مجلة اللغة العربية والعلوم الإسلامية العدد (2) – يونيو 2022م
الترقيم الدولي للنسخة المطبوعة: 2812-541X الترقيم الدولي للنسخة الإلكترونية: 2812-5428
الموقع الإلكتروني: https://jlais.journals.ekb.eg

المثاقفة العربية الغربية وأزمة قبول الآخر

أ.م.د. عماد حسيب محمد
أستاذ النقد الأدبي الحديث المساعد
كلية الآداب– جامعة الوادي الجديد

Journal of Arabic Language and Islamic Sciences Vol (2) – June 2022
Printed ISSN :2812-541X On Line ISSN : 2812-5428
Website : https://jlais.journals.ekb.eg/

المثاقفة العربية الغربية وأزمة قبول الآخر

أ.م.د. عماد حسيب محمد
أستاذ النقد الأدبي الحديث المساعد
كلية الآداب– جامعة الوادي الجديد

ملخص البحث:

يتناول البحث بالدراسة علاقات التبادل الثقافي بين العرب والغرب متتبعًا الجذور المؤسِسة لعلاقة المثاقفة مع الآخر، ومدى تطورها عبر العصور التاريخية المتتابعة، محاولة منه للوقوف على ما أنتجته الثقافة العربية في ظل احتكاكها الثقافي والسياسي مع الغرب، وتناقش الورقة أيضًا ثقافة الأثر، وعلاقات الظل المجاوِر في العصر الحديث على المستويات: الأدبية والسياسية والثقافية عبر مجموعة من النماذج الأدبية والنقدية، وفي المقابل تعرِضُ لصورة العربي في أدب الغرب للوقوف على أشكال الحضور العربي، وأثره في المنجز الغربي لتؤكد أن المثاقفة فعل كوني، وعلاقات المثاقفة علاقات طبيعية لا تقلل من مكانة الشعوب ولا تمحو هويتهم، كما تناقش أزمة قبول الآخر في الفكر العربي، ومحاولة تصحيح المسارات السلفية الموروثة عبر حوار ثقافي يرحب بفكر الاحتواء، وينبذ الإقصاء والتهميش، وتطرح الورقة مراجعة نقدية لأهم الكتابات التي تناولت علاقة المثاقفة عبر رؤية تزاحم الثابت، وتخلخله للسماح بولوج فكر الاختلاف .

الكلمات المفتاحية :

المثاقفة – الآخر – الحوار – الأزمة –الهوية.

Abstract:

The research deals with the study of cultural exchange relations between Arabs and the West, tracing the founding roots of the intercultural relationship with the other and the extent of its development through successive historical eras. Western literature to find out the forms of Arab presence and its impact on Western achievement. It also discusses the crisis of accepting the other in Arab thought, and trying to correct the inherited Salafist paths through a cultural dialogue that welcomes the thought of inclusion and rejects exclusion and marginalization.

Keywords:

(acculturation - the other - dialogue - crisis - identity)

(البحث)

إن فعل المثاقفة وإرادة الاختلاف مع إيمان كثير من العرب بجاهزية المعطى الغربي والشيوعية النقدية عاملان يصعب الجمع بينهما في ظل التلاقح المنهجي المستمر من قبل الآخر الذي يقابله اختلاف في وجهات النظر من قبل الذات .

والمنجز النصي أدبيًا كان أم نقديًا يدور في فلك الآخر / الغرب في صراع يحاول فيه كل طرف أن يثبت المعرفة لنفسه، ولا نستطيع أن نصدر حكمًا قاطعًا بتبعية المنجز العربي للمحتوى الغربي تبعية كاملة، ولا أن نقول : إن الغرب أفاد من النظرية العربية إفادة كاملة في تكوين مناهجهم المعرفية إلا بعد أن نلقي الضوء على أشكال المثاقفة العربية الغربية، ونطرح مجموعة من التساؤلات تساعد الإجابات عنها في الكشف عن حجم هذه الإشكالية .

وانطلاقًا من أبجديات القراءة الحفرية للمشهد الثقافي توجَّهَ وعيُنا إلى ضرورة رصد حركية النصوص توافقا مع ما صاحب هذا المشهد من تماهٍ مع المستحدثات التي أثرت بدورها في الإنتاج الإبداعي وتشكلاته، ووضع هذا المنتج تحت عدسة المجهر المؤسساتي؛ للبحث في مدى توافقه مع المتغيرات التي حدثت في الغرب، تلك التي أولت الإبداع بمختلف أنواعه أهمية كبيرة ليكون شريكًا في عملية التنمية، وعلى نحو خاص أردنا أن نراجع تلك العقلية العربية في محاولة اشتباكها بالآخر في ظل اكتشاف العلاقات الإبداعية الجديدة، وما صاحبها من تطور تكنولوجي أسهم في إنتاجها وتطويرها ونشرها؛ لنضع أنفسنا أمام منجز ثقافي ضخم غزا واقعنا العربي، وأصبح حضوره مفروضا، وهذا المنجز – بفضل التقنيات الحديثة ووسائل التواصل المنتشرة – أصبح يمتلك سمة تنافسية، هذه السمة التي حولته من انطوائية كامنة إلى انتشارٍ واسع يحتاج إلى عين واعية تدرك تفاصيل المشهد بسلبياته وإيجابياته، وفي سبيل مقارنتا بما أنتجه الآخر لا نعدم أن نجد مصباحًا مضيئًا في نهاية الممر المعتم، وهذا المصباح يمثل المهاد الذي يفتح لنا الطريق لطرح الأسئلة التي تعبر عن ثقافتنا

المقتربة أو المبتعدة من ثقافة الآخر في ظل مقارنة تنزع إلى إبراز نتائج تؤسس لقراءة أو تفتح الباب لنتاج معرفي جديد.

والحقيقة المتتبع للنص الشعري والاتجاهات النقدية التي احتضنته يستطيع أن يدرك أن علاقة الارتباط بالآخر في عصرنا الحديث قد بدأت مبكرًا؛ فالشعر منذ شوقي شهد انفتاحًا على الغرب في مقاربة نصفها بـ (**الظل المجاور**) ، فقد تأثر شوقي بما قرأ في الأدب الفرنسي لفكتور هيجو ، ولافونتين ، والعقاد كان متأثرًا بالأدب الإنجليزي ، وطه حسين بالفرنسي ، وميخائيل نعيمة كان يمثل التيار الروسي ، ومطران كان متخصصًا في الأدب الإنجليزي ، والاتجاه الرومانسي فرع رئيس من فروع التفاعل العربي مع الغرب ، وأبوللو سعت إلى توثيق الاتصال بالأدب الغربي فاختارت لها اسما ليس عربيًا .(1)

وقصيدة التفعيلة نتاج ظهرت بوادره لدى الغرب أولا ، وكذلك قصيدة النثر ، حتى تجربة الشعر المجسَّم أو القصيدة البصرية التي ظهرت لدينا في الثمانينيات الذي أسس لهذا المصطلح (أوجين كومرينكر) ، وقد ظهر الشعر (الكونكريتي) الذي كان من رواده (إيان هاملتون) و(أدوين مورغان) (2) فتأثر به بنيس ومنصف المراغي وعلاء عبد الهادي .. وغيرهم .

ويبدو واضحًا من البداية أننا نقصد إلى العلاقة الإنتاجية ، وإذا كانت (جوليا كرستيفا) قد قدمت مفهومًا للإنتاجية يرتبط بالنص؛ فذكرت أنها " عبارة عن جهاز يقوم بمختلف عمليات الإنتاج والتحويل؛ مما يعني أن النص ليس منتوجًا نهائيًا، بل هو في سيرورة إنتاج تقوم على خلخلة المواقف الجاهزة، وإحداث حركية ترفض كل ثبات " فنحن مع المفهوم السابق في إثبات علاقات التحويل، والحركية الدائمة التي يكتسبها المنتج الثقافي بما يمنحه سيرورة من الخلق الجديد ، تلك السيرورة التي تجعله قادرًا على المنافسة وإثبات الهوية .

والتساؤل الأول الذي نطرحه في هذه الورقة :

ما الجذور المؤسِسة لعلاقة المثاقفة مع الآخر ؟ وما موقف العرب تجاه ذلك ؟

في البداية يجب أن نلتفت إلى الحديث النبوي الشريف الذي رُوي عن ابن عمر أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال " خذ الحكمة ولا يضرك من أي وعاء خرجت " (3)، وهنا تتجلى فكرة المثاقفة بمعناها العميق وليس الهامشي وليس العنصري، فالإسلام يقدِّر العلم أينما كان ويقدر المعرفة ، ويطالب باقتناصها، والسعي إليها دون النظر إلى صاحب هذه المعرفة، أو أنه ينتمي إلى إيديولوجيا معينة، طالما أن هذه المعرفة تتوافق مع التعاليم الدينية، وإن كانت غير متوافقة، فهي قابلة للمناقشة والرد عليها لاكتشاف ما يناهضها، وقد ذكر علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – " لا تنظر إلى من قال وانظر إلى ما قال " (4)، وذكر عيسى – عليه السلام – قوله " خذوا الحق من أهل الباطل، ولا تأخذوا الباطل من أهل الحق ، وكونوا نقاد كلام "(5) ، والمتأمل لخطاب علي بن أبي طالب ونبي الله عيسى يجد أن النظرة لفكرة المثاقفة في القديم كانت أكثر وعيًا مما نراه الآن من البعض، وأنه لا يُفهم من الخطابين أخذ كل ما لدى الآخر سواء أكان إيجابيًا أم سلبيًا ، بل أخذ ما يفيد وترك ما يضر، وهذا ما وضحه ختام خطاب سيدنا عيسى " كونوا نقاد كلام " ؛ أي ميزوا بين المفيد والضار .

ومن النماذج الدالة على المثاقفة في القرن الأول الهجري العالم الذي أُقصي عن السياسة والخلافة؛ فحوّل ميوله واتجاهاته للعلم ، إنه خالد بن يزيد بن معاوية ، هذا الرجل آمن بضرورة اكتساب المعرفة وتعلمها ونشرها، ولم تأخذه العزة بالإثم، ولم تتملكه العصبية، فراح يبحث عن هذه المعرفة لدى أهلها؛ بل أحضرهم ليعلموه ويأخذ عنهم ويترجم أعمالهم ، حتى صار من الذين يُشار إليهم بالبنان في علم الكيمياء والحكمة .

يقول عنه الجاحظ في البيان والتبيين :«كان خالد بن يزيد بن معاوية خطيبًا شاعرًا، وفصيحًا جامعًا، وجيد الرأْي، كثير الأدب، وكان أول من أعطى التراجمة

والفلاسفة، وقرب أهل الحكمة، ورؤساء كل صناعة، وترجم كتب النجوم، والطب، والكيمياء، والحروب، والآداب، والآلات، والصناعات».(6)

ويذكر ابن النديم في «الفهرست» أن خالد بن يزيد "كان فاضلًا في نفسه، له همة، وكانت له محبة للعلوم؛ فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونان كانوا ينزلون مصر، ويجيدون العربية، وأمرهم بنقل الكتب من اللسان اليوناني والقبطي إلى اللسان العربي، وكان هذا أول نقل في الإسلام من لغة إلى لغة في عصر الدولة الأموية"(7) ومعنى ذلك أن الفكر العربي قديمًا لم يثبت لنفسه التقدم والأفضلية عبر تأليه أعمى، بل اكتسب ذلك عندما نشر المعرفة التي استقاها من الآخر؛ فتحققت الفائدة له ، ولم يعد ناقلًا للمعرفة فقط ، بل مؤسسًا للتأليف والإبداع فيها .

ويأتي الخليفة المأمون ت (218هـ) ليفتح المجال أمام مثاقفة نقلت الأمة العربية من حال إلى حال مختلفة تمامًا، وذلك عبر اهتمامه الكبير بعلوم الفلسفة والطب والرياضيات، وإنشائه لبيت الحكمة، والاهتمام بترجمة الأعمال اليونانية الفلسفية والعلمية، وكذلك استيراد مخطوطات نادرة من بيزنطة، ونقلها إلى ولايته للإفادة منها .

ولم تتوقف حركة المثاقفة عند خالد بن يزيد، بل وجدناها متحركة نامية في فكر كثير من العرب المستنيرين، والدليل على ذلك ما حدث بين الجاحظ وأرسطو، فالجاحظ (255 هـ) أفاد في كتابه (الحيوان) من كتاب (الحيوان) لأرسطو، وأقر بذلك، لكنه تعامل مع الكتاب تعامل الاختلاف وإثبات وجهة النظر؛ فحوّل فكر المثاقفة من التبعية إلى إثبات الوجود ، فكثيرًا ما ذكر " يقول صاحب المنطق " ويقصد أرسطو ، ويذكر مقولته ، ثم يقدم رأيه المتناقض تمامًا مع رأي أرسطو ، ورأي الجاحظ لم يكن بغرض الخلاف وإثبات الذات ، بل كان معضدًا بالحجة والدليل، ومستشهدًا بنصوص عربية قديمة تدعم وجهة النظر .

ومن ذلك مثلًا " يقول أرسطو : إن العقاب هي طويلة العمر عاقة بولدها، هذا قول صاحب المنطق في عقوق العقاب وجفائها بأولادها، فأما أشعار العرب؛ فهي تدل على خلاف ذلك ، قال دريد بن الصمة : (8)

وكـل لجـوج فـي العنـان كأنهـا إذا اغتمست فـي المـاء فتخـاء كاسر

لها ناهض في الوكر قد مهدت له كمـا مُهـدت للبعـل حسـناء عـاقر

وفي موضع آخر نجده يسخر من مقولة لأرسطو عن الحية؛ فيقول " زعم صاحب المنطق أن قد ظهرت حية لها رأسان ، فسألت أعرابيًا عن ذلك ، فزعم أن ذلك حق، فقلت له: فمن أي جهة الرأسين تسعى ؟ ومن أيهما تأكل وتعض ؟ فقال : فأما السعي فلا تسعى، ولكنها تسعى على حاجتها بالتقلب، كما يتقلب الصبيان على الرمل، وأما الأكل فإنها تتعشى بفم وتتغذى بفم، وأما العض؛ فأنها تعض برأسيها معًا .. فإذا هو أكذب البرية "(9)

والنصوص كثيرة ومعبرة عن فكر الاختلاف كما ذكرنا؛ مما دفع يوسف غيوه أن يقول " فقد كان تلقي أبي عثمان الجاحظ لإبداعات أرسطو في كتابه الحيوان يجسد بحق تلك المثاقفة التي تطبعها الندية والثقة بالأصل والتاريخ والعقل، إذ لم ينبهر المتلقي العربي بأنوار الفيلسوف الإغريقي، ولم يركن لآرائه وأحكامه؛ فيجعل منها مسلمات غير قابلة للمراجعة أو الرفض، بل انتصب شامخًا أمام ذلك المبدع يحاور ويناقش حينًا، ويشكك ويطعن أحيانًا مستندًا في مواقفه تلك إلى رصيدين ثريين؛ رصيد تراثه العربي الأصيل المتمثل في النصوص الأدبية لأسلافه الأقدمين وفي أحكامهم المعرفية وآرائهم الفكرية، ورصيد عقله وصفته رجل مستنير "(10)

واتسع المجال للتأثر بأرسطو ومنطقه منذ عام 250 هـ، وتوالى ذكر الأسماء العربية التي تثاقف عملُها مع كتاباته وآرائه، من أمثال : يحيى بن يحيى المعروف بابن التميمة (315هـ) ومحمد بن إسماعيل المعروف بالحكيم (331هـ) وصاعد بن أحمد الأندلسي (462هـ) وابن حزم (456هـ) وابن عربي (638هـ) .

وعلى المستوى الإبداعي، ففي دراسة عن شعر الأعشى أجرتها الباحثة زينب عبد العزيز العمري قدمت دراسة إحصائية عن الألفاظ الأجنبية في شعر الأعشى، وقسمت الألفاظ إلى فارسية ورومية ونبطية ولغات أخرى .(11)

وأيضا إننا نعلم أن الثقافة الفارسية كانت رافدًا مهمًا من الروافد التي غزت الأدب العباسي، وكان من مظاهر التأثير الفارسي تلك الألفاظ الفارسية التي استعارها العرب ليواجهوا بها النقلة الحضارية التي لا تتسع ألفاظ لغاتهم لكثير من مسمياتها أو تلك التي استعملوها بحكم الجوار والتأثر إقرارًا منهم بأهميته مبدأ التأثير والتأثر.(12) وقد ظهر التلاقي الفارسي العربي في كتابات بعض الأدباء مثل العتابي الشاعر، وابن المقفع، وابن دريد الأزدي .

**** ثقافة الأثر وعلاقات الظل المجاور في العصر الحديث.**

يكاد الكثير منا يؤمن بأن الفكر الاستعماري دائمًا ما يغلِّب فقه الاستيلاء واستنزاف الشعوب، وفرض السلطات، وإثبات السيطرة عبر تخريب الذاكرة القومية، وإخماد شعلة العلم، والتفكير الدائم في إزهاق الشعوب المستعمَرة علميًا وماديًا ووجدانيًا، لكن المتأمل للحملة الفرنسية على مصر عام 1798 بقيادة نابليون بونابرت يجد أن الأمر مختلف، وإن كانت الميول الاستعمارية قائمة، لكن ما أحدثه نابليون في مصر يمثل ثورة فكرية أصابت الإنسان العربي بصدمة، وجعلته يقف أمام نفسه ليقيم تجربته قبل الحملة وبعد مجيئها؛ فإنشاء المدارس، وإرسال البعثات، والمجمع، والمطبعة، والمسرح، والمجلة، والعلماء الذين عكفوا على دراسة تراث مصر وثقافتها لدرجة أنهم ألفوا مجلدات تتناول ذلك دليلٌ دامغٌ على أن مصر عايشت مثاقفة حقيقية كان لها أثرها في بناء مجتمع حضاري مختلف، وهذا يفسر ما قاله نابليون عند وصوله إلى مصر، ووزعه في بيانه الصادر بتاريخ الثاني من يوليو 1798 ، حيث ذكر عبارة أحدثت جدلًا كبيرًا بين العلماء والمثقفين؛ فمنهم من عدّها تطاولًا، ومنهم من عدّها خدعة ومحاولة لاستمالة الضعفاء الذين تهزهم المشاعر الدينية، ومنهم من عدَّها صورة حقيقية لواقع أليم، هذه العبارة هي قوله : " إننا نحن المسلمون الحقيقيون"، والعجيب أن الإمام محمد عبده عندما ذهب إلى فرنسا عام 1884 ذكر المعنى نفسه

عندما قال : " رأيت إسلامًا ولم أر مسلمين " وعندما عاد للشرق قال :" رأيت مسلمين ولم أرَ إسلامًا " ، وكأن المعنى المقصود هو أن الفكر الإسلامي الحقيقي هو ما يهدف إلى حسن المعاملة، ونشر الخير، وقبول الآخر، وإعمال الفكر والحث على اكتساب المعرفة، وتوظيفها فيما يفيد الناس، وليس الدين الإسلامي دينًا صناعيًا كما ذكر أحمد أمين يبتعد فيه أهله عن روحه، ويحتفظون بشكله فقط، هنا تؤتي المثاقفة ثمارها .

ويشير جابر عصفور لمؤشر خطير جدًا في تعليقه على فعل المثاقفة الذي أحدثه نابليون فيقول :" ربما كان أهم ما تركته مدافع نابليون من أثر في الوعي العربي العام في آخر القرن الثامن عشر أنها نبّهت هذا الوعي إلى تخلف العالم الذي يعيش فيه وضرورة تغييره، ولذلك طرح سؤال التخلف نفسه بقوة على هذا الوعي في مواراة الهزائم المتلاحقة، وكان السبيل إلى الإجابة الموجبة – من وجهة نظر أصحابها في هذا الوقت – مقترنًا بضرورة التعرف على حضارة الغرب الذي تقدَّم وانتصر "(13)

وهذا ما حدث بالفعل بعد خروج الحملة الفرنسية من مصر، وتولي محمد علي الحكم واصلت النهضة مسيرتها، وحرص الوالي على تفعيل فكر المثاقفة؛ فأرسل البعثات العلمية للدول الأوربية لتنقل حضارة الغرب إلى مصر، وكان من أهم نتاجات هذه البعثات العالِم المستنير الشيخ رفاعة الطهطاوي الذي ألفَّ لنا كتابه المثاقفي المهم " تخليص الإبريز في تلخيص باريز " ، وهو إعلان صريح لفكرة قبول الآخر ونقل حضارته، فترتب على صدور هذا الكتاب مجموعة من القرارات التي أسهمت في إحداث نوع من التحول الحضاري والمجتمعي لازلنا نجني ثماره حتى الآن ، ومن هذه القرارات : إنشاء مدرسة الألسن التي اهتمت بالترجمة، وتأليف محمد علي لمجلس أسماه " المجلس العالي" ، وهو نموذج للبرلمان الآن ، وإصداره قانونًا أساسيًا هو (سياستنامة) مجاراة منه لأنظمة الدولة المدنية الحديثة في أوروبا ، وهو بمثابة دستور ينظم شؤون البلاد .

وبحثًا في نتاج البعثات الخارجية التي بدأت في مصر في عهد محمد علي؛ فإننا سنتواجه مع أول طالب يتخصص في الدراسات الأدبية عام 1912 ، ويبتعث إلى

فرنسا ، ويمثل أول عربي يحمل درجة الدكتوراه من السوربون، إنه أحمد ضيف الذي يعلن بعد عودته ضرورة التخلص من الفكرة التي كانت ما تزال تسيطر على الدارسين العرب، وهي أن العرب القدامى قد وصلوا إلى أقصى ما يمكن الوصول إليه في الفكر البلاغي والنقدي، فكان من الضروري أن ينفتح العرب على أساليب النقد الحديث أي الأوربي ليغيروا أنماط تفكيرهم وأدواتهم .(14)

ثم جاء طه حسين وهو نتاج من نتاجات الظل المجاور ليحمل لنا بضاعة الآخر ويرسم مشروعًا للمثاقفة مع أوربا ، بدأه بقوله " علينا أن نسير سيرة الأوربيين ، ونسلك طرقهم لنكون لهم أندادًا ، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها .. حلوها ومرها ، وما يُحب منها وما يُكره ، وما يُحمد منها وما يُعاب .. وأن نشعر الأوربي بأننا نرى الأشياء كما يراها ، ونقدم الأمور كما يقولها ، ونحكم على الأشياء كما يحكم عليها "(15)

وقد اعتمد طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي) على منهج الشك عند ديكارت، وتمثله في كثير من المواقف النقدية، وذكر في تبريره للإفادة من هذا المنهج " إننا كعرب سواء رضينا أم كرهنا، فلابد لنا من أن نتأثر بهذا المنهج في بحثنا العلمي والأدبي كما تأثر به من قبلنا أهل الغرب .. وذلك أن عقليتنا قد أخذت منذ عشرات السنين تتغير وتصبح غربية أو قل أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية " .(16)

ويتضح من كلام طه حسين مدى تحمسه للنموذج الغربي واحتفائه به لدرجة وصل بها إلى حد الفرضية والاستسلام الكامل لهذا النموذج .

وبالرغم من ذلك وجدناه يستخدم مفردات البلاغة العربية، والذائقة النقدية العربية في قراءته لشعر المتنبي وأبي العلاء، هل معنى ذلك أن طه حسين يمثل موقفًا متناقضًا حيال تعامله مع النص واستقباله للآخر – كما وصفه البازعي – أم أنه يفصل بين الفكر النقدي والقراءة النقدية ؟

والإجابة تناقض ما رآه البازعي؛ فطه حسين فهم الآخر واستوعب فكره ونظريته، وهو يؤمن بخصوصية النص العربي، وما كانت تلك المعرفة إلا لمحاولة قراءة النص العربي قراءة مغايرة .

وإذا انتقلنا إلى العقاد فإننا سنجده يعلن في كتابه (شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي) أن " الجيل الناشئ بعد شوقي كان وليد مدرسة لا شبه بينها وبين من سبقها في تاريخ الأدب العربي الحديث، فهي مدرسة أوغلت في القراءة الإنجليزية، ولم تقصر قراءتها على أطراف الأدب الفرنسي كما كان يغلب على أدباء الشرق الناشئين في أواخر القرن الغابر، وهي على إيغالها في قراءة الأدباء والشعراء الإنجليز لم تنس الألمان والطليان والروس والإسبان واليونان واللاتين الأقدمين، ولعلها استفادت من النقد الإنجليزي فوق فائدتها من الشعر وفنون الكتابة الأخرى".(17)

ونجد الكاتب المصري محمد حسين هيكل يعرب عن افتتانه وإعجابه بباريس، وظهر ذلك في مقال له بعنوان «أول يوم في باريس» قائلًا «وكانت مصر في ذلك ترزح تحت نير الاحتلال البريطاني، وكانت فيها بقايا مختلفة من آثار الحكم العثماني، وكانت المرأة المصرية محجبة لا اختلاط لها بالرجال، وكان الجمود الفكري من فضائل الشباب في ذاك الحين، وكانت هذه الصورة للحياة المصرية صورة للحياة الواقعية التي عرفتها وألفتها، ولم أعرف غيرها ولم أألفها، فلما كان ذلك المساء من ذلك اليوم الأول الذي نزلت فيه إلى باريس، إذ بي تفاجئني صورة للحياة تختلف عن هذه الصورة التي ألفتها بل تثور بها، بل تلقي بها من النوافذ إلى الجحيم لتتبدى أمامي

وعبد الله العروي له موقفان من النموذج الغربي ، الموقف الأول يتمثل في قوله :" لابد للعرب من اللجوء إلى نظام فكري متكامل يجمع بين الأقسام المعتمدة ، والماركسية هي ذلك النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث "(19)

والموقف الثاني يتمثل في نقده لطه حسين عندما اعتمد على منهج ديكارت في كتابه (في الشعر الجاهلي) فقال " أفلم يكن يريد (أي طه حسين) بالأحرى تشكيك العرب في ماضيهم ومهاجمة إعجابهم الذاتي بتراثهم لكي يشق الطريق لاصطلاحات لبيرالية أجنبية الجوهر ، فكانت تستثير لهذا السبب حالات مقاومة قوية (20)"

ومندور يقول في كتابه (في الميزان الجديد) " عندما نريد درس الأدب العربي يجب أن نكون من الفطنة بحيث لا نحاول أن نطبق عليه آراء الأوربيين ، وقد صاغوها لآداب غير آدابنا "(21)

وقبل هذه المقولة يدعو إلى الانفتاح على الثقافة الغربية ، بوصفها غذاء روحيًا لذا فيجب مجاراة التفكير الأوربي .

** المثاقفة الغربية العربية (صورة العربي في أدب الغرب)

إذا كان يرى البعض أن العرب تابعون دائمًا، ومقلدون للنموذج الغربي وغير قادرين على الإبداع ، وأن الآخر دائمًا ما ينظر إلينا نظرة دونية ، فهذا الكلام تنفيه علاقة المثاقفة تمامًا، فكما أن العرب يتأثرون بالغرب وتؤثر النماذج الغربية في كتاباتهم وثقافتهم بما تمثل حضورًا قويًا كذلك الغرب تأثروا بالعرب، وأفادوا من آدابهم، وأصبحت الشخصيات العربية تمثل حضورًا فعليا في أدب الآخر ، ولدينا الكثير من الكتب التي أكدت ذلك ، ومنها على سبيل المثال : (حضارة العرب في إسبانيا ، للكاتب ليفي بروسنان) ، وكتاب : (دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، للكاتب عبد الرحمن بدوي) ، وكتاب : (مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي ، للكاتب مكارم العمري) ، وكتاب : (الماضي المشترك بين العرب والغرب – أصول الآداب الشعبية الغربية ، للكاتب أ.ل.رانيلا).. وغيرها .

وعلى مستوى الأدب المقارن فلدينا كتاب غربيون تأثروا بالكتَّاب العرب ، وعلى رأس هؤلاء الكاتب الإيطالي (دانتي) الذي تأثر في (الكوميديا الإلهية) بأبي العلاء المعري في (رسالة الغفران) ، وكذلك الشاعر الفرنسي (لافونتين) الذي تأثر بابن المقفع في (قصص الحيوان) ، والكاتب كافكا الذي تأثر بالحريري .. وغيرهم .
أما عن صورة العربي في الروايات الغربية؛ فيقدم لنا كتاب (صورة العربي في سرديات أمريكا اللاتينية) (22) لمؤلفه : ريجوبيرتو إرناندیث باريديس ، ترجمة : أحمد عبد اللطيف صورًا متعددة للعرب الذين هاجروا إلى أمريكا اللاتينية وتعايشوا مع المجتمع هناك وأثروا فيه ؛ مما غدا لهم تمثيل واقعي في هذا المجتمع ، وأصبح

الأدباء يتخذون من العرب شخوصًا لرواياتهم ،وقد ذكر الكاتب الشيلي (سرخيوس ماثياس) أن "الروائيين في أمريكا اللاتينية تناولوا العربي في أعمالهم الروائية ؛لأنه يمثل وجهًا آخر للواقع الأمريكي اللاتيني ولتنوعه العرقي "

ويقدم الكتاب نماذج دالة على ذلك، ومنها على سبيل المثال: الروائي (كارلوس لوبيرا) أشار إلى البائع العربي في روايته " خوان كريويو" ، وكذلك الكاتب الكوبي (ميجيل بارنت) في روايته " الأطفال يتبادلون الوداعات" ، أما الكاتب الكولومبي (جابرييل جارثيا ماركيز) الحائز على جائزة نوبل عام 1982 ، فيقدم في روايته " الكولونيل لا يجد من يكتب إليه " شخصية السوري (موسى) ، ويشير إلى العرب السوريين ومعيشتهم في المهجر ، وفي روايته المشهورة " مئة عام من العزلة " نجد إشارات متعددة إلى الوافدين الشرقيين ، ويصف الجالية العربية فيقول : " إنها جالية يتميز أعضاؤها بأنهم أقوياء شجعان ومتأملون ومتمسكون بالتقاليد ، إلا أنهم يتحولون إلى قطاع يحظى بالتقدير والاحترام في القرية بفضل نشاطهم التجاري النمطي " ، والكاتب الأرميني (ليوبولدو مارشال) في روايته " آدم بوينوسيارس " يتناول العرب المسلمين والمسيحيين عبر شخصيتي (عبد الله) و(جبيل) ، ويعقد حوار بينهما حول قضايا دينية تتعلق بالسيد المسيح والألوهية والقضاء والقدر ، أما الروائية الشيلية (إيزابيل الليندي) في روايتها " إيفالونا " تقدم شخصية عربية فعَّالة ، وهي شخصية (رياض الحلبي) ، وردًا على سؤال وجه إليها حول الرواية وحضور هذه الشخصية قالت : "توقفت في منتصف الرواية عاجزة ؛ لأنني فقدت الشخصية الذكرية ، حينها احتجت إلى شخص يأتي لينقذ (إيفالونا) من هذه الحارة المسدودة ، فظهر العربي رياض الحلبي ، أنا لا أعرف أحدًا مثلما أعرفه . ظهر في خيالي ، وعندها جاء باسمه وبحضوره الفسيولوجي ، كان شخصية ثانية يجب أن تأتي لتنقذها فحسب ، لكنه نما حتى أصبح بطلًا وبعدها ، انظر ، ظهر من جديد في قصص إيفالونا كان أكثر قوة مني . غلبني لإرهاقي أو لقوة حضوره " (23)

** أزمة قبول الآخر.

عندما نتأمل الواقع العربي في تعامله مع الآخر نشعر بالأزمة الحقيقية التي تنطلق من مبدأ التعصب الديني، أو الإيديولوجي، أو السياسي؛ فالكثيرون منا ينظر إلى الآخر على أنه المستعمر بكل ما تحمله الكلمة من سلطة وقهر وطمس للهوية ، ومن هنا تبدأ حملات التشويه والاتهام بعدم الانتماء، وأحيانًا تصل إلى حد التكفير للعلماء العرب الذين أخذوا عن الغرب ونقلوا عنهم ، وهذا ما حدث من قبل أنور الجندي، ومن بعده أنيس منصور من استنكار ما جاءت به القمم العربية في هذا العصر من نتاجات ثقافية، وأن ما لقبوا به من ألقاب ليست محلًا للتقدير، فقد ذكر الجندي في حديثه عن طه حسين والعقاد ولطفي السيد أن هؤلاء لم يقدموا للأمة سوى " عصارات من الفكر الغربي انتزعت من هنا وهناك ، وخلاصات ومترجمات لمضامين ذلك الفكر الذي سيطر على الغرب تحت اسم الفلسفة المادية ، ومدرسة العلوم الاجتماعية، والتحليل النفسي، وهو خلاصة ما كتب داروين ودوركايم وفرويد وسارتر وماركس "(24)

والسؤال الذي يطرح نفسه : هل الغرب عندما أنشأوا النظريات وقدموا الاختراعات كان في فكرهم العرب ؟ أي عندما فعلوا ذلك كانوا يفعلونه من قبيل الانتصار على الآخر العربي أو وضع العرب في مستوى أدنى ليصبحوا قادرين على السيطرة عليه واستعماره؟.

الإجابة لها مساران ؛ الأول : الصراع الحضاري بين الدول يقتضي تحقيق السبق والريادة لإثبات الفضل، وإثبات حاجة الآخر للمتصارع معه؛ فإننا لا ننفي نية الآخر في وجود أهداف استعمارية من وراء تحقيق التقدم والسبق في مجالات عديدة ، لكن في المقابل فرطنا نحن في إرثنا الحضاري، وأغفلنا زاوية التطوير بزعم أننا الأفضل أخلاقيًا ودينيًا ، وتركنا دعوة الدين للعمل والاجتهاد وتحقيق التقدم، ووقفنا عند حدود الأمور الشكلية والقضايا العنصرية والخلافات الفقهية؛ مما أدى لتخلفنا وتراجعنا، أما المسار الثاني : فيتضح في أن الآخر يؤسس تقدمًا لذاته ولخدمة مجتمعه، فهو لا ينظر إلى المتصارع معه بقدر ما يسعى إلى تحقيق آماله وطموحاته التي تجعل

المتصارع معه ينبهر بها، ويسعى إلى إحداث نوع من المثاقفة معه ، وسواء آمنا بالمسار الأول أم الثاني، فإن كليهما يضعنا أمام أزمة ثقافية تتحدد ملامحها في الصراع لإثبات الوجود ، وهذا الأمر – بالطبع – مرتبط بإثبات الهوية .

ويضعنا حسن حنفي أمام جزء خطير من هذه الأزمة عبر قراءة واعية للواقع فيقول : "منذ أكثر من قرنين من الزمان نترجم، ونعرض، ونشرح، ونفسر التراث الغربي دون أن نأخذ منه موقفًا صريحًا واضحًا. مازال موقفنا موقف الناقل، عصر الترجمة لدينا لم يتوقف بعد ...وما زال أكبر مشروع لدينا إلى وقت قريب هو النقل، والذي سميناه ترجمة الأعمال الكاملة لكبار المفكرين في الغرب، ويظل أكبر مشروع لنا في ثورتنا الحديثة هو ترجمة (الألف كتاب) نقلاً عن المؤلفات الغربية ... وكأننا محكوم علينا بالنقل، عاجزون عن الإبداع، دورنا في التاريخ هو دور التلميذ والمتعلم والصبي أمام الأستاذ والمعلم الكبير ... لقد أصبحنا وكلاء حضاريين للغرب، وأصبح حامل العلم والفكر لدينا هو الذي يبدأ حياته الفكرية بذكر أكبر عدد ممكن من الأسماء والأعلام والمذاهب الفكرية من الغرب منتسبًا إلى أحدها، داخلًا في معاركها، داخلًا فيما لا شأن له به، حاشرًا نفسه في معارك لم ينشئها ولم يكن طرفًا فيها ...وتنتشر المصطلحات بين الباحثين الشباب فيشعرون بضآلتهم أمامها: الهرمنيوطيقا، الاستطيقا، الأسلوبية، البنيوية، التفكيكية، الفينومنولوجيا، الأنثروبولوجيا،.. و أصبح المثقف هو الذي يلوك بلسانه معظم هذه المصطلحات"(25)

إن الوقوع في دائرة الاضطراب والتناقض التي أشار إليها حسن حنفي تعود إلى عدم الفهم الكامل للآخر ومناهجه ، والرغبة العارمة في الوصول إلى الشهرة وإثبات الذات في ظل التدفئة الموقوتة في عباءة الغرب .

وكذلك ارتباطًا بالحضارة / المثال التي عملت على السيطرة على الحضارات الأخرى ، فالحضارة الصناعية الغربية تصبو إلى نشر فكر الهيمنة ، فتبدو كأنها كونية عالمية، أو قل علمية بما أنها تقنية صالحة لكل زمان ومكان .

فقد كانت ثقافة الاجترار أو النقل – كما ذكر حنفي – نابعة من عاملين : العامل الأول إحساس العربي بالدونية ، وأن الآخر لديه من الأفضلية ما يجعله نموذجًا صالحًا للاقتباس منه ، والسير على خطاه .

والثاني : الرغبة في التجديد والتطوير ، ولكن هذه المحاولة أدت – لدى الكثيرين– إلى نوع من التشظي المعرفي الذي وصل – في أحيان كثيرة – إلى التشتت العقائدي .

وحول تباين وجهات النظر حول فعل المثاقفة، وقبول الآخر نجد وجهتي نظر؛ الأولى للكاتب : محمد عابد الجابري الممثل لتيار الدفاع عن الهوية العربية وضرورة التفكير داخل إطار القومية العربية وليس خارجها ، يقول :"تجديد أي ثقافة لا يمكن أن يتم إلا من داخلها، بإعادة بنائها، وممارسة الحداثة في معطياتها وتاريخها والتماس وجوه من الفهم والتأويل لمسارها تسمح بربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل". و يرى الجابري أن "الهوية الثقافية مستويات ثلاث: فردية، وجمعوية، ووطنية قومية، والعلاقة بين هذه المستويات تتحدد أساساً بنوع (الآخر) الذي تواجهه... ولا تكتمل الهوية الثقافية إلا إذا كانت مرجعيتها جماع الوطن والأمة والدولة"(26)

ووجهة النظر الأخرى للمفكر : علي حرب ، التي تتناقض تمامًا مع ما قاله الجابري ، فيقول :" لأن الميل الدائم إلى المسبق والثابت والمنجز لا يمكن أن يستمر في تأهله طويلًا لمواصلة القيام بوظيفة الحفاظ على الهوية، وذلك لأن منطق الهوية في المتغيرات العاصفة التي يعيشها عالم اليوم مرتبطة باستحقاقات ما يلزمنا عامل الزمن بالإجابة عن الأسئلة التي يطرحها. وأول هذه الاستحقاقات هو "أن نستبدل بسؤال من أكون؟ سؤالا آخر: كيف يمكن أن أتغير لكي أُغيّر علاقات المعرفة والثروة والسلطة..."(27)

وأعتقد أن علي حرب وضع يده على موضع جرح يلزمنا أن نداويه، ونبحث له عن علاج، ويتمثل ذلك في الصراع بين سؤال الكينونة وفرضية التغيير لصنع الكينونة المغايرة ، وهذا لا يتحقق – من وجهة نظري – عبر مواجهة الآخر وحجب كل ما

يأتينا منه بزعم الحفاظ على الهوية والقيم والمبادئ الدينية والاجتماعية، ولا يتحقق في سياق المقارنة مع الآخر، والبحث الدائم عن أسباب تأخرنا في ظل تقدم الآخر، بل يتحقق عبر مجموعة من القناعات التي مفادها : أن فعل المثاقفة فعل كوني وعلاقات المثاقفة علاقات طبيعية لا تقلل من مكانة الشعوب، ولا تمحو هويتهم طالما أنهم يحافظون على انتماءاتهم وتراثهم وإرثهم الحضاري، وأن المثنوية الحضارية (شرق وغرب) لا يجب أن تظهر إلا في الصراعات السياسية والجغرافية ، لكن ما دون ذلك فلا وجود لها ، والوجود الحقيقي للإنسان ، الذي هو أصل الوجود وأصل التحول، ولأن الآخر اهتم بالإنسان وأعلى من قيمته، فكان هذا دافعًا لتقدمه وسبقه، ولعل هذه العبارة الأخيرة تكون إجابة لسؤال خطير طرحه إبراهيم بدران: " لماذا يستطيع بلد مثل الهند 1220 مليون نسمة ، ومئات اللغات، وآلاف اللهجات، والثقافات وعشرات الأديان، وملايين الأشكال، والأحياء المقدسة، ولديها ما لديها من الفلاسفة، والمفكرين، والعلماء، والتراث .. لماذا تستطيع الهند أن تحدد طريقها إلى الديمقراطية منذ اليوم الأول لاستقلالها عام 1945 ، ولا يستطيع العرب أن يفعلوا ذلك ؟ "(28)

****مراجعة لكتاب (المثاقفة وسؤال الهوية) للمؤلف : صلاح السروي.**

من الكتب التي انشغلت بفكر المثاقفة ، وكان لها رؤية حاولَ كاتبُها أن ينشرها عبر صفحاته ، كتاب : (المثاقفة وسؤال الهوية) للدكتور / صلاح السروي ، الذي صدر عن دار الكتبي للنشر عام 2012 ، وقد بدأ السروي كتابه بإحالة مصطلح المثاقفة إلى مصطلح " التنميط الثقافي "، الذي ينطوي على معاني الطمس والإلحاق والتدمير الثقافي لصالح هيمنة منظومات القيم والمفاهيم والبنى الثقافية التي ينطلق منها، وينشر لها المركز الثقافي الغربي، وظل الكتاب يتبنى هذه الفكرة باحثًا عن مبررات تنفي علاقة المثاقفة بمعناها الدال على تبادل الثقافات، وبروز الآخر في معطياتنا الأدبية والثقافية والمعيشية بصورة تمنحنا القدرة على التغيير والتطوير، وكذلك ظل محاولا أن يثبت الهوية العربية لكل ما هو منسوب أثره للغر؛ فأخذ يقلب المصطلح ويعرض له عند الرواد، وعند العرب من أمثال : محمد برادة، ومحمد مفتاح، وعز الدين المناصرة، ومع ذلك ظلت دلالات المصطلح تفضي إلى إثبات التبادل

الثقافي، وإرجاع فكر المثاقفة للانفتاح والتبادل الإيجابي مع إثبات القوة والسبق للأصل والتواصل ومحاولة التغيير للفرع .

ومن التعريفات التي اتكأ عليها ما قدمه عز الدين المناصرة ، وهو يحاول تحديد المعاني المتعددة لأشكال المصطلح وتمظهراته، حيث ذكر أن المثاقفة " تتم بين طرفين ، وتتم بالقوة أو بالقبول ، وتحمل معنى التعالي عند طرف، والدونية عند الطرف الآخر ، وتحمل معنى الفترات الانتقالية والصراع بين الطرفين ، وتحمل معنى الاتصال والتواصل والانفتاح والتبادل الثقافي الإيجابي ، وتحمل معنى التأقلم مع ثقافة الآخر والاندماج فيه ؛ فيساعد ذلك في إضافة عناصر جديدة إلى ثقافة الآخر "(29) وكل ما جاء من معانٍ في تعريف المناصرة لا يتفق مع فكر السروي الذي يحمِّل المثاقفة مسؤولية التبعية وطمس الهوية وهيمنة الآخر، وظهر ذلك جليًا في كثير من النماذج التي سنعرض بعضها بعد قليل ، تلك التي تسهم في دفع مسار المثاقفة إلى جانب عكسي .

وعلى جانب آخر نجد السروي يقسم المثاقفة إلى قسمين أو نوعين : المثاقفة الطوعية والمثاقفة القسرية ، أما الطوعية : فهي التي " تدفع باتجاهها أسئلة اللحظة الاجتماعية التاريخية المحددة التي تعيشها الجماعة البشرية ، طارحة حاجتها الثقافية الفعلية بما يحدد طبيعة وحدود تفاعلها الثقافي مع الآخر .. وعن طريقها تكونت الحضارات، والبؤر الثقافية التاريخية " ، ويذكر أن لها ثلاثة مستويات؛ مستوى التمثل، الذي يعني: تذويب المنتج الثقافي الأجنبي الوافد وإدخاله ضمن النسيج الثقافي الوطني ومستوى التكيف، الذي يعني : التعايش والتجاور في إطار من عدم الرفض الذي لا يعني قبولًا تامًا أو تبنيًا نهائيًا ، ومستوى التحصن والرفض، الذي يعني : عدم التواؤم على أي نحو من العناصر الوافدة ، بل تجنبها وتجاهلها وحصارها في نقطة منعزلة إن لم يمكن محاربتها ومهاجمتها ، أما النوع الثاني : المثاقفة القسرية ، فهي التي تقوم على فرض أنماط سلوكية وأطر معرفية مفهومية لا تتطلبها، ولا تسعى إليها الجماعة البشرية في طورها الاجتماعي التاريخي المحدد، وهي تعد نوعًا من الإملاء الثقافي الذي يدعم أغراضًا أخرى تندرج في إطار الهيمنة بأشكالها المتداخلة : العسكرية

والسياسية والاقتصادية .. ومن آليات هذا النوع من المثاقفة : تفتيت الهوية الوطنية ، والإحلال والإزاحة "(30)

ونكاد نتفق فيما صاغه السروي عن النوع الأول من المثاقفة؛ المثاقفة الطوعية بمستوياتها الثلاثة، وهي بالفعل التي تحدث بين الشعوب سواء في النظريات أم الأفكار، أم الرؤى الفلسفية، أم الأشكال والعادات والأنماط المعيشية ، أما النوع الثاني : المثاقفة القسرية فأعتقد أنها تدخل تحت مصطلحين ينتميان إلى الدراسات الثقافية : الغزو الثقافي (cultural invasion)، ومصطلح الهيمنة الثقافية (cultural hegemony)، ومصطلح (الغزو الثقافي) يتمكن فعله في الثقافات التي تشعر بأنها عرضة للاختراق والاستلاب؛ فتجنح لحماية نفسها من الآخر الذي يهدد ثوابتها، ويمثل خطرًا تظنه قادرًا على طمس هويتها، فيصير في هذه الحالة غازيًا تحاول تلك الثقافات إقصاءه ، أما مصطلح (الهيمنة الثقافية) فيخضع كما يرى (غراميشي) إلى علاقتي التسليم والقبول ، فلا تتحقق الهيمنة بالقوة فحسب، بل يقتضي تمكنها تقبل المهيمَن عليه بتلك المفردات الوافدة إليه والتسليم بها والتكيف معها، وهذا يعني – من وجهة نظري– أن المثاقفة القسرية يتنافى مدلولها مع مفهوم المثاقفة المعبر عن التبادل الثقافي والصلات المكونة للحضارات والنظريات والرؤى، وأن القسرية ترتبط بفعل السلطة والثقافات الهشة التي لا تملك فعل المقاومة والمحافظة على موروثها، وهنا يتم تفتيت الهوية وإزاحة الأصل ليحل محله الفرع الوافد، وما دون ذلك فلا تحقق للقسرية .

نأتي بعد ذلك إلى محاولات السروي دفع مسار المثاقفة إلى جانب عكسي، والبداية مع المقتبس الآتي : " إن رفاعة ومن تبعه (علي مبارك وأحمد شوقي وتوفيق الحكيم .. إلخ) لم يعجبوا هناك إلا بالآداب التي تنتمي إلى المدرسة الكلاسيكية الجديدة، والتي تنتمي – بدورها – إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهما قرنا عصر النهضة في أوربا، وعادوا إلينا في منتصف القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين حاملين للبنية الذهنية الكلاسيكية الجديدة الممثلة لأنماط الرؤية الفنية والفكرية

الخاصة بهذه الآداب في القرن السادس عشر والسابع عشر وعزفوا تمامًا عن التلقي أو التفاعل مع آداب معاصريهم من الأدباء الفرنسيين .."(31)

وهذا الكلام – أراه– محاولة لتغيير ما قرأناه وعهدناه عن هؤلاء الأدباء لإلصاق الصفة العربية لكل ما نُسب أثرهُ للغرب ، لكن الوعي التاريخي والأدلة تعكس ذلك، فرفاعة الطهطاوي كما ذكر أحمد درويش " خلال سنوات إقامته في فرنسا في بداية الربع الثاني من القرن التاسع عشر انطلقت قصائده المترجمة عن الأدب الفرنسي أو المتأثرة به، ولم ينتظر حتى عودته إلى أرض الوطن ليبثها لقرائه العرب، لكنه فتش عن مطبعة عربية في باريس ليصدر من خلالها بواكير التأثر الأولى للشعر العربي بالشعر الفرنسي في القرن التاسع عشر من خلال ترجمته لقصيدة "نظم العقود في كسر العود" للشاعر جوزيف أجوب." (32)

وكذلك كتابه الذي تحدثنا عنه " تخليص الإبريز في تلخيص باريز " دليل واضح على إعجاب الطهطاوي بالثقافة الفرنسية، وترجمته بعد ذلك لكتاب فنيلون " مواقع الأفلاك في وقائع تليماك " ، أما شوقي فتثبت الكثير من الدراسات أنه تأثر بالثقافة الفرنسية ، وبدا ذلك واضحًا في كتاباته ، وقد ذكر في مقدمة الطبعة الأولى لديوانه سنة 1898، حول ظروف كتابة المسرحية الشعرية الأولى وهو في باريس، يقول شوقي: "ثم نظمت روايتي (على بك الكبير)، أو فيما هي دولة المماليك وبعثت بها قبل التمثيل بالطبع إلى المرحوم رشدي باشا، ليعرضها على الخديوي.. فوردني منه كتاب باللغة الفرنسية، يقول في خلاله: أما روايتك فقد تفكه الجناب العالي بقراءتها، وناقشني في مواضع منها وناقشته، وهو يدعو لك بالمزيد من النجاح، ويجب أن لا تشغلك دروس الحقوق التي يمكنك تحصيلها وأنت في بيتك بمصر، عن التمتع بمعالم المدينة القائمة أمامك، وأن تأتينا من مدينة النور (باريس) بقبس تستضيء به الآداب العربية" فصادقت هذه النصيحة الغالية من أمير ذكي حكيم، في فؤاد مطوي على طاعته نازل على حكم الشعر والأدب، فترجمت القصيدة المسماة بالبحيرة من نظم (لامارتين)، وهي من أبيات الفصاحة الفرنساوية.. وجربت خاطري في نظم الحكايات على أسلوب لافونتين الشهير، فنكت إذا فرغت من وضع أسطوريتين أو ثلاث، أجتمع

بأحداث المصريين وأقرأ عليهم شيئًا منها يفهمونها لأول وهلة.... وأتمنى لو وفقني الله لأجعل لأطفال المصريين.. مثلما جعل الشعراء للأطفال في البلاد المتمدنة، منظومات قريبة التناول، ويأخذون الحكمة والأدب من خلالها على قدر عقولهم"(33)

المحاولة الثانية للسروي اتجهت لنشأة التيار الرومانسي في مصر ، لينفي صلة هذا التيار بالنشأة الأولى له في أوربا ، ويرجع نشأة هذا التيار إلى ثورة 1919 ، فيذكر: " فإننا لو افترضنا – جدلًا – أن الرومانسية لم تكن قد ولدت – بعد – في أوربا؛ فإن الشاعر والمثقف العربي كانا سيبتكرانها ابتكارًا وينشئانها إنشاء ، كما أن هذا المذهب الرومانسي عندما جاء إلى مصر اتخذ شكلًا ومحتوى خاصين ومغايرين – بدرجة كبيرة – عن الرومانسية الفرنسية والإنجليزية ، بل أكاد أقول إن الأدب الرومانسي في مصر قد أضحى مصريًا تامًا " (34)

وهذا التوجه غريب ويحتاج إلى وقفة ، فالرومانسية نشأت في أوربا في القرن الثامن عشر ، وارتبطت بحركة التنوير التي سادت المجتمع أنذاك ، وانتقلت عبر مجموعة من المصادر؛ منها : حلقات إسكندر العازار التي مثلت فئة الأدباء الذين تأثر شعرهم بالرومانسية الغربية ، ومن أبرزهم سليمان البستاني وشيلي الملاط ونقولا فياض ونقولا رزق وبشارة الخوري ، والرابطة القلمية في المهجر ، واتجاه أبولو الذي أثبت تطلعه لمسايرة الاتجاه الرومانسي في الغرب ، أما عن الديوان فتدلنا المراجع على أن " العقاد والمازني حصلا على مجموعة من المختارات المشهورة التي جمعها (فرنسيس بالجريف) أستاذ الشعر بجامعة أكسفورد ، والتي عُرفت باسم (الكنز الذهبي) ، وهي مجموعة تضم أفضل ما كتبه الشعراء الإنجليز من شعر غنائي ووجداني ، فنهل منها العقاد والمازني ، وفي هذا الوقت ظهرت مدرسة الديوان ، وتبين أن المنهج الشعري الذي اختارته هذه المدرسة ودعت إليه هو المنهج الذي صدر عنه جامع (الكنز الذهبي) نفسه ، ولاحظ النقاد كثيرًا من المعاني الشعرية التي تخللت شعر هذه المدرسة كانت موجودة في هذه المجموعة " (35)

والعقاد – نفسه – في كتابه (شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي) أكد أن " الجيل الناشئ بعد شوقي كان وليد مدرسة لا شبه بينها وبين من سبقها في تاريخ

الأدب العربي الحديث؛ فهي مدرسة أوغلت في القراءة الإنجليزية ، ولم تقصر قراءتها على أطراف من الأدب الفرنسي .. وهي على إيغالها في قراءة الأدباء والشعراء الإنجليز لم تنس الألمان والطليان والروس والإسبان واليونان واللاتين الأقدمين ، ولعلها استفادت من النقد الإنجليزي فوق فائدتها من الشعر وفنون الكتابة الأخرى .." (36)

ويعد ..

فإن الحقيقة التي نتمناها جميعًا نقادٌ وأدباءٌ ومثقفون أن يكون لنا ما نفتخر به نحن – العرب – ولدينا ما يمكن أن نواجه به الآخر حتى نشعر بقيمتنا وتتحقق لنا المكانة المرموقة في المجالات كافة ، وبالفعل نحن نمتلك ذلك ؛ نمتلك إرثًا ثقافيًا وتراثًا حضاريًا وديانة – لو فهمنا صحيحها وغاياتها وطبقنها بعيدًا عن الغلو والتطرف والشكلية – لأصبح لنا شأن كبير بين المجتمعات ، ولدينا أيضًا مبدعون ومفكرون وأصحاب رأي تشكلت رؤاهم وإبداعاتهم وفق مصدرين ؛ الانتماء للغتهم وعروبتهم الذي ظهر في طرح موضوعاتهم والدفاع عن القضايا العربية والقومية ، والمثاقفة مع الآخر التي منحتهم انفتاحًا على ثقافات مختلفة أكسبتهم تطويرًا لأدائهم وتنافسًا يهدف إلى خلق حوار مع الآخر قد يكون توافقيًا أو ضديًا لكنه يحمل صفة الحوار ، ولكي يتحقق مفهوم الهوية فيجب أن يكون هناك تواجد للآخر ، وهذا ما ذكره إدورد سعيد : " الهوية لا يمكن أن توجد بمفردها ومن دون ثلة من النقائض والنوافي والأضداد ، فالإغريقيون يقتضون البرابرة ، والأوربيون يقتضون الأفارقة والشرقيين .. إلخ ، والعكس صحيح دون ريب "(37) ، وصدام الحضارات أمر مشروع ، ولولاه ما قامت الدول، وتغيرت الأعراف، وتشكلت الطبائع، وولدت الخصوصية الثقافية ،وهذا ما ذكره (صامويل هنتجتون) : " فنحن لا نعرف من نكون إلا عندما نعرف من ليس نحن ، وذلك يتم غالبًا عندما نعرف نحن ضد من "(38)

ولنا أن نتخيل وجودنا منعزلين دون مثاقفة رافضين للعولمة مغلقين الأبواب أمام كل رياح التغيير ، هل كنا سنصير إلى ما صرنا إليه ؟ ، هل كنا سنسمع صوت أمل دنقل وعبد الصبور وحجازي ومن قبلهم شوقي وحافظ والعقاد والمازني وشكري .. وجيل كبير من الشعراء الذين تشكلت تجاربهم ونما وعيهم بفضل المثاقفة ، ومع ذلك

بقي صوتهم عربيًا وهويتهم عربية ، وأسهم شعرهم في تفجير القضايا الاجتماعية، وبناء المواقف السياسية ، وأُعجب الآخر بهم فصار يترجم شعرهم ، هل كنا سنكتب الرواية والمسرح ؟ ويصبح لدينا كتاب عالميون ينقلون بيئتنا، ويتحدثون عن شخصيات بلادنا وطباعنا وأخلاقنا؛ فيقدرهم العالم ويترجم أعمالهم ويمنحهم الجوائز ، هل كنا سنفتح المجال أمام الباحثين لقراءة النص الأدبي قراءة مغايرة وفق منهجية أسلوبية أو سيميائية أو تفكيكية أو غيرها مع الاحتفاظ بخصوصية الطرح النصي وخصوصية التجربة الإبداعية ، هذه الأسئلة تقف عند جانب واحد من جوانب المثاقفة ؛ الجانب الأدبي ، ناهيك عن الجوانب الاجتماعية والسياسية والتكنولوجية .. أعتقد أن الانطواء وفرض العزلة والتفكير الأنوي المُغيّب للجميع ليبقى صوت سلطوي واحد هو ترسيخ للعصبية والقبلية، ونزوحٌ في محيطات الجهل والتخلف والرجعية ، ولكي نحافظ على الهوية علينا أن نردد ما قاله (طاغور) " إنني على استعداد أن أفتح نوافذي أمام الرياح شريطة ألا تقتلعني هذه الرياح " ، نأخذ من الآخر ما يفيدنا ونترك ما يضرنا ، كما يفعل هو، نثق بتاريخنا ونفهمه ونتعلم منه ، نطبق الدين الصحيح وليس الدين الصناعي، نعلم أولادنا حب الانتماء لا التعصب والازدراء ، نرحب بفكر الاحتواء وننبذ الإقصاء والتهميش ، نعكف على ما نمتلكه من أعمال إبداعية وحضارية فنطورها ونقدمها للآخر معبرة عنا ، ولا ننتظر حتى يستغل الآخر غفلتنا عن كنوزنا فيستثمرها ويطورها وينسب الفضل لنفسه .

الهوامش

1- انظر مجلة أدب ونقد ، القاهرة ، مايو ، 1990 ، 68 ، وكذلك البازعي : استقبال الآخر في النقد العربي الحديث ، المركز الثقافي العربي ، بيروت، ط2004،1 ، 101

2- Surrealism:the road to the absolute .anabacian- 1986-32;54

3- الفردوس ، ج2، 168

4- الآمدي ، غرر الحكم ودرر الكلم ، دار القارئ ، بيروت ، 189

5- البرقي ، المحاسن ، دار الكتب الإسلامية ، ج1 ،359

6- الجاحظ ، البيان والتبيين ، ت : عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي ، ج1 ، 267

7- ابن النديم ، الفهرست ، طبعة دار المعارف ، ج1 ، 338

8- الجاحظ ، الحيوان ، ت: عبد السلام هارون ، ط مصطفى اليابي الحلبي ، مصر ، 1965 ، ج6 ، 338

9- الجاحظ ، الحيوان ، م.س ، 321

10-يوسف غيوه ، فاعلية المثاقفة الحضارية في جدلية الإبداع والتلقي ، مجلة جذور ، النادي الأدبي بجدة ، مج11 ، ج24 ، 214

11-زينب عبد العزيز العمري : السمات الحضارية في شعر الأعشى – دراسة لغوية وحضارية ، دارة الملك عبد العزيز ، الرياض ، 1983 ، 339 – 343

12-انظر : محمود علي عبد المعطي : تجليات الإبداع الأدبي – دراسات في العصر العباسي الثاني ، دار النشر الدولي ، الرياض ، ط1 ، 2007 ، 19

13-جابر عصفور ، نحو ثقافة مغايرة ، الدار المصرية اللبنانية ، ط1 ، 2008 ، 285

14-البازعي : استقبال الآخر ،المركز الثقافي العربي ، 2004 ، 96

15-طه حسين : مستقبل الثقافة في مصر ، دار المعارف ، مصر ، 1938، 41 ، 42

16-طه حسين : في الشعر الجاهلي ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، 1926،45

17-العقاد : شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي ، دار النهضة الجديدة ، القاهرة، 1937، 155

18-محمد حسين هيكل، شرق وغرب، ص 120-121

19-عبد الله العروي : العرب والفكر التاريخي ، دار التنوير والمركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 1983 ،63

20-السابق ، 156

21-محمد مندور : في الميزان الجديد ، دار النهضة ، القاهرة، 1973،178
22-ريجوبيرتو إرناديث باريديس ، صورة العربي في سرديات أمريكا اللاتينية ، ترجمة : أحمد عبد اللطيف ، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة ، 2015
23-السابق ، 108
24-أنور الجندي : جيل العمالقة والقمم والشوامخ في ضوء الإسلام ، دار الاعتصام ،القاهرة، 1985 ، المقدمة ، وأنيس منصور : في صالون العقاد كانت لنا أيام ، دار الشروق ، القاهرة ، 606
25-حسن حنفي ، مقدمة في علم الاستغراب ، ط1 ، الدار الفنية ، القاهرة ، 1991 ، 32 ، وينظر ، محمد روابحي ، مفهوم المثاقفة بين الخصوصية والكونية ، ع 5 ،6 ، مختبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها .
26-محمد عابد الجابري ، العولمة والهوية الثقافية ، مجلة فكر ونقد ، ع6 ، 5
27-حاتم بن عثمان ، العولمة والثقافة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، عمان ، 1999 ، 37
28-إبراهيم بدران ، حول فكر التحديث والنهضة ، ضمن الحداثة والحداثة العربية ، مجموعة مؤلفين ، دار بترا ، دمشق ، ط1 ، 2005 ، 169
29-صلاح السروي ، المثاقفة وسؤال الهوية ، دار الكتبي ، 2012 ، 63 ، 64
30-السابق ، 76 ، 77
31-السابق ، 66
32-موقع الدكتور/أحمد درويش (الظمأ للمعرفة) http://www.drahmeddarwesh.com/?p=873 ،مقال(من تأثير الثقافة الفرنسية على شعراء معجم القرنين) ، د. رشا صالح
33-السابق : http://www.drahmeddarwesh.com/?p=873
34-السروي ، المثاقفة وسؤال الهوية ، م.س ، 69
35-نسيب نشادي ، مدخل إلى المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1984 ، 169
36-العقاد ، شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي ،الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، 1950 ، 198
37-ادوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، 1997، ص 119

38-صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات،ترجمة: طلعت الشايب، دار سطور، القاهرة،1998 ، ص 39