المعرفة واستئثار الأنا بإنتاج الآخر

الدكتور: أحمد مداس
قسم الآداب واللغة العربية
كلية الآداب واللغات
جامعة بسكرة– الجزائر

توطئة:

إن الحديث عن الأدب المقارن كما تكرسه الدراسات الأكاديمية لا يلبث أن يكشف عن مواطن التأثير والتأثر بالآداب وفق منطق مدرسة ما. وليس فيه– وبشكل مباشر– ما تعلق بتحول المعرفة عند المجتمعات؛ فقد تبين من خلال ذات الأعمال أنَّ المسألة متعلقة بتعيين المركز المشع الذي أنار السبيل للآخرين متأثرين بما فيه من قيم أدبية وثقافية فكانوا له تابعين، لأنهم رأوا فيه منبعا ومصدرا ملهما تيمنوا به طلبا للرقي والسمو الفكري والأدبي والأخلاقي. وفي الكشف متعةً جماليةً تتوقف عند صورة التفوق المعرفي المرتبط بفترة زمنية معينة. كما يكون في هذا الكشف متعةٌ معرفيةٌ وتعيينُ حقيقة تاريخية مما يصنع في الذات شيئا من الاعتزاز والشعور بالرفعة التي تعيّن قيمة المركز بالنسبة للهامش.

الآن نتساءل: هل تكمن الغاية في هذه المتع والحقائق فقط؟ أم هل تتعداها إلى غيرها؟ وبخاصة والموضوع يتعلق بالمعرفة وتحولاتها– إن لم نقل تحويلها والاستئثار بها– وهي صورة الحقيقة التي تعيش معنا في زمن السعي فيه حثيث نحو تكوين وتكريس مجتمعات المعرفة بكل امتداداتها.

يفترض أن تصنع معرفة هذه الحقائق المرفقة بمتعها وما تحييه في الذات من غبطة اعتزاز أو حسرة تحوّل حتمية تاريخية، مما يفرض التفاعل مع الآخر بغية التغيير. ولعل من دواعي هذا التفاعل المثاقفةَ(acculturation)، لتكون الأصول الماضية حاضرة دوما وبغصون ترنو إلى المستقبل. كما يمكن أن تفرض هذه الحقائق قطيعة مع كل ممارسات الماضي لإنتاج ثقافة معرفية همها غدها، تنهل من كل المنابع تفاعلا جديدا، يُخرج الإنسان من أزمته المتعلقة بتنوع الرؤى والمفاهيم ليكتسب وينشئ في نفس الوقت معرفةً جديدةً من ميزاتها القدرة على الانصهار والتفاعل مع الآخر في نتاجه الفكري

والعلمي والثقافي مع التحكم في درجات هذا التفاعل أو حتى الرفض والردع بوصف العملية قطيعة مع ممارسات الماضي.

إن الصورة المثلى– في نظري– أن يتوافق الإنسان العربي مع التطور الرقمي الذي يحيا في مجتمعات المعرفة، وأن لا يكون هذا المجتمع مشكَّلاً من طبقة راقية معرفيًا في مقابل طبقات لا قدرة لها على التأقلم مع أنماط التطور التي يعرضها المجتمع الغربي اليوم.

1– رؤية فلسفية: انفتاح الأنا على الآخر..

ينفتح الغرب على الآخر بصورتين تفرضهما طبيعة تكوين المجتمعات الغربية، والمجتمع الأمريكي على الخصوص:

الصورة الأولى؛ انفتاح إيجابي على العلماء والمفكرين أصحاب الحل والعقد، الذين تمكنوا من فهم الوجود الذاتي في ثقافاتهم، وفهم وجود غيرهم في ثقافاتهم، وهم بذلك على قدر عال من المعرفة، تخولهم العمل لصالح الإنسانية أجمع، فوجدوا في وجود العالم الغربي الغطاء المناسب، وقد أخذ على عاتقه ريادة العالم في كل مناحي المعرفة. والصورة الثانية؛ انفتاح سلبي على الدهماء من الناس المتبعين على المعرفة الموروثة، التي تحمل بذور العداء والفكر المخالف والمشكك في حقيقة وجود الآخر، بناءً على ما اكتسبوه من معارف سطحية.

إن علاقة الأنا بالآخر أساسها التميز والاختلاف[1]، فإن حصل التوافق بينهما بالتقليد، كانت الأفضلية للنموذج، ويكتسب المقلِّد هوية الآخر، أو يكتسب هوية مشوشة ترنو إلى معادلة هوية الآخر[2]. إن التأثر بعلم الكلام اليوناني عند المتكلمة العرب ظاهر لا يخفى، كما لا تخفى ملامح الفلسفة اليونانية، بل تأسس على مدارس سبرطة وأثينا مدارس فلسفية وعقلية في حياة المسلمين، كان لها بالغ الأثر في الاعتقاد. وتقوم المعادلة على تعيين مَن أثر في مَن؟ فيتعين الأصل كما يتعين الفرع، وبهذا التعيين يتم تهميش طرف وتثبيت الطرف الآخر، داخل صراع متلازم ينتهي بثبات حال أو بتحول وتبادل للأدوار، وكل ذلك مرتبط بثنائيتين:

1.1– الأصالة/ التجديد:

ينفتح الأنا على الآخر بنية التجديد مع التمسك بالأصالة، التي تمثل الشق الثابت في الشخصية، فيكون الانفتاح بقدر الحاجة التي تستقيم بها الحياة وتضمن استمراريتها،

وسلامة المجتمع من التقوقع والانطواء حول الذات، مما يعطي شخصية متوازنة تحيا داخل إطار الحياة المعاصرة. ولعل من صورها الأولى افتتان أفلاطون بسبرطة بوصفها الغالبة في حربها مع أثينا، فتوجه إليها ليبني جمهوريته[3]. بل إن الخوف يكون قائما من الاندثار وسريان الخراب والفناء عليها[4]. وقد يكون في الأمر ترتيبات مقصودة واستراتيجية واضحة ومدروسة كما كان مع بيت الحكمة أيام المأمون؛ فقد تحدثت السير عن ترجمة العلوم من اليونانية والسريانية، وتم إرسال بعثة إلى بلاد الروم بحثا عن المخطوطات اليونانية[5]. قد يكون الأمر معقودا على علاقة الغالب بالمغلوب الخالية من عقدة الانبهار، ولكنه الانبهار بالمقلوب، وهي الخاصية التي جعلت الانفتاح على الآخر يعطي ثمارا فكرية وعلمية أسست للحضارة العربية الإسلامية. وقد يكون في هذا الصنيع جلبا للمعارف، وتقريبا للآخر حتى يجد في الحضارة الناشئة مكانا ما كان ليتقلده في حضارته المنطفئة.

2.1– الذوبان/ الردع:

وينفتح الأنا على الآخر بالنية السالفة، ولكنه لا يفلح في مسعاه لعدم وجود المتانة اللازمة في الثقافة الأصيلة، التي لا تلبث أن تذوب وتزول، ليفقد الأنا هويته ويصير (هوا) جديدا بمقومات جديدة قد يصل معها إلى حد الانسلاخ، أو يذوب في هوية الآخر، ليكون تابعا منبهرا مغلوبا مسلوب الشخصية. وحدا هذه الثنائية يشكلان التطرف والشطط المرغوب عنه في كل ثقافة إنسانية، ولكنه موجود... وبالنظر إلى هذه الأوضاع يطغى على الأنا شعور بالهوس[6]، أو ينتابه شعور بالرهاب[7] وهو محمول الوضع الثاني. وفي حال الاعتدال يطغى عليه شعور بالتسامح[8]، يسمو من خلاله إلى الاستفادة مما تبيحه الحياة من تطور، وهو محمول الوضع الأول. ولا حاجة للتمثيل إذا كان الصراع الحضاري والفكري تحركه المكتسبات من غير قراءات جديدة، تضع كلا في مكانه الصحيح، وهو الشائع في كل الثقافات البشرية.

لقد تعارف الناس على بعضهم من خلال فعل الانفتاح عن طريق الأسفار وأدب الرحلة والبعثات العلمية والترجمة والتواصل الإنساني، لكن الحاصل هو ما تمَّ تقريره سلفا؛ فلا شكَّ أن العرب أخذوا من الروم والفرس واليونان بعضا مما أنتجوه، ونظموا به الحياة، وأسسوا به النظم والدواوين والمؤسسات المختلفة. ولا شكَّ أن الغرب نال من المعرفة الشرقية ما أسس عليه فكر الاختلاف الذي يعيشون عليه. إن صراعا من هذا

النوع لا يمكن أن يكون إلا فعلا بشريا محمودا، يؤسس للأخوة الإنسانية التي لا تعترف بالحدود ولا القيود الاجتماعية والعقائدية. وإنما الصراع الذي ينتهي بتبادل الأدوار والتحوّل، برفض الآخر ورفض ثقافته وحضارته، ينتفي معه أي شكل من أشكال القبول لعدم وجود أرضية تفاهم ووفاق، ولا بدَّ أن تكون محركات كل طرف متطرفة ومناهضة.

إن فلسفة الغالب والمغلوب ومنطق القوة وفرض الأنا على الآخر لا يولد إلا العداوة والرفض المتبادل، وهو ما يسهم في تطور المواقف وسوء العلاقات وارتفاع درجة العداء. فإن كان منطق الأنا يحترم في تصوراته الآخر، ويعترف له بالمكانة والفضل، وكان ذلك متبَادلا، كان التوازن والاعتدال في العلاقات.

إن الصورة الآن في شقها الظاهر–في حالة الأدب المقارن– تتأسس على العلاقات بين المدرستين الفرنسية والأمريكية[9]؛ فالحقيقة التاريخية بهذا التضييق عند الفرنسيين، تصنع الحقيقة المطلقة لاتكائها على السند المعتمد في كل الثقافات، وبالنظر إلى التواجد الفكري الفرنسي في العالم، يمكن الجزم بذلك الإشعاع الفلسفي والأدبي الذي كان منشؤه فرنسا، وبذلك تسعى هذه المدرسة إلى إثبات عراقتها بناءً على المعرفة والحقيقة التاريخيتين. وأما الحقيقة التأويلية عند الأمريكيين بتوسيع المعارف وتداخلها، فيها من الموسوعية والشمولية ما يجعل المعرفة تقريبية ونسبية، وتصنع آفاقا للتصورات المختلفة، لا تتعلق بالتأثير والتأثر، بقدر ما تتعلق بتجانس الأفكار وتراسلها، وانتشار المعرفة في نواميس الإبداع البشري الموافق لنواميس الكون، والفنون المتناظرة(تكشف عن ألوان ممتعة من المعارف)[10].

2– رؤية نقدية:(التهميش بالإبدال)

والمراد هو التهميش باستبدال الحقائق وتغييرها، ونسبة الحقيقة التاريخية للخصم، وذلك بتعيين الصورة المخالفة، ومثال ذلك:

1.2– تحويل التاريخ:

صورة تحرير القدس عند الغربيين[11]، هي عينها صورة تحرير القدس زمن صلاح الدين الأيوبي، ومجموعها يُختزل في دحر الآخر أمام رغبات الأنا.

والملحمة تتأسس على تحرير كنيسة السيد المسيح من حكم المسلمين، وقد كان ملك القدس(علاء الدين) يفتقد الصلاحية والأهلية لحكم معلم ديني ورمز سيادة صليبية،

وهو الذي يتعامل مع الأرواح الشريرة، في حين كان الفاتحون أخيارا تحفهم الملائكة والقديسون.

ينتهي الصراع بالاستيلاء على القدس. وكان قائد الحملة قد نزل عليه جبريل وأوحى إليه بالغزو، وأيده الله بنزول المطر وإغاثة الجيش، وساق إليه حمامة تحمل رسالة من مصر إلى ملك القدس تخبره فيها بقرب مجيء النجدة. وفي ظل هذا الصراع عاش اورلندو(Orlando) وصفرونيا(Sophronia) قصة حب وإيمان عميق داخل الأرض المحتلة، ونجيا من الهلاك.

في الملحمة ايديولوجيا دينية، تؤيدها العناية الإلهية، كما ترعى الحياة في ظل الحكم المستبد كما رعت حياة الناجيين من الهلاك، وهو شكل تبشيري ودعوة للمكوث في أرض الرسالات حمايةً لها، وحمايةً للعقيدة المسيحية ممثلةً في كنيسة السيد المسيح. إن عملية قلب للأحداث تجعل الوضع مختلفا عندنا تماما، لموافقة محمول الملحمة عندهم محمولها عندنا ولكن على النقيض من حيث الأحداث. ولهذا السبب كان التهميش بالاستبدال، وكان الصراع الحضاري والفكري بل الوجودي من النوع السيء بين الشرق والغرب، وكان بالإمكان أن يكون أفضل لو صدقت النوايا والمقاصد.

2.2– تحويل النظريات:

وصورة هذا التحويل أن تنسب النظرية للمتأخر رغم أن أصولها عند غيره، وفي حضارة منافسة، وأمة أخرى بينها وبين أمة المتأخر عداوة وصراع. ومثالها نظرية هيبوليت تين، العرق والزمان والبيئة:

إن العوامل المؤثرة في الإبداع[12] حسب نظريات الفرنسيين تقوم على ارتباط الإبداع بالمكان الجغرافي، وهو ما يطلق عليه(المؤثرات الطبيعية) ذات العلاقة المباشرة بالجنس أو العرق. ورغم الطابع المتعصب للذات الفرنسية؛ فإن المراد من الموضوع كله هو الوقوف على تأثير الطبيعة في الذات المبدعة.

ويؤكد سيد قطب– وصفا للمنهج التاريخي– على دراسة الوسط لمعرفة نوع العبقرية واتجاهها لمعاينة مدى التجاوب بين الأديب والوسط[13]، مع التطرق إلى كل الظروف التي أحاطت بتلك الأطوار وأثرت فيها[14]. وإنما وقع التركيز على الوسط/ البيئة والعبقرية المرتبطة بالجنس(العرق) لتأثيرها فيه، ولعلها مع غيره لا تعمل ولا

تحدث انفعالا أدبيا مرموقا. والحاصل من كل ذلك أن تجتمع البيئة المناسبة والعبقرية الفذة لينتج الإبداع والتفرد.

وإن كان الوضع يمزج بين البيئة والعرق في الإنتاج الأدبي والتفوق العلمي والذوقي؛ فلا بدَّ من التأكيد على التوجه المفرد لكل مقوم على حدة، فقد تعينت البيئة لوحدها مؤثرا أساسا في الإبداع عند بعضهم، كما تعين العرق عند البعض الآخر مؤثرا فيه[15]. وفي الوضع تحولات وصراعات وجدل لا يخفى على دارس. وعند حازم القرطاجني ما يشبه هذا الكلام في حديثه عن نظم الشعر، وهو ما لا يحصل إلا بالمهيئات والأدوات والبواعث، حيث يقول متحدثا عن المهيئات:(النشء في بقعة معتدلة الهواء حسنة الوضع طيبة المطاعم، أنيقة المناظر، ممتعة من كل ما للأغراض الإنسانية به علاقة، والترعرع بين الفصحاء الألسنة المستعملين للأناشيد والمقيمين للأوزان)[16]. ويقول حازم أيضا:(قلما برع في المعاني من لم تنشئه بقعة فاضلة، ولا في الألفاظ من لم ينشأ بين أمة فصيحة، ولا في جودة النظم من لم يحمله على مصابرة الخواطر في أعمال الروية الثقة، بما يرجوه من تلقاء الدولة، ولا في رقة أسلوب النسيب من لم تشط به عن أحبابه رحلة ولا شاهد موقف فرقة)[17].

تؤكد خالدة سعيد(أن الموقف من الطبيعة والمكان مرتبط بنوعية التعامل مع الأرض، لكنه يتأثر بالموقف الذي يحمله الموروث الثقافي)[18]، ومن ثمَّ فالمكان التاريخي يستحضر لارتباطه بعهد مضى، يرسم صورة تتجدد وتعود إلى الحياة كلما حضر مثيرها في نفس الشاعر.(إن العودة إلى الطبيعة عودة إلى الفطرة والذات)[19]؛ ولذلك غدت (الأرض والكلمة... صورة تحتل مكانة مهمة في عقلية العاشق... فإذا جمال الأرض وجمال الصورة يتحدان في هذه العقلية)[20] متأثرة بواقع التجربة الحية، وهو ما يجعل البيئة والطبيعة مصدرا رئيسا للصورة والخيال بفعل التفاعل الشعري العقلي بين الواقع المعيش والبيئة الطبيعية[21].(إن الطبيعة والواقع مصدران لا يستطيع الفن أن يستغني عن الغرف من معينهما)[22].

إن الحاصل أن غيروا المفهوم بربطه بشكل مباشر بالبيئة والعرق الغربيين، تحقيقا للمركزية الغربية والشوفينية وثقافة التعالي، على الرغم من أن الفكرة في أصولها لا تتعدى الطبيعة والعلاقة بالمجتمع وطبيعة التربية التي يتلقاها المبدع عموما[23]. ويؤدي ارتباط الإبداع بالعرق والبيئة والزمان حسب هيبوليت تين إلى حصره في إطار زمكاني

متعلق بالحضارة والوجود الغربي دون سواهما، والحقيقة تثبت هذا التوجه في بعض مساراته دون التعلق بعرق أو جنس أو بيئة، فقد يكون ذلك في أي بيئة وفي أي زمان ومع أي مبدع، ويكفي تصفح التاريخ العلمي والأدبي والفكري لإثبات هذه الحقيقة دون إنكار دور البيئة من حيث هي مناخ مساعد على الإبداع والتميز.

لقد وقع التركيز على البيئة/ الطبيعة بوصفها ملهما للإبداع ودافعا له، وسقط الزمان– إلا أن يكون موقفا يفتق نوى الانفعال– وكذا العرق في كلامهم جميعا، بل وقع التركيز على الذات المبدعة المتأثرة بالبيئة والزمن دون حصرها في عرق بذاته دون سواه. فلما كان التوجه في حصر اللباقة والعلم والفن والإبداع في الغربيين وجهوا نظرتهم إليه وألصقوا بعرقهم كل فن راق ومعبر عن الذات الإنسانية.

قد يكون هذا الفعل انفتاحا على الآخر بما لا يلغيه؛ ذلك أن كثيرا من المعرفة تمَّ تحويلها والاستيلاء عليها ونسبتها إليهم وجعلها نتاجا فكريا غربيا خالصا مما يغذي الفكر المعادي ويؤسس لوجود علاقات الرفض والانكماش أو التبعية التي تحُلُّ صنيعهم مع الزمن لتتجانس والتحولات الفكرية والاجتماعية وتغير موازين القوى في العالم، ويصير الأمر إلى التحوير والامتلاك والتعدي على فكر الآخرين، وربما هو الشعور باسترجاعه بالنظر إلى حال التحول الطارئ على الفكر العربي بعد حركة الترجمة واستغلال المعارف الغربية في الحياة العلمية والفكرية.

3– معرفة؟ مشتركة.. مُحوَّلة.. أم مُسترجَعة؟:

إن الصور التي تُعرض في هذا المقام إنما هي ملحوظات تتجلى مع الزمن؛ فنظرية المقاصد عند التداوليين تلتقي عينا مع مسألة البيان في علم الأصول عندنا[24]، وتطرح المسألة على أساس معنى الناطق ومعنى النطق تقاطعا واشتمالا[25]، ليكون القصد في النهاية قصدا مركبا منهما، ومزدوجا يحويهما معا. وتكون أنواع الدلالة على ذلك حقيقية لا تختلف، كما تكون إضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وتختلف اختلافا متباينا بحسب تباين السامعين. ويذهب الغزالي إلى الجمع بين المقصود أصالة والمقصود تبعا على أساس المطابقة والتضمين والالتزام[26]. ومن ذلك مفهوم الموافقة[27] ومفهوم المخالفة[28] من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى أو العكس.

إن معنى الناطق– عند الغربيين– مقصود لذاته، ومعنى النطق مقصود لغيره بوصفه فائضا عن المعنى، بما يبيح تعدد التفاسير وفق منطق الشك[29]. بل يشير(معنى النطق إلى معنى الناطق)[30] ثم يتعداه إلى غيره.

ومنه؛ يكون المعنى الحقيقي قصدا بينا، كما يكون المعنى الإضافي فهما يلحق بالحقيقي على سبيل الموافقة أو على سبيل المخالفة. إن هذه المفاهيم في صورتها الأولية تبدو مألوفةً عندنا في الدراسات اللسانية وهي كما يبدو لي نتاج عربي أو نتاج طوره العرب في بحوثهم اللغوية والعقائدية بل وحتى الفكرية.

كما تلتقي فكرة توحيد الاستقطاب عند تعدد المعاني كما هو عند بول ريكور وحصر(الاستقطاب في أقل عدد ممكن من التأويلات)[31]. مع حديث أهل الأثر وتوجههم إلى الدلالة المنتهية عند حد بذاته[32]، وهو عينه التأويل الغنوصي كما يحدده امبرتو إيكو[33]. وهو مبدأ التناهي الذي يعني الوقوف عند معنى ما على أساس إعادة الإنتاج، أو على أساس المخالفة وتجديد القراءة. وفي المقابل يلتقي التأويل الهرمسي عند إيكو[34] بالتأويل الحر من دون شاهد ولا قرينة كما عند ابن قتيبة في تعبير الرؤيا[35]. كما يحيل هذا الموضوع رأسا وفي المقابل على فكر المؤولة العرب الذين ذهبوا إلى إدراك الحقيقة من خلال طبيعة التكوين اللفظي المرتبط بالحقيقة التي لا تحمل تناقضا[36] لاعتمادها مقاييس العقل وحده.

وفي حديث الاحتمال والترجيح ووجوه الدلالة الممكنة في التراث التقاء بيّن المعالم مع نظرية جمالية التجاوب الألمانية[37]؛ فالتلقي الزمني تقابله معاني بذاتها تهمش بفعل القراءة جميعا عدا ما يبدو أنه موافق للسياق الذي أنشئ فيه، وحمل المعنى الذي يناسبه وتبين مع الزمن أنه المراد دون سواه. إن هذه الرؤية فيها شيء من فكر المحافظين العرب عندنا الذين يؤثرون الأثر على الانفتاح الدلالي غير المحدد معنى[38].

وبين ريكور والجرجاني في التوتر الذي تحمله الاستعارة تواشج واضح يتجه رأسا نحو فائض المعنى الذي يحوي الحقيقة المقصودة كما أريد لها أن تُعرف ويحوي الحقيقة بالتبع وهي غير المقصودة ولكنها مدركة بفعل اشتمال الملفوظات عليها. ذلك من جهة أن يكون المشابهة مؤسسا لربط أواصر علاقة ما[39] وتوظف عمل الإسناد على مستوى الجملة بكاملها[40]. إن هذا الأمر يبعد نظرية الاستبدال في الاستعارة ويتجاوزها إلى نظرية التوتر[41] حتى يتم الدنو من فائض المعنى وربما تعيينه[42].

بدا لي أن هذا الذي عناه ريكور هو ما نقرأه للجرجاني حينما جوَّد استعارات أبي تمام، ورآها جمعا(ما بين المتباينين حتى يختصر بُعد ما بين المشرق والمغرب، وهو يرى في المعاني الممثلة في الأوهام شبها في الأشخاص الماثلة، والأشباح القائمة، وينطق الخرس، ويعطيك البيان من الأعجم، ويريك الحياة في الجماد، ويريك التئام الأضداد، ويأتيك بالحياة والموت مجموعين، والماء والنار مجتمعين)[43].

إن هذا الرأي لم يلق القبول الحسن للمخالفة التي طالت ما كانت عليه لغة العرب، وكلامه آيل إلى المنافرة بفعل تباين الملفوظات وأبعد ما يكون من حيث أنه أراد المقاربة، بل هو الإغراب والغموض والإبعاد في إصابة المعاني بما لم تتعود عليه أسماع العرب. ولذلك أكد أنه– عبد القاهر ويقصد الاستعارة–:(لا يبصرها إلا ذوو الأذهان الصافية، والعقول النافذة، والطباع السليمة، والنفوس المستعدة لأن تعي الحكمة، وتعرف فصل الخطاب)[44].

وبين شروط البخاري في رواية الحديث والمدرسة الفرنسية في الأدب المقارن صدفة غريبة؛ فقد اشترط البخاري في صحة السند الصلة التاريخية ولقاء الراويين في كل طبقة ليمنع الإرسال بين الأقرب منهما إلينا وسابق الرواة، ويخرج الحيث من الإرسال والعنعنة والضعف المحتمل على أنه يعد الجميع من الثقات والعدول. وفي المدرسة الفرنسية شرط الصلة التاريخية واجب لتصح المقارنة، وفي ذلك عندهم إثبات تاريخي وحقيقة لا تثنى. فإن عدنا إلى أصل الاشتراط؛ كان الهدف محصورا في الصحة والحقيقة الثابتة.

جولة كالتي مرت بنا على ومضاتها يمكن الوقوف على حقيقة أن ننفتح أو أن نسترجع أو أن نحوّل ميراثا للآخر، ثم نستأثر به ليكون خالصا لنا دون إشراك غيرنا فيه. إن الحقيقة لا تتوقف عند القوة المادية لفترة زمنية ما بقدر ما تتوقف على الضمير الإنساني الحي الذي يعترف بفضل الآخر وإسهاماته في الحضارة البشرية مهما كان حجم ونوع المساهمة، فهي بالنسبة إليه لبنات تؤسس لميراثه الإنساني.

4– مجرد رؤية:

إذا انطلقنا من الاعتقاد بأن:

1- الانفتاح على الآخر يشكل بحثا عن تجديد لا يتخلى فيه أصحابه عن الأصالة.

2- أو أن الانفتاح يشكل رفضا للآخر وردعا لنتاجه الفكري، ويخشى الذوبان فيه، فيؤول إلى الرفض والانعدام.

3- استيلاء قطب على نتاج قطب آخر، ونسبه إليه، وزاد فيه وهيَّأه على ما يستقيم وطبيعته، مكرسا فكر التعدي وثقافة الإلغاء والتهميش أمر ثابت.

4- الصراع يكون قويا شديدا كما يكون هينا هادئا، يبدأ بالتنوع والاختلاف حتى يصل بعد زمن إلى الاختيار الذي يوجب التهميش.

فقد تعيَّنت استقراءً للواقع- من جهة العلاقات بين الأمم وآدابها وصراع الحضارات والثقافات- رؤيتان متناقضتان؛ أولاهما مثالية[45] تعتمد على ما هو أخلاقي وقانوني وحتى على ما هو ديني مطلق المعرفة والإدراك، وتنحو إلى تحقيق الصورة الأكثر إنسانية، إلا أن النظرة الإنسانية والفهم البشري لتلك الصورة يُنزلها إلى مصاف الاجتهاد البشري، وإنما تُثبت لها المرجعية الدينية التي تمَّ فهمها عند آخرين بغير ما تمَّ فهمه عند الطائفة الأولى والاختلاف في الرؤيتين مع وحدة المرجعية يجعلها في مقام الشك وإساءة الفهم.

والثانية بشرية واقعية تعتمد على التجارب الإنسانية عبر التاريخ بوصفها سلوكات وممارسات تتأسس عليها المواقف بكل طبائعها[46]؛ وبفعل المقارنات تختار من الأوضاع أفضلها تشكيلا للبنية المتزنة على أساس الاتفاق والإجماع التأسيسي. وهذه كسابقتها تسودها روح إقصائية للمرجعية الدينية والأخلاقية والمثالية والتي تحتل حيزا مهما في حياة الناس، فتصطدم برفض يتأسس على مرجعيات المصلحة الطبيعية والسيادة والقوة والقانون الصارم، كما تتأسس على مرجعيتها العلمانية واللائكية إضافةً إلى اتخاذ الواقع المعيش سندا لكل تنظير[47].

وتركيبا بينهما وتأسيسا لبنية مجتمع متزن؛ فإن الإطار العام لهذا المجتمع لا بد أن يكون مثاليا مطلقا تحققه شرعية الرؤى الأخلاقية والمثالية والقانونية والتواضعية، وأما البنية الداخلية فلا بد أن تُسَير بقدر ما تحتاجه المجموعات البشرية من تجارب ناجحة، فيكون للعنصر البشري تحقيق الصورة الأكثر مثالية وتوافقا مع الحياة المرغوب فيها، والأكثر تكيفا مع الوضعيات الحادثة في ظل الانسجام الداخلي مع الشركاء والأصول الثابتة[48]. وهذه ثلاث صور للعالم الكائن والذي نعيش فيه.

إن تتبع التكوين العام للمجتمع الإنساني ينحو إلى تحديدات مهمة؛ أهمها التحديد الإقليمي، والنمو الاقتصادي والتوجه السياسي وما اتصل بذلك من مصالح وعلاقات عامة وخاصة. ولا يمكن إنكار وجود تيار يؤمن باستقلالية كل مجال عن غيره من مجالات الحياة ومناحيها، ولكن ما نتحدث عنه يخص لغة العالم اليوم ومن ذلك حديث المصالح التي صارت موضوعا لكل نقاش وفي كل مجال حيوي. وعلى ذلك يقتضي هذا الوضع القائم ما يلي:

1- الثقة المتبادلة بين العوالم.

2- الالتزام من حيث النوايا والمقاصد والممارسات بإطار المجتمع الدولي المتميز.

3- ثبات الحقائق والغايات وثبات الآليات وتماثلها في معالجة القضايا مهما كانت طبيعتها، والتميز بالاعتدال ونبذ التحيز.

4- تشكل العناصر السابقة الإيديولوجيا البديلة بسموها ورقيها وتحول الصراع التقليدي فيها إلى نصرة من جهة الغالب(بالمفهوم التقليدي) واقتداء من جهة المغلوب(بالمفهوم القديم).

5- يحدث التحول الإيجابي من الاضطراب والصراع والخلاف إلى التوازن بالذوبان في الفكر الموحد المختلف عن الأحادية والمحقق للاختلاف السلمي والحر بضمان الحقوق والالتزام بالواجب.

6- التوجه إلى نموذج للوجود البشري ينحو إلى المثالية من حيث تعايش الأقطاب الفاعلة في المجتمعات البشرية من دون مركزية ولا هوامش ولا صراعات، حتى لا يكون هناك اضطرار لممارسة العزل الفكري، أو الإقصاء والتهميش والرفض، أو ممارسة القبول على أساس التوافق الفكري والإيديولوجي الضيق بتكريس آليات التبعية[49].

7- إن العودة إلى قراءة جديدة لمشكلات العصر قد تؤسس لفكر جماعي. والحقيقة الظاهرة إلى اليوم تعطي كل الصلاحيات للأقوى في التسيير والهيمنة بمنطق القوة والقدرة. وفي حال تساوي القوى يكون المنطق واحدا بين العرب والغربيين في فهم الوجود؛ فتمحي الفجوات وتذوب الفوارق، ويتعين ما صرنا إليه هو ما هم عليه– في حال التكافؤ– أو ما كانوا عليه– في زمن الغلبة–، وهو ما كنا قبل ذلك جميعا عليه.

8- الأصل في علاقات الأنا والآخر هو تحديد رؤية الآخر للأنا ورؤية الأنا للآخر من خلال إحساس تعبيري[50] نتجاوز من خلاله تصنيفات الشفوي/ المكتوب والعالمي/

الوضيع والأولي/ الثانوي[51] إلى كيفية التفكير بالاختلاف، ويكون الاختلاف ممدوحا في ذاته[52] تجاوزا له إلى ما وراءه من غير استغباء ولا ذمّ ولا ترفّع، وإنما هي السماحة والعفوية وتخاطر الأفكار التي تؤسس لفكر بشري موحد ومنفتح يكشف عن حقيقة فكر الاختلاف[53].

9- يجب أن نتعدى الاستئثار والصراع إلى الحوار الفعلي والبناء القائم على المنافسة والإنصاف والعدل، وأن نعدَّ كل إسهام- بقدر الطاقة- شكلا من أشكال التكيف مع الواقع الجديد القائم على المعرفة وإنتاجها.

10- إن خضوع الآداب والفنون والثقافات للعوامل السياسية والتطورات الكونية هو الذي أسس لهذا الفكر المتعالي من جهة والمتخاذل و/ أو المناهض من جهة أخرى.

الهوامش:

1- دانيال هنري باجو: الأدب العام المقارن، تر: غسان السيد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997، ص 98.

2- السابق، ص 111. ومن ذلك في نظري ما ألفه الفارابي: السياسة المدنية، بيروت، 1964 وآراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت، ط3، 1973، أين يتعين الفارابي في مصاف أفلاطون. وما ألفه ابن رشد: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال، تح: محمد عمارة دار المعارف، مصر، 1972 حيث يتعين ابن رشد معلما كما كان سقراط معلما.

3- ماريا لويز برنيري: المدينة الفاضلة عبر التاريخ، تر: عطيات أبو السعود، عالم المعرفة، الكويت، عدد 225، سبتمبر 1997، ص 27. تؤكد الباحثة انبهاره بها لأنها غالبة، كما كان يبين ذلك ابن خلدون في المقدمة، دار ابن الهيثم، القاهرة، ط1، 1426هـ/ 2005م، ص 117 ولع المغلوب بالغالب، معينا أسبابا نفسية لذلك.

4- ابن خلدون: المقدمة، دار ابن الهيثم، القاهرة، ط1، 1426هـ/ 2005م، ص 119.

5- عبد الرحمان بدوي: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ص 8.

6- دانيال هنري باجو: الأدب العام المقارن، ص 107.

7- السابق، ص 107.

8- السابق، ص107.

9– محمد عبد السلام كفافي: في الأدب المقارن، دراسات في نظرية الأدب والشعر القصصي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1972، 24 وما بعدها، ولعل صراع اللغتين الفرنسية والانجليزية ومحاولة اقتسام العالم أو السيطرة عليه لغويا كفيل بإدراك مدى عمقه وتجذره. يمكن العودة إلى هنري باجو: الأدب العام المقارن، ص 16– 38.

10– محمد عبد السلام كفافي: في الأدب المقارن، ص 25.

11– ألفها توركواتو تاسو[1544– 1595]. وفيها مفارقة عجيبة حين تعتمد إلغاء الآخر منهجا للتأثير في الجمهور، وهي من ملاحم عصر النهضة. ينظر:
http://www.buscalibros.cl/liberation-jerusalem-tasso-torquato-cp_2084613.htm. (20/10/2011).

12– عز الدين إسماعيل: الأسس الجمالية في النقد العربي، ص 221 إلى ص 231.

13– ينظر: النقد الأدبي، أصوله ومناهجه، دار الشروق، ط8، 1424هـ/ 2003م، ص 170– 171.

14– ينظر السابق، ص 166.

15– ينظر: عز الدين إسماعيل: الأسس الجمالية في النقد، ص 234 متحدثا عن نظرية مندل الرافضة للتوجه الوراثي والأجناس الراقية التي نادى بها جوبينو Gobineau .

16– منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1981م، ص 40.

17– السابق، ص 42.

18– حركية الإبداع، دراسات في الأدب العربي الحديث، دار العودة، بيروت، ط1، 1979، ص 29.

19– السابق، ص 32.

20– السابق، ص 169 وص 178.

21– السابق، ص 32 وما بعدها.

22– هيجل: المدخل إلى علم الجمال، فكرة الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص 45.

23– ابن خلدون: المقدمة، ص 67– 70 متحدثا عن علاقة الأقاليم ومميزاتها بخصال الناس وما هم عليه من أخلاق، ومدى تأثيرها فيهم. ففي اعتدال الأقاليم اعتدال في

الطباع، وفي بعدها عن الاعتدال توحش وصلابة وخشونة؛ إذ(الدين مجهول عندهم والعلم مفقود بينهم وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الأناسي قريبة من أحوال البهائم) ص 68 منه.

24- ينظر: أبو الفتح عثمان بن جني: الخصائص، تح: محمد علي النجار، المكتبة العلمية/ دار الكتب المصرية، مصر، 1371هـ/ 1952م، ج1، ص 220. وينظر للمقارنة القصدية عند روبرت دي بوغراند في النص والخطاب والإجراء، في مبحث النصية كاملا.

25- الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات في أصول الشريعة، تح: عبد المالك دراز، المكتبة التجارية، القاهرة، ج3، ص 41.

26- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول، تح: محمد مصطفى أبو العلاء، مكتبة الجندي، القاهرة، 1971، ص 41- 42.

27- الآمدي: الإحكام، ج2، ص 46. وفيها دلالة الأعلى على الأدنى والعكس.

28- السابق، ج2، ص 49. وينظر: الشوكاني: محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة،(د ت ط)، ج2 ، ص 172.

29- ينظر: ك. م. نيوتن: نظرية الأدب في القرن العشرين[1]، تر، د/ عيسى علي العاكوب، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ج. م. ع، ط1، 1996، ص 195.

30- بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان/ الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص 40. وهو ما أشار إليه في كتابه الآخر:(من النص إلى الفعل أبحاث التأويل)، تر: محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2001، ص 120، في قوله:(التأويل هو تملكنا في الحال قصد النص).

31- بول ريكور: نظرية التأويل، ص 45.

32- محمد مفتاح: مجهول البيان، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1990، ص 92.

33- ينظر: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان/ الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص 38 وما بعدها. ويذهب

ستاروبنسكي في نظرية الأدب في القرن العشرين[2] إلى أن القراءة[التأويل] هي مهمة تحصل بتوالي القراءات ليكون التغيير أو التصحيح أو التعديل أو إعادة الإنتاج، كسرا أو حفظا للتوقع، تنظر: ص 150.

34– أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، ص 14.

35– ينظر: تعبير الرؤيا، دار المدائن العلمية للنشر والتوزيع ، القاهرة، ج م ع، ط1، 2005، وفيه يكون التأويل باختلاف الهيئات والأزمان والأوقات كما في ص 15، وبالأسماء ص 16، وبالقرآن ص 19، وبالحديث ص 22، وبالمثل السائر واللفظ المبذول ص 24، وبالضد والمقلوب ص 30، وبالزيادة والنقص ص 32، وبالشعر ص 55، ثم خص كل مرئي بما يقوم مقامه تأويلا، مع تمييز الصحيح من المختلط من الرؤى.

36– ينظر: محمد مفتاح، مجهول البيان، ص 92. والمؤولة هنا لفيف من الشيعة الاثنا عشرية والزيدية والإمامية والإسماعيلية والباطنية، والخوارج الأزارقة والنجدات والصفرية الإباضية، والصوفية والمعتزلة والفلاسفة.

37– ينظر: نظرية جمالية التجاوب، تر: حميد لحميداني والجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس، المغرب، د. ت. ط ، من ص 71 إلى ص 96.

38– ينظر على سبيل التمثيل لا الحصر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1405هـ/ 1985م، ص 322– 323. و: الجزري: أبو السعادات المبارك بن محمد: النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ– 1979م، ج3، ص 150.

39– بول ريكور: نظرية التأويل، ص 92.

40– السابق، ص 90.

41– نفسه، ص 97.

42– نفسه، نفس الصفحة.

43– أسرار البلاغة، ص 110.

44– أسرار البلاغة، ص51– 52. ويذكر في ذات المصدر ص 19– 20 قوله: (والقياس يجري فيما تعيه القلوب، وتدركه العقول، وتستفتي فيه الأفهام والأذهان، لا الأسماع والآذان). وقد سبقه إلى ذلك أبي العباس محمد بن يزيد المبرد في كتابيه المقتضب والكامل طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي،

تح: محمد عبد الخالق عضيمة القاهرة، ط1، 1415هـ/ 1996م، ص 54. وفيها يعزو كلاما جميلا للمبرد في الطائيين وفي غيرهما من المحدثين. وكلامه في الكامل ج3، ص 128 كما يقول المحقق.

45- ينظر: وهبة الزحيلي: العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث، في بابيه تنظيم العلاقات الدولية زمن الحرب والسلم. و: جندلي عبد الناصر: التنظير في العلاقات الدولية بين الاتجاهات التفسيرية والنظريات التكوينية، دار الخلدونية، القبة الجزائر، ط1، 1428هـ/ 2007م، ص 101- ص 346 فيما تعين عنده بتفسير ظاهرة العلاقات الدولية. وللمدرسة المثالية ص 116 وما بعدها وهي الداعية إلى العدالة والمساواة والسلم والأمن.

46- ينظر: جندلي عبد الناصر: السابق، ص 283.

47- ينظر: وهبة الزحيلي: السابق، ص 105- 113. و: جندلي عبد الناصر: السابق، ص 133 وما بعدها. وطبعا تختلف مفاهيم القوة والسيادة والمصلحة بحسب الإيديولوجيا التي تغذيها والنمو الفطري والمكتسب للدولة من خلال تجاربها في ميدان العلاقات الدولية.

48- ينظر: وهبة الزحيلي: السابق، ص 20 وص ص106- 108. و: جندلي عبد الناصر: السابق، ص 235 وما بعدها تعيينا للرؤية التكاملية. ومنها النظرية البنائية القائمة على العالم الطبيعي الذي خلقه الله، والعالم التاريخي الذي خلقه الإنسان بأفعاله وممارساته ضمن نظام عام تحدده المصالح والهويات والإيديولوجيات المختلفة، وفي شقها النظري ناقشت البنيوية علاقة الفاعل بالبنية العامة للمجتمع الدولي. تنظر ص 322- 325. هذه النظرية تحاول تفسير الظواهر المتحكمة في العلاقات الدولية من خلال الممارسات والأفعال حسب تاريخيتها في حياة النظام العام للمجتمع الدولي.

49- جندلي عبد الناصر، السابق، ص 226 وفيها:(لتكريس تبعية دول المحيط لدول المركز والمحافظة على الوضع القائم، أي تخلف المحيط وتطور المركز، يلجأ هذا الأخير إلى انتهاج واستعمال وسائل وآليات عديدة ومتنوعة مجتمعة ومنفردة تبعا لخصوصيات وميكانيزمات كل دولة من دول المركز في النظام الرأسمالي العالمي). ويقابل تكريس التبعية في الفكر النيوماركسي ممارسة العزل الفكري كما شاع في ممارسات الدول التابعة للإيديولوجيا الاشتراكية عموما. والمتحرر منها اعتنق الجانب الاقتصادي وصدَّ عن

الشيوعية بكل أبعادها لمنافاتها الطبيعة البشرية في بعض مداراتها كحال بعض الدول العربية.

50– دانيال باجو: الأدب العام المقارن، ص 101.

51– السابق، ص 206.

52– السابق، ص 28– 30.

53– السابق، ص 253.