الجمهوريّة الجزائريّة الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة العربي التبسي– تبسة–
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

تمثيلات الآخر في الخطاب الثقافي العربي
قلق المعرفة (إشكاليات فكرية وثقافية)
ـسعد البازعى ـأنموذجا

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي،تخصص: تحليل خطاب

إعداد الطالبة: فاطمة الزهراء زروقي

إشراف الدكتور: الشريف حبيلة

لجنة المناقشة

عبد الرزاق الطاهر	أستاذ محاضر(ب)	جامعة العربي التبسي	رئيسا
الشريف حبيلة	أستاذ محاضر(أ)	جامعة العربي التبسي	مشرفا ومقررا
لزهر فارس	أستاذ محاضر (ب)	جامعة العربي التبسي	عضوا مناقشا

السنة الجامعية:2016/2015

من أدعية القرآن
حَسۡبِيَ ٱللَّهُ
لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ
عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ
وَهُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ
ٱلۡعَظِيمِ

شكر و عرفان

نحمد الله عز وجل كما ينبغي بجلال وجهه وعظيم سلطانه

على أن وفقنا في إتمام هذا العمل المتواضع نتوجه بجزيل الشكر والتقدير

إلى الأستاذ المشرف "الشريف حبيلة"

الذي كان لنا خير عون وسند في إنجاز هذه المذكرة والذي لم يبخل علينا بنصائحه وتوجهاته السديدة التي كانت نبراس يضيء لنا درب البحث الطويل ،وه والذي علمنا أن العلم رسالة تستحق التضحية.

كما لاننسى أن نتوجه بالشكر الجزيل إلى جميع أساتذة جامعة –الشيخ العربي التبسي–

كما لا ننسى كل من ساعدنا من قريب أ وبعيد إلى كل هؤلاء أسمى معاني الشكر والتقدير.

مقدمـــــة

تطرح الكثير من الأوراق على طاولة النقاش، لتتناول منعطفات وإنزلقات الفكر، كما تتناول أيضا إنجازاته وتخطيطاته البيانية الموثقة لآماله وتطلعاته، فإنشغال الفكر لا يكون عفويا دون وخز تنبيهي ليُحدث بذلك ، إن "الآخر" يقطن ذواتنا بعد إجتيازه البوابة دون إستجابة فعلية، ومن هنا تأتي "الذات" في طرف ويواجهها في الطرف الثاني "الآخر" المختلف عن الأنا، حيث يشكل حضور "الآخر" ازدحاما في الخطاب الثقافي العربي، وهذا يعني أن "الآخر" بذلك يكون محددا من محددات "الأنا"؛ ومنه أصبح مصطلحا ومفهوما، وعنوانا، وهما ثقافيا وسياسيا واقتصادياتأشيرة المرور.

أصبح تراكم فعل "الآخر" يشكل قلقا للآنا، وباتت كل محاور نقاشاتها تستحضر "الآخر" في محاضراتها، مما جعلها تعيش حالة الشيزوفرانيا، متأرجحة بين مد وجزر، إنه الارتياب والقلق إزاء "الآخر" بجميع تمثلاته وببنياته الثقافية، وعلى سيرة الثقافة فهي البنية التي تمارس فعلها المتضمن غزوها السري، هي ثقافة الغرب التي تصدرت محلاتنا التجارية وأسواقنا المالية، ومحاضراتنا الفكرية، وحياتنا اليومية، من هنا أردنا تشخيص الذات العربية الواقفة أمام مرآة "الآخر" المتفوق عنها علميا وتكنولوجيا، فوجدنا عينات تومئ بخطر يهدد الكيان العربي باستمرار باحتمالات السقوط في دوامة "الآخر".

إن بؤرة الدراسة هنا هي علاقة "الأنا" بـ"الآخر"، وتمثلات هذا الأخير كحضور في الخطاب الثقافي العربي. إن عدسة الكاميرا إما تكون إتجاهية لتحدد صورة "الأنا" عند "الآخر" المختلف، أو العكس صورة "الآخر" في مرآة "الأنا"، إن الدراسة سواء كانت من المنظار العربي الموجه للآخر الغربي، أو الرؤية المدروسة من قبل الآخر للأنا العربية، ستمنحنا الكثير من المطارحات، والنقاط الثرية التي تشكل مركزية النقاشات الساخنة، كل طرف يسجل ملاحظاته، ومخاوفه، وإستراتيجيته التعاملية على الساحة العالمية، الفكرية النقدية والثقافية...، ويكون الإشتغال في هذه النقاط قائما على فكرة التّمثل باعتباره منظومة قيمية وبنية معرفية متكاملة التشكيل الحاملة للتصورات المخزنة عن العالم، وتكون صورتها مبلورة في شكل سلوكات وتصرفات ومواقف إزاء العالم الوجودي الذي يضم تعاملاتنا مع الأشياء والأشخاص، وعبر معرفة التمثيلات التي لا تقف في مصاف الطريق من الآخر بل تستوطننا، ندرس إنحلالها في الأنا العربية بصفة عامة، ونلتمس رؤية ذلك المشهد الثقافي الذي يعج بالحضور الساري للآخر في زوايا أي فكرة أو تهميش على صفحة الذات العربية.

باتت كل قضية أو طرح في أي مجال من مناحي الحياة يستوجب دخول الآخر في مضمار النقاش؛ وأصبحت الآراء متأرجحة بين مؤيد للحداثة الغربية وبين معارض لها وبالتالي يكون متبنيا للفكر التقليدي، ومن هنا تأتي زعزعة الأنموذج الماثل لتحول بنا الرؤى إلى تضارب سياقي للقضايا الفكرية العربية وبالتالي تنامي الخوف من اندثار الذات العربية ووثائق انتمائها في غمرة التيه، حيث أصبح الواقع العربي المعاصر يعيش أزمة عميقة، وذاته باتت متشظية هنا وهناك كما سجلنا ارتفاعا في هرمون "الأدرينالين" بعد تشخيص ومعاينة الذات العربية، الذي يدل على إرتفاع وتيرة القلق عند المشخَص وهنا مبرره يرجع إلى وجود الآخر المختلف بثقافته وأيديولوجيته وصبغياته الوراثية، وهذا دعانا للدخول في عمق الدراسة وكان اختيار عنوان البحث: «**تمثيلات الآخر في الخطاب الثقافي العربي "قلق المعرفة" لسعد البازعي -أنموذجا-**»، طرحا يعرض نقاط الفكر العربي وانشغالاته وأزماته في ظل تواجد الآخر بتمثلاته واختلافاته، ومعرفة كيفية تحليل الرابطة الأيونية للفكر العربي المعاصر الذي يعيش مخاضا عسيرا، وتلخصت الدراسة في بلورة الوعي بالأزمة المعاشة المتذبذبة بين النزعة الحداثية والنزعة النكوصية، وتقديم إطار معالج للفكر العربي المعاصر، ومنه نطرح بموجب الواقع الرّاهن التساؤل الآتي: **ماهي تمثيلات الآخر في الخطاب العربي الثقافي؟، وكيف كان حضور الآخر في جدولة الثقافة العربية وبنياتها، وفي الفكر وانتاجاته؟، وأين تموقع الذات العربية في خضم وجود هذا الآخر المختلف؟.**

لقد استدعت بنا الإشكالية التي تكتنف الكثير من الأسئلة في ظلها، اعتماد استراتيجية النقد الثقافي لاستقراء وكشف التمثلات القاطنة في البنيات الثقافية، وقراءة الأنساق المكبوتة داخلهاوهذا لأن النقد الثقافي يعمد إلى استقاء آلياته من المناهج الآخرى، مما جعله أرضا خصبة تطاوعنا آلياته في الحفر الأركيولوجي للبحث عما نحن بصدد مناقشته وتحليله.

وهذا التحليل يعرض ويبرر لنا أهمية هذا الطرح الملقى على طاولة النقاش؛ على كون أنّ الآخر هو المختلف والمقابل للأنا فهذا يعني تأطير الرؤية التي يتحرك فيها الآخر، معرفة نظرة الآخر للأنا، إدراك تمثلات الآخر في الذات العربية ومنها الخطاب والفكر، تشكيل الوعي في ظل غمرة الأزمة التي تسعى الذات للخروج منها، معرفة الانزلاقات التي تقع فيها الذات العربية راضخة لتيار الغرب الجارف، بنينة الوعي وتمحيص التأثيرات الجانبية الناجمة عن الآخر، ونسعى من هذا التناول الموضوعاتي لهذا الطرح؛ إدراك الزاوية التي منها ينظر الآخر(الغرب) للأنا، كشف طاولة المؤامرة التي يصوغها الغرب لتطويق الذات العربية، حلول الآخر في رقعة الأنا يولد قلقا

سببه نية الآخر في فرض الهيمنة والتبعية، يجب بناء ثكنات محصنة من ولوج الآخر وتمازج في الأنا فيصعب الفصل بعد لك ونعلن التماهي في الآخر.

وكل ما أوردناه سلفا صغناه في خطة ممنهجة، متناولين بذلك مدخلا يتحوي: تعريفات بمصطلحات العنوان: (التمثيل-الآخر-الخطاب-الثقافي- العربي)؛ حيث حاولنا ضبط الحدود المفاهيمية للمصطلحات وكشف العلاقة الرابطة بينها، وتطرقنا إلى عنصر الهوية والاغتراب، عل اعتبار أن الهوية تشكل مفهوما دالا على الانتماء وكيان يثبت الوصال التاريخي والعرقي والثقافي وما يهدد ها الكيان هو الاستلاب أو الاغتراب وهو ما ينجر عن التماهي في الآخر المغاير فتفقد الذات هنا صبغياتها ونتسلخ، وتطرقنا أيضا إلى المثاقفة كعملية تفاعلية تسعى إلى إرساء قيم الحوار بين ثقافات العالم وهي ضد مقولة "صدام الحضارات"، وعمدنا إلى عرض عنصر آخر وهو؛ التراث بين الإعتناق والإنكار متناولين فيه الجدل القائم بين الماضي التراثي والحاضر الحداثي وبنينة الوعي بالقضية الجدلية وقراءة التراث دون التقوقع فيه بل مسايرة الراهن العصري ومتطلبات الحياة، كما أدرجنا عنصري الاستشراق والاستغراب؛ حيث تتجلى العملية هنا أن الإستشراق ليس محض دراسة للشرق بل سلاح في أيدي الغرب لممارسة السطوة على الشرق ومنه كان الاستغراب رد فعل مضاد ولكن تسجل على عاتقه النقص في الأدوات الإجرائية للدراسة.

كما تناولنا في القسم التطبيقي ثلاثة فصول: الأول بعنوان "الأنا والتأسيس الثقافي" والذي يضم عرض قضية القلق المعرفي، وطرح سؤال فلسفي يعالج الوضع الراهن للفكر الفلسفي في إطار هذا العصر المعنون ب" الخطاب الفلسفي العربي هل من خصوصية؟، أيضا تناولنا رؤية الآخر المثقف للأنا العربية، ومسألة التنوير وانسداد تاريخيته، انتقالا للفن وتقويض الطابو وهو ما أتت به مابعد الحداثة لتسقط مركزية السلطة والمقدس.

وعرضنا في الفصل الثاني بعنوان:" جدل المعلومات والمعرفة" قضية اللغات وانحسارها المؤدى إلى انقراضها، أيضا حضور الأدب في جدولة المؤسسات التعليمية، وعرض المتاهة التي تحيط بنا في شكل تراكم معلوماتي يتيهنا في زيف الحقائق.

انتقالا للفصل الثالث المعنون ب" الأنا تقرأ الآخر" ليكون محطة نعرض فيها فاعلية الحقن الثقافية في تشكيل السياسة على اعتبار أن البنى الثقافية هي تشكيل يبلور البنى الأخرى، ونتحدث في عقر هذا الموضوع عن الحدث الذي شكل انتقالية شهدها تاريخ العالم وهو "أوباما والسيناريو

العالمي بين الحلم والوهم"، وعرض الملف الإسرائيلي والدعم الأمريكي والشأن العالمي، وإذا قلنا هذا، يعني سيكون في طاولة النقاش القضية الفلسطينية المرهونة بالحلم العربي الذي تعلق بصعود الرجل ذو الأصول الإفريقية للرئاسيات، ومن ثمة ينقاد الحديث إلى هضم البربرية مساحة الإنسانية، لتكون الإنسانية مفردة أزاحتها عوالم الوحشية المنبثقة من البشر وخدشهم للفطرة المودعة، وفي نفس الدائرة نعرض نظرة الآخر الغربي للإسلام حيث أصبح هذا الأخير يشكل فوبيا للغرب، وإلصاق التهمة بالإسلام وعنونته بالإرهاب، وهذا يلخص نظرة الآخر المشبعة بالسطوة والسلبية على العرب.

ولأن أي بحث لا يكون خاليا من الصعوبات؛ فإن أهم الصعوبات التي اعترضتنا هي محاولة الإمساك بالبنية الثقافية المتحكمة بالوعي المتشكل، وأحيانا ممارسة التقويض على بعض المقالات وإلقاء القبض على البؤرة التي تفرز موجاتها اتجاه الجوانب الأخرى، ومنه نشكل الرؤية المؤطرة التي يصب فيها الطرح الماثل في مناقشتنا، وقد استعنا في اعداد بحثنا جملة من المراجع أهمها: الإختلاف الثقافي وثقافة الإختلاف لسعد البازعي، الثقافة العربية المعاصرة (صراع الإحداثيات والمواقع) لإبراهيم محمود، إشكاليات الفكر العربي المعاصر لمحمد عابد الجابري.

وفي الأخير لا يسعني إلا أن أفرش جزيل شكري وتقديري للأستاذ والقدوة والمرشد: الشريف حبيلة الذي جعلني ألمُ بكلماتي كلما عصفت بها العواصف لتتضام من جديد وتؤطر بحثا يعالج قضايا شاغلة في العصر الراهن، حقا شكرا للكبير ومن تجسدت فيه رسالة العلم والعلماء النافعين أستاذي الفاضل.

مدخل

يستدعي الكون وتغيراته الدّراسة، ودراسة المتغيّر تتطلب العودة إلى الوضعيّة الأولى قبل حدوث فعل التّغيير، يعني ذلك تقفي تعاقبية الحالة من (أ) إلى (ب) فالوضعية المبدئية تساعد على فهم عامل التغيير، والكون تشكيل مفاهيمي والمفهوم يعرّف بنقيضه، ولبلورة هذه الأسطر نوجه نظرنا في رصد وضعية الذّات العربية وتجلياتها؛ إنّها تعيش الكثير من الحالات؛ ومن أهم الإنعكاسات التي أثرت على وضعها؛ وجود الآخر حيث تقف ماثلة أمامه وترى في الآخر(الغربي) تطلعاتها وصورتها، كما تعيش انبهارا اتجاه الحضارة الغربية فتقع في التماهي أو تدب خيفة إلى ماضيها التليد.

إنّها متأرجحة هنا وهناك في ظل تيارات عديدة مثل: العولمة، وما بعد الحداثة، وأصبحت متشظية الأنساق وهذا القول ناتج عن دراسة تحليلية للذات العربية كبناء هرمي يتشكل من أساسيات ننقب فيها وندخل إليها عبر النفق الأركيولوجي والتعاقب الدياكروني، وذلك لتشكيل رؤية مؤطرة في عنوان: (تمثيلات الآخر في الخطاب الثقافي العربي)، ولتشكيل إطار مفاهيمي علينا إخضاع هذه المصطلحات إلى التعريف وكشف الحلقة الرابطة الموحية بدلالة مقصدية العنوان ونتساءل من هنا، ما هو تموقع الذّات في خضم وجود الآخر المقابل؟، ما هو التّمثيل؟ ماهو الآخر؟، كيف هو حال الخطاب العربي المعاصر كبنية خصوصية عند حلول الآخر فيه؟.

1-التعريف بمصطلحات العنوان

1-1-التّمثيل:

إن العالم وجود مادي قائم في تشكيله على المادة كنواة بنائية لهذا الكون، وإدراكاتنا تتشكل من التّجريب والتّجريد حيث يكون الحس إلى جانب الإدراك العقلي ومن هنا تتشكل الصورة كواقع مجرد (تصور ذهني)؛ ومنه يغيب المحسوس ويحضر الذّهني؛ أي تتمثل الصورة حيث يقابل مصطلح التّمثل بالفرنسية "Reprèsentation"، وقد حظي هذا المصطلح بالعديد من المعاني التي يمكن أن نجملها في: «فكرتين هما الحضور بالفعل والحضور بالنّيابة ويكون الحضور الفعلي عن طريق العرض والتبيين والإظهار، أمّا الحضور بالنّيابة فيكون بالقيام مقام شخص أو عدة أشخاص إضافة إلى استحضار شيء غائب وتصوره في الذهن بكيفية معينة»[1] أي أنّ الصورة متمثلة ومشبعة حضوريا في الذّهن أي التشخيص هنا هو تمثل في مستوى الذّهن أي المخيلة، وبحكم الترجمات المتعددة نحصل على الكثير من المصطلحات الموافقة لنفس المفهوم منها: التّمثيل، الّتصور، العرض ...

لقد ورد في معجم المصطلحات الفلسفية المترجم من طرف كل من "عبده الحلو" و"محمد يعقوبي" مايلي: «يعتبر التّمثل فعلا ذهنيا، هو أساس التّخيل والإدراك، وهو يرتبط بالظواهر النّفسية المقابلة للظواهر الإنفعالية»[2]، وينظر إلى التّمثيل بأنّه «قيام مقام شيء آخر والنّيابة عنه»[3]، نلحظ أنّ الترجمة مزدوجة ولكنها لا تخلو من النقص ويمكن نقدها؛ حيث أنّ التعريفان سواء للتّمثل أو التّمثيل يدليان بالإحاطة لكُنْه الموضوع ومن ثمة تمثل الشيء نفسه في الذّات الراهنة والتعامل معه، وتطرقا إلى ما عرّفه "محمد يعقوبي": «التّمثل هو استحضار مثل الشيء المعروف وحصول صورته الحسية في الذّهن وهو قريب من التّخيل إلاّ أنّه يختص بأمور واقعية»[4]، هنا التّمثل يكون محصورا في دائرة الأشياء الحسية وانتقالا إلى ما أوردته سارة التّونسي الزّواري في كتابها المعجم الفلسفي النقدي؛ «مثول الصّورة الذّهنية بأشكالها المختلفة في

---

[1] – أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، تعريب:خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، ص 1212،1210.

[2] – عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية فرنسي عربي، المركز التربوي للبحوث والانماء، مكتبة لبنان، بيروت- لبنان، ط 1 1414هـ/1994م، ص 151.

[3] – المرجع نفسه، ص 151.

[4] – محمد يعقوبي: معجم الفلسفة أهم المصطلحات وأشهر الإعلام، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، ط1، 1429هـ/2008م ص 152.

عالم الوعي أو حلول بعضها محل بعضها الآخر»[1]، ما يميز هذا التعريف هو أنه يسير في المنحى التشخيصي لا النّيابي ومن بين التعريفات التي يعرف بها التّمثل "الإستدلال" ويكون بإعطاء الدليل الذي يكون حضوره إثبات لصدق القضية أو كذبها ويقوم مقامها القياس الذي يتحتم فيه قيام الشيء مقام الآخر وهو النيابة حيث نجد أن التهانوي قد جعل التّمثيل مقابل لـ Raisonnement par analogie.

في اللغة الفرنسية المصطلح Représentation الذي ترجم إلى العربية بالتصور«باعتباره حصول صورة الشيء في العقل»[2]، إن جميع الصور الواردة في التعريفات السّابقة كانت محتضنة في دائرة الحضور بالنيابة وليس "الحضور الفعلي" ولكن فيما ورد في المعاجم اللغوية العربية نجد تجسد الحضور الفعلي مثلا في معجم الوسيط، نجد أن هذا اللفظ من الكلمات الأضداد حيث يحمل المعنى وضده (في الآن نفسه)، فهي تعني (ثنائية الحضور والغياب المتقابلان)؛ «مثل الرجلُ بيْن يَديْ فلَان أيْ قَامَ بيْن يَديه منْتصبا وفي الآن نفسه مَثل زال عنْ مَوْضعه»[3]، وفي الثنائية الأخرى المتمثلة في (الحضور الفعلي/الحضور بالنّيابة): «مثل الرّجل بين يدي فلان هو حضور فعلي أمّا "مثّل قوْمهُ" في دولة أو مؤتمر أي ناب عنهم»[4]، فهو نيابة عنهم وليس امتثالهم وتأكيد الحضور الفعلي .

وانتقالا إلى مفهوم الّتمثل عند ميشال فوكو أنّه؛ «تمثل بوصفه الإستراتيجية الأكثر شيوعا في إنتاج المعرفة وهو يقوم على فكرة الاستغناء عن الصورة بصورته أو بنيابة الصورة الممثلة عن الشيء موضوع التّمثل»[5]، وهنا نحن في عرض التّمثل كاحتواء متواشج لمنظومة نسقية فكرية، مبلورة الطرح في مجال معرفي تتمحور فيه جميع التصورات والتمثلات والمفاهيم والخبرات الناتجة عن الواقع العلائقي بين العالم الخارجي والداخلي، والآخر يكون خارج الذات فكيف يتمثل هذا الآخر في الخطاب العربي المصاغ؟، وما الذي يُوسم تمثله؟.

---

[1] – سارة تونسي الزواري: المعجم الفلسفي النقدي، مراجعة،:عبد العزيز الجوة ،محمد **الجوة**، هشام غربال، عدنان محفوظ، مطبعة التشفير الفنّي صفاقس– تونس، ط1، 2005، ص160

[2] – محمد علي تهناوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، نقل النص الى العربية: عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: جورج زيناتي، مكتبة زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م، ج1، ص 506.

[3] – مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 1425هـ/2004م، ص 853.

[4] – المرجع نفسه، ص 854.

[5] – نادر كاظم: تمثيلات الآخر(صورة السود في المتخيل العربي الوسيط)، دار الفارس للنشر والتوزيع، الاردن، ط 1، 2004، ص41.

1-2-الآخر:

يشكل الآخر أحد المباحث الكبرى في عينة الفلسفة والفكر، حيث تبلورت الكثير من المطارحات فيها يخص شأن الآخر، حيث لا نجد منظومة فكرية تُؤَطر وحيدة منعزلة في موضوع يثكل قلقا ووقوفا أمام مرآة الآخر، فإذا طرحنا إشكالية الهوية نجد الآخر حاضرا وإذا اصطدمنا بمتاهات كان الآخر ماثلا أمامنا فيها إذن؛ فماهو الآخر في إطاره الفكري الإيديولوجي؟.

يُعرّف الآخر (the other)، في صوره البسيطة والغير المعقدة على أنه، «نقيض الذات أو الأنا»[1].

بدأت صورة الآخر تتضح ويذوب الجليد من أعلى سقفها، في دراسات الخطاب الكولونيالي أو الغير الكولونيالي، وغالبا ما يرتبط الآخر بحلقة عقد الهوية؛ «فقضية الآخر هي موضوعة ظليه في الخطابات المعاصرة حول الهوية، فيما يتعلق بكل من الهوية الفردية وتكوين الذات والهويات الجمعية، فالآخر هو ما يروغ من شعورنا وتعرفنا، وهو ما يكمن خارج عالم ثقافتنا وجماعاتنا، فهو اللاذات واللانحن»[2]، يشكل الآخر المختلف الذي يقابلنا في الزاوية المواجهة لنا، الموجة التي يسمع دويها على آلاف الأميال، ونقصد بالآخر هنا كدراسة هو ذلك التّمثل أي الإطار الأيديولوجي الذي يقف فيه الآخر متمثلا وكما يقول الطاهر لبيب: «غالبا ما يكون المقصود بالآخر صورته، والصورة بناء في المخيال فيها تمثل واختراع ولأنها كذلك فهي تحليل إلى واقع بانيها أكثر مما تحيل إلى واقع الآخر»[3]، فالآخر يعرّف بعدة تعريفات حيث يصدر كل تعريف عن زاوية متبناة؛ فمفهومه عند "جاك لاكان" مرتبط بالعلم النفسي وهو الجانب الخفي «إن اللاشعور هو خطاب الآخر معناه إعادة التأكيد بصورة حتمية على أن الخطاب الحر غير موجود وذاك هو القانون الذي يحكم كل خطاب»[4]. يبدو الخطاب هنا مرتبط بالبنية اللاشعورية.

---

[1]- ميجان الرويلي،سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تيارا و مصطلحا نقديا معاصرا)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء –المغرب، ط3، 2002، ص،21.

[2]- طوني بنيت، لورانس غدوسبيرغ، ميغان موريس: مفاتيح اصطلاحية جديدة (معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع)، ترجمة: سعيد الغانمي مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2010ص 41.

[3]- سعد البازعي: الإختلاف الثقافي وثقافة الإختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط1، 2008، ص 41، 42.

[4]- محمد عابد الجابري : فكر ونقد، مجلة شهرية السنة الأولى ،العدد 5، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص 135.

إن مكمن الآخر في ذلك الجزء المظلم هو اللاوعي واللاشعور، هذا هو خطاب الآخر وكما قلنا مسبقا أن المفهوم يختلف على حسب الأيديولوجيا المتبناة، والآخر في مفهوم اليهود، «تشير إلى غير اليهود بكلمة "Gentiles" وهي كلمة من أصل لاتيني (gens)، (gentilies)وضعت إلى غير اليهود بصفة عامة، ويتضمن المصطلح مفهوما يشير إلى نظرة دونية واحتقار لغير اليهود»[1]. وهذا تمييز يحمل نوعا من التكبر، وهذا ما تدله النظرة الدونية .

إن الآخر وجود فعلي حيث أنّ الذّات رهينة بالآخر على اعتباره محور تواصلي وتشكيل الوعي في الكلية التامة يتوجب هذا الآخر، «إنّ الوعي بالذّات إنما يتوصل إلى الإشباع في وعي آخر بالذات... وعي بالذات مخالف للوعي بالذات وهو أيضا يرغب في الموضوع الذي ترغب فيه الذات، هو إذا رغبة رغبة، "أنا" مقابل "أنت"، إنه وعي بالذات لوعي بالذات»[2]، ومنه إنّ الآخر حضور مشحون في الإطار الأنطولوجي، لا يمكن إقصاءه، والأنا تصاب بالإغتراب السحيق وتسقط في فوهة الإنعزال والتوحد.

1-3-الخطاب:

يعد مصطلح الخطاب من المصطلحات التي شغلت ميادين الدراسة اللسانية، باعتباره منظومة لسانية بالدرجة الأولى ومن ثمة بدأت تتوسع رقعة الخطاب ليصبح من أهم الموضوعات المناقشة، وهذا دليل على طوعية وليونة الخطاب، إذن فهذا يوقفنا أولا عند تساؤل، ماهو الخطاب؟، وكيف أصبح الخطاب مصطلحا يعايش حياتنا بهذه الدرجة الفائقة؟، أولا سنتطرق إلى مفهوم الخطاب:

أ)- في التراث العربي :

- **لغـــــة:** «يقال خَطَبَ فُلَانْ إلى فُلَانٍ فَخَطَبَهُ وأَخْطَبَهُ أي أَجَابَهُ، والخِطَابُ والْمخَاطَبَةُ: مُراجعة الكَلام، وقدْ خَاطبَه بالكَلام مُخَاطَبَةً وخِطَابًا فهُما يتَخاطَبان، قال الجوهري: خَطُبْتُ علي المنبر خطبةً بضَم الطَاء، وذهب أبو إسحاق في هذا إلى أنّ الخُطبة عند العَرَب هي الكلام المنثور المسجوع، وفي التهذيب، والخطبة مثل الرّسَالة التي لها أول بآخر»[3].

[1]- رقية العلواني وآخرون: مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2008، ص 46.

[2]- عبد الوهاب جعفر: البنيوية والوجودية، دار المعرفة الجامعية، (دط، دت) ، ص 182.

[3]- ابن منظور: لسان العرب، مج1، مادة (خَ، طَ، بَ)، دار صادر، بيروت- لبنان، ص360.

وهذا المعني نلمحه أيضا في أساس البلاغة "الزمخشري" حيث يقول: «خَطَبَ خَاطَبَهُ أحْسن الخطاب وهو المُواجهة بالكلام، وكان يقوم الرجل في النادي في الجاهلية فيقول: خَطَب واخْتَطَبَ القوم فلان فدعوه إلى أنْ يخطب إليهم ونقول له، أنت الأخْطبُ البيّن خُطْبَةً فتخيل إليه أنّه ذو بيان في خطبته»[1].

وبالتالي فالخطاب هنا كمفهوم، يعرّف على أنّه كما جاء في معجم الوسيط على أنّه: كلام والخطاب: الرسالة، والخطاب لا يكون فيه اختصار مخل ولا إسهاب ممل[2].

وتقدما إلى مفهوم الخطاب عند المحدثين نرى أنّ هناك من يورد الخطاب باستخدامه بدلا عنه بكلمة "قول" حيث نوظف هنا ما رد في المعجم الفلسفي لجميل صليبا وهو من الذين يوظفون الخطاب على أنه قول ويعرفه بـ: «الكلام والرأي والمعتقد، وهو عملية عقلية منظمة تنظيما منطقيا، أو عملية عقلية مركبة من سلسلة من العمليات العقلية الجزئية أو تعبير عن فكر بواسطة سلسلة من الألفاظ أو القضايا التي يرتبط بعضها ببعض»[3]، ومن هذا التعريف نجد القول هو قالب تعبيري يحمل الفكر وهذا الفكر يكون حصيلة سلسلة عمليات، وهذا نلحظه في الدراسات اللسانية، كما نجد أن القول عند فرديناند دي سوسير هو مرادف: « للمقال والمقالة»[4].

وقبل كل هذا قد ورد كلمة خطاب في شريعتها الإسلامية لمنهج السوي في قوله تعالى في محكم تنزيله: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَانِ الذِينَ يَمْشُونْ فِي الأَرْضِ هَوْنًا وإِذَّا خَاطَبَهُمْ الجَاهِلُونْ قَالَوُا سَلامًا﴾[5]، وصيغة الخطاب ورد بدلالة الماضي حيث كانت المخاطبة من طرف الجاهلين والرد من طرف المؤمنين يعني إذا سفه عليهم الجهال بالسيئ لم يقابلوهم عليه بمثله بل يعفون ويصفحون ولا يقولون إلا خيرا[6].

وفي موضع آخر وردت الآية الكريمة التي تحوي كلمة خطاب دالة علي المضارع (طلبية على طريقة النّهي)، حيث قال عزوجل: ﴿**وَلاَ تُخاطبني في الذّين ظَلَمُوا إنّهم مُغْرقُون**﴾[7]، وقوله تعالى

---

[1]- الزمخشري: أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1419،1هـ/ 1998م، ص 255.

[2]-مجمع اللغة العربية: معجم الوسيط، ص 312.

[3]- جميل صليبيا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، (دط)، 1982م، ص 204.

[4]- المرجع نفسه، ص 204.

[5]- المصحف الشريف برواية حفص عن عاصم، سورة الفرقان: (الآية 63)

[6]- أبي الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي: تفسير القرآن العظيم، ترجمة: سامي بن محمد السلامة، ج6، دار طيبة المملكة العربية السعودية، الرياض، (د ط)، 1420هـ/1990م، ص 121.

[7]- قرآن كريم: سورة هود، (الآية 37).

في موضع آخر: ﴿لاَ يَمْلكُونَ منْهُ خطَابَا﴾[1]، حيث تدلي الآية أنه: لا يقدر أحد على ابتداء مخاطبة ربّ السماوات والأرض وما بينهما إلا بإذنه الله عزوجل[2].

- **اصطلاحا:**

الخطاب مصطلح دائرته متسعة جدا، فهو متعدد وكلما كان التّعدد كلما حظي هذا المصطلح بشاسعة فضائه المعرفي، ومنه يعترض الباحث الكثير من التعريفات التي لا يستطيع حجزها وإقامة حدود عند انتهائها وذلك لأنّ التعريف صادر بالضرورة عن زاوية النظر والمرجعية المتبناة، فالخطاب هو مصطلح عريض وواسع المدى يلم بالكثير من المفاهيم، ولذلك هيأت له هذه الشاسعة هيمنة التمركز، وأصبح مادة حيوية في متناولاتنا اليومية في جميع تمظهرات الحياة سواء النفسية، الإقتصادية، الإجتماعية...

ب)- **في التراث الغربي :**

مصطلح خطاب مشتق من الأصل اللاتيني (Discours)، والتي تعني الجري هنا وهناك وتعني الركض؛ ومعناه العام المتداول في تحليل الخطاب يحيل على نوع من تناول اللغة أكثر مما يحيل على حقل بحثي محدد، فاللغة في الخطاب لا تعد بنية اعتباطية بل نشاط الأفراد مندرجين في سياقات معينة كما يفترض الخطاب تمفصل اللغة مع معايير غير لغوية، وبالتالي فالخطاب هنا يخرج من دائرة التناول اللساني الصّرف ويكتسب قيما دلالية كثيرة[3].

وبما أن الخطاب يتعدى مجال الدراسات اللسانية إلى حقول أخرى فهذا بالضرورة دافع إلى يعرف الخطاب من منظورات عدة ويمكن إجمال مفهومه على أنّه: «نظام تعبير متقن ومضبوط»[4]؛ فالخطاب منظومة تتسم بالإتقان والضبط حاملة بذلك فكرا وتعبيرا.

كما أن الخطاب في مفهومه قد مر بالكثير من التعريفات والتدخلات مع النص، ولكن فلنحدث قفزة نوعية متخطين هذا بتركيز مسارنا على مفهوم الخطاب من الزاوية التي تقاس بها درجة احتياجنا لتوضيح المفهوم في تواشج مصطلحات العنوان المرتبط " بالأخر" و" تمثيلاته" من منحنى يتعاطى الأرضية الثقافية .

---

[1]- قرآن كريم: سورة النبأ، (الآية 37)

[2]- بن كثير: تفسير القرآن العظيم ج8، ص 309.

[3]-دومنيك مانغونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحياتن، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، ط1 2008م، ص38.

[4]- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، ط2، 1987، ص 34.

ولنأخذ ميشال فوكو الذي يزيل الفرق بين السطوح والأعماق، حيث يبين أن الفرق كلما نشأ دل على أثر القوة المنظمة، وهذا الفرق هو أقوى الأسلحة التي تملكها تلك القوة لإخفاء عملياتها، وتكون هذه العمليات المتعددة للقوة منفلتة التحديد، وهذا ما يعتبره فوكو (أساس الفعل الثقافي)، وهو الخطاب الذي هو حامل لكل أشكال الحياة الثقافية وتصنيفاتها[1]، هنا ميشال فوكو يجعل الخطاب ذو بعد ثقافي وهذه الثقافة هي ذلك المحرك الخفي للخطاب والأساس المعتمد عنده وكما هو ضروري، فلا بد للخطاب أن يكون كما قلنا سابقا نظاما في هيئته مشحونا بما نملكه وبما يتملّكنا حيث يقول فوكو: «الخطاب في حقيقة أمره نظام قوانين، ونحن نسهر على إظهاره، وقد خصصناه بمكانة تجرده من سلاحه إلا أنها تشرفه، وإذا حدث أن تمتع ببعض السلطات ومنا وحدنا يستمدها»[2]، فالخطاب هنا هو مخزّن ومتأثَر ومستمد منا الكثير من مكوناته حيث يحمل وجهتنا آرائنا ونقاشاتنا، والخطاب هو الحياة المستمدة وهو حاملها، ويمكن أن يكون معالجها بهذا التبني لتصوراتنا ومبدأنا الحياتي.

وإنتقالا لمعالجة خطابنا العربي، فبطبيعة الحال إذا كان الخطاب مستمدا من حياتنا الكثير من المواد التي تكون بالنسبة له موضوعا، فهذا يعني أن يكون الخطاب هو لوحة يمكن بواسطتها استقراء الوضع المهيمن على المشخص.

وبالتالي تكون هنا الخصوصية، ومنه يرى بعض النقاد أن الخطاب العربي يتسم بميزات وخصوصيا «إذا يعكس واقعا أنتجه، وبنتجه، كما يعكس تطور علاقة ما مع العالم الآخر يحاول عبرها أن يكون منتميا وحضاريا، كونيا، وشاملا يتكامل فيه نقد الذات بنقد الآخر، ويتدرب على نقد الأنموذجات كلها..»[3]، فالخطاب هنا هو مرآة عاكسة للوضع المعايش وقضايا الحال وتطورات العربي وتطلعاته وإحتكاكاته بالآخر، حيث يكون ذو بعد حضاري وكوني، فيه الذات مع الآخر حيث يصبح هنا المجال ثريا بتوسعه، أما عبد الله الغذامي فيرى الخطاب، هو« جملة ثقافية»[4]، حيث تشكل البنيات الثقافية دعامة أساسية للخطاب، لأن الخطاب هو منظار الكشف تلك المخزونات الثقافية التي تكشف عن النمط والنسق السائد، كما يتجاوز النقد الثقافي عند الغذامي وفق المفهوم المعطى للجملة الثقافية المفاهيم التي كرست مع النقد والبلاغة الكلاسيكية

[1] – جون ستروك: البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة: محمد عصفور، عالم المعرفة 206، فبراير 1996، ص 98.

[2] – ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ترجمة: أحمد السلطاني وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط1، 1988م، ص06.

[3] – مصطفى خضر: النقد والخطاب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق– سوريا، (د، ط)، 2001، ص44–45

[4] – حسين السماهيجي وآخرون،عبد الله الغذامي: الممارسة النقدية والثقافية دراسات–نقد، المؤسسة العربية للدرسات النشر، بيروت ط1، 2003، ص45.

التي حصرت الجملة وضيقت من دائرتها في مجال النحو والأدب، فالجملة الثقافية عند الغذامي تستشعر المنبهات والمواد المنحلة في التشكيل الثقافي الذي يضغط الصيغ التعبيرية.

1-4-الثقافي:

المجتمع كبنية كبرى يتشكل من بنيات صغرى، وهذه الأخيرة تشكل بدورها عاملا في التأثير على اللبنات الأخرى، ومن أهم البنيات الثقافة، التي تلقت الكثير من التعريفات ومن بينها؛ تعريف حسين الصديق حيث يقول: «الثقافة هي مجموعة المعطيات التي تميل إلى الظهور بشكل منتظم فيما بينها، مشكلة مجموعة من الأنساق المعرفية والإجتماعية المتعددة التي تنظم حياة الأفراد ضمن جماعة تشترك فيما بينها في الزمان والمكان»[1]، إذن تعريف الثقافة هنا مرتبط بمجموع وسلسلة المعطيات الجلية في صورة منتظمة، تولد بذلك أنساق في مجال المعرفة، كما ترتبط بالفكر وتشكيله على اعتبارها لبنة محفزة وديناميكية؛ «فالثقافة ماهي إلا التّمثيل الفكري للمجتمع، والذي ينطلق من العقل الإنساني في تطوير عمله وخلقه وإبداعاته فهي بهذا المعنى تختلط بالمجتمع فلا يمكن التفريق بينهما إلا في مستوى التمثيل، فهي بالتالي تحدد هوية المجتمع في كافة أبعاده المادية والمعنوية»،[2] من هذا المفهوم يستصاغ لنا الإطار العام الذي تقطن فيه الثقافة، حيث أنها مبرر كل فعل ما دامت هي مصدر كل قيمة اجتماعية فالثقافة هي مقياس شدة المجتمع.

ويعرفها مالك بن نبي هي: «مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الإجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لاشعوريا، العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه»[3]، تأتي الثقافة في هذا التعريف أنّها الإنعكاس التأثيري على الفرد وتوسمه بالكثير من الصفات المكتسبة، وتصبح الثقافة في منحى الترسبي اللاشعوري للفرد، ومن ثمة تشكل العادات وتقاليد وترسخ، وتتشكل العبقريات، والأذواق، ومن ثمة تصبح الثقافة تاريخا.

وتعرّف أيضا أنها «بنيات عملية ونماذج نمطية فكرية واقعية وخيالية تظهر في اللغة المقننة واللغة الرمزية، وتظهر في سلوك وفي فكر الفرد والجماعة خلال الزمن، والثقافة الأساسية هي: جماع العناصر التي تشكل الوحدات الأساسية في البنية الثقافية، بما فيها الفن

---

[1]- حسين الصديق: الإنسان والسلطة (إشكالية العلاقة وأصولها الإشكالية)، اتحاد كتاب العرب، دمشق، (د.ط)، 2001 ص17،18.

[2]- حسين الصديق: المرجع السابق، ص18.

[3]- مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، تحقيق: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، دمشق، (د.ط)، 2000، ص74.

والأدب والموسيقى وشتى صور الإبداع الفني في فترة تاريخية محددة»[1]، تعد الثقافة دائرة كبرى تضم الفن والأدب، التاريخ والبناء الفكري للمجتمع، ألا يتحدد هذا بأن الثقافة هي مكمن عقلية أي إنتماء ومجتمع؟، ألا يستدعي بثقافة ما السيطرة على ثقافة أخرى وهضمها؟.

ولأن الثقافة هي المحرك الديناميكي للفكر وللعقلية والفلسفة والرؤية، ألا يظهر هنا مبدأ التعددية الثقافية في العالم، ليصبح هنا تلاقح ثقافي؟، كل هذه الأسئلة هي أجوبة بذاتها ربما_نحن_ أو الأجدر أننا نحن في عقر هذا الإختلاف والتعدد الثقافي ولذلك علينا أن نعي وكذلك «أن ندرك أن موقف الثقافة اليوم لا يقع في الباب النقي من التراث، بل على حواف إلتماس بين الحضارات حيث تنطلق بينية وهجنة وهويات جديدة»[2]، إن النّقاء الثقافي ربما يكون منعدما مهما حاولنا الحفاظ على أنسجة الثقافة الأولية، وهذا بفعل التيارات الحديثة التي ألغت الحواجز والحدود ودعت إلى الذوبان، إننا في خضم إرهاب ثقافي متعدد، ألا نعتبر أن الثقافة سياسة أيضا مادامت تمارس سطوتها الغير واضحة؟، «إن صناعة السياسة تعني إلى حد كبي تغيير الإطار الثقافي في اتجاه ينمي تنمية متناغمة، عبقرية أمة، ومن هنا فصناعة السياسة تعني في آخر المطاف، صناعة الثقافة»[3]، إذن لإرساء سياسة وصناعتها يستند في ذلك إلى الثقافة، ومن هنا تبدوا الثقافة منتجا إعلاميا وسياسيا وبطبيعة الحال يبدأ الصراع الثقافات لبقاء القوة العظمى، وثقافة العربي تختلف عن ثقافة الغربي، فأين محل الثقافة العربية في تناحرات هذه الثقافات؟.

1-5-العربـــــي:

يستلزم بنا في معالجة أي قضية مرتبطة بالمصطلح أن نأخذها من محملها البيئي وحضورها عند الآخر ونبدأ بتعريف العربي حين يقتضي الرجوع إلى الجذر اللغوي، (عَرَبَ) حيث ورد في لسان العرب: «"عَرَبَ" الَعَرَبُ"، جيل من الناس معروف، خلاف العَجَمِ وهما واحد مثل العُجْمِ والعَجَمُ، مؤنث، وتصغيره بغير هاء نادر، والعرب العاربة، هم الخلّص منهم، وأخذ من لفظة فأكد به، كقولك ليل لائل تقول: عرب عاربة، وعرباء: صرحاء ومتعربة ومستعرَبة

[1]- سمير سعيد حجازي: إشكالية المنهجي في النقد العربي المعاصر، دار طيبة للنشر والتوزيع والتجهيزات العلمية، مصر، (دط) 2004، ص222.

[2]- هومي.ك. بابا:م واقع الثقافة، ترجمة: ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2004،ص11.

[3]- مالك بن نبي (مشكلات الحضارة) بين التيه والرشاد، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، (دط)، 2000، ص89.

دخلاء ليسو بخلص، والعربي منسوب إلى العرب وإن لم يكن بدويا ... وليس الأعراب جمعا لعرب كما كان الأنباط جمعا لنبط، وإنما العرب اسم جنس»[1].

ومن هنا نرى أن العربي خلاف العَجَمِ، وهذا يدلي بميزات للعربي تستفرده عن غيره وكذا يكون العربي في نسبه منحدر من شجرة نسب يعود إلى: «يعرب بن قحطان وهو أبو اليمن كلهم وهم العرب العاربة، حيث اختلف الناس في العرب بما سمو عربًا فقال بعضهم، أول من أنطق الله لسانه بلغة العرب وكان نسبهم إلى يعْرب، ونشأ إسماعيل بن إبراهيم –عليهما السلام– معهم فتكلم بلسانهم فهو وأولاده العرب المسْتعربة، وقيل أن أولاد إسماعيل نشؤوا بعربة وهي من تهامة فنسبوا إلى بلدهم»[2].

نسجل تأرجح آراء حول نسب العرب فهناك من يرد نسبهم إلى لغة اللسان، وهناك من يرد نسبهم إلى المكان، ويقول الأزهري: «المسْتعربة عندي قوم من العَجم دخلوا في العرب فتكلموا بلسانهم وحكوا هيئاتهم وليسوا بصرحاء فيهم»[3]، فاللغة العربية أو اللسان العربي هو ميزة وخاصية لتمييز العرب عن غيره فهو بذلك يعود إلى العرب وجذورهم، ويكون هذا فخرا كبيرا لإنتماء أحدنا إلى هذا النسب واللغة لغة القرآن المنزل.

وانتقالا إلى ما يتلاءم وموضوعنا المطروح، المتواشج في طبيعته العلائقية مع مصطلحات العنوان: (التمثيل والآخر، الثقافي، العربي)، وكان جدير أن نأخذ صورة العربي في منظار الآخر العربي، وهذا يخدم تناولنا في هذا الموضوع وتعنون مطارحتنا بـ:

- **ما العربــي؟:**

إن الإجابة عن هذا السؤال، لا تروي ظمأ السائل وهذا ما يفرضه الواقع الراهن، حيث يكون في مدونتنا الكثير من الأجوبة المختلفة وهذا يعود إلى الطرف الذي وجه له التساؤل ليكون لجوابه حسب رؤيته أو براغماتيته، ومن هنا يصبح مفهوما غير مستقر يتأرجح هنا وهناك فالإختلاف يحدث على حسب الصورة المتمثلة في ذهن الذي سيجيب، الوعي هو مبحث موجه ومسؤول عن عرض هذه الصورة وبطبيعة الحال ستكون إجابتي" أنا كعربية" حيث يمثل العربي

[1]– ابن منظور: لسان العرب، مادة(عَ،رَبَ،)،مج1، ص 581

[2]– المرجع نفسه، ص 587.

[3]– ابن منظور، لسان العرب،ص587.

"الأنا" ومن منظار الآخر سيكون العربي "الآخر" ويطرح محمد عابد الجابري، هذا السؤال ويجيب بنقاط ضوئية مسلطا بذلك الرؤية المحددة بارتباط الحالية أي الواقع المساير، وكما قلت سابقا أن الإجابة تختلف على حسب الطرف، لو نأخذ الطرف الأول وهو الثابت (العربي)، والطرف الثاني من المعادلة هو الآخر سواء الأوروبي أو اليهودي أو غير ذلك وتعتبره الطرف المتغير.

أولا نأخذ الأوروبي الذي شكل وعيه من خلال الإعلام فإنّه يصف العربي على أنه «ينتمي إلى منطقة فيها بترول وجماعات إسلامية متطرفة»[1]، هذه الرؤية تحمل اعتبارين؛ الأول: أن العربي منطقة ثرية بالذهب الأسود وهنا النظرة إلى الإقتصاد ومن ثمة أن منطقة العربي تشكل سيل لعاب الآخر الأوروبي، والإعتبار الثاني: أن العربي يرتبط في إسلامه بالتطرف وهو الإرهاب، وهذا الأخير يشكل خطرا. إن هذا الوصف يحمل صبغة سلبية، وإذا قمنا بتبادل الأماكن كأن نسأل عربيا مهاجرا أو لاجئا إلى أوروبا نجد إجابته أن «العربي شخص غير مرغوب فيه يتعرض لممارسات عنصرية»[2]، تتضح نظرة الآخر الأوروبي للأنا العربي، هي نظرة مشحونة بالسلبية، ويقع على العربي ممارسات عنصرية وهي محاولات لعزله ودحضه واستبعاده أي يكون تحت محك السيطرة سواء على الجاني الشخصي أو الإقتصادي.

وعودة إلى نقطة الوصف العربي بالتطرف، أن هذه النظرة لطالما كانت حاضرة حضورا واضحا في أعمال الكثير من الروائيين منهم، جون أبدايك الأمريكي، حيث نجد كتاباته تحتوي على إشارات مهمة في دائرة العرب والإسلام ويعالج الكثير من القضايا ذات الأبعاد السياسية والثقافية ومن أحدث رواياته(الإرهابي the terrorist)، وفي مقطع سردي يصف الشخصية التي تستطيع الوصول إلى المرأة التي يحب والعقدة أنها تضع مسافات بينه وبينها ويقول :«وهذا الرفض من قبلها يجعلني راغبا في الإنتقام ولا مبال عربي من الداخل»[3]، ويذهب البازعي هنا إلى وضع إحتمال أن دلالة هنا مستندة إلى دلالة قاموسية حيث أنّها «تجعل العربي بالحرف اللاتيني الصغير مرادفا للمشرد (an arab waif)»[4]، تبقى الصّورة مشوهة وتحمل السّلبية في جميع زواياها حيث نكاد نقول أنّ الإيجابية مضطهدة هنا، إن العربي يعيش حالة متأزمة في

[1]- محمد عابد الجابري: مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب قضايا الفكر العربي (3)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ط4، 2012م، ص 08.

[2]- محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 08.

[3]- سعد البازعي: الإختلاف الثقافي وثقافة الإختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2008، ص 245.

[4]- المرجع نفسه، ص 245.

وجود الآخر حيث يعيش انشطارا واستغلالا، «العربي هو أحد أفراد الأمة العربية التي جزأها الإستعمار إلى كيانات مصطنعة وغرس قلبها دولة صهيونية توسعية ... كل ذلك من أجل أن يضمن الغرب مصالحه في المنطقة»[1]، لكن علينا أن ندرك شيئا وهو رغم هذه السلبيات الموجهة إلى العربي، يبقى العربي كيان مشكل من وحدة قومية وثقافية وهوية وإيديولوجية، إن تعريف العربي من جهة الآخر يظل محض رؤية علينا أن نهضم التعامل معها في الثبات في هويتنا التي يحاول الغرب زعزعتها، وأن إدانة العرب الإرهاب أو المسلمين ماهي إلا سياسة وإستراتيجية في يد الغرب الطامع لدخول حدود العرب، من الفطنة أن توضع هذه الإعتبارات في معالجة الوضع والحذر من الرصاصات الطائشة المتعمدة في ذات اللحظة.

[1]- محمد عابد الجابري: قضايا الفكر العربي (3)، ص 08.

2-الذات والآخر

2-1-الهوية والاغتراب

2-2-المثاقفة

2-3-التراث بين الإعتناق والإنكار

2-4-بين الإستشراق والإستغراب

2-الذات والآخر

2-1-الهوية والإغتراب:

تشكل العديد من الموضوعات المتناولة في خضم الخطوط العريضة، أهم المحاور الساخنة التي لا تهدأ شرارتها وخاصة في التموجات الإرتدادية التي يشهدها العصر الراهن وهي ليست أليكشيهات، بل بُؤرٌ تحدث إنقلابات في موازين القوى، ومن بين أهم المطارحات التي يكاد كل مفكر قد انشغل بدراسة جينياتها وهي (الهوية)، التي كلما حدث تذبذب على السّاحة النقدية أو الفكرية أو الحياة الفلسفية الواقعية إلا وهبّ موضوع الهوية بإرساء تسلحه على الحدود، إذن الهوية جدار حصانة للذات، وبالتالي فهي تحمل الإنتماء والموروث. وبعد هذا التمهيد يمكننا طرح مجموعة من علامات الإستفهام على الكثير من العبارات ومنها: هل الهوية ثابتة في لجّة هذا العصر؟. ما الذي يهدد الهويّة، ويسلب روحها؟، ألا يسمى هذا إغترابا؟.

كثيرة هي تعريفات الهوية ونأخذ من بينها تعريف المفكر الفرنسي أليكس ميكشللي حيث يقول هي: «منظومة متكاملة من المعطيات المادية والنفسية والمعنوية والإجتماعية، تنطوي على نسق من عمليات التكامل المعرفي وتتميز بوحداتها التي تتجسد في الروح الداخلية التي تنطوي على خاصية الإحساس بالهوية والشعور بها، فالهوية هي وحدة من المشاعر الداخلية التي تتمثل في الشعور بالإستمرارية والتمايز والديمومة والجهد المركزي»[1].

بهذا المفهوم ندرك أن الهوية هي وحدة من العناصر المادية والنفسية المتكاملة التي تجعل الشخص يتميز عمّن سواه ويتغيّر بوحدته الذاتية، وهي تشكيل بنائي ولهذا تعرّف أيضا أنها «مركب من المعايير الذي يسمح بتعريف موضوع أو شعور داخلي، وينطوي الشعور بالهوية على مجموعة من المشاعر المختلفة كالشعور بالوحدة والتكامل، والإنتماء ، والقيمة، والإستقلال والشعور بالثقة المبني على أساس من إرادة الوجود»[2]، تستصاغ هذه الحلقات في بوتقة التشكيل الهوياتي ونأخذ الإنتماء كأحد الأبنية، فالإنتماء هو إجابة معرضية عن سؤال الهوية المطروح في صيغة من نحن؟، وبهذا فإن الهوية تجسيد إنتمائي، حيث يشكل هذا الأخير عنصرا من

[1]- علي أسعد وطفة: آفاق ثقافية(الجمود والتجديد في العقلية العربية مكاشفات نقدية)، الهيئة العامة السورية للكتاب، كتاب شهري عدد 54، ط 2007، ص 102.

[2]- أليكس ميكشيللي: الهوية، ترجمة: علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعية، ط1، 1993م، ص15.

عناصر الهوية، ويقوم الإنتماء بتفعيم وتأكيد حضوري للعلاقات والمعطيات الأخرى والتي تمثل مجموعة متكاملة من الأفكار والقيم والأعراف والتقاليد التي تشكل الرّاسب، وتشكل بطاقة تعريفية للفرد، وهي معطيات نحيا بها، ومنه فالإنتماء عصب كينونة أنطولوجية وجذرا للهوية، ويرى في معرض هذا الحديث مجدي أبوزيد أن الإنتماء لوحة كاشفة عن الكثير من المكنونات السيكولوجية المتحكمة في الشريحة الإجتماعية ولذلك «يعد الإنتماء محورا مفصليا يكشف الكثير عن الآلية النفسية التي تتحكم عن علائقية المجتمع بأفراده»[1]، نلحظ أن الهوية لكي تتحدد تظهر في محفل إجتماعي لا فردي معزول، وبهذا إن كشف هوية أي شخص تكون علاقته بالآخرين تقول أغوستي نيكولوكول: «أعرف هويتي، لكنني أجد صعوبة في شرحها أوفي وضعها في كلمات، إنها بالأولى شعور، فالهوية مرتبطة حقا بالتماهي الإيجابي والسلبي، إيجابيا: أحدد هويتي مثلا مع "الكوماركا"، منطقة طبيعية زرعها الكاتالونيون منذ القرن الخامس عشر، إنها ثقافة المكان، سلبيا أتماهى مع هذا أوذاك عبر الآخرين»[2]، وتردف بقولها كذلك «الثقافة والهوية الثقافية هما واقع مقدس وحيّ، فهما تمثلان نمط حياة، أدب وجود العالم، طريقة لرؤيته ولفهمه»[3]، تبدو الفكرة مدعمة، حاملة للمحمول الدلالي والسّمة الثقافية، حيث تتعانق كل من الثقافة والهوية.

الإنسلاخ من الهوية يشكل ما يسمى بفقدان الهوية ومن ثمة يغترب الفرد أو يستلب ومن ثمة يعيش حالة ضياع، ويكون بذلك في غمرة التيه، ولا يركن إلى أية إشارة أو عنوان، لأنه في عقر فضاء الإغتراب والضياع، والإغتراب عند هيجل، « أن يضيع الإنسان شخصيته الأولى ويصير إنسان آخر أغنى من الأول، أما عند ماركس فهو أن يفقد الإنسان حريته وإستقلاله الذاتي بتأثير أسباب إقتصادية، إجتماعية، دينية. الغربة مرادفة للإستلاب لأن غربة النفس استلاب حريتها»[4] فتنزوي النفس في زاوية اللامفهوم واللامكان لأنها تحظر من الوجود الفعلي بموت حريتها ويمكن أن يكون هذا الإستلاب ناجما عما يحدث اليوم من إصباغات مفرغة للإنسانية، ومنها ظاهرة التشييء، أي تعمل هذه الظاهرة على إفراغ محمول الإنسانية من الفرد وتتعامل معه على أنه آلة، ومنظارها هنا يكون عبر الكم الإنتاجي أي السلعة، وهذا إضطهاد عيني وتقني، ومنه

1- علي أسعد وطفة: آفاق ثقافية، ص 101.

2- إديث سيزو: ما لا تقوله الكلمات، (بعض الطرق لحد من سوء تفاهم الثقافات)، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروتلبنان، ط1، 2003، ص 39.

3 - المرجع نفسه،ص39.

4- جميل صليبيا: المعجم الفلسفي،ج1،ص765

تبادلت الأماكن وأصبحت الرؤية محمل للإنتاج والإستفادة فقط، «فالإنسان واقع تحت ضغط الآلات التي تفرض عليه ألوانا من السلوك النمطي الرتيب، وتسد عليه منافذ المبادرة الشخصية الحرة، وتعوق تحديده لذاته وتخنق فاعليته الخلاقة»[1]، تكبل هنا الذات وتصلب في فوهة الإستلاب فتطوق الحرية ولكن هذا القانون يسقط من أعلى المبادئ لأن الصناعة أصبحت مديرة القانون والفرض المهيمن، وتبدأ قائمة الفضائل ومبادئ العدل والحرية والإنسانية تغتال من أعلى الأماكن.

2-2-المثاقفـة:

كلنا نؤمن بتلك المسلمة التي تقول أن أي شكل هندسي منتظم كان أو حر ألا يكون إلا بربط تلك النقاط المتفرقة، هنا وهناك ومنه تكون الحصيلة شكلا ما، ولو أحدثنا إسقاطا لهذه المسلمة على ما يشكل منه العالم وهو مجموع الثقافات المختلفة، لوجدنا أنه من الضروري أن تحضر الثقافات في مجمع تعارفي حيث تتعانق وتتلاقح وذلك عن طريق جسر التواصل والحوار، فإن حضور ثقافة ما في حفل كرنفالي يجعلها تراقص ثقافة أخرى وهذا يكسبها تعلم رقصات جديدة على سيمفونيات جديدة أيضا إن تسييج ثقافة ما أو حضارة ما على نفسها يجعلها تتقوقع على ذاتها فلا تلتحق بالركب العصري ولكننا نضع نقاط حذف والفراغ المحذوف هو شريط طويل (سيناريو متشعب)، يطرح الكثير من التساؤلات، هل المثاقفة بريئة في توقيعها على إتفاقيات التفاعل والحوار مع الثقافات الأخرى، وهنا نأخذ الثقافة العربية في مقابل الثقافة الغربية أم أنها مقامرة يكون الغرب فيها الطرف المهيمن فتكون بذلك مؤامرة ودهاء وإستعمار مقنع؟، وللتفصيل في هذا علينا أن نتعرف على مفهوم المثاقفة ومبادئها وعلى ماذا تقوم؟.

- **المثاقفة والمنظور العربي:**

إذا التمسنا مفهوم المثاقفة بالعودة إلى التراث العربي لوجدنا الدلالة مرتبطة بالحذاقة والفطنة والذكاء ونورد ما جاء على لسان العرب «ثَقِفَ: ثقفَ الشَيء ثَقْفا وثقافًا وثَقوفة حذقه ورجل ثَقْفٌ وثَقف وَثُقُفٌ حاَذق فَهمٌ... ويقول ابن سكيت: رجل ثَقْفٌ لَقْفٌ إذا كان ضابطا لما يحويه قائما به ،ويقال ثَقِفَ الشيء وهو بسرعة التعلم، ابن دريد ثقفت الشيء حذقْته وثقفته إذا

[1]- حوليات كلية الآداب، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تمهيد وتعقيب نقدي: عبد الغفار مكاوي، حولية الثالثة عشر الرسالة الثامنة والثمانون، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، 1413هـ/1993 م، ص25

ظفرت بـه قـال الله تعـالى:﴿ فَإِمَّا تَثْقَفَنَهُمْ فِي الحَرْب ﴾، وثُقُف فـي الحـرب، الرّجـل ثقافـة أي صـار حاذقا خفيفا ومنه المثاقفة»[1] ، فمدلول المثاقفة هنا ول ويحمل في طياته الحذاقة والمعرفة لكنه لا يدمغ بطابع التفاعل والحوار الحضاري.

ولكن لوعدنا إلى القانون الإلهي لوجدنا من وراء اختلاف البشر حكمة بالغة، حيث يشكل هذا الاختلاف وحيا ساميا يحمل بذور التسامح والتعايش، ويفتح آفاق الحوار، ومنه فالإختلاف حلقة دافعة لبناء مشروع إنساني قائم على فكرة التواصل وقيام علاقات بين البشر، حيث قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّها النَاسُ إنَّا خَلَقنَاكَم منْ ذَكر وَأنثى وَجَعَلنَاكم شُعوُباً وَقبَائلَ لتعَارَفوا إنَّ أَكْرَمَكمْ عنْد الله أَتْقاكم إنّ الله عَليم خَبير﴾[2]، إذا إن الجماعات البشرية على إختلافها لا يمنعها هذا الإختلاف على أن يكون الآخر متفاعلا ومتحاورا معهـا، فـالحيز لا يتعلق بقـدر الدعوة إلـى إتساعه، ولـنعلم أن الإخـتلاف يحتضـن مقومات كـل جماعة عن أخـرى ويكون الحـوار منفعما بالتعارف والإكتساب مـع بقـاء الروح الإختلافية أي ما تملكـه الـذات ومقوماتها، وبالتالـي يمكن القول أنّ الإختلاف فطـرة إنسانية كما هو دافع لتعاقد شراكة بين الثقافات، ومن هنا تطرح مسألة إنجاز مشروع تفاعلي بينها، وهي مسألة المثاقفة التي تعني التفاعل بين ثقافتين، حيث يحدث التفاعـل دون أن يفقـد أي طرف هويتـه: يعنـي هذا مشروع إيجابي بالدرجة الأولى. لأن التاريخ هو سيرورة من حلقات تاريخ التواصل الثقافي، ولكن لوطرحنا هذا القول في أطروحات المثاقفة، هل نجد المثاقفة متعالية في طرحها ومتخذة بذلك الهدف الأسمى وهوا لحوار والتواصل مع الآخرين، أم أن قناعها قد كشف فأخذت سياسة السيطرة والهيمنة وفرض الحضارة الغالبة على رقعة المغلوب ؟.

- **المثاقفة والمنظور الغربي:**

أصبح مفهوم المثاقفة يعتلي الدراسات الحضارية والمناقشات الكبرى، لأنها مصطلح يمس الكثير من المعالم الحساسة: كالحضارة، الثقافة، الذات، الهوية، ... وما ورد هي لبنات مركزية في بناء أي كيان قائم بذاته ونبدأ بمفهوم المثاقفة.

[1] – ابن منظور: لسان العرب، مادة (ثَقفَ)،مج1، ص340.

[2] – قرآن كريم: سورة الحجرات، (الآية:13).

مفهوم المثاقفة L'acculturation :

أصبح مفهوم المثاقفة يصنف في الخانة السوكيرلوجية الأنثروبولوجية*؛ يعني بذلك يرجع أقلام الأنثريولوجيين الأمريكيين في حدود 1880م، وكان الأنجليز يستعملون بدلا عنه مصطلح التداخل الثقافي(Cultural Exchanging). في حين آثر الإسبان مصطلح التحول الثقافي (Tranculturating) وفضل الفرنسيون مفهوم تداخل الحضارات، إلا أن مصطلح المثاقفة أصبح أكثر تداولا وانتشارا[1].

إننا إذن نلتمس من هنا ما ورد أن المثاقفة أصبحت مصطلحا عرف رواجا كبيرا ولكن كان قائما على التداخل والتفاعل والحوار وهي معاني تتطلب تكيف ثقافة مع أخرى يعني ذلك يوجد طرف في اليمين والآخر على الضفة المقابلة، فهي تعرّف في موسوعة ويكيبيديي: «حيث 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، حيث تضاف الثقافة الجديدة أو تختلط بثقافة (الفرد أو الجماعة) المكتسبة محليا منذ الميلاد»[2].

- **فضاء المثاقفة والرؤية المطروحة:**

تتحدد العلاقات بفعل التواصل بين الذات التي تحمل ثقافة ما والآخر الذي يقابلها بثقافته وبفعل التفاعل يحدث التأثر والتأثير، كما أن مقولة المثاقفة ميلا لردة فعل على مفهوم صراع الحضارات المتمثلة في نظرية هنتجنتون" صدام الحضارات" وهي المقولة التي بدأ الترويج لها بعد إختلال موازين القوى وسقوط المعسكر الشيوعي وتولي الولايات المتحدة الأمريكية القيادة وكان مفادها أن بؤرة الصراع في العالم الجديد تتجاوز المنحنى الإيديولوجي الإقتصادي لتمثيل

---

* - **أنثربولوجيا (إناسة) Anthropologie** : يعني في الفلسفة المدرسة الجديدة: درس المركب الإنساني في نطاق وحدته مقابل التفريق الجذري بين ما ينتسب إلى النفس، وما ينتمي إلى الجسد، في الديكارتية، وتعني عموما علم الإنسان ويراها كانط بثلاث طرق:إناسة نظرية: معرفة الإنسان وملكاته بعامة، وذريعة معرفة الإنسان المتطلع إلى ما يمكنه ضمان المهارة البشرية، وأخلاقية: هي معرفة الإنسان التواق إلى ما يتعين عليه توليد الحكمة في الحياة. (أندريه لالاند: موسوعة لالاند،مج1،ص74).

[1] - م.م رواء نعاس محمد: المثاقفة النقدية (في الفكر النقدي العربي)، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العددان (3-4)، المجلد (7)، 2008، ص: 172.

[2] - جمال نجيب التلاوي: المثاقفة (عبد الصبور و إليوت.. دراسات عبر حضارية)، ترجمة : ماهر مهدي – حنان الشريف، دار الهدي للنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص07.

الكفة إلى غلبة الصراع الثقافي، وفي النظام العالمي الجديد يتم الإعلان عن الصراع بين الحضارات « فما يهم الناس ليس هو الإيديولوجية ومصطلح الإقتصادية بل الإيمان والأسرة والدّم والعقيدة فدلك هو ما يجمع الناس وما يحاربون من أجله ويموتون في سبيله»[1]. نستوعب من هذه الرؤية أن الصراع الأعظم هو صراع حضاري أي الحضارة هي موطن إحتضان للكيان الثقافي المتشكل من أعضاء الجماعات الثقافية وكما يشكل الصراع الديني مركزا حساسا أيضا. وما نعلمه أنّ الكيان الثقافي يتحدد بالهوية فهي عنده «تتحدد بالتضاد مع الآخرين وفي الحروب تترخص الهوية ويتحقق التماسك الاجتماعي بدلا من الانقسام الذي يتطلب زواله وجود عدو مشترك»[2]، إذن أصبحت الهوية الثقافية هي تحديد من خلال الصراع الذي يسعى لتصفية الأعضاء لبقاء الأقوى، فالصراع الدامي هو ما تتنبؤه مقولة هنتجنتون، معادية بذلك مقولة حوار الثقافات هذه الأخيرة التي هي موضوع المناقشة.

وقيل مقولة " صدام الحضارات "، كانت مقولة " نهاية التاريخ " لفرانسيس فوكوياما" التي مفادها أن دورة التاريخ تعلن انتهاءها بخضوع الحضارات الضعيفة للحضارة الغربية التي تكون النموذج. حيث يقول: «إنّ الديمقراطية الليبرالية قد تشكل نقطة النهاية في التطور الإيديولوجي الإنسانية و"الصورة النهائية لنظام الحكم البشري" وبالتالي فهي تمثل نهاية التاريخ»[3].

إذن إنّ الرؤية المشكلة هنا التي تحوي مفهوم نهاية التاريخ هو" إعلان نهاية الإنسان وإنتصار الطبيعة/المادة، أي الموضوع" اللإنساني على الذات الإنسانية" ومعناه تحول العالم بأسره إلى كيان خاضع للقوانين الواحدية المادية التي تجسدها الحضارة الغربية التي تفرق بين الإنسان والأشياء والحيوان والتي تحول العالم بأسره إلى مادة إستعمالية»[4].

في هذا المنحنى نستقطب في هذا السلم المرحلي نهاية التاريخ الإنساني في المسار الأفقي وحلول التاريخ الطبيعي والمادي وهنا قتل للذات ومركزة للمادة.

وبالتالي كانت أطروحة المثاقفة ردة فعل المقولة "نهاية التاريخ" و"صدام الحضارات" فهي تعني المشاركة والمفاعلة حيث تشترط طرفان لحدوث التفاعل والتحاور والتداخل، أيضا التأثر والتأثير

[1]– صامويل هنتنحتون: صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، تقديم صلاح قنسوة، ط2، 1999 ص 10.

[2]–المرجع نفسه، ص10

[3]–فرانسيس فوكوياما :نهاية التاريخ وخاتم البشرية، ترجمة: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1993م ص08.

[4]– عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ،مج1، موقع: http//www.al mostaf .com ، ص362.

وهذا يكون بفعل حلقة الاتصال «إن المثاقفة هي بمنزلة رد فعل كياني ثقافي معين تجاه تأثيرات وضغوط ثقافية تأتيه من خارجه ويمارس عليه مباشرة علانية أو بكيفية خفية وتدريجية، إنها طريقة التفاعل ولتكيف مع الثقافات الآخرين المغايرة إما إراديا وإما اضطراريا، إما عن وعي وقصد وإما بكيفية تقبلية لاشعورية»[1].المثاقفة هنا لها آليات تفاعلية؛ حيث يحدث فعل التفاعل إمّا سلسا وإما يكون ناتجا بطريقة لا وعي أي خفية غير واضحة المعالم، يعني تصنف الجدول إلى خانتان على حسب هذا التعريف الخانة الأولى (المثاقفة التلقائية)، والخانة الثانية (المثاقفة المبرمجة)، وما ينطبق آونة العصرنة الأخيرة هو إلتماس وضعيات التسلسل الكثيرة في عالم التكنولوجيا والإتصال فتتأثر دون الإحساس بالتخدير.

وفي موضع أخر يكون حوار الحضارات هو منصب تذكاري منحوت بأنامل حاذقة ويكون هذا النصب ثمرة تعاون وجهد متكامل، حيث تتبلور رؤية غارودي في أنّ «الحوار بين الحضارات يمكن أن يولد مشروعا كونيا مع إختراع المستقبل وذلك إبتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع إنّ التجارب الحالية في أسيا وإفريقيا ... تتيح لنا أن نرسم منذ اليوم الخطوط الأولى لهذا المشروع الكوني في القرن الحادي والعشرين، مشروع الأمل .... وألا تتكلم على منظور فردي المنزع، بل على منظور جمعي، منظور مشاركة»[2]، إن الإطار الذي يحدد غارودي معالمه ينفي تلك الرؤية الممنهجة على الصراع، ولا يرى أن الحوار عصي على الوجود بل تجاوزا لهذا فإنه يحاول صناعة مشروع خصب يطبق تلك الطوباوية الواقعية–إن صح القول– هو مشروع الأمل الذي تحيكه أيادي إجتماعية متكافلة، على الرغم من إختلافها وتنوعها إلا أن التطلع يصب في نقطة هدفية واحدة هي فتح أفاق إمكانات جديدة تحوي تلك النواة الإنسانية.

- **أنواع المثاقفة:**

إن تواجد "الآخر" يؤثر في "الأنا"، وبالتالي تكون هناك إستجابة سواء بالتبني الذي يوحي بالإعجاب والإنبهار، والتيار الآخر بالرفض لما ورد ويستنفر ذلك، وهناك تيار ثالث يحمل درجة من الوعي المؤطر لمنظومة متكاملة، وسطية خادمة للطرح وهو التّثاقف النّقدي.

[1]– عبد الرزاق الدواي: في الثقافة و الخطاب عن حرب الثقافات (حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط 1أذار، 2013، ص36.

[2]– روجيه غارودي: في سبيل الحضارات، تعريب: عادل العوّا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط4، 1999، ص10.

- **التّيار الإنبهاري:** يؤسس شرعية خطابه على فرضية تقول بكونية المعرفة ومقولات العقل ومنظومة المفاهيم التي تنهض عليها فكرة الحداثة، وأُطْلق على هذا التيار بالإنبهاري لسببين على الأقل؛ لكونه لا يتخذ من الثقافة الغربية منظومة مرجعية فحسب بل يقف أمامها في حال من الدخول والانبهار تأخذه بعيدا إلى تخوم التبشير بها، ومنه تكون الممارسة في مجتمع جاهلي، أي مصاب بجاهلية فكرية تداخل عن الحقيقة المطلقة[1] ولكونه أيضا لا يفعل في واقع الأمر شيئا أكثر من ترداد المفردات النابعة عن هذه المنظومة الثقافية الغربية في شكل تتحول إلى ترجمة، إذن يمثل حالة إستلام أمام سلطة الحداثة دون إعطاء رصيد متني[2].
- **التّيار الرفضوي:** يقوم هذا التيار على موضوعة أيديولوجية بالغة الإدعاء والنّرجسية غناء الفكر العربي والإسلامي استطراد عن أي مورد ثقافي أجنبي كما يدعو إلى إحاطة عزلته الفكرية عن العالم الخارجي بالمزيد من أسباب الإنكفاء والتّشرنق المرضي على الذّات وتمنعه من تحقيق الإنفتاح، ومنه يمثل هذا التّيار أعلى مراحل النكوصية في الوعي العربي[3].
- **التّثاقف النقدي:** ربما يكون هذا التيار اللحظة الأكثر توازنا في الوعي العربي المعاصر حيث يبدي سائر أنواع الإنفتاح على الثقافة الغربية دون تردد ويمارس شتى أشكال من ثمراتها المعرفية، لكنه يحفظ لنفسه في الوقت ذاته حق مسائلتها وإخضاعها للنظر النقدي لعيار درجة مطابقتها للحاجات الاجتماعية والفكرية للمجتمع العربي[4].

وبالتالي فالمثاقفة فعل يجب التنبه منه؛ وذلك يكون على حسب درجة الوعي حيث لا تسجن في شرنقة الانطواء والتوحد ولا نبتلع كل ما يورد بل نرى ذلك من زاوية تمحيصية توافقية ومنه لا نواري حقيقة أن كما يرى عز الدّين المناصرة أن «هناك مفهومات للنظرية المثاقفة لا ثالث لهما: المثاقفة الطوعية والمثاقفة القهرية والسائد هو المفهوم الأورو– أمريكي أي التّثقيف الإجباري وأما نظرية التبعية فلها ثلاث حالات: حالة تاريخية استعمارية، حالة جديدة وحديثة

[1] – محمد عابد الجابري:فكر ونقد مجلة ثقافية شهرية، السنة الأولى، العدد 5،دار النشر المغربية ،الدار البيضاء ،يناير 1998،ص 85.

[2] – المرجع نفسه ،ص 86.

[3] – المرجع نفسه، ص، 86.

[4] – المرجع نفسه، ص 86.

متطورة الشكل حالة تلذذية يفرح فيها التابع بعبوديته»[1]، فعز الدين المناصرة هنا يرى أن المثقف العربي التابع هو الذي يحس بنشوة التلذذ التبعي للثقافة الغربية.

ويورد عز الدين المناصرة نقاط بعد تفكيك تعريفات المثاقفة فيجد أنها بين طرفينّ[2]:

- تتم المثاقفة بالقول أو القبول.
- تحمل المثاقفة معنى التعالي عند طرف والدونية عند الطرف الآخر.
- تحمل المثاقفة معنى الفترات الإنتقالية والصراع بين الطرفين (الإستعمار).
- تحمل المثاقفة معنى الإتصال والإنفتاح ولتبادل الثقافي الايجابي.
- تحمل معنى التأقلم مع ثقافة الآخر والاندماج فيه فيساعد بذلك في إضافة عناصر جديدة إلى ثقافة الآخر ولكن مع إنغلاق الآخر.

(قد يؤدي ذلك إلى إزدواجية في الشخصية حيث تبقى حائرة بين عناصر الهوية الأولى والعناصر الجديدة وقد يضفي ذلك إلى رفض الثقافتين دون طرح البديل، أم يتم الهروب باتجاه ثالث، إنّ جميع المعاني تدل على أنّ المثاقفة تتم بأشكال سلبية وإيجابية ولا يوجد تعريف مثالي).

- يبقى جوهر عملية المثاقفة هو مفهوم المقارنة[3].

- **الأدب ركح تثاقفي:**

يشكل الأدب القالب الذي من خلال شكله ومادته رؤية ترجمة عن الوضع، فهنا نقف على أن الأدب هو من موازين قوى حيث يلامس العمق ويحتويه، ولذلك فإن حياة الأدب مرتبطة بلقاءات الآخر حيث يقول جوته« ينتهي كل أدب إلى الضّيق بذات نفسه إذا لم تأت إليه نفائس الآداب الأخرى لتجديد الخلق في ديباجته»[4]، إنّ نهاية الأدب هنا موقوفة على مؤثر الإنفتاح على الآخر حيث يشكل القديم في الجديد بالتوجيه وبث روح الطاقة التعبيرية، والجديد يكون تأثيره في القديم بإستكمال ما تحتاجه الأمة من مسايرة للآنية. وبقاءً في علاقة الأدب

[1]- عزالدين المناصرة المثاقفة والنقد المقارن(منظور اشكالي)، دار الفارس للنشر والتوزيع عمان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت، ط2، 1996، ص 57.

[2]- المرجع نفسه، ص73-74

[3]- المرجع نفسه، ص، 73- 74.

[4]- محمد غنيمي هلال: دور الأدب في توجيه دراسات الأدب العربي المعاصر، نهضة مصر للطباعة،(دط-دت)،ص33.

بزاوية الإنفتاح على آخر نلتمس أن محمد غنيمي هلال يفرق بين "عالمية الأدب" و"الأدب العالمي" ويرى أن: « عالمية الأدب معناها خروجه من نطاق اللغة التي كُتبَ بها إلى أدب لغة أو آداب لغات أخرى...إنّ فكرة الأدب عالمي في رأينا مستحيلة التحقيق، ذلك أن الأدب قبل كل شيء استجابة للحاجات الفكرية والاجتماعية للوطن وللقومية وموضوعه تغذية هذه الحاجات...فالأدب وطنية قومية أولا وخلود الآثار الأدبية لا يأتي من جهة عالمية دلالتها»[1] يعني ذلك أنّ كل أدب يكون ملتزماً بآلام وطنه ونفسيته.

ولذلك يبقى الأدب صوت يختلف عن أي صوت أخر لأن صرخته، ألمه، إنتصاره هو ترجمة لما تعيشه تلك الأمة بكل مقوماته وهذه خصوصية تتعدى خروج الأدب من نطاق اللغة التي كُتب فيها إلى آداب ولغات أخرى.

- **الغزو الثقافي كمحمول للمثاقفة:**

يستدعي قولنا حضور التهمة إذا قلنا الغزو الثقافي ذلك أن حضور الثقافة الغربية، وإرساء قواتها على ثقافتنا لا من أجل تعارف وإقامة جسر تواصلي تفاعلي، ومنه يصلح أن تقول من هذا المنظور أن هذه العملية الداعية للتفاعل غير بريئة من منظور من يراها أنّها غزو ثقافي.

لقد ذهب البعض في تعقيباته على هذه الفكرة وترجع إلى نقص داخلي تعاني منه الثقافة العربية، فإن هذا المصطلح ناتج عن بوح داخلي " الغزو الثقافي هو قبل كل شيء، "صناعة" داخلية ترتبط بمن يعتبرون أنفسهم "أهل الحل والعقد" بمستويات عدة، إنّ الحقيقة القائلة بأنه كلما بدا مجتمع ما مفكك الأوصال متخلفا ويعاني تأزمات أكثر فإن إحتمال زيادة الأيديولوجيا في أكثر أنواعها زيفا وتدميرا للوعي هي حقيقة ساطعة»[2].

من هنا نرى أن مصطلح الغزو هو صناعة من أنامل الثقافة أي من عمقها وهو تجلي للعقد التي تعاني منها الذات، وكما يرى علي حرب أن هذا المصطلح يعاني عمقا- إن صح القول – فلا يحتل كرسي الطرح هنا لأنه لا توجد له أي قيمة تفسر العلاقة بين الثقافات والأفكار وتتوضح رؤيته في قوله: «لا معنى عندي للحديث عن الغز والفكري سوى كونه

[1]- محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، إشراف عام: داليا محمد إبراهيم، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، (دط)، اغسطس 2003، ص94.

[2]- ابراهيم محمود: الثقافة العربية المعاصرة، (صراع الاحداثيات والمواقع)، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2003،ص105 106.

احتجاجا على نجاح الغير وتفوقه، وهذا هو شأن الذي يسمى ثقافة الغرب غزوا أو اغتصابا، إنه يفكر على الغرب حداثة ثقافته وجدَة مفاهميه وغنى معارفه»[1].

وبالتالي إن مقولة الغزو أصبحت تحت معاينة كانت تحاليلها سلبية، لأنها مقولة تنكر حداثة الغرب ومشاريعهم، لذلك أطلق على المصطلح للتقليل من ذلك الحضور الغربي ولكن هذا يعكس هشاشة التفكير الثقافي العربي «أن مقولة الغز وهي لغة الضعيف الذي لا يقوى على التحدي ولا يملك مقومات المجابهة، لغة من لا يقنع الغير بجدارته بكلمة إنها دليل قصور عقلي وخواء فكري»[2]، وبالتالي نستطيع أن نقول هي لغة العاجز.

في مجمل الحديث يمكن القول إن وقوف "الأنا" مقابل "الآخر" وإقامة جسر تفاعلي تحت ما يسمى بالمثاقفة أو حوار الحضارات، أو التفاعل الثقافي، أنه ليس مسالم دوما وكما نقول أيضا « إن المثاقفة ليست غزوا ولا قهرا فهي قانون جار عبر التاريخ تظهر في جميع أشكال الأفكار والتقنيات الإنتاجية والعلمية تتكلم وتسكت، وفي كلامها وصمتها يمكن قراءة أزمة الثقافة العربية، المحاصرة والمتكلسة.. التي تداخلت فيها الإيديولوجيات التي تعمل على تهديم العقل باسم الدين الإسلامي وباسم العقلانية وباسم التحديث»[3]، ففعل المثاقفة يحمل الجانب السلبي الإيجابي ولكن ليس الحل أن تتقوقع أي ذات على ثقافتها دون أن تفتح نافذة الحوار الثقافي «فالحضارة المغلقة على ذاتها لا يمكن أن تعطي الإنسانية شيئا، فهي مبتلاة بالعقم لأن جوهرها يفتقر إلى بذرة البقاء»[4]، فالجنين ميلاد من تجانس خصب ليثمر بعد ذلك، وبالتالي فالحل الأمثل هو إرساء مبدأ التسامح الذي «يعيش على المعارف المتبادلة، والتبادلات النقدية وحوارات النّد للنّد، إن المثاقفة الآلية التي يفرضها الهوس تتعارض مع (حوار الثقافات) الحقيقي الذي يطوره التسامح»[5]؛ إن عملية تطوير الفكر الثقافي لا تكون محض إدعاء فقط بل ترسى عبر مبدأ التسامح بعيدا عن تلك العقد والهوس، ويكون بذلك التسامح والحوار هو الحالة الوحيدة لممارسة التبادل الحقيقي مستأصلين بذلك النظرة السلبية الإنتقاصية.

---

[1]- علي حرب: الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،ط4 ،2005، ص212

[2]- المرجع نفسه ،ص212.

[3]- محمد سعيد طالب: الحداثة الغربية مواقف وأفكار الفكر العربي بين وعي الذات و هيمنة الآخر، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع سوريا، دمشق، ط1، 2003 م، ص 297.

[4]- علي عقلة عرسان: التراث العربي، مجلة فصيلة العدد الأول، السنة الأولى، (مصطفى الرافعي: تأثير الحضارة العربية في الحضارة الغربية)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، تشرين الثاني، 1989 م، ص 01.

[5]- دانييل هنري باجو: الأدب العام المقارن، ترجمة: غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، (دط-دت)، ص108.

2-3-التراث بين الإعتناق والإنكار:

تشكل قضية التراث والحداثة (الأصالة/المعاصرة)، إحداثية شاغلة للباحثين في الفكر العربي المعاصر، حيث يكون موضوع النقاش فيه حادا وساخنا، وبالتالي يتوجب أن تكون أدوات باحثة في عمق هذه القضية مشكلة بذلك وعيا إيديولوجيا ومنهجية متكيفة والطرح المعروض. إن الرجوع بخطوات ووثبات واسعة نحو التراث يشكل في المرأى العام (عصاب جماعي)، قد استوطن المثقفين العرب بعد نكسة 1967م، ومنه كان اللجوء إلى أحضان التراث، إن المشكل هنا يطرح نفسه: كيف نتعامل مع هذا الوضع الحساس؟، هل نجهض التراث وتاريخيته ونكتنف الحداثة؟، كيف للتراث باعتباره منظومة ماضوية تحمل تقاليد وتاريخية وعناصر مرتبطة بتلك النقطة الزمنية أن يبعث فيه الروح من جديد ويكون حاضرا بيننا في رؤيتنا وتأملاتنا؟، هل تبني الحداثة على حساب التراث سبيل للخروج بالفكر العربي المعاصر من تطويقات أزمته ومأزقها؟. إذن تزاحمنا الكثير من الأسئلة التي تبحث عن إجابة وفي معرض طرحنا سنتطرق إلى الإشكالية والرؤية المتبناة.

أولا علينا أن نتعرض لمفهوم التراث في التربة العربية، ورد في لسان العرب «وَرَثَ، الوَارثُ: صفة من صفات الله عزوجل وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق ويبقى بعد فنائهم، قال تعالى ﴿وَلله ميرَاثُ السَّمَاوَات وَالأَرْض﴾ [1]، أي أنّ الله يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين، أي يبقى بعد فناء الكل ويفنى من سواه، وورثت فلانا مالا أرثه وورثا إذا مات مورثك فصار ميراثه لك التراث: ما يخلفه الرّجل لورثته والتاء فيه يدل الواو»[2]، فدلالة التراث هنا تعني الإرث ولا تحمل ذلك الإستعمال التداولي الذي نحمله نحن اليوم، وهو ذلك المخزون الثقافي والفكر الذي يحمل هويتنا، فالميراث يعني التركة التي توزع على الورثة ولكن تمركز المفهوم هنا بعد إنتقال دلالي للمصطلح حيث أصبح يعني التركة للجامعة للفكر الروحي المتكافل ومنه؛ «الإرث أو الميراث هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإن التراث قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر عنوانا على حضور الأب في الابن حضور السلف في الخلف حضور الماضي في الحاضر... ذلك هو المضمون الحيّ في النفوس الحاضر في الوعي»[3]، وبالتالي تكون الثقافة

---

[1]- قرآن كريم: سورة آل عمران : (الأية 180)

[2]- ابن منظور لسان العرب مادة (ورث)، مج6، ص 424.

[3]- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط4، (د- ت)، ص 24

العربية الإسلامية بهذا الحقن الموروثي تحمل طابع أصالتها، ولا حرج أن نذكر أن التراث حتى في الغرب لم يكن له نصيب أن يحمل الدلالة المتداولة اليوم، فقد كانت كلمتي «" héritage et patrimoine"، لا تحملان المضامين نفسها التي نحملها نحن اليوم لكلمتنا العربية: التُّراث" إن معناها لا يكاد يتعدى حدود المعنى القديم للكلمة والذي يحيل أساسا إلى تركة الهالك إلى أبنائه، نعم لقد استعملت كلمة héritage بالفرنسية في معنى مجازي للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما، وبكيفية عامة "التراث الروحي" لكن يظل المعنى فقيرا بالقياس للمعنى الذي تحمله الكلمة في الخطاب العربي المعاصر»[1]، إن ما يمكن إجماله أن التراث يشكل مورثا متعانقا فكريا ودينيا وحضاريا وثقافيا وأدبيا... فالمصطلح يكتسي حلة متواشجة الزينة حيث تطور استعمال المصطلح وأصبح مفعما ومحملا بالأيديولوجيا والوجدان، وهذه الدلالة لم تكن متداولة في خطاب أسلافنا ولا توجد أيضا في اللغات الأخرى بالوجه الوارد في خطابنا العربي المعاصر.

ومنه كان للتراث حظ في التعريف حيث يعرف على أنه سلسلة ماضوية تمثل أعراقنا أو من يعرّفه مقابل الإحتدام الحداثي... ونورد بعض التعريفات حيث يقول: علي حرب «التراث ليس القديم الذي مضى أو الماضي الذي تقادم، وإنّما هو شيء لا ينفك يحضر ويؤثر فينا لأنه جزء من كينونتنا الرمزية ومقوم ومن مقاومات هويتنا الثقافية بل هو يؤثر في جسدنا ذاته، لأنه يجسد رؤية للجسد وطريقة في التعامل مع الرغبة والهوى، من هنا لا إمكان للإنفصال عنه بصورة جذرية»[2]، من هنا إنّ عملية استئصال رحم التراث غير مؤهلة للترشح، لأن التراث هو بطاقة تعريفية ومنه فإن الماضي يحمل بذور الحاضر فينا، ولكن هذا اللجوء والإحتماء إلى الماضي والفرار إليه غير مجد إن لم نضع في الحسبان ذلك الحدث الذي مازال يلد وهي ما بعد الحداثة، « فإمّا أنْ نُجابه هذا الحدث بقراءته وحسن التعاطي معه لكي ننخرط في صنع حداثتنا بالخلق والإنتاج، بالتواصل والتبادل أو أن نبقى في مؤخرة الأمم وعلى هامش الفعل التاريخي أو نفعل سلبا على نحو يدمر الذّات ويخرب العمران»[3]، إذن هنا يجب فهم المنظور الذي يتخذ الحرص والحذر في تناول قضية الحاضر التراثي والحاضر الحداثي، حيث يحمل الأول بذور حاضرنا والثاني حسن التعاطي معه لأنه إختراق استلائي بطريقة أو بأخرى، وبهذا التراث من

[1]- المرجع نفسه: ص 23

[2]- علي حرب: الفكر والحدث (حورات و محاور)، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، ط 1،1997 ص 30- 31.

[3]- علي حرب: الفكر والحدث، المرجع السابق، ص 31.

هذا المنظور يتجاوز تلك الإنغلاقية التي تحد من حياة التراث حيث هو نبوءة للحاضر والمستقبل فهي تمت له بصلة قد لا ندركها إلا بتعميق النظر لأنه يمحي تلك العزلة بل هو حامل صفة الذات الجمعية، «التراث هو المخزون النفسي لدى الجماهير، وهو الأساس النظري لأبنية الواقع»[1]، فالبناء الحضاري رهين بدعائم التراث ولا بناء دون قطعة أرضية، وانتقالا لرؤية عبد الله العروي الذي يدعو إلى الحد من هذه الدعوى التي فحواها الإنكماش والإنعزال تحت لواء الأصالة والخصوصية كما يرى أن اللجوء إلى نظريات الماضي والحفاظ على وهم معرقل لحركة التقدم وذلك بمعانقة أصالة فارغة حيث يورد قوله: «إن اجتثاث الفكر السلفي من محيطنا الثقافي يستلزم منا كثيرا من التواضع والرضا بأن نتميز عن الغير بنبراتنا فقط لا بمضمون ما نقول»[2]، ومفاد القول أن نكون منكرين للتراث مستقبلين ثقافة الآخر ومنه تكون في اتجاهنا ثقافة تابعة ويجيب الأستاذ العروي بحسم: « ليكن ...إذا كان هنا هو الطريق الخلاص سنؤدي بذلك ثمن سباتنا الطويل وتقهقرنا المتواصل واتباعيتنا (سُنيتنا) المركبة لقد أدينا ثمنا باهضا للقومية الثقافية الفارغة لقد افتخرنا طويلا وأنتجنا قليلا»[3]، هنا تتضح الرؤية التي كانت مغشاة وضبابية في عرض زاوية النظر لعبد الله العروي حيث هذا موجه إلى أصحاب التيار الإجترازي حيث أصبحنا نجتر هذا التراث إجترارا بليدا.

فالتراث مرتبط بالوعي ودرجته، ولكن نلاحظ أن هذا الوعي يعيش حالة جمود وكبح للطاقة الإبداعية والتجديد، ومنه يمكن القول؛ «لا يزال الوعي العربي مقمط الإرادة في إطلاق "طاقة الإبداع"، لأنه استنزف ذاته وأضاع فرصه وهدر وقته في إستهلاك وإجترار إستهامته وأوهامه ليجدد ذاته لكنها محبطة ويدخل معارك لكنها دونكيشوطية »[4]، إن اتخاذ التراث نموذجا وقانونا للسير والإحتذاء به قدما قدما يدخلنا في عملية اجترار دون إنتاج يحاذي العصر، ومنه نكون بعيدين عن هذا العالم وتجليا فأي وعي فكري وتأملي ينتج خطابا وهذا الأخير يعكس تمثلات رهينة الواقع ومرآته فإنّ «أي خطاب محكوم بـ"سلف" معناه، أنه خطاب لا يرى الواقع كما هو لا يعبر عنه ولا يعرف به، وبالتالي لا يرى المستقبل إلا من خلال "التمثال" الذي يقيمه في ذهنه

[1]- حسن الحنفي: التراث و التجديد (1) (موقفنا من التراث القديم من العقيدة إلى الثورة)، مقدمات نظرية دار التنوير المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1،1977 ، ص 07.

[2]- محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، منتدى مكتبة الإسكندرية،Alexandra.aahla montada.com، ص 27.

[3]- **المرجع نفسه**، محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، ص27

[4]-محمد كاظم وسمي: الفكر العربي وتحديات الحداثة، إصدار عن منتديات ليل الغربة، (دط)،آذار،2009ص 234.

"للسلف" الذي يستكين إليه، بل يستسلم له، فهو إذن خطاب وعي مستلب»[1]، فاللحظة الراهنة تتطلب مسوغات تصلح على وضعيتها، ولكن علينا أن ندرك أن الخطاب المترجم للحاضر لا يستدعي استئصال واجتثاث الماضي لأن الماضي يشكل الأكسجين إذا كان الحاضر هو الرئتان فهناك تعانق بين وجدان العصر وتراث الماضي المعاصر مشحون ومفعم بميراث ماضي وترجيحا؛ «أن الأديب الذي يفقد اتصاله بماضي أمته، عاجزا تماما عن التعبير عن وجودها الحي...لا يصلح بحال ما أن يعبر عن وجدانها المعاصر لأن فقدان وعيه لشخصيتها يجعله أجنبيا عنها غريبا عنها لا ينتمي إليها إلا الإنتماء الرسمي الذي يشبه إنتماء الطارئين عليها من المستوطنين والدخلاء»[2]، وبالتالي لن تتشكل تلك الصورة الكاملة الراصدة تطلعات الأمة وآمالها وآلامها وقضايها يعني لن يكون تقييمه إلتزاميا.

➢ قراءة التراث وبَنْيَة الوعي:

إننا نواجه تيارين في خضم الحديث عن هذه الإشكالية التي لا يستطيع الفكر العربي التملص من تمثلاتها، التي بالضرورة أن تكون حاضرة بين قيم التراث وقيم الحداثة، لكن يمكن للتراث أن يتفتح على أفق قراءة في عمقه، فإن تكرار التراث ربما لن يكون على نفس الوتيرة لأن الظروف هي التي تولد الحدث ونستحضر هنا فكرة الإختلاف*، إلى جانب التكرار حيف يمكن رسم مسار التكرار عند دولوز كمايلي: «ليس التكرار أبدا تكرار ال"عيْنه"، فهو دوما تكرار المُختلف، وموضوع الإختلاف نفسه هو التكرار وإذا كان لا يتعارض مع التكرار، فإنه يفرضه، والتكرار قدرة الإختلاف والتخالف فالإختلاف يقطن في التكرار»[3]، يأخذ مجرى التكرار هنا مجرى غير المعتاد حيث يفصح عن إختلاف قابع فيه ومنه يمكن القول أن "الحضور المبدد وراء الماضي"، ومن هنا نستدعي "فكرة الإختلاف"* عند جاك دريدا، فإذا اعتبرنا التراث خطابا سنلقي عليه قراءتنا فالقراءة ناتجة عن الآخر ومن قلب التراث كموضوع للتحليل ومنه نجد أن

---

[1]- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ص59.

[2]- عائشة عبد الرحمان بنت الشاطئ: قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر، مكتبة الدراسات الأدبية54، دار المعارف، القاهرة، ط2،(محاضرة عام 1967)، ص165.

*- الاختلاف المرجئ Différance: هذا الذي يفتح لعبة نسقية تنطوي عليها الإختلافات وآثارها، لعبة مباعدة (espacement) ترتبط من خلال العناصر بعضها ببعض فالحرف (a) في مفردة différance، يؤشر على هذه الحيرة بين النشاطية والكمون، مباعدة هي إنتاج الفواصل التي بدونها لن تكون الحدود التامة دالة ، أي أنها لن تؤدي دورا.(جاك دريدا ، بول ديمان : إستراتيجيات التفكيك ترجمة وتأليف: حسام نادر، أزمنة للنشر والتوزيع، ط1، 2009، ص 109).

[3]- جيل دولوز:الاختلاف و التكرار ترجمة: وفاء شعبان، مراجعة: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، نيسان 2009، ص 554.

التراث خصب لا يعاني العقم الذي كنا نظنه فالقراءة عند جاك دريدا تلغي تلك المركزية المهيمنة ويقصي منطق السيطرة"، «فعند زعزعة القراءة الخطاب من موقعه فليس ذلك القصد الإحلال في مكانه وتبوءا مكانته، فمواجهتها ليست عدائية وإنما قصد التواصل مع الآخر والإنفتاح عليه»[1]، فالقراءة ليست حربا تعلن استحواذها على ملكية مواقع بقدر نيتها لإحداث ثراء عملي مع الآخر يعني ذلك "فتح مسافة الإختلاف" كما أن القراءة التفكيكية التي يمكن أن نسقطها على التراث إستراتيجية تحمل الجانب السلبي والإيجابي، فمثلا نأخذ هذه الإستراتيجية هيدغر فهي ذات وجهتي: «وجه يخفي الحقيقة ويعتبرها لا تحتاج إلى برهان وبذلك يجعلها طي النسيان من خلال ضغط التقاليد وآخر يفتح أمامنا الطريق المعرفة الحقيقة لحظة إنشائها، إذن التدمير هو كشف عمّا حجبته التقاليد»[2]، فالممارسة هنا هي أركيولوجية في المكنى والمحتجبة حيث يمارس«التدمير هنا نشاط سلبي وإيجابي في الوقت ذاته: سلبي باعتباره يبحث داخل التقاليد بأسلوب تفكيكي عن مواد أصيلة تصلح لمشاريع مقبلة، كما يحرق الكثير مما اعتبر مقدسا، وإيجابي لأنّه يجدد التقاليد للحفاظ على مواد مختارة ذات قيمة مما يجدد نشاط الفكر الحاضر لمساءلة الماضي وإحيائه»[3]، يمكن القول أنذها لحظة مكاشفة تعقبها لحظة مكاشفة أخرى ولا يتم الإفصاح مباشرة، فالتراث إذن هو حامل لا متناهي للقيم التي تخدم الحاضر وتحمل في بطانتها بذور الحاضر يعني ذلك أنّ هناك حبل سريّ بين الماضي والحاضر(بين التراث الذي يشكل منظومة ماضوية وبين الحاضر الرّاهن)، ذلك لأنّ «التاريخ هو إستمرارية حيث في كل لحظة تعطي معرفة الماضي للحاضر معناه، ويعيد هذا الحاضر تمثيل الماضي»[4]، فهذه التعاقبية التي تمر في سيرورتها تستلزم العلاقة التواصلية بين الماضي والحاضر فلولا الماضي لما كان الحاضر، فالعملية الإستئصالية هنا للتراث خطأ فادح، وإعاقة للفكر كما أنّ الحداثة في قيامها الأحادي تشكل بترا للتراث ومنه لا هوية بعد ذلك يعنونون بها الفكر.

---

[1]– عبد العزيز عرفة: الدار والإستبدال، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية –سوريا، ط1، 1993م،ص21-

[2]- عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد232، أبريل1998، ص171.

[3]– المرجع نفسه، ص171

[4]- عبد الله العروي: أزمة المثقف العربي تقليدية أم تاريخانية، ترجمة: ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، يناير، ،1978، ص30

وتشكل القراءة في عمق التراث آلية كاشفة عن مضمرات تحمل لبنات الحاضر، حيث يقول عبد السلام المسدي في التفكير اللّساني في الحضارة العربية: «كل قراءة -كما هو معلوم في اللسانيات العامة- هي تفكيك لرسالة قائمة بنفسها وما التراث وما التراث إلا موجود لغوي قائم الذات بإعتباره كتلة من الدّوال المتراصفة، وإعادة قراءته هي تجديد لتفكيك رسالته عبر الزمن وهي بذلك إثبات لديمومة وجوده... فتعدد القراءة زمنيا بتعاقب المتقبلين للرسالة والمفكرين لبنائها عبر محور الزمن والتاريخ»[1]، فعل القراءة لا يسد الباب بل يفتح الطريق لأمام معترك من القراءات المتنامية، ومنه يغذى النّقاش، وبالتالي من هذا القول أنّ مشبع بحمولات وبذور تتسم بالحاضر.

ثقل محمول التراث:

يشكل التراث ذاكرة حيّة لا يمكن تلفها، فالتراث حضور غير مبدد يقطن النّفوس وتطلعاتها وتصوراتها ومنه كان التراث دما ساريا في عروق الثقافة العربية حيث يقول الجابري في هذا الموضع: «خصوصية إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر كامنة في كون العرب يملكون تراثا ثقلفيا حيًّا في نفوسهم وعواطفهم و... و... تراثا هو من الحضور، وثقل الحضور على الوعي اللاوعي بصورة قد لا نجد لها نظيرا في العالم المعاصر وقد زاد ثقل هذا الحضور، حضور التراث في الوعي اللاوعي معا»[2]، أصبح الفكر العربي يشهد غزوا وتحذيرا ذاتيا من خلال تقديس التراث واعتناقه، ومنه التراث أصبح سلاحا وعبادة؛ عبادة كونه قداسة أو دين يعتنقونه وسلاح ضد أي زحف غربي وبالتالي فهو «سلاح أيديولوجي ضد التهديد الخارجي ليس إلا وجها واحدا من العملة أما الوجه الآخر وهو الأكثر وقعا وثقلا على الوعي واللاوعي العربيين في العصر الحاضر هو ذلك الشعور الدرامي بعمق الهوة التي تفصل بين التراث ومضامينه المعرفية والأيديولوجية والمعيارية بين الفكر العالمي المعاصر ومنجزاته العلمية...»[3]، إذن يبقى التراث عاجزا في وجه الحداثة والتطور والتقدم والمنجزات العلمية إذا كان هو اليد الوحيدة التي تريد أن تقيم نهضتنا، ولكن نطرح التساؤل التالي: لماذا التراث هنا

[1]- جابر عصفور: قراءة التراث النقدي، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ط1، 1991م، ص33

[2]- محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط2، سبتمبر 1990م، ص33.

[3]- المرجع نفسه، ص 33،34.

يقف في حالة هذيان أمام أزمة الفكر المعاصر؟، يمكن أن نردف الإجابة في قول الجابري: «إن حضور التراث كمفهوم نهضوي في الساحة الإيديولوجية العربية المعاصرة يحكمه التناقض بين مكوناته الذاتوية ومكوناته الموضوعية داخل الوعي العربي الراهن: التناقض من ثقل حضوره الأيديولوجي على الوعي العربي وإنغماس هذا الأخير فيه وبين بعده الموضوعي التاريخي عن اللحظة الحضارية المعاصرة التي يحلم هذا الوعي بالإنخراط الواعي فيها»[1]. التراث هنا عند تعاطيه كأنموذج وحيد والخروج عند ردة يفرز أزمة في الفكر ويصبح هذا الموضوع يحمل محمولا ثقيلا، يكون مفعوله كالمخدر على ساحة الوعي واللاوعي، وفي النتيجة يصاب الفكر بشلل، حيث تصبح الحركة فعل لا يقوي عليه جسد الفكر ومنه يتناغم والحالة الستاتيكية.

وانتقالا إلى حل أزمة الفكر العربي القابضة بالتراث هي إعادة بنينة الوعي، وهنا يكون الإشتغال على طاولة هذه المسألة التي لا تتخذ حرب مواقع أي إحلال الماضي أو إحلال الحاضر مكان الماضي، كما يجب برمجة تلك العلاقة بين الماضي التراثي والحاضر الحداثي حيث تبدو العلاقة مفصومة، لذلك نرى أنّ إعادة كتابة التاريخ هي إحياء للزمنية، وتكون بذلك يفوعة، فإنّ التراكم الحادث يحمل في طياته لُبابًا إبستيمي وثقافي وبالتالي إنّ «إعادة بنينة الوعي بالماضي والحاضر والعلاقة بينهما، وهي عملية تتطلب التخطيط في آن واحد لثقافة الماضي وثقافة المستقبل، التخطيط لثقافة الماضي معناه إعادة كتابة تاريخها، وبالتالي إعادة تأسيسها في وعينا وإعادة بنائها كتراث لنا نحتويه بدل أن يحتوينا، أما التخطيط لثقافة المستقبل فمعناه توفير شروط مواكبة الفكر المعاصر والمشاركة في إغنائه وتوجيهه وذلك معنى المعاصرة»[2]، تتضح الرؤية هنا أن مفهوم المعاصرة لا يتوقف بتبني الحداثة وإجهاض التراث كمنظومة ماضوية، بل هو روح إحيائية في جسد التراث لنحتويه ويكون أحد مقومات البناء ولكن ليس الأنموذج الذي نكون له عابدون.

[1] – محمد عابد الجابري: التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، ص 31.

[2] – محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص 38.

يمكن أن نشخص الذات العربية بعد أن قدمنا تعرقلاتها وتذبذبات آرائها؛ إنها تمارس النرجسية* التي تصنعها في محل متموج غير مستقر؛ وبذلك فإن «وعينا يمارس لعبة خطرة وهي الإعتزاز المفرط ب"الجرح النرجسي"، الذي يكرس المزيد من الإنغلاق والإنطواء والشعور بالعظمة الكاذبة اتجاه ثقافة الآخر، الأمر الذي جعل الآخر يبادلنا ذات اللعبة المخادعة»[1]، وهذا ما يبرر ما نحن عليه الآن من دوامات وأزمات في الفكر العربي المعاصر.

2-4-بين الإستشراق والإستغراب :

إذا كان هناك مد فهذا سيحيل إلى جزر بطبيعة الحال، وهذا لو نسقطه على مجال دراسة الغرب للشرق هو "علم الإستشراق" وليكن الفعل المضاد هو "الإستغراب"، ولكن هل يعادل هذا الأخير دراسة الآخر للأنا كعلم قائم بذاته أو هو محاولة بناء منهجي؟، ولو يكن ذلك فهل نحن في غمرة الإرتجاج في الفكر العربي؟.

إنّ «نقد الإستشراق أحد مظاهر معركة التحرر، تحرر الذات من أحكام الغير، وإنطلاق الأنا من قبضة الآخر على مستوى القصور والرؤية، فإذا ما حدث ذلك كما هو الحال عند أنور عبد الملك وإدوارد سعيد وغيرهم،... ورد كشف الستار إلى إيديولوجيات الشعوب المقهورة والحساسية المفرطة إتجاه الإستعمار... ويصبح الإستشراق هو العلم، ونقد الإستشراق هو الإيديولوجيا، قلبا للموازين وتبادلا للأدوار»[2]، إنّ العملية هنا هي ردة فعل للإستشراق ، إنها صرخة تحررية ووجودية في الآن نفسه ونقول هذا لأنّ «الإستشراق ليس علما على الإطلاق يكشف عن الحقيقة، بل هوسلاح في أيدي الدول الغربية لتحجيم الأنا وهيمنة الآخر»[3]، إن مصاف هذا العلم ليس بدعاية الدراسة بقدر ما يحيل الى السّطوة والهيمنة الغربية لكي تستحوذ على الأنا العربية وتجعلها في قولبة وتأطير الغرب، ولكن الى أي مدى يمكن أن نقول أن علم الإستغراب ناجح، نردف هنا رؤية جورج طرابيشي حيث يقول: «أنّ وراء محاولة حسن حنفي لتأسيس علم جديد يسميه "الإستغراب" فالغاية من هذا العلم نفسية قبل أن تكون علمية ، وما

---

[1]- ظمد كاظم وسمي: الفكر العربي وتحديات الحداثة، ص234.

* - النرجسية Narcissim:الإشتقاق هنا من الأسطورة الإغريقية حول نرجس الشاب الذي وقع في غرام صورته... مفهوم الحب المرضي للذات، واضطراب في الشخصية يعني الأنانية.(لطفي عبد العزيز الشربيني: معجم مصطلحات الطب النفسي)،مراجعة: عادل صادق، تحرير مركز تعريب العلوم الصحية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي(دط-دت)،ص119

[2]-بنسالم حميش: في معرفة الآخر، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط3،2003، ص92،93.

[3]-المرجع نفسه، ص93.

ذلك لأنه علم مضاد للإستشراق فحسب بل في المقام الأول لأنه يتيح للمستغرب أن ينتقل من وضع المفعولية إلى وضع الفاعلية بتحويله المستشرق من دارس إلى مدروس»[1]، إن المحاور هنا تشبه الأشعة المنعكسة والمنكسرة على الزجاج، فعل وردة فعل إن الإستغراب محاولة لرد الإعتبار، ولكن هل الثقافة العربية مجندة آليا وإجرائيا لتأسيس هذا العلم وهي تعيش أزمة فكرية؟.

تبدو القضية هنا متمحورة في إقصاء الشرق وبناء الغرب؛ وهذا يدلي أنّ العملية ليست دراسة بريئة بل إستنهاضية وبنائية الغرب في مقابل هدم وإقصاء جدولة الشرق من معالم الخريطة، وبالتالي «إنّ بناء "الأنا" سيظل عملية ناقصة ما لم تكملها عملية أخرى ضرورية، هي عملية تفكيك الآخر، عملية سلبه أناه وإقصائه وتحويله إلى مجرد موضوع...تلك هي المهمة التي قام بها ما يعرف ب"الإستشراق"، وهو ذلك النوع من المعرفة التي شيدها الغرب لنفسه عن الشرق بوصفه الآخر الذي لابد من عزله وتمييزه ليصبح في الإمكان بناء "الأنا" الأوروبي كذات وحيدة، كل ماعداها موضوع لها»[2]، تميل دراسة الغرب للشرق إلى كفة السعي إلى التمييز والتقليل من شأن الآخر "الشرق"، وبذلك كانت المحاولة لبناء علم جديد وهو الإستغراب على الرغم من أنّ الآليات غير مبلورة لبناء علم مضاد ولكن يبقى مسعى مضاد لنوايا الهيمنة والسّلب للأنا ومقوماتها.

[1]- جورج طرابيشي: المثقفين العرب والتراث(التحليل النفسي لعصاب جماعي)، رياض الرايس الكتب والنشر، ط1، 1991م،ص165.

[2]- محمد عابد الجابري، مسألة الهوية....قضايا الفكر العربي(3)، ص128

الفصل التطبيقي
الأنا والتأسيس الثقافي

I-الأنا والتأسيس الثقافي

1-قلق المقدمـــة

لقد وقع اختيارنا على كتاب من كتب سعد البازعي، وجعلناه المادة التي نضعها تحت المجهر، وهذا الكتاب بعنوان: " قلق المعرفة" إشكاليات فكرية وثقافية، الصادر عام 2010م، كان اشتغال سعد البازعي في هذا الكتاب النقدي الفكري على موطن بؤري للمعرفة وهو" القلق"، وتجاوزا للقلق المرضي يسقط البازعي اهتمامه، على القلق المعرفي حيث أن المعرفة كما يعرفها نانوكا هي: «الإيمان المحقق الذي يزيد من قدرة الوحدة أو الكيان على العمل الفعّال»[1]، من هذا التعريف نستخلص أن المعرفة هنا لا تسعى لإكتشاف الحقيقة بقدر سعيها لتسليط الرؤية نحو العمل أو الأداء الفعال، يعني ذلك أن المعرفة تعمل على تنامي النشاط والدينامية وهذا لب المعرفة، ولكن هذه الأخيرة لا نضعها في أولى مراحل التخطيط بل يسبقها ما يسمى "بالقلق"، حيث يشكل هذا الأخير وخزا تنبيها لنقل الرّسالة العصبية ومن ثمة تحدث الإستجابة من طرف المعرفة، هنا علاقة تلازمية ضرورية بين الطرف الأول "القلق" والطرف الثاني "المعرفة" ويعني ذلك أن القلق هو المحفز الأول لبداية المسار البحثي، وهذا القلق يتولد عن حضور "الآخر" مقابل "الأنا"، بجميع تمثلاته والإختلاف هو مركز يُحدث شرارة الإختلاف الثقافي فَيُولد أسئلة؛ ومنه فالقلق هو معين السؤال المتوالد، حيث من كل سؤال يتناسل سؤال آخر، فلا تتوقف المعرفة عند محطة محددة، فالقلق المعرفي سبب رئيسي في البحث في أعماق المعرفة فيورد الخوف، والشك فالقلق يحدث التشظي في الأنموذج الماثل أمامنا ليكون بذلك عدة نماذج والفلسفة تتفرع إلى فلسفات والعلم إلى علوم، بعد القلق يلي السؤال لأن؛ «السؤال هو رغبة الفكر»[2]، حيث لا يمكن بناء أي طرح دون إيراد الفكر ويتعين هنا أن وقوف الذات العربية أمام الآخر الغربي، فالتاريخ في أصله هو سلسلة أسئلة حيث يقول فرويد: «إن جميع الأسئلة التي يطرحها الأطفال جزافا لا يطرحونها إلا استعاضة عن السؤال الذي لا يطرحونه، وهو السؤال

[1] -www.sir/online. org/ alabwab/alhouda- culture/019.html

[2]- موريس بلانشو : أسئلة الكتابة، ترجمة نعيمة نبعبد العالي وعبد السلام نبعبد العالي ، دار توبقال للنشر ،الدار البيضاء المغرب ،ط1 2004، ص 11.

الذي يظل معلقا، وهو المتعلق بالأصل، وبالمثل فنحن نتساءل عن كل شيئ بغية الحفاظ على حيوية الولع بالسؤال لكن جميع أسئلتنا تستهدف سؤالا واحدا، هو السؤال المركزي، أو السؤال المتعلق بكل شيء»[1]، من هنا يكون السؤال المركزي مرتبطا بمثول الأنا أمام الآخر ثم تتفرع الأسئلة في ميادين: الفن، الفكر، الأدب، السياسة، الإقتصاد، ومن أهم النقاط المشبعة التي تثير الفكر؛ الإختلاف الثقافي ويقصد به: «الإشارة إلى الإختلاف بوصفه ظاهرة ثقافية وسمة رئيسية من سمات الثقافة، أي ثقافة، تماما مثلما نتحدث عن"التفوق الإقتصادي"، أوالتفاوت الإجتماعي، أما "ثقافة الإختلاف"، فالمقصود بها الثقافة المتراكمة نتيجة الوعي بالإختلاف والصدور عن ذلك الوعي ودراسته وتحليله، الأمر الذي يوجد تراكما معرفيا وخبرة إدراكية أو مجموعة من المعارف والخبرات التي تتألف منها ثقافة نابعة من الإختلاف»[2]، نجد هنا أن الإختلاف الثقافي يدخل في خانة معالم الوجود، تكون فيه الذات تعيش هذه الإختلافات في حين ثقافة الإختلاف ليست وحيدة الوجود بل وليدة الرؤية المتأملة والمتطلعة والباحثة في مكامن الإختلاف الثقافي، وتكون بذلك منتجة للإطار الموقفي سواء حميمي أو معارض أو محايد.

من هنا يشكل الإختلاف الثقافي أرضية خصبة لإنبثاق العديد من القضايا والأطروحات، وتكون القضية قائمة على مبنى ثنائي تتدرج تحت لواء كل بناء لبنات كثيرة، وهذه الثنائية الكبرى المحتضنة لأطراف متفرعة هي (الأنا/الآخر)، وكما ذكرنا سلفا أن القلق كدراسة إسقاطية في معالم الإختلاف الثقافي يشكل بنية وعي مشبعة محمولا، وبذلك يكون « المختلف هو ما تفتقر إليه الذات، هو مالا تملكه، أي أنّ الذات في مواجهة الآخر، إنّما تواحه نفسها منقوصة تنظلر في مرآة حاجتها وعوزها، الآخر حضور يحتد فيه شعور الذات بذاتها وتزداد رغبتها بالإكتمال عبر الإمتزاج به أو بما يرمز إليه. ومؤدى هذا كله هو أنّ وقفة الذات أمام الآخر، بإختلافه الثقافي -الحضاري- هي وقفة مشبعة بالقلق»[3]، ويكون هذا الأخير مولد كإنعكاس مرتبط في وضعيته بالقلق النفسي لأنّ «القلق هو رد فعل للخطر وعلى أية حال، فالإنسان لا

[1] –موريس بلانشو: المرجع السابق،ص10

[2] - سعد البازعي: الإختلاف الثقافي وثقافة الإختلاف، ص09

[3] – سعد البازعي: مقاربة الآخر، (مقاربات أدبية)، دار الشروق، القاهرة، ط1420،1هـ/1990م، ص12.

يستطيع أن يتجنب التفكير في أن السبب الذي من أجله يحيل إنفعال القلق مكانا فريدا في الحالة الإقتصادية للعقل إنّما له علاقة بطبيعة الخطر ذاتها»[1]، القلق كنتيجة للخطر يولد تذبذبا لحالة الذات، والآخر يشكل هذا الخطر مما يولد القلق الذي تزيد مساحته في التوسع، ومنه يعلن الفكر البحث في معالم توضح لنا حقيقة هذا القلق ودراسته، وما قاله مارون عبود في كتابه" مجددون ومجترون" يدخل فيما نريد تصويره؛ «إنّ المفكرون الحقيقين قليل في هذا الورى، والمشككين الحقيقين أقل منهم، أما المطمئنون إلى كل شيء فملء الأرض... ما أشبه هؤلاء بصبيان يحسبون منتهى الدنيا وراء الجبل القاعد في حضن قريتهم، وكم كانت دهشتنا عظيمة حين تسلقنا الجبل ورأينا وراءه أشياء أخرى»[2]، إننا هنا في لجة ثنائية متقابلة إذا لم نع درجة كل منهما ويكون لنا وعي لكل مفهوم لا تتم عملية الإدراك، ولا يتشكل ذلك التصور الصحيح، «وأفتك الأوبئة الإنسانية ذلك الإطمئنان الداخلي مرض الدهماء الذين يعومون دائما في زبد أنفسهم ولا يغوصون في لجتها، تلهيهم ثرثرة الساقية عن صمت النهر الهادئ حيث الحيتان الضخمة التي تبتلع حوت اليونان»[3]، ربما إن الأسطورة تبتلع من طرف ذلك الحوت الأضخم بسبب ذلك الإطمئنان الأعمى، فالقلق هما محفز إبستيمي، وأداة أركيولوجية تعمد إلى كشف مضمرات طبقات ميتافيزيقا الحياة الراكنة في الطرف الآخر.

[1]- سيغموند فرويد:الكف والعرض والقلق، ترجمة:محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة، ط4 ،1409 هـ/1989م،ص128.

[2]- مارون عبود: مجددون ومجترون، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، جمهورية مصرالعربية، القاهرة، (دط)،2003،ص17.

[3]- المرجع نفسه، ص18

2-الخطاب الفلسفي العربي، هل من خصوصية؟:

لا يمكننا نفي وإنكار الأزمة المبرحة التي أصابت الفكر العربي، حيث أصبح هذا الأخير متعطشا لمشروع قائم المعالم، يعمد لجهاز قياسي يكشف وتيرة القلق، والخوف ويقيس حجم الركود والجمود الفكري، لتبدأ المحاولات الحثيثة بعد هذا التشخيص العلمي، وتسجل الملاحظات العينية للفكر العربي ومن ثمة يدخل الفكر العربي لغرفة العمليات، ويبدأ أيضا الوخز الإبري لتنشيط نقاط القوة في العقل العربي، لينتقل بذلك من حالة الجمود إلى حالة الحركة، وهذا ما نحن أحوج إليه أكثر من أي وقت مضى، إننا نعلق آمالنا عاليا، وندعو كثيرا بدعوات متتالية كي يستفيق الفكر من غيبوبته ويسعفنا من الغرق من تلاطمات الأزمات المنبثقة من الوضع الرّاهن، ومن أهم المجالات التي نستنجد بها المجال الفلسفي. إننا نطرح تساؤلا عميقا يمس الوتر الحساس، بوجود الآخر يتداعى هذا السؤال: هل للعربي حق ونصيب بأن يحظى بفلسفة عربية، ومنه تكون له خصوصية بذلك؟، هل هناك حواجز أو طريق مسدود أمام الفلسفة فيردها أدراج الرياح؟. لماذا سؤال الفلسفة العربية يعيد نفسه؟.

إنّ الإعتقاد بالإختلاف الفلسفي راسخ عبر التاريخ، ربما في محل هذا القول تخلق تصورات عديدة بهذا الشأن، إننا في سجل يسقط من خانته الفلسفة العربية المعاصرة ربما نحن أحوج للتسلح وإقامة معسكرات لهذه الفلسفة العربية المعاصرة، وهل هذا يدل على أننا في مقبل التنبإ عن صدام فلسفي متجاوزين بذلك الصدام الحضاري؟، ربما الإجابة هنا تظهر في وجهة النظر المتبناة لدى طه عبد الرحمان، الذي يرى أن فكرة صدام الفلسفات تكون صحيحة إذا كان اعتباره أن الخصوصية الفلسفية تعيش حالة تناقض وتعارض مع الكونية الفلسفية وهو ينفي ذلك، «لأن الخصوصية الفلسفية هي مهد الكونية الفلسفية ... ثانيا لأن الخصوصية هي جسد الكونية وتوضيح ذلك أن المعاني الكونية لا يسعها في صوغها ونقلها إلاّ أن تلبس لباس الخصوصية، لا أعتقد مطلقا أن الخصوصية تخفض من شأن الفلسفة وتفقرها بل على العكس من ذلك»[1]، الخصوصية الفلسفية تشكل روحا هلامية في جسد الكونية إنها إحدى لبناتها المكونة إن إختلاف الخصوصية يولد إدراك المفهوم ومنه «فالحقيقة الكونية ليست إلا مجموعة خصوصيات متضافرة فيما بينها، فهي عبارة عن منظورات مختلفة لشيء واحد لا يمكن أن ندركه في ذاته من حيث

[1]- طه عبد الرحمان: الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت- لبنان، ط1، 2013، ص 117،118.

هو مستقل عن هذه المنظورات الخاصة»[1]، وبالتالي إن تشكل المفهوم يتم عبر إدراك الإختلافات الخصوصية التي تثري، وتوسع إطار المفهوم، الفلسفة إذن ليست تأمل ولا تفكير فقط إنما هي تغلغل في العمق للبحث عن الحقيقة ومعالجة هذا الفكر وتطرقا إلى ما يسمى بالفلسفة العربية نجد هذا السؤال مطروحا على طاولة النقاش، هل هناك فلسفة عربية معاصرة؟ ربما يستدعي بنا هذا السؤال إلى تعريف الفلسفة، ولكن سآخذ تعريفها بالمفهوم العام أنها «دراسة المبادئ الأولى للوجود والفكر دراسة موضوعية تنشر الحق وتهتدي بمنطق العقل، ولذلك لا تبدأ الفلسفة بمسلمات مهما كان مصدرها وللفلسفة فروع هي المنطق والميتافيزيقيا ونظرية المعرفة والأخلاق وعلم الجمال»[2]، هذا التعريف ملم دون الولوج في التفصيلات، فالفلسفة تبحث في الكينونة والوجود وإذا أرفقنا سمة العربية إلى الفلسفة يعني هذا تأسيسها، ويحمل السعي إلى تأسيس فلسفة عربية إشتراطات لمعالجة مسألتين عامتين تتقدمان على التأسيس تشبهان بذلك «تقدم الشرط على المشروط: ما شروط وجود الفكر الفلسفي عامة دون نسبة إلى أمة بعينها أو حقبة تاريخية محددة، ما الصفات التي تجعل الفلسفة منتسبة إلى أمة من الأمم أو حضارة من الحضارات فتكون يونانية أو عربية أو...»[3]، إذا توفرت هاتان الدعامتان يمكن للمشروع الفلسفي أن يقوم من جديد ويتسم بالخصوصية العربية، التي تميزه عن غيره من منجزات الفكر الفلسفي الغربي، ولكن على الفلسفة العربية أن تكون احتواءً تطلعيا للرّاهن المعاش غير معزولة عن البلاط الاجتماعي والثقافي والنفسي للفكر العربي، إنها السيرورة واللحظة الحالية ومنه؛ « إذا كان عصر المذاهب والمدارس الفلسفية على النحو القديم قد انتهى، فليس معنى هذا أن الفلسفة قد انتهت وإنما معناه ضرورة أن تقوم فلسفة جديدة تتلاءم مع طبيعة عصرنا الجديد»[4]، إننا متعطشون لفلسفة تحمل العوالم الممكنة والمحتملة والمعالجة الفكر، إننا في عوز ونستنجد بفلسفة عربية تتخذ الواقع الإجتماعي والبنى الثقافية والإستعدادات النفسية موضوعا لها، حيث لا نشعر بتلك الهوة بين عروبتنا والفلسفة، لا نحبذ بل نشمئز من الإغتراب بين الفلسفة وواقع أمتنا العربية، علينا أن ندرك أهمية الفلسفة وأن نتجند بوعي تام ومدرك للفلسفة كمفهوم وكإنجاز، كما أن الدعوة إلى تأسيس فكري هي بذاتها دعوة إلى تأسيس تأطير نظري، إنّ تهميش الفكر والفلسفة هو إعلان خطر يدق ناقوسه، وتبد والفلسفة من وجهة نظر محمود أمين العالم هي

[1] – طه عبد الرحمان: المرجع السابق، ص 118

[2] – أبو يعرب المرزوقي طيب تيزيني: آفاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر المعاصر، دمشق - سوريا، (دط، دت)، ص 318.

[3] – المرجع نفسه، ص 11.

[4] – محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة - مصر، ط2، 1998، ص 221.

ذروة التنظير الفكري، «الفلسفة هي قمة التنظير الفكري، وفكرنا العربي يفتقد النظرية العلمية الواضحة والخبرة العلمية المتنامية فالشتات الفكري والتخليط الفكري والإنتقائية الفكرية والميوعة الفكرية والتسطح الفكري هو بعض ما يتسم به فكرنا العربي المعاصر»[1]، وتبدو كل هذه السمات على أساس أنها معيقات في وجه الفكر العربي المعاصر لأن اللاعقلانية تتناقض مع العقل والمنطق، لهذا يتحسب الرؤى اللاعقلانية والتعميمات المطلقة والإسقاطات النابعة من الذاتية، ومركزة النصية على عاتق الفكر الذي يقدسها، ومن ثمة يكون التنظير غير صائب والنتيجة بالضرورة تكون عقيمة.

إن طرح سؤال هل من فلسفة عربية؟، هل سؤال تطرحه الفلسفة دوما، وتعيد طرح نفسها من جديد والأمر هنا واضح، إنه سؤال وليد الأزمة وليس وليد الإبستمولوجيا، الأزمة تفاقمت ولذلك يعاد الطرح من جديد، والدكتور البازعي يصيغ جملة من الأسئلة أيضا في معرض الحديث عن الفلسفة فهو يتساءل عن انشغال أي أحد على الفلسفة، ولكن من منظور يتلاقى أو يوازي منظور "هايدغر" وذلك من خلال الإبتكار أو الأهمية وهو يوضح الأمر بهذا الشأن، «لا أقصد أحدا يمكن وصفه بالفيلسوف الوجودي وإنما من شغله السؤال على مستوى مشابه أو موازي وطرح رؤية فلسفية أضافت إلى اجتهادات الفلاسفة الآخرين إضافة تغيير شكل الموروث الفلسفي، شخصيا لا أعرف عربيا معاصرا ينطبق عليه ذلك الوصف مثلما ينطبق على هايدغر»[2]، يبحث البازعي في طرح تساؤله هذا عن فلسفة عربية ثرية أتت بالجديد، فلسفة قائمة بذاتها تمثل الموروث الفلسفي العربي المحض، يعني هل هناك فيلسوف عربي؟، تكون إجابته هنا يوقع الاختيار على طه عبد الرحمان، ولكن السؤال هنا يكون ما الذي يؤهل بدوي لوصفه "فيلسوفا"؟؛ محمود أمين العالم يجيب عن هذا السؤال في مقالة له التي يبد وعنوانها المبدئي أنه إجابة في ذاته، (عبد الرحمان بدوي هذا الفيلسوف المؤسسة)، إن إطلاق صفة الفيلسوف هنا هي بالضرورة لأنها حققت التعريف الذي يجعل الفيلسوف أن بإمكانه، «بلورة نظرية كنسق فكري شامل متكامل»[3]، والنسق هنا كما وضح البازعي نسق وجودي، ولكن الفجوة هنا أن محمود أمين يقول بعد تطابق تعريف الفيلسوف بما قام به طه عبد الرحمان بدوي أن « في الحقيقة إنّ وجودية عبد الرحمان بدوي ليست في صورتها المذهبية العامة أو التفصيلية إلا تهميش على

[1]- محمود أمين العالم: المرجع السابق، ص 23.

[2]- سعد البازعي : قلق المعرفة (إشكاليات فكرية وثقافية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1 ، 2010، ص 53.

[3]- المصدر نفسه ص 53.

مذاهب هؤلاء الفلاسفة الوجوديين وخاصة مذهب هايدغر»[1]، قضية التهميش في الفلسفة تشكل هي الأخرى طرحا قويا، ولكن يعد عبد الرحمان بدوي ضمن قائمة الفلاسفة التي تبدع في النسق الشامل وهو النسق الوجودي ونظرة البازعي تصنف في تحليله العمقي أن عبد الرحمان بدوي أقرب أن يكون إلى المفكر منه إلى الفيلسوف، وهذا لا يدحض ما قام به وأنجزه بدوي، كذلك رغم وجود فلاسفة مسلمين إلا أن الفلسفة تبقى ابنة التربة اليونانية، أيضا هنا سبب آخر أن الأسئلة التي كان يطرحها الغرب كانت الفلسفة تقوم بالإجابة عنها على غرار العرب، كانت إجاباتهم مستقاة من الدين أكثر من الإجابة عن العقل بالدين هذا لا ينفي أسماءً حملت لواء الفلسفة العربية الإسلامية مثل: "ابن سينا، الكندي، ابن رشد..." وربما أيضا في الغرب لا يوجد الآن فلاسفة أو مفكرين أو منظرين ثقافيين، ربما قضية التهميش يعيشها الغرب أيضًا، ولكن بدرجة أقل مما يعيشه العرب وتبقى الكفة مرجحة إلى أنه لا توجد فلسفة عربية، وكثيرا ما نطرح الفلسفة الغربية على أنها فلسفة علمية وهذا ما دعى بالفلسفة العربية ألا تكون قائمة وثرية ولكن الطرح يجيب عنه الجابري بأنه غير متفق مع هذا الرأي «إنّ الفلسفة الغربية المعاصرة ليست فلسفة علمية، فالفلسفة هي دائما فلسفة، أي أنّها أمر آخر غير العلم وإذا أصبحت الموضوعات الفلسفية في مجال العلم فإنها تخرج عن الفلسفة»[2]، والمعالجات التي اقتضت الخروج بالقوانين والمناقشات المنهجية ما هي إلا فلسفة في مجال العلم أو فلسفة العلم، وأن نظرة الجابري فيما يخص الفلسفة العربية يجدها أقل حظا من أن نملك فلسفة وفلاسفة وكلامه يوضح ذلك: «لا أعتقد أنه لدينا اليوم فلسفة عربية بالمعنى الذي نقصده عندما نتحدث عن الفلسفة اليونانية أو عن الفلسفة العربية القديمة، فلسفة الفارابي وابن سينا، وابن رشد، أو الفلسفة الأوروبية الحديثة، لدينا مشتغلون بالفلسفة يدرسونها أو يؤلفون فيها، ولكن لا أعتقد أن هناك من يرقى إلى مرتبة الفيلسوف بالمعنى الإصطلاحي للكلمة»[3]، والرأي هنا واضح وجليّ.

كما أنّ رأي الجابري يتبناه الكثيرون. إنّ تصنيفاتنا كلها اليوم تذهب إلى المنحى الذي فيه يشتغل المفكرون ولا يصلون إلى درجة الفلاسفة، ولكن ألا يضعنا هذا في طرح سؤال لا يكون دخيلا وهو هل هناك ممارسات تهدد الفلسفة العربية من الظهور؟ .

[1]- سعد البازعي، المصدر نفسه ص 54.

[2]- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص 188

[3]- المرجع نفسه، ص 188.

تشكل الفلسفة تيارا تفكريا يعالج قضايا الأمة فالوطن العربي اليوم من مشرقه إلى مغربه يعاني من الفلسفة فهي تكون إمّا غائبة وإمّا مهمشة، إنّ الدولة اللاديمقراطية ربما تشكل دحضا لحضور وظهور فلسفة عربية، «الدولة اللاديمقراطية لا تتحمل "وقاحة" الفلسفة والفلاسفة ... ولأسباب سياسية، عادات الدولة، أو بعض هوامشها تتحدث عن ضرورة الفلسفة لمواجهة التطرف ... أما القوى الديمقراطية التي ترفع شعار "المجتمع المدني" فإن تصورها لمضمون هذا الشعار سيظل ناقصا ما لم تحضر فيه الفلسفة»[1].

إن الفلسفة مطلوبة على الساحة الفكرية، على الرغم من المعيقات التي تعترضها والآراء التي تدع وإلى تأصيل فكر فلسفي عربي محض ليكون الظرف الراهن هو مهمة معالجة الفلسفة، وتطرح هنا قضية الفكر العربي والفلسفي في فكر تأصيلي لأن؛ «الفكر الفلسفي في جوهره إنما هو" تأصيل ظواهر الحياة السابحة على السطح المنظور لنردها إلى عمق نجد فيه " الينبوع " الخفي الذي فيه انبثقت تلك الظواهر التي رأيناها على سطح الحياة اليومية متفرقة... وقد كشفنا بالفكر الفلسفي أساسها الواحد المشترك الذي أقيمت عليه جوانب حياتنا المختلفة»[2]، ويعني هذا أنّ الفكر يكشف تلك الدوغمائية المرتبطة بالظواهر، فيعمد إلى دراستها وكشفها ووضعها في مخبر التحاليل.

الفكر الفلسفي يعمد إلى التقاط الرابط المشترك بين ما نراه مختلف ومتفرق ويصوغ بذلك القضية الكبرى ولكن الوضع المسيطر على الفلسفة العربية اليوم هو الجمود وربما نقول التوقف ومن هنا يتوجب علينا كما أشار زكي نجيب: «البحث خارج هذه الفلسفة ليس في المنقول الفلسفي أو المأصول منه، كما يذهب في ذلك بعض دعاة التأصيل، ولا في القول الفلسفي، أو في الخطاب أو المضامين الفلسفية إنّما في منظومة الممارسات التي قيدت الفلسفة وطبقت عليها مختلف أشكال العنف والتدمير، وحاربت حرية فعل التفلسف لما يقوم عليه من مساءلة ونقد وحفر وتفكيك وإستنطاق وخلخلة»[3]، إذن فالفلسفة تقع بين قضبان السّجن الذي يكبح حريتها ويقع بذلك الفيلسوف متهما أحيانا بالزندقة وتجعله قيد التناحر المذهبي والسياسي، وهنا يكتب على عاتق الفلسفة الجمود، لو لم ترتبط بالمساءلة والنقد، والحفر في الأركيولوجية التي تعمد

[1] – محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر (العولمة ، صراع الحضارات ، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية و نظام القيم، الفلسفة والمدينة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ط1، ، 1998م ص09.

[2] – زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين، دار الشروق، بيروت، ط1،1410هـ/ 1990م، ص 343.

[3] – عمر كوش: أقلمة المفاهيم تحولات المفهوم في ارتحاله، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، ط1، 2002،ص 17.

عليها القضية، عليها أن تكون متوافقة مع النزعة الديمقراطية وتمارس بذلك حقها العلني وتشكل الفضاء الفكري الذي يحتضن القضايا النقاشية، وتكون بذلك الفلسفة هي روح العصر، وإننا حقا ندعو كثيرا أن تحيا الفلسفة من جديد وتسعفنا من الركود الذي يجمد خلايا الجسم، وربما لكي يتوقف الفكر ويظل يتدفق أمام أعيننا نقول كما يقول البازعي: «نقول للثقافة عموما وللثقافة العربية بشكل خاص: هبينا مفكرين كبارا وليس بالضرورة فلاسفة وسنكون من الشاكرين»[1]، الضروري ألا تبقى الأزمة ماثلة أمام أعيننا ونحن نتفرج دون صياغة مفاهيم محاذية للراهن المغمور في عقر الأزمة العربية، وعلينا أن نتغاضى عن تلك الدعوة إلى تأصيل فلسفي عربي قطعي عن الكونية. لا نقول أن محاولتنا فشلت ولكن لا عيب أن تكون فلسفتنا مصاغة ضمن كونية فلسفية، وهذا يعني أن «إقتحام الكونية اليوم قدر تاريخي وليس اختيارا إراديا فإذا نحن أرادنا للفلسفة العربية أن تقوم ينبغي ألا تنتظر منها أن تكون عربية خالصة كما ينبغي أن ننفصل عن مختلف الدعوات التي تنادي بعدم جدوى الحوار مع الفكر المعاصر»[2]، هذا يكون حلا منطقيا وواقعيا لا يتناقض مع الكونية، وكما آنفت الذكر أن الخصوصية تشكل لبنات بنائية للكونية، تبدو فيها علاقة تواشجية وأن الحوار يفعم الحركة الفكرية ويفعم الحركة الفكرية ويمنعها من الركود إلى مصاف التوقف. ولكن علينا ألا نكون طامعين في أن تكون لنا فلسفة عربية معاصرة بقدر ما يهمنا تشكيل وعي لهذه الأزمة العربية المحاطة بنا، «إن الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر فرع من الخطاب النهضوي وامتداد له، وهو يؤكد انتماءه إليه إما صراحة وإما ضمنا، إن هذا يعني أنه واقع هو الآخر تحت ضغط الإشكالية العامة لفكر النهضة»[3]، ومن ثمة تبقى الفلسفة متأرجحة ومصاغة في رحاب رغبة لتأصيل فلسفة عربية، وهي عودة إلى الماضي أي خطاب من أجل فلسفة الماضي وخطاب من أجل النظرة الإستشرافية المستقبلية، حقا نحن بحاجة إلى فلسفة تستقرأ الأزمة التي نحن نعيش في صخطها العميق.

[1]- سعد البازعي: قلق المعرفة، ص 58.

[2]- عبد السلام بنعبد العالي: ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ،المغرب ،ط2، 2002، ص 45.

[3]- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر(دراسة تحليلية نقدية)، مركز الدراسات الوحدة العربية ،بيروت، ط1، 1986م، ص149.

3-العرب في خزنة المثقف الغربي:

بات الغرب مقولة وفكرا مستحوذا على الرؤية الفلسفية والتأملية، وغدا مسلمة تقوم عليها كل نظرية، فإذا كان الظل يغيب باختفاء الشعاع الضوئي، فإن ظل الغرب لا يغيب. أصبحت فكرة الغرب متلازمة مع الفكر الأنطولوجي، حيث أننا لا نذكر أي إنجاز إلا وأردفنا معه الغرب كإستدلال عظيم، ألا يدعونا هذا إلى أن نتساءل عن موقع العرب في خضم هذه الترسانة المدينة للغرب بالكثير؟.

سنتجاوز عرض نقاط إنجازات العرب محدثين بذلك قفزة في نقطة تناول الغرب للعرب، وللتدقيق أكثر، ما يحمله المثقف الأوروبي في خزنته من جهات نظر اتجاه العرب، متناولين بذلك مناقشة مقالة البازعي التي يعرض فيها الإطار الممنهج الذي طرحناه سلفا، حيث تبدو رؤية المثقف الألماني كما قدمها البازعي واضحة المنحنى، أنها تشخيص حالة المثقف العربي، وهذه النظرة تبدو نقدية وفي نفس الوقت بناءة على الرغم من أنها تحمل الطابع السلبي على الذات العربية المثقفة، وتتضح في أطروحة هذا المثقف الألماني، «إن المثقفين العرب على عكس مثقفي شعوب وإثنيات أخرى لم يشاركوا في صياغة الحضارة المعاصرة، سواء بأن يكون منهم خبراء في التاريخ الغربي أو مبدعين في الفنون المختلفة، في حين نجد يهودا مختصين في الدراسات الإسلامية وكوريين ولا نجد عربا يفعلون ذلك، الأمر الذي يعني عزوف العرب»[1]، يبدو تقدير هذا الباحث الأوروبي منحازا إلى الغرب، ويمنحه تلك الصياغة المتعالية، إلى حد أنه يتطرق بالحديث عن أن العرب جاهلون بتاريخ أنفسهم فما بالك بتاريخ الآخر، ألا تبدو هذه النقطة ساخنة في الطرح، حاملة بذلك سلبية ملقاة على عاتق العرب، مشَكلةً من عزوف عربي عن المشاركة في صياغة الحضارة المعاصرة، وبذلك اتهامهم بالتقصير المفرط في عملية البناء، نلمح أن الدكتور البازعي رحب الصدر في تلقي هذه النظرة، ويرجحها إلى تعاطف الباحث الأوروبي مع العرب، وأنه قد ناصر العرب أيضا في مواقف عدة، وبطبيعة الحال علينا أن نوضح هذا التلقي من زاوية النقد البناء الذي يمكن أن تستفيد منه الذات العربية المثقفة، ولكن يبدو أن البازعي يوافق هذا الباحث الألماني في محور ويناقضه في محور آخر، وهذا فريضة النقاش؛ المحور المتوازي مع طرح الآخر هو حقيقة افتقار المعرفة العربية بالحضارة الغربية، ولو كانت هناك معرفة عربية لتم ردم تلك الهوة الغارقة بعدم دراية العرب بالغرب كحضارة، هو

[1]-سعد البازعي: قلق المعرفة، ص 181.

افتقار تخصصي، وهذا يحيلنا إلى علم الإستشراق والإستغراب، أما بشأن المحور الذي ينافيه البازعي هو تقديم هذا الباحث الألماني قراءة تاريخية غير منصفة للثقافة العربية من جهة، وعلاقتها بالآخر من جهة أخرى. وكما يتجاوز البازعي عرض ما أسهمت به العرب خلال العصر الحديث من إنتاج حضاري، ويعتبر ما قدمته العرب شيء لا يمكن حجبه بالغربال، كما لا يمكن دحض وردم إنجازات المشروع الأوروبي في كثير من المجالات، ومنها الأدبي، حيث استفادت العرب من معطيات الشكل الأوروبي في هذا الفرع، كما تجاوزت ما أخذته ليتداخل الموروث القائم مثل التداخل بين الرواية والمقامة، ومرور إلى الفن الموسيقي يلقي البازعي نوطاته على سلم موسيقي يتحدى به نسيان الأوربي أن ؛«آلة الكمان سليلة آلة عربية هي آلة الرباب، وأن العود وظفته أوروبا لا لتعرف موسيقى عربية أ وشرقية وإنما لتعرف موسيقاها ثم لتستخرج منها آلة وترية وهي القيتارة، فهل نلوم أوروبا لأنها لم تبق في السياق الحضاري العربي؟».[1] كل هذه الآراء تبد وراكنة إلى المواضيع العادية، ولكن علينا أن نبحث في عمق السطح الجلي، إنها نظم المثقف الأوروبي الحامل لمعرفة ثقافية عربية، تدخل في دائرة الحوار الحضاري، ونظرة الآخر للأنا العربية.

[1]- سعد البازعي: المصدر السابق، ص184.

4- هل من تنوير عربي؟

نسمع الكثير من الأصوات الصارخة في حناجر الفكر، ومن بين الأصوات التي، كان صداها عاليا ، ما يسمى بالتنوير، وهو الإنعتاق من تكلسات العتمة، وقيود الظلام، ولكن هل كان التنوير العربي ناجحا، ولم يحدث له صدمة في نكسة معترضة للطريق، فانسد تاريخيا؟.

يبقى سؤال التنوير مثكلا بين العصور؟، ويعاد طرحه من جديد، إن جميع المناقشات لم تعط بعد تلك الرؤية المؤطرة في الفكر لهذا التنوير، هو طرح لن يتوقف عم العرض في زاوية النقاش والعرض، وهذا العرض لا يحتكر عند العرب فقط بل حتى عند الغرب.

لطالما طرح سؤال ما هو التنوير؟، كان التنوير عند كانت هو «خروج الإنسان من حالة القصور الذي يبقى المسؤول عن وجوده فيها والقصور هو حالة العجز عن إستخدام الفكر عند الإنسان خارج قيادة الآخرين، والإنسان القاصر مسؤول عن قصوره لأن العلة في ذلك ليس في غياب الفكر وإنما في انعدام القدرة على اتخاذ القرار...»[1]، يتضح أن التنوير لا يكشف ضياءها إلا بمجد الحرية والإنعتاق من سياج قيادة الآخرين، فهذا يدحض الحرية، ويلتهم النور، أما التنوير عند مندلسون في إصطلاحه يظهر صعب التعريف: «لأنه كان يشير إلى عملية أبعد ما تكون إلى الكمال في زمنه وهو عملية تعليم الإنسان، التدريب على إستعمال العقل إذ كانت كلمة عقل (Reason) كلمة محورية في فكرة التنوير»[2]، وهذا يعني إرساء العقلانية المبتلعة لرواسب الجمود الفكري وظلامه، إن الثقافة العربية مرت عليها مؤثرات تنويرية، وكان ذلك بمجيء نابليون بونابرت، حيث اتسمت رحلته بالرسالة التنويرية، وذلك كان مفتتحا لتكون مصر هي أول من يحتضن النور.

وكانت النهضة هي ميلاد من رحم التنوير، التي سبقها مخاض شهدت له الثقافة العربية والغربية، وبالتالي قد كان هناك سلم «يتابع حركة التنوير خلال القرن التاسع عشر حتى اليوم منذ الطهطاوي وخير الدين التونسي وترجمة البستاني للإلياذة ورثاء حافظ إبراهيم لشبلي شميل

[1]- ابراهيم محمود: الثقافة العربية المعاصرة (صراع الإحداثيات و المواقع)، ص 138.

[2]- دوريندا أوترام: التنوير، ترجمة: ماجد موريس إبراهيم، دار الفارابي، بيروت- لبنان، ط1، 1429هـ/2008م، ص 55.

وكتاب طبائع الإستبداد لعبد الرحمان الكواكبي، ومسرحية أرشليم الجديدة لفرح أنطون وحوار فرح أنطون...ماذا حدث للتنوير، لماذا انتكس؟»[1].

إذن هناك صدمة أطفأت شعلة التنوير بعد هذه المرحلة المشرقة، وذلك يعود إلى جدالات ساخنة معتركة في خضم الحيز التنويري، لقد حدث هنا انشقاق وكانت هناك إعتراضات بين ما أتت به المدنية الغربية والموروث الثقافي العربي _الإسلامي، حيث تأرجحت الكفة إلى اليمين واليسار، «رؤيتين أو نظريتين للنهضة، نظرة ترى إلى أن الدين يجب أن يكون الأساس الأول للنهضة دون أن يعني ذلك عدم الاعتراف للعلم... ونظرة رأت إلى أن الدين ينبغي أن يتنحى»[2]، كانت هذه الرؤية في المنحنى المتبنى العلماني، ونرى البازعي يناقش فكرة التنوير، التي تدخل في كيفية التفاعل مع الآخر ومع معطياته الحضارية، فالعرب اهتموا أكثر بالتنوير، وعقدوا مؤتمرات وندوات على أنهم قدموا صورة واحدة له، وهي أن مركزه فرنسا وهو العقلانية والتقدم، لأن مثقفينا يهتمون بتوظيف الظواهر الأيديولوجية لا دراستها وذلك على حساب الدقة والعمق، ومنه يكون السؤال: على أي النوافذ ينفتح التنوير العربي؟.

تبدو رؤية البازعي هنا منصبة في إطار النقد، لأنه يرى أن كثيرا من المفكرين العرب كان اتجاههم نحو نقل مبادئ التنوير إلى البيئة العربية مما ينتج عنه بطبيعة الحال قراءة خاطئة وتهميش القضايا الغير مناسبة منها تحميلا لها، وبالتالي فالإستنارة العربية محملة فوق طاقة إرثها ومبادئها.

ذكر الدكتور البازعي فرح أنطون كمثال، والذي قال في كتابه بن رشد وفلسفته أن عقلاء العرب هبوا إلى قبلة الدعوة العلمانية، أيضا الدعوة «مجاراة التمدن الأوروبي الجديد ومزاحمة أهله لأن البديل هو أن يجرف أهل الشرق ذلك التيار فيصبحوا مسخرين لغيرهم»[3]، وهذا داعي لطرح التساؤل: هل عدم مجاراة التمدن يؤدي إلى الإستعمار؟، هل هو نوع من التبعية الضمنية ومبررها مجاراة الغرب مخافة الاستعمار؟، وينتقد البازعي فرح أنطون في نقطة مهمة وهي أن فرح أنطون تحدث عن المجاراة أو الإنجراف ولكن لم يفرق بينهما، وبالتالي هنا مجاراة ضمنية

[1]- محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية و الكونية، ص 210.

[2]- فرح أنطون: موسوعة عصر النهضة (صعود الخطاب العلماني)، سمير ابو حمدان، دار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1413هـ/1992م، ص 89.

[3]- سعد البازعي: قلق المعرفة، ص153

كفعل عمدي بدل الإنجراف كنتيجة للضعف، ويضرب مثلا بابن رشد وذلك من أجل الإستنهاض بالثقافة العربية الإسلامية على الرغم من أن هذا الجهد نابع من رجل يشعر بأنه ينتمي إلى أقلية وأنه محاسب على ما يقول بشان الدين. وهذا ناتج عن ذات مترددة وذلك بسبب الإنتماء المسيحي.

وبعد هذا يذكر المناظرة بين سلامة موسى والعقاد حول مقولة الشاعر الإنجليزي رديار كبلنغ القائلة «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا»[1]، استحالة اللقاء بين الشرق والغرب؛ هي مقولة صدام الحضارات وليس حوار الحضارات، كما نلحظ أن البازعي لم يمنح اعتبارا لرأي العقاد بقدر ذكره لرأي سلامة موسى وعممه على مثقفي المرحلة بكاملها، ألا ترى أن هذا جانب إهمالي من جهة البازعي، لقد تناول رأيا واحدا وأهمل القامة الكبيرة وهو العقاد، فلم التهميش؟.

يمكن أن نقول إنّ الطرح هنا يستر خفايا أخرى وبذلك؛ «لم يكن التنوير بحد ذاته

[1]- سعد البازعي: المصدر نفسه، ص 155.

5-الفّن وتقويض الطابو:

يعد الفّن من أرقى أشكال التعبير حيث يمكن أن يمثل تلك الرؤية المتوارية في الذات وفي المجتمع ويكشف عن الكثير من التقارير المختبئة في أرشيف شرائح المجتمع، كما يعمل على إخراج الكثير من القضايا الإجتماعية، السياسية والثقافية، والعمل على بلورة الوعي بمآزق هذه المشاكل والقضايا وطرحها في جدارية تحاول تقديم القضايا على لائحتها ومحاولة معالجتها بشكل واعي، وإن يكن نسبيا حيث يمنح هذا عمقا في النظر إلى الحياة بجميع تجلياتها، وحصرا لدائرة الفن نحدد وجهتنا للفن المسرحي، حيث تشكل خشبة المسرح أو الركح المسرحي أرضية لعرض ينقل جزءا من الحياة الواقعية على إمتداد مساحة صغيرة، ولكن الرؤية مشبعة وممتدة، فالفعل الأدائي المسرحي يحاكي حياة وينقل فكرة معينة، ولكن نشهد أن الفن قد انحرف مساره، إن صح القول، وهذا يستدعي بنا أن نطرح تساؤلات منها: هل الفن تنازل عن دوره الفذ في إيصال رسالة سامية؟، وأصبح يعيش عبثية ومنه تحولت فاعليته ليكون موطنا للبذخ ومقوضا للمركزيات المتعارف عليها؟. وأين موضع الأخلاق والعادات؟.

تتطلب الإجابة عن هذه التساؤلات العودة إلى مقالة الدكتور البازعي "حدود الفن" يبدو العنوان من الوهلة الأولى موحيا أنّ هناك تجاوزات للخط الأحمر، وإختراق لحدود جغرافية الفكر والعقيدة والدين والعادات والأخلاق، وكان الموضوع المتناول في هذه المقالة يدور حول الطابع الجريء الخارق للبنية المحافظة البحرينية والمتجسد في العمل المسرحي "مجنون ليلى" الممزوج بالشعر والموسيقى والرقص، قد أبدى البازعي إعجابه بهذا المزج الأوبرالي، ولكنه هنا يتجاوز تقديم القراءة لهذا العمل المسرحي بقدر وقوفه عند مسألة الرقصات التعبيرية ويقول:« لست أتحدث عن القيم المستنبطة أو رموز الثقافة التي نحملها مثل الجينيات تؤثر في رؤيتنا للعالم كما في سلوكنا أتحدث عن الفعل الواعي المحرك للعملية الإبداعية، فحين يقرر الفنان خرق المتعارف عليه أو كسر التابوهات، فإنما ينطلق من معرفة للمتعارف عليه أو للطابو والمراد اختراقه»[1]، وبالتالي هنا تتضح ملامح مقصدية هذا العمل المسرحي وهو السعي إلى كسر التابو ومن طرف كل من الشاعر قاسم حداد، والفنان مارسيل، وما يكون قرينة إثبات هو تلك الرقصات والشعر ومنه فهما المؤطران للعمل المسرحي «قد كسر بعضه ليس من خلال الرقصات المشبعة بالإيروتيكا، فحسب وإنما من خلال الشعر بمضمونه التمردي، تمرد الفرد

[1]- سعد البازعي: قلق المعرفة، ص 50.

العاشق على القبيلة وأعرافها، ومن خلال نقل الشعر إلى تخوم موسيقى مؤثرة من شأنها تفعيل الدلالات الشعرية»[1]، ومن هنا نجد أن الرقصات الإيروتكية قد أوحت للعمل المسرحي بدخول دائرة المحظور، وبالتالي كان المسرح هنا هو أرضية خصبة ونامية لتجسيد قصة حب تمردية بطابع كسر التابو، ومنه المسرح يحمل مسألة خلاف بين العرف والسائد والفكر الباحث عن التحرر« إذن ليس هناك سوى خلافين كبيرين السياسة والجنس مكانهما الأثير هو المنصة»[2].

فالموضوع المتناول هنا هو تعاقد بين السياسة وهي العرف القبلي السائد والحب، وكان الرقص كأداة تعبيرية حاضرا مدعما الحضور التمردي، فالنسق التعبيري متجسد في فن أدائي رقصي مشحون بدلالات، ومحمل بطاقة كامنة داخل شكل النص المسرحي وداخل المشهد وذلك لأنّ « الرقص طريقة مختلفة في التعبير عن الأشياء ورغم أنّه لا يعبر بصورة حرفية وأدبية، إلا أن كل ما يأتيه الراقص من أفعال له معنى محددا ومقننا... داخل الجسد يوجد ذلك المشهد الطبيعي الداخلي للنفس الذي يتكشف من خلال الحركة»[3]، فالحركة كفعل هي إستجابة لمكمن داخلي ذاتي في عمق النّفس، ومنه فهذه الرقصات الإيروتيكية كشف النقاب عن المسكوت عنه، وأخرجت فعل اللاوعي وهو الخارج عن السلطة المحافظة، وترجمته بفعل حركي، ومن هنا يكون الجسد أداة ولغة متعانقا مع الموسيقى ودائما يبقى المثال "مسرحية مجنون ليلى"، وهنا تمازج بين الرومانسية ومجال اللاوعي والواقع، «فالجسد في النهاية هو الذي يصنع الموسيقى ويتلقاها ويستجيب لها، والجسد هو الذي يصل ما بين الأصوات والرقص والأسلوب وبين الإرتباط غير الواعي بالجنس والشهوة»[4]، هنا يحدث تمزق وخدش للفطرة السليمة.

وتلتوي أشعة النّظر، ويحدث السقوط في دائرة الجنس، وبالتالي يحدث إنقياد إليه، وتصبح صورة الحياة مرتبطة بهذا المنحنى فقط وتشخيصها يكون في موضع اللاتحديد وما سخر لخروج هذا الشكل من كسر المحظور هو الرحم المحتضن(ما بعد الحداثة)، «إن حقيقة ما

[1]- سعد البازعي: قلق المعرفة، ص 51.

[2]- جان بيير رينجير: قراءة المسرح المعاصر، ترجمة: حمادة إبراهيم، مراجعة: رفيق، الصبان، مطابع المجلس الأعلى للآثار، (دط)، 2000، ص 44.

[3]- نك كاي: ما بعد الحداثية والفنون الأدائية، ترجمة: نهاد صليحة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1999، ص 114.

[4]- بيتر بروكر: الحداثة ومابعد الحداثة، ترجمة: عبد الوهاب المسيري ،مراجعة: جابر عصفور، منشورات المجمع الثقافي أبوظبي ،الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1995،ص 306.

بعد الحداثة الأكثر بروزا هي قبولها الكامل للخطى، المتشظي والمتقطع والفوضى»[1]، ولو نحدث إسقاط هذه الحقيقة لما بعد الحداثية على ما أصبح يكتسيه الفن اليوم نجد هنا تقويض وكسر لمركزية السلطة، والبيئة والعقلية المحافظة، وطريقة العرض التي بطبيعة الحال سوف تسفر عن معارضين لهذا، لأن هذا العمل المسرحي يجسد حالة تمردية يتخطى بها الحدود والعادات والقيم، والمنظومة الفكرية والثقافية السائدة. وهنا تتحدد البيئة البحرينية، وبالتالي يحدث ما يسمى بـ «التخلل الثقافي والصراع بين القديم والحديث وتضارب أساليب التفكير والقيم والعادات والسلوك وغير ذلك من الظواهر النفسية والإجتماعية المصاحبة للتغيير الاجتماعي السريع»[2]، فالخلخلة هنا تحدث بفعل مساس وتقويض في البؤرة المركزية ألا وهي السلطة العليا المتحكمة، وهي البنية الثقافية والقيم والمحافظة ويؤدي ذلك إلى إنتاج هوة ثقافية وتمزق داخلي، كما أن دلالة هذه الرقصات الإروتيكية تُحدث عملية استفزاز وإختراق، ولكن يجب التوقف عن هذه المسألة طويلا لأن مسيرتها لن تتم بإنتهاء المسرحية، فالعائلة المحافظة كشريحة مشاهدة يجب وضع اعتبارها، والإبداع أيضا غير مترام بل هناك حدود قيمية إشتراطية وأخلاقية يجب الإمتثال بها لتكون زاوية النظر محترمة؛ لأن المقدس أصبح مهددا بإنتهاك المحظور، وبالتالي«يطالعنا المحرم (tabou)، بصورة نهي مطلق قوامه المنع السلبي وليس الأمر الموجب أبدا، ولئن كان لا يجد تبريره في أي إعتبار أخلاقي فإن خرقه غير جائز لا شيء إلاّ لأنه هو الشريعة التي ترسم حدود المسموح وغير المسموح بشكل قاطع»[3].

إن هذه الحدود والتسييجات هي قوانين للحفاظ على مكانة ونزاهة المقدس وحفاظا على صون سلامة تركيبات وبنيات العالم في شكلية إنتظامية مترابطة، تتعانق فيها القيم والعقيدة والعادات والمبادئ، وإجتنابا بالحالات الفوضى والعبثية، ومن ثمة العدمية فتقويض مركزية التقاليد بمعول كسر التابو وكشف المسكوت عنه بهذه الرقصات الإيروتيكية يفرز تحدي وجرأة لماهو راهن في المجتمع، ومؤدى هذا سيكون نزعة فوضوية وخالقة لجدل فكري، تتعارض فيه سلطة المجتمع، الأسرة، الأخلاق مع معارضي ومقوضي هذه السلطة، ومنه يرتابنا الخوف حيث تبدأ هذه التابوهات في الإنتشار والتداول ومن ثمة نقع في مستنقع الجنس، وسقوط وإنهيار

[1]- بدر الدين مصطفى: حالة مابعد الحداثة (الفلسفة و الفن)، الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة، ط1، 2013م، ص 89.

[2]- إبراهيم عبد الله غلوم: المسرح والتغير الإجتماعي في الخليج العربي (دراسة في سوسيولوجيا التجربة المسرحية في الكويت والبحرين)، عالم المعرفة، الكويت (دط)، سبتمبر 1986، ص 64.

[3]- روجيه كايوا: الإنسان والمقدس، ترجمة: سميرة ريشا مراجعة: جورج سليمان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط1، أغسطس 2010، ص، 42.

الأخلاق والسلطة المركزية المسيرة وذلك أن؛ «الثقافة وظّفت التقدم الكبير الذي بلغته الاتصالات من أجل إشاعة هذه القيم كمرحلة أولى قبل فرضها قانونيا على العالم، لقد بدأت وسائط الإعلام والإتصال تصوغ وعي الشعوب صوغا يرمي إلى تقبل نسق القيم الغربية، وفي خطوة لاحقة يُثار إلى تشريع المعايير اللازمة لتطبيق ذلك»[1]، ما نلحظه هو إستيراد القيم الغربية ووضعها كبرمجة في عقر أخلاقياتنا العربية وأعرافنا السائدة، وهذا هو الخطر الكبير حيث نبدأ معالم انمحناء الأخلاق وسمات الذات وهويتها تختفي وتحل محلها القيم الغربية، وتصبح كالقانون والتشريع، ويموت بذلك الضمير الأخلاقي.

ولكن تجدر الإشارة إلى أن إبداعية الفن لا تقاس بدرجة كسره للتابوهات، وفرض هذه التجاوزات والإختراقات ؛« فليس من الضروري مصادمة المتلقي برقصة إيروتيكية أو شعر متمرد على قيم أخلاقية محددة لكي يحدث الإبداع، بل إنّ مصادمةً كتلك قد توصف بأنها الاختراق الأسهل والتبسيطي مقارنة بتخوم أكثر رفاهة وصعوبة ... لا فن بلا كسر حدود لكن أيضا لا فن بلا حدود»[2].

فالفن هو إختراق للمعقول وهو كسر للمسافة، وذلك من أجل التوسيع من رقعته الإبداعية كما للفن أيضا حدود يجب عدم تجاوزها، فالمقدس نزيه من إدراك الحضيض، وإباحة مالا يباح وهو المحظور، وكلما كانت هناك قيود كلما كانت مكانة الفن رفيعة في خدمة المجتمع والفرد وتطلعاتهما.

[1]- عبد الله إبراهيم: حوار الثقافة والقيم والمجتمعات التقليدية، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث،المجلد5، العدد17، 1427هـ/ 2008م ص،17.

[2]- سعد البازعي: قلق المعرفة،ص53.

II- جدل المعلومات والمعرفة

1-ناقوس الخطر ونبأ الانقراض:(اللغات العربية وانحسارها، ومستقبل اللغة العربية):

تشكل اللغة روح المشروع التواصلي، ولا ندرك انهيار هذا المشروع إلا إذا صورنا هذه اللغة أمامنا في شكل لعبة إلكترونية، حيث نلحظ في هذا التصوير إمبراطوريات لكن هناك إمبراطوريات تلتهم أخرى وتحل محلها، وتتخيل ذلك المشهد الرمادي حيث يحدث ذلك الدمار ويبدأ سقوط المعالم بعد ذلك، من هنا ندرك أن حتى اللغات مهددة بالفناء كما يحدث ذلك في الصراع الواقعي بين الدول ومطامعها، فاللغة هنا هي مولود وكائن مهدد بالفناء، أو بالأحرى الانقراض يسجل في لائحة المولودين ثم ينتقل بعد ذلك إلى قائمة الوفيات، ولكن الصراع يحدد بقاء القوي وتكون هنا اللغة تعيش سيطرة ونفوذا ولكن كيف تحقق ذلك الخلود؟. هذا سؤال مركزي في نقطة تناول لغات العالم، وبالتالي فإن اللغة نظام يضمن قيام (المشروع التواصلي)، حيث لا نستطيع إيراد الفكر دون اللغة، وهذا يستدعي تلك المقولة المتناولة بتعداد لا يحصى (اللغة وعاء الفكر)، وفي هذه النقطة جدال حيث نلتمس في ذلك من يقر بأن (اللغة عاجزة عن إيراد الفكر)، وهو الرأي المناقض للتيار الأول، ولكن أليس هذا موضع جدال ثري يفرض علينا التعمق في البحث عن مبررات نقيضه لهذا، كأن يرتبط هذا بموت اللغة مثلا، والبحث في قائمة اللغات المهددة بالانقراض، أوليس هذا دليل على أن تقف اللغة المهددة بالانقراض، عاجزة لأنها لم تستطع أن تضمن ذلك التجديد من ذاتها لترجمة الرؤية والفكر والتطلعات وغير ذلك؟. هذا فيما يخص اللغات بصفة عامة ونخصص بعد ذلك اللغة العربية، فيا ترى إلى أي خانة تصنف هل من اللغات التي تسقط من لائحة الوجود فنعلن انقراضها أم في لائحة اللغات الحية؟. إن كان هذا أو ذاك فما هو مبرر ذلك؟، نحن هنا سنجد إجابتنا في مقالة الدكتور سعد البازعي المعنونة بـ: بين انقراض اللغات وانحسارها: قلق العربية.

كانت بداية البازعي واضحة المعالم حيث أعطى رؤيته مباشرة دون تمهيدات وكانت هذه الرؤية مدروسة بدقة حيث تحمل تشخيصا للغة العربية ويفتتح بنفي الريب على أن تكون لغتنا مصنفة في لائحة اللغات المهددة بالانقراض حيث يقول: «لا أظن اللغة العربية مهددة بالانقراض، لكنها تعيش انحسار لا يحتاج إلى بنيات كثيرة، بنيات تشهد بها المفردات المنتشرة ولوحات الإعلانات وأسماء المحلات ولغة الإنترنت، بل مفردة الإنترنت نفسها ضمن مالا

يحصى من الشواهد»[1]، ألا نسمي هذا استيطانا وغزوا دون أخذ حيطة أو حذر، كيف لبلد عربي أن يسمي محلات وممتلكاته بأسماء لغات أخرى هل قصد صياغات شكلية وموضة أم أنه انتهك في حق لغته؟، « فنحن نهمل اللغة العربية ولا نشعر بأي " ذنب لغوي" إذا أخطأنا في كتابتها أو التحدث بهـا، أو تجاوزنها واستخدمنـا غيرهـا، من اللغـات وهذا في الاندفاع الذي لا رادع له في تسمية المحلات بأسماء أجنبية وانتشار مدارس اللغات الأجنبية بصورة "الهستيرية"»[2]، الكثير من الأسئلة هنا تطرح، أين تواجد اللغة الأم الرسمية هنا في تزاحم هذه التجاوزات واستعمال لغات أجنبية أخرى، أين تموضعها؟، أليس هذا قضاء باليد نفسها التي تكتب وتخط العربية؟، ألا يعد هذا إسقاط من أعلى القمة وهو إسقاط مبدئي وأولي ليصل للمقام الأكبر للغة وتشتق بعد ذلك بأيدي أصحابها؟، فهذه التسميات التي تبدو عادية وموضة هي علامة (ماركة) تسويقية تأخذ بعد ذلك الرّكح الأوسع ومن ثمة تبدأ بإرساء قواتها حيث نجد الجميع يحتضنها، ويرحب بها لا لغة أجنبية ندرسها ونتطلع بها بل لنرسخها ونتبناها ونقتل بعد ذلك لغتنا وهويتنا وبذلك كانت النقطة الأولى التي تطرق إليه البازعي هي؛ ما يظهر في لائحة الشوارع والأماكن العربية، وكانت هذه المقالة عبارة عما تطرق إليه البازعي ضمن مداخلته لندوة دعت إليها منظمة اليونسكو في باريس حول الأخطار التي تهدد بعض لغات العالم وهذا كان بعد دراسة إحصائية تشير إلى انقراض بعض اللغات وأخرى مهددة، نرى البازعي هنا يظهر عليه القلق الذي يؤرقه في مسألة اللغة العربية يقول: « الندوة دعت إليها مجموعة عدم الانحياز ووجهت إلى المملكة عن طريق مندوبها الدائم في المنظمة الدكتور زياد الدريس ذهبت وأنا أحمل هموم العربية من ناحية، وهموم التنافس، بل الصراع الثقافي الذي يهدد التنوع من ناحية أخرى»[3]، للهوية والانتماء وتشكل أيضا محل قلق وخوف اتجاه مستقبلها حيث تُضم في دائرة التنوع الثقافي والصراعي، أيضا فاللغات تتصارع لبقاء الأقوى وكأنما نرى أن أي مجال سواء الاقتصاد أو الأدب أو الثقافة يشهد تطبيقات قانون الغاب البقاء للأقوى. وعودة إلى الندوة التي يقول فيها الدكتور البازعي أنها لم تدم الأكثر من يوم واحد وعلى مدى ثلاث ساعات فقط، كانت المدة ربع ساعة والحضور البالغ حوالي المئتين ويطرح البازعي هنا مداخلة لأحد المتحدثين وهو البروفيسور(أكينومي أيسولا، أستاذ أدب اللغة اليوروبية في جامعة (أوبا فيمي أوولوو) في

[1]- سعد البازعي: قلق المعرفة، ص 123.

[2]- رجاء النقاش: هل تنتحر اللغة العربية، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2009، ص27.

[3]- المصدر السابق، ص 123.

نيجيريا، حيث أخذ البازعي فحوى هذه المداخلة التي ترصد وضعية اللغة اليوروبية التي تعد إحدى اللغات الرئيسية في نيجيريا يقول أيسولا «إن اليوروبية تعاني انحسارا متزايدا لأن الناس تتحدث الإنجليزية على الرغم من أن السياسة الرسمية تؤكد على تدريس اليوروبية في المرحلة الابتدائية لكن الأطفال يأتون من بيوتهم يتحدثون الإنجليزية» [1]، هنا اللغة اليوروبية تعيش حالة مزاحمة كبيرة من طرف اللغة الإنجليزية يعني ذلك أنّ اللغة اليوروبية تسعى بفضل إرساء التعليم المؤسساتي أن تدرس، لكن الإنجليزية كانت منطلقاتها من قبل التأسيس التعليمي حيث كان الأطفال يتعاملون بالإنجليزية وكأن هذه الأخيرة هي التي تشكل اللغة الرسمية وليست اليوروبية، وهذا يحمل الكثير من الأسف والألم في تفكير وموقف أيسولا حيث يقول: «إن اللغة اليوروبية هي لغة المكان لغة البيئة وأشيائها وتفاصيلها، لغة في مفرداتها ملا يمكن للغة أخرى أن تأتي بها: نباتات، كائنات مختلفة، ممارسات، ثقافات شعبية، مفاهيم تصعب معرفتها دون لغة تنبت مع تلك العناصر المختلفة في غياب لغة كتلك أو في انحسارها يغترب الناس عن بيئتهم وماضيهم، ومن ثم عن هويتهم»[2]، تكفننا الرؤية العميقة للغة وفعل الاغتراب حيث يظهر ذلك الألم الشديد الذي يسكن أيسولا من خلال وصفه لهذه اللغة بأنها لغة المكان البيئي والأشياء هي لغة ذلك العالم الذي يقوم أيسولا بوصفه هي لغة تاريخ وماضي، هي روح تسكن كل جزئية في عالم أيسولا (نيجيريا)، فالجماعات هنا مشتركة في هذه اللغة وغيابها أو انحسارها، هل إعلان حالة اغتراب كبيرة وهذا مشهد نقول فيه:«إن اللغة التي تشارك فيها المجموعة هي بالضبط الأداة التي يمكنها أن تتقاسم بها ذكريات تاريخها المشترك فاللغة تمكن الناس أن يعيشوا تاريخا مشتركا وأن يسردوه»[3]، إذن إن اللغة يمكن نعتها أنها (التاريخ، التطلع، ذكريات أمة، الهوية، الانتماء) وحلول أي لغة أخرى هو إنكار رمزية وقداسة اللغة الأولى التي أوجدت الحضارة والتاريخ بالنسبة لتلك الأمة حيث لا يمكن الإمساك بذلك التناغم بين التاريخ والمجمل بإلمام البيئة والثقافة والمفاهيم واللغة التي تربعت في مكان لم يلدها فأحدثت بذلك شذوذا وتبني في الآن نفسه.

[1]- سعد البازعي: قلق المعرفة،، ص 124.

[2]- ينظر المصدر نفسه،ص 124.

[3]- نيقولاس أوستلر: إمبراطوريات الكلمة (تاريخ اللغات في العالم)، ترجمة: محمد توفيق البجرمي، دار الكتاب العربي ، بيروت- لبنان، (د، ط)، 2011، ص 33.

ويضيف البازعي هنا أن شكوى الانحسار اللغوي ليست مقتصرة فقط في إفريقيا بل الطريف أيضا نجدها في أوروبا ومن قلب القلب في فرنسا، وهذه الوضعية الثانية التي يتطرق البازعي إلى الحديث عنها، وكانت (السيدة "روزين ميلين" ممثلة مؤسسة "شيراك" ومديرة مشروع ترعاه تلك المؤسسة يهتم بازدهار التنوع اللغوي في العالم)،هي التي كانت مداخلتها الناتجة عن تجربة معاشة حيث تعود أصول انحدراها من منطقة في غرب فرنسا وتعطي إحصائية عدد المتحدثين باللغة البريتونية هو 250 ألف بعدما كانوا حوالي المليون في مطلع القرن العشرين، وتقول "ميلين" أنها مازالت تتحدث هذه اللغة إلى جانب الفرنسية ومنه فهي بذلك تحمل لغتين ينطبق عليها وصف اللغة الأم، وهي حالة نادرة لكنها إحدى المؤشرات على انحسار إحدى اللغتين[1].

ومن هنا يتجلى الفهم أن اللغة المهددة بالانحسار هي البروتورنية، ولكن السؤال المطروح هنا ألا تعيش اللغة الفرنسية هي الأخرى حالة من التهديد أيضا؟ وهنا يعقد البازعي مقارنة مع الإنجليزية ويصور تلك المواجهات والمنافسات بين اللغتين ويمنحنا هذا التصوير «من يقارن الفرنسية بالإنجليزية سيصل إلى أن الفرنسية لا تواجه الانحسار على المستوى العالمي فحسب، بل تواجه منافسة شديدة في عقر دارها، فالمفردات الإنجليزية تنتشر في أرجاء فرنسا وتعلق بالأفواه مع تزايد ساندويتشات الهمبورجر... أي مع المد العولمي الأنجلوأمريكي ...»[2]، ويضيف أن اللغة الفرنسية على الرغم من أنها كانت في دائرة حماية من طرف الفرنسيين وذلك ما يسمى بالنقاء اللغوي الذي ترعاه (الأكاديمية الفرنسية)، كما يلفت البازعي النظر إلى أن المشتكين من حال اللغة التي تعاني هم الأفارقة والأمريكيون اللاتينيون حيث عرضوا حال لغاتهم التي تعيش التواري والصراع ويضرب مثالا كان أول مرة يدق مسامعه وهو «أن الإتحاد الإفريقي يعتمد في تعامله خمس لغات منها لغتان تعدان محليتان على مستوى إفريقيا السواحلية والعربية بينما الثلاث لغات الأخرى أوروبية (الإنجليزية والفرنسية والبرتغالية)»[3]، ولو سرنا في منحى اللغات المهددة بالانقراض نجد أن هناك من اللغات من تحسن وضعها مثل: الأمازيغية في المغرب، وهذا يكون مرتبط بالإبداع مثلا والنشاط المتواصل الذي ينوي إلى الحفاظ على هذه اللغة.

[1]- سعد البازعي: قلق المعرفة، ص 125.

[2]- المصدر نفسه، ص125.

[3]- المصدر نفسه، ص126.

وبعد هذه الإشارات المتناولة لبعض اللغات التي تعيش انحسارا وتهديدات بالانقراض، يأتي معرض حديث البازعي عن اللغة العربية التي يصفها أنّها تعاني حالة انحسار في عقر دارها لكنه بدا سعيدا على أن اللغة العربية كانت حاضرة في هذه الندوة وذلك بعد دعم من طرف المملكة العربية السعودية وتقديم سمو ولي العهد الأمير سلطان بن عبد العزيز مبلغا من المال لدعم استعمال اللغة العربية لغة رسمية في اليونسكو بجانب الإنجليزية والفرنسية[1]، لكن هذا لا يخفي القلق الكامن تجاه اللغة العربية فالوضع ليس مختلفا، فاللغة هنا تنتظر لحظة الإعدام إذ ما لم تستطع أن تقدم براءة نفسها من ذلك الإستعمار اللغوي، وهنا تكون البراءة ليست ما يتبادر للذهن، أنها تكون اللغة متهمة بل البراءة من تلك الشوائب أو أن تكون نقية ولا تعيش ذلك الاختلاط والتهجين بل اللغة الرسمية (الأم)، واللغات التي تتربع على هضم مساحات لا أقول مساحات تقاس بالأمتار المكعبة بل مساحات فكرية لأن الفكر رقعة لا نهائية وهذا هو الأمر الأكثر صعوبة وتعقيدا، كما للسياسة تلك السيطرة في إرساء اللغة والخضوع لهذه الهيمنة أيضا فاللغة بارتباطها مع الكتابة ستعيش أيضا حالة توتر وتذبذب، كما يجدر الإشارة إلى أن اللغة يجب أن تكون ممارسة فعلية على أرض الواقع في خضم تواجد تلك اللهجات العامية، حيث تتصادم هنا اللغة بتلك الموجات الشفهية «لقد تشبعت التنوعات الشفهية الحديثة لدرجة أن أكثر الحالات الاجتماعية والسياسية في العالم لم تعد تعتبر بأنها تنحدر من اللغة عينها، فالسلطات السياسية التي تحكم البلدان العربية متعددة، كما أنها تنتهج سياسات لغوية متنوعة، ومع ذلك ما تزال العربية متمسكة بمرجعيتها إلى المعيار نفسه، وما تزال الكتابة الحديثة تعيش توترا صعبا»[2]، إننا نلحظ أن العملية تسعى إلى التوافقية بين تلك الممارسة الشفهية التي تعيش نبضًا حياتيًا وتواجدا مشبعا في خضم التنوعات، وما يشكل لنا طابع الوجود الإنتمائي وهو الوحدة الدينية، وهو طابع التوحيد الذي يصب في المنهل الخاص بلغة القرآن الكريم، ويجب الإشارة إلى أن اللغة لا تمارس تلك السيطرة بفرض نفسها في التداول والانتشار فقط بل بما يسمى أيضا (بعبقرية اللغة)، وهنا نستحضر قول البازعي في قوله «قرأت في أحد المراجع المتعلقة بتاريخ اللغة أن عبقريتها تكمن في قدرتها على امتصاص الكلمات والصيغ الأجنبية وتحويلها إلى جزء من اللغة الإنجليزية»[3]، هنا عملية الامتصاص تشكل خطرا محدقا على حياة

[1]- سعد البازعي: المصدر السابق، ص، 126..

[2]- بيار أشار: سوسيولوجيا اللغة (مع مقدمة من المؤلف خاصة بالطبعة العربية)، تعريب: عبد الوهاب تزو، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 5.

[3]- سعد البازعي: قلق المعرفة ص، 127.

اللغة إلى جانب تلك الحذاقة العبقرية المتعانقة مع فعل الامتصاص والإرتباط بفعل الكتابة «التي يبدو من مهامها تثبيت اللغة هي عينها التي تغيرها، فهي لا تغير الكلمات بل عبقريتها، إنها تعوض التعبير بالدقة فالمرء يؤدي مشاعره عندما يتكلم وأفكاره عندما تكتب»[1]، هنا تكون نقطة تناسل في اللغة وهنا نقول كيف ذلك؟.

فاللغة هنا لا تقف حاملة لبطاقة هويتها التي قد صدرت في أول عام لظهورها بل تتجول في الشوارع والمدن وتتخطى تلك الحدود الجغرافية، ومن هنا تبدأ العملية التي تهابها عملية الامتصاص في تشكيل العبقرية حيث لا تعيش التقلص بل تتسم تلك الليونة والابتلاع الفتاك الذي يصبح هنا هو الرحم الذي أخرج تلك الصيغة الجديدة، وضمها إلى لغته الأصلية ومن هنا وبهذه العملية لا نتوقع دخول هذا النوع من اللغات إلى مستشفى اللغات المهددة بالموت، وأمام هذا الاتجاه علينا أن نسيج لغتنا العربية من الوقوع في المصيدة والعمل على تحصينها من المؤثرات الأجنبية وهذه مساعي مجامع اللغة العربية، فإن لها الدور الأول في مداخل الإصلاح حيث يكون هذا المشهد هو المنجز المشروعي للحفاظ على اللغة العربية ووضعها في مخبر المعاينة كما يجب فحصها، كدراستها واستخراج المواد التي فيها والقابلة للتحديث والتجديد من داخلها لأنه «لا يكفي أن نتنادى أو نتباكى على ما أصاب لغتنا القومية من كبوة تحتاج إلى صحوة تنقذها من الاستمرار فيها، ويبدو الأمر منوطا بطوق النجاة الذي ننتظره مدخلا إلى استعادة ماضي اللغة بما شهدته من رقي وازدهار ومرونة وتطور مع قابليتها الدائمة للتحديث والتجديد تبعا لمتطلبات كل مرحلة وإيقاع كل حقبة تاريخية»[2]، ومنه علينا أن نقوم بمشروع إنجازي للغة يحاذيها لكي يضمن استمراريتها ويمنحها الحصانة من السقوط في المنعطفات.

من هنا نرى أن اللغة لا تعيش ذلك التوقع المرهون بالماضوية فقط بل تسير ومتطلبات الراهنية، حيث تشكل اللحظة الآنية حدثا يتطلب اللغة القادرة على انجاز ورصد الحدث بجميع الزوايا، وتكون اللغة هنا قوة تفرض ذاتها ولكن اللغة لا تمارس تجديدها من الداخل دون ذلك الانفتاح على الآخر ومثال ذلك أن الفلسفة الإسلامية لم تنشأ دون مفردات اللغة اليونانية باعتبار الفلسفة ميلاد من رحم يوناني محض وهذا لا يمكن إنكاره أو التشكيك فيه ولا يعتبر هذا

[1]– جان جاك روسو: محاولة في أصل اللغات، تعريب : محمد محجوب، تقديم: عبد السلام المسدي، دار الشؤون الثقافية العامة (أفاق عربية) – بغداد، (د ط ، د ت)، ص 44.

[2]– عبد الله التطاوي: اللغة والمتغير الثقافي الواقع والمستقبل، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، مارس 2005، ص 213.

الانفتاح للغة العربية على غيرها عيبا أو عاهة «فاللغة العربية ... لا تقل عبقرية عن غيرها من اللغات في امتصاص الأجنبي وتعريبه دون أن تحتاج إلى من يعينها في ذلك»[1]، وهنا يطرح موضوع النقاش الذي يتبناه أصحاب الرأي المقر بفكرة النقاء اللغوي حيث أن عملية الامتصاص من لغات أخرى تسقط النقاء اللغوي، وهنا ندعم بقول البازعي: «قد دفعت العربية ثمنا باهضا لفكرة النقاء تلك حين ألف أكبر معاجمها "لسان العرب" في القرن الثاني عشر حاملا مفردات اللغة العربية في أصولها الأولى أي بتجاهل مجمل ما اكتسبته اللغة العربية في قرون الحضارة كمفردات العلم والأدب والفكر الفلسفي ... الأمر الذي أفقدنا الصلة اليوم بكثير من مظاهر الحياة في تلك الحقبة»[2]، وهنا يكمن استئصال مرحلي في حق اللغة أو في حق المظهر والتجلي الحياتي، فنلحظ أن سيناريو المشهد متقطع وفيه سلسلة من التمثلات محذوفة، وبالتالي حدثت حركة التعريب للمفردات الأجنبية.

يبقى القلق إزاء اللغة موجودا ولكن يخفي تواتره عند النظر إلى ما أرسته اللغة العربية الاشتقاقية التي تحمل بذور الخلود في صبغياتها، لا نقول اللغة العربية قاصرة ولكن ما سنقوله يخص لغات أخرى، وهذا لا يعتبر تحيزا ذاتيا وإنما حقيقة لأن اللغة العربية لغة الكتاب المبين وهو في اللوح المحفوظ، ومنه نعلن أن العربية مضمونة في الفوز بالرهان، ولكن اللغات الأخرى عليها أن تستند لبعضها، ولكن هذا الانفتاح يحمل دهاءً استعماريّا ولكن بنظرة إيجابية يمكن تحقيق براغماتية إيراد الفكر، يقول جورج ستينر «أليس من واجب الناقد أن ينفع نفسه بلغة أخرى بقدر منقوص على الأقل إذا اقتصرت خبرته على خطوط حدود لغته الأم»[3]، إذن هذا يدخل في قائمة التفاعل بين الحضارات والانتفاع بلغة الأخرى، وبالتالي فإن حياة كل لغة رهينة بإطار التداول والاستعمال، فاللغة كالكائن مادمنا أطلقنا صفة الموت والحياة، وبذلك «إن جمود اللغة وتخلفها ونموها وازدهارها كل أولئك يرجع أولا وآخرا إلى وضع أهليها، وإلى نصيبهم من التعامل والتفاعل مع الحياة... إن قل هذا النصيب أو انعدم، بقيت اللغة على حالها دون حراك أو تقدم، اللغة لا تحيا ولا تموت بنفسها»[4].

---

[1]- سعد البازعي: قلق المعرفة، ص 129.

[2]- المصدر نفسه، ص 130، 131.

[3]- ديفيد كريستال: موت اللغة، ترجمة: فهد بن مسعد اللهيبي، جامعة تبوك، 2006، ص 98.

[4]- عبد الله أحمد حماد الكريم حسن: مستقبل العربية بين اللغات الحية، شبكة الألوكة. http://www.alukah.net/ littérature- langage. ، ص1.

من هنا نرى أن اللغة تعيش حالة خوف من الابتلاع والاندثار والانقراض، إنه مشهد ثقافي واجتماعي ولغوي رهيب لو مثلناه بتلك اللعبة الإلكترونية التي تحدثت عنها في تقديمي التمهيدي للدخول في مشكلة وأزمة اللغة، فاللغة رهينة التموقع والتمركز والتجديد من الداخل لمحايثة الواقع ومتطلباتها لكي لا نعلن بعد ذلك موت اللغة.

2-حضور الأدب في جدولة المؤسسات التعليمية :

تعترضنا الكثير من المسائل الشائكة، والتي تتطلب النظر في موضوعاتها، ومن بين هذه المسائل مسألة العلوم الإنسانية، التي تقف اليوم وقفة تحاول فيها إثبات وجودها في ظل هذا العالم التقني والتكنولوجي، وإذا قلنا العلوم الإنسانية هنا فإننا سوف نتطرق إلى تخصصنا بطبيعة الحال وهو الأدب، ومن هنا ندرك أن وضع الأدب غير مطمئن لأنّه يعيش حالة ذعر ويقف وقفة مرتجفة، وهذا كله بسبب ترأس العلوم الأخرى التي تفرض نفسها لتحتل مساحة تواجد العلوم الإنسانية.

ومن هنا نبدي خوفنا من انحسار الأدب وتضييق مدى توسعه، لطالما كان الأدب فنا، ومن ثمة عمل الكثيرون على علمنة الأدب، ألم يضمن هذا للأدب رقعة محمية لا تهدد بالاستعمار؟، ولو رجعنا إلى تخصصاتنا في الجامعات نجد أنها تعيش موقفا متأرجحا بين ضم الطلبة الأقل مستوى إلى شعبة الأدب، والطلبة المتفوقين يتوجهون إلى أقسام العلوم، أليست هنا الجامعات أو المؤسسات التعليمية تعد محفزا أو محرضا؟؛ إذا كان دورها الأول فهي تحافظ على تواجد الأدب كفرع غني، وإذا كانت تمارس الفعل الثاني ألا تعمل بذلك على هدم ثكنات الأدب؟. وبالتالي نعلن موت الأدب؟.

يتناول سعد البازعي في هذه المقالة مأزق العلوم الإنسانية وأخواتها، حيث يقف كل من التاريخ، الجغرافيا، الأدب... وغيرها من العلوم ماثلة في مقابل تمجيدات وترحيبات الجامعات بالتخصصات العلمية مثل: الطب، الفيزياء، الكيمياء، الهندسة.... وهنا تُعالج هذه المشكلة من وعي بالمأزق من تجربة شخصية مر بها البازعي، وهي حقيقة ملموسة نعيشها نحن أيضا، على الرغم من توجهه الذي كان ناتجا عن رغبته وقناعته المواتية لميولاته، وهو يشخص لنا نظرة الوضع، ويقول: «أن تكون متخصصا في الجغرافيا أو التاريخ أو الأدب، فأنت متهم أصلا بالهشاشة والضعف، إضافة إلى كونك عبئا على المجتمع لم يتعب من الإعلان من أنه لم يعد

بحاجة إليك، وأنه أحوج "إلى العلوم" التقنية لكي ينهض»[1]، هنا البازعي يعطي ويصور في الآن نفسه تلك النظرة الدونية للعلوم الإنسانية، حيث تعيش هذه الأخيرة حالة تهميش، أيضا هي متهمة بالهشاشة والهون، ولكن هنا إذا وصفنا هذه العلوم بهذا الضعف، وأنها أصيبت بالشيخوخة، هل هذا يعني تنحيها واستئصالها أو انتظار موتها، وهنا نركز على القيمة الأدبية ألم يكن الأدب هو الشريط التذكاري الذي تحمله كل أمة معبرة بذلك على هويتها، هذا لا يخص البيئة العربية فقط بل الأدب باعتباره فنا وتعبيرا وتشخيصا للحياة، للروح، التأمل... ألا يجدر إعادة النظر في مفهوم الأدب، ومعرفة ما ينظم داخل هذا العلم، ونعيد طرح السؤال الذي سبق وأفضينا إلى التطرق إليه، ألم تشكل تلك البوادر والاجتهادات في علمنة الأدب أن تضمن له تسييجات تسمح له بالبقاء دون تهديد لأرضه ونأخذ بذلك الشعرية أو الأدبية حيث تم تجاوز تسمية المعنى إلى التعمق في البحث عن القوانين والبصمات التي يحتويها كل جنس أدبي، فهي تبحث في الأدب في حد ذاته ومنه : « الشعرية (مقاربة للأدب) مجردة وباطنية في الآن نفسه ... يعني يقصد العلم بالشعرية تلك الخصائص المجردة التي تصنع قراءة الحدث الأدبي، أي الأدبية»[2].

ومن هنا نرى أن الأدب هو مضمار شيق للغوص في أعماقه أيضا، ألا يسمى هذا حياة لاستمرارية الأدب وليس نفي شرعية بقائه -إن صح قولي- لأن الأدب لا يمكن تعريفه بنيويا وحصره، بل هو إيديولوجية، أليس عبر الأدب تكون الكثير من المعالجات على مستوى النفس أيضا التصوير الواقعي، المحاكاة ... وأليست الأجناس الأدبية أيضا هي قوة يستلهم منها الأدب قوته الضامنة ببقائه؟.

كما يقول هنري جيمس: «إنما الأجناس الأدبية حياة الأدب نفسها أما التعرف عليها بشكل كامل، والمضي حتى بلوغ الغاية للمعنى الخاص بكل جنس والغوص في قوامها غوصا عميقا فذلكم ما يعود علينا بالحقيقة والقوة».[3]

[1]- سعد البازعي : قلق المعرفة ص 112، 113.

[2]- حسن ناظم : مفاهيم الشعرية (دراسة مقارنة في الأصول و المنهج و المفاهيم) المركز الثقافي العربي، بيروت ط1 1994م، ص17

[3]- ستيفان تودوروف: مفهوم الأدب ودراسات أخرى، ترجمة: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، (دط)، 2002م، ص 03.

لطالما كانت الأجناس الأدبية وتناولاتها للعديد من المواضيع، هي بوابة للمعالجة والتطرق للكثير من المطارحات التي تمس المجتمع، الذات وانفعالاتها وبوادرها وإنجازاتها ومشاريعها وغيرها، مما يرتبط بالذات البشرية فالأدب يتعدى حيز التنظير إلى التطبيق لأنه لا يمثل عدسة الكاميرا ليمنحنا صورة فوتوغرافية كأيقونة فقط، بل تسكنه روح متمردة تمُته بزئبقية الحدث، ولكن للأسف يقع الأدب ضمن العلوم الإنسانية التي أصبح تواجدها ضمن جدولة المؤسسات التعليمية شيء مهين، ومن هنا ندرك أن للجامعات الدور الأول في التقليل من شأن هذه العلوم الإنسانية، ومن هنا يأتي المأزق المطروح ويأتي حل المؤسسات التعليمية بالتخفيف من هذا الحضور للعلوم الإنسانية، وما يثير أيضا الدهشة أن الأدب يعاني من حالة مرضية ، وكأنه يحمل مرضا معديا، ونجد نفس الأعراض المسجلة في سجل المريض وهو الأدب نفسه عند دول أخرى، ولكن هذا تشكيك في قوة وطاقة الأدب والتنبؤ بعدم قدرته على المواصلة في مسيرة تعانق التغيرات والدخول في عالم التقني، ونأخذ بذلك علاقة الأدب بالسياق المؤسساتي في بريطانيا، أنه قد كان في فترة زمنية الأدب متبلورا في دور فعال معين، ولكن ينحرف المسار بعد ذلك: «ففي بداية القرن ارتبطت دراسة الأدب في بريطانيا بكونها وسيلة لدعم الاعتزاز بالهوية القومية، وبكونها أداة لتصحيح التوجهات المادية للعصر، وكلما أوشك القرن على الإنتهاء يتزايد الشك في مقدرة "الأدب" على الاحتفاظ بمكانته هذه ، بوصفه شكلا من أرقى أشكال الكتابة الأخرى»[1]؛ إذن هنا نلمح أن الأدب بعدما كان يعتلي كرسي الحكم قد انزاح عن مكانته، وهذا من دواعي أسباب صناعية واقتصادية وتقنية، وبدأت عمليات التخطيط لتوثيق الأواصر مع متطلبات اللحظة الراهنة في السلم التاريخي.

من هنا كان دور المؤسسات والجامعات في تصفية ووضع الجدولة المتناسقة مع ما يستدعيه الحدث العالمي، ومن هذه النقطة بدأنا نبدي مخاوفنا عن حال ووضع الأدب وسائر العلوم الإنسانية وعودة إلى الوضع العربي، وبرنامج التوزيع والتوجيه المؤسساتي. نلحظ أن أزمة ومأزق العلوم الإنسانية يشكل محورا في طاولة النقاش ومن هنا «يثير موضوع واقع العلوم الإنسانية والإجتماعية في الفكر العربي المعاصر إشكالات نظرية وتطبيقية متعددة، بعضها

[1] – ك، نيلوولف، وآخرون: موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، القرن العشرون المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، (جاري داي، ترجمة إمبابي)، المجلس الأعلى للثقافة، الجزيرة، القاهرة، ط1:2005، ص255.

يرتبط بأسئلة المعرفة العلمية في الثقافة العربية والمجتمع العربي، وكثير منها يتصل بنوعيات الممارسة العلمية كما تجرى في الجامعات ومراكز البحث العلمية العربية»[1].

يبدو هذا القول أنه إطار يضم تلخيص الوضع الراهن للعلوم الإنسانية، حيث تقع الإشكالات على مستوى التنظير ومحور التطبيق أيضا، ولكن هذا لا يستدعي العودة إلى أن دخول البحوث الإنسانية في كنف العلمنة لم يأخذ عمرا طويلا بعد، ولذلك نجد أن العلوم الإنسانية لازالت تسعى جاهدة لتغطية الحدث الواقعي والراهن للفكر العربي وإشكالاته، وأيضا أليس من الضروري أن تبقى ملتزمة بهذه الإشكالية ونعمل على صياغات تحفيزية هادفة إلى تطوير النظرة الإستشرافية، وتعميق آفاق هذه العلوم وليس العمل على تنحيها والإهتمام فقط بالعلوم الأخرى، أليست هنا المسألة مسألة وجودية؟، وحالة إثبات لوجود ما؟، إننا نجيب ب"بلى"، لا يجدر بنا أن نكون ناكرين للجميل والمعروف الذي قدمته العلوم الإنسانية حيث نقع هنا في علاقة تلازمية بين هذه الأخيرة والعلوم الدقيقة (الأخرى كالطب، والفلك، والفيزياء)، هناك حقائق لا يمكن إنكارها وهي لا تحتاج إلى إثبات لأنها كالمسلمات والبديهيات، ونحن نوافق البازعي فيما يقوله وما يطرحه من أسئلة: « هل نستطيع أن نتخيل مجتمعا يتحرك بمهندسين وأطباء وفيزيائيين فقط؟، هل أي من هذه العلوم أكثر حساسية وخطورة من دراسة التاريخ أو العلوم السياسية أو الإقتصادية؟. أو أكثر حساسية للتنمية من الإدارة »[2].

وهنا نعلن أن المسيرة الحاشدة بالعلوم الواقفة في مقابل العلوم الإنسانية مسيرة غير ناجحة وغير مكتملة في غياب توجيهات، وإدارة وتخطيطات العلوم الإنسانية وتغدو هنا المطلقية غائبة في الجلسة النهائية، وبالتالي يستوجب الإلمام بالعلوم وتحريك عجلة الفكر والنهوض بالتنمية وليس العمد إلى التقليل من شأن العلوم، بل لكل علم موضعه وقراءته لما تتوجبه وتفرضه الظروف.

[1]– كمال عبد اللطيف: الحداثة والتاريخ (حوار نقدي عن بعض أسئلة الفكر العربي)، إفريقيا الشرق، المغرب - الدار البيضاء، (د، ط) 1999م،ص 23.
[2]– سعد البازعي: قلق المعرفة، ص 115،116

3-العصر في متاهة المعلومات وجدل المعرفـة:

إن المتصفح لمجلدات عصرنا الحالي يجدها رقمية، وهذا إن دل فإنه يدل على أن العالم الذي نعيشه قد دخل في ألفية خريطتها لا تشبه الألفية التي مضت، لقد تجاوزنا تلك الحقبة التي تحمل نبوءة ميلاد عصر كان فيما مضى متصورا على أنه عصر قدرات خارقة وخيالية، بل إننا نعيش في هذه المرصوفة الجديدة، حيث أصبح الإنتاج يتعدى المفهوم الرائج وهو عالم الصناعات بجميع أنواعها، ليتحول بعد ذلك إلى إنتاج معلوماتي، ومنه نسجل ميلاد مجتمع مساير للوضع الراهن وهو مجتمع معلوماتي معرفي، هنا نلمح أن المعلومات والمعرفة تشكلان دعامة مركزية في هذا العالم الجديد وتدخلان في تركيبة نواته الحيوية بالإضافة للعلم بطبيعة الحال، ولو أننا نسأل أشخاص من طبقات متقاربة في المستوى عن هذا العصر لوصفوه بعصر المعلومات وقلما ينعتونه بعصر المعرفة، فيا ترى لماذا تشكل المعلومات الصفة اللصيقة بهذا العصر وليست المعرفة؟ وما الفرق بينهما؟.

إن التمسنا حالة الإنسان في عصور مضت وذلك بالرجوع إلى السلم الكرونولوجي لوجدناه يعيش حالة بدائية، وهذه البدائية تشكل عالما موسعا وذلك بإنفتاحه لأول مرة على عالم الموجودات، ربما نحن أيضا في هذه القرون الأخيرة نتشابه مع حالة ذلك البدائي، وربما قول كورت ماريك يصب في نفس الوعاء: «إننا في القرن العشرين نشهد نهاية عصر في تاريخ الإنسانية امتد 5000 سنة ... إننا نفتح عيوننا، كما فتح إنسان ما قبل التاريخ عينيه من قبل على عالم جديد تماما»[1]، وهذا دليل على أن العالم قد أصبحت مفاهيمه غريبة والأقرب في التصوير أن نقول أن العالم الجديد شبيه بانقلاب ضخم لدرجة أننا نشعر أنه فانتازي، ومن أهم الإنتاجات الجديدة ما يسمى بالشبكة العنكبوتية التي تشكل محور تحركات كثيرة في عالم التقنية والمعلومات والمعارف، ولكن هنا خطورة جسيمة وهذا ما يراه البازعي بقوله «وحين أخذت الأنترنت في الانتشار مع تسعينات القرن الماضي كانت المعلومات هي بضاعة الشبكة العالمية ومادتها الرئيسية، لكن سرعان ما تبين أن تلك المعلومات إنما هي أمشاج يختلط فيها الصواب بالخطأ والمهم بالغير، المهم والعميق بالسطحي...»[2]، هنا نستنتج أن الأنترنت هي ثورة كبيرة تبعتها إيجابيات وسلبيات، وتجاوزا لإيجابياتها يمكن أن نقول أنها محدودة مقارنة بحدها الآخر

[1]- زهير الكرمي: العلم ومشكلات الإنسان المعاصر، عالم المعرفة الكويت، (د،ط)، مايو 1978، ص 238.

[2]- سعد البازعي: قلق المعرفة، ص 107.

السلبي، قد يشكل قولي هذا نقطة نقاش ولكن إذا وصل الأمر إلى نقطة اختلاط الأصل بالهامش والخطأ بالصواب فإن هذا عين المشكلة، فالأنترنت وضعتنا في (متاهة اللامفهوم)، ونقول لماذا؟، لأنه إذا كان المركز واضحا وجليا فلن يختلط علينا الباقي ولكن إذا زحزح المركز وتداخلت الثانويات مع الرئيسيات سندخل في (عبثية وجودية) لهذه المحاور، وهذا يشكل بؤرة الخطر العظيم.

ويمكن إعطاء مشهد تصوري لحال عالمنا اليوم على أنه لا يشبه العصر الماضي، كما لا ننفي وجود المعلومات فيما مضى ولكن وصفنا لهذا قد ازداد بحجم إنتاجه للمعلومات « إن ما نشهده في هذه الأيام ليس مجرد تقدم عادي حتى بمقاييس المجتمعات الصناعية التي عرفناها في القرن الماضي... وهو بالتأكيد ليس ثورة صناعية ثانية .... إن ما نشهده من انفصال عنيف عن الاستمرار التاريخي يعطي عصرنا أهمية لم يكن لأي عصر من العصور السابقة»[1]، الانفجار العنيف هنا هو ناتج عن حجم إنتاج المعلومات، أيضا إلى مدى التغيرات التي تؤدي بالضرورة إلى هذا الكم الهائل، وعلينا أن نعقد مقارنة بين المعلومات والمعرفة، وذلك لكشف النقاب عن تسمية هذا العصر بعصر المعلومات.

قد وردت المعرفة على أنها تكامل نظامين وذلك لأنه في «الكون نظام ، وفي العقل نظام، والمعرفة هي مطابقة هذين النظامين، والنظامان من معدن واحد، والمطابقة بينهما ممكنة لما فيهما من تشابه»[2]، فالكون يشكل عالم الموجودات الذي لا يدرك إلا عن طريق الوعي والإدراك العقلي المرتبط بالجانب الحسي، بطبيعة الحال لولا العقل لما أدركنا تلك النظم الكونية، وما تحتويه من أسرار وجودية لما وجد العقل لإدراكها، وما ورد في المعجم الفلسفي يسير على نفس المنحى في مفهوم المعرفة على أنها «تطلق على معنيين أساسيين الأول هو الفعل العقلي الذي يدرك الظواهر ذات الصفة الموضوعية، والثاني إطلاقها على نتيجة ذاك الفعل أي على حصول صورة الشيء في الذهن»[3]، ومنه يمكن القول أن المعرفة تعطي صورة واضحة المعالم، وبالتالي تتشكل الصورة في قالب متكامل نوعا ما، أما المعلومات في تعريفاتها الأولى عودة إلى القرن الخامس عشر حيث تشير المعلومات إلى «تدوين أو توصيل حدث أو واقعة أو موضوع، وقد

[1]- زهير الكرمي: المرجع السابق،ص239.

[2]- محمد كامل حسين : وحدة المعرفة مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (دط، دت).

[3]-جميل صليبا: المعجم الفلسفي ج2 ،دار الكتاب البناني بيروت، لبنان، (د، ط) ، 1982م ص، 394.

نسخ هذا المعنى الحيادي لكنه لم يلغى تماما، الفكرة القائلة بأن المعلومات تتضمن تكوينا للذهن أو الشخصية»[1]، فالمعلومات مرتبطة بكيان يمكن إعطاء معطيات له وبذلك «فالمعلومات تسمح لنا بتوسيع معرفتنا خارج نطاق حواسنا، ويمكننا أن نجد البيانات ضمن المعلومات على سبيل المثال، في حال التقطت صورة لك، الصورة عبارة عن معلومات، لكن ما تبدو أنت عليه في الصورة هو بيانات، بإمكاني أن أرسل صورتك إلى الناس، في هذه الحالة أنا لا أرسلك، بل أرسل صورة عنك، فلو فقدنا هذه الصورة مثلا نقول إننا فقدنا "معلومات" لكننا لم نفقد "البيانات" وهو شكلك الحقيقي»[2]، إننا في هذا التعريف أوردنا فرقا بين المعلومات والبيانات، حيث أن البيانات تكون مرتبطة بالشكل الحقيقي في حين أن المعلومات تضم البيانات، وإن ما يصور المشهد اليوم هو ذلك الزخم والفيض المعلوماتي وهو ما يمكن أن نطلق عليه (ثورة المعلومات) وذلك لأن «عدد المعلومات العلمية والتكنولوجيا يتضاعف كل عشر سنوات، وهناك أكثر من مائة ألف مجلة علمية وتكنولوجية متخصصة تنشر بحوالي 60 لغة، ويتضاعف عدد هذه المجلات كل خمس عشر سنة»[3]، ولكن السؤال الذي يظل مطروحا؛ هل كل هذه المعلومات تشكل أمانا لنا في ظل هذه التغيرات التي أوردها العالم التقني؟ إذن نشهد حملة تصادمية – إن صح القول – وذلك لأننا كما يرى البازعي نسجل تمازجا رهيبا في هذا العالم الشبكي، ويؤخذ غوغل –على سبيل المثال– ذلك المحرك البحثي ويقول: «... ندخل في أي من تلك فتأتي الخيرات بالعشرات أو...أو... خليطا هائلا من ذلك المحرك البحثي من المعلومات التي هي في نهاية المطاف اجتهادات الناس على اختلافهم وحيث يختلط الصالح بالطالح ويجد المرء نفسه حائرا أمام ذلك الركام المعلوماتي يحاول سبر صحته من خطئه وقوته من ضعفه»[4]، ومن هذا القول نرى أننا بين مد وجزر غير منته وذلك لأننا في عصر لا يتسم بصحة المعلومات بقدر سرعة انتشارها وتسجيل ارتفاع بياناتها، وذلك عن طريق الإحصاء حيث تشكل الأرقام المعطى الذي به نقيس الكم المعلوماتي، ويعقد البازعي مقارنة عملية علمية بين العصر الذي تعيشه النرويج أو فنلندا والعصر الذي تعيشه المجتمعات الإفريقية أو الأسيوية التي تعاني حالات الأمية والفقر، وبذلك لن يكون القدر الإنتاجي للمعلومات متقارب « صحيح أن المعلومات

---

[1]– طوني بينيت، لوراسن غروسبيروغ– ميغان موريس: مفاتيح اصطلاحية جديدة (معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع)، ترجمة: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان، بيروت، ط1، أيلول (سبتمبر) 2010م، ص 637، 638.

[2]– www.syr- res.com ?R792/December.1. 2013. .7:40pm

[3]– زهير الكرمي: العلم ومشكلات الإنسان المعاصر ص 239.

[4]– سعد البازعي: قلق المعرفة، ص 108.

والمعرفة متاحة للجميع لكن الوصول إليها والإفادة منها وقبل ذلك إنتاجها ليس متساويا»[1]، وهذا يعود بالضرورة إلى عوامل اقتصادية وسياسية أيضا، ولكن السؤال البؤري لماذا العصر اتسم بالمعلومات كصفة وكمحمول لهذا الموضوع؟.

ألا نلاحظ أن المعلومات تشكل المعترض الأول في طريقنا، وبمعرفة بعيدة المدى قليلا ذلك أن «المعارف تسمو فوق المعلومات باشتمالها بجانب المعلومات على الخبرات والقدرة على الاستنتاج واستخلاص الحكمة من قلب ضوضاء تلك المعلومات»[2]، كما تشكل المعلومات لبنات لبناء المعارف وأن المعرفة أشمل بكثير من المعلومات، ويمكن القول أن المعلومات والمعرفة يقعان في ترابط إستلزامي، حيث أن المعلومة ليست المعرفة، وعلى الأولى أن تكون في صورة كلية مترابطة لتشكل المعرفة، فاحتمال الوصول إلى المعرفة مرهون بتطور المعلومة وبالتالي « المعلومة أكثر أساسية من المعرفة لكنها ليست أكثر أهمية منها، بلا معلومة، يستحيل تصور المعرفة، ولكن بلا معرفة يمكن تصور المعلومة»[3]، هنا نفضي إلى القول أن احتمال تواجد المعلومة موجود ولكن احتمال وجود معرفة فهو مرجح بين الإمكان واللإمكان، والمعرفة مرهونة بتواجد المعلومة.

ولكن ما يمكن قوله هنا، أن العصر الذي نعيشه هو عصر معلوماتي حيث يكون للمعرفة فيه أساس مركزي، فالمعلومة تشكل الوعي ولكننا نجد أنفسنا غارقين في لجة هذه التلاطمات من المعلومات، ويمكن أن نفسر ذلك بأن هناك سلطة ومنحنى براغماتي في هذا التصور الذي يوقعنا في المتاهة وفي فوضى المعلومات، أليس هذا نوعا من إرساء العمى والتظليل؟، ولو تتجاوز تلك النظرة التي تقول بأن المعرفة تراكمية ونبحث في هذا التراكم من منحنى تقويضي لكي نشكل التصور الذي يعطينا الإجابة عن السؤال: هل نحن في عصر معلومات أم عصر المعرفة؟. إذا كانت المعرفة حصيلة إنتاج والمعلومات تتطاير هنا وهناك ولا نعلم الصواب من خطئها، ألا نعيش حالة هذيان بين هذا وذاك؟، ألا يعود هذا إلى دعم ضمني عميق غير جلي للعيان ونحن نؤمن في هذا الزمن بمقولة الديمقراطية وهذا ما يلهينا ويجعلنا نخلد إلى أمان هذه المعلومات، ولكن علينا أن نتفطن بـ « ظهور نوع جديد من الرقابة أخذ

[1]- سعد البازعي: قلق المعرفة، ص 110.

[2]- نبيل علي: الثقافة العربية وعصر المعلومات (رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي)، عالم المعرفة الكويت، (السلسلة 265) ، (د،ط) يناير 2001م، ص 71.

[3]- المصدر السابق، ص 109.

يترسخ خلسة، وفي غفلة منا، وهو ما يمكن أن نسميه الرقابة الديمقراطية وهذا على خلاف الرقابة الأوتوقراطية(*)، إذ لم تعد تقوم على الحذف أو القص أو حجب المعطيات، بل على تراكمية ووفرة وغزارة الأخبار ... تستفزه وتشغله وتملأ وقته إلى حد الإشباع، ومثل طعم خادع تلهيه عن الجوهر»[1]، ومن هنا ندرك أننا نخدر بفعل هذه التراكمية من المعلومات، حيث تم تجاوز تلك الطرق التقليدية القائمة على الدحض والإقصاء المباشر كحذف أو قص الأخبار والمعلومات والآراء والمقالات، بل يتعدى ذلك إلى إنتاج معلوماتي كثيف يقع فيه المرء كفيفا غير قادر، يتعثر بين هذا وذاك، ولا يعلم أين موطن الصواب، وهذه ممارسات سلطوية ورقابة هاكرز، ولهذا كانت سمة عصرنا هو عصر معلومات لا عصر معرفة.

*- الأوتوقراطية Autocracy : وهي صورة منصور الحكم التي تتسم بالشمولية أم الديكتاتورية أي أن السلطة تكون للحكام فقط دون أي اعتبار للشعب أو نوابه الذين يكونوا على هامش الحكم أو صنع القرار ، إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي معجم مصطلحات عصر العولمة (مصطلحات سياسية و اقتصادية وإجتماعية و نفسية و إعلامية) www .Kotobarabia.com، ص 23.

[1]- إيناسيو رامونه: الصورة وطغيان الإتصال، ترجمة: نبيل الدبس، الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، (د.ط- د.ت)، ص 21.

III-الأنا يقرأ الآخر

1-أوباما: السيناريو العالمي بين الحلم والوهم.

لقد حمل شريط السنوات القليلة الماضية تسجيل أحداث كثيرة، ومن بين أهم الأحداث التي وجهت إليها جميع عدسات الكاميرا، هو حدث جعلنا نرجع إلى أرشيف تاريخي عنون بأسماء لامعة في مسيرة تاريخية لا يمحوها الدهر، وما جعل هذا الأرشيف يفتح ليكون حاضرا على طاولة النقاش الساخن هو اعتلاء أول رجل أسود ذو أصول إفريقية، كرسي الرئاسة في الولايات المتحدة الأمريكية، وهو باراك حسين أوباما، لقد زلزل هذا الحدث الإعلام العالمي لأسباب كثيرة، ونجاحه اتهم بأنه ليس بريئا وبالتالي ستحمل الطاولة أوراقا متناقضة في دراسة هذا الحدث بين الكثير المغطى والكثير المكشوف، تفتح هنا القراءة التعددية بين سر النجاح والأصول الإفريقية والحلم الأمريكي، إنها نقاط مشبعة في سلم يظهر للعيان شبه مرئي، فالمناقشة تتسع مناحيها في هذا الحدث البؤري على اعتبار الولايات المتحدة الأمريكية أقوى دولة عالمية، هذا يستدعي بنا طرح مجموعة من الأسئلة "هل سيكون أوباما هو المنتظر الذي يمد جميع العرب أيديهم إليه؟ ما مصير القضية الفلسطينية؟ هل ستتغير وتنتهي سياسة جورج بوش؟.

إننا نؤمن بأن الشفاء لا يكون إلا معرفة موضع الداء، ربما هذا ما فعله أوباما لكي يفوز بالانتخابات إننا نظن أن هذا هو السر الكامن في هذا النجاح الغير مدروس مسبقا، ويعرض البازعي في مقالة المعنونة[1] بـ" أوباما من منظور فلسفي" دراسة الفيلسوف البريطاني سيمون كرتشلي التي هي محاولة أجوبة عن السؤال الذي اغتال عقول العالم وهو: "ما سر الشعبية الكاسحة التي حملت أوباما إلى سدة الرئاسة على الأعناق البيضاء الناخبة ليتجاوز بذلك أعناقا بيضاء أخرى لم يظن أحد أنها ستفسح المكان لعنق أسود؟" وهذا هو السؤال الأول والمنطقي في أن يعرض في ظل حدث ربما نقول إنقلابي، ويضع كرتشلي السهم في مركز الدائرة التي حدد فيها خطاب أوباما في هذه العبارة « لم يعد هناك أمريكا سوداء وأمريكا بيضاء، وأمريكا لاتينية وأمريكا آسيوية ما هناك هو الولايات المتحدة الأمريكية»[2]

[1]- سعد البازعي: قلق المعرفة، ص 190.

[2]- المصدر نفسه، ص 191.

من هذه العبارة نستقرأ أن هدف المرشح الأمريكي هو لم الشمل، فهو يتجه إلى مذهب النزعة التوحيدية وبذلك ينافي العنصرية والانقسامات، ويتبنى شعار الصالح العام أو (المصلحة العامة)(*) والكل يرجع هذا الهدف إلى أزمة شخصية تعود إلى حياة أوباما، على إعتباره من أب كيني وأم أمريكية، وهنا تفتح أبواب كثيرة لدراسة نفسية وشخصية أوباما حيث أسقطت هذه الدراسة على نجاح أوباما، لأنه اهتم بفكرة التوحيد والشأن العام واحتوى «فكرة أننا إذا لم تغير المسار قريبا، سنصبح أول جيل منذ زمن طويل يترك خلفه أمريكا وهي أكثر ضعفا وتشظيا وانقساما من تلك التي ورثناها ولربما نحتاج أكثر من أي وقت في تاريخنا القريب، إلى نوع جديد من السياسة، سياسة يمكن أن تنقب وتحفر وتبنى على أسس التفاهمات المشتركة التي تجمعنا معا كأمريكيين [1]، ربما نقول أن حياة أوباما الشخصية التي مر بها هي سر النجاح، ربما لن يستطيع مرشح آخر التأثير في الجمهور بقدر خطاب أوباما، وربما أتاحت هذه الفترة على غرار الفترات السابقة المساحة لكسر تلك التفرقة وذوبان الحدود لتنصهر بذلك الثقافات ولم نعد نلمس في ملاحظاتنا كفة تعلو على كفة أخرى، فالميزان هنا كفتاه متوازيتان وهنا «تأتي التعددية الثقافية لتطرح قضية الثقافة بوصفها ذات تكوينات متعددة كالنسوية والسود والعناصر البشرية الأخرى التي ليست بيضاء»[2]،هنا البنية الثقافية تلعب دورا هاما في السياسة، ومنه السياسة متشكلة من قاعدة ثقافية ومن هذا الفرع العرق، وهو مقبض استعمله المحللون في الدراسة، على اعتبار أن الرئيس أوباما ذو أصول إفريقية وهو أسود البشرة، وفوزه دليل على حضور كان غائب أو مضطهد حيث «حضرت الأعراق والألوان والأجناس والجنوسة، وأسهمت الأنثرولوجيا الحديثة في تأسيس نظرة موضوعية وإنسانية للآخر، ورفضت النظرة الاستعلائية نحو حضارات أقل أو جنس أقل حسب ادعاء المركزية الثقافية»[3]، فهذا الكلام يدل على رأيين متأرجحين في القضية؛ الرأي الأول الظاهر وهو أن فكرة المساواة بين السود والبيض بدأت تأخذ نصيبها في الامتثال في الساحة السياسية، والرأي المناقض هو الحامل لفكرة النظرة الإحتقارية للسود، ولكن يطرح هنا سؤال في خضم هذا القول: هل فوز أوباما وتوليه الرئاسة يوحي بالقبول التام من طرف الأمريكيين البيض لهذا الحدث، أم هناك ما هو باطن وراء هذا العلن؟، في الحقيقة تبدو

* المصلحة العامة Public Interest: هي أحد أهم وظائف الدولة الحديثة والتي تمثل في حمايتها للمصلحة العامة في الداخل و الخارج، و أيضا قيامها بالدور التنموي الحديث الذي يتمثل في قيام الدولة بدور المنظم الاقتصادي.(إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، معجم مصطلحات عصور العولمة، ص 423).

[1]- باراك أوباما: جرأة الأمل نقله إلى العربية معين الإمام، العبيكان للنشر المملكة العربية السعودية- الرياض، ط2،1430هـ /2009م، ص 16- 17.

[2]- عبد الله محمد الغذامي قراءة في الانساق الثقافية العربية ،الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2010م، ص 42.

[3]- المرجع نفسه، ص 43.

القضية تعاني النسبية في هذا الشأن، لأن أوباما ربما يكون لغزا للبعض وأرقا للبعض الآخر، حول أصوله الأفريقية والإسلامية والإسلام يشكل عقدة للكثيرين أيضا نجد في أوباما قول أحلام مستغانمي " تحية لكل من اعتنق الإنسانية دينا"، ربما هذا سبب في حب أوباما لأنه أدرك المبادئ المثلى التي تقفز فوق المصلحة البراغماتية الشخصية وتدعو إلى إرساء المسعى العام، وتعد هذه النقطة مشغلا هاما للكثيرين، ويقول كرتشلي: « ما يستثيرني هو ما يمكن أن نسميه ذاتية أوباما والكيفية التي تشكل بها تلك الذاتية رؤيته السياسية وكيف يمكن لتلك أن تبدأ في تفسير شعبيته غير العادية»[1]، ربما نقولها لأنها قضية تبد وواضحة وترجح دائما للإحتمال، وهذا سر الخطاب والقدرة الإنجازية والكلامية والتأثيرية في الجماهير، حيث يملك الليونة والصدى الفاعلي، على غرار خطاب جورج بوش الذي يحمل سطوة سياسية وحدة، وهذا الذي يجعل الخطاب غير لين وذو سلطة حادة لا تنزل إلى واقع الحدث الأمريكي وملامسة النبض البؤري للحدث، ومنه ينشئ أوباما حلقة اتصالية فيها أطراف متشكلة من المنتخب والجمهور والوضع الراهن الأمريكي، ودائما تعود الرحلة إلى الموطن الأول وهو مسرح طفولة أوباما ونزعة الحنين إلى الناس لأن العيش في العزلة مؤلم، وذلك لـ «أنه يتطلع إلى الاتصال بوفرة ما، إلى تجربة الامتلاء على نحو يزيل إحساسه بالوحدة ويملأ عزلته، يسكت شكه اللانهائي ويطمئن مشاعره بأنه مهجور»[2]، وهذا ما قرب أوباما إلى قلوب الجماهير وتعدى شعبيته لتتسع المساحة خارج أمريكا لتشمل العالم.

وكذلك نلمح أن هناك تقارب في وحدة أوباما إلى الإفريقيين، يقول أوباما: «... أظن أنهم يفكرون في أنفسهم في قلبي المضطرب والدم الخليط والروح الممزقة والصورة المخفية للإنسان الخليط البائس المولود من أب زنجي وأم بيضاء الذي يقع أسيرا بين عالمين... المأساة ليست مأساتي... إنها مأساتكم يا أطفال إفريقيا»[3].

هذا جسر مرتبط من قلب أمريكا إلى قلب إفريقيا وهذا جسر إنساني، يسفر بنا الدخول إلى ذلك العالم الذي يمجد كل من مارتن لوثر كينغ، ومالكوم إكس، ربما يجدر بنا القول هنا، أن نجاح أوباما هو صوت تحرري لإفريقيا في حنجرة أمريكا، هو استعمال لسلاح ناجع وهو

[1]- سعد البازعي قلق المعرفة ص 192.

[2]- المرجع نفسه، ص 193.

[3]- باراك أوباما: أحلام من أبي (قصة عرق و إرث)، ترجمة: هبة نجيب مغربي، إيمان عبد الغني نجم، مراجعة: مجدي عبد الواحد عنبة ،كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1430هـ/2009م، ص 15.

سياسة اللاعنف، والدعوة إلى إقصاء العنصرية، وكان خطاب مارتن لوثر كينغ من أقوى الخطابات حيث شهدت أمريكا أكبر مسيرة وأضخم مظاهرة سياسية عام 1963م.

نلمح أن كل من مارتن لوثر كينغ وأوباما يؤمنان بقداسة متجذرة في نفسيهما وهي(الحلم الأمريكي)، يقول مارتن لوثر كينغ في خطابه (اليوم لدي حلم i have a dream)،« لدي حلم أن أرى في يوم من الأيام هذه البلاد تنهض لتعيش المعنى الحقيقي لإيمانها نتمسك بهذه الحقائق على أنها بديهية بأن كافة الرجال خلقوا متساوين، لدي حلم بأن أرى في يوم من الأيام على التلال الحمراء لجورجيا، أولاد أرقاء سابقين وأولاد مالكي أرقاء سابقين قادرين على الجلوس سوية حول مائدة الإخاء، لدي حلم بأن أرى في يوم من الأيام حتى في ولاية ميسيسيبي الولاية التي تصب عرق بسبب سخونة الظلم، تتصب عرقا بسبب سخونة الاضطهاد، تتحول إلى واحة من الحرية والعدالة، لدي حلم بأن أطفالي الأربعة الصغار سوف يعيشون في يوم من الأيام في دولة لن تعاملهم حسب لون بشرتهم، ولكن وفق محتوى أطباعهم»[1]، هذه دعوة وصرخة خرجت من حناجر الأمريكيين السود والمناداة بالحقوق المدنية، إنه تعطش للحرية المفقودة، وهو تحدي صارخ ذو تطبيق لسياسة اللاعنف، وخطاب أوباما ونجاحه نرى أنه الحلم الذي لطالما حلم به الأمريكيين السود، وهو إسقاط العنصرية التي ظلمت الزنوج وسلبتهم لذة الحياة، وكانت العبودية دستور على أعناق السود، إن العرق في هذه القضية هو الوتر الحساس، يقول أوباما في ليلة انتصاره: «إذا كان هناك أي شخص لا تزال تراوده الشكوك بأن أمريكا هي مكان يمكن أن تتحقق فيه جميع الأشياء، أو لا يزال يتساءل إذا كان حلم آبائنا المؤسسين لا يزال حلما في وقتنا الحاضر أو لا يزال يتساءل عن قوة ديمقراطيتنا، فالليلة هي جوابكم»[2]، كانت الإجابة صريحة من أوباما هي أن حلم مارتن قد تحقق على أرضية الواقع، وأن تاريخ العبودية المخزي، والتمييز العنصري هو نقطة في مسيرة الماضي ويتوجب اليوم النظر إلى مستقبل أمريكا، وهذا الانتصار يعد أحد المعايير الرئيسية للمضي بالبلاد قدما، ولكن إذا استحضرنا مسيرة مارتن لوثر كينغ ودعوته من أجل النهوض بالحقوق المدنية، وأيضا مالكوم إكس ، ولكن علينا أن نتم الفيديو ولا نحدث القص، كيف كان مصير كل منهما؟ ألم يكن الاغتيال؟ بلى فإن هذا الحدث لا يبدو أنه يحمل براءة التوافق على اعتلاء أسود رئاسة الحكم« بل قد يكون فوزه مؤرخا لبداية

[1]- مايكل دجاي فريد مان (مدير التحري) : ميلدريد سولانيلي، أحرار في النهاية حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة الأمريكية وزارة الخارجية الأمريكية مكتب برامج الإعلام الخارجي /http:/www.américa.gov/ar ، 2008،ص 45.

[2]- نفس المرجع، ص 67.

مرحلة جديدة من العنصرية البغيضة في الحياة الأمريكية العامة بثوب جديد، بل أن أحد عوامل فوز أوباما بلا أدنى شك تتمثل في أنه قد حصل على ما يقارب من89% من أصوات غير البيض بينما لم يحصل منافسه إلا على 5% تقريبا من هذه الأصوات وهو شكل من أشكال العنصرية المضادة أيضا»[1]، وبالتالي فإن موت العنصرية لم يحدد بعد بفوز أوباما في الرئاسيات، فكرة السود عند البعض يبقى مرتبطا بالعقلية الطاغية.

ومن هنا ألا يبدأ سيناريو الخوف والخشية على مصير أوباما أن يشبه مصير مارتن لوثر كينغ ومالكوم إكس؟ وبالتالي يكون الاغتيال هو إجهاض لهذه المبادئ والمساواة ودحضها، وانطلاقا إلى نقطة أخرى في حياة أوباما، هي ديانته المسيحية حيث أن ارتباط الديانة بموقف مرض ووفاة الأم نائية عن زخم العالم، ومعدومة عن التواصل هذا ما ترك أثرا وظلالا يحاذي حياة أوباما، إنه مشهد مؤلم وراسخ في مخيلة ومذكرة أوباما، فلبنة الحياة الأولى تتوجب أن تكون في الدين الذي يجيبنا عن أسئلتنا ويبعدنا عن الضياع وهو يقول « سأظل حرا بالطريقة التي كانت فيها أمي حرة وفي الوقت نفسه وحيدا بنفس الطرق التي كانت فيها أمي وحيدة»[2]، فالوحدة والانعزال عن مشهدية العالم هو ما يعانيه أوباما وبالتالي كانت نقطة فراغه هذه، هي مشروع توطيد العلاقة مع الآخر من العالم وكسر حواجز الصمت المعترضة له، وتحضر فكرة العدمية هنا وهو ما يسبب مخاوف أوباما وهو الدخول في متاهة العدمية والأسئلة الميتافيزيقية التي لم يجب دينه عليها فأصبحت متعالية، إن هذه النقطة الشخصية والحدث الرحيلي المؤلم لأمه (خروج الروح المغادرة) والإيمان هو نواة إسقاطية لاستخدام أوباما إستراتيجية توظف الإيمان ولنفس التحضير في السياسة وعلى حسب تحليل الفيلسوف البريطاني كرتشلي تتجه استنتاجاته في التحليل إلى هذا المنحنى، «يريد أوباما أن يؤمن بالصالح العام بوصفه طريقا لتحقيق التجربة الغنية التي تتجنب الانحدار نحو العدمية»[3]، توضع الصورة هنا في إطار أن العدمية تهضم الوجود وكأنها دوامة، ولذلك كان مسعى أوباما هو ذلك الخوف من الوقوع في هذه الدوامة، ويكون المصير مبهما له كما تغادر تلك الروح ولا يعلم موطنها، ربما تكون الأم هنا هي أمريكا الآن، والذعر من تلقي المصير المظلم كما تلقته الأم في غياب إيمانها.

---

[1]- باسم خفاجي: لماذا فاز أوباما؟ موقع إسلام أون لاين، 2008/11/5، الرابط:

http:/www.islamon/ne.net/i3/ content server ?,12/05/2016.13:10

[2]- سعد البازعي: قلق المعرفة، ص 194.

[3]- المصدر نفسه، ص 196.

باعتبار هذا الحدث العالمي حرك الرأي العام فإنه يعتبر بذلك البؤرة المشهدية التي سوف تؤثر على العالم بأسره، وفي هذا السياق نطرح حوارا هاما في خضم هذا الحدث ألا وهو كيف نظر العرب إلى هذا الفوز الغير المحتسب لرجل أسود ذو أصول إفريقية؟، الإجابة واضحة تماما فإن معظم الأمم العربية تفاعلت إيجابيا مع نجاح هذا الرجل الأسود، حيث أن الحلم لم يصبح حلما أمريكيا فقط بل حلما عربيا أيضا على اعتبار الولايات المتحدة الأمريكية قوة عظمى، والآن بمجيء المنتظر الرجل الأسود ذو الأصول الإفريقية الإسلامية أصبحت الرؤية العربية تنظر إليه نظرة المتطلع الآمل، ألا نظن أن العقلية العربية تعاني من (عقدة النسب) بل تقدسها؟، وهذا سيطر على موضوعية الحدث وحصر الرؤية في زاوية هي في الحقيقة وهم ركع إليه العرب، وهم من أوقعوا أنفسهم في فخ الخديعة، إن العالم يشهد مطاحن كبرى وتسقط من أعلى قائمة الأسماء أبرياء وشهداء ومنازل وتلتهب أراض وتقصف مواطن، ما هي مشاريع أوباما الذي انتظرنا أصوله لكي تغير العالم؟، ربما تحضر الإجابة بعيدا عن كل الإلتواءات في هذا التصريح « يجب أن نستمر في حصار "حماس" حتى يتوقفوا عن أعمالهم الإرهابية، ويعترفوا بحق إسرائيل في الوجود وأن يلتزموا بالاتفاقيات السابقة، لا يوجد مكان على طاولة المفاوضات للمنظمات الإرهابية... يجب على مصر أن تقضي على عمليات تهريب الأسلحة إلى "غزة"... القدس ستبقى عاصمة إسرائيل ولن تنقسم، اتحادنا قائم على مصالح وقيم مشتركة، هؤلاء الذين يهددون إسرائيل يهددوننا، إسرائيل كانت دوما في الخطوط الأمامية في مواجهة هذه التهديدات وسوف أتقدم للبيت الأبيض بالالتزام لا يتزعزع اتجاه أمن إسرائيل الذي يبدأ بضمان كفاءة القدرة العسكرية الإسرائيلية... الدفاع المشترك بين إسرائيل وأمريكا يعتبر مثالا للنجاح، ويجب أن يعمق، وكرئيس سوف أتقدم بمذكرة تفاهم تنص على تقديم مبلغ 30 بليون دولار في شكل مساعدات لإسرائيل، والتي لن يقدم مثلها لأي دولة أخرى»[1]، إذا كانت العرب تبحث عن إجابة ويمدون أيديهم إلى أمريكا، ها هو الخطاب دون مكنى نجيب علنا عما طمع فيه العرب، وهنا تعقد شراكة إن لم نقل مؤامرة على فلسطين كجزء من العرب المشكل للمحور الكلي، إنه الدعم الأعمى كما ورد في مقالة سعد البازعي أوباما وإسرائيل: لماذا الدعم الأعمى؟.

إن المشروع الأمريكي مشبع من المنهل الإسرائيلي الصهيوني وولاء أوباما دليل يخرس الجميع ألا يعيدنا هذا إلى اغتيال الرئيس الأمريكي السابق جون كيندي الذي أراد أن يمنع

[1]- خطاب باراك أوباما في إسرائيل 2009: American israel pulic affairs committe (Aipac)

التعاملات مع إسرائيل، إنه مصير، رهيب إن إسرائيل تدرك النقطة الذي يوجه القناص فيها رصاصته، إن فكرة الإستيطان مشتركة بين كل من أمريكا وإسرائيل وهذا ما تكشفه أفنيري قائلة: «كلما فكرت في هذه الظاهرة (أي تعلق مرشح مثل أوباما بإسرائيل) كلما ترسخت قناعتي (كتبت عنها في الماضي) أن المهم حقيقة هو التشابه بين المشروعين الأمريكي والصهيوني، سواء على المستوى الروحي أو العملي، إسرائيل أمريكا مصغرة والولايات المتحدة إسرائيل ضخمة »[1]، إن سطوة أمريكا سطوة إسرائيلية صهيونية ويهودية بحتة، لقد وصف إسرائيل بأنها «عميل للولايات المتحدة الأمريكية والإسرائيليون كلاب حراسة للمصالح الأمريكية في الشرق الأوسط، وقد طور الصحفي الإسرائيلي عاموس كينان هذه الصورة المجازية ... إذ وصف إسرائيل بأنها كلب حراسة رأسه في واشنطن وذيله في القدس، وهي كلب حراسة قوي لكنه يحتاج إلى حماية»[2]، إن القول باحتلال إسرائيل على فلسطين نقول إنه احتلال أمريكي، فالمعدلة واضحة تمام الوضوح، وإذا كان السؤال هل أوباما رئيس حرب أم سلام؟، فإن الإجابة أيضا تعاني اضطرابا ولكن تصريحه لدعم إسرائيل يكفي ليكون مصدرا للإجابة، إن مساعيه لتحقيق السلام ربما شائكة جدا على غرار دعمه للتبادل والاحترام وإقامة الصداقة الدولية إلا أن القضية هنا عرب مقابل غرب « كل هذه المعطيات تصب في حصيلة واحدة: أوباما حتى ولو أراد أو رغب لن يستطيع الابتعاد كثيرا عن حالة العسكرة التي فرضها بوش على التوجهات الأمريكية في الشرق الأوسط على رغم كل وعوده بالتغيير ولوضع الحصار الدبلوماسية قبل عربة العرب»[3].

ومنه إن عملية السلام تبدو راحلة منذ زمن إنه يبدو تناقضا تاما، لأن كل هذا الدعم لا يولي بالضرورة الدعوة بإرساء السلام، «فإسرائيل مادامت تملك القوة والانحياز الأمريكي الكامل وغياب القوة العربية الرادعة فإن الصهاينة لن يتوصلوا إلى اتفاق سلام مع العرب لأن إسرائيل لم ولن تكون جادة أو مخلصة في دعوتها للسلام مع العرب إلا إذا صار العرب قوة»[4].

---

[1]- سعد البازعي قلق المعرفة، ص 233.

[2]- عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1432هـ / 2002م، ص 97.

[3]- أوباما:بطل سلام أم "رئيس حرب"؟ موقع سويس أنفو 21/ 2009/01

الرابط: htt:/www.swissinfo.ch/ detail/con eent.html ?cid= 7165014.

[4]- إبراهيم أبو داه : أباطيل إسرائيل و أكاذيب الصهاينة (الدين و الدولة)، مكتبة زهران 10شارع الشيخ محمد عبده خلف الجامع الأزهر، (دط)، 2003م، ص 117.

ومنه إن الدعوة إلى الصلح غير قائمة في الافتراض فما لكم في التطبيق الواقعي فالصهاينة دعاة حرب وخراب ودمار وعنف وليسوا دعاة سلام بل العنفوانية والعدوانية علمهم ودم ساري في عروقهم، سياسة أمريكا تسعى إلى إعطاء صورة نظيفة للمشهد العالمي وكأنها تقوم بـ(الترويض الخفي ثم المثول للتفرج أول مرة).

وتتحاشى الدخول في مصير قضية الشرق الأوسط على الرغم من الأيدي الخفية المشتغلة في السر ويلقي الأمر لأهله، فأوباما موقفه كما هو ظاهر« يرى أن السلام والديمقراطية هي قضايا عربية يقع عبئ إدراكها على الشعوب العربية بالأساس وأن مبالغة أمريكا في التدخل لإيجاد حل لتلك المشكلات غير واقعي وغير مجد وأن الأجدر هو أن تتحرك المجتمعات العربية نفسها في هذا الاتجاه وأن تلتزم بدور المحفز والمساند لتلك التوجهات»[1]، تبقى السياسة هي مصلحة بالدور الأول وتكون الدول العربية هي نقطة يصيبها القناص الطامع في تشرذم الذات العربية وزرع الفتن ويبقى الإدعاء الظاهر للعيان هو نشر السلام، وإرساء مبادئه ولكن العالم اليوم يشهد ثورة انقلابية وسطوة سياسية كبرى، إنه المضمر الذي يتكاثر تحت شعار السلام وأن سياسة الرجل الأبيض يبقى جزء منها في سياسة الرجل الأسود، وأمل العرب في أوباما يشبه السراب الذي يحسبه العطشان ماء.

[1]- علاء بيومي: باراك أوباما والعالم العربي، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، ط1، 2008، ص 114

2-ملف إسرائيل:

إن تمثل الوجود وإرساء الدعائم التي تثبت الذات يحول بها بعد فترة زمنية معتبرة إلى أن تضع في تخميناتها، إستراتيجية تضمن لها السلطة والسيادة وإن ناقوس الخطر قد يدق في أي ساعة. وإن ما يهدد الوجود، هو الزوال أي الفناء وتحضرنا هنا مقالة الدكتور سعد البازعي « عند الستين يخشى الإسرائيليون الزوال» ، وتعالج هذه المقالة نقاط تحليلية متناولة بذلك مقالة بعنوان (لم يغفر له unforgiven)، للكاتب الأمريكي الإسرائيلي جفري غولديرغ التي طرحت موقف الكاتب الإسرائيلي (ديفيد غروسمان) تجاه رئيس الوزراء أولمرت، حيث يبدي الأول استياءه من أولمرت بسبب السياسة المتبعة في شن الحرب على لبنان صيف 2006م، ونبض هذه المقالة يظهر في التخطيطات المتباعدة والتي توحي بفهم مدرك مفاده « القلق الذي يصل حد الرعب تجاه مستقبل الكيان الإسرائيلي ... غولديرغ يبرز من أولئك بتحليلاته واستنتاجاته وربطه كذلك بحكايته هو بوصفه صهيونيا اكتشف فشل الحلم الصهيوني»[1]، القلق هنا قلق يهودي صهيوني، قلق إسرائيلي يرفع من درجة مخاوف إسرائيل ومستقبلها المظلم، وهذا الحكم ليس رؤيويا فقط بل مستندا إلى دراسات إحصائية وتحليلات مستنتجة من أرض الواقع ومن النسب التي تسبب الخوف الكبير هو تزايد عدد الفلسطينيين على الإسرائيليين، ونسبة 44% يولون استعدادهم لمغادرة إسرائيل إن أتيحت لهم سبل العيش في مكان آخر، تبقى محاولات اليهود كمحاولات يأجوج ومأجوج، لأن هذا الكيان الصهيوني يعاني من أزمة نفسية بداخله هو جواز السفر الذي لا يحمل قبل أن تكون هناك هوية، إن الزعزعة والاهتزاز الذي يعايش هذا الكيان يجعله ثاكلا للثقة وهذا ما يوضح في طرح غروسمان « إننا نفتقر إلى الثقة في وجودنا إننا إلى جانب ذلك لا نؤمن بوجودنا نفسه، لدينا السمات الشكلية للدولة الطبيعية ولكن مازلنا لا نؤمن أننا في دولة، فطوال التاريخ كان ينظر إلينا وكنا ننظر إلى أنفسنا من حيث تبد وقصة أكبر من الحياة منذ أيام الكتاب المقدس، إننا قصة تقرؤها الشعوب الأخرى وتستعيرها ولكنك حين تكون قصة فإن من الممكن أن تنتهي»[2]، يعتبر هذا القلق فجيعة بالنسبة إلى الإسرائيليين وخوفا لا يستطاع أن يبقى كامنا في الروح بل اعتلى صوت هذا الذعر من الزوال وكل يرده إلى جانب منها الهوية منها سببه الاضطهاد اليهودي وهو(المحرقة) وتسمى الهولوكوست والتي استغلت كنموذج يرسخ

[1]- سعد البازعي: قلق المعرفة، ص 220.

[2]- المصدر نفسه، ص 223.

عقدة الاضطهاد لدى اليهود ويتيح لهم استغلال مشاعر الذنب لدى الأمم الأخرى[1]، ومنه أصبحت فكرة الزوال مؤرقة كثيرا، إنها كابوس بالنسبة إلى الإسرائيليين ويجدر بنا في هذا السياق ما أورده رئيس مجلس السامرة الإقليمي في مشادة لفظية مع شارون يقول فيها

«نحن سنحارب بكل قوتنا وسننزل الشوارع إن هذا الطريق الدبلوماسي هو نهاية المستوطنات، إنه نهاية إسرائيل ولقد لخص جدعون عيست الموقف في عبارة درامية " ثمة ما يمكن البكاء عليه : إسرائيل »[2].

إن إسرائيل الآن تعيش زلزالا تفوق شدته المتوقع، رغم قداستهم لمقولتهم (أنهم شعب الله المختار)، وربما نبلج زوايا الشكل الماثل أمامنا في هذه القضية بطرح مسألة السلام، إن إدعاء اليهود ومكرهم لا يتوافق مع هذه الدعوة السلمية، ويوضح علي حرب هذا المحور برؤية إسرائيل «أنها أقوى ما تكون في أوقات الحرب حيث تتمرس وتقاتل بآلاتها المتطورة، وهي أضعف ما تكون في أوقات السلم، إنها فعلا تخشى السلام، بينها وبين العرب إنه لخوف من السلام، فنحن أقوى منها سلميا، ولو توقفت الحرب وتم نزع السلاح نهائيا، وترك الأمر للسياق الاقتصادي والتفاعل الثقافي لذابت إسرائيل في العالم العربي»[3]، وهذه الفكرة هي جوهر مقالة البازعي التي وردت بعنوان (إسرائيل انتصارات عسكرية وهزائم أخلاقية) تشكل عملية السلام بين العرب وإسرائيل أملا غير مسوغا منطقيا، إنها العقلية المتحكمة في هذا وليست هذه الادعاءات القولية التي لا أساس لها من الصحة، فالعدوانية والمكر هي تشكيل الدم اليهودي، لكن رغم هذا إلا أن أمن إسرائيل مهدد الأن إنها تحت ضغوطات كبيرة تهدد مستقبلها، وما طرحه البازعي هنا مستند إلى ما توصل إليه توني جيت في معالجة تقييمية لإسرائيل الأولى تتناول حرب 1967 وما خلفته، وقدمه في مقالة بعنوان (النصر المظلم: حرب اسرائيل ذات الستة أيام)، والمقالة الثانية تتحدث عن وضع الدولة العبرية حاليا، ويبد وموقفه هنا حاد اتجاه الكيان الصهيوني، من خلال عنوان المقالة: (البلد الذي يأبى أن ينضج)، وفحوى الخلاصة فيما تناوله جيت هو جرس الإنذار الذي تعالى صوته مهددا بذلك

[1]- محمد أحمد النابلسي: يهود يكرهون أنفسهم (محاكم التفتيش الصهيونية بين معادات السامية ولا سامية الأنا)، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، ص 22 - 23.

[2]- عبد الوهاب المسيري: البروتوكولات واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2003، ص 248.

[3]- علي حرب: الفكر والحدث (حوارات و محاور)، ص 211.

وجود إسرائيل و تماهي هذه الأخيرة في النصر الذي أحرزته عام1967 ووصلت النشوة بها في هذا الانتصار حد الثمالة التي أسكرتها ولم تنتبه للكثير مما ينتظرها.

« إن نصرا تاريخيا، كما يقول جيت يمكنه أن يحدث من الدمار ما تحدثه هزيمة تاريخيا وإذا كان العرب الذين خسروا تلك الحرب قد تجرعوا مرارة الخسارة، فإن الإسرائيليين تجرعوا مرارة جاء بها النصر»[1]، وقعوا الإسرائيليون في مأزق من وراء نصرهم وخسروا بذلك فرصة ذهبية لتعديل الأوضاع التي تميل إلى صالح كفتهم بتعديل للشرق الأوسط لمصلحتهم، إن سقوط لاحتمالات من بين الفرضيات يؤدي إلى نتائج قد مست الوتر الأنطولوجي.

3-في غمرة البربرية والانسلاخ من الإنسانية:

كثيرا هي الأحداث التي شهدتها الأرض عبر مشارقها ومغاربها، وعبر قطبيها كم تألمت هذه الأرض بتربتها وجبالها وسمائها وبحارها، كم استهلك الحديد والنحاس والخشب والمواد السريعة الالتهاب كم استهلك الكهرباء والنار...، كل هذه المواد لا تدخل في قائمة الصادرات والواردات بل تدخل في عملية الاستهلاك الحربي، ولا ننسى طرق أخرى أكثر بشاعة من الحرق والتمزيق والجلد والرمي بالرصاص، كتلف العقل وفقد البصر وتمزق الأوردة والأمراض النفسية، كل هذا هو مجرد استعمالات ومخلفات وفتات من حقيقة ما يسمى بالبربرية، خوف ينتابنا هنا ل ونفكر في مساحة الإنسانية التي تسكن العالم، سنجد الإنسانية تمارس معتقداتها خفية وخشية من العلن ونجد العالم تسكنه تلك الأرواح الشريرة مهلا ألا يجدر بنا أن نموضع هذا الموضوع في بؤرة نقاش ونتسأل عن الحضارة التي نشيد بها أي حضارة هذه هل هي حضارة البربرية أم حضارة الإنسانية؟.

من الطبيعي والمسلم به أن يعيش الإنسان حياة مكتنفة بالسلم والأمن والاكتفاء الذاتي له الحق أن ينعم بأرض يدللها فتجود عيه من حقه أن يسجل أبناؤه في دفتر يضم عائلته وأن يقتات من عمل ما ولكن يدخل، ضمن هذه السلسلة شيء رهيب يفسد تخطيطا حياتيا فطريا وسلميا، ه وعالم الجريمة والانحراف ه والهامش التي أخذ واستعمر مكان الإنسانية من هنا نرى أن مشروع الحضارة في حقيقة ممارس في أغلب الاعتبار على البربرية يبقى، الرأي مفتوحا ولكن الغز والذي شهده العالم يدل على ذلك ماذا يعني وجود آثار رومانية في دولتنا آثارا

[1]- سعد البازعي: قلق المعرفة، ص 241.

بيزنطية...أليس هدما كحضارة لبناء أخرى مارست العنف والبربرية، لتسجد لها الأعناق؟، وهذا ما يصوغه توضيح والتر بنيامين وغا ستون بوتول حيث أن طرحهما يتعانق في نفس المكان وهو الحرب تساير الحضارة «إن بربرية الحرب لا تنفصل فضلا عن ذلك عن الأزمنة التاريخية فتاريخ المجتمعات الكبرى، هو وتاريخ التي لم يهدأ لها ساكن.... فهذه المجتمعات أنتجت إلى جانب البربرية ازدهار الفنون والثقافة وتطور المعرفة وظهور نخبة مثقفة»[1] المجتمع هنا يكون رحيما منتجا للفكر وللحرب معا، وللحضارة في ذاتها وفي بناءها الهرمي مستندة إلى البربرية كون وجزء من إطارها الكلي، وأن أي مشروع حضاري في الأغلب نجد عليه علامة تجارية سرية دمغها فعل بربري، وبالتالي « ليست البربرية مجرد عنصر يوافق الحضارة، وإنما هي جزء لا يتجزأ منها، فالحضارة تولد البربرية، وبالخصوص انطلاقا من الغزو والسيطرة فالغز والروماني مثلا كان من أشكال الغز وبربرية في العصر القديم بأكمله نهب كورنيشا في اليونان، حصار نوما نسيا في إسبانيا...»[2] نغد وهنا تائهين في معترك هذا التناقض الذي يصيبنا في بناء الحضارة والنزعة التوافقية مع البربرية، ربما لا نقول أننا نجزم أن الحضارة دون بربرية منعدمة الوجود ولكن من الصعب وربما من الأقرب إلى المستحيل أن تنفصل البربرية كمقوم أساسي عن الحضارة، كأنها تشبه الرجل اليمني إن استئصلنا البربرية استئصلنا الرجل المقاومة ستصبح الحضارة عرجاء أ وتنعت هذا وبالتالي تسقط من أعلى المجابهة.

إن البربرية تمارس سطوتها، وتتعدى حدود الحرب لتشمل أمورا عدة تمثل، حقيقة الدمار وتمزيق الأنسجة والخلايا الاجتماعية الثقافية، تسليط قوانين لاذعة تخنق الحريات وتريق الدماء كل هذا هي أشكال وتمثلات البربرية إنها تأخذ صورا عديدة لحضورها، نلتمس مما قدمه الفيلسوف الفرنسي موران أنه شديد الحرص في إعطاء صورة ومعالم الحضارة والبربرية كجدلية قائمة بين المنجزات الحضارية والانحراف عن المسار المستقيم وهو السلوك البربري في التاريخ الأوروبي وبصورة عامة في الغرب يقع اهتمام البازعي في قراءته لهذا المحور الذي تناوله موران، أن البربرية ليست مفهوما بسيطا يحتكر أساسا وحيدا وهذا نتيجة حكم موران الذي يقول

[1] – إدغار موران: ثقافة أوربا وبربرتها ترجمة: محمد الهلالي، دار توبقال للنشر الدار البيضاء المغرب ط1،2007، ص 08.

[2] – المرجع نفسه، ص 08.

«في آخر المطاف نلاحظ اندفاعا هائجا لخمسة قرون من البربرية الأوروبية (هكذا في الترجمة) خمسة قرون من الغزو والاستعباد والاستعمار»[1].

طابع بريدي هما واضح المنحنى إنه سلبي بطبيعة الحال ولكن يذكر البازعي أن موران «يشير بعد ذلك إلى أن البربرية رافقتها تبادلات حضارية واتصالات خارقة وامتزاجات ثقافية، فالحديث إذا ليس عن بربرية صرفة وإنما عن بربرية مركبة، أي ظاهرة مركبة يمتزج فيها الحضاري بالبربري»[2]، المركب هنا يضعنا في دوغمائية لا تفرق فيها بين العلائقية القائمة بين مكونات الحضارة والروح البربرية التي ما فتأت أن تتسلخ منها، نرى البازعي يبدي رأيه في طرح مسألة الغرب، على أننا نراه بتلك القوة وننبهر بإنجازاته ونعيب أنفسنا، وبعيدا عن الذاتية إلا أن الموضوعية تقر بهذا، الغرب ليس بريئا تماما من جرائمه الشنيعة في حق البشرية والإنسانية جمعاء وتبد ودعوة البازعي على حسب رأيه معمقة إلى الفهم والتفكير المتوازن والغارق، المستوى المتجاوز للسطحي لإعطاء يقظة ووعي لمن يقدسون الغرب ويبتهجون بملامح حضارتها ويشير في نقاشه إلى الصميم« أن الموقف تجاه الغرب لدى بعض الشعوب العالم غير الغربي كثيرا ما يتأثر بموقف براغماتي يسعى إلى إبرازه بوصفه درعا واقيا اتجاه تخلف محلي ول وكان ذلك على حساب الحقيقة كأننا مضطرون إلى التغاضي عن الكوارث التي سببها الغرب من أجل قمع قوى التخلف أو قوى التشدد لدينا أو في أماكن أخرى»[3]، المحاكمة هنا توجه أصابع الاتهام للغرب وشناره، وأنه ليس بريئا من كل هذه المنجزات الخانقة للهواء النقي بل هي غازات خانقة نعرف تسربها وهو الغرب، الحقيقة تقال ولو كانت جارحة، أمريكا إنها قوة عالمية فعالة ومسيطرة سواء على الساحة السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية أو الحضارية وهذا واضح دون إعطاء أية أدلة، لأن الأدلة معطاة دون بحث أو جهد كما تمثل أمريكا أيضا مكمنا للبربرية، ألم نقل أنه كلما كان الإنجاز الحضاري قوي ومسيطرا، فه وبالضرورة يتخذ البربرية قيادة عظمى.

الإستراتيجية الحضارية مجندة بربريا، ربما هذا قريب للوصف الدقيق، إننا نعيش زمن الإرهاب زمنا يلغى المعطى الوجودي ويضعنا نعيش سيناريوهات البربرية الوحشية هل ستصبح أو قد بدأت في استضافة العيش جنبا إلى جنب مع البربرية وننتظر دورنا في القضاء علينا؟.

[1]- سعد البازعي قلق المعرفة ص 187.

[2]- المصدر نفسه ص 187.

[3]- المصدر نفسه ص 188.

إنه القرن الواحد و العشرون إن الإنسان بصفة عامة يقع فريسة الخداع بالنفس ونتهم الحيوانات بالوحشية أليست وحشية البشر تجاوزت وحشية الحيوانات الغير العاقلة، لماذا أعدم العقل هل لتقوم غريزة حب التملك وحب الانتقام؟.

إننا نتساءل: «أين همجية البدائيين من همجياتنا الحديثة والمعاصرة، حيث القتل يتم بأعصاب باردة أو بأسلحة الدمار الشامل؟ أين نذهب نحن الذين ندعي العقلانية والمدنية والتقدم بكل هذا الطيش والحمق والجنون الذي يلغم عقولنا ويشهد على غبائنا؟!»[1] .

أصبحت الهمجية الحالية البربرية التي يشهدها هذا القرن، صورة إباحية تنتهك حرمة الإنسانية إنها سيناريو الكل حفظه ومشهدا راسخ في ذاكرة البشر القاطن في العالم، إنها لحظة مكاشفة «لنتعرف إذا لم تشأ الاختباء وراء أقنعتنا المزيفة بأن البربرية التي نستقطعها هي بالذات ثمرة إنسانيتنا التي نتباكى عليها كما تتجسد في الجشع والتكاليف أو في إرادة الاستيلاء وإلا كيف نفهم أننا لا نحسن سوى انتهاك القيم التي نرفع لواءها؟ أو إساءة استعمال القوانين التي ندع وإلى احترامها؟، كيف نفسر هذا الإخفاق المتواصل في ترجمة قيم التعايش والتعارف والتواصل»[2]، هذا ما نشهده في العالم وما تنادي به دول شعارات الحرية والعدل الديمقراطية ، كيف لدولة توثق قوانين تنص على الحرية والمبادئ العليا أن تنتهك هذه الحقوق أمام أعين القانون، حقا إننا نعيش في عقر الحدث الإجرامي حيث أصبحنا، لا نستطيع أن نتلفظ بالحرية لأن المفهوم قد اضمحل في وجود البربرية والهتك الحرمي، إن البربرية تمارس الدمار الفكري والإبداعي إلى جانب الدمار المادي، إنه عمد جلي وهذا ما يراه البازعي

« لن أشير إلى ما لحق بفلسطين أو فيتنام أو تشيلي من دمار إنساني من قتل ونحوه، وإنما إلى ما حصل في إطار محدد وضئيل في العراق، أقصد تراث العراق الحضاري متمثلا بمكتلاته ومتاحفه ففضلا عن الدمار والقتل الواسع ألم يكن ما فعله الأمريكيون في العراق نموذجا صارخا من نماذج البربرية التي نستعملها دون تردد حين نتحدث عن التتار أ والقبائل الحرمانية التي دمرت الإمبراطورية الرومانية؟»3 أمريكا اليوم هي الوجه الذي يقابل العالم ويتيحه كل يوم بتحية البربرية المتوهجة بروح أمريكا، إن التاريخ يشهد لأمريكا وفعلها الدنس

[1]- علي حرب: أزمنة الحداثة الفائقة (الإصلاح الإرهاب الشراكة)، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب،ط1، 2005، ص 100.

[2]- المرجع نفسه ص 100.

[3]- سعد البازعي: قلق المعرفة ص 189.

والشنيع في حق البشرية الحديث، إنها تعيش اللذة والنشوة في الاستمتاع بالقتل والهتك إن موران يصور ويشهر لهذه الممارسة التي كثيرون يسكتون عنها.

4-الإسلام والغرب:

يشكل الخطر منبعها لأخذ الحيطة، وتجنيد الحدود، وإقامة المعسكرات ضد أي زحف خارجي، وأحيانا يظهر هذا الرد الفعلي نتيجة اختلاف ذاتي، ويتضح ذلك في رسم الغرب الدبابات مصنعة، لتقريب الصور الأكثر، تنحاز إلى تلك الشاشة المعنوية بالإسلام، حيث بات هذا الأخير خطرا يهدد الغرب، واعتلى الإسلام العناوين العريضة على قائمة المجلات والصحف الغربية، لا بالصور التي نحملها العرب بل بصورة مفبركة، من صناعة الغرب، إذن ما هي معالم الصورة الإسلامية في المؤتمر الغربي؟.

ربما تكون الإجابة واضحة دون أي تفسيرات متعاقبة، من خلال الكتاب الذي ناقشه الدكتور البازعي، وهو كتاب شتيفان فايدنر الألماني بعنوان (الأسئلة المخفية: محاولة الاقتراب من الإسلام)، كقراءة بسيطة لهذا العنوان الحاملة للعمق نولد المعنى المختبئ وراء هذا السطر المحاولة للاقتراب من الإسلام، ألا تبد والمحاولة هنا ترتعش خوفا من الهدف الذي تتجه إليه وهو الإسلام، نجيب بـ "بلى".

وهذا يستدرجنا إلى الصورة المستهلكة والمروج لها من طرف الغرب، وه وزرع (فوبيا الإسلام)، وإلصاق ما يسمى بـ (الإرهاب) كلما ذكر الاسلام، ربما هذا لا يظهر في القراءة الأولية للكتاب شتيفان حيث يبدو أنها معرض تناول دراسي، ولكن أحداث الحادي عشر من سبتمبر قلبتا المفهوم الرؤيوي المتشكل لدى شتيفان، وبدأت المسافة التي تنامت في زمنيتها بالتقلص وبالتالي، إن معانيها الثقافة العربية الموسومة بالإسلام بدأت تتضاءل إلى الخلف لكن يبد وأن موضوعية شتيفان تدعوه إلى وضع متوازي في عرض الإسلام (العرب)مقابل (الغرب)، ويتجلى هذا في للثقافات الشرقية الغربية في المواطن الجامعة للتناقض في مجتمع واحد وه وما يسميه النزاعات المتعارضة: «ألا تنعقد هذه النزاعات المتعارضة سطحيا في عقدة واحدة؟ في أفغانيستان تتضافر روح الضيافة مع اضطهاد النساء، الجشع إلى الدم مع الصبر و التجدد في الغرب الجديد نجد التناقض نفسه ولو بإحداثيات مختلفة، هنا تتضافر روح الحرية وحقوق الإنسان ضد القنابل الذكية، غير الدقيقة كفاية لتستحق اسمها»[1]، يبدو هذا المقطع منصفا موضوعيا ومدروسا، وتوثيقي من حياة وتجربة شخصية للكاتب الألماني، ولكن النظرة المسيطرة

[1]-سعد البازعي: قلق المعرفة، ص 173.

والواقعية المتبناة لدى الغرب والعاملين على فبركة ونشر وصناعة صورة مشوهة عن الإسلام، لا ينظرون إلى الإسلام على أنه «لا يدل على دين أو حضارة بقدر ما يشير إلى نوع خاص من المسلمين هم تارة العرب وتارة المهاجرين، وحينا المتطرفين الأصوليين، وحينا آخر ما يتخيله صانع وتلك الصور أن الإسلام يمكن أن يكون شيئا مخيفا»[1]، الصورة المروجة تغتال الحقيقة في عقر هذه الصناعة الإعلامية الغربية، ولكن إلا يمكننا القول أن صناعة الغرب هذه الصورة المزيفة عن الإسلام وتشويهه توحي بالإيمان عن خوف حقيقي يسكن الكيان الغربي وخاصة الجانب الاقتصادي وامتلاك العرب النفط؟، ويتحول ترهيب العالم من الإسلام حقيقة مهددة للغرب، هذا يدعونا إلى التطرق إلى أن من عمليات تكتيكية متمثلة في " التفهم الغربي على الإسلام والنماذج السلبية للمسلمين في وسائل الإعلام تثبت في أذهان المسلمين الوهم الجنوني بوجود مؤامرات غربية مزعومة للقضاء على الإسلام ثم أن بعض الغربيين الذي ينصبون أنفسهم " خبراء" يخدمون من حيث لا يعلمون مصالح أشد الإسلاميين تطرفا عن طريق إسرافهم في الحديث عن تفرد الإسلام[2] إن شرارة الاحترام هنا تظهر فالإعلام الغربي هنا يوقد النار ولكن يكشف في ذات الوقت عن صفة لم يعتبر لها حساب، هو ظهور التطرف (جماعات المتطرفة) بصورة عملاقة، ولكن تظهر نية الغرب هنا أنها« تقوم بتحويل الإسلام إلى "حجاب" و" إرهاب" وهو تنميط مخيف وعدواني»[3]، وإذا كان الإسلام بهذا ما يبرر مسعى الغرب عن طريق «الدعاية التهويلية، المكررة حين تركز على الاختلافات والتناقضات ، تولد مشاعر النفور والاستبعاد والرغبة في اللجوء إلى العنف، وذلك ما جسدته الظاهرة الصليبية في أبعادها الدينية والعسكرية والتخيلية»[4]، ومن هنا تركن الصور المزيفة لتكون حقيقة نمطية صاغها الوعي الغربي، ويفرض بذلك هذا الخطاب ممثلا أيديولوجية الإسلام، وعودة إلى ما طرحه شتيفان فيما يخص هذا الطرح، إن ما يبدو وهنا هو صراع وتناحر بين مفهوم الغرب والإسلام، ومن منظور شتيفان أن الغرب يفوز عن نقيضه الإسلام، ويعطي صورة خسارة الإسلام بالهشاشة والإضمحلال ودليل ذلك أنه «قد تسللت القيم الغربية ونمط التفكير الغربي إلى ساحة الإسلام مثل حصان طروادة»[5]، ألا يعتبر هذا الشلل عبارة عن هشاشة جدار الحصانة لدى الإسلام

[1]–محمد عابد الجابري: مسألة الهوية (العروبة والإسلام والغرب)، ص169.

[2]–صمويل بي– هانتمجتون: الاسلام والغرب آفاق الصدام، ترجمة: مجدي شرشر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1،1415م–1895م،ص120،121.

[3]–كمال عبد اللطيف: الحداثة والتاريخ، حوار نقدي عن بعض أسئلة الفكر العربي، ص19

[4]– محمد عابد الجابري: مجلة فكر ونقد، العدد 05، الإسلام والغرب، ص63.

[5]– سعد البازعي: قلق المعرفة، ص180.

وهناك عوز وضعف داخل هذا الكيان ولكن هذه تلفيقات موهمة، تحاول الغرب التسليم بها والإيمان بها، فهناك من يرى أن «الإسلام نظام كامل يشمل الدين والدولة معا»[1]،وهو رأي الدكتور شاخت، كما أن ربط الإسلام بالإرهاب ربما سينزاح هذا المفهوم تدريجيا وتبدأ الحقيقة في التجلي وهذا من خلال تأطيرات دراسية متمثلة في الأدبيات والبحوث الاستشرافية، حيث أن هذه الأخير«قد بدأت تصحح النظرة المتطرفة وسوء التفاهمات اتجاه عالم الإسلام»[2]، ربما هذا الزرع النواتي في التلقي الذهني لدى المتلقي يحدث له إدراكا ووعيا بإرهاب الإسلام، ولكن ربما ينخفض هذا التفاهم الزائف المفبرك عن صورة الإسلام، مع مرور الزمن وتفشل تخطيطات ومزاعم الغرب، وتثبت تضليلية الإعلام الغربي وترويجاته.

[1] – محمد أركون: بحوث اجتماعية (4) (العلمنة والدين، الإسلام المسيحية، الغرب)، دار الساقي، بيروت، لبنان،ط3،1996،ص40.

[2] –محمد عابد الجابري: مجلة فكر ونقد، العدد 05،

خاتمة

يمكن حصر ما توصلنا إليه في النقاط الآتية:

- يعرف التمثل على أنه منظومة تشكيلية وبنية معرفية كاملة المحاور، تحتضن تصورات عن ذواتنا وعن العالم الذي نعيش فيه، وتكون السلوكات والإنفعالات هي اللوحة الكاشفة عن ترجمات التمثل وهيئته.
- تعتبر الثقافة بنية عميقة ثرية، تتكون من تمثلات عدة، وتختلف بنية الثقافة من حد إلى آخر، أي من قطر إلى آخر، ويعني ذلك نحن في عقر التعددية الثقافية، ولكن وجود الآخر ذو السلطة والسطوة يفرض نموذجاته الشبيهة بالسم السريع الإنتشار في في النقاط المركزة لخلايا الوعي، وهذا يمكن أن نقول عنه إرهاب ثقافي.
- يعتبر الآخر الطرف المقابل للأنا، حيث لا تتشكل معرفة ووعي الأنا إلا من خلال وجود الآخر، فتقف الذات متمثلة في مرآة الآخر، إما لترى ذاتها وجوانبها وتتحصن بجنود الأمان من التيه والذوبان في هذا الآخر، أو تقف منبهرة في صياغاته ومنجزاته، فتؤمن بهذا الآخر وتميزه وتتبعه، ومن ثمة تدعو فيتغير مسار التبني.
- نسجل في كل قضية رأيين متعارضين، إما مع أو ضد، ونخرج في نهاية النقاش إلى رأي واحد من الطرحين المعروضين أو رأي محايد، وهذا ما اسقط على قضية التراث والحداثة.
- يشهد الفكر العربي عمقا جدليا متضاربا بين الهروب إلى الماضي التراثي والتبني الراهن الحداثي، وكليهما ليس على صواب لأن القطيعة الإبستيمية مع التراث هي إعدام لتربة الميلاد والهروب إلى الماضي هو تقوقع فاشل.
- تتطلب الحياة علاقة مع الآخر، وهذا يعني إسقاط الجانب التناحري أو الصدامي، إن الآخر منظومة والأنا هي الأخرى، ولكل حضارته وثقافته، ولإرساء العلاقة التواصلية نوقع على إتفاقية المثاقفة القائمة على التبادل والحوار.
- عملية المثاقفة ليست بريئة في جوانب كثيرة؛ لأن الآخر يحمل في جينياته إجادة التخطيط الماكر لفرض السطوة المتضمنة في الدعاية المنشودة المسالمة.

- ينتاب الذات تذبذبا في تخطيطاتها الفكرية، مرده الخوف من انمحاء الهوية وفقدان الانتماء الذي يجعلها رهينة الاستلاب وخاصة في عصر قطع الروابط.
- نسجل أن علاقة الأنا بالآخر مشبعة بالقلق، وهذا الأخير هو محفز تنبيهي لإحداث ذبذبات في سكونيات الذَهن ليتحرك ويكشف عن الكثير من المفاهيم التي نطمئن إليها ونغط في سبات عميق.
- يعتبر القلق المعرفي أولى الجرعات للعلاج من الأزمات التي تصيب الفكر العربي المعاصر، والذات العربية على حد السواء، وذلك بعد تشخيصها لكشف مواطن الداء.
- الفكر العربي يعيش أزمة في عقر داره، والفلسفة المعاصرة كذلك؛ لأن الفكر قد توقفت بوادر نهضته التنويرية.
- القلق نقطة شاغلة في العلاقات الثقافية؛ في حضور الآخر، في أسئلة الإختلاف سواء في الفكر أو الأدب أو الفن.
- القلق منتج نفسي وفكري؛ يدعو لإثارة الأسئلة المعومة في اللانهائية المعرفية المثرية لمكتبات رفوف الفكر والحياة النابضة بماضيها وحاضرها وبعدها الإستشرافي.

قائمة المصادر والمراجع

المصحف الكريم برواية ورش

قائمة المراجع العربية:

1. إبراهيم أبو داه : أباطيل إسرائيل و أكاذيب الصهاينة (الدين و الدولة)، مكتبة زهران 10شارع الشيخ محمد عبده خلف الجامع الأزهر، (دط)، 2003م.

2. إبراهيم عبد الله غلوم: المسرح والتغير الإجتماعي في الخليج العربي (دراسة في سوسيولوجيا التجربة المسرحية في الكويت والبحرين)، عالم المعرفة، الكويت (دط)، سبتمبر 1986.

3. ابراهيم محمود: الثقافة العربية المعاصرة، (صراع الاحداثيات والمواقع)، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2003.

4. ابن منظور: لسان العرب، مج1، مادة (خَ، طَ، بَ)، دار صادر، بيروت لبنان.

5. أبو يعرب المرزوقي طيب تيزيني: آفاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر المعاصر، دمشق سوريا، (دط، دت).

6. أبي الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي: تفسير القرآن العظيم، ترجمة: سامي بن محمد السلامة، ج6، دار طيبة المملكة العربية السعودية، الرياض، (د ط)، 1420هـ/1990م.

7. إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي معجم مصطلحات عصر العولمة (مصطلحات سياسية و اقتصادية وإجتماعية و نفسية و إعلامية)

8. بدر الدين مصطفى: حالة مابعد الحداثة (الفلسفة و الفن)، الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة، ط1، 2013م.

9. بنسالم حميش: في معرفة الآخر، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط3،2003.

10. جابر عصفور: قراءة التراث النقدي، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ط1، 1991م.

11. جميل صليبيا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، (دط)، 1982م.

12. جورج طرابيشي: المثقفين العرب والتراث(التحليل النفسي لعصاب جماعي)، رياض الرايس الكتب والنشر، ط1، 1991م.

13. حسن الحنفي: التراث و التجديد (1) (موقفنا من التراث القديم من العقيدة إلى الثورة)، مقدمات نظرية دار التنوير المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1،1977.

14. حسن ناظم : مفاهيم الشعرية (دراسة مقارنة في الأصول و المنهج و المفاهيم) المركز الثقافي العربي، بيروت ط1 1994م.

15. حسين السماهيجي وآخرون، عبد الله الغذامي: الممارسة النقدية والثقافية دراسات نقد، المؤسسة العربية للدرسات النشر، بيروت ط1، 2003.

16. حسين الصديق: الإنسان والسلطة (إشكالية العلاقة وأصولها الإشكالية)، اتحاد كتاب العرب، دمشق، (د.ط)، 2001 .

17. رجاء النقاش: هل تنتحر اللغة العربية، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2009.

18. رقية العلواني وآخرون: مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2008.
19. زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين، دار الشروق، بيروت، ط1،1410هـ/ 1990م.
20. الزمخشري: أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1419،1هـ/ 1998م.
21. زهير الكرمي: العلم ومشكلات الإنسان المعاصر، عالم المعرفة الكويت، (د،ط)، مايو 1978.
22. سارة تونسي الزواري: المعجم الفلسفي النقدي، مراجعة،:عبد العزيز الجوة ،محمد **الجوة**، هشام غربال، عدنان محفوظ، مطبعة التشفير الفنّي صفاقس تونس، ط1، 2005.
23. سعد البازعي : قلق المعرفة (إشكاليات فكرية وثقافية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1 ، 2010.
24. سعد البازعي: الإختلاف الثقافي وثقافة الإختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط1، 2008.
25. سعد البازعي: مقاربة الآخر، (مقاربات أدبية)، دار الشروق، القاهرة، ط1420،1هـ/1990م.
26. سمير سعيد حجازي: إشكالية المنهجي في النقد العربي المعاصر، دار طيبة للنشر والتوزيع والتجهيزات العلمية، مصر، (دط) 2004.
27. طه عبد الرحمان: الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، ط1،2013.
28. طوني بينيت، لوراسن غروسبيروغ ميغان موريس: مفاتيح اصطلاحية جديدة (معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع)، ترجمة: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان، بيروت، ط1، أيلول (سبتمبر) 2010م.
29. عائشة عبد الرحمان بنت الشاطئ: قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر، مكتبة الدراسات الأدبية54، دار المعارف، القاهرة، ط2،(محاضرة عام 1967).
30. عبد الرزاق الدواي: في الثقافة و الخطاب عن حرب الثقافات (حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط 1أذار، 2013.
31. عبد السلام بنعبد العالي: ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ،المغرب ،ط2، 2002.
32. عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد232، أبريل1998.
33. عبد العزيز عرفة: الدار والإستبدال، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية –سوريا، ط1، 1993م.
34. عبد الله إبراهيم: حوار الثقافة والقيم والمحتمعات التقليدية، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث،المجلد5، العدد17، 1427هـ/ 2008م.
35. عبد الله أحمد حماد الكريم حسن: مستقبل العربية بين اللغات الحية، شبكة الألوكة.
36. عبد الله التطاوي: اللغة والمتغير الثقافي الواقع والمستقبل، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، مارس 2005.

37. عبد الله العروي: أزمة المثقف العربي تقليدية أم تاريخانية، ترجمة: ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، يناير، ،1978.

38. عبد الله محمد الغذامي قراءة في الانساق الثقافية العربية ،الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2010م.

39. عبد الوهاب المسيري: البروتوكولات واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2003.

40. عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1432هـ / 2002م.

41. عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ،مج1، موقع: http//www.al mostaf ..com

42. عبد الوهاب جعفر: البنيوية والوجودية، دار المعرفة الجامعية، (دط، دت) .

43. عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية فرنسي عربي، المركز التربوي للبحوث والانماء، مكتبة لبنان، بيروت لبنان، ط 1 1414هـ/1994م.

44. عزالدين المناصرة المثاقفة والنقد المقارن(منظور اشكالي)، دار الفارس للنشر والتوزيع عمان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت، ط2، 1996.

45. علاء بيومي: باراك أوباما والعالم العربي، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، ط1، 2008.

46. علي حرب: أزمنة الحداثة الفائقة (الإصلاح الإرهاب الشراكة)، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب،ط1، 2005.

47. علي حرب: الفكر والحدث (حورات و محاور)، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، ط 1،1997.

48. علي حرب: الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،ط4 ،2005.

49. علي عقلة عرسان: التراث العربي، مجلة فصيلة العدد الأول، السنة الأولى، (مصطفى الرافعي: تأثير الحضارة العربية في الحضارة الغربية)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، تشرين الثاني، 1989 م.

50. عمر كوش: أقلمة المفاهيم تحولات المفهوم في ارتحاله، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2002.

51. فرح أنطون: موسوعة عصر النهضة (صعود الخطاب العلماني)، سمير ابو حمدان، دار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1413هـ/1992م.

52. كمال عبد اللطيف: الحداثة والتاريخ (حوار نقدي عن بعض أسئلة الفكر العربي)، إفريقيا الشرق، المغرب الدار البيضاء، (د، ط) 1999م.

53. م.م رواء نعاس محمد: المثاقفة النقدية (في الفكر النقدي العربي)، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العددان (3 4)، المجلد (7)، 2008.

54. مارون عبود: مجددون ومجترون، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، جمهورية مصرالعربية، القاهرة، (دط)،2003.

55. مالك بن نبي (مشكلات الحضارة) بين التيه والرشاد، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، (دط)، 2000.

56. مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، تحقيق: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، دمشق، (د.ط)، 2000.

57. مايكل دجاي فريد مان (مدير التحري) : ميلدريد سولانيلي، أحرار في النهاية حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة الأمريكية وزارة الخارجية الأمريكية مكتب برامج الإعلام الخارجي http:/www.américa.gov/ar/، 2008.

58. مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 1425هـ/2004م.

59. محمد أحمد النابلسي: يهود يكرهون أنفسهم (محاكم التفتيش الصهيونية بين معادات السامية ولا سامية الأنا)، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان.

60. محمد أركون: بحوث اجتماعية (4) (العلمنة والدين، الإسلام المسيحية، الغرب)، دار الساقي، بيروت، لبنان،ط3،1996.

61. محمد سعيد طالب: الحداثة الغربية مواقف وأفكار الفكر العربي بين وعي الذات و هيمنة الآخر، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع سوريا، دمشق، ط1، 2003 م.

62. محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط2، سبتمبر 1990م.

63. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط4، (د ت)

64. محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر(دراسة تحليلية نقدية)، مركز الدراسات الوحدة العربية ،بيروت، ط1، 1986م.

65. محمد عابد الجابري: فكر ونقد مجلة ثقافية شهرية، السنة الأولى، العدد 5،دار النشر المغربية ،الدار البيضاء ،يناير 1998.

66. محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر (العولمة ، صراع الحضارات ، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية و نظام القيم، الفلسفة والمدينة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ط1، ، 1998م .

67. محمد عابد الجابري: مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب قضايا الفكر العربي (3)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ط4، 2012م.

68. محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، إشراف عام: داليا محمد إبراهيم، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، (دط)، اغسطس 2003.

69. محمد غنيمي هلال: دور الأدب في توجيه دراسات الأدب العربي المعاصر، نهضة مصر للطباعة،(دط دت).

70. محمد كاظم وسمي: الفكر العربي وتحديات الحداثة، إصدار عن منتديات ليل الغربة، (دط)،آذار،2009.

71. محمد كامل حسين : وحدة المعرفة مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (دط، دت).

72. محمد يعقوبي: معجم الفلسفة أهم المصطلحات وأشهر الإعلام، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، ط1، 1429هـ/2008م.

73. محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة مصر، ط2، 1998.

74. محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، منتدى مكتبة الإسكندرية،Alexandra.aahla montada.com.

75. مصطفى خضر: النقد والخطاب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق سوريا، (د، ط)، 2001.

76. ميجان الرويلي،سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تيارا و مصطلحا نقديا معاصرا)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء –المغرب، ط3، 2002.

77. نادر كاظم: تمثيلات الآخر(صورة السود في المتخيل العربي الوسيط)، دار الفارس للنشر والتوزيع، الاردن، ط 1، 2004.

78. نبيل علي: الثقافة العربية وعصر المعلومات (رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي)، عالم المعرفة الكويت، (السلسلة 265)، (د،ط) يناير 2001م.

79. قائمة المراجع المترجمة الى العربية:

80. إدغار موران: ثقافة أوربا وبربرتها ترجمة: محمد الهلالي، دار توبقال للنشر الدار البيضاء المغرب ط1،2007.

81. إديث سيزو: ما لا تقوله الكلمات، (بعض الطرق لحد من سوء تفاهم الثقافات)، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروتلبنان، ط1، 2003.

82. أليكس ميكشيللي: الهوية، ترجمة: علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعية، ط1، 1993م.

83. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، تعريب:خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2.

84. إيناسيو رامونه: الصورة وطغيان الإتصال، ترجمة: نبيل الدبس، الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، (د.ط د.ت).

85. باراك أوباما: أحلام من أبي (قصة عرق و إرث)، ترجمة: هبة نجيب مغربي، إيمان عبد الغني نجم، مراجعة: مجدي عبد الواحد عنبة.

86. باراك أوباما: جرأة الأمل نقله إلى العربية معين الإمام، العبيكان للنشر المملكة العربية السعودية الرياض، ط2،1430هـ /2009م.

87. بيار أشار: سوسيولوجيا اللغة (مع مقدمة من المؤلف خاصة بالطبعة العربية)، تعريب: عبد الوهاب تزو، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

88. بيتر بروكر: الحداثة ومابعد الحداثة، ترجمة: عبد الوهاب المسيري ،مراجعة: جابر عصفور، منشورات المجمع الثقافي أبوظبي ،الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1995.

89. جاك دريدا ، بول ديمان : إستراتيجيات التفكيك ترجمة وتأليف: حسام نادر، أزمنة للنشر والتوزيع، ط1، 2009.

90. جان بيير رينجير: قراءة المسرح المعاصر، ترجمة: حمادة إبراهيم، مراجعة: رفيق، الصبان، مطابع المجلس الأعلى للآثار، (دط)، 2000.

91. جان جاك روسو: محاولة في أصل اللغات، تعريب : محمد محجوب، تقديم: عبد السلام المسدي، دار الشؤون الثقافية العامة (أفاق عربية) – بغداد، (د ط ، د ت).

92. جمال نجيب التلاوي: المثاقفة (عبد الصبور و إليوت.. دراسات عبر حضارية)، ترجمة : ماهر مهدي – حنان الشريف، دار الهدي للنشر والتوزيع، ط1، 2005.

93. جون ستروك: البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة: محمد عصفور، عالم المعرفة 206، فبراير 1996.

94. جيل دولوز:الاختلاف و التكرار ترجمة: وفاء شعبان، مراجعة: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيرون، لبنان، ط1، نيسان 2009.

95. دانييل هنري باجو: الأدب العام المقارن، ترجمة: غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، (دط دت).

96. دوريندا أوترام: التنوير، ترجمة: ماجد موريس إبراهيم، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1، 1429هـ/2008م.

97. دومنيك مانغونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحياتن، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، ط1 2008م.

98. ديفيد كريستال: موت اللغة، ترجمة: فهد بن مسعد اللهيبي، جامعة تبوك، 2006.

99. روجيه غارودي: في سبيل الحضارات، تعريب: عادل العوّا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط4، 1999.

100. روجيه كايوا: الإنسان والمقدس، ترجمة: سميرة ريشا مراجعة: جورج سليمان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، أغسطس 2010.

101. ستيفان تودوروف: مفهوم الأدب ودراسات أخرى، ترجمة: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، (دط)، 2002م.

102. سيغموند فرويد:الكف والعرض والقلق، ترجمة:محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة، ط4 ،1409 هـ/1989م،ص128.

103. صامويل هنتنحتون: صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، تقديم صلاح قنسوة، ط2، 1999.

104. صمويل بى هانتمجتون: الاسلام والغرب آفاق الصدام، ترجمة: مجدي شرشر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1،1415م 1895م.

105.طوني بنيت، لورانس غدوسبيرغ، ميغان موريس: مفاتيح اصطلاحية جديدة (معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع)، ترجمة: سعيد الغانمي مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2010.

106.فرانسيس فوكوياما :نهاية التاريخ وخاتم البشرية، ترجمة: حسين

107.ك، نيلوولف، وآخرون: موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، القرن العشرون المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، (جاري داي، ترجمة إمبابي)، المجلس الأعلى للثقافة، الجزيرة، القاهرة، ط1:2005.

108. كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1430هـ/2009م.

109. لطفي عبد العزيز الشربيني: معجم مصطلحات الطب النفسي)،مراجعة: عادل صادق، تحرير مركز تعريب العلوم الصحية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي(دط دت).

110.محمد علي تهناوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، نقل النص الى العربية: عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: جورج زيناتي، مكتبة زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م، ج1.

111. موريس بلانشو: أسئلة الكتابة، ترجمة نعيمة نبعبد العالي وعبد السلام نبعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب،ط1 2004.

112. ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ترجمة: أحمد السلطاني وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط1، 1988م.

113. ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، ط2، 1987.

114. نك كاي: ما بعد الحداثية والفنون الأدائية، ترجمة: نهاد صليحة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1999.

115. نيقولاس أوستلر: إمبراطوريات الكلمة (تاريخ اللغات في العالم)، ترجمة: محمد توفيق البجرمي، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، (د، ط)، 2011.

116. هومي.ك. بابا:م واقع الثقافة، ترجمة: ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2004.

117.المجلات:

118.حوليات كلية الآداب، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تمهيد وتعقيب نقدي: عبد الغفار مكاوي، حولية الثالثة عشر الرسالة الثامنة والثمانون، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، 1413هـ/1993 م.

119.علي أسعد وطفة: آفاق ثقافية(الجمود والتجديد في العقلية العربية مكاشفات نقدية)، الهيئة العامة السورية للكتاب، كتاب شهري عدد 54، ط 2007.

120. محمد عابد الجابري : فكر ونقد، مجلة شهرية السنة الأولى ،العدد 5، يناير 1998 دار النشر المغربية، الدار البيضاء.

المواقع الالكترونية:

1. خطاب باراك أوباما في إسرائيل 2009: American israel pulic affairs committe (Aipac)
2. الرابط: htt:/www.swissinfo.ch/ detail/con eent.html ?cid= 7165014

3. أوباما:بطل سلام أم "رئيس حرب"؟ موقع سويس أنفو 21/ 2009/01 الرابط:
http://www.swissinfo.ch/ara/detail/content.html?cid=7165014
4. باسم خفاجي: لماذا فاز أوباما؟ موقع إسلام أون لاين، 2008/11/5، الرابط:
5. http:// www.islamonline.net/i3/content server?12-05-2016

6. عبد الله احمد جاد الكريم حسن: مستقبل العربية بين اللغات الحية، شبكة الالوكة
http://www.alukah.net/literature.langage.

ملخص

ملخص:

يطرح الدكتور سعد البازعي موضوعا يمس الكثير من الجوانب التي تشخص الأزمة العربية وحالة الذات العربية التي تعيش حالة الشيزوفرانيا، إنه تشخيص يقارب في مستواه التحليل النفسي، حيث أن هذه الذات العربية يستوطنها القلق في جميع جوانب حياتها، قلق الأطر، قلق الفكر، قلق الفلسفة، وقلق التنوير... كما أن البازعي يطرح هذه المشاغل في محاور أيديولوجية محفزة، ويكون فيها القلق المعرفي هو المحفز والدافع في ذات الوقت لكي يثير لجة البحر فيغدق بأمواجه التي لا تأمن لهدوء الرياح.

تشخيصات وقراءات هي التي قدمها البازعي في ضوء الإشكاليات الفكرية والثقافية، على إعتبار أن القلق لا يكون ناتجا إلا بوجود الآخر المختلف عن الأنا بجميع تمثلاته، وإذا كان على رقعة الشطرنج فريقان فإن مهارات الذكاء سوف تستعمل بقدر ارتفاع وإقتراب أحدهما على الفوز، كذلك لو نسقط وتيرة القلق على ما يحمله الفكر والفلسفة. إن الثنائيات الضدية تلتهم الفضاء....حيث لا تناقش الموضوعات دون جلب الموجب والسالب، أو الأنا والآخر أو قضايا الأصالة والمعاصرة، أو التراث والحداثة....إنها غمرة الجدلية التي يسببها الآخر المختلف عن الذات العربية التي شهدت حالة ركود في فكرها وأصبح الحراك يؤلم جسدها، ورضخت لتنويمات الحضارة الغربية التي تحقن سمها المخدر لمراكز نقاط اشتغال الفكر. فدعوة البازعي حاملة لمبدء الشك المحقون في نواة التفكير ليولد بذلك قلقا، تكون نتيجته بعد ذلك قراءات وتمحيصات في أوراق الفكر وحالات الذات العربية المتأرجحة هنا وهناك.

فهرس الموضوعات

مقدمة أ

1- التعريف بمصطلحات العنوان 06

1-1-التّمثيل..... 07

1-2-الآخر..... 10

1-3-الخطاب..... 10

1-4-الثقافي..... 14

1-5-العربـــــي..... 15

2-الذات والآخر 20

2-1-الهوية والاغتراب..... 20

2-2-المثاقفة..... 22

2-3-التراث بين الإعتناق والإنكار..... 31

2-4-بين الإستشراق والإستغراب..... 38

ا-الأنا والتأسيس الثقافي..... 41

1-قلق المقدمـــة..... 41

2-الخطاب الفلسفي العربي، هل من خصوصية؟ 44

3-العرب في خزنة المثقف الغربي..... 50

4- هل من تنوير عربي؟..... 52

5-الفّن وتقويض الطابو 55

II- جدل المعلومات والمعرفة..... 59

1-ناقوس الخطر ونبأ الانقراض (اللغات العربية وانحسارها، ومستقبل اللغة 59

العربية) .....

2-حضور الأدب في جدولة المؤسسات التعليمية..... 60

3-العصر في متاهة المعلومات وجدل المعرفـة..... 70

III-الأنا يقرأ الآخر..... 75

1-أوباما السيناريو العالمي بين الحلم والوهم. 75

2-ملف إسرائيل..... 83

3-في غمرة البربرية والانسلاخ من الإنسانية..... 85

4-الإسلام والغرب..... **90**

خاتمة 94