مجلة الحكمة للدراسات الأدبية و اللغوية
Eissn :2600-6421 Issn : 2353-0464
المجلد 12/ العـدد 01 (2024)، ص 65.- 88

# مثاقفات خلدون الشمعة: من التمثل إلى المقاومة والرفض

# Khaldoun Al-Shamaa's Acculturations : From Assimilation to Resistance and Rejection

د. نصيرة علاك
المركز الجامعي مرسلي عبد الله . تيبازة (الجزائر)، alak.nacira@cu-tipaza.dz

تاريخ الاستلام: 2024/03/25 تاريخ القبول: 2024/03/28 تاريخ النشر: 2024/04/01

**ملخص:**

يُعنى هذا المقال بما أسميناه " مثاقفات خلدون الشمعة "، ويصدر عن فرضيات بَنَيناها على قاعِدة من تصفّح خصوصيات هذا الناقِد في تعرّض خطابه النقدي لظاهرة المثاقفة، وانطلاقه من إشكالياتها، واشتغاله في حدودها. ويمكن استعراضُها مرتَّبةً كالآتي: نسجِّل . أوّلاً . أنّ أهمَّ ما يميِّز مسيرة خلدون الشّمعة النقدية المتفاعِلة . إن لم نقلْ المتطابِقة . مع سيرته الذاتية، هو انتقاله من حضيرة (دمشق) إلى متروبولتان (لندن). وسنتحسّس لهذا المعطى الحاسِم دلالاتٍ معتبرة. يدور الحديث فيما يتعلَّق بمثاقفة خطاب خلدون الشمعة النقدي، التي نُجمِل في هذا المقال أفكارها الرئيسية، حول ثلاث مظاهر هي: 1. التمثّل، 2. التكييف، 3. المقاومة والرفض. كلها مظاهر تؤكِّد قيام أنواع من المثاقفة عند هذا الناقد، وكذلك بوصفها تشكِّل شروطاً أساسية تنضاف إلى العوامل والقوى التي يسلط مقالنا الضوء عليها، على غرار ثقافة المنشأ أي مرتَع الطفولة والشباب، والتكوين، والتخصص، والميول والاهتمامات، والرصيد اللغوي والمعرفي، والمنفى، والقراءات المتنوِّعة، والمشارب والخلفيات المتراكِمة المعاصر.

**كلمات مفتاحية:** مثاقفات، خلدون الشمعة، تمثل، تكييف، مقاومة، رفض.

**Abstract:**

This article is concerned with what we called "Khaldoun Al-Shama'a's Acculturations," and it emerges from hypotheses that we built on the basis of examining the particularities of this critic in exposing his critical discourse to the phenomenon of acculturation, starting from its problems, and working within its limits. They can be reviewed in the following order: We note - first

- that the most important thing that distinguishes Khaldoun Al-Shamaa's critical career, which interacts - if not identical - with his biography, is his move from the city of Damascus to the Metropolitan City of London. We will realize that this crucial fact has significant implications. The discussion regarding the acculturation of Khaldoun Al-Shamaa's critical discourse, the main ideas of which we summarize in this article, revolves around three aspects: 1. Assimilation, 2. Adaptation, 3. Resistance and rejection. We are here faced with manifestations which confirm the existence of types of acculturation in this critic. Also because they constitute basic conditions that add to the factors and forces that our article highlights, such as the culture of origin, that is to say the home of childhood and youth, training, specialization, inclinations and interests, linguistic and cognitive richness, exile and various readings.

**Keywords:** Acculturation; Khaldoun Al-Shamaa; Assimilation; Adaptation; Resistance; Rejection.

**المؤلف المرسل**: نصيرة علاك

## 1. مقدمة:

مع أنّ مظهر التمثّل يبدو أنه طغى في خطاب خلدون الشمعة النقدي. لأسبابٍ سنتعقّبها في خلال هذا المقال، فهو ليس دليلاً مقنِعاً على تخلّص الناقد من تبعات المثاقفة (السلبية)، وذلك مهما تكن وجاهة حجّة انطوائه على قدرة التملّص منها بفعل استيعابه لها وتحكّمه منها وجرأته على الرفض والنبذ. وذلك أنّ آلية التمثّل أشبه ما تكون بسلاحٍ ذي حدّيْن: سلبي وإيجابي؛ يصفهما عالم النّفس جون بيري (John W. Berry) بقوله: « إنّ التمثّل يتفرّع إلى نمطيْن، إمّا انفعالي يحثّ على مقاومة التغيّر، أو إبداعي من شأنه أن يُفرِز أشكالاً ثقافيّة جديدة » (Berry, 1999, p.178.).

ولكن، على الرّغم من احتمال وقوع خلدون الشمعة ضحيّةَ مخاطر *المثاقفة* (السلبية) لكونه ـ كما هو معلوم ـ انتقل إلى بيئةٍ مختلفةٍ ذات سياقٍ ثقافيٍّ مغايرٍ عن موطنه الأصلي، أي دمشق التي نشأ فيها وترعرع وأخذ من ثقافتها وتشبّع بتقاليد أهلها؛ فهو لم يقع عنوةً فريسةَ " التمثّل الانفعالي " الذي كان من المتوقّع أن تنطبِق عليه معالمِه وعلى أعماله، ولم ينقطِع للآداب الأجنبية التي نعرف أنه عني بها ترجمة وتحليلاً،

قاطعاً الصلة بينه وبين الثقافة العربية . مورده الأصلي . وتجلياتها وملابساتها وحيثياتها الجديدة؛ بل احتفظ على أواصر الانتساب العربي الوطني إن لم نقل القومي (ذي الطابع العالمي).

وبناءً على ما سبق، نفترض خضوع النّاقد للنمط الثاني من التمثّل؛ حيث نرى أنّ مثاقفته مِن نوع " المثاقفة الراشدة " التي تستطلع الحكمة وتستلهمها، ولا تستنسخ أشكالها كيفما اتّفق. ولكن ليس هذا فحسب، بل نزعم أنّه قد أفلح في تجاوز النسق الثقافي والاجتماعي (الإنجليزي) بثقة تامة، ولا يعني ذلك أنّه يعيش على الهامش، بل عن طريق هذا التمثّل وعلى إثر حسن استثماره لثقافته المزدوجة التي تأصلت فيه منذ شبابه الذي كان قد قضاه في دمشق. وفيما يأتي من المباحث نقف على نموذج جوهري من ضروب المظاهر التي تدلّنا على حقيقة هذا المذهب.

وفيما يتعلّق بالإطار المنهجي الملتمَس، فهو يتجلّى عبر اسقصاء حدود الأسباب التي تداعت عنها هذه الآليات كلّها ونتائجها التي تختلف بمقتضى لجوء النّاقد إلى المنفى وتعاطيه مع وقائع جديدة ينظر إليها من منظوره الخاص كإنسان مهاجِر، وتعليقه على ما يتتبّعه أو يُقحَم فيه مِن الأحداث بمزاج شخصي. وبالتالي سنراه يبثّ خطابه من هناك (المنفى) إلى متلقٍّ هو الآخر متعدّد الأبعاد يتمنّع عن الاختزال في نمطٍ واحد، مع أنه متناثر ومتنافر أحياناً ولكنه يتمتّع بشخصية يمكن تحديد معالمها في آخر المآل.

هكذا بات علينا إذن أن نمازج تحليلنا بمعطيات تتدفّق وتحذَف وتضاف ويقارَن بينها تعاصريا وتعاقبيا، بحسب هذه الوضعيّة المتقلِّبة. بحيث نراعي ما ينتشر في كتابات الناقد من الأقواس والمزدوجات والمعقوفات ..الخ، وكلّ علامات التنقيط التي تحمل المعاني الخاصّة المرتبطة بتلك الوضعيّة المتغيِّرة، ما يفسِّر الاستعانة بإعادة الكتابة بالحرف اللاّتيني للتحقّق. ونشهد بأنه على الرغم من أنّ الناقد أصبح في ممارساته النّقدية الجديدة يميل إلى إضفاء عليها علامات الجدّة بكاملها، فهو لا يستطيع التخلّي عن عاداته الكتابية النقديّة القديمة التي يتجلّى فيها أسلوبه المدرسي الماثل في الإكثار من تعريف المفهومات. إذ لا يزال عالَم الجامعة مسيطراً عليه قلباً وقالباً. وذلك مع أنه اشتغل في ميدان الصحافة قديماً، ثم إنّ كتاباته الجديدة كانت تتوق إلى استحداث أفق نقدي صاف ورائق في ضوء الفعل الثقافي الجديد وبنفس روح الدعابة المعهودة عنده، معكَّرة بسوداوية نابية أحياناً.

## 2 التمثّل ومظاهره

إن تعامل خلدون الشمعة مع المفاهيم النقدية في مراحل تاريخية معينة واختباره لمدى استقرارها من عدمه في النظرية والتطبيق؛ يُخبِرنا عن نسبة كبيرة من تمثّله لتلك المفاهيم واستيعابه لمساراتها وسياقاتها وتحصيلاتها المختلفة. وتعزيزاً للفرض السابق في خصوص نوع المثاقفة التي أصاب منها الناقد خلدون الشمعة حظًّه وعن كيفية استيعابه لصروفها، وعن قابلية خطابه النقدي على أن يسهم في التأسيس للمثاقفة النقدية؛ فهو يرى أنها ليست مجرد استعارة للنظريات والمفاهيم والمصطلحات ولطرائق التحليل، أو مجرّد استيعاب لكل هذه العناصر، بل إنه يراها . بحسب قراءة أزراج عمر « بناءً مستمراً للوعي الثقافي والفكري الحواري بين الثقافات والتجارب النقدية الأدبية الإنسانية، وأنها أيضا إعادة لرسم علاقتنا بالحساسيات الفكرية والأدبية العالمية في أفقها الحضاري، انطلاقا من عناصر وعينا بأنفسنا وبركائز ثرانا الثقافي النقدي المتحضر. فهو لم يكتف بالدعوة إلى أهمية جعل المثاقفة مشروعا حيويا فقط، بل إنه مارسها عمليا في سلسلة من مؤلفاته النقدية، التي أعتبرها من بين أثقف الكتابات النقدية في تجربة النقد الأدبي العربي، منها " الشمس والعنقاء "، و" النقد والحرية "، و" المنهج والمصطلح " فضلاً عن دراسات منهجية ومقالات مكتنزة عديدة منشورة في الصّحف والدّوريات وهي لم تجمع بعدُ في كتب » (أزراج، ديسمبر 2014، ص.15). وعليه، سنتعقّب ما أجمِل في هذا المقتبَس ضمن المطالب الآتية:

## 1.2 الوعي المصطلحي والوعي النقدي

نلاحظ مدى اقتران الوعي المصطلحي . من جهة، والوعي النقدي . من جهة ثانية، بحدث ميلاد المثاقفة. ولكن هذا الاقتران قد تمّ تسجيله تجاه النّقد الثقافي الذي على الرغم من كونه شكّل مركز اهتمام بعض النقاد في وقت مبكر، فقد عرف . هو الآخر على غرار المثاقفة . نشاطاً فكريّاً مشتّتاً كاد يختفي لولا وجود باحثين اهتمّوا بجمع ذلك الشتات ليستوفي شروطه وتكتمل أبعاده وينتظم انتظاماً جديراً به، إذ كان يقوده باحثون استقطبتهم همّة النَّقد ومشواره من مشارب مختلفة واستوفتدهم من آفاق متنوّعة؛ لذلك اختلفت الزوايا والطروحات منذ نشأة هذا النّوع من النّقد وتباينت مرجعياته. بل اتّسعت رقعة التشتّت إلى درجة الاختلاف في تسمية الوليد الجديد؛ وفي هذا الصدد يرى محمّد بنيس أنّه في كلّ حقبة من تاريخنا الحديث كان هناك شيءٌ ما يعطي لثقافتنا هيئة تتميّز بها، والآن لنا شيءٌ لم ينتظم من قبل على هذا النّحو الذي هو عليه، حيث الوعي النّقدي يصبح معزولاً ووحيداً في شوارع وساحات تضجّ بما يريده الزمن من الثقافة (بنيس، 2004، ص.147). حيث نلاحظ أنّ هذا الباحث يسمّي هذا المولود الجديد بالوعي النّقدي.

يقول عبد السلام المسدي: « لعلّ أوّل فريضة توجِب نفسَها على المهمومين بالأدب وعلى المهوَّسين بخطاب النقد هي العمل على أن يتوفّر (الوعي المصطلحي)، هي الكدّ في سبيل أن يوجد هذا الوعي، وأن يحصل، وأن يكون. هي الكدّ في أن يبعثه هؤلاء المهمومون إن كانت بذوره خامِلة نائمة، وفي أن يُنشِئوه إن كان لزاماً أن يزرعوا بذرة ومشاتلة. هي مهمّة (استنشاء) الوعي المصطلحي ثمّ الارتقاء به إلى الإدراك المعرفي في غير ملاطفة لحقيقة اللّغة بالمجاز، وفي غير إذعانٍ لما تواتر وشاع ثم اطَّرد من انزلاقاتٍ ذهنيّة تحرِّف العلمَ عن مسالِكه، ومن ملابسات تتيح لمن خاف صرامة الحكم أن يراوِغ بين ظنٍّ بالتقدير ويقينٍ بالاعتبار. مَن المؤهَّل في ذاته بالحديث عن المصطلح ؟ ومن الأولى في نظر العلم الخالص بمعالجة قضاياه التأسيسيّة ؟ » (المسدي، 2004، ص77).

إنّ المتأمِّل في طريقة تلقّي خلدون الشمعة للمفاهيم النقدية واستيعابها لتصبح قابلة للنقل، سينتبِه إلى أنّ خطابه النقدي يستشفّ عمّا يمكن تسميته بـ (الوعي المصطلحي)، حيث يعرِّج دوماً على التعريف بالمصطلحات التي تتضمّنها كتاباتُه النقدية، ويمرّ بمنعطفات يُجري فيها تحليلات وتعديلات تتأرجح بين التسميات والمفاهيم التي تقوم عليها المصطلحات، ويعمد إلى إنجاز مقارنات مطوَّلة ومتشعِّبة في الغالب. والمؤكَّد أنّ لا أحدَ يقوى على ذلك إلا بعد تمثّل المفاهيم في اللغة ـ الثقافة (المصدر)، وهو ما يتيح سبل معالجتها في اللغة ـ الثقافة (الهدف) بكلِّ أريحيّة وعمق ورويّة. وكذلك يعود الأمر إلى التأمل الذاتي الذي يوقِعه النّاقِد على كتاباته؛ كمَن يحتفل كثيراً ومليّاً بما يؤثِّر ـ في هذا الشأن ـ عن جاك دريدا مِن قوله: « النصّ الذي لا يَقرَأ نفسَه لا يمكن لأحدٍ أن يقرأه » (نقلاً عن: عبد الله، 2008، ص.10).

والأمثلة على تفعيل عمليّة التأمّل الذّاتي والمنعكِس غزيرة جدّاً. نكتفي ببعضها في سبيل تسليط الضوء على هذا المظهر الذي يُنبِئُ بتمثُّل النّاقِد للمفاهيم التي يستعيرها من الغرب عن وعيٍ وبفطنةٍ لا نجد لهما تفسيراً سوى عمق التمثُّل الذي يحدوه وسرعان ما نلفي فيهما ومضات دالّة، مِن قبيل وقوفه عند مصطلح (ما بعد الحداثة) بعدما ردَّد كثيراً كون الحداثة كفلسفة تنطوي على نزعة تناهِض فلسفة " التنوير" التي تعتبر عصب الحداثة من حيث تأكيد هذه الأخيرة على الدور المركزي للعقل.

## 2.2 استجلاب الآداب الأجنبية وتمثل مقولاتها النقدية

لقد عني خلدون الشمعة بترجمة الشعر الانجليزي، والرواية الانجليزية. وكان ذلك حرصاً منه على تطبيق المقولة التي تعتبر ظاهرة التأثر والتأثير علاقة صحية متبادلة بين الحضارات الحية في الميادين العلمية والأدبية. وقد كان النقد الأدبي العربي من الميادين التي شهدت هذه الظاهرة ( أي التأثر والتأثير). ذلك

أنّ أثر النقد الغربي على النقد العربي الحديث بارز لأن الواقع العربي الجديد يطلب ضرورة جديدة في المجال الأدب والنقد كما يطلب الأدباء و الشعراء العرب ضرورة جديدة في رأيهم وفكرهم ويبحثون عن أشكال جديدة فرضتها الحياة المعاصرة ضمن دائرة الحداثة الغربية. والناقد يواجه أجناسا أدبية لم تعرفها الثقافة العربية القديمة بينما نقرأ في ضوء النقد العربي القديم نصوصا مسرحية وروائية وقصصية متأثرة بالآداب الغربية كما نقرأ الشعر العربي الحديث في ضوء القواعد التي وضعها النقد الغربي ويتسلح ببعض أدواته المعرفية التي تطورت تطورا كبيرا بفعل تطور العلوم الحديثة ولهذا تأثرت قواعد النقد العربي منذ بداية القرن العشرين بالتيارات الغالبة في أوروبا (مجيدي وأحمدنيا، ، ديسمبر 2012، ص.101).

من هنا، فإنّ اهتمام خلدون الشمعة بتعريف بعض الفنون التي لم يعرفها التراث قد أدى به إلى التركيز على فعل التمثّل والاستيعاب كشرطٍ ضروري. وقد عمد إلى فتح نافذة على العديد من الآداب وقرأ لكثيرٍ من النّقاد. وسمح له ذلك بالوقوف عند مسلَّمات كثيرة وكلمات دخيلة . مما تسرّب إلى النقد العربي المعاصر ـ موقف الأخذ والرّد بالمراجعة الدقيقة والشاملة في آن. وليس هذا فحسب، بل اشتغل كثيراً على استكشاف تأثير الأدب العربي ونقده على الآداب العالمية، وأخذ باستنطاق مواكن الصمت العتيد والعتيق؛ كأن نُلفيه يصرِّح بأنّ العلاقة بين فنّ القصّة المعاصِرة لدى الكاتِب العالمي " جورج لويس بورغيس " (Jorge Louis Borges) وبين فنّ الخبر التراثي لدى العرب، يحددها المنظور النقدي لاعتبارات يرى فيها أن أسس الأداء الفني في هذا الجنس الأدبي قد استفادت من تجربة القصّة في التراث العربي (الشمعة، يناير 1978، ص.170). وهو ما دفعه إلى الاعتقاد بأنّ الأدب العظيم نتيجة ازدهار الأوضاع، ويعارض فكرة " الأزمة والخيبة وليدة الهمّة "؛ وذلك عقب وقوفه عند محطّات التاريخ، وإمعانه في العناصر التي تحرّكه، وفحصه للمحدِّدات التي تفعِّله. وهو ما يظهر مِن قوله الآتي:

« الهزيمة لا تصنع أدباً. والتاريخ يقدم أكثر من مثال على أن الأدب العظيم يظهر في فترات الازدهار التي تعقب إحراز انتصار حاسم. وقد عاش شكسبير في عصر بداية ازدهار. في عام 1588 أرسل فيليب ملك أسبانيا أسطول الأرمادا الأسباني الذي كان يضم 130 قطعة بحرية تحمل ما ينيف على عشرين ألف جندي. وقبل أن يقترب أسطول الأرمادا من شواطئ إنكلترا ليشن الهجوم المرسوم له، تصدى له الأسطول الإنكليزي وأغرقه. وبذلك انهار عصر السيطرة الأسبانية على البحار.. وبدأ نجم إنكلترا بالصعود. وقد عاش شكسبير في فترة الصعود هذه » (الشمعة، أفريل 2016، ص.11).

## 3 التكييف ومظاهره

أول ما يحسن بالمرء أن يشير إليه هو أنّ آلية التمثّل ليست كافية في أن تؤثّر في نمط تفكير الناقد الثقافي ـ المثاقف ـ وتبرزه، دون أن تقترن بآلية التكييف؛ لأن التمثّل يظل في حكم الاستقبال، في حين ينصرف التكييف إلى شأن الإنتاج بعد التمحيص والانتقاء. وقد سبق لخلدون الشمعة أن وقف عند هذه الثنائية، أي الاستيعاب والتمثّل من جهة والإنتاج والتكييف من جهة أخرى، حينما ألمح إلى أحد ملامح الثقافة وهو يعرّفها بوصفها " تعبير شخصي للحضارة ".

وهو ما يسمح للناقد المثاقف أن يتسلل من تحت قواعد التي تتأسس عليها الحضارة ليتمثلها بغية استنساخها بأصالة لا تعدم المحاكاة المبدِعة على شاكلة الفنّان المبدِع. وآية ذلك أن « الثقافة هي التعبير الشخصي عن الحضارة. ولذلك فإنّ فقدان هذا التعبير الشخصي إنما يشير بوضوح إلى الطابع التلقيني الذي يسيطر على التعليم في المدرسة الثانوية والجامعة على حدٍّ سواء. بل إنّ الجامعات العربية أصبحت تعتمد على الكتب المدرسية، كما هو الشأن في كتب المدرسة الثانوية » (الشمعة، ديسمبر 1978، ص.04). وربط الثقافة بوقعها على الجماهير هو ما يدفع بالناقد إلى الاجتهاد على مستوى تكييف المفاهيم لتبلغ الجماهير، وهذا المسلك قديم يبرره دور الناقد في رفع مستوى التذوق لدى هذه الجماهير عن طرق ـ مثلاً ـ المعالجة الأكاديمية في داخل دراسات شبه متخصصة وضيقة النطاق ويعنى برفع الكفاية التذوقية لدى جمهور خاص (رضوان، مايو 1970، ص.65).

### 1.3 إعادة النظر في البنية العميقة لتمثيلات " الآخر "

من المؤكّد أنّ لاستحضار " الآخر " أهميةً في بناء الشخصية والتمتع بالهوية، وبقدر العناية بطريقة تفكير الآخر يمكن إعادة المناطق المعتمة في الذات (إبراهيم وآخرون، 1996، ص.05). ثمّ إنّ تحول الذات إلى ذات وموضوع لا يتم إلاّ باستدعاء الآخر الذي يمتلك من الحضور قدر ما يمتلكه الأنا من الغياب، وهو حضور تبدّى في آليات للعمل والتفكير والفعالية الإبداعية (بدوي، 1985، ص.123).

بَيْدَ أنّ هذا الآخر كثيراً ما أسيئ تمثيله من لدن الطرفين، أي المثاقَف والمثاقِف. لذلك فإنّ خلدون الشمعة يرى أنّ حوار الحضارات الوهمي حتى الآن، لا يمكن أن يصبح مجديا ما لم يعَدْ النظر في البنية العميقة لتمثيلات " الآخر " في الفكر الغربي، لأن هذه البنية هي إحدى مصادر الوعي الأوروبي وأدواته اللغوية بامتداداتها الثقافية والحضارية.

هذا، وقد أدرك رواد النهضة في الثقافة العربية أنّ ولادة هذه الأخيرة الحضارية الجديدة تكمن في معرفة الآخر وتراثه من أجل البقاء والاستمرار (العظمة، ديسمبر 2002، ص.112). ذلك أنّ الفكر الغربي في قراءته لثقافة الآخر . ولاسيما الثقافة العربية . تعمّد استخلاص أبعاد حاولت ترجمة التمثلات الاجتماعية على أنها حقائق قائمة وليست مجرّد انطباعات، هو ما يمثل صدى التطابق بين البنى الذهنية والبنى اللغوية على أساس ثنائية (البنى العميقة في مقابل البنى السطحية) التي قال بها تشومسكي .كما يسخّرها خلدون الشمعة في تفسير تلك التمثيلات ومشاربها الفكرية، بل حتّى البنى الأسلوبيّة المعتبِرة .كما يرى جورج مولينيه . للتمثّلات الثقافية التي تنطوي عليها الأنظِمة القيميّة الانتروبولوجيّة والجماليّة أيضا (Molinié, 1998, p.05).

من المحقق أن التنميطات السلبية مازالت تسهم في تفعيل الخطاب الغربي عن الآخر العربي، وأن الأصولية الإسلامية المستفزة تمارس دورها الرئيسي في هذا التفعيل. والمقصود من هذه التنميطات التأكيد على وجود خصائص جوهرانية، أو قل طبائع ثابتة للآخر، تعزز التصورات المسبقة عنه حيث يمكن الحط من شأنه عن طريق ما يدعى بـ " الشيطنة " (Demonization) أي تحويل صورة الآخر إلى رمز للشر المطلق. ولا شك في أن المركزية الأوروبية يمكن إدراجها ضمن نزعة أشمل منها هي المركزية الاثنية، ونعني بها الميل إلى الحكم على خصائص الثقافات الأخرى من موقع المجموعة الإثنية التي ينتمي إليها المراقب. وغالبا ما تكون الأحكام الثقافية الحضارية التي يسفر عنها هذا التقييم للآخر سلبية إلى حد الحط عمداً من شأن الثقافات المغايرة » (الشمعة، جويلية 2015، ص.08).

وفي مؤلَّف إدوارد سعيد " الاستشراق " الذي أكسب هذا الأخير منبَرِيّة عالمية ومكّنه من نجومية معتبَرة، إشارة شبيهة تلاحَظ من منظور خلدون الشمعة وهي توضِّح كيف حلَّل برنار لويس جذور كلمة " ثورة " إذ وجدها مرتبطة بنهوض الجمل وفقا للاستعمال المغربي على حد تعبيره. « لا ندري المقصود من هذا الرابط بين نهوض الجمل وبين اعتبار هذا النهوض على الطريقة المغربية »، (الشمعة، نفسه، ص.08)، هكذا يستغرب الناقِد ويستنكِر . من جهة، ويشكِّك ويندِّد . من جهة أخرى . بقصور المثقفين العرب فيما يخص تحديدهم للحلقة المفقودة في هذه الخطاطة التي رسمها برنار لويس لجغرافية الثقافة العربية، وهي الثقافة المغاربية التي لم يخفَ على ناقدٍ آخر يُعِدّ نفسَه تلميذ خلدون الشمعة وهو أزراج عمر، كون تغييب التكامل الثقافي هو ضحية الخلافات السياسية الجزئية بين الأقطار المغاربية التي تطورت إلى الإمعان

في تصفيح الحدود العازلة بين المبدعين وبين المواطنين المستهلكين للإنتاج الثقافي بكل أنماطه وأنواعه (عمر، مارس 2016، ص.15).

## 2.3 إعادة قراءة " نقد العقل العربي " وإخضاعه للتكييف

نُلفي لدى خلدون الشمعة الاهتمام بإعادة قراءة " نقد العقل العربي " فيما يتعلّق بمشروع جورج طرابيشي النقدي للتّراث[1]. مع العلم أنّ هذا المفكِّر العالَمي النازح من سوريا ـ هو الآخر ـ أخذ يهتمّ بالتراث العربي بمحض الصدفة وفي ملابسات استثنائية ألجأته إلى فحص آراء محمد عابد الجابري في موضوع التراث ذاته[2]، وذلك بمناسبة مراجعته لهذا الأخير حول أحد نصوص مقتبساته التي تحيل على كلٍّ من ابن حزم الأندلسي وابن رشد، مشكِّكاً في مصداقية مضانه نظراً لبعض التصحيف الوارد فيه بحسب ما ذهب إليه طرابيشي.

وعلى إثر احتكاك هذا الأخير بنصوص معاصريه النقدية وبفضل اكتراثه بالاستيثاق، عزم على انتهاج هذا المنحى التحقيقي في قراءته للتراث بجدية وتفانٍ، متّخِذاً إيّاه مطية مستساغة لتصفّح ملفّ هذا التراث الفسيح والمجهول في نصيبه الأوفر. وشرع حينئذٍ يخوض سجالاً فكرياً عن بُعدٍ[3]، وبمحض إرادته، معقِّباً على آراء الجابري في خصوص تصوّره لحركية التراث العربي وما يمكن أن يكون قد أصاب العقل الإسلامي من جمود.

ومن هذا الموقع الانتقادي وفي طفرة بارعة بدأ مهمة الحفر في دراسة التراث العربي الإسلامي، وفحصه بعقلانية مسؤولة بعيدة عن المواربة. ما جعله يتمكّن بتحقيق تاريخي بارع، مِن « تفنيد الفكرة المركزية التي اعتمدها الجابري ومفادها أن الفلسفة العربية الإسلامية والفكر العربي استمرّا في المغرب العربي بعد ابن رشد، وانتهيا في المشرق العربي مع أبي حامد الغزالي » (الشمعة، مارس 2016، ص.12).

واعتمد هذا التفنيد على اكتشاف مرجعية الجابري المستمدة من أعمال المستشرق الفرنسي رينان (Renan) الذي كان مصدر هذه الفكرة ومروّجها، وبالتالي البرهنة على أن بحث الفيلسوف المغربي هو بمعنى من المعاني إعادة إنتاج أنيقة وبارعة الأداء. وفي خصوص استجلاء طرابيشي لثغرات الجابري إزاء ترشيحه لابن حزم ممثِّلاً لانتقال الشعلة من المشرق نحو المغرب ـ وكذا فضل ابن رشد في ذلك ـ يعترف طرابيشي بأنّه « لم يحدث قط في تاريخ الفكر في الإسلام أن أشاد أحدٌ بسؤدد العقل كما أشاد به ابن حزم، ولكن لم يحدث قط في تارخ الفكر في الإسلام أن أقال أحد العقل كما أقاله ابن حزم، وهذه مفارقة

هي الأكثر تمييزا لما يمكن أن نسميه بمشروع الانقلاب الحزمي الذي بقي بالفعل مجرد مشروع معلّق في الفضاء العقلي الإسلامي » (طرابيشي، 2010، ص.295).

وبمقارنة هذا الذنب الذي يُزعَم أن الجابري قد اقترفه بصنيع إدوارد سعد تظهر الفجوة في تسلّم آراء المستشرقين. ذلك أنّ أكثر ما أثار حفيظة بعض المستشرقين الغربيين ضدّ إدوارد سعيد مثلاً، يعود إلى اتّباعه الطرائق نفسها التي كان المستشرقون قد تدعّموا بها عبر مناهج ارتدّت على أصحابها، بعدما استقى مِن خلالها محصلات تتعارض كليّاً مع استنتاجاتهم عن الشّرق. علماً بأنّ ما توصّل إليه مِن خلاصات، تكشّف بها الغطاء عما كان قد تحكّم بخلفيات الخطاب الاستشراقي، ليس جديداً، بعدما كان رفضُ نظرة " الآخر " يشكِّل لحمة المناقشة الفكرية الدّائرة في الفضاء العربي الإسلامي منذ أكثر من نصف قرن (نجدي، 2005، ص.84 . 85).

بيد أنّه من البيِّن أنّ ما أثاره مشروع " نقد العقل العربي "، للجابري مِن إشكاليات عديدة قد شفع له، وذلك وبدءا من إشكالية " عصر التدوين "، الذي عدَّه صاحب المشروع « إطارا مرجعيا للثقافة العربية »، وانتهاء بدعوته إلى «تأسيس عصر تدوين جديد»، ومرورا بإشكاليات، فرعية، أخرى في مقدمها إشكالية «القطيعة الإبستيمولوجية» وإشكالية " العقل المكوّن "، و" العقل المكوَّن "، وإشكالية " التوزيع المعرفي للنظم المعرفية " وغير ذلك. وقد تمكن الجابري من أن يثير هذه الإشكاليات بسبب من تصوره المنهجي المحكم الذي أفاد فيه من المنجز الفرنسي الحديث سيرا على نهج أغلب أبناء جيله من مفكري الفضاء المغاربي. وهي الإفادة التي جعلته يقدم على تقديم «قراءة جديدة» و«مغايرة»... لكن دون أن يفيد هذا أن «الجديد» ينطوي، أبدا، على «الجدة» أو «المغايرة», وما أكثر المشاريع التي تنطفئ قبل أن ينطفئ أصحابها.

ولهذا المنهج النقدي الأصيل الذي لمسه خلدون الشمعة عند مواطنه تأثير إيجابي عليه. فأمكن له بذلك أن يستخلص أنّ في خلال ما كان يعمد إليه طرابيشي من نقد التراث بفرادة، فقد تحفّظ دون السقوط في وحل الإيديولوجيا، وحذر الوقوع فريسة الهوى، وامتنع قدرَ الإمكان من الانتساب والانحياز والانسياب. وليس أدل على ذلك مِن قدرته على استجماع ثقافات متعددة المشارب من المسيحية والشيوعية والليبرالية والإسلام، رغم التعارض . بل التصادم الوهمي . المحصَّل بين هذه المصادر. وكانت نظريته في استقالة العقل العربي، أهمّ ما توصّل إليه مِن قراءته للتراث، علاوةً على ثنائياتٍ عمل جاهداً على صقلها ك (الداخل

والخارج). وهي الثنائية التي سمحت له بأن يقرأ ذلك الصراع الوهمي قراءة مغايرة للمألوف. كما يستنتج خلدون الشمعة من كتاب طرابيشي " هرطقات 2: العلمانية كإشكالية إسلاميّة . إسلاميّة '' الصادر في عام 2008، استبصاراً نقديّاً، بل نبوءة لافتة توضّح بصدورها قبل نشوب الثورة السورية « أن ما يحدث الآن من صدام مذهبي ليس صداما بين الإسلام والمسيحية، وإنما هو صدام داخلي، صدام يحاط بغلاف أيديولوجي في داخل الإسلام نفسه » (الشمعة، مارس 2016، ص.12).

## 4 آلية المقاومة والرفض ومظاهرهما

نصدِّر تأمّلنا في آلية الرفض في خطاب خلدون الشمعة النقدي بعباراتٍ للناقدة خالِدة سعيد المقتطفة من إحدى مقالاتها حول *الرفض في الشعر*، نظراً لانطباقه على النقد أيضاً، تقول فيه كالمتحسّرة: « النفي، الغربة، الوحدة، الحرمان، الاضطهاد، اللاّمنطقي، عبودية المكان والزمان. الموت الفاجِع، تلك هي رايات عصرنا؛ فيرفع اليأس لواءه ويرفض الرعب في كلمات الشعراء » (سعيد، يوليو 1961، ص.88).

من هنا فقد انعرج اهتمام خلدون الشمعة في مدار تحليل الخطاب الذي يستشفّ عن المثاقفة ومعالمها. وانكبّ على ذلك مفيداً من منهج التحليل النفساني الذي استعاره من كارل يونغ (يونغ، يناير 1970، ص.82 . 89). كما عوّل على المقولات التي أنتجتها كتابات جورج طرابيشي في تصدِّيه للخطاب الغربي. ولم يعدم التعاطي مع بعض الجوانب التي ألمعت في ذهنه الوقاد جراء تأثره بمواقف كلٍّ من محمد عابد الجابري وعثمان أمين وعبد العزيز الأهواني وجورج قنواتي بؤلفاتهم المتألقة، ولكن للأسف لم تحدث حواراً أفقيّاً بينها. وترتّب ذلك على تسخيره لآلية الرَّفض حيث ركَّز على كشف أنواعٍ من الخطابات الغربية التي يرى أنه على كلٍّ مِن المفكِّر والمثقف والناقد أن يتحفّظوا في شأنها وألاّ ينساقوا وراءَها بعماء وأن يبنوا آراءهم من موقع القناعة العلمية والعقلية والموضوعية، وليس من منطلق الحماس العاطفي الشخصي، ولمجرّد أنه مصوغ من منطلق الاستبداد الذي يتحكّم فيه منطق التعالي الغربي الذي خلّف آثاراً جسيمة وخطيرة في كيان السلطة الفاعلة في العالم العربي.

ويفسِّر هذا الموقف الحذر وضع خلدون الشمعة وطبيعته التي يميِّزها واقع المنفى. وهو ما مِن شأنه أن يسِم هاجس النّقد في كتاباته عامّةً بميسمٍ خاصٍّ. هذا ما يفرضه المنطق الخالص. وذلك على الرغم ممّا يُحتمَل من تخفيف اللهجة في مسائل الرفض بحيث تكون أروض وأمرن نظراً لموقع المنّ والعرفان الذي يستوجب عليه تجاه الثقافة المستقبِلة. طبعاً قد يُتوقَّع ذلك بحسب مواقفه تجاه وطنه الأصلي أيضاً. ولكن تواجده في بيئة

ليست علاقتها مع موطنه الأصلي هذا علاقة حسنة دائماً، وفضلاً عما عرف به مِن المواقف الزّاهدة في المصالح الضيّقة، وعليه، فقد يُتوقَّع أيضاً ما هو مناقض للتوقّع الأولي: أي المواجهة بالرّفض في لهجة أقسى وأنبر.

وقد سبق أن عولجت تيمة هذا الموقع المنعرج الذي عرفه خلدون الشمعة وأمثالُه منذ اضطرارهم إلى المنفى بما خلّفه لديهم مِن انطباعٍ مزدوجٍ يوشك أحياناً على جعلهم يعيشون على شفا حفرةٍ من المداهنة والرفض إلى حدّ التنديد معاً؛ بحيث نجد الباحثة ماري تريز عبدالمسيح . مثلاً . تكثّف مِن وصفه بما أسمته (الموقِع البيني) في هذه الجمل التي يخيّم عليها جوٌّ من الحميميّة المتقاسمة والمعارضة مع الواقع الموصوف إذ تقول:

« يغدو العيش في حالة " المنفى " . أو العيش في موقِع بيني يبتعد عن النعرة الحزبية، أو التكتّلات العرقية . سواء كان في الوطن الأمّ أو خارجَه، موقعاً للمثقَّف " الثّالِثي "، أو الهويّة " البينية " أو " المركّبة "، وبات موقعاً لمساءلة ماهية الوطن والمسكن بوصفهما مسلّمات، وهذا الموقع المفترض ليس موضِعاً للهروب أو الاحتماء بل موقع لنقد المؤسّسات الكبرى . محليّة كانت أو عالميّة . المهيمنة على الحياة المعاصرة. يفضي ذلك الموقع البيني إلى موقف يتصدّى للتكتّلات، ليتحالف مع المهمّشين لما تنطوي عيه ثقافاتها من إمكانات تهيّئ الخيال لتقبُّل معايير أخلاقيّة جديدة تمهِّد للتعايُش بين البشر، ففي التفاعل مع إبداع الأقليّة المهمَّشة نقضٌ للثقافة المهيمنة التي تجتاح السّاحة » (عبد المسيح، ، أغسطس 2013، ص.59).

كثيراً ما وجد في تلك الكتابات الإعلامية متنفَّساً لإبداء رفضه الصارم تجاه الوضع العربي المتردّي. فإذا لم تكن هناك علاقة مقاومة ضد المساومة فليس من المستبعَد قيام علاقة الرفض المبرِح التي تأنف التواطؤ والتي أودع فيها الناقد جامَّ أحكامه التي يكون قد أعلن بها الحرب ضدَّ جميع المظاهر المخلّة للكرامة العربية.

على مستوى الفنون كان أصحاب الأشكال التراثية يتهمون المحدثين بالمروق والتخريب وأحياناً باللاّوطنية أو الجاسوسية أو الشعوبية أو العجز أو الجهل إلى آخر سلسلة الإتهامات التي وجدت للشعر الحديث (خنسة، 1985، ص.15).

## 1.4 كشف خطاب المركزية الغربية

لطالما قدح خلدون الشمعة في الطغيان الغربي وطعن في الاستبداد (الشرقي والغربي معاً) بصورة عامة، ولكن شدَّ ما وقف كاشفاً لوجه المركزية الغربية ـ الأوروبية خاصة، والتي لا ريب يمكن إدراجها ضمن نزعة أشمل منها هي المركزية الإثنية[4].

ولعلّ مِن أبرز الأمثلة على الفكر الذي تتحكم فيه النزعة المركزية الأوروبية، والتي احتجّ بها خلدون الشمعة بقوّة، زعم الفيلسوف الألماني هيغل (Hegel) أن أفريقيا لا تشكِّل جزءاً من العالَم، وزعم كارل ماركس (Karl Marx) بعدَه بسنوات أن الهند ليس لها تاريخ، وأنّها مِن مآثر ومفاخر الاستعمار البريطاني الذي ـ أكثر من ذلك ـ أدخل شبه القارّة الهندية في التاريخ الأوروبي.

هكذا، فبإلغاء التّاريخ المغاير إذن، يرى خلدون الشمعة أنّ النزعة الأوروبية توفِّر للباحث والناقد والمؤرخ الغربي فرصة اللجوء عن وعي أو لاوعي، إلى كل ما يراه من السبل القمينة بإلغاء الآخر المختلف وترسيخ هيمنته وسلطته عليه.

ولا يفتأ الناقد يترقّب هذا الاتجاه حتى يتوسّمه بادياً بوضوح في الإعلام الغربي عموما، ولاسيما حينما توصَف الدول العربية بأنها " جيران إسرائيل "، أو عندما يتردد كلام عن ضرورة إحلال السلام بين إسرائيل وجيرانها. فكأن هذه المنطقة " التراثية الحضارية " بأكملها لا وجود لها يتعدى الوجود " السكاني الديمغرافي "، فهي تستمد هويتها من كونها مجاورة للدولة العبرية. وهكذا ينقلب المصطلح الجغرافي المنزع إلى آخر تستبطنه الأيديولوجيا استبطاناً لا يخلو مِن المكر وتشويه الحقائق بل استغلالها لمصلحة أحادية الطرف أي في خدمة المركزية الغربية دائماً.

ويمكن القول ـ من جهة أخرى ـ إن فكرة أوروبا التي تَعكِس *وحدةً حضاريةً جامِعةً مانِعةً* تمثِّل **مركز العالَم**، وتدلّ على تفوق مفهوم " المركز " على وهم " الأطراف " المستضعفة في الغالب؛ قد تبلوَرَت واكتمَلت في بريطانيا خلال القرن الثامن عشر الميلادي. وقد تعززت هذه الفكرة على نحو تزامن مع نجاح حركة الاكتشافات الجغرافية والاستعمار والتجارة، وما رافق ذلك من رسوخ السلطة الفكرية والمؤسسات التعليمية كالمدارس والجامعات التي أسّسها المركز الأوروبي في الأطراف، فتمكّن بذلك مِن إحلال القيّم الحضارية الأوروبية، محَلَّ القيّم المحلية: وبالتالي فهي ـ مِن ناحية ـ سليلة ما قام من مفهوم " المثاقفة " بامتياز؛ وتعدّ مِن وجهة نظر المثقَّف والمفكِّر إدوارد سعيد ـ من تجليات ظاهِرة " الاستشراق " التي ـ كما يلاحظ خلدون الشمعة ـ يبيِّن في كتابه المرجِعي الموسوم بـ (الاستشراق) « كيف أن النزعة المركزية الأوروبية لم تقتصر

على التأثير في العرب والمسلمين فحسب، بل أدت إلى صناعة تكوينات ثقافية بديلة تنسجم وتَصوُّر الغرب عن الشّرق في مرحلة ما بعد عصر النّهضة » (أنتيبا، صيف . خريف 2013، ص.142).

من هنا . وعطفاً على ملاحظة خلدون الشمعة هذه . يجب التساؤل: لماذا تحوّلت المثاقفة الاستشراقية إلى فانوسٍ سحريٍّ لملاحم أسطورية كملحمة جلجامش ولحواضر منسية كالتي في شمالي سورية يضيء ردهاتها وأركانها ؟ ألم يسقط هذا التوأم الاستشراق والاستعراب مقولة: الشرق شرق والغرب غرب ؟ [..] خرج الاستشراق من قممه ليشكِّل حالة استثنائية في العلوم الإنسانية من أدب مقارن إلى فنون شعبية وترجمة وسير ورحلات.

**خاتمة**

وما يمكن أن نخلص إليه بعد تمحيصنا لمثاقفات خلدون الشمعة هو أنه في تحليله للنفسية العربية عني بالمقدسات والمطلقات والثوابت، إلى جانب المظاهر والمتغيِّرات. لذلك انتهج أسلوباً علميّاً في تشريح الظواهر الاجتماعية مستفيداً من الانتروبولوجيا على وجه الخصوص، إلى جانب كلٍّ مِن علم النفس وعلم الاجتماع، فتمكّن من الانباه إلى ظاهرة تعدّ بالفعل مِن معالم المثاقفة، وهي التشبّث بالتفاؤل في الوقت الذي بلغ التشاؤم ذروته. ويرجع ذلك في رأيه إلى تغييب دور الفلسفة ونكوص دور المثقف الذي وضعه المزري صار أقرب ما يكون من تخاذل في زمن يلحّ عليهم ويوحي إليهم بمزيدٍ من الإسهام، ذلك أنّ عوامل التجنيد وشروط النشاط في تزايد مستمرّ، وليس تجدّد أساليب الاستعمار المفروض على أوطانهم بمعيّة ما يفرضه من أسباب الوعي الجماهيري سوى مثال من بين أمثِلةٍ أخرى.

وفي هذا الصدد يجب التنويه بمحاولة مراد وهبة التنويرية التي اعتبرها خلدون الشمعة رائدة في زمانها بشأنها وفضلها على جعل الفلسفة تقف على قدميها بدلاً مِن رأسها، وليس على الشاكلة المعكوسة التي يمكن تفسيرها باللجوء إلى مفهوم " التفاؤل المفرط " . كما يرى النّاقِد . أو المبالغة في تجميل الخيار التنويري إلى حد الاستخفاف المفرط بالصعاب التي تحول دون تحقيقه، أو ربما المغالاة التي تصل حد الغلواء في تجربة النزول بالفلسفة من أبراجها العاجية إلى رجل الشارع. فهو يخبرنا أنه عقد مؤتمرا بعنوان " الفلسفة ورجل الشارع " كان قطبه محاورة رجل الشارع البسيط في محاولة للتعرف على طريقة تفكيره وتغييرها. ولتحقيق هذا الهدف أحضر للمؤتمر بائع بطاطا كممثل لرجل الشارع وشرع بسؤاله: من هو الفيلسوف ؟ فقال له: نقول عليه " أبو العريف ". وهو يستنتج بالاعتماد على تلك التجربة أن ذلك الرجل البسيط على علم ودراية

بمعنى الفلسفة، وأنه عبّر عن ذلك بأسلوبه البسيط. ثم حاوره في المشاكل التي يعاني منها وكيف أن تغيير طريقة تفكيره ربما تسهم في حل هذه المشكلات، لكن المؤتمر قوبل بهجوم شديد من قبل المثقفين واتهموني بتخريب القيم والتراث.

**قائمة المصادر والمراجع:**

**. باللغة العربية:**


1. أزراج عمر (ديسمبر 2014)، صقيع النسيان، العرب، ع.9766، لندن، ص.15.
2. أزراج عمر (مارس 2016)، أين التكامل الثقافي المغربي، العرب، ع.10204، لندن، ص.15.
3. جورج طرابيشي (2010)، مِن إسلام القرن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة، دار الساقي، بيروت.
4. حسن مجيدي وسيد محمد أحمدنيا (ديسمبر 2012)، النقد الأدبي العربي المعاصر وتأثره بالمناهج الغربية: دراسة وتحليل، إضاءات نقدية، ع.2، طهران، (ص.101 . 114)،
5. خالدة سعيد (يوليو 1961)، بوادر الرّفض في الشّعر العربي الحديث، شعر، بيروت، ع.19، (ص.88 . 95).
6. خلدون الشمعة (يناير 1978)، بورغيس وفنّ الخبر العربي، المعرفة، ع.91 / 92، وزارة الثّقافة والإرشاد القوميّ، دمشق، (ص.170 . 187).
7. خلدون الشمعة (ديسمبر 1978)، في التجربة الثقافية العربية، المعرفة، ع.202، دمشق.
8. خلدون الشمعة (مارس 2016)، جورج العقل النّهضوي غير المستقِيل، الجديد، ع.10220، ص.12.
9. خلدون الشمعة (أفريل 2016)، رثاء مشرعي الإنسانية، العرب، ع.10234، ص.11.
10. خلدون الشمعة (جويلية 2015)، تمثيلات " لآخر " في الفكر الغربي: بحث في البنية العميقة: من النزعة المركزية إلى الشيطنة، صحيفة الجديد، ع.6، ص.08.
11. رفيق خنسة (1985)، جدل الحداثة في الشعر، دار التلقي، بيروت، ص.15.
12. عبد السلام المسدي (2004)، الأدب وخطاب النقد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.
13. عبد السلام رضوان (مايو 1970)، الثقافة والوعي الجماهيري، الفكر المعاصر، ع.63، هيئة الكتاب، القاهرة، (ص.61 . 65)، ص.65.

14.عبد الله إبراهيم وآخرون (1996)، معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، ط.2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء . بيروت.

15.عصام عبد الله (2008)، جاك دريدا: ثورة الاختلاف والتّفكيك، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

16.كارل يونغ (يناير 1970)، الشّاعِر: دراسة في الأدب وعلم النَّفس، ترجمة خلدون الشمعة، المعرفة، ع.95، دمشق، (ص.82 . 89).

17.ماري تريز عبد المسيح (أغسطس 2013)، الهويّة الثقافية: عودة أم مسار ؟، العربيّ، ع.657، وزارة الإعلام، الكويت، (ص.56 . 61).

18. محمّد بنيس (2004)، الحداثة المعطوبة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.

19.محمد بدوي (1985)، إشكالية الأنا والآخر: قراءة دلالية في رواية " أصوات "، إبداع، ع.01، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (ص.122 . 129).

20.نديم نجدي (2005)، أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد وحسن حنفي وعبد الله العروي، دار الفارابي، بيروت.

21.نذير العظمة (ديسمبر 2002)، التراث والمثاقفة ودور الترجمة، المعرفة، ع.471، (ص.92 . 113).

22.هدى أنتيبا (صيف . خريف 2013)، الاستشراق بين مثاقفة وعولمة، الآداب العالمية، ع.155/156 (خاص بالاستشراق)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (ص.141 . 164).

**. باللغة الفرنسية:**

1. Benjamin Lee Whorf (1969), Linguistique et anthropologie, Trad Claude Carme, Ed. Denoël, Paris.
2. Georges Molinié (1998), Sémiostylistique : l'effet de l'art, Ed. PUF, Paris.
3. John W. Berry (1999), Acculturation et adaptation, in Identité collective et altérité : diversité des espaces / spécificité des pratiques (Dir. Marie-Antoinette Hily & Marie-Louise Lefevre), Ed. l'Harmattan, Paris, (p.177-196).

هوامش

[1] جورج طرابيشي (1939 ـ 2016) المثقف السوري الكبير العقلاني التنويري، والنهضوي البارز، والمتمرس بأكثر من نظام معرفي، والمفكر الموسوعي الذي بدأ مترجماً لروائع الأدب الفرنسي قبل أن ينتقل إلى نقد الرواية العربية المعاصرة بنزوع فرويدي لا يخلو من غلوّ هنا وغلواء هناك.

[2] بلغ مشروعه النقدي المنصبّ على التراث ذروته في نقده لأعمال محمد عابد الجابري في " نقد العقل العربي "، وهو المشروع الذي استغرق إنجازه زهاء عقدين من الزمن. وقام بهذا الإنجاز في ديار الغربة بفرنسا. والغريب أنّ هذا الأخير لم يأبه به كثيراً ولم يستجب لدعوات الأول إلى الحوار والملاقحة.

[3] نذكّر القارئ أنّ جورج طرابيشي ألّف معظم مؤلّفاته الفكرية والثقافية والنقدية بفرنسا حيث أقام فترة في لبنان بعد خروجه من سوريا، ولكنه غادره إلى فرنسا التي بقي فيها حتى وفاته متفرغاً للكتابة والتأليف. ويلاحَظ أنّه لم يعرف ما عرفه مثلاً أدونيس من الاهتمام الإعلامي الذي احتفل بهذا الأخير. وكانت السجالات التي يخوضها مع المفكّرين العرب خصوصاً تتمّ بطريقة غير مباشرة عن طريق كتبه التي تضمّ آراءه الاختلافية بالأخصّ.

[4] وقد طغت هذه النزعة مع انتشار الفكر الأوربي الأحادي الذي واجهته الدراسات الثقافية الأمريكية. قبل الكتابات الكاشفة والمناهضة لـ**لفكر الاستشراقي (إدوارد سعيد )** . بالطعن فيه نظراً لعدم تطابقه وسنن التنوع البشري ولاسيما في بعده اللغوي. يُنظَر **على سبيل المثال تسامح وموس**وعية بنيامين ليه وولف الأمريكي: Benjamin Lee Whorf, Linguistique et anthropologie, Trad Claude Carme, Ed. Denoël, Paris, 1969.