

الخصوصية العربية وإشكالية الانفتاح على الآخر مناقشة طوعية أم ضرورة حتمية؟

سامي الوافي

جامعة العربي بن مهيدي ❖ أم البواقي ❖ الجزائر

Abstract

Is the Arabic specific and problematic issue of openness to the other a matter of voluntary acculturation or destiny? This article deals with the image of the ego versus the image of the other. The issue is considered one of the most important studies of the comparative literature that are interested in studying, analyzing and comparing cultural images. It deals with mental/ cultural/ social perceptions and representations, which are formed by peoples of different nations on each other who produce texts as the novels for instance. The study also seeks to explore the problematic of acculturation via disclosing its nature, its historical and cultural contexts, and its relationship with the other who appears to be, in this case, the image of the occupier.

Key words: Image of the Ego, Image of the Other, Civilized Acculturation, Cultural Specificity, Mental Representations.

ملخص

الخصوصية العربية وإشكالية الانفتاح على الآخر: مناقشة طوعية أم ضرورة حتمية؟ مقال تناولت فيه صورة الأنا في مقابل صورة الآخر، كونه مبحث هام من مباحث الأدب المقارن، يهتم بدراسة وتحليل ورصد الصور الثقافية والتصورات والتمثيلات الذهنية/ الثقافية/ الاجتماعية، التي تُكوّنُها الشعوب عن بعضها وتُنتجها النصوص عن الآخر كالرواية مثلاً، كما سعت فيه إلى الوقوف على إشكالية المناقشة بالكشف عن طبيعتها وسياقاتها التاريخية والثقافية، وعلاقتها مع الآخر المتمظهر أساساً في صورة المحتل.

الكلمات المفتاحية: صورة الأنا، صورة الآخر، المناقشة الحضارية، الخصوصية الثقافية، التمثيلات الذهنية.

تمهيد:

كما هو معلوم، نُحِيلنا صورة الآخر إلى ما يسمى علم الصورة (الصورولوجيا) Imagologie، الذي يعدُّ من مباحث الأدب المقارن المهمة، يهتم هذا المبحث بدراسة وتحليل ورصد الصور الثقافية، والتصورات والتمثيلات الذهنية الثقافية/ الاجتماعية، التي تُكوِّنها الشعوب عن بعضها وتُنتجها النصوص عن الآخر، ومنه فالصورة نظرة إلى الواقع المغاير من خلال منظور قيمي، تجسّده الذات المختلفة انطلاقاً من تصورات وصور، تؤدي إلى تحصيل تمثيلية الآخر، هذا الطرح جعل الدراسات بحاجة إلى إثراء وبحوث، سترتبط في أساسها بمسألة الهوية -أو ما يسمى بالحقيقة الوجودية للذات والآخر المخالف- فالصورة الثقافية تحيلنا إلى "علاقات وطيدة بموقف ثقافي محدد تاريخياً، يلعب دوراً أساسياً في تشكيل الكليشيهات والقوالب Stéréotypes المحاكة حول الأجنبي"¹، وهذا النمط من الدراسات يتقاطع كثيراً مع بحوث عدة قام بها علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع، بطرحهم عديد المسائل "حول ثقافات أخرى والغيرية والهوية والثقافة، والتنافر الثقافي والاستلاب الثقافي، والرأي العام أو الخيال الاجتماعي"²، والرواية معه تُعدُّ أرضية خصبة لإثارة إشكالية الهوية والغيرية، كجزء من الخيال الاجتماعي* والفضاء الثقافي والإيديولوجي؛ إذ تقف بعضها "على جدلية صورة الذات، وصورة الآخر في ثقافة معطاة"³.

محاولة استخلاص رأي ما عن الآخر الأجنبي، تتطلب معرفة العلاقة الجدلية / الحوارية بين الواقع الموضوعي لشعب ما، وتمثليته التي هي أيضاً واقع موضوعي، ينتمي إلى معطيات الوعي الجمعي، الذي يُكوِّنُه شعب آخر عن الأول، لأن كل صورة مدروسة هي بالنسبة للصورولوجيا الأدبية صورة، بمعان ثلاثة: فهي صورة الأجنبي، والصورة الصادرة عن أمة ما أو ثقافة، وأخيراً الصورة المبتدعة من قبل حساسية خاصة بكتاب ما أو كاتب ما.

لذا فالصورة تستحضر لزما عديد الثنائيات الضدية: الذات / الغير، الأنا / الآخر، الماضي / الحاضر، العين / الذاكرة، هذه الثنائيات تتطلب دائما المقارنة، التي تتأسس في بعض السيناريوهات السردية الروائية، لتعلن عن مقصدية سياقاتها المرجعية، انطلاقا "من الذاكرة / العين، إلى الأذن / الخيال، من عين مشاهدة إلى أذن تتخيل"، هذا التباين الجدلي الذي يتطلبه الأدب المقارن، جعل من الثقافة حقيقة ماثلة للعيان.

1- الثقافة الحضارية:

لقد غدت الثقافة مع الآخر على هذا النحو من التعقيد والتركيب أبرز الإشكالات الفكرية المعاصرة في عالمنا العربي؛ لأنها اتصلت اتصالا مباشرا بالذات من جهة وبالأخر من جهة ثانية، ولعلها إشكالية في التاريخ المعاصر تصور وجهها من وجوه الثقافة مع الآخر مطلقا، وفي هذا البحث سعت إلى الوقوف على إشكالياتها بالكشف عن طبيعتها وسياقاتها التاريخية والثقافية، وعلاقتها مع الآخر المتمظهر أساسا في صورة المحتل، ومدى تطابق المقولات النظرية مع الجوانب العملية في فكر الآخر، وفي حضوره على النحو المذكور، وما هي المراحل التي مرت بها الثقافة في العالم العربي؟ وبما تميزت هذه المراحل؟ وهل كان الوعي بفكر وثقافة الآخر وعيا بحقيقة الثقافة الغربية من حيث هي منتج إنساني يخضع للمتغيرات التاريخية والسياقية ولشرطي الزمان والمكان؟ بالنظر إلى أن الوعي العربي بالآخر الغربي كان وعيا عائلا لا يلتفت إلى الصراعات الفكرية بين أطياف العالم العربي.

1.1- الثقافة: المصطلح والدلالة:

لا شك أن الاشتقاق قد ساعد في تحديد أصالة الكلم، وكان سبيلا إلى معرفة الأصل من الدخيل؛ لأن الكلمة الدخيلة لا نجد لها أصلا من ناحية اللفظ، ولا من ناحية الدلالة، ومن هذه الفكرة يتبين لنا أن الثقافة كلمة عربية أصيلة، ولا تخفى المناسبة في المعنى والتركيب بين بقية مشتقات (ثَقَفَ) الثاء والقاف والفاء وإن تغيرت الصيغة، فعندما نبدأ باستثمار المعاجم اللغوية نجد أن مادة (ثَقَفَ) لا تبرح عن المعنى اللغوي العام، فمما أورده صاحب لسان العرب في هذا السياق قوله: "ثَقَفَ الشيءَ ثَقْفًا وَثَقَفًا

وَتَقْوَفَةً، حَذَقَهُ، وَرَجُلٌ تَقِفٌ وَتَقْفٌ، حَازِقٌ فَهْمٌ" وَأَتَبَعُوهُ فَقَالُوا تَقِفٌ وَلَقِفٌ... وَيُقَالُ تَقِفَ الشَّيْءِ وَهُوَ سُرْعَةُ التَّعَلُّمِ.⁵

أما المرتضي الزبيدي فقد أورد تحت هذه المادة (تَقِفَ): "تَقِفَ كَكَرَّمَ وَفَرِحَ تَقْفًا بِالْفَتْحِ عَلَى غَيْرِ قِيَاسٍ، وَ(تَقْفًا) مُحَرَّكَةً: مُصَدَّرٌ تَقِفٌ بِالْكَسْرِ، وَ(تَقَافَةً) مُصَدَّرٌ تَقْفٌ بِالضَّمِّ (صَارَ حَازِقًا، خَفِيفًا، فَطْنًا، فَهْمًا)... وَقَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ: رَجُلٌ تَقِفٌ لَقْفٌ: إِذَا كَانَ ضَابِطًا لِمَا يَحْوِيهِ قَائِمًا بِهِ".⁶

إن ما ورد في المعاجم والقواميس العربية القديمة المذكورة آنفاً في مادة (تَقِفَ) لا يخرج عن الدلالة اللغوية العامة، كما أن بها من التشابه ما يفيد أن اللاحق أخذ عن السابق، فكلمة المثاقفة جاءت من كلمة ثقافة، وإن كانت الثقافة ملكة في العلم واتقاناً في العمل، تحصل من الإلمام بأبواب العلوم والآداب والفنون.

أما المثاقفة فهي مُفَاعَلَةٌ من ثاقف، وهذه الصيغة يكثر استعمالها في معنيين أحدهما: التشارك بين اثنين فأكثر، وهو أن يفعل أحدهما بصاحبه فعلاً فيقابله الآخر بمثله، وحيثئذ ينسب للبادئ نسبة الفاعلية، وللمقابل نسبة المفعولية.

وفي هذه الصيغة (أي صيغة فاعل) معنى المغالبة، ويدل على غلبة أحدهما،⁷ وقياس المصدر من (فاعل) هو الفاعل بالكسر و(المفاعلة) كقاتل قتالا ومقاتلة، وقد رأينا وجود الصيغتين في المعاجم السابقة، صيغتا: الثَّقَافُ والمثاقفة.

أما في المعاجم والقواميس الحديثة فنجد المعجم الوسيط الذي ورد فيه ما يأتي: "تَقِفَ تَقْفًا: صَارَ حَازِقًا فَطْنًا، فَهُوَ تَقِفٌ وَتَقْفٌ وَتَقِفَ الْعِلْمَ وَالصَّنَاعَةَ: حَذَقَهَا وَتَقِفَ فَلَانٌ صَارَ حَازِقًا فَطْنًا، وَ(تَقَفَ) الْإِنْسَانُ: أَدَبَهُ وَهَذَّبَهُ وَعَلَّمَهُ، وَالثَّقَافَةُ الْعِلْمُ وَالْمَعَارِفُ وَالْفُنُونُ الَّتِي يَطْلُبُ الْحَذَقَ فِيهَا".⁸

وفي معجم عبد النور المفصل (فرنسي-عربي) نجد الثاقف بمعنى "تَأَقَّلَمُ اجْتِمَاعِي وَثِقَافِي يُفْضِي إِلَى رَفَعِ مَسْتَوَى فِرْدٍ أَوْ جَمَاعَةٍ أَوْ شَعْبٍ".⁹

وهنا تحمل الثقافة معنى التأقلم مع ثقافة الآخر والاندماج فيه، فيساعد ذلك في إضافة عناصر جديدة إلى ثقافة الآخر.

كما عرف قاموس المورد (إنجليزي-عربي) مفهوم الثقاف بأنه: "تبادل ثقافي بين شعوب مختلفة وبخاصة تعديلات تطرأ على ثقافة بدائية نتيجة لاحتكاكها بمجتمع أكثر تقدماً"،¹⁰ حيث نلاحظ الأصل الأنثروبولوجي للمصطلح، الذي يقوم على فكرة الاحتكاك والتفاعل باعتباره قاطرة التقدم، وإن كان هذا التقدم يتم عبر مثير خارجي يمثل المجتمع الأكثر تقدماً.

وقد ورد في معجم لاروس الفرنسي أن الثقافة "Acculturation" هي "التكيف القصري أو الإرادي إلى ثقافة جديدة مادية ومعتقدات جديدة وسلوكات جديدة، والفعل ثقاف "Acculturer"؛ أي "تكييف فرد أو مجموعة لثقافة جديدة".¹¹

ولقد ظهر مصطلح الثقافة "Acculturation" في حقل العلوم الإنسانية في الأنثروبولوجيا الأمريكية، فهو من حيث السياق ينتمي إلى الحقل المفاهيمي للأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع، فقد اقترح من قبل علماء أنثروبولوجيين أمريكيين منذ سنة 1880،¹² وهذا لدراسة التفاعل والتماس الحاصل بين الأنساق الثقافية للمهاجرين الجدد في أمريكا، وأول من استعمله وظيفياً هو العالم الأنثروبولوجي "جون ويسلي باول" John Wesley Powell المتوفى عام 1902.

وفي سنة 1936 تمّ اعتماد مصطلح الثقافة والتعاقد على تعريف له، حيث نجده في التوجه الأنثروبولوجي المرتكز على أعمال "ريد فيلد لينتون" "Red Field lintton" و"هيركوفيتش" "Hirkovic" تعريفاً خلاصته: "أن الثقافة هي مجموع الظواهر والتغيرات الناتجة عن اتصال مستديم ومباشر بين مجموعات من الأفراد من انتماءات ثقافية مختلفة".¹³

فالدلالة المعطاة للمثاقفة في حقل الأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع هي أنه: "كمصطلح يدل على ظاهرة تأثير وتأثر الثقافات البشرية ببعضها البعض نتيجة اتصال

واقع فيما بينها، أيا كانت طبيعته أو مدته، كما يدل على العمليات والآليات التي بمفعولها تتأثر ثقافة جماعة بشرية معينة، وتتكيف جزئياً أو كلياً مع مكونات ثقافة بشرية أخرى توجد في علاقة معها".¹⁴

وهذا معناه أن الثقافة تشمل الظواهر التي تنجم عن الاحتكاك المباشر والمستمر بين جماعتين من الأفراد مختلفتين في الثقافة مع ما تجرّه من تغيرات في نماذج الثقافة الأصلية لدى إحدى المجموعتين أو كليهما؛ أي أن الثقافة هي تأثر الثقافات ببعضها ببعض نتيجة الاتصال بين الشعوب والمجتمعات، مهما كانت طبيعة هذا الاتصال وأهدافه، وإن كانت معظم دراسات الاتصال الثقافي قد ركزت بالدرجة الأولى على نوع معين من عمليات التغير وهو التغير الاجتماعي وانعكاسه على الثقافة.¹⁵

وكان الإنجليز يستعملون بدلاً عن مصطلح الثقافة مصطلح التبادل الثقافي "Cultural Exchange"، في حين آثر الإسبان مصطلح التحول الثقافي "Trans Cultura Cion"، إلا أن مصطلح الثقافة "Acculturation" أصبح أكثر تداولاً وانتشاراً.

ومنه فالمثاقفة "Acculturation" هي علاقة تفاعلية تطبيقية بين ثقافتين مختلفتين أو أكثر، تنشأ جراء علاقة تتميز بتبادل الخبرات والمعارف أو انتقالها من حقل مجتمعي إلى آخر إرادياً،¹⁶ وهي بهذا تنحو عكس الغزو الثقافي الذي يتضمن الرغبة في اجتياح الآخر، ومحو مقوماته الثقافية، وفرض التبعية عليه ومعاملته بنظرة فوقية، فالمثاقفة تقوم على الندية المتسامحة والاعتراف بالخصوصية الثقافية للآخر واحترام هويته.

وقد عرف الباحث الاجتماعي الفرنسي "ميشال دو كستر" "Michael de Coster" الثقاف بأنه: "مجموع التفاعلات التي تحدث نتيجة شكل من أشكال الاتصال بين الثقافات المختلفة كالتأثير والتأثر والاستيراد والحوار والرفض والتمثل وغير ذلك ما يؤدي إلى عناصر جديدة في طريقة التفكير وأسلوب معالجة القضايا وتحليل الإشكاليات، مما يعني أن التركيبة الثقافية والمفاهيمية لا يمكن أن تبقى أو تعود بحال من الأحوال إلى ما كانت عليه قبل هذه العملية"،¹⁷ وهذا يعني أن المثاقفة حسب هذا التعريف تخطو إلى مناطق جديدة، بحيث يمكنها أن تعطي معانٍ أوسع وأشمل من مجرد عملية التأثير

والتأثر، فتشترك معها أنماط أخرى من التفاعل كالحوار والاستيعاب والتمثل، وحتى الرفض وعدم الامتثال.

تجدر بنا الإشارة -في إطار الحديث عن الثقافة- إلى الوقوف عند تعريفاتها عند بعض الكتاب والباحثين العرب؛ إذ نجد محمد برادة يعرف الثقافة بأنها "مصطلح سوسيولوجي ذو معاني متداخلة وتقريبية، وبصفة عامة يطلق على دراسة التغير الثقافي الذي يكون بصدد الوقوع نتيجة لشكل من أشكال اتصال الثقافات: (الاستعمار، المبادلات التجارية والثقافية، الأسفار)، وتؤدي الثقافة إلى اكتساب عناصر جديدة بالنسبة لكلتا الثقافتين المتصلتين، ويعزو برادة صعوبة المصطلح إلى تعدد المصطلحات المتقاربة في الاشتقاق".¹⁸

لكن الأكثر أهمية في تعريف برادة أن التغير لا يعتري طرفاً ثقافياً بمفرده، بل يطال كلتا الثقافتين المتصلتين، ونظن أن هذا التعريف يعد الأكثر اتساقاً مع معنى المفاعلة؛ بمعنى اشتراك طرفين أو أكثر في فعل واحد، ومن يقع التغير عليهما معاً في الوقت نفسه، وهو الأمر الذي تعززه وقائع تاريخ التفاعل الثقافي الإنساني.

أما "حسن حنفي" فيرى أن "الثقافة التي يوهم الغرب بأنها تعني الحوار الثقافي أو التبادل الثقافي أو التنقيف هي في الحقيقة تعني القضاء على الثقافات المحلية، من أجل انتشار الثقافة الغربية خارج حدودها، وهيمنتها على غيرها، واعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدّم حضاري، ولا نمط سواه، وعلى كل الشعوب تقليده والسير على منواله، وقد أدى ذلك إلى إلغاء خصوصيات الشعوب وتجاربها المستقلة، واحتكار الغرب وحده حق إبداع التجارب الجديدة والأنماط الأخرى للتقدم".¹⁹

هذا من جهة المفهوم، وأما من جهة الواقع والممارسة فأغلب النتائج الثقافي في محيطنا العربي بكل أشكاله وأنواعه لا يخرج عن سياق المفهوم الغربي للثقافة، فكثير من مثقفينا والمستغربين منهم على وجه الخصوص قد وصل بهم المطاف من خلالها إلى حالة لم يعد الواحد منهم قادراً على الإبداع قولاً أو فعلاً، إلا إذا تمت إحالة إبداعه إلى مصادره الخارجية في الحضارة الغربية: (ماركسية أو وجودية أو وضعية أو بنيوية أو تفكيكية).

ويقدر "محمد مفتاح" أن الأساس المكين للمثاقفة إنما هو الخيال، حيث سعى في كتابه: (مشكاة المفاهيم: النقد المعرفي والمثاقفة) إلى تبيان دور الخيال الإنساني وطبيعته وتطوره وتغيره، فحاول إثبات أن هناك ثوابت مشتركة بين الثقافات العربية والعبرية والهيلينية في نظرتها إلى طبيعة الخيال ومرتبته ووظيفته، بغض النظر عن مدى تأثير إحداها في الأخرى وزمان التأثير ومكانه، ليصل إلى نتيجة جوهرية مفادها "أن الثقافات تتفاعل وتتداخل ويقترض بعضها من بعض، دون قيود وشروط، إذا كان ما يُقترض يسدُّ ضرورات وحاجات، وأما ما زاد على الضرورات والحاجات فإن هناك إوالات نفسانية تتدخل، لتحديد كفاءات التعامل والاقتراض"،²⁰ وهي إوالات لا تخرج كثيرا عما ذهب إليه "دي كوستر" في الاقتباس السابق؛ أي الاستيعاب والرفض والتمثل والتحصن، وهذه الإوالات هي التي ستدخل بصورة جوهرية في عمل هذا البحث.

لكن من المهم هنا التأكيد على استقرار المصطلح ووضوح دلالاته ومكونات بنائه المفهومي، ومن حيث قدرته على إبراز آليات التفاعل المختلفة ووضعها ضمن أطر منهجية بحثية على قدر أكبر من النجاعة والإحاطة والشمول.

وعليه فعملية المثاقفة تتم عبر الإوالات والمستويات الآتية:

• **أولاً:** مستوى التمثل و"يقضي بأن الثقافة المستهدفة تتأسس على قاعدة صلبة تبني عليها صرحا، تسكن فيه كل ما تقتضيه من الثقافة المصدرة وأصلا تقيس عليه"،²¹ وهذا معناه إزالة المنتج الثقافي الأجنبي، وإدخاله ضمن النسيج الثقافي الوطني، حيث يتم طرح الوشائج والروابط المتكاملة الكفيلة باستيعابه بصورة كاملة، فلا يمكن تمييزه باعتباره عنصرا وافدا، ومثال ذلك ما حدث للرواية والمسرحية في مصر والعالم العربي، باعتبارهما نوعين أدبيين وافدين بصورة كلية على الثقافة العربية، وكذلك ما حدث للرومانسية والواقعية والسحرية، باعتبارها مذاهب أدبية وافدة بذات القدر على هذه الثقافة.

• **ثانياً:** مستوى التكيف، وهو "توصيف موقف الذات التفاعلي مع ثقافة الغير، وتكييفها بحذف عناصر من كل ثقافة أو زيادتها أو تغييرها أو تحويرها حتى يتحقق مزيج

جديد في معجمه وتركيبه ودلالته، مما يؤدي إلى تطوير الثقافة العملية والنظرية في آن واحد²² أي يعنى به التعايش والتجاور في إطار من عدم الرفض الذي قد لا يعني قبولاً تاماً، ويمكن ملاحظة ذلك في الموقف من الموسيقى الأوروبية الكلاسيكية أو الحديثة وفنون الأوبرا وغيرها، وكذلك الاتجاهات المستقبلية والسرالية التي وجدت في مجالي الفن التشكيلي والأدب.

• **ثالثاً:** مستوى التحصن والرفض، ف"التحصن هو رصد موقف المثاقف حينما يخشى التيه في ثقافة غريبة ذات خصوصيات كثيرة، ما يؤدي إلى ضياع وقته ومجهوده وتفويت الفرص عليه للغنى أو النجاة، لذلك عليه أن يتحصن حصانة المثقف الواعي"²³ بمعنى عدم التلاؤم على أي نحو مع العناصر الوافدة، بل تجنبها وتجاهلها وحصارها في نقطة صغيرة منعزلة، وهذا يمكن ملاحظته في الموقف من الآداب التي تمثل الرؤى المتناقضة مع المستقرات الوطنية والجمالية، من حيث إنها ناتجة عن واقع مغاير في إوالياته الفكرية والجمالية، ويمكن ملاحظة ذلك على نحو تقريبي في الموقف الأدبي الإباحي أو المجترئ على المقدسات، ومن المفيد التأكيد على أن هذه الإواليات يمكن أن تمارس إحداها من قبل شخص معين، أو من قبل مؤسسة، أو تمارس كلها من قبل قطاعات مختلفة داخل الجماعة الثقافية الواحدة.

ويرى عبد الرزاق الدواي أن "المثاقفة هي بمعنى آخر نوع من رد فعل كيان ثقافي معين تجاه تأثيرات وضغوط ثقافية تأتيه من خارجه، وتمارس عليه مباشرة علانية أو بكيفية خفية تدريجياً، إنها طريقة التفاعل والتكيف مع ثقافات الآخرين المغايرة إما إرادياً، وإما اضطرارياً، إما بكيفية واعية مقصودة وإما بكيفية لا شعورية تقبلية، وهذا يُصطلح عليه بالمثاقفة الطبيعية؛ ومنه فالمصطلح يشير ضمناً إلى واقعة غدت من قبيل المسلمات في التاريخ البشري، فليس هناك ثقافة بشرية واحدة خلقت كاملة ومنتهية إلى الأبد، وفي الشكل الذي هي عليه الآن"²⁴، فالثقافات البشرية لم تنشأ وتتطور في فضاءات ودوائر معزولة ومغلقة على نفسها، ولكنها تنمو وتتطور في مناخ التفاعل والتأثر والتبادل والتلاحق.

وبناء على ما أورده عبد الرزاق الدواي يمكن تقسيم الثقافة إلى نوعين متميزين هما: الثقافة الطبيعية أو الطوعية، والثقافة القهرية أو القسرية، فالثقافة الطوعية يقصد بها تلك الثقافة الفعلية التي تدفع باتجاهها اللحظة الاجتماعية التاريخية المحددة التي تعيشها الجماعة البشرية، طارحة حاجتها الثقافية الفعلية بما يحدد طبيعة تفاعلها الثقافي مع الآخر، وهي تُعدُّ الثقافة الأصل، والثقافة الطبيعية التي من خلالها انتقلت جميع الفنون والآداب والعلوم عبر أصقاع العالم المختلفة وعن طريقها تكونت الحضارات والبؤر الثقافية التاريخية.

أما الثقافة القهرية يقصد بها ذلك التفاعل القائم على فرض أنماط سلوكية وأطر معرفية مفهومية، لا تتطلبها ولا تسعى إليها الجماعة البشرية المحددة في طورها الاجتماعي التاريخي، وهي بذلك تعد نوعاً من الإملاء الثقافي الذي يدعم أغراضاً أخرى تندرج في إطار الهيمنة بأشكالها المتداخلة العسكرية والسياسية والاقتصادية، ومن أهم أشكال الإملاء الثقافي في العصر الحديث محاولات القوى الاستعمارية نحو اللغات الوطنية، وبالتالي الثقافات الوطنية وإحلال لغته وثقافته محلها، ومن النماذج الصارخة على ذلك ما حاوله الاستعمار الفرنسي في الشمال والغرب الإفريقيين، ومنها ما تحاوله فعاليات العولمة الآن من محاولات الطمس الثقافي عن طريق ما سمي بصدام الحضارات.

وقد حاول عز الدين المناصرة تحديد المعاني المتعددة الأشكال وتظاهرات مصطلح الثقافة على النحو الآتي:

- أولاً: تتم الثقافة بين طرفين.
- ثانياً: تكون الثقافة بالقوة أو القبول.
- ثالثاً: تحمل الثقافة معنى التعالي عند طرف والدونية عند الطرف الآخر.
- رابعاً: تشمل الثقافة معنى الفترات الانتقالية والصراع بين طرفين (الاستعمار).
- خامساً: تعني الثقافة التأقلم مع ثقافة الآخر والاندماج فيه فيساعد ذلك في إضافة عناصر جديدة إلى ثقافة الآخر.

• سادسا: تحمل الثقافة معنى الاتصال والتواصل والانفتاح والتبادل الثقافي الإيجابي.

• سابعاً: قد يؤدي ذلك إلى ازدواجية في الشخصية، حيث تبقى حائرة بين عناصر الهوية الأولى وبين العناصر الجديدة، وقد يفضي ذلك إلى رفض الثقافتين دون طرح البديل أو يتم الهروب باتجاه ثالث.

وهو يرى أن جميع هذه المعاني لا تتناقض مع بعضها بعض، بل هي تدل على أن الثقافة يمكن أن تتم بأشكال سلبية أو إيجابية، ويؤكد أنه لا يوجد تعريف مثالي لثقافة مثالية، ويبقى أن الحلقة المركزية فيها هي الصراع وفق قوانين متعددة الأشكال،²⁵ حيث يخلص في نهاية المطاف إلى أن "الثقافة في حالتها المثالية تعني الأخذ والعطاء والتفاعل من خلال قانون الوحدة والصراع"،²⁶ وبالطبع فإنه من الممكن تصور كم الاضطراب والتداخل والاختلاط الذي يمكن أن يطرحه مثل هذا المصطلح، كما أنه من الممكن أيضاً تصور كم التعقيدات والعمليات المركبة والتفاصيل اللانهائية الكثيرة التي يمكن أن تنطوي عليها عملية الثقافة، متمثلة في كثرة السياقات التي يمكن أن تتم من خلالها مثل درجة اجتياح الجماعة المعنية إلى حلول لمشكلات مفاهيمية أو فكرية معينة وقوة الفكر النازحة أو قوة الجماعة الحاملة لها، ودرجة التقارب أو التنافر بين الجماعات المتثقفة ومدى فاعلية الكتل المتفاعلة داخل كل منها قياساً بالآخرى، وسهولة التواصل والتفاهم بينها، إن هذا المصطلح في أغلب التعريفات خاصة في تعريف (محمد برادة) السابق إirاده يضعنا أمام ما يمكن اعتباره وضعية الاعتماد الثقافي المتبادل بين جميع الشعوب، وهذا يزعزع فكرة المركزية الثقافية والسبق الحضاري.

فالثقافة هي عملية التفاعل الحادث بين طرفين يمارسان فعل الثقافت الذي يتأسس بين هذين الطرفين، أو بين أكثر من طرفين، ويرى الباحثون أنها عامة تفترض في الغالب طرفاً مُستقبلاً وطرفاً بائناً، كما هو واقع الحال الذي اتخذ من الغرب وجهة في استنبات معارفه، حتى أصبح من غير الخفي على الدارس المتخصص أن يقف أمام سؤال كبير هل هناك خصوصية ثقافية ومعرفية؟ فالثقافة تعد على هذا النحو إشكالية في حد ذاتها وهي

التي تقوم على "آلية الترجمة"،²⁷ التي تسمح بنقل معارف شتى من أصولها وإحلالها في بيئات مغايرة، وعلى هذا الأساس فالمثاقفة عامة هي عملية تستعين بالترجمة على تحريك الفاعلية الثقافية عن طريق مجاوزة الإرث القديم في بيئة ما، سواء مفاهيميا أو إجرائيا أو حتى كيميا، وتحرير التجربة الحضارية لتحتضن تجارب مختلفة على شتى الأصعدة، حيث عدت الترجمة أبرز وسيط يرضي نهم الإنسان العلمي ويشبع فضوله المعرفي، ولذلك مارسها مختلف الحضارات الإنسانية وأفسحت لها مجالا واسعا في حركتها الحضارية، وكانت إحدى الوسائل التي إليها يرجع الفضل في مد جسور الحوار بين الشعوب، وفتح مجالات التفاعل لتنتقل بين بني البشر وتتراكم فيستفيد اللاحق من السابق، فداخل الحضارة العربية الإسلامية نجد بصمات الثقافة اليونانية والفارسية والهندية... وداخل الثقافات الغربية هناك حضور قوي للثقافة العربية الإسلامية.

فالحضارة العربية الإسلامية في لحظة من لحظات بناء صرحها الكبير لم تتوقع على نفسها، بل حاولت في إطار المثاقفة وعبر حركية الترجمة أن تتفاعل مع الحضارات الأخرى، وربما كان التفوق الحضاري الدافع الأول لبروز المثاقفة الحضارية كجزء من صورة المثاقفة إجمالا، وعليه يكون الحقل العلمي الأضعف والأبعد عن الابتكار والإنتاجية مجبرا على ملامسة التجربة الثقافية الأرقى، بغية تحقيق تطور نوعي سواء من حيث المادة أو المفهوم الإجرائي وهو ما سيقدم دفعا مباشرا للحاق بالركب الحضاري الأسمى.

1-2. المثاقفة والخصوصية الثقافية:

يذهب عامة الدارسين إلى أن الخصوصية الثقافية في دلالتها التجريدية تعني تميز ثقافة بعينها عن غيرها من الثقافات بخصائص ومقومات تجعل منها جوهرًا مستقلاً بذاتها "فالثقافات البشرية ثقافات متعددة، وجدت منذ الأزل كذلك وستظل متنوعة إلى أبد الآبدين، ولعل ما يجعلها تظل كذلك، تداخل أبعاد عديدة فيها ترتد إلى ثلاثة هي: البعد الوطني القومي، والبعد الاجتماعي، ثم البعد الفردي والشخصي، إنها أبعاد غير قارة بل متحركة ومتطورة بحكم التاريخ"،²⁸ وهذا التميز ناتج عن طبيعة خاصة لهذه

الثقافة أو تلك، فالتشكلات العامة من قيم وأفكار وتاريخ ومعارف، خاصة ما يتعلق بجانب العلوم الإنسانية التي أسست على امتداد فترات تاريخية متعاقبة كُنْهًا مختلفًا على الثقافات المغايرة فالخصوصية الثقافية تؤول إلى أنها "تعني الاختلاف النسبي القائم على جملة سمات ثقافية نتجت عن تراكمات تاريخية وتفاعلات بيئية ومجتمعية، بالإضافة إلى اجتهادات فكرية وإبداعية على مستوى الأفراد".²⁹

ومع كون هذه الحقيقة ثابتة عقليا وتاريخيا وعلميا إلا أنها ليست بالحقيقة المطلقة؛ بمعنى أن هذا الاختلاف والتميز هو في أصله محدود، لأن الثقافة الإنسانية تشترك ابتداء فيما بينها في كثير من المعطيات والأسس، فلا يمكن التشكيك في "وجود قواسم مشتركة بين الشعوب والمجتمعات الإنسانية"،³⁰ فالحرك والتفاعل بين مختلف الشعوب والثقافات يولد مساحة من المشترك الإنساني.

القول بالخصوصية الثقافية ليس قولاً مطلقاً لأكثر من اعتبار، فابتداءً لا بد من التفريق في مجال المقومات الثقافية بين ما هو مقوم ثابت وما هو مقوم نسبي، فمن العلوم ما يتعلق بالبحث في الظواهر الطبيعية المختلفة، ومحاولة تفسيرها تفسيراً مستنداً إلى جملة القوانين التي تحكمها وتنضبط حركة عناصرها، وهذه العلوم تجريبية تقوم على التجربة والملاحظة والاستنتاج، فهي على هذا الأساس متجاوزة للأبعاد المختلفة للثقافات المختلفة، ومن العلوم ما يقوم على إمعان العقل في الظواهر الإنسانية بالكشف عن قوانين سيرورتها، وهذه العملية هي في الأساس عملية نسبية حتى وإن استعانت بالمنجزات العلمية في شتى حقول العلوم التجريبية، لأنها لا تنضبط بضوابط مطلقة وصارمة ولكنها تتلون في الغالب بلون الثقافة التي نشأت عنها، فالاختلاف الثقافي "ظاهرة محسوسة وتشهد بها سمات عديدة في الثقافة نفسها أبرزها اللغة والمعتقدات والتاريخ والتقاليد والمنتجات المعرفية والذوقية من علوم وآداب وفنون، وكذلك أنماط السلوك وطرق التعبير إلى غير ذلك"،³¹ وبالنظر إلى هذه المرجعيات في تفسير علاقة العلوم والمعارف بالأصول الثقافية نجد أن مفهوم الخصوصية الثقافية يصبح مفهوماً مركزياً ضمن جملة المفاهيم المعبرة عن انفتاح الظاهرة الإنسانية والفعل المتحوري بين أطراف الثقافة البشرية.

لُطرح السؤال الآتي: هل هناك محددات نظرية لمفهوم الخصوصية الثقافية؟ فإذا كانت الخصوصية الثقافية تشير إلى نوع من التميز بالنسبة إلى ثقافة معينة فلا شك أن هذا التميز يرجع إلى أطر أصلية أسهمت في إبراز شكل خاص لثقافة بشرية محددة؛ بمعنى أن هناك عناصر مكونة تبرّر بروز مفهوم الخصوصية الثقافية، وهذه العناصر تظهر على أكثر من صعيد، فمن البديهي القول إن لكل ثقافة فكراً وسلوكاً مشتركاً بين أبنائها، كما أن لها تاريخاً خاصاً بأفرادها؛ إذ إن "اختلاف الثقافات من الأمور البديهية كاختلاف الثقافة الإنجليزية عن العربية والعربية عن الصينية وهكذا"،³² ومسألة التمييز بحكم هذه العناصر المرادفة لمفهوم الخصوصية تنطبق على النخبوي والشعبي، وهناك جملة من العادات والتقاليد والقيم الشاملة للجميع، كما أن هناك قيماً ترتبط بالظاهرة الشعبية وقيماً تتصل بالنخبة، وهذه القيم النخبوية هي الأكثر تأثيراً في عملية التفاعل الثقافي.

من هذا المنطلق -الذي أثار الجدل- تُطرح أسئلة عديدة حول مساحة الخصوصية الثقافية العربية، منها: هل هي مساحة مفتوحة أم منعدمة؟ وهل يمكن للظروف التاريخية والسياقات القهرية أن تكون سبباً وحافزاً في إعادة النظر في مفهوم الخصوصية الثقافية العربية؟ وكمقدمة لكل هذه الأسئلة تساءل الباحثون العرب عن وجود خصوصية ثقافية عربية من عدمها، تبعاً لتصور كل اتجاه لمفهوم الخصوصية الثقافية، وعلى العموم فإن الخصوصية الثقافية العربية تعني أن الثقافة العربية تختص بجملة من الركائز والثوابت والمرجعيات التي تفصلها من غيرها من الثقافات، ومن التعسف "إخضاعها لأنساق لا صلة لها بأنساقها الأصلية"،³³ فالبيئة الثقافية العربية مثلاً بيئة عشائرية تقوم على مكون القبيلة كبنية أساسية للمجتمع العربي، وهذا المكون الذي يُحيل على أن مفهوم الجماعة قائم أساساً على صلة القرابة وليس على المؤسسات المدنية، كما هو الحال في المجتمع الغربي، وبالإضافة إلى المكون العشائري، هناك المكون الديني، حيث تختص الثقافة العربية بكونها ثقافة دينية تستمد أصولها الحياتية من مرجعية الوحي القرآني، فحتى الأقليات العربية غير المسلمة تمتاز في الطابع الثقافي العام للحضارة العربية الإسلامية بجملة العادات والممارسات التي تميز مسيحي الشرق عن غيرهم، بل تصل أحياناً إلى التضاد مع أبناء الدين الواحد من الغربيين؛ لأن "الثقافة هي كل مظاهر التعبير الإنساني، وكل عمل يعد

تعبيراً، لا الأدب والفن وحدهما، بل كذلك الديانات أو الميثولوجيات بطقوسها وعباداتها ومعتقداتها، وكذلك الأخلاق؛ أي الآداب القومية ومظاهر الحياة الاجتماعية من لباس وتزيين وكيفية طبخ وأكل"³⁴، كما تتصل الخصوصية الثقافية العربية اتصالاً وثيقاً بالمكون اللساني، الذي يعد أساساً محورياً في تأصيل الهوية الثقافية العربية، فاللغة تجسد المرجعيات الذهنية والفكرية المشتركة بين الشعوب العربية، ف"اللغة تنعكس على أديمتها عادات الإنسان وقيمه وتقاليده، وتبلور فيها أنظمة المجتمعات ومثلها"³⁵.

من كل ذلك يمكن القول إنّ الخصوصية الثقافية العربية - من حيث إن الثقافة طريقة في الشعور وفي التفكير وفي السلوك - هي واقع لا مناص منه، ولكن محور الجدل كان حول مدى جاهزية الثقافة العربية لاستقبال المفاهيم الغربية، وهل تؤثر هذه المفاهيم المستجلبية في بتر الهوية الثقافية العربية، ونسف مقوماتها الثابتة؟ وهو ما دعا إلى التساؤل من جديد عن حدود هذه الهوية الثقافية، وهل هذه الحدود قابلة للتخطيط أم أنها حدود منتهية؟ وانطلاقاً من ذلك كانت الخشية من أن تتحول المثاقفة من فعل تطويري إلى فعل تدميري وقد وصل الأمر ببعض منا في "انبهاره بالغرب والثقافة الغربية إلى درجة العمى الكامل"³⁶، خاصة أن المرحلة التي شهدت بلوغ فجر المثاقفة كانت مرحلة تشهد في الوقت نفسه بحالة من الضعف والتخلف والجمود الثقافي العربي، مما جعل الثقافة العربية تتموقع بوصفها هامشاً في مواجهة المركز الغربي، ف"واقع العالم العربي يحدده الظرف التاريخي المتمثل في خروج هذا العالم في نصف القرن الأخير فقط من دائرة الاستعمار الأجنبي، وهو استعمار خلف وراءه فقراً وجهلاً خلف أمية أبجدية، عجزت الأنظمة العربية في بلدان كثيرة عن التعامل معها، ناهيك عن الأمية الثقافية المركبة والمعقدة"³⁷، وفي ظل هذا المعطى الذي يشي بخطورة الموقف وصعوبته، بدا أن عملية المثاقفة لم تكن ممارسة متكافئة على جميع المستويات، فإذا كانت تقرر معنى المشاركة، فأين هي المشاركة العربية في إغناء الثقافة العالمية، أو حتى في مد نظيرتها الغربية بالمنجز الثقافي العربي، وعلى ذلك فالسؤال أصبح مُركّباً، هل يمكن الحديث عن مثاقفة بين هامش ومركز؟ وهل يمكن للمثاقفة إن مرت في هذا السياق أن تكون من جانب واحد هو الجانب العربي؟

وإذا كان حال الخصوصية الثقافية جملةً على هذا النحو من التعقيد والتأزم، فإن الخصوصية الحضارية بوصفها مجال البحث المباشر ليست بأفضل حال من سابقتها، فالإشكال الحضاري إشكال عام تتموضع الخصوصية الثقافية ضمنه في موضع الجزء من الكل، وما حصل من انفتاح حضاري بعد امتداد الدعوة الإسلامية إلى أمم غير الأمة العربية أدى إلى الاقتباس من المنجزات العلمية والثقافية للحضارات الأخرى كاليونانية وغيرها، وهذا الأثر لم يكن "يشينُ العقل العربي أو يقلل من أهمية انجازاته"،³⁸ وهو ما أثر في خلق انفتاح وتعددية داخل النمط الثقافي العربي نفسه، وما حدث في تلك المرحلة التاريخية الفارقة من مثاقفة مع البيئات الثقافية المغايرة عدّ بمثابة مرجع للحدث الثقافي الراهن الذي يتجسد في المثاقفة الحضارية الحديثة، منذ بداية هذه العملية في أواسط القرن التاسع عشر إلى غاية ما شهدته الفترة الحالية من خصوبة كبيرة على مستوى التفاعل الثقافي مع الثقافة الغربية، وهو ما يؤكد أن هناك ارتباطاً بمعنى ما بالثقافة الغربية، وذلك ما نتج عنه حراك ثقافي واسع جرى على الساحة الثقافية العربية، حتى أوشكت أن تفقد هويتها في ظل التسارع المعرفي الغربي من جهة، وبطء الاستجابة العربية من جهة ثانية، لتتخذ المثاقفة معه بعداً إشكالياً، وبات من المشروع أن يُطرح السؤال الآتي: هل هناك خصوصية عربية؟ وإن كان من المثقفين من يرى بأن هذا الخلل في البيئة العربية المعاصرة لا يمكن أن يكون داعياً إلى "الإحساس بالوهن من ناحية، ولا إلى الاستعلاء من ناحية ثانية"³⁹ تجاه هذه المعارف الجديدة، وهذا السؤال يحيل بالضرورة على قضية الخصوصية الثقافية؛ لأن ما هو قائم في مجال الممارسة مما سلف ذكره هو في الحقيقة وليد البيئة الغربية، وقد جرى تطبيقه على البيئة العربية بشكل يوحى بالاستلاب والهيمنة من جانب الآخر الغربي، حتى وإن كان المثقفون الذين مارسوا المثاقفة في العالم العربي لا يخرجون عن كونهم عرباً، فمشروعية السؤال الذي ذكر آنفاً تنصرف إلى كون الثقافة العربية المعاصرة قد تشكلت في هذه الظروف القاهرة على استعارة ثقافة ومعارف الغرب بغثه وسمينه؛ لأن السياق التاريخي كان سياق الاحتلال الغربي لأكثر البلاد العربية، مما أفرز تخلفاً حضارياً شاملاً في مقابل تفوق غربي في شتى المجالات، ومن جملة تلك المجالات الحضاري والثقافي، كما أن كثيراً من المثقفين العرب الذين يعدون مراجع للفكر والثقافة العربية

المعاصرة تكونوا في مراكز علمية غربية،⁴⁰ ما شكّل صورة مبدئية للناظر في الجهد الثقافي المبكر على أنه استنساخ للتجربة الغربية،⁴¹ حتى وإن حاول بعض المفكرين العرب التأصيل لهذا النوع الجديد من الممارسة وربطه بطبيعة البيئة العربية القديمة، من حيث قيمه ومنطلقاته وآلياته، مثل ما قام به "طه حسين" حينما صدر عن شكّه في الشعر الجاهلي ليس عن العقل الديكارتي والوثائق اللانسونية فحسب، وإن عدّهما المهاد الجوهري لنقده، ولكن عن أصول تراثية تعود إلى قضية الانتحال في الشعر الجاهلي، التي ناقشها النقاد القدماء بغرض التثبيت من الشعر العربي، وفحصه فحصاً يمكن من معرفة صحيحه من منحوه، والظاهر أن محاولة العودة إلى النقد العربي القديم وجعله مستندا للممارسة النقدية المعاصرة لم يكن عملاً اعتباطياً، ولكنه كان ضرباً من الممانعة، أُريد من خلاله نزع صفة الغربية عن النقد العربي المعاصر، بالرغم من أن هذه الصفة ظلت ملازمة له، لأنه لم يجد بُدّاً من استحضارها في كل مرة، على معنى أن النقد العربي لم يكن في كثير من تجلياته سوى محاولة لاستنبات التجربة النقدية الغربية، ونقلها من سياقها الذي اختصت به إلى سياق مخالف هو السياق العربي، وذلك ما عدّه البعض "أمراً خطيراً يحمل الكثير من وجوه التعارف الطبيعي والعقلي بين العصور والبيئات"،⁴² إذا كان البعض ممن يضعون المناهج والنظريات النقدية يحاولون جعلها قوالب ونماذج نهائية فلا يمكن للمثاقف العربي أن يقبل بذلك؛ لأن هذا الصنف من الباحثين ينطلق من موقع المتفوق والإنسان الكامل، وهو استصغار وإلغاء مباشر للآخر؛ أي الأنا العربي، كما أن العلوم النسبية لا يمكن أن تكون نموذجية؛ لأن طابعها هو طابع تحاوري بالأساس، على صعيد آخر فإن النصوص الأدبية المتناولة تختلف من ثقافة إلى أخرى باختلاف الأصول اللغوية والفكرية، بل وتختلف فيما بينها باختلاف مستويات مؤلفيها وظروفهم النفسية والاجتماعية وحالاتهم الذهنية، ما يعني أن الحكم على نص أدبي معين لا ينبغي أن يكون مجرداً عن كل هذه السياقات، ويشهد لذلك المقولة النقدية الشهيرة التي ترى أن النص هو الذي يفرض منهجه، وبذلك يمكن إجمال القول بأن على الناقد الأدبي الذي يمارس عملية المثاقفة أن يفرق بين ما هو نموذج وما هو نسبي متغير، وبين ما هو مُعبّر عن ثقافة الآخر وما هو مُعبّر عن ثقافة الأنا، فالناقد الأدبي لا يستطيع أن يمارس عملية المثاقفة النقدية

بعيدا عن إدراك مواقف الاختلاف و الاتفاق بين الأنا والآخر من حيث السياقات المختلفة.

كل ما قام به المثقفون والمفكرون العرب من سعي إلى التأصيل، كان محاولة للحفاظ على الخصوصية النقدية العربية، والتأكيد على أن حضور المنهج والمفهوم والمصطلح الغربي ليس سوى ضربا من الثقافة، فهل كان هذا الثقافة قائما على مبدأ التشارك؟ أم أنه ظل لصيقا بالاستقبال المطلق؟ فالتلقي والتقبل يتحول إلى الاستقبال، الذي يعني المتابعة والملازمة التي تفضي إلى أن يكون العربي جزءا من الكل الغربي ونسخة مطابقة له؟ حتى أنه اتخذه قبلة ووجهة لا عدول عنها، "بما يتضمنه ذلك من تقديس أو إضفاء هالة من الاحترام والإعجاب"،⁴³ وإن كان من النقاد العرب من أثبت الخصوصية ودافع عنها ورأى "ثمة خصوصية في ذلك النقد يصعب تخطيها إلا بقدر غير قليل من التعديل"،⁴⁴ فقد وصل الأمر ببعض النقاد إلى حد ينفي الخصوصية النقدية العربية، ويعد النقد منجزا إنسانيا عالميا يصلح للثقافة الغربية كما يصلح للثقافة العربية تماما على معنى "أن الحضارة الراهنة ليست هي الآخر من حيث إنها حضارة، إن الآخر فيها بالنسبة إلينا هو الاستعمار والإمبريالية والصهيونية والرأسمالية الاحتكارية والعنصرية والفاشية والنازية، أما من حيث حضارة؛ أي علم وعقلانية وإبداع تكنولوجي ومناهج بحث وفلسفة، وأدب وفن وثقافة وهموم مشتركة، فليست هي الآخر"،⁴⁵ ولعل المنطلقات العولمية لهؤلاء المثقفين جعلتهم يؤمنون بهذه الأطروحات ويدافعون عنها باستماتة كبيرة، ومآل ذلك أن نظريات ومناهج الماركسية والواقعية الاشتراكية تتخذ من العالمية دعوة كامنة وراء هذه التفسيرات ومثيلاتها، بعبارة أخرى لم يعد المثقف العربي في ظل هذه المرجعية مضطرا إلى البحث عن الخصوصية الثقافية أو محاولة تجذير فكره ومعارفه؛ أي أن الذي يطرح أطروحة العالمية لا يسعه إلا أن يقوم بعملية تأويلية بسيطة لمفهوم الخصوصية الثقافية حتى يجد نفسه متجنباً الدخول في نزاع حول إشكالية الثقافة عامة على الوجه الذي سبق التفصيل فيه؛ أي إشكالية الثقافة في علاقتها بالخصوصية الثقافية والنقدية بوصفها بعدا مرجعيا، ومن ثم كانت العلاقة بالخصوصية الثقافية علاقة إثبات ونفي، فالذي يثبت الخصوصية يكون مُلزماً بحدّ حدودها، والإجابة عن سؤال الثقافة -مع وجود تميز ثقافي

ومعري عربي- يحتم الرجوع إلى مقولة السياق أو البيئة، أما الذي ينفي الخصوصية فإنه يكون متحررا من الوقوع في هذا الإشكال الكبير الذي يتعلق بالتأصيل والتوطين،⁴⁶ وما يرافقه من القضايا الإشكالية التي تؤكد حضورها في هذا الإطار، وذلك لا ينفي أن هذا المثقف سيكون بعيدا عن هذا الصراع، ولكنه لن يكون حاضرا بالمستوى الذي يحضر به المثقف في خصوص إشكالية المثاقفة الحضارية، وعلاقتها بالخصوصية الثقافية.

كل هذا يتمظهر بوصفه النموذج الإنساني الشامل الذي يحتوي الظاهرة الإنسانية بكل مستوياتها، ولم يعد المفكرون الغربيون يرون أي فوارق تفصل بين النموذج الغربي والنماذج الإنسانية الأخرى، وهي نظرة ضيقة واستعلائية، فقد أعلنت الثقافة الغربية المتمركزة حول ذاتها "مفهوم الغرب على أنه مكون ثقافي لا يمثل أبدا لشروط الجغرافيا"،⁴⁷ ومع كونها كذلك، إلا أن بعض المفكرين العرب جعلوها مرجعا مركزيا وإطارا نظريا لتصوراتهم الفكرية والمعرفية، وهو ما أسهم في تصور مساحة الخصوصية الثقافية العربية مساحة منعدمة بالنسبة لهم.

الخلاصة:

لنصل إلى نتيجة مفادها أن المثاقفة مع الآخر -على الأساس الذي ذكرناه- تفرض طابعا جدليا يقوم على التحفظ من قبل الأنا المثاقفة في استقبال المفاهيم والمعارف الأخرية؛ لما تمثله من بنية مضادة ومناقضة للبنية المعرفية والثقافية عند الأنا، على اعتبار المتصور البدئي للآخر؛ إذ هو يُجسّد المناقض الثقافي والذهني والسلوكي، ولذلك فإن المثاقفة الحضارية عامة والنقدية خاصة ستكون عملية مزدوجة تركز على مبدئين أساسيين: الأول هو استقبال المعارف والمفاهيم والمناهج المختلفة عن طريق نقلها من مصدرها الثقافي نقلا تراكميا وإجرائيا، والمبدأ الثاني هو محاولة عزل هذه المفاهيم عن سياقها الثقافي بسبيلين: الأول هو التأويل؛ أي تأويل المفاهيم تأويلا منهجيا أو علميا أو نموذجيا، والثاني هو التأصيل؛ أي البحث عن جذور وأصول لهذه المعارف في البيئة المستقبلية، وهذا طبعاً يتعلق بمستوى المعارف النسبية التي تؤول إلى ظرف بيئي وتاريخي وثقافي مُحدّد، وهي تمثل المعارف الأساسية في عملية المثاقفة، وذلك لسببين: الأول هو أن هذه المعارف والمفاهيم تؤول إلى مرجعيات وخلفيات ثقافية تصور البيئة الثقافية النابعة

منها، والثاني هو كون هذه المتصورات المعرفية الأداة الفعلية لتأويل وتجريد العلوم التجريبية، ومثال ذلك تجريد مفهوم الثورة الكوبرنيكية من نهضة علمية تثبت أن الأرض مع مجموعة الكواكب الشمسية هي التي تتخذ الشمس مدارا لها وليس العكس، إلى مفهوم تجريدي أساسه أن المدنية والعلمانية والإنسانية هي مظاهر التمرکز بدل اللاهوت والميتافيزيقا والكهنوتية، وعلى ذلك فالمثاقفة مع الآخر تتطلب حساً وبقظة ذهنية عالية ودائمة؛ لأن السقوط في شرك المرجعية يعني الوقوع في فخ الاستلاب الهوياتي لتصبح الهوية الثقافية والنقدية على وجه الخصوص معرضة للتدمير من الداخل وبطريقة هادئة، فالهوية عندئذ تكون نسخة متماثلة مع هوية الآخر، وبدل أن يكون دور المثاقفة النقدية تحديداً تطوير النظرية النقدية العربية وتحديثها، سيكون البديل استنساخ التجربة النقدية الغربية وإحلالها محل النقد العربي الخالص كما وكيفا، وعندئذ تفقد المثاقفة خاصية التفريق بين الأنا والآخر، ولتكون المطابقة بينهما جوهرًا أساساً في عملية المثاقفة، ومن أجل مجانبة هذا الخطر الحضاري والمنهجي لا بد عند الثقاف من مراعاة مسألة اعتبار الفوارق النسبية بين الأنا والآخر (النقيض الغربي) من حيث البيئة المثاقفة معها أو المنقول منها وهي البيئة الثقافية الغربية، وهذه البيئة الثقافية تتميز على وجه العموم بأمور، منها أن سياقها الثقافي مختلف تماماً عن السياق الثقافي العربي، ما يستدعي ضرورة إعادة نظر جادة في مشروع الثقافة، خاصة على مستوى النظرية النقدية من أجل الوقوف على حقيقة النموذجين العربي والغربي وقوفاً يسمح بالتصور الأمثل لهذين النموذجين على الأسس الجوهرية التي يصدران عنها، ذلك أن الحضارة العربية الإسلامية في لحظة من لحظات بناء صرحها الكبير لم تتوقع على نفسها، بل حاولت في إطار المثاقفة والاحتكاك، وعبر حركية الترجمة أن تتفاعل مع الحضارات الأخرى، لنجد داخلها بصمات الثقافة الغربية، وداخل الثقافات الغربية هناك حضور قوي للثقافة العربية الإسلامية؛ إذ كان التفوق الحضاري الدافع الأول لبروز المثاقفة الحضارية كجزء من صورة المثاقفة إجمالاً، ليكون الحقل الثقافي الحضاري الأضعف والأبعد عن الابتكار والإنتاجية، مُجبراً على ملازمة التجربة الغربية الأرقى، بغية تحقيق تطوره النوعي، سواء من حيث المادة أو المفهوم، الذي

سيقدم دفعا مباشرا للحاق بالركب الحضاري الأسمى المتمثل في المجال العلمي على وجه الخصوص.

الإحالات:

- ¹ عبد النبي ذاكر: الصور، الأنا، الآخر، منشورات الزمن، المغرب، أكتوبر 2014، ص 37.
- ² دانييل هنري باجو: الأدب العام والمقارن، تر: غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997، ص 90.
- * يرتبط الخيال الاجتماعي كما قال الباحث الأمريكي رايت ميلز بأفراد يعيشون في مجتمع ضمن ظروف اجتماعية تؤثر في سلوكهم الشخصي وتحدد مصيرهم، ولفهم العلاقة بين هذه الظروف وكيفية تأثيرها على حياة الفرد الخاصة وجب استحضار مستويين من المستويات النظرية عند ميلز، وهما: مستوى البناء الاجتماعي / مستوى الفرد؛ أي لا يمكن فهم الفرد أو تاريخ المجتمع دون فهم الآخر والعلاقة التي تربط بينهما، ولفهم الفرد هذه العلاقة فهو بحاجة إلى مهارات عقلية تمكنه من تكوين فكرة لما يدور حوله وما يحدث له، هذه القدرة العقلية تسمى بالخيال الاجتماعي.
- ³ عبد النبي ذاكر: الصور، الأنا، الآخر، ص 26.
- ⁴ شعيب حليفي: الرحلة في الأدب العربي: التجنيس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ط1، ص 214.
- ⁵ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين: لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، 1401هـ، 1981، ج1، المادة (تَقَفَ)، ص 492.
- ⁶ المرتضي الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الفتاح الحلو، راجعه مصطفى حجازي، مطبعة الكويت، 1986، ج23، المادة (تَقَفَ)، ص 60.
- ⁷ أحمد الحملاوي: شذا العرف في فن الصرف، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، 2007م، ص 33.
- ⁸ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004م، ص 98.
- ⁹ عبد النور جبور: معجم عبد النور المفصل (فرنسي-عربي)، دار العلم للملايين، بيروت، 1995، ص 14.
- ¹⁰ منير بعلبكي: قاموس المورد (إنجليزي-عربي)، دار العلم للملايين، بيروت، 1994، ص 24.
- ¹¹ Petit Larousse, Compact, Imprimerie CASTERMAN, Imprimé en Belgique, Mai 1995, P : 14.
- ¹² عبد الرزاق الدواي: «في الخطاب عن الثقافة والهوية»، أيس، العدد 02 السداسي الأول 2007م، المكتبة الوطنية الجزائرية، الجزائر، ص 13.

- ¹³ حبيب بوهورر: عتبات القول: دراسات في النقد ونظرية الأدب، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2009م، ص 12.
- ¹⁴ عبد الرزاق الدواي: «في الخطاب عن الثقافة والهوية»، ص 13.
- ¹⁵ حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007م، ص 231.
- ¹⁶ عبد الرزاق الدواي: «في الخطاب عن الثقافة والهوية»، ص 13.
- ¹⁷ المرجع نفسه، ص 13.
- ¹⁸ عز الدين المناصرة: الثقافة والنقد المقارن: منظور إشكالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الفارس للنشر والتوزيع، بيروت، 1996م، ط 2، ص 73.
- ¹⁹ حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991م، ص 36.
- ²⁰ محمد مفتاح: مشكاة المفاهيم: النقد المعرفي والثقافة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000م، ص 08.
- ²¹ محمد مفتاح: النص من القراءة إلى التنظير، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 156.
- ²² المرجع نفسه، ص 157.
- ²³ المرجع نفسه، ص 157.
- ²⁴ عبد الرزاق الدواي: «في الخطاب عن الثقافة والهوية»، ص 13.
- ²⁵ عز الدين المناصرة: الثقافة والنقد المقارن، ص ص 73-74.
- ²⁶ المرجع نفسه، ص 75.
- ²⁷ محمد عابد الجابري: العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة، الكتاب الثاني، سلسلة فكر ونقد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009م، ص 166.
- ²⁸ المرجع نفسه، ص ص 202-203.
- ²⁹ سعد البازعي: استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004م، ص 45.
- ³⁰ المرجع نفسه، ص 45.
- ³¹ سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008، ص 13.
- ³² المرجع نفسه، ص 15.
- ³³ عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1999، ص ص 7-8.

- ³⁴ عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2006، ص99.
- ³⁵ محمد بن عبد الكريم الجزائري: لغة كل أمة روح ثقافتها، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، الجزائر، 1989، ص08.
- ³⁶ عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، 2001م، ص25.
- ³⁷ عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، 1998م، ص38.
- ³⁸ عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، ص325.
- ³⁹ عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي: معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996، ص06.
- ⁴⁰ من النقاد العرب الذين تكونوا في مراكز علمية غربية: طه حسين، محمد مندور، سلامة موسى.
- ⁴¹ عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص26.
- ⁴² أنور الجندي: خصائص الأدب العربي، في مواجهة نظريات النقد الأدبي الحديث، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط2، 1985، ص55.
- ⁴³ سعد البازعي: استقبال الآخر، ص14.
- ⁴⁴ سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ص78.
- ⁴⁵ محمود أمين العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1989م، ص140.
- ⁴⁶ حول هذين المفهومين ينظر: ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002م، ص82 وما بعدها.
- ⁴⁷ عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص16.

تاريخ الإيداع / 2016 / 12 / 19