دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	التمركز الحضاري والاستلاب الثقافي وأثرهما
المصدر:	مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية
الناشر:	جامعة قاصدي مرباح - ورقلة
المؤلف الرئيسي:	اللقانى، بن محمد
مؤلفين آخرين:	بلقاسم، محمد(م. مشارك)
المجلد/العدد:	مج12, ع2
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2020
الصفحات:	679 - 690
رقم MD:	1076715
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
اللغة:	Arabic
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	الأنثروبولوجيا، علم النفس الاجتماعي، الاستلاب الثقافي، الحداثة
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/1076715

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

التمركز الحضاري و الاستلاب الثقافي وأثرهما

Civilized positioning, Cultural Robbery and Their Effects

بن محمد اللقاني [1]، بلقاسم محمد[2]

[2،1]جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان (الجزائر)

تاريخ الاستلام : 19-01-2020؛ تاريخ المراجعة : 19-05-2020 ؛ تاريخ القبول : 30-06-2020

ملخص :

تسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن جانب من المرتكزات الاجتماعية والفلسفية والإيديولوجية التي حكمت العلاقة بين الأنا العربي والآخر الأوربي، وإظهار فكرة التمركز الموجودة في ثنايا الخطابات الفكرية الغربية، والتي تُعبِّر عن منظومات فكرية مكنت من تجسيد استلاب ثقافي بتركيب صورة نقية للذات، وفي مقابل ذلك تقصي الهامش؛ حيث تصطنع له صورة مشوشة ونتساءل: هل علينا التسليم بهذه النظرة الإقصائية ؟ . وإن كان الجواب نفيا فما هو الحل في ظل هذا التطور المتسارع للآخر الأوربي على مختلف الأصعدة ؟ وفي الأخير هل نحن بصدد النهوض بمشروع عربي إسلامي للخروج من حالة التيه عن طريق رأب الشرخ الحضاري وإقرار الهوية الثقافية.

الكلمات المفتاح : تمركز ؛ استلاب ؛ نظرية ؛ شرخ ؛ هوية .

Abstract :

The presents study aims at uncovering one aspect of the sociological, philosophical and ideological anchors which governed the relationship between the Arab ego and the European other as well as displaying the positioning idea existing in the folds of western thought speeches which express such thought bounds that enabled a realization of a cultural robbery through installing a pure picture for self. By the other hand, it excludes margin; this fakes up a confused picture for it and we wonder, are we obliged to believe in this excluding theory? If the answer is negative , what is the solution in the shade of this accelerated development of the European other in different levels? Finally, are we about to take an Islamic Arabic project so as to exit swagger status through healing the civilized crack and acknowledging the cultural identity.

Keywords : positioning ; robbery; theory ; crack ; identity.

I- تمهيد :

عند الرجوع إلى التاريخ منقبين عن الأسباب النفسية والاجتماعية التي جعلت الفرد الأوربي بهذه النرجسية؛ نجد فرويد قد نشر مقالا عام 1917 بعنوان " صعوبة أمام التحليل النفسي " أشار فيها -مؤسس علم النفس- إلى جرح نفسي غائر أصيب به بنو الإنسان في كبريائهم و نرجسيتهم وذلك عندما كشف لهم (كوبرنيكوس) أن الأرض ليست هي مركز الكون و أنها مع مجموعة الكواكب تدور حول مركز آخر وهو الشمس ، وهو ما يفسر ضراوة المقاومة التي واجهوا بها (كوبرنيكوس).

إن هذا الجرح الميتافيزيقي الذي أصيب به الإنسان عموما و الفرد الغربي على وجه الخصوص قد ولد عقدة نفسية من جراء هذا الإذلال النرجسي جعلته يعوضه بأن جعل من ذاته وحضارته و قارته مركزا للأرض .

وبعد قرابة أربع قرون من النهضة الأوربية والتي كانت قطيعة مع القرون الوسطى وعلى الضفة الثانية وفي

الجانب الشرقي منها تجلى مولود جديد وهو النهضة العربية إسقاطا و إحالة على عصر النهضة الأوربي .

والسؤال الذي جاءت هذه الدراسة للإجابة عنه هو : ما هي المرتكزات الاجتماعية و الفلسفية و الإيديولوجية التي حكمت العلاقة بين الأنا العربي و الآخر الأوربي في ظل هذه التمركز الموجودة في ثنايا الخطابات الفكرية الغربية ؟.

ولذلك سنعتمد على منهج وصفي تحليلي للوصول إلى أن هذه العلاقة بين الأنا العربي و الآخر الأوربي ليست علاقة اعتباطية ، و إنما هي علاقة قد تشابكت فيها جملة من المرتكزات النفسية والاجتماعية والفلسفية والإيديولوجية والتي تدور جميعها حول ثنائية التمركز الحضاري والاستلاب الثقافي من أجل الإقصاء وطمس الهوية الثقافية للمجتمع العربي.

وذلك مما استدعى أكثر من أي وقت مضى للنهوض بمشروع عربي إسلامي للخروج من حالة التيه عن طريق رأب الشرخ الحضاري وإقرار الهوية الثقافية المستلبة ،وهو ما دعا إليه نخبة من الفلاسفة و المفكرين و علماء الاجتماع و على رأسهم عبد العزيز حمودة من خلال كتاباته في نقد الحداثة الغربية و العربية في ثلاثيته المشهورة ، المرايا المحدبة (1998) ، و المرايا المقعرة (2001) و الخروج من التيه (2003).

وتسعى هذه الدراسة للوصول الى جملة من النتائج تدور في مجملها حول المشروع العربي الإسلامي البديل،كما تخلص الى توصيات للباحثين عموما و للفلاسفة و علماء النفس والاجتماع على وجه الخصوص.

1.I- الجرح النفس أنثربولوجي الغربي :

إن عصر النهضة العربي لم يكن معنيا بالقطيعة مع عصر الانحطاط – مع أنه لولا ذلك لما كان استحق صفة النهضوية- بقدر ما كان معنيا بالرد على الجرح الانثربولوجي وكما في كل جرح نرجسي (في علم النفس) لم يكن أمام الرد إلا أن يتخذ أحد شكلين : إما محاولة إنكار جرح الذات و إما محاولة إبرائه ولأمه ، وعصر النهضة العربي جسد المحاولتين كلتيهما : فمن ناحية- التيار الأصولي السلفي المنافح عن القيم الموروثة عن الماضي الزاهي بكل تشكيلاته . ومن ناحية أخرى تيار التحديث بمختلف تلاوينه وما صبه من نقد و تشريح لمظاهر التأخر وكلاهما كان يرمي بوصول الشرق إلى مركزيته المهمشة و يضطلع بنديته للغرب. هذا الأخير الذي سعت خطاباته إلى موضعته في إطار من الفوقية وإبرازه على أنه نموذج مكتمل في مقابل الشرق الدوني الذي يجب أن يبحث عن اكتماله في هذا الغرب، إذ قصد من هذا الأخير إقصاء الآخر المغاير وتحويله إلى مكون هامشي، حيث تتحدد أهميته ومكانته أو تعدل حسب مدى مطابقته لمنظور الأنا وتصوراتها ،وقد تجلى من خلال ظاهرتين:

- الكشوفات الجغرافية الكبرى التي أعلنت عن بداية الزمن الأوربي، وتشكيل هوية محددة إعمالا للمركزية الغربية، مع عبور كولمبوس للمحيط الأطلسي عام 1492،حيث أقصيت أمريكا وتاريخها القديم، وطمست معالمها ابتداء من تحديد تسمية تحتفي بالاتباعية للذات الغربية، هذه التسمية التي حاولت ممارسة الإقصاء بإخفاء هويتها الحقيقية وإخماد وطمس أصلها، ومن ثمة كان الإعلان عن هوية أوربا الغربية وذاتها بقتل الآخر من خلال ثنائية (استبعاده/ استعباده) ، ومن هنا ظهر الغربي بمظهر كوني، مظهر من يريد إخراج الآخر من جهله عن طريق طمس هويته وتركيب شخصية تابعة خاضعة للذات الغربية، تنفذ أوامرها وتتغاضى عن ارتباكاتها.

- إن خطاب العولمة مارس اكراهاته المختلفة ،من خلال التبشير بقيم غربية وتعميم نموذجها وإصباغها بصبغة كونية، دون مراعاة شروط تشكل المجتمعات وخصوصيتها الثقافية وهويتها، وهذا ساعد في ظهور الفكر الامتثالي للآخر واختزال الذات إلى عنصر هامشي واستبعاد المكونات القابلة للتطور،وتفجر الحراك الاجتماعي بطريقة فوضوية وكل ذلك بسبب انهيارات متعاقبة في الأنساق الثقافية الأصلية ،مما يسبب زعزعة للنظم وانفلاتا للاختلاف ، على اعتبار أن القيم الغربية حتى ولو تبناها مجتمع بملء إرادته فإنه لن يحقق بذلك سوى تمزقا في الهوية.

إن العولمة بما تمارسه من سياسة للاستبعاد والطمس للتشكيلات الثقافية الأصيلة ،إنما تسهم في ظهور أيديولوجيات تخلق مفاهيم جديدة حول صفاء الهوية ونقاء الأصل،كما أنها تؤصل لمفهوم المحاكاة للنموذج الغربي الذي يقود إلى سلسلة

لا نهائية من التقليد المفتعل الذي تصطرع فيه التصورات ،وهو يصطدم بالنماذج الموروثة التي ستبعث على أنها نظم رمزية تمثل رأسمال قابل للاستثمار الأيديولوجي عرقيا وثقافيا ودينيا.

إن فكرة التمركز موجودة في ثنايا الخطابات الفكرية الغربية ،التي تعبر عن منظومات فكرية تؤصل لهذا المفهوم وتحاول تركيب صورة نقية للذات ، وفي مقابل ذلك تقصي العربي وتتعامل معه بالتهميش،حيث تصطنع له صورة مشوشة ونتساءل الآن هل علينا التسليم بهذه النظرة الإقصائية ؟ . وإن كان الجواب نفيا فما هو الحل؟ .

ارتبطت النهضة الأوربية برحلات الاستكشاف، التي أدت في النهاية إلى الفتوحات والغزو الأوروبي لمناطق عديدة من العالم واستعماره، وإلى ظهور الثورة الصناعية التي جعلت الإنسان الغربي في القرن التاسع عشر يؤمن بقدرته على صناعة عالمه، ويتوقع السيطرة على العالم أجمع أو التحكم فيه، إذ بعد اكتشافه كيفية صنع القطارات والباخرات و الطائرات فقد رأى الإنسان الغربي نفسه -بوصفه أوتوقراطيا- يملك قوة السيطرة على عالم مكون من الفيزياء والكيمياء، بحيث ظن أنه من الممكن التحكم بالظواهر البيولوجية مثل عمليات في أنبوبة اختبار- لأن مفهوم التطور العلمي في ذلك الوقت كان يدور حول هذا المعنى- فهذه الثورة الصناعية غيرت الكثير من الثوابت في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العالم الغربي (حمودة، المرايا المحدبة، 1998، صفحة 68) وهذا يقتضي تغير العديد من الثوابت السابقة في العلاقات الفكرية الفلسفية الغربية، محدثة قطيعة معرفية معها، إذ يعد القرن السابع عشر هو المحطة الوحيدة التي يمكن أن تمثل قطيعة معرفية واضحة، فهي بداية التفكير العلمي بتجربتيه، وهي أيضا بداية فاصلة تبعدنا عن الفكر الغيبي للعصور الوسطى (الأوروبية). وما حدث بعد ذلك من تحولات جذرية، بل متعارضة في أحايين كثيرة داخل الفكر الفلسفي الغربي، ومن أهم التغيرات التي أصابت إطارهم المرجعي أو رؤيتهم الوجودية الفلسفية (لله والإنسان والعالم)، ومن ثم رؤيتهم المعرفية العلمية ومصادر المعرفة التي ينطلقون منها، وهذه التغيرات أو الانفصامات- إن جازت العبارة- هي التي أدت إلى توالد المذاهب الفلسفية من واقعية وتجريبية و مثالية إلى وجودية ...الخ

وبهذا فإن الفكر الغربي بعد أن كان يرى الوجود وحدة متكاملة تجمع بين الله والوجود والإنسان والمعرفة لمدة طويلة، حل عصر الإزاحات المعرفية، لذلك نجد أن الاتجاهين الفلسفيين (التجريبي والذاتي) وقفا ضد سلطة الكنيسية القديمة والجديدة، وأقصيا من رؤية التأثير الفاعل للإله في الوجود، حيث لم يعد (الله تعالى) لديهم كما تؤمن الأديان السماوية، قادرا على الثواب والعقاب، والعفو والمغفرة، بل صار عاجزا عن التدخل لإثابة المفضلين من عباده إذ أن الفكر الأوروبي عموما(غربه وشرقه) ، اتخذ (العلم المادي) بعد صعود نجمه (إلها) جديدا للثقافة الغربية ، ومن ثم أقصيَّ الدين المسيحي عن التأثير الفاعل في المعرفة (حمودة، المرايا المحدبة، 1998، صفحة 106)وفتحوا الطريق أمام المعرفة القائمة على التفكير المنطقي من ناحية- وهو فكر عقلاني بالدرجة الأولى- والتفكير العلمي القائم على التجربة الحسية والمادية من ناحية أخرى (حمودة، المرايا المحدبة، 1998، صفحة 58) ولذلك فإن كلمتي حديث وحداثة في الثقافة الغربية من المستحيل أن تطلق على مجتمع يسعى قبل كل شيء لأن ينتظم ويعمل طبقا لوحي إلهي أو جوهر قومي، أي أن الحداثة تستبعد أي غائية، فهي ليست مجرد تغيير أحداث؛ بل إنها انتشار لمنتجات النشاطات العقلية ، والعلمية التكنولوجية، والإدارية، فالحداثة الغربية الفلسفية كما يقول تورين: أحلت فكرة العلم أي العلم المادي محل فكرة الله في قلب المجتمع، وقصرت الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد فحسب (تورين، 1997، صفحة 29)

2.I-: الحداثة الغربية و الرؤى المتناقضة:

ولهذا نجد أن (الناقد العربي) – بوصفه عربيا متدينا – ينتقد موقف الحداثة أو الفكر الغربي من الدين، إذ إنه لا يعد الدين مناقضا للعقل والعلم، ولا يرى من الضروري إحلال العلم محل الله في قلب المجتمع، وقصر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد، فضلا عن أن العلمية والفكر الديني لا يمكن أن يكونا على طرفي نقيض- كما في الفكر الغربي – على أساس أن الدين فكر غيبي يتعارض مع التفكير العلمي والعقلانية ؛ (حمودة، المرايا المقعرة، 2001،

صفحة 91) بل يعد الدين عنصرا مؤثرا في إنتاج الثقافة العربية، وينتقد رأي (ألان تورين) في المجتمع الحديث، ويرفض كذلك أسطرة الإنسان وذاته وجعله مصدر جميع القيم.

ولهذا نجد الفيلسوف و الناقد عبد العزيز حمودة يعد الدعوة التي تنادي بتطوير حداثة لا تفصل بين سيادة العقل أو الفكر العلمي وبين الدين، هي من الدعوات القوية والأكثر معاصرة في الوقت الحالي .

إن العالم الغربي اليوم، الذي ينبهر بعضنا بانجازاته الحداثية وما بعد الحداثية إلى درجة العمى عن إدراك الاختلاف، هذا العالم هو نفسه قد بدأ مرحلة الحنين إلى الماضي: ماضي التقاليد والنظام والتوازن الصريح بين منجزات العقل وتحقيق الذات والقيم الدينية، بعد أن اقترب العالم الغربي نفسه من حالة الهمجية والفوضى، ويزداد الحنين حدة في الثقافات التي فرضت عليها الحداثة من الخارج عن طريق قوة استعمار قاهرة (..) فإذا كان أصحاب الحداثة الغربية أنفسهم يشعرون بالحنين إلى الماضي بمراتبه وطقوسه فكيف بنا، بكامل إرادتنا، ندخل السباق للتغيير القائم بالدرجة الأولى على تحقيق قطيعة معرفية مع الماضي ؟.

إن الخطاب العربي بحكم احتكاكه بالآخر الأوروبي واتصاله بأطروحاته و نظرياته قد طبع بعلامات فارقة أبرزها: الغموض والازدواجية، و الالتفاف عن التراث.

من البديهي القول أن الفعل المعرفي أمر حتمي لا يجوز رفضه باعتبار مصدره ، لكن كما يقول (طاغور) "إنني على استعداد لأن أفتح نوافذي في وجه جميع الرياح، لكن شريطة ألا تقتلعني هذه الرياح من مكاني.

ولكي ندرك الحقيقة كاملة لابد علينا أن نستوعب المراحل التي خاضت الحداثة الغربية مراحلها حتى استطاعت أن ترى النور وتتبلور بهذه الفلسفة و هذه المدركات وسنعرضها بإيجاز:

أ-العصور الوسطى : وسنقتبس ما قاله الفيلسوف و الأستاذ (وليم وال) من جامعة كامبردج في أواسط القرن التاسع عشر يدين تلك العصور فيقول : سوف نتحدث الآن عن فترة طويلة و صحراوية بالنسبة للعلم وهي تتموضع بين الفعالية العلمية للإغريق القدماء ، و بين الفعالية العلمية لأوربا الحديثة، إنها تقع بين بين. ويمكننا أن ندعوها لهذا السبب بالفترة الراكدة للعلم (البشير، 2016).

إن هذا التعريف يكشف بجلاء مقدار الإذلال و العار الذي يلقاه المثقف الأوربي أثناء الالتفات إلى تلك الحقبة الزمنية و التي تقارب الألف سنة ، إذ حينها كانت أفكار الناس مضطربة ومشوشة، وكان فكرهم مستعبدا أو مقيدا، كانوا يميلون للشروحات والشروحات على الشروحات، إلى ما لا نهاية، و كانوا ميالين إلى التعصب الذي يؤدي إلى الدوغمائية في الفكر بالإضافة إلى ذلك كانوا غاطسين في الغيبيات ...باختصار يمكن القول بأن النزعة الصوفية الطرقية بأشكالها المختلفة كانت تمثل الصفة المهيمنة على فكر العامة والخاصة في آن معا و كانت هذه النزعة مضادة للنزعة العلمية (صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، 2005، صفحة 23)

و السؤال الذي يطرح نفسه في هذا الباب من هو المسؤول عن هذا الوضع؟. من الذي أوقف حركة التقدم العلمي طيلة ألف سنة تقريبا ؟. إنها الكنيسة المسيحية . إنها الراعي الأول للثقافة و مصدر الفكر ، لقد ظل الكهنة يحاربون العقل و الفلسفة و يعتبرونها ضربا من التطرف و الإرهاب الفكري، لقد رسخت في المجتمعات الأوربية مفهوما خاطئا عن المعرفة ، **وخاضت** الأصولية المسيحية حربا بلا هوادة ضد كل أشكال التفتح ، و الملاحظة العلمية ، و التفسيرات العقلية ، لابد لكل متكلم أو مفسر إذا أراد لحجته القوة و التأثير أن ينسبها للكنيسة أي للماضي إذ لا يجوز التفكير في المستقبل . وقد استمر هذا العصر المظلم من القرن الخامس إلى بداية القرن الرابع عشر ميلادي.

ب-عصر النهضة الأوربية : لقد تضافرت جملة من الأسباب في بروز المعرفة العلمية عند المجتمعات الأوربية ومن أبرزها احتدام الصراع اللاهوتي/عقلي و الاحتكاك بالثقافة الإسلامية الوافدة من الأندلس و القسطنطينية و ظهور التجربة العلمية يقول غيوم الكونشي(1080-1145) في هذا الباب: بما أنهم يجهلون قوى الطبيعة فإنهم يريدون أن ينضم الجميع إليهم في جهلهم هذا، إنهم يرفضون كل بحث أو تقص عن الحقائق ، ويريدوننا أن نؤمن بشكل ساذج على

طريقة الفلاحين، أي دون أن نبحث عن أسباب الظواهر أو عللها ، و نحن نقول أنه يجب البحث عن كل شيء ، أو عن كل ظاهرة طبيعية، و إذا علموا بأن شخصا ما يقوم بالبحوث التجريبية فإنهم يشتبهون به و يتهمونه بالزندقة" (صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، 2008، صفحة 32) ولذلك عرف القرن الثالث عشر نصب المشانق في ظل الصراع بين الإيمان المسيحي و المعرفة العقلانية وكان (غاليلو) من أول ضحاياه.

ج-عصر الأنوار: ونستطيع أن نقول إن عصر الأنوار قد سطع في أوربا عموما و أوربا الغربية بالخصوص مع بداية الثورة الفرنسية و ما تبعها من تصدير لهذه الثورة بواسطة نابليون إلى كل أوربا – و إن كان الغزو والاحتلال وسيلتها و لكن نتائج ذلك الغزو جاءت مثمرة ثرة – وقد طبع هذا العصر بعدة سمات جعلت العالم قرية صغيرة ، و تناست فيه أوربا -عبر مراحل- كل صراعاتها و حروبها إلى ما يعرف اليوم بالاتحاد الأوربي، و السوق الأوربية المتحدة و الحلف الأطلسي..الخ .

I.3-: انزياح الأنا العربي على مستوى القيم الاجتماعية والسلوكيات الخطابية :

وفي ظل هذا التطور المتصارع للآخر الأوربي على مختلف الأصعدة ، يستوقفنا سؤال دقيق و حساس يظهر إن كان الآخر الغربي قد تغيرت صورة الأنا العربي في مخياله الجمعي، وهل استطاع أن يستوعب أن الأنا العربي هو صورة لـــ (بنية اجتماعية و فكرية وفلسفية و رؤية للعالم) لا نقول إنها ضدية و لكن نستطيع أن نقول إنها مختلفة عن هويته الاجتماعية و إيديولوجيته الفكرية .

قد لا يصدق عاقل بسبب ما تمر به أمتنا العربية اليوم من تمزق و تشرذم أننا كنا منذ اقل من سبعة قرون أساتذة لهذا العالم المتحضر ، لقد كان فلاسفتنا و علماؤنا المرجعية العليا لكبار مفكري القارة الأوربية ، لقد كان الفارابي و ابن سينا و ابن باجة و ابن رشد قدوة فلاسفة أوربا من أبيلار و ألبيرتوس الكبير و توما الأكويني ، ما أشبه الليلة بالبارحة ، لقد دار الزمان دورته و يقول هاشم صالح في هذا الصدد ناقلا عن آلان دو ليبيرا قوله : كانت ردة الفعل المعاكسة على الانتصار الاسباني هي إثارة أكبر حركة تثاقف شهدها العالم الغربي الناطق باللاتينية فخلال بضعة عقود من السنين فقط راحت تتدفق على أوربا الشمالية أجزاء كبيرة من الثقافة الفلسفية التي كانت قد تراكمت في أرض الإسلام منذ قرون عديدة و كانت صدمة اللقاء (أوالتثاقف) ذات عنف استثنائي ... وأصبح أرسطو متوفرا كليا في اللغة اللاتينية .. وقد راح المسيحيون الناطقون باللاتينية يجدون أنفسهم مضطرين لاستيعاب ما كان العرب قد أمضوا في جمعه مدة ثلاثة قرون ...لقد انتهى عهد بغداد و قرطبة و ابتدأ عهد باريس و أكسفورد و بولونيا و بادوا (صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، 2008، صفحة 50)

و نكتفي في هذا الصدد بذكر ابن رشد إذ لم يكن لفيلسوف عربي أثر في الفكر الأوروبي مثل ما أحدثه ابن رشد ، إذ حظي بدراسات عديدة وعد انتقال فلسفته بمثابة المنعطف الحاسم في تطور الوعي الأوربي و تنويره، فعكفوا عليها ترجمةً وقراءة مما أدى بهم إلى تبني آرائه الفلسفية حول الطبيعة والميتافيزيقا. الأمر الذي أدخلهم بعد ذلك في جدال واسع وصراع عنيف مع اللاهوتيين التقليديين المحافظين. خصوصا بعد تشكل تيار فكري جديد، لم تعهد به أوربا المسيحية من قبل، وهو ما عرف بتيار الرشديين اللاتين أتباع الفيلسوف العربي ابن رشد ، وقد ترجم ميشيل سكوت بعضا من شرح ابن رشد للطبيعيات الصغرى (الخضيري، 1983، صفحة ص44) .

ومع تهافت العرب على الحياة المترفة ،و ابتعادهم عن حياة الفكر والفلسفة جاءت النكبة الكبرى بفقدانهم لأعظم حضارة إسلامية لقد غابت حضارة الأندلس إلى الأبد ، و مع انهزام العرب اجتماعيا و عسكريا و فكريا و تجلى ذلك من خلال تشردهم في أوربا و العالم بدأت تدب في الفكر الغربي نزعة القطيعة التاريخية مع العرب ، و تجلى ذلك بوضوح في تحاشي الإحالة إلى تراثهم من جهة ، أو تحريف أقوالهم من جهة ثانية ، وما كان ذلك ليحصل لولا تخلي العرب من سر قوتهم و هو الفلسفة و الترجمة لقد قطعوا كل علاقة لهم مع أسلافهم الذين كانوا يتفلسفون ويهتمون بالعلم الذي تلقوه عن

الإغريق ...باختصار لقد خرج العرب من التاريخ عندما كفوا عن التثاقف مع الآخر ، عندما كفوا عن الترجمة (صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، 2008، صفحة 62)

ولم يمض قرن من الزمان، إلا وقد تزايد أتباع العقلانية الجديدة، وأوجدت لها صدى في معظم أنحاء أوربا، وغدت ثقافة دارجة لدى الطبقة الراقية، وصارت كما يقول رينان معياراً للثقافة والتقدم والرقي، فلا بد لكي يُعدّ الباحث من المثقفين واسعي الإطلاع أن يتشدّق باسم ابن رشد، ويتفوه ببعض أفكاره. حتى إن الذي لا يتبنى الرشدية، ولم يطلع عليها يعتبر تقليدياً أو ظلامياً رجعياً (رينان، 1957، صفحة 324).

ثم فجأة يدور الزمان دورته و تتنكر أوربا للعرب وفضلهم، فجأة أصبح مطرودا من التراث الأوربي ولم يعد له وجود، ولم تتوقف الحركة عند هذا الحد و إنما طرد اليهود المستعربون الذين كانوا يواصلون التراث الفلسفي العربي من اسبانيا.

ولنا أن نبحث عن السبب وراء هذا الجحود و الإنكار للفكر العربي عند المجتمعات الغربية، بعد حوالي قرن من سقوط غرناطة، هل هو تحصين للهوية الثقافية من الاختراق ؟ .أم هو أمن ثقافي سعيا للحفاظ على المكونات الثقافية الأصلية في مواجهة التيارات الثقافية الوافدة و الأجنبية المشبوهة (أحمد، 1998، صفحة 38) وكل هذا لم يكن و لكنها فلسفة الغرب و رؤية للعالم بدأت تتبلور في ظل معطيات اقتصادية و فكرية ودينية ، جعلت أوربا تُصدِّر نزاعاتها الداخلية و تتحول إلى الكولونيالية العالمية ، و التي فرضت إعطاء ثقافتها هذا الطابع الكوني وهو نفسه ما حذر منه نخبة من الفلاسفة و المفكرين إذ الأصل في الأشياء هو ذلك الواقع الإنساني الذي يبدأ من الإنسان، وينتهي إليه من خلال شراكة فاعلة بين قدرات البشر.

وفي ظل هذه الرؤية وقع انزياح على مستوى القيم والسلوكيات والخطابات، فالحديث عن البعد الإنساني الشمولي للخطاب بأبعاده المختلفة، يقتضي ثقافة حوارية تنطلق من الاختلاف وتنتهي إلى التسامح مع الآخر، وهو ما لا ينطبق على الثقافة الغربية التي يعتقد كثيرون أنها وجهت خطابها إلى الإنسان الأوروبي، ولم تلتفت إلى غيره إلا قليلاً، فالإنسان الشامل الذي تحدثت عنه أوروبا يبدأ بها وينتهي بها أيضاً (دراج، 1997، صفحة 88) ولفهم النموذج الغربي علينا أن نفهم الأنظمة الاجتماعية التي تقف وراءه. فالنظرية حين تطرح لتفسير ظاهرة معينة، فإنما تطرح ضمن شروط تاريخية وثقافية و فلسفية محددة، تجعل من الصعب نقلها كما هي.

ومع محاولات النهضة العربية بدءا من محمد علي ، واتصال العرب بالغرب وما رافق ذلك من انقسام العرب على أنفسهم، فمنهم من يرى ضرورة نصب العداء لكل وافد مهما كان مصدره، واعتبروا التراث خير زاد ومعين ، وراح الأصوليون يكفرون كل وافد غربي ؛ "ولا يفهم من السلفية أو الأصولية الاتجاه الديني بالتحديد بل يمكن توسيع دائرته إلى الاتجاه القومي الذي يختزل الهوية الثقافية في اللغة ومن ثم يحشد هذا التيار كل الأدلة المقنعة على صلاحية هذا الموروث و أهميته في بناء الشخصية الذاتية و أي تهاون في هذا الاعتقاد يترتب عليه التحلل و التفسخ و الذوبان في حضارة الآخر (سماعين، 2018، صفحة 279)

أما المجموعة الثانية فقد وقفت على النقيض من ذلك وراحت تسوِّق للغرب وتندمج فيه، وتعتبره خير ملاذ وأنيس وهو المخلص للأمة، ولازالت دعواتهم متعالية إلى اليوم رغم انكشاف غطائهم و شعورهم بالغربة و الاغتراب، و الدراسات النفسية الاجتماعية تخلص في هذا المضمار الى إن الشعور بالاغتراب ظاهرة نفسية واجتماعية يؤثر بشكل سلبي يساهم في تكوين شخصية مضطربة للمراهق كالعجز واللاّهدف تفتقد إلى معايير وضوابط وهذا ما يسهل نشوء الإحساس بالفشل في فهم القيم وتقبل المعايير السائدة وعدم قدرتها على الاندماج كما يسبب فقدان الفرد مرجعيته ويتنصل من جذوره ولا يشعر الفرد بالانتماء إلى أهداف مؤسسات التنشئة الاجتماعية كالأسرة ومؤسسات النظام التعلمي ويمكن أن يظهر كلما توفرت العوامـــل والأسباب المهيئة له أهمها الخلل الوظيفي للمؤسسات أثناء تفاعل أعضاء المجموعة لاسيما مرحلة المراهقة التي تبدأ فيها هذه الحاجات بالنضج والإلحاح مقابل مطالب على وفقها تشبع الحاجات وأي خلل سواء كـــان تثبيت

أو حرمان، يؤدي إلى ظهور العديد من المشكلات منها الاغتراب الذي أصبح في مقدمة الظواهر السلبية التي تواجهه في العصر المعاصر (نجار و أبي مولود، 2016، صفحة 253).

أما المجموعة الثالثة فأمسكت العصا من وسطها وراحت تزاوج بين الأصالة و المعاصرة تنتقي من الحضارة الغربية ما يوافق رؤيتها و ترفض ما خلا ذلك." فمواجهة الغزو الثقافي عن طريق المعاداة للثقافة الغربية والانغلاق ، بل من خلال بل من خلال التفاعل مع الثقافة الأخرى و التواصل معها و الاستفادة من تجارب أمتها مع الحفاظ على جوهر الثقافة العربية الإسلامية (بوغديري، 2018، صفحة 219)

ونستطيع أن نقتبس ما قاله البازعي: إن الاستلهام المكثف في مصر للأطروحات الماركسية جاء منسجماً مع التوجه الاشتراكي للثورة الناصرية. ومن هنا أيضاً ندرك حماس النقاد العرب للبنيوية التكوينية باعتباره منهجاً يرضي الرغبة في الإخلاص للنواحي الشكلية في دراسة الأدب دون أن يتخلى عن مجموع القيم والالتزامات الواقعية اليسارية التي لعبت دوراً هاماً في تشكيل التجربة السياسية والثقافية والاجتماعية في الوطن العربي (البازعي، استقبال الآخر (الغرب في النقد العربي الحديث، 2004، صفحة 177)

لقد انعكس الغرب في كل زاوية من زوايا حضارتنا ، وبدهاء كبير استطاع الغرب التخلص من صراعات المسيحيين الكاثوليك والبروتستنت و صدر ذلك الصراع إلى عالمنا العربي وهو ما يتجلى في صراعات الفرق الدينية و الأحزاب السياسية ، وظل الغرب المتغطرس يمسك بخيوط المؤامرة و يطيل عمر الصراع ؛ هذا على المستوى الاجتماعي أما على المستوى الفكري و الأدبي فقد صدر لنا الغرب رؤى نقدية متعددة و اشغلنا لأكثر من نصف قرن في بيداء الوهم وتيه الطريق حتى عنَّ للناقد عبد العزيز حمودة أن يكتب ثلاثيته المشهورة (المرايا المقعرة و المرايا المحدبة و الخروج من التيه) والتي كشف فيها الحقيقة و نزع القناع عن أشباه المثقفين موضحا أن العوالم هي منشآت خطابية وتلاعبات لغوية، وأن الحداثة العربية صنعة غربية خالصة ، ومن هنا فالحديث عن خطاب محايد هو من قبيل المغالطة ،إذ المركزيات الكبرى وتعزيزا لمكانتها تمرر رسائل من خلال تمثيل الذات تمثيلا متعاليا وتمثيل الآخر تمثيلا منتقصا هزيلا ،فالغرب قبل أن يسيطروا علينا عسكريا وسياسيا تمكنوا منا خطابيا فصاغوا الوعي العام العالمي بما يخدم هذه الصورة النمطية عن الأنا/الآخر، لكن ما يجب علينا الآن وتصديا لهذه الهيمنة الغربية أن نؤمن بحدود إمكاناتنا وبذواتنا من خلال فتح باب المساءلة والحوار مع الذات واحترام الاختلاف بما يؤمن عدم المساس بالحريات أو إلى التحجر الذي يضفي إلى نوع من الارتماء على الآخر والذي في نهايته يؤدي إلى إحساسنا بالاغتراب.

إن الإسلام بفتحه لباب التحاور إنما مكن من تجاوز هذا المنظور الضيق وفتح العالم على تعدديات المختلفة حيث يتم احترام الآخر بما يكفل التعايش سلميا معه ومن ثمة القضاء على عقدة التعالي والاصطفاء الأيديولوجي حتى تحترم الهويات ويكون التوجه اختياريا .

I.4-: إرهاصات نظرية برؤية عربية إسلامية :

إن المفكر و الناقد عبد العزيز حمودة - الذي شرب من معين الغرب و تربى في أحضانه ، وأدرك أبعاد المؤامرة - يمتلك رؤية متكاملة للمعضلة ، لذلك يذهب إلى القول: أن العقل العربي من خلال طرائق تفكيره أدرك أن المصطلح ليس دالا يشير إلى مدلول حسي واقعي خارج العقل، ولكنه رمز لغوي، سواء أكان يدل على مفهوم بسيط أم مركب، يشير إلى صورة ذهنية داخل العقل وليس خارجه، وهي حقيقة أدركها النقاد العرب القدامى، ومادام هناك ترابط بين الدال أو المصطلح و المفهوم العقلي، فلا بد أن تتوحد المدركات العقلية بين الثقافات المختلفة لكي تتوحد دلالة المصطلحات، إلا أن تباين فلسفات الثقافات المختلفة أو داخل الثقافة الواحدة، يستبعد ذلك ويؤكد نسبية الثقافات وخصوصيتها واختلافها وتعددها، مما يؤثر في دلالة المصطلحات ويجعلها نسبية أيضا، فضلا عن تأثير التطور والتغير المستمر في انجازات العلم وقضاياه (حمودة، المرايا المقعرة، 2001، صفحة 94) لذلك سعى عبد العزيز حمودة – كما أرى – إلى التدقيق في استخدام

المصطلحات في الخطابات عموما و في النقد خصوصا. إذ إن كل قراءة نقدية جادة لابد أن تملك مصطلحاتها المنبثقة من واقعها الثقافي والفكري والاجتماعي والنقدي والبلاغي واللغوي والأدبي. و يخلص إلى القول: إذا أضفنا كل هذه المعطيات بعضها إلى بعض من انبهار بالعقل الغربي، واحتقار للعقل العربي، والدعوة للقطيعة مع الماضي ، وتعمد الغموض و الإبهام و المراوغة ، إما رغبة في إبهار المتلقي و إما عن عجز حقيقي في فهم النص الأجنبي المنقول عنه إلى العربية ، إلى جانب الرغبة في التباهي بعمق المعرفة ، ثم الانتماء الأكيد إلى نخبة اختارت عن وعي عدم مخاطبة الجماهير أو القارئ العادي ، إذا أضفنا هذه العوامل بعضها إلى بعض ... أدت في نهاية الأمر إلى اليأس بعد أن حيرت الكبار وأرهقتهم (حمودة، المرايا المقعرة، 2001، صفحة 98). إن مقتضيات التحديث صحيح تتطلب الاطلاع على الوافد الجديد ولكن لا يجب بأي حال من الأحوال التماهي معه لدرجة أن يحجب عن ثقافتنا المحلية خصوصيتها و إذا كان الأصوليون قد وقعوا في فخ الاستلاب للتراث ، فإن الحداثيين قد وقعوا في فخ الاستلاب للثقافة الغربية (سماعين، 2018، صفحة 282)

فالاستفادة الحقيقية من المناهج الغربية لا تكون بالنقل والتكرار فحسب، بل "بإعادة إنتاجها في سوق النقد العربي عبر رؤية تاريخانية تقوم على دراسة متأنية ومعمقة للمادة النقدية الغربية في شرطها التاريخي والحضاري، مما يمكننا من فرز الصالح من الطالح في ضوء المسافة التاريخية الفاصلة بين فضائي النشأة والاستقبال (العوفي، 1992، صفحة 13)

وقد عمد الكثير من المثقفين العرب إلى مراعاة ذلك الاختلاف مع الآخر مما جعلهم يقرون بأهمية أن تكون للمستعير شخصيته الخاصة به، فلا يكتفي بالتقليد الببغاوي ، وربما ذلك الذي خلق مشكلة (تعريب المصطلح الوافد) ، لذلك نجد عبد الله الغذامي قد صاغ المصطلح النقدي صياغة عربية تساعده على دخول نسيج الأسلوب العربي، "ولعل هذه الرغبة الحثيثة في التبيئة دفعت الغذامي إلى تفادي الإشارة إلى الدلالة التقويضية أو الهرمية في مصطلح **(**Deconstruction**)** وهو تفادٍ ينهجه الغذامي تماشياً مع طبيعة الثقافة العربية من حيث حرصها على إخفاء الجانب المرفوض من تداعيات مصطلح ما (الغذامي، 1985، صفحة 50) الأمر الذي يشبه تفادي بعض النقاد الماركسيين العرب الإشارة إلى منهجهم بأنه ماركسي، لما تحمله هذه الكلمة من إيحاءات غير مرغوبة داخل البيئة المحلية التي يعيش فيها الناقد. كذلك فإن هذا التفادي بدا أمراً واضحاً في كتاب "النقد الأدبي ومدارسه الحديثة" إذ آثر المترجمان تغيير العنوان الأصلي لهذا الكتاب وهو **(The Armed Vision)** كما أخّرا حذف استهلال المؤلف الذي يسبق المقدمة، لما يتضمنه الأصل من مواقف فكرية قد تتعارض مع ما هو سائد تاريخياً في العالم العربي (البازعي، استقبال الآخر، 2004، صفحة 126) مقابل إستراتيجية التفادي- وهو نوع من التبيئة - قد تعترضنا إستراتيجية أخرى من مثل الجرأة على إضافة عنصر جديد، كما فعل الغذامي حين قام بتعديل الإطار المرجعي لأنموذج ياكبسون في الاتصال اللغوي حين اقترح إضافة العنصر النسقي، الأمر الذي يرفضه عبد النبي اصطيف بدعوى أن "تعديل أي إطار مرجعي، أو أنموذج نظري، أو أي نظام فكري، لا يمكن أن يتم إلا استناداً إلى معطيات جديدة في البحث الواسع والمثابرة والأداء... وإلا فإن هذا الاجتهاد يغدو ميداناً مفتوحاً لكل متطفل على العلم والمعرفة (أصطيف، 2004، صفحة 193)ونستطيع القول بأنه قد أصبح لزاما بلورة المصطلح الوافد وتحديد مفهومه وإدراك أبعاده الفلسفية و الأيدلوجية ، كما أنه أصبح من الضروري توحيد الجهود من أجل ضبط المصطلح النقدي على مستوى المفهوم والترجمة ؛ وذلك بتوحيد الجهود الجماعية والاعتماد على التخصص الدقيق في مجال المصطلحية وتفعيل دور المخابر الأكاديمية في ذلك ، و إثارة مجامع اللغة من أجل تفعيل الدور المناط بها في هذا المجال هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن بعض العلاقات التي تأسّست بطريقة لا شرعية، وصارت هي المسؤولة عن العلاقة الازدواجية التي تجمع بين الأنا والآخر الغربي .القائمة على أساس علاقة المركز بالهامش، و السيد بالخادم ، فالهامش هو الذي بيده أن يعلن الرّفض والتّغيير، هو الذي بيده أن ينطق بالاختلاف والمغايرة مع المركز المتسلّط ومع الأنساق والأنماط السائدة المسلَّم بها، لابد من انبثاق نظرية نقدية من خصوصية الواقع العربي بكل أبعاده الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية والثقافية والأدبية والفلسفية. كما لابد من الانطلاق من التراث لوضع أسس أو

أركان أو مبادئ هذه النظرية من التراث العربي لذي هو نتيجة جهد فكري للعقل العربي في الحضارة العربية، ولاسيما جهد الفلاسفة والمفكرين والبلاغيين العرب في العصر الذهبي، ابتداء بالجاحظ وانتهاء بحازم القرطاجني، و ابن رشد هذا العقل الذي استطاع- في وقت كان عقل أوربا يغط في سبات الجهالة- أن يقدم فكرا نقديا، كان من الممكن أن يتطور إلى مدارس نقدية كاملة النضج، لو لم يحدث زمن الانقطاع الطويل من القرن الرابع عشر ميلادي حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولو لم يتخذ الحداثيون العرب في العصر الحديث موقف القطيعة الاختيارية والإرادية من ذلك التراث القديم، لانبهارهم بانجازات العقل الغربي، على أن يكون هذا الانطلاق من التراث هو بقصد تأسيس شرعية الماضي التراثي، لا الحاضر الحداثي أو غير الحداثي، فضلا عن حتمية النظر إليه من رؤية تعكس الحجم الحقيقي لانجازات العقل العربي ، من دون تضخيم لانجازاته، ولا تقليل أو تصغير من شأنه ، مع استلهام الثقافات والمعارف الإنسانية الأخرى والاستفادة منها ولاسيما الغربية، لا القطيعة معها (حمودة، المرايا المقعرة، 2001، صفحة 09) إن رؤية المفكر (عبد العزيز حمودة) للتراث باعتباره المنطلق الضروري العلمي والمنطقي والواقعي للنقد المعاصر، يدل على التنبيه للرؤية الكلية (للوجود وللمعرفة) التي تأسس عليها هذا التراث، أي أن عبد العزيز حمودة يتبنى التراث على جميع مستوياته ليس على مستوياتهم اللغوية والبلاغية والنقدية والأدبية فحسب، بل على مستواه الفكري أيضا، إذ لا انفصال بين هذه المستويات، بل إن هذا التراث أنتج ولم يكن هناك فصل بين التخصصات إذ يمكن أن يكون الناقد أو البلاغي نحويا ولغويا وقاضيا وفيلسوفا ومتكلما وفقيها...الخ (الجابري، 1998، صفحة 06)

ثم إن النص القرآني ومبادئ المنطق كما قدمها أرسطو، هما الركيزتان اللتان اُعتمد عليهما طيلة العصر الذهبي للأمة العربية ، إذ الفكر العربي بدأ مع الإسلام وكتابه السماوي، ومع أحاديث نبيه الكريم محمد (صلى الله عليه وسلم) وعلمه النبوي، فهو فكر إسلامي إذ لا يمكن الادعاء بأن ذلك الفكر كان مثاليا ذاتيا أو تجريبيا ماديا أو كان ماركسيا منطلقا من أفكار ماركس، أو ليبيراليا...الخ .

فالإسلام دين سماوي، نزل بلغة القوم في الجزيرة العربية، فهو لم يخاطبهم بلغة لا يفهمونها، ولم يتجاوز طبيعتهم البشرية فهو دين الفطرة، ولم ينزل في فراغ، لذلك أبقى على أشياء رآها صالحة، وألغى أشياء أخرى، وفجر طاقات كامنة في نفوسهم. فلقد هدانا بذلك إلى العنصر الأساسي في تركيب آية حضارية، وهو العلاقة اللازمة بين الخاص والعام، فلا يمكن لأي حضارة أن تنشأ في فراغ ولا تنمو في جمود، لذلك قدمت الحضارة العربية الإسلامية أروع ما عندها للإنسانية جمعاء، من مواقف سلوكية واجتماعية وعقائدية وكونية وعلمية ، فالمفكر العربي الإسلامي الذي انطلق من الوحي (القرآن والسنة) لتأسيس فكره ونظريته المعرفية، فلقد سعى المفكر الإسلامي إلى المعرفة وارتحل من أجلها واتسعت دائرة معارفه من مجرد الرغبة في جمع الأحاديث النبوية وتحقيقها إلى البحث عن المعرفة بمجالاته كافة وأنواعها المختلفة، كالمعرفة التاريخية، والمعرفة الفلسفية، والمعرفة الدينية، والمعرفة الصوفية...الخ، وفي ذلك وصل نضجه العقلي إلى درجة اقتدر بها على إنتاج نظرية خاصة عن المعرفة (**Epistémologies**)، لم تهمل المعرفة الحسية أو التجريبية – كما فعل الفكر الديني المسيحي- ومن ثم لم يجد الفكر الإسلامي نفسه مضطرا إلى مشاركة أفلاطون شكه في المعرفة المكتسبة عن طريق الحواس ورفضه لها، كما يكتب عبد العزيز حمودة معتمدا على المستشرق الإنجليزي إيان ريتشارد نتون (حمودة، المرايا المقعرة، 2001، صفحة 313)

II - الطريقة والأدوات :

أن هذا البحث يدخل في إطار الدراسات الاجتماعية ذات الارتباط بالجانب النفسي ، والتي حاولت أن تبين العلاقة بين الأنا العربي و الأخر الأوربي معتمدين في بعض جزئياته على النقد الفلسفي للإيديولوجية الغربية ونقد تلك المتعاليات النصية في الخطابات الغربية ، و التي تتجلى فيها صورة المركز في مقابل الهامش، كي نظهر إن فكرة التمركز هذه

موجودة في ثنايا الخطابات الفكرية الغربية ،التي تعبر عن منظومات فكرية تؤصل لهذا المفهوم وتحاول تركيب صورة نقية للذات ، وفي مقابل ذلك تقصي العربي وتتعامل معه بالتهميش،حيث تصطنع له صورة مشوشة.

وقد كان دليلنا في الوصول إلى النتائج المرجوة اعتماد آليات المنهج الوصفي التحليلي ، أما عينة البحث فكانت تتعلق بمجتمعين الأول هو المجتمع الشرقي ونقصد به المجتمع العربي المسلم على وجه التحديد ، في مقابل الآخر الغربي و نقد به أوربا الغربية و الشرقية والعالم الجديد وهو دولة أمريكا على وجه التحديد.

III- النتائج ومناقشتها :

إن الرؤية الكلية الإسلامية أقرت بأن المعرفة ممكنة وصحيحة من ثلاثة مصادر معرفية، وهي العقل، والحس أو التجربة، والوحي، ولا يشكك أحدها بمعرفة الآخر أو ينفيها أو ينقضها، بل يكمل أحدها معرفة الآخر، فهي علاقة تكاملية بين مصادر المعرفة، وهذا الموقف من المعرفة منطلق في أصله من موقف من الوجود، إذ إن الرؤية الكلية (للوجود والمعرفة) الإسلامية تنطلق من الوجود إلى المعرفة وليس العكس، فالنظرة التي تحكم الوجود هي نفسها التي تحكم المعرفة، فليس هناك بحث مجرد ينطلق من الفراغ ليؤسس مذهبا في الوجود، فالوجود أسبق زمنا من الفكر والعلم الإنساني، والوجود لا يتوقف على الإدراك فمن الأشياء الموجودة ما يدركها مدرك ويعجز عن إدراكها مدرك آخر، ولا يكون ذلك قادحا في وجودها، بل هي موجودة سواء أدركها أم لم يدركها، فالإدراك ليس شرطا في الوجود وإنما الوجود شرط الإدراك (الحميد، 2003، صفحة 234) فالحقائق والأشياء لابد من وجودها أولا مستقلة عن الإنسان وعقله وحواسه، لكي يمكننا معرفتها وإثباتها والتسليم بها ثانيا، أي أن هناك علاقة اعتمادية بينهما، وأول تلك الحقائق وجود هذا الوجود بما فيها الإنسان، والإقرار بقدراته على المعرفة بما ركب فيه الله (جل جلاله) من قدرات عقلية وحسية، ووجود واجب الوجود خالق هذا الوجود والإنسان، فإثبات الواضح تحصيل حاصل لا قيمة له، بل هو امتهان للعقول البشرية، والتشكيك في ذلك إنما هو مجارات للشكاكين واللاإراديين في منهجهم، الذين ينكرون الحسيات والبديهيات عنادا، ولا يبتغون الحق (الحميد، 2003، صفحة 159) فالوجود إذن لم يوجد اتفاقا عابثا من غير قصد ولم يتم بذاته أو بأسبابه المادية أو بقوة ذاتية فيه أو بتفاعل كيميائي فحسب من دون حاجة إلى موجد، ولم توجده الطبيعة بذاتها، إذ من المستحيل وجود المخلوقات كلها متوالدة عن بعضها إلى مالا نهاية، بحيث يكون كل واحد منها معلوما لما قبله وعلة لما بعده، دون أن تبدأ هذه السلسلة أخيرا من علة واجبة الوجود، وهي التي تضفي التأثير المتوالد على سائر تلك الحلقات (الجابري، 1998، صفحة 90) فالمادة ليست أبدية أو أزلية كما تدعي الفلسفات المادية، بل إن الطبيعة بكل ما فيها وبأسبابها، هي مخلوقة لله (جل جلاله) محفوظة بحفظه، وعليه فهي خاضعة لإرادته ومشيئته فالعالم هو ليس كالساعة – كما يقول نيوتن- خلقه الإله وضبطه وتركه يدور من تلقاء نفسه، دون حفظه لوجوده ولأسبابه، كما أن الله (جل جلاله) يستحيل أن يكون حالا في الطبيعة ومندمجا فيها، كما تذهب بعض الفلسفات المثالية، بل هو ذات مستقلة عن الكون والإنسان، فهو المركز غير المنظور للكون (الحميد، 2003، صفحة 55) فهذه الرؤية تدور حول ثلاثة محاور رئيسية وهي: الله والإنسان والوجود (عالمَي: الشهادة والغيب)، وهي من ثوابت الفكر الإسلامي التي تميزه عن الفكر الغربي ومنظوره (الجابري، 1998، صفحة 29) أي أن هذا الفكر لا يسلم بفكرة وحدة الوجود الروحية (panthéisme)، ولا بوحدة الوجود المادية (pancosmisme)، وإنما يقر بتعدد مستويات الوجود، أي أن هناك هرمية وجودية حقيقة بالغة الاختلاف وهي (الله والإنسان والوجود) وهذا يقتضي تعدد مصادر المعرفة، لا أحادية المصدر- إما العقل وإما الحس والتجربة- وإنما تبلغ مصادر المعرفة ثلاثة مصادر وهي، العقل الإنساني، والحس والتجربة، والوحي (أي القرآن والسنة) من الله (جل جلاله) (أغلو، 1997، صفحة 122) .

IV- الخلاصة :

نستطيع أن نجزم أننا بسبب انبهارنا بمنجزات العقل الغربي، وبسبب خلطنا الواضح بين الرغبة المشروعة في تحديث العقل العربي -خصوصا بعد الهزيمة النفسية و الاجتماعية للنكسة العربية في حرب 1967 مع الصهاينة ومن حالفهم من الغرب- وبين الحداثة العربية، مارسنا قطيعة معرفية إرادية مع تراثنا العربي أضيفت إلى قطيعة لا إرادية سابقة مع التراث في عصر الانحطاط ولو لم نمارس مع تراثنا العربي هاتين القطيعتين الإرادية واللاإرادية، لكنا قد كوّنا نظرية عربية لا تقل تقدمية عن الاتجاهات والتيارات الغربية التي انبهرنا بها منذ القرن العشرين .

ويمكن صياغة النتائج في النقاط الآتية :

- إن نقل حداثة الآخر الغربي – و الأوربي على وجه التحديد- جاهزة وبنتائج النهائية لا يتفق مع السياقات الثقافية العربية في جانبها النفسي و الاجتماعي و العقائدي .

- إن تغيير الواقع الجامد والمتخلف للثقافة العربية، لا يتأتي إلا عن طريق تطوير حداثة عربية تنجح مقولاتها في تحقيق الاستنارة المتماشية مع ثوابت الثقافة العربية ومتغيراتها.

- لقد سبق البلاغيون والفلاسفة و علماء الاجتماع كالجرجاني و ابن رشد و ابن خلدون علماء الغرب الذين انبهرنا و بغباء بمقولاتهم في القرن العشرين ، وفي مقدمتهم مقولات دي سوسير التي خرج من عباءة فكره الكثير من اتجاهات علم اللغويات والنقد.

- لقد آن الأوان للنهوض بالمشروع العربي، للخروج من حالة التيه التي يعرفها العالم العربي،كما أن النهوض بهذا المشروع النقدي العربي لا يعني بأي حال من الأحوال – وكما يتصور الكثير- إلغاء الطرف الثاني الغربي ، و عدم الاستعانة به ، و التقوقع على الذات بوصفها تحمل أيدلوجيا متميزة عن الغرب بمحافظتها وبعاداتها و تقاليدها الشرقية . بل إن أي تصور يعدم أحد الطرفين هو تصور قاصر من شانه إعادة النظر في نفسه أولا ، لإدراك أنه يجب خلق فسحة للحوار والتّواصل ثانيا .

الاقتراحات :

و ربما نعيد جزء من كلمة قالها عبد العزيز حمودة في "المرايا المقعرة" على وجه التحديد، لم أدّع أنني أقدم نظرية نقدية عربية بديلة فهذا ادعاء أكبر من جهد عقل مفرد ، وهذا انجاز لا يقدر عليه إلا جهد جيل أو أجيال.و لا شك أن هذه الدراسة ستبقى أفقاً مفتوحاً للاجتهاد والبحث والإبداع ، ومشروعاً قابلاً لكثير من التّوسيع والتّعديل و النقد. والعبء ملقى أولا على الفلاسفة العرب ، بوصف الفلسفة أم العلوم وأنها راعي الفكر و مصباحه المتوهج و ثانيا فإن لعلماء الاجتماع دور أساسي في هذه المرحلة الحاسمة من تاريخ الأمة لأنهم يمنحون الأمة المناهج و الطرائق القويمة و بدونها يضل الفكر طريقه، أما علماء النقد فإن دورهم يتجلى في التمحيص والتثمين و الترتيب كما يقول الناقد ميخائيل نعيمة .

- الإحالات والمراجع :

1. أحمد داود أغلو. (1997). تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية (الطبعة الخامسة). لبنان: دار الشروق بيروت.
2. ارنست رينان. (1957). ابن رشد و الرشدية (الطبعة الأولى). (عادل زعيتر، المترجمون) القاهرة: دار احياء الكتب العربية.
3. ألان تورين. (1997). نقد الحداثة (دون طبعة). (أنور مغيث، المترجمون) القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة مصر.
4. أمين جلال أحمد. (16, 4, 1998). العولمة و الهوية و المجتمع التكنولوجي الحديث. مجلة المستقبل العربي ، الصفحات 20-40.

5. جمال نجار، و عبد الفتاح أبي مولود. (05, 2016). الإغتراب النفسي إجتماعي وعلاقته بكل من الهوية الإثنية و نوع المؤسسات النظام التعلمي. مجلة الباحث في العلوم الإنسانية و الإجتماعية 8(24) الجزائر. جامعة قاصدي مرباح ورقلة ، الصفحات241-254.على الخط: https://www.asjp.cerist.dz/en/article/39557 (تاريخ الزيارة :2019/12/11).

6. راجح عبد الحميد. (2003). نظرية المعرفة بين القرآن و الفلسفة (الطبعة الأولى). عمان: دار الفرقان للنشر و التوزيع.

7. زينب الخضيري. (1983). أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى (الطبعة الأولى). القاهرة: دار الثقافة للنشر و التوزيع.

8. ساكري البشير. (15 01, 2016). الحوار المتمدن. تاريخ الاسترداد 10 12, 2019، من مؤسسة الحوار المتمدن,الرابط : r=0&http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=500863

9. سعد البازعي. (2004). استقبال الآخر (الغرب في النقد العربي الحديث) (الطبعة الأولى). لبنان، لبنان: المركز الثقافي العربي.

10. عبد العزيز حمودة. (1998). المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك (الطبعة الأولى). الكويت: سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الاداب.

11. عبد العزيز حمودة. (2001). المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية (الطبعة الأولى). الكويت: سلسلة عالم المعرفة المركز الوطني للثقافة و الفنون و الآداب.

12. عبد الله الغذامي. (1985). الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية (الطبعة الأولى). لبنان: المركز الثقافي العربي.

13. عبد النبي أصطيف. (2004). نقد ثقافي أم نقد أدبي (دون طبعة). المملكة العربية السعودية: دار الفكر.

14. فيصل دراج. (1997). ما بعد الحداثة في عالم بلا حداثة. دورية ، الصفحات 80-90.

15. كمال بوغديري. (جوان, 2018). الأمن الثقافي المغاربي وآليات مواجهة تحديات العولمة. مجلة الرسالة للدراسات و البحوث الإنسانية 2(07) ، الجزائر جامعة العربي التبسي تبسة، الصفحات (205-221).على الخط: https://www.asjp.cerist.dz/en/article/45883. (تاريخ الزيارة:2020/01/15).

16. محمد عابد الجابري. (1998). تكوين العقل العربي (الطبعة السابعة). لبنان، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.

17. موسى بن سماعين. (ديسمبر, 2018). الهوية الثقافية و خطر الاستلاب المزدوج من منظور غليون. مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية 19(39) ،الجزائر جامعة باتنة1، الصفحات (275-286) على الخط https://www.asjp.cerist.dz/en/article/80181 تاريخ الزيارة 2019/12/31.

18. نجيب العوفي. (1992). ظواهر نصية (الطبعة الأولى). المغرب: عيون المقالات.

19. هاشم صالح. (2008). مدخل إلى التنوير الأوربي (الطبعة الأولى). بيروت: ذار الطليعة.

كيفية الاستشهاد بهذا المقال حسب أسلوب APA :

بن محمد اللقاني ، بلقاسم محمد، (2020)، **التمركز الحضاري و الاستلاب الثقافي وأثرهما،** ،مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية ، المجلد 12(02)/ 2020، الجزائر : جامعة قاصدي مرباح ورقلة، (ص.ص 679-690).