# أقلمة المعرفة وسجالات التحويل في النقد العربي المعاصر

## *Localization of Knowledge and Transformation Records in Contemporary Arab Monetary*

كمال بن عطية *

| تاريخ الإرسال: 2019/09/01 | تاريخ القبول:2019/10/01 | تاريخ النشر:.2019/12/25 |
|---|---|---|

**الملخص:** تطرح هذه المقالة مسألة انتقال المعرفة من حيز جغرافي يمتلك خصوصيته الثقافية إلى حيز جغرافي مغاير ، إذ تتعرض المفاهيم والتصورات إلى اشتراطات الهوية والثقافة والمعتقد والإيديولوجيا و كذلك إكراهات السياق من هنا كان هذا العمل لطرح **أسئلة التحويل المعرفي وقضايا الأقلمة والسجالات التي تصاحب هجرة الأفكار والنظريات والمصطلحات** ، وإذا ما سحبنا هذا المعطيات إلى المشهد النقدي الأدبي في عالمنا العربي وجدنا أنه من الأسباب الرئيسية التي تشوه هذا المشهد معرفيا وتجعله في حالة من الاضطراب والهشاشة أو التطرف بوجهيه التماهي المطلق أو التشدد والانغلاق. يعود بدرجة كبيرة إلى غياب التبيئة والحوار المعرفي بين النظريات المهاجرة والواقع النقدي والثقافي .

**الكلمات المفتاحية:** انتقال المعرفة، الأقلمة، النقد العربي، النظرية المهاجرة، التبيئة.

**Abstract**: This article raises the question of the transfer of knowledge from a geographical area that possesses its cultural specificity to another geographical area, concepts and perceptions are exposed to the issues of identity, culture, belief and ideology, as well as the context of this work was to ask questions of knowledge transfer and localization issues and questions that accompany the migration of ideas, theories and terms We pulled this data to the literary critical scene in the Arab world and found that it is one of the main reasons that distort this scene cognitively and make it in a state of turmoil or extremism in the face of identification or radicalization and closure. This is largely due to the absence of environment and knowledge dialogue between migratory theories and critical and cultural realities.

***Key words**: Knowledge Transfer, Localization, Arab Criticism, Migrant Theory.*

المؤلف المرسل: **كمال بن عطية // benataik@gmail.com**

* قسم اللغة العربية وآدابها /جامعة زيان عاشور بالجلفة / benataik@gmail.com

**مقدمة :**

تنتقل العلوم و تتلاقح وتتجاور الثقافات عبر العصور ، يحصل التأثر والتأثير تنمو المعرفة وتتطور ، وتستثمر كل ثقافة في هذا التداخل الحاصل ،وتنمو مع كل هذا أسئلة يفرضها الواقع كأسئلة الهوية والمرجعية والتراث والحداثة وغيرها ، أسئلة تؤطرها تجاذبات الكيوننة والوجود والإنتماء والتطلعات ،يبرز ضمن هذا الحديث بقوة الأدب والتفكير حول هذا الأدب ، لكون الأدب من أكثر مكونات الثقافة حمولة للأفكار والتصورات ومؤثرات الإيديولوجيا ويبرز النقد الأدبي كرافد مهم ومتأثر بمسألة انتقال النظريات والأفكار والمصطلحات ، من هنا تأتي هذه الورقة باحثة في إشكاليات الأقلمة المعرفية وتوطينها وإنزالها الحيز الجغرافي الذي استقبلها معدلا أو محاورا أو مطعما إياه بمعطيات وأفكار جديدة ،وفق الإشكالية المحورية التالية : ماهي الآليات الابستيمولوجية التي نوطن بها النظريات المهاجرة في ظل جدلية الثنائية (محلية /عالمية)،وهل النقد العربي اليوم على وعي نقدي بإشتراطات التحويل المعرفي وقضايا التبيئة ، وقد هدفنا من عملنا هذا إلى توضيح مفهوم الأقلمة المعرفية في سياقها الغربي والعربي، كما حاولنا إثارة قضايا الانتقال المعرفي وتحديات التي يطرحها الواقع في ثقافتنا العربية كقضية الكفاءة المعرفية وحرية المعرفة والتفكير والأطر الإجتماعية للمعرفة. ومدى استجابة جمهور المتلقين لهذه الجهود التبيئية.

**1-قضايا الإنتقال وتجاذبات السياق :**

يتعلق الأمر تحت هذا العنوان ؛ بقضية الانتقال من سياق إنتاج المعرفة والأفكار إلى سياق هجرتها وارتحالها،مما يؤول إلى البحث في إعادة إنتاج المعرفة وليس في مجرد إنتاجها وهذا مايطلق عليه الإيبستيميون بالأقلمة أو التبيئة أو التوطين أو التحويل أو التداول أو التبادل الفكري.

تنتقل النظريات والأفكار على غرار الناس من موقف إلى موقف ومن حقبة إلى أخرى وعادة ما تتغذى الحياة الثقافية والفكرية على يد دورة الأفكار هذه،تستمد منها أسباب الحياة والبقاء وسواء أاتخذت حركة انتقال الأفكار والنظريات من مكان إلى آخر صيغة التأثير المعترف به أم التأثير اللاوعي أو اتخذت هذه الحركية شكل الاقتباس الخلاق أم صورة الانتحال والإستيلاء بالجملة فإنها تبقى في آن معا ،حقيقة من حقائق الحياة تؤلف شرطا عادة يؤدي توفره إلى قيام النشاط الفكري.بيد أنه ينبغي للمرء عقب

إطلاقه القول السابق،أن يمضي نحو تعيين خصائص الأنواع الممكنة لحركة الانتقال،من أجل طرح السؤال عما إذا كانت فكرة أو نظرية ما تكتسب القوة أو تخسرها بفضل انتقالها من مكان وزمان إلى مكان وزمان آخر،وعما إذا كانت نظرية ما في حقبة تاريخية وثقافة قومية تصبح مختلفة تمام الاختلاف بالنسبة لحقبة أخرى أو موقف آخر وهناك حالات مثيرة للاهتمام،من الأفكار والنظريات التي تنتقل من ثقافة إلى أخرى مثل حالة استجلاب الأفكار الشرقية المزعومة عن التعالي والتنزيه إلى أوربا في مطلع القرن التاسع عشر،أو عندما تمّت ترجمة بعض الأفكار الأوربية عن المجتمع،وجرى نقلها إلى المجتمعات الشرقية التقليدية خلال منتصف القرن التاسع عشر وأواخره.إن مثل هذه الحركة الانتقالية إلى بيئة جديدة لا تتم دون عوائق أبدا بل تنطوي بالضرورة على عمليات من التمثل والتأسيس،حيث تختلف هذه العمليات عن تلك القائمة عند نقطة المنشأ.وهذا ما يضفي التعقيد على أيّة محاولة لوصف عملية انتقال النظريات والأفكار بواسطة الزرع والنقل أو التحويل[1] .

**2- مرحل الإنتقال وسجالات التحويل المعرفي :**

توجد أربعة مراحل مشتركة تنطوي عليها طريقة ارتحال أية نظرية أو فكرة ما وانتقالها،هي كالتالي[2] :

– **المرحلة الأولى** :هناك نقطة المنشأ أو ما يبدو مماثلا لها وهذا ما يؤلف مجموعة من الظروف الأولية حيث ابصرت الفكرة النور.

– **المرحلة الثانية** :ثمة مسافة يتم اجتيازها وعبورها من خلال الضغط الذي تمارسه مختلف القرائن لدى انتقال الفكرة من نقطة سابقة إلى نقطة تالية في الزمان والمكان،حيث يتهيأ لها إحراز شهرة جديدة.

– **المرحلة الثالثة**:هناك مجموعة من الظروف أو الشروط التي يمكن تسميتها بشروط القبول،أو يجوز اعتبارها كجزء حتمي من القبول وهي كناية عن مقاومات تجابه النظرية أو الفكرة المزروعة جاعلة من الممكن إدخالها أو التساهل حيالها،مهما بدت تلك النظرية أو الفكرة غريبة .

**المرحلة الرابعة:** يتم فيها إلى حد ما تحويل الفكرة التي جرى استيعابها أو إدماجها كليا أو جزئيا،من خلال استعمالاتها الجديدة وعبر موقعها الجديد في زمان ومكان

جديدين،فتنزيل المعرفة في بيئة جديدة غير بيئتها التي نشأت فيها يندرج ضمن حقل تاريخ الثقافات الإنسانية المُؤطر بسؤال التواشج والتنافر والتلاقح والتراضع[3].

لكي يكون استيعاب الفكر النقدي الغربي ناجعا مساهما في تحديث النقد الأدبي العربي وتطويره،لابد من أن يكون ذلك الاستيعاب رصينا جادا ومنظما يخضع لضرورات التوطين المعرفية ، فلا يكون التعامل مع المادة الوافدة بشكل آلي ولا يضعها متجاورة مع ما لديه من مواد وطنية،ولكنه يتمثلها ويدخلها على نحو جدلي ضمن عناصر نسيجه الثقافي بحيث تدخل في علاقة عضوية مع عناصر هذا النسيج فتكتسب دلالات ومعاني جديدة لم تكن تمتلكها من قبل[4]،وبهذا لا يكون التمثل تمثلا إستعابيا سطحيا فوضويا أو عرضيا أو موسميا وقد يبدو بالنظر إلى رهانات اتجاهات البحث في الساحة النقدية العربية الراهنة،أن خيارات الباحثين أمام هذه الإشكاليات شديدة التقاطبات السجالية وأنها في كثير من الأحيان تكرر استجابات لكن دون طرح السؤال المعرفي حول طبيعة التحويل وإمكانية الإبداع ومفعولات الاختلاف[5].ولهذا السؤال إجابة توطينية تتطلب رصانة معرفية من مقوماتها:

-**أولا** : أن يستند الناقد الى إحاطة عميقة وواسعة بالفكر النقدي الغربي المراد استيعابه .

**ثانيا** :أن يؤَّصل ذلك الفكر ويدمج في النقد الأدبي ويضاف إلى الأدوات التي يستخدمها ذلك النقد في دراسة الأدب العربي ونقده حيث تتمثل العملية التطبيقية للتبيئة في عملية بناء المرجعية داخل ثقافتنا،لمفهوم ينتمي إلى الفكر المعاصر،أو بما يسمى بالتأصيل الثقافي وهو ما ينقصنا فعلا ضمن فكرنا العربي الحديث[6].

ينبغي أن تتوافر هذه المقومات في كل تمثل سليم وناجح للنقد الغربي،وغياب أي من تلك المقومات الأساسية ينعكس بالضرورة على الساحة النقدية العربية بصورة سلبية تفتقد للتفاعل الإيجابي والمساءلة النقدية ،فعجز النقد العربي عن تمثل الفكر الغربي الحداثي كان سببا في عدم قدرته على نقده ثم تجاوزه بتقديم إضافات إبداعية»[7].وعدم الإلمام بالسياق التاريخي وبالأسس النظرية للفكر الغربي يجعل نقله إلى السياق الثقافي العربي وتقديمه إلى القارئ بصورة سليمة أمرا متعذرا،إضافة إلى أن الأنساق الثقافية العربية المُستقبِلة هي في حد ذاتها أنساق متكلسة هشة ممَّا يضاعف الإشكالية ويُعقدها.فتصبح عملية معتمة كهذه تنطوي بالضرورة على كثير من سوء الفهم والنقل

المشوه الناقص الذي يصب في خانة النقل الميكانيكي الفج وهو عمل غير مشروع من الناحية الإبستيمولوجية/المعرفية،لأن ذلك يؤدي إلى تطويع الموضوع لصالح المفهوم،وبالتالي تشويه الواقع والاعتداء على الحقيقة العلمية (تماما مثلما يفعل الماركسي العربي) السلفي عندما يفرض على المجتمع العربي مفاهيم وُضعت لتُعبر عن واقع معين ليس هو الواقع العربي كما هو في تركيبه وصيرورته،هذا النقل الميكانيكي نقل غير مشروع من الناحية العلمية،ولكن عندما يخضع النقل لعملية تبيئة فذلك شأن آخر فالتبيئة عندما تنجح،هي التي تضفي المشروعية على عملية نقل المفاهيم من حقل معرفي إلى آخر[8].

وعلى هذا الأساس فإن الناقد أو المثقف إذا نقل تصورا معرفيا معينا من لغة أجنبية إلى لغته الأصلية ويكون أصل هذا التصور أو المفهوم غامضا أو غير محدّد الدلالة لديه،فإن فعل النقل يكون فعلا آليا وحرفيا للشيء المنقول ومن ثمَّ لا تكون هناك فرصة متاحة للعقل **للتفاعل** معه لغويا أو ثقافيا أو حضاريا، وغياب هذا **التفاعل** يجعل نقل هذا التصور أو المفهوم لا يضيف إلى عقل الناقل خبرات في مجال الثقافة أو في مجال المعرفة وبذلك يكون العقل قد اغترب عن ذلك المفهوم أو ذلك التصور والمقصود بالتفاعل ضمن هذا السياق **تلك** العمليات الفكرية التي تظهر عندما نحلّلها من زاوية الاستجابات المتبادلة بين المفاهيم وبين الناقد من جهة وبين بيئته الحضارية أو الثقافية من جهة أخرى،وانعزال دلالة المفاهيم أو التصورات المعرفية عن عقل الناقد وعن بيئته الثقافية معناه أن درجة تفاعله الفكري والثقافي معها صفر أو معدومة،نظرا لأنه لم يحقق الاستجابة المعرفية المفروضة فالتفاعل المعرفي ينطوي على عناصر إيجابية في فكر الناقد في استجابته لبعض ما يرد إليه من مفاهيم معرفية أو ثقافية حديثة وتظهر هذه الاستجابة في شكل محاولات في تحديد دلالاتها المعرفية في بيئته الثقافية،وبالتالي فالتفاعل المعرفي يمضي في معظم المواقف الثقافية من الناقد وإليه ولا يمضي في إتجاه واحد إلا نادرا[9].لاسيما وأن علاقتنا مع الغرب صارت تأخذ أبعادا أخرى منذ عصر النهضة،لكن اختلاف البنيات الثقافية والتاريخية وعوائق التفاعل البنيوية تحول دون جعل عملية التواصل الثقافي تتحقق بالصورة الملائمة ولعل أهم ما يمكن تقديمه في هذا المضمار لإبراز أوجه التباين المعرفي نجده قابلا للاختزال في كون

النظريات التي تنتقل داخل الحقل العربي من الغرب تبقى محصورة لدى النخبة و لا يتأتى لها التسرب إلى النسيج الاجتماعي العربي العام [10].

**3- المعرفة وجدلية المحلية والعالمية :**

يُؤكد المفكر إدوارد سعيد في سياق حديثه عن هجرة النظريات وانتقالها.محلية النظرية وتحيزها و ارتباطها الزماني والمكاني بسياق حضاري وثقافي وفكري معين،وبالتالي فهو يرفض ويدحض كل المقولات التي ترى في أن النظرية عالمية شمولية لا تخضع لمتطلبات الزمان والمكان،بل يبدي أسفه المعرفي الشديد من أن كل قراءة تتجه نحو نظرية ما مُحاوِلة تكييفها مع الوقائع الجديدة التي تفرضها البيئة المنقُول إليها،أصبح يُنظر إليها - أي القراءة التبيئية- على أنها اقتباسات وقراءات وتأويلات مغلوطة، والأمر على النقيض من ذلك تماماً:إذ يبدو أن من الممكن تقويم القراءات المغلوطة (بالشكل الذي تحدث فيه) بأنها جزء من الانتقال التاريخي الذي تنتقله الأفكار والنظريات من إطار إلى آخر(...) نتيقن من الحد الذي تكون فيه النظرية رد فعل على وضع تاريخي واجتماعي محدد،ألا وهو الوضع الذي تشكل فيه المناسبة الفكرية قسطاً منه.وهكذا فإن الشيء الذي يكون وعياً متمرداً في مثل من الأمثلة يصبح رؤية مأساوية في مثل آخر[11].

يأتي هذا التأكيد في خضم المقارنة التي عقدها"إدوارد سعيد" بين "جورج لوكاش" وتلميذه "لوسيان غولدمان" وتمس المقارنة بالضبط التغيير والتعديل الذي أحدثه "غولدمان" من خلال كتابه المعنون بـ"الإله الخفي"(1955) على نظرية أستاذه"جورج لوكاش"والمتعلقة بالتبديل التاريخي والاجتماعي والواردة في كتابه المعنون بـ"التاريخ والوعي الطبقي"(1923)الذي قدما فيه دراسة لظاهرة التجسيد المادي،وهي المصير الشامل الذي ابتليت به كل جوانب الحياة.ولا يمكن في إطار التكييف الذي قدمه غولدمان لنظرية"لوكاتش" -وبأي حال من الأحوال- وصفه بأنه إساءة في التأويل أو قراءة مغلوطة لعمل"لوكاش"«فالتكييف الذي أجراه"غولدمان"على نظرية لوكاش ينزع عنها دورها الثوري.فمجرد وجود الوعي الطبقي أو النظري بالنسبة لـ"لوكاش" كاف بحد ذاته للإيحاء له بمشروع الإطاحة بالأشكال الموضوعية.أما بالنسبة لـ"غولدمان"فإن إدراك الوعي الطبقي أو الجماعي ماهو قبل أي شيء إلا ضرورة استبحارية ومن ثم التعبير-في أعمال كتاب من ذوي الامتيازات الرفيعة- عن وضع اجتماعي محدود بشكل مأساوي.

إن الوعي المنسوب لمصدره لدى لوكاش هو حاجة نظرية ممتنعة على الإثبات،ولو أنها حاجة نظرية مسبقة بشكل مطلق،إن كان المرء يود الإتيان بالتغيير في الواقع الاجتماعي،إذ في النسخة التي جاء بها"غولدمان"عن ذلك الوعي،وهي النسخة المقصورة باعتراف الجميع على وضع محدود جداً،يقوم التعبير عن النظرية والوعي في الرهان الذي يراهنه"باسكال"على إله صامت ومحجوب عن الأنظار،كما ويقوم التعبير عنهما بالنسبة لغولدمان الباحث العلمي،كما ينعت نفسه في التطابق النظري بين النص والواقع السياسي.ولئن وضعنا الأمر في إطار آخر لقلنا إن النظرية عند لوكاش تبدأ كنوع من التنافر الممنوع من التقليص بين العقل والشيء،في حين أنها بالنسبة لغولدمان هي العلاقة المتماثلة التي من الممكن رؤيتها موجودة بين جزء متفرد وكل متلاحم [12].

حدث هذا التعديل والتحويل لأفكار"لوكاتش"من قبل تلميذه،بالرغم من التوازي الثقافي والثراث الحضاري والثقافي والمعرفي المشترك بينهما،إضافة إلى تحركهما في شبكة من الأنساق المشتركة على كافة المستويات،مما يبرز الطرح السابق والمفضي إلى ضرورة القيام بعمليات توطينية تتوسل المساءلة والنقد والرفض أوالقبول لمَّا يصدر عن النظريات الوافدة،لاسيما وأن هناك تباينا جليا وبونا شاسعا بين الثقافة المُرسِلة(الغرب)والثقافة المرسل إليها (العرب) في سياق كلامنا،مما يعزز مرة أخرى مقولة تحيز النظرية ومحليتها«إن الفرق بين النسختين المطروحتين عن نظرية"لوكاش" حول النظرية لفرق واضح تماماً.يمكننا أن نقول أن التكييف الذي كيف به"غولدمان" نظرية"لوكاش" يخفض منزلة النظرية ويقلل من أهميتها.لاينطوي هذا التخفيض على أي مضمون أخلاقي،بل إنه ينقل تخفيض اللون وزيادة ابتعاد المسافة وفقدان القوة المباشرة الذي يطرأ حين إجراء المقارنة بين أفكار "غولدمان"عن الوعي والنظرية وبين المعنى والدور اللذين يقصدهما"لوكاش" بالنظرية[13].

يسير المفكر طه عبد الرحمن في نفس الاتجاه الذي تبناه إدوارد سعيد،وذلك من خلال إبطاله لدعوى كونية الفلسفة محاولا إثبات صبغتها القومية،على الرغم من دعوى عالميتها وكونيتها إستنادا إلى طبيعتها الإشكالية والاستدلالية.ويخضع النقد الأدبي بدوره إلى ماتخضع إليه الفلسفة باعتبارهما يتكونان من نفس الأنساق المعرفية

قوامهما المساءلة والبحث في الماهيات والأسباب بصيغة تجريدية تنظيرية،كما أن كليهما يتضمنان قراءة عن قراءة.

يُعدِّد طه عبد الرحمن وجوه الإعتراض على دعوى كونية الفلسفة وعالميتها،إنطلاقا من أربعة أسباب تتمثل فيما يلي[14]:

أ/الإرتباط الوثيق بين الفلسفة والسياق التاريخي والإجتماعي،فمن البديهي أن كل فلسفة كائنة ما كانت؛هي نتاج سياق تاريخي ونطاق اجتماعي مخصوص،ولا وجود لفلسفة بلا هذا السياق التاريخي ولاهذا المنطق الاجتماعي،فلابد أن تحمل فلسفة الأمة الواحدة الخصوصية التاريخية والاجتماعية لهذه الأمة كما تحمل فلسفة الشخص خصوصية ظرفه التاريخي ووضعه الاجتماعي.

ب/ارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي الأدبي،فمعلوم أن اللغة هي المحل الذي يتشكل فيه القول الفلسفي،ولا تشكل لهذا القول بغير تأثر بمحله اللغوي،ولمَّا كانت الألسن التي وُضع بها القول الفلسفي متعددة،جاز أن تختلف المضامين الفلسفية باختلاف الألسن التي تنقلها ومعلوم أيضا أن الأدب هو الدائرة الثقافية الأولى التي تحتضن مطالع الفكر الفلسفي،ولا احتضان لهذا الفكر من غير تأثر بحضنه الأدبي،ولما كانت الآداب تتوسل بأساليب بلاغية وصور بيانية متعددة،جاز أن تنعكس هذه الأساليب والصور الخاصة على المحتويات الفلسفية بما يجعلها تختلف باختلافها والشاهد على ذلك أننا نلاقي في نقل النص الفلسفي من لغة إلى أخرى صعوبات تضاهي الصعوبات التي نلاقيها في نقل النص الأدبي،لا لضيق صعوبات تضاهي الصعوبات التي نلاقيها في نقل النص الأدبي ولا لضيق متأصل في اللغة المنقول إليها،وإنما لأن أشكالها الصرفية ومعانيها اللغوية وأساليبها البلاغية لا تطابق أشكال ومعاني وأساليب اللغة المنقول منها،فإذن يلزم أن تكون لكل لسان أمة فلسفته التي تناسب مقتضياته البنيوية والدلالية والبيانية .

ج/الاختلاف الفكري بين الفلاسفة،فالنزاع الفلسفي بين فلاسفة الأمة الواحدة يختلفون في آرائهم وأفكارهم،بل إن اختلافهم لايكاد يضاهيه اختلاف،حتى أضحت فلسفاتهم بعدد أفرادهم وتسمت بأسمائهم فيقال مثلا: الأفلاطونية، الأرسطية ،الغزالية، الرشدية،الكانطية،الهيجيلية السارتريه...إلخ،وإذا كانت الفلسفة في الأمة الواحدة بهذا الإختلاف الشديد بين أفرادها،فكيف يكون حالها عندما يتعلق الأمر بأمم العالم فيما بينها لا بأفراد أمة فيما بينهم،فلا شك أن الاختلاف بينها يكون أشد وعلى هذا فكما

يجوز أن نتكلم عن إختصاص الفرد الواحد من أفراد الأمة بفلسفة ما،فكذلك يجوز الكلام عن اختصاص الأمة الواحدة من أمم العالم بفلسفة ما.

د/ التصنيف القومي للفلسفة،فلطالما تعود مؤرخو الفلسفة أن يقسموا الفلسفة إلى أقسام مختلفة هي عبارة عن فلسفات قومية متعددة إذ قسموها إلى فلسفة يونانية وفلسفة فرنسية وفلسفة ألمانية...إلخ،لانكون محقين لو أدعينا أن هذا التقسيم من جانبهم هو مجرد تقسيم إجرائي يراد به عرض المادة الفلسفية من غير الإخلال بجوهرها،وذلك لسببين إثنين:

أحدهما:أنهم قد يخصون بعض هذه الفلسفات القومية بأوصاف محددة( المثالية الألمانية، العقلانية الفرنسية،التجريبية الإنجليزية).

الثاني:أن الفلاسفة أنفسهم يلجأون إلى هذا التقسيم ذي الصبغة القومية،مؤثرين نسبة أفكارهم إلى أقوامهم بدل إرسالها من غير نسبة،ولا يبعد أن يكون هؤلاء المؤرخون قد قلدوهم في هذا المسلك التصنيفي.

يتفق الناقد سعد البازعي مع طه عبد الرحمن في محلية المعرفة وارتباطها الوثيق بسياق ثقافي وحضاري معين،فالصلة بين النتاج الفكري والثقافي موجودة،لكنها صلة أكثر إشكالية من أن تحسم بإجابة تثبت أو تنفي،فقد تجمع الاثنين معا.فما ينبغي التحوط منه هو التعميم فثمة تفاوت بين الجماعات البشرية في طبيعة العلاقة بين منتجاتها الثقافية،ولعل من أبرز الأمثلة في الغرب مانجده في مدرسة فرانكفورت الألمانية.فمِّما يلفت النظر؛أن معظم أفرادها كانوا مفكرين ألمان من أصل يهودي ونتاجهم الفكري يحمل هموم جماعة واضحة الانتماء الثقافي سواء في ما كانت تدعو إليه أم في ماكانت تقاومه أو تحتج عليه.لكن لون المنتج الفكري ذو خصوصية صادرة عن الشعور بالانتماء الثقافي [15].

تتماهى قضية أخرى مع ما أوردناه،حيث تظهر الفلسفة – كما يؤكده الألماني"مارتن هايدغر"– مرتبطة ومتصلة باليونان وأوربا على نحو يجعلها متماهية مع الثقافة اليونانية ومنها مع الثقافة الأوربية ككل.وهنا نجد ربطا ثقافيا بين الفلسفة واليونانيين فهو ربط يتجاوز الظروف التاريخية أو الزمنية المحضة إلى التكوين الثقافي الاجتماعي إلى ماهو خاص باليونانيين وبالأوربيين إجمالا،ربط ينتهي في التحليل الأخير بجعل الفلسفة

تنتهي بمجموعة من السمات أو السياقات الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والثقافية،التي تشكل ما يعرف باليونان والتي أنتجت الفلسفة وجعلتها مرادفة لها.وعليه فإن مقولة أن العقل متعالٍ على ظروف النشأة والحياة اليومية ومجموع العلاقات الاجتماعية والمؤثرات البيئية،هو ضرب من الكلام الميتافيزيقي الذي يؤول إلى فصله عن الظروف المحيطة به[16].وهذا ما يؤكده الفيلسوف "إدموند هوسرل" صاحب الفلسفة الظاهراتية حين تحدث عن الغاية الكامنة لأوربا التي تحفظ استقلالها وتفوقها،وهي الخصوصية التي يؤكدها الفيلسوف الألماني"مارتن هايدغر"حين يؤكد خصوصية الغرب في أثناء بحثه عن معنى كلمة الفلسفة في جذورها،كما أن الخصوصية نفسها هي ما يؤسس عليه الفيلسوف الفرنسي"ميشال فوكو"قراءته لما يسميه أركيولوجيا الثقافة الغربية وتحولاتها في كتابه"الكلمات والأشياء" [17]،عبر الكشف عن شيفرات أو رموز تلك الثقافة وانتقالاتها من حقل معرفي إلى آخر.

يواصل البازعي تدليله على خصوصية الفكر في مجال العلوم الإنسانية،لا سيما الأدب ومن خلاله النقد المساير له،فيناقش تحيز التفكيكية وإقترانها بسياق ثقافي وفكري محدد مؤكدا على ذلك التلازم المنهجي الفكري من حيث إن الفكر هو التشكيل المعرفي والمنظومة الإدراكية التي يتكئ عليها المنهج ويتحيز بالتالي لها،ويرى أن التفكيك يعبر عن إشكالية حضارية،ومن هنا يمكن دراسته عبر طريقين:

الأول:كتطور حتمي للصراع الفلسفي الطويل في تاريخ الحضارة الغربية بين الميتافيزيقيا والعدمية.

الثاني:يُدرس فيه التفكيك كجزء من التطور الثقافي الغربي من المشافهة إلى الكتابة.فالتفكيك هنا هو نتيجة استحكام النصوصية كمفهوم كتابي في المرحلة المعاصرة من تطور الحضارة الغربية.

يؤكد البازعي على أن التفكيكيين هم أشد مفكري الغرب ونقاده المعاصرين وعيا بإشكالاتهم الحضارية ومن ضمنها تحيزاتهم وأسباب تفكيكهم،ويعرض شهادة الناقد التفكيكي الأمريكي "هيلز ميللر"الذي يوضح السبب الذي يجعله وهو أمريكي (بخلفيتيه البروستانتية) ينجذب إلى"جاك دريدا" مثلا ويعتقد أنه توصل إلى الجواب.فهناك تقارب بين أحد أوجه الشبه البروتستانتية والتراث اليهودي أو التراث العقلاني اليهودي في أوروبا،وذلك أن الاثنين لا يطمئنان إلى التماثيل والرموز والصور المنحوتة وغيرها من

أوجه التقارب،ومن هنا يؤكد البازعي على تحيز مناهج الفكر النقدي الغربية،انطلاقا من هذا التقارب المرجعي الحاصل بين"ميللر ودريدا" فاكتشاف الناقد الأمريكي لموروثه البروستستانتي اليهودي كان دافعه الرئيسي نحو التفكيك وجاك دريدا خاصة [18].

وعليه فنحن إزاء إشكالية تتمثل في ضرورة الإلمام بالواقع ومواجهته وليس الالتفاف عليه بوعي ناقص أو بمقولات فضفاضة وغير مختبرة مثل:عالمية النظريات أو الموروث الانساني المشترك أو المناهج المتاحة للجميع أو بدعوى أنها نتاج علمي متجاوز لمؤثرات الايديولوجيا إلى غير ذلك من الحلول السهلة التي تُسهل القفز فوق حقائق الاختلاف وصعوبات الأقلمة والتوطين[19].وأصبحت تثار مسألة العالمية كثيرا في الثقافة العربية عموما وفي النقد العربي الجديد،فيما يتصل بالنظريات والمناهج الغربية وهي مثل مسألة العلم والعلموية،مسألة فقدت الكثير من مصداقيتها في الفكر النقدي المعاصر، سواء لدى الغربيين أم لدى بعض الباحثين غير الغربيين من عرب وغيرهم ، نتيجة لعوامل عدة منها ماوجه إليها من نقد على أساس أنها تقوم على تمركز(أوربي/غربي)،لم يعد بالقوة التي كان يتمتع بها أثناء فترات السيطرة الاستعمارية الغربية ومنها ظهور اسهامات من المناطق التي سبق استعمارها والتي استطاعت أن تزيح ذلك التمركز بإثارة قضايا تمس العالم غير الغربي[20].

إذن فالنظرية:تعبير عن دلالة فلسفية تحتمل المناقشة والتحليل،أو تعبير عن حركة فكرية نشأت مع تطور الفكر التحليلي كمحصلة استنتاجية لمعرفة ما جهله العقل الإنساني،أو ما خفي عليه.إنها بالنتيجة بحث عن حقيقة الأشياء وسبر لأغوار الفكر الإنساني[21]،وإن توخت النظرية النقدية في بعض الأحيان العالمية،فإنها تظل فرزا للحظة التاريخية مرهونة بواقع اجتماعي،حتى وإن توفرت فيها خصائص تؤهلها للامتزاج بكيانات فكرية أخرى[22].فحجم التحيز الإيديولوجي في العلوم الإنسانية هو أكبر من حجمه في العلوم الطبيعية،فما بالنا بفرع معرفي لم يلحق بعد – رغم كل الجهود- بالعلم مثل النقد الأدبي،والذي مازال شديد القرب من موضوع درسه أي الأدب نفسه فلاشك أنه في مثل هذا الفرع من المعرفة يجب الاعتراف بدرجة أعلى من التحيز الايديولوجي الذاتي أو النابع من الانتماء إلى جماعة أو فئة أو حزب...إلخ،غير أن هذا الاعتراف لايعني– في الحقيقة– نفي العلمية أو الموضوعية (بالمعنى التاريخي)عن العلوم

الإنسانية أو حتى عن النقد الأدبي.لأن الشرط الأول للعلمية والموضوعية،هو الإعتراف بخصوصية – أي موضوعية – المادة المدروسة،ومادامت المادة المدروسة تتطلب – بالضرورة – هذا القدر من التدخل من ذات الباحث فإن الشرط يدخل في نطاق علمية الدراسة ولا ينفيها بهذا المعنى،لابد من نفي العلمية والموضوعية بمعناها الوضعي التثبيتي المطلق وإحلال مفهوم تاريخي محله.مفهوم يعترف بدور اللحظة التاريخية الاجتماعية الذاتية في الممارسة العلمية وأن هذه الشروط الاجتماعية الفكرية المتغيرة تسمح دائما بتغيير إمكانيات البحث والخصائص الذهنية للباحثين،بحيث يعاد النظر دائما فيما اكتشف من قوانين،وقد تلغي لحظة تاريخية تالية ما اكتشفته لحظة تاريخية سابقة دون أن يؤدي ذلك إلى انهيار القيم الإنسانية المستمرة [23].

**4- الحوار التوطيني في النقد العربي المعاصر:**

ينبغي – إذن- أن يقوم حوار توطيني بين الفكر النقدي الغربي الوافد إلى الساحة النقدية العربية وبين الفكر السائد فيها .فهذا الحوار ضروري لتوضيح ما بين الفكرين من اختلاف وتطابق وبالتالي توضيح المواقع الفكرية للطرفين. هذا ضروري جدا بالنسبة إلى الحوار القائم بين طرفين مختلفين في النسق الثقافي والتاريخي، وضروري أيضا للأطراف المشتركة في الثقافة نفسها،فمن المؤكد أن البلبلة الفكرية والمصطلحية السائدة في النقد العربي اليوم ترجع في جزء كبير منها إلى غياب ذلك **الحوار التوطيني**[24]،فنقل مجموعة من المفاهيم والمقولات دون التحاور المعرفي معها ومن دون جهود توطينية يخل مباشرة بالممارسة النقدية ويجعلها تُقدِّم وتجتر مقولات غير مناسبة دائما للواقع الثقافي العربي ، فدراسة استقبال نصوص النظرية النقدية الغربية في المجال العربي لم يلق الاهتمام الكافي وتغلغلت هذه النصوص في دراساتنا النقدية تنظيرا وتطبيقا دون أي رصد لها،أو إهتمام بكيفية فهمها[25].وإذا كان النقاد الحداثيين الغربيين يقفون على واقع حضاري وثقافي يسمح لهم بكل هذا الترف الفكري،فإن الواقع الحضاري والثقافي العربي ليس مستعدا لتقبل ذلك.فهو يرفض هذا الترف الفكري ويرفض أن تنسحب مظلة الحداثة بمفاهيمها وما أفرزته على النصوص بصفة كلية خالية من كل عملية مراجعة أو متابعة،فدراسة الحداثة والفترة التي تجاوزتها معرفيا لا يمكن أن تتم دون دراية بتاريخ الفلسفة الغربية.

**خاتمة :**

تطرح هذه المقالة ، مسألة انتقال المعرفة من حيز جغرافي يمتلك خصوصيته الثقافية إلى حيز جغرافي مغاير ، إذ تتعرض المفاهيم والتصورات إلى اشتراطات الهوية والثقافة والمعتقد والإيديولوجيا و كذلك إكراهات السياق من هنا جاء هذا العمل لطرح أسئلة التحويل والتوطين المعرفي الذي يصاحب هجرة الأفكار والنظريات والمصطلحات ، وإذا ما سحبنا هذا المعطيات إلى المشهد النقدي الأدبي في عالمنا العربي وجدنا أنه من الأسباب الرئيسية التي تشوه هذا المشهد معرفيا وتجعله في حالة من الاضطراب والهشاشة أو التطرف بوجهيه التماهي المطلق أو التشدد والانغلاق.

في الأخير أود أن أشير إلى أن جهود الأقلمة والتحويل المعرفي الحاصل في نقدنا العربي اليوم ،يكتنفها الإضطراب والضبابية ،ولعل الفوضى المصطلحية وسوء فهم النصوص والتعارض الحاصل في المفاهيم وخطاب الغموض و الصدام الحاصل بين التراث والحداثة والطعن في التراث وتقديس الحداثة الغربية أو العكس ، لدليل قاطع على ضعف الحوار التوطيني في ثقافتنا العربية بشكل أوسع ،بل يتعدى هذا الأمر إلى غياب رؤية فلسفية كمرجعية لعلاقتنا المعرفية مع ذواتنا ومع الآخر.

**الهوامش :**

[1]- انظر: إدوارد سعيد،انتقال النظريات،تر: أسعد رزوق،مجلة الكرمل،بيروت، ع 09، 1998،ص12.

[2] - نفسه،ص13/12.

[3]- انظر:عبد السلام المسدي،الأدب وخطاب النقد، دار الكتاب الجديدة المتحدة،ط01،بيروت 2004. ص 244 .

[4] - صلاح السروي،محاضرات في الأدب المقارن،دار الأقصى للطباعة،ط01،القاهرة ،2002 ،ص17.

انظر: محمد أحمد البنكي،دريدا عربيا، (قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي)،المؤسسة العربية

[5] - للدراسات والنشر ،ط01،بيروت،2005،ص35.

[6] -محمد عابد الجابري،المثقفون في الحضارة العربية(محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط02،بيروت،2000،ص 15.

[7]-انظر :أحمد يوسف،القراءة النسقية، سلطة البنية ووهم المحايثة)،الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف،ط01 ،لبنان /الجزائر ،2007،ص 533.

[8]- انظر:محمد عابد الجابري،المثقفون في الحضارة العربية،مرجع سابق ،ص 12.

[9]- سمير سعيد،مشكلات الحداثة في النقد العربي، الدار الثقافية للنشر،ط01،القاهرة ، 2002،ص80.

[10]- انظر :سعيد يقطين،انتقال النظريات السردية،مقال ضمن كتاب جماعي،انتقال النظريات والمفاهيم، منشورات كلية الآداب بالرباط،مطبعة النجاح الجديدة،ط01،الدار البيضاء،1999.ص 62.

[11]- انظر: إدوارد سعيد،العالم والنص والناقد، إتحاد الكتاب العرب،دمشق،2001.ص289.

[12] -نفسه،ص287.

[13]- نفسه،ص288.

[14]- انظر: طه عبد الرحمن،الحق العربي في الاختلاف الفلسفي،المركز الثقافي العربي،ط02،بيروت/الدار البيضاء2006 ،ص54/53.

[15]- انظر : سعد البازعي،قلق المعرفة (إشكاليات فكرية وثقافية)، المركز الثقافي العربي ، ط01، بيروت / الدار البيضاء ، 2010.ص35 .

[16] - نفسه،ص37/35.

[17] - انظر: ميشيل فوكو،الكلمات والأشياء،ترمطاع صفدي وآخرون ،مركز الإنماء القومي، بيروت ،1990.

[18]- انظر: سعد البازعي،ماوراء المنهج (تحيزات النقد الأدبي الغربي )،بحث من أعمال ندوة إشكالية التحيز القاهرة ،1992،ص 17.(نقلا عن: أحمد عبد الحليم عطية،جاك دريدا والتفكيك،ص123/122) .

[19]- انظر: سعد البازعي،استقبال الآخر، الثقافي العربي،ط01،بيروت،الدار البيضاء، 2004.ص21.

[20] - نفسه ،ص25

[21]- انظر : بسام قطوس،المدخل إلى مناهج النقد المعاصر ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،ط01، الإسكندرية،2006.ص12.

[22] - انظر: ماري تريز عبد المسيح،مسار النظرية موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي،ج 08،ع1045، ط01 ، المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،2006.،ص15.

[23] - انظر: سيد بحراوي،البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث،ص11/10.

[24] - انظر: عبده عبود،هجرة النصوص،(دراسات في الترجمة الأدبية والتبادل الثقافي)،منشورات اتحاد الكتاب العرب،دمشق،1995. رولان ص 225.

[25] - انظر: محمد خير البقاعي،تلقي رولان بارت في الخطاب العربي النقدي واللساني والترجمي،مجلة عالمخ الفكر ، الكويت ،ص 27.

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊