت رؤاه ونظرياته، ومنها نظرية "الحرب الاستباقية"، ونظرية "محور الشر"، كذلك أخذ التطلع الأصولي المتطرف يشق مدياته في الشرق الأوسط والأفاق الإسلامية، بل وفي أيضا ما يؤشر أن سياقا من الندية والتصادم

[1]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص 27.

[2]– المصدر نفسه، ص 29.

الثنائي بات في واجهة الفضاء التعارفي، وأصبح في مقدمة الوعي اليومي لدى الناس، ويمارس سلطة حجب وتعويق على التعارف والحوار، واستنفار للنزعة العدائية المتبادلة بين الذات والآخر، بمعنى أن النزعة السلبية المزدوجة التي ولدت جراء أحداث عام 2001 أصبحت مفعلة، وذات سياق "عملي، تداولي" تطال الحياة اليومية بالبلدان العربية والإسلامية.>>[1]

فأحداث الحادي عشر أيضا أدت إلى ولادة طرق، واستراتيجيات سلبية اتبعها وطبقها التطلع الأمريكي الإمبراطوري، واجتاح كل المجالات الفكرية خاصة كذلك الشرق الأوسط الإسلامي يهدف إلى اجتياح كل المجالات، والمهم هو تصارع، وتصادم العرب مع الآخر مما يؤثر دون أدنى شك على التعارف، وتواصل الأنا مع الآخر.

المعرفة:ـ

<<ما زالت ظاهرة المثقف عرضة للمساءلة في العالم، الأمر الذي يعني أن العلاقة بين المثقف والوجود بمختلف تجلياته هي علاقة إشكالية، علاقة توتر، وهي بقدر ما هي تقدم المساقات وتنتج الأجوبة، تراها تولد الأسئلة، وهي علاقة تستفعل أكثر فيما لوتم النظر إليها من جهة علاقة المثقف بـ(ذاته)، وبـ(النحن)، وبـ(الآخر)، وبـ(الواقع)، وبـ(المعرفة)، ومن ثم بـ(المستقبل).>>[2].

يضع رسول محمّد رسول عنوان: المثقف العربي... وأسئلة العصر... وهذا العنوان مرتبط بالمعرفة دون أدنى شك، ويرى الكاتب أن المثقف دائم معرض للمساءلة في العالم لأن له علاقة بالوجود تنتج العديد من الأسئلة والأجوبة.<<الملاحظ أن هذه الإشكالية تدخل حيز المفاقمة عندما يواجه المثقف تحدي العصر الذي يعيش فيه ويكشف زمانيته، وهو التحدي الذي يؤرق وجود المثقف، ويقض رساميله المعرفية، ويحد من سيرورة علاقته بالوجود، ولكن مهما تكن تصاريف الكلام متضاعفة فإن المؤشر الواضح هو أن علاقة المثقف بالعصر هي علاقة مأزومة، وهو أمر

[1]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص 31.

[2]– المصدر نفسه، ص 82.

يعود بنا إلى طرح أكثر من سؤال: فما علاقة المثقف العربي بالزمان؟ وهل حقا يعيش زمانيته؟ ومن ثم هل يعيش زمانية العصر؟ إنها أسئلة أولى!!>>[1].

اللافت للانتباه أن المثقف يعيش علاقة معقدة ومتأزمة مما جعل رسول محمّد رسول يطرح العديد من الأسئلة ولعل أهمها: هل يعيش المثقف زمانية العصر؟

<<في حدود مفهوم الزمان، لم تكن علاقة المثقف العربي به تفاعلية، فما عدا اهتمام فلاسفة الإسلام، من الكندي إلى ابن رشد، ومن بعده من الفلاسفة، حيث الاهتمام الميتافيزيائي والماورائي المعمق بمصطلح "الزمان" ومسافاته التأملية لا يوجد لدى المثقف العربي سوى العداء للزمان، بل والذم له، فالزمان يشي بأكثر من معنى سلبي لديه...>>[2]. هكذا نجد أن علاقة المثقف العربي بالزمان، ومفهومه لم تكن علاقة تفاعلية باستثناء بعض الفلاسفة.

يضع رسول محمّد رسول عنوان: سؤال المعرفة الجديدة: <<إن المعرفة هي بضاعة المثقف أنى يكون، هي ملاذه، وزيت سراجه في وجوده، وهي رأسماله في سوق الحياة الواسع الأبعاد، وبغض النظر عما يملكه المثقف العربي من رأسمال معرفي فإنه لا يكاد ينافس العصر في انفجاره المعرفي والمعلوماتي، وتداخل أنظمة التوصيل فيه، وإذا كانت طرق تحصيل المعرفة أحادية البعد كالحس والعقل، فإن طرق تحصيل المعرفة باتت مركبة وذات توجه تكاملي في العصر المعلوماتي الجديد، لقد كان نص الواقع أمام المثقف العربي حسيا، ويتلقاه المثقف بحواسه المعروفة، ويخوض تمثيله إما ذهنيا مخياليا "الإبداع الأدبي"، "أو عقليا منطقيا" "الفكر".>>[3]، فالمعرفة هي كل ما يملك المثقف فهي ملاذه الوحيد ورأس ماله الذي يوسع مداركه ويجعله منافسا جبارا في عصره فالمثقف يساهم في توليد المعلومات والمعرفة.

[1]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص 82.

[2]– المصدر نفسه، ص– ص 82– 83.

[3]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص 90.

<<أما نص اليوم فلا يعود إلا فائقا في تلقيه، أي تشترك فيه المعرفة المسموعة والمقروءة والمنظورة دفعة واحدة، وهذا يعني أن معرفة العصر الحسية تستدرج كافة الحواس مجتمعة وبوتيرة واحدة لدى الانسان وهوأمر بات ينعكس على التجربة الذهنية للمثقف، بمعنى أنها، أي التجربة الذهنية، تتطلب استعدادا ذهنيا لتلقي فائقية المعطيات الحسية، والوضع ذاته مع مخيال المثقف فهوبإزاء صورة مرئية ومسموعة ومقروءة يتلقاها بوصفها وهجا تكامليا مركبا، وعلى وفق جاهزية فائقة من الانسجام اللوني والصوتي والشكلي، أما العقل، فهوالغربال أبدا لكل ما هضمه الذهن من معطيات الحواس بنصها الفائق، في حين يعيش المخيال مداهمة جديدة قوامها السرعة الفائقة بل المهولة التي توافرت عليه جراء تناسل المعرفة الالكترونية ذات النظم الرياضية التي فاقمت كل حسابيات النظم التقليدية التي عرفها في حياته.>>[1]

إن تلقي النص اليوم بات فائقا في تلقيه، وذلك لتوفر وسائل الاتصال المقروءة، والمسموعة التي تنقل لنا المعرفة، إلا أن المثقف مطالب باستعداده المطلق لاستقبال المعرفة المركبة، والكاملة كما يجب عليه أن ينسجم معها، وان يضع عقله موضع الغربال ينقي السيء من الجيد، حيث<<يضعنا التفاعل مع المعرفة الجديدة، ومع المشاركة الثقافية بالنسق الثقافي والـ"نحن" الإنسانية أمام مسؤولية الـ "نحن العربية"، فالثقافة العربية هي مجال خلق هذه الـ"نحن"، والمثقف هو خالق أل "نحن الثقافية"، ولا يعني هذا أن عملية الخلق هي عملية توجد من دون مرجعية وثوابت تمت بالصلة إلى زمانية الهوية، هوية المثقف وهوية الـ"نحن"، وعلى أن عملية الخلق هذه ينبغي ألا تتشرنق داخل معطيات الهوية، وهو ما أدى بنا إلى نزعة أصولية خنقت الـ"نحن الثقافية"، ليس لدى المثقف الديني فقط، إنما لدى المثقف التنويري والليبرالي، ذلك الذي تشبث بأصول تنويرتية وليبراليتية حد العماء! وهولا يختلف عن المثقف الديني في هذا الأمر، فجميع هؤلاء مارسوا أحادية الرؤية وسعوا إلى الوصاية على الذات، وعبر الذات، ولجئوا إلى العنف ضد بعضهم فكانت صورة الـ"نحن" عندهم متشبرقة ومعتمة ومتشرذمة...>>[2].

---

[1]– المصدر نفسه، ص– ص 90– 91.

[2]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص 96.

يضع رسول محمّد رسول عنوان: سؤال التنوير، وهو ختاما لسؤال المعرفة، ويرى أنه يضعنا في تفاعل مع المعرفة الجديدة لسؤال المعرفة، ومشاركة ثقافتنا مع الالتزام بالمرجعية، والثوابت التي تثبت هوية المثقف الخالق ل "نحن" الثقافية مع الالتزام بالمراجع والثوابت المرتبطة بزمان الهوية وهوية "النحن" وهوية المثقف.

إن أحادية الرؤية <<بقدر ما كانت متطرفة ولدت تطرفا مضاعفا، ومنها ثقافة التطرف، الأمر الذي يعني أن توازنا ما مفقودا لا بد من العودة إليه، التوازن الذي من شأنه فك الأصول عن القراءات النفعية والاصطفائية الدائرة فيها وحولها وبشأنها، وربط الأصول بزمانية الـ"نحن الثقافية"، بمعنى ممارسة زمانية تنوير مزدوجة الفاعلية، تنوير الأصول بتنوير الهوية، تنوير ال"نحن الثقافية" بتنوير الذات عبر المشاركة والتعارف الثقافي بالعالم المعاصر.>>[1].

وختاما <<هكذا هو دور المثقف، إنه ليس مكانيا/ أرضيا، كما إنه ليس عولميا فقط، إنه دور كوني، قوامه التفاعل مع معرفة العصر الجديد، وتفعيل المشاركة مع ثقافة الأمم والشعوب وإعادة خلق الـ"نحن" بعيدا عن رؤى التضاد الثقافي والتصادم الحضاري، وتوترات الأنا وهيمنة المختلف...>>[2]، فدور المثقف دور كوني يلزمه بالتفاعل مع معرفة العصر الجديدة دون التضاد مع الآخر.

[1]- المصدر نفسه، ص 96.

[2]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص 97.

المبحث الثاني:ـ المثاقفة النقدية ومسافة القراءة: تفكيك القطبيات.

مفهوم المثاقفة:ـ

إن <<المثاقفة عملية تاريخية تهدف إلى إحداث تداخل بين نمطين أو أكثر من أنماط الثقافة أو المعرفة أو السلوك الحضاري، على أن تختلف إحدى هذه البؤر الفاعلة عن الأخرى بما لها من هوية ما أو خصوصية ما تميزها عن غيرها. المعروف أن هذه العملية قديمة قدم النشاط الجسمي عند البشر كمرحلة أولى، ومن ثم النشاط الفكري في مرحلة ثانية، فضلا عن التميز الإبداعي في مرحلة لاحقة.>>[1].

فالمثاقفة تهدف إلى تداخل المعرفة، والثقافة بين الأنا والآخر لكن يجب أن يكون أحدهما مختلفا لما يحمله من تميز وخصوصية وهوية. <<كما أن المثاقفة عملية عامة لا تكاد تنحصر في مكان دون غيره أو زمان غير آخر، وهي إلى جانب ذلك عملية واضحة في ضرورتها للفرد والمجتمع سواء بسواء، وذلك لكون الإنسان لا يستطيع العزلة أو الانفراد المطلق بوجوده، بل حتى بوجوديته الفردية مهما عززها بأساليب التكيف النفسي قصد الانعزال.>>[2].

إن المثاقفة عملية واضحة، وضرورية للفرد، والمجتمع، ذلك لأن الإنسان لا يمكنه أن ينعزل وينفرد انفرادا مطلقا مهما سعى إلى الانعزال والتكيف النفسي.

كذلك يرى الناقد أنه<<في مدى التاريخ، عرفت البشرية تداخلات لا حصر لها بين الأمم والشعوب، وأصبح لهذا التاريخ معطيات ووقائع مما أدى إلى أن يشتق له حقلا دراسيا له أصوله وقواعده وهو ما يعرف مثلا بالأدب المقارن، أو الثقافة المقارنة، أو التاريخ المقارن، وشيئا فشيئا

[1]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص 36.

[2]– المصدر نفسه، ص 36.

استقرت هذه الحقول بوصفها علوما في الأدب المعاصر لها مناهجها ورؤاها النقدية، إلا أن هذه العلوم لم تعد تتسع لما يفترضه واقع التداخل بين البؤر الثقافية أو الحضارية الجديدة أو ما يفترضه "فكر المثاقفة" من تطورات حالة عليه من صميم وجوهر التواصل بين الأمم والشعوب أو بين الثقافات والحضارات في عصر توافر على أحدث أنماط الاتصال الجديدة.>>[1].

إن التداخلات التي عرفتها الأمة على مدى التاريخ أدى إلى إنتاج حقل دراسي له أصوله، وقواعده يشمل الأدب المقارن والمعاصر إلا أنه لم يعد يكفي لما يفترضه فكر المثاقفة.

<<منذ العقد الأخير من القرن التاسع عشر، أخذ التحديث مجراه الفاعل في حياة البشر، ومنذ مطلع النصف الثاني من القرن العشرين أخذت ثورة الاتصالات مداها الفاعل في طرق الإنتاج، والتي كان من نتائجها تجسير الفجوات والمساحات الجغرافية، وتقريب مسافاتها، وبعد ظهور منظومات الحوسبة وتداولها في أبسط شؤون الحياة، ومن ثم الانترنت، ضاقت المسافات أكثر وأصبح الزمان وما فيه من وقائع يتركز في خلية مادية "رقائق الكترونية" تختزل المكان في لحظة زمانية واحدة فتحولت عمليات المثاقفة من المرئي المحسوس إلى التعارف الوسائطي عبر المسموع أو المقروء، ومن ثم إلى المثاقفة المنتجة عبر وسائط مرئية وسمعية ذات قدرة فائقة على اختزال المكان والصورة والصوت>>[2].

في مطلع القرن العشرين أصبح لوسائل الاتصالات تأثيرها الفاعل في طرق الإنتاج، وتقريب المسافات وبالتالي تحولت المثاقفة من المرئي إلى التعارف الوسائطي عبر المسموع أو المقروء، وأصبحت المثاقفة آلية منتجة، ولها قدرة فائقة على اختزال المكان، والصورة، والصوت.

<<في إطار التاريخ، كان العرب والمسلمون قد خاضوا غمار المثاقفة عمليا، ولم يجدوا حرجا نحو هذا الاتجاه، فالمرجعية القرآنية تأذن بمثل هذا المنطق، وتدعوا علنا إلى التعارف البشري والثقافي والحضاري (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شُعوبًا وقبائل

[1]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص– ص 36– 37.

[2]– المصدر نفسه، ص 37.

لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير/ سورة الحجرات: 13)، وهذه الرؤية سرعان ما أخذت طريقها إلى الوعي المعرفي عند المسلمين والعرب وبزمن مبكر، ذلك أن التعارف البشري أدى إلى التعارف الديني والثقافي والحضاري فيما بعد، إلا أن شعور المسلمين بالريادة الحضارية الجديدة أملى على عاتقهم مهمة "التعريف" بعد"التعارف" >>[1].

لقد خاض العرب المسلمون غمار المثاقفة دون مواجهة أي صعوبة أو حرج فحتى القرآن الكريم دعا إلى التعارف لقوله عز وجل <<... إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا... >> والمهم في ذلك أن العرب المسلمين اتجهوا إلى الوعي المعرفي بزمن مبكر.

<<لقد واجه العرب والمسلمون في مطلع العصر الحديث تحديات عدة كان أهمها مسألة النهوض بواقع الأمة ومحاولة خلاصها من التخلف الحضاري، والفقر الاقتصادي، والتراجع الثقافي، والجمود الفكري "غلق الاجتهاد" إزاء أنماط متقدمة في حياة أمم وشعوب أخرى مثل الشعوب الغربية والأوروبية، وفي هذا السياق وجد فكر المثاقفة طريقه من جديد في قراءة الواقع العربي، فبعد تجربة محمّد علي في مصر وغيرها من التجارب في تونس ودمشق، توالت المحاولات ولكن في ضوء وتيرة أخرى تتضمن رغبة وإرادة في التعارف الحضاري والثقافي، إلا أن تلك التجارب بدت مهمومة هذه المرة بإرادة الخروج من المأزق الحضاري، ومأزق التخلف، ومأزق التردي الوجودي، وهو الأمر الذي حتم ولوج قصدية مغايرة في العلاقة مع الآخر أو طرق باب جديد من المثاقفة عمد المثقفون العرب والمسلمون إلى تجريبها.>>[2].

فالتحدي الذي واجهه العرب هو النهوض بالأمة، وفكها من قيود التخلف الحضاري، والتراجع الثقافي، والفكري، وذلك بالاعتماد على نمط الآخر المتقدم، والمهم أنه في سياق ما ذكرت وجد فكر المثاقفة أسلوبا جديدا لقراءة الواقع العربي.

[1]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص– ص 37– 38.

[2]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص– ص 39– 40.

<<لذا نلاحظ أنه لا عد ولا حصر لما أنتجه الباحثون العرب من محاولات المثاقفة الفلسفية والفكرية والأدبية والحضارية والتمدينية، وكلها تأثرت على نحو أو آخر، بأيديولوجيا العصر الغالبة، القومية والماركسية، والمادية والعلمانية، والنزعات الفردية، والشخصانية والوجودية، وأنماط الفن والأدب الحداثية، وفي مقابل ذلك نشأت الاتجاهات الدينية، على أن الاختلاف الحاد أحيانا بين كل هذه الاتجاهات العلمانية والدينية، قد أحدث تنافذا نقديا منقطع النظير في القرن العشرين، وهو ما عد حالة صحية لما فيه من تنوع واختلاف في إطار محنة نهوضنا الحضاري والثقافي>>[1].

لقد كان للعرب محاولات عديدة في المثاقفة المتعلقة بجميع المحاولات: الفلسفية، والفكرية، والأدبية على وجه الخصوص، إلا أن تلك المحاولات تأثرت بأيديولوجيا العصر الغالبة بكل ما تحمله من نزعات فردية، وشخصانية ووجودية إلا أن المهم هو تأثر الأدب بأيديولوجيا العصر.

<<في هذا الخضم، من التنافذ الفكري والعقائدي والأيديولوجي، كانت مسألة العلاقة بين "الذات" و"الآخر" و"الأنا" و"الغير" قد طرحت حضورها على نحو فاعل وخاض فيها، دراسة وتنظيرا، عدد غير قليل من مفكرينا وباحثينا العرب والمسلمين، وعلى رغم أن التفكير بيننا وغيرنا قد تم على شرعة من المفهومات الملتبسة أحيانا فإن فكر المثاقفة أخذ مساراته المعرفية إلى حيز التنظير والبناء الفكري بعد هزيمة 1967، وبعد الطفرة النفطية مطلع السبعينيات في منطقة الخليج العربي خاصة، ونمو التعليم بالوطن العربي، ودعم الأصوليات الإسلامية السلفية والإخوانية وصولا إلى مزاحمتها السياسية تجاه الأنا والآخر، ومن ثم ظهور المتغير الإيراني الثوري عام 1979.>>[2].

وهن هذا المنطلق يبدو لنا أن التنافذ الفكري، والإيديولوجي جعل العلاقة بين الأنا والآخر تطرح حضورها الفاعل، وذلك على مستوى الدراسة والتنظير، وبالتأكيد أن التفكير بين الأنا والآخر

[1]- المصدر نفسه ص 40.

[2]- رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص- ص 40- 41.

حمل مفاهيما ملتبسة، وبالرغم من ذلك فإن فكر المثاقفة لم يتوقف، وأكمل مسيرته المعرفية وحولها إلى التنظير والبناء الفكري.

<<لقد كانت مرحلة الثمانينات قد عقلنت النظرة إلى التراث... عندما بدأت القراءات الجديدة والمقاربات والمداخل إلى مطاوي تراثنا تشغل حيزات الوعي العربي الحديث والمعاصر، وجرت التحولات من المعالجات الخاصة بالعلاقة بين التراث والمعاصرة إلى العلاقة بين العرب وغيرهم، وأخذت عناوين تتكرر في أكثر من مناسبة وحديث ومقال مثل: "نحن والآخر"، و"نحن والغرب" و"الإسلام والغرب"، و"الإسلام وأوروبا"، أو العكس، وكان البحث في مثل هذه الثنائيات المفهومية ينمو ويتصاعد حتى أصبح حقلا معرفيا تدرج له العناوين في فهارس المكتبات.>>[1].

إن مرحلة الثمانينات حولت النظرة إلى التراث إلى نظرة عقلية، وذلك عندما مزج بين الجديد، والمعاصر، والتراث، وقد أقيمت معالجات، وتحولات خاصة بالعلاقة التي تربط بين التراث والمعاصرة إلى العلاقة الرابطة بين الأنا والآخر أي بين العرب وغيرهم، واللافت للانتباه أن معظم الدراسات، والمقالات لبها الوحيد هودراسة الرابط بين النحن أي العرب المسلم والآخر أي الغرب الأوروبي، وقد رأى رسول محمّد رسول أن تلك الثنائيات السابق ذكرها أخذ البحث فيها ينمو، ويتصاعد حتى استحق أن يكون حقلا معرفيا تتعرض له كافة الدراسات.

<<وهكذا بين الانفتاح على غيرنا الآخر والانحسار إلى ذاتنا وتراثنا تقوقعا تارة وتعصبا تارة أخرى، كانت هناك رؤى توفيقية وسطية تتخارج كرؤى للتواصل البشري، وفي هذا الوقت كان الاستشراق بوصفه قطاعا معرفيا في المثاقفة الغربية قد قطع أشواطه الطويلة والمتشبعة بينما وجد عدد من المفكرين العرب استشراقا مضادا، أو ما يسميه حسن حنفي "علم الاستغراب"، ومن ذي قبل كان صادق جلال العظم قد تناول المسألة تحت مسمى آخر هو: "الاستشراق والاستشراق المعكوس"، في حين وضع حسام الآلوسي القضية برمتها في مفهوم أكثر تعبيرا عن مكنون التلقي العربي لمعطيات العقل الاستشراقي غير مفهوم عبر مفهوم "مستشرقون عرب"، ولكن مهما كانت

[1]– المصدر نفسه، ص 41.

طبيعة هذه المعاينة الاستقرائية لمسارات التلقي العربي في هذا الموضوع، موضوع الاستشراق، فإنها تبقى تعبيرا عن ثراء التجربة العربية في فكر المثاقفة خلال النصف الثاني من القرن العشرين.>>[1].

إن الانفتاح على الآخر، والانحسار على الأنا والذات والتراث إعجابا وتعصبا، وبين الرؤيتين كانت هناك رؤى توفيقية تهدف إلى تكريس رؤى للتواصل، والاستشراق كقطاع معرفي في المثاقفة الغربية قطع أشواطا طويلة ومتشبعة، وقد وجد المؤلفون استشراقا مضادا، واختلفوا في تسميته فهناك من يسميه علم الاستغراب، وآخر الاستشراق والاستشراق المعكوس، وآخر مستشرقون عرب، وقد رأى رسول محمّد رسول أن كل تلك التجارب في موضوع الاستشراق ساهمت في إثراء فكر المثاقفة.

<<وعلى ضفاف ذلك أثرت قصدية أخرى، ضمن مسار استجلاء صور المثاقفة، إذ عقدت الكثير من الندوات والحلقات النقاشية لتدارس صورة العرب والمسلمين عند غيرهم، بدأت هذه المناشط الاستقرائية على هيئة بحوث ودراسات وكتب وتحولت فيما بعد إلى اهتمام مؤسساتي تواصل الفكر فيها عبر لقاءات المثقفين العرب المباشرة في العواصم العربية والإسلامية، وطرحت فيها مواقف علماء المشرقيات، وأخذت تكشف عن صورة العرب في مناهج التعليم الأولى بالغرب، وكشفت عن صورة المسلمين في مزاحمتهم الإسلامية أو ما يعرف بالأصولية الإسلامية أو الإسلام السياسي، وفي خلال السنوات القليلة الماضية كانت هناك جهود واهتمامات أخرى تسعى إلى إثراء فضاء المثاقفة العربية...>>[2].

ويصل رسول محمّد رسول إلى أن تلك الجهود التي تهدف إلى إثراء المثاقفة العربية تكون <<من خلال إعمال مداخل ومناهج علائقية وتواصلية جديدة في التحليل والمعاينة الاستقرائية وإعادة البناء، وهذا ما نجده في اهتمامات عدد من باحثين العرب المعاصرين، ومثال ذلك ما بذله عبد الله إبراهيم في كتابه المركزية الغربية/1997، الذي درس فيه العلاقة بين الفكر الغربي

[1]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص– ص 41– 42.

[2]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص 42.

المتمركز حول ذاته وفكر المطابقة العربي، يقول عبد الله إبراهيم: إن نقد المركزية الغربية إنما يتصل أساسا بواقع الثقافة العربية الراهنة، ثقافة المطابقة، وهو نقد لا يدعي، بأي شكل من الأشكال، إصدار حكم قيمة بحق ظاهرة ثقافية له شروطه العامة، ولا يدعي، أيضا، تقديم بدائل جاهزة، وليس بمقدوره استبدال معطى بآخر، لأنه نقد لا يقر بالمفاضلة، إنما هو ممارسة فكرية تحليلية وكشفية استنطاقية غايتها التوافر على سياقات تمكن من إظهار تناقضات الفكر المتمركز حول نفسه، وإبراز تعارضاته الداخلية ومصادراته، واختزالاته للثقافات الأخرى (ص8) على أن آلية النقد هنا وهي تصرف إلى بحث المطابقة...>>[1].

ويقرن رسول محمّد رسول بحث المطابقة <<عند إبراهيم بنقد مزدوج إن نقد الذات ونقد الآخر هما ممارسة توسع من مجال الاختلاف، وتوفر إمكانية تتجاوز بها الثقافة العربية الحديثة ضروب التماثل والتطابق التي تعيق حركتها وتبطل فعاليتها وتعيد إليها وحدتها بعد أن انقسمت إلى تيارات متعارضة لا يمكن لها في نهاية الأمر، إلا أن تسهم في إضفاء نوع من العدمية على ثقافة تعجز عن مناقشة إشكالياتها الخاصة بها>>[2].

إن الانفتاح على الآخر ظهر من خلاله قصدية أخرى،تشمل توضيح صور المثاقفة من خلال بعض النشاطات كالندوات، والبحوث، والدراسات، وقد ارتقى ذلك النشاط إلى لقاءات العرب لكشف صورة المسلمين، كما وجدت جهود تسعى إلى إثراء المثاقفة العربية مثل إعداد المناهج التواصلية التي سعى لإعدادها على سبيل المثال عبد الله إبراهيم الذي بحث في المطابقة أيضا، وأقرنه بنقد الذات ونقد الآخر التي توسع مجال الاختلاف وتمكن من تجاوز الثقافة العربية الحديثة لضروب التماثل مع الآخر.

<<في السياق ذاته يذهب محمّد نور الدين أفاية في كتابه "الغرب المتخيل: صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط/ 2000"، حيث يقول: نحن نسعى إلى الاقتراب من سؤال الآخر في الثقافة العربية الإسلامية من زاوية مختلفة، وذلك بالتبرُم جَهد المستطاع من التعريفات الكلية

[1]– المصدر نفسه، ص– ص 42– 43.

[2]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص 43.

القطعية، ومن التحديات التي تسقط في فهم جوهرا في للذات والآخر أو للشرق والغرب، فبأي غرب يتعلق الأمر حين يتقدم الكائن العربي الإسلامي أمام ذاته وأمام الآخر؟ ما هو القسط من الآخر الذي يسكنه؟ كيف يصاغ جدل الهوية في الكتابات العربية الإسلامية؟ كيف يمكننا تصور الأشكال المختلف للقاء وللتقارب وللتوتر بين العالم الإسلامي والعربي والغرب الأوروبي؟ ما هي الإمكانات التي نضعها لأنفسنا لمعرفة الآخر، ومن ثم تكوين صورة عن الذات بوصفها عملية مشروعة فاعلة؟>>[1].

فسعي العرب أوا لأنا العربية هو الاقتراب من سؤال الآخر في الثقافة العربية الإسلامية، وذلك من زوايا مختلفة حتى نتمكن من فهم جوهر الشرق أو الذات أو الأنا كما نتمكن من فهم الآخر، وطرح رسول محمّد رسول العديد من الأسئلة، ولعل أهمها كيف يمكننا تصور الأشكال المختلفة للقاء، وللتقارب بين الأنا العربية الإسلامية والآخر الغربي الأوروبي، كما تساءل رسول محمّد رسول عن ما يمكننا أن نتبع حتى نتمكن من معرفة الآخر.

<<ليس بعيدا عن هذا الفضاء عاد عبد الله إبراهيم إلى مخيال الثقافة العربية الإسلامية مرة أخرى في كتابه (المركزية الإسلامية/ 2001) ليستكمل مشروعه الذي بدأه في كتابه السابق، وفي سياق العلاقة بين المطابقة والاختلاف ذاته، ولكن في اتجاه التمثيل السردي الإسلامي للآخر، وفي ضوء مرويات الثقافة الإسلامية أي: "التعبيرات التي تقوم بوظيفة تمثيلية للمرجعيات الثقافية والعرقية بغض النظر عن صيغها" (ص1)، في كتابه هذا يجيب إبراهيم عن سؤال مفاده: كيف نظر المسلمون إلى الغرب المسيحي وغيره في العصور الوسطى؟ وذلك عبر تقديم نماذج عدة أثرت المقدمات النظرية التي انطلق منها وعززت رؤيته العامة إلى واقع العلاقة بين المرويات الثقافية المتنافسة...>>[2].

بعودة عبد الله إبراهيم إلى مخيال الثقافة العربية في كتابه المركزية الإسلامية، تمكن من إخراج العلاقة بين التشابه والمطابقة والاختلاف في نفس الوقت.

---

[1]– المصدر نفسه، ص– ص 43– 44.

[2]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص 44.

<<إن مفهوم المثاقفة يرتبط أشد الارتباط بمفهوم "التواصل"، وإذا كان هذا الأخير يضمر معنى فلسفيا كجزء من اشتراطات وجود الفاعل، فإنه يفترض مفهومات إجرائية أخرى، منها "التوصيل" الذي تعرض لأكثر من مغزى ودلالة في السنوات القليلة الماضية، سبب مؤثرات ما يعرف بثورة الاتصالات الجديدة، الأمر الذي من شأنه التأثير في مفهوم "التواصل" ذوالدلالة الفلسفية التي ترتبط بالمعنى الوجودي للإنسان في هذا العالم من دون الالتفات إلى أي معطى سواء كان جهويا أوهوياتيا أوجغرافيا...>>[1].

ويكمل رسول محمّد رسول قوله المتعلق بالمثاقفة <<كما أن الثورة المعلوماتية والاتصالية تلقي بضلالها اليوم على أكثر قطاعات الحياة فاعلية، وفي هذا المنحى جمع فرانك كيلش أكثر من دلالة لمعنى المعارف الجديدة في مصطلح ثورة الأنفوميديا Infomedia لقد أراد أن يعبر عن مكنون الرؤية الاختزالية التي تتميز بها معارف العصر على غيرها من المعارف التقليدية قبل مرحلة ثورة الاتصالات، ومرحلة المعلوماتية الجديدة، أو النزعة الاتصالية التي تطبع عصرنا الذي نحيا فيه ما يعني فاعلية الاتصال، وإمكان حضوره، ويسر الانتقال من دون عناء أو مطبات أو عوائق بين الهويات، والثقافات، والحضارات، والتخوم، والجغرافيا، وكل ذلك هو الآخر يلقي بظلاله على عملية المثاقفة بين الأمم والشعوب>>[2].

فالثورة المعلوماتية ساهمت في تحديث المعارف التقليدية إلى معارف معاصرة ومتميزة، وذلك من دون عناء أو عوائق تتعلق بالهوية والثقافة والحضارة، وقد ربط رسول محمّد رسول مفهوم المثاقفة بمفهوم التواصل، ورأى أنه يتضمن معنى فلسفيا كما يرتبط بالمعنى الوجودي للإنسان لكن دون الالتفات إلى المعطيات الجغرافية والهوياتية والجوهرية، كما يرى رسول محمّد رسول أن المثاقفة المرتبطة بمفهوم التواصل هي التي ساعدت وسائل الاتصال على تبلوره.

[1]– المصدر نفسه، ص 47.

[2]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص 47.

المبحث الثالث: نقد المثاقفة: التواصل والمشترك الإنساني

يعنون رسول محمّد رسول ما يخص نقد المثاقفة بصدمة المثاقفة مستقبل العلاقة بين الغرب والإسلام، وداخل هذا السياق نجده يقول:<<يبقى الذي حصل بالولايات المتحدة الأمريكية وتحديدا في واشنطن ونيويورك، من حيث مفاعيله الملموسة اختراقا للأمن القومي الأمريكي، ويعد، على صعيد آخر، نمطا من التدمير لرمزية الأداء السياسي والاقتصادي والأخلاقي الأمريكي، إلا أن رد الفعل الأمريكي لم يقف عند هذه المعاني المباشرة، ولطالما اتخذ "الحادث" طابع العلاقة مع الآخر أو"الغير"، فإنه تطلب من منطق التعامل الأمريكي فاعلية ليست نائية عن علاقة الولايات المتحدة مع "الآخر" ذاته سواء كان عربيا أم إسلاميا>>[1].

إن الجانب السياسي الحاصل بالولايات المتحدة الأمريكية أدى إلى اختراق الأمن الأمريكي، ودمر رمزية الأداء السياسي، والاقتصادي، والأخلاقي الأمريكي، وهذا يؤثر دون أدنى شك مع علاقة الولايات المتحدة الأمريكية مع الآخر العربي والإسلامي.<<ومن هنا نلاحظ الإقبال المنقطع النظير الذي لجأت إليه الولايات المتحدة للارتقاء بالحدث إلى مستوى عالمي، بل المؤْضَعَة الكونية للحدث، وإدخال ردود الأفعال عليه في رؤية ذات طابع قانوني تارة وسياسي تارة أخرى عبر ما لجأت إليه واشنطن تحت تسمية "مكافحة الإرهاب" أو"الحملة الدولية لمكافحة الإرهاب"، المهم هنا استجلاء عناصر عالمية الحادث، وعالمية رد الفعل عليه، عالمية أداء ردود الفعل الذي سوغ للحادث وأحاله إلى واقعة ملموسة اكتسب صفة الإطلاق. بعيدا عما أدى إليه الحادث من طاقة ترميزية، يبقى هذا الحادث صارخا في حدود تفاقم العلاقة بين الغرب والإسلام، إنه حادث علائقي أكثر منه تكريسي، أو داخلي، أو محلي فقط يسوغ لنا الاستنتاج بيسر بأن هذا "الحادث" كرس ارتجاجا في العلاقة بين الغرب والإسلام، في علاقة المثاقفة Acculturalisation، أي أنه كرس صدمة Chock في سياق هذه العلاقة يمكن أن تندفع نحو صياغة فاعليتها في مفهوم نراه

[1]– رسول محمّد رسول،المصدر السابق، ص 49.

الأكثر تعبيرا عن علاقة الشرق بالغرب ذلك هو مفهوم صدمة المثاقفة Chock of Acculturalisation...>>[1].

لقد لجأت الو.م.أ للارتقاء بالحدث إلى مستوى عالمي، وكوني، وعملت على إدخال ردود الأفعال في رؤية قانونية، وسياسية أحاله إلى أن يكون واقعا ملموسا، وذلك بعيدا عن تعقد وتفاقم العلاقة بين الغرب والإسلام، كما أن الحادث أدى إلى ارتجاج العلاقة بين الغرب والإسلام، وكل ما سبق ذكره سماه رسول محمّد رسول بـ "صدمة المثاقفة".

<<إن مسحة من التفاؤل كانت سائدة لدى الأوساط الفكرية الغربية المعنية بعلاقة الغرب مع الإسلام بعد حرب الخليج الثانية، وقد عبرت عن تفاؤلها هذا عندما أجالت رؤيتها للإسلام المعاصر، خصوصا السياسي منه أوإسلام الموجة الثالثة، بعيدا عن منطق الاستشراق التقليدي نحومنطق استقرائي يستدرج التعالي الغربي، ويضع جانبا مقولات الاستشراق القديمة ومنها "المركزية الغربية"، والتفوق العرقي، و"ثنائية المركز والأطراف" وغيرها من المفهومات القبلية أوالمسبقة التي يعتمدها العقل الاستشراقي التقليدي، وتوجه إلى تدشين موقف آخر يميز مرحلة جديدة من الفعالية الاستشراقية هي مرحلة "ما بعد الاستشراق"، التي وجدت نماذج لها من الدوائر الاستشراقية الأوروبية والأنجلوسكسونية، بل وفي دوائر صناعة القرار السياسي في الولايات المتحدة الأمريكية على أن هذا التحول في الغرب الذي كان يبعث على التفاؤل بشأن علاقة المثاقفة بين الغرب والإسلام...>>[2].

بعد حرب الخليج الثانية باتت الأوساط الفكرية الغربية تميزها مسحة من التفاؤل، ذلك عندما أحالت رؤيتها للإسلام المعاصر، لكن هذه الرؤية تحمل التعالي الغربي الذي يضع كل المفاهيم القديمة والتقليدية جانبا، ومن بين هذه المفاهيم مقولات الاستشراق القديمة، والتفوق العرقي، وثنائية المركز والأطراف...، ويذهب إلى تأسيس وتدشين مرحلة جديدة من الفعالية

[1]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص– ص 49– 50.

[2]– المصدر نفسه، ص– ص 50– 51.

الاستشراقية هي مرحلة ما بعد الاستشراق، وقد رأى رسول محمّد رسول أن ذلك التحول يحيلنا إلى التفاؤل بشأن علاقة المثاقفة بين الغرب والإسلام أو الآخر والأنا.

<<في هذا الخضم، كان الإسلام السياسي قد دخل حيز ثقافة العصر الاتصالية، وبتحديد أكثر، أخذ يتعامل مع المتاح من أدوات التحكم والضبط عن بعد أو تبيئة السيبرانية الجديدة وأدوات الاتصال المحدثة، واضعا جانبا القيم الأخلاقية السلبية التي تكرسها هذه المعرفة، نافذا إلى معطيات هذه الأدوات، مستثمرا قدرتها الزمانية على تفعيل الأداء، ولما كانت هذه المعارف قد انخرطت تحت أداء ما يعرف اليوم بالعولمة، فإن الإسلام السياسي انخرط هو الآخر تحت أدائها نافرا، في الوقت ذاته، من معطيات القيم السلبية للعولمة حيث إفشاءها للتعالي على المحلية والخصوصية لصالح سطوة العبور على الجغرافيا، وبسط قيم ثقافية واحدة هي قيم الثقافة العلمانية التي يسعى العالم المتعولم المعاصر إلى تكريسها عبر عولمة القيم، والخصوصيات، الثقافية، والحضارية، والسياسية، والاقتصادية، وتحقيق ما يعرف بالتجانس العالمي.>>[1].

دخل الإسلام السياسي حيز ثقافة العصر الاتصالية نظرا لتوفر وسائل الاتصال المحدثة، متجاهلا كل القيم الأخلاقية السلبية، وقد عمد على استغلال هذه الوسائل لتفعيل أداء العولمة.

<<لقد شهد العالم المعاصر أكثر من تجل عملي لأداء الإسلام السياسي المتعولم، حيث انتشار جماعات من عناصر في دول عدة بالعالم وقد زادت عمليات الهجرة العبثية والمنظمة واللجوء الإنساني من اتساع وجود هؤلاء الناشطين بالغرب، كما أن التسهيلات العملية التي منحتها قوانين العمل والاتجار المتعولمة كانت بمثابة فرصة لأن يتوافر هؤلاء، ضمن أطر مؤسساتية صغيرة، على العمل والدعم السياسي لما يسعى إليه الإسلام السياسي في ضوء إستراتيجية الاختراق والتموضع في دار الغرب، على أن وجود الخلايا والشبكات النائمة في هذه الدول حتى اللحظة ناهيك عن خلق رهان مفاده إمكانية استغلال الفوضى في العراق والتموضع هناك بوصف

[1]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص 52.

العراق ساحة خضراء لإستراتيجية الإسلام السياسي المتطرف تنظيم "القاعدة"، فضلا عن عناصرهم القيادية والوسطى، إلى المدن العراقية عن هذا الاحتمال.>>[1].

إن العالم المعاصر شهد العديد من تجليات عملية لأداء الإسلام السياسي المتعولم المنتشر في العديد من دول العالم، وذلك بسبب الهجرة العبثية أولا، والهجرة المنظمة ثانيا، ويرى رسول محمّد رسول أن قوانين العمل، والاتجار، والعولمة منحت تسهيلات مما أتاح للأفراد فرصة العمل وفتح المؤسسات...

<<مثلما فاقم الحادث الحادي عشر من سبتمبر علاقة الغرب بالمسلمين، كذلك وترت معطياته علاقة المسلمين مع الغرب الأمريكي، بل عادت إلى درجة الصفر، خصوصا على الصعيد الشعبي، فحل اليأس من حوار الحضارات والأديان محل التفاؤل الذي نما خلال العقد الأخير من القرن العشرين، وأخذ طابع الصدام يرتقي إلى واجهة المسرح السياسي والديني العام في العالم رغم مساعي الدول والمنظمات الرسمية وشبه الرسمية محاولتها إعادة الأمور إلى نصابها، فحلت الصدمة في العلاقة بين الغرب والإسلام والعكس أيضا، وأخذت الدول العربية والإسلامية في أكثر من مأزق مع الولايات المتحدة ودول الغرب الأخرى، ومع شعوبها أيضا التي أصبحت في مواجهة مباشرة مع ضحية الحادث الذي انتقل إلى حدث كبير واستراتيجي طال الأسس والجذور والمقومات الحضارية والثقافية للإسلام، وأكدوا من جديد حرص ثقافتهم على المضي قدما في الحوار والتفاهم والمشاركة في صناعة الحياة الآمنة>>[2].

إن حادث الحادي عشر من سبتمبر أثر في علاقة المسلمين مع الغرب الأمريكي، فقد<<حاولت عدد من الدول العربية تكريس هذا التطلع من خلال العودة إلى الحوار الثقافي حتى أن القمة الفرنكوفونية الأخيرة "تشرين أول/ أكتوبر 2002"، قد أقرت "التنوع الثقافي" عنوانا لأعمالها في بيروت، كذلك دعوة دولة قطر في التاسع عشر من تشرين الأول/ أكتوبر 2002 إلى قيام "منتدى الحوار بين العالم الإسلامي والولايات المتحدة" بقصد إحلال الحوار والتفاهم وتكريس

[1]– رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص 52.

[2]– المصدر نفسه، ص– ص 60– 61.

أسس الاحترام المتبادلة والصداقة والتعاون بين العرب وغيرهم، ومع أن الدعوة القطرية جاءت في زمانها المناسب، وعكست حرصا عربيا وإسلاميا على أهمية التعايش بين الأديان والثقافات والحضارات، إلا أن كل هذا ربما لن يجد نفعا إزاء التوتر الذي يأخذ أبعادا لا حصر لها في مفاعيلها السلبية على العلاقة بين الغرب والإسلام، وهو الأمر الذي باتت صدمته عبئا تاريخيا على العالم الذي أخذ، ومنذ نحو عقد ونصف من الزمان، يقترب من كوكبته البشرية في ظل مساقات العولمة ما يعني أن السؤال عن مستقبل العلاقة بين الطرفين أمسى حتميا في طرحه وضاغطا في ضرورته، فما هو هذا المستقبل؟>>[1].

فالدول العربية حاولت تكريس تطلع الحياة الآمنة، وذلك بالرجوع إلى الحوار الثقافي، وعنونت أعمالها بالتنوع الثقافي، كما فتحت منتديات الحوار بين الأنا والآخر أي العالم الإسلامي والولايات المتحدة حتى يسود بينهما الاحترام والصداقة والتعاون والتعايش، لكن كل تلك المساعي السابق ذكرها لم تنفع في إزالة التوتر والتأثر السلبي بين الغرب والإسلام، وقد رأى رسول محمّد رسول أن الأمر بات صدمته عبئا على العالم، ويطرح سؤال فما هو هذا المستقبل؟.

يجيب رسول محمّد رسول عن سؤاله: ما هو هذا المستقبل بقوله: <<لا ريب أن صدمة المثاقفة بين الغرب والإسلام أو العكس تختلف هذه المرة عنها في السابق، فالحادث غاية في التعقيد والاشتباك، وقد زادت من غلو هاتين السمتين جملة من المضاعفات التي توالت بعده، إذ اتخذت الحملة الدولية على الإرهاب والحرب على "طالبان" و"القاعدة" في المنظور الأمريكي طابع التشميل والأعمام ومد التجربة إلى مكان آخر كمحاولة واشنطن فتح صفحة جديدة من الحرب على العراق لغرض إزالة النظام السياسي البعثي من شدة الحكم في بغداد بوصفه النظام الذي يهدد الأمن بالعالم لامتلاكه أسلحة دمار شامل حسب الرؤية التبريرية للولايات المتحدة الأمريكية بشأن العراق وهو ما أدى إلى التأثير في علاقة الولايات المتحدة بالعرب...>>[2].

إذن صدمة المثاقفة بين الغرب والإسلام تزداد تعقيدا واشتباكا وتنتج عنها حملات وحروب.

---

[1]- رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص- ص 61- 62.

[2]- رسول محمّد رسول: المصدر السابق، ص- ص 62- 63.

خاتمة

خاتمة:

إثر بلوغ المدار الأخير من هذه الدراسة التي كان محور اشتغالها موضوع: "المثاقفة ومفهوم التواصل في الفكر النقدي المعاصر كتاب نقد العقل التعارفي لرسول محمّد رسول أنموذجا"، يمكن اختتام هذه الرحلة بعرض موجز لأهم النتائج والملاحظات المتوصل إليها في هذا البحث، وهي كالتالي:

الهوية في الفلسفة هي معرفة الذات بذاتها كما تعني جوهر الشيء وحقيقته التي تميزه عن غيره، أما الهوية في الثقافة العربية فقد وقع الاختيار على الهوية أو خطاب الهوية لعلي حرب وفيه يروي سيرته الفكرية ويتساءل عن مصدر ثقافته وعن هويته، حيث يعترف بأن ثقافته إسلامية ورؤيته للعالم نبوية، كونه تربى على سماع القرآن وكلمات الوحي فأدرك حينها أن العروبة جلدته والإسلام جذره وقد التقى علي حرب مع من اعتبر لغة الضاد لسانه والوحي كتابه والتنزيل قرآنه فتوحد مع أجناس غير عربية كالفارسي والتركي والأفغاني والهندي كما توحد مع البربر وكل من آمن بالمعجزة العربية.

وتوصل علي حرب إلى أن تواصل الأنا العربية مع الآخر الغربي يجعل الثقافة العربية لها مصادر متعددة ومختلفة عن الفكر العربي والإسلامي والنبوي كما أن امتلاك الأنا العربية لمصادر مختلفة ينمي معارفه ويجعله يتوجه إلى تأليف مصادر عربية تنافس المصادر الغربية.

أما فيما يخص استقبال الأنا للآخر فقد انبهر بالثقافة الغربية وزاد إعجابه بالآخر المتعالي فحاول التماهي معه ويقلده في أسلوب العيش ويتعلم لغته ويتقنها حتى انه يحلم في العيش في وطن آخر.

جمع المفكر العربي محمّد عابد الجابري أسئلة التراث في كتابه نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي،وأول سؤالان هما: كيف نستعيد مجد حضارتنا؟ كيف نحيي تراثنا؟ ودعا لترك التقليد وذلك بان لا نعيد تجارب الأولين ونقلدها ونحذر من الوقوع في التبعية للفكر الغربي، ودعا إلى التجديد وذلك من خلال الجمع بين التراث والحداثة ، أي ندرس الأصول والتراث بآليات حديثة

حتى تكون دراستنا معاصرة لنا وأساسا لنهضتنا. وثاني سؤالان يطرحهما محمّد عابد الجابري فمتعلقان بالتراث والمعاصرة وهما: كيف نعيش عصرنا؟ كيف نتعامل مع تراثنا؟ فالغرب الأوروبي يمثل حاضرنا والحدث البارز في عصرنا ويفرض نفسه بقوة ,والتراث يمثل ماضينا والتعامل مع تراثنا والعيش في عصرنا في نفس الوقت.

أما مشكلة التأويل في نظر محمّد أركون كون التأويل نشاطا لا تحكمه قواعد كما انه عندما يؤول نصا معينا فإننا لا نسلم بوجود حقيقة ثابتة لأنه متعدد العلامات والإحالات , كما أن التأويل لا يعتبر آلية لقول الحقيقة إنما هو إطلاق العنان لسيرورة النص الدلالية التي تكون مكثفة ومنتشرة حسب رغبة المؤول.

التواصل مع الأنا أم الآخر : يكون التواصل مع الآخر من خلال عملية المثاقفة وتعتبر حيزا مهما في الثقافة العربية إذ تعد وسيلة للتواصل لكل الأمم , فمن المعروف أنها وسيلة لتبادل الثقافة والمعارف والخبرات المختلفة والعلم والفلسفة والأدب على وجه الخصوص. فالإنسان العربي من الضروري أن ينفتح على حضارة غير الحضارة العربية والإسلامية ويتعرف على ثقافة مختلفة عن ثقافته.

كما يكون التواصل مع الآخر من خلال عملية الترجمة التي تعد عملية ضرورية، والمعروف أنها عملية لغوية لكن وجب الارتقاء بها إلى عملية حضارية كونها تساهم أولا في الاتصال مع الآخر وتنقل إلى الذات العربية فكرا مميزا كما تلعب دورا فعالا في معرفة الآخر والتواصل معه والتعايش مع الثقافة الغربية المختلفة عن الثقافة العربية.

بناء هوية الثقافة العربية يتطلب منا إتباع منهج محدد وقد ذكره برهان غليون في كتابه اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية وهذا المنهج هو منهج النقد الموضوعي وقد اعتبره غليون الحل الذي يبين للأمة العربية الطريق المتعلق بهويتها.

الثقافة العربية والعالم الجديد: جدل النقد, التواصل, المعرفة. إن مفهوما العقل والنقد أخذا اهتماما كبيرا فلا يتعارض أحد من تحليلهما وتفسيرهما ووصفهما وقد تساءل رسول محمّد رسول

بقوله ما هوالنقد ؟ ويجيب بأن النقد بالنسبة له ليس فقط القدرة على مناقشة موضوع وتحليله تحليلا جيدا يرتقي به بل يجب أن يمنح الناقد النقد صورا عديدة تعكس معاني كثيرة تتعلق بالفكر والواقع وكل ذلك يساهم في معرفة العالم وإعطاء فرصة للعقل التعارفي العربي وهذا التعرف بالتأكيد سيساهم في نقل العلم والمعرفة كما سيساهم في معرفة الآخر وكل ما يتعلق به من أفكار إبداعية.

إن التعرف على الآخر يقوم على التواصل الذي يتعلق بالروابط الجامعة بين البشر وقد رأى رسول محمّد رسول أن التعارف والتواصل لا يتعلق فقط بالعواطف والأحاسيس وإنما يتطلب عقلا واعيا حتى يتمكن من إدراك الواقع وما يحيط به إدراكا واعيا وبالتالي يتعامل معه بوصفه مجالا للتفكير وهذا المجال يتعرض لتحديات كبيرة نظرا لاشتباك الواقع العالمي والواقع العربي , كما أن العلاقة بينهما تخضع أيضا للتحدي, لان التعارف يعتمد العلاقة مع الآخر من اجل الظهور والانعكاس دون النظر إلى الشكل والنتائج المنبثقة من التعارف.

إن المعرفة هي كل ما يملك المثقف فهي ملاذه الأخير ورأس ماله الذي يوسع مداركه ويجعله منافسا جبارا في عصره , فالمثقف يساهم في توليد المعلومات والمعارف كما أن المثقف له دور كوني يلزمه بالتفاعل مع معرفة العصر الجديدة دون التضاد مع الآخر.

تهدف المثاقفة إلى تداخل المعرفة والمثاقفة بين الأنا والآخر وقد رأى رسول محمّد رسول أنه في مطلع القرن العشرين أصبح لوسائل الاتصالات تأثيرها الفاعل في طرق الإنتاج وتقريب المسافات وبالتالي تحولت المثاقفة من لمرئي إلى التعارف الوسائطي عبر المسموع أو المقروء ومن ثم إلى المثاقفة المنتجة عبر وسائط مرئية وسمعية ذات قدرة فائقة على اختزال المكان والصورة والصوت وتفتح المثاقفة النقدية من خلال تعرض رسول محمّد رسول إلى التحدي الذي واجهه العرب وهو النهوض بالأمة وفكها من قيود التخلف الحضاري والتراجع الثقافي والفكري وذلك بالاعتماد على نمط الآخر المتقدم وقد كان للعرب محاولات عديدة في المثاقفة المتعلقة بجميع المحاولات الفلسفية والفكرية والأدبية على وجه الخصوص إلا أن تلك المحاولات تأثرت

بأيدولوجيا العصر الغالبة بكل ما تحمله من نزعات فردية وشخصانية ووجودية إلى أن المهم هوتأثر الأدب بايدولوجيا العصر.

إن التنافذ الفكري والإيديولوجي جعل العلاقة بين الأنا والآخر تطرح حضورها الفاعل وذلك على مستور الدراسة والتنظير وبالتأكيد أن التفكير بين الأنا والآخر حمل مفاهيما ملتبسة، وبالرغم من ذلك فان فكر المثاقفة لم يتوقف وأكمل مسيرته المعرفية وحولها إلى التنظير والبناء الفكري.

إن الانفتاح على الآخر والانحسار على الأنا والذات والتراث تراوح بين العجاب والتعصب وبين الرؤيتين كانت هناك رؤى توفيقية تهدف إلى تكريس رؤى للتواصل والاستشراق كقطاع معرفي في المثاقفة الغربية قطع أشواطا طويلة ومتشبعة وقد وجد المؤلفون استشراقا مضادا واختلفوا في تسميته فهناك من يسميه علم الاستغراب وآخر الاستشراق وقد رأى رسول محمّد رسول أن كل تلك التجارب في موضوع الاستشراق ساهمت في إثراء فكر المثاقفة.

يعنون رسول محمّد رسول ما يخص نقد المثاقفة بصدمة المثاقفة مستقبل العلاقة بين الغرب والإسلام ويصل إلى نتيجة مفادها أن الجانب السياسي الحاصل بالولايات المتحدة الأمريكية أدى إلى اختراق الأمن الأمريكي ودمر رمزية الأداء السياسي والاقتصادي والأخلاقي الأمريكي وهذا يؤثر دون أدنى شك على علاقة الولايات المتحدة الأمريكية مع الآخر العربي والإسلامي.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:ـ

القرآن الكريم برواية ورش

أ/ المصادر:

1- رسول محمّد رسول: نقد العقل التعارفي جدل التواصل في عالم متغير المؤسسة العربية للدارسات والنشر، بيروت، 2005.

ب/ المراجع:

1- ابن رشد: فصل المقال، ضبط وتعليق الدكتور سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994.

2- ابن منظور: لسان العرب، مج 11، د ط، دار صادر، بيروت، لبنان، د ت.

3- أمين معلوف: الهويات القاتلة (قراءات في الانتماءات والعولمة)، ط1، تر: د نبيل محسن، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، دمشق، 1999.

4- أنور الجندي: الثقافة العربية المعاصرة في معارك التغريب والشعوبية، مطبعة الرسالة، شارع حمودة، المقاول عابد، 1961- 1962.

5- برهان غليون: اغتيال العقل "محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية"، ط4، المركز الثقافي العربي،

بطرس البستاني: محيط المحيط، د ط، مكتبة لبنان، بيروت، 1983.

6- تركي الحمد: الثقافة العربية في عصر العولمة، ط1، دار الساقي، مصر، 1999.

7- جان مارك فيري: فلسفة التواصل، تر: عمر مهيبل، ط1، المركز الثقافي العربي، لبنان، بيروت،

8- جمال نجيب التلاوي: المثاقفة (عبد الصبور وإليوت... دراسة عبر حضارية)، تر ماهر مهدي، ط1، دار الهدى للنشر والتوزيع، 5 ميدان الساعة، الميناء، 2005.

9- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994.
10- جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردة (تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة)، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2000.
11- حسين المرصفي: الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية، ج1، حققه وقدمه عبد العزيز الدسوقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1982.
12- حليم بركات: الاغتراب في الثقافة العربية (متاهات الانسان بين الحلم والواقع)، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، سبتمبر، 2006.
13- سعد البازعي: استقبال الآخر (الغرب في النقد العربي الحديث)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004.
14- سعد البازغي : دليل النافد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا)، ط3، المركز الثقافي الغربي،الدار البيضاء –المغرب –2002.
15- صابر عبد الدايم: أدب المهجر "دراسة تأصيلية لأبعاد التجربة التأملية في الأدب المهجري"، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1993.
16- الطاهر لبيب :صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه ط1 مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت –لبنان،1999.
17- عباس محمود العقاد: الثقافة العربية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012.
18- عبد القادر محمّد مرزاق: مشروع أدونيس الفكري والإبداعي (رؤية معرفية)، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، 2008.
19- عبد الله إبراهيم :الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة 1431هـ، 2010م.
20- عزت السيد أحمد: المدخل إلى عصر النهضة العربية، ط1، منشورات جامعة تشرين، اللاذقية، سوريا،2006-2007.
21- عزيز السيد جاسم: الاغتراب في حياة وشعر الشريف الرضي، ط2، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، 1998.

22- علي حرب: خطاب الهوية (سيرة فكرية)، ط2، مطابع الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، 1429هـ- 2008م.

23- كيحل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمّد أركون، ط1، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت، 1432هـ- 2011م.

24- مجدي وهبة: معجم مصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط2، مكتبة لبنان، بيروت، 1884.

25- محمّد الجابري: نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، ط6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1993.

26- محمّد الهادي بوطارن: الاغتراب في الشعر العربي الرومنسي، د ط، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2010.

27- محمّد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، ط4، دار الهدى -عين ميلة- الجزائر، 1990.

28- محمّد عابد الجابري: التواصل نظريات وتطبيقات، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010.

29- محمّد عبد العزيز: الترجمة وإشكالات المثاقفة، ط1، منتدى العلاقات العربية والدولية، قطر، 2014.

30- محمّد مندور: النقد والنقاد المعاصرون، د ط، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، المهندسين، القاهرة،، مارس 1997.

31- محمّد ناصر العجيمي :النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية ط1، دار محمّد علي الحامي.صفاقس-سوسة، 1998.

32- نصر أبو زيد: فلسفة التأويل "دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1983.

33- وليد حمارنة: الترجمة وإشكالات المثاقفة، ج2، ط1، منتدى العلاقات العربية والدولية، قطر، 2016.

***المجلات والدوريات:**

1- مجلة الآداب، جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية، 2015م- 1436هـ.

2- مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العراق، ع 3- 4، مج 7، 2008.

3- مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، الجزائر، ع5، 2006،

فهرس

الموضوعات

فهرس الموضوعات الصفحة

مقدمة.....أ-ج

مدخل: الآخر في الثقافة العربية: سؤال الهوية.....9-21

الفصل الأول: الثقافة وبناء الذات من الأنا إلى الآخر تواصلا.....24-43

المبحث الأول: أسئلة التراث ومشكلة التأويل.....24-30

المبحث الثاني: التواصل مع من؟ الأنا أم الآخر.....31-37

المبحث الثالث: بناء هوية الثقافة العربية بأي منهج.....38-43

الفصل الثاني: (المثاقفة النقدية ونقد المثاقفة في فكر رسول محمّد رسول).....**46-76**

المبحث الأول: الثقافة العربية والعالم الجديد: جدل النقد، المعرفة، التواصل.....46-62

المبحث الثاني: المثاقفة النقدية ومسافة القراءة: تفكيك القطبيات.....63-71

المبحث الثالث: التواصل والمشترك الإنساني.....72-76

خاتمة.....78-81

قائمة المصادر والمراجع.....83-86

فهرس الموضوعات.....88