

أثر المثقفة في توجُّهات النقد المغربي المعاصر
د. بوهلالة أمحمد. المدرسة العليا للأساتذة بشار

1. مقدمة:

تسعى المثقفة لاكتشاف الذات واكتشاف الآخر، وهي تطمح إلى التفرُّد وتشكيل صوت أدبي ونقدي له خصوصيته التي تميّزه. لقد كان للمثقفة والحوارات الراهنة (شرق، غرب - شمال، جنوب) الأثر البارز في رسم فكر الشخصية المغربية وفي إبداعاتها الأدبية، خاصة في مقارنة الخطاب الروائي المحلي من جهة، والتفاعل مع بعض النماذج والنصوص الروائية والقصصية الوافدة من الأدب اللاتيني والياباني من جهة أخرى. تقوم إشكالية الورقة البحثية حول استكشاف أثر المثقفة في توجُّهات النقد المغربي المعاصر وتندرج تحت هذه الإشكالية التساؤلات التالية:

- ماهي المثقفة وماهي مرجعياتها في السياق النقدي؟، وكيف تتجلى وفق المفهوم ما بعد الحداثي؟

- هل المثقفة غزو ثقافي أم لقاح وتلاقح؟، وكيف نقرأ الهوية المغربية والتبعية في النقد المعاصر؟

- كيف يمارس المغاربة القراءة والتأويل للنصوص الوافدة في عصر ما بعد الحداثة، وكيف يتفاعل الناقد مع الأسئلة الجديدة، ويردم الفجوة بين الواقع والممكن؟ وكيف يحافظ على هوية النقد العربي في عالم يشهد صراعات ثقافية وسياسية حادة؟

2. مفهوم المثاقفة:

يعود أصل "كلمة نقد إلى الفلسفة الإغريقية التي تعني الحكم"¹. وفي هذا الحيز الدلالي نفسه دارت تعريفات لاحقة للمصطلح انفتحت على العلوم الإنسانية، وقد ارتبط النقد بنظرية الأدب ارتباطاً وثيقاً، حيث يستحيل استحضار الأول دون استحضار الثاني فتبعية النقد للخطاب الإبداعي وتموقعه الزمني بعده مكنه من أن "يضعف المعاني ويجعل لغة ثانية تطفو فوق اللغة الأولى للأثر، أي أنه ينتج تلاحماً للعلامات"²

يرى رولان بارت أن النقد هو نص أدبي بعينه، وقد يتخذ في ذلك طابعاً إيديولوجياً، دون إهمال أدبيته، أي المقاييس والمتحققات النصية التي تجعل من كتابة ما أدباً، فالنقد يعطي لغة الكلام الذي يقرأ. والنقد عند تودوروف "ليس ملحقاً سطحياً للأدب وإنما قرينه الضروري"³.

يبقى النقد في تعريفه القاموسي هو فن الحكم والانتقال من معنى اللغة إلى مجال الأدب، والأدب تاريخياً سبق من النقد "فالأدب فن يتصل بالحياة، والنقد هو المادة التي تكتب عن الأدب، فإذا كان الأدب يستمد مادته من الحياة، فمادة النقد هي الأدب نفسه أو الأدب والحياة معاً"⁴. والعملية النقدية تتطلب التدوُّق والاقتراب بالعقل والقلب والحس الاجتماعي والنفسي إلى العمل الإبداعي. ولا يتوقف النقد في الأدب عن إنتاج وإبداع مقولاته وتبادل علائق التوصيل، وهو ليس سلطاناً على النص غير أنه يتحوّل إلى كتابة أخرى، فتتعدّد أحيازه ويصبح محكوماً بقوانين الشكل قبل أن يصل إلى قوانين المضمون.

¹ - يول موري، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة حسن زكريا، مكتبة النهضة، القاهرة - مصر، 1962، 72/1.

² - رولان بارت، النقد والحقيقة، ترجمة وتقديم: إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للنشر المتحدّين، ط1، 1985، ص69.

³ - ترفيتان تود ووروف، نقد النقد، ترجمة سامي سويدان، منشورات مركز الإنماء القومي، ط1، بيروت، 1981، ص16.

⁴ - محمد خرماش، محاضرات لطلبة السلك الثالث، تخصص نقد حديث ومعاصر، مناهج معاصرة، د ط، 1999/1998.

1.2 المفهوم اللغوي للمثاقفة:

1.3 بالرجوع والبحث في قواميس ومعاجم اللغة العربيّة نجد "المثاقفة من ثَقَفَ، ثَقِفَ الشيءَ ثَقْفًا وثَقَافًا وثَقُوفَةً: حَدَقَهُ. وَرَجُلٌ ثَقَفٌ وَثَقْفٌ وَثَقِفٌ: حَازِقُ الْفَهْمِ، وَاتَّبَعُوهُ فَقَالُوا: ثَقَفٌ لَقَفٌ، بَيْنَ الثَّقَافَةِ وَاللِّقَافَةِ، وَثَقَفْتُهُ إِذَا ظَفَرْتُ بِهِ. وَثَقِفَ: أَيُّ ذُو فَطْنَةٍ وَذَكَاةٍ، وَثَقِفَ الرَّجُلُ إِذَا ظَفَرَ بِهِ. وَثَقَّفْتُهُ ثَقْفًا: صَادَفْتُهُ"¹.
وفي الذكر الحكيم قال الله تعالى: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾². وَالثَّقَافُ وَالثَّقَافَةُ: الْعَمَلُ بِالسَّيْفِ.

أما في القاموس المحيط للفيروزبادي (ن817هـ) نجد: "ثَقَفَ، ثَقْفًا وَثَقَافَةً: صَارَ حَازِقًا خَفِيفًا فَهُوَ ثَقِفٌ. وَخَلُّ ثَقِيفٍ: حَامِضٌ جَدًّا وَثَقِفُهُ: صَادَفَهُ أَوْ أَخَذَهُ، أَوْ ظَفَرَ بِهِ أَوْ أَدْرَكَهُ، وَامْرَأَةٌ ثَقَافٌ: فَطْنَةٌ. ثَقِفٌ بِالْفَتْحِ مِنْ أَشْكَالِ الرَّمْلِ. وَثَقِفُهُ تَثْقِيفًا: سَوَّاهُ، ثَاقَفَهُ فَتَثَقِفُهُ: غَالِبَهُ فَعَلِبَهُ فِي الْحَدَقِ"³.

2.2 المفهوم الاصطلاحي للمثاقفة:

فكرة المثاقفة وما يقارنها من مفهوم فكرة ضاربة في القِدَمِ، حيث كانت تُحيل إلى معنى الاحتكاك والتلاقح الحضاري الذي ينشأ بالاندماج المعرفي والعلمي، وفي التعاملات الاجتماعية والتجارية بين فئات اجتماعية لكل منها مخزونها الحضاري والتاريخي، والفكري والثقافي الذي يُميّزها عن الأخرى. وقد كان للمؤرخين وعلماء الأنثروبولوجيا والدراسات المقارنة دورا بارزا في أبحاثهم التاريخية التي اعتمدت المنهج التاريخي، والمنهج المقارن في وصف وتحليل مظاهر علاقة التشابه، والتأثير والتأثر القائمة بين الشعوب والأمم فيما كان يسمى تداخل الحضارات.

1 - أحمد بن منظور، لسان العرب، تحقيق عامر أحمد حيدر، ج3، حرف الثاء، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1426-2005، ص436

2 - سورة البقرة، الآية: 191.

3 - الفيروزبادي، القاموس المحيط، ج3، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1995، ص162.

ويلتقي مفهوم المثاقفة في حيزه الدلالي مع مفهوم الثقافة بوجه عام، والثقافة لا تزال بدورها ضبابية الحدود والفواصل. ولعلّ المفهوم الأول والمفهوم الثاني من العضلات التي يُواجهها الدرس النقدي الحديث والمعاصر في ظل فوضى المصطلحات التي يعرفها عالمنا العربي.

لقد كان "أول ظهور لمصطلح المثاقفة Acculturation من وجهة منهجية ونقدية على يد الأنثروبولوجي الأمريكي جون ويسلي John Wesley سنة 1889، وكان هذا المفهوم يحيل إلى الاقتراب والدنو Le rapprochement أما الباحثون الانجليز فيشيرون إلى المفهوم نفسه بمصطلح التبادل الثقافي Cultural exchange واستعمل الفرنسيون مصطلح تداخل الحضارات interpénétration des civilisation غير أنّ مصطلح المثاقفة Acculturation هو الذي فرض انتشاره وتداوله في نهاية المطاف"¹. وقد حدّتها مدوّنة لينتون و هيرسكو فيتش Linton et Herskovits لسنة 1936 بأنّها: "مجموع الظواهر الناتجة عن الاتصال المباشر والمستمر بين مجموعة أفراد أو ثقافات مختلفة مع ما يترتب عن ذلك من تغيرات في الأنماط الثقافية لهذه المجموعة أو تلك"².

وعرفها الباحث الفرنسي ميشال دو كستر Michel DeCoster بأنّها: "مجموع الثقافات التي تحدث نتيجة شكل من أشكال الاتصال بين الثقافات المختلفة كالتأثير والتأثر والاستيراد والحوار والرفض والتمثّل، وغير ذلك ممّا يؤدي إلى ظهور عناصر جديدة في طريقة التفكير وأسلوب معالجة القضايا وتحليل الإشكاليات؛ ومما يعني أنّ التركيبة الثقافية والمفاهيمية لا يمكن أن تبقى أو تعود بحال من الأحوال إلى ما كانت عليه قبل هذه العملية"³.

والمثاقفة هي "جملة الصيغ التي يجري بموجبها التفاعل بين الثقافات، ومن ثمّ التأثير والتأثر المتبادل نتيجة الاحتكاك والتواصل بعضها ببعض، فتتجلّى مظاهرها فيما

1 - Roger Bastid, Acculturation, Encyclopedia Universalis(en ligne), consulte le 12/01/2016 --

<http://www.universalis.fr.encyclopedia/acculturation/>

2- أحمد مطلوب، في المصطلح النقدي، المجمع العلمي، الطبعة الثانية، بغداد، 2002، ص 52

3 - يوسف مقران، المصطلح اللساني المترجم، دار ارسلان، الطبعة الأولى، دمشق، 2009، ص 77.

تقتضيه ثقافة جماعة ما من ثقافات الجماعات المغايرة، وتعمل على استيعابه وتأصيله في
كيانها حتى يصبح جزءاً منه"¹.

3. مرجعيات المثاقفة في السياق النقدي:

تناول يوسف خليف في كتابه (مواقف بين الشعر والنقد) بعض القضايا المرتبطة
بالنقد، والتي يرى أنها أدّت إلى ركوده، ومن هذه القضايا نقص المقروئية وعدم توفر الكتاب.
وهي حسب رأيه مشكلة تتلخّص في كلمتين: الأولى أنّ الكتاب تحوّل إلى سلعة تجارية يُنتجها
من يضمن الربح، ويشتريها من يقدر على الدفع. وتناول أيضاً الحديث عن مشاكل أخرى
تتعلّق بالصحافة، ودور النشر والترجمة وغيرها. قدّم الناقد افتتاحية عامة ورؤية خاصّة
لحياتنا النقدية والثقافية في قوله: "لعلّ الصورة العامّة لحياتنا الثقافية اليوم ليست
صاعدة إلى السماء، ولكنها ليست هابطة إلى الأرض، وإنّما هي إذا استعرنا التعبير الفني حياة
في مستوى النظر، فهناك نشاط في غير قليل من مجالاتها لا نستطيع أن ننكره، ولكنه
نشاط يُخيّل لمن يرصده أنه نشاط غير منهجي لا هدف له ولا خطة، وكأنّنا نعيش في حالة
من حالات انعدام الوزن لا نعرف مستقرّاً لأقدامنا"².

والملاحظ على النقد العربي المعاصر، أنّه يفتقد إلى الهوية التي تحدّد ملامحه، إذ أنّ
تلك النصوص النقدية وإن كُتبت بلغة عربية إلّا أنّها أظهرت بوضوح بُعد المسافة بينها وبين
الواقع الثقافي والذوقي للفرد العربي "من خلال ارتكازها على منهجيات نقدية غريبة عن هذا
الواقع، وفي توظيفها آليات تحليلية قد تكون قسرية في أغلب الأحوال في التعامل مع
النصوص الأدبية"³. غير أنّه لا يوجد سبيل أو بديل للناقد العربي في تجاوز المناهج النقدية
السياقية أو النسقية في عصر الحداثة أو ما بعد الحداثة، وإلّا كان يدور عكس عقارب
الساعة. لأنّ مسامرة الحركة النقدية، ومتابعة المستجدات فيها خير من الركون في الزاوية.

1 - ميليفيل هرسكوفيتز، أسس الأنثروبولوجيا الثقافية، ترجمة رباح النفاخ، وزارة الثقافة، دمشق، 1974، ص 221.

2 - يوسف خليف، مواقف بين الشعر والنقد، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 2005، القاهرة،
ص 112.

3 - علي حسين يوسف، النقد العربي المعاصر - دراسة في المنهج والإجراء، الدار المنهجية للنشر والتوزيع، ط 1، 2016،
ص 09.

أمَّا قضية الهوية العربيّة فلا علاقة لها بمناهج البحث لأنّ مناهج البحث تتعلّق بآليات، وأدوات الاشتغال على الموضوعات، وعلى الموروث الحضاري والتاريخ، والايولوجيا. يبقى موضوع النقد انفتاحا على الإنتاج الفكري والمعرفي، والإبداعي فهو مجاله وممره، فهو يبدأ باكتشاف الظاهرة الأدبيّة، ورصد تطوّرها واتجاهاتها، مرورًا بتوجيه إمكانات العمل الأدبي وصولاً إلى اكتشاف الخصائص المميّزة لكل خطاب عن طريق توضيح معالمه وسبر أغواره. "وبانفتاح النقد العربي الحديث والمعاصر على المناهج المعاصرة تجاوز طروحات النهج التقليدي الذي استنفذ طاقته في البحث، وقَدّم أقصى ما في وسعه تقديمه، واتضح عجزه عن تجاوز الأحكام الذوقيّة الانطباعيّة ومعالجة الأدب بما فيه القديم خارج المفاهيم الجارية، مفاهيم الصدق والحقّ والأمانة في تصوير الواقع ونقله، سواء تعلّق ذلك بذات المبدع، أو بالحياة الاجتماعيّة العامة"¹.

يستمدُّ النقد وجوده من موضوعه، وتتمثّل إشكاليته في منهجه، أي في الدقّة العلميّة التي تجعل منه علمًا. أمّا مادّة النقد فهي الأدب، وبهذا فإنّ الخطاب الأدبيّ عالم سحري منغلق على كنوزه اللّغويّة، والتصويريّة والدلاليّة، وعلى حقائقه الفنيّة والفكريّة والإنسانية. والمنهج النقدي هو المفتاح الذي يقَدّم تفسيراً وفهماً معيّنين للعمليّة الإبداعيّة، ومن ثمّ، يعطي قدرة على تفكيك رموز النّص وسبر أغواره.

لا يمكننا في أي حال من الأحوال أن نقدّم حكماً نقدياً خالصاً ومطلقاً، لأنّ الأحكام النقديّة مسؤوليّة من يصدرها، وهي تحت سلطة ناموس الزمن. وإذا كان الزمن يتجاوز الأحكام فما هو إلّا إمداد القارئ بوجهة نظر حول العمل الأدبيّ. فوظيفة النقد كما يراها عزّ الدّين إسماعيل ذات شطرين: "إحداهما تفسيري عملي حيث يكون على الناقد أن يتمثّل في نفسه العمل الأدبي، وأن يلتمس ما يربط بينه وبين الحياة من جهة، وأن يكشف هذه العلاقة للقارئ فيخلق بينه وبين العمل الأدبي من جهة أخرى صلة قويّة أمّا الثاني فحكمي

1 - محمد الناصر العجيجي، النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية، دار محمد علي حامي، ط1، صفاقس، تونس، 1998، ص15.

تقييبي يُحدّد فيه الناقد ما في العمل الأدبي من قِيَم بالنسبة لغيره من الأعمال الأدبيّة الأخرى قبل أن يقول عبارته التقليدية هذا جيد وهذا رديء"¹.

الممارسة النقديّة حوار نوعي وخاص، وممنهج مع النصوص. وهو يكتسب أهميّته من محاولته إثارة الأسئلة والإجابة أحيانا عن أسئلة أخرى، وفتح آفاق لتساؤلات لا نهائيّة حول النصّ، ومن ثمّ حول الإنسان والعالم. ويمكن البحث في بعض المسائل المهمّة التي تناولتها الأقلام النقديّة والأدبيّة المغربية بوصفها مرجعيّات في المثاقفة، وهي متّصلة بدراسات وأبحاث متنوعة، ومنها: علاقة الأنا بالآخر، الأصالة والمعاصرة، التبعية والهويّة، خطاب الهيمنة، المعتقدات والايديولوجيا، المثاقفة والترجمة القراءة والتأويل، المثاقفة في عصر ما بعد الحداثة.

1.3 المثاقفة النقديّة بين الأنا والآخر:

إنّ بحث المثاقفة والمثاقفة النقديّة في إطار ما ينتجه مجتمعنا العربي والمغاربي من فكر ومعرفة يحتاج إلى إعادة قراءة ومراجعة وفق ما نتلقاه من تلقين لمنجز وارد له خصوصيته التي تميّزه فبإعادة القراءة ونحن متمسّكون بمقومات فكريّة من مخزوننا الحضاري يمكن توجيه الأيديولوجيا نحو ما نصبوا إليه. "إنّ طموح الممارسة النقديّة يهدف إلى ردم الفجوة بين الواقع والممكن، والقدرة على تشكيل صوت أدبي ونقدي خاص يميزنا عن الآخر، وبذلك، يمكننا تحقيق المعادلة الصعبة: كيف يمكن أن نكون جزءا فاعلا في العالم، ونكون أنفسنا في الوقت نفسه"².

تفترض الممارسة النقديّة العكوف على النصوص الإبداعية العربيّة ومحاورة أسئلتها ومشكلاتها ومواقفها، مع الإفادة في التواصل والتفاعل مع التراثين العربي والعالمي مع إعادة القراءة للتيارات والنظريات والمناهج الغربيّة، وتجاوز مواقف النقاد العرب في القرن العشرين. والتي يمكن إجمالها فيما يأتي:

1- الموقف الرافض للنظريّات والمناهج الغربيّة، وهو موقف يؤدي إلى العزلة، ويدلّ على العجز عن التفاعل مع الإنجازات الإنسانيّة.

1 - عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه، دار الفكر العربي، ط6، مصر، 1976، ص91.

2 - شكري عزيز ماضي، من إشكاليات النقد العربي الجديد، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، ط2، 2008، ص177.

2- موقف الانتقاء والاقتطاف والأقلمة، وهو موقف يأخذ من النظريات ما يريد ويترك ما لا يريد.

3- موقف التبني، ويُقصد به التبني الكامل للنظريات والمناهج الغربية، وهو ما يجسده النقد العربي الحديث في الربع الأخير من القرن العشرين¹.

وفي سؤال حول إسهامات الخطاب النقدي العربي الجديد في تشكيل علاقة بين الدّات والآخر بدت بوادر حركة الحداثة النقدية العربية في بداية القرن العشرين، غير أنّ التأسيس لهذه الحركة كان مع بداية ما يسمى بعصر النهضة حيث دخل الغرب مستعمراً للبلاد العربية، ونقل إليها منجزاته الحضارية وهو ما أدى إلى انشطار الدّات زمنياً (نحو الماضي) ومكانياً (نحو الغرب) ...، وهذا الاحتكاك خلخل القيم المحلية وجعل الشخصية المحلية تهتزّ لأوّل مرّة وتبدأ بالبحث عن الدّات. وهذه الحركة الاستعمارية عرفت أيضاً بلاد المغرب العربي في نهاية النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، حيث غزّت كل من إيطاليا وفرنسا وإسبانيا بلدان شمال إفريقيا، وهي ليبيا والجزائر والمغرب الأقصى.

وتعدّ مسألة الأنا والآخر من المسائل العويصة في إطار العلاقات الاجتماعية والثقافية والسياسية لأنّها ترتبط بمجموعة من الأسئلة التي تمسّ حياة الإنسان في واقعه المعيش، وفي أفق تفكيره. وهو سؤال يتكرّر، من الأنا ومن الآخر؟، لعلّ الآخر ليس أساسياً إلى الدّات فقط بل أصبح يفرض نفسه، فلم يعد ينتظر منّا أن نذهب إليه بل يقتحم علينا خلوتنا وسكوننا ويخلخل معيشتنا، فكيف نتعامل مع مثل هذه المواقف؟.

وفق التطور التكنولوجي ونظام الاتصالات والعولمة لابدّ لنا أن نغادر ذاتنا إلى الأفق المعرفي الكوني وإلى المثاقفة. فلا وجود للدّات إلّا في ارتباطها العميق بالآخر وانفتاحها عليه. لأنّ هويتنا تتحدد من خلاله، دون أن يعني ذلك طمساً لهذه الهوية ومحوها.

ترتكز الأنا العربية في بعدها الأيديولوجي على موقفين: "يتمثل الموقف الأول في التمرکز حول الثقافة العربية الإسلامية ولعل هذا الموقف يغلق على نفسه الأبواب لأنّه يعد الآخر ذلك الغير الذي لا يمثل له أيّ شيء ولا يهتم بأيّ وجه من وجوه المثاقفة معه. أمّا

1 - شكري عزيز ماضي، من إشكاليات النقد العربي الجديد، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، ط2، 2008، ص178.

الموقف الثاني فيعترف بالآخر ويؤمن بالتفاعل الثقافي معه. ويرى في الآخر آخرًا وليس غيرًا. يقول عبد السلام بنعبد العالي: يترتب على هذا أن كل الدعوات الأيديولوجية التي تكتفي بتحديد هوية موهومة لتجعل من كل ما عداها آخر، تتنافس على العمل الجبار الذي يكون على الذات أن تقوم به لتجعل من الغير آخرها وتمثله (...). ذلك أن تمثّل الغير هو في الوقت ذاته فقدان وخروج وانفتاح، إنّه عملية هدم وبناء وتشديد وتقويض¹. فبحث الذات عن نقاط الالتقاء والاختلاف مع الآخر، تُراجع هذه الأنا ذاتها وتستفيد من غيرها، وتختبر قوّتها وتحدّد مكانتها في أفق تغيرات الرؤية للإنسان والوجود، وذلك لأنّ الإطباق على الذات هو انغلاق يجعل الإنسان يتلاشى ويموت تدريجياً، إلّا أنّ أحسن المواقف وأكثرها تواضعاً وفاعلية، هو موقف تعلّم التعلّم. فإذا أنا تعلمت ما تقوله وتفعله أنت فأني أوسّع من مجال ذاكرتي.

2.3 المثاقفة والترجمة:

لا يمكن للمثاقفة أن تحقق الغاية المرجوة على مستوى الفرد أو الجماعات إلّا باجتياز المراحل التي تحدد معناها، وهي: "الاستيعاب الثقافي، والتحوّل الثقافي، والانصهار الثقافي (...). ويعني التركيب اللاتيني ac- culturation المرور من ثقافة إلى ثقافة أخرى قصد استيعابها والانصهار فيها. كما أنّ هذا المرور يعني الالتقاء الثقافي مع الالتحام الذي يؤدي إلى هويّة ثقافيّة جديدة"². ولعلّ هذه الإجراءات جميعها لا تتمّ إلّا في السياق التواصلي واللُّغوي من خلال عمليّة الترجمة أو الانغماس اللُّغوي، والاحتكاك الاجتماعي للأفراد أو الجماعات الناطقين بلغات مختلفة وثقافات متميزة.

تعدّ الترجمة وسيلة التعرّف والاتصال والانفتاح على أشكال ثقافيّة مختلفة، فبالترجمة نلتقي بالإرث الحضاري لمجتمعاتٍ أخرى. ونجاح المثاقفة مرهون بنجاح عملية الترجمة. وتحمل الترجمة على عاتقها عمليّة نقل وتوصيل المخزون التاريخي، والحضاري والثقافي، واللُّغوي- بطبيعة الحال- بين الأمم والشعوب. "فالمثاقفة تتبدّى من خلال

1 - عبد الكبير الخطيبي، المغرب العربي وقضايا الحداثة، منشورات عكاظ، ط2، 2003، ص52.

2 - عبد المجيد مزبان، المثاقفة أنثروبولوجيا وتاريخيا، بكتاب الترجمة والتلاقح الثقافي، (دط)، 1977، ص74

الترجمة، ولا يمكنها أن تتجدد، وأن تدرك خصوصيتها إلا من خلال إدخال النصوص الجديدة في كنفها"¹.

يعدُّ المغرب الأقصى من أكثر البلدان العربيّة نشاطا في مجال لترجمة إلى جانب لبنان وسوريا ومصر، "وهو يتصدّر بعدَ سوريا لائحة الدّول العربيّة في مجال ترجمة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة. وقد عكف المترجمون على ترجمة بعض الأعمال الكلاسيكيّة للمسرح والرواية الأوربية ويعود السبق في مجال الترجمة للمهدي المنيعي وعبد السلام التويحي سنة 1928 و مشروع التهامي الوزاني في ترجمة رواية دون كيخوتي دي لامانشا لميقل دي ثيرفانتس ما بين سنة 1951، وسنة 1966"². وفي حقبة الثلاثينات من القرن المنصرم اعتنى المشهد الثقافي المغربي بإنشاء جرائد ومجلات وطنية وكانت هناك رؤية تجديدية للثقافة بلورتها ثلّة من المثقفين المغاربة منهم: "محمد الحجوي، عبد الكبير الفاسي، وعبد الله كنون وقد ساد في ترجماتهم الاتجاه الرومانسي"³.

وتعدُّ مرحلة ما بعد 1956 مرحلة ترجمة الأعمال الشعريّة و النقد بامتياز، وقد ظهر في الستينات من القرن المنصرم مترجم فدّ هو مصطفى القصري الذي عكف على ترجمة دواوين عظماء الأدب العالمي الحديث بهدف المساهمة في حل أزمة التحديث التي كان يعيشها الشعر المغربي آنذاك، وإعادة ترجمة بعض الأعمال العالمية التي ترجمت في المشرق العربي مثل: أعمال شارل بودلير، سان جون بيرس، بول فاليري، لامارتين، ستيفان مالارمي... ولم تقتصر ترجمة المغاربة فقط على الشعر بل تعدته إلى جميع أصناف الفنون النثرية والأعمال الثقافية والفنية.

4. المثاقفة في الخطاب النقدي والأدبي المغاربي المعاصر:

ينفتح النقد المغاربي الحديث على التراث وعلى المصادر الغربيّة للفكر النقدي، ويتجلّى هذا الانفتاح في بعض الدراسات التي نشرت في مجلات معروفة مثل: مجلّة فصول

1 - محمد عصفور، دراسات في الترجمة ونقدها، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2009، ص50.

2 - فاتحة الطايب، الترجمة الأدبية في المغرب، مجلة مركز تواصل الثقافات، الرباط، بتاريخ 26 سبتمبر 2021.

3 - سعيد علوش، خطاب الترجمة الأدبيّة من الازدواجية إلى المثاقفة، المغرب الحديث 1912-1956، منشورات مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، طنجة، 1990، ص78.

ومجلة الطريق الآداب، ومجلة علامات، ومجلة دراسات سيميائية لسانية أدبية وفي منتدى اتحاد الكتّاب العرب غيرها. وقد أثبتت هذه الأقلام النقدية المغربية نزعتها التراثية وتجاوزت مع الفكر الغربي وثقافته بوعي وصرامة، وهذه الأقلام لم تخرج في توجُّهاتها العامة على ما أصدرته المكتبة العربية بصورة عامة. وقد اندرج النقد الجديد تحت مظلة النقد الشكلي الذي يركز على وصف النص الأدبي وحدة عضوية يتلاحم فيها الشكل بالمضمون في مقابل استبعاد أية محاولة لربط الأدب بالحياة أو الواقع الخارجي، أو الداخلي للأديب. وكل هذه التوجُّهات تمثل عماد النقد الجديد الذي ظهر في أعقاب انتهاء الشكلائية الروسية في بداية الثلاثينات.

إنّ المعاصرة والأصالة، والحداثة يمثلن شكل مثلث قاعدته الأصالة والمعاصرة، وقمّته هي الحداثة بمعناها الإيجابي. وليست تلك الطفرة التي عرفها بعض النقاد العرب وأدبائه ومارسوه في التراث، وذلك برفضه كلياً والدعوة إلى الانفتاح الثقافي على التراث العالمي والغربي منه على درجة الخصوص، مما أفقد الحداثة خاصيتها وهي التفرد والتميز.

1.4 المثاقفة النقدية في عصر الحداثة وما بعد الحداثة:

انبرت أقلام عربية كثيرة لمواجهة الفكر الغربي نقداً وتفاعلاً منذ عصر النهضة، ووصولاً إلى عصر الحداثة وما بعد الحداثة. لقد أدرك الفكر الحداثي أنّ العائق الأكبر لتبنيّة الحداثة العلمانية الغربية في المجتمعات الإسلامية يكمن في هذه الأصول التي بها حُفظ الإسلام وحُفظت شريعته، فاتّجه رأساً إليها من الأساس سعياً إلى تفكيك المنهجية المعرفية، وهدم بنائها بمعول الفكر الغربي المعاصر، وذلك من خلال هدفين عامين سعى لتحقيقهما، وهما:

محاولة التأكيد على ظنيّة ثبوت القرآن وحياً إلهياً، ومن ثم ظنيّة ثبوت الأصول الأربعة أصولاً مرجعية نهائية، والثاني، وهو مبني على الأول: محاولة التأكيد على تاريخية تلك الأصول بمعنى استحالة أن تكون مطلقة متعالية عن تحكُّم الواقع المادي التاريخي في

تكوينها وإنتاجها ومن ثم محدوديتها بزمنها الذي ظهرت فيه"¹. وتُعدُّ النهضة بمقوماتها الفكرية والتاريخية وامتداداتها الراهنة من إشكاليات الفكر العربي والإسلامي، وذلك بسبب تعدُّد التيارات العربية المعاصرة حول تصوُّر هذه النهضة ومنطقاتها، وشروط تحقيقها، وهذه التيارات تصنف إلى تيارين عامين: "التيار الإسلامي باختلاف توجهاته، والتيار العلماني باختلاف تياراته"².

يقول الجابري: "منذ بدء اليقظة العربية الحديثة مع أوائل القرن التاسع عشر، والفكر العربي بمختلف اتجاهاته وتياراته يعيش مشكلة النهضة، أو على الأصحَّ يبحث عن مشروع للنهضة، بل يجب القول: إنَّ مشكلة النهضة هي التي كانت، ولا تزال وراء انبعاث الفكر العربي وانقسامه إلى اتجاهات وتيارات. ولعل ذلك كان، وما يزال نتيجة للتأثير الإيديولوجي الذي مارسته الكتابات الاستشراقية لهدم مقومات الفكر العربي من جهة، ولعدم ركون هذا الفكر إلى توجه منهجي تراثي ومتنامي قائم بذاته"³. ولعلَّ هذه الفكرة قادت إلى أنَّ التأسيس الأولي الذي يقيم عليه الفكر الحداثي العربي مشروعه فيما يسميه إعادة قراءة التراث، "وهو هدم التصوُّر العمودي للكون، بمعنى إعادة تصوُّر العلاقة بين الله والإنسان! وينقل الجابري عن كوسدورف القاعدة التالية: يُتحدّد نظام كل ثقافة تبعاً للتصوُّر الذي تكوُّنه لنفسها عن الله، والإنسان، والعالم، وللعلّاقة بين هذه المستويات الثلاثة من نظام الواقع"⁴.

ويرى محمد أركون "أنَّ المشكلة الكبرى التي تواجه الحداثة، والنهضة عموماً تكمن في مشكلة وجود الله، وكيفية تصوُّر هذا الوجود عبر التاريخ!! وأنَّ الانتقال من تصوُّر ما يسميه القروسطي عن الله، وعن علاقة الإنسان به إلى التصوُّر الغربي الحديث، والحدائي منه على

1 - القرني، محمد بن حجر، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، دراسة تحليلية نقدية، مكتبة الملك فهد الوطنية، مركز البحوث والدراسات، الرياض، 1434هـ، ص 06.

2 - الأنصاري، محمد جابر، تحولات الفكر السياسي بمصر ومحيطها العربي، محاضرات العرب في القرن العشرين، مركز الأهرام للنشر، ط1، القاهرة، 2003، ص: 15-36

3 - الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت 1994، ص 36.

4 - الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996، ص 89.

وجه الخصوص يُشكّل القطيعة الأبستمولوجية الكبرى التي لا بدّ من اتخاذها حتى تتحقّق الحادثة¹ وهو يبيّن الفرق بين ما يقوم به الفكر الحدائى العربى من الاستعانة بمنهج العلوم الإنسانية في نقد التراث الإسلامى، وما قامت به المنهجية الغربية، وهي المنهجية الاستشراقية الكلاسيكية التي تظلّ مُصرّة على الوضعيّة التي لا تهتمّ إلّا بالكشف عن الوقائع الثابتة والماديّة التي يمكن التحقّق منها. وتُهمّل الجانب الآخر من التاريخ، وهو تاريخ الخيالات والتصورات والأوهام.

فالتاريخ لا تحرّكه فقط الماديّات، وإنّما تحرّكه أيضا الروحيّات والتصورات، والخيالات، وكثيرا ما تتحوّل هذه الأخيرة حسب رأيه إلى عوامل ضاغطة لا تقلّ تأثيرا عن الأولى. وهذا هو التاريخ الذي يدعو أركون إلى دراسته واكتشافه، وهو يراه تكملةً لدراسة التاريخ الاقتصادى والاجتماعى. "وقد انتقد هاشم صالح محمد أركون على هذا الطرح بقوله: أركون يريد أن يطبّق على التراث العربى الإسلامى المنهجيات نفسها التي طبقتها مدرسة الحوليات الفرنسية على التراث المسيحى الأوربي، فهو من تلامذة لوسيان فيفر، ومارك بلوك في علم التاريخ، كما أنّه من زملاء جاك لوغوف الذي يطبّق المنهجية عينها على القرون الوسطى المسيحية"².

ويشير علي حرب إلى حقيقة ما ينطوي عليه فكر الحادثة، وهو الجانب الهدمي التقويضي للنظام المعرفى الموروث، ولكنّه ليس لديه مشروع بنائى جاهز لنظام معرفى ثابت. "ويؤكد الآن تورين هذا الموقف حيث ينتقد الحادثة في كونها لا تُعرّف إلّا من وجهة أنّها عكس البناء الثقافى وأنّها مناهضة التقاليد، والإطاحة بالمواضعات والعقائد، والخروج من الخصوصيّات والدخول في العموميات. أو هي أيضا الخروج من الحالة الطبيعية، والدخول في عصر العقل. فالليبراليون والماركسيون تشاطروا هذه الثّقة ذاتها في ممارسة العقل،

1 - أركون محمد، قضايا في نقد العقل الدينى: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة: صالح هاشم، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2004، ص274.

2 - أركون محمد، قضايا في نقد العقل الدينى: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة: صالح هاشم، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2004، ص274.

وركَّزوا بالطريقة نفسها هجماتهم الاستشراقية على ما سموه عوائق التحديث التي رآها البعض في الريح الخاص، ورآها الآخرون في تعسف السلطة¹. ولابدَّ من الرجوع إلى فكرة الحداثة ذاتها، وهي فكرة يصعب إدراكها كفكرة، وذلك لأنَّها محتجبة خلف خطاب وضعي، وكأنَّها ليست فكرة، وإنَّما هي مجرد ملاحظة للواقع. وفكرة الحداثة تُعرَّف وكأنَّها عكس البناء الثقافي، وكأنَّها كشف الحجاب عن الواقع الموضوعي، ولذلك فهي تتبدى بطريقة سجالية أكثر منها جوهرية.

ويعيب أدونيس على التفكير الإسلامي أنَّه لا يريد الخروج عن النص؛ فهو ينظر إلى النص نظرة مثالية تجعل منه حاضراً دائماً. ولذلك فإنَّ مهمَّة الحداثة تسعى إلى إلغاء هذه النظرة المثالية التي تمَّت حراسته بها، وإلى إعادة تقويمه. بمعنى إخضاعه إلى سلطة الحداثة وليس العكس. يقول أدونيس: "في هذا المنظور نفهم كيف أنَّ التطوُّر في المعرفة الدينية إن صحَّ التكلُّم على التطوُّر، إنَّما هو تحرُّك في النور الأصلي الشامل - نور النص. وعلاقة المسلم بهذا النص ليست علاقة حاضر بماض، ليست علاقة تاريخية، وإنَّما هي علاقة الإنسان بذاته وبما فُطر عليه وجودياً. فالأحسن بالنسبة للمسلم هو الأصل المؤسَّس، وهو العهد النبوي الأوَّل، وكل انحراف عنه إنَّما هو انحدار وهبوط. التاريخ بحسب هذه النظرة هو الأصل نفسه في توهجه وإشعاعه. هو تواصل الابتداء، هو الحضور المستمر للأصل. وكما أنَّ الأصل وحده يبدو فيه الوحي (النص، اللُّغة) أنَّه فجَّر الفكر الإسلامي العربي ومهدَّه، وهو فجر تجلَّى في ضوئه الوجود كلَّه دنيا وآخرة"².

أمَّا المفكر المصري حسن حنفي، فاعتمد منهجية إجرائية في إعادة قراءة التراث في أربعة من كتبه: التراث والتَّجديد، موقفنا من التراث القديم 1980م، وكتاب دراسات إسلامية، في الأنا 1982م، وكتاب دراسات فلسفية، في الأنا والآخر 1987م، بالإضافة إلى حوار المشرق والمغرب مع الجابري سنة 1990م. "انطلق مشروعه لتحقيق الحداثة من

1 - القرني، محمد بن حجر، موقف الفكر الحدائثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، دراسة تحليلية نقدية، مكتبة الملك فهد الوطنية، مركز البحوث والدراسات، الرياض، 1434هـ، ص 06.

2 - أدونيس، الثابت والمتحوِّل، بحث في الإبداع والإتياع عند العرب، طبعة دار العودة، ط3، بيروت، 1982، ص 21.

خلال إعادة بناء العلوم التراثية القديمة: علوم أصول الدين، وهو يهدف إلى تفكيك أسس تلك العلوم، ومحاولة إثبات تاريخيتها وأنها نشأت من خلال معالجة هموم تاريخها الذي تحدت به. وما يزال الهدف هو تجديد القديم أكثر من إبداع الجديد، خشية أن يُترك القديم كما هو دون تحريك وتطوير فيظلّ عنصر جذب للمحدثين وشدهم نحوه، وخشية أن يأتي مجتث الجذور كبديل عن القديم، لا يلتفت إليه إلا المحدثون. وتظلّ المسافة شاسعة بين قدم القدماء وحدائث المحدثين¹.

وينطلق العروبي وهو مفكر مغربي في تأسيس مشروعه الحدائثي بما يسمّيه نقد الفكر التقليدي السائد، وذلك بالتأسيس للمفاهيم التي تتحكّم في الفكر والشعور والسلوك، ويُعرف العروبي في الأوساط النقدية بالدفاع المستمر عن ضرورة تأصيل الحدائث في المجتمعات العربية انطلاقاً من الفهم التاريخاني لمشكلات هذه المجتمعات، والتي تعني لديه: "التزام منطق الفكر التاريخي، وحضور العمق التاريخي في دراسة المشكلات، واختيار المناهج، والطرق الملائمة لحلّها. ويصنّف العروبي المناهج إلى نوعين: المنهج التاريخاني ويمثّل له بهيغل، ومنهج آخر شكلائي يُمثّل له بكانط. ويبين ميزة اختيار المنهج التاريخاني عن المنهج الشكلائي: لأنّ كل محلّ للمشكلات سيواجه حتمًا الظروف التاريخية، أمّا إذا هرب، وانغمس في التحليل الكانطي الشكلائي فسيبتعد عن المشكل، وعن فهمه في حدوده. وبقدر ما نبتعد عن المشكل كما هو مطروح واقعياً نبتعد عن فهمه"². ولم تتوقّف الكتابة النقدية والفلسفية حول الحدائث وما بعد الحدائث بمفاهيمها المتجددة فقط عند هؤلاء، بل امتدّت إلى غيرهم من المفكرين لم يتبسّع المجال لذكر أرائهم، ومنهم: الناقد والفيلسوف عبد الوهاب المسيري والمفكر نصر حامد أبو زيد، وهما من جمهوريّة مصر العربيّة. والمفكر عبد المجيد الشرفي من تونس.

1 - حنفي حسن، من النص إلى الواقع، محاولة إعادة بناء علم أصول اللّغة، مركز الكتاب للنشر، ط2، القاهرة، 2005، ص584.

2 - وقيدي، وأحميده نفر، لماذا أخفقت النهضة العربية/ دار الفكر، الطبعة الأولى، دمشق، 2006، ص288.

2.4 المثاقفة في الخطاب الأدبي المغاربي:

لقد تميّزت الكتابة المغاربية بالجدّة والجودة، وهي تحمّل روح المسؤولية في منجزها العلمي على شكله الأكاديمي والحرّ، كما تنوّعت وتعدّدت مشارب هذه الكتابات في حقول معرفيّة مختلفة. ولقد برز فيها نشاط مكثّف لترجمة أجناس أدبيّة متنوّعة منها الرواية، والقصّة، والمقال، وهي نصوص وافدة من مجتمعات قريبة وبعيدة عن الفكر الإسلامي والحضارة العربيّة. وتمّ من جهة أخرى التفاعل مع هذه النصوص من خلال ثنائية التأثير والتأثر فظهرت نصوص عربيّة مشابهة لتلك النصوص الوافدة أجناسيا، مختلفة عنها موضوعاً وتصوّراً. ولم تخرج الكتابة المغاربيّة عن إطار مشروع علمي متكامل وشامل يفتح على كل التجارب المشرقيّة والغربيّة. ولم يبق النشاط الثقافي من خلال الإنتاج النقدي والأدبي حبيس أحادية الرؤيّة بل تعداه إلى باحة الحوار والسجال والتفاعل المباشر من خلال برمجة ندوات وملتقيات ومؤتمرات وطنية ودولية تفتح نقاشات موسّعة حول قضايا الإنسان والمجتمع والعقيدة والحياة وغيرها.

تعدّ مسيرة الرواية المغاربيّة قصيرة نسبياً بالقياس إلى الرواية في المشرقيّة، ولكن حتى تاريخ تلك الرواية المشرقيّة يعدّ قصيراً إذا قرّن بالزمن الطويل الذي قطعه تاريخ الرواية الغربيّة الحديثة.

ونستبعد هنا تاريخاً أقدم للرواية كوّنّه منذ عهد بعيد أعمال روائية مُبَكِّرة عرفها التراث الإغريقي والتراث المصري القديم، وهو التراث الذي أهمل وربما لا يزال مهملاً في أغلب محاولات التحقيق لتاريخ النوع الروائي¹. وفي تساؤل لحسين حمودة حول "ما يميّز الرواية المغربيّة عن غيرها من الروايات المشرقيّة والغربيّة ... فقد يُشار إلى بعض قضايا ظلّت لفترة ما تخصّ الواقع المغربي، كان لها حضورها في التناولات التي عرفها الأدب الروائي بالمغرب العربي، وهذا وإن كان صحيحاً، لا يعدّ تمييزاً كافياً لجعل الأدب الروائي المغربي مستقلاً عن المدونة الروائيّة الكبرى، التي تشكّلت عبر أكثر من طموح للتعبير على أكثر من واقع بكل

1 - محمد حسن، وهبة، الرواية اليونانية القديمة، مكتبة سعيد رافت، القاهرة، 1986، ص 97.

اللُّغات التي كُتبت بها الرواية"¹. والبحث عن الهوية المغاربية للرواية مثله مثل البحث عن هوية الرواية العربية.

لقد استطاعت الرواية المغاربية أن تلتقط عدداً من السمات والتنوعات الموضوعاتية، وتبرز الملامح الفنية في تنوع التجريب الروائي الذي وسم الإبداع المغاربي من خلال المنجز المتكامل للمشهد الروائي المغاربي. ويمكن أن نجزم أنّ هذه الروايات أو أكثرها عبّرت بصدق عن روح العصر، وتاريخه، وفكره وكانت أمينة في تصوير واقع مشاهده النفسية والاجتماعية والإيديولوجية. ولهذا قدّمت الكتابة الأدبية تجسيدات لتجاربها وتوجهاتها الفنية الفردية، ورسمت صورة دالة على تنوع مغامرة السرد، وعلى تعدد أبعاد المغامرة الفنية في الرواية المغاربية بوجه عام.

5. خاتمة:

لقد اختلفت الكتابة الفكرية والنقدية والأدبية منها في رسم الهوية العربية في إطارها لمعالجة فكرة المثاقفة والتعامل معها كموضوع يستدعي الحذر والانتباه. وبرزت بعض الأقلام المناوئة للفكر الغربي بصوره الدخيلة ومناهجه الحدائية، الشكلائية والبنوية والتفكيكية، والتكاملية والتاريخانية وغيرها. تعاملت الكتابة العربية المغاربية مع الوافد الفكري والمنهجي ورفضت بعض ما جاء فيه من توجهات وأفكار بعيدة عن متطلبات ومرامي الفكر والعقيدة الراسخة في الحضارة العربية.

ولقد تميّزت الكتابة الأدبية والنقدية بلباقة وأسلوب حضاري لا ينفي الآخر، وهو يمتلك مقومات التعامل الأخلاقي والتبادل الفكري والتداولي المبني على معايير الصدق، والأمانة في نقل التجارب الإنسانية والاجتماعية، كما أنّها تتبنى كل ما من شأنه تقوية أو اصر السلم والمحبة بين الأمم والشعوب. وبهذا أثبتت الكتابة المغاربية أنّها تسير كل جديد في حقول المعرفة الوافدة، وكان للترجمة دورها البارز في نقل المنتج الفكري والأدبي من لغات أجنبية إلى اللغة العربية ومن اللغة العربية إلى لغات العالم الأخرى، وسرعان ما تعامل هؤلاء النقاد المغاربة مع مختلف النصوص بكل شفافية وموضوعية ووضوح، فقاموا

1 - حسين حمودة، مغامرة السرد في الرواية المغاربية، من كتاب: السرد والحكاية قراءات في الرواية المغربية، مخبر السرديات جامعة بنمسيسك، مطبعة دار القرويين، الدار البيضاء، المغرب، 2010، ص12.

بتحليل إيديولوجياتها المختلفة وتصويرها للواقع والمجتمع، والإنسان والأخلاق والدين على الصور المختلفة التي عرفتھا المدارس النقديّة والمذاهب الأدبيّة الحديثة والمعاصرة. ففي إطار المثاقفة أبرز الكتاب المغاربة اتصالهم الوطيد بتراثهم وفكرهم الحضاري القديم وانتماءهم إلى هويّة واحدة لها خصوصيتها التي تميّزها، والإمكانات الفكرية والفلسفيّة والنورانيّة التي تؤهلها لمواجهة كل رثٍّ من الكلام ومبتذل من الحديث.