

الحوار الثقافي بين نحن والآخر من منظور عبد الملك مرتاض

CULTURAL DIALOGUE BETWEEN WE AND THE OTHER FROM THE PERSPECTIVE OF ABDUL-MALIK MORTAD

مقدم علي*¹، أ.د. قادة محمد²

¹ جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم (الجزائر) aliprof34@gmail.com

² جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم (الجزائر) kaulamed67@gmail.com

تاريخ النشر: 2020/09/01

تاريخ القبول: 2020/07/09

تاريخ الإرسال: 2020/06/30

ملخص: أفضى التفاعل الثقافي بين التيارات الفكرية الغربية والعربية بشتى اتجاهاتها إلى ظهور عديد من القضايا الثقافية والنقدية ذات الصلة المباشرة بكيان الأمة والفكر العربي، ولعل من أبرزها قضية الحوار الثقافي بين نحن والآخر أو ما يصطلح عليه في حقول معرفية أخرى بثنائية الأنا والآخر، وقد خاض في هذه الإشكالية نقاد وفلاسفة ومفكرون بمختلف شرائحهم وتوجهاتهم مما أدى إلى تعدد القراءات واختلافها وتباين المقاربات حولها. ولزالت تشغل الفكر الأدبي والنقدي حتى السّاعة، سميّا من جهة المفهوم العام، ويعدّ عبد الملك مرتاض ممن خاضوا في هذه القضية، لذا سيقترن المقال على قراءة تحليلية في مفهوم هذه الثنائية وإمكانية الحوار بينهما لدى عبد الملك مرتاض، بما تحمله من دلالات اجتماعية وفكرية ومشيرا إلى التفاعلات الواقعة بين نحن والآخر بما يحملانه من أيديولوجيات ثقافية خاصة ومستظهرا في السياق ذاته التأثيرات القائمة نتيجة التّواصل أو بالأحرى الحوار الثقافي بين قطبي هذه الثنائية. الكلمات المفتاحية: الحوار، الأنا، الآخر، الدلالة، الثنائية، التأثير، الهوية.

Abstract: The cultural interaction between the Western and Arab intellectual currents in various directions led to the emergence of many cultural and critical issues directly related to the nation's entity and the Arab thought. Perhaps the most prominent of them is the issue of cultural dialogue between us and the other or what is termed in other fields of knowledge with the dualism of the ego and the other, and has fought in these The problematic critics, philosophers and thinkers of their various classes and attitudes, which led to the multiplicity of readings and their differing approaches around them. And still occupies literary and critical thought until, according to the general concept. Abdul-Malik Mortad is considered among those who fought on this issue, so the article will be limited to an analytical reader on the concept of this duality and the possibility of dialogue between them, with the social and intellectual connotations it bears, pointing to The interactions that take place between us and the other with their own cultural ideologies and are visible in the same context as existing influences as a result of communication or rather cultural dialogue between the poles of this dualism.

Key words: Dialogue, ego, other, significance, duality, influence, identity.

1. مقدمة:

يتشعب الحديث بين أهل الاختصاص في مجال الحقول النقدية الأدبية والفلسفية حول إشكالية الأنا والآخر من حيث المفهوم والماهية، فقد تباينت الأفكار والرؤى واستفاض الاختلاف بين المفكرين

والفلاسفة والنقاد حول ثنائية الأنا والآخر حسب اختلاف تياراتهم الفكرية وتباين مشاربهم والنقدية، ابتداء من تصوّراتهم الأولية للمفهوم الاصطلاحي هذه الثنائية، ومرورا بتطوّر حملتها الثقافية وتداولها بين الحقول المعرفية، إلى غاية وصولها واستوائها دسمة إلى مستوى الجدل الفكري لا سيّما في حقل الأدب والنقد. وقد أثير الجدل واسعا حول التفاعل الثقافي القائم نتيجة الاحتكاك بالثقافات الأخرى في ظلّ الحوار الثقافي مع الآخر والتأثير السلبي على الثقافة العربية خاصة وارتباط الأنا بقضية الهوية الثقافية للمجتمعات العربية المتأثرة بثقافة الآخر (الغرب) المسيطر بحكم التبعية الضمنية غير المعلنة في معظم المجالات الانسانية. سيما ما ارتبط بالمقومات الأساسية لكيان الأمة من دين ولغة وقيم أخلاقية....وهلم جرا.

وفي هذا السياق نستظهر بالقراءة والتحليل ما تناوله الناقد عبد الملك مرتاض تجاه قضية الأنا والآخر أو بالأحرى - نحن والآخر- على حدّ اصطلاحه بشيء من الإسهاب من خلال تدقيق النظر في الماهية الاصطلاحية للمفهومين وهل هناك إمكانية لحدوث الحوار التفاعلي الثقافي من عدمه استنادا لمعايير وأسس أخلاقية تحكمها القيم والإيدلوجية والمرجعية الثقافية لكل طرف من أطراف هذه الثنائية.

2. مفهوم الأنا (نحن) والآخر:

1.2 مفهوم الأنا:

1.1.2 - لغة :

وردت الأنا في لسان العرب أنّها (اسم مكنى وهو للمتكلم وحده، وإنما يبين على الفتح فرقا بينه وبين أن، التي هي حرف ناصب للفعل ، والألف الأخيرة إنما هي لبيان الحركة في الوقف)¹ وأما في المعجم الوسيط جاءت بمعنى (ضمير رفع منفصل للمتكلم، أو المتكلمة)² ، والملاحظ في التعريفين أنّها تدل على وصف المذكر والمؤنث ، خاصة بالمتكلم الفرد وحده، عاكسة لشخصيته وسلوكه ، وأما في المعجم المحيط فقد ذكر أنه (ضمير رفع منفصل للمتكلم مذكرا ومؤنثا، مثناه وجمعه نحن)³ ، وهذا التعريف يتوافق مع حقل القواعد الصرفية للغة.

2.1.2 - اصطلاحا:

قد عدّ مصطلح الأنا من أعسر المفاهيم وأصعبها حدّا ومفهوما لتشعب حملته الثقافية بين الحقول الفلسفية والفكرية وغيرها كونه (مصطلح يستعصي على الفهم والحدّ الاصطلاحي لأنّه يدخل في مشاركة كبيرة في أغلب الفروع الانسانية، الفلسفة، علم النفس، علم الاجتماع، علوم العربية.....الخ)⁴ ، ففي الفلسفة الحديثة على سبيل المثال نجده يحمل عدّة معان، فتارة يرد بالمعنى النفسي الاخلاقي الذي يشير إلى الشعور الفردي الواقعي في الفلسفة التجريبية. وتارة إلى الجوهر الحقيقي الثابت الحامل للأعراض التي يتألف منها الشعور الواقعي في الوجود الصوري. وتارة أخرى يرد بالمعنى المنطقي الذي يشير إلى (المدرک من حيث أنّ وحدته وهويته شرطان ضروريان يتضمّنهما التركيب المختلف الذي في الحدس، وارتباط التصوّرات في الذهن و"الأنا" المتعالي هو الحقيقة الثابتة التي تُعدّ أساساً للأحوال والمتغيّرات النفسية)⁵. ومن ههنا ندرك أنّ الأنا حقيقة قائمة بذاتها وقد اعتبرها بعض العلماء النفسانيين

أتمها بمثابة الضوابط الأخلاقية للشخصية (تلبية لحاجة النفس البشرية للتوازن النفسي والاجتماعي الذي يستدعيه مبدأ الواقع والعقل)⁶.

2.2- مفهوم الآخر:

1.2.2- لغة: وردت لفظة الآخر في لسان العرب بمعنى (أحد الشئيين وهو اسم على أفعل (...)) والآخر بمعنى غير، كقولك رجل آخر، وثوب آخر، وأصله أفعل من التأخر فلما اجتمعت همزتان في حرف واحد استثقلتا فأبدلت الثانية ألفا سكونها وانفتاح الأولى قبلها)⁷، وأما في المعجم الوسيط فقد ذكر الآخر على أنه (أحد الشئيين، ويكونان من جنس واحد)⁸، واستنادا لهذين التعريفين اللغويين، فالآخر تعني كل ما هو مخالف في المعنى أي كل ما يقابل الذات فهو آخر مخالف، وذكر الآخر أيضا على أنه (الغير سواء أكان الخصم الذي اصطدم مع الذات وتمرد عليها أم كان صديقا تعاطف معها)⁹، وعليه فصورة الآخر غير ثابتة فهي تتغير وفق موقع الأنا، كما أنه يأتي بعدة ضمائر، الأنت، الهي، هم، هو... إلخ، لأنه قد (يكون أحد الأفراد أو جماعة من الجماعات أو أحد الأمم)¹⁰.

2.2.2- اصطلاحا:

قد شاع في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر مصطلح الآخر خاصة عند زمرة من المفكرين الفرنسيين منهم ميشال فوكو (ت. 1984م) Michel Foucault، جان لاكان (ت. 1981م)، Jacques Lacan وغيرهم (ولعل سمة الآخر المائزة هي تجسيده ليس فقط كل ما هو غريب (غير مألوف) أو ما هو (غيري) بالنسبة للذات أو الثقافة ككل، بل أيضا كل ما يهدد الوحدة والصفاء، وهذه الخصائص امتد مفهوم الغيرية (altérité) هذا إلى فضاءات مختلفة تمثل التحليل النفسي والفلسفة الوجودية والظاهرية)¹¹.

ومفهوم "الآخر" عند ميشال فوكو Michel Foucault (متعلق بالذات تعلقاً لا فكاك منه شأنه في ذلك شأن ارتباط الحياة بالموت، "فالآخر" بالنسبة إلى "فوكو" هو "الهاوية" أو الفضاء المحدود الذي يتشكل فيه الخطاب)¹²، ونقصد بذلك أن "الآخر" بالنسبة له هو الموت بالنسبة إلى الجسد الإنساني.

إن الآخر عند فوكو (هو لا المفكر فيه في الفكر نفسه، أو هو الهامشي الذي سيبعده المركز، أو هو الماضي الذي يقصيه الحاضر، لكنّه أيضاً جوهري بالنسبة لكيثونة الخطاب الذي يستبعده، فنحن لا نعرف الحاضر دون الماضي ولا نعرف الذات دون الآخر، أمّا على مستوى الخطاب، فالآخر هو معالم الإنقطاع والفصل الذي يحاول التاريخ استبعادها ليؤكد استمراريتها)¹³. وأما بالنسبة إلى مارتن هيدجر فيلسوف الوجود والظاهراتية، فمفهوم الآخر مرتبط أساساً عنده بالوجود، فالوجود من دون الآخرين هو نفسه صورة الوجود معهم، باعتبار أنّ الشعور الفردي لا ينطوي على أي انفصال عن عالم الغير وكما أنه ليس ثمة ذات دون العالم فإنه ليس ثمة ذات من دون الغير)¹⁴.

وهنا يتضح أن مفهوم "الآخر" يتحدّد حسب الذات ممّا يجعل "الأنا" مختلفة عنها ولهذا لا يمكن أن نحدّد "الآخر" في صورة واحدة، فهو فقط يختلف عن "الأنا" وأنّ الذات والآخر مرتبطان لا يمكن فصلهما.

وعليه يمكن القول أنّ " الأنا والآخر" هما مصطلحان متقابلان متضادان أنتجتّهما أساسا الثقافة الغربية لتعبّر الأولى عن المركزية بما تحمله من تفوق وتمييز وحضارة ، والآخر هو الدونية والتخلف.
2. جدلية الأنا والآخر لدى عبد الملك مرتاض:

1.2 الدلالة المفاهيمية:

لقد كثرت التساؤلات في العقود الأخيرة الماضية غير البعيدة حول موضوع الأنا وعلاقته بالآخر أو حول موضوع الآخر وعلاقته بالأنا وكثيرا ما يُعالج (هذا الموضوع في الكتابات العربية الفكرية المعاصرة تحت مصطلحي (نحن والآخر) أو الأنا والآخر ، وذلك بادّعاء أنّ الانطلاق إنّما يجب أن يقع من صميم الذات على أنّها موجودة - حضاريا وسياسيا- كوجود الآخر الغربي ، وقد حاول بعض الدارسين أن يولّد مصطلحا جديدا ناشئا عن كثرة استعمال معنى الآخر فاستعمل الآخريّة عوضا عن الغيرية)¹⁵ وبالنظر إلى الدلالة المفاهيمية نجد أنّ (مصطلح الآخر يبدو كأنه أكثر دلالة على تحمّل مفهومه فعلا من الغير أو الغيرية التي نشكّ في سلامتها العربية أصلا، على كلّ حال. لكن يبدو لنا أنّ هذا الآخر إذ استعمل في حال الجمع تبدّد معناه وهدرت دلالته ، فتفرّقت في القبائل ذلك بأن هذا الآخر تتجمّع له قواه الدلالية: المفهومية والحضارية، والسياسية والتاريخية، حين يستعمل في صيغة المفرد، أمّا حين يجمع فقد ينصرف إلى كلّ من هم غير عرب ولا مسلمين، وذلك إذا تمخّض الأمر من أساس فكرة الانطلاق إلى الذات العربية المهزوزة).¹⁶

ويرد عبد الملك مرتاض قائلا (ونحن نرى أنّ الآخر إذا فكّرنا باللغة الفرنسية قد يراد به إلى معنى Autrui وليس إلى معنى L'autre مخالفين في ذلك طودوروف الذي اصطنع المصطلح الثاني في إحدى كتاباته ، ذلك أنّنا نجد بين المفهومين بونا بعيدا فكأنّ الآخر مجرد ضمير نحو، في حين أنّ الأول يحمل كل ما يمكن حمله من القيم التي يتعامل معها هذا الآخر ويراهها قيما نبيلة بالقياس إليه دون أن تكون كذلك كقيمة الحرية التي لا يقر بقيمتها الحضارية والإنسانية الآخر إلا إذا سطا على حرية نحن فداسها باسم حرّيته هو دوسا).¹⁷

يرى عبد الملك مرتاض أنّ (حرية الآخر وخلافا للتعريف الفلسفي والسياسي المعروف بين المفكرين من أنّ معنى الحرية يبتدئ لدى طرف، حين ينتهي لدى الطرف الآخر فيأخذ نصيبه منها، بل إن حرية الآخر تبتدئ من لابتدأ وتنتهي إلى غير نهاية).¹⁸ إذن فهي بهذا المفهوم حرية مطلقة .

ويعارض عبد الملك مرتاض استعمال مفهوم الآخر في إسقاط دلالته على الجمع إذ يقول (ونحن لانرى وجها لاستعمال الآخر في صورة الجمع، لسبب وجيه وهو أنّ هذا الآخر - الحضاريّ الدلالة، السياسي المفهوم- لا يثنى ولا يجمع لأنه وارد بصيغة المفرد في معنى الجمع أصلا ولو جمع لتمزّق حبله كما تمزّق حبل نحن فأسمى ضمير جمع يدل على الواحد الضعيف)،¹⁹ وسط كيانه الاجتماعي المنتمي إليه (ففي كل منا أثر اجتماعي، ولا معنى لوجود الفرد إلا إذا نسب للجماعة)²⁰ ، ثم يستطرد -عبد الملك مرتاض- على ما سبق معقبا (ولا عجب هنا، في أنّ يدل الواحد على القوة ، والجمع على الضعف ، لأنّ الآخر يمثل الغرب وحين ننصرف بوهمننا إلى هذا المفهوم، نتمثّل كيانا حضاريا قويا، ومكتّلا متوحّدا، وصارما

وثابتا على سياسته في قهر - نحن- وعدم السماح له بأن يرفع رأسه، أو يَغْنَثَ نَفْسًا، -على حدّ تعبير الأعرابية- يروي به ظمأه ولو بعض الإرواء)²¹.

2.2- علاقة الأنا (النحن) بالآخر:

إنّ علاقة الأنا بالآخر جدلية قائمة مدى الحياة على مستوى جميع الحقول الفكرية والمعرفية، فعلاقة وجودهما إلزامية سواء أكانت علاقة تنافر أم تجاذب، فبالأنا يُعرف الآخر وبالآخر نحاول فهم الأنا لدرجة أنّهما أضحتا (ذاتان منفصلتان متصلتان في الوقت نفسه مفترقتان و متحدتان، فلا تكون الذات إلاّ بوجود الآخر وهذه بديهية (باستثناء الذات القدسية المطلقة ذات الإله)، والأمر بمجمله يشبه صفحتي ورقة لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر)²²، تجدر الإشارة إلى أنّ تأثير الآخر أمر لا مناص منه فهو متداول وثابت على حدّ تعبير جون بول سارتر (ت. 1980م) Jean-Paul Sartre واستنادا إلى نظريته الفلسفية، على أنّه (ثابت أكيد في الجلّهة المعاكسة وكأنّه لامناص منه وكأنّه لا إفلات من تأثيره ، وكأنّه لا مرد من وجوده)²³ ، يقول جون بول سارتر (واقع الآخر أكيد ، ويصيّبي في الصّميم، وهو يتحقق بشيء من الامتعاظ ولكنني به أجديني في حالة من الخطر ، في كل حين)²⁴، لأنّ الأنا لا يمكن أن توجد إلاّ في إطار علاقتها مع الآخرين، مما دفع سارتر إلى الاعتقاد (أن الانسان لا يكون شريرا أو خيرا أو حسودا إلاّ إذا اعترف له الآخرون بذلك، ولكي أكون فكرة عن ذاتي لابد أن أمرّ عبر الآخر)²⁵ وفي هذا السياق يشير عبد الملك مرتاض إلى أنّ الآخر الذي تحدّث عنه سارتر ليس هو الآخر الممثل للهويّة المهدّدة بالتلاشي (فآخر سارتر لم يجاوز ما يقابل الذات في أدنى الدلالات على حين أنّ آخرنا الذي نريد هو ذلك المتوسّع إلى كل منتجات الحضارة الغربية وثقافتها والحيلولة دون تطوّرها)²⁶ وفي هذا المفهوم إشارة صريحة إلى تلكم التأثيرات الاستدمارية الشنيعة بمختلف أشكالها وحمولتها الفكرية والثقافية وما خلّفته من دمار حضاري وفكري في المجتمعات العربية كون أنّ (قوّة التيار الغربي المتغلغل في الجسد العربي المثخن بالهزائم والجراح)²⁷ فلم تبق ولم تذر للعروبة خاصة منفذا أو مدّخلا بغية ترميم هويّتهم الأصيلة.

وقد أشار عبد الملك مرتاض في سياق حديثه عن الهويّة إلى ما يعرف بـ - نحن- أين جعله حاملا ثقافيا وفكريا لها حيث تقاطع مع ما ذهب إليه المفكر مطاع صفدي (ت. 2016 م) فيقرّر (هل الهويّة تفترض الاختلاف، إذن، بمعنى أنّه ما أن تصوّت الهويّة صوتها ما إن تباشر كينونتها أو كيانها، حتى تثبت إمكانية قيم الآخر المختلف أو بالأحرى فإنّ كيان الهويّة ليس قائما أنطولوجيا إلاّ من حيث إنّّه تأكيد الإيجاب في وجه السلب)²⁸. فكينونة الهويّة تفترض اختلافا مع الآخر، بعبارة أخرى أنّه لا وجود لهويّة إلاّ إذا ثبت الاختلاف. والهويّة بمعنى الأنا هي سلاح ذو حدين كونها جامعة ومانعة، جامعة بين مجموعات البشر ومانعة من دخول غيرهم فيهم، فكل هوية تجمع وتفرق، فعلى الحرص على شقّها الإيجابي الجامع والحذر من شقّها السلبي المفرق.

يرى عبد الملك مرتاض أنّ مفهوم الأنا قاصر على أن يحل محل ال نحن متى مثل حيّزا جغرافيا محدودا لأيّ مجتمع عربي ومثله ما مع ماذهب إليه حسن حنفي 1935م في دراسته التي خصّ بها رفاعة الطهطاوي (ت. 1873م) من خلال كتاب (تلخيص الإبريز، في تلخيص باريز) عندما تحدث عن الأنا

المصرية باختلاف ثقافتها وحمولة أفكارها واستحضرها وهو في مدينة باريس الفرنسية، وهي لا تمثل (نحن العربية الإسلامية في منظورنا)²⁹ على حد قول عبد الملك مرتاض ، فمجرد التكلم باللغة العربية التي تعتبر إحدى أسس الهوية في فضاء غير عربي ليس مبررا لإسقاط مفهوم الـ نحن بمفهومه الواسع على الشمل العربي انطلاقا من زاوية محدودة، ومن ههنا فقد ازدري عبد الملك مرتاض استعماله لضبابية مفهومه لأنه يفتقد إلى احتواء الكيان الموحد بين الأمة الإسلامية جمعاء. غير أن ما انتهى إليه حسن حنفي من خلاصة هذه الدراسة أن الأنا مرجع تاريخي للآخر، وما الآخر إلا مناسبة لإظهار الأنا، وقد اعترض مرتاض على هذا التمثل كونه يعتقد أن العكس هو الصحيح فحين راح يكتب الطهطاوي عن باريس كان هدفه تقديم صورة الآخر الغربي بوصفه وصفا دقيقا للأنا. وقد استحال أن يكون الأنا مجرد مرجع تاريخي للآخر كونه محكوم بالغياب أصلا ونفسا.

ويتساءل عبد الملك مرتاض عن واقع هذه الرؤية قائلا (كيف يُتخذ ذلك الآخر الغائب من وجهة، والقوي المستعلي من وجهة أخراة، من الأنا مرجعا تاريخيا له، والأنا غير وارد في ذهنه ولا في واقع تفكيره البتة؟ وهل هذا الآخر لا يكتب تاريخ أنه هو ، حتى يرجع بالضرورة الى الأنا المصرية؟- استنادا إلى ما ورد في كتاب الطهطاوي- وهل يعقل أن يأتي الآخر الذي يمثّل القوة والتطور في ذهن الطهطاوي نفسه إلى مجرد ملتصق لصورة الأنا ليبنى عليها فعل التاريخ وتأسيس الحضارة؟)³⁰ ثم يستغرب حائرا وموجها في الوقت نفسه (وإننا لا ندري كيف يستقيم منطق الأشياء بجعل الآخر، القوي الغني، والعالم المتطور، الذي يُجاء إليه ولايجيء هو، أن يتمثل الأنا، على الصورة التي ذكرها الأستاذ حنفي في حكمه، فيما يصنعه من تاريخ وفيما يخترع من حضارة تكنولوجية لم يسبق لها في التاريخ نظير؟)³¹.

يشير الطاهر لبيب (و.1942م) معقبا على رؤية حسن حنفي باستحضاره للآخر في حضور الأنا إنما القصد منه هو التحرر منه، وقد مثّل جدلية الأنا والآخر بخطين بيانين يتقاطعان كل سبعة قرون فإذا (كانت الأنا في القمة تكون دورة الآخر في القاعدة، وإذا كانت دورة الأنا في القاعدة تكون دورة الآخر في القمة).³² وبالنظر إلى لغة حنفي يفهم أن الآخر قد علا ردحا من الزمن قدره سبعة قرون على الأنا العربي المسلم ثم كبكب مع نشأة الحضارة الإسلامية حتى عصر ابن خلدون (ت. 808 هـ/1406م). ومن ثم بدأ التناوب بين ثنائية الصعود والتزول.

3- موقف مرتاض من تلازم ثنائية الأنا والآخر:

يقف عبد الملك مرتاض موقفا ناقدا من العلاقة القائمة بين الأنا والآخر ومحللا في السياق نفسه ما ورد من استنتاجات حسن حنفي إذ لا يعدو أن يكون كمن يدور في متاهه خبط عشواء مستندا في ذلك إلى مجموعة من الأسس والرؤى، أولاها أن (الدورة الحضارية كما نظر لها ابن خلدون وغيره من المفكرين الغربيين فيما بعد، ليست نظرة مسلمة، فليس ضرورة أن يتأخر الآخر ويصاب بالشلل الفكري فلا يفكر ولا ينتج المعرفة، إذا تقدّم الأنا، وليس التقاطع الذي ذكر قدرا محتوما في هذا المسار الحضاري)³³ ويزعم مرتاض أن هناك تقدّم طردي للأنا فإذا تقدّم خطوة قفز الآخر عدّة خطوات إلى الأمام في مسار

الحضارة فتزداد المسافة بعدا. وثانها افتراض (حصول كارثة هائلة للأخر دون أن تصيب الأنا الأمن على نفسه وأهله وداره، فيحل محلّه، ولو حدث ذلك لتأخّرت الحضارة قرونا إلى الوراء ، لأن الأنا ليس متطوّرا حضاريا على العهد الرّاهن، وسيبتدئ مساره من الصفر في حالة تدمير حضارة الآخر).³⁴

وهذا بدوره يفضي إلى كارثة إنسانية عظمى بالحضارة العالمية برمتها بحكم أنّ البشرية جمعاء قد تفيد من بعض تلك الحضارة الراهنة من نواح متباينة.

وثالثها ما تفرضه الحقيقة القائلة أنّ (الأخر في مأمن من مثل هذه الكوارث لأنّه اتّخذ جميع الاحتياطات الضّرورية ليظلّ إلى الأبد ، غالبا كما هو، وقويّا مستعليا في الأرض كما هو ، فافتراض اندلاع حرب نووية بين العمالقة مستبعد، ويجب أن يكونوا جميعا حمقى حتّى يحدث ذلك، وفي غياب هذا الاحتمال الذي يمكن أن يفضي إلى تدمير الآخرين ، فلا خوف على هذا الآخر إذن من أن تصيبه مصيبة مدمّرة تُنهي وجوده الحضاري باليسر الذي يراه بعض النّاس، بل عليه أن يبشر بطول سلامة)³⁵ لأنّه يسعى دائما إلى ضمان سلامته ووجوده وفرض سيطرته على المجتمعات الأخر من خلال الهيمنة المطلقة على الوسائل والآليات (والتلاعب بالمفاهيم والقيام بتحديد مضامينها حيث يتلقاها الطرف المغلوب بوصفها حقائق)

36

ورابعها تتمثل في استعمال العدد سبعة بالضبط كما وصفه مرتاض بالفلكلوري المعتقداتي وما وروده في تقرير نظرية حضارية إلاّ دليل على خرافيتها (فلم تكون هذه الدورات الحضارية قائمة على مُدَد السبعة القرون ولا تقوم على زمن خاضع للظّروف التّاريخيّة الكبيرة التي يحتمل لها أن تقع في أيّ قرن ، أو في أيّ دهر؟ ولم يقع كل هذا الانتظار السبعي لكي تتغيّر الدورة الحضارية الكبرى بين الأنا والآخر أم استنتجت هذه السبعة الفلكلورية العجيبة من الحكايات الشّعبيّة أم استنبطت من التّاريخ أم استلهمت من وحي السّماء؟)³⁷ وفي هذه التساؤلات نظرة استغراب من جهة في تقييد الدورات الحضارية بالعدد من جهة ونظرة تهكّم واستهجان في تداول هذا المعتقد من جهة أخرى.

وأما الخامس فهو انتظار «الأنا» سقوط «الأخر» إلى أسفل السّافلين كي يرقى هو إلى قمّة الهرم ولكن (انتظاره حتما سيطول إلى مقدار الأبدية، لأنّ تطور الأمم لا يخضع لهذا المبدأ، بل الأمم العظيمة تنشأ وتنهض وتتطور في نفسها، بإمكاناتها ومقدّراتها الذاتية، وبعدها وعملها وليس بانتظار مرور سبعة قرون على تقدّم الآخر لكي يقع ما يقع)³⁸ وهيمات أن يقع فمثله كمثل سيرة أمّي جاهل يترقّب موت علامة فيحلّ محلّه ليملاً الأرض تخلفا وجهلا بسلوكاته وآرائه وعصبيته (ذلك لأنّ كل أنا هي عدو، وتريد أن تكون المسيطرة على الكل)³⁹.

ومن حيث قوّة الدلالة واتّساع الشّمولية، يفضّل عبد الملك مرتاض استعمال «نحن» بدل الأنا بحجة أنّه يشمل الذوات الضعيفة المهزوزة في كيانها المعنوي ، ومن ذلك تضحى «الأنا» أضعف أقرب إلى الشّجب منها إلى النّضارة (فإذا كان مفهوم «نحن» الذي كان يفترض وجود مجموعة كبيرة من البشر- أمرهم واحد- يتكثّلون حول قيمة واحدة وهم لا يتكثّلون ولا يجتمعون، فكيف بمفهوم الأنا الذي يغتدي

دالاً على جزئية ضعيفة ضئيلة لاتسمن ولا تغني ، فمفهوم «نحن» يدل على بقايا نخرة من القيم الذاهبة، وأمّا «الأنا» فلا يدل إلا على جزء الجزء من تلك القيم الضائعة فيغتدي غير ذي معنى فيطلق على ما تود مناقشته⁴⁰ وهذا يقودنا إلى نتيجة مفادها أنّ مقام «نحن» كمفهوم دال على الكيان الجامع الواحد لا يزال متلاشياً ومشردماً فما بالك باصطلاح مفهوم «الأنا» في هذا السياق.

وفي اعتقاد عبد الملك مرتاض إنّ مفهوم «نحن» يعني الإنتماء الحضاري بكلّ ما يحمل من معطى سياسي وثقافي وفكري الذي يحدد المعالم الكبرى لهذا الإنتماء، غير أنه أضحى من العسير تشكيل (منظومة خاصة من القيم والأخلاق والدلالات في أنساق تفاعلية بين الحاجة والضرورة والرغبة لتشكل بذلك كلية ديناميكية متماسكة يصطلح عليها مجتمع)⁴¹ موحد في هويته وثقافته الأصيلة. كما قد ربطه مرتاض بفرض وادّعاء الوجود والسيادة شأنه شأن وجود الآخر المترصّص المترصّد، ثم يتساءل قائلاً (فهل نحننا هذه كذلك حقاً؟ وهل ما نحن فيه اليوم من ذلّ الموقع وسوء الموضع، وضعف القوة وقلة الحيلة، ما يحملنا على الاعتقاد أنّنا ذلك «النحن» الذي كانه أجدادنا،⁴² .

وقد اشتشهد في هذا الموقع بأبيات من معلّقة عمرو بن كلثوم حين قال مفتخراً ومباهاياً:

وَنَحْنُ الْحَاكِمُونَ إِذَا أُطِغْنَا وَنَحْنُ الْعَازِمُونَ إِذَا عُصِينَا

وَنَحْنُ التَّارِكُونَ لِمَا سَخَطْنَا وَنَحْنُ الْآخِذُونَ لِمَا رَضِينَا⁴³

فشتان بين ماكان عليه الأوائل من نخوة وعزّة وحضور قائم بذاته وما هي عليه «النحن» المعاصرة من خنوع وخضوع، مما أجاز للآخر الغربي التّطاول علينا بمختلف الأساليب والسّبل دون حسيب أو رقيب. الأمر الذي دفع بالكثير من أفراد المجتمع إلى البحث عن أصالة هويّتهم الثقافية حتى ينمازوا عن غيرهم. محاولين في الوقت نفسه التّحرر من قيود الفكر الماضي الذي خلفه -المستعمر- الآخر.

إنّ مفهوم نحن في اللّغة المعاصرة تدل على الوجود والقوّة ، وقيمة لإثبات الذات بين المجتمعات القائمة، وتوكيد لكنه هذا الوجود، أي أنّها تحمل في دلالتها صفة الوجود والكينونة والعلم والقدرة على مواجهة أعباء الحياة في هذا العصر بهدف عدم التلاشي والانقراض وفي هذا السياق يتساءل عبد الملك مرتاض قائلاً (فهل نحننا ترقى إلى مستوى هذا المعنى الذي يحمله هذا المفهوم؟)⁴⁴ ، سيما في ظلّ التحولات الفكرية واضطراب المجتمع العربي في حالة من اللاتوازن والصراعات إذ (تبدأ الثغرات في التجلّي كنتيجة فعلية طالما أنّ مسار الحياة متحرك ومفتوح النهاية)⁴⁵ ولذا رأى مرتاض أنّه من الضروري فتح باب التأمّل والتّرويّ في الأمر (وتلك مسألة نثيرها فنسوقها إلى أهل الفكر والرأي والشأن...) ⁴⁶ وذلك بهدف التحليل والتدقيق والتمحيص.

وأما ما يتعلّق بالآخر فغالبا ما يرتبط معناه بالغرب المهيمن على المجتمعات العربية برمتها ، وقد أشار عبد الملك مرتاض ههنا إلى الولايات المتّحدة الأمريكية والتي بسطت نفوذها على العالم بأسره - بما تملكه من قوّة تكنولوجية وعسكرية عاتية وسياسية متبجحة- في معظم مجالات الحياة، وهاهي ذي تعلن

للعالم بأسره جهارا اتبّاعها، فالمحايد ممنوع والمسالم مرفوض، والعالم العربي الإسلامي إن لم يخضع فهو على شفا فوّهة حرب في أيّ حين إن طالته غضبها، فشتان بين المفهومين في التساوي في هذا السياق. إن الاعتقاد بانعدام التساوي في المعنى بين المفهومين يرجح كفة السيطرة والغلبة للآخر المؤثر على فكر المجتمع العربي وثقافته، والذي استطاع التحكم في أفكارنا فيتحصص فيها ، ويتغلغل حتى الأعماق. (فأين هذا نحن إذن ونحن لسنا نحن إلا باعتبار الدلالة النحوية القاصرة لهذا الضمير؟)⁴⁷ فالتقديم للفظه نحن لا يعدو أن يكون مجرد تقديم لغوي فقط لا غير يقول عبد الملك مرتاض ما نصّه (إننا نرى في تقديم نحن على الآخر شيئا من المغالطة والتشويش والادّعاء في استعمال العبارة ممّا قد يُفضي إلى التعارض مع الحقيقة والتناقض مع واقعنا الحضاري المهيمن).⁴⁸ هذا الواقع الذي فرض علينا كرها أو طوعا بكلّ حمولته الفكرية والحضارية من الآخر فصرنا لا نسير إلا بتوجيه منه، أو إيعاز من القائمين على سلطانه، وبات أمرنا ضيقا حرجا (لا نضع إلا التاريخ السّلي ... فلا نبدا في مسار التاريخ إلا من خلال تاريخ الآخر الذي يفعل بنا الأفاعيل، كالطير الأبايل)⁴⁹ فشتان بين حضارة تراث الأجداد التي خلّدها التاريخ الانساني من فكر وثقافة وسؤدد وبين ما هو كائن في العصر الحالي من تبعية وتيه.

5. الحوار الثقافي بين نحن والآخر:

لا شك أن الحديث عن العلاقة بين نحن والآخر يدفعنا إلى التفكير في (إشكالية إمكانية الحوار بينهما حوارا مثمرا ومنصفا، وذلك لتقريب المسافات الهائلة التي تفصل كلا منهما عن الآخر، فالآخر قطع مسافات هائلة إلى الأمام، وعلى مدى قرون طوال، في حين أن نحن تقهقر مسافات بعيدة إلى الوراء، وعلى مدى قرون طوال أيضا ، فوق التباعد بين الطرفين إلى الحد الذي يصعب معه التلاقي، أو التقاطع في المسارين اللذين يتخذان اتجاهين متوازيين لا يلتقيان أبدا، بحيث لا يجوز لأي من الاتجاهين أن يغير مساره فتيلًا. وأمام هذا الوضع الحضاري المتباين كيف يمكن التلاقي، إلا أن يكون التلاقي الضعيف ليتلقى الأوامر والتوجيه من القوي وهو راض طائع ؟)⁵⁰ أو يكون التلاقي والتحاوّر بقدر (المنفعة والمصالح الاقتصادية أو كسب الود أو خشية البأس)⁵¹ ، نتيجة التبعية للآخر في مختلف المجالات.

ومن الناحية المنطقية فإن (الحوار في أبسط دلالاته الثقافية، يقتضي تقارب المستوى الفكري، وتواجد المقابل الحضاري ، فأن تتحاوّر الصين مع الولايات المتحدة الأمريكية فهذا مقبول فكريا وسياسيا وحضاريا، لوجود شيء من " التشابه المتعارض "، وأن تتحاوّر كوريا الشمالية مع هذا العملاق الذي يوشك أن يلتهم كل من ألفاه ضعيفا أمامه في العالم فهذا الحوار وارد لوجود شيء من التشابه في امتلاك السلاح المدمر، أما أن نفترض وجود حوار العرب والمسلمين مع الغرب وهم مجردون من أية قوة إلا من أموالهم التي أودعوها في مصارف الغرب فأمسو بإيادها ذلك عندهم، من أجل ذلك، في موقف ضعف، لا في موقف قوة، إذ من المستحيل أن تعيد إليهم مصارف الغرب دينارا واحدا مما يدخرون، وإلا أمست تلك المصارف فارغة كبيت مال عمر بن الخطاب حين كان يوزع المغانم على الناس ثم يكتسه ويغلق بابه ...مع عدم جواز المقارنة).⁵² فشتان بين ما هو كائن في عصرنا الحالي وما كان عليه ذلك الزمن من قيم وأخلاق سامية رفيعة. ومن البديهي في أبسط شروح التعامل السياسي والحضاري (أن يكون الحوار منصفا وكرهما إذا وقع بين طرفين متقاربي القوة والعلم، وأما إذا تدنى مستوى أحد الطرفين فلا ينبغي أن يسمى ذلك التعامل حوارا، ولكن يجب أن

يسمى إيماء شروط، أو فرض جزية، أو أي شيء مما يشبه هذا التعبير)⁵³ ، فالعلاقات القائمة والحوار بين الحضارات لا يقام على أساس استدرار الرحمة ولا تقديم المواعظ لأهل الشأن، منذ أن أمست القوة وحدها هي الحكم والمعيار الأول في الحوار مع الآخر.

ولقد (كثرت الدعوة في العهد الأخير، إلى الحوار بين الثقافات والديانات والأنظمة السياسية المختلفة وحتى الحضارات، وخصوصا بين العرب والأوروبيين، وبين المسلمين والمسيحيين).⁵⁴ قصد تقارب الأفكار وتبادل المعارف في مختلف المجالات العلمية والمعرفية. غير أن غياب شروط الحوار وأسس العلمية حال دون ذلك. يسعى الآخر دائما إلى إقامة جسر التواصل والتفاعل بين الأمم كونه (هو الذي يحب التعدد والاختلاف، في حين أن "نحن" لا يزال ينطوي على الذات، ويتخوف من مد اليد المتسامحة إلى الآخر المتحضر المتفتح على الاختلاف... كل ذلك يقال في الإعلام الغربي صباحا ومساء، وفي كتابات بعض المفكرين الغربيين ليلا ونهارا. وقد وقع الإصرار على ذلك والإقتناع به إلى أن أصبح نظرية رائجة بين كثير من الناس).⁵⁵

إنَّ قيم الاختلاف قيم إنسانية وفكرية عظيمة، كونها (تهض على التعاون بين البشر، وتكرس سبيل التسامح بينهم، وتسعى إلى ترسيخ التعايش على الأرض دون حروب، بل لعل هذه القيم أن تفضي إلى تحابهم وتعاونهم، وتراحمهم وتعاطفهم، دون حقد ولا أضعان، فإن تكريس هذه القيم النبيلة يثمر حضارة متكاملة شامخة، لأنها تقوم في أصلها على احترام التعددية والاختلاف، وعلى اندماج الشرق في الغرب، والغرب في الشرق، كاندماج البثنة مع رحيق العسل المصفى)⁵⁶ وههنا تجدر الإشارة إلى سماحة الديانة الإسلامية في التعامل مع الآخر على جميع المستويات (فهي ليست معادية بطبعها للغرب، ولأية ثقافة أخرى، وأنها تحترم سائر الثقافات، وأنها أفضل ثقافة تحقق فيها تمازج الثقافات المختلفة، وأن جوهرها الإسلامي قوامه العفو والتسامح)⁵⁷، ولعمري ما أروع ذلك وأنفعه للبشرية على الأرض لو كان مفهوما للآخر حقا.

ولكن (هذا الآخر هو الذي يرفض أن نخلف معه فلم يترك لنا أية مساحة لهذا الاختلاف برفعه شعاره الشهير: "إما معنا أو ضدنا"؟ وباعترافه بالتحديد للأمم الغربية في النهوض بحرب صليبية ضد الإسلام والمسلمين، لمجرد ظهور عناصر متطرفة تدعي أنها تنتهي إلى الإسلام السياسي... ثم بتصريح بعض الشخصيات السياسية الغربية الأخرى، بأن الحضارة الإسلامية حضارة منحطة، ولا ترقى إلى مستوى الإبداع... أبعد كل هذا يطمع طامع في تكريس قيمة الاختلاف المتهرئة بين الآخر ونحن؟ إنَّ معنى الشعار المتغطرس الذي يرفضه المنزلة بين المنزلتين "فإما معنا وإما ضدنا" هو ذوبان "نحن" ذوبانا مطلقا والتخلي عن كل قيمه الدينية والثقافية للانضواء تحت لواء الآخر دون نيل أي مقابل أثناء ذلك غير تجرع كأس النذل، وغير القيام بالتنازل له عن كل الثروات).⁵⁸ وعلى هذا الأساس يظل الغرب دائما مترصدا (لدور الإسلام في المعركة الحضارية، كونه يشكل نقطة مركزية في مسيرة الحضارة الإنسانية)⁵⁹.

يرى عبد الملك مرتاض في هذا السياق أن فساد العلاقة بين الآخر ونحن، إنما هو عيب "الآخر" الذي يمثله العملاق الأمريكي المتعطش باستمرار إلى تأجيج الحروب وشنها على المستضعفين في الأرض باسم شعارات لا يصدقها هو نفسه، ومنها الحرية والسلام.

وعليه فلا مساس، (فإما أن يقبل "الآخر" بنحن كما هو، حضاريا ودينيا وأخلاقيا أيضا، وإما أن لا يقبل به. ولدى رفضه كما هو، يعتدي الآخر، في الحقيقة، هو المكرس الحقيقي للدكتاتورية بفرض الديمقراطية

الغربية شكلا للحكم على بقية كل الشعوب، وكأن ديمقراطيته الشكلية دين سماوي مقدر، ودوس كل الحريات برفض المنزلة الثالثة في الاختلاف، ورفض الديانات بالمبالغة في تشوية صورة الإسلام ومحاربة المسلمين تحت أوهى الأسباب).⁶⁰ وهذا قصد السيطرة وبسط النفوذ والتعالي لا غير.

وبهذا المنطق تبرز الحقيقة الخفية المضمرة والمتمثلة في (أن " الآخر " و " نحن " لا يكونان كينونة متوازنة إلا بحوار ، ولا يقوم هذا الحوار المتوازن إلا بمعرفة الآخر للغة نحن ، ومعرفة نحن لثقافة الآخر ، على شيء من المساواة في المثاقفة والمعارفة ، فبدون المعرفة الثقافية المتبادلة لا يمكن أن يتحقق حوار متكافئ وبناء بين الطرفين المختلفين أصلا ، فمعرفة نحن للغة الآخر لم تفض مع الأسف ، إلى نتيجة مثمرة ، لأن جهل الآخر بمعرفة لغة " نحن " ظل عائقا فكريا وتواصليا فولد لدى " الآخر " عقدة استعلانية لا أمل في البرء منها ، فقد ولد فيه إما إحساسا بالتخوف من نحن ، وإما إحساسا بالاحتقار لنحن ، وإما إحساسا بالعظمة على نحن ، وذلك على أساس هذا " لنحن " ليس على شيء من الثقافة ولا الأهمية في هذا الوجود ، وعلى أساس أنه لا يستطيع صنع التاريخ ولا التأثير فيه إلا سلبا ، وعلى أساس من أنه لا يستطيع تغيير مجرى الأحداث فيحولها من وجهة إلى وجهة أخرى ، وهنا تكمن الخطورة التي تفضي إلى وأد التعددية والاختلاف).⁶¹

وإذن ، فهذا الآخر يسعى جاهدا بكل الوسائل التي تباعد ما بيننا وبينه ، أو بالأحرى الوسائل التي تتيح له أن يستعمرنا ، ويستولي على ثرواتنا ، وأما الطاهر لبيب فيرى (أن العزلة الثقافية تؤدي الى العنصرية ، وأن صورة الآخر ، ليست هي " الآخر ")⁶² ، ويوضح عبد الملك مرتاض قائلا : (إن أخشى ما نخشاه أن الطاهر لبيب ربما كان يقصد بالعزلة الثقافية إلى " نحن " دون " الآخر " وذلك لاستعلانية ثقافة الآخر وتدني ثقافة نحن ، من وجهة نظر هذا الرأي على الأقل ، ذلك بأن من المحزن حقا أن لا أحد من مفكرينا ، في حدود ما بلغناه من العلم على الأقل ، نلفيه يدعو إلى التعامل بالمثل في مسألة العزلة الثقافية ، فهل العرب هم المليمون وحدهم إذا لم يتثقفوا لغة هذا الآخر المتغطرس؟ ولم يكلف العرب وحدهم بتجشم هذا العناء دون أن يطالب مطالب ، باسم الفكر والإنسانية والتعايش والاختلاف على الأقل ، هذا الآخر أن بأن يتعلم لغة العرب ، ويحذق ثقافتهم ، حتى يعرفهم حق المعرفة فييسر الحوار الثقافي بين المعسكرين الكبيرين ، المعسكر الذي يمتلك الثروات والمال ، والجهل والكسل أيضا ، والمعسكر الذي لا يمتلك إلا التكنولوجيا والقوة والجد والعلم!؟)⁶³ ، فالبون شاسع ، والأمر عسير على الطرفين غير يسير.

لذا (يحار المفكرون العرب المعاصرون في الأخذ أخذا مطلقا بالحضارة الغربية وتبنيها منها وسلوكا في الحياة اليومية : بين أولي الاتجاه الفكري العلماني ، وأولي الاتجاه الفكري الإسلامي ، فمن طه حسين الذي كان لا يزال ينادي بضرورة الأخذ بتلك الحضارة الغربية حلوها ومرها ، خيرها وشرها ، إن شئنا ، في رأيه ، دخول العصر الحديث واستيعاب تقدمه ، إلى سيّد قطب الذي يحذرنا من أسس الحضارة الغربية وأصولها المنحرفة ، ويدعونا أن نقصر اقتباسنا منها على أحوج الحاجات ، وفي أضيق الحدود العلمية والتقنية ، دون النظرية والقيمية الأخلاقية)⁶⁴ وهذا لعظم الخطر الثقافي والعقائدي الناتج عن الاحتكاك بها. غير أنه لا ضير من تبني الموقف الثالث المعتدل الذي يرى بضرورة التوفيق بين الأمرين ، والأخذ بأفضل ما فيهما.

يرى عبد الملك مرتاض والحوار الثقافي هذه أن (الحوار الثقافي يمكن أن يستقيم من الوجهة المفهومية الخالصة على الأقل ، وذلك على الرغم من وقوع "نحن" الضعيف ، تحت سلطان "الآخر" القوي العنيف ، ولو على هون ما، لأن مثل هذا الحوار ، ولو من منطلقه النظري ، ينهض على أسس عقلية خالصة، وعلى ثقافة مشاعة في سراديب التاريخ ، فهي ملك للناس جميعا)⁶⁵.

إن دواعي الحوار الثقافي العربي مع الغرب ومرجعياته أوسع من مرجعية التنوع الثقافي بإيحاءاتها المختلفة، فالعرب لغة وثقافة ودينا وتاريخا في حالة اشتباك يومي مع الغرب بأبعاده المختلفة اللغوية والثقافية)⁶⁶ وكذا الأبعاد الحضارية المرافقة لذلك، وفي هذا السياق يميز مرتاض بين مفهوم "الثقافة" و"الحضارة" ، فيرى (أن الحوار الثقافي لا يتمتع من أن يقوم بين نحن والآخر، وبين الشرق والغرب، وبين الإسلام والمسيحية، وبين الشمال والجنوب ، وما شئت من هذه المفاهيم المتقابلة الكثيرة التي لا تزال تلقى ، على عهدنا الراهن، في سوق السياسة والفكر من أولى الرصانة والعقل، وذلك ابتغاء إحداث تقارب بين الأمم والشعوب، والثقافات والديانات، والطوائف والإثنيات، ذلك بأنه إذا كان للآخر التوراة والإنجيل، فلنحن القرآن والحديث، وإذا كان للآخر التاريخ الحاضر النابض، فلنحن التاريخ القديم المجيد، وإذا كان الآخر يمتلك أسرار العلوم والتكنولوجيا، فإن نحن يمتلك شيئا من المال واليد العاملة الرخيصة، وكان يمتلك هو أيضا شيئا من العلم والتكنولوجيا في نشأتها الأولى، فهو الذي أسس له، من حيث يعترف الآخر أو لا يعترف، أسس تلك العلوم التي خرق بها أفضية السماء، وغاص بفضلهما في أعماق الأرضين)⁶⁷. وما ذكره مرتاض في هذا السياق أقرب إلى المفهوم الأنثروبولوجي في المقام الأول إذ يشمل (مجموع الفنون والعادات والتقاليد والمعتقدات الدينية، فكل تلك الأشياء يؤثر بعضها في بعض، ولكي نتمكن من فهم إحداها ، وجب علينا فهما جميعا)⁶⁸.

وأما الحوار الحضاري فغير ذلك (فإما أن ينتج نحن ويخترع كما اخترع الآخر وأنتج، وإما أن يتفرج عليه، ويشترى منه منتجاته الحضارية فيستهلكها إن قبل أن يبيعها له، ذلك بأن ليس ما أنتجه الآخر معروض للبيع الحر في كل الأطوار، فالسلاح المدمر يحتفظ به لنفسه، ولا يبيع لنحن إلا ما كان بدائيا من السلاح، وما يعود إلى نحو نصف قرن إلى الوراء، فيتخلص من سلاح صديئ غير فعال فيربح فيه ، ويطمئن على أن نحن بهذا السلاح لا يبتعد في دورته الحضارية عن سلاح الرمح والسيف والمنجنيق)⁶⁹. وعليه فليس هناك من سبل منطقية للحوار بين الآخر ونحن في شيء كان أصلا للتحكم والاستهلاك، وليس التهادي.

في ضوء هذا التفاعل الحادث بين هذه الثنائية تتضح جليا (سيرة نحن أمام الآخر في شأن امتلاك الحضارة من طرف، واستهلاكها من طرف آخر، وكل ذلك يدل على أن نحن ليست غائبة من الحضارة الغربية المعاصرة فحسب، ولكنها محرومة أيضا من أن تنتج هذه الحضارة . ولو نبغ في عالم نحن عالم من العباقرة لتخطفته الطير الأبايل ، ولأمسى الآخر. إن وقع رفض ضم مثل هذا العالم إلى فرق البحث لدى الآخر. يبحث عنه تحت كل كوكب من أجل أن يحرم منه نحن تحت كل مبررات الوجود... حتى يظل نحن محروما من نعمة العلم، ومقصيا من طبقة الأمم التي أتيح لها أن تنتج حضارة مادية فتستقل بنفسها، وتقول لا إن شاءت ورأسها مرفوع ، وكلامها مسموع).⁷⁰ فلا مجال للحوار الثقافي مع استمرار الحرمان والرؤية الدونية من طرف الآخر. ومن أجل كل ذلك أيضا، فإن (الحوار الحضاري غائب غير وارد، ومستحيل غير ممكن، لأن الضعيف الدليل لا يستطيع أن يحاور القوي العزيز بالندية التي تزعمها موثيق الأمم المتحدة المتهاوية، ولأن

الذي لا يمتلك أسس هذه الحضارة وأدواتها لا يستطيع أن يحاور، حوار الندية والمساواة، العالم المتمكن من السيطرة على أسرار الطبيعة والكون⁷¹. ولكأني بها خلقت له وحده خصيصا ليتفرد بها وحده وهميات أن يكون له ذلك.

7- خلاصة:

ما نخلص له في ختام هذا المقال أن:

- واقع العلاقة بين الآخر ونحن، يبقى مختلا مهما حدث بالنظر للحال المزرية للواقع الراهن لنحن الذي لا يزيد ولا ينقص، وعامة الناس قد يعرفون هذا على نحو أو على آخر، وعامتهم يقتنعون بأن الحوار بين ثقافة الآخر ونحن إن وقع ، لكان حوار الصم البكم العمي الذين لا يعقلون وهذا بسبب رفض الآخر علانية المنزلة الثالثة في الاختلاف، وإصراره على تكريس شعار العولمة الذي غايته الأولى والأخيرة تذويب ثقافة الضعفاء في ثقافة الأقوياء.

- نظرة الآخر الدونية لنحن لازالت متأصلة في ذاته المتغترسة المتباهية بالبرجسية والعلوية في جميع المجالات فلا ولن يستطيع الامتثال إلى شروط الحوار الثقافي التي يفرضها المنطق العقلاني خاصة في مجال حوار الأديان والمعتقدات.

- إن حقيقة الواقع الثقافي والفكري المعيش في المجتمع العربي الإسلامي يفرض علينا إعادة التفكير والنظر بحكمة وروية في أنفسنا وذاتنا وكيونتنا بين الأمم في هذه المعمورة، فالأحرى بنا أن نهض بقيمتنا ومبادئنا الأصيلة ونحاول ترميم ما بقي قائما من «نحننا» الماضية عسى أن نضحى شيئا مذكورا مستقبلا فنقيم لذواتنا حصنا حضاريا وفكريا وماديا منيعا في هذا الوجود فنحضى بالعزة والسؤدد والريادة في شتى مجالات الحياة الفكرية والثقافية والانسانية جمعا.

الهوامش:

- ¹ ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت- لبنان، ط: 1 ، 2000 ، ص 38.
- ² إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر، تركيا، (د.ط.)، (د.ت.)، ص 28.
- ³ بطرس البستاني: محيط المحيط، مكتبة لبنان، لبنان، (د.ط.)، 1987 ، ص 18.
- ⁴ عباس يوسف الحداد، الأنا في الشعر الصوتي (ابن القارض أنموذجا)، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط2، سوريا، 2009، ص 187.
- ⁵ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، (د ط.)، بيروت، لبنان، 1982، ج1، ص 141.
- ⁶ سهاد توفيق الرياحي، ظاهرة الأنا في شعر المتنبي وأبي العلاء (دراسة موازنة نقدية)، دار الزمان، ط1، عمان، 2012، ص 15، 16.
- ⁷ ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1، 2000 ، ص 151.
- ⁸ إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية ، القاهرة، ط 4، 2004، ص 8.
- ⁹ فاضل أحمد العقود: جدلية الذات والآخر في الشعر الأموي، دار غيداء للنشر والتوزيع، الأردن، ط 2012، ص 1، 34.
- ¹⁰ عمر عبد العلي علام: الأنا والآخر الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، دار العلوم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 2005 ، ص 12.
- ¹¹ ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007، ص 21.
- ¹² ميجان الرويلي، وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي ، ص 22.
- ¹³ ميجان الرويلي، وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، ص 23.
- ¹⁴ زكرياء إبراهيم، مشكلة الإنسان، دار مصر للطباعة، مصر، (د ت)، ص 135.
- ¹⁵ الطاهر لبيب، صورة الآخر، العربي ناظرا ومنظورا إليه، الفصل الثالث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص 08.
- ¹⁶ عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، 2000، ص 75.
- ¹⁷ عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 76.
- ¹⁸ عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 76.

- 19 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 76.
- 20 جميل صليبا، علم النفس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 100.
- 21 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 76.
- 22 حسن العويدات، الآخر في الثقافة العربية من مطلع القرن العشرين، دار الساق، بيروت، ط1، 2010، ص19.
- 23 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 76.
- 24 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 77.
- 25 بوغديري ياسين، مشكلة الآخر في الفلسفة المعاصرة، مجلة كتابات معاصرة، عدد 37، ماي 1999، ص 94.
- 26 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 77.
- 27 عبد الرحمن بوعلي، الرواية العربية الجديدة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، المغرب، ط2، 2001، ص327.
- 28 مطاع صديقي، السلف/الخلف، في مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، ع47، خريف 1987، ص5.
- 29 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 78.
- 30 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 79.
- 31 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 80.
- 32 الطاهر لبيب، صورة الآخر، العربي ناظرا ومنظورا إليه، الفصل الثالث عشر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999، ص 706.
- 33 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 81.
- 34 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 81.
- 35 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 82.
- 36 جمال حضري، الترجمة والمثاقفة، مجلة حوليات التراث، عدد 5، مارس 2006، ص86.
- 37 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 82.
- 38 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 83.
- 39 لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، باريس، 2001، ص329.
- 40 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 83.
- 41 بن أحمد قويدر، الخلفية الذهنية للمثاقفة، مجلة حوليات التراث، عدد 3، مارس 2005، ص 61.
- 42 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 83.
- 43 ينظر حسين بن أحمد بن حسين الزُّورِّي، شرح المعلقات السبع، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002، ص218.
- 44 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 84.
- 45 مصطفى حجازي، حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1988، ص 160.
- 46 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 84.
- 47 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 85.
- 48 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 85.
- 49 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 85.
- 50 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 86.
- 51 عبد المجيد حنون، صورة الفرنسي في الرواية المغربية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص68.
- 52 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 87.
- 53 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 87.
- 54 أحمد صديقي الدجاني، الحوار مع الآخر في الإسلام، مجلة التسامح، عدد 2، 2003، ص1.
- 55 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 90.
- 56 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 91.
- 57 مجدي الداغر، الصراع الحضاري بين الشرق والغرب، المكتبة العصرية للنشر والتوزيع، مصر، 2009، ص24.
- 58 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 92.
- 59 مجدي الداغر، الصراع الحضاري بين الشرق والغرب، المكتبة العصرية للنشر والتوزيع، مصر، 2009، ص36.
- 60 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 93.
- 61 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 93.
- 62 أحمد صديقي الدجاني، الحوار مع الآخر في الإسلام، مجلة التسامح، عدد 2، 2003، ص 8.
- 63 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 94.
- 64 محمد جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1998، ص322.

- 65 عبد الملك مرتاض ، الإسلام والقضايا المعاصرة ، ص 99.
 66 امحمد جبرون، تجربة الحوار الثقافي مع الغرب، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت، 2014، ص53.
 67 عبد الملك مرتاض ، الإسلام والقضايا المعاصرة ، ص 100.
 68 امحمد جبرون، تجربة الحوار الثقافي مع الغرب، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت، 2014، ص 14.
 69 عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 101.
 70 عبد الملك مرتاض ، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 103.
 71 عبد الملك مرتاض ، الإسلام والقضايا المعاصرة، ص 106.

9- قائمة المراجع:

● المؤلفات:

1. إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر، تركيا.
2. امحمد جبرون، تجربة الحوار الثقافي مع الغرب، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت، 2014.
3. ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت- لبنان، ط: 1، 2000.
4. بطرس البستاني: محيط المحيط، مكتبة لبنان، لبنان، (د.ط)، 1987.
5. بوغديري ياسين، مشكلة الآخر في الفلسفة المعاصرة، مجلة كتابات معاصرة ، عدد 37، ماي 1999.
6. جميل صليبا، علم النفس، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، 1982.
7. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، (د ط)، بيروت، لبنان، 1982، ج 1.
8. حسن العويدات، الآخر في الثقافة العربية من مطلع القرن العشرين، دار الساق، بيروت، ط1، 2010.
9. حسين بن أحمد بن حسين الزُّوزِّي ، شرح المعلقات السبع، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002.
10. زكرياء إبراهيم، مشكلة الإنسان، دار مصر للطباعة، مصر.
11. سهاد توفيق الرياحي، ظاهرة الأنا في شعر المتنبي وأبي العلاء (دراسة موازنة نقدية)، دار الزمان، ط1، عمان.
12. عباس يوسف الحداد، الأنا في الشعر الصوتي (ابن القارض أنموذجا)، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط2، سوريا، 2009.
13. عبد الرحمن بوعلي، الرواية العربية الجديدة، كلية الأدب والعلوم الإنسانية، وجدة، المغرب، ط2، 2001.
14. عبد المجيد حنون، صورة الفرنسي في الرواية المغاربية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986.
15. عبد الملك مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، 2000.
16. عمر عبد العلي علام، الأنا والآخر: الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، دار العلوم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005.
17. فاضل أحمد العقود: جدلية الذات والآخر في الشعر الأموي، دار غيداء للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2012.
18. الطاهر لبيب، صورة الآخر، العربي ناظرا ومنظورا إليه، الفصل الثالث عشر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999.
19. لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، باريس، 2001.
20. مجدي الداغر، الصراع الحضاري بين الشرق والغرب، المكتبة العصرية للنشر والتوزيع ، مصر، 2009.
21. محمد جابر الأنصاري ، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1998.
22. مصطفى حجازي، حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1988.
23. ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007.

● المجالات:

1. أحمد صديقي الدجاني، الحوار مع الآخر في الإسلام، مجلة التسامح ، عدد2، 2003.
2. بن أحمد قويدر، الخلفية الذهنية للمثاقفة، مجلة حوليات التراث، عدد 3، مارس 2005.
3. جمال حضري، الترجمة والمثاقفة، مجلة حوليات التراث، عدد 5، مارس 2006.
4. مطاع صديقي، السلف/الخلف ، في مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، ع47، خريف 1987.