الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد الصديق بن يحيى -جيجل -

كلية الآداب واللغات قسم اللغة والأدب العربي

التجربة النقدية عند عبد الله إبراهيم

النقد الثقافي

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي
تخصص: نقد حديث ومعاصر

إعداد الطالبة:
* وداد بوبعة

إشراف الأستاذة:
كريمة بورويس

لجنة المناقشة:

د/ فاطمة الزهراء حليمي	أستاذ مساعد–أ-	جامعة جيجل	رئيسا
أ/ كريمة بورويس	أستاذ مساعد –ا-	جامعة جيجل	مشرفا ومقررا
د/ عائشة بومهراز	أستاذ محاضر – ب-	جامعة جيجل	ممتحنا

السنة الجامعية:
1442 / 1443هـ الموافق لـ/2022/2021م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

نحمد الله الذي تتم به الصالحات الذي أنار لنا درب العلم والمعرفة

وأعاننا على أداء هذا العمل فلك الحمد ولك الشكر

كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك

كما نتقدم بالشكر إلى كل من ساعدنا في إعداد هذه المذكرة من قريب أو بعيد

ونخص بالذكر الأستاذة المشرفة

" كريمة بورويس "

التي وجدناها معلمة مرشدة وحكيمة ومتواضعة

التي أغدقت علينا بجميل صبرها وصدقها وملاحظاتها القيمة

إهداء

أهدي هذا العمل إلى :

والدي الكريمين أطال الله في عمرهما

إلى زوجي الكريم ....

إلى إخوتي وأخواتي ...

إلى عائلتي ككل ...

إلى صديقاتي ....

إلى كل من في قلبي ونسيهم قلمي ...

مقدمة

مقدمة:

شهدت الدراسات النقدية على مر العصور جملة من التحولات على مستوى جهاز المفاهيم، وعلى مستوى النظريات والاتجاهات في مجال النقد الأدبي والدراسات الأدبية عامة، ويعد "النقد الثقافي" أحد تلك المباحث التي تعبر عن تلك التحولات التي لاقت اهتماما بالغا من طرف النقاد بصفة عامة، والناقد العربي بصفة خاصة، فالنقد الثقافي هو واحد من المناهج البارزة في الثقافة العربية المعاصرة.

حظي "النقد الثقافي" باهتمام واسع من طرف النقاد العرب، حيث قدموا جملة من الدراسات والأطروحات التي تناولت المواضيع ذات الصنعة الثقافية، ومن أهم النقاد العرب اللذين تخصصوا "بالنقد الثقافي" وبرعوا في ممارسته نجد (عبد الله إبراهيم) الذي قدم أعمالا نقدية رائدة في خانة الدراسات الثقافية.

نظرا للأهمية التي اكتسبها "النقد الثقافي" عند (عبد الله إبراهيم) والذي ستكون محور حديثنا في دراستنا هذه بعنوان "التجربة النقدية عند (عبد الله إبراهيم) النقد الثقافي"، سنحاول الوقوف عند أبرز الآراء والأفكار والأطروحات التي قدمها في مشروعه وتجربته النقدية الثقافية.

انطلق هذا البحث من إشكالية يمكن صياغتها في السؤالين التاليين:

- كيف تجلت الدراسات الثقافية في كتابات (عبد الله إبراهيم)، وما هي أبرز القضايا والمواضيع التي تطرق إليها؟.

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن مدى تجليات النقد الثقافي في دراسات عبد الله إبراهيم.

للإجابة عن هذه الإشكالية قسمنا هذا البحث إلى مقدمة، مدخل وفصلين، خاتمة.

- مقدمة افتتاحية للموضوع.

أما المدخل فقد عرضنا فيه لمفاهيم "النقد الثقافي" وموضوعاته، فروعه.

الفصل الأول بعنوان .: "الممارسة الثقافية عند عبد الله إبراهيم"، وقد قسمناه إلى ثلاثة مباحث تحدثنا في المبحث الأول عن "نظرية السرد عند عبد الله إبراهيم".

أما المبحث الثاني فقد تناولنا فيه قضية "الأنا والآخر"، كما تصورها الناقد تحت عنوان "علاقة الأنا بالآخر".

المبحث الثالث خصصنا فيه الحديث عن "ثنائية العمى والأبصار"، باعتبارها أحد أبرز المواضيع التي تطرق إليها (عبد الله إبراهيم) في إحدى دراساته.

أما الفصل الثاني فقد كان عبارة عن قراءة وتحليل نقدي لكتاب "المطابقة والاختلاف" لـ (عبد الله إبراهيم)، وقد قسمنا هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث كذلك، المبحث الأول عرضنا فيه لأهم المرجعيات التي استمد منها الناقد أفكاره في دراسته "المطابقة والاختلاف"، أما المبحث الثاني فقد حاولنا فيه التفصيل نوعا ما في قضية المطابقة، كما جسدها (عبد الله إبراهيم) في مشروعه، وفيما يخص المبحث الثالث فقد تطرقنا فيه للحديث عن فكرة الاختلاف التي نادى بها الناقد في مشروعه.

- الخاتمة عبارة عن أهم النتائج المتوصل إليها.

ليأتي هذا البحث منهجيا ومتماسكا، فقد اعتمدنا على آليات منهجية معتمدة منها الوصف والتحليل والقراءة، وذلك من خلال وصف المقولات والآراء النقدية التي برزت في منجزات (عبد الله إبراهيم) ثم شرحها وتحليلها انطلاقا من رؤيته النقدية، ثم اصطناع قراءة في مشروعه النقدي.

توزعت هذه الدراسة على جملة من الأسباب والدوافع الذاتية والموضوعية وهي: أسباب ذاتية متمثلة في ميولاتنا اتجاه هذا النوع من البحوث، واهتمامي بالنقد الثقافي والدراسات الثقافية عامة، كبحث له ميزاته الخاصة في الفكر النقدي المعاصر.، أما الموضوعية فقد تمثلت في السعي إلى معرفة الإسهامات التي قدمها (عبد الله إبراهيم) للساحة النقدية العربية المعاصرة.

أما أهم المصادر والمراجع التي اتكأت عليها واستندت إليها نذكر منها : "المركزية الغربية" و"المركزية الإسلامية" لـ (عبد الله إبراهيم) والنقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية (عبد الله الغذامي)...وغيرها.

لا نخفي أنه قد واجهتنا أثناء إنجاز هذا البحث جملة من العراقيل أهمها صعوبة الإلمام والإحاطة بأسئلة مشروع نقدي مختلف لباحث من طراز (عبد الله إبراهيم): ذلك أن تجربته النقدية تجربة قوية وعميقة، تعكس تطور وعيه الفكري والنقدي العميق.

لا يسعنا في الأخير سوى أن نشكر الله عز وجل على توفيقه، كما لا يفوتنا أن نوجه شكرنا للأستاذة المشرفة "كريمة بورويس" على رعايتها لهذا البحث.

أخيرا نسأل الله عز وجل التوفيق والسداد والنجاح، وإن يكن هذا البحث قد أصاب أهدافه المنشودة وبلغ قيمته المرجوة، فالله الفضل والمنة وإن يكن قد قصر فيكفي المحاولة والإخلاص في العمل.

مدخل

أ/ مفهوم النقد الثقافي:

يعتبر مصطلح الثقافة من المصطلحات العامة في دلالته اللغوية والاصطلاحية، ويختلف من حقل معرفي إلى آخر ، وتندرج الثقافة مجاليا ضمن الحضارة التي تنقسم إلى قسمين: النسق المادي والنصي ويسمى بالتكنولوجيا والنسق المعنوي والأخلاقي ويسمى بالثقافة، وانطلاقا من هذا يمكن الحديث عن نوعين من الدراسات التي تنتمي إلى النقد الحضاري ألا وهي الدراسات الثقافية والنقد الثقافي[1]، ويعتبر هذا الأخير أحد أبرز المصطلحات التي أخذت حيزا واسعا من الاهتمام في الدراسات الحديثة، حيث انصبت جمود العديد من النقاد والدارسين طول البحث في مفهومه، موضوعاته، فروعه...الخ.

قد عرف "النقد الثقافي" على أنه نقد يدرس النص الأدبي، باعتباره ظاهرة ثقافية مضمرة بمعنى ربط الأدب بسياقه الثقافي، ومن ثمة لا يتعامل النقد الثقافي مع الأدب الجمالي باعتباره نصا جماليا، وذلك من خلال البحث عن حقائق تحيط بالنص وقائله، ذلك أن النقد الثقافي يعتبر نسقا يؤدي وظيفة نسقية ثقافية تضمر أكثر مما تعلن، فهو جملة من المعاني تحمل قيم ثقافية.

أبرز التعريفات التي وضعت نجد تعريف (**آرثر إيزابارجر**) الذي يصوره على أنه: «نشاط معرفي منفتحا على جملة من التخصصات المعرفية المجاورة للأدب والنقد أبرزها: النقد النفسي، النقد الماركسي، علم العلامات، علم الاجتماع، الأنثربولوجيا وغيرها...»[2]؛ يصف (**آرثر إيزابارجر**) النقد الثقافي بأنه نشاط منفتح على كل هذه المجالات المعرفية، مما يجعل العمل في هذا التخصص يتطلب خبرة ومعرفة كبيرة لأهم ما يحدث داخل هذه العلوم، حيث لا يسمح لأن يتغافل عن أي جديد يحصل فيها، ذلك أن النقد الثقافي يستمد إجراءاته المعرفية من روافد

[1]– عبد الله الغدامي : "النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية"، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2001م، ص14.

[2]– آرثر إيزاباجر: "النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسة"، تح: وفاء إبراهيم، رمضان بسطاويس، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2003م، ص10.

مختلفة، لذلك تتقاطع المعارف والعلوم الإنسانية كعلم الجمال الفلسفة وعلم النفس والنظرية الماركسية والأنثربولوجيا وعلم الاجتماع والعلامات، وقد ظهر كردّ فعل على النظريات الجمالية والسيميائيات والبنيوية اللسانية التي ترى للأدب ظاهرة لسانية أو فنية جمالية، ويتعامل النقد الثقافي مع النص الأدبي بوصفه حدثا ثقافيا بالدرجة الأولى يصرف النظر عن مستواه الجمالي الرفيع أو الوضيع.

يجدر بنا عند البحث في مفهوم النقد الثقافي الفصل بينه وبين مفهوم الدراسات الثقافية، حيث أن هذه الأخيرة تهتم بكل:«ما يتعلق بالنشاط الثقافي الإنساني وهو الأقدم ظهورا بينما النقد الثقافي هو الذي يحلل الخطابات في ضوء معايير ثقافية، سياسية، اجتماعية وأخلاقية بعيدا عن المعايير الفنية والجمالية، ومن ثمة فالنقد الثقافي نقد إيديولوجي وفكري وعقائدي»[1]؛ فالدراسات الثقافية هي مجال دراسي متداخل التخصصات، وهي أعم من النقد الثقافي، ذلك أنها تضم جملة من المجالات والمواضيع والقضايا. بينما النقد الثقافي فهو متخصص لدراسة الظاهرة الأدبية، يربط الخطاب ويحله ضمن السياقات الخارجية بما فيها من فنون السياسية علوم اجتماعية، أخلاق، ولما يهتم بالقيمة الفنية والجمالية للنص، وبهذا فهو نقد إيديولوجي عقائدي.

ب/ موضوعاته:

تتناول الدراسات الثقافية بصفة عامة والنقد الثقافي بصفة خاصة المواضيع ذات الصنعة الثقافية والذهنية والفكرية، سواء كان ذلك في المجتمعات البدائية أو المجتمعات الثقافية المتمدنة، ويعني هذا «أن الثقافة ترتبط بعالم الفن، الخيال، والأفكار والتشكلات الشعرية والتركيز على ما أنتجته المؤسسات الثقافية، ومعرفة كل ما أنتجته الثقافة وما أفرزته»[2]، حيث أن النقد الثقافي لا يدرس النصوص والخطابات من الناحية الجمالية المعروفة بل يتعمق إلى أكثر من ذلك من خلال ربط النص بإيديولوجيا والعوامل الأخرى المؤثرة كالسياسة، والاجتماع

[1]- عبد الرحمان عبد الحميد علي: "النقد الأدبي بين الحداثة والتقليد"، دار الكتاب الحديث، القاهرة، د ط، 2005م، ص207.

[2]- المرجع نفسه، ص20.

والاقتصاد...الخ، ويقوم بالكشف عنها وتحليلها من عملية التشريح النصية، إضافة إلى هذا يدرس "النقد الثقافي" النصوص والخطابات ضمن أنساقها التناقضية المضمرة، سواء كان ذلك في الشعر أو الرواية أو القصة أو المسرح؛ بل يمكن القول أن "النقد الثقافي" يمكن تطبيقه في جميع المجالات الأدبية والفنية، وبالتالي فهو يدرس مواضيع عدة منها: المرأة، الجنس، علاقة الأنا بالآخر، الهويات المهمشة، والمواضيع المرفوضة والممنوعة في الأوساط الأكاديمية.

كما تكتب على الأعراف الغير مقبولة مؤساستيا، وبهذا تتحول ثقافة الهامش إلى ثقافة المرتكزة، «ومن هذه الصعوبة القاهرة أصبح التعامل مع الثقافة تعاملا محليا، أي ضمن المؤسسة الثقافة الخاصة، لذلك يأتي تعريف الثقافة مقصورا على خصوصية مجتمعه، أي أن النظام الثقافي في خصوصيته سيبقى منغلق على نفسه مهما حاول الانفتاح»[1].

وعليه فمواضيع النقد الثقافي عديدة ومتنوعة ومن الصعب استقصاؤها، «أما في مجال النقد الأدبي فيدرس النقد الثقافي النصوص والخطابات من خلال الانتقاد مما هو جمالي إلى ما هو ثقافي وتاريخي وسياسي وإيديولوجي، مؤسساتي»[2]؛ أي أن "النقد الثقافي" يدرس النصوص والخطابات في ضوء مجالات مختلفة تحيط بالمبدع، ذلك أن "النقد الثقافي" يستند في التعامل مع النصوص الأدبية والخطابات بأنواعها إلى أصناف ثقافية تستكشف ما هو غير مؤسساتي وغير جمالي.

"فالنقد الثقافي" لا يدرس النص الأدبي من الناحية الجمالية بل من حيث علاقته بالإيديولوجية، المؤثرات التاريخية، السياسية ...إلخ.

[1]– عبد الله الغدامي، عبد النبي اصطيف:"نقد ثقافي أم نقد أدبي؟"، دار الفكر للنشر والتوزيع، ط1، 2004م، ص13.

[2]– حسين المناصرة: "تفاعلات النقد النسوي في الرواية العربية"، مج11، ج44، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، 2002م، ص1101.

ج/ فروعه:

– النقد النسوي ما بعد الحداثي: يقصد به ذلك النقد الذي برز مع بروز النقد الثقافي في العام الثاني من تسعينيات القرن الماضي، ذلك أن النقد النسوي البارز في الستينات كان قد عرف نوع من التهميش وعدم الاهتمام، ليأتي النقد الثقافي ويحيي فعالياته، حيث انصب هذا الأخير حول المواضيع المهمّشة وتسليط الضوء عليها، وكانت المرأة أبرز هذه المواضيع.

يعرف النقد النسوي بأنه نقد أدبي جوهره النظرية النسوية أو بشكل أوسع سياسات النسوية، حيث يعتمد على تصورات ومبادئ هذه الحركة في نقد اللغة في الأدب، «وتعد إشكالية النقد النسوي إشكالية قديمة جديدة؛ فهي جديدة بوصفها ظاهرة أدبية نقدية حديثة، وهي قديمة تعود إلى الزمن الذي انتهت به الأسطورة التراثية أمنا حواء بالتحالف مع الأفعى والشيطان لإخراج الرجل من الجنة»[1]، وحديثا بدأ الغرب يتحدث منذ أكثر ونصف عن الكتابة النسوية وعن بناء الخصوصيات الرؤيوية الجمالية في نقد هذه الكتابة «في حين بدأت الثقافة العربية تتحدث عن هذا النمط من الكتابة نفسها منذ أواخر القرن التاسع عشر وتحديدا منذ بدايات ظهور الصحافة النسوية العربية عام 1982م ممثلة بظهور صحيفة الفتاة لمنشئتها "هند نوفل" بالقاهرة».

لا شك في أن نضال المرأة الشاق استطاع أن يحدث فرقا كبيرا في العالم من خلال إطلاق حملات وحركات عدة، أبرزها الحركة النسوية التي عملت لصالح المرأة والدفاع عن حقوقها بهدف المساواة بين الجنسين على عدة أصعدة منها السياسية، الاقتصادية والاجتماعية، وقد كان الهدف من النقد النسوي هو تطوير وإبراز الأسلوب النسائي في الكتابة، حتى لا يتم فقدها أو تجاهلها من وجهة نظر الذكورية والتصدي للتحيز الجنسي في الأدب، حيث ارتبط ارتباطا وثيقا بنمو ونشوء دراسات أحرار الجنس.

[1]– حسين المناصرة: المرجع السابق، ص1101.

– النقد ما بعد الكولونيالي:

ما بعد الكولونيالية نظرية تحلّل الخطاب الاستعماري بعد قراءة التاريخ من وجهة نظر المستعمر؛ حيث تعتبر مقولات التي أوجدها المستعمر المادة الخام التي تأسس عليها الخطاب ما بعد الكولونيالي.

ارتبط النقد ما بعد الكولونيالي بجملة من الأسماء التي سعت للتأسيس له منهم: (إدوارد سعيد)، (هومي بابا)، (غاياتري)، فقد كان كتاب " الثقافة والإمبريالية" لـ (إدوارد سعيد) تأسيسا لهذه النظرية مارس نقده على كل ما أتوا من النقاد ما بعد الكولونيالية، ويشير هذا المصطلح للوهلة الأولى من خلال اشتقاقاته اللغوية إلى المرحلة التي تلي الفترة الاستعمارية، ولكن هذا التوجه الفكري هو أكثر ما يحذر منه النقاد، إذ يخشى هؤلاء في الوقوع في فخ "الما بعد" ومرد هذه الخشية هو امتداد آثار الاستعمار السياسية والثقافية على وجه الخصوص، أي أن الشعوب المستعمرة لا زالت خاضعة للاستعمار الثقافي والسياسي إلى يومنا هذا.

يعرف هذا المصطلح على «أنه دراسة جميع الثقافات المجتمعات والبلدان والأمم من حيث علاقات القوى التي تربطها بسواها من الثقافات المجتمعات والبلدان»[1]؛ أي الكيفية التي أخضعت بها الثقافات فاتحة الثقافات المفتوحة لمشيئتها وذلك من خلال السيطرة التي يفرضها "المستعمِر" على "المستعمَر"، حيث يسعى المستعمر لفرض هيمنته وسيطرته للبلدان المستعمرة باعتباره مركز للثقافة والتحضر.

هذا وقد عرف مصطلح "النقد ما بعد الكولونيالي" في الخطاب النقدي المعاصر مصطلحات قريبة ومشتقة منه أهمها: "الأدب ما بعد الكولونيالي" والذي بدوره تأتي على عتبته مجموعة من المصطلحات المنافسة له على غرار "أدب الكومنويلت" و"الآداب الجديدة".

[1]– الموقع الإلكتروني: www.wikibidia. com

اهتم هذا النوع من الدراسات بجملة من القضايا ومن ذلك قضية الغيرية، المركز الهامش، التنوع الثقافي تفكيك الاستعمار، الإمبريالية، القومية والاستشراق.

– التاريخانية الجديدة:

تعتبر "التاريخانية الجديدة" إحدى الإفرازات النقدية لمرحلة ما بعد البنيوية، فهي فرع من فروع "النقد الثقافي" الذي ساد في الولايات المتحدة الأمريكية مع نهاية القرن الماضي، وهي نظرية لا تنظر إلى التاريخ على أنه كيان موحد ومتجانس، بل ترى أن ما يعرف بالصيغة الثقافية أو النمط الثقافي السائد الذي يمكن ان تصنف خلاله حقبة تاريخية معينة.

"التاريخانية الجديدة" بحسب مؤسسها (ستيفن غرينلات) هي:«منهج في القراءة والتأويل يسعى بالإتكاء على القراءة الفاحصة إلى استعادة والقيم الثقافية التي امتصها النص الأدبي على عكس النصوص الأخرى قادر على أن يتضمن بداخله السياق الذي أنتجه من داخله، وسيمكن من تكوين صورة الثقافة كتشكيل معقد أو شبكة من المفاوضات لتبادل السلع والأفكار»[1]؛ معنى هذا أن "التاريخانية الجديدة" تقوم على القراءة والتأويل وذلك من خلال قراءة النص الأدبي في إطاره التاريخي والثقافي، بهدف استعادة القيم الثقافية التي يحملها النص أو الخطاب الأدبي، إلى جانب هذا "فالتاريخانية الجديدة" لا تهتم بالأحداث التاريخية من حيث هي أحداث وإنما بالطرق التي يتم بها تأويل هذه الأحداث والخطابات التاريخية، حيث لا ينظر التاريخانيون إلى الأحداث التاريخية كأحداث يتعين توثيقها، ولكن ينظرون إليها كنصوص يجب قراءتها لهدف مساعدتنا في تأمل الكيفية التي فهمت بها الثقافات البشرية لحظات تاريخية معينة.

[1]- عبد العزيز بودين: "التاريخانية الجديدة والأدب"، مجلة الشارقة الثقافية، دار الثقافة، الشارقة (الإمارات)، العدد 62، ديسمبر 2021م، ص85.

من أبرز المصطلحات التي ترافق مصطلح "التاريخانية الجديدة" والتي كان لها أثر بعد ذلك في بلورة "النقد الثقافي" نجد: الهيمنة، البنية التحتية، البنية الفوقية، الإستهلاك الجماهيري لوسائل الإعلام الصراع الطبقي وغيرها....

الفصل الأول:

الممارسة الثقافية عند

" عبد الله إبراهيم"

أولا– نظرية السرد عند "عبد الله إبراهيم":

لقد عرف "النقد المعاصر" تحولا كبيرا، ولعل من بين العلامات المؤشرة على هذا التحول أن نظرية السرد أو السرديات كما يسميها الباحث المغربي (سعيد يقطين)، انتقلت من مرحلة كلاسيكية إلى مرحلة جديدة تدعى بمرحلة السرديات ما بعد الكلاسيكية.

يعد الناقد "عبد الله إبراهيم" من أعلام النقد العربي الحديث وفي طليعة رواد الدراسات السردية في العالم العربي، وقد تمكن من ضبط المدونة السردية العربية على قاعدة منهجية دقيقة وتحليل الخطاب السردي العربي وفق رؤية نقدية منهجية، حيث «محض للسرديات العربية منذ أطروحته الجامعية التي أعدها في منتصف ثمانينيات القرن ماضي»[1]، وهو ما أفضى إلى ظهور جملة من الأعمال النقدية التي لفتت الأنظار إليها بحكم استناد صاحبها إلى منظور نقدي ومنهجي يستفيد في تركيبته من الشعرية في بعديها التاريخي والاجتماعي والشعرية مقصود بها هنا:«نظرية الأدب الحديثة، تعنى بدراسة الأجناس الأدبية والصيغ والأساليب، كما تدرس فروع المصطلحات من محاكاة وتخييل وعلاقة الأدب بالواقع الاجتماعي والتاريخي والنفسي في إطار اللغة ووظائفها وظروف إنتاجها»[2]؛ الأمر الذي مكنه من بناء وعي منهجي عميق بتحولاته النوعية وعلاقتها بالسلطة والفضاء الثقافي الذي أنتجت فيه، من أبرز الجهود الذي قدمها هذا الناقد في سياق البحث عن الخلفيات الثقافية والسياقات الحاضنة للنصوص السردية قديمها وحديثها، وذلك من خلال تناول السرديات من منظور لا تنفصل فيه عن سياقاتها التاريخية.

إنه على امتداد رحلته الطويلة التي استغرقت ما يربو عن عشرين عاما رافقه هاجس استنطاق الأصول والمرجعيات المعرفية لاستخلاص الهياكل التي تؤثر بنية المرويات السردية وعلى مختلف العصور، ويستوقفنا في هذا الصدد كتابه "السردية العربية" الذي وضح فيه أفكاره الأولى حول الموروث السردي، والذي ركز على الانطلاق

[1]– عبد الله إبراهيم : "موسوعة السرد العربي"، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2008م، ص121.

[2]– محمد جاسم جبارة: "مسائل الشعرية في النقد العربي دراسة في نقد النقد"، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2013م، ص21.

من الأسئلة التي طرحتها النظرية السردية إبان تشكلها في النصف الثاني من القرن ماضي، من قبيل: ما السرد؟، ما الذي يميزه ويحدد هويته؟، كيف يشتغل السرد؟، ما العناصر التي تدخل في تكوينه؟.

إضافة إلى هذا نجد كتاب "المتخيل السردي" والذي كان آخر حديث فيه حول النظرية السردية، كما وضح فيه ضرورة «أن يعمق الناقد وعيه بالخطاب السردي الذي يعالجه ويستعين بعدة منهجية تسعفه في تحقيق ما يريده، تساعده في جعل الخطاب يفصح عما فيه، ويحذر من حبس الظاهرة السردية في إطار نظرية مغلقة لا تستجيب لطبيعة تلك الظاهرة، وهي طبيعة متنوعة وفيها من الخروج عن الأعراف الأدبية الشائعة أكثر من الامتثال لها»[1].

"موسوعة السرد العربي": وهو كتاب كبير في تسعة مجلدات وفي نحو أربعة آلاف صفحة، يوضح فيه بأن هذا الزمن هو زمن الرواية، وأشار كذلك في مقدمته لهذه الموسوعة إلى خطأ عزل الظواهر الأدبية عن سياقاتها الثقافية التي تشترك فيها عناصر تاريخية وأدبية ودينية، وتدرس الموسوعة ظاهرة السرد في الأدب العربي منذ العصر الجاهلي إلى وقتنا الحالي من خلال تحليل الظواهر السردية الكبرى، وتقديم الأنواع السردية الأساسية: كالمقامات، الحكايات الخرافية، السير الشعبية، أدب الرحلة، الرواية الحديثة، حيث خصصت أربعة أجزاء للسرد القديم وأخرى للحديث وجزء للفهاريس.

تمثل هذه الموسوعة خلاصة عمل طويل في مجال السرديات، خصصت بأجمعها لدراسة الظاهرة السردية باعتبارها ظاهرة ثقافية وليست ظاهرة أدبية فقط.

"الأرشيف السردي: الأحلام، العنف، والسخرية": حيث اقترح الناقد في دراسته هذه مفهوم الأرشيف السردي بوصفه ذاكرة حافظة للأحداث والأفكار، فلا تقوم قائمة للسرد دون تحويل الأفكار والأحداث على

[1]– عبد الله إبراهيم : "موسوعة السرد العربي"، ج1، ص ص124، 125.

أشكال سردية مترابطة؛ فالسرد هو الوسيلة المثلى لتنظيم الأحداث والأفكار، هذا ولقد كشف (عبد الله إبراهيم) في كتابه هذا عن اشتباك السرد بالأحلام والعنف والسخرية اشتباكا كليا، ولعل السخرية بركائزها من هزل وتهتك وفكاهة ومجون تدفع بالواقع إلى الوراء، وتستحدث واقعا متخيلا تجعل منه الاحتمال الممكن.

هذا وقد وقف الناقد (عبد الله إبراهيم) عند إشكالية نشأة السرد العربي على جملة من القضايا التي ساهمت في بلورته وهي: "الدراسات ما بعد الكولونيالية" حيث جعل من مقولات التي أوجدها المستعمر مادة التي يستند إليها.

"النقد النسوي" حيث احتفى بالسرد والنسوية وإشكالية الأنثوية.

"التخييل التاريخي" الذي اقترحه كبديل عن الرواية التاريخية الذي أسس لها (جورجي زيدان).

كمحاولة منا للتفصيل والوقوف عند أهم النقاط والقضايا التي وقف عندها (عبد الله إبراهيم)، سنقدم شروحات موجزة انطلاقا من رؤيته.

أ/ السرد والنقد ما بعد الكولونيالي:

تعتبر المقولات التي أوجدها المستعمر مادة الخام الذي تأسس عليها النقد ما بعد الكولونيالي، حيث صرف هذا الأخير نحو إعادة ذخيرة المقولات التي أوجدها المستعمر؛ فقد روج الخطاب الاستعماري في إطار غزوه للشرق جملة من الأفكار التي غدت رغبة السيطرة والتملك، واستجابة لسياسات الإخضاع التي يتبناها أكثر من تمثيلها للشعوب المستعمرة.

لقد حظيت الدراسات "ما بعد الكولونيالية" باهتمام واسع في العالم بصفة عامة وفي العالم العربي بصفة خاصة، حيث قدم جملة من النقاد العرب دراسات تصنف ضمن مجال النقد "ما بعد الكولونيالي"، ويعتبر الناقد

(عبد الله إبراهيم) أبرز نقاد التجربة الاستعمارية، لاسيما في إطار جهوده التي تقوم على مقاربة خطاب ما بعد الحقبة الاستعمارية على حد تعبيره في العديد من دراساته، ومنها دراسته بعنوان: "التخييل التاريخي السرد، الإمبراطورية، التجربة الاستعمارية" الصادر عن المؤسسة العربية للنشر 2013م، حيث أفرد (عبد الله إبراهيم) فصلا لنقد التجربة التي نشأت في منتصف القرن السادس عشر، «مستهدفا الذاكرة التاريخية لشعوب المستعمرة، وما تعرضت له من تخريب تبعا لعدم استجابتها لمعيارية الغرب ولإنطواء تلك الذاكرة على أبعاد تاريخية كون معظمها يجافي الواقع بل هي أقرب إلى طقوس تتشكل بواسطة تبعية هذه الأنماط المركزية الاستعمارية»[1]؛ فالتجربة الاستعمارية لم تكن قصيرة بل هي عكس ذلك، فقد شملت العديد من الأقاليم العربية، حيث حاول المستعمَر السيطرة على كل الجوانب قاصد بذلك محو الهوية الثقافية للمستعمِر، فالسياسية الاستعمارية كانت واضحة من خلال فرضها لهيمنتها في الأراضي المستعمرة محاولة بذلك بسط نفوذها.

لاشك في أن (عبد الله إبراهيم) في دراسته حول نشوء الخطاب الاستعماري انطلق من الآخر الذي أدرك قيمة العقل البشري فيما يتصل معنى التقدم، ساعيا في الوقت ذاته لتذليل منظومات من القيم اللاعقلانية والدين والأسطورة، الخرافة المتعلقة بالمستعمر، ومن هنا فإن تجربة الغرب باتت أداة ومقياس للرشد الإنساني فكل ما يطرأ أو ما لا يقع في نطاق التصورات الغربية فهو نتاج عقل فاسد، ولعل هذا المنظور قد كفل تقديم مسوغات لامتلاك المستعمر بكل ما ينطوي عليه، إضافة إلى هذا فقد تلمس الناقد المنطق الغربي حينما أشار في معرض تحليله للتجربة الاستعمارية التي نهضت على تبرير استحواذ الشعوب المستعمرة، وتدمير كثير من ماثورات الثقافية

[1]– عبد الله إبراهيم: "التخييل التاريخي، السرد، الإمبراطورية، التجربة الاستعمارية"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2011م، ص245.

الأصيلة، وتخريب الذاكرة التاريخية للشعوب المستعمرة ولعل تبني لغة المستعمر لدى المستعمر أحد أبرز الصور العبرة عن الهيمنة الثقافية حيث:«أصبحت كل الآداب الجديدة والأفكار الحديثة غريبة النشأة والمرجع»[1].

الأمر الذي ساهم في تعزيز متانة الخطاب الاستعماري الذي يوصف بأنه "المركز" فكل الآداب والخطابات ذات مرجعية غريبة استعمارية.

لقد عمد (عبد الله إبراهيم) في مناقشة للتجربة الاستعمارية على منهجية واضحة، وذلك بهدف بيان عملية تكون الخطاب ما بعد الكولونيالي، وهو هنا يذهب إلى المعرفة الاستعمارية عبر تنظير "هومي بابا" الذي يشكل مرجعية صلدة في ما يتعلق بتعريف الخطاب الاستعماري تحديدا، حيث يرى فيه "هومي بابا": «جهاز يدير معرفة الاختلافات العرقية، الثقافية، التاريخية، وإنكارها، وتمثل وظيفة الإستراتيجية المسيطرة على خلق فضاء للشعوب خاضعة وعبر إنتاج معرفة تمارس من خلالها المراقبة»[2]؛ بهذا يكون (عبد الله إبراهيم) وقف عند مفردات الخطاب التي تكاد تمثل مداخل لفهم معنى المعرفة الاستعمارية القائمة على ثنائيتين المعرفة والاختلاف يحلل (عبد الله إبراهيم) معنى هذا الأخير«سلسلة من الثنائيات المتضادة على جانبي المستعمر والمستعمر وتتجسد بالسمو الغربي مقابل الانحدار والدولية، ومرادفاتها فيما يتصل بالمستعمرين الذين لا أمل لبقاء الأخلاق لتكوينهم، وسلوكهم وهذا يؤهلهم لأن يكونوا في مجال التابع»[3]؛ نجد (عبد الله إبراهيم) يوظف التابع بوصفه موضوعا للبحث في الخطاب الاستعماري أو الكولونيالي، ولكن عبر صفتين هما: الموضوعية بالإتكاء على منهج وصفي علمي والمنهج الثاني بالمنظور المضمر القائم على التبعية بمعنى أنه لا مجال لإنفكاك المستعمر يكبله من أنساق التخلف إلا عبر التبعية للنموذج الغربي الذي يؤمن بأن مساره التاريخي هو الوحيد الذي يقود إلى التقدم.

[1]- عبد الله إبراهيم: "السردية العربية بحث في البنية السردية للموروث المكاني العربي"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1992م، ص8.
[2]- عبد الله إبراهيم: "التخييل التاريخي"، ص243.
[3]- المرجع نفسه، ص243.

إذن من خلال وقوفنا عند آراء وأفكار (عبد الله إبراهيم) في دراسته التي رصدت كيفية تلقي خطاب المستعمر وسعت لتفكيك مسلماته من خلال إلقاء الضوء على طرائق الإخضاع والإقصاء وطمس للهويات الثقافية، نستنتج بأن خطاب "ما بعد الحقبة الاستعمارية" أو الخطاب "لما بعد الكولونيالي" مازال مؤهلا لأن يكون مجالا للدراسات النقدية والفكرية طما أن الإنسان لن يتخلى ويكف عن رغبته في الهيمنة على أخيه الإنسان.

ب/ النقد النسوي:

لقد انتزعت الكتابات النسوية أو النقد النسوي مكان هاما في السرد العربي الحديث بصفة عامة، وفي دراسات (عبد الله إبراهيم) بصفة خاصة، حيث عالج هذا الأخير هذه المسألة من جوانب متعددة بدءا من الكتابة النسوية المصطلح مرورا بأهم العوامل التي أدت إلى مرورها وصولا إلى خصوصياتها، وأهم الموضوعات التي عالجتها المرأة المبدعة ومدى تمكنها من الوصول إلى مبتغاها ومن ذلك دعوته إلى «ضرورة التفريق بين كتابة النساء والكتابة النسوية، فالأولى تتم بمنأى عن الرؤية الأنثوية للعالم وللذات إلا ما يتسرب منها دون قصد، وقد تماثل كتابة الرجال الموضوعات والقضايا العامة، أما الثانية فتقصد التعبير عن حال المرأة بخاصة استنادا إلى رؤية أنثوية للذات وللعالم، وتتم في إطار الفكر النسوي وتستفيد من فرضياته وتصوراته، ومقولاته وتسعى إلى بلورة مفاهيم الأنوثة وفق النظام الأبوي...»[1]؛ حيث فرق بين الكتابة النسوية وكتابة النساء ورأى بأن الكتابة النسوية المصطلح الأقرب للتعبير عن حال المرأة ومعالجة قضاياها المختلفة، ومن خلالها نتمكن من الخروج عن سيطرة الرجل، إذ خلقت لنفسها عوامل جديدة ساعدتها على استرجاع مكانتها في المجتمع ونقدت المجتمع الذكوري، كما كان الاحتفاء بجسدها هذا ما أدى إلى تشكل معالم الكتابة النسوية، إضافة إلى هذا إن وعي المرأة بذاتها وبالعالم

[1]- عبد الله إبراهيم: "موسوعة السرد العربي"، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2008م، ص248.

الخارجي فمنحها فرصة التحرر من هيمنة الثقافة الأبوية، فبعد أن كانت تابعة للرجل وتخضع لسيطرته تمكنت من إثبات وجودها واسترجاع مكانتها، وأصبحت تنافسه في شتى المجالات.

الكتابة النسوية تهتم بالتعبير عن كل ما يتعلق بالمرأة، وترصد أهم التحولات التي تطرأ عليها في المجتمع وقد قدم (عبد الله إبراهيم) العديد من النماذج الروائية التي تصور علاقة المرأة الغربية بالرجل الشرقي، الأمر نفسه ينطبق على المرأة العربية كذلك، وعليه فإن المرأة تلجأ إلى الآخر رغبة منها في تحقيق مبتغاها، إضافة إلى هذا الشعور بالنقص والرغبة في اكتشاف الآخر من أهم العوامل التي تدفعها إلى الإستعانة بالرجل.

اتسمت الكتابة النسوية في بدايات تشكلها بمجموعة من الخصائص، ولعل أبرز الظواهر التي لازمت الفكر النسوي في بواكيره الأولى الوهم بالتماثل أي أن تصبح للمرأة حرة بمقدار محاكاتها للرجل، وهي فكرة سرعان ما وجهت نقدا في الأدبيات النسوية، حينما تبين الهدف لا صلة له بالتماثل، إنما الاختلاف مانح لهوية الأنثى، فقد انخرطت الكاتبة اللبنانية (إلهام منصور) في تمثيل هذه القضية في كتاب ملتبس الهوية بعنوان"حين كنت رجل"، «وهو يستند إلى قاعدة نظرية فكرية جاءت بصورة بحث ملحق بكتاب بعنوان "نحو تأسيس قول نسوي"»[1]؛ ففكرة التماثل لا يمكن أن تتحقق وإن حاولت المرأة أن تتقمص شخصية الرجل وتقوم بمحاكاته فإنها لا تفلح في ذلك ولا يمكنها التحرر من سيطرته بصفة نهائية.

لقد أشار (عبد الله إبراهيم) إلى هذا بقوله:«من الصحيح أن المرأة تبوأت مركز السرد في الرواية، لكنها بقيت منجذبة إلى الآخرين بشكل سلبي، وأسيرة لسلطتهم الرمزية؛ فالآخرون هم الذين صاغوا مصيرها وقرروا مسار حياتها، ورسموا المجال العام لها أو أسهموا بدرجة كبيرة في ذلك فالسرد ركز على كيفية تفتيت الذات الأنثوية أكثر من تركيزه على تكوين الذات وتشكيلها»[2]؛ حيث قام الرجل بصياغة العالم التي ينبغي للمرأة أن تسير وفقه، بهذا

[1]- عبد الله إبراهيم: المصدر السابق، ص287.

[2]- المصدر نفسه، ص313.

فقد أسهم في تدمير الذات الأنثوية وجعلها في أدنى المراكز، وبالتالي فهي لا تخرج عن حدود الأنساق التي رسمت حولها، إضافة إلى هذا خضوع المرأة للسلطة الأبوية جعل منها كائنا ضعيفا.

تعتبر اللغة أداة من أدوات السيطرة والهيمنة، ذلك أنها تحمل في طياتها العديد من الأنساق الثقافية التي تشتغل بطريقة ضمنية، حيث فقدت المرأة مكانتها في المجتمع بعد سيطرة كتابات الرجل ومن هنا انصب اهتمام الأدب النسوي حول المرأة المبدعة، ليأتي فيما بعد النقد النسوي الذي أسهم في رفع مكانة المرأة في المحيط الذي تعيش فيه، «ولعل النقد النسوي يعد أحد أبرز المعالم التي أفرزتها الحركات النسوية حول الجسد الأنثوي للمرأة، وهدف تأكيد خصوصية الأدب النسوي باعتباره تمثيلا لعالم المرأة...»[1]؛ حيث سعى النقد النسوي إلى دراسة النصوص التي أنتجتها المرأة المبدعة، فالكشف عن الصورة التي رسمتها حول الرجل يكشف عن خصوصيات الكتابة النسوية، فتهدف هذه الأخيرة إلى إستيعاب هذا النوع من الكتابة النسوية التي أهملت من طرف الرجل.

أشار (عبد الله إبراهيم) إلى أن بنية النصوص السردية تختلف في شكلها وموضوعاتها عن كتابات الرجل في قوله: «يعد الجسد إحدى الركائز الأساسية في موضوعات الرواية النسوية العربية،وغالبا ما تنهض فرضية الأدب النسوي على تفريط الجسد الأنثوي، وتمجيده والإحتفاء به، أو كشف تحولاته في ظل ثقافة قامعة لحريته ومتنقصة منها»[2]؛ إذ أن الجسد هو الوسيلة التي من خلالها يتم التعبير عن ذاتية المرأة الأمر الذي جعل منه أمرا مهما محتلا مساحة واسعة للأدب النسوي الذي يعبر عن قضايا المرأة ويدافع عن حريتها ويثبت وجودها، وبهذا فالجسد الأنثوي أحد المحاور التي دارت حوله الرواية النسوية العربية، وذلك من أجل إعادة الاعتبار للمرأة.

[1]- عبد الله إبراهيم: المصدر السابق، ص313.

[2]- المصدر نفسه، ص385.

ج/ التخييل التاريخي:

اقترح الناقد (عبد الله إبراهيم) في دراسته بعنوان "التخييل التاريخي" وضع مصطلح "التخييل التاريخي" كبديل لمصطلح الرواية التاريخية، معلقا عن هذا في حوار أجراه مع جريدة الوطن يوم 17 ديسمبر 2017م بقوله:«لم تكن فكرة إحلال مصطلح "التخييل التاريخي" كبديل لمصطلح "الرواية التاريخية" نتاج نزوة شخصية بل هي نتاج رصد لتحول كامل في طبيعة العلاقة بين التاريخ والسرد، فما كانت عليه العلاقة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين، تختلف تماما عما أصبحت عليه بعد مائة عام، فقد كانت علاقة توازي بين مادة تاريخية ومادة متخيلة...غير أن العلاقة بين مادة التاريخية ومادة السردية تغيرت، فما عادت مادة التاريخية نتوءا صلبا في إطار سردي...»[1]؛ أي أن العلاقة بين التاريخ والسرد تطورت وتغيرت، فالرواية باعتبارها جنس أدبي ينتمي إلى عالم السرديات بما فيها من أحداث ومرويات عبر فترة زمنية محددة تعتمد على حبكة متخيلة تستلهم وقائع لها صلة بالتاريخ، وبهذا فمصطلح "الرواية التاريخية" على حد تعبير (جورجي زيدان) وآخرون مصطلح غير مناسب، على حسب رؤية (عبد الله إبراهيم)، فقد سعى هذا الأخير إلى تفكيك ثنائية الرواية والتاريخ وأعاد دمجها في هوية سردية جديدة، هذا ويحيد أمر البحث في مقدار خضوع التخيلات السردية لمبدأ مطابقة المرجعيات التاريخية فينفتح كتابه على وقائع لا تحمل التاريخ ولا تعرفها، إنما تبحث في طياتها عن العبر المتناظرة بين ماضي والحاضر.

لقد وضح (عبد الله إبراهيم) رؤيته حول هذا الموضوع بشكل واضح في كتابه "التخييل التاريخي" الذي صدر في 325 صفحة، ولعل إلقاء نظرة على العناوين الرئيسية لمحتويات الكتاب كفيلة بإعطاء فكرة شمولية على مادة التي انطوى عليها عمل المؤلف، حيث كان عنوان الفصل الأول "الإمبراطورية السرد والتاريخ" تبعه الفصل الثاني بعنوان "التهجين السردي وتمثيل الأحداث التاريخية"، أما الفصل الثالث فكان بعنوان "السرد والتاريخ

[1]– حوارات عبد الله إبراهيم: المركزيات الثقافية انتظمت الفكر الإنساني وغمرته بسوء الظن، جريدة الوطن، عمان، 17 ديسمبر 2017.

واللاهوت"، رابع الفصول عنوانه "كتابة مقدسة وكتابة مدنسة وانشقاقات دينية"، أما الفصل الخامس جاء بعنوان "التخييل التاريخي وتفكيك الهوية الطبيعية"، وجاء بعده الفصل السادس بعنوان "التوثيق والتخييل التاريخي"، سابع الفصول بعنوان "التخييل السردي والتمثيل الاستعماري للعالم"، أما الفصل الأخير فكان بعنوان "التجربة الاستعمارية والهوية المرتبكة".

يصف (عبد الله إبراهيم) "التخييل التاريخي" بأنه «مادة التاريخية المتشكلة بواسطة السرد، وقد انقطعت عن وظيفتها التوثيقية والوصفية، وأصبحت تؤدي وظيفة جمالية ورمزية و"التخييل التاريخي" لا يحيل على حقائق ماضي ولا يقررها ولا يروج لها، إنما يستوحيها بوصفها ركائز مفسرة لأحداثه، وهو من نتاج العلاقة المتفاعلة بين السرد المعزز بالخيال التاريخ المدعم بالوقائع»[1]؛ فالتخييل التاريخي لا يستحضر حقائق ماضي كتوثيق للتاريخ، إنما يستحضرها باعتبارها وسيلة لتفسير أحداثه، وقد أشار الناقد بقولها هذا إلى أن "التخييل التاريخي" هو ذلك النتاج المتشكل من علاقة السرد معزز بالخيال الناتج عن الإدراك العقلي والتاريخ الذي يوثق أحداث واقعية معينة.

يعود (عبد الله إبراهيم) ليقول:«أن فعل الحبك يتأدى عنه ما اصطلح "بول ريكور" على إعطائه اسم "الهوية السردية"، وهي البؤرة التي يقع فيها التبادل والنماذج والتقاطع والتشابك بين التاريخ والخيال بواسطة السرد، فينتج عن ذلك تشكيل جديد قادر على التعبير عن حياة الإنسان بأفضل مما يعبر عنه التاريخ وحده أو السرد الأدبي بذاته»[2]، بمعنى أن حياة الإنسان تدرك انطلاقا من التقاطع والعلاقة التي تربط بين التاريخ والخيال ذلك أن سرد المرء لحياته يعني العثور على حبكة تفصل بين هاتين المستويين؛ أي إيجاد صلة للتجارب الشخصية للذات والتاريخ الخاص بها، ويمضي ناقلا عن "بول ريكور" قوله:«فحياة البشر تدرك على نحو أسهل وأمتع حين يجري لمثيلها بالتخيلات التاريخية كما أن فهم الذات هو عملية تأويل وتأويل الذات بدوره يجد في السرد بواسطته بامتياز

[1]- عبد الله إبراهيم: "التخييل التاريخي"، ص5.

[2]- بول ريكور: "الزمان والسرد"، ج1، تر: فلاح رحيم وسعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2006م، ص251.

مفضلا إياها على بقية الإشارات والرموز، والسرد يقتبس من القصص الخيالية جاعلا من تاريخ الحياة قصة خيالية أو تاريخية متشابكا أسلوب العمل التاريخي الحقيقي بالأسلوب الروائي للسير الذاتية الخيالية».

قال أنه كلما جرى الحديث عن«"الرواية التاريخية" وقع التفريق بين التاريخ الذي هو خطاب لفظي يسعى إلى الكشف عن القوانين المتحكمة في تتابع الوقائع، والرواية التي هي خطاب جمالي يقدم فيه الوظيفة الإنشائية على الوظيفة المرجعية»[1]، حيث أن التاريخ لا يراد منه الارتماء في أحضان ماضي بل استكشاف الجذر الذي يربط المجتمع والأمم السابقة، ومن ذلك الكشف عن القوانين المستحكمة في سير الوقائع، أما الرواية فهي وسيلة للتعبير تحمل في طياتها جملة من الأساليب الإنشائية المستخدمة للتعبير، ولا تبحث عن المرجعيات وبهذا وجب التعريف بينها وبين التاريخ.

ثانيا– العلاقة بين الأنا والآخر:

أ/ الأنا:

أطلق (عبد الله إبراهيم) مصطلح "الأنا" للتعبير عن نسق ثقافي متعدد الأبعاد (الدين، التاريخ، المجتمع) وقد أورد في العديد من دراساته مصطلحات أخرى مرادفة له: منها مصطلح الذات، المركزية الإسلامية، العالم الإسلامي...من بين الدراسات التي قدم فيها رؤية واضحة لهذا المفهوم نجد دراسته بعنوان:"المركزية الإسلامية صورة الآخر المتخيل الإسلامي خلال القرون الوسطى"، الصادر عام 2001م في هذه الدراسة عبر عن مصطلح الأنا بمصطلح مغاير هو المركزية الإسلامية، وقد أشار فيه إلى ضرورة الحديث عن المركزية الإسلامية: «كحديث موسع عن مفهوم دار الإسلام وكشف الصورة التي ارتسمت للعالم في المخيال الإسلامي خلال القرون

[1]– عبد الله إبراهيم: المصدر السابق، ص9.

الوسطى»[1]؛ حيث استخدم القدماء مصطلح دار الإسلام باعتباره نقيضا لـ"دار الحرب"، لكن مع بداية العصر الحديث راح مصطلح "العالم الإسلامي" ليحل بالتدريج محل "دار الإسلام"، فمصطلح العالم الإسلامي إنما هو تشكيل رمزي له القيمة الثقافية التي كانت اللب المكون للمصطلح القديم فشأن هذا شأن ذاك، لا يمكن أن يعبأ بغير الأبعاد الثقافية.

حيث أن الغاية من البحث في مفهوم مصطلح العالم الإسلامي، ليس وضع هذا المصطلح إزاء ذاك، ولكن العملية هنا هي عملية تحديد من للعالم الإسلامي من عقيدة وثقافات ومنظومات وقيم، هذا الأمر الذي يسهل علينا إيجاد نقيض للعالم الإسلامي ألا وهو العالم غير الإسلامي.

إن مركزية دار الإسلام والعالم الإسلامي بالمفهوم الذي طرحه (عبد الله إبراهيم) سنقترح نماذج للنظر إلى العالم من كل المستويات الثقافية، السياسية، الاجتماعية، الدينية...هذه النماذج تنطلق من مصدر واحد للرواية هو:«أن الله هو المصدر النهائي للسلطة، فالجماعة أمة الله وممتلكاته مال الله، وكذلك بالنسبة للجيش والغنائم الحربية، وأما أعدادها فهم بالطبع أعداؤه...»[2]، بمعنى أن مركزية دار الإسلام أو العالم الإسلامي هي أصل مركزية الإسلام كعقيدة، كالدين، وكتنظيم للمجتمع الإسلامي، وهذه المركزية تابعة بالضرور من مركزية أخرى هي مركزية القرآن وقد عرّف (عبد الله إبراهيم) المركزية في قوله: «هي نسق ثقافي محمل بمعان ثقافية (البنية فكرية، عرقية)، تكونت تحت شروط معينة، إلاّ أن ذلك النسق سرعان ما تعالى على بعده التاريخي فاختزل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة التي تتجاوز ذلك البعد إلى نوع من "اللاهوت التاريخي" وهو تكثف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدد، يؤدي إلى تشكل كتلة متجانسة من التصورات الصلبة التي تنتج الذات ومعطياتها الثقافية

[1]- عبد الله إبراهيم: "المركزية الإسلامية صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2001م، ص9.

[2]- جوزيف شاخت وكيلفور بوزورت: "تراث الإسلام"، ج1، تر: محمد روهير السمهوري وآخرون، عالم المعرفة، الكويت، د ط، 1978م، ص ص190، 191.

على أنها الأفضل»[1]؛ فالتمركز شعور نرجسي يصيب الثقافة فيجرها إلى اعتبار وجود مفاهيم مجردة تتجاوز الصيرورة والتغيير الذي يطرأ على الظواهر التاريخية، وبالتالي يتولد ما يسميه (عبد الله إبراهيم) نزعة الشعور الجارف بالتفوق على الآخر، هذا الشعور لنفي وجود عناصر مشتركة في الثقافات لفعل من عملية التأثير والتأثر، مما ينتج عنهن ممارسات ثقافية تمتاز بالعداء الشديد اتجاه الآخر والاختزال المفرط لأنماط الثقافية.

يواصل (عبد الله إبراهيم) الحديث عن المركزية الإسلامية خلال القرون الوسطى له صلة كبيرة بحاضرنا بدرجة لا تقل أهمية عن اتصالها بماضينا، وفي حديثه هذا إشارة إلى المفاهيم والقيم والأنساق الثقافية التي تأسس خلية العالم الإسلامي أو المجتمعات الإسلامية حاليا، فيها نوع من التأثر بماضي أو التراث بمفهوم آخر.

لا شك في أنه (عبد الله إبراهيم) أطلق مصطلح "الأنا" في دراساته كإشارة منه انتمائه لهذا العالم الذي أسماه بالعالم الإسلامي بأبعاده الدينية، التاريخية، الثقافية، السياسية الاجتماعية...الخ.

ب/ الآخر:

يعرض (عبد الله إبراهيم) لمصطلح "الآخر" الذي يحيل على "المركزية الغربية" من خلال قيامه بمحاولة تأريخية، حيث تمكن من تحديد الأصول الأولى لنشأة فكرة التمركز في الحضارة الغربية، وتهيء سبل القبض على البدايات الأولى لتشكل هذا التصور، وقبل ذلك يشير إلى صعوبة إيجاد الجذور الأولية لنشوء هذه الفكرة حيث يقول:«يتعذر بالضبط تحديد اللحظة التي ولد فيها مفهومان متلازمان هما: "أوروبا" و"الغرب" والواقع أنهما نابجان عن تمخضات تلك الحقبة والطويلة والمتنقلة التي يصطلح عليها تسمية "العصر الوسيط" التي طورت جملة من العناصر الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية، فاندمجت لتشكل هوية "أوروبا" وبانتماء تلك الحقبة ظهر إلى العيان مفهوم الغرب بأبعاده الدلالية الأولية وسرعان ما ركب من المفهومين المذكورين مفهوم جديد "أوروبا

[1]– عبد الله إبراهيم: "المطابقة والاختلاف"، ج1، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، ط1، 2017م، ص31.

الغربية"»[1]، فالبداية الأولى لنشأة فكرة المركزية الغربية حسب المفكر هي بداية لغوية نتجت في المعنى التداولي فالمصطلح أو المفهوم، وكما هو معروف يحل فيما تتخزن فيه البنية العميقة له إنما هي مجموع القيم الحضارية، التاريخية، الاجتماعية، الدينية التي تنتمي إليها تلك اللغة، وبما أنها (اللغة) حاملة لأفكار وتصورات أفراد الجماعة اللغوية اللذين ينتمون إلى حضارة واحدة، فإنها حتما تحمل تحيزات تلك الجماعة وتصوراتهم للعالم ولذواتهم، ويمضي (عبد الله إبراهيم) في تقديم رؤيته حول الآخر من خلال بحثه في مفهوم المركزية الغربية، حيث يرى بأن المفهوم الحديث: «لها لم ينشأ إلا من خلال تجاوز تناقضات العصور الوسطى وشروحاتها، التي كانت شعوبها لا تزال تستمد مصادر أحكامها وأفكارها من افتراضات لاهوتية ترد كل ظاهرة مستحدثة إلى تفسيرات رجال الكنيسة التي كانت تخدم بالضبط الطبقة الحاكمة، ومن هنا فإن الأقطاب التي كانت مهيمنة على الشعور الهوياتي العام في تلك الفترة والتي كانت تحدد هوية شعوب أوروبا هي: الإكليروس، النظام الأصولي الممثل في البابا وحاشيته والنظام الإمبراطوري متمثلا في شخص الإمبراطور»[2].

كشف (عبد الله إبراهيم) عن الأبعاد التي شكلت "الآخر" بما فيها من الأبعاد دينية، سياسية، حضارية عرقية، معرفية...، وقد نظرت الذات الغربية أو الآخر إلى نفسه بأنه مكتمل، متجانس، متصل مع ماضيه ومنتج لحاضر، هذه الأبعاد شكلت نظرة إلى ذات الآخر غير الغربي بأنها ذات متوحشة همجية، متخلفة جاهلة ساكنة ومتناقضة لها انفصال عن التاريخ، وفي هذا الصدد يقول (عبد الله إبراهيم) نقلا عن "إدوارد سعيد":«...فقد كان ينظر إلى الثقافة الغربية على أنها المعيار المناسب للتفريق بين الغرب وما لغيره، وبين من هم الجنس الأعلى ومن هم من الجنس الأدنى، ولم يبق ذلك أسير الأفكار المجردة إنما شمل علوم اللغة والتاريخ والأعراف والفلسفة والأنثربولوجيا، وكلها وظفت في إبراز هذا التمايز»[3]، في هذا القول إشارة إلى نوع من العنصرية والتعصب حيث

[1]– عبد الله إبراهيم: "المركزية الغربية إشكالية الكون والمركز حول الذات"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2001م، ص13.

[2]– عبد الله إبراهيم: "المطابقة والاختلاف"، ج1، ص41.

[3]– عبد الله إبراهيم: "المركزية الإسلامية"، ص ص18، 19.

أن كل ما هو إيجابي هو غربي وما هو سلبي غير غربي وأن الذات الغربية هي الأعلى في كل شيء، ولكن إضفاء هذه التمايزات بين ما للغرب وما لغيره سيؤدي إلى نتيجة غاية في الأهمية بالنسبة لموضوع المركزية الغربية، هذه النتيجة هي القول بتعميم النماذج التفسيرية التي تشتغل داخل الخطاب الثقافي الغربي، على كل الثقافات الأخرى المحيطة بها، حيث تطورت نزعة التمركز فطرحت مفهوما متصلا بفرضية التمركز نفسها وهو مفهوم العولمة.

ج/ جدلية الأنا والآخر:

يرى (عبد الله إبراهيم) أنه لابد من تناول قضية "الأنا والآخر" «ليس بوصفها قضية تاريخية انقضى عصرها، إنما باعتبارها ممارسة فكرية نقدية متجددة تقوم بتحرير الذات من أوهام التمركز والتفوق والأفضلية عبر نقدها من أصولها، وفك الالتباس الناشئ من علاقة غير صحيحة مع الآخر، شكلت في ظروف أخرى وفي ظل مواجهات لم تعد قائمة بصورتها الموروثة»[1]؛ في هذا القول إشارة من الناقد إلى أن قضية الأنا والآخر قضية وممارسة نقدية لازالت قائمة في يومنا هذا، حيث أن العلاقة بين الذات والآخر قائمة ومرتبطة "بالمركزية" التي تتدخل في صياغة هذه العلاقة وتوجيهها، وأنه لابد من تحرير هذه الذات وتخليصها من فكرة تفوق وأفضلية الآخر عليها إنه لابد من نقدها من أصولها القديمة، حيث نلاحظ في يومنا هذا مدى هيمنة الثقافية الغربية على الثقافة العربية في مختلف المجالات، وقد أفرزت علاقة الذات بالآخر مجموعة من التصورات تخص الذات في نظرتها لذاتها وللآخر على حد السواء، هذه التصورات توغلت داخل الثقافة وأحكمت قبضتها على مختلف البنيات العامة للنظر والاشتغال، وأصبحت بفعل التراكم التاريخي والمعرفي موجها حقيقيا لتلك الثقافة.

يعتبر النقد العربي باعتباره أحد أبرز مكونات الثقافة العربية الحديثة واحدا من أبرز المجالات التي وضحت وأظهرت العلاقة والجدلية القائمة بين الذات والآخر، حيث نجد أن المثقفين والمفكرين العرب استندوا في دراستهم

[1]– عبد الله إبراهيم: "المركزية الإسلامية"، ص7.

إلى مرجعية الغرب، وذلك من خلال الأخذ بالمناهج الغربية وتطبيقها والعمل بها كما هي، حيث تمكن الآخر الغربي من بناء نموذجه الثقافي بمظاهره العلمية، السياسية، الاقتصادية، منذ عصر النهضة، «ومن ناحية أخرى فإن "الثقافة العربية" لم تفلح في بلورة ملامح خاصة بها وظلت أسيرة مجموعة من الرهانات المتصلة بغيرها، منها ما يتعلق بكيفيات التحديث، ومنها ما يتعلق بطبيعة الصلد بماضي»[1]؛ حيث أن النقد العربي بصفة خاصة كان قد عرف في بدايات تشكله في العصر الحديث ارتدادا قويا إلى النقد العربي القديم خاصة وأنه عرف مرحلة ركود وغياب شبه تام عن الساحة النقدية والأدبية، ليعرف بعده النقد العربي موجة تطور وازدهار وذلت بفضل انفتاحه عن الآخر وتأثره به، وقد برز هذا التأثر من خلال مشاكلة الآخر والأخذ منه، حيث طبق العرب في دراساتهم للمناهج والإجراءات والآليات النقدية الغربية بعد ما تبين لهم فشل أدوات وإجراءات النقد العربي القديم في التعامل مع النصوص الجديدة، وقد كان أثر المناهج النقدية الغربية على النقد العربي كبير جدا.

حيث قام هذا الأخير بمحاولة للحاق بركب التطور النقدي الغربي مستمدا في ذلك على ما يزوده به النقد الغربي من آليات وإجراءات، وهنا حكم تسمح له بقراءة النصوص،«إلا أن غياب فكر نقدي يوجه هذا التماس الثقافي بين العرب والغرب ويسد الثغرات المصاحبة لنقل الثقافات الأخرى عن طريق الترجمة الجزئية أو المشوهة وعن طريق التلخيصات القاصرة يؤدي في النهاية إلى تعزيز نموذجية الغرب الثقافية لأن قراءنا يتعرفون عليه في إطار لا تاريخي لا زمني»[2]، هذا ويرى (عبد الله إبراهيم) بأن النقد العربي الحديث المعاصر في حالة مستقلة ترتبط في أغلب مقوماتها وعناصرها بالمرجع الغربي، ويعبر عن هذا في قوله:«إن الاستنطاق كشف لنا الخطاب النقدي العربي الحديث قد دل على طبيعة ذلك المنظور (منظور الناقد العربي الحديث)، فالذات فيه تبع للآخر، وهي لا يمكن أن تنتزع شرعيتها العرفية إلا بوساطة إعادة إنتاجها بمنظور الآخر بل لا سبيل إلى رؤية الذات إلا بمنظور الآخر، ومن ثمة فإنها ستلون بألوان ذلك المنظور وصار المعيار الغربي بمعطياته هو الذي يكشف لنا موقع الذات

[1]– عبد الله إبراهيم : "الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة"، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2010م، ص29.

[2]– محمد برادة: "محمد منذور وسير النقد العربي"، دار الآداب، بيروت، ط1، 1979م، ص268.

وهي صفة تلازم التأثر السلبي ولا تليق بالمثاقفة الإيجابية»[1]؛ فالخطاب النقدي العربي على ما يرى (عبد الله إبراهيم) مشرذم في تلقيه للخطاب النقدي الغربي وتتجلى هذه الشرذمة زفي وقوع بعض النقاد تحت سيطرته وهيمنته، هذا الأمر الذي أحدث وتأثرا سلبي وذلك لما أحدثه من تبعية للآخر وإضمار وإخفاء للذات بشكل شبه تام أدى إلى طمس الثقافة العربية، تبادل ثقافي حيث الخط الذي يربط بين الذات والآخر ممتد أعلى جهة الغرب نحو العرب، ولم يكن هناك امتداد من العرب إلى الغرب أو كما يقال بأن العرب قامت على ثقافة الأخذ دون العطاء، وهذا ما يلخص لنا علاقة الأنا بالآخر.

[1]– عبد الله إبراهيم : "الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة"، ص90.

ثالثا– ثنائية العمى والإبصار:

من بين الكتب النقدية الذي قدم فيه الناقد (عبد الله إبراهيم) إضافة كيفية تؤشر على توجهه النقدي المختلف كتابه بعنوان "عين الشمس"، هذا المنتج النقدي حوى في طياته تحليل لأدب العميان في التراث الأدبي الإنساني من خلال ثنائية الإبصار والعمى.

يذكر هذا الكتاب القارئ منذ القراءة الأولى بكتاب «العمى والبصيرة»[1]، للناقد الأمريكي "بول دي مان" الذي انطلق فيه من نفس الثنائية العمى والبصيرة التي نص عليها (عبد الله إبراهيم) في العنوان الفرعي لكتابه بدراسة إشكالية مستعصية من طراز إشكالية العلاقة بين القراءة والعمل الأدبي مشددا على أنه ما من قراءة للأدب، «ومهما تهيأ لصاحبها من بصيرة وقدرة على الغوص في الدهاليز العميقة التي يركن فيها المعنى، إلا وسكينها قدر من العمى بشكل يبدو معه ليس فقط أن من الصعب التسليم بأن العمل الأدبي يمكن اختزاله إلى معنى نهائي، أو شبكة من المعاني المحددة»[2]، بل أيضا أن القراءة النقدية وهي قراءة تأويلية لا يمكن إلا أن تكون قراءة نسبية وحوارية في الآن ذاته، «نسبية بمعنى ضرورة القيام بقراءات جديدة لا نهائية إذ بالنظر إلى تحوله الدائم، فإن العمل الفني لا يكون قابلا للإدراك أو القراءة إلا على نحو عابر»[3]؛ لأن الناقد في حاجة دائمة إلى التركيب بين المفاهيم من أجل بناء نقد أكثر عمقا وتبصرا، وبالتالي أقدر على وصف الروابط المعقدة بين النصوص والعالم التي تحدث فيه.

لكن (عبد الله إبراهيم) وإن كان يلتقي مع "بول دي مان" على المستوى النظري، فإنه ينفرد بمسار خاص على المستوى التطبيقي، حيث انصب اهتمام مؤلف "عين الشمس" حول العمل الأدبي ومؤلفه، حيث يستكشف القيمة الاستثنائية التي تنطوي عليها تجارب وأعمال إبداعية لكتاب وشعراء عانوا من فقدان البصر

[1]– بول دي مان: "العمى والبصيرة، مقالات في بلاغة النقد المعاصر"، تر: سعيد الغانمي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2000م.

[2]– المرجع نفسه، ص15.

[3]– غريم غيلوتش، فالتير بنيامين: "تراكيب نقدية"، تر: مريم عيسى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2019م، ص57.

لكنهم تميزوا بامتلاكهم البصيرة، وقد سعى (عبد الله إبراهيم) إلى إخراج أعمال هذه الجماعة إلى النور، «فإنه يلتقي ليس فقط بمنظري الدراسات الثقافية اللذين جعلوا من أبرز رهاناتهم تحطيم المركزيات والتصنيفات داخل الخلفية المراتبية، بل يمثل أيضا واحدا من النقاد الذين يمكن أن نبصر في أعمالهم أثر تصورات "إدوارد سعيد" عن "النظرية المتنقلة"»[1]؛ خاصة وأنه تلقى هذه النظرية بشكل يفتح أمام المشتغلين منافذ التفكير والتأمل سواء كان يحاور النظرية مفكرا أو ناقد حقل ثقافي أو مؤسسة ثقافية يتدخل فيها جملة من الفاعلين لنقل إن تمكن (عبد الله إبراهيم) من أدوات النقد الأدبي ومن النقد الثقافي وتاريخ الأدب هو الذي جعله يتناول السرديات العربية من منظور لا تنفصل فيه عن السياقات التاريخية التي كان لها أثر في تشكلها، كما أتاح له أن يخترق الحدود الذي وقفت عندها الممارسات النقدية السابقة التي فتحت بما تجود به القراءة الخارجية دون محاولة التأسيس لقراءة مختلفة فيما هي تحاور النصوص وتغوص في باطنها، الأمر الذي يسمح للناقد أن يراجع العديد من المفاهيم النقدية وإعادة تحديد وظائفها، حيث أن تطوير هذا الشكل من النقد هو الذي مكنه من أن يضع مجموعة من الكتاب اللذين افتقدوا حاسة البصر في السياقات الثقافية، التي ظهرت في أعمالهم وأن يفتح أمام القراءة التأويلية مساحة واسعة، ولما كانت القراءة التأويلية نتاج الأعمال والمؤلفين اللذين يحاورهم الناقد والذي لا يمكن فصلهم عن الحاضنة الثقافية لأن «الكاتب منبثق من سياق ثقافي، وتجد الإشكاليات المثارة كافة في مجتمعه درجة من الحضور في مدونته السردية»[2]، بمعنى أن الكاتب أو المبدع ينطلق من المحيط الخارجي الذي يعتبر نقطة انطلاق في عمله الإبداعي، حيث يصبح الإبداع مرآة وصورة عاكسة لمحيط المبدع ونفسيته وقد وقف (عبد الله إبراهيم) في كتابه "عين الشمس ثنائية الإبصار والعمى من هورميروس إلى بورخيس" على قضية الحجب والكشف، باعتبارهما وجهين رديفين للجهل والمعرفة عند المكفوفين والمبصرين على حد سواء ويوضح أن التفريق بين الأبصار والعمى يقود إلى الحديث عن العميان، باعتبارهم حرموا نعمة البصر ووصفهم بجماعة لها ظرف خاص في التواصل وإنتاج

[1]– انظر: تصور إدوارد سعيد حول النظرية المتنقلة: "العالم والنص والناقد"، تر: محمد عصفور، دار الآداب، بيروت، 2018م، ص317.

[2]– عبد الله إبراهيم : "السرد والاعتراف والهوية"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2011م، ص5.

الخطاب، حيث تغلبوا وتخطوا أصحاب العمى وقدموا إبداعات على المستوى الأدبي والفكري، فالعميان جماعة متلازمة في خطاباتها وتخيلاتها وعلاقاتها ويشير (عبد الله إبراهيم) إلى أن جماعة العميان فيما بينها بطرائف التواصل الشفوي والتعبير اللفظي، حيث يقيمون صلتهم مع العالم بحواسهم كلها، ما عاد البصر، وبذلك يكونون صور ذهنية شبه مجردة عنه، باللمس، الشم السمع، التذوق، الأمر الذي يؤدي إلى غياب الصور البصرية في تغيير الأعمى.

الفصل الثاني:

تحليل نقدي لكتاب

" المطابقة والاختلاف"

أولا: المرجعيات الفكرية لكتاب ''المطابقة والاختلاف''

لكل انطلاقة منطلق ومركز تأخذ منه أساسياته فلا توجد انطلاقة من الصفر، فكل انطلاقة لها مبدؤها ومرجعياتها التي ارتكزت عليها، ولهذا سنبحث ونقف في هذه النقطة عند أهم المرجعيات الفكرية التي استسقى منها الناقد (عبد الله إبراهيم) أفكاره وأراؤه في إطار بحثه "المطابقة والاختلاف" الصادر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود في ثلاثة أجزاء.

لاشك في أن مصطلحي "المطابقة والاختلاف" هما الركيزة الأساسية التي نهض عليهما خطابه، ويمكن القول بداية أن هذين المصطلحين هما صفتان تطلقان على كل خطاب يعمل جاهدا من أجل أن يتطابق مع ذاته، وأن يختلف عنها ففي الحالة الأولى "المطابقة" يوهم ذاته وغيره بصدق هذا التطابق وبضرورته، وفي الحالة الثانية "الاختلاف" يسعى لإيجاد ركائز ومبادئ لذلك الاختلاف والتأكيد على ضرورته أيضا.

استلهم الناقد (عبد الله ابراهيم) العديد من الأفكار والآراء في كتابه هذا من جملة من النقاد الغربيين والعرب على حسب القضية التي يناقشها، فنجده مثلا في إطار مناقشته لظاهرة التمركز، ومحاولة تفكيكها وتقويض الأسس والركائز التي قامت عليها خاصة ما ارتبط بالمركزية الغربية كونها تعرضت للنقد من طرف أصحابها وبذلك يأخذ (عبد الله إبراهيم) أفكاره من هؤلاء نجد على رأسهم: "ديريدا" "هابرماس" "نيشه"، "هايدغر" "دولوز"...وكذا من طرف بعض النقاد والمفكرين العرب أمثال "مطاع صفدي"، "الجابري"، "حسن حنفي"، "نور الدين أفاية" وغيرهم، إلى جانب هذا تأثر (عبد الله إبراهيم) بمبدأ الاختلاف الدريدي القائم على تقويض الثنائية الضدية الذي أفرد له حديثا مطولا في كتابه تحت عنوان "التفكيك وفاعلية الاختلاف"، هذه الفكرة التي استلهمها من الناقد التفكيكي"جاك ديريدا" والتي قوامها تقويض وتفكيك وهدم المقولات والأفكار السابقة على اعتبار أن الاختلاف مقولة من مقولات التفكيك، ولم تتوقف استفادة الناقد من الطرح التفكيكي الديريدي فقط،

وإنما استفاد أيضا من العلاقة النقدية "لهابرماسن"، الذي انتقد العقل الأدائي القائم أساس اختزال الآخر بما له من كل شيء سلعة مادية، لا تتجاوز سمتها حد النفعية، وذلك لصالح العقل التواصلي الذي يعترف بالآخر والمغايرة والتعدد، حيث وظف الناقد تلك العلاقة النقدية لنقد التمركز الغربي والإسلامي والدعوة إلى الحوار والتواصل ونقد المطابقة التي تعيشه الثقافة العربية المعاصرة.

إضافة إلى هذا استثمار (عبد الله إبراهيم) لفكرة "التمثيل" في دلالتها ووظيفتها من الطرح "الفوكوي" حيث أن المفهوم الذي قدمه (ميشال فوكو) للتمثيل هو نفسه ما جاء به (عبد الله إبراهيم)، حيث أن (ميشال فوكو) قد طرح فكرة التمثيل عوض نظرية العلامة التي قام بشرحها (دي سوسير) ومن قبله (بيرس) فالعلامة لم تعد تحيل على المرجع المباشر، وإنما صارت تحيل على الأفكار المتصلة به، كما صار كل تعبير يحيل على تعبير آخر وهكذا، وهو ما دفع (فوكو) لأن يدرس علاقة الكلمات بالأشياء فوجد أن الكلمات لا تحيل على الشيء، وإنما تحيل على معناه هذا ويعرف(عبد الله إبراهيم) التمثيل بقوله:«أنه الكيفية التي تقوم عليها النصوص في إعادة إنتاج المرجعيات وفق أنساق متصلة بشروط النوع ومقتضيات الخصائص النصية، وليس امتثالا لحقيقة المرجع، فالمرجع مجموعة أنساق ثقافية محملة بالمعاني الاجتماعية والنفسية والفكرية في عصر ما»[1]، ولا تحتاج إلى عناء كبير لتعرف التشابه بين معنى التمثيل كما طرحه (فوكو) والتمثيل كما عرفه (عبد الله إبراهيم) في إطار مناقشته لقضية السرد بتمثيل ثقافي لمختلف القضايا الهامة التي تشغل الذات والآخر معه، لذلك ألفينا الناقد يؤكد على أن هذه الآلية «التمثيل هي التي وفرت اعتصاما بالذات وتحصنا وراء أسوارها المنيعة وإقصاء للآخر والتشويه حالته الإنسانية، بل هي نتائج ثقافة تمركز حول الذات داخل دار الإسلام»[1]، إلى جانب طرح (ميشال فوكو) لفكرة "التمثيل السردي" نجد بروز هذه الفكرة عند الناقد العربي (إدوارد سعيد) هذا الأخير بدوره استلهم منه (عبد الله إبراهيم) الفكرة المطروحة كذلك.

[1]– عبد الله إبراهيم: "السردية العربية الحديثة"، ص51.

[1]– عبد الله إبراهيم: "المركزية الإسلامية"، ص7.

أما عن رأيه حول ضرورة نقد الذات ونقد الآخر الذي وضحه في دراسته، والذي أشار فيه إلى ضرورة تحقيق الإنفصال الرمزي عنهما، فهو في أصله استمده من الأطروحات الغربية خاصة فكرة الإنفصال التي تعد سبب الحداثة الغربية، فالحداثة تعرف بأنها:«حركة إنفصال إنها تقطع من التراث أو الماضي، ولكن لا لنبذه وإنما لاحتوائه وتلوينه وإدماجه في مخاضها المتجدد، ومن ثم فهي إتصال وإنفصال استمرار وقطيعة، واستمرار تحويلي لمعطيات الماضي وقطيعة استدماجية له»[1]؛ لا يمكننا الجزم بأن الإنفصال المقصود عند الناقد هو نفسه المقدم في هذا التعريف للحداثة الغربية، لكن لاشك في أن الناقد مطلع على الفلسفة والفكر الغربي بدرجة واسعة، وهذا ما يؤكد أنه استمد فكرة الإنفصال من هذا الطرح (الطرح الحداثي).

"المركزية الغربية" استمد (عبد الله إبراهيم) هذه النقطة التي عرض لها بالتفصيل في دراساته من الناقد والمفكر المصري (سمير أمين)، الذي اشتهر بتقديمه لمصطلح "المركزية الغربية" عام 1988م، واعتبر رائد في نظرية التبعية، حيث قدم في مشروعه نقدا للعولمة التي إرتبط مفهومها بالآخر الغربي، ولاشك في أن(عبد الله إبراهيم) في إطار نقده للآخر قد استعار مفهوم وأبعاد ظاهرة العولمة من (سمير أمين)، باعتباره أحد أبرز الأسماء التي قدمت مشروعا خاصا للبحث في المركزية الغربية عامة وظاهرة العولمة.

هذا وقد وظّف الناقد في إطار دراسته مقولة "الاستشراق" تحت عنوان "الشرق والموجهات الاستشراقية" هذه المقولة التي استمدها من الناقد (إدوارد سعيد)، وفي مقابل هذا توظيفه مقولة "الاستغراب" كمصطلح مضاد للاستشراق، وقد أخذ (عبد الله إبراهيم) هذا المصطلح "الاستغراب" من الناقد المصري (حسن حنفي) التي قدم دراسة خاصة بموضوع "الاستغراب" تحت عنوان "مقدمة في علم الاستغراب".

[1]– محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: "الحداثة، دفاتر فلسفية"، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1996م، ص105.

ثانيا– المطابقة ومرجعياتها:

أ/ مفهوم المطابقة:

يدفعنا الحديث عن المطابقة إلى الحديث عن فكرة الأصل أو الأصول، «إذ لا وجود لأصل بذاته سابق سواه من الأصول سواء في الفلسفة أم في غيرها من المعارف، أم في التاريخ، ومع ذلك تجزم الميتافيزيقيا وخصوصا الميتافيزيقيا التأصيلية، بوجود أصل قبلي من باب التسليم للوجود بذاته بوصفه جوهر أو مطلقا ثابتا»[1]؛ بمعنى أنه لكل المعارف بما فيها من فلسفة أو تاريخ...وما إلى ذلك من العلوم مرجعياتها وخلفياتها السابقة التي استمدت منها والتي تعتبر بمثابة النقطة التي ينطلق منها، ففكرة الأصل اصطنعت من طرف الميتافيزيقيا لتأصيل ما هو كائن عن الذات الآنية، وكذا الدلالة عن امتداد تاريخ وحضارة هذه الذات وأصالتها وكان النسب العريق والمتواصل طبيعته دائمة وثابتة لهذه الذات فالمطابقة آلية نفسية ترتبط أساسا بالذات الجماعية في مسعاها لتأسيس وتأصيل ذاتها، تنشأ مع بداية تشكل الذات وحضارتها فتحاول تأصيل قوتها وتاريخها بالارتباط بالقديم، فالذات تستعيد نموذج من الماضي فتطابقه وبهذا فهي تتكأ على مرجعيات وخلفيات سابقة.

تجدر بنا الإشارة إلى أن لفظة المطابقة تأخذ دلالتها حسب المجال التي توظف فيه «فاللفظة سائدة في فلسفة (سبينوزا) خاصة ويقصد بها مطابقة الشيء في ذهني في واقع الشيء ذاته عندما تكون معرفة له كاملة»[2] حيث خص (سبينوزا) مصطلح "المطابقة" بمطابقة الدال الذي أسماه بالشيء في ذهنه مع المدلول الذي يمثل الشيء الموجود في العالم الخارجي.

أما في نظرية المعرفة فتعتبر: «الصورة والمعرفة المتصلة بالموضوع الأصلي مطابقة، ولذلك تكون أيضا صادقة وترتبط بمسألة درجة المطابقة بمسألة العلاقة بين الصدق النسبي والصدق المطلق، وبمستوى المعرفة الصادقة في

[1]– عمر كوش: "أقلمة المفاهيم، تحولات المفهوم في ارتحاله"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2002م، ص53.

[2]– علية عزت عياد: "معجم المصطلحات اللغوية والأدبية"، دار المريخ، الرياض، 1984م، ص85.

الحقيقة»[1]؛ أي أن المطابقة مرتبطة بدرجة الصدق التي تحمله صورة أو معرفة معيّنة عن موضوع معيّن، وبذلك تطابق بين الصورة المعبرة والموضوع المعبّر عنه.

يعتبر مصطلح "المطابقة" من أبرز المصطلحات التي شكلت وبنت خطاب النقد عند (عبد الله إبراهيم) غير أن الملاحظ عليه أنه لم يقدم تعريفا كافيا ووافيا لهذا المصطلح، فقد ربط هذا الناقد هذا المصطلح بالثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، حيث يقول بأن المطابقة هي:«مماثلة للثقافة الغربية من جانب ومطابقة لتصورات الثقافة الدينية الموروثة من جهة»[2]؛ فالثقافة العربية تماثل الثقافة الغربية المتأثرة بها، وتطابق الماضي أو التراث والدليل على هذا ما نراه ونعيشه في واقعنا اليوم، فالثقافة العربية اليوم بما فيها من أدب وعلوم ومعارف وفن...أصبحت بمثابة نسخ لما هو غربي حديث واسترجاع لما هو عربي قديم والسبب في ذلك راجع إلى ما تعرض له العالم العربي من استعمار وسلب ثرواته وأقصى ثقافتها وأجهض نهضتها...سوى التبعية والمطابقة سواء مطابقة هذا الآخر المتحضر أو مطابقة تاريخها وحضارتها الإسلامية القديمة، غير أن هذا الصراع لم يكن في الحضارة العربية فقط بل «إن جدل الأنا والآخر هو الصراع بين الجديد والقديم على مستوى الحضارات وفي مسار التاريخ، يحدث عند كل شعب وعلى مستوى الدوائر الحضارية الكبرى»[3]؛ وقد ظهرت ثقافة المطابقة بشكل واضح في الوقت المعاصر، حيث أصبحت ظاهرة قائمة بذاتها لها حضورها ودعاتها وأنصارها في جميع البلدان يدافعون عنها بكل طريقة في الفكر والأدب والسياسية والنقد وعلم الاجتماع...ولما كان هذا هو حال الثقافة العربية المعاصرة، حاول الناقد (عبد الله إبراهيم) التعريف بها والبحث في حيثياتها وعن أهم المرجعيات التي دفعت الذات العربية المعاصرة للوقوع في المطابقة العمياء للأنا والآخر معا.

[1]- عبد الله إبراهيم: "المركزية الغربية"، ص5.

[2]- عبد الله إبراهيم: "المطابقة والاختلاف"، ج1، ص22.

[3]- حسن حنفي: "مقدمة في علم الاستغراب"، ص495.

إضافة إلى هذا فقد انطلق (عبد الله إبراهيم) في بحثه من "ثقافة المطابقة" كونها:«قد أصبح مرجعية لأنساق التفكير والتعبير في حياتنا بكل مستوياتها الأساسية إذ في ضوئها تترتب شؤون الفكر وفي حالة معقدة مثل هذا يغيب التفكير النقدي الجذري، ويتراجع الإبداع الأصيل، ويحل محلها الاقتباس الذي يقوم على التشويه والاستنساخ وتحل ثقافة التجميع محل ثقافة الإبداع، ويتجه التفكير إلى البحث عن أصول حتى لو اقتضى الأمر تلفيق تلك الأصول»[1]؛ معنى هذا أن ثقافة المطابقة أصبحت من أهم الثقافات المتواجدة في ظل الأوضاع التي يمر بها عالمنا اليوم، الذي أصبح يعاني من التقليد أدى إلى غياب التفكير النقدي الجذري وتراجع الإبداع الأصلي حيث أصبحت الدراسات اليوم تعاني نوع من التعقيد، وذلك لطغيان الاقتباس والنسخ الذي أدى إلى تشويه الدراسات والوقوع في مشكلات منها البحث عن المرجعيات والأصول، حيث أن الكشف عن المسار الخاص بتطور الثقافة العربية الحديثة على سبيل المثال صورة شديدة التعقيد تتضارب فيها التصورات والرؤى والمفاهيم والمرجعيات، الأمر الذي جعل من: «الثقافة العربية الحديثة ثقافة مطابقة وليس ثقافة اختلاف، فهي في جملة ممارساتها العامة واتجاهاتها الرئيسية، تهتدي بمرجعيات متصلة بظروف تاريخية مختلفة عن ظروفها»[2]، هذا وقد وظف الناقد مصطلح "المطابقة" في مواطن عديدة من كتبه، الأمر الذي ساهم بعض الشيء في تجليه دلالتها للمتلقي فهو يقول مثلا: «تكشف النظرة النقدية الفاحصة لمعطيات الثقافة العربية الحديثة معضلة مكينة نستوطن نسيجها الداخلي، ألا وهي مماثلة الثقافة الغربية ومطابقة تصوراتها، فحيثما اتجهت تلك النظرة في حقول التفكير المتجدد لا نجد أمامها على مستوى الرؤى والمناهج والمفاهيم وسوى دروب من التماثل والتطابق مع الآخر»[3]؛ يظهر أن المطابقة في فهم الناقد مرتبطة بتصورات، كما يشير في آخر قوله هذا العدم وجود فوارق بين التماثل والتطابق، ويستعملها للدلالة على المعنى نفسه خاصة في خلافة الثقافة العربية بالثقافة الغربية التي أفرزت منظومات حضارية

[1]- عبد الله إبراهيم: "المركزية الإسلامية"، ص26.
[2]- عبد الله إبراهيم: "المطابقة والاختلاف"، ج3، ص9.
[3]- عبد الله إبراهيم: "المركزية الغربية"، ص86.

لها شروطها الخاصة، حيث أصبحت الثقافة العربية ليست سوى صورة مستعارة من غيرها، هذا وقد أكد (عبد الله إبراهيم) على:«أن هذه المطابقة ما هي إلا وهم وقع فيه كل من دعاة الأصالة ودعاة الحداثة، لذلك يرى أنه ينبغي التدقيق في الأسباب التي جعلت الثقافة العربية الحديثة تتصف بالاستجابة السلبية للثقافة الغربية، ذلك أن تلك الاستجابة بمظهرها الراهن تشير إلى حالة ضمور خطيرة في مكونات الثقافة العربية، مما يجعلها عاجزة عن التفاعل مع الثقافات الأخرى»[1].

فبعد تشخيص الحالة فلابد من التساؤل عن مسبباتها، وهذا هو الأمر الذي قام به الناقد وهو تساؤل يمس صميم المشكلة وأسباب الحالة الراهنة التي تعيشها الذات في كلتيها، اتجاه الذوات الأخرى، في تفاعل سلبي يعكس حالة ضمور كبير تمس مختلف المجالات.

ب/ مرجعياتها:

ب-1- المرجعية الغربية:

لقد ربط (عبد الله إبراهيم) مفهوم المطابقة بالمرجعية الغربية، وقد وضح لنا مدى تأثير الذات العربية المعاصرة بالمركزية الغربية، والغرب عموما حيث ظهر عند العرب ما ينادي بضرورة مطابقة ومماثلة النموذج الغربي ومتابعته في أطروحاته وأفكاره ومناهجه، فأصبح أثر حضور المركزية الغربية على أرضية الثقافة العربية واضح، ولا يمكن أن ينكر هذا الحضور أحد، الأمر الذي جعل من الذات العربية ذات هجينة ليست صافية لمكوناتها، إذ أن الآخر يدخل كعنصر قار فيها، مشكلا لهويتها بل لا يمكن أن نناقش حالها ووضعها.

هذا وقد وضح (عبد الله إبراهيم) في كتابه "المركزية الغربية" أسباب التطابق والتماثل والتي تعود لسببين هما:«أولهما يتصل بهيمنة المركزية الغربية ومحدداتها الثقافية والإيديولوجية وهي تمارس اختزالا للثقافات غير الغربية،

[1]- عبد الله إبراهيم: "المركزية الغربية"، ص5.

باعتبارها الثقافة الكونية الشاملة، وثانيها الاستجابة السلبية لمعطيات تلك المركزية وهو أمر يتعلق بواقع الثقافة العربية الحديثة التي رهنت ذاتها بعلاقات امتثالية للثقافة الغربية ولم تفلح في بلورة أطر عامة فاعلة تمكنها من الحوار المتفاعل مع الثقافات الأخرى»[1]؛ معنى هذا أن الهيمنة والسيطرة التي يمارسه الغرب ومحدداته الإيديولوجية تعد سببا من أسباب التماثل الواقعة فيه الذات العربية المعاصرة مع الفكر الغربي، فالثقافة الغربية ينظر إليها من طرف الفرد العربي نظرة تعالي وتفوق وسمو باعتبارها النموذج الأعلى، إضافة إلى هذا الاستجابة السلبية لمعطيات تلك "المركزية الغربية"، وعدم القدرة على التحرر من فرضياتها الأساسية والاختلاف المعرفي معها وهو أمر يتعلق بواقع الثقافة العربية الحديثة التي رهنت ذاتها بعلاقات، حيث أصبحت تماثل الآخر وتقلّده في شتى المجالات، ولم تفلح في بلورة أطر عامة فاعلة تمكنها من الحوار المتفاعل معها، حيث كانت تستعيد تصوراتها دون مراعاة التباعد الزمني والاختلاف المرجعي، وهذا ما يمكن تلخيصه بأن العرب:«تقوم على ثقافة الأخذ دون العطاء».

انجر الفرد العربي إلى مماثلة الآخر، باعتباره النموذج الأسمى، النموذج المتفوق التي يقتضى به في مختلف المجالات:«حيث أضحى الانتماء إلى العصر الحديث جزءا من الانتماء إلى الغرب وثقافته، على خلفية أن إثبات الحضور في التاريخ وعبر بوابة اللحاق بحركة الأوربة، بغض النظر على الإقليم المعرفي والتاريخي والجغرافي، فقد أدى ذلك إلى تشويه عملية الأقلمة واشتيالاتها المفهومية والفكرية»[2]؛ معنى هذا أن مفهوم الحداثة ارتبط بالغرب وثقافته، على اعتبار أنه مركز الحضارة والتقدم والتطور.

لاشك في أن دعاة الحداثة قد انبهروا واندهشوا من النموذج الغربي، وذلك راجع لأسباب عدة، ولعل أهمها هو التفوق العلمي والتقني والعسكري أي بمعنى آخر التطور الحاصل في البنية التحتية والفوقية ككل، والذي بدوره لم يقم من فراغ وإنما تهيأت له ظروف خاصة سهلت أموره وانتشاره في العالم فهي نفسها ركائز الحضارة الغربية،

[1]- عبد الله إبراهيم: "المركزية الغربية"، ص5.

[2]- عمر كوش: "أقلمة المفاهيم تحولات المفهوم في ارتحاله"، ص15.

حيث «دخلت أوروبا في العصر الحديث حين طورت منظومة من الممارسات والأفعال والأفكار المتداخلة التي دمجت معه ووظفت لتكون نسغا حيا يجري في العروق التي جمدتها تناقضات العصور الوسطى، ومن خلالها بدأ الكيان مؤثرا، ويعدد (دوفيز) ويمكن اعتباره أهم العوامل التي أظهرت أوروبا بوصفها مكونا متجانسا ومؤثرا: اللغة اللاتينية، الأدب القديم، الأنثيليجيسيا التي بدأت في القرن الثالث عشر .....»[1]؛ فهذه العوامل هي السبب الرئيسي وراء ظهور الغرب على أنه كيان قوي لا يرى إلا متقدما نحو الأمام.

ب-2- المرجعية الإسلامية:

يرتبط وجود هذه المرجعية بالمرجعية الغربية -السابق ذكرها- كونها تعد السبب الرئيسي وراء بروزها وحضورها في الواقع العربي، وبسبب الخوف من الغرب وضياع الهوية العربية الإسلامية، لجأ دعاة الأصالة للتراث واعتموا داخله غير أنهم لم يحاولوا تطوير ذلك التراث ولا بحثوا عما يميزه عن سائر التراث الإنساني، بل اكتفوا بالانغلاق داخله ورفضوا أي محاولة تعيد قراءته قراءة نقدية واعية بأهدافها، وإذا كان النموذج الغربي «قد فرض نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الأوروبي، وبكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن الماضي...هذا من جهة ومن جهة أخرى فإذا كنا لم نختر النموذج الغربي بمحض إرادتنا فنحن لم نختر بالأحرى ما تبقى لدينا وفينا من النموذج التراثي، أعني الموروث من ماضينا...فالإنسان إنما يجر تراثه معه جرا، وأكثر من ذلك يتمسك به ويحتمي داخله عندما يجد نفسه معرض لأي تهديد خارجي»[2]؛ فحتى تراثنا الخاص لم نملك الخيار في اختياره، فقد يفرضه تهديد خارجي مثل تهديدات الغرب للشرق اليوم ويدفعنا إليه الإحساس بجرم الإنفصال، وهكذا كلا الخيارين الغربي والعربي الإسلامي لا تملك الذات المعاصرة فيهما حرية.

[1]- عبد الله إبراهيم: "المركزية الغربية"، ص15.

[2]- نور الدين أفاية: "المتخيل والتواصل مفارقات العرب والغرب"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2003م، ص11.

هذا ويكشف الرجوع إلى التراث نظرة تقديسية متعالية، تُنم عن مركزية إسلامية تواجدت خلال قرون الحضارة العربية الإسلامية الغابرة وانتقلت بمرور الزمن إلى الخلف، الذين أعادوا دعاة الأصالة بعثه من جديد كمعادل للمركزية الغربية، لهذا يرى (عبد الله إبراهيم) أن «الثقافة الإسلامية كمنظومة رمزية معنوية بدأت تستعيد صور الماضي كمكافئ تخييلي للأزمة المعاصرة، الصور التي تضع فيها وهم القوة والأصالة، أقول وهم وأقصد به تحديدا توظيف رمزي لثقافة الماضي، في غير حقلها ومجالها، الأمر الذي يوهم التكافؤ والتناظر مع الآخر عبر التاريخ»[1]؛ أي أن توظيف التراث في الثقافة العربية المعاصرة يعتبر وهما، لأنه وظف في غير الحقل والمجال، وكذا لأن الهدف من توظيف ذلك التراث والسعي لمطابقته في يومنا هذا ليس محاولة للارتكاز من أجل الخروج من الوضع المتردي التي تعيشه الأنا، وإنما هو مجرد إبهام بالتفوق والتكافؤ على الآخر.

هذا وقد أشار (عبد الله إبراهيم) إلى أن المركزية الإسلامية أخذت طابعا ثقافيا على اعتبار أن الوحدة الدينية ظلت قائمة رغم التفكك السياسي الذي عاشه العالم وهي الذي مكنت هذا العالم من الاستمرار فالدين هو قوام الحضارة العربية الإسلامية، وقد كان التمركز حوله كبير جدا والإعلاء منه هو رفع لشأن المؤمنين «فتأثير الدين في الذات العربية الإسلامية عميقا إلى درجة أن الوعي الإسلامي الحاد بالتفوق باعتبار الدين الإسلامي يمثل التتويج المطلق... انعكس بشكل كبير في الصور والمواقف التي صاغها عن الآخر...»[2]؛حيث ألقى دعاة التراث هالة تقديسية جعلته يتعالى على واقعه الحقيقي ويصبح في مكانه المقدس الذي لا يمكن لمسه أو نقده، بل المطلوب نقله فقط، إحياؤه بعد ما طمس لقرون ،فقد تم بعث النقد القديم من أجل تحليل النصوص ونقدها، وذلك يعود إلى الحاجة إلى نقد أدبي خاص يشغل ذلك الفراغ النقدي الكبير الذي كان تموقعه بارزا في الساحة النقدية الأمر الذي جعل من الثقافة العربية المعاصرة بصفة عامة والنقد بصفة خاصة في حالة تطابق مع الماضي الذي يعتبره نقطة إنطلاق، خاصة مع بروز تيار الإحياء والبعث والأصالة التي تدعو إلى التمسك بالتراث وإعادة إحيائه وبعثه

[1]– عبد الله إبراهيم: "المركزية الإسلامية"، ص19.

[2]– نور الدين أفاية: "الغرب المتخيل صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2003م، ص88.

من جديد، هذا التيار (الأصالة) الذي وصفه (عبد الله إبراهيم) «بأنه تيار يرهن الحاضر بالمفهوم الذي جرده الزمن من زخمه فيصادر ذلك الواقع من أجل البرهنة على صواب المفهوم ومهما يكن فلابد من التأكيد على أن الإعتصام بالذات والتطابق معها لا يقل خطرا عن التماهي بالآخر والتطابق معه، لأن الأول مبعثه التعصب،والثاني الحيرة والضياع وكل منها موقف ولائي وامتثالي»[1]؛ فالاعتصام بالذات والارتماء في أحضانها مطابقتها بشكل كلي يشكل خطرا، لا يقل خطورة عن مماثلة الذات للآخر حيث أن الاعتصام بالذات يؤدي إلى التعصب والانغلاق، كما أن التأثر بالآخر الغربي ومماثلته يؤدي إلى الضياع وفقدان هويتها.

لقد عيب على أنصار التراث الذين نادوا بمبدأ مطابقة الذات المعاصرة لذاتها القديمة أنهم ومع لجوءهم إلى التراث بوصفه الأساس ومنطلق للذات العربية المعاصرة لم يحاولوا تطوير هذا التراث ولا الغوص في أعماقه، ولا البحث عن مجاهيله وميزاته، فالمشكلة إذن ليست في التراث ومطابقته في عصرنا الحالي، إنما المشكلة تكمن في الجهل به وعدم التأسيس له وفق ما يتماشى مع عصرنا الحالي، وكذا الافتقاد إلى الآليات والإجراءات والأدوات التي تقرؤه.

فلجوء الفرد العربي لتراثه كان تكييفا وليس تطويرا، وذلك لأنه جاء بمثابة ملئ الفراغ وردا عن دعاة الحداثة الذين جعلوا من الآخر الغربي القدوة والمرجعية التي يقتضى بها في مختلف المجالات الفكرية والعلمية وما إلى ذلك من المجالات الأخرى...والواقع خير دليل على ذلك.

[1]– عبد الله إبراهيم: "المركزية الغربية"، ص8.

ثالثا– الاختلاف وعلاقته بمقولات التفكيك:

أ/ الاختلاف تفكيكا:

يأخذ مصطلح "الاختلاف" دلالات كثيرة متقاربة ومتباعدة أحيانا، تتعلق كل دلالة بالمنظور النقدي والفكري الذي انطلق منه الناقد ومن الناحية اللغوية يعني الاختلاف والمخالفة «أن ينهج كل شخص طريقا مغايرا للآخر في حاله أو في قوله، والخلاف أعم من الضد، لأن كل ضدين مختلفين وليس كل مختلفين ضدين وتتسع مقولة الاختلاف والخلاف وتشمل أحيانا بالمنازعة والجدل والجدال والمجادلة وما إلى ذلك»[1]، فالدلالة اللغوية "للاختلاف" التي تتجاوز حدوث المغايرة، كما أن القول باختلاف شيئين لا يعني تضادهما.

إلا أن الدلالة الاصطلاحية تتضمن شيئا من الدلالة اللغوية، هذا وقد تناول العديد من النقاد مصطلح "الاختلاف"، وقد اختلف مفهومه باختلاف مسار وتوجه الناقد ويجدر بنا الإشارة إلى أن مفهوم "الاختلاف" من الناحية الاصطلاحية مرتبط بالتفكيك باعتبار أن «الاختلاف أحد المرتكزات الأساسية لمنهجية التفكيك والوقوف عليها، إنما يكشف عن جزء مهم من إستراتيجية التفكيك في مقارباته المنهجية والتأويلية»[2] فالتفكيك يقوم في أساسه على تقويض وتأويل وتهديم الأفكار القائمة عليها النصوص والخطابات، ومن ثمة مغايرة ومخالفة ما هو كائن حيث يشكل الاختلاف أحد الركائز الأساسية الذي يعتمد عليها التفكيك في مقارباته، حيث يعمل هذا الأخير على قراءة النص الفلسفي والنقدي والمعرفي والثقافي وحتى السياسي وإخضاعه لعمليات معقدة يحكمها منطق المغايرة والاختلاف، هذه القراءة وضعت التفكيك على محك الاختلاف فالتفكيك دعوة صريحة لتجاوز مناطق الثبات تأسيسا لمعرفة جديدة قوامها الإنفصال عن الجذور ومقاطعة التراث وتقويض المركز، دعوى لفكر اختلاف يتجاوز فكر الإنسان الذي يمتد عبر الزمن، الإنسان في الطرح التفكيكي «كائن مادي، كائن

[1]– سيد محمد صادق الحسيني: "حول نحو الأخر، ضمن كتاب نحن والآخر"، كتاب مشترك مع غريغوار مرشو ، دار منصور، دمشق، د ط، ص93.
[2]– عبد الله إبراهيم: "المطابقة والاختلاف"، ج1، ص515.

المنعرجات والتبدلات والتحولات تصاحبه روح المغامرة المبحرة دائما بحثا عما هو خفي وكشف ما هو مجهول وعجيب، وذلك لتحقيق مبدأ الإحساس بقيمة الحياة، بوصفها مكان للمغامرة والإبداع»[1]، هذا ويقوم التفكيك في أساسه على مقولة "الاختلاف"، ويطرح هذا الأخير كإشكال جوهري بكل الثقافات والعصور فلا أمة تخلو من اختلافات اجتماعية، دينية، سياسية....، فالاختلاف هو «الأصل والمبتدأ ويرجع إلى عمق الفكر الأسطوري والمأثور الديني والجدل التاريخي، إنه يمثل الآخر المغيب فينا الذي يقابل الحاضر.... لأن الأنا تنبني أصلا بالعلاقة مع العالم الآخر والوعي بالذات يمر عبر الآخر»[2]؛ حيث أصبح الاختلاف منبرا خاصا للخوض في ثنائية الحضور/ الغياب، الأنا والآخر....، هذا وقد ارتبط مفهومه رسميا بالتفكيك اليهودي (جاك ديريدا) الذي استوحى هو بدوره فكرة "الاختلاف" من (دوسوسير) الذي جاء بتقابلاته الشهيرة حيث أعطى العلامة (دال+مدلول) قيمتها في إطار علاقتها و إختلافها مع غيرها لكن حديث هذا الأخير عن "الاختلاف" كان في حقل خاص (الحقل اللغوي)، وذلك من خلال تأكيده أن نظام الكلام قائم على الاختلاف بين العلامات، بينما يرى (جاك ديريدا) بأن "الاختلاف"هو :«بناء وحركة لا يمكن تصورهما على أساس تعارض ثنائية الحضور والغياب، إن الاختلاف هو اللعب المنتظم للاختلافات ولآثار الاختلافات للتنظيم، الذي يربط بين العناصر هذا التنظيم هو الإنتاج الموجب والسالب في نفس الوقت لفواصل لا تستطيع المصطلحات الكاملة أن تحقق الدلالة أن تؤدي وظيفتها»[3]؛ يقصد (جاك ديريدا) باللعب تلك المراوغة القائمة بين الدال والمدلول وهي حيلة يمارسها التفكيك تقضي بإحالة الدال إلى دال آخر مع تغيب متعمد للمدلول، تسعى هذه اللعبة إلى تعدد القراءات وتشظي الدلالة وتشتت المعنى، وبهذا يؤكد (ديريدا) مبدأ الاختلاف القائم على تقويض المركز

[1]–محمد علي الكردي: "من الوجودية إلى التفكيكية"، دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر، د ط، 1998م، صص106، 107.

[2]– علي حرب: "المركز الثقافي العربي"، بيروت، الدار البيضاء، د ط، 1995م، ص39.

[3]– عبد العزيز حمودة: "المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية"، دار المعرفة، ط1، 1999م، ص377.

أي أن الاختلاف الديريدي لا يؤمن بوجود معنى معين داخل الكلام، وإنما يجعل من المعاني تتجلى في دوال لا تفتأ تتحول إلى مدلولات وهكذا.

إلى جانب هؤلاء مصطلح "الاختلاف" في مشروع (عبد الله إبراهيم) كأحد أبرز المصطلحات التي شكلت وبنت الخطاب النقدي عنده، وقد انطلق (عبد الله إبراهيم) بدوره من مبدأ التفكيك والاختلاف الدريدي القائم على تقويض الثنائيات الضدية الحضور/ الغياب، الصوت/ الكلام، ويذكر (عبد الله إبراهيم) أن«مرد الحاجة إلى الاختلاف رسوخ ثنائيات ضدية خطيرة في صلب الثقافة العربية الحديثة منها على سبيل المثال: الأصالة والمعاصرة، الذات والآخر، الماضي والحاضر...»[1]، وما من شك سيخالج القارئ عند قراءته لهذا القول، من أن (عبد الله إبراهيم) الذي قام بدوره بتقويض الثنائية الضدية (الأنا/ الآخر)، قد أخذ هذا المبدأ من (جاك دريدا) الذي أقام اختلافه على أساس تقويض الثنائية الضدية، وتجدر بنا الإشارة إلى أن (عبد الله إبراهيم) أعطى مفهوم الاختلاف على نحو إيجابي عكس (دريدا).

هذا وقد بدأ (عبد الله إبراهيم) مشروعة "المطابقة والاختلاف" لتقويض المماثلة مع الآخر والمطابقة مع الذات، حيث أضحت إشكالية "الاختلاف" منبرا خاصا للخوض في ثنائية الأنا والآخر، ومن ذلك مناداته بثقافة الاختلاف بديلا عن المطابقة، حيث طرح الاختلاف بقوة من أجل نقد فكره المماثلة مع الآخر الغربي المتمركز حول ذاته، والآخر العربي المنكفئ حول نفسه والغارق في مجده الغابر، هذه المعادلة بين الأنا والآخر مثلت مادة دسمة لـ(عبد الله إبراهيم) كي يسلط عليها الطرح التفكيكي ويهدم نسيجها ويكشف عن بؤرة التمركز فيها مما يستدعي حسب الناقد الدخول في حوار يحول ثقافة الآخر من مكون هيمنة/ مركزية/ سلبية إلى مكون فاعل إيجابي، ويحول الشعور العربي من الدونية والاستصغار إلى الثقة في إمكاناته وهذا لن يأتي إلا بعد التخلص من عقدة التبعية التي تعيق تطورها وتحد من فعاليتها «كما بين أن الآخر يعمم مشروعه ونموذجه الهادف إلى تدمير

[1]- عبد الله إبراهيم: "المطابقة والاختلاف"، ج1، ص25.

خصوصية الكائنات الحضارية، ومسخ هويتها فليس شعار عالمية الغرب كما يذكر (عبد الله إبراهيم) إلا دعوة للانزلاق نحو استبداد يفرض على الثقافات الأخرى، أو يدفعها إليها»[1]؛ فالآخر يرى نفسه بأنه مركز للتحضر فهو النموذج الذي تقتضي به الثقافات الأخرى، لأجل هذا دعا (عبد الله إبراهيم) للاختلاف بديلا عن المطابقة التي أصبحت لصيقة بالثقافة العربية الحديثة، الاختلاف دون الوقوع في العزلة والانقطاع عن الآخر، أو الوقوع في بئر الاعتصام بالذات وبنرجسيتها «إنما اختلاف يبث الحيوية والصيرورة في كل العوامل التي تشكل عناصر التكوين الذاتي للهوية اختلاف نقدي يضع الحوار محل السجال والتفاعل الخصب محل الانغلاق، والتأثر الشفاف محل التمركز الكثيف»[2]؛ هكذا تتراسل العلاقة بين الأنا والآخر، بعيدا عن مبدأ التفاضل، وحمى التفوق، بعيدا عن وهم المماثلة ورعب الانعزال، اختلاف يسهم في بث الحيوية والفاعلية داخل مكونات الذات، اختلاف يقوم على النقد الحواري يدعو إلى الانفعال بدل الانغلاق والتعصب يختلف عن الذات كما يختلف عن الآخر، فالاختلاف في مشروع (عبد الله إبراهيم) ليس المقصود منه الدعوة إلى قطيعة مع الآخر والماضي والاستعانة بهما، ذلك أن القطيعة لن تحقق إلا العزلة والانغلاق والاعتصام بالذات، بل إن الاختلاف المقصود في مشروعه يوفر حرية نسبية في ممارسة التفكير دون الشعور بإثم الإنفصال عن الماضي ولا خشية التناقض مع الآخر، تنطلق مما يحتاجه الإنسان العربي الحديث.

فالاختلاف عند (عبد الله إبراهيم) هو اختلاف قائم على التواصل/ التحاور، لا القطيعة والإنفصال اختلاف يعكس مظاهر التثاقف والتفكير السليم، بذلك كان:«أن تفكر معنا أن نبدع ونختلف، أن نخرج من قوقعة الأنا ونستيقظ من أشكال السبات، أن نكسر القوالب والأنماط التغيير شرط المعرفة، أن نفتح أسئلة الحقيقة

[1]- عبد الله إبراهيم: "المركزية الغربية"، ص ص6، 36.

[2]- المصدر نفسه، ص36.

على مناطق جديدة، وأن نحسن صوغ الإشكاليات المتعلقة بما تنشئه من خطابات أو ننخرط فيه من تجارب وممارسات وتلك هي رهانات الفكر»[1].

هذا وقد دعا (عبد الله إبراهيم) إلى الاختلاف مع الذات والآخر، حيث أضحت إشكالية "الاختلاف" نقطة هامة للولوج والخوض في ثنائية "الأنا والآخر" في عالم أصبح فيه التكامل والتثاقف من ضرورات الحياة وذلك من خلال نقده للذات والآخر المتمركزين حول ذاتيهما، نقدا قائما على التحليل والتفكيك لكل المظاهر التي تجلت فيهم تلك المركزية، ولكنه نقد «لا يقتصد إيجاد قطيعة بين الإثنين، إنما ترتيب العلاقة بينها على وفق أسس حوارية وتفاعلية وتواصلية بهدف إيجاد معرفة جديدة تقوم على مبدأ الاختلاف الرمزي عن الذات المتمركزة وخرافاتها والآخر المختلف ومصادراتها...»[2]؛ إن نقد العلاقة بين الذات والآخر لا يجب أن يكون من أجل فرط عقدة الصلة التي تجمعهما وإحداث هوة بينهما، إنما الغاية كما يرى الناقد هي ترتيب تلك العلاقة، ولكن على أساس التفاعل والتواصل وتحقيق ذلك الاختلاف الرمزي عنهما.

ب/ نحو الاختلاف مع التراث/ الغرب:

ب–أ– الاختلاف مع التراث: انطلاقا من مبدأ التفكيك والاختلاف الدريدي القائم على تقويض كل مركز، بدأ (عبد الله إبراهيم) مشروعه "المطابقة والاختلاف" الذي وجه فيه نقد للذات المتمركزة حول ذاتها القديمة، وذلك من خلال تقويض مبدأ مطابقة الذات لتراثها أين أضحى هذا الأخير بكل ما يحمل من أصالة وقدسية وبعد أن كان انعكاسا للأنا ومرآة للثابت قابلا للتقويض.

في إطار الدعوة للاختلاف ونقد الذات المتمركزة حول ذاتها القديمة قام (عبد الله إبراهيم) بتفكيك أبرز الأسس والركائز والأفكار التي شكلت هذه الذات:«يهدف إيجاد معرفة جديدة تقوم على مبدأ الاختلاف الرمزي

[1]– علي حرب: "أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مقاربات نقدية وسجالية"، ص11.

[2]– عبد الله إبراهيم: "المركزية الغربية"، ص9.

عن الذات المتمركزة وخرافتها»[1]؛ حيث تتطلب كل معرفة جديدة ممارسة الاختلاف الرمزي عن الذات، وذلك من خلال تفكيك آليات المعرفة القديمة وإبطال مفعولها وامتصاص تأثيرها وإظهار تناقضاتها الداخلية ونسيجها الواهن، وليس معنى هذا أن نرفض المعرفة القديمة، وإنما المقصود هنا هو فك الالتباس الذي يلف العلاقة مع تلك المعرفة والتي امتد تأثيرها إلى عالم اليوم ولم يتم نقذها بعده، وقد صرح (عبد الله إبراهيم) بإقامة الاختلاف انطلاقا من مبدأ التواصل والتحاور مع ماضي دون إحداث قطيعة أو إنفصال عنه.

ما من شك أن (عبد الله إبراهيم) في عرضه للمركزية الإسلامية كان يدرك جيدا أهمية هذه الظاهرة في كشف أسباب الضعف والتراجع اللذين تعرفهما الذات العربية المعاصرة، لذلك حاول تفكيك خطابها التي قامت عليه من خلال إبراز تناقضاته، هذا وقد أشار الناقد إلى أن توظيف التراث في الثقافة العربية المعاصرة بالطريقة التي تحدث اليوم هو مجرد وهم تعيشه الذات العربية المعاصرة، لأنه توظيف في غير الحقل والمجال وكذا لأن الهدف من توظيف ذلك التراث ليس محاولة الارتكاز عليه من أجل الخروج من الوضع المتردي التي تعيشه اليوم، وإنما هو مجرد إيهام بالتكافؤ والتفوق عن الآخر، وهذا هو السبب الذي دفع الناقد (عبد الله إبراهيم) لإعادة نظر نقدية في هذا التراث لهذا بحث في المركزية الإسلامية والصور المشكلة للآخر في تلك الفترة لأن «كشف صورة الآخر في أعين المسلمين خلال القرون الوسطى، لإيراد منه سوى تفريغ الأوهام المستبدة لنا والتأكيد على ضرورة النظر إلى الماضي وصورته في أذهاننا نظرة تستبعد أي إمكانية لإغفال التدرج التاريخي الطبيعي للاسم...وهو يريد ألا يظل أسرى التطابق مع صور بعينها من الماضي إنما التفكير في نوع من الاختلاف»[2].

لقد دعا (عبد اله إبراهيم) إلى الاختلاف مع التراث على أساس الحوار الفعال بين الذات الحاضرة والذات القديمة، الأمر الذي يساهم في دفع حركة الذات إلى الأمام وذلك من خلال الأخذ من الأفكار والمبادئ والمفاهيم الإيجابية الصالحة، الخادمة للذات المعاصرة ونترك ماله تأثير سلبي وغير نافع لها، وذلك من خلال ترتيب العلاقة

[1]- عبد الله إبراهيم: "المركزية الغربية"، ص9.

[2]- المصدر نفسه، ص9.

بين الذات المعاصرة وتراثها، فلابد من «أن نأخذ من ماضينا ما يخدم حاضرنا فلا هو تقديس له ولا هو إنكار له، بل الأمر أمر حياة لابد لها من مواجهة ظروفها الراهنة»[1]؛ في هذا القول إشارة إلى الاقتضاء بالتراث وفق ما يخدم ويتماشى ومقتضيات الذات المعاصرة، حيث أن الأخذ من التراث والاقتضاء به لا يعني تقديسه كما أن تركه لا يعني الثورة عنه، بل إن الأمر مرتبط بالظروف الراهنة التي تعيشها الذات المعاصرة وبروز تيارات تدعو إلى التمسك والحفاظ على التراث في وقتنا الحالي.

هذا وقد أشار (عبد الله إبراهيم) في مشروعه إلى أن عالم اليوم يميزه غياب الاختلاف، فلابد إذن من البحث عن هذا الاختلاف وركائزه، حتى يتم تجاوز النمطية والأحادية في التفكير، ويبدو أن تحقيق الاختلاف يقوم على معرفة جديدة تتطلب بدورها ممارسة ضربين متوازيين من التفكير، ضرب يتجه إلى تفكيك آليات المعرفة القديمة وإبطال مفعولها، «وذلك بنقدها وامتصاص تأثيرها وإظهار تناقضاتها الداخلية ونسيجها الواهن وضرب يعنى باستحداث آليات جديدة كالمعرفة المراد إيجادها، وذلك من خلال وضع المفاهيم والتصورات والأهداف...»[2]؛ وليس القصد من هذا القول رفض المعرفة القديمة، وإنما المقصود هنا هو فك ذلك الالتباس الذي يلف العلاقة مع تلك المعرفة، والتي امتد تأثيرها إلى عالم اليوم، ولم يتم نقدها بعد، وضرورة استحداث مفاهيم وآليات وتصورات جديدة تعنى أهدافها ومقاصدها وتعمل من أجل اختلافها وتميزها عن غيرها سواء في منهجها أو في أسئلتها الخاصة.

ذلك أن المفكر العربي أصبح مجرد «ناقل لفكر غربي وإما ناشر لفكر عربي قديم، فلا النقل في الحالة الأولى ولا النشر في الحالة الثانية يصنع مفكرا معاصرا، لأننا في الحالة الأولى سنفقد عنصر العربي وفي الحالة الثانية سنفقد عنصر المعاصر»[3]؛ والمطلوب هو أن نبدع أن نختلف، أن نستوحي لنخلق الجديد سواء غيرنا المكان لننقل من

[1]- محمود زكي نجيب: "حصاد السنين"، دار الشروق للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2005م، ص ص341، 345.

[2]- عبد الله إبراهيم: "المركزية الغربية"، ص64.

[3]- عبد السلام المسدي: "التراث والمعاصرة"، مجلة أقلام، وزارة الثقافة، بغداد، العدد4، السنة 14، ص7.

الغرب أو عبرنا الزمان لننشر عن العرب يجب علينا كسر القوالب والأنماط القديمة لتغيير شروط المعرفة والتأسيس للاختلاف القائم على التفاعل الخصب والانفتاح الإيجابي الذي يسهم في الحيوية داخل مكنونات الذات المعاصرة مع ذاتها القديمة، وليس بعيد عن هذا ما قاله (سعيد يقطين)، حيث يدعو إلى ضرورة أن «نفكر بجدية وصرامة في الذات العربية ودافع الإنسان العربي في دراسته تاريخه وتراثه وآفاقه بدون نرجسية كاذبة أو وهم خادع يحول بيننا ورؤية ذاتنا ذاتها كوجود وطرائق التفكير، فعلى الذات أن تنطلق ما هو كائن بالقوة والفعل، وذلك بملامسة الأشياء في كينونتها وصيرورتها بالصورة التي يمكن أن تسهم في شكل الإنسان العربي الجديد»[1]؛ معنى هذا أن لا ننفصل عن التراث، بل يجب علينا التفكير في واقع الإنسان العربي وتاريخه وتراثه، دون تحيز وتعصب للذات، فعلى الذات أن تنطلق مما هو كائن وملامسة الأشياء وصيرورتها بالصورة التي تشكل إيجابا في ذاتنا وتسهم في تشكل الإنسان العربي الجديد.

ب–ب– الاختلاف مع الغرب:

نادى (عبد الله إبراهيم) في إطار مشروعه بالاختلاف مع الآخر، ذلك أن المماثلة التي وقعت فيها الذات المعاصرة مع الآخر الغربي أصبحت تشكل سلبا عليها، لهذا وجب علينا مجاوزة هذه المماثلة، والبحث عن الاختلاف هذا الاختلاف الذي لا يمكن الحديث عنه ولا القبض إلا ضمن جدلية الأنا والآخر التي شكلت ممارسة فكرية نقدية وفلسفية عبر الزمن، تسعى لتحرير الذات، وفك الالتباس الناشئ من علاقة غير صحيحة مع الآخر الغربي، هذا وتقوم ممارسة الاختلاف مع الآخر على حسب رأيه على أساس التواصل لا القطيعة والإنفصال، ذلك أن الإنفصال لا يحقق إلا العزلة والانغلاق في هذا الصدد يقول (عبد الله إبراهيم): «لا يراد بالاختلاف بأي معنى من المعاني تحقيق قطيعة لا عن الآخر ولا التراث، بل الشروع في بناء معرفة بالواقع لا تقطع صلتها بهما غير أنها تنأى بنفسها عن المحاكاة والاستنساخ، ولعل هذه الغاية المنشودة من الاختلاف التي يتطلع

[1]– سعيد يقطين: "الكلام والخبر مقدمة التراث العربي"، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1997م، ص16.

إلى المساهمة في فض ركائز ثقافة المطابقة»[1]؛ الأمر يوجب تنمية عوامل جديدة تعمل على تغذية الثقافة العربية الحديثة بشكل إيجابي، خاصة في ظل الواقع الجديد الذي أصبح يعيشه الغرب وأحاسيس التفوق التي غمرت كيانه جعلت منه وجودا أخلط حسابات القوى الأخرى، ليصبح الغرب تحديا في مختلف المناحي الوجودية والحضارية، حيث استطاع التأثير في الفكر العربي كما أستطاع أن يبهره بكثير من مميزاته وأطروحاته وتجلى ذلك واضحا من خلال ما قدمه المفكرون العرب من آراء وأفكار تعلقت بالوضع الثقافي العام الذي يعيشونه الأمر الذي أدى إلى إقصاء شبه تام للذات العربية المعاصرة المرتمية في حضن الثقافة الغربية حيث أصبحت الذات الحاضرة ذات هجينة تكسوها سيطرة الآخر المعاصر في كل المجالات (ثقافة، سياسة، الفكر القوة العسكرية...).

إن أثر حضور الآخر الغربي على أرضية الثقافة العربية واضح ولا يمكن أن ينكر أحد هذا الحضور كما أن:«واقع التخلف والرجعية الذين يلفان ثقافتنا دليل واضح على الاستجابة السلبية لمعطياتها الحاجة إلى نقد هذه الحالة وتشريحها هدفه محاولة إخراج هذه الثقافة، مما علق بها...ولما كانت هذه المركزية مرتبطة بالآخر كان لابد من معرفة هذا الآخر لأن الذات بوصفها معرفة لا يحاط بها إلا بدءا من الإحاطة بالغير الآخر بوصفه معرفة والآخر هنا ليس إلا وجها للذات، كأنه جزؤها الإمكاني الذي لم يتحقق بعد كأنه شكل آخر من كينونتها»[2]؛ معنى هذا أن الآخر هو عنصر هام في الذات العربية المعاصرة، فلا يمكن مناقشتها دون مناقشة وضع الآخر ومعرفة حضارته التي ينتمي إليها وآثاره، لأن الثقافة العربية أصبحت بمثابة نسخ للثقافة الغربية.

لأجل هذا اقترح (عبد الله إبراهيم) الاختلاف مع الآخر بديلا على المطابقة والمماثلة التي أصبحت لصيقة بالثقافة العربية، اختلاف قوامه التواصل والحوار الفعال، حيث لم يعد هناك في حقيقة الأمر مفر أو مهرب من الاتصال بالآخر، فكل واحد فينا يسكنه هاجس الآخر، لهذا لا فصل دون وصل بحيث تشكل علاقة حتمية تدفعها الأنا مع الآخر الغربي مهما اختلف عنه، ذلك أن الاستعانة بالآخر واختزاله على مكون هامشي لا يحقق

[1]- عبد الله إبراهيم: "المطابقة والاختلاف"، ص17.

[2]- علي محمد أدونيس : "موسيقى الحوت الأزرق"، دار الأدب، بيروت، لبنان، ط1، 2001م، ص5.

إلى الانغلاق والعزلة، فالأمر يوجب علينا تنمية عوامل اختلاف جوهرية واعية وجديدة اختلاف يفتح باب المثاقفة وآفاق الحرية دون التماثل مع الآخر الذي يخشى بدوره المماثلة والائتلاف مع الميثافيزيقيا ويحاول جاهدا إسقاط مبدأ المطابقة والمركزية والشمولية التي عرفتها الثقافة الغربية، وفي هذا الصدد يقول (عبد الله إبراهيم):«يجب علينا تنمية عوامل اختلاف جوهرية واعية وجديدة تعمل على تغذية الذات الثقافية بطابعها المنشغل بوقائعه وموضوعاته المتصلة بالبعد التاريخي لتلك الذات»[1]؛ ويقصد بذلك الاختلاف المتكافئ القائم على المساءلة والاستنطاق المعرفي، الاختلاف الفاعل والفعال المقترن بوعي الاختلاف وضرورته المدرك لخطر المماثلة والخضوع.

[1]– عبد الله إبراهيم: "المركزية الغربية"، ص6.

الخاتمة

الخاتمة:

ما من شك في أن أي بحث يملك نتائجه الخاصة، ومن بين تلك النتائج التي توصل إليها هذا البحث وتوزعت بين فصوله ومباحثه نجد:

– أن ظاهرة التمركز على حسب (عبد الله إبراهيم) تعبر عن نسق تصوري نرجسي يصيب الثقافة فيولد شعورا داخليا بأسبقية الذات وعناصره الثقافية ودونية الآخر، وكما ظهر لي أن (عبد الله إبراهيم) يرجع الأوضاع المتردية التي تتخبط فيها الثقافة العربية الحديثة إلى هذه الظاهرة.

– مزاوجة الناقد في مشروعه النقدي بين الدراسات السردية والدراسات الثقافية والظاهرة السردية عند (عبد الله إبراهيم) هي ظاهرة أدبية ثقافية، نشأت على خضم التفاعلات بين المرجعيات والنصوص والأنواع الأدبية، كما أن تمكن الناقد من أدوات النقد الأدبي ومن النقد الثقافي هو الذي جعله يتناول السرديات العربية من منظور لا تنفصل فيه عن السياقات التاريخية.

– إن الكتابة النسوية كانت نتيجة العديد من المرجعيات الفكرية والثقافية التي بينت فاعلية المرأة في الكتابة.

– اقتراح (عبد الله إبراهيم) لمصطلح "التخييل التاريخي" كبديل عن الرواية التاريخية.

– المركزية الغربية (الآخر) تفرض هيمنتها وسيطرتها على العالم أجمع، وذلك من خلال تركيبتها القائمة على الفردية وتأكيد الأنا.

– أما المركزية الإسلامية ترى الأنا الإسلامية صورة نقية، وترى بتفوق حضارتها الإسلامية.

– ما من قراءة للأدب، ومهما تهيأ لها جمعا من بصيرة وقدرة على الغوص في الدهاليز العميقة التي يربض فيها المعنى، إلا ويسكنها قدر من العمى بشكل يبدوا معه ليس فقط أن من الصعب التسليم بأن العمل الأدبي

يمكن اختزاله إلى معنى نهائي بل أيضا القراءة النقدية، وهي قراءة تأويلية، لا يمكن إلا أن تكون قراءة نسبية وحوارية.

– استسقاء (عبد الله إبراهيم) أفكاره وآراء في دراسته الموسومة بـ "المطابقة والاختلاف" من جملة من النقاد الغرب والعرب على حد السواء، غير أننا التمسنا تأثره بمبدأ الإختلاف الديريدي القائم على تقويض الثنائية الضدية.

– كشف الناقد بأن الثقافة العربية واقعة في مأزق المطابقة مع ذاتها القديمة، وكذا الآخر الغربي ولما كانت المطابقة متعلقة بطرفين اثنين وجب التعرض لهما معا والتعرف على الأسباب التي تقف وراء ذلك الارتباط بهما، لذلك ألفينا (عبد الله إبراهيم) في أطروحاته يركز على المركزيتين الغربية والعربية وتبيان مرجعياتهما مع محاولة نقد وتفكيك الخطاب الذي نهضتا عليه، ومن ذلك طرحه لفكرة الاختلاف.

– دعا (عبد الله إبراهيم) إلى ضرورة "الاختلاف" بدل "المطابقة"، اختلافا قائما على التواصل والحوار الفعال والإيجابي مع الذات العربية القديمة والآخر الغربي وخلق منطقة ثالثة تقوم على ترتيب العلاقة بين الذات والآخر.

– رغم قيمة الأفكار التي يقدمها (عبد الله إبراهيم) فيما يخص الاختلاف ومطالبته بخلق منطقة ثالثة، إلا أن مكمن الصعوبة يتجسد في استحالة تحقيق وتجسيد ذلك الاختلاف عن الذات والآخر، وذلك بسبب الارتباط المباشر بهما والتداخل الكبير بين الذات المعاصرة مع ذاتها القديمة، وكذا تداخلها مع الآخر الغربي المعاصر.

في الأخير يمكن القول بأن الناقد (عبد الله إبراهيم) قدم قراءته الخاصة للوضع التي تمر به الثقافة العربية المعاصرة في زمن تتحكم فيه العولمة من كل جانب، ومهما يكن فإن ما قدمه الناقد من جهد نقدي وفكري

يضاف للجهود النقدية والفكرية العربية المعاصرة والتي تسعى لتحقيق وعي جاد بهذا الزمن ومتطلباته، حتى يتمكن للذات من مواكبة التطورات الحاصلة في هذا العصر بمختلف حيثياته وبنياته المادية والفكرية.

قائمة

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أ- قائمة المصادر:

- عبد الله إبراهيم: "التخييل التاريخي، السرد، الإمبراطورية، التجربة الاستعمارية"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2011م.

- ـــ: "الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة"، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2010م.

- ـــ: "السرد والاعتراف والهوية"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2011م.

- ـــ: "السردية العربية بحث في البنية السردية للموروث المكاني العربي"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1992م.

- ـــ: "المركزية الإسلامية صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2001م.

- ـــ: "المركزية الغربية إشكالية الكون والمركز حول الذات"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1. 2001م.

- ـــ: "المطابقة والاختلاف"، ج1، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، ط1، 2017م.

ب- قائمة المراجع العربية:

- أدونيس، علي محمد: "موسيقى الحوت الأزرق"، دار الأدب، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.

- حسن حنفي: "مقدمة في علم الاستغراب"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2000م.

- حسين المناصرة: "تفاعلات النقد النسوي في الرواية العربية"، مج11، ج44، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، 2002م.

- زكي محمود نجيب: "حصاد السنين"، دار الشروق للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2005م.

- سعيد يقطين: "الكلام والخبر مقدمة التراث العربي"، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1997م.

- سيد محمد صادق الحسيني: "حول نحو الأخر، ضمن كتاب نحن والآخر"، كتاب مشترك مع غريغوار مرشو دار منصور، دمشق، د ط.

- عبد الرحمان عبد الحميد علي: "النقد الأدبي بين الحداثة والتقليد"، دار الكتاب الحديث، القاهرة، د ط، 2005م.

- عبد العزيز حمودة: "المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية"، دار المعرفة، ط1، 1999م.

- عبد الله الغدامي : "النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية"، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2001م.

- عبد الله الغدامي، عبد النبي اصطيف:"نقد ثقافي أم نقد أدبي؟"، دار الفكر للنشر والتوزيع، ط1، 2004م.

- علي حرب: "أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مقاربات نقدية وسجالية"، "المركز الثقافي العربي"،الدار البيضاء، د ط، 1995م.

- عمر كوش: "أقلمة المفاهيم، تحولات المفهوم في ارتحاله"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2002م.

- محمد برادة: "محمد منذور وسير النقد العربي"، دار الآداب، بيروت، ط1، 1979م.

- محمد جاسم جبارة: "مسائل الشعرية في النقد العربي دراسة في نقد النقد"، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2013م.

- محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: "الحداثة، دفاتر فلسفية"، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1996م.

- محمد علي الكردي: "من الوجودية إلى التفكيكية"، دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر، د ط، 1998م.

- محمد نور الدين أفاية: "المتخيل والتواصل مفارقات العرب والغرب"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2003م.

- ـ: "الغرب المتخيل صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2003م.

ج- قائمة المراجع المترجمة:

- آرثر إيزاباجر: "النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسة"، تح: وفاء إبراهيم، رمضان بسطاويس، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2003م.

- إدوارد سعيد: "العالم والنص والناقد"، تر: محمد عصفور، دار الآداب، بيروت، 2018م.

- بول دي مان: "العمى والبصيرة، مقالات في بلاغة النقد المعاصر"، تر: سعيد الغانمي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2000م.

- بول ريكور: "الزمان والسرد"، ج1، تر: فلاح رحيم وسعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2006م.

- جوزيف شاخت وكيلفور بوزورث: "تراث الإسلام"، ج1، تر: محمد روهير السمهوري وآخرون، عالم المعرفة، الكويت، د ط، 1978م.

- غريم غيلوتش، فالتير بنيامين: "تراكيب نقدية"، تر: مريم عيسى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2019م.

د- الدرويات:

- عبد السلام المسدي: "التراث والمعاصرة"، مجلة أقلام، وزارة الثقافة، بغداد، العدد4، السنة 14.

- عبد العزيز بودين: "التاريخانية الجديدة والأدب"، مجلة الشارقة الثقافية، دار الثقافة، الشارقة (الإمارات)، العدد 62، ديسمبر 2021م.

- حوارات مع عبد الله إبراهيم: المركزيات الثقافية انتظمت الفكر الإنساني وغمرته بسوء الظن، جريدة الوطن، عمان، 17 ديسمبر 2017.

ج- الموسوعات:

- عبد الله إبراهيم : "موسوعة السرد العربي"، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2008م.

- عبد الله إبراهيم: "موسوعة السرد العربي"، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2008م.

هـ- المعاجم:

- علية عزت عياد: "معجم المصطلحات اللغوية والأدبية"، دار المريخ، الرياض، 1984م.

و- المواقع الإلكترونية:

الموقع الإلكتروني: www.wikibidia. com

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

الموضوع	الصفحة
الشكر والعرفان	
الإهداء	
مقدمة	**أ–ج**
مدخل	
أ/ مفهوم النقد الثقافي	5
ب /موضوعاته	6
ج / فروعه:	8
الفصل الأول: الممارسة الثقافية عند "عبد الله إبراهيم"	
أولا: نظرية السرد	13
أ/ السرد والنقد ما بعد الكولونيالي	15
ب/ النقد النسوي	18
ج/ التخييل التاريخي	21
ثانيا: علاقة الأنا بالآخر	23
أ/ الأنا	23
ب/ الآخر	25

ج/جدلية الأنا والآخر	27
ثالثا: ثنائية العمى والأبصار	30
الفصل الثاني: تحليل نقدي لكتاب ''المطابقة والاختلاف''	
أولا: المرجعيات الفكرية لكتاب "المطابقة والاختلاف"	34
ثانيا: المطابقة ومرجعياتها	35
أ/ مفهوم المطابقة	37
ب/ مرجعياتها	40
ب-أ: المرجعية الغربية	40
ب-ب: المرجعية الإسلامية	42
ثالثا: الاختلاف وعلاقته بمقولات التفكيك	45
أ/ الاختلاف تفكيكيا	45
ب/ نحو الاختلاف مع التراث/ الغرب	49
ب-أ: نحو الاختلاف مع التراث	49
ب-ب: نحو الاختلاف مع الغرب	52
الخاتمة	56
قائمة المصادر والمراجع	**60**
فهرس الموضوعات	**65**
الملخص	

ملخص

ملخص:

يسعى هذا البحث بعنوان "التجربة النقدية عند عبد الله إبراهيم النقد الثقافي" إلى الكشف عن التجربة الثقافية عند الناقد، انطلاقا من جملة الآراء والأفكار التي قدمها، وذلك باستنطاق القراءة ووصف المقولات التي قدمها وتحليلها انطلاقا من رؤيته.

ولا يخفى على أحد أن الناقد "عبد الله إبراهيم" يعد أحد أبرز الأسماء العربية التي برزت وقدمت منجزات نقدية في مجال النقد الثقافي، باعتباره واحد من المناهج البارزة في الثقافة العربية، وتأتي الأطروحات النقدية التي قدمها في الساحة الثقافية بعد تحصيل منه لوعي كبير بحالة الوضع الثقافي العربي.

الكلمات المفتاحية:

عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، المركزية الإسلامي، الدراسات الثقافية، المطابقة، الإختلاف.

Abstract :

The reasearchad is titeled experiment , criticism according to abdullah ibrahim cultural criticism to reveal the cultural experience of the critic based on the totality of opinions, ideas and theseses presented by the critic by examining the statements he presented and analyzing them based on his.

It is no secret to anyone that the critic abdullah ibrahim is one of the most prominent arab names that emerged i twas presented in achievements in cultural criticism , as it is one of the prominent arabic curricula in arab culture.

The critical theses that he présente un the cultural arena come after a great awareness of the state of the arab cultural situation.

Keywords:

Abd allah Ibrahim , western centeral, Islamice centeral, culturals stduies , matching, the difference.