مجلة الآداب، م٢٦ ، ع٢ ، ص ص ٣-١٧ ، جامعة الملك سعود، الرياض (٢٠١٤م/١٤٣٥هـ)

المثاقفة النقدية وسؤال الهوية:
تفاعل الذات بالآخر

الوافي سامي
أستاذ مساعد بقسم الأدب واللغة العربية، كلية الآداب، جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي، الجزائر

(قدم للنشر في ١٤٣٤/٥/١٧هـ وقبل للنشر في ١٤٣٤/٩/٧هـ)

الكلمات المفتاحية: المثاقفة النقدية، الهوية، الذات، الآخر، إشكالية التفاعل.

ملخص البحث: يتناول هذا البحث مفهوم المثاقفة النقدية وعلاقتها بسؤال الهوية، حيث أصبحت المثاقفة مع الآخر على هذا النحو من التعقيد والتركيب أبرز الإشكالات الفكرية المعاصرة في عالمنا العربي؛ لأنها اتصلت اتصالا مباشرا بالذات من جهة وبالآخر من جهة ثانية، ولعل إشكالية المثاقفة النقدية في التاريخ المعاصر تصور وجها من وجوه المثاقفة مع الآخر مطلقا، وفي هذا البحث سعيت إلى الوقوف على إشكالية التفاعل مع الآخر بالكشف عن طبيعتها وسياقاتها التاريخية.

المقدمة

لقد أصبحت المثاقفة مع الآخر على هذا النحو من التعقيد والتركيب من بين أبرز الإشكالات الفكرية المعاصرة في عالمنا العربي خاصة؛ لاتصالها اتصالا مباشرا ووثيقا بالذات من جهة وبالآخر من جهة ثانية، ولعل إشكالية المثاقفة النقدية على الخصوص في التاريخ المعاصر تصور وجها من وجوه المثاقفة مع الآخر مطلقا وعموما. وفي هذا المقال حاولت الوقوف على هذه الإشكالية بالكشف أولا عن طبيعتها وسياقاتها التاريخية والثقافية وعلاقتها مع الآخر المتمظهر أساسا بصورة المحتل، ومدى تطابق المقولات النظرية مع الجوانب العملية في فكره، وفي حضوره على النحو المذكور، وما هي المراحل التي مرت بها المثاقفة النقدية 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؟

أولا- المثاقفة والآخر:

لقد صار الآخر عنوانا وموضوعا وهَمًّا ثقافيا وسياسيا واقتصاديا، ففي حديث الكثير منا يتخذ الآخر مكانة بارزة لدرجة أنَّ الخطاب الثقافي العربي المعاصر مزدحم بالآخر.

فالآخر في أبسط صوره هو مثيل أو نقيض الذات أو " الأنا"؛ إذ لا يمكن الحديث عن الآخر بمعزل عن الذات، وبهذا الصدد يجدر بنا أن نحدد مفهوم الذات و الآخر.

١- مفهوم الذات:

الذات لا معنى لها سوى أنها المقابل لـ(الآخر) "Autre" تقابل تعارض وتضاد أو أنها المطابق لنفسه المعبر عنه "Identité"، وهو ما نترجمه اليوم بلفظ الهوية أو العينية ؛ أي كون الشيء هو هو، عين نفسه.

وغني عن البيان القول أن لفظ (الأنا) في العربية المعاصرة إنما هو ترجمة لأداء معنى (Le moi) بالفرنسية و(Ego) بالإنجليزية والألمانية، وكلمة (Ego) لاتينية تدل على ما تدل عليه كلمة (ذات) في اللغة العربية، حينما يُقصد بها الشخص المتكلم، ومن هذه الكلمة اشتقت مصطلحات أخرى مثل: (Egocentrisme) وهو ما نترجمه اليوم (بالتمركز حول الذات) وكذلك (Egoïsme) بمعنى الأنانية في الاستعمال اللغوي العام. (الجابري، ٢٠٠٩: ٢١).

أما في الاصطلاح الفلسفي فالكلمة تدل على المذهب الفلسفي الذي يعد وجود الكائنات الأخرى غير(الأنا) وجودا وهميا، أو موضوع شك على الأقل، ومن هنا المذاهب الفلسفية المثالية "Idealisme" التي لا تعترف بأي وجود آخر غير تمثلات الأنا، فالعالم هو ما أتمثله وأتصوره وليس هناك وجود آخر.

وحسب ما ورد في معجم "لالاند" الفلسفي في معنى الأنا (Moi) ما يأتي «وعي فردي، بوصفه منشغلا بمصالحه ومنحازا لذاته» وأيضا: «الميل إلى إرجاع كل شيء إلى الذات». (الجابري، ٢٠٠٩: ٢١).

وإلى جانب هذا التحديد من قبل "لالاند" نجده يستشهد بعبارة أخرى للفيلسوف واللاهوتي الفرنسي" باسكال" يقول فيها: "للأنا خاصيتان، فمن جهة هو في حد ذاته غير عادل من حيث أنه يجعل من نفسه مركزا لكل شيء، ومن جهة أخرى مضايق للآخرين من حيث إنه يريد استعبادهم: ذلك لأن كل (أنا) هو عدو، ويريد أن يكون المسيطر على الكل".

ومن هذا المنطلق يتبين أن مفهوم الأنا مبني على السيطرة؛ أي سيطرة الذات على ما تتخذه موضوعا لها، سواء كان هذا الموضوع أشياء الطبيعة أو أناس آخرين.

وفي هذا المعنى كتب " ماكس هوركهايمر" " Max Horkheimer" يقول: "من الصعب جدا أن يحدد المرء بدقة ما أرادت اللغات الأوربية في وقت من الأوقات أن تقوله وتعنيه من خلال لفظ(Ego) (الأنا)".

إن هذا اللفظ يسبح في تداعيات غامضة قاحلة، فمن حيث أنه مبدأ (الأنا) الذي يحاول جاهدا كسب المعركة ضد الطبيعة على العموم وضد الآخرين من الناس على الخصوص، كما ضد الدوافع السلوكية التي تحركه، يبدو الـ (Ego) مرتبطا بوظائف السيطرة والحكم والتنظيم....ولم يتحرر مفهوم الأنا في أي وقت من

حمولاته وشوائبه الأصلية الراجعة إلى نظام السيطرة الاجتماعية، ومن الصياغات المثالية كنظرية الأنا عند "ديكارت" تنطوي بالفعل فيما يبدو على معنى السيطرة، فاعتراضات "جاساندي" على التأملات (اسم كتاب لديكارت) تضع موضع السخرية تصور روح صغير لـ (Ego) أو (الأنا) يقوم من داخل قلعته المخبأة في أعماق الدماغ بالتنسيق بين ما تنقله الحواس ويصدر أوامره إلى مختلف أجزاء الجسم ".(الجابري، ٢٠٠٩: ٢٢)

فمن خلال هذا التصور للأنا كمبدأ للسيطرة يتحدد موقع (الآخر) ودلالته ووظيفته في الفكر الأوربي؛ أي: بوصفه موضوعا للسيطرة أو عدوا أو بوصفه قنطرة تتعرف الذات من خلاله على نفسها.

٢- مفهوم الآخر:

إن إلقاء نظرة سريعة على تاريخ مصطلح "الآخر" وتطوره في الفكر الأوربي المعاصر توحي بأنه تبلور في الدراسات النفسانية - خاصة عند عالم النفس الفرنسي "جاك لاكان"- حيث استعملته ضمن جدلية الذات والموضوع، وهناك من يعيد أصل المصطلح إلى الفلسفة الهيغلية لا سيما في التحليل الذي أنجزه "أليكساندر كوجيف" لكتاب "هيغل" (فينومينولوجيا الروح) في الثلاثينيات من القرن العشرين و التي تأثر بها" جاك لاكان".

وقد ورد الآخر بمعان عديدة لدى عدد كبير من المفكرين سواء في الفلسفة أو في علوم اجتماعية وإنسانية أخرى، فنجده مثلا لدى "جون بول سارتر" و"ميشال فوكو" و"ايمانويل ليفيناس" و"جاك دريدا" بالإضافة إلى وروده سواء بشكل ظاهر أو ضمني في الدراسات الأنثروبولوجية والنفسية والاجتماعية وفي الدراسات النقدية الأدبية، كما في النقد ما بعد الاستعماري (ما بعد الكولونيالي). (البازعي، ٢٠٠٨: ٣٤).

فالآخر بالنسبة إلى "سارتر" عامل فعال في تكوين الذات؛ إذ يرى أن وعي الذات الوجودي يتأسس تحت تحديق الذات، لكن الآخر ليس آخرا خيرا بل ينطوي على عداء يدمر إنسانيتنا؛ لأنه يعلق الكينونة أو الوجود بطريقة جبرية وغير مستقلة بين لحظتي ما كان وما سيأتي، فهذا الوضع حسب "سارتر" يجعل الكينونة الذاتية تعتمد بطريقة مخجلة على نظرة الآخر وتحديقه وهي حالة تمنع منعا باتا حرية الاختيار وترسي جبرية محققة، لذلك اختتم "جون بول سارتر" مسرحيته (لا مخرج) بمقولته المشهورة (الآخرون هم الجحيم): وبهذا يكون قد ربط بين الآخر والجحيم، وكذلك بين الكينونة والخجل الناجم عن فكرة السقوط في الجنة وعليه فأهمية الآخر في الفلسفة السارترية تأتي من جوهريته الأساسية في تكوين الذات وتحديد الهوية، وكذا إسهاماته في تأسيس وتوجيه المنطق الذاتي والشخصي والقومي والثقافي وهو بذلك يلتقي مع "جاك لاكان" بينما الآخر عند" ميشال فوكو" متعلق بالذات تعلقا لا فكاك منه شأنه في ذلك شأن ارتباط الحياة بالموت، فهو يرى أن الذات في استعبادها الآخر إنما تستعبد وتعصي الإنسان نفسه، فالآخرون بالنسبة إلى " فوكو" هُم (الهاوية) أو القضاء المحدود ضمن محدودية ونهائية الجسد البشري الذي يتشكل فيه الخطاب.

إن الآخر عند " فوكو" هو اللامفكر فيه في الفكر نفسه أو هو الهامش الذي يستبعده المركز أو هو الماضي

الذي يقصيه الحاضر، لكنه جوهر بالنسبة لكينونة الخطاب الذي يستبعده، فنحن لا نعرف الحاضر دون الماضي، ولا نعرف الذات دون الآخر، أما على مستوى الخطاب فالآخر هو معالم الانقطاع والفصل الذي يحاول التاريخ استبعادها ليؤكد استمراريته.

فمفهوم الآخر يتأسس على مفهوم الجوهر، أي ثمة سمة أساسية جوهرية تحدد الذات مما يجعل الآخر مختلفا عنها وبالتالي لا ينتمي إلى نظامها أيا كان. (الرويلي والبازعي، ٢٠٠٢: ٢٢).

أما عند "جاك لاكان" فيرد الآخر بوصفه بنية لغوية رمزية ولا شعورية تساعد الذات على تحقيق وجودها ضمن علاقة جدلية بين الذات ومقابل لها هو ما يطلق عليه الآخر، وبذلك فهو متأثر بالفلسفة الهيغلية.

ولئن ظن "ليفيناس" أن مصدر الخطاب هو(الذات) فإن "دريدا" يثبت اعتمادا على خطابه أن الآخر هو المصدر الحقيقي؛ كون "الأنا لا تستطيع خلق خارجية ضمن نفسها دون أن تصطدم بالآخر".

ليس هذا وحسب بل إن اللغة نفسها تخلق هذا الآخر الذي يشوه دائما طهارتها وطهارة الذات و نقائها حيث يقول "جاك دريدا" في كتابه أحادية لغة الآخر: إن اللغة للآخر جاءت من الآخر بل هي مجيء الآخر ومنه يتضح أن الآخر جوهري ليس فقط لكينونة الذات، بل إنه يحمل نفس الأهمية لكل ما يتعلق بها، إذ يرى أن الجنوسة نفسها تأتي من الآخر. (الرويلي والبازعي، ٢٠٠٢: ٢٣) والآخر حسب ما يتضح في تاريخ الاستشراق هو «التكوين الثقافي والجغرافي والإنساني عموما المغاير للغرب والمسمى الشرق». (البازعي، ٢٠٠٨: ٣٤).

فالشرق هو آخر أوربا من حيث هو نقيضها أو وجهها الآخر وموضوع تحليلها ومعرفتها وسيطرتها في الوقت نفسه، وهو من هنا بنية ذهنية حسب" ادوارد سعيد" أكثر من كونه حقيقة واقعة، فإذا كان الشرق كما في معالجته للاستشراق هو الآخر بالنسبة للغرب فإن الغرب سيرصد كل السمات التي يختلف بها الشرق عن الغرب بوصفها سمات دونية وربما غير آدمية.

وابتداء من تسعينيات القرن الماضي تكثف حضور مصطلح الآخر واشتقاقاته لاسيما (الآخرية) في المؤلفات الغربية، ففي اللغة الإنجليزية وحدها تنشر على مدى العشرين عاما الماضية تقريبا ما يزيد عن المائة كتاب كلها تتناول الآخر والآخرية من زوايا مختلفة فمثلا عن (الآخرية ووسائل الاتصال)، (الآخرية والذات)، (الآخرية في الداخل)...

وفي المقابل نجد بعض الدراسات العربية التي اهتمت بهذا الجانب على المستويين النظري والتطبيقي، وفي هذا السياق صدر كتابان متزامنان: الأول بعنوان (صورة الآخر: العربي ناظرا ومنظورا إليه سنة ١٩٩٩م)، والثاني بعنوان (الغرب في المجتمعات العربية: تمثلات وتفاعلات عامي ١٩٩٨-١٩٩٩م)، ونجد كذلك الدراسة التي أنجزها عزيز العظمة تحت عنوان (العرب و البرابرة: المسلمون و الحضارات الأخرى سنة ١٩٩١م)، (البازعي، ٢٠٠٨: ٣٥)، وغيرهم من الباحثين العرب الذين وظفوا مصطلح الآخر لكشف تحيزات الخطاب

خاصة الاستعماري في مقارباتهم للغرب (الاستشراق، التأصيل، الاستغراب، الجنوسة، التحيز...).

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

أما السياق الثاني فسياق قيمي أخلاقي يكسب الآخر من خلاله قيمة أو موقعا في سلم تراتبي يكون من خلاله مقبولا أو مرفوضا، طيبا أو سيئا وبالطبع فان هذين السياقين غالبا ما يجتمعان فيكون تحديد الهوية جزء من موقف قيمي أو أخلاقي. (البازعي، ٢٠٠٨ : ٣٧).

ومنه فثمة حضور لمفهوم الآخر ومصطلحه في عدد من فروع المعرفة المعاصرة وعلى أكثر من مستوى منها الآخر الفلسفي أو الفكري، الآخر النفساني، الآخر الإبداعي، الآخر الأنثربولوجي إضافة إلى الآخر الثقافي: (الديني، الشعبي، الحضاري)... ومن الصعب إحداث فصل تام بين هذه المستويات بعضها عن بعض، لكن العلاقة تظل متداخلة منفصلة كما هو الحال في علاقة فروع المعرفة بعضها ببعض بشكل عام ومن الأمثلة على ذلك ما نجده على المستوى الإبداعي الأدبي الفني والذي يصور العلاقة بين الأنا والآخر من الناحية الثقافية وعلى نحو مركب ممثلا في الشاعر الفرنسي "رامبو" في عبارته الشهيرة (أنا هو الآخر)، (البازعي، ٢٠٠٨ : ٣٨) وفي ضوء هذه العبارة الشهيرة يمكن أن نفهم موقفه تجاه إفريقيا التي مثلت بالنسبة إليه (آخرا) ينبغي البحث عنه - مع العلم أن هذا الأخير قضى فترة من حياته القصيرة (١٨٥٤- ١٨٩١م) في إفريقيا- ولا شك في امتزاج هذا الموقف من الآخر بالنفساني والفلسفي والأنثروبولوجي لتكوين صورة متداخلة.

ويرى المعنيون بأمر المصطلح أن معنى الآخر يقوم على ثلاثة محاور كبرى:

- ✓ أولا: الآخر في أكثر معانيه شيوعا يعني شخصا آخر أو مجموعة مغايرة من البشر ذات هوية موحدة، وبالمقارنة مع ذاك الشخص أو المجموعة أستطيع أو(تستطيع) تحديد اختلافي أو (اختلافنا) عنها وفي مثل هذه الضدية ينطوي هذا التحديد على التقليل من قيمة الآخر وإعلاء قيمة الذات أو الهوية، ويشيع مثل هذا الطرح في تقابل الثقافات خاصة، وهذا ما يسود عادة في الخطاب الاستعماري.
- ✓ ثانيا: الآخر المشهدي وهو لا يختلف عن الأول إلا في حالة الذات وتبلورها في مرحلة المرآة عند "جاك لاكان" فالطفل في مرحلة النمو يحاول دائما تحقيق صورته المثالية المنعكسة في المرآة في كل مكتمل والسيطرة على جسده، لكن لهذا المشهد أثر تغريبي إذ إن السيطرة مستحيلة، وبالتالي فإن لهذه الغيرية جانبها التهديدي في صورة الآخر المثيل، ويجد مثل هذا الآخر توظيفه في النقد النسوي والتحديق ونظرية الفيلم، بل حتى الإعلانات التجارية المرئي. (الرويلي، البازعي، ٢٠٠٢ : ٢٣)

✓ ثالثا: الآخر الرمزي وهو عند "جاك لاكان" وغيره من المفكرين الفرنسيين، الآخر بامتياز، حيث يرون جميعا أن كينونة المرء لا تتحقق إلا من خلال القدرة على القوة، (الرويلي، البازعي، ٢٠٠٢: ٢٤)، لكن هذه القدرة تعتمد على استخدام نظام تمثيلي (اللغة) يسبق الوجود وهكذا فإن عرضا لأفكار ذاتية وللكيفية التي بها تمثل الذات تتأتى فقط من خلال اللغة التي تسبق دائما الوجود، وعليه فإنه حال نطق الشخص يكون أصلا منطوقا أو مكتوبا مسبقا وهذا الوضع يجعل الوعي الذاتي نفسه مخترقا من الخارج؛ أي أن الذاتية النقية ليست نقية، لأن الآخر الغريب قد دخل مسبقا جوهر بنيتها، وهذا ما نراه في الفلسفة الوجودية وفلسفة ما بعد البنيوية.

ثانيا: المثاقفة والآخر:

و إذا كان الآخر يشتمل على كل هذه المتصورات التي تحيل في جملتها على أن الآخر يتمظهر بوصفه نقيضا للذات وهو جحيم تعيشه الذات في متخيلها وواقعها وهو أيضا الضرورة التي لا بد منها حتى تعرف الذات طريقها للوجود، وإذا كان الآخر متشكلا على هذا النحو فالسؤال الذي يلح بنفسه في هذا الموضع هو كيف يمكن أن تتحقق المثاقفة مع الآخر؟ وما هي شروطها؟ والإجابة على هذا السؤال لن تكون إجابة بسيطة بالنظر إلى طبيعة وماهية المثاقفة وبالنظر أيضا إلى جوهر مفهوم الآخر وقياسا إلى غموض العلاقة بين الطرفين فهي علاقة معقدة وشديدة التشابك والتركيب.

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

وعلى ذلك فالمثاقفة مع الآخر تتطلب حسا ويقظة ذهنية عالية ودائمة؛ لأن السقوط في شرك المرجعية يعني الوقوع في فخ الاستلاب الهوياتي فتصبح الهوية الثقافية

والنقدية على وجه الخصوص معرضة للتدمير من الداخل وبطريقة هادئة، فالهوية عندئذ تكون نسخة متماثلة مع هوية الآخر، وبدل أن يكون دور المثاقفة النقدية تحديدا تطوير النظرية النقدية العربية وتحديثها، سيكون استنساخ التجربة النقدية الغربية وإحلالها محل النقد العربي الخالص كما وكيفا، وعندئذ تفقد المثاقفة النقدية خاصية التفريق بين الأنا والآخر.

وتكون المطابقة بينهما جوهرا أساسيا في عملية المثاقفة، ومن أجل مجانبة هذا الخطر الحضاري والمنهجي لا بد عند التثاقف من مراعاة ثلاث مسائل من الفوارق: الأولى هي اعتبار الفوارق النسبية بين الأنا والآخر (النقيض الغربي) من حيث البيئة المتثاقفة معها أو المنقول منها وهي البيئة الثقافية الغربية وهذه البيئة الثقافية تتميز على وجه العموم بأمور منها، أن سياقها الثقافي مختلف تماما عن السياق الثقافي العربي، فالثقافة الغربية تعزل المرجعية الدينية في الواقع الحياتي والعلمي على وجه التحديد بينما «يمثل القرآن القوة المركزية الفاعلة والمؤثرة في الثقافة العربية الإسلامية، ذلك أن المصدر الذي تنبثق عنه الرؤية الدينية للوجود، وهو الخطاب المتعالي بنسيجه الدلالي والأسلوبي، وتركيبه اللغوي المخصوص، ويليه الحديث النبوي الذي يكتسب وجوده أهمية من حيث كونه مفصلا لذلك المجمل فالعلاقة بين القرآن والحديث علاقة حاشية وهما يصدران عن رؤية واحدة و يهدفان إلى تأسيس نظام فكري واحد»، (إبراهيم، ٢٠٠٥: ٩١)، وذلك لأن العلم في المتصور الغربي يناقض الدين ولا يمكن لحركتهما أن تكون حركة متوازية أو متوافقة فالتجربة الدينية في البيئة الغربية كانت تجربة مريرة من الحجر على العقول والتضييق على التفكير وعلى مصادرة الحريات العامة وفرض نسق واحد على التفكير الغربي هو في الحقيقة نسق يمثل حالة من الهيمنة والقهر كما أنه نسق مناقض لأقل المسلمات العلمية والعقلية؛ لأنه يعتمد بصفة مطلقة على الأناجيل التي لا تفتأ تعارض الحقائق العلمية والعقلية اليقينية وتتضارب فيما بينها تضاربا يصل إلى حد التناقض وهو ما جعل النخبة من المفكرين والعلماء في الغرب، ينتفضون على هذه الهيمنة الكنسية وينطلقون من علمنة الظاهرة البحثية في شتى مستويات المعرفة، ومن ذلك النقد الأدبي معتبرين أن فصل الظاهرة العلمية والعقلية عن الظاهرة الدينية، هو المدخل الوحيد لمقاربة الظاهرة الإنسانية بوصفها موضوعا مستقلا في البحث والدراسة فـ «العلمانية الشاملة هي من يسير النموذج الحضاري الغربي باتجاهه»، (البازعي، ٢٠٠٤: ٥٣) حضارة يكافئ بينها وبين التجربة العربية بوصفها في وجهة نظرهم مؤسسة تحتكر الحقيقة وتمارس إقصاء الرأي المخالف، ليذهب هؤلاء المفكرون إلى الاستدلال على آرائهم بشواهد من التاريخ العربي الإسلامي هي في الغالب أمثلة فردية ومحدودة لا تمثل الوجهة العامة للمؤسسة الدينية العربية فقد كان للتأويل الذي سبق وأن ذكرنا مدخله إلى عملية المثاقفة الأثر المركزي في محاولة المماثلة هذه وبذلك اصطنع المفكرون واقعا مشابها إن لم نقل مماثلا للواقع الغربي بغية الوصول إلى نتائج متطابقة وتمثل التجربة الغربية تمثلا كاملا عن طريق إفراغ الأنا ابتداءً من مضمونه الثقافي وتسويتها بالآخر.

فانطلق البعض من مسلمة أن «الغرب مرآة تساعدنا على رؤية أنفسنا في السلم الحضاري وتحدد لنا على أية درجة نقف...وكيف سنتوجه وأية أدوات نستعمل لاستكمال مشروع المعاصرة». (أبو منصور، ١٩٨٥ : ٢٢).

هذا يستدعي إعادة نظر جادة في مشروع الثقافة وخاصة على مستوى النظرية النقدية من أجل الوقوف على حقيقة الأنموذجين العربي والغربي، وقوفا يسمح بالتصور الأمثل لهما على الأسس الجوهرية التي يصدران عنها، ومن جانب آخر فإن مراعاة السياق التاريخي للمعارف المستحضرة من البيئة الغربية أمر لا بد منه للفصل بين معرفة محدودة في التاريخ والظرف الزمني ومعرفة ممتدة، ولا يخفى أن كثيرا من النظريات والمناهج لا تعدو أن تكون متصلة بظرف تاريخي محدَّد بدليل التجاوزية التي يتميز بها الفكر الغربي، ومحدودية كثير من المعارف في التاريخ هي مسألة ثابتة يقينيا ؛ لأن الناقد حينما يضع منهجا أو نظرية في تحليل نص أدبي لا يمكنه أن يتصور نصوصا أدبية خارجة عن أفقه المعرفي وثقافته التاريخية، كما أنه لا يستطيع أن يختلق منهجا شموليا ينهض بتحليل جميع النصوص (محدودية المكان) بل ويمكن القول إنه لا يستطيع أن يتصور ذلك أو أن يستوعبه، حيث «بدأ الالتفات إلى ما يسمى بمناهج النقد مع نهضة العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر، وقد استطاع عدد من الباحثين والمفكرين أمثال "تين" "Taine" و"برونيتير" "Brantiere" و"هنكان" "Hennequin" و"لانسون" "Lanson" وغيرهم ممن استعملوا خلال ذلك العصر مناهج نقدية ذات خصائص واتجاهات متعددة، فقد ازدادت الاهتمامات بمعالجة الظواهر الأدبية نظرا لما حدث فيها من تغيرات، نتيجة تغيرات اعترت المجتمع والبنية الثقافية من ذلك العصر، وقد كان من مظاهر هذا التغير تغير نظرة الباحثين والمفكرين إلى معالجة الظواهر الأدبية، فقد ظهرت الحاجة لديهم إلى الاستعانة بالمنهج الوضعي الذي ارتبط بظروف هذه المرحلة بشكل مباشر». (حجازي، ٢٠٠٧ : ١١).

وإذا كان البعض ممن يضعون المناهج والنظريات يحاولون جعلها قوالب ونماذج نهائية فلا يمكن للمتثاقف العربي أن يقبل بذلك، لأن هذا الصنف من الباحثين ينطلق من موقع الغربي المتمركز وهو عبارة عن إقصاء للآخر، بما في ذلك الأنا العربي، كما أن العلوم النسبية لا يمكن أن تكون نموذجية كون طابعها تحاوري بالأساس، وعلى صعيد آخر نجد أنَّ 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 مجردا عن كل هذه السياقات، ويشهد لذلك المقولة النقدية الشهيرة التي ترى أن النص هو الذي يفرض منهجه وبذلك يمكن إجمال القول بأن على الناقد الأدبي الذي يمارس عملية المثاقفة أن يفرق بين ما هو نموذجي وما هو نسبي متغير وبين ما هو معبر عن ثقافة الآخر وما هو معبر عن ثقافة الأنا، فالناقد الأدبي لا يستطيع أن يمارس عملية المثاقفة النقدية بعيدا عن إدراك مواقف الاختلاف والاتفاق بين الأنا والآخر من حيث السياقات المختلفة.

فإمكانية تحقق المثاقفة مع الآخر ترجع أساسا إلى الوعي بماهية الأنا والآخر، لأنها شأن جدلي وليست استقبالا محضا؛ بمعنى أن الناقد الأدبي ملزم بادراك طبيعة المرسل والمرسل إليه وإذا وقفنا على السياقات العامة للآخر من حيث الخلفية التاريخية والثقافية فلا بد علينا أن نستعرض السياقات الجوهرية التي أسهمت في تكوين الأنا ثقافيا وتاريخيا وواقعيا، وهو ما يمكن أن نسميه باستجلاء الفوارق النسبية بين الأنا والآخر من خلال مكونات الأنا التاريخية والثقافية التي تنعكس بصورة آلية على المكون النقدي باعتباره جزء من الماهية الكلية، ولقد «عرفت النهضة الأوربية ظهور حركتين فكريتين تكمل إحداهما الأخرى هما النزعة الإنسانية ونشأة العلوم الطبيعية كبديلين لوجهة النظر اللاهوتية في فهم الإنسان والعالم، فثمة شيئان يميزان عصر النهضة مما سبقه من عصور: اكتشاف العالم و اكتشاف الإنسان». (مسرحي، مقاربة أولية، ٢٠٠٦: ٢٧).

أما المسألة الثانية التي ينبغي مراعاتها في عملية المثاقفة النقدية فهي طبيعة البيئة والثقافة العربية (المستقبلة)، إذ البيئة العربية ذات طبيعة خاصة فمكوناتها الثقافية تختلف عن المكونات الثقافية الغربية وهو ما يعني أن المعرفة التي تتلبس بلباس بيئتها لا بد أن تمحص وتكيف حتى تنسجم مع المعطيات الثقافية للبيئة المستقبلة: «إن أخطر ما واجهه نقاد الأدب في العصر الحديث في نظرتهم إلى الأدب العربي هو أنهم: تحركوا من داخل نظرية الأدب الأوربي ومفاهيمه ومقوماته». (الجندي، ١٩٨٥: ٥٥).

وهذا بالنظر إلى أن هذه المعارف المتمثلة في المناهج والنظريات والمفاهيم والمصطلحات ذات طبيعة مرنة مردُّها إلى الماهية النسبية التي تميز هذه المعارف وهذه القضية هي التي عدت محور تركيز النظريات القرائية ما بعد البنيوية ونظرية التلقي، بحيث تؤكد هذه النظريات على أن الطبيعة العقلية والثقافية للبيئة المستقبلة تترك أثرها على المفاهيم المستقبلة بل يأخذ القارئ دور المؤلف والنص والمناهج السياقية والنصية فيعيد إنتاج المفاهيم الوافدة وقولبتها في قوالب تتسق مع المعطيات الثقافية المحلية، إذ «لم يعد واردا في النظرية النقدية أن نسأل: مَن القارئ، ولكن السؤال الذي صار ينشر نفسه في البحوث النظرية هو: ما القارئ؟ وذلك منذ أن أصبحت نظرية القراءة هي الأكثر استحواذا على الأسئلة وعلى الاجتهادات والافتراضات، مما جعلنا نعيش في عصر القارئ كما استشعر "بارت"، إن لم يكن فعليا ففي الأقل على مستوى التنظيم والأسئلة». (الغذامي، ١٩٩٩: ١٤٧).

وهذا الفعل الإنتاجي من القارئ يظهر في مستويين: الأول سكوني (آني) والثاني تعاقبي (تاريخي)، وهذا معناه أن القارئ (المتثاقف: الناقد العربي) قد يمارس عمليته التثاقفية عبر فترات زمنية متعاقبة ليُكَوّن معرفة نقدية أساسها التراكمية والتأليف: (التأليف والمزج بين المعارف المتوافدة) ويُكَوّن من جهة أخرى معرفة نقدية واقعية تتميز بصفتها التزامنية والجمع بين هذين النوعين من معرفة نقدية هو الذي ينتج إدراكا واعيا بطبيعة البيئة الثقافية المرسلة.

إنَّ البيئة الثقافية العربية ليست معنية بكثير من القضايا والإشكالات الفلسفية المعاصرة وكمثال على ذلك ما عرف في الدراسات الفلسفية بأزمة الخط

الإنساني أو أزمة الإنسان المعاصر، فهذه الأزمة هي أزمة غربية بامتياز لأن منظّريها أقاموا أسسها على مسلمات ووقائع بعيدة عن البيئة العربية مثل أزمة القيمة بين الإطلاق والنسبية التي ارتبطت بسقوط السرديات الكبرى في العالم الغربي وكالمبادئ التي نادت بها الثورة الفرنسية والتي تحولت من سعي نحو المساواة والعدالة الاجتماعية إلى هيمنة عن طريق الاستعمار الأوربي الحديث الذي كانت علاقته بالشعوب المستعمرة علاقة السيد بالعبد، وأضحت المبادئ التي نادت بها الثورة الفرنسية على مستوى التطبيق مبادئ محلية لا مبادئ عالمية، وإن كانت المرجعية النظرية حاولت أن تعولم هذه القيم وتنمذجها أما قصة الفلسفات والنظريات ما بعد الحداثية فهي قصة غربية خالصة لم تكن للبيئة العربية أية يد فيها، فالوجودية والتجريب وغيرها من التوجهات التي أسقطت قيم التعقل والنظام والاتساق جاءت وليدة البيئة الغربية ومتصلة اتصالا مباشرا بنتائج الحرب العالمية الثانية التي أهدرت القيم الإنسانية وشككت في مصداقية هذه القيم الفوقية بعد أن أخفقت في المحافظة على الكرامة الإنسانية رغم نزوعها إلى الأنسنة وتوجيه عقلها وعاطفتها إلى التمركز حول ظاهرة الإنسان بوصفه محور الوجود ومدار الطبيعة والتاريخ وبناء على هذا فإن استنساخ التجارب النقدية الغربية من قبل النقاد العرب وإسقاطها على الظرف العربي الخاص يعتبر تجاوزا لطبيعة البيئة العربية وقفزا عليها، والذي يظهر أن السبب في ذلك ليس غياب هذه الحقيقة عن أذهان بعض النقاد العرب الذين يأخذون بهذا المأخذ ولكنه القياس المنطقي المغالط والصورة المتعالية للآخر الغربي المقصورة في أذهان هؤلاء النقاد مما يجعل النموذج الغربي نموذجا متكاملا ومتجاوزا بالنسبة لهم، وهو ما سيجعل الدارسين لا يختلفون «في أن تخلف المجتمع والعلوم القريبة والبعيدة عندنا من العوائق المركزية التي تحد من عمل المشتغل بالنص الأدبي باللغة العربية، لكن كل ذلك ليس أبدا ذريعة لتبرير غياب النقد العربي»، (يقطين، دراج، ٢٠٠٣: ١٦٤)، وهذا ما سيجعل المثاقفة النقدية مجانبة للحقيقة، لأنها لا تنطلق من منطلقات صحيحة في تصور البيئة الثقافية والنقدية العربية.

إن كثيرا من النقاد العرب المعاصرين لا يستطيعون أن يفصلوا انطلاقا من هذه المسلمات بين مكونات النقد من رؤية فلسفية ورؤية معرفية ومنهج تطبيقي بحيث يمكنهم هذا التفكيك من إعادة تركيب بناء على ما يتناسب مع البيئة العربية، فإذا كانت البنيوية مثلا قد عزلت النص عن محيطه وسياقه الخارجي فهذا راجع أصلا إلى تصور للبنية قائم على أنها جملة من العناصر المتلاحمة التي ترتبط في حركتها بمؤثر خارجي، فـ «البنائية كانت لها جذور فلسفية أقدم كثيرا من العصر الذي ظهرت فيه، وأهم هذه الجذور في اعتقادي، هو فلسفة " كانط" فالبنائية – مثل فلسفة كانط– تبحث عن الأساس الشامل، اللازماني، الذي ترتكز عليه مظاهر التجربة، وتؤكد وجود نسق أساسي ترتكز عليه كل المظاهر الخارجية للتاريخ، وهذا النسق سابق على الأنظمة البشرية، بحيث تستند إليه تلك الأنظمة زمانيا ومكانيا ؛ أي أن هذا النسق قبلي (Apriori) أو بمعنى مشابه لما نجده عند "كانط"... ولقد ظهر لدى البنائيين– على

اختلاف تخصصاتهم ميل واضح إلى فكرة النسق الشامل، ووضع أُطُر أو قوالب أساسية تندرج ضمن هذه الكثرة الموجودة في الواقع، بل إن هذه الأطر والقوالب لها عندهم طبيعة عقلية، حتى لو اتخذت مظاهرُها أشد الصور حسية كذلك تدعو البنائية بدورها إلى نوع من الثورة الكوبرنيكية مماثلة بذلك للذي دعا إليه "كانط"، إذ تؤكد أهمية العلاقات الداخلية والنسق الكامن في كل معرفة علمية، وتسعى إلى تجاوز المظهر الذي تبدو عليه المعرفة من أجل النفاذ إلى تركيبها الباطن، وهي بدورها تترفع إلى النظرة التجريبية وتؤكد أن تقدم المعرفة لا يتم عن طريق وقائع تجريبية يضاف بعضها إلى البعض، وإنما يتم عن طريق إعادة النظر في قوالب أو صور أو عمليات موجودة بالفعل، ولكنها تتخذ مظهرا جديدا في كل عصر... وأخيرا فإن البنائية تتشابه مع فلسفة "كانط" في نقطة أساسية هي أنها بدورها تستهدف أن تجعل من دراسة الإنسان موضوعا لعلم دقيق، وتحاول أن تهتدي إلى السر الذي جعل العلوم الأخرى تسير في طريق العلم الراسخ، لكي تطبقه على العلوم الإنسانية والاجتماعية، وإن كان التركيز عند "كانط" ينصب على العلوم الرياضية والطبيعية، على حين أنه كان في حالة البنائيين ينصب على علوم أخرى، أهمها علم اللغة». (زكريا، ١٩٨٠ : ٠٨)، ولكن الناقد العربي بإزاء هذه المقولة لم يطرح الكثير من التساؤلات عن السبب الحقيقي في عزل البنية عن محيطها الخارجي وفي اعتبارها نسقا مغلقا، ألم يكن لهذا الطرح علاقة بتفسير اللاهوت والماورائي لحركة العناصر الطبيعية والإنسانية بعد ذلك ألم يكن لهذا الطرح علاقة بالفكر الفلسفي المناهض للتاريخ وإذا كان الأمر كذلك ففي أي مرحلة تاريخية شهد العقل العربي صراعا بين البنية والمؤثرات الخارجية، ألم يكن الدرس النقدي العربي القديم يبحث في قضايا بيانية تتصل باللفظ والمعنى ونظرية النظم ونظرية عمود الشعر فالذين قادوا التفكير النقدي القديم «طائفتان: طائفة النقاد اللغويين، وطائفة النقاد المتأثرين بالمنطق والفلسفة من أمثال "قدامه بن جعفر"، وكلا الطائفتين تدين بمبدأ المحافظة» (العشماوي، ١٩٩٨ : ٢٤٧)، ونحو ذلك بخلاف أن هذه القضايا كانت متعلقة بالمرجعية الثقافية العربية أساسا وعلى نحو مماثل نقرأ إشكالية التجريب التي ارتبطت بالرواية وإن كان لها الحق أن تتجاوزها إلى الشعر وغيره من الأجناس الأدبية بل وتمتد من الأدب إلى النقد، فهذه الإشكالية أكمل مثال على ما سبق ذكره من مسألة تجريد واكتشافات العلوم التجريبية وإعطائها بعدا فلسفيا، ولكن التجريد هذه المرة انتقل إلى الظاهرة الأدبية فجرد تداخل زمن السرد وسيطرة تيار اللاوعي والترميز اللغوي والشخصياتي وغير ذلك من مظاهر التجريب الروائي وأحالها إلى ظاهرة فلسفية تميز الإنسان المعاصر الذي فقد ثقته في المطلقات والثوابت والأشكال المنتهية واليقينيات وأخذ يبحث عن الحلول في الاحتمال والتجريب والمعاينة، ولا شك أن التجريب على هذا النحو متصل بمأساة الحرب العالمية الثانية التي لم تترك مجالا للقيم والأنظمة والمفاهيم المطلقة ولكن الإشكال الأكبر في الحالة العربية يكمن في إسقاط ظاهرة الإنسان الغربي على الإنسان العربي ومماثلة التجربة الغربية بالتجربة العربية بعد حرب عام ١٩٦٧م، والتي تعسف

بعض النقاد في مطابقتها بمأساة الحرب العالمية الثانية، ومطابقة رد فعل الإنسان الغربي تجاهها بردة فعل الإنسان العربي من نكبة ١٩٦٧م، ومن هذه الأمثلة يتبين لنا أن المثاقفة النقدية إذا لم تكن منضبطة بضوابط القراءة السليمة للبيئتين المرسلة والمستقبلة فإنها ستمارس التعمية والإسقاط، وستبقى دائرة في مدار الضبابية والوهم؛ لأن نفس المقدمات تؤدي إلى نفس النتائج حتما، وإن كانت ماضية على هذا الدرب فإن أرضيتها ستكون أرضية انتقائية بعيدة عن المنهجية العلمية التي تفسر الحقائق وتوطين المعارف والعلوم والمناهج المختلفة.

أما المسألة الثالثة التي يجدر بالناقد الأدبي استحضارها في عملية المثاقفة مع الآخر فهي التزام الضوابط المنهجية والعلمية في تلقي المعارف بشتى فروعها مع الآخر، وليست المنهجية العلمية تعني التقيد بالقواعد التنظيمية والإخراجية للبحث فيها وإن كانت هذه القواعد جزء أساسا في الرؤية المنهجية، ولكن المنهجية العلمية تعني أيضا الانضباط بالاستقامة والأمانة في نقل المعرفة ونبذ التحيز وتغليب الميول الإيديولوجية على موضوعية البحث والتحليل، وكون الدارسين المشتغلين بالمثاقفة النقدية وسواها يجتهدون في تحسين الصورة تجاههم أو تجاه منهجهم اجتهادا يخرجون به عن إطار الموضوعية والدقة في أحيان كثيرة، «والحق أننا لو تأملنا نصوص ودراسات بعض الباحثين ذوي الصيت والشهرة الواسعة في ثقافة الشرق العربي لوجدنا أن طرق معالجتهم لموضوعاتهم في أغلب الأحيان شبيهة جدا بطريقة الصحفيين من زاوية اللغة، ومن زاوية الخطوات المتخذة، فهم عاجزون عن التفكير بواسطة الروح العلمية (طرح سؤال البحث أو الدراسة، طرح فرض تفسيري له...الخ)، والدليل على ذلك أنك إذا سألت أحد هؤلاء الكتاب أو الباحثين ما المنهج الذي اتبعته في نص بحثك ودراستك الأخيرة أو قبل الأخيرة؟ لكان الجواب غير محدد، أو كان نمطا من اللغو الشكلي أو الشعارات الزائفة» (حجازي، ٢٠٠٧: ٢٣)، ويمضي هذا الدارس في إبراز ما يؤمن به من علم أو منهج أو فكر بأمثل وجه وأكمل صورة، حتى يخيل للقارئ غير الخبير أن هذا العلم أو المنهج لا يعرف منفذا للخطأ والخلل ولا يجري عليه الصواب والنواقص، والدارس المتحيز في كل ذلك يطلب الأعذار والتبريرات والتأويلات المختلفة بما يتبناه من معرفة على طريقة دفاع الماركسيين عن الماركسية بأنها نظرية اجتماعية لم ترَ النور في الواقع حتى يُحكم لها أو عليها، وهذه القداسة المضفاة على الاختيارات الإيديولوجية هي التي جعلت مفكرا مثل "صامويل هنتنغتون" يؤول النموذج الأمريكي بوصفه النموذج النهائي، وفي مجال النقد الأدبي يظهر التحيز الإيديولوجي باديا في اللغة التي يعرف بها كثيرا النقاد العرب المناهج التي يرونها الأجدر بتحليل النصوص الأدبية بدءا بالمناهج السياقية التي صورها أصحابها بصورة الخشبة التي لا بد للنقد العربي أن يتعلق بها إذا هو أراد النجاة والمرور بأمان نحو نقد علمي يتقدم بالعرب بتجاوزهم الانطباعية التي تقوم على الملاحظات الفردية والأحكام العامة غير المطلقة والمساجلات التي لا تخرج عن نطاق البيان العربي والمرجعية الثقافية الواحدية، ويبدلهم بذلك نقدا يستقي مادته البحثية من علوم إنسانية مجاورة كعلم النفس وعلم الاجتماع،

وهكذا نبذ بعض من هؤلاء النقاد كل ما أنجز من نقد عربي قبل طريقتهم، ووضعوه وراء ظهورهم وبات كل نقد أسلافهم تراثا نائما في الكتب القديمة واللغة القديمة والفكر القديم، وقد بات «من الضروري أن ينفتح العرب على أساليب النقد الحديث أي الأوروبي، ليغيروا أنماط تفكيرهم وأدواتهم»، (الرويلي، البازعي، ٢٠٠٢: ٣٥٧)، بينما حاول بعض أشياعهم أن يجددوا موطأ قدم لتقدمهم العلمي في تراثنا النقدي كنوع من التوفيق الذي تحول لدى بعض منهم إلى تلفيق بعدما خطفهم بريق الإسقاطية وأخذ بلبهم، وليس بعيدا عن المناهج السياقية وردت على النقد العربي البنيوية لتفصل النص عن محيطه، ولم يتوان النقاد البنيويون العرب في السير على خطى سابقيهم فرسموا البنية مركز العملية النقدية كلها؛ وأي تصور خارج عن البنية فهو مجازفة نقدية لا غير والسر في ذلك ما «أضفته البنيوية على كلمة بنية»، (إبراهيم، الغانمي، عواد، ١٩٩٦: ٤٠)، ولم يكن الكثير من البنيويين العرب يعلمون أن مصير البنيوية في أوطانهم لن يكون بأفضل من مصيرها في وطنها ومحضنها الأصلي (الغرب) وأن هذا النسق المكتمل المغلق سينفجر من داخله ويثور عليه أربابه أنفسهم، ولعل نقادا من أمثال "عبد الله الغذامي" و"عبد الملك مرتاض" كانوا الأقرب لصورة الممارسة النقدية في الغرب لأنهم لم يحتضنوا منهجا واحدا من البداية إلى النهاية على أنه المنهج الوحيد الصالح لكل زمان ومكان، وإن كان الحديث عن تمثل الروح النقدية الغربية من حيث المرجعية الفلسفية والإيديولوجية يجرنا إلى القول بنية التمثل حتى لا نقول بالتماهي مع الطبيعة النقدية الغربية، وعندما جاءت المناهج والنظريات ما بعد البنيوية طفق أصحابها يبشرون بعصر القارئ، ويخوضون حربا ضروسا على النماذج النصية باعتبارها سجنا أو وهما أو شللا في حركة النقد الأدبي على وجه العموم، وعلى كل فثم رأي يرى بأن كل ما جاء من الغرب فهو مقبول مطلقا؛ لأن الغرب هو النموذج العلمي والموضوعي الأسمى، ولأن تفكيره تفكير علمي وحضاري، ولأن ثقافته هي التي تشكل حاضر الثقافات العالمية المعاصرة في مجال العلوم التقنية والتجريبية التي مست حتى مجال العلوم الإنسانية من فلسفة وآداب وأنثروبولوجيا وغيرها، «ومما لا شك فيه أن التنوير الغربي لم يبدع أفكار التقدم في الفراغ، إذ ارتبط ظهور هذه الأفكار ونموها بعوامل موضوعية، مثلتها على أرض الواقع التحولات العلمية والصناعية الكبرى فكان التنوير آنذاك يمثل هذا التفاعل العظيم بين إبداع الأفكار الثورية في الفيزياء والفلك والرياضيات، وطرح المناهج والأنساق المعرفية الجديدة في الفلسفة، وتغير نظرة المجتمع كلية إلى ذاته وإلى العالم الذي يعيش فيه، ومما سبق نستنتج أن لحركة التنوير أثرا كبيرا في بلورة وتطوير أفكار مركزية في تشكيل الحداثة: كفكرة الذاتية، العقل، الحرية، الإدارة العامة والتسامح...الخ». (مسرحي، ٢٠٠٦: ٣٦).

وفي المقابل هناكّ اتجاه آخر يرى بأن الغرب مصدر لكل الشرور، وأن أي اقتباس من ثقافته خلا المعارف التكنولوجية للايديولوجيا فيها هو إقصاء للوجود الثقافي واستلاب للهوية، وعلى الباحث المنهجي (المتثاقف) في مجال النقد الأدبي على الخصوص أن يتوسط بين هذين المنزعين، ويلتزم المنهجية العلمية الصحيحة التي لا

تقدس نموذجا ولا تدنسه، ولكنها تستقبل وتستدعي ما يتناسب من معرفة مع ثقافتها، وتترك ما لا يتفق مع مرجعياتها الثقافية مما ليس مطلقا، وإنما هو نسبي يتلبس بلباس الثقافة والعصر والتاريخ والباحث، وعلى ذلك فلا يمكن القول «إن هناك أصولا يضعها الأوروبيون لتخضع لها الآداب في العالم كله؟ وإذا قالوا هم ذلك فهل نقبل نحن ذلك والأدب العربي عريق الجذور وسابق لهذه الآداب كلها في النشأة والتكوين». (الجندي، ١٩٨٥ : ١٨).

الخلاصة :

لنصل إلى نتيجة مفادها أنَّ الحضارة العربية الإسلامية في لحظة من لحظات بناء صرحها الكبير لم تتقوقع على نفسها بل حاولت في إطار المثاقفة وعبر حركية الترجمة أن تتفاعل مع الحضارات الأخرى، لنجد داخلها بصمات الثقافة اليونانية والفارسية والهندية... وداخل الثقافات الغربية هناك حضور قوي للثقافة العربية الإسلامية، ولربما كان التفوق الحضاري الدافع الأول لبروز المثاقفة النقدية كجزء من صورة المثاقفة إجمالا، ليكون الحقل النقدي الأضعف والأبعد عن الابتكار والإنتاجية مجبرا على ملامسة التجربة النقدية الأرقى، بغية تحقيق تطوره النوعي سواء من حيث المادة أو المفهوم الإجرائي، والذي سيقدم دفعا مباشرا للحاق بالرَّكب الحضاري الأسمى المتمثل في المجال النقدي على وجه الخصوص.

المراجع :

إبراهيم، عبدالله. *التلقي والسياقات الثقافية*، الجزائر، منشورات الاختلاف، ط٢، ٢٠٠٥.

إبراهيم، عبد الله والغانمي، سعيد وعواد، علي. *معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية*، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦.

أبو منصور، فؤاد : *النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأوربا*، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٥.

البازعي، سعد. *الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف*، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨.

البازعي، سعد. *استقبال الآخر*، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤.

الجابري، محمد عابد. *" الإسلام والغرب (الأنا والآخر)"*، سلسلة فكر و نقد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الكتاب الأول، بيروت، ٢٠٠٩.

الجندي، أنور. *خصائص الأدب العربي، في مواجهة نظريات النقد الأدبي الحديث*، بيروت، لبنان، دار الكتاب اللبناني، ط٢، ١٩٨٥.

حجازي، سعيد سمير. *مناهج النقد الأدبي المعاصر بين النظرية والتطبيق*، القاهرة، دار الآفاق العربية، ٢٠٠٧.

الرويلي، ميجان والبازعي، سعد. *دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا*، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٢.

زكريا، فؤاد. *الجذور الفلسفية للبنائية*، الكويت، حوليات كلية الآداب، ١٩٨٠.

العشماوي، محمد زكي. *قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث*، مصر، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٨.

الغذامي، عبد الله. *تأنيث القصيدة والقارئ المختلف*، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩.

مسرحي، فارح. *الحداثة في فكر محمد أركون، مقاربة أولية، الجزائر*، منشورات الاختلاف، ٢٠٠٦.

يقطين، سعيد وفيصل، دراج. آفاق نقد عربي معاصر، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٣.