الثقافةُ الكَوْنيَّةُ ومَنَاهجُ النَّقْدِ الحَدِيثِ
العَلاَقَةُ المحُتَجِبَةُ[1]

إعـداد

د. موسى بن درباش بن موسى الزهراني

كلية اللغة العربية ـ جامعة أم القرى

المملكة العربية السعودية

الثقافةُ الكَوْنيَّةُ ومَنَاهجُ النَّقْدِ الحَدِيثِ العَلاَقَةُ المحُتَجِبَةُ

د. موسى بن درباش بن موسى الزهراني

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى تجلية حالة التغاير بين مفهوم [الثقافة الكونية] في المجال التنظيري، وتطبيق ذلك المفهوم في الممارسة الفعلية في واقع الحياة المعاصرة، إذ أصبح المفهوم لا يعني في الواقع إلا الثقافة الغربية، وذلك من خلال تصدير النموذج الغربي إلى الثقافات الأخرى، بوصفه النموذج الأوحد والأصلح.

وقدم البحث تصوراً لحالة الثقافة العربية المعاصرة، ووصفها بأنها ثقافة استهلاكية لا إنتاجية، قد قبلت كثيراً من الوافدات الغربية، ومن ذلك مناهج النقد الحديث، وهي التي كان من التعليل في قبولها أنها مناهج كونية صالحة لكل زمان ومكان.

ثم مضى البحث يعرض للمنطلقات التي أدت إلى القول بكونية تلك المناهج النقدية في الثقافة العربية، وهي:

أ- علمية النقد.

ب- فكرة الحضارة الإنسانية الواحدة أو الثقافة الإنسانية الواحدة أو الفكر الواحد.

ج- محدودية النموذج الإدراكي، مع نقد ملازم لكل منطلق.

وكانت الخلاصة من ذلك كله هي تأكيد التوهيم والمخادعة لمفهوم الكونية الذي اتُخذ ذريعة من الذرائع في تقبل مناهج النقد الحديث.

١- الإطار المفاهيمي:

أ - مفهوم الثقافة:

تسودُ العالمَ اليوم مفاهيمُ معقّدة، لم يصل العقل الإنسانيُّ فيها إلى استهداء أحادي الرؤية، بسبب الاختلاف الناتج حول تلك الرؤية الأحادية، إذ ينزع كل طرف إلى تبني ذاتيته في المطارحات الفكرية، والحوارات المعرفية.

ومفهوم [الثقافة] من أكثر المفاهيم الحديثة تناولاً في الدراسات والبحوث ذات العلاقة والاختصاص، كما في الدراسات الفلسفية والاجتماعية والأنثروبولوجية، حتى بات تعريف المفهوم يمضي في طريق المحاولات دون الاتفاق، فقد «تم إحصاء حوالي ١٣٠ تعريفاً للثقافة، وهي موزعة وفق المجالات المتعددة للعلوم الإنسانية، كالاجتماعيات، والأنثروبولوجيا، والإثنولوجيا، والأدب، وغيرها من المجالات الفكرية»[٢]، كما أشار أحد الباحثين إلى أن العالمين الأمريكيين [كوبير] و [كلوكهن] قد أحصيا سنة ١٩٥٢م ما يزيد عن مئة وأربعة وستين تعريفاً للثقافة[٣]، مما يشي بتعقيد المفهوم وخطورته أمام العقل الإنساني.

وإذا كان تعريف [الثقافة] بذلك الحجم من التعدد والكثرة؛ فإن الأمر يتطلب هنا تقديم المفهوم في صيغة عامة شبه توافقية، وهذا ما يدفع إلى إثبات تعريف منظمة اليونسكو الذي أقرته في مؤتمرها الشهير عن الثقافة في العاصمة [مكسيكو سيتي] عام ١٩٨٢م، نظراً لشهرة هذا التعريف فيما قَدّم من محاولةٍ شموليةٍ ناتجة عن أطرافٍ متعددة. إذ يقول التعريف: «إنّ الثقافة بمعناها الواسع يمكن أن ينظر إليها اليوم على أنها جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه، أو فئةٍ اجتماعيةٍ بعينها، وهي تشمل الفنون، والآداب، وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق

الأساسية للإنسان، ونظم القيم، والتقاليد، والمعتقدات»[٤]، وهذا التعريف يعطي دلالةً متسعةً ومعقّدة لمفهوم الثقافة الذي تجاذبته الاهتمامات المتعددة والمتنوعة[٥].

ولتقريبٍ أكثر لدلالةِ مفهوم [الثقافة]، مع كثرة وتزايد محاولات التعريف، يمكن ـ على وجه الإجمال ـ تحديد المفهوم في عنصرين يحملان ويوجزان:

الأول: المعنى الأنثروبولوجي الذي يشمل كل فعاليةٍ للإنسان تميزه عن غيره، من نشاط ذهني أو مادي، وبهذا المعنى تكون الثقافة هي الإنسان فاعلاً ومنفعلاً، بما قَدّم من إنتاج مادي أو غير مادي، سواءً أكان تراكم خبرات وتقاليد، أو ممارسات فكرية، أو تصورات عقدية، أو صنع أدوات.

الثاني: السمات المميزة لأي أمة من الأمم، بما يبتكره الإنسان من وسائل وأشكال تحقق ذلك التميز، في المعارف، والقيم، والأخلاق، وطرائق التفكير، والإبداع الجمالي والفني والمعرفي والتقني، وأنماط لسلوك، وطرز الحياة، والتطلعات للمثل العليا[٦].

إذاً مفهوم الثقافة ـ وفق هذا التقديم السابق ـ يشع بمعنى الخصوصية التي بمقتضاها تُميَّز كل أمة أو مجتمع أو فئةٍ من الناس بسماتٍ معينة، تغاير بها الآخر، سواء في الدين، أو اللغة، أو الفكر وطرائق الحياة، أو الفن، ونحوه، وهذا يعني ـ في تحليل منطقي ـ أنّ الثقافة الإنسانية مجموعة ثقافات مختلفة، وكل ثقافةٍ تطبع أتباعها بتلوينها الخاص، وتتحقق بذلك رابطة انتماء وتغذية بين التابع والمبتوع، وعلى مدى مراحل تاريخية ممتدة، وعليه تكون مسألة الاختلاف بين سمات ثقافةٍ وثقافة أخرى أمراً كاشفاً، وهذا ما يحقق مفهوم [الخصوصية] التي «تعني الاختلاف النسبي القائم على جملة سماتٍ ثقافية، نتجت عن تراكمات تاريخية، وتفاعلات بيئيةٍ ومجتمعية، بالإضافة إلى اجتهادات فكرية وإبداعية على مستوى الأفراد»[٧]، وقد أكّد عالم الاجتماع [علي الوردي] على أنّ «الأبحاث الاجتماعية الحديثة ترى بأنّ أي مجتمع من

المجتمعات البشرية هو كالفرد يملك شخصية خاصة به، وهذه الشخصية المجتمعية تعرف في الاصطلاح العلمي باسم [culture]»[٨]، وهذا هو المقصود من نسبية الاختلاف في معنى الخصوصية، دون المبالغة في معنى الخصوصية «إلى درجة تنسلخ فيها الثقافة والجنس اللذان ينتميان إليها من سياق المكونات البشرية»[٩].

لكنّ مستوى الاختلاف والتغاير بين الثقافات لم يقف حاجزاً مانعاً من التواصل والتداخل بينها، فعبر مراحل التاريخ الإنساني ظل نشاط التفاعل الثقافي [بمعناه الواسع] حاضراً في البيئات الثقافية بصورةٍ أو بأخرى، فـ «ليست هناك ثقافة أمة من أمم الدنيا منعزلة منفردة، لا في العصور القديمة، ولا في العصور الحديثة»[١٠]، بل كانت حركة التثاقف ماضيةً في سيرها، وهي ظاهرة ذات جلاء لم تغب عن العين الراصدة، وإنما يبقى الأمر في مقياس درجة التأثر والتأثير، وانعكاس ذلك في بنية الأنسجة الثقافية، وهو ما أفرز النمطين المتقابلين: [الغالب والمغلوب]، ففي حالة النمط الأول، كانت الثقافة الغالبة لا تقبل إلا الضئيل من الوافد، ولا تسمح به إلا ذائباً في نسيجها، وفي الجانب المقابل تنشط حركة التصدير والتأثير في الثقافات الأخرى؛ لتحافظ على موقعها وريادتها، وفي حالة النمط الآخر، كانت الثقافة المغلوبة التي لا تحيا إلا على نتاج الآخرين، فطبيعتها استهلاكية لا إنتاجية، ومفاعلتها في التأثير أضعف من التأثر، وخصوصيتها ذائبة، مما خلق لها حجماً أقل أمام الثقافة الغالبة.

إنّ الخلاصة في موقف التبادل الثقافي هي التحاور من أجل البحث عن النافع، إيماناً بأن الحكمة ثمرة العقول، فمقصدها رشْد، وقطفها غاية، والانتفاع بها نتيجة، وهذا الموقف إذاً لا يعني العزلة الطاردة، ولا الارتماء الذي يلغي الخصوصية، ففي الأول إماتة وصنعة تخلف، وفي الآخر ذوبان وامتهان للهوية، وقد قال الزعيم الهندي

[المهاتما غاندي]: «إنني منح نوافذي للشمس والريح، ولكنني أتحدى أية ريح أن تقلعني من جذوري»[١١]، وهذه صنعة العقل الحي الذي يعي ذاته، ولا يتوقف عن البحث.

ب – الثقافة الكونية: المفهوم التنظيري والتطبيق الواقعي:

اتخذ مفهوم [الكونية] في الدراسات الحديثة بُعداً فلسفياً، فغدا ـ في تقريب أوليّ للمفهوم ـ حاملاً لمعنى الشمولية، ومقابلاً لمعنى الخاصي أو الذاتي أو الجزئي، وقد أجلى طه عبد الرحمن مفهوم [الكونية] فلسفياً، فردّه إلى مدلولين اثنين: الأول معنى [الكلية]، ويقصد بالكلي هنا ما يشمل جميع أفراد الإنسان، من حيث كونهم كائنات عاقلة، ومن ثَم فالكلي هنا بهذا المعنى يقابله الجزئي الذي لا يستغرق أفراد النوع الإنساني. أما المعنى الآخر لمفهوم الكونية فهو [العالمية]، ويقصد بالعالمي ما يصدق على جميع أقطار المعمورة، من حيث هي دول قائمة بذاتها، وبهذا المعنى [للعالمي] يكون مقابله [المحلي][١٢]، وعلى هذا التحديد يمكن القول بأنّ مفهومَ [الكونية] مفهومٌ مصطبغ بمعنى الشمولية والعمومية، ومقابل لمعنى الخصوصية، وعليه يكون الإثراء الثقافي متجاوزاً النوع الواحد من الثقافات، فتتحقق المفاعلة والمشاركة الجمعية دون تحيّز ولا هيمنة من أي طرف، إذ يسود الاحترام للآخر في الإنتاج والمشاركة والتقبل، على أن يكون النافع والصالح هو سمت هذه المفاعلة الثقافية الكونية، وفق خاصية التجانس والتآنس، استناداً في هذا التصور على عنصري [وحدة الطبيعة الإنسانية] و [وحدة العقل الإنساني][١٣].

إنّ هذا التصور السابق لمفهوم [الكونية] هو ـ في عالم اليوم ـ تصوّر افتراضي مثالي، استناداً إلى معطيات الواقع التي لا تنتج المفهوم حسب التصور المثال، فالثقافات الإنسانية تشهد واقعياً صراعاً كاشفاً، تغذيه إرادة الهيمنة، وحبّ التسلط،

وليس بينها تجانس تام يعزز مفهوم الاحترام المتبادل في الإنتاج والتقبل، بل ظهر في العلن وعلى رصد من الجماهير ما عرف بثقافة المركز ذات الهيمنة والاكتساح، وثقافة الأطراف المراد لها التبعية والانهزام، فغدت ظاهرة [الافتراس الثقافي] هي مشروع الغالب على أرض المغلوب، وأصبحت السيادة في العالم سيادة أحادية وليست تعددية، وهذا ما يُرى في الواقع المعيش، حيث هيمنة الثقافة الأحادية الغربية على المسرح الكوني، فهي التي تستأثر بالنفوذ والهيمنة والغلبة وحب التسلط وإلغاء الآخر، ومن ثَم ـ وبوجهٍ ما ـ بـ [الكونية].

إنّ هذه السيادة المطلقة والشاملة للثقافة الغربية المعاصرة، تحدث لأول مرةٍ في التاريخ الإنساني بحجم هذا التمدد والتوسع الشامل خريطة العالم من الأدنى إلى الأقصى[١٤]، على حين أنّ الكونية الحقيقية تتطلب «تفاعلاً حقيقياً بين الثقافات المختلفة، بدون هيمنة، وبدون شعوذة، للوصول إلى كونية حقيقية، تعيد الحياة إلى الإنسانية من جديد»[١٥]، فتؤسس الاحترام الجمعي، وتلغي التحيز أو الإلغاء والتهميش.

ربما يرد اعتراض ما في هذا الموقف، ينشأ من الاعتقاد القائل بوجود نزعة الطموح في كل ثقافة، مما يترتب عليها ما قد يُرى من الطرف المقابل بوجود هيمنة، وحب تسلط، وإرادة الغلبة، وعليه فليس الأمر في هذا الشأن خاصاً بالثقافة الغربية الحديثة، بل هو شريعة الإنسان في حياته التاريخية كما رصدتها الذاكرة، لكن هذا الاعتراض يغفل عن أن مشروع الطموح في الثقافة الغربية ليس ذا قيمةٍ إنسانيةٍ تتجاوز المحلي والقومي، فتنظر إلى الإنسان بصفة النموذج، لا بصيغة التحيز والعرقية، بل هو ـ في حقيقته ـ مشروع هيمنة، واستحواذ، وتحيز للعرق، وبذلك وقعت الثقافة الغربية في مخالفةٍ علنية لوثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي تنص مادته

الأولى على أنه «يولد جميع الناس أحراراً متساويين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً وضميراً، وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء»[١٦]، وكلُّ ثقافةٍ تطمح إلى أن تكون كونية بالمعنى الإيجابي «لابد لها أنْ تنكر طابعها القومي أو المحلي، أو الشروط الاجتماعية والتاريخية التي ظهرت فيها، فالثقافة الحية هي التي تنظر إلى الإنسان كإنسان، وتخاطبه كمثال ونموذج للإنسانية جمعاء، قبل أن تنظر إليه كواقع قومي ومحلي ضيق»[١٧]، على أن المراد من هذا التوصيف ـ أي النموذج الإنساني ـ هو النسبية، دون المغالاة في مفهوم تشكيل النموذج إلى درجة النقاء والكمال المطلقين في طموح أي ثقافة، فهذا خرق لطبيعة الثقافة، وأدعى إلى دخوله في باب الأماني؛ لأن فيه مغالبةً وتقويضاً لمعنى الخصوصية، فكل ثقافة لها خصوصيتها التي تميزها وتحافظ عليها، مهما تبدّي في رسالتها النموذج الإنساني العام[١٨].

إنّ الثقافة الغربية هي التي تفرض اليوم على المجتمعات الإنسانية نشاطها الفكري والعلمي والتقني، فهي التي تقدم للعالم المعاصر نظم التحديث، ووسائل الحياة المدنية، من أدوات ومخترعات، وحلول إدارية وإقتصادية وهندسية، وغير ذلك من الوسائل والأفكار، ويكون تصديرها للآخرين وفق تسمية [الأفضل والأرقى]، أو وفق التسمية المشاعة [نظام عالمي]، والتسمية الأخيرة تسمية خادعة، لأن [النظام العالمي] نظام لم تشارك فيه العقول الإنسانية الأخرى، ولم تعط الحق الذاتي في الإسهام والإبداء، وإنما حوربت وأقصيت، فأكرهت كثير من الشعوب على تقبل الوافدات الغربية، والاسترخاء للاستهلاك والأخذ وتفعيل المطابقة، ومحاربتها في الإنتاج والتوليد، حفاظاً على بقاء الغلبة[١٩]، ومن ثَم صعدت الثقافة الغربية على المسرح الكوني ثقافة مهيمنة متحيزة لذاتها، ملغية مشاركة الآخرين، لتخلق لذاتها صفة [الكونية] على حساب شعوب الأرض.

ولعل مما يؤكد هـذه النزعة في الثقافـة الغربية حركـة الاستشـراق، ففيها دليـل قائم على حب التسلط، وإرادة الهيمنة المستقصدة[٢٠]، «فالمستشرقون يدرسـون تراثنـا وثقافتنا لكـي يعرفـوا كيـف يتعـاملون معنـا، إذا لم أقـل كيـف يضـمنون سـيطرتهم علينا».[٢١]، وعن هذه السيطرة التي هي هدف شاخص، يقول المستشرق [غابرييلي]: «الواقع أنه يحق للغرب أن يطبق على الشرق مفاهيمـه ومنهجياتـه وأدواتـه الخاصـة، كما يحق له أن يطبق معاييره الخاصة على مـا نـدعوه بالتـاريخ والحضـارة، وإذا كـان البعض يحلمون بإمكانية جعـل الفكـر الغربـي يتراجـع عـن نتـائج دراسـته التاريخيـة الطويلة للبشرية، وتفسيرها، فإنهم واهمون، إذا كانوا يحلمون بجعل الغـرب ينظـر إلى الشرق بعيون شرقية، وعقلية شـرقية، فـإنهم يطلبـون المسـتحيل»[٢٢]، وهـذه شـهادة تفصح في وضوح عن النزعة الإمبريالية، والتحيز العنصـري، في تلك الثقافة.

إنّ الاختلاف والتنوع مطلب جمالي، وحالة كونية طبيعية، فهو سنة إلهية قائمـة في المجتمعات الإنسـانية، والخـروج عـن هـذا النـاموس عـن طريـق الإيمـان بـدعوى [الكونية]، وطمس [الخصوصيات] يعدّ توهماً سافراً، فليست [الكونية] التي أخـذت قضيتها طرحاً قوياً منذ العقد الأخير من القرن العشـرين[٢٣] إلا إرادة الهيمنـة وحـب التسلط؛ لأنها واقعياً أنكرت [الخصوصيات]، واعتمدت على وجه واحد في الإنتاج، هو منتج الثقافة الغربية، وجعلت هذا المنتج هو الصالح بالقسر علـى كـل الثقافـات، متجاهلة أن الحضارة أو الثقافة الإنسانية جهد بشري جمـاعي تضـافري، وكـل جماعـة ذات ثقافة وحضارة أسهمت في بناء الإنسان بشكل أو بآخر[٢٤]، ومن ثَم أرادت تلك الثقافة المتسلطة أن تتحد العقول وفق رؤاها، لا أن تتشارك في سبيل التكوين والنماء، وفرق بين جبرية [الاتحاد] ومفهوم [المشاركة]، وهذا يعني أن [الكونية] المطروحـة في عالمنا المعاصر تعبّر «عن هيمنة الغرب الـذي مـا زال يعـدّ الكونيـة في المعرفـة كونيـة

الثقافة الغربية»[٢٥]، وهذا ما أدّى وسيؤدي إلى صدام بين الثقافات، لا إلى تثاقف وتآنس وتجانس، طالما فقد عنصر الحوار بينها، الذي من أدبياته الإقرار بوجود الآخر المختلف، واحترام الخصوصيات، والإيمان بالتشارك الحضاري.

إنّ الحديث عن [ثقافة كونية] تتجاوز الحدود الضيقة، وتخرج في فضاء الإنسانية بصفة الشمولية والإطلاق، دون أي قيد أو تخصيص لهو أمر يحتاج إلى توقف وبحث واستخبار، فالإيمان بتعدد الثقافات الإنسانية، وبظاهرة الاختلاف في المنازع الفكرية، والنتاج الحضاري، والخصوصيات الطابعة، يجعل الحديث عن [ثقافة كونية] محل شك ومراجعة؛ لأن تفسير إشكالية [الكونية والتعددية] على خارطة الواقع يرسم تناقضاً في المسألة الثقافية، ولهذا عبّر المفكر المغربي المهدي المنجرة عن إشكالية الثقافة الكونية بقوله: «لا أعتقد بوجود ثقافة كونية منسجمة؛ لأنها ستكون نهاية الثقافة، ونهاية الكون، ما هو أكثر كونية فيما يخص الثقافة، هو التنوع»[٢٦]، وهذا ما يحتم الوقوف أمام مفهوم الثقافة الكونية، وتجلية هذا المفهوم أمام المشاع الثقافي والخصوصية الثقافية، والتّحقّق من صيغة المشاركة والتفاعل بين الثقافات في الإنتاج العقلي والمادي الذي يستهدف بناء الحضارة الإنسانية، ومراجعة أبعاد الهيمنة وكمون التحيز في تفسير [الكوني] بين الأطراف الثقافية حسب الرؤية الواقعية، والبحث ـ في وجهٍ من الدقة الراصدة ـ عن النموذج الإنساني في نتاج وتصدير أي ثقافة.

وعلى هذا التقدير والتوصيف، يكون مفهوم [الكونية] واقعياً مغايراً لمفهوم [الكونية] تنظيرياً، فهو بهذا المعطى الواقعي لا يشير إلا «إلى ما يبدعه الغربيون من نظريات، ومناهج، ومفاهيم، يصدق على الأمم جميعها، وأنّ قضايا المعرفة الغربية، والإشكالات التي تثيرها، والأجوبة التي تقدمها، تنطبق على المجتمعات كلها، برغم بعدها الجغرافي بعضها عن بعض، وبرغم اختلاف سياقاتها التاريخية والحضارية،

وبرغم تعارض المرجعيات والخلفيات التي تصدر عنها مع مرجعيات المجتمعات المستقبلة لها».[٢٧]، وهذا ما يجعل مفهوم [الكونية] في بعده التنظيري الفلسفي مفهوماً وهمياً ومخادعاً، تُبرَّر به سلطة الثقافة الغالبة.

٢ – مشهد الثقافة العربية المعاصرة أمام الثقافة الكونية:

أ – المشهد العام/ توصيف الحالة:

يَمْثُل المشهدُ الحاضر للثقافات المعاصرة أمام الرائي في صورة يتجسد فيها صراع الغالب والمغلوب، فلا يملك الراصد أمام هذا المشهد إلا الاعتراف بهيمنة ثقافةٍ أحادية على المسرح الكوني، وذلك هو مشهد الثقافة الغربية التي تسعى إلى نشر هيمنتها بوسائل متعددة، وتجهد في الإبقاء على فرادتها، حتى غدت ثقافة غالبة مكتسحة، يحضر تأثيرها والاقتباس منها في مشاهد الثقافات الأخرى، مما أدّى إلى إحداث الصراع الثقافي، ونشوء إشكالية الاختلاف؛ لأنَّ الثقافة الغربية تصدّر نموذجها الخاص الذي ترى فيه حاجة الشعوب الأخرى، دون مراعاة للخصوصية الثقافية، ومفهوم المشاركة والمفاعلة، ونتج عن هذا اصطناع دالّي [المركز والأطراف]، وهي تسمية تدل على نزعة الاستعلاء في الأول، وإخضاع الآخر للتهميش، فـ «المركزية الأوروبية/ Europe ocentrisme ـ في نعت عامٍ لها ـ موقف يقوم على إخضاع كل القضايا التي يكون النظر فيها إلى منظور أوروبي محض. يصح القول في عبارة أخرى، أن أوروبا تعد عند أصحاب هذا الموقف هي المركز الذي يكون الانطلاق منه والرجوع إليه، وهي المنظار الذي لا يدرك العالم إلا من خلاله».[٢٨]، كما أنّ النزعة المركزية الأمريكية الجديدة ما هي إلا «النزعة المركزية الأوروبية في ترجمتها الأمريكية، أو أنها المركزية الأوروبية الجديدة»[٢٩]، وإذا كانت الثقافات قد تداخلت وتفاعلت منذ القديم؛ فإنّ ذلك التداخل والتفاعل «كان يتم في الماضي بصورةٍ تلقائية

طبيعية، وفي الغالب عن طريق التقليد، التقليد بالاحتكاك والجوار، وتقليد الغالب للمغلوب، والمغلوب للغالب إلخ...، أما في الحضارة المعاصرة فالأمر يختلف تماماً، ذلك أنه لم يحدث قط في تاريخ البشرية أنْ عملت حضارة ما على تعميم نفسها كما عملت وتعمل الحضارة الأوروبية الحديثة»[٣٠]، وكذلك المشروع الأمريكي الحديث، مما أحدث ما أحدث على خارطة العالم من هذا الصراع غير المتكافئ الذي لم يسبق له مثيل.

لقد كان السؤال الأهم الذي تواجهه الثقافة العربية أمام هذه الإشكالية الشاخصة، وأمام «ما سمي صدمة اللقاء مع الغرب»[٣١]، هو كيفية التعامل مع تلك الثقافة المهيمنة ذات المنزع المخالف للسائد والموروث، وفي ظل إيمان بعدم منطقية التجاهل، والاعتراف بعامل نسبية التفوق، فنتج عن ذلك صورة التقاطب الفكري التقليدية، أعني الفريق الرافض والفريق القابل، وحتماً سيخرج فريق آخر يحاول التوفيق والتوسط، ومن هنا رشّح علي حرب مسلكين أمام الثقافة العربية وهي تواجه طوفان هيمنة الثقافة القادمة، فالأول «الانخراط في منطق الاصطفاء والتميز والتقوقع والعسكرة والانفراد والاحتكار والصدام، أو إتقان لغة الاعتراف والحوار والتوسط والتعدد والمباحثة والشراكة والمبادلة»[٣٢]، وكأن قدر الثقافة العربية ـ إنْ هي وعَتْ خصوصيتها ـ أمام تحدٍّ شائك يفرض عليها الوعي اليقظ، والتعامل الحذر، دون الوقوع في أخطاء الانغلاق التام، أو الانجراف المتهور.

إنّ هذا الوضع الراهن للثقافة العربية ـ وهي بين قطبي الانفتاح والانغلاق ـ خلق أعظم المشكلات الفكرية على الساحة الثقافية العربية في العصر الحديث، فالمناداة بخلق صيغة مناسبة للثقافة العربية المعاصرة، من جهة الامتداد للتراث القديم، والتواصل مع الوافدات الغربية، جعلت زكي نجيب محمود يقرر بأنها [أم المشكلات]

العصرية في حياتنا الثقافية الراهنة[٣٣]، والذي جعلها كذلك هو تغلغل هذه المشكلة في مفاصل الحياة الفكرية والعلمية والمادية، نجد ذلك في الفن والآداب والنقد والفلسفة والعلوم المتنوعة، ووسائل الحياة المختلفة، مما أدّى إلى هذه الصورة الواقعية المعقدة.

لقد وصفت الثقافة العربية بأن ثقافة مأزومة[٣٤]، فقد مسّها عارض الجمود الفكري، فتحولت من ثقافة إنتاجية إلى ثقافة استهلاكية، وأدّى غياب الإبداع أو ضموره، وتلقي منجزات الآخرين، إلى صناعة العقل السليب التابع، وهو عقل يوصف بالعجز عن الإبداع، وبأنه «عقل لا يستطيع التعامل مع الأفكار والآراء والنظريات تعاملاً حراً مبدعاً، هو يتعامل معها ـ وخاصة إذا كانت حاملة الخاتم الأوروبي المميز ـ باعتبارها صنماً لا يجوز المساس به من ناحية، وسلعةً يمكن التسلي بها، واستخدامها لبعض الوقت من ناحية أخرى، وفي كلا الحالتين تصبح هذه الأفكار والمناهج آلة من آلات القمع الذهني والاجتماعي»[٣٥]، وهذا العقل السليب التابع، في غمرة الانبهار بمنجزات الآخر، وفي حالة عدمٍ الوعي بالذات، لم يعِ خطأ التبعية التي حملت اجتراراً معرفياً ومنهجياً مغايراً.

وفي ظل هذا الواقع المعقّد الذي تَمْثُل فيه هيمنة غالب مستولٍ، وحاجة مغلوب إليه، جاءت ولادة اللحظة التي بدأت فيها الثقافة العربية بالاستيراد والتلقي، فظهر السؤال عن مشروعية تقبل الفكر الوافد، وقامت الخصومة التقليدية، فكان الفريق الرافض ينظر إلى ثقافته كحمىً لا يجوز المساس به، ويغالي في مفهوم الخصوصية، ويحرّم كل دخيل، وظل يبرر مسلكه بكل جسارة، وارتأى أن النجعة نحو التراث هي السبيل نحو فهم الذات ونهضتها وتمكنها، دون وعي من هذا الفريق بخطر التقليد الذي يصنع [العقل التابع] أيضاً، ويؤدي إلى ما يعرف في الدراسات

الأنثروبولوجية بـ [الانطوائية القومية]، «والتي تعني: أنّ الإنسان يفضّل طريقة قومه في الحياة على طرائق الأقوام الأخرى جميعها»(٣٦)، فقراءة التراث قراءة تقليدية لا تؤدي إلى تجديد المعرفة، وخلق وعي ممتد يقظ، وإنما القراءة السليمة هي القراءة الحوارية التي من خلالها يضيف اللاحق إلى السابق، كما أن الفريق الآخر المقابل رحّب بالمشروع التحديثي القادم، واستعذب المفاهيم والنظريات الوافدة بوصفها [ثقافةً كونيةً إنسانيةً]، ليس لها علاقة بمسائل الخصوصية، أو الاختراق الثقافي، ومن ثَم وقع هذا الفريق ـ أيضاً ـ في أحبولة [العقل التابع].

ب – الأنموذج الخاص/ مناهج النقد الحديث وعلاقتها بمفهوم الكونية:

يعد أنموذج [مناهج النقد الحديث] مثالاً حياً وبارزاً لحالة الإشكالية التي تعاني منها الثقافة العربية أمام الوافدات، فقد أحدثت مناهج النقد الحديث خصومةً عنيفة في المشهد الثقافي العربي المعاصر بين القبول والرفض، وتجلت تلك الخصومة فيما قدمته الكتابات النقدية المتنوعة، وساحات الحوار والمناقشات، وذلك راجع إلى طبيعة نتاج تلك المناهج، من جهة المكوّن النظري والرافد الفلسفي لها، فهو نتاج من نشاط الفكر الغربي الحديث، وهو فكر مغاير ومختلف، وحالة الإبداع التي أخرجها هي ابنة سياقها الثقافي، ولم يكن للعقل العربي أي نصيب في المساهمة المعرفية من جهة التكوين لتلك المناهج، وإنما كان عقلاً مستقبلاً ومستهلكاً لها، ومن خلالها تمت قراءة نقدية حديثة لنصوص إبداعية في الأدب العربي، وتجلّى هذا التناول أمام القارئ في مكشف ظاهر، بدءاً من مناهج الحتمية العلمية السياقية، مروراً بالمناهج الشكلانية الحداثية، وصولاً إلى اتجاهات ما بعد الحداثة، وهذا ما أدّى إلى ظهور الجدال المعقد الطويل حول علاقة الثقافة العربية في مجالها النقدي والأدبي ـ على وجه الخصوص ـ بتلك المناهج المغايرة، التي تبدّى حضورها المنهجي في التناول النقدي المعاصر في صورة إجرائيةٍ

تجديدية، تخطت ما ترسّخ في الذهنية العربية من موروث نقدي في اختبار النصوص وتحليلها.

إنّ النقد الأدبي منشط فكري ذو طابع يحمل أصولاً معرفية لتطوير الأدوات الإجرائية، فهو ما بين اشتغال على المتن، وتطبيق على النص، يمثّل نموذجاً في استكناه مفهوم [الخصوصية]، فهو إذاً «أحد أبنية الثقافة المعقّدة»[٣٧]، لما له من أثر في النشاط الفكري الجماهيري، وبما يحمله من خصوصية الثقافة المنتجة على مستوى الرؤية المعرفية، وهذا ما غذّى خصومة الاختلاف والتباين أمام مكوِّنه المعرفي اللافت، فغدا الاستقبال العربي لهذه المادة المعرفية غير العربية ينحو في أحد الاتجاهات[٣٨] إلى القبول بذريعة صيغة [الثقافة الكونية]، والاعتقاد بتماثل التاريخ الكوني الثقافي، وكونية المعايير النقدية الأدبية[٣٩]، وهذا يعني انتفاء الخصوصية النقدية التي تحتضنها ثقافة متميزة بخصائصها وسماتها المحددة، لتبقى تلك الأطروحات التنظيرية في تلك المناهج المتعددة [عالمية إنسانية]، لا تصطبغ بأي تحديد يؤطرها عن [الشمولية] و[الإطلاق]، أو يمنحها خصوصية المنشأ بحمولاته ودلالاته المعرفية والأيدلوجية، فهي إذاً ـ وفق هذا التقدير والتوصيف ـ مناهج [كونية]، تنزع عن ذاتها الخصوصية أو التحيز، ولا يعتري تقبُّلَها وتوظيفها أي خطر على خصوصية الثقافة العربية، وإن غايرت السائد الثقافي والموروث النقدي.

إنّ التعليل لتقبّل تلك المناهج وتوظيفها في مقاربة النص الإبداعي بكونها مناهج [كونية]، لا تخضع لمحدد الإطار الخاصي في السياق الثقافي النابعة منه، من الأصول المعرفية والروافد الفلسفية، يحتّم ـ أي ذلك التعليل ـ البحث في استبطان كنه [الكونية] في تلك المناهج، لمعرفة المستند من عوالم التوصيف التي قُدِّرت لتلك المناهج فجعلتها [كونية]، ومن ثَمَّ حفّزت على التعامل معها بوصفها [عالمية إنسانية]

صالحةً للتطبيق والتوظيف، لا تحمل أيَّ تحيّز مستتر، ولا تخفي أي أبعاد فلسفية تمَّ استثمارها في تكوين المتن النظري فالأدوات الإجرائية، فلا تشكل بعدئذٍ أي اختراق ثقافي في خصوصية الثقافة العربية، ليكون الراجعُ من ذلك كله التبيّنَ في حق إعطاء صفة [الكونية] لها، وحق المطابقة والتمثل في الممارسة النقدية، كمنهج تجديدي وأداة إجرائية صالحة عند مقاربة النصوص الإبداعية في الثقافة العربية.

٣ – منطلقات القول بكونية المناهج النقدية الحديثة:

أ – علمية النقد:

يعدّ هذا العامل من الأهمية القصوى بمكان، إذ كان الاستناد إليه بشكل لافت وقوي في تقبل مناهج النقد الحديث، فالقول بعلمية النقد يعني أنَّ النقد علم يخضع لمحدّدات العلم، التي من أهمها الموضوعية وعدم التحيز للذاتية، وكأنّ في هذا التقدير إخراجاً للنقد من دائرة العلوم الإنسانية التي تمتاز بخصوصية الطابع الثقافي المنتج، وإدخاله في حقل النموذج العلمي الذي لا وطن له، لكونه ذا طابع إنساني عالمي لا يرتد إلى خصوصية ثقافية أو عرقية أو إقليمية، كما في نتاج العلوم الطبيعية، فالعقل الإنساني فيها مشترك، لكونها صالحة للنموذج الإنساني العام الذي تتغياه تلك العلوم، لارتدادها إلى مسلمة النفع العام المشترك للنوع الإنساني؛ «لأن العلم لا يخص حضارة دون أخرى، ولا تقتصر الاكتشافات العلمية على قطر دون قطر»[٤٠]، وعلى وفق هذا التقدير، تكون النظرية الفيزيائية ـ على سبيل التمثيل ـ عالمية مشاعة، وفي بعدها المعرفي، وغايتها النفعية، يَمْثُلُ النموذج الإنساني، فهي لا تحمل أيَّ خصوصية تقديرية من حيث الطابع الثقافي، وإن ظهرت في حيّز ما من هذا العالم الكوني، وهذا ما يؤول إلى السماح بالشراكة العقلية فيها في المجتمع الإنساني، وفي مردودها النافع، فموضوعيتها وعالميتها تجعلها على هذا التقدير، والأمر قياس في كل نتاج إنساني يصدق عليه حدّ العلم[٤١].

ومع الإيمان بمطلق هذه الرؤية السابقة عن [العلم] عند البعض[٤٢]، «الذي يرونه متجاوزاً للخصوصيات، ومتساوي العلاقة بالإنسان حيثما كان»[٤٣]، ظهرت الرؤية الجديدة تجاه النقد الوافد، فـ «صدر عن تصور النقد ـ العلم، تصور كونية النقد ـ العلم، فالعلم قابل للتطبيق في كل مكان وزمان؛ لأنه موضوعي، ولا يعرف المعيارية، فالنقد ـ العلم يطبق على أعمال: بلزاك، وراسين، وعلى قصيدة المتنبي، وقصيدة محمود درويش»[٤٤]، وهذا ما دفع إلى القول بكونية المعايير النقدية الحديثة، وانتفاء الخصوصية، استناداً ـ كما ذكر سابقاً ـ على [علمية النقد]، فوقعوا في «وهم تماثل التاريخ الكوني الثقافي»[٤٥]، ووهم الاعتقاد بالموضوعية المتجردة من أي تحيّز أو ميول، ومن ثَمَّ اجترّ هذا الوهم القول بأن تلك النظريات والمناهج النقدية مشاعة مطلقة، وصالحة للتداول والتفعيل الإجرائي في كل أدب، وأنّ الاحتكام إليها احتكام إلى نشاطٍ إنساني عام، ليس له علاقة بالخلفيات الأيدلوجية، وخصوصيات السياق الثقافي والاجتماعي، خاصة أنَّ التثاقف في العصر الحديث غدا حاجةً ضروريةً بين الأمم، بحكم الانفتاح الثقافي، وضرورة المقام المتطلّب، وصيرورة العالم الذي غدا عند البعض قريةً كونيةً صغيرة[٤٦].

إنّ الإيمان بمسلمة [علمية النقد] أمرٌ لا يستقيم في هذا الإطلاق العام، فإخضاع النقد لمفهوم [العلم]، في إطلاق لا يعترف بخصوصيات النظريات المعرفية المتنوعة، ولا يعي محدّدات العلوم والفنون والآداب، يخرج النقد من حيز العلوم الإنسانية إلى حيز العلوم الطبيعية، كما أن في هذا الإطلاق تجاوزاً ـ أيضاً ـ لمفهوم النسبية، أي نسبية مفهوم العلم في الحقل النقدي، وهذا لا يؤدي إلى بناء المنهجية العلمية في تحديد خصائص وسمات المعرفة من علوم وفنون؛ لأن هذا التجاوز فيه تنكّر لطبيعة النقد الأدبي، التي هي نتاج خصوصيات تتعانق مع الطابع المحلي للغة والإبداع وخارطة

الأفكار والنظريات الفلسفية، وهذا ما يجعل المادة النقدية مرافقة للمادة الأدبية في كل لغة لها نتاج أدبي، فتقوم بين المادتين علاقة وثيقة تربطهما بالسياق الثقافي والاجتماعي الخاص بذلك النموذج.

وبسبب الإيمان المطلق بـ [علمية النقد] وقعت التجربة النقدية العربية في مأزق خطير «بسبب الاستعارة من التيارات النقدية الغربية، وعدم أخذها بعين الاعتبار أنّ علاقة المناهج بالأعمال الأدبية تندرج في سياقات ثقافية لها تاريخها وأسئلتها وتوجهاتها»[٤٧]، وهذا يعني أن النتاج النقدي نتاج خصوصية وتحيّز، فما يتشكل من مقولات ونظريات في سياق المتن النقدي يحمل في مضمرات الدلالات أبعاداً فلسفية وأيدلوجية ساعدت في إخراج ذلك النتاج، مما «يدل على أنَّ المذاهب النقدية والأصول الفكرية تشكلان وحدة واحدة»[٤٨]، وهذا يبطل عنصر [الموضوعية] في تلك المناهج، التي غدا توهمها سبباً في نزعة التقبل والتوظيف الإجرائي، لاسترفادها بخلفيات فلسفية تتجاذب معها، وتتغاير مع غيرها في الشكول الثقافية الأخرى، ولهذا حذّر محمد مفتاح من الانفتاح نحو التطبيقات الإجرائية لتلك المناهج، دون الكشف عن الخلفيات الابستمولوجية والتاريخية التي نمت وترعرعت فيها[٤٩].

إنّ الاستهداء إلى هذه الحقيقة ـ وإن كان يغمض على غير ذي نظر وتأمل وتعقب ـ لم تفصحه الكتابات العربية وحسب، بل أسهمت في ذلك كتابات غير عربية، بعضها ظهر لدى بعض الكتاب الغربيين، وهذا ما أشار إليه الدكتور سعد البازعي، الذي نقل كثيراً من النقولات المؤكّدة لهذه الحقيقة، حتى تجلّت أمام القارئ أنّ مسألة [علمية النقد] التي تأخذ وصف [العالمية] و[الموضوعية] أصبحت مسألة قد «فقدت الكثير من مصداقيتها في الفكر النقدي المعاصر، سواء لدى الغربيين، أو لدى بعض الباحثين غير الغربيين من عربٍ وغيرهم»[٥٠]، فعلى

سبيل المثال، يعترف الناقد الشهير [تزفيتان تودروف] بأثر الفيلسوف الهولندي اليهودي [اسبينوزا] على الفكر الغربي، ومن ثَم على النقد الأدبي، بوصفه تحليلاً للنصوص[٥١]، وعلى الإيقاع نفسه أشار الناقد [كرستوفر نورس] إلى تأثير فلسفة [اسبينوزا] على النظريات النقدية الحديثة، خصوصاً في مرحلة البنيوية وما بعدها[٥٢]، و«هاتان الأطروحتان لدى تودروف ونورس تنطلقان من فرضية أساسية، هي أنَّ النقد الأدبي لا يختلف عن أشكال الثقافة الأخرى، ومنها الأدب، في كونه نتاج مؤثرات وبنى فلسفية وأيدلوجية، ينبغي الكشف عنها وفهمها، لتصحيح الكيفية التي يتم من خلالها تبني أطروحات أو مناهج نقدية محدّدة»[٥٣]، كما أنَّ الناقد الأمريكي [هلس ملر] قد أشار إلى خصوصية النظرية في النقد الأدبي؛ لأنها ليست منعتقة من أي قيد، بل هي ملتزمة بمكانٍ وزمانٍ وثقافةٍ ولغةٍ محدّدة، وهذه الشروط التاريخية والثقافية تجعل تلك الأحكام النقدية صالحة لبيئتها المناسبة التي أنتجت في محضنها، أما عملية نقل تلك النظرية إلى بيئة أخرى مغايرة، فعلاوة على كونها عملية ليست باليسيرة، فإنها تصيب تلك الثقافة المستقبلة بتغييراتٍ مشوهة يمكن رصدها وإبانتها[٥٤]، وفي كل هذا ما يؤكد على أنّ الحديث عن [علمية النقد] في إطلاق يستغرق مفاهيم الموضوعية، والدقة، والنقاء، والعالمية، ونفي الخصوصية، هو توهم لم يحتمله الواقع، فقد «مضت القرون ولم يتحقق، كما يتضح من بعض أعمال كبار النقاد في القرن العشرين، وأن الأفضل هو النظر إلى هذا الجانب بوصفه نسبياً في نهاية المطاف»[٥٥].

إنّ مشكلة التحيز في العلوم الإنسانية أمر لا يمكن نفيه، فالعلوم الإنسانية تشكل فكراً نابعاً من تصورات فلسفية وأيدلوجية خاضعة للشروط التاريخية والثقافية الخاصة بكل بيئة منتجة، ويكون الإيمان بتلك التصورات والأبعاد ذا أثر في التنظيرات الفكرية التي تكتنفها تلك العلوم، ولهذا عدّت مسألة [الموضوعية] في

العلوم الإنسانية الإشكالية المحورية فيها[٥٦]، والنقد الأدبي واحد من تلك النماذج التي لا يمكن نفي عامل التحيز والخصوصية فيما قدّم من مفاهيم ونظريات ومناهج.

ثم هناك أمر آخر ذو أهمية لا تُغفل، فالحديث عن مسألة الموضوعية، ودرجة النقاء من الذاتية، والبعد عن التحيز والخصوصية، في حقل العلوم الطبيعية، غدا أمراً مشكوكاً فيه، فقد ظهرت بعض الآراء التي تنفي مسلمة الارتباط بين نتائج العلوم الطبيعية و[الموضوعية] في درجة النقاء والكمال والشمولية، فتلك العلوم وإن كانت في الجانب الأكبر منها أنها ذات مناهج علمية موضوعية، إلا أنها تخضع لخلفيات فلسفية أو أيدلوجية تستند إليها، وتتأثر بها[٥٧]، ومن ثَم تصبح المقارنة أو إرادة التحول بنتاج العلوم الإنسانية إلى ما هو عليه الأمر في العلوم الطبيعية، طلباً للموضوعية [استناداً إلى خصائص العلم]، لا تسلم في تلك الإطلاقية العمومية التي تتجاوز إلى حدود التوهم، فـ «لم يعد خافياً أن الزعم بموضوعية مطلقة حتى في العلوم الطبيعية قد أصبح وهماً لاغياً، فلقد ثبت أنَّ التجربة المعملية مهما كانت شدة الاحتياطات المتخذة لوضع المادة الخام في ظروفها الطبيعية، لتحقيق حيادية الموضوع المدروس، لا تخلو من تدخلات تخل بهذه الشروط، كما أنها لا تخلو من توجيه عقل الباحث لمسار التجربة طبقاً لخبرته الخاصة، ولأهدافه الخاصة، تلك التي تنطلق ـ في النهاية ـ ليس فقط من قوانين علمية ثبتت إلى حينٍ صحتُها، وأنها ـ أيضاً ـ من تحيزات أيدلوجية، سواء من قِبَله هو، أو من قِبَل العالم الذي سبق له أن اكتشف هذه القوانين في ظل ظروف معينة، وهذه الظروف في حالة اكتشاف القوانين، أو ممارستها، أصبحت جذورها الفكرية والاجتماعية والتاريخية أمراً معروفاً. فإذا انتلقنا إلى العلوم الإنسانية كان علينا أن نعترف بأن حجم تدخل الإنسان الباحث أكبر مما هو الحال في العلوم الطبيعية... ومن هنا فإن حجم التحيز الأيدلوجي في العلوم الإنسانية هو أكبر

من حجمه في العلوم الطبيعية، فما بالنا بفرع معرفي لم يلحق بعد ــ رغم كل الجهود السابقة ـ بالعلم مثل النقد الأدبي»[٥٨].

إن هذا الإيضاح المتقدم ليعني ـ في نهاية المطاف وفي وجازة مثمرة ـ خطأ القول بإطلاق [العلمية المطلقة] في مجال النقد الأدبي نشدةً للموضوعية، والانطلاق بالمقارنة في هذا الشأن إلى مجال العلوم الطبيعية، حيث تعلقت الأوهام بالالتفات والنقل من مناهج حقلٍ معرفيٍ إلى حقلٍ معرفيٍّ آخر، دون التعمق في الخصائص الذاتية، والحقائق المتوارية، وقراءة الخلفيات والأبعاد والروافد، والانطلاق بالمقايسة وفق حدود المثال والمطابقة في درجة الإطلاق والنقاء، دون النزوع إلى حضور نسبية الفكرة في النموذج.

ب – فكرة الحضارة الإنسانية الواحدة، أو الثقافة الإنسانية الواحدة أو الفكر الواحد:

شاعت في العصر الحديث فكرة [الحضارة الإنسانية الواحدة، أو الثقافة الإنسانية الواحدة، أو الفكر الواحد][٥٩]، لتلغي كل الفواصل الخصوصية التي تميز نتاج الأمم والشعوب، تحت رؤيةٍ مريبة، لا تحترم التشارك الإنساني العام في إنتاجه، وإنما تهدف إلى تحيز مركزي معين، يلبي تطلعات الطرف المتسلط، فأدّت هذه الفكرة إلى الاعتقاد بـ «أنَّ العالم اليوم يعيش في مناخ حضارةٍ كونية واحدة»[٦٠]، أي الكونية المطلقة التي ترى بمشاع الفكر الحر، وتخطى الحدود في الجغرافيا الثقافية، وامّحاء الخصوصية بين [الأنا] و [الآخر] في هذا الفضاء الإنساني المشترك، ليغدو العالم وفق هذا التوصيف قرية كونية صغيرة، تعارفاً وتواصلاً وتلاقحاً وتآنساً، وعليه يكون نتاج الفكر الإنساني المبدع ـ في تنوعه وتعدده ـ نتاجاً عالمياً إنسانياً لا وطن له؛ لأنه يحمل همّ الوجود الإنساني المشترك، وبهذا تنتفي الخصوصية من خلال هذا الاعتقاد الفارض حالةً من التعميم المرسل، ووفق هذه الرؤية تصبح مغالبة الكونية المعاصرة شططاً لا يغني، وخروجاً عن النوع الإنساني الحاضر، وبناء على هذا التصور يحل

نموذج النقد الأدبي الحديث في مناهجه وأطروحاته في هذا التصنيف الإنساني العالمي، فيكون واحداً من ذلك الكل الذي لا تتقاسمه الانتماءات ولا الخصوصيات، وإنما هو شكل إنساني عام. ضمن هذه الحضارة الواحدة، والفكر الواحد.

إن فكرة [الحضارة الإنسانية الواحدة] أو [الثقافة الإنسانية الواحدة] نسيج افتراضي لأمانٍ متكهنة، فالواقع ينأى عن المطابقة لها، فالإنسان ذو حضارات متعددة ومتباينة، وكل حضارةٍ «ابنة نسقها الخاص»[٦١]، وكذلك هو ذو ثقافات مختلفة، وكل مجتمع ذي ثقافة خاصة يبني «نظامه الفكري طبقاً للنموذج الأصلي لحضارته»[٦٢]، والمفهوم الإسقاطي للحضارة أو الثقافة الإنسانية الواحدة يعني التفاعل والتشارك والتحاور بين الفئات أو الجماعات، دون استئثار، أو استبداد من طرف، أو تحيز ما، من أجل إرادة الهيمنة والتبعية، لكنّ هذا المفهوم لا يعني في الواقع المعيش المعاصر إلا [المركزية الغربية]، التي تتبنى فرض الحالة الغربية على العالم أجمع في جميع المجالات «باعتبارها الثقافة الكونية الشاملة»[٦٣]، و «الحضارة المرجعية بالنسبة للعالم كله، على المستوى المادي، مثلما على المستوى الفكري».[٦٤]، التي تقدم ـ حسب زعمها ـ النموذج الأصلح والأوحد، من خلال قولها «بالخصوصية المطلقة لتاريخ الغرب الذي أنضجته عوامل خاصة وداخلية، وأثمرت عن حضارة غنية ومتنوعة، ثُم التأكيد على أن المجتمعات التي تريد أن تبلغ درجة التقدم التي وصل إليها الغرب، ليس أمامها إلا الأخذ بالأسباب ذاتها التي أخذ بها الغربيون، وليس أمام تلك المجتمعات إلا التخلص من خصوصياتها الثقافية؛ لأن تلك الخصائص هي المسؤولة عن تخلفها وهي المعيقة لتطورها»[٦٥]، وهذه إرادة هيمنة تحت عباءة الكونية والواحدية، لتعطي لذاتها صفة القيِّم والمشرِّع للآخرين، فتذيب مفاهيم: الخصوصية، واحترام المشاركة الجمعية، ومحاولات الإنتاج والنهوض والتأثير، في خديعة النموذج

الأصلح الأوحد الذي أنتجته، متجاهلة أن نتاجها يمثلها هي وحسب: فهي ثقافة «وليدة بيئتها الخاصة، ونتائج ظروفها... وليس نتاجاً شاملاً يعم كل زمان ومكان»[٦٦].

إنّ هذه الرؤية لا تؤدي إلى حضارة أو ثقافة مشتركة متفاعلة، ولا تثمر بفكر معتدل متقبَّل، وإنما تؤسس لخطاب الكراهية من جديد، بسبب النزعة إلى إقامة التبعية، وإرادة المطابقة، وتهميش العمل الإنساني المشترك الناهض من تنوع الشعوب، ومن ثَم النزوع إلى حب [التسلط]، «وهو مفهوم لا غنى عنه لفهم الحياة الثقافية في الغرب الصناعي»[٦٧]، وهو الذي قدّم الحضارة والثقافة الغربية على أنها النموذج المحتذى، مستنداً هذا [التسلط] إلى الشعور بالتفوق المعرفي والعرقي، الذي أدّى إلى الاتساع الامبريالي في ثقافة الإنسان الغربي على حساب الشعوب الأخرى، خاصة في فترة النشاط الاستعماري الأوروبي، إذ كان الأوروبيون «يفكرون ويعملون كما لو كانت أوروبا مركز العالم»[٦٨]، وهذه الفكرة مكوِّن رئيس في الثقافة الغربية، وقد أشار إليها إدوارد سعيد في تحليله للخلفيات والمنطلقات لتلك الثقافة، إذ أكّد أن مكوِّنها الرئيس «فكرة كون الهوية الأوروبية متفوقة بالمقارنة مع جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبية، وثمة بالإضافة إلى ذلك، تسلط الأفكار الأوروبية عن الشرق، التي تعيد بدورها تأكيد التفوق الأوروبي على التخلف الشرقي»[٦٩]. ومما يؤكد على هذا الاتجاه في السياق الغربي المتحيز، نظرة الفيلسوف [هوسرل] عن الحضارة الغربية، إذ عدّها «خَلْقاً أصيلاً على غير منوال، وأنها وحدها، ودون غيرها من الحضارات السابقة عليها، خاصة في الشرق القديم، قد أخذت على عاتقها مهمة البحث عن الحقيقة النظرية، وتحقيق مشروع الإنسانية العلمي الأول الذي طالما راود فلاسفتها»[٧٠].

إنّ الاحتكام في الاختلافات الثقافية أو التفوق المعرفي إلى العرق أو الجنس تقدير باطل، لا يصدّقه منطق العلم، ويرفضه الواقع، فقد غالى البعض من أولئك المتعصبين «في تفسير هذه الاختلافات، واعتبرها انعكاساً لشروط بيولوجية وفسيولوجية، واستنتج منها استنتاجات لم يؤكدها العلم، خلاصتها أن بعض الأجناس البشرية أقدر من غيرها عقلياً، وبالتالي أقدر من غيرها على استيعاب نتائج الحركة العلمية المتطورة، ومن هذا القبيل حَكَم بعض الأمريكيين البيض على الأمريكيين السود، وعلى غيرهم من الأجناس الملونة كما يسمونها، وحَكَم بعض الغربيين على الشرقيين عموماً والعرب خصوصاً»[٧١]، وهذه النزعة علاوة على بطلانها في المقياس العلمي، فإنها نزعة تدل على التسلط، وحب الأنا، واحتقار الآخرين، وهذا ما يتعارض تعارضاً قطعياً مع مفهوم الحضارة الإنسانية الواحدة، أو الثقافة الإنسانية الواحدة، التي تتغيا توازناً متحققاً يقوم على الاحترام الكلي، والإيمان بالاشتراك الجمعي، حيث الإسهامات البشرية المتعددة التي تترافد من أجل بناء الإنسان فكراً وروحاً ومادة.

إنّ من الواجب أمام حق الشعوب التفرقة بين هوية التمركز وهوية الاختلاف، ونقد وتعرية مسوّغ إعادة الإنتاج وفق النموذج الغربي الأوحد، بوصفه الحضارة الإنسانية أو الثقافة الإنسانية، عبر «الادعاء بضرورة وحدة الجنس الإنساني ووحدة الثقافة البشرية، وتحت غطاء الكلية والشمول»[٧٢]، وصولاً إلى الهدف الخبيء المنشود، وهو «تعميم النموذج الغربي، بوصفه النموذج الأصلح، وعدّ الآخر جزءاً من الذات خاضعاً لاستراتيجيته، وميداناً لتجريب صلاحية النموذج فيه»[٧٣]، وهذا ما يعيق وعي الذات، ويطمس معالمها التنويرية والحضارية التي أثْرَت الكيان الإنساني على مدى مراحل التاريخ بنتائجها واكتشافاتها، مما يحتّم إبراز «دور

الحضارات التي ساهمت في تكوين حضارة الغرب، والتي حاك الغرب حولها مـؤامرة الصمت... فلكل حضارة دورها في الريادة في إحـدى فـترات التـاريخ، ولكـل منهـا دورهـا في التراكـم المعـرفي الـذي اقـترن أخـيراً في اللحظـة الراهنـة في الحضـارة الغربية»[٧٤]، والحضارة العربية في إرثها الممتد المتراكم خير مـن يمثّـل ذلـك التـأثير في الحضارة الغربية التي استرضعت المؤثرات العربية في فترة تاريخية ما، وحصـدت منهـا على دعائم المسيرة نحو المشهد الحـاضر، وتأكيداً على هذه الحقيقة، قـدَّمت المستشـرقة الألمانية شهادتها على «أنّ الغرب بقي في تأخره ثقافيـاً واقتصـادياً طـوال الفـترة الـتي عزل فيها نفسه عن الإسلام ولم يواجهه، ولم يبدأ ازدهار الغرب ونهضته إلا حين بدأ احتكاكه بالعرب سياسياً وعلمياً وتجارياً، واستيقظ الفكر الأوروبي على قدوم العلوم والآداب والفنون العربية من سباته الذي دام قروناً، ليصبح أكثر غنىً وجمالاً، وأوفـر صحـةً وسعادةً»[٧٥]، وهـذا مـا يعني بطلان فكرة [حضارة واحدة] أو [ثقافة واحدة] أو [فكر واحد] بمعنى التحيـز للنمـوذج الغربـي، وتقبّـل نتاجـه تحـت هـذه الذريعـة الخادعة، مما يحتّم الإيمان بالتعددية والاختلاف والخصوصية، فـ «تصـبح الحضـارات كلها على مستوىً واحد، فيقع التبادل والتفاعل الحضاري، دون أن تقضـي الحضـارة الكبيرة على الحضـارات الصغيرة باسـم [التثاقــف] أو [التحاضـر] »[٧٦]، ويحـل في عقلية الشعوب «القضاء على أسطورة الثقافة العالمية»[٧٧]، التي لا يراد من شيوعها في واقع المشهد الحاضر إلا ما «يتعلق بفرض سيطرة أمة غالبة على أمـة مغلوبـة، لتبقـى تبعاً لها»[٧٨]، وهذا هو الأمر الدفين الذي يتسجى بمقولات التوهيم والمخادعة، رغبـة في إبقاء الهيمنة والتبعية.

كما يضاف ـ أيضـاً ـ في هـذا السـياق، أن مفهـوم الحضـارة لا يعـني اللحظـة الحاضرة التي تُرى في مشهدها المعاصر، بل هو مفهوم يعني في كـل أمـة ذات حضـارة

تعانقاً وامتداداً وتشاركاً بين الماضي والحاضر، ومفهوم [الحضارة الواحدة] الذي تم تصديره ـ كما سبق ـ إلى شعوب الأرض على أنه النموذج الغربي المعاصر، نظراً إلى جسارة التفوق المعرفي والتكنلوجي، هو مفهوم يقوم على سحق تراث الأمم، وتنكر الماضي التليد، ذلك الماضي الذي له أثر وامتداد في التكوين الحضاري والفكري الحديث، إذ لا يمكن أن تكون ولادة العصر الحديث طفرةً دون مقدمات ساعدت في تشكيل هذا النموذج المتأخر، فالتراكم الحضاري مَعْلم لا يمكن جحوده في تاريخ الأمم؛ وإذا ما اصطفينا الحضارة العربية على وجه الخصوص؛ فإنها حضارة معرقة في القدم، وذات مسيرة تاريخية مشرقة في الإنتاج والتكوين والتأثير، ولها طابعها الخاص في ذلك، وقد قدّمت إضاءة مشهودة في كل الميادين، في العلوم، والفنون، والآداب، والصناعات، والهندسة، والتنظيمات المدنية، والتشريعات الحقوقية، وغيرها، وهذه الحضارة بثقلها التاريخي المشهود، وبمميزاتها البيئية والدينية واللغوية والاجتماعية، وبأثرها الامتدادي الفاعل، لا يمكن إغفالها أو محوها من خارطة الحضارات الإنسانية، كما لا يمكن تجاهل هذه التركة العملاقة تحت خديعة المسوغ الادعائي: [الحضارة الواحدة]، التي تُصَدِّر أوهام التنوير من خلال ثقافة المطابقة والمماثلة مع الغرب.

وبناء على ما سبق، يمكن القول في حالة المثاقفة النقدية الراهنة، إنَّ النقد الأدبي ـ تنظيراً وممارسة ـ قدمته الثقافة العربية عبر قرون وأجيال، وتُحتت تلك الإسهامات في الذاكرة العربية، وتولّاها المشهد المعرفي في إخراجها، فكيف يمكن تناسي ذلك التراث النقدي الذي يحمل خصائص المنتج لغة وفكراً، واستقبال المنجز النقدي الجديد المختلف، دون أي امتحان للمادة النقدية، ومساءلة ما وراءها من أبعاد فلسفية تضمنية، استسلاماً للشعارات الخادعة: [فكر واحد]، [الحضارة أو الثقافة الإنسانية المشتركة الواحدة]، وهي شعارات سيقت ـ كما مَرّ سابقاً ـ للهيمنة الكونية من طرف الغرب الصناعي على حساب الآخرين.

إنّ النقد الأدبي العربي سِفْرٌ لا يمكن تجاهله من أجل تقبّل الوافدات الحديثة التي قدمتها الثقافة الغربية، تحت غطاء خادع يسوِّغ كونية المناهج النقدية الحديثة، فيضفي على قبولها وتوظيفها شرعية مزيفة، في تغييبٍ تام عن كون النتاج الكوني مفاعلة بين حقول الفكر، وأنَّ الثقافة والحضارة الإنسانية اشتراك جمعي، وخصوصيات متعددة، فـ «ليس هناك نموذج واحد لكل الشعوب»[٧٩]، هذا إذا ما أردنا أن نقيم في ثقافتنا العربية مثاقفة واعية، تعي الذات في خصوصيتها وفي نتاجها، وتعي ما يحسن قبوله أو يجب رده من الوافدات، حتى لا نقع في أسر التسلط الخارجي القامع الذي يريد أن يكون إنتاجنا «في ضوء شروط المركزية الغربية، ومحدداتها العرقية والثقافية»[٨٠]، فيكون البحث الدائب «عن طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الأسلاف العرب، بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التي استلزمها العلم المعاصر والمشكلات المعاصرة»[٨١].

ج – محدودية النموذج الإدراكي:

ارتسمت الصورة السلبية التلقائية في مخيلة أتباع الثقافة العربية ـ على وجه الكثرة والعموم ـ بضعف ثقافتهم أمام مغالبة الثقافات الكبرى المعاصرة [الغربية ـ اليابانية ـ الصينية]، وعلى وجه الخصوص والتحديد أمام الثقافة الغربية، وعُدّ من السائد والبدهي لدى هذا الجمهور العريض القول بالتفوق المطلق للثقافة الغربية على الثقافة المحلية، ومنح هذا الاعتقاد المطلق هزيمة نفسيةً لا تُقر بصلاح أيّ شيءٍ إلا أن يكون قادماً من تلك الثقافة الغالبة، أو متوافقاً مع رؤاها، حتى غدت ثنائية «الانبهار بالعقل الغربي ومنجزاته، واحتقار العقل العربي ومنجزاته، تقع في قلب الشرخ الثقافي الذي يعيشه الإنسان العربي»[٨٢]. وهذا يعني إضفاء شرعية التقبّل لوافدات الثقافة الغربية، وشرعية الأخذ عند إرادة الاقتراض والبحث، وشرعية السعي

الدؤوب نحو المطابقة في كل محاولة ذاتية، وهذا ما أدّى ـ بصورة مختلفة ـ إلى منح لقب [الكونية] للثقافة الغربية بطريقة تضمنية، أي أنّ الثقافة العربية من جهتها ساعدت على إضفاء [الكونية] للثقافة الغربية، من خلال الشعور بضؤولة الذات وانهزامها، والاعتراف المطلق بكفاءة وهيمنة وصلاح نموذج الغرب الغالب.

إنّ هذا التوصيف يَمْثُل في رقعة العالم العربي، فنرى نموذج التقبُّل والأخذ وإرادة المطابقة في شتى المجالات: [التعليم، الطبابة، النظم الهندسية، الحلول التنظيمية والتشريعية والإدارية... إلخ]، ويقف العقل العربي أمام هذه المنجزات منبهراً من جهة، ومعترفاً من جهة أخرى بأن الثقافة الغربية «هي الوحيدة التي ما زالت قادرة على تغذية الحضارة بالاكتشافات والإبداعات العملية والنظرية الجديدة»(٨٣)، ومن ذلك ما تَمّ استيراده من نظرياتٍ ومناهج في الدرس النقدي الحديث، وفق هذه الرؤية غير الواعية.

غير أنَ الوقوف أمام هذه الظاهرة في الثقافة العربية يستدعي تحليلها إلى أبعد من هذا الوصف الخاطف، ويربطها بإرادة الهيمنة وحب التسلط في الثقافة الغربية، من خلال ما يمنحه النموذج الإدراكي في الثقافة العربية من اعتراف تصريحي أو ضمني بشمولية الثقافة الغربية، أي إعطائها صفة [الكونية]، بوصفها النموذج الأصلح في التقبُّل والاحتذاء وإرادة المطابقة، مع نكران الذات في التوليد وإرادة التفوق والمسابقة.

إنّ الثقافة العربية ـ وهي تعيش هذه الحالة من الانبهار الخارجي والهزيمة الداخلية ـ تصنع على ذاتها حجاباً عن المفاعلة الكونية، وتخفي قدرتها في الإنتاج والمشاركة، وهذه نظرة سلبية تعني من جانب آخر عدم وعي الذات إلا من خلال وعي الآخر، وعندئذ يسود الاعتقاد بخواء وجمود الثقافة المحلية في مقابل الثقافة الأخرى المهيمنة، وفي هذه الحالة لن تتمكن الثقافة العربية «أن تفكر في ذاتها، ولا في

وضعها، إلا من خلال المفاهيم التي تفرضها الثقافة السائدة، والرؤية العامة الروحية والتاريخية التي تعممها، فيكون وعيها لذاتها أوَّلاً وعياً بغيرها ولا يقوم إلا به»[٨٤]، وهذا النموذج الإدراكي في مفاهيم الثقافة العربية هو الذي رشّح من جانبه شمولية الثقافة الغربية، ومنحها هيمنةً كونية، بفضل هذا الاستسلام المطلق لها، والاعتقاد الكامل فيها تفوقاً وسَبْقاً، ولعل من أبرز الأمثلة على هذا النموذج ما حمله شعار اللبراليين العرب: [لن ننهض إلا بما نهضت به أوروبا][٨٥]، والحقيقة أن هذه صناعة وهْمٍ تمّ إحلالها في الفكر العربي، فالغرب لم يعد «نموذجاً مطلقاً صالحاً للاقتداء، إنما نحن الذين نضفي على معارفه الشمولية، وذلك بامتحانها، والمشاركة في إعادة إنتاجها، بتشريحها، ونقدها، ثم بإعادة إنتاجها من جديد، وبشكل مستقل ومتكامل مع ما يجري في محيطنا التاريخي، وفي مناطق أخرى من العالم»[٨٦]، وهذا إنتاج سلبي، لا يحفّز العقل على التوليد والإبداع والمشاركة، وإنما يخلق العقل التابع، والنفسية الامتثالية التي تسهم في «تهيئة العقول لتلقي وقبول مخلفات الثقافات الوافدة إليها»[٨٧]، وفي خلْق النظرة الدونية لأي إبداع محلي، حتى ليكاد أن يطغى الإيمان المطلق بواقع التخلف عن مستوى الحضارة الغربية في كل الميادين، وحَلّ في المشهد وهم جفاف الإبداع، وكسل المخيلة، وغدا الشرط للاعتراف بمشروعية أي فكرة ذاتية هو وجود مطابقها أو مشابهها في الثقافة الغربية، بل تطور الأمر إلى خلق سماسرة النمط الغربي في الثقافة العربية، الذين يطمسون الأصالة الثقافية، ويرفضون المحاولات الذاتية الفاعلة تحت ذريعة «التقدم التكنلوجي، واللحاق بركب الحضارة المعاصرة التي تحولت إلى حضارة كونية»[٨٨]، وكأنما الثقافة العربية تصطنع لها خطأً تاريخياً ماحقاً، تُغيّب به ذاتها، وتمحو به موقعها في خارطة الثقافات العالمية المتنافسة.

من هذا التصور، حلّت في الثقافة العربية مناهج النقد الحديث في نقلها الحرفي كمسلَّمةٍ بالاعتراف بتفوق المصدر، وصلاح نموذجه الشمولي، دون وعي بأن الأمر هنا لا يقوم على المحاكاة والتقليد، وإنما بالمحاورة والترشيد في المثاقفة[٨٩]، وكان الاندفاع المطلق في هذا المسلك ـ دون وعي وتبصّر ـ خرقاً لخصوصية العربية التي ينتسب لها إبداع أدبي يحمل خصوصيات المحضن الثقافي، وهذا ما يوجب أن تكون الممارسة النقدية ذات تناسب مع المنتج الإبداعي، في الخصائص الثقافية، والشروط التاريخية والاجتماعية، كما يتطلب الأمر في حالة النقل أو المثاقفة حضور الوعي واليقظة بالخلفيات الفلسفية التي صيغت تلك المناهج النقدية في ضوئها، لكنّ السعي في النقل المباشر لتلك المناهج، وتمثّلها دون وعي وإدراك للنموذج المعرفي وراءها، واتخاذها نموذجاً يحتذى، من أجل تجديد العملية النقدية، ومواكبة نهضة الآخرين، وإقامة التجسير مع حلقة التحديث الأسبق، بعد أن حلّتْ فكرة العجز واحتقار الذات، كل ذلك أعطى لتلك المناهج صفة النموذج الكوني الذي تتطلبه مرحلة التحديث الحاضرة، في غيبة من «أنَ النموذج الغربي تولّد من نسق ثقافي خاص»[٩٠]، وفي غفلة عن ارتباط النظرية الأدبية أو النقدية «بالقناعات السياسية والقيم الأيدلوجية على نحو لا يقبل الانفصال»[٩١]، حتى أطلق الناقد [تيري إيغلتون] على ما يُدعى بالنظرية الأدبية الخالصة [أي التي لا ترتبط بخلفيات أيدلوجية أو فلسفية] الأسطورة الأكاديمية[٩٢]، وهذا ما يعني خطورة عملية النقل في النظرية النقدية التي تيمم نحوها بعض المثقفين العرب، وتَمّ إحلالها في الثقافة العربية، وقد نقد الدكتور عبد الوهاب المسيري تلك الدراسات الأكاديمية القائمة على النقل الموضوعي للأفكار الواردة، دون أن يتدخل الدارس فيها بالتحليل والربط والتفكيك والتفسير، ووصف أصحاب تلك الدراسات بأنهم «يقومون بنقل الأفكار المتباينة ويعرضون لها، دون

إدراك للنموذج المعرفي الكامن وراءها، أو مع إدراك كامل له دون أن يكترثوا بتضميناته وتطبيقاته، فمهمتهم هي النقل حتى نلحق بركب الحضارة الغربية»[٩٣]، حتى أصبح نقل الأفكار الوافدة كما هي يعني في الثقافة العربية الموضوعية المتجردة، والدكتور المسيري ينقد هذه الموضوعية، ويصفها بالموضوعية الفوتوغرافية[٩٤]؛ لأنها لا تعني في السياق العربي إلا «نقل الأفكار الغربية الكامنة بلا وعي وبدون إدراك»[٩٥].

ومما يدل على غياب الوعي، أو وعي الذات من خلال وعي الآخر، عن طريق الاعتقاد بفرادة المعرفة في النتاج الغربي، أنّ عملية النقل في نشاط الحركة النقدية الحديثة في الثقافة العربية، أحضرت تلك المناهج النقدية دون إدراك لأبعاد التنقّل بين تلك المناهج في مصدرها الأصل، إذ كانت عملية الانتقال من منهج إلى آخر سمة واضحة في خارطة الفكر النقدي في الدراسات الغربية، وفي كل مرحلة تجاوز أو انقلاب يحضر سؤال التجديد والاستدراك، وهذا ما ينزع عن المنهج صفة النموذج الأصلح والأوحد والشمولي، ومن ثَم فإنَّ الثقافة العربية ـ وهي تنشط في عملية النقل لتلك المناهج ـ لم تدرك إشكالية المنهج في الثقافة الغربية، فاعتدّت به نموذجاً صالحاً للأخذ والاحتذاء بصورة الإطلاق والشمولية، «لذلك نجد كثيراً من النقاد يكتفون بعرض المناهج النقدية الغربية، وتقديمها إلى القارئ العربي، من دون أدنى مساءلةٍ أو نقد، أو اختبار لكفاءتها الإجرائية، وفعاليتها النقدية»[٩٦].

وهكذا ساعدت الثقافة العربية في تغذية مفهوم الكونية للثقافة الغربية، عبر التقبّل والأخذ وإرادة المطابقة، اعترافاً وانبهاراً بمثالية النموذج المصدَّر، واحتقاراً للمنجز المحلي والمحاولة الذاتية، وخلْق الشعور بالهزيمة والدونية والتخلف في أتباعها.

الخاتمة

إن الثقافة مفهوم إنساني متّسع، تجاذبته الأفهام ذات الاهتمام بغية تقريبه وتفسيره، على أن من أهم نتائج التقريب للمفهوم هي تأكيد معنى الخصوصية، فكل ثقافة لها خصوصيتها، والعالم مجموعة ثقافات وليس ثقافة واحدة.

أما مفهوم الثقافة الكونية فهو إحلال جديد، لا يعني في صيغته التنظيرية إلا التشارك الجمعي، إذ يسود الاحترام بين الأطراف الثقافية المختلفة في المفاعلة والمشاركة، دون تحيز ولا إقصاء.

غير أن هذه الصيغة التنظيرية لمفهوم الثقافة الكونية لم تكن إلا افتراضاً ينأى عن الواقع، إذ غدا المفهوم في صيغته الواقعية لا يعني إلا الثقافة الغربية التي انتزعت هذا التصور بالغلبة، رغبة في الهيمنة وحب التسلط، فوصفت نتاجها الفكري والمادي بأنه النموذج الأصلح والأوحد لكل الشعوب.

فإذا ما أتينا إلى واقع الثقافة العربية المعاصرة، وجدنا واقعاً معقداً أمام هذه الثقافة المهيمنة، فأمام صدمة اللقاء بالغرب حلّ الشعور بالهزيمة والدونية، وسرى الاعتقاد بضمور الإبداع وكسل المخيلة، ومن ثَم غدا تقبل الوافدات الفكرية والمادية مظهراً من مظاهر الثقافة العربية المعاصرة، حتى وصفت بأنها ثقافة استهلاكية لا إنتاجية.

ويبرز مثالا على هذا التوصيف لحال الثقافة العربية مناهج النقد الحديث، فقد تَمَّ استقبالها تحت مسوغ [الكونية]، انسياقاً لتوهم افتراضي صنع من تلك المناهج نموذجاً عالمياً إنسانياً مطلقاً متصفاً بالموضوعية، بعد أن منح النقد صفة العلمية التي من أهم محدداتها صفة الموضوعية.

لكنّ الأمر ـ في بحث وتأمل ـ توهم وخديعة، فمناهج النقد الحديث نبتت في ثقافة مغايرة عن الثقافة العربية، وتحمل أبعاداً أيدولوجية وروافد فلسفية لا يمكن فصلها عن المتن النظري، وكمون التحيز فيها لا يمكن نكرانه، مما يبطل مقولة وصفها بالكونية والموضوعية.

أما الاستثناء بعد هذا الحكم، فهو أن التعامل مع هذه المناهج لا يعني نبذها وإبعادها تماماً عن حرم الثقافة العربية، فالتثاقف حاجة بين الأمم، إنما الترشيد والوعي فيما يُستقبل، بحثاً عن النافع، وإيماناً بأنّ الحكمة ثمرة العقول، فمقصدها رشد، وقطفها غاية، والانتفاع بها نتيجة.

الهوامش والتعليقات:

(١) المقصود بـ [العلاقة المحتجبة] هي المضمر الذي تخفيه المناهج النقدية الغربية في صيغة التصدير الموصوفة بالكونية، المستترة بدعوى العلمية والعالمية والإنسانية، ذلك المضمر المتمثل في بعد الهيمنة الثقافية الأحادية، دون احترام الخصوصيات الثقافية التي يبنى عليها الاحترام في التبادل والتشارك والتفاعل الجمعي الثقافي.

(٢) سؤال الهوية من وجهة نظر فلسفية، محمد شوقي الزين، مجلة عالم الفكر الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٢، المجلد ٤٣، أكتوبر ـ ديسمبر ٢٠١٤م. ص (١٨٢).

(٣) انظر: نحن والثقافة: تأملات في مجالنا الثقافي ومستقبلياته، زكي الميلاد، سلسلة كتاب الرياض الصادرة عن مؤسسة اليمامة الصحفية، الرياض، العدد ١٦٤، الطبعة الأولى، ١٢٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م. ص (١٣).

(٤) نقلاً عن بحث: واقع الثقافة ومستقبلها في أقطار الخليج العربي، محمد الرميحي، ضمن كتاب: الثقافة والمثقف في الوطن العربي، مجموعة مؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م. ص (٢٦٧).

(٥) يمكن الرجوع إلى تعريفات الثقافة المتعددة ـ وعلى سبيل التمثيل ـ إلى: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، معن زيادة، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ١١٥، يوليو ١٩٨٧م. ص (٣٣ ـ ٣٧). وكذلك: الهوية الثقافية: المفاهيم والأبعاد والقيم، علي أحمد مدكور، مكتبة لبنان، بيروت ـ الشركة المصرية العالمية للنشر (لونجمان) ، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م. ص (٢٥ ـ ٢٧).

(٦) انظر: الخطة الشاملة للثقافة العربية، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م. ص (١٨ ـ ١٩).

(٧) استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م. ص (٤٥).

(٨) الأخلاق: الضائع من الموارد الخلقية، علي الوردي، شركة الوراق للنشر المحدودة، بغداد، الطبعة الثالثة، ٢٠١٣م. ص (١٢).

(٩) دور اللغة في التنميط والتعصب للهوية، فالح شبيب العجمي، بحث منشور ضمن السلسلة العلمية التي تصدرها جمعية اللهجات والتراث الشعبي بجامعة الملك سعود: [مقاربات في اللغة والأدب (٢): اللغة العربية والهوية] ، الرياض، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م. ص (٣٩).

(١٠) التداخل الثقافي، محمود الربداوي، مجلة التراث العربي الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد ٩٨، جمادي الأولى ١٤١٦هـ ـ حزيران ٢٠٠٥م. ص (٧).

(١١) المثاقفة والمثاقفة النقدية في الفكر النقدي العربي، رواء نعاس محمد، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية الصادرة عن كلية التربية بجامعة القادسية، الجمهورية العراقية، العددان (٣ ـ ٤) ، المجلد ٧، ٢٠٠٨ م. ص (١٧٤).

(١٢) انظر: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م. ص (٥١ ـ ٥٢). هذا ويفرق الدكتور طه عبد الرحمن بين مدلولي الكونية [الكلية ـ العالمية] من جهة أطوار الممارسة الفلسفية، فيجعل المعنى الأول [الكلي] ذا صبغة انطلوجية أو كيانية، يخص الطور الإغريقي من أطوار الممارسة الفلسفية، وهوالذي يحدد بدايته في القرن السادس قبل الميلاد، بينما يجعل المعنى الآخر [العالمي] ذا صبغة جغرافية وسياسية، ويخص الطور الأوربي من أطوار الممارسة الفلسفية، وهو ما يبتدئ من القرن السابع عشر، ويستمر إلى القرن الواحد والعشرين.

[انظر: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. ص (٥٢)] .

(١٣) انظر: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، طه عبد الرحمن. ص (٥٥).

(١٤) انظر: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، محمود أمين العالم، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م. ص (٦).

(١٥) الحداثة وما بعد الحداثة، فتحي التريكي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م. ص (٢٥٣).

(١٦) نقلاً عن: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، هاني سليمان الطعيمان، دار الشروق، عمّان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م. ص (٦٩).

(١٧) اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، برهان غليون، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة السادسة، ٢٠١٢م. ص (١٠٤).

(١٨) هذا القول توصيف طبيعي في أي ثقافة، لذلك كانت الإشارة إلى النسبية وليس إلى الإطلاق، فعلى سبيل المثال، فإن الثقافة الإسلامية التي تنشر في رسالتها الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها، فعظّمت الإنسان، ونظرت إليه بإجلال يسمو عن الدونية والتحقير، وآمنت بأنه قبضة من طين ونفخة من روح الله، فيرتفع بذلك عن عالم الحيوان، ويختلف عن عالم الملاك، ومع ذلك فإن الثقافة الإسلامية لها خصوصيتها التي تميزها، وهذا ما يعيد التأكيد مرة أخرى على القول بالنسبية في طموح كل ثقافة، فقد نجد ثقافة شديدة التميز والهيمنة، كما نجد ثقافة يبرز فيها النموذج الإنساني في درجة عالية.

(١٩) هذا القول توصيف للواقع المعاصر بين ثقافة المغلوب والغالب، وممارسةُ الثقافة الغربية هيمنتها وإقصاءها للثقافات الأخرى أمر ظاهر، إنما هذا التوصيف لا يعني التبرير التام لحالة التأخر أو الهزيمة في الثقافات المغلوبة، فعلى هذه الثقافات نفسها يقع اللوم، من حيث نهضتها وتقدمها، إذ يجب عليها محاولات الإنتاج والتوليد والمشاركة والمفاعلة والتأثير، وعدم الاستسلام والتراخي للاستهلاك والتقبل، وإلا أصبحت ثقافات ذائبة، لا تقوى على النهوض والمنافسة، ومن ثَم تصبح هدفاً لتأثير الثقافة الغالبة.

(٢٠) انظر: كتاب المفكر الفلسطيني [إدوارد سعيد] [الاستشراق] ، حيث بيّن فيه حقيقة الاستشراق وأهدافه، التي منها تسهيل إرادة الهيمنة للغرب على الشرق.

ويقول الدكتور عبد الله إبراهيم: « وينبغي التأكيد على أن النشاط الاستشراقي ليس فعلاً مجرداً عن مضامينه الغربية، وهو ليس فعل أفراد دفعهم حب المعرفة لجعل الشرق موضوعاً غربياً، إنما هو ضرب من الممارسة الفكرية التي اقتضتها حاجة العقل الغربي، لأن يشمل بكليته المعطيات الثقافية للآخر، وإعادة إنتاجها، بما يجعلها تندرج ضمن سياقات المركز. ».

[الثقافة الغربية والمرجعيات المستعارة، عبد الله إبراهيم، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م. ص (١٧٥).] .

(٢١) الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠١١م. ص (١٠٦).

(٢٢) نقلا عن: التأويل الحداثي للتراث: التقنيات والاستمدادات، إبراهيم بن عمر السكران، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م. ص (١٠٦).

(٢٣) انظر: الأسس الفلسفية للعولمة، عصام عبد الله، كتاب المجلة العربية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م. ص (١٢٩).

(٢٤) [الثقافة] و [الحضارة] مفهومان متداخلان، كثرت وتنوعت تعريفاتهما، ودَقّ التفريق بينهما، ولربما وجد من يساوي بين المفهومين ولا يفرّق، كما فعل الأنثروبولوجي الإنجليزي [تايلور] .

على أنّ مما قيل في التفريق بينهما: أن الثقافة تشير إلى ما هو عقلي، أما الحضارة فتشير إلى ما هو مادي، وقد قيل العكس في ذلك.

وقد قيل: إنّ الثقافة أوسع من الحضارة؛ لأن الثقافة تعني نمط أو طريقة مجتمع ما من المجتمعات الإنسانية، أي ما يختص به ذلك المجتمع مما يغاير به عالم الحيوان، كاللغة، والدين، والعادات، والفنّ، والأدب، ومظاهر الحياة الاجتماعية من أكل ولبس وزينة، ونحوها.

أما الحضارة، فهي إما محصلة التاريخ الثقافي للإنسان، وإما ثقافة مجتمع كبير، له قسط من العمران والتمدن، وله امتداد زمني طويل، وهذا التحديد يخرج المجتمعات البدائية من مفهوم [الحضارة] ، فهي وإن امتلكت شيئاً من الثقافة؛ فإنها لا ترقى إلى مستوى [الحضارة] ، أي أن الحضارة تشير إلى نوع محدّد من الثقافة، فثقافة الشعوب العربية والإسلامية [حضارة] ، بينما ثقافة الهنود الحمر لا تسمى [حضارة] ، وبتعبير آخر، ليس كل ثقافةٍ حضارة، والعكس بالعكس.

والنتيجة الأهم هنا، هي أن الحضارة الإنسانية حصيلة ثقافات الشعوب المختلفة، وليس لنوع دون آخر.

[انظر: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، معن زيادة. ص (٤٥ ـ ٤٧)] .

(٢٥) الحداثة وما بعد الحداثة، فتحي التربكي. ص (٢٥٢).

(٢٦) قيمة القيم، المهدي المنجرة، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠١٣م. ص (١٧١).

(٢٧) المناهج النقدية الغربية في النقد العربي المعاصر، علي صديقي، مجلة عالم الفكر الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٤، المجلد ٤١، إبريل ـ يونيو، ٢٠١٣م. ص (١١٧).

(٢٨) المركزية الفكرية الغربية في ميزان النقد، سعيد بنسعيد العلوي، مجلة الإسلام اليوم الصادرة عن المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة [الإيسيسكو] ، الرباط، العدد ٢٨، السنة ٢٧، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م. ص (٨٨).

(٢٩) المركزية الفكرية الغربية في ميزان النقد، سعيد بنسعيد العلوي، مجلة الإسلام اليوم الصادرة عن المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة [الإيسيسكو] . ص (٩٣).

(٣٠) المسألة الثقافية في الوطن العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م. ص (١٩٧).

(٣١) من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م. ص (١٠).

(٣٢) تواطؤ الأضداد: الآلهة الجدد وخراب العالم، علي حرب، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م. ص (١١٩).

(٣٣) انظر: ثقافتنا في مواجهة العصر، زكي نجيب محمود، دار الشروق، بيروت ـ القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م. ص (٥٤).

(٣٤) انظر: شعرنا القديم والنقد الجديد، وهب رومية، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٢٠٧، شوال ١٤١٦هـ ـ مارس ١٩٩٦م. ص (١٣).

(٣٥) البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث، سيد بحراوي، دار شرقيات، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م. ص (١١٥).

(٣٦) مدخل إلى عالم الإنسان [الأنثروبولوجيا] ، عيسى الشماسي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د. ط، ٢٠٠٤م. ص (١٠٠).

(٣٧) شعرنا القديم والنقد الجديد، وهب رومية. ص (١٥).

(٣٨) التعبير بـ [أحد الاتجاهات] هنا يقصد به اتجاه القبول لتلك المناهج، وهذا يعني أنّ الاستقبال العربي مختلف في تعامله مع مناهج النقد الحديث، ما بين اتجاه القبول، واتجاه الرفض، واتجاه التوفيق بين الاتجاهين بشكل أو بآخر، أما ما تهتم به هذه الدراسة ـ على وجه التحديد ـ فهو اتجاه القبول، عبر مسوّغ [كونية] تلك المناهج.

(٣٩) انظر: استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، سعد البازعي. ص (٣٧).

(٤٠) في فكرنا المعاصر، حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م. ص (٦٥)

(٤١) هذه الرؤية في الحيادية المطلقة في العلوم الطبيعية أو نحوها، يقابلها رؤية لا تؤيد هذا الإطلاق، وتؤمن بالتحيز فيها، وإن كان بنسبةٍ أقل من مجال العلوم الإنسانية، وستأتي الإشارة إليها في المتن لاحقاً.

(٤٢) من النقاد العرب الذين آمنوا بـ [علمية النقد] ، كما هو مطروح في المناهج النقدية الغربية الحديثة: كمال أبو ديب، ومحمد برادة، وعز الدين إسماعيل، وأحمد المعداوي، وغيرهم.

ويمكن الرجوع في هذا الشأن إلى ما كتبه الباحث/ علي صديقي، في بحثه [المناهج النقدية الغربية في النقد العربي المعاصر] المنشور في [مجلة عالم الفكر الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٤، المجلد ٤١، إبريل ـ يونيو ٢٠١٣م، ص (١٢٥ ـ ١٢٨).

(٤٣) الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، سعد البازعي، المركز الثقافي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م. ص (٧٨).

(٤٤) آفاق نقد عربي، سعيد يقطين وفيصل درّاج، دار الفكر، دمشق ـ دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م. ص (١٣٧).

(٤٥) استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، سعد البازعي. ص (٣٧).

(٤٦) في هذا السياق يقول صلاح فضل عن بروز الاهتمام بدراسة اللغة، وما نتج عن ذلك من أثر في ظهور المناهج النقدية الحديثة: « مما آذن بحلول حقبة جديدة، شهدت تحولاً أساسياً في مبادئه ومنطلقاته [الضمير يعود إلى النقد الأدبي] ، إذ أصبحت تتمثل في حصاد التجربة العلمية ونتائجها المعرفية في علوم الإنسان والطبيعة،: مما لا يرتبط بمجتمع خاص، ولا يقتصر على إحدى الأمم، وإن كانت هي التي أبدعتها، أصبحت الأرض كما نشهد الآن قرية صغيرة، وإن كانت ظالمة، وأضحى الذي يحرم نفسه من ثمار هذه الإنجازات بأية دعوى يتنسك بها، يحصر نفسه دون أن يضير سواه. » [المحاضرات، كتاب النادي الأدبي الثقافي بجدة، المجلد الخامس، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م. ص (٣٩٤).] .

(٤٧) في مفاهيم النقد وحركة الثقافة العربية: دراسات وحوارات، يمني العيد، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م. ص (٣٢).

(٤٨) في النقد الحديث، دراسة في مذاهب نقدية حديثة وأصولها الفكرية، نصرت عبد الرحمن، دار جهينة، عمّان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٧م. ص (١٢).

(٤٩) انظر: دينامية النص: تنظير وإنجاز، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م. ص (٥).

(٥٠) استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، سعد البازعي. ص (٢٥). وقد أورد الباحث نقولاً متعددة حول الحقيقة المشار إليها في المتن. [انظر: المصدر نفسه. ص (٢٥ ـ ٢٨)].

(٥١) انظر: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، سعد البازعي. ص (٧١).

(٥٢) انظر: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، سعد البازعي. ص (٧٢).

(٥٣) الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، سعد البازعي. ص (٧٢ ـ ٧٣).

(٥٤) انظر: استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، سعد البازعي. ص (١٧).

(٥٥) استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، سعد البازعي. ص (٣٥).

(٥٦) انظر: الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث: صلاح قنصوه، دار التنوير، بيروت، د. ط، ٢٠٠٧م. ص (٧٤).

(٥٧) انظر: المناهج النقدية الغربية في النقد العربي المعاصر، علي صديقي، مجلة عالم الفكر الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٤، المجلد ٤١، إبريل ـ يونيو، ٢٠١٣م. ص (١٣٠).

ويقول الدكتور علي الوردي: « يعتقد [وليم جيمس] ـ الفيلسوف الأمريكي المشهور ـ بأن العقل البشري [جزئي ومتحيز بطبيعته] ، ويرى هذا الفيلسوف أن العقل لا يستطيع على التفكير المثمر إلا إذا كان جزئياً في نظرته، ومتحيزاً في اتجاهه. ».

[خوارق اللاشعور أو أسرار الشخصية الناجحة، علي الوردي، شركة دار الوراق، بغداد، الطبعة الرابعة، ٢٠١٥م. ص (٤٦ ـ ٤٧)] .

(٥٨) البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث، سيد بحراوي. ص (١٠). [بتصرف] .

(٥٩) سبق الحديث عن التفرقة بين مفهومي [الحضارة] و [الثقافة] حاشية رقم (٢٣).

(٦٠) فاتحة لنهايات القرن، أدونيس، دار التكوين، دمشق، الطبعة الثالثة، ٢٠١٠م. ص (٢٥٠).

(٦١) الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، سعد البازعي. ص (٧٩).

(٦٢) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مالك بن نبي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر المعاصر، بيورت ـ دار الفكر، دمشق، د. ط، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م. ص (٤١).

(٦٣) المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات، عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م. ص (٥).

(٦٤) الهويات القاتلة: قراءة في الانتماء والعولمة، أمين معلوف، ترجمة: نبيل محسن، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م. ص (٦٣).

(٦٥) المركزية الغربية، عبد الله إبراهيم. ص (٤٠).

(٦٦) في فكرنا المعاصر، حسن حنفي. ص (٦٣). بتصرف.

(٦٧) الاستشراق: المعرفة. السلطة. الإنشاء، إدوارد سعيد، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥م. ص (٤٢).

(٦٨) العولمة الثقافية، جيرار ليكلرك، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م. ص (٣٠٥).

(٦٩) الاستشراق، إدوارد سعيد. ص (٤٢).

(٧٠) مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م. ص (١١٧).

(٧١) معالم على طريق تحديث الفكر الغربي، معن زيادة. ص (٥٥).

(٧٢) الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، عبد الله إبراهيم. ص (١٨٨).

(٧٣) الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، عبد الله إبراهيم. ص (١٨٨).

(٧٤) مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي. ص (١١٧). بتصرف.

(٧٥) شمس العرب تسطع على الغرب، زيغريد هونكه، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار صادر، بيروت ـ دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة العاشرة، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م. ص (٥٤١).

(٧٦) مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي. ص (٥١).

(٧٧) مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي. ص (٥١).

(٧٨) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا ـ ضمن كتاب المتنبي، محمود شاكر، دار المدني، جدة، د. ط، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م. ص (٧٤ ـ ٧٥).

(٧٩) مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي. ص (٥٢).

(٨٠) الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، عبد الله إبراهيم. ص (١٩٥).

(٨١) تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود، دار الشروق، القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٩٩٣م. ص (٢٠).

(٨٢) المرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية، عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٢٧٢، جمادى الأولى ١٤٢٢هـ ـ أغسطس ٢٠٠١م. ص (٣١).

(٨٣) اغتيال العقل، برهان غليون. ص (١٠٣).

(٨٤) اغتيال العقل، برهان غليون. ص (١١٥).

(٨٥) انظر: الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٩٤م. ص (٣٥).

(٨٦) في التجديد الثقافي: ملاحظات أولية حول مفهوم الغزو الثقافي، كمال عبد اللطيف، بحث منشور ضمن كتاب: الثقافة والمثقف في الوطن العربي. ص (١٤٦).

(٨٧) السلطوية في التربية العربية، يزيد عيسى السورطي، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٣٦٢، إبريل ٢٠٠٩م. ص (١٨٧).

(٨٨) دراسات في الفكر العربي الحديث، الحبيب الجنحاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م. ص (٩٩).

(٨٩) انظر: المحاورات السردية، عبد الله إبراهيم، الدار العربية للعلوم، بيروت ـ منشورات الاختلاف، الجزائر ـ دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م. ص (١٩٩).

(٩٠) المحاورات السردية، عبد الله إبراهيم. ص (١٥٢).

(٩١) نظرية الأدب، تيري إيغلتون، ترجمة: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، د. ط، ١٩٩٥م. ص (٣٢٦).

(٩٢) انظر: نظرية الأدب، تيري إيغلتون، ترجمة: ثائر ديب. ص (٣٢٦).

(٩٣) رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، عبد الوهاب المسيري، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م. ص (٢٤٢).

(٩٤) انظر: رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، عبد الوهاب المسيري. ص (٢٤٢).

(٩٥) رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، عبد الوهاب المسيري. ص (٢٥٠).

(٩٦) المناهج النقدية الغربية في النقد العربي المعاصر، علي صديقي، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد ٤، المجلد ٤١، إبريل ـ يونيو ٢٠١٣م. ص (١٣٣).

قائمة المصادر والمراجع

١- الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٢- الأخلاق: الضائع من الموارد الخلقية، علي الوردي، شركة الوراق للنشر المحدودة، بغداد، الطبعة الثالثة، ٢٠١٣م.

٣- الاستشراق: المعرفة. السلطة. الإنشاء، إدوارد سعيد، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥م.

٤- استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٥- الأسس الفلسفية للعولمة، عصام عبدالله، كتاب المجلة العربية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

٦- اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، برهان غليون، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة السادسة، ٢٠١٢م.

٧- آفاق نقد عربي، سعيد يقطين وفيصل دراج، دار الفكر، دمشق ـ دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٨- البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث، سيد بحراوي، دار شرقيات، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٩- التأويل الحداثي للتراث: التقنيات والاستمدادات، إبراهيم بن عمر السكران، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م.

١٠- تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود، دار الشروق، القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٩٩٣م.

١١- تواطؤ الأضداد: الآلهة الجدد وخراب العالم، علي حرب، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ ـ ٢٠٠٨م.

١٢- الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، عبدالله إبراهيم، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣١ هـ ـ ٢٠١٠م.

١٣- الثقافة والمثقف في الوطن العربي، مجموعة مؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

١٤- ثقافتنا في مواجهة العصر، زكي نجيب محمود، دار الشروق، بيروت ـ القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢م.

١٥- الحداثة وما بعد الحداثة، فتحي التريكي، دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٦- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.

١٧- حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، هاني سليمان الطعيمات، دار الشروق، عمّان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

١٨- الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٩٤م.

١٩- الخطة الشاملة للثقافة العربية، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

٢٠- خوارق اللاشعور أو أسرار الشخصية الناجحة، علي الوردي، شركة دار الوراق، بغداد، الطبعة الرابعة، ٢٠١٥م.

٢١- دراسات في الفكر العربي الحديث، الحبيب الجنحاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٢٢- دينامية النص: تنظير وإنجاز، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م.

٢٣- رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، عبدالوهاب المسيري، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٢٤- رسالة في الطريق إلى ثقافتنا ـ ضمن كتاب المتنبي، محمود شاكر، دار المدني، جدة، د. ط، ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧م.

٢٥- السلطوية في التربية العربية، يزيد عيسى السورطي، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٣٦٢، أبريل ٢٠٠٩م.

٢٦- شعرنا القديم والنقد الجديد، وهب رومية، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت، العدد ٢٠٧، شوال ١٤١٦ هـ ـ مارس ١٩٩٦ م.

٢٧- شمس العرب تسطع على الغرب، زيغريد هونكه، ترجمة: فاروق بيضون و كمال دسوقي، دار صادر، بيروت ـ دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة العاشرة، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٢٨- العولمة الثقافية، جيرار ليكلرك، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٩- فاتحة لنهايات القرن، أدونيس، دار التكوين، دمشق، الطبعة الثالثة، ٢٠١٠م.

٣٠- الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، محمود أمين العالم، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

٣١- في النقد الحديث: دراسة في مذاهب نقدية حديثة وأصولها الفكرية، نصرت عبدالرحمن، دار جهينة، عمّان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ ـ ٢٠٠٧م.

٣٢- في فكرنا المعاصر، حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

٣٣- في مفاهيم النقد وحركة الثقافة العربية: دراسات وحوارات، يمنى العيد، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٣٤- قيمة القيم، المهدي المنجرة، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠١٣م.

٣٥- مجلة الإسلام اليوم الصادرة عن المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة [الإيسيسكو] ، الرباط، العدد ٢٨، السنة ٢٧، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م.

٣٦- مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية الصادرة عن كلية التربية بجامعة القادسية، الجمهورية العراقية، العددان (٣ ـ ٤) ، المجلد ٧، ٢٠٠٨م.

٣٧- مجلة عالم الفكر الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٢، المجلد ٤٣، أكتوبر ـ ديسمبر ٢٠١٤م.

٣٨- مجلة عالم الفكر الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٤، المجلد ٤١، أبريل ـ يونيو ٢٠١٣م.

٣٩- المحاضرات، كتاب النادي الأدبي الثقافي بجدة، المجلد الخامس، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨م.

٤٠- المحاورات السردية، عبدالله إبراهيم، الدار العربية للعلوم، بيروت ـ منشورات الاختلاف، الجزائر ـ دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ ٢٠١١م.

٤١- مدخل إلى علم الإنسان [الأنثروبولوجيا] ، عيسى الشماسي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د. ط، ٢٠٠٤م.

٤٢- المرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية، عبدالعزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٢٧٢، جمادى الأولى ١٤٢٢هـ ـ أغسطس ٢٠٠١م.

٤٣- المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات، عبدالله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م.

٤٤- المسالة الثقافية في الوطن العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

٤٥- مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مالك بن نبي، ترجمة: بسام بركة و أحمد شعبو، دار الفكر المعاصر، بيروت ـ دار الفكر، دمشق، د. ط، ١٤٢٠ هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤٦- معالم على طريق تحديث الفكر العربي، معن زيادة، سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ١١٥، يوليو، ١٩٨٧م.

٤٧- مقاربات في اللغة والأدب (٢): اللغة العربية والهوية، كتاب منشور ضمن السلسلة العلمية التي تصدرها جمعية اللهجات والتراث الشعبي بجامعة الملك سعود، الرياض، ١٤٢٨ هـ ـ ٢٠٠٧ م.

٤٨- مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٤٩- الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠١١م.

٥٠- من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٥١- الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث، صلاح قنصوة، دار التنوير، بيروت، د. ط، ٢٠٠٧م.

٥٢- نحن والثقافة: تأملات في مجالنا الثقافي ومستقبلياته، زكي الميلاد، سلسلة كتاب الرياض الصادرة عن مؤسسة اليمامة الصحفية، الرياض، العدد ١٦٤، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

٥٣- نظرية الأدب: تيري إيغلتون، ترجمة: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، د. ط، ١٩٩٥م.

٥٤- الهويات القاتلة: قراءة في الانتماء والعولمة، أمين معلوف، ترجمة: نبيل محسن، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٥٥- الهوية الثقافية: المفاهيم والأبعاد والقيم، علي أحمد مدكور، مكتبة لبنان، بيروت ـ الشركة المصرية العالمية للنشر [لونجمان] ، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.