الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة قاصدي مرباح ورقلة

كليةالآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

إعداد الطالبة: سميحة بن حود

مذكرة بعنوان :

النقد الأدبي والهوية عند جابر عصفور

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في تخصص نقد أدبي و مصطلحاته

نُوقِشت وأُجيزت يوم23ماي2017م

أمام لجنة المناقشة المكونة من

د.عمار حلاسة /جامعة قاصدي مرباح ـ ورقلة.....رئيسا

د.أحمد التجاني سي كبير/جامعة قاصدي مرباح ـ ورقلة.....مناقشا

د.بلقاسم مالكية/جامعة قاصدي مرباح ـ ورقلة.....مشرفا

السنة الجامعية : 2017/2016 م الموافق ل1438/1437هـ

بسم الله الرحمان الرحيم

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ الآية 13 من سورة الحجرات

إهداء

إلى والدي الكريمين

إلى إخوتي الأعزة

إلى صديقتي سارة

إلى كلمن علّمني حرفا

أهدي ثمرة جهدي

سميحة بنحود

شكر وعرفان

الحمدلله الذي بنعمته تتم الصالحات

أشكره سبحانه أولا وآخرا على توفيقه وعونه لي في إتمام هذا البحث.

ثم أتوجه بخالص شكري وعميق امتناني إلى أمي الكريمة ينبوع العطاء و التحنان.

كما أتقدم بعظيم الشكر والاحترام لأستاذي المشرف بلقاسم مالكية.

ولا أنسى كل من كان له يدٌ في إنجاز هذا العمل من قريب أو بعيد

مقدمة

مقدمة

بسم الله الرحمان الرحيم والحمدلله والصّلاة والسلام على محمد بن عبد الله الأمين وعلى آله وأصحابه أجمعين و من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد: لمّا كانت الأنا العربية في ذروة تحرّرها من معاليق الاستبداد والتعصُّب سادت العالم وقادته أمدا بعيدا، فمُجرد أن بدأت تشهدُ التحيُّز والتعصُّب والاستبداد في جميع أشكاله و مصادره، آل حالها إلى الضعف والهوان بل وإلى الاسترقاق، وأضحت هُويّتها هشّة لا تعرف الانتقاء أو الرفض، بسبب ما يفرضُه عليها الآخر المُهيمن من بِنياته الثقافية.

بناءً على هذا، فمن المؤكَّد أن غياب الحرية شكّل تحدّيا جسِيمًا على مستوى هويتها وخصوصيتها ويبدو هذا ظاهرا على جميع الأصعِدة والميادين الثقافية، لهذا كان لزامًا عليها أن تلجأ إلى تقويمها ولا يكون ذلك إلا بالنقد، بمعنى نقد الأنساق الأدبية للكشف عن الثقافات الرائجة من قِبل الآخر المتمركز والمستهلَكة، لكن كيف السبيل إلى ذلك والنقد في حد ذاته يعاني الأزمة ذاتها ـ أزمة هوية وانتماء ـ والتي تتجلى خاصة في تبني مشاريع الحداثة الغربية و مقولاتها.

ففي ظل هذا التأزّم الذي عصف بالنقد الأدبي العربي وبالهوية الثقافية العربية، كان من النقّاد الذين أخذوا على عاتقهم البحث عن حلول لهذه الأزمة، "**جابر عصفور**" في دراسته الموسومة بالهوية الثقافية والنقد الأدبي.

ونظرا لأهمية هذه الإشكالية ـ إشكالية علاقة النقد الأدبي بالهوية الثقافية ـ رأيتُ أن أساهم بشيء يسير وجُهد محتَشَمٍ في الحديث عن هذه القضية في بحثي هذا الموسوم بالنقد الأدبي والهوية عند جابر عصفور.

وقد انطلق البحث من **الإشكالية**التالية: ما علاقة النقد الأدبي بالهوية الثقافية في نظر جابر عصفور؟ والتي تتفرع منها جملة من التساؤلات منها:

هل قدّم" جابر عصفور" مفهوما جديدا للهوية في علاقتها بالنقد الأدبي؟ ما مدى حضور الهوية في خطابه؟ هل اعتمادها في مفاهيمها ومقولاتها في تأسيسه لمشروعه، كان مجرد نقل يجسد الإذعان الذي لا يراعي الخلفيات المعرفية بدعوى العالمية التي كثيرا ما تتردد في الخطابات الحداثية، أم أن الوعي باختلاف الحضارتين كان ملازما له وهو يؤسس لمفاهيمه، فحاول تأصيل الوافد ليتلاءم مع الثقافة العربية؟ ثم إلى أي مدى ـ في نظر جابر عصفور" سينجح النقد الأدبي في تحرير الهوية العربية من تخلفها؟ وكيف ينظر للعلاقة بين الأنا العربية والآخر الغربي؟ هل سيكون الانفتاح على الحضارة الغربية الحل لتنتقل به الأنا من الانعتاق والتأزم الذي يساورها إلى الحرية وبالتالي التقدم؟ وهل يتوقف تحرر النقد الأدبي على مدى انفتاح الهوية؟

ويمكن ربط الإشكالية بجملة من **الفرضيات**:

- أتصور أن "جابر عصفور" لا يختلف عن باقي الحداثيين في احتقارهم للعقل العربي مقابل انبهارهم بالغرب وعدم توانيهم عن تبني مشاريعها مهما بلغ ضررها على النصوص الإبداعية العربية.
- أحسب أن الوعي النقدي لدى"جابر عصفور" يتوقف على مدى انفتاح الأنا على الآخر؟
- أعتقد أنه بقدر تحرر النقد الأدبي يتحقق انفتاح الهوية الثقافية على نفسها وعلى غيرها بشكل سليم.

وكانت الإجابة عن تساؤلات البحث، من خلال التوسُّل بالمنهج التاريخي باعتباره قراءة تاريخية في خطاب النقد الأدبي تُحاول تفسير نشأة الأثر الأدبي بربطه بزمانه ومكانه وشخصياته، لهذا استعملتُه للتحليل وللتعرُّف على السِّياق الثقافي لجابر عصفور، وللمقارنة بينه وبين معاصرِيه من النقَّاد، وحتى تستقيم الدراسة استخدمتُ أداتَي التحليل والاستقراء في ضبط المفاهيم والمصطلحات النقدية التي قد تعترضني.

الجدير بالذكر أن هنالك **دراسات سابقة**، سواء ما تعلّق منها بنتاج الناقد أو ما اتصل بموضوع الهوية، أذكُر منها:

- رسالة ماجستير من جامعة الجزائر للباحثة "ربيحة بزان" بعنوان:الجدل بين التراث والحداثة في الخطاب النقدي عند جابر عصفور نوقشت سنة 2011.
- وكتاب "عمار حلاسة" بعنوان الأنا والآخر في مدارس النقد العربي الحديث،2016 .
- ومؤلَّفي "سعد البازعي"الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، 2008 واستقبال الآخر(الغرب في النقد العربي الحديث)، 2004.
- و كذا كتاب "محمد حسن البرغثي"الثقافة العربية والعولمة، 2007.
- فضلا عن كتابَي "محمد شوقي الزين" الذات والآخر، 2010 و إزاحات فكرية، 2000، 2005.

ومن أجل الإلمام بموضوع البحث والتوغُّل فيه أكثر استعنتُ بجملة من **المصادر و المراجع**، فسجّل كتاب الهوية الثقافية والنقد الأدبي لجابر عصفور حضوره القوي باعتباره مدار البحث، لهذا ارتأيتُ الإشارة إليه في البحث بالمدونة، إضافة إلى كتب بعض النقاد والمفكرين العرب أذكر من ذلك: "عبد العزيز حمودة" في كتابه المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية و "حامد مردان السامر": تلقي النص في الخطاب النقدي والعربي المعاصر إضافة إلى "محمد حسن البرغثي" في كتابه: الثقافة العربية والعولمة، وكذا كتاب "عمار حلاسة": الأنا والآخرفي مدارس النقد العربي الحديث.

هذا وقد استفاد البحث من مختلف الكتب والمقالات التي لها علاقة بالموضوع من قريب أو بعيد،

وقد ضمَّنتُ هذه الدراسة الخطة التالية، ابتدأَتْ **بمقدِّمة:** شرحتُ فيها أهمية الموضوع وخطته ودوافع البحث فيه.

ثم تلا ذلك **مدخل** تناولتُ فيه التعريف ب"جابر عصفور" وبكتابه الذي هو ـ محل الدراسة ـ الهوية الثقافية والنقد الأدبي.

أما **الفصل الأول**المعنون بالهوية عند الأنا والآخر، عرضتُ فيه أهم المفاهيم التي يدور حولها البحث وهي الهوية والأنا والآخر، لأختمه بالجدل بينهما.

و **الفصل الثاني**الموسوم بالأنا والهوية في الخطاب النقدي لجابرعصفور،فقداختصّ بالبحث عن حضور الهوية في خطاب جابر عصفور، وتكفّل بمحاولة معرفة إن كان عصفور يختلف عن النقاد الآخرين في مفهوم الهوية. وذِكر أهم العوائق التي تقِفُ أمام تحرُّر النقد، وكذا نظرة "عصفور" للأنا و كيفية محافظتها على هويتها ـ تحت منظوره ـ وقد ضمّنته ثلاثة عناصر: مفهوم الهوية وإشكالياتها والعنصر الثاني الأنا، أما الثالث الأنا والهوية.

وذيّلتُها بالخاتمة التي لخّصت فيها أهم الملاحظات والنتائج المُتوصّل إليها ـ مرتبة على حسب تسلسل البحث ـ

ولا يخلو مجال البحث العلمي من صعوبات وعراقيل، ولعل أهمها هاجس تقديم مادة بحثية قيِّمة وضبطها في سبيل إفادة الغير وإثبات الذات في صراع مع الزمن.

كما لا أنسى في الختام أن أُسدي آيات الشكر والعرفان لكل من ساهم معي في إنجاز هذا العمل المتواضع وعلى رأسهم الأستاذ المشرف الدكتور "بلقاسم مالكية" بخالص الامتنان والعرفان على ثقته وصبره المتواصل على كسلي العلمي ومنحي مساحات واسعة من الحرية في العمل مع جزيل الشكر والتقدير، والله أسأله التوفيق والسّداد.

سميحة في 18شعبان 1438هـ الموافق ل14أبريل 2017م بورقلة.

مدخـــل

مدخل

ينطلق البحث في قضية الأنا وسعيها لفرض ذاتها من خلال بناء هوية تميّزها على الآخر،رغبة في إيجاد مكان لها في الحضارة البشرية، التي تشهد هيمنة الآخر في محاولته فرض ثقافته ومحو الثقافات المغايرة.

من منظور أحد النقاد الذين أخذوا على عاتِقهم الخوض في هذا الشأن ألا وهو"جابر عصفور*"، الذي عنى منذ وقت مبكر بأزمة النقد العربي، هذا الأخير(النقد) الذي يعاني الانشطار والانقسام ما بين تبعية للتراث وتبعية للآخر مما جعل منه فاقدا للهوية.

فجابر عصفور كان له تاريخ طويل في دراسة التراث النقدي ـ قرابة ثلاثين عاما. وهي« تُعتبر من بين أعمق الدراسات الأكاديمية وأكثرها احتراما للعقل العربي»[1] فقد سعى إلى قراءة وفق رؤية معاصرة، محاولا الجمع بين الأصالة والمعاصرة، لتحقيق الهدف الذي يرومه هو وغيره من الحداثيين العرب، والمتمثل في إنشاء حداثة عربية.

---

[1] عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة؛ نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، 2001، ص36.

*ولد "جابر عصفور" سنة1944 بالمحلة الكبرى، كاتب ومفكر مصري شغل رئيس المجلس القومي للترجمة، وكان أمينا عاما للمجلس الأعلى للثقافة له العديد من المؤلفات منها: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، مفهوم الشعر، المرايا المتجاورة، الإحيائية والإحيائيون، التنوير يواجه الإظلام، محنة التنوير، دفاعا عن التنوير، أنوار العقل..إلخ كما ترجم العديد من الكتب منها عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو – (بغداد : دار آفاق عربية) 1985، الماركسية والنقد الأدبي – (الدار البيضاء : دار قرطبة) (1986)واتجاهات النقد المعاصر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،2002 والأدبية المعاصرة ، رامان سلدن ، دار الفكر (1991) ، فقد حاز على عدة جوائز نذكر منها: جائزة أفضل كتاب للدراسة النقدية، وزارة الثقافة – القاهرة (1984) و جائزة أفضل كتاب في الدراسات الأدبية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت.(1985) جائزة أفضلكتاب في الدراسات الإنسانية، معرض الكتاب الدولي، القاهرة.(1995) والوسام الثقافي التونسي من رئيس جمهورية تونسأكتوبر1995 وجائزة سلطان بن علي العويس في حقل الدراسات الأدبية والنقد ـ الدورة الخامسة.(1997–1996) ودرع رابطة المرأة العربية 08 مارس. (2003)بالإضافة إلى جائزة القذافي العالمية (الدورة الأولى) سنة2009 .

www.wikipidia.com (من ويكيبيديا الحرة)

ولعل دراسته المعنونة "بالهوية الثقافية والنقد الأدبي" تعدّ من أبرز الدراسات التي ابتغت للأنا العربية اللّحاق بالركب المتقدّم، وإيجاد حلول لها للخلاص من أزمة التخلف والتهميش الذي تعانيه من قِبل الآخر الذي يكِنّ لها العداء.

ففي هذه الدراسة (التي هي مجموع مقالات دامت كتابتها أكثر من عشر سنوات كاملة)، نجده يقسّم كتابه إلى ثلاثة أقسام، ففي القسم الأول يتناول إشكاليات الهوية بداية من الثقافة الوطنية ثم الاستغراب والعداء للآخر لينتقل إلى الحديث عن الهوية الثقافية وما يتعلق بها من دين ولغة بل يسلط الضوء على الهوية المنفتحة مركزا على مفهوم التنوع الثقافي الخلاق، ليختمه بالتحديات التي تواجهها الهوية الإبداعية خاصة الهوية المزدوجة التي فرضتها المتغيرات الحاصلة في العالم، فأبرز تحد تواجهه يتمثل في اللغة المعبّر بها، وكذا غياب الحرية الذي بقي مصرع الإبداع العربي من الاستعمار الاستيطاني إلى استبداد الدولة المدنية والدولة الدينية، ولم يغفل تحدي التخلف الاجتماعي الذي ساهم بدوره في نكوص الهوية الإبداعية التي لم تمتد في تصوره إلى الكشف عن العلاقات الإنسانية واستشراف المستقبل.

أما في القسم الثاني المعنون بالأدب القومي، فقد ضمّنه ثلاثة عناصر، بداية بالتأسيس للمفهوم الذي يعود إلى"هيكل" لهذا فهو يُسهب في التعريف به، ليتسنى له الحديث عن مصادر الأدب القومي (يقصد بذلك مصر) و إشكاليته وعوائقه ثم يكمله بقراءة أخرى له لزينب (بطلة رواية هيكل).

وهو يرى بأن تواصل المفهوم يعود الفضل فيه لأحمد ضيف، لهذا يسمه بالرائد المنسي، ثم ليُنهي كلامه بنقضه للإقليمية في الأدب المصري.

وفي القسم الثالث نلفيه يركز في مساءلته على أزمة الهوية والتي تكاد تنحصر في الوهم الإيديولوجي. لهذا فهو لطالما يدعو إلى تقويض نزعة العالمية مقابل تبنّي عالمية التنوع الخلاق.

يبقى السؤال الذي يطرح نفسه هو، هل وُفّق "جابر عصفور" في إيجاد حلول لإخراج الأنا من تخلّفها أملا في إدراكها للركب المتقدم ولتكون لها هوية قوية متكافئة مع الهويات الثقافية الأخرى؟

ثم هل جمع فعلاً بين الأصالة والمعاصرة في سعيه لإنشاء حداثة عربية خالصة، لها ما يميّزها عن الحداثة الغربية؟

هذا ما سنتعرّف عليه في دراستنا هذه، من خلال استنطاق خطابه النقدي في كتابه الموسوم بالهوية الثقافية والنقد الأدبي اِعتمادا على مبدأ الشك وإيمانا بنسبية المعرفة.

لكن قبل هذا، أتصور أنّه، من المستحسن الخوض في المصطلحات والمفاهيم التي تستدعيها الدراسة وتدور في فلكها كمفهوم الهوية والأنا وكذا الآخر، ولأن مفهوم الهوية يختلف عند كليهما، ارتأينا إفراد الفصل الأول لمفهوم الهوية عند الأنا والآخر. فما هو مفهوم الهوية عند كل منهما؟ وما سبب الجدل بينهما؟

الفصل الأول

الهوية عند الأنا و الآخر

أولا: مفهوم الهوية

إن مفهوم الهوية يعد من المفاهيم التي عرفت جدلا واسعا واهتماما بالغا، خاصة في ظل زمن العولمة، حيث شعرت الكثير من المجتمعات غير الغربية بالخطر الذي يتهدّد هويتها، لهذا سعى باحثوها ومفكروها إلى تجديد طرح سؤال الهوية، بداية بالوقوف على إيجاد تعريف دقيق لها، فربما لتعقد المفهوم وزئبقيته، تعدّدت التعريفات ولا نقول اختلفت.

فمن الجانب اللغوي تكاد تُجمع القواميس العربية القديمة على أن الهوية مأخوذة من "هوهو" بمعنى جوهر الشيء وحقيقته.

فيعرف المُعْجَمُ الوسيطُ الصادر عن مَجْمَعِ اللُّغة العربية «الهُوِيَّةَبأنها:حقيقة الشَّيء أو الشَّخص التي تميزه عن غيره. ويذهب المُعْجَمُ إلى تحديد معنى آخر للهويَّة حين تُضاف إلى الكلمة "بطاقة"، أو تُوصف بالنَّعت "الشَّخصية"، لتجعلنا نحصل على المصطلح "بطاقة الهُويَّة أوالبطاقة الشَّخصية، المُتَدَاوَلين حديثاً، فيذكرُ أنَّ الهُوِيَّةَ بطاقة يثبتُ فيها اسمُ الشَّخص وجنسيتهُ ومولدهُ وعمله»[1].

وورد في المنجد الأبجدي بنفس المعنى "حقيقة الشيء أو الشخص المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية، وذلك منسوب إلى هو، نقول «بطاقة الهوية» و« تذكرة الهوية»[2]

ونجد الجرجاني في كتابه الذائع الصّيت "التعريفات" يقول عنها أنها «الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب»[3]

ولعله من خلال ملاحظتنا لهذه التعاريف نتوصّل إلى أنها قد أجمعت على أن الهوية بمعنى حقيقة الشيء وجوهره، فهي لم تكتف بالصفات الخارجية وإنما أحالت إلى العمق، وهذا ما

[1] مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، ح الهاء، ص998.

[2] دار المشرق: المنجد الأبجدي، المكتبة الشرقية، بيروت (لبنان)، ط5، 1986ص1196.

[3] الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف: معجم التعريفات، تح محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، دط، ص216.

نستنتجه أيضا من التعريف اللغوي للمصطلح« إذ تعتبر الهوية لغةً تصغير هوّة وقيل بعيدة المهواة»[1]

ولعلّ ابن خلدون قد استطاع أن يبرّر هذا المعنى أكثر وضوحا بقوله في المقدمة « لكل شيء طبيعة تخصّه»[2]

وعلىهذا فانتفاء خصوصية الشيء انتفاءٌ لوجوده .

ولا يكتمل مفهوم الهوية إلا بالعودة إلى منبته الأصلي"الفلسفة" لذلك فلا بد من الاستعانة بالمعاجم الفلسفية، حتى يتسنى لنا فهمها الكامل.

فهو كثيرا ما يرد بلفظ"(هو هو)Identique يعني مطابق الشيء وما يشبهه من كل وجه،(...) فهو يرى أن ليس في الطبيعة شيئان متطابقان من كل الوجوه

والمنسوب إلى هوهو كلمة هوية Identité التي هي حقيقة الشيء من حيث تميزه عن غيره وتسمى أيضا وحدة الذات"[3]

إذا من خلال هذا يتبين لنا أن جل هذه التعاريف تقر بخصوصية الذات وتميزها عن الآخر.

أما في المعاجم الغربية فيحدد قاموس "أكسفورد" الهوية بوصفهاحالة الكينونة المتطابقة بإحكام، والمتماثلة إلى حدِّ التطابق التام أو التشابه المطلق أما معجم روبير فيحدد الهويةباعتبارها الميزة الثابتة في الذات ويختزن هذا التحديد معنيَين يعمل على توضيحهما معجم المفاهيم الفلسفية لفولتير على الشكل التالي«إنها ميزة ما هو متماثل، سواء تعلق

[1] حاتم عموص: عن الهوية العربية؛ طرح يستدعي الحلول، مجلة الند، ع108، تاريخالتصفح27مارس2017،10:20.

[2] عادل شيهب: الثقافة والهوية: إشكالية المفاهيم والعلاقة، موقع أنتروبروس، جامعة جيجل، 18أبريل 2016، 11:26.

[3] مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1403هـ .1983، ص215.

الأمر بعلاقة الاستمرارية التي يقيمها فرد ما مع ذاته، أو من جهة العلاقات التي يقيمها مع الوقائع على اختلاف أشكالها»[1]

وأثبت مجموعة من الفلاسفة مبدأ قدرة الهوية على الاستمرار مع مرور الزمن، أي إمكانية محافظتها على جوهرها، رغم تغير الزمن.

«فالهوية علاقة بالتطابق مع الذات عند شخص ما أو جماعة اجتماعية ما في جميع الأزمنة وجميع الأحوال، فهي تتعلق بكون شخص أو كون جماعة ما قادرا أو قادرة على الاستمرار في أن تكون ذاتها وليس شخصا أو شيئا آخر»[2]

من هذا المنطلق، فإننا نؤكد على قدرة الهوية على المحافظة على جوهرها وهذا ليس معناه أنها لا تتغير في بعض مكوناتها، لما قد تعترضها من أحداث ومتغيرات زمانية ومكانية عليها أن تتجاوب معها لتكون مسايرة للواقع المعيش، وهذا ما ذهب إليه "**إليكسميكشللي**" في تعريفه للهوية «إنها عبارة عن مركب من العناصر المرجعية والمادية والذاتية المصطفاة التي تسمح بتعريف خاص للفاعل الاجتماعي، فالهوية طالما أنها مركب من عناصر فهي بالضرورة متغيرة في الوقت ذاته الذي تتميز فيه بثبات معين».

فهو يشبهها (ونراه أحسن التصوير) بالشخص الذي يولد ويشب ويشيخ وتتغير ملامحه وتصرفاته وأحيانا ذوقه [أي تتغير شخصيته]، ولكنه يبقى في الأخير هو نفس الشخص وليس شخصا آخر.[3]

[1] عزيز مشواط: أزمة الهوية في الوطن العربي، minbar alhurriyya.org، تاريخ التصفح:27/أبريل/2017، 10:50.

[2] طوني بنيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس: مفاتيح اصطلاحية جديدة (معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع)، تر: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ح الهاء، ط1، أيلول 2010، ص700.

[3] ينظر صبرينةميلاط: الهوية العربية الإسلامية وتحديات العولمة (مقال)، موقع أنتروبروس،23أبريل2016، 14:10.

إذا فالهوية «كيان يصير ويتطور، وليست معطى جاهزا ونهائيا، فهي تصير وتتطور إما في اتجاه الانكماش وإما في اتجاه الانتشار»[1]

ولعل انكماشها وانتشارها يكون على حسب فهمها لذاتها ولغيرها، وكذلك علاقتها بهذا الآخر فإن كانت علاقة عداوة وخوف قد تؤول إلى الانكماش، وإن كانت هذه العلاقة مبنية على التعايش و التحاور فإنها تؤول إلى الانتشار.

وهذا ما يثبته الجابري* مضيفا «فهي تغتني بتجارب أهلها ومعاناتهم وانتصاراتهم وتطلعاتهم وأيضا باحتكاكها سلبا وإيجابا مع الهويات الثقافية الأخرى»[2]

في حين نجد من يربطها دائما بالإنسان باعتباره المكون الأساسي للمجتمع، فبقدر معرفته لنفسه ولغيره يتشكل الوعي الاجتماعي المنتمى إليه ، فمن هؤلاء كان "حليم بركات" يعرفها بأنها «وعي الإنسان وإحساسه بانتمائه إلى مجتمع أو أمة أو جماعة أو طبقة في إطار الانتماء الإنساني العام، إنها معرفتنا بما وأين نحن، ومن أين أتينا، وإلى أين نمضي، وبما نريد لأنفسنا وللآخرين، وبموقعنا في خريطة العلاقات والتناقضات والصراعات القائمة»[3]

وتبعًا لما أوردناه من تعريفات، فإننا نرى في تعريف "الجابري" العمق في فهمه للهوية، لهذا فإننا نؤكّد على أنه لا توجد هوية دون تغيّر، كما إننا ننحو منحى التيار العقلاني النقدي [الذي يمثله محمد عابد الجابري] الذي ينظر إلى الهوية في كونها هوية مرنة متجددة، تتجدّد عناصرها حسب التطور ومستجدّات العصر، مع احتفاظها بخصوصيتها.

---

[1] حسن مسكين: الثقافة في زمن العولمة(مقال)، العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة، ع2، بيروت، ط1، ، 2009،ص81.

[2] نفسه، الصفحة نفسها.

[3] محمد حسن البر غشي: الثقافة العربية والعولمة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط2007،1 ، ص116.

*ولد في المغرب عام 1936، حصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970 من كلية الآداب بالرباط، له عدة مؤلفات منها: مدخل إلى القرآن الكريم(2006)، في غمار السياسة: فكرا وممارسة(2009).

على حد تعبير "جاك بيرك" بأن الهوية تتحدّد من خلال الاستمرارية والتحول لأنه لا توجد هوية دون تغير فهي مستمرة من حيث تناقل الأجيال لأهم مكوناتها، ومتحولة من خلال ما قد يعترضها من تأثيرات.

فكل هذا يقودنا إلى الاتفاق على أن الهوية نشطة فهي في حركية وديناميةٍ، مستمرةٍ فضلا على أنها متشكلة من عناصر وأجزاء مترابطة تميّزها على الآخر وتحفظها من الذوبان فيه والزوال.

من هنا فإننا نستنتج أن الهوية «لا تعد منجزا مكتملا ولا حالة من الثبات لا تمس، بل هي في حالة من التغير والتطور قابلة للحذف والإضافة، تربطها علاقة تفاعلية وتبادلية مع الغير، فهذه العلاقة لا تلغي الهوية، ولكن تثريها وتجعل منها هوية فاعلة»[1]

ولعلّ مصطلح الهوية يستدعي مجموعة من المصطلحات منها الأنا والذاتية، فما مفهوم الأنا تحديدا في ظل هذه التطورات؟ وما مكانة الأنا العربية في عصر العولمة؟

هذه الأسئلة وأخرى سيتكفل العنصر الموالي بمحاولة الإجابة عنها.

[1] محمد حسن البرغثي: المرجع السابق،ص121.

ثانيا: مفهوم الأنا

أعتقد أنه صار من المتفق عليه أن الهوية هي الميزة الثابتة في الذات، وأنها« تنطوي (...) على تقابل ثنائي يفترق فيه مبناها ومعناها، فمبناها مبنى المصدر الصناعي من "هو" فهي بذلك معادل: ما هو(أو كينونة الآخر) أما معناها فهو: ما أنا (أو كينونة الذات)»[1]

فالأنا يُحيل إلى الوجود وإثبات نفسه وهذا ما نجده كتعريف له في مختلف المعاجم والقواميس، ففي المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ورد بأنه« الذات التي ترد إليها أفعال الشعور جميعها، وجدانية، كانت أو عقليّة أو إرادية، وهو دائما واحدا ومطابق، وليس من اليسير فصله عن أعراضه، ويقابل الغير والعالم الخارجي، وهو أساس الحساب والمسؤولية»[2] أو ما يصطلح عليه بالذات الواعية كما ورد في معجم المصطلحات الأدبية ل"إبراهيم فتحي" [3]، وغير بعيد عن هذا، نجده لدى "عبد النور جبور"« شعور بالوجود الذاتي المستمر المتطور بالاتصال مع العالم الخارجي والاختبارات والتثقف ثم بالتأمل والاستبطان»[4] فوجودها مرهون بوجود الآخر الذي إما أن يكون شخصا أو فكرة ...، ثم إن "جبور" وكأنه ربط وجوده بمدى تأمله بل وباستبطانه في ما حوله.

وعودا على بدء، فغني«عن البيان القول إن لفظ "الأنا" في العربية المعاصرة، إنما هو ترجمة لأداء معنى le méme بالفرنسية وego بالإنجليزية والألمانية، التي تدل على ما تدل عليه كلمة "ذات" في اللغة العربية حينما يقصد بها الشخص المتكلم[5]، ومن كلمة "أنا"اشتُقَّت مصطلحات أخرى مثل égocentrisme وهو ما نترجمه اليوم ب" التمركز حول الذات"،

[1] نهاد الموسى: اللغة العربية في العصر الحديث؛ قيم الثبوت وقوى التحول، دار الشروق، الأردن، ط1، 2006، ص58.

[2] مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1403هـ . 1983، ص30.

[3] ينظر؛ ابراهيم فتحي: معجم المصطلحات الأدبية، التعاضدية العمالية للطباعة، تونس، 1986، ص47.

[4] عبد النور جبور: المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1979، ص36.

[5] ورد هذا؛ في المنجد الأبجدي، ص176، وفي المعجم الوسيط، ص58.

ومنها أيضا egoisme بمعنى الأنانية في الاستعمال اللغوي العام»[1]، نفهم من هذا؛ أن لا وجود لآخر غير "الأنا"، في الفكر الأوربي، تحديدا لدى المذاهب الفلسفية المثاليةIdéalisme فقد ثبت في الاصطلاح الفلسفي أن الكلمة تدل على المذهب الفلسفي الذي يعتبر وجود الكائنات الأخرى غير "الأنا"وجودًا وهميًا أو موضوع شك على الأقل[2] ،فالذات الأوروبية تروم السّيطرة على ما كل ما حاداها وجانَبَها فتتّخذهم موضوعا لها، سواء كان هذا الموضوع أشياء الطبيعة أو أناسا آخرين[3] ممَّا يحمِلُنا على القول بأنّ ما وراء هذه الأنا تداعيات خبيثة ودسائس دفينة تحملها اتجاه الآخر، وربما هذا ما جعل"ماكسهوكهيمر"يكتب قائلا «من الصعب جدا أن يحدد المرء بدقة ما أرادت اللغات الأوروبية في وقت من الأوقات أن تقوله وتعنيه من خلال لفظ (الEgo)»[4]

ليضيف معلّقا «إن هذا اللّفظ يسبح في تداعيات غامضة قاحلة (...) إلى أن يقول: ولم يتحرر مفهوم الأنا في أي وقت من حمولاته وشوائبه الأصلية الراجعة إلى نظام السيطرة الاجتماعية...»[5] هو اعتراف من غربي بأن "الأنا" الغربية تكِنُّ العداء للآخر، لهذا فهي تسعى بأن تكون هي المُسيطر والسيِّد والآخر هو العبْدُ الذي يمتثل لما تُملِيه عليه من مضامين تخدمها، فهي تعمل جاهدة ل«الحفاظ على هذا الميزان الإيديولوجي الذي يرجِّح كفّتها ويبقي "الأنا" في الهامش، مشلُول الإرادة والعزيمة، لا يشارك في صناعة الحاضر وتبديل المشهد»[6] أو ليكون قنطرةً تتعرّف الذات من خلالها على نفسها ـ على حدّ تعبير

[1] محمدعابدالجابري:مفهومالأنا والآخر(مقال)، علىالموقع:www.aljabriabed.net، تاريخ التصفح:2/أبريل/2017، 10:20.

[2] ينظر؛ نفسه.

[3] ينظر؛ نفسه.

[4] نفسه.

[5] ينظر؛ نفسه.

[6] محمد شوقي الزين: الذات والآخر؛تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، دار الأمان، ط1، 2012، ص59.

الجابري ـ إذ تنطوي نظرة الأنا الغربية للآخر على السّلب والنفي بغية إثبات الذات وهي فكرة هيغلية (هيغل هو الذي اعتمد عليه فوكوياما في أطروحته حول نهاية التاريخ)[1]

أما نظرة الأنا العربية للآخر . بناءً على القواميس والمعاجم العربية . فربّما كانت تتأسّس على الخوف والتقليد، على سبيل المثال، نجد مفهوم "عبد النور جبور" للأنا كان أقرب إلى كوجيتو ديكارت*، ولوعُدنا للمفهوم الفلسفي السابق للأنا، بقوله" يقابل الغير"، صحيح أنه لم يحدّد طبيعة التقابل والعلاقة، إلا أنه يراه أساس المسؤولية في كل ما آل إليه حال الذات العربية، وكذا إغفال التطوّرات الحاصلة التي تحتِّم إعادة النظر في كل شيء بما في ذلك نظرتنا للآخر، وجديرٌ بالذكر هنا، أننا نحسب التعريفين قاصرين، تفتقدان للدقة وحسن التصوير، حيث أنّ كلاهما ركزا على رؤيتهما الخاصة، فقد تراوحا ما بين غفلة غير متعمّدٍ فيها وأخرى تُضْمِر نوايا ومداخل دفينة.

لاشك أن تضخّم الذات يكون نتيجة اكتفائها بنفسها ومن ثم تعاليها وتغَطرسِها على الآخر، إلى أن تستنفذ كل ما عندها، وتغرِق في الجمود والاجترار، وهذا ما ستؤُول إليه "الذات المتمركزة" في اصطلاح "محمد شوقي الزين" كما آلت إليه آنفا الذات التي أضحت في حيّز النفيـ أي الهامش ـ" الذات العربية" فانغلاقها أَدْخلها إلى عهد الضَّعف والانحطاط، فلم تستفق من سُباتها إلا بعد حملة نابليون، حيث صُدمت بثورة التحديث التي وصل إليها الآخر[2]« وقد تسرّبت نتيجة لذلك إلى وجدانهم [يقصد العرب] تضخم الآخر، وتقزمت الذات عندهم، وقد أدى ذلك ليكون النقد الحديث هو نقد التفتُّح على الآخر، وينشأ جيلٌ كله، هو جيل التحديث

*الفكرة المؤسسة لفلسفة "الذات" في الفكر الأوروبي الحديث هي كوجيتو ديكارت؛ لقد شك هذا الفيلسوف الفرنسي في شيء و" مسح الطاولة" حسب تعبيره (طاولة فكره) مسحا ولم يبق لديه أي شيء آخر، غير كونه يفكر، ومن هنا قولته الشهيرة "**أنا أفكر إذن أنا موجود**"

[1] يُنظر؛ المرجع السابق، ص69.

[2] ينظر؛ عمار حلاسة: الأنا والآخر في مدارس النقد العربي الحديث، مطبعة الرمال، الجزائر، ط1، 2016، ص3.

لا يرى أمامه سوى الغرب»[1] رغبةً في اللّحاق بالركب المتقدّم وفي التخلص من التخلف الجاثم إلى حدّ التعفّن، في انبهار وإعجاب شدِيدَين أوقعاها في شرَك سيطرة الآخر.

ولعل "طه حسين " خير مثال على ذلك، فقد وصل به الأمر إلى حد الذّوبان في شخصية الآخر من خلال محاولاته تقمُّص شخصية الآخر وتبرّئه من "أنا" الذات وكل ما يتعلّق بها ويتجسّد ذلك جليّا في اتهامه للقرآن بانتحال قصة إبراهيم واسماعيل، فهُما شخصيتان . في نظره . لم يُثبت التاريخ لهما وجودا، بالإضافة إلى زعمه في كتابه " مستقبل الثقافة في مصر "أن العقل المصري ليس شرقيا[2]

ومن النّماذج التي افتُتِنت بالآخر إلى حدّ الولع والذّوبان "زكي نجيب محمود" و "رفاعة الطهطاوي" الذي أبدى انبهاره بالآخر في كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"، من هنا فقد كانت "الأنا" «مجرد مقلّد، مثقَلَة بسلاسل التاريخ الرمزي والثقافي، لا تدري كيف تتصرّف به أو كيف تصرِفه وتحوِّله، انبهرت بحاضر لم تشارك في صنعه وفتحت عينها على نزيف في الذات وفي الأرض من جرّاء الحمَلات الاستعمارية وسَلب الأراضي وانزوت في عالم مُغلق وماضٍ آفل أفلت من سيطرتها، وتكتفي فقط بمشاهدة آثاره»[3] بل وباقتنائها لكل ما يتوصّل إليه من وسائل حضارية متوهمةً معاصرة التطور.

إن هذا ليُنبىء عن «عجزها الذاتي في النهوض والمراجعة بسبب عاهات ذاتية وضمنية أو معوقات خارجية ومفروضة في ظرف آخر»[4] فإذا كان الآخر بالأمس حاضرا في شكله الاستعماري، فاليوم يختفي وراء شبح العولمة وحقوق الإنسان وجه استعماري أكثر فظاعة وشراسة يروم السيطرة على الذوات الأخرى بانتهاج سياسة البحث عن ذاته بمساءلة تاريخه و تقويم هويته أي " تقويم وتنظم داخل الذات" « في مقابل الاختلالات أو الانهيارات

[1] السابق، الصفحة نفسها.

[2] ينظر؛ عمار حلاسة: المرجع نفسه، ص9.

[3] محمد شوقي الزين: الذات والآخر، ص57.

[4] المرجع نفسه، ص58.

التي يمكن أن يتميّز بها " داخل الآخر" وتتراءى هذه السّياسة في تعزيز الديمقراطية والأمن في الداخل، مقابل السكوت عن الديكتاتورية والفوضى في الخارج»[1]

حتى يتسنّى لها التمركز داخل ذاتها والسّيطرة على الآخر، المُنتظر منه التقبّل والإذعان الكامل، فهو في نظرها « ضروري (...) لأنه يمثل بؤرة الاستقطاب والاستلاب أو موضوع السيطرة والتأثير، لكن ضرورته تكمن في فراغه المعنوي وخوائه الرمزي أي في ضعفه وهامشيّته لكي لا يتحدّى الذات ولا يُضاهيها في قُوتها الرمزية وهيمنتها الحضارية[2] فإلى متى تبقى هذه الذات المتمركزة تحافظ على وجودها الكاسح والمسيطر؟ في حين تعاني باقي الذوات التهميش، بما في ذلك "الأنا"، فكيف السّبيل للخروج من ضعفها المستميت؟ أهو واقعٌ فُرِضَ عليها فلا مجال لتغييره، أم يعود الأمر إلى تركيبتها النفسية والذهنية؟

بداية، لابد من التسليم بأنّ «الانصراف عن قراءة الذات إلى التعرّف على كليّة الآخر بكل جزئياته أدّى لذوبان الأنا بالآخر، فلا تعرّف إلاّ من خلاله»[3] ففهم الذات سبيل للخروج من التخلّف ووقاية لها من الذوبان في الآخر ويتم هذا من خلال نقد الرؤى الإيديولوجية ومعالجة مشكلاتها على اختلافها بعقلانية.

فأن يبقى الأنا يتّهم الآخر« بتدمير ممتلكاته الرمزية و القضاء على مقوماته الحضارية»[4] ضرب من التخاتل والفرار من المسؤولية الذاتية، فقد رحل المستعمر منذ عقود (من البلاد العربية) وهذا كفيل بمراجعة ذاتها وتطويرها من الداخل على جميع الأصعدة، إذ إن« المآسي

[1] محمد شوقي الزين: الذات والآخر، ص56، ص 57.

[2] نفسه، ص57.

[3] الطاهر لبيب: صورة الآخر؛ العربي ناظرا ومنظورا،بقراءة: محمد خير فرج، مج؛ الاجتهاد، hekmah .org ، سنة النشر 2001، تاريخ التصفح:2017/04/02، 09:14.

[4] محمد شوقي الزين: المرجع نفسه، ص58.

القومية والداخلية أو المشكلات السياسية والأمنية أو المصائب الاجتماعية والمعيشية تقع كلها على عاتق" الأنا" كذات لها وعي بحاضرها المتأزّم»[1]

ثم إنّ الوجود الكاسح والمهيمن للذات المتمركزة* ليس جبرية تاريخية أو حتمية حضارية إلى الأبد، كما أن واقع "الأنا" المنطوي على التخلّف والتبعيّة للغيرلن يدوم ما إن تزوّدت بالفهم اللاّزم للذّات وللغير معا، ممّا يؤسّس في نهاية المطاف لبداية حوار حضاري يقتضي تقديم كل طرف نفسه بشقّيها الإيجابي والسّلبي على حدّ سواء[2] يتحقق هذا على أرضية الاحترام المتبادل بعيدا عن ثقافة الإقصاء والعداء ليتم التواصل الإيجابي المبْني على العقلانية والخالي من أطياف الاستيهامات؛ حيث أن "الأنا" كانت من قبل « لا تتعامل مع الآخر كما يمتثل أمام الرؤية المباشرة والقراءة الحيّة والعقل المتحسِّس والمتحمّس للغيرية وإنّما كما نتمثّله ونرسُمه في مخيالنا وننسج حوله حبائك من الأحكام المتعديّة والتصوّرات القبلية و الاستيهامات الخاطئة، التي تفتح واسعا مصراع الرّهبة والإقصاء والحديث بلغة الويل والوعيد ومنطق اللّعن والنفي»[3]

بناءً على ما سبق، تتحقق الإنسانية المشتركة من خلال التواصُل مع الغير في علاقة مؤسّسة على الحوار لا يشوبُه أحكام مسبقة وتصورات قبلية ليتم التعارف والتفاعل؛ لأنّ الحقيقة ليست حكرا على أمة دون أخرى، بل هي « اقتسام والتزام ولا علاقة لها بالقوة والهيمنة»[4]

أحسب أنه لابد من الإيمان بالتعاون المشترك في سبيل خلق جو من الهدوء الذي ما فتىء مستحيلا في ظل هذا الصراع الحضاري الناتج عن إرادة الهيمنة والرغبة في التفوق من قبل

---

[1] السابق، الصفحة نفسها.

*الذات المتمركزة بمعنى المهيمنة والمسيطرة في اصطلاح محمد شوقي الزين، أما الشائع والمتعارف عليه "الآخر".

[2] ينظر؛ محمد حسن البرغثي: الثقافة العربية والعولمة، ص136.

[3] محمد شوقي الزين: الذات والآخر، ص67.

[4] نفسه، ص62.

الآخر، وكذا الإقصاءات المتبادلة، فقد بات لزاما اعتماد الحوار الذي يعتقد ب«إمكانية أن يكون الآخر على حق، وأن يكون له قسط من الصّدق والحقيقة»[1] لتنشأ قوى متكافئة، فالذات المتمركزة تنتقل من نرجسيتها وتمركزها إلى التعايش والتفاعل مع الآخر في مقابل انتقال الأنا من الخضوع والتقبّل الدائم إلى التفاعل والتواصل على سبيل الاستفادة وكذا الإفادة، ف«في صلب الذات أو" الأنا" قوى تصبو إلى التفاعل مع الآخر وتنافح عن حقه في الوجود والاختلاف، وفي عمق الآخر ثمّة قوى وإرادات تدافع عن" الأنا" وعن حقه في الحضور والمشاركة»[2] ولعلّ هذا يعود إلى فطرة في البشرية.

كل هذا يقودنا إلى طرح التساؤل التالي: من هو الآخر بالنسبة للأنا؟ وكيف ينظر بدوره إلى "الذات" العربية؟ وهل بإمكان الأنا إلغاء الآخر والاستغناء عنه في بناء حضارتها وتحقيق ذاتها؟ وإن كان ولابد فكيف السبيل لمحاورته والتفاعل معه؟

[1] محمد شوقي الزين : المرجع السابق، ص62.

[2] نفسه ، الصفحة نفسها.

ثالثا: مفهوم الآخر

إن مفهوم الآخر عنصر أساسي في فهم وتشكيل الهوية، إلا أنه كثيرا ما يرِد في القواميس أنه مفهومٌ جديدٌ في الثقافة الإنسانية، لهذا لم تتهيّأ الثقافة الإنسانية للتعامل معه بصورة صحيحة وقارة، حيث أنّه غالبا ما يُجسّد بأنه ذلك «الغريب" غير المألوف" أوهو"غيري"بالنسبة للذات أو الثقافة ككل، بل أيضا كل ما يهدّد الوحدة والصّفاء، وبهذه الخصائص امتدّ مفهوم" الغيرية"هذا إلى فضاءات مختلفة»[1] ولعلّ هذا يعود إلى النظرة المقتصرة على العداء إذ أن الجابري يؤكد أن مفهوم الغيرية altérité في الفكر الأوروبي ينطوي على السّلب والنفي[2] ففي قاموس فلسفي لمجموعة من الأوروبيين ثبت أن الآخر مخيف [3] ولعلّ هذه النظرة العدائية تتجسّد أكثر في حملة الاستشراق التي أخذت على عاتقها تشويه صورة الشرق فلطالما « صوّرت الروايات الرومانسية الإنكليزية سِيَر انتصار المسيحية على الإسلام، وتكرَّر قتلُ المسلم العملاق على يد البطل المسيحي، وكثيرة هي نماذج الأمير المسلم المهزوم، والمسلم المرتد عن دينه، والأميرة المسلمة التي تقع في غرام الفارس المسيحي وهي مستعدّة لتخدُم فارسها المسيحي بخضوع تام(...)»[4] فهذا الإجحاف في تصوير "الثقافة الشرقية" كانت نتائجه وخيمة، فقد زاد من احتقار "الآخر الغربي" للذات العربية، وهذا ما أكّده معجم "مصطلحات الثقافة والمجتمع" المترجَم إلى العربية، بأنّها

[1] ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تيارا و مصطلحا نقديا معاصرا)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2002ص21.

[2] ينظر؛ محمد عابد الجابري: مفهوم الأنا والآخر.

[3] طوني بينييت وآخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة(معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع)، تر: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، أيلول، 2010، ص41.

[4] مصلح النجار: صورة الأنا عند الآخر... وبتأثيره،(مقال)، الدراسات الثقافية ودراسات ما بعد الكولونيالية، الجمعية الأردنية للبحث العلمي، ط1، 2008، ص63.

وُصفت بالثقافة التابعة والرجعية وغير العقلية ـ من قبل المستشرقين ـ قياسًا بالحداثة والتنوير الغربيين[1]

أما "الآخر" في منظور الذات العربية، فكثيرا ما تمثّل في صورة الاستعمار والإمبريالية والصهيونية والرأسمالية الاحتكارية والعنصرية والفاشية والنازية...[2] إلا أن انبهاره بما وصل إليه لم يمنعه من التثاقف معه بحجة اللّحاق به، لكن النتيجة كانت التبعية النابعة عن انعدام الثقة بالذات، ومن ثمّ الذوبان والاندماج، فالمثاقفة إذًا لم تتم، و ذلك يعود إلى أنها كانت أحادية التوجُّه أي غير متكافئة الطرفين، وكل ذلك من تدبير الغرب الذي فرضها على الشعوب المهمّشة[3] والذنب لا يعود على عاتق الغرب وحسب وإنما جزء كبير تَتحمّله الذات العربية التي لم تُميز وتمحّص فولعُها « بالتماثل السّلبي مع معطيات الثقافة الغربية تارة، ومحاولة تأصيلها تارة»[4] كان من أبرز آفات مثاقفتها مع الآخر الذي وصل إلى حد التماهي عوض فحص الأنساق الفكرية المنقولة ثم إعادة البناء على سبيل التعديل والتطوير.

هذا عن الاتجاه الأول، أما عن الثاني فقد نظر للآخر نظرة المتوجّس الخائف فنوّه بضرورة التقوقُع على الذات وإلغاء الآخر الذي يدبِّر لها المكائد ويسعى إلى تحطيمها من خلال فرض ثقافته عليها.

لكن، نفي الآخر من أجل إثبات الذات هو خيار غير صائب، يتساءل "الجابري"؛ هل نحن مُجبَرون على البقاء مسجونين داخل هذا المنطق الذي لا يدرك العلاقات مع الآخرين سوى بإدراج العبارات الداعية على المواجهة مثل: الخطر، الصدام، الصراع، التهديد..[5]

[1] ينظر؛ طوني بينييت وآخرون: المرجع السابق، ص44.

[2] ينظر؛ سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2008، ص37.

[3] ينظر؛ عمار حلاسة : الأنا والآخرفي مدارس النقد العربي الحديث، ص12.

[4] حامد مردان السامر: تلقي النص في الخطاب النقدي والعربي المعاصر، دار الفكر، العراق، ط1، 2015، ص143.

[5] ينظر؛ محمد شوقي الزين: الذات والآخر، ص69.

ولأننا أمام سفينة الوعي، فإمّا أن نركبها متسلّحين بالثقة بالنفس بهويتنا العربية الحقيقية المرِنة وتقبّلنا للاختلاف أو نُكمِل رحلتنا اتجاه مقبرة الحضارات.

لهذا ـ كما سبق وأن قلنا ـ متبنّين الرأي الذي يقول بالوسط في التعامل مع الآخر فلا ذوبان ولا إقصاء ف« ثنائية الانبهار بالعقل الغربي ومنجزاته واحتقار العقل العربي ومنجزاته تقع في الشرخ الثقافي الذي يعيشه الإنسان العربي، بدرجات لاتتفاوت كثيرا من جماعة عربية إلى أخرى، وبدلا من منطقة وسط يأخذ فيها المثقف العربي ما يتناسب مع ثقافته العربية وتراثه الطويل، نجد الغالبية تعيش الثنائية بكل تناقضاتها»[1]

من هذا المنطلق، فإننا نؤكد قول "محمود أمين العالم" «أن الحضارة الراهنة ليست هي "الآخر" من حيث إنها حضارة (...)أي علم وعقلانية وإبداع تكنولوجي ومناهج بحث و فلسفة و أدب و فن وثقافة وهموم مشتركة...»[2] ربّما إيمانا منه بأن الآخر ليس شرا مطلقا فبالإمكان الاستفادة من منجزاته وتجاربه العلمية، إلا أنه«لا يمكن استثمار ما عند الآخر، ما لم تكن عندنا ذاتية، نعرف سماتها وخصائصها فنطوّع ما عند الآخر إلى الشكل الذي يناسب ذاتيتنا»[3] كما أنّها ليست خيرا كلها إذ أن كلام "صموئيل هانتنغون" في صدام الحضارات الذي يثبت بأن الصراع ضرورة حتمية تنتهي بانتصار قيم الغرب على المعسكر الشرقي[4].

قول لا يمثل الحقيقة، فالاختلاف لا يعني الصّراع«إذ لا يمكن أن يكون عالم لا يشوبه اختلاف ـ عالم تسود فيه المشابهة مع الذات ـ عالم لا يُطاق؟ الآخر ضروري للتغير

[1] عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، د ط، أغسطس2001، ص31.

[2] سعد البازعي: المرجع السابق، ص79.

[3] عمار حلاسة: الأنا والآخر، ص27.

[4] ينظر؛ مصلح النجار:صورة الأنا عند الآخر...وبتأثيره، ص67.

والإبداع من أجل الوجود في العالم»[1] الآخر بحاجة إلى الأنا ليثبت وجوده و الأمر نفسه مع الأنا.

بناءً على ما تقدّم، فإننا نخلص إلى ما خلص إليه "سعد البازعي" في كتابه "الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف"«إلى حتمية حضور الآخر بل وحيوية دوره، لكن ذلك الحضور يمكن أن يكون خانقا إن هو تحوّل إلى حضور طاغ ووحيد ملغيا الخيارات الأخرى أو مؤديا إلى تهميشها[2]» وهذا ما تشهده الذوات من تهميش في ظل هيمنة "الآخر". الأمريكية والأوروبية . كما « يمكن للآخر أن يكون خانقا أيضا إن نحن مارسنا تجاهه دورا انعزاليا إقصائيا يرفض ذلك الحضور ويتجاهله مؤديا بذلك إلى حالة من الفقر والجفاف الحضاري»[3] إلا أنه في ظل هذا الاكتساح العولمي أضحى لابد من الانفتاح على هذا الآخر، لكن أي انفتاح؟

يجب أن يكون انفتاح الذات المتكافئة مع الذوات الأخرى، أي بوعي وفهم ونقد.

هاهنا الجابري يدعو أن« ينبغي أن تكون العلاقات بين الدول في شكل تعاون مشترك بين دول ذات سيادة دون الاحتكام إلى جدلية السيد والعبد أو منطق المستعمِر والمستعمَر أو لغة المستغِل والمستغَل»[4]

وهكذا يعدّ الآخر أمرًا أساسيًا للحياة الثقافية والفكرية والسياسية، « فالآخر هو بالطبع مطلب ضروري تقتضيه النزعة المنفتحة كونيا، لكي توجد»[5]

[1]طوني بينيت وآخرون: المرجع السابق، ص44.

[2] سعد البازعي: المرجع السابق، ص45.

[3]نفسه، الصفحة نفسها.

[4] محمد شوقي الزين:المرجع السابق، ص69.

[5]طوني بينيت وآخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة، ص45.

إذا، فلا مناص من اعتماد حوار ثقافي يسُوده الإقرار والاعتراف المتبادل لضمان تعايش بين الثقافات بعيدا عن الصراعات والنزعة النرجسية القائمة في يومنا هذا.

فهل هذا النوع من الجدل سيظل قائما بين الأنا والآخر؟ وما السبيل لجدل فكري راقٍ غير مشوب بالكره والحقد والأنانية؟

رابعا: الجدل بين الأنا والآخر

لطالما كانت العلاقة بين الأنا والآخر تطبعها العداوة في العصور التي يشيع فيها التخلف والتعصب سواء كان إثنيا أو دينيا ...وكذا الاستبداد والنرجسية، فقد رُسمت هذه الصورة . خاصة . «في إطار الرغبة التوسعية للأمم والشعوب [حيث إن] تعاطي المستعمِر مع المستعمَر كان ينبني على ثنائية الإلغاء والاستحواذ »[1] إلا أن تأثر الأدباء بالصورة التي رسمها المستعمِر جعلهم يكتبون أدبهم المناهض والمتأسِس على نظرة العداء،، وظل هذا قائما حتى بعد خروج المستعمِر ونيلهم الحرية، كما أن الفتوح الإسلامية ربما كانت سببا في تصنيع الكراهية تجاه المسلمين . في رأي بعض الباحثين . ولا سيما ما صُنع بتأثير التهديد العثماني لأوربا[2] بقيت نظرة الحقد من قبل الآخر (الغرب) للأنا(الإسلام، الشرق) حتى أنه تجسَد في ثقافتهم بما فيها أدبهم فقد كانت فحوى أطروحة "صموئيل موريه" التي حصل بها درجة الدكتوراه « أن كل تجديد وكل حداثة وكل نزوع إبداعي في الشعر العربي في هذه المرحلة هو وليد أثر غربي، وليس منطلقا من قاعدة عربية فكل فضل يعزى إلى الغرب فإذا كان للعرب فيه يد، فللمسيحيين دون المسلمين»[3] وفي سبيل تشويه صورة المسلمين أكثر وحرمانهم من كل فضل، يقول الفيلسوف الفرنسي "إرنست رينان" « إن الفلسفة الإسلامية ليست سوى فلسفة اليونان القديمة مكتوبة بحروف عربية، وهو يقول أيضا، العرق السامي هو من العرق الآري بمنزلة الخطاطة التي يرسمها الفنان بقلم الرصاص بالنسبة إلى اللوحة الفنية المكتملة»[4] ومع المتغيِّرات الحادثة التي يشهدها عصرنا هذا،زاد الصراع حدّة، الذي تمثَّل في غطرسة الغربونظرته الدونية لغيره إن لم يكن إقصاءً له للحفاظ على هيمنتها التي لا تتحقق إلا بتهميش الغير، فها هو "هنتنجتون" في أطروحته" صدام الحضارات" وجِلاً من

[1] مصلح النجار: صورة الأنا عند الآخر...وبتأثيره (مقال)، ص55.

[2] ينظر؛ المرجع نفسه، ص56.

[3] نفسه، ص65.

[4] نفسه، ص66.

صعود أمم أخرى تنازع الثقافة الأمريكية الصدارة، لهذا فهو يشيد بضرورة «أن يكون التخوف الغربي في محله»[1] وكأن الاختلاف الثقافي دليل الانقسام والتصارع، الشيء الذي جعل كثير من الأدباء والمفكرين والفلاسفة يعالجون أمر هذه الغطرسة المُمَارسة في حق "الأنا العربية" ـ كلٌ على طريقته ـ فرواية المبدع السوداني" الطيب صالح" التي صدرت سنة 1966 بعنوان "موسم الهجرة إلى الشمال" ورواية الكاتب المصري الشهير"توفيق الحكيم"ذات الطابع المسرحي تحت عنوان "عصفور من الشرق"، كما أنّ نقاد كثُر حاولوا درسة الجدل بين" الأنا والآخر" نحو: دراسة "ماجدة حمود" المُعنونة ب: إشكالية الأنا والآخر في نماذج روائية عربية، و"محمد جلاء إدريس" في دراسته: الأنا والآخر في الأدب النسوي، أيضا "لسالم معوش" صورة الغرب في الرواية العربية، ولأمين دراوشة "الأنا والآخر في الرواية الفلسطينية"[2]، إلى آخره من الأعمال الإبداعية والنقدية التي استثارها الجدل القائم بين الأنا والآخر في ظل العولمة المتغطرسة، إلا أن بعض الأقلام كتبت متألّمة . ربما. لتردّ الاعتبار لأناها العربية قائلةً بأن« الإنجاز العربي القديم هو مصدر تقدُّم الآخر الذي إذا جاز له أن يباهينا بحاضره، أو يخِيفَنا بما يملكه في هذا الحاضر، فإننا نرد عليه المباهاة بتذكيره بأفضال ماضينا عليه، ونصُون أنفسنا من الخوف باسترجاع ما كان يخيفه من أسلافنا من قبل»[3] وهو ردٌّ انفعالي غير علمي، فإن كان أسلافنا أثبتوا جدارتهم في وقت كان علينا أن نُكمل ما أنجزوه، فماذا أنجزنا وماذا أكملنا؟ يبقى إذا أسلوب المباهاة هذا، لا يجدي نفعا، فمجيء "حسن حنفي" بمشروع الاستغراب الذي نحسَبُه كان نتيجة عقدة نفسية، خاصةً في قوله « وما دامت علاقتنا بهذا الآخر(الثعبان) علاقة تضاد بالضرورة، ومادامت تنطوي على رغبة الثأر منه، فلماذا لا تبدأ الثأر من دائرة الكتابة ونحوِّل الكتابة عنه إلى سجن له، فتغدُو فصول الكتابة زنازين ومعسكر اعتقال كبير »[4] كلام "حسن حنفي" في كتابه

[1] عبد الله العليان: من صراع الحضارات إلى تعايشها، مج؛ العربي، ع532، مارس2003، ص20.

[2] يوسف زيدان: إعادة بناء الأنا والآخر، على الموقع: almasryaloum، تاريخ النشر2016/9/6، 21:44.

[3] المدونة، ص45.

[4] المدونة، ص56.

"الاستغراب" كان ينطوي على العاطفة، من هنا فهو ليس نقديا إن وضعناه في الميزان النقدي. إنّ أسلافنا في عزّ قوتهم وازدهار حضارتهم لم تكن نظرتهم للآخر تنطوي على الاستعلائية وإنما على «منطق التعارُف وليس التضاد، التسامح وليس التعصّب، الحوار وليس الصّراع، الانفتاح على الآخر والإفادة منه، أيًا كان وليس الانغلاق على النفس»[1] وهذا ما يجِب العمل به لأن لا حياة لهوية منغلقة هشة في عالم لا يعترف بالضعيف لهذا ف«قوتها في عولمتها الثقافية وفتوحاتها الكوكبية وممارساتها لإمبرياليتها بمجاوزة مآزقها وإنتاجها لخوارقها من صناعات ومواهب أو رموز ومكاسب تعمل على تعميمها ونشرها»[2] نفهم من هذا أن القوة المؤسَّسة على احتقار الغير قوة مزيفة لا تلبث أن تنهار، وهذا ما يؤكده التاريخ ويؤكده أسلافنا كالجاحظ، عبد القاهر الجرجاني، الأشعري، ابن رشد العقلاني . الذي استعار منه الجابري مبدأ الحق في الاختلاف .[3]، فقد «عاملوا الآخر معاملة النِّد المشارك في صُنع الحضارة الإنسانية التي يكمِلُ فيها اللاّحق دور السّابق والنظير النظير، فبحثوا أولا. عن الشبيه والنظير وليس النقيض المغاير المعادي وتفاعلوا معه تفاعل الحوار الذين أضافوا به إلى ميراث الإنسانية على مجرى عادة لسانهم وسنة زمانهم وقدر طاقتهم...»[4] تأكيدا لهذا الكلام، فالانفتاح على الآخر والتحاور معه بات لزاما وضرورةً مع الحفاظ على خصوصية الذات، في سبيل بناء حضارة مزدهرة وقوية، «لا ذات بدون الآخر، ولا آخر بدون ذات ولا شرق بدون غرب ولا غرب بدون شرق، فكلاهما في حاجة عضوية ووجودية إلى الآخر لا انفكاك عنها»[5]لابد إذا من تجديد الثقة بين الأنا والآخر تأسيسا لعلاقة الصداقة والمحبة لا تشوبها نوازع الكره والحقد والخداع.

[1] المدونة، ص76.

[2] محمد شوقي الزين : إزاحات فكرية؛ مقاربات في الحداثة والمثقف، وزارة الثقافة، ط1، 2000، 2005، ص61.

[3] يُنظر؛ محمد شوقي الزين: الذات والآخر، ص70.

[4] المدونة، ص78

[5] محمد شوقي الزين: الذات والآخر، ص10.

الفصل الثاني

الأنا والهوية في الخطاب النقدي لجابر عصفور

إنه بعد أن تعرّفنا على أهم المفاهيم التي يدور حولها الموضوع، ربما قد أصبح الآن من السهل استنطاق الخطاب النقدي لجابر عصفور ومعرفة نظرته للأنا وهويتها، في هذا الفصل المعنون بالأنا والهوية في الخطاب النقدي لجابر عصفور، سنحاول الإجابة على التساؤلات التالية: ما مفهوم الهوية لدى جابر عصفور؟ ما هي نظرته للأنا؟ كيف السبيل لتحرير الأنا من تبعيّتها للماضي وللآخر- حسب جابر عصفور- ؟

أولا: مفهوم الهوية وإشكالياتها

لاشك أن الهوية القوية مؤسّسة على مدى قدرتها على التسامح والتراكم والتحاور والبناء[تحت مسمى الهوية المفتوحة] ذلك لأنها قابلة للتغير والتطور مثل الكائن الحي، على حدٍّ تعبير "تركي الحمد"في كتابه" الثقافة العربية في عصر العولمة"« الهوية طالما أنها مركب من عناصر فهي بالضرورة متغيرة في الوقت ذاته تتميز فيه بثبات معين، مثل الشخص الواحد يولد ويشب ويشيخ وتتغير ملامحه وتصرفاته وأحيانا ذوقه، لكنه يبقى في الأخير هو نفس الشخص وليس شخصا آخر »[1] و ينحو "جابر عصفور" المنحى نفسه بتقريره بأن «الهوية لا تعرف الثبات ما ظل تاريخها يمر بمراحل من التحول والتغير اللذين ينتجان عن عوامل محلية وعالمية في آن»[2] فهي ترفض الثبات والجمود على حالة واحدة حتى تحفظ استمراريتها وتفرّدها وإلا كان مآلها إلى الاندثار، وهذا ما تنبّه إليه جابر عصفور بعد تأمل وممارسة بقوله« هوية الشيء هي ما يميزه عن غيره، ويجعله مختلفا عما عداه، فالهوية هي الخصائص النوعية التي تحدّد ثقافة عن غيرها، وتجعلها تتمايز وتختلف إلى بقية الثقافات»[3] بناءً على هذا، فقد أضحى الانفتاح على الآخر شرطا أساسيا لتطوير الذات ومن ثم إثباتها، إذ لا سبيل إلى إثبات وجود هويتنا في الثقافة العالمية إلا بالتحاور مع الهويات الأخرى

[1] بشير خلف : سؤال الهوية وصدمة العولمة،(مقال)، مج:وقفات فكرية؛ حوار مع الذات..وخز للآخر، دار الهدى(الجزائر)، د ط،2009، ص16.

[2] المدونة، ص81.

[3] نفسه، الصفحة نفسها.

وفهمها واستيعاب مزاياها واستخراج نقائصها حتى يكون انفتاحنا واعيا ومدروسا لا مقلدا للآخر.

ففهم الذات أولا وإعادة الثقة بها ثم إعادة فهم الآخر بموضوعية خارج إطارالانبهار به، كفيل بأن يجعل من الهوية في وضعية متكافئة مع باقي الهويات القوية، ومن هنا يتسنى لها التحاور معها والاستفادة منها وإلا كانت هوية تستقبل فقط، بمعنى هوية ضعيفة.

ولأن الهوية الثقافية تتكون من عناصر ثابتة وأخرى قابلة للتغيّر، يمثّل "جابر عصفور" بذلك بهوية الثقافة المصرية، فثوابتها تتمثّل في العنصر الفرعوني والعنصر المسيحي والعنصر العربي الإسلامي، أما عناصر التغيّر فإنها تجمع بين المؤثرات الثقافية الوافدة على هذه الثوابت[1]

في هذا الإطار، نؤكّد بأن الهوية ليست كيانا ثابتا لا يُحوّل ولا يتغيّر، نشأ هكذا دفعةً واحدة وإلى الأبد، استلمناه من أسلافنا دون تغيير، ونسلّمه بأمانة لخلَفنا دون أن نتصرّف فيه، وحتى لو أردنا ذلك، فإننا لن نستطيع لأن التغيير حادث لا محالة، فهو يحدث رغما عنا[2].

وهذا ما يذهب إليه "عصفور" في قوله بأنّ« الهويّة الثقافية المصرية، شأن غيرها من الهويات، ليست كيانا مصمتا، ثابتا، متعاليًا على شروط الزمان والمكان، بعيدا عن حركة البشر المتغيرة التي تتبادل والهوية صفات التغيّر والتحوّل والتبدّل»[3]

إنه عندما تسعى الهوية الثقافية سعيا حثيثا لإحداث التوازن بين عناصرها في تفاعل سلمي تفرضه شروط تاريخية، عندئذ « تتحوّل الهوية الثقافية إلى مصدر قوة متجدّدة، وتقدّم متواصل، خصوصًا حين يسفر التجاوب بين عناصر الهوية وبينها والشروط التاريخية(التي

[1] يُنظر؛ المدونة، ص83.

[2] ينظر؛عادل شيهب: الثقافة والهوية(مقال).

[3] المدونة، ص86.

تتبادل وإياها الفاعلية) عن صفات الانفتاح وتقبّل الاختلاف والمجادلة بالتي هي أحسن»[1] إن المتمعّن في هذا الكلام سيتبدّى له أن "عصفور" يشدد على ضرورة تقبل الاختلاف والانفتاح على الآخر لبناء هوية ثقافية قوية مع الحفاظ على خصوصيتها إذ أن « الأصالة وحدها جبنٌ وفرار من واقع معاصر فرض نفسه»[2]

كما أن« المعاصرة دون الأصالة وقعٌ بين أنياب الاغتراب والذوبان في الغرب، وانفصال عن جذور الأمة ومقوماتها الأساسية»[3] والواقع يفرض علينا بتحولاته وأحداثه المتسارعة الجمع بين الأصالة والمعاصرة، بمعنى الأخذ من التراث بما يُفيد مع الاستفادة من الآخر، هنا نتمكن من فتح جسور بين الماضي وبين الحاضر أي تكوين الصلة الوثيقة بين الأصالة والمعاصرة ومن ثم التفاعل الإيجابي مع الحضارة الراهنة ومنجزاتها العلمية والتقنية والفكرية[4] وهذا ما مكّن الهوية الثقافية العربية من التقدّم في الوقت الذي كان فيه غيرها يعاني التخلّف العلمي « ولم يحدث ذلك إلا لأن الهويّة العربية انفتحت أولا، على العناصر التي أصبحت بعض مكوناتها، وأفسحت فضاءها لكل من انتسب إليها، دينا وثقافة وفكرا وعرقا، مؤسسة نوعا فريدا من التنوع الذي سمح للجميع بالإبداع الذاتي في إطار الهوية الشاملة التي ظلت صاعدة، وكان صعودها قرين انفتاحها على غيرها الأقدم منها، في الحضارات الهندية والفارسية واليونانية والرومانية، فظلت قائدة للبشرية، التي لم يكن أمامها سوى الإفادة من العالم العربي»[5] وعندما انغلقت وتشرنقت على نفسها بدعوى حفظ مقوماتها، آل حالها إلى التخلّف والانحطاط ، من هنا فإنّه« من الجنون القيام بمحاولات انعزالية تقوقعية على الذات

---

[1] المدونة، ص85.

[2] بشير خلف: أصالة منغلقة...أم معاصرة مفتوحة(مقال) مج: وقفات فكرية؛ حوار مع الذات..وخز للآخر، دار الهدى(الجزائر)،د ط، 2009، ص98.

[3] بشير خلف: المرجع السابق، ص94.

[4] ينظر: محمد حسن البرغثي: المرجع السابق، ص99.

[5] المدونة، ص101.

في هذا المجال بدعوى الحماية وصون الذات»[1] فكل ثقافة وطنية، هي إنسانية في الآن ذاته، وعصفور يمثّل في هذا الصّدد بمصر في قوله « في مصر ثقافة مصرية إنسانية، فيها شخصية مصر القديمة الهادئة، ومصر الباقية الخالدة، وهي في الوقت نفسه إنسانية قادرة على أن تغزو قلوب الناس وعقولهم»[2]

وهذا ما يُصطلح عليه لدى بعض المفكرين والنقاد بالهوية المنفتحة التي« تحقّق أكبر قدر من التوازن والتفاعل والتناغم بين مكوناتها الأساسية، وذلك دون أن ينفي عنصر من عناصر هذه المكونات غيره، أو يختزل وجوده، أو يقوم بتهميشه»[3] ممّا يضمن لها الاعتزاز بالذات و احترام الآخرين« بين تشكّل الهوية وبين العناق للإنسانية»[4]

من هذا المنطلق، فقد بات من الضروري إعادة التوازن للعناصر المكونة لهويتنا . الهوية العربية . حتى تمتلك القدرة والآليات لمواجهة الهيمنة الثقافية والانخراط في الحضارة المعاصرة بما يناسب خصوصيات المجتمع[5]

من المتّفق عليه أن للهوية الثقافية مكونات دائما في تغيُّر كالعادات والفنون لأنها تخضع للحذف والاستعارة من الثقافات الأخرى لتكون مسايرة للأحداث والمستجدّات الحاصلة حولها، وأخرى ثابتة كالدين واللغة، لكنها قابلة لتحوّل فهي «تخضع لنوع من التغيير في الفهم والتفسير، ولكن في الغالب لا تمُسّ الأصول لأن المسائل المتعلقة بالعقيدة يصعُبُ الاقتراب منها، لتَمَتّعها بالقدسية»[6]

---

[1] بشير خلف: أصالة منغلقة..أم معاصرة مفتوحة؟، ص91.

[2] المدونة، ص108، وورد ما يماثلها في الصفحات؛ 86،82،93،88.

[3] المدونة ، ص96.

[4] محمد المختار الشنقيطي: تراكم الهويات وتزاحمها، مح: مؤتمر فور شباب العالمي السابع؛ واقعنا المعاصر كيف نفهمه ونعيشه؟ 30يوليو2016،you tube.

[5] ينظر،عادل شيهب: الثقافة والهوية، إشكالية المفاهيم والعلاقة، موقع أنتروبروس، جامعة جيجل(الجزائر)، 18أبريل 2016.

[6] محمد حسن البرغثي: الثقافة العربية والعولمة، 122.

فلبناء هوية ثقافية قوية، لابد من التسليم بفكرة التعدّد، سواء أكان تعدّد الأديان أو اللغات أو الثقافات... فكل هذا يُسهم في ثرائها وبالتالي اغتنائها.

فلأن«الثقافة أوسع من الدين الذي هو أحد عناصرها، فلا يمكن للدين الواحد أن يحددها أو تحدده، ويكون هو إياه أو إياها»[1]

وتأكيدًا على هذا القول، نضرب مثالا بالدّين الإسلامي الذي انفتح على كل الثقافات الهندية والفارسية واليونانية.. في جوٍّ من الحوار والتسامح وتقبّل الاختلاف والمجادلة بالتي هي أحسن والتفاعل، فضلا عن خضوعه «لتعددية المعرفة والتأويل حول مجمل الأمور المتعلقة بالسياسة والحكم والمجتمع»[2] ممّا مكّن الحضارة الإسلامية من أن تقود البشرية، في الوقت الذي عرفت فيه كيف تُدِير هُويَّتها.

إذ أجمع الكثير من المفكرين على أن الهويتين الإنسانية والإسلامية متكاملتان لأن الإسلام جاء ليعزّز مكانة الإنسان، من خلال إشادته بثقافة الحوار والتعارف من خلال الانفتاح على الآخر والتعدُّد ونبذه لثقافة التعصب واحتكار الرأي والمعرفة وكل ما قد يحطُّ من قدر الإنسان ويكون سببا في هلاكه كالحروب . التي نراها ثمرة التعصب والتطرف .

أبرز مثال على تقدير الإسلام للإنسان مهما كان دينه ومعتقده .. هو وقوف الرسول (ص) عندما مرّت به جنازة رغم علمه بأنها جنازة يهودي، وجوابه «أليست نفسا؟»

فالرسول كان مثالا في التحاور مع الآخر . المختلف . من هنا أدرك المسلمون ثقافة الحوار وتقبُّل الاختلاف والمجادلة مع« الديانات التي سبقت الإسلام تاريخيا، وأن يُرحبوا بإسهام

[1] المدونة، ص92.

[2] وليد المسعودي: الهويات المغلقة ..الهويات المفتوحة، جريدة الحوار المتمدن،على الموقعwww.ahewar.orgع1176، 15 ديسمبر 2006، 11:08.

أبناء هذه الديانات كلها في تأسيس ثقافة ظلّت تضيءُ على المعمورة الفاضلة في عصور ازدهارها»[1]

بالإضافة إلى الدّين، نجد اللغة التي اختُلف في شأن كونها عاملا حاسما في تحديد الهوية الثقافية، فقسم من النقاد يرى اللغة عاملا جوهريا وأساسيا في تقسيم الأعمال الإبداعية باعتبار أنها فكْر قبل أن تكون مجرد أداة للتواصل، لكن يقابل هذا،"الأدب الجزائري" المكتوب باللغة الفرنسية، تحديدا في الفترة الاستعمارية حيث أخذ على عاتقه مقاومة الاستعمار الفرنسي بلغته التي اتخذها الأدباء الجزائريون . أنذاك . أداةً للتعبير عن أفكارهم وتمرير خطاباتهم، فاللغة المعبَّر بها كانت قد فُرِضَت عليهم فها هو "مالك حداد" يؤكد«نحن نكتب بلغة فرنسية لا بجنسية فرنسية» وهو قول أضافت إليه" آسيا جبار" التي قالت«إن مادة قصصي ذات محتوى عربي وتأثُّري بالحضارة العربية والتربية الإسلامية، لا يُحَدّ، فأنا إذن أقرب إلى التفكير بالعربية منّي إلى التفكير بالفرنسية دون إنكار لفضل هذه اللغة»[2]

في هذا السياق يُشيد جابر عصفور بأن «من الظلم أن نقلّل من عروبة أو قيمة هذه الأعمال التي أوصلت قضية الجزائر خارج الحدود المحلية»[3]

إننا نتصور أن "جابر عصفور" على صواب في ما ذهب إليه، خاصةوأن الإشكالية اللغوية أوجدت ما يسمى بالهوية المزدوجة التي أصبحت واقعا ساهم في إيجادها الاستعمار الكولونيالي وكذا التغيّرات العولميّة، فهذا النوع من الهويات "الهوية المزدوجة" فُرِضَت على عدد غير قليل من الأدباء في كتابة أعمالهم التي كانت «غير عربية في اللغة (...)، عربية(أو قومية) في الهموم التي تناوشها إبداعاتهم، والمشكلات التي تواجهها أعمالهم» فقد أصبح إبداع الأقطار الأوربية مؤخرا، يضمّ« مبدعين من أصول عربية وإفريقية

[1] المدونة، ص93.

[2] ينظر؛المدونة، ص141.

[3]المدونة ،الصفحة نفسها.

وآسيوية..الخ» من بينهم، يذكر عصفور: "أهداف سويف"المصرية و"جمال محجوب" السوداني و"حنيف قريشي" و"طارق علي" الباكستانيان و"سلمان رشدي" الهندي محسوبين على الأدب البريطاني المعاصر[1] إلا أننا نتصور أن حال هؤلاء لا يماثل حال الأدباء الجزائريين، أقصد بذلك مبدعي وقت الاستعمار وهذا ما رآه" عصفور" مفصِحا«إن الوضع الذي ينطبق على " محمد ديب" و"كاتب ياسين" و"مالك حداد" لا ينطبق على وضع" إدوارد سعيد"و"أمين معلوف"»[2] فأدباء وقت الاستعمار كانوا ضحية هذه اللكنة على حد تعبير"مالك حداد" «لقد شاء لي الاستعمار أن أحمل اللّكنة في لساني...وأن أكون مقيّد اللسان...لو كنت أعرف الغناء بالعربية لتغنّيت بها» فهذا الافصاح يثبت أن اللغة فُرضت عليهم فرضا، الذي عبّر عنه "عصفور" بالصّدق الجارح، أما ادوارد سعيد وأمين معلوف فقد اختارا التعبير بغير اللغة العربية ولم تُفرض عليهم، ربما لأنهما وجدا ومن ماثلهما في اللغة الجديدة «ساحة لممارسة نوع من الحرية الإبداعية التي لا حدود عليها، ولا رقيب متعدّد الجهات والأشكال، ولا مجموعات قمعية ضاغطة تطارد الكتابة المتحررة وتُصادرها»[3]

لهذا، فقد أضحى من الضروري إعادة النظر في انتساب الأعمال الإبداعية إلى الهوية المناسبة لها.

فمن العبث «اختزال الهوية في اللغة فحسب، وإلا اختزلنا هوية الأدب الإسباني في اللغة التي يكتب بها أدباء إسبانيا وحدها، وحجبناها عن دول أمريكا اللاتينية التي فرضت عليها إسبانيا لغتها لقرون»[4]

إذ أنّ كل هذا يؤكّد أن الأمر بات إشكالا حقيقيا، يقتضي عدم التسرّع وضرورة أخذ الحيطة من الوقوع في مزالق هويّاتية أخرى، تزيد الإشكال تعقدا و تفاقما.

---

[1] ينظر؛ المدونة، ص125.

[2] المدونة، ص141، 142.

[3] المدونة، 136.

[4] نفسه، ص125.

نعني بذلك . على وجه التحديد . القسم الذي يرى اللغة عاملا حاسما في تحديد الهوية الثقافية بحجة أن اللغة تحمل من الأفكار الأيديولوجية والثقافية... ما قد يسمح بترويج ثقافة الطرف الآخر (الذي قد يكون العدو)، وأنّ التعبير بلغة الآخر هو دليل الخضوع والانبهار به.

ممّا يؤدي هذا إلى إضعاف اللغة وأحيانا اندثارها وموتها، وبالتالي نفقد هويتنا بعد هذا الانتزاح عن اللغة، فالهوية هي اللغة[1]

تبعا لهذا فهو يؤكّد على قوة اللغة العربية التي يستحيل على الآخر القضاء عليها، لأنها لغة القرآن، الذي استطاع حمايتها من جميع المؤثرات الخارجية، وهذا من شأنه كان له دور في الحفاظ على الهوية القومية.

لهذا فهو يقرر أنها« أول ثابت من ثوابت الهوية العربية الإسلامية عبر الأزمنة والتاريخ وهي العنصر المركزي الذي جعل الناس جماعة واحدة بخصائصها المحددة والمتميزة رغم المنعطفات التاريخية التي مرت بها»[2]

من هذا الجانب، فإننا نتفق على أن اللغة العربية في ظل العولمة يجري تهميشها حتى تكون لغات القوى المهيمنة في الصدارة والأكثر تداولا، فكثيرا ما جرى استهدافها والتركيز عليها من قبل الاستعمار، بصفتها نقطة قوة المجتمع المستعمَر، فعمل على فتح المدارس لتدريس لغته...الخ، لكن هذا ليس معناه أن نحصِر الهوية الثقافية في اللغة العربية ولا نقبل بلغة الآخر كأداة لتمرير خطاباتنا التي تحمل همومنا وتحدّياتنا لتمسى عالمية، ثم إن الواقع يفرض على اللغة العربية ترقية نفسها من لغة الكلام إلى لغة العلم، لتصبح قادرة على

[1] ينظر عيسى برهومة: جدل العلاقة بين اللغة والهوية،(مقال)على الموقع .www.alghad.com،14أبريل2017، 9:00.

[2] نور الدين صدار: دور اللغة العربية في الحفاظ على مقومات الهوية القومية وكسب رهانات وتحديات العولمة(مقال)، على الموقع: http://conferences.je.ebu.je، كلية الآداب واللغات والعلوم الإنسانية، جامعة معسكر (الجزائر)، تاريخ التصفح:13أبريل2017، 12:14.

مواكبة التطور التكنولوجي والتقني وذلك من خلال تطوير معاجمها وتأهيل مناهج التعليم والتعلم مع تيسير ألفاظها و قواعدها[1]

أما القول بأنها الأداة الوحيدة التي يمكن للعرب، من خلالها الدخول إلى العالمية وتحقيق الحداثة، فهذا أمر يحتاج . في نظرنا. إلى إعادة نظر بالإخضاع إلى العقل والمنطق، فقد ولّى زمن التفكير الوجداني المحتكم إلى العاطفة، في مثل قول أنها «لغة التراث المشترك، لغة العلم والثقافة، وبالتالي لغة التحديث والحداثة ولذلك كانت اللغة العربية هي . في آن واحد . الرابطة المتينة التي توحّد بين مستويات الهويّة في الوطن العربي(...)، والأداة الوحيدة التي بها يمكن للعرب الدخول إلى العالمية وتحقيق الحداثة»[2]

نحن لا ننكر أن اللغة العربية لها دور كبير في الحفاظ على مقومات الهوية القومية لاسيما في هذا الوقت العصيب، لكن يبقى على المفكرين إعادة التدقيق في اعتبار اللغة مكونا حاسما في تحديد الهوية الثقافية، نظرا لمتغيرات العصر وتحدياته، التيتفرض عليها . على الهوية الثقافية . في أن تكون نسقا مفتوحا، متغيّرا قائما على التنوّع. تسعى إلى«إقامة حوار دائم وتفاعل خلاّق، يفتح الآفاق الرّحبة أمام الحوار بين الثقافات، فتجاوز الكتابة ارتباك الهوية إلى تعقّدها، وانغلاقها المنحاز إلى هذا الطرف أو ذاك إلى انفتاحها على ما يؤدي إليه الطرفان معا وما يتركه كلاهما على الآخر من تأثير وتأثّر متبادلين»[3]

في هذا الإطار وقبل الخلوص إلى النقطة الموالية، أعتقد أن "عصفور" كان عقلانيا إلى حد بعيد في انحيازه إلى طرف ما، لأن انتساب العمل الإبداعي بحسب اللغة المكتوب بها بات إشكالا عويصا . لسببين في نظره، أولا: لأنها جديدة نسبيا، ثانيا: لأن كتابة الهوية المزدوجة كتابة تصل ما بين تخوم عالمين، و«الحل الأوفق(الأسهل) أن ننسبهما إليهما

[1] ينظر، المرجع السابق.

[2] محمد حسن البرغثي: الثقافة العربية والعولمة، ص96.

[3] المدونة، ص132.

فهي كتابة عربية، إسلامية أو مسيحية المحتوى وهي إنجليزية أو فرنسية أو حتى ألمانية اللغة ولا بأس من تقبّل هذا الوضع الجديد خصوصا بعد أن أصبحت الظاهرة عامة ولا تقتصر على الإبداع العربي وحده، بل امتدت إلى غيره في كوكب أصبح معولما»[1] الذي يكاد تنتفي فيه الحدود والتباعد بين الثقافات وعزلة اللّغات، لهذا لابد من الترجمة في تصور "عصفور" فهي في نظره «وسيلة حاسمة في تعميق علاقات التواصل مع العالم المتقدم، وفي توسيع دوائر الحوار التي تؤدي إلى امتلاك مفردات العصر ولغاته وتجسير الهوّة الفاصلة بين المتقدّم والمتخلف والسبيل إلى فتح آفاق جديدة من وعود المستقبل الذي لاحد لامكاناته وعلاقة الانتساب إلى الحضارة العالمية في تنوّعها الخلّاق»[2] لطالما تفاعلت الثقافة العربية الإسلامية مع الثقافات الأجنبية تفاعلا عميقا، من خلال انفتاحها وعدم انغلاقها في سبيل الاستفادة من الآخر، ومثال ذلك إسهام الخلفاء والأمراء في تأسيس دُور الترجمة أبرزها "دار الحكمة" ببغداد التي أسّسها المأمون، والذي شهد له الجميع بخدمته الجليلة للفكر والأدب العربي، خدمة كان لها أثرا كبيرا، حيث غدت "بغداد" بفضلها وريثة لروما وأثينا والقسطنطينية، وكعبةً يحجّ إليها الباحثون والدارسون من مختلف أقطار الأمة العربية الاسلامية[3] فها هو الناقد الجزائري "رمضان حمود" يتفطّن لأهمية الترجمة في بناء حضارة لها مكانتها بين الأمم رافعا نداءاته المبكرة في العشرينيات من القرن التاسع عشر«وذلك في مقالته(الترجمة وأثرها في الأدب) التي ضمّنها كتابه (بذور الحياة)، وحاول أن يساهم عمليا في الترجمة بتعريب قطعة" المنفي" للكاتب الفرنسي لاموني»[4]

بناءً على هذا إن من أسباب التخلف الذي نعيشه ضعف الترجمة فهو الذي«أبقى الأدب العربي على هامش الأدب العالمي وترك الأدباء خارج دائرة العالمية وهو الذي دفع الشاعر

---

[1] المدونة، ص137.

[2] ربيحة بزان: الجدل بين التراث والحداثة في الخطاب النقدي عند جابر عصفور،رسالة ماجستير، جامعة سطيف، ص86 نقلا عن جابر عصفور: أوراق ثقافية، ص127.

[3] ينظر؛ إبراهيم رماني: إضاءات في الأدب والثقافة والإيديولوجية، دار الحكمة، دط، (الجزائر)2009، ص93.

[4] إبراهيم رماني: المرجع نفسه، ص96.

خليل حاوي إلى القول بأن " عدم انتشار الشعر العربي الحديث خارج العالم العربي يرجع إلى عدة أسباب منها الترجمة»[1] إن إهمال الترجمة دليل على انغلاق العقل، ذلك لأن للترجمة مزايا عديدة«فمن خلالها نطلع على أفكار أمم وشعوب غيرنا وسواء اتفقنا معهم أم اختلفنا، فلابد لكي نحدّد أسباب الاتفاق أو الاختلاف، أن نعرض أولا لأفكارهم وبعد ذلك يكون من حقنا أن نتفق أو نختلف»[2] ربما هذا ما تفطّن إليه"عصفور" عندما أمل في مشروع عربي للترجمة«يقوم على العمل الفعلي لا الكلام الخطابي مستندا إلى تضافر الجهود لا الكفاءات الفردية التي آلت بالمشاريع السابقة التي قام بها الطهطاوي في مدرسة الألسن، وطه حسين وجامعة الدول العربية إلى الفشل»[3] إذ تعد الترجمة حوار مع الآخر قائم على الاستفادة والإفادة، والثقافة العربية في أزهى أيامها جسّدت هذا على أرض الواقع فقد«استطاعت (..) أن تحاور الآخر من فرس وهند ويونان، فكانت حضارتها بما استعارته منهم، غير أنها كانت تضيف إليه بما يؤكد خصوصيتها، فيصبح ملكا لها»[4] وأبرز مثال لهذا"حازمالقرطاجني" الذي استعار من الآخر بما يفيده من خلال قيامه بعملية الغربلة، ليحفظ خصوصيته العربية ويضيف إليها ما يفيدها، أي لم يقم بترجمة حرفية لكل ما يكتبه الآخر فيمحق ذاته ويذوب في هذا الآخر. كما هو حاصل في وقتنا الحالي . وإنما«استطاع بما يملكه من حنكة وتعقّل الفيلسوف الناقد من الجمع بين الأدبين العربي واليوناني، وكان الناتج عربيا خالصا، ويميز هذا في كتابه" منهاج البلغاء وسراج الأدباء"»[5] من هنا فإننا نتفق مع من يدعو الأدباء أن يحذوا حذو المتقدّمين في أخذ ما يفيد مع إغفال وتفادي ما دون ذلك، كالمذكور آنفا و"الجاحظ" الاعتزالي و" عبد القاهر" الأشعري و"ابن رشد" العقلاني، فقد عاملوا الآخر معاملة المشارك في صنع الحضارة الإنسانية،«التي يكمّل فيها

[1] إبراهيم روماني : المرجع السابق، ص95.

[2] ربيحة بزان: المرجع السابق، ص88، نقلا عن العراقي عاطف: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ص63.

[3] ربيحة بزان: المرجع نفسه ، ص86.

[4] نفسه، ص85.

[5] نفسه، ص85.

اللاّحق دور السابق والنظيرُ النظيرَ، فبحثوا أولا: عن الشبيه والنظير وليس النقيض المغاير المعادي وتفاعلوا معه تفاعل الحوار الذي أضافوا به إلى ميراث الإنسانية على مجرى عادة لسانهم وقدر طاقتهم فما صنع حضارة الإسلام، وحقّق ازدهارها منطق آخر هو منطق التعارف وليس التضاد، التسامح وليس التعصّب الحوار وليس الصراع، الانفتاح على الآخر والإفادة منه، أيا كان وليس الانغلاق على النفس»[1] فهذا الفكر نتج عنه حضارة إنسانية، مُهابة بعلومها وقوية بانفتاحها.

في هذا السياق، أصبح لزاما على مبدعي ومفكّري ومثقّفي الأمّة العربية أن يكونوا عقلانيين في تعاملهم مع الآخر في هذا العصر العولمي«يعلّمنا ميشال فوكو أن نشاط المثقف يكمن في تشخيص(diagnostic) أعراض الحاضر وتحديد طابعه المرَضي وتفكيك بنيته المعقّدة»[2]

وتحدّث"ادوارد سعيد" عن الصّعوبات التي تمنع المثقف الحقيقي من أداء دوره والتي تتمثّل في نظره« النقد السلبي تجاه السلطة مع تجاهل السياق الثقافي أو الإرث التاريخي الذي نمت عليه واستمدت منه شرعيتها والانبهار المولع بالغرب والذي يؤول إلى انفصامية خطيرة تتأرجح بين الفوقية أو التسامي على المجتمع باحتقار إرثه الرمزي..»[3] يبقى على المثقّف أن يتحمّل مسؤوليته الكاملة في الكشف عن خبايا الواقع و إيجاد الحلول المناسبة للخروج من أزمة التخلّف السائدة في جميع الميادين بعلمية وعقلانية.

ربما، هذا ما لم يجده طائفة من الدارسين عند بعض المفكرين والنقّاد ك"حسن حنفي" في كتابه "الاستغراب" فقد ناقش ثنائية الأنا والآخر . في رأيهم . بعاطفية وربّما هذا ما نراه في مثل قوله«إن الإنجاز العربي القديم هو مصدر تقدّم الآخر الذي إذا جاز له أن يباهينا

[1] المدونة، ص76.

[2] محمد شوقي الزين: إزاحات فكرية، ص58.

[3] نفسه، ص72.

بحاضره، أو يخيفنا بما يملكه في هذا الحاضر، فإننا نرد عليه المباهاة بتذكيره بأفضال ماضينا عليه، ونصون أنفسنا من الخوف باسترجاع ما كان يخيفه من أسلافنا من قبل»[1] وهذا يتنافى تماما مع المنطق، إذ أن الواقع الذي نعيشه يستدعي إخضاعه إلى العقل، ثم إن الخطاب النقدي القويم يتأسس على الموضوعية والعلمية لا الانفعالية والحسم في الطرح، وإنما يمنح للقارئ مساحة ليثبت فيها حضوره بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وإذا فالخطاب النقدي يتسم بالحوارية والنسبية في الطرح، لا يرتكز على خلفية إيديولوجية معينة بل يخضع للميزان العقلي يبرهن ويُحاجج بأسلوب علمي صرف ويُسائل بين الحين والآخر إذ لا يدّعي الإجابة الجاهزة، وهذا ما لم يجده الدارسون في كتاب الاستغراب الذي نحسبه جاء ردا على الحملة الاستشراقية، متأسسا على أساس ديني« يستبدل بالصليبيين القدماء الصليبيين المحدثين ويجعل من مغايرة الأديان سببا للاختلاف، وتلك نظرة تستبدل بمناخ التسامح روح التعصب والأصولية بالعقلانية والايديولوجيا بالعلم، ويترتب عليها تقليص الحضارة الأوروبية في بعدها المسيحي الذي لا يتطابق معها بدوره»[2] في عصرنا هذا، الذي قدّست فيه العلم والعقل في حين استغنت أو تكاد عن ديانتها. من هنا أتصور أن جابر عصفور كان محقا في تشبيه" حسن حنفي" بشخصية كافور في قصيدة "أمل دنقل" في قوله «ويرتدي قناع" كافور" في نوع من أنواع المسرحية النفسية التي يقف فيها البطل على مسرح الذات، متفرّدا متوعّدا، عاريا، لاشيء يستره أو يحميه من تداعيات لاشعوره المقموع سوى عقدته»[3] إذ كل ما ندّد به "حنفي" من استلزام المعاملة بالمثل للآخر . الذي كان مستعمرا . لا تنطوي إلا على عقدة النقص والخوف من الآخر.«فالنقد الأيديولوجي(..)يعزل الثقافة عن المحيط وحقل العلاقات العالمية والحضارية التي يعيش فيها والمشاكل والتحديّات والتمزّقات التي تعيشها

[1] المدونة، ص45.

[2] المدونة، ص69.

[3] المدونة، ص56.

أيضا وتتخبّط فيها»[1] ثم إنه لم يقرأ الواقع المتغير لتسرّعه في الطرح وذلك لشدة «حرصه اللّاهب على نفي المركزية الأوروبية فإن التهوس بها يؤكد حضورها، فيعكر على كتاب الاستغراب رؤية متغيرات العصر، ويدفعه إلى تثبيت المشهد الكوني عند نهاية الحرب العالمية الثانية لا يُجاوزها إلى المتغيّرات العالمية الجذرية التي شهدها جيلنا، والتي لا يزال يشهدها، وهي متغيّرات تعصف بفكرة المركزية الأوروبية، وتكشف عن خارطة أخرى أكثر تعقيدا وشمولا، خارطة تحتاج إلى وعي تاريخي أكثر تطوّرا وتقدّما من الوعي التقليدي المهوّس بالثأر من الآخر القديم»[2] يرد "العروي" في هذا السياق بقوله « إن الحفاظ على أصالة فارغة وهمٌ يعوق التقدّم» ثم يقول في نفس المعنى في مورد آخر« لقد أدّينا ثمنا باهظا للقومية الثقافية الفارغة، لقد افتخرنا طويلا و أنتجنا قليلا»[3] نفهم من هذا أن الاستغراب في نظر"عصفور"طريقة خاطئة لفهم الآخر والتقدّم بالذات، فإخراجها من تخلّفها لا يتأسس على تضخيم الأنا وتقزيم الآخر، وهو يسمه بالكتاب الثأري.

ونحن بدورنا نتبنّى هذا الرأي.

كما أنه يُفرض على المبدع العربي«واجبا أصعب ومسؤولية كبرى في مدى المشاركة في الإبداع العالمي الذي أصبح متسعا باتساع الكوكب الأرضي، أو مدى المتابعة النافذة والناقدة، إزاء سيل إبداعي معرفي لا يتوقف عن التراكم كميا وكيفيا إلى مدى غير محدود»[4] التي يُنتظر منه تقليبه أو وضعه قيد المساءلة على الأقل، فضلا عن متابعته لأوجه« تقدّم الإبداع الأدبي في الكوكب الأرضي الذي يعيش فيه، خصوصا بعد أن انداحت حواجز

[1] برهان غليون: اغتيال العقل؛ محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2004، ص35.

[2] المدونة، ص69.

[3] المدونة، ص48.

[4] المدونة، ص126.

المركزية الأوروبية التقليدية، وأصبحت العالمية الإبداعية قرينة التنوّع الخلاق في الكوكب الأرضي الذي تحول إلى فضاء مفتوح بفعل تقنيات المعلومات والاتصالات المعاصرة»[1]

ولا ننسى لزوم أن «يراجع باستمرار ما يكتب ويتجاوز الشكل إلى شكل آخر في سيرورة لا تتوقف ويستلزم هذا النهج العفوية الخلاّقة ومقاربة الواقع كما هو لا الواقع المشوّه»[2]

فكلما زادت تحديات العولمة ثقُلت المسؤولية على كاهل المثقف والمبدع العربي.

فهو بالإضافة إلى ذلك يتجشّم معيقات وتحديّات كثيرة تعترض طريقه أخطرها غياب الحرية إذ أن كل عمل إبداعي وكل تفكير تراه الدولة الاستبدادية أو مجموعة متطرفة يشكّل خطرا عليها أو يخالف طويّتها تمنعه من الظهور، فينتج عن هذا القمع، النكوص والتخلف بكل أنواعه، يقول "عصفور" في هذا الشأن« ولا أزال أذكر مصادرة رواية "يحيى إبراهيم" التي طبعها على نفقته سنة 1919(تقريبا) بعنوان" الجنون العاقل" وبالطبع لا بد أن نضع في اعتبارنا الضجة التي أحدثتها مجموعات التعصب عند إعادة إصدار رواية الأديب السوري" حيدر حيدر" وليمة لأعشاب البحر ضمن مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة سنة2000 وبعدها تقريبا عادت الضجة مجددا، فصودرت ثلاث روايات أصدرتها الهيئة نفسها وهي "قبل وبعد" ل"توفيق عبد الرحمن" وأبناء الخطأ الرومانسي ل"ياسر شعبان"..»[3] وهلمّ جرّا فالقائمة لا زالت طويلة للأعمال الإبداعية التي مُورس عليها الاستبداد، وأتصور أن الجهل بالدين والتعسّف السياسي أفضى إلى خوف المبدع ومن ثم تثبيط عزيمته في الكشف عن طبيعة العلاقات الإنسانية في علاقاتها بباقي المجالات« وذلك بالقياس إلى الروايات الغربية التي لم تترك علاقة إنسانية إلا ووضعتها تحت مجهر الرواية لتكشف عن أصغر تفاصيلها وأدق مكوناتها، سواء في أحوال ائتلافها أو اختلافها أو صراعها»[4] ومثال ذلك

[1] المدونة، ص123.

[2] مصطفى الكيلاني: أسئلة الراهن والثقافة الممكنة، دار المعارف (تونس)، ط1، 1995، ص146.

[3] المدونة، ص152.

[4] المدونة،ص155.

روايات الخيال العلمي التي تكاد تنعدم في ساحة الإبداع العربي، « وهو أمر له دلالته على التحدّي الأخير الذي يواجه الهوية الإبداعية العربية، فيحول بينها والانفتاح الكامل على آفاق الحاضر والمستقبل، والقدرة الخلاقة على تحطيم الأوثان الزائفة التي لا تزال ماثلة في عالمنا العربي»[1]

لهذا فإنّه« ما من أمل في سلام البشرية ما ظلت حضارة من الحضارات أو ثقافة من الثقافات أو أمة من الأمم تمارس قهرا سياسيا أو فكريا أو أخلاقيا أو ثقافيا على غيرها من الحضارات أو الثقافات أو الأمم»[2]

بعد هذا، يحسُن بنا أن نذكر كل ما من شأنه أن يعزّز الهوية الثقافية ويساعد على اكتمالها، ألا وهو الحوار وشيوع الفكر النقدي الذي يمثل« بمختلف تجلياته وأشكاله(النقد السياسي، الاقتصادي، الأدبي، الاجتماعي، والديني.. جوهر الثقافة الديمقراطية التي تنتشر وتتسع في مناخ الحرية والاستقرار وبغيرها تتحول طاقات الإبداع إلى كبت مزمن وحلم مجهض تعبر عن نفسها في صمت أليم أو دعاوى تهريج وخواء»[3] وكذا تقبّل الاختلاف والتعدد في الثقافة الواحدة. «لكن القاعدة التي سيقوم عليها هذا التعدد والتنوع في الرؤى والحلول والناظم لعلاقاتها بعضها بالبعض الآخر، لا يمكن أن يكون إلا بالعقل الحر، أي الجدل الموضوعي والحوار والتعايش السلمي الذي يقدم وحده الفرصة لصراع حقيقي وجدّي لا يتحول بالضرورة إلى اقتتال وتصفيات متبادلة»[4]

[1] السابق، ص156.

[2] نفسه، ص99.

[3] إبراهيم رماني: إضاءات في الأدب والثقافة الإيديولوجية، ص485

[4] برهان غليون: اغتيال العقل، ص316.

من هنا، أحسب أنه قد جرى الاتفاق على أن الهوية القومية تتشكل « بفعل التراكم والتنوع الذي تنتجه المجموعة البشرية المتميزة بسمات مشتركة، ويزود الانتماء القومي الهوية بالثراء والغنى »[1]

من خلال ما سبق نجد أنفسنا نؤكّد في كل مرةعلى أهمية تحقق التنوع والحرية والانفتاح في الهويّة لتكون أكثر قوة وتوازنًا؛ لأن«الثقافة الحية المبدعة هي الثقافة المركبة التي تتيح التناقض والصراع والجدل، والتي تتمتع بأكثف وأوسع شبكة من العلاقات وتداول وتبادل الأفكار»[2] في حين نفي الاختلاف وذيوع ثقافة التعصّب والتحيّز للذات ينتج عنه هوية ثقافية مغلقة «أميَلُ إلى العنف القمعي في التعاون مع المختلفين أو المخالفين أو حتى المغايرين، فتستحق تسمية" الهوية القاتلة" وهي التسمية التي أطلقها"أمين معلوف"»[3] ويحدث هذا عندما يطغى عنصر من العناصر المكوّنة للهوية الثقافية للأمة سواء الثابتة منها أو المتغيرة، تماما كما هو حاصل في مجتمعاتنا اليوم« حينما يوجد من يريد التركيز على الجانب الإسلامي وينفي ما سواه من انتماءات القومي والوطني، هنا يقع تصادم وتقاطع بين الهويات، فالهويات تتراكم في الزمان وتتزاحم في المكان»[4]مما يستدعي الصراع بين الثقافات التي لا انتعاش لها إلا بالتعايش.

في إطار التعايش يحضرنا قول "أدوارد خرّاط"« إنني أنتمي إلى الثقافة القبطية المصرية التي أحسُّ أنها لا تنفصل في عمق دخيلتي عن الثقافة العربية الإسلامية السائدة الأساسية»[5] وتبقى الأمثلة كثيرة في هذا الشأو، [لا مجال لذكرها]

---

[1] محمد حسن البرغثي: المرجع السابق، ص117.

[2]برهان غليون: المرجع نفسه، ص310.

[3]المدونة، ص85.

[4]محمد المختار الشنقيطي: تراكم الهويات وتزاحمها، youtube.

[5]محمد حسن البرغثي: المرجع نفسه ص127.

كما ونقرّ بأن «مستقبل البشرية مرهون بالاحترام المتبادَل والتخلّي عن رواسب التمييز بكل أشكالها، والتسليم النهائي بأن إنكارالخصائص الثقافية أو الحضارية لشعب من الشعوب، إنما هو نفي لكرامة هذا الشعب وكرامة الإنسانية»[1]

وصفوة القول، إن "عصفور" في معرض حديثه عن الهويّة أكّد على ضرورة حفاظ الأنا على خصوصيتها وتميّزها على الآخر من خلال تعزيز الفكر النقدي والحوار الداخلي و من ثم الخارجي.

فمتى تفرض الأنا ذاتها وتستعيد اعتبارها ووجودها المهيب . في نظر"عصفور".؟ وهل يُوجد ما وراء خطاب"عصفور" ما يدعو للرّيبة في شأن خصوصية الأنا وشروط انفتاحها على الآخر؟

[1]المدونة، ص99.

ثانيا: الأنا

أحسَب أنه قد تمّ الإجماع على أنّ وعي الأنا بذاتها يتوقّف على مدى مراجعة قِيمها الثقافية ومساءلة ماضيها مع فهمها لحاضرها و واقعها ليتأتّى لها استشراف مستقبلها الذي يشترط مشاركتها في الحضارة القائمة بانفتاحها على الآخر الذي لا بد من التحاور معه لبناء حضارة متكافئة«فليس من الأجدى تعميق المسافة الثقافية والوجودية بين "الأنا" و"الآخر" وإنما البحث في"الأنا" عن وجوه غيرية قابعة في أعماقه والتماس" الأنا" في الأبعاد الجوانية للآخر »[1] إلا أن "الأنا" في واقعها هذا، تعيش الانقسام في ذاتها ما بين احتقار إينيّتها والانبهار بالآخر، ممّا جعلها«فعلا بحاجة إلى حداثة حقيقية تهزّ الجمود وتدمّر التخلّف، وتُحقّق الاستنارة»[2] ولعل أبرز من ساهم في إحداث هذا الشرخ (أقصد الجمع بين الانبهار بالعقل الغربي ومنجزاته وبين احتقار العقل العربي) في الذات العربية مجموعة من النقاد الحداثيين من بينهم "ميخائيل نعيمة" و"شكري عياد" و"كمال أبو ديب" على حدّ رأي ـ عبد العزيز حمّودة ـ الذي يذكر في كتابه"المرايا المقعرة" مدلّلا بآراء هؤلاء وأقوالهم في مؤلفاتهم ومواضع أخرى، فالعقّاد يقول:«وإن المرء ليزهو بآدميته حين يلقي بنفسه في غمار الآداب الغربية، وتجيش أعماق ضميره بتدافع تياراتها، وتعارض مهابها ومنتجاتها وتجاوب أصدائها وأصواتها أبواب للكتابة منوعة»[3] في حين أنّنا نجد" حمودة" يستدل في موضع آخر بجابر عصفور ـ موضوع البحث ـ كمنبهِر بإنجازات العقل الغربي، لكنه انبهار لا يقابله احتقار للعقل العربي، مع ذلك يرى"حمودة" أنه« لا يختلف كثيرا عن بقية الحداثيين العرب في انبهارهم بالثقافة الغربية عامة والحداثة خاصة، في فصل بعنوان"فتنة البنيوية" من كتاب نظريات معاصرة (...) يتحدّث المؤلف عن" فتنة البنيوية" في حماس لا يقل عن انبهار أي

[1] محمد شوقي الزين: الذات والآخر،ص62.

[2] عبد العزيز حمودة: المرايا المحدّبة؛ من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة،دط، أبريل 1998، ص9.

[3] نفسه، ص35.

حداثي عربي معاصر آخر»[1] وهذا ما وجدناه، فعلا في كتابه" نظريات معاصرة" فقد قال معجبًا بالبنيوية« كانت البنيوية مبعوث العناية اللغوية الذي حمل بشارة العهد الآتي إلى العلوم الإنسانية و منها النقد الأدبي، دالا إياها على طريق الهدايَة المنهجية والجنة الموعودة للدراسة العلمية...»[2]

ربما هذا ما تبيَّن لنا ـ أيضا ـ بعد تمحيص وتأمّل في معرِض حديثه عن البنيوية في كتابه"الهوية الثقافية والنقد الأدبي" عندما وصفها بأنها« تركيب فكري شامل، يقوم على التجريد والتعميم، ويهدف إلى تفسير أكثر عدد ممكن من الظواهر في مجال بعينه، بعيدا عن المعنى الضيّق لزمان النشأة ومكانها»[3] فكأنه يقول بإنسانية هذه النظرية أي أنها صالحة للممارسة التطبيقية لجميع النصوص على اختلاف لغاتها والإيديولوجية التي تستند عليها وموضوعاتها وخصائصها.

وردًّا على هذا، فإن كانت إنسانية فلِمَ ثبت فشلها عند تطبيقها على النسق العربي مثلا؟ ثم هل يوجد نظرية عالمية تصلح بأن تُطبّق على جميع النصوص؟ أليس للنصوص خصوصيتها ـ تحديدا النص العربي ـ ؟ ثم ألا نستشف من خلال هذا أن" جابر عصفور" معجب بالنظرية التي منبعها غربي؟!

كما أننا نحسب أمر تبنيه لمشروع "الترجمة" لا ينمّ إلا على تحمّسه للاستعارة من الآخر الذي يرى فيه المخلص من التخلّف الذي تعيشه الأنا العربية، على سبيل الاستنارة بيْدَ أن«الإنسان لا يستطيع أن يعتمد على" الاستعارة" إلى ما لا نهاية، ولا بد لكي يبقي على قدرته على"الفعل" أن يصل إلى مرحلة يقف فيها على قدرته هو، ويستغني عن الاستعارة بل التأثر عن طريق تطوير عطاء خاص به يؤكد عن طريقه استقلاله، ويتحول من التأثر إلى

[1] عبد العزيز حمودة : المرجع السابق، ص36.

[2] جابر عصفور: نظريات معاصرة، مكتبة الأسرة، د ط، 1998، ص208.

[3] المدونة، ص377.

التأثير»[1] و هذا ينعكس على الأنا العربية، لكم هي في حاجة ماسة للتوقف عن الاستعارة لمدة معينة، لأنه حان الوقت لكي تستعيد ثقتها للمضي قدما، مستعينة بقراءتها الواعية لتراثها مع ما قد استفادته من الآخر، في هذا الشأن يؤكد"حمودة" أن الاستنارة«مشروع له مشروعيته، ليس في ذلك شك» لكن الحداثة العربية بدلا من اعتمادها«على"العقلانية" المقبولة تحولت إلى تبني الفكر الغربي بعدته وعتاده، وهكذا زادت الأمور إظلاما بدلا من إنارتها»[2]،فتحكيم العقل يقتضيفهم الذات وإعادة الثقة بها ثم إعادة فهم الآخر بموضوعية خارج إطار الانبهار به، حتى تضحى الهوية في وضعية متكافئة مع باقي الهويات القوية، ومن هنا يتسنى لها التحاور معها.

وهذا ما أشار إليه " عصفور" مشدِّدا على ضرورة المساءلة التي « لا بد أن تمتد إلى" الذات" التي يجب أن تغدو بدورها موضوعا للمساءلة بالقدر نفسه، ويعني ذلك وضع قضايا الهوية الثقافية وميراث الثقافة الوطنية فضلا عن حاضرها موضع المساءلة التي لا تتعصّب بما يعميها عن إدراك ما يمكن أن يعيبها»[3] فهنا تفهم الأنا ذاتها، ما يميّزها من خصائص، وتعي عيوبها و مساوءها ما بين مساءلة و مراجعة «على نحو يضمن للأنا اليقظة التي لا توقعها في شراك ماضيها التقليدي، وتدفعها إلى عدم التخلي عن رغبة المجاوزة المستمرة في فعل من التوتر الدائم، أعني فعلا لا يتوقف عن مراجعة الإنجازات، والاندفاع في أفق من التقدم المتصل الذي يتحول به الحاضر المتغيّر إلى مستقبل واعد بكل الممكنات»[4] فبعد فهم الذات تتحدد الغايات و الأهداف استشرافا لمستقبل تكون فيه ذاتا مشاركة في بناء الحضارة القائمة.

---

[1] عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة؛ نحو نظرية نقدية عربية، ص100.

[2] نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المدونة، ص467.

[4] جابر عصفور: نظريات معاصرة، ص268.

ولعلّ المساءلة تكون بدءًا من أنساقها الثقافية بما في ذلك آدابها التي تعرف التهميش من طرف الآخر بل لا يعترفُ بها في عداد الآداب العالمية « والمجلى الأدبي لهذه المساءلة هو المساءلة النقدية التي تبدأ بتفحّص معنى القيمة الإنسانية»[1] هذه الإنسانية التي تقصرها ثقافة المركز على آدابها فقط دون أن تُشرك غيرها . تحديدا العالم الثالث . لأنه في منظورها بعيدين عن الصفات الإنسانية الحِقّة، «ومن ثم بعدهم عن إمكان إبداع أدب يجسد القيم الإنسانية العامة التي يغدو بها الأدب أدبا عالميا»[2]الأمر الذي جعل الكثير من الأدباء يلجؤون إلى ترجمة أعمالهم إلى الإنجليزية حتى لو كانت الترجمة غير دقيقة، ذلك لأن القوائم بيبلوغرافية تهتم بالأعمال المترجمة إلى اللغة الإنجليزية، وهذا يدل على ضعف الأنا*، فلِيفْرض أدباؤها ذواتهم يقتفون آثار أدباء المركز، كل هذا جعل الكثير من النقاد يأخذون «على عاتقهم تفكيك الخطاب الثقافي للاستعمار(القديم والجديد والأجد) وتعريته من النزعات والمفاهيم الملتبَسة به، مثل مفهوم العالمية ونزعتها»[3] نذكر أبرزهم" شينوا أتشيبي*" النيجيري و" إعجاز أحمد" الهندي.

فكلمة كتابات الهوامش تكشف عن التحيّز القائم اتجاهها إلى يومنا هذا، وهو «إشارة إلى عدم تسوية منصفة وعادلة بين آداب منتسبة إلى الأطراف وآداب منتسبة إلى المركزية»[4] والدليل على ذلك جائزة نوبل التي قليلا ما توجهت إلى أدباء خارج دوائر المركز، فنجيب

---

[1] جابر عصفور : المرجع السابق، ص401.

[2] المدونة، ص406.

*للإشارة فقط؛ إن الأنا لدى جابر عصفور في هذا الموضع (أقصد الآداب العالمية) لا تتمثّل في العرب فقط وإنما ما كان ضمن العالم الثالث وما دون العالم الأوروبي ـ الأمريكي كالهند واليابان وتركيا و إيران وأقطار أمريكا اللاتينية وإفريقيا والأقطار الأوروبية التي كانت خارج الدوائر المركزية الطاغية.

[3] المدونة، ص420.

[4] المدونة، ص444.

* "شينوا أتشيبي" الروائي والكاتب النيجيري المولود1930 وينتسب إلى جيل أحدث في حركة التحرر الوطني. لكنه يحتفظ بريادة الكتابة القصصية في إفريقيا السوداء من منظور تأكيد الخصوصية، فأعماله الإبداعية التي تبدأ برواية " الأشياء تتداعى"(سنة1958) استكشافات جسورة لتحولات الثقافة الإفريقية السوداء من أزمنة ما قبل ما قبل الاستعمار إلى فترة التحرر الوطني. (المدونة، ص441)

محفوظ" الذي نالها عام 1988 بمناسبة عمله الإبداعي"أولاد حارتنا" والذي ـ في نظرنا ـ مُنح الجائزة إلا لأنه يخدم أيديولوجيتهم وفكرهم فهي تعالج أشكالا فضائحية و تتمرد على أهم ما يخص الأنا بل وتقلل الاحترام مع الذات الإلهية.

وتبقى الأعمال الإبداعية التي نالت الاعتراف تُعد على الأصابع، لا لأنها فرضت ذاتها وإنما لأن الآخر لمس فيها ذاتيته.

وسعيا من قبل بعض الأدباء لإثبات أدبهم أمثال"بن أوكري" النيجيري الذي على حصل جائزة عالمية ـ بوكر البريطانية ـ سنة1991عن روايته" طريق الجوع" و"أروندااتي روى" من جنوب الهند التي حصلت عليها سنة1997عن روايتها "إله الأشياء الصغيرة" أضف إلى ذلك"نور الدين فرح" الروائي الصومالي الذي عرف بروايته" اللبن الحلو المر"، ولا تبعد عن هؤلاء "آسيا جبار"الجزائرية التي حصلت على جوائز عالميةعدة ، شأنها في ذلك شأن المغربي" الطاهر بن جلون"، فبغض النظر عن ما وراء هذه الجوائز وما تتناوله هذه الأعمال، نقول أنها قُبلت لأنها كتبت بلغاتهم ـ الإنجليزية والفرنسية ـ وكأن عقدتهم كانت اللغة العربية ومع كل هذا فَهُم أنفسهم يعترفون في كتاباتهم عن تعرضهم ل« النزعات المضادة لوجودهم، وعلى استجابات العصبية التي لا تزال موجهة إلى أمثالهم؟! وقد أشار الطاهر بن جلون نفسه على لسان شخصياته في مجموعة "الحب الأول الحب الأخير" إلى نزعة التعصّب المضادة للعرب»[1]

ومن هذا المنطلَق، نحسب أن التحيّز سيبقى قائما، مهما تنوّعت وتعدّدت أساليب أدباء العالم الثالث ـ بالأخص ـ لأنهم هنا لا نراهم يفرضون ذواتهم بقدر ما يحاولون التجرّد منها إرضاءً للآخر، على نقيض الذي يعتقد بإمكانية تحول علاقات استقبال آداب الهوامش، أمثال"جابر عصفور" محاجِجًا« فمنذ عقدين من الزمان لم أكن أذكر وجود نماذج الإبداعات العربية، وبخاصة الرواية، على أرفُف هذه المكتبات. الآن، وبعد أن فرضت آداب الهوامش

[1] المدونة، ص444 ـ 445.

حضورها الإبداعي على علاقات الاستقبال تغيّر الوضع وأصبحت مكتبات البيع في عواصم العالم الأوربي ـ الأمريكي تضم كتّاب وكاتبات الهند واليابان وتركيا(...)»[1] لكن ـ نحسبها ـ ليست أية كتاباتٍ فربما قد صورت واقعا مشوها، أو بالغت في تصوير عيوب مجتمعاتنا ونقائصها، لهذا أدرِجَت في أرفف المكتبات الأوروبية والأمريكية، فكل ما يقبلون به ما هو إلا لأمر مُتستّر له، أمر يخدمهم وليس لنوايا طيبة كما يعتقد البعض.

علاوةً على هذا فلسنا نبالغ في قولنا بخبث الآخر المتمركز، وإنما الواقع المعيش يقول بذلك، فمنذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر سنة واحد وألفين تغيّرت العلاقة بين الشرق والغرب فقد غدَت مبنية على الحقد والكره، إلا أننا نتصور أن هذه الأخيرة بقدر ما لها من سلبيات كان لها إيجابيات، حيث كانت سببا في انفتاح العالم الغربي على العالم العربي، فالكثير من الغربيين تعاظم فضولهم لمعرفة العالم الشرقي، لينتهي غالبيتهم بنظرة إيجابية اتجاه الشرق عند معرفتهم لحقائق لم يتسنّ لهم معرفتها قبل هذا.

مما جعل "خطاب ما بعد الكولونيالية" يفتح أبوابا جديدة« من البحث في قضايا" الأنا والآخر" و"المحلية" و" الخصوصية" و"التهجين". فضلا عن قضايا"الهجرة" و"الشتات" أو "المهاجر" و" المنافي"ناهيك عن تعدّد لغات الكتابة أو الكتابة بلغة مستعارة غير اللغة الأم..إلى آخر ذلك من القضايا والموضوعات التي لم تكن تدخل، تقليديا، في دائرة النقد الأدبي والنظرية الثقافية»[2]

فالأنا في ظل هذه التغيّرات والمستجدّات تحاول أن تجد لذاتها مكانا، خاصة بعد خروجها من فترة الكولونيالية، من خلال تعرية وتفكيك خطابات هذه الفترة، فيرى"عصفور" في هذا الشأن أنها استمدت قوتها من فلسفة التفكيك عند" جاك ديريدا" لتدمير مركزية العلة الثابتة والمعنى المطلق والأصل الذي لا يتغير، وكذا كتابات"ميشيل فوكو" التي وضعت خطاب

[1] ينظر؛ المدونة، ص445.

[2] المدونة، ص448.

القوة المنتشرة في كل مكان موضع المساءلة؛ لتكشف عن ممارساته القمعية وأدواره الإيديولوجية في تزييف الوعي.[1] فهل فعلا استمدت قوتها من المشاريع النقدية الحداثية الغربية؟

إنه لا ضير من الاستفادة منها، لكن المحيّر أن "عصفور" حصر فيها مشارب قوة الخطاب النقدي العربي ما بعد الكولونيالي، بل ويمضي قائلا«ولا ينفصل عن الاتجاه النقضي اتجاه المحلل النفسي" جاك لاكان»(1901-1981) الذي جاوز البنيوية بتأكيد حضور الذات المزاحة عن المركز، أو التي لا مركز لها في المراح الحر للدوال، وفي الاندفاعة الحيوية التي يتكرّر بها نقض اسم الأب و هيمنته»[2] نستشف من هذه الأسطر أن" عصفور" يولي النظريات الغربية اهتماما بالغا، وكأن الكتابات النقدية العربية لا تساوي شيئا من دون النظريات الغربية، فهي التي تمنحها القوة و تبعث فيها الروح.

بل الأدهى والأمَر أن يصل به الأمر إلى نسبة وربط الإبداع بالعقل الغربي فقط، أما الناقد العربي و ما شابهه من العالم الثالث فدوره مقتصر على أن يستعير فقط، وكأنه لا مجال لهم في استحداث النظريات فعقولهم جُبِلت على الاستعارة و حسب، في قوله« تقترب كتابة"إدوارد سعيد" من كتابة "فوكو" التي أفادت منها، خصوصا في إنجازها المرتبط بتفكيك خطاب القوة بوضعه موضع المساءلة الكاشفة عن تشكلاته وآليات ممارساته. وينطبق الأمر نفسه على "جاياتريسبيفاك" التي انطلقت من ترجمة كتاب"ديريدا العمدة " الجراماطولوجيا" والتقديم المسهب له بالإنجليزية سنة 1974، ومضت منه إلى تفكيك الخطاب الكولونيالي بوصفه خطاب هيمنة لا سبيل إلى مواجهته إلا بنقضه. ولا يختلف الأمر كثيرا مع "هومي

[1] المدونة، ص449.

[2] المدونة، 449.

بابا" في نزعته التحليلية التي تستدعي، في غير جانب من علاقاتها التكوينية، تأثره بكتابات "جاك لاكان"»[1]

قد لا نجد ردا أنسب على هذا التقليل من شأن العقل العربي مقابل الانبهار بالعقل الغربي غير رد أحد الواثقين في العقل العربي وإمكانياته «لم تكن الثقافة العربية إذن مفلسة، ولم يكن العقل العربي قط متخلفا، كل ما حدث أننا في انبهارنا بإنجازات العقل الغربي وضعنا إنجازات البلاغة العربية أمام مرايا مقعرة صغرت من حجمها وقلّلت من شأنها»[2]

من هنا، لعلنا نخلص « إلى أن عصفور لم يقدم من الحداثة سوى كلمات جاهزة متناقضة، وتعميمات غريبة لا جدة فيها»[3] فقد كان انبهاره بالحداثة الغربية يكشف عن ولائه لها وعدم توانيه عن احتضانه لمشروعها، رغم أسلوبه المراوِغ، ما يسمى بالميتالغة« التي تلفت النظر إلى نفسها في المقام الأول، وتتعمَّد الغموض وعدم الالتزام، وهما لازمتان من لوازم لغة الحداثيين العرب وغير العرب، ثم إنها تتطلب الاستعانة الدائمة بمعاجم حديثة في الدراسات النفسية واللغوية والنقدية لتحديد دلالات المفردات الباهرة ـ إن كان هذا ممكنا ـ!!»[4]

و مما نفهمه من هذا القول، أن "جابر عصفور" كان واحدا من الحداثيين* الذين وقعوا في حالة تذبذب وعملية انشطار كان شعارها ادعاء ازدواجية الأصالة والمعاصرة، يقول "حمودة" متأسفا« لكن ذلك الانبهار، كما قلت، خالطه طوال الوقت شعور عميق ـ لم أفصح عليه حتى اليوم ـ بالعجز: العجز عن التعامل مع هذه الدراسات البنيوية وفهم أهدافها، بل فهم وظيفة النقد، ذاته في ظل المصطلحات النقدية المترجمة والمنقولة والمنحوتة والمحرفة التي

[1] المدونة، ص450.

[2] عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، ص491.

[3] ريمة حمريط: الحداثة وما بعد الحداثة في كتاب المرايا المحدبة لعبد العزيز حمودة، رسالة الماستر، جامعة محمد بوضياف، المسيلة(الجزائر)،2015، ص57.

[4] عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، ص20.

أغرقونا فيها لسنوات»[1] وهذا يتطلّب منا العودة إلى حقائق الواقع، الذي إن لم نتعامل معه «فسوف يتحول الشرخ إلى قنبلة تفجرنا من الداخل»[2] فثقافة الشرخ هذه، أوقَعَت العربي في متاهة التقليد لكل ما يأتي به الغربي ليتحول من فاقد لمشروع حضاري بل إلى مجرد زبون في أسواق الثقافة الغربية، يقتني أي بضاعة مهما كانت رداءتها[3] هذا إن لم يُرغم على أخذها، مما جعل الذات مهزومة من كل النواحي وخاضعة للآخر لا وزن لها على الساحة العالمية، لهذا فلا مجال للتعامل«مع عناوين الحداثة ونتاجاتها بصورة قدسية وتقليدية وكأنها حقائق مطلقة أو نماذج تحتاج للتطبيق»[4] إذ لابد من تحكيم العقل في التعامل مع كل معطيات و نتاجات الثقافة الغربية، فلا وجود للسذاجة في معركة لتثبت فيهاالذات وجودها، فالحداثة إذا« ليست نتاجا فكريا مقدّسا، ولا هي مرجعية ثقافية مطلقة، وإنما هي صيرورة اجتهادية متحولة لم تصل ذروة الاكتمال أو التحول إلى نموذج، وإنما تظل فضاءً تجريبيا قابلا للتعديل والتطوير، لذلك لا يمكن تبنّي التصورات الحداثية والتماهي معها ومحاولة نقلها إلى ثقافة مغايرة من دون فحص أنساقها الفكرية و مكوناتها المعرفية»[5] إن كل المشاريع النقدية الغربية هي مشاريع يشوبها النقص و تعتورها عيوب مما أدى بها إلى استبدالها أو تطويرها لتكتمل وتصلح للتطبيق ومع ذلك « لم تقدم نتاجا فكريا مكتملا، بل قدّمت مشروطا احتماليا لم ينته البحث فيه، وهذا المشروع الإشكالي عندما انتقل إلى الثقافة العربية ازدادت مساحة الإشكال وتوسّعت آفاق الاحتمال»[6] فزاد "الأنا" تخلّفا وتقهقرا، فلا فهمت ذاتها ولا عرفت كيف تتقدّم، عندئذ لم تجد حلا غير تقليد الغرب إلى أن انداحت وقاربت على الذوبان فيه، متناسية مقوماتها وخصوصيتها، متوهّمة أن لا سبيل للخروج من أزمة تخلفها إلا بتبني

---

[1] عبد العزيزحمودة : المرجع السابق، ص11.

*نذكر من بينهم "شكري عياد" و"كمال أبو ديب"

[2] عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، ص482،481.

[3] يُنظر؛ عمار حلاسة: المرجع السابق ، ص22.

[4] حامد مردان السامر: تلقي النص في الخطاب النقدي والعربي المعاصر، دار الفكر، العراق، ط1، 2015، ص143.

[5] نفسه، ص144.

[6] نفسه، الصفحة نفسها.

مشاريع الغرب المتقدم فهو- في نظرها - نموذج الكمال. لتصبح «الذات العربية شفافة،لا لون لها، قابلة لأي صبغة تلونها باللون الذي تشاء»[1] وهذا يحصل عندما ينعدم التفكير والتمحيص وكذا التمييز، الناتج عن فقدان الثقة بالذات.

في هذا السياق فإننا ندعو الحداثيين إلى ما دعا إليه الداعي الزاجر« وليكن لون إنتاجكم لون نفوسكم ولون هذه الطبيعة، ولا ترتدوا ثياب غيركم لأنكم لن تحسنوا تقليد غيركم، ثم لن تجدوا بعدها لونكم الخاص، ولا تمشوا وراء غيركم مقلّدين...»[2] بعد هذا يتسنى لنا التأكيد على أنه باستطاعة الأنا الوقوف على قدميها بكل ثقة إذا ما فهمت ذاتها وفهمت الآخر، أي أدركت ما تريد منه وحددت هدفها من الانفتاح عليه لأن «لا يمكن استثمار ما عند الآخر، ما لم تكن عندنا ذاتية، نعرف سماتها و خصائصها فنطوّع ما عند الآخر إلى الشكل الذي يناسب ذاتيتنا»[3] لا ننكر أن " عصفور" قد تنبّه لهذا - أقصد الانفتاح على الغير - و أشاد به في أكثر من موضع في مثل قوله« فمبدأ الهوية لا يكتمل في غيبة مبدأ الغيرية، وكل تعرف ذاتي للأنا هو تعرف بما ليس في غيرها الذي يظل حاضرا في كل فعل من أفعال تعرفها»[4] فهو يشترط حضور الآخر لاكتمال هوية الأنا، والتحاور معه لتكتشف خصائصها الذاتية وتزداد ثراءً، نحو قوله« ويترتب على فعل التعرف - في حالاته الموجبة - ما تقرره كل ثقافة من الدخول مع غيرها في حوارات واثقة متكافئة أو مفتوحة فذلك هو السّبيل إلى أن تكتشف كل ثقافة خصائصها الذاتية وسماتها المميزة و تزيد من ثرائها وحضورها الفاعل في الوقت نفسه»[5] مؤكد أن معرفة الأنا ذاتها وثقتها بإمكاناتها يكون قبل الدخول مع الآخر في حوارات حوارات لتزداد ثراءً.

---

[1] عمار حلاسة: المرجع السابق، ص21.

[2] خليل الهنداوي: من البلاغة إلى النقد(مقال)، نظرية النقد، القسم الأول، منشورات وزارة الثقافة، د ط ، دمشق، 2006، ص335.

[3] عمار حلاسة: المرجع نفسه، ص27.

[4] المدونة، ص453.

[5] المدونة، الصفحة نفسها.

وعليه، فإننا نستشف من خطابات "عصفور" وتأكيده المتكرر على ضرورة التحاور مع "الآخر" لإحراز الثقة و الاغتناء أنه وكأنه يعيد كلام أستاذه "طه حسين" في ثلاثينيات القرن العشرين في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) لا خلاص لنا سوى في الارتباط بالغرب وتقليده، مهما يكن الثمن؟

إذ أن "جابر عصفور" في سعيه لإنتاج وعي عملي ونقدي بالتراث، وهو ينظر إلى الحاضر بمنظار غربي، كانت استعادته له استشراقية، فهو قد فشل ـ حسب الجابري ـ في تحقيق مسعاه لأنه وقع في الاتباعية التي يحسبها علامة ضعف في التيار النقيض، فالتبعية للآخر هي الوجه الآخر لاتباعية التراث[1]

لعل هذا يعود إلى التأزم الثقافي العربي خاصة إزاء الثقافة الغربية وطغيانها« الذي لا يكاد يسمح بالتعددية والاختلاف، لكن المؤكد أن انفراج ذلك المخاض سيطول طالما ضعف الوعي بما نواجهه من أزمات، واعتقد البعض منا أنه ليس أمامنا سوى الاندماج ليتحول مثقفونا ومفكرونا ونقادنا إلى شراح و مترجمين و متمثلين لما ينتج في فرنسا أو في أمريكا ويكون أفضل ما يمتدح به الواحد منا هو متابعته الممتازة لما تنتجه دور النشر والجامعات الغربية»[2]

إذا، علام تنطوي هوية الأنا في ظل هذه التبعية ـ التي يُنشدها"عصفور"ـ حسب ما توصّلنا إليه ؟ كيف تحافظ الأنا على هويتها في كنف ترصُّد الآخر بها لمحوها وفرض هويته عليها؟

[1] يُنظر؛ ربيحة بزان: المرجع السابق، ص76.

[2] سعد البازعي: المرجع السابق، ص237.

ثالثا: الأنا والهُويّة

لاشك أن سؤال الهوية بقي يراود الأنا إلى يومنا هذا منذ خروج الاستعمار من ربوعها بل «بقي في مقدمة الأسئلة الفكرية الأكثر إلحاحا، بل والمعرفية عندنا نحن العرب: من أنا؟ من هو هذا الآخر؟ ما يربطني به؟ ما علة وجودي وما غايته؟ ما الذي يميّزني عنه؟ ما وجوه الاختلاف بيننا؟»[1] أحسب أنه، لَكم تكون الحقيقة مؤسية عند معرفة أنّ الأنا لم تُحسن الإجابة عن هذه الأسئلة، ودليل ذلك ذاتها المنقسمة على نفسها، ففي نظر"عصفور" أنّ الذات في حاجة دائبة للآخر للتعرف على ذاتيتها، مصرحا:«لا تدرك أي ثقافة خصوصيتها إلا في علاقتها بثقافة أوثقافات مغايرة، ومن ثم بفعل المقارنة الضمنية أو الصريحة التي تفضي بالثقافة إلى أن تتعرف نقاط قوتها وضعفها بالقياس إلى سائر الثقافات»[2] من هنا، أعتقد أن هذا الكلام يحمل الكثير من الصحة، لكن أن يصل الأمر إلى حد قوله« لا يمكن لأية ثقافة أن تعرف نفسها إلا بالمقارنة بغيرها، فمبدأ الهوية لا يكتمل في غيبة مبدأ الغيرية، وكل تعرف ذاتي للأنا هو تعرف بما ليس في غيرها الذي يظل حاضرا في كل فعل من أفعال تعرفها»[3] فهذا لا يدل إلا على مدى انبهاره بالآخر الذي يرى فيه نجاة الأنا من غرقها في بحر التخلّف، وكأنه ينادي إلى تبعية هذا الآخر المتقدم الذي يرى فيه السبيل الوحيد للخروج مما هي فيه.

فكثيرا ما يتستّر بإشادته المتكررة في كتاباته بعالمية التنوع الثقافي التي تتيح للبشرية الثراء الإبداعي، ففي نظر رائد النقد ما بعد الكولونيالي "إدوارد سعيد" « أن فكرة التعددية الثقافية أو الهجنة، التي تشكل الأساس الحقيقي للهوية اليوم،لا تؤدي بالضرورة دائما إلى السيطرة

[1] بشير خلف: سؤال الهوية وصدمة العولمة، ص20.

[2] المدونة، ص453.

[3] المدونة، ص453.

والعداوة، بل تؤدي إلى المشاركة وتجاوز الحدود، وإلى التواريخ المشتركة والمتقاطعة»[1] يتحقق هذا إذا ما كانت هوية الأنا قوية متكافئة مع الهويات الثقافية الأخرى ليكون الحوار والتعارف وبالتالي الثراء والغنى الثقافي، إيمانا بنسبية المعرفة التي تغتني بالتفاعل والتحاور لا بالهيمنة التي تلغي الحوار.

ربما كان لهذا الإيمان . في نظر عصفور. بمبدأ التنوع الثقافي انعكاسه «على العلاقات الأدبية بما أسهم في إزاحة القيم الثقافية المركزية، وأتاح المزيد من مساقط الضوء على إبداعات الهوامش المهملة التي أخذت تنال، شيئا فشيئا، ما تستحقه من التعريف والتقديم والاكتشاف»[2] فهل يعود إيجاد "الأنا" مكانها في الإبداع العالمي إلى هذا الإيمان بالتنوع الثقافي الذي يسهم في السياسات الثقافية في العواصم الأوربية والأمريكية ؟

أتصور أنه رغم محاولة الكتابات المهجرية فرض الذات إلا أنها لا زالت تعاني من التهميش إن لم نقل الاحتقار، فهي إن نالت الاحترام من قبل الآخر، فذلك يعود إلا لتناولها له باللغة الإنجليزية وبإعجاب يقابله تقليل من شأن أناهم ـ في اعتقادنا ـ كرواية "طريق الجوع" للكاتب النيجيري"بن أوكري"*التي قال فيها "جيرمي تريجلون"«تجمع رواية" بن أوكري" المؤثرة والمكتوبة بإتقان بين رؤية وفانتازيا طفل، بين خوارق ما بعد الطبيعة(...) وتستحضر على ماتميز الطريقة الإفريقية السوداء في الكتابة بما لا يغفل المجرى العام للرواية الأوربية»[3] فلماذا هذا الإطراء المُنصَب على هذه الروايةمن شخصيات غربية؟ الغرب الذي

---

[1] طارق ثابت: هوية الأدب بين الحضور والغياب في الخطاب النقدي العربي ما بعد الكولونيالي،(مقال)، على الموقعhttp:// revues.université.ouargla.dz ،جامعة العربي بن المهيدي، الجزائر، تاريخ التصفح: 14 أبريل2017، 12:04

[2] المدونة، ص463.

*ولد "بن أوكري"سنة1959 في مينا بشمال نيجيريا، وعاش في إنجلترا ما بين(1961. 1968) وعاد إلى موطنه الذي تركه إلى إنجلترا سنة 1978، عرف برواياته ومجموعاته القصصية المتتابعة التي برزت منها روايته"طريق الجوع" التي نالت الاستحسان العام ما جعلها جديرة بجائزة البوكر التي حصلت عليها وسط حماسة استقبال لافتة. وما دفع المركز القومي للترجمة إلى إصدار ترجمة"سمير عبد ربه"لها.(من المدونة، ص462)

[3]المدونة، ص462.

لا يرى لغيره إلا من أنا نرجسية ومتضخمة جعلته« ينظر إلى الآخر عبر جدلية السيد والعبد على أنه آخر تابع لا إبداع فيه ولا خيال وغير قادر على الإبداع»[1] وإن تسنى له أن يبدع فلن يبدع إلا إذا احتذى حذوه.

إن ما يحمِلُنا على هذا القول هو العداء الذي يُضمره الغرب للأنا العربية، من خلال عدم الاعتراف بخصوصيتها بدءً باللغة العربية، فإذا«كانت حركات التحرر قد استطاعت أن تقضي على الغزو الاستعماري فإن الغرب قد استبدله بآخر ثقافي، استعملت فيه تقنية الأقمار الصناعية التي تُعد وسيلة للهيمنة أكثر من الأول، فهي تقضي على كل مقومات الخصوصية الثقافية، وإذا تم القضاء على الهوية فلن يكون هناك عالم عربي»[2] والواقع يشهد بهذا، حروب اقتصادية وسياسية امتدت إلى الثقافة والأدب.

علاوة على هذا، فنحن مُطالبون بأن نكون واقعيون، بداية من المثقف، الذي يجب أن يمتلك عقلا شاكا «لا يتردد في مقاومة أي معتقد جامد أو مفهوم تسلطي أو خطاب قمعي أو أنظمة شمولية»[3] فضلا عن أنه يجب أن يكون مغيِّرا لا مفسرا فحسب، في زمن يفرض عليه ذلك.

ومما يُؤسف له أن هذا النوع من المثقفين تكاد"الأنا العربية" تفتقدهم، إذ أن أغلبهم يعانون التناقض والتذبذب والانشطار ادعاءً لازدواجية الأصالة والمعاصرة، لينتهي بهم المطاف إلى ولائهم للحداثة الغربية واحتضانهم لمشروعها، و"جابر عصفور" من بينهم.

وهذا ما جزم به أغلب النقاد أبرزهم"عبد العزيز حمودة" الذي أقرّ بأن انبهار"عصفور" بالعقل الغربي لا يقابله احتقار أو تقليل من شأن التراث النقدي العربي« ودراسات الرجل في التراث النقدي لما يقرب من ثلاثين عاما في ذلك المجال تعتبر من بين أعمق الدراسات الأكاديمية

[1] سهيل عروسي: الحداثة من الإيديولوجيا إلى المعرفة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2007، ص35.

[2] ربيحة بزان: المرجع السابق، ص93.

[3] جابر عصفور: نظريات معاصرة،ص15.

وأكثرها جدية واحتراما للعقل العربي، لكنه لا يختلف كثيرا عن بقية الحداثيين العرب في انبهارهم بالثقافة الغربية عامة والحداثة خاصة»[1]

ونحن من جهتنا نؤكد على أن"عصفور" حاول أن يأتي بما يفيد الأنا للخروج من تخلفها، لكن الحداثة الغربية بإغراءاتها أوقعته في الاتباعية من حيث لا يدري.

ثم أننا لو أمعنا في خطابه لوجدناه كثيرا ما يُنشد قيم مرتبطة بقيم غربية معينة«تدعم الاعتقاد بعالمية الغرب، منها قيم التقدم والحرية وما إلى ذلك مما يؤكد المركزية الغربية ويزيد من هيمنتها على الثقافات الأخرى، فنجد نتيجة لذلك من يرى أن المذاهب الأدبية والنقدية الغربية مذاهب عالمية وصالحة بالتالي للبشر في كل مكان»[2] فكثيرا ما يدعو إلى الحرية التي تنتهجها المركزية الغربية لا كما هي في منظور الأنا العربية.

وهذا يشبه إلى حد كبير ما دعا إليه "إدوارد سعيد" في خطابه النقدي ما بعد الكولونيالي إلى «رفض سلوك سبيل الأصولية الثقافية أو القومية أو الدينية، حيث تؤكد ما بعد الكولونيالية عن هويتها الإنسانية الأوسع، في طرحها لمفهوم التلاقح الثقافي الذي عبّر عنه كمال أبو ديب مترجم كتاب إدوارد سعيد (الاستشراق) بمصطلح (الهجنة) ذلك المفهوم الرافض لمبدأ الهوية النقية، باعتباره (أقصد الهوية النقية) مفهوما قام بصناعته الغرب ومن ثم فلا يجدر بالثقافات الأخرى استيراده وتبنّيه من منطلق رد الفعل»[3] وهذا ضرب من الاندماج في الآخر ـ في نظرنا ـ صحيح أن واقع ما بعد الاستعمار من« هجرة المستعمرين إلى المستعمرات، أو الهجرة من المستعمرات إلى مراكز القوة المستعمرة أدى إلى هوية قومية أكثر تداخلا وتهجينا

[1] عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، ص 37.

[2] ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص189.

[3] طارق ثابت: المرجع السابق.

مما كان معروفا في الماضي»[1] لكن ليس معناه أن تفقِد الأنا مقوّمات هويتها، وتتماهى في الدخول في الآخر الذي كان مستعمرا، وكأنّها(أقصد الأنا) معجبة به.

ثم إنه« إذا كان التغير المشار إليه في كلام سعيد يتصل بهجرة النظرية ومصطلحاتها ضمن سياق حضاري متجانس كالسياق الحضاري الغربي، فما الذي يحدث من تغير حين تنتقل النظرية والمصطلحات من سياق حضاري إلى آخر مختلف في وجوه أساسية؟»[2]

في هذا السياق يحسن بنا إقرار ما قال به "مالك بن نبي" في شأن سبب انحطاط وتخلف الأنا/العرب فهو لا يعود إلى الاستعمار بل إلى القابلية للاستعمار« وظلّ يؤكد على هذه القاعدة حتى وصل إلى نتيجة في أواخر حياته مفادها أن السبب في تأخر نهضة العالم الإسلامي يقع ضمن تخلّف حضاري، يتشكل عبر عاملين يسميهما" عامل الاستعمار" و" عامل القابلية للاستعمار" و وزّع بن نبي المسؤولية على هذين العاملين توزيعا منصفا، إذ قال الدهاء والمكر والخداع والنهم والشراسة من نصيب الاستعمار وأن الدناءة والسّفالة والنجاسة والخبث والخيانة من نصيب القابلية للاستعمار »[3] فلغة الندب والشكوى ومنطق الضحية والمغلوب لم تعد تُجدي أمام التحديات القوية والجارفة وإنما تقتضي التأهب والتشمير على الساعدين في الميدان[4]«وانطلاقا من رأي "جابر عصفور": نعيش في هذا الكون معيشة المستهلك الذي يستجيب إلى متغيرات لا يُسهم في صنعها، ويستقبل تحولات ليس له دور حاسم في توجيهها»[5] لابد من إعادة النظر في الأنا من خلال تحريرها بفكر جديد يقتضي مساءلة الذات ونقدها ومن ثم مساءلة الآخر للدخول معه في حوار نقدي،« حوار نقدي، نحن في أشد الحاجة إليه اليوم وغدا لنتحرّر به من قيودنا ومكبوتنا، ومنطق

---

[1] السابق.

[2] سعد البازعي: الاختلاف الثقافي و ثقافة الاختلاف، ص51.

[3] وجيه فانوس: النقد الثقافي العربي ودراسات مرحلة ما بعد الكولونيالية، واقع الدراسات العربية الثقافية، وقائع المؤتمر الثالث للبحث العلمي، الأردن، ط1، 2008 ، ص17.

[4] يُنظر؛ محمد شوقي الزين: إزاحات فكرية، ص61.

[5] ربيحة بزان: المرجع السابق، ص85

العشيرة الذي يسكننا لنُحِلّ محلّه منطق الخلدونية(ابن خلدون) والرشدية(ابن رشد) بما هما امتداد (للحكمة القرآنية) للمعرفة والحضارة»[1] إن قراءة التاريخ بعمق لغاية الكشف عن الحقيقة والبعد عن الوهم والأهواء والأصولية(العشائرية) كما فعل "ابن خلدون" فضلا عن نشر العلم والمعرفة لتحقيق الوعي الذاتي والإيمان بقدرة المنطق والعقل في التصوير والتخطيط والإنجاز والمراقبة وكل ما قامت عليه فلسفة"ابن رشد"، التي هي« فلسفة واقعية تحليلية وتفسيرية وتقيمية لماضي الأمة وحاضرها ومستقبلها وذلك في إطار إنساني شامل ذي بعد تاريخي عام»[2] يحسُن بالأنا العربية أن تكون لها هوية ثقافية قوية تستحق أن تحاور الآخر، تستفيد وتفيد منه. ذلك لأنه في الأصل « أزمة الهوية ليست أزمة ذات تعاني من غزو خارجي عندنا، ولكن ذات منقسمة على نفسها، وتبحث عن ذاتها الأخرى المقموعة والتي لن يحررها إلا الحوار معها ومع الآخر»[3]

من هنا فإننا نؤكد على أن النقد حوار لا نزاع وتناحر، فالأنا والآخر وُجودان في حاجة دائبة لبعضهما البعض، « فليست حياة الأنا مرهونة بموت الآخر والذاتية لا تناقض بالضرورة الغيرية، إنه علامة الانفتاح المستمر، والخروج الدائم من الذات..»[4]

من خلال ما سبق، ربما سعى" جابر عصفور" إلى الوصول في خطابه النقدي إلى تحرير النقد الأدبي، فقد أكد مرارا على أن ما يلزم للهوية الثقافية المفتوحة «هو النقد الأدبي الذي لا ضفاف لتحرّره و تجدّده و تأبّيه على كل أصولية أو استبداد»[5]

وإلا فلماذا سؤال الهوية إلى يومنا هذا يُطرح؟ فالاستبداد والتعصب والأصولية جعل من هوية الأنا العربية هشة، ضعيفة الثقة بنفسها.

---

[1] ابراهيم رماني: إضاءات في الأدب والثقافة والإيديولوجية، ص462.

[2] أحمد بشيري: العقل والحضارة(عند ابن سينا، ابن رشد، ابن خلدون، ابن عربي)، د،ط، 2011، ص63.

[3] بشير خلف: :أصالة منغلقة...أم معاصرة مفتوحة؟، ص51.

[4] إبراهيم رماني:المرجع نفسه، ص173.

[5] المدونة، ص470.

من هذا المنطلق نؤكد أن الحضارة وُلدت« في حضن السؤال ونهضت الديمقراطية في عمق الفكر النقدي، لأن النقد(...)حوار وجدل واختلاف، تحليل وبحث واستقصاء، مواجهة للذات والعالم، النقد رؤية تعددية لانهائية ومشروع إجابة في حالة تبلور مستمر، هو رؤية للعالم ضمن حدود النظرية وإجراءات المنهج، أي اجتهاد بناء واع هادف، لا علاقة له بحرية الفوضى واللامعقول والعبثية»[1]

وهذا ما قامت عليه الأنا/العرب تحت إدارة الرسول(ص) من خلال الدستور الذي كتبه لتأسيس دولة قوية، تخلو من التحيّز والتعصّب واختزالية الآخر المختلف، فقد أنتجت دعوته(ص) «ثورة ثقافية في العقليات والأخلاق والسلوكيات أخرجت العرب من دائرة النظام القبلي المتعصّب إلى نظام اجتماعي متآلف ومتجانس ومتفتح على الآخر»[2]

إنه باحتذاء حذو الأنا العربية في زمن الرسول(ص) تفرض أنا ـ القرن الواحد والعشرين ـ ذاتها. فمتى يتم ذلك؟

[1] ابراهيم رماني: المرجع السابق، ص485.

[2] أحمد بشيري: المرجع السابق، ص9.

الخاتمة

الخاتمة

بعد وقوفنا في هذا البحث على مدى تفاني "جابر عصفور" لهوية أناه العربية في سعيه لتحريرها من التخلف ومعاليقه سواء أكان استبدادا أو تعصّبا أو تبعية للآخر، توصّل البحث بعد دراسة وتمحيص إلى جملة من النتائج، نذكر منها:

1. ربط "عصفور" الإبداع بالعقل الغربي فقط، أما الناقد العربي وما شابهه من العالم الثالث فدوره مقتصر على أن يستعير فقط، وكأنه لا مجال لهم في استحداث النظريات فعقولهم جُبِلت على الاستعارة و حسب.
2. أراد "عصفور" للحداثة العربية أن تكون قيمها مستمدة من الحداثة الغربية، لهذا فهو كثيرا ما يدعو إلى الشك والانتصار للعقل والتمرد الدائم على القيم والتقاليد.
3. لم يقدِّم عصفور من الحداثة سوى كلمات جاهزة متناقضة، وتعميمات غريبة لا جدة فيها، فقد كان انبهاره بالحداثة الغربية يكشف عن ولائه لها وعدم توانيه عن احتضانه لمشروعها، رغم أسلوبه المراوغ، إذ أنه كان واحدا من الحداثيين الذين وقعوا في حالة تذبذب وعملية انشطار كان شعارها ادعاء ازدواجية الأصالة والمعاصرة.
4. يدعو" عصفور إلى الانفتاح على الآخر، شرط أن يتحقق حوار الأنا مع ذاتها، ليتعداه إلى الحوار مع الآخر ليكون متكافئا، رغم ذلك نجده لا يمنع نفسه من الاستعارة منه وتبنّيه لمشروع الترجمة أبرز دليل.
5. تعجُّب "عصفور" لاينمُّ إلا على عدم موافقته لأن يكون للأنا هوية، ففي القرن الواحد والعشرين لا وجود للهوية النقية وإنما حل مكانها الهوية الهجينة، و كأنه يدعو إلى وجوب تماهيها في الآخر لتصنع ذاتها.
6. وبالجُملة فإننا نرى أنه إذا كانت الحداثة الغربية يعود فضل تفوقها وتميزها إلى انتصارها للعقل والتمرد على القيم الموروثة والتقاليد. فإن الحداثة العربية بخلاف ذلك تماما؛ إذ تقتضي المزج بين العقل والروح كرامة للإنسان الذي هو روح الحداثة ولبنتها

الأساسية وكذا احترام القيم. فهل بالضرورة أن تُبْنَى حداثتنا العربية على تخُوم الحداثة الغربية؟ وإن كان كذلك فلماذا بدأت الحضارة الغربية في الأفول بسبب التقنية العالية و الإنسانية الضعيفة ـ بشهادة فلاسفتها ومفكريها ـ إذا متى يستمر انبهارنا بالآخر؟

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

- **أولا: المصادر**

1. جابر عصفور: الهوية الثقافية والنقد الأدبي، دار الشروق، مصر، ط1، 2010.

- **ثانيا: المراجع**

2. أحمد بشيري: العقل والحضارة(عند ابن سينا، ابن رشد، ابن خلدون، ابن عربي)، د،ط، 2011.
3. إبراهيم رماني:إضاءات في الأدبوالثقافةوالإيديولوجية، دارالحكمة، دط، (الجزائر)2009.
4. برهان غليون:اغتيال العقل؛ محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2004.
5. جابر عصفور:نظريات معاصرة، مكتبة الأسرة، د ط، 1998.
6. حامد مردان السامر: تلقي النص في الخطاب النقدي والعربي المعاصر، دار الفكر، العراق، ط1، 2015.
7. ربيحة بزان:الجدل بين التراث والحداثة في الخطاب النقدي عند جابر عصفور،رسالة ماجستير، جامعة سطيف(الجزائر)، 2011.
8. ريمة حمريط:الحداثة وما بعد الحداثة في كتاب المرايا المحدبة لعبد العزيز حمودة، رسالة الماستر، جامعة محمد بوضياف، المسيلة(الجزائر)،2015.
9. سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2008.
10. سهيل عروسي: الحداثة من الإيديواوجيا إلى المعرفة، اتحاد الكتاب العرب، دط، دمشق، 2007.

11. عبد العزيز حمودة: المرايا المحدّبة؛ من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة،دط، أبريل 1998.

12. عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، د ط، أغسطس2001 .

13. عمار حلاسة: الأنا والآخرفي مدارس النقد العربي الحديث، مطبعة الرمال، الجزائر، ط1،2016.

14. محمد حسن البرغثي: الثقافة العربية والعولمة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط1، 2007.

15. محمد شوقي الزين:إزاحات فكرية؛ مقاربات في الحداثة والمثقف، وزارة الثقافة، ط1، 2000، 2005

16. محمد شوقي الزين: الذات والآخر؛تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، دار الأمان، الرباط، ط1، 2010.

17. مصطفى الكيلاني:أسئلة الراهن والثقافة الممكنة، دار المعارف (تونس)، ط1، 1995.

18. ميجان الرويلي، سعد البازعي:دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2002.

19. نهاد الموسى:اللغة العربية في العصر الحديث؛ قيم الثبوت وقوى التحول، دار الشروق، الأردن، ط1، 2006.

- **<u>قائمة المعاجم العربية</u>**

21.إبراهيم فتحي: معجم المصطلحات الأدبية، التعاضدية العمالية للطباعة، تونس،دط، 1986.

22.الجرجاني؛ علي بن محمد السيد الشريف: معجم التعريفات، تح محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د ط.

23.دار المشرق:المنجد الأبجدي، المكتبة الشرقية، بيروت (لبنان)، ط1986،5.

24. طوني بنيت،لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس: مفاتيح اصطلاحية جديدة (معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع)، تر: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ح الهاء، ط1، أيلول 2010.

25.عبد النور جبور: المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1979.

26.مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، ح الهاء.

27.مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1403هـ .1983.

- **<u>قائمة المجلات والدوريات</u>**

28. مجلة الإجتهاد

- الطاهر لبيب: صورة الآخر؛ العربي ناظرا ومنظورا،بقراءة: محمد خير فرج، org. hekmah ، 2001.

29. مجلة الدراسات الثقافية و دراسات ما بعد الكولونيالية

- مصلح النجار: صورة الأنا عند الآخر... وبتأثيره، الجمعية الأردنية للبحث العلمي،الأردن، ط1، 2008.
- وجيه فانوس: النقد الثقافي العربي ودراسات مرحلة ما بعد الكولونيالية، واقع الدراسات العربية الثقافية، وقائع المؤتمر الثالث للبحث العلمي.

30. مجلة العربي

- عبد الله العليان: من صراع الحضارات إلى تعايشها، ع532، مارس2003.

31. مجلة العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة

- حسن مسكين: الثقافة في زمن العولمة(مقال)، ع2، بيروت، ط1، 2009.

32. مجلة الند

- حاتم عموص: عن الهويةالعربية؛ طرح يستدعي الحلول،ع108.

33.مجلة نظرية النقد، القسم الأول

- خليل الهنداوي: من البلاغة إلى النقد(مقال)، منشورات وزارة الثقافة، د ط، دمشق، 2006.

34.مجلة وقفات فكرية؛ حوار مع الذات..وخز للآخر.

- بشير خلف: سؤال الهوية وصدمة العولمة،(مقال)، دار الهدى(الجزائر)،د ط،2009.
- بشير خلف: أصالة منغلقة...أم معاصرة مفتوحة؟

35. جريدة الحوار المتمدن

- وليد المسعودي: الهويات المغلقة ..الهويات المفتوحة، ع1176.

- **<u>قائمة المواقع الإلكترونية</u>**

36.صبرينة ميلاط: الهوية العربية الإسلامية وتحديات العولمة (مقال)، موقع أنتروبروس.

37.طارق ثابت: هوية الأدب بين الحضور والغياب في الخطاب النقدي العربي ما بعد الكولونيالي،(مقال)، على الموقعhttp:// revues.université.ouargla.dz ،جامعة العربي بن المهيدي، الجزائر.

38.عادل شيهب: الثقافة والهوية: إشكالية المفاهيم والعلاقة، موقع أنتروبروس، جامعة جيجل.

39.عزيز مشواط: أزمة الهوية في الوطن العربي، minbar alhurriyya.org.

40.عيسى برهومة: جدل العلاقة بين اللغة والهوية،(مقال)على الموقع
.www.alghad.com.

41.محمد المختار الشنقيطي: : تراكم الهويات وتزاحمها، مح: مؤتمر فور شباب العالمي السابع؛ واقعنا المعاصر كيف نفهمه ونعيشه؟ 30يوليو2016،you tube.

42.محمد عابد الجابري: مفهومالأنا والآخر(مقال)، علىالموقع:www.aljabriabed.net.

43.نور الدين صدار: دور اللغة العربية في الحفاظ على مقومات الهوية القومية وكسب رهانات وتحديات العولمة(مقال)، على الموقع: http://conferences.je.ebu.je، كلية الآداب واللغات والعلوم الإنسانية، جامعة معسكر (الجزائر).

ملخّص

في ظل هذا التأزّم الذي عصف بالنقد الأدبي العربي وبالهوية الثقافية العربية، كان من النقاد الذين أخذوا على عاتقهم البحث عن حلول لهذه الأزمة، "جابر عصفور" في دراسته الموسومة بالهوية الثقافية والنقد الأدبي.

ونظرا لأهمية هذه الإشكالية ـ إشكالية علاقة النقد الأدبي بالهوية الثقافية ـ رأيت أن أساهم بشيء يسير في الحديث عن هذه القضية في بحثي هذا الموسوم بالنقد الأدبي والهويةعند جابر عصفور.

متوسّلة في ذلك بالمنهج التاريخي قصد التحليل والتعرّف على السياق الثقافي لجابر عصفور، وللمقارنة بينه وبين معاصريه من النقاد، وحتى تستقيم الدراسة استخدمت أداتي التحليل والاستقراء في ضبط المفاهيم والمصطلحات النقدية التي قد تعترضني.

وكان عمل الدراسة كالتالي: **جانب نظري** عرضت فيه، لأهم المفاهيم التي يدور حولها البحث وهي الهوية والأنا والآخر، لأختمه بالجدل بينهما.

و**جانب تطبيقي** اختصّ بالبحث عن حضور الهوية في خطاب جابر عصفور، فقد ضمنته ثلاثة عناصر: مفهوم الهوية وإشكالياتها والعنصر الثاني الأنا، أما الثالث الأنا والهوية.

أما ما خلصتُ إليه من نتائج فكان أهمها:

- أراد "عصفور" للحداثة العربية أن تكون قيمها مستمدة من الحداثة الغربية، لهذا فهو كثيرا ما يدعو إلى الشك والانتصار للعقل والتمرد الدائم على القيم والتقاليد.
- ولع" الأنا" بالتماثل السّلبي مع معطيات الثقافة الغربية تارة، ومحاولة تأصيلها تارة، كان من أبرز آفات مثاقفتها مع الآخر الذي وصل إلى حدّ التماهي عوض فحص الأنساق الفكرية المنقولة ثم إعادة البناء على سبيل التعديل والتطوير.

الكلمات المفتاحية:

الهوية، الأنا، الآخر، المساءلة، الحوار، التحرر، الانفتاح على الآخر، التنوع الثقافي الخلاق.

Résumé

À la lumière de cette crise qui sévit dans la critique littéraire arabe et l'identité culturelle de l'arabe, les critiques qui ont insisté de rechercher des solutions à cette crise cirtant Gaber Asfour dans son étude nommée l'identité culturelle et critique littéraire.

Compte tenu de l'importance de ce problème, nous avons voulu contribuer à cette question de recherche qui est marquée par critique littéraire etl'identité chez Gaber Asfour.

En l'occurrence, nous avons opté pour l'approche historique et l'analyse afin d'identifier le contexte culturel de Gaber Asfour et la comparaison entre lui et ses contemporains des critiques, et pour munir à bien notre étude , nous avons utilisé deux outils d'analyse et d'extrapolation pour ajuster les concepts et les termes de critique qui peuvent constituer des obstacles.

L'étude est scindée comme suit: un côté théorique qui a offert, les concepts les plus importants gravitant autour d'une quête d'identité , de l'ego et l'autre, en finissant par une controverse entre eux.

Le côté pratique touche la recherche d'identité en présence de la parole Gaber Asfour. il a compris trois éléments: le concept d'identité et les difficultés rencontrées par le deuxième élément de l'ego, le troisième ego et de l'identité.

les conclusions auxquelles nous avons abouties sont:

-Asfour a voulu que la modernité arabe empreinte des valeurs qui sont issues de la modernité occidentale, il fait appel donc à la raison et au doute ainsi qu' à la rébellion permanente contre les valeurs et les traditions.

- une passion de « ego » pour cette analogie négative des données de la culture occidentale d'un coté, et d'un autre coté on essaye de l'enraciner, c'était le plus important des lésions de culture avec l'autre, qui ont atteint l'ampleur de l'identification plutôt que vérifier les contextes intellectuels transmis et la re-construction pour la modification et le développement.

Mots-clés:

Identité, l'ego, et l'autre, la responsabilité, le dialogue, la liberté, l'ouverture aux autres, la diversité culturelle et créative.

ثبت المحتويات

المحتوى **الصفحة**

إهداء

شكر وعرفان

مقدمة.....2

مدخل.....8

الفصل الأول:الهوية عند الأنا والآخر

أولا: مفهوم الهوية.....12

ثانيا:مفهوم الأنا.....17

ثالث: مفهوم الآخر.....24

رابعا: الجدل بين الأنا و الأخر.....29

الفصل الثاني:الأنا والهُويَّة في الخطاب النقدي لجابر عصفور

أولا: مفهوم الهوية وإشكالياتها.....33

ثانيا:الأنا.....51

ثالثا:الأنا والهوية.....62

الخاتمة.....70

قائمة المصادر والمراجع.....74

ملخّص

ثبت المحتويات