

الهوية الثقافية وإشكالية المثاقفة عند الرافعي

حسام مصطفى اللحام*

ملخص

تسعى هذه الدراسة إلى تَقْصِي موقف الرافعي، من قضية الهوية الثقافية وإشكالية المثاقفة؛ بِبُعْدِيَّهَا: الثقافي، والأدبي. وترتكز الدراسة - في تقصّيها لهذه القضية - على مؤلفات الرافعي الثلاثة: كتاب المساكين، وتحت راية القرآن، ووحى القلم؛ إذ تنطوي تلك المؤلفات على النصوص والشواهد التي تتعلّق بالهوية والمثاقفة. وتبيّن الدراسة - في هذا الإطار - مفهوم الرافعي للهوية والمثاقفة، ورؤيته للحضارة الغربية وأسس التفاعل معها، ونظرته لثنائية القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، والنماذج التي تكشف عن جوهر تلك النظرة. ومن ثمّ تنتهي الدراسة إلى نتائج مُحدّدة، يتلخّص أهمّها في صدور الرافعي عن رؤية إسلامية/ إنسانية تُعبّر عن وعي الذات بذاتها وبالذوات الأخرى، وتعتقد بوجود الانتفاع بما لدى الآخر ممّا تَقْده الأنا، وبما يعلو على ما تمتلكه؛ وذلك طبقاً لِضَابِطِي: التمايز، والحرية.

الكلمات الدالة: الرافعي، الهوية، المثاقفة، القديم، الجديد.

المقدمة

تقف الإنسانية - في اللحظة الراهنة - على مفارق طرق شديد الخطورة والالتباس، وربما باتت أقرب من أيّ وقت مضى إلى السقوط في الهاوية؛ لأنّ اليد الغالبة المُتَحَكِّمة في المسار باطشة، ومنفلتة من قبضة العقل الرشيد، وترزح تحت وطأة الشّعور بجنون العظمة والرغبة الجامحة في بسط نفوذها وهيمنتها. وهي يدٌ تمتلك المعرفة والقوة القادرة على الفكك بالجنس البشري؛ ويتملّكها هاجس الرُعب من تشوّه ثقافتها العرقيّة؛ ذلك الهاجس الذي فَجَّرته الهجرة من البلدان المنكوبة - ولا سيّما العربيّة - إلى أمريكا وأوروبا. لقد كانت عاملاً حاسماً في ارتفاع شعبية الأحزاب البمينية التي شاركت في انتخابات أوروبا الغربية، قبل سنوات قليلة. وممّا يعرّز حضور هذا الهاجس، نتائج الانتخابات الأخيرة في أمريكا؛ فقد صعدت بمنّ منح الوعود لبناء الجدار الحدودي مع المكسيك، والوقوف بشراسة ضدّ حقّ (غير الأصليين) في العيش الآمن، على حين تحظى (الأصليّة) بالرعاية، والأمن، والتميّز، وسواء في ذلك أكانت (الأصليّة) السكّان الأصليين، أم الثقافة الأصليّة. وما صَفْقة القرن التي يتبناها ذلك (الأبيض المنفوق) إلّا مثالٌ آخر على الاستعلاء العرقي والثقافي.

إنّ هذا الاستعلاء المُغرِق في الإقصاء والتهميش والإلغاء، امتدادٌ حيٌّ لما كانت عليه الحال في عصور الاستعمار، الذي وظّف كلّ أدوات القوة لديه؛ لفرض هيمنته الشاملة على الأمم والشعوب المتعدّدة في أصولها وثقافتها. وكان العالم العربي والإسلامي ميداناً لتنفيذ تجاربه، ومخططاته.

وقد عاش مصطفى صادق الرافعي في خضمّ هذه المرحلة التي ما زالت امتداداتها ماثلة في الواقع المعاصر. وبُعدّ الرافعي واحداً من أبرز الأعلام الذين اختلفت فيهم الأنظار، وتناقضت فيهم الأحكام؛ فهو ابنُ تلك المرحلة العصبية التي حَفَلت بصراعات شتى وتناقضات كبيرة. وكان صِراع الهوية والعلاقة بالآخر (العربي) في طليعة تلك الصراعات التي خاضها الرافعي، وكانت له كتابات دقيقة في هذا المضمار، ولكنها لم تتلّ حظّها الكافي من البحث؛ لهذا نهضت هذه الدراسة؛ لاستجلائها، والكشف عن موقف الرافعي من الهوية الثقافية وإشكالية المثاقفة؛ وهما قضيتان مركزيّتان، كانتا ميداناً واسعاً لصراع أيديولوجي حادّ، وما زالتا كذلك. وستحاول الدراسة أن تقف على جوهر الصّراع بين التيارات الثقافية في مصر، من منظر الرافعي؛ وذلك في مطلبين: الأول: الهوية الثقافية والتفاعل الحضاري، والثاني: المثاقفة الأدبية، وثنائية القديم والجديد في الأدب العربي الحديث.

ومن اللافت لنظر الباحث ضالّة الجهود المبذولة في تناول هذه القضية عند الرافعي، على الرّغم من أهميّتها وشهرة الرافعي الذي يُصنّف - في كثير من الدراسات الفكرية والأدبية - زعيماً للتيار المحافظ في النصف الأول من القرن العشرين. ولكن ذلك لا يعني أنّ السّاحة بكر في الكتابة عن الرافعي، وفكره، وأدبه، وتقدّه؛ فنمّة دراسات تناولت سيرته، وشعره، ونثره، ومواقفه الفكرية

* كليه الآداب، جامعة الزيتونة الأردنية، عمان - الأردن. تاريخ استلام البحث 2017/10/10، وتاريخ قبوله 2018/8/7.

والنقدية، منها: عمالقة عند مطلع القرن العشرين، لعبد العزيز المقالح، (1984م)، ومصطفى صادق الرافعي رائد الرمزية العربية المطلة على السوربالية، لمصطفى الجوزو، (1985)، ومصطفى صادق الرافعي: الناقد والموقف لإبراهيم الكوفحي، (1997). ولا ريب في أن هذه الدراسات وغيرها، مما كان له محل العناية لدى الباحث، وقد أفاد منها في الجوانب التي عُتبت بشخص الرافعي، وأدبه، ونقده. ولكنها لم تتناول موضوع (الهوية والثقافة) عند الرافعي تناولاً مستقلاً أو مسهباً؛ إذ جاء التناول في حدود القضايا التي تُدرّس الدارسون أنفسهم لبحثها، وكان مسهم لموضوع الهوية والثقافة في كتابات الرافعي مساً خفيفاً، لا يُعني عن الدراسة المستقلة والمختصة.

وقد اعتمدت الدراسة على ما كتبه الرافعي، في مؤلفاته التي عرّضت لموضوع الهوية والتفاعل الحضاري، وهي تنحصر في ثلاثة: كتاب المساكين، وتحت راية القرآن، ووحى القلم. فهذه هي المصادر الأصيلة التي تحتكم إليها الدراسة في تمثيل أفكار الرافعي ومواقفه في الهوية والثقافة. ويسترشد الباحث - في تناول هذه القضية - بالمنهج التحليلي الذي من شأنه أن يقف على النصوص والأقوال المنصلة بموضوع الدراسة، ويتيح الفرصة لاستنباط الدلالات والأفكار من مضامينها، دون تكلف، أو تعسف في التأويل.

تمهيد

شهدت مصر في النصف الأول من القرن العشرين صراعاً أيديولوجياً، تعددت أشكاله، وتباينت اتجاهاته. ومثل السؤال الجوهرى (كيف ننقّم) بؤرة مركزية في هذا الصراع، ومجالاً واسعاً لدعاة التجديد خاصة؛ للانطلاق نحو طرح نماذجهم ورؤاهم. وقد توغل بعضهم بعيداً في هذا المجال، وانزلق إلى اتخاذ مواقف، قوامها: الدعوة إلى التغريب، والتّمصير، والفرعونية، والتبرؤ من كل ما يمت إلى الحضارة العربية الإسلامية بصلة. وبرز - في الطرف المضاد - من يتصدى لهذه الدعوات، ويتعقب مواطن الضعف فيها. وكان من أخطر الأمور حضوراً في هذا الصراع: الصلة بالغرب المهيمن، وإشكالية القديم والجديد في الأدب. (العجيلي، 2018م) وكان مصطفى صادق الرافعي في قلب هذا الصراع، وصاحب الصوت الأعلى والدور الأبرز للطرف الرافض للذوبان في شخصية الآخر، أو الاستسلام الإرادي لهيمنتها. وقد خاض صراعات عنيفة مع أعلام كبار في الفكر والأدب، أمثال: العقاد، وطه حسين. وطغى الشخصي في تلك الصراعات على الفكري والأدبي، وتبدد كثير من الأفكار والرؤى في خضمها. على أن ثمة ضرورة لإعادة النظر فيما كتبه الرافعي في القضايا الكبرى التي كانت الشاغل الأكبر للنقاد والمفكرين في تلك المرحلة؛ فقد انطوت كتابته على أفكار وتحليلات جديرة بالتأمل والتدقيق، وهي تتجلى للباحث متى كانت الغاية تمحيص الرأي وبلورة الرؤية الماثلة.

ولعل من أكبر المفارقات التي تواجه الباحث - فيما يتصل بالرافعي - ذلك البؤن الشاسع في تصنيفه، و تقدير دوره في الحياة الثقافية والأدبية؛ إذ من الشائع لدى دارسي الأدب العربي الحديث، عدّ الرافعي رأس الاتجاه المحافظ واعتباره زعيم المذهب القديم أو تيار (المحافظين)؛ لأنه " كان أبرز المدافعين عن التراث الإسلامي والعربي من المحافظين ". (حسين، 1984م) (هيكل، 1994م)

ولكن الرافعي - في نظر غير واحد من الباحثين والنقاد - هو رائد التجديد في لغة الكتابة الأدبية، في الأدب العربي الحديث، (المقالح، 1984م) (نشأت، 2005م) وهو " في معظم نقده جديد ومُجدد، كما هو في معظم نثره " ثمّ إنّه " من أوائل السورباليين في العالم ". (الجوزو، 1985م)

ومما يمكن استحضاره في هذا السياق ذلك التصنيف الذي لجأ إليه زكي نجيب محمود في كتابه (في حياتنا العقلية)؛ فقد ذهب فيه إلى تصنيف المفكرين العرب في إجابتهم وأساليب كتابتهم عن مسألة الثقافة التقليدية الموروثة والثقافة الأوروبية المنقولة، إلى ثلاث فئات من المفكرين، وهي تستتبع - عنده - أساليب كتابتهم: فئة: يتمسك أصحابها في إجابتهم عن هذه المسألة بالقديم الموروث فكرياً وأسلوبياً، ويمثل الرافعي هذه الفئة. وفئة مضادة يريد أصحابها " القضاء الكامل على القديم الموروث والأخذ من الثقافة الأوروبية - علماً وأدباً وأسلوباً وكتابة وطريقة حياة - أخذاً مطلقاً غير مشروط بشرط ولا مقيد بقيود "، ويمثل سلامة موسى هذه الفئة. وأمّا الفئة الثالثة فقد اتخذت موقفاً وسطاً يجمع بين الفئتين المتضادتين " فهم إذا كتبوا جاءت عبارتهم ملتزمة قواعد الأسلوب العربي المتين، وهم إذا فكروا حاولوا المزج بين موضوعات القديم وموضوعات الجديد ". وينتمي إلى هذه الفئة " جمهرة الأعلام من رجال الفكر والأدب: العقاد، طه حسين، هيكل، المازني وغيرهم ". (محمود، 1989م)

وقد صادف هذا الطرح رفضاً قاطعاً، عند عبد العزيز المقالح؛ إذ رفض هذه القسمة ونعتها بالظلمة، وذهب في دراسته لأدب الرافعي إلى إنزال الرافعي منزلة علياً في ميدان الزيادة الأدبية؛ فالرافعي - كما يراه المقالح - رائد التجديد في الأدب العربي الحديث؛

لأنه " أسهم في وضع اللبانات الأولى في فن الكتابة الأدبية المعاصرة " وكان بالممارسة " من أوائل من كتبوا الشعر المنثور أو النثر الشعري، كما كان يُسمى في بداية هذا القرن، وكان بالتأثير النقدي أول من دعا هذا الشكل الفني من الكتابة بالشعر النثري". وهذه التسمية - في نظر المقالح- " لا تكاد تختلف كثيرا في المدلول عن التسمية الشائعة في مدرسة الحدائث، وهي (قصيدة النثر) إن لم تكن أكثر شمولاً ". (المقالح، 1984م)

ويلتقي موقف المقالح في تقديره للرافعي المفكر مع رأيه في الرافي (المبدع)؛ فهو-عنده- "أحد المقاتلين الشجعان في صد هجمات التعريب ومحاولات الاقتلاع من الجذور؛ وهي الهجمات التي رافقت مرحلة الاتصال المباشر بالغرب الحديث، غرب التخطيط المحكم؛ لابتلاع شرق مشلول هارب ". (المقالح، 1984م)

وثمة دراسة أخرى، رصينة، صدرت بعد عام من دراسة المقالح؛ وهي لمصطفى الجوزو، وقد سماها بـ (مصطفى صادق الرافي رائد الرمزية العربية المطلقة على السوربالية) ونشرت عام 1985م؛ أي بعد عام واحد من نشر كتاب المقالح " عمالقة عند مطلع القرن ". ويبدو أن الجوزو، لم يطلع على هذا الكتاب؛ لأنه لم يُشر إليه ضمن الدراسات التي تناولت الرافي وأدبه؛ على الرغم من النقاء الناقد في مجمل الأحكام التي أطلقها على شخص الرافي وأدبه؛ وربما يرجع السبب إلى تقارب زمن النشر.

ولعل أكثر ما يلفت نظر الباحث في هاتين الدراستين، اتفاقهما على ريادة الرافي في الكتابة الإبداعية، وفي تجديد لغة الكتابة في الأدب العربي الحديث. وقد اتسمت الدراستان بتحاشي الخضوع للأهواء الشخصية، والارتكاز على كتابة الرافي نفسه؛ مما يمنحها مصداقية وموضوعية لما فيهما من طرح دقيق قائم على النص والتحليل النقدي، وبعيد عن المسائل الأيديولوجية، والخلافات الشخصية. ولم تكن الدراستان باكتناه الجوانب المضيئة في أدب الرافي ونقده، بل وقفتا على مواطن الضعف عنده، كما أن المؤلفين أنكرا على الرافي شططه في الخصومة، وغلظته في مواجهة خصومه، ولم يتوان الجوزو عن وصفه بالتأنيق في تأليف بعض كتبه، وبالتفكر - في أحيان كثيرة - في كتابته الأدبية. (الجوزو، 1985م)

إن كتب الرافي ومقالاته التي بسط فيها مواقف ورؤاه، هي المصادر التي يتعين على الباحث أن يرجع إليها؛ فهي التي تُجسد مواقف الأدبية والفكرية، دون الخضوع لوطأة الشائع أو المتناقل. وتلك هي الخطوة الصحيحة لدراسة المواقف والتماس الحقائق، وهي ما سينتهجه البحث.

المطلب الأول: الهوية الثقافية، والتفاعل الحضاري الهوية والثقافة

يرتبط مصطلحا: "الهوية الثقافية" و"الثقافة" برباط وثيق؛ فهما يستمدان قيمتهما مما يُرسخانه من معانٍ لا يمكن أن تتحقق إلا في مجتمع إنساني، منفتح، ومتجدد، ومعبر عن الطبيعة الإنسانية التي لا يمكن أن ينهض إلا بها.

فالهوية - في أفق الحضارة العربية الإسلامية - هي " الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة" (التهانوي، 1996م)، وهي الذات الممتازة عن غيرها. وهذا ما يفيد (الهو هو) إذ يُقصد بها جوهر الشيء. والهوية بهذا التعريف أصل ثابت ومثمر، مهما طرأ عليه من تغيرات " فالجوهر هو هو وإن تغيرت أعراضه". (الجرجاني، 2004م)

وتؤكد المرجعية اللغوية هذا المعنى الذي يدل على الثبات، رغم استمرارية التجدد، وما يطرأ من تغير؛ ذلك لأن التجدد والتغير يقعان ضمن ضوابط تحفظ الأصل من الانزلاق إلى إهدار أصلته. وعلى هذا المعنى تدور مشتقات "تقف" في "لسان العرب" إذ تشتمل على معاني: الحدق، والوعي بما يُحصّله المرء من معرفة، ويكون "ضابطا لما يحويه". ومن هذا الأصل انبتت "الثقافة" فهي من "الفطنة، والذكاء، والدرية بما يُحتاج إليه". (ابن منظور، 1994م)

فالهوية الثقافية عملية تهذيب مُتجددة، ومن شأنها أن تظل في حاجة إلى التجدد؛ لأن الثقافة لا تعني أن إنسانا أو مجتمعا مُعينا قد حصل من المعارف والعلوم والقيم ما يجعله على قمة السلم الثقافي أو أنه وصل إلى الغاية القصوى بل تعني دلالات التهذيب، والتقويم، و"التجدد الذاتي؛ أي تكرار التهذيب، ومراجعة الذات، وتقويمها وإصلاح اعوجاجها". (عارف، 1994م) ومن هنا ارتبط مفهوم الثقافة بتهذيب السلوك، والعادات، والتقاليد، والأديان؛ أي بتاريخ الإنسان. ونجد هذا المفهوم حاضرا في العلوم الاجتماعية التي تتبنى معنى الثقافة بمفهومه الذي يشمل "كل ما هو موجود في المجتمع الإنساني، ويتم توارثه اجتماعيا وليس بيولوجيا". (مارشال، 2007م)

ولهذا تُعد الهوية " حجر الزاوية في تكوين الأمم؛ لأنها نتيجة تراكم تاريخي طويل". (الجابري، 2012)، والثقافة هي إحدى الوسائل الكبرى التي تحافظ على تجدد الهوية ونمائها؛ لأنها عملية تشاركية تتجم عنها المعرفة اللازمة التي تشحن الهوية بمعاني

النّهذيب؛ لتبقى دائما على خطّ سليم، ومنتام، ومتجدّد، مع الثّبات على الأصل الذي تطلّب تلك العملية. وهذا هو المعنى المقصود في هذه الدّراسة؛ فالمثاقفة هي عملية التفاعل الفكري الثقافي بين الأمم، وليس المراد بها المعنى الإمبريالي الذي يحددها بالعلاقة بين ثقافة مُفوّقة وأخرى مُتخلّفة؛ وهو ما يتضمّنه Acculturation". (الزّبي، 2007م)

الأنا والآخر

مثّلت مسألة الاتّصال بالغرب المُعضلة الكبرى للتّيارات الثقافيّة العربيّة، في النّصف الأوّل من القرن العشرين، وكانت تحدّيًا كبيرًا للهوية الثقافيّة التي باتت محلّ شكّ وجدال اقتضى - لدى بعض الأدباء والكتّاب - استدعاء الأمثلة للتّليل على أهميّة الهوية وضرورة صونها من التّشويه والإفناء؛ فحضرت اليابان لتكون الدليل الدامغ على التّقدّم العلمي الداعم للهوية، وبرزت إيرلندا نموذجًا يحدّث في هذا الميدان؛ لأنّها قاومت محاولات الإنجليز لدمجها في كيانهم أكثر من سبعمئة عام، ولم تتخلّ عن هويتها. (أرسلان، د.ت)

لقد حاولت الدّات العربيّة نفّس غبار التّخلّف، وتلمّس سُبُل الخلاص من الواقع المُظلم، وتجسّد - على السّطح في هذه الأثناء - سؤال الهوية، وطبيعة العلاقة مع الآخر/ المستعمر. وكان ذلك السّؤال يبدو في ذروة التّأزم، لدى استدعاء صورة العلاقة مع هذا الآخر؛ إذ كان لا بدّ من حلّ إشكاليّة ضرورة " الجمع بين طرفين، كانا ما يزالان يبدوان وكأنّهما نقيضان لا يجتمعان؛ وهما: الثقافة التّقليديّة الموروثة من جهة، والثقافة الأوروبيّة المنقولة من جهة أخرى". (محمود، 1989م)

ولذلك كان الصّراع على الهوية هو الحدث الأبرز بين التّيارات المختلفة في مصر، وكان هذا الميدان - كما سنرى - هو المكان الحقيقيّ لجهود الرّافعي في التّظهير للنّهضة والتفاعل الحضاري، ولكنّ تداخل الشّخصيّ بالأيدولوجي حجب كثيرا من مواقفه الفكرية إزاء الآخر (الغربي) لهذا لا بدّ للبحث من تفصيلها؛ لأنّ " كيفية التّواصل مع الآخر المختلف ثقافيًا مع " الأنا " مازالت " واحدا من أضخم التّحدّيات التي تواجه علاقة الشّمال - الجنوب ". (ناريان، 2012م)

الرؤية المعرفية عند الرّافعي

ليس في مكنة الباحث نصّي موقف الرّافعي في موضوع الهوية والمثاقفة، دون اكتناه رؤيته المعرفية؛ إذ يمثّل القفّر عنها تسطيحا للدّراسة، وإخلالا بالموضوعية. ويدعم وجهة النّظر هذه اهتمام الرّافعي بتحليل النّمودج المعرفي الغربيّ المهيمن ومقارنته بالإسلام؛ لا بسبب تأثره بالنّمودج الغربي ولكن لتعريفه، وإظهار نقاط ضعفه؛ وإبرازها أمام أنظار مؤيدي فكره ومعارضيه، على حدّ سواء؛ وذلك للتّبني على خطورة الانجراف وراء حالات الضّعف، والانهيار بالآخر الذي كان الحاضر الأقوى.

وقد ارتكزت رؤية الرّافعي للحضارة الغربية على محورين رئيسين:

الأوّل: الإيمان بقدرة الإسلام على حلّ المعضلات التي تعاني منها الإنسانية.

الثّاني: الاعتقاد بفشل النّمودج المعرفي الغربي، وإخفاقه، وعجزه عن تحقيق السّعادة للإنسان.

وقد انطلق الرّافعي في دعوته إلى تعميم مبادئ الإسلام، من قناعاته الواثقة بأنّ هذا الدّين قادر على مواجهة المشكلات التي عجزت الفلسفات الغربية والنّظم المهيمنة عن معالجتها، بل كانت هي ذاتها سببا في استفحالها وإضافة المزيد إليها، وقد توفّع الرّافعي أن تودّي إلى كوارث كبرى.

واستندت أطروحته في هذا السّياق على أساسين هما - عنده - كفيّان بتحقيق السّلام في داخل الإنسان وفي خارجه: الأوّل: إنّ الإسلام دين الفطرة الإنسانيّة السّليمة؛ لأنّه يعترف بالطّبيعة الثّائبة للإنسان (الروح/ الجسد) ولا يُغلب جانبًا على آخر، على عكس ما يلاحظ على الإنسان الغربي الذي اعتنى ب (الجسد) وأغفل الروح. وهذه هي مشكلته الكبرى؛ لهذا حثّ الرّافعي الأزهر على " بثّ الدّعوة الإسلاميّة في أوروبا وأمريكا واليابان، بلُغات الأوروبيين والأمريكيين واليابانيين". وحين يتمكّن الأزهر من إيصال الدّعوة على وجهها السّليم، سيتولّى الإسلام الدّعوة لنفسه " بقوة التّاموس الطّبيعي القائم على أنّ الأصلح هو الأبقى، وانحازت إليه الإنسانيّة؛ لأنّه قانون طبيعتها السّليمة، ودين فطرتها القويّة ". (الرّافعي، د.ت) (الرّافعي، 1973م) (الرّافعي، 1983م)

الثّاني: إنّ طبيعة الإسلام هي الرّحمة؛ وهذه هي رسالته إلى البشريّة التي يراها الرّافعي في أمس الحاجة إلى تلك الرّحمة؛ نظرا للولايات التي أحاطت بها: " فليس يعمّ السّلام إلا إذا عمّ هذا الدّين بأخلاقه، فشمّل الأرض أو أكثرها؛ فإنّ قانون العالم حينئذ - يصبح مننّزا من طبيعة التّراحم؛ فأما انتسخ به قانون التّنازع الطّبيعي، وإما كسر من شرّته، ويولد المولود يومئذ وتولد معه الأخلاق الإنسانيّة ". (الرّافعي، د. ت)

ويريد الرّافعي بهذا أن يكون الإنسان ربّانيًا، وليس ذاك الإنسان الذي استعار له تسمية (الإنسان الميكانيكي) وهو الإنسان المفصل على طراز داروين " الوارث أخلاقه وطباعه من الآلات أكثر ممّا يرثها من النفوس ". (الرّافعي، 1983م) (بيجوفيتش، 2015) والإنسان الميكانيكي هو الإنسان " التّقني " الذي عرفه روجيه غارودي بأنّه الذي يزعم الاستعمار/ المجتمع الغربي " أنّه يتّخذ مقياس

الأشياء كلها" (غارودي، 1994م)، وهو: الإنسان الاقتصادي، الإنسان ذو البعد الواحد، الإنسان المُدجّن، الإنسان المُشياً، الإنسان من الدرجة الثانية بعد Suberman نيتشه". (المسيري، 1999م). إن هذا الإنسان (الميكانيكي) هو الإنسان الخارق الذي "يؤدّي ما يُوكّل إليه من أعمال، ويوظّف في خدمة الـ Suberman " دون تساؤل عن المضمون الأخلاقي والإنساني للأوامر التي أتته من علّ". (المسيري، 1999م) إنّه - كما يقول الرافعي - من منتجات العلم الذي "مضى على شأنه، حتّى جعل الإنسان آلة من آلاته التي غمر بها الدنيا". (الرافعي، 1973م)

على هذين الأساسين، بنى الرافعي موقفه من الحضارة الغربية؛ فلم يكن مُنجّدياً إليها، وكان حذراً من اندفاع بني وطنه وأمتة نحو تقليدها في كلّ قيمها ومبادئها، وكان ينطلق في ذلك من أرضية صلبة، تدعم موقفه الرافض لتبني النموذج المعرفي الغربي؛ ومن أقوى الدعائم التي اعتمد عليها:

1. فظاعة الحرب العالمية الأولى التي كانت " حرب مخترعات فانكة جهنمية، لم يعرفها تاريخ الإنسانية من قبل". (الرافعي، 1973م).

2. ظاهرة الاستعمار الذي شمل معظم بقاع الأرض، وفي القلب منها مساحات شاسعة من العالم الإسلامي، وكان مُدجّجا بأسلحته ودوائره المسيطرة على شتّى الجوانب: العسكرية، والسياسية، والاقتصادية، والعلمية. (الرافعي، د.ت)

3. الفلسفة المادية التي طبعت الحضارة الغربية بطابعها.

وقد ركّز الرافعي على التحذير من مخاطر تلك الفلسفة المغرقة في إقصاء الذات الإنسانية؛ فهي تتخذ العلم سبيلا وحيدا لتحقيق سعادة الإنسان؛ ولذا يقابل الرافعي بين القانون الإلهي المنتزَع من طبيعة التّراحم، وقانون التّنازع الطّبيعي⁽¹⁾ الذي يُحسّم فيه صراع البقاء للجنس الأنقى/ الأقوى. ويذهب الرافعي في تعريفه لـ "تتازع البقاء" إلى أنّه "مذهب فلسفيّ بقري لا إنساني؛ لأنّ "النّيران هي التي تجد من القوّة أن تتنطح وتنسى لم هي في المجزرة". (الرافعي، 1973م) ولهذا حذّر الرافعي ممّا يمكن أن تجرّه تلك الفلسفة من عواقب وخيمة على الإنسانية؛ كما رفض مفهوم نيتشه للمخلوق الكامل وهو الإنسان البيولوجي - الذي استلهمه نيتشه من نظرية داروين، ولكنّ هذا المخلوق - عند الرافعي - هو المخلوق "الناقص أفحش النقص". (الرافعي، د.ت) وقد أشار الرافعي في تعريفه لنيتشه إلى خطورة فلسفته على الإنسانية؛ فهو "فيلسوف ألماني تركته الإنسانية مجنوناً، فأراد أن يتركها مجنونة". (الرافعي، 1973م). وقد تبيّن مدى خطر فلسفة نيتشه، بعد انقضاء عامين على وفاة الرافعي، حين اشتعلت الحرب العالمية الثانية التي تنبأ الرافعي بنشوبها، وذلك حين قال: "فلا بدّ في هذه الحضارة من انفجارات حربية مستمرة، ولا بدّ لها أن تجد من تقتله، ومن تظلمه، ومن تستعيده". (الرافعي، 1983م) وكان أبطال هذه الحرب من اختراع قانون (إرادة القوّة) لنيتشه، وقد اتّخذ هذا المفهوم مسوغاً لاستباحة العالم، كما فعلت الفاشية والنازية؛ فهذا موسوليني يُعلن أنّ الدولة الفاشية هي إرادة القوّة وإرادة السّلطة. (وهبة 2007م) وأدّى هذا المفهوم إلى ظهور "شخصيات بطليّة خارقة، ذات إرادة مستقلة؛ مثل الرّعامات الكاريزمية العلمانية التّاريخية " كهنتر، وستالين. (المسيري، 1999م) وطبقته الإمبريالية في أشبع تمثّلاتها؛ فهي "تدويل للرؤية الداروينية حيث أصبح العالم كلّهُ سوقاً ومسرحاً لنشاط الإنسان الأبيض المتفوق، الذي أباح لنفسه قتل الآخر؛ ضمناً لبقائه وتأكيداً لقوّته". (المسيري، 1999م)

يتبدّى من ذلك كلّهُ إدراك الرافعي لأبعاد الفلسفة المادية التي تحكّم مسار الحضارة الغربية، وقد سمّاها "حضارة على المجاز"؛ لأنّه - كما يقول -: "إذا حقّقنا في صريح هذا المجاز، رأينا فيها الدلّة، والمسكنة بوسائل هي: العزّ، والغنى، والحياة". (الرافعي، 1983م) ويكاد هذا الرّأي يتطابق مع ما ذهب إليه روجيه غارودي الذي يرى أنّ الغرب "عارض طارئ" وهو العالم الذي "خلق الإنسان ذا البعد الواحد، ذاك الذي ينتظر من نموّ العلوم والتّقنيات نموّاً لا نهائياً، أن يروي غلّة إرادته في السيطرة والرياح". (غارودي، 1994م)

ومما لاحظته الرافعي على إنسان هذه الحضارة زيادة انحداره الذي يؤدّي إلى السقوط والمحق، كلّما زاد تقدّمه العلمي؛ وذلك "راجع إلى الحيوانية فيه بأكثر ممّا يحتمل تركيبه منها". (الرافعي، 1973م) ويرتدّ السبب فيها إلى غياب المعايير الضابطة، والاحتكام إلى معيار واحد هو الذي يرى "أن تفوق أمة على أمة، لم يعد فيها إلا معنى من معاني القدرة على أكلها". (الرافعي، 1973م) أسس المتأقفة

يتبيّن ممّا - تقدّم ذكره - أنّ موقف الرافعي من طبيعة التفاعل مع الحضارة الغربية قائم على الوعي بواقعها، وبافتراقها عن الحضارة العربية الإسلامية؛ ومن هنا يذهب إلى أننا "لم ننشئ مدنيتهم ولم نُنشئنا؛ فليس حقّاً علينا أن نأخذ سيّئاتها من حسناتها، وحمّاقتها وتزويرها في حقيقتها، وأن نُسيغ منها الحلوة والمرّة والنّاضجة والفجّة، وإنّما نحن نُحصّلها ونقتبسها ونرتجع منها الرّجعة الحسنة، فلا نأخذ إلا الشّيء الصّالح مكان الشّيء قد كان دونه عندنا، وندع ما سوى ذلك، ثمّ لا نأخذ ولا ندع إلا على الأصول

الضابطة المحكمة في أدياننا وأدبنا ". (الرافعي، د. ت) *

تتجلى أسس الميثاقية - كما حددها الرافعي في النص السابق - في ثلاثة:

أولاً: التمايز بين الحضارتين: الحضارة الغربية، والحضارة العربية الإسلامية.

ثانياً: أن يكون الأخذ من الحضارة الغربية مقصوراً على الشيء الصالح، الذي يعلو على ما تمتلكه الحضارة العربية الإسلامية.

ثالثاً: أن يحتكم الأخذ إلى ضوابط الدين، والقيم الثقافية الخاصة بالحضارة العربية الإسلامية.

تبدو الميثاقية - طبقاً لهذه الأسس - طوعية لا إكراهية، ونكافؤية لا دونية، وهي مطلقة الحرية؛ لأنها تأخذ ما تريد وتدع ما

تريد، وهي تعتقد بوجود أشياء عند (الأنا) خير مما عند (الآخر)؛ لذلك فالمطلوب الاقتصار على أخذ الشيء الصالح الذي يعلو على ما لدى (الأنا).

وقد يبدو هذا الطرح - من جهة أخرى - مناقضاً لجوهر الميثاقية؛ لأنه مُنحصرٌ في دائرة الآخر؛ ف (الآخر) هو الذي يُبدع وينتج

و (الأنا) هي التي تأخذ وتستهلك، وليس ثمة ما تُقدمه؛ ولهذا تبدو عملية التفاعل منقوصة بل زائفة؛ لأنها من طرف واحد، ولا توجد

تشاركية فعلية؛ لأن (الآخر) هو المالك الحقيقي المُستغني، و (الأنا) هي المستهلك منه والمحتاج إليه، فأين مفهوم الميثاقية البناءة أو التكافؤية؟

إن الرافعي لا يملك ما يقدمه في الجانب المادي؛ لأن الغرب فاق - في هذا المجال - الشرق؛ قديمه، وحديثه، وليس عند

الرافعي إلا ما قدمه في طرحه السابق؛ أي الإسلام بمبادئه السامية في الرحمة والأخلاق الإنسانية العظيمة؛ فهذا هو عطاء الحضارة

العربية الإسلامية إبان ازدهارها، وقد كان حافزها إلى إبداعاتها المتنوعة. ولكن واقع الأمة في هذا العصر متخلف؛ فليس إلا

الإسلام؛ وهو ما يراه الرافعي العطاء القادر على بث الروح في جسد الغرب المتهاك؛ وهو ما ينقص الغرب، بل هو المطلب الأساس

الذي ينقصه؛ فالإسلام - وفقاً للرافعي - قادر على استنقاذ الغرب من نفسه أولاً، قبل إنقاذ البشرية من براثنه.

وعند الاحتكام إلى واقع الحضارة الغربية، نلاحظ تطابقاً بين آراء الرافعي، وما أفصح عنه عدد من كبار العلماء، والفلاسفة،

والفنانين، والأدباء، من أبناء هذه الحضارة ذاتها. (بيجوفيتش، 2015م) وحسبُ البحث أن يشير إلى ظهور ما سُمي بـ (عصر ما

بعد الحداثة) فهو يمثل انقلاباً على مشروع الحداثة الغربية التي فقدت سيطرتها على الطبيعة، وتشوهت مقولاتها عن: العقل، والعلم،

والتقدم، والسعادة الفردية. ولم يعد ممكناً التفكير في المستقبل السعيد بعد الحروب والأنظمة الشمولية التي عرفتها البشرية في القرن

العشرين". (بغوره، 2012م) ولم يعد التقدم العلمي كافياً لتحقيق السعادة (بغوره، 2012م)، ولم تجلب وعود الحداثة إلا "النزاعات،

والغزو، والاستعمار، والنهب، واختراع أدوات الحرب والدمار، والعنصرية". (عبدالحافظ، 2012م) وبدأت الطبيعة نفسها في

الاختفاء "كمعيارية مرجعية، وككائن ثابت متجاوز" "وأصبح كل شيء مرجعية ذاته" (المسيري، 1999م) وأصبح العالم عالماً مفككاً

لا مركز له (المسيري، 1999م)، وهيمنت "روح التفويض، والتفكيك: تفكيك العقل، والعقلانية، والمبادئ، والقيم، والمعنى،

والدلالات، والأهداف، والغايات، والتاريخ". (عبد الحافظ، 2012م)

وكانت الذاروبينية التي ناهضها الرافعي هي "النموذج المعرفي الكامن وراء معظم الفلسفات العلمانية الشاملة إن لم يكن كلها"

(المسيري، 1999م)، كما أن فلسفة نيتشه التي وصفها الرافعي بـ (المجنونة) تُجسد مصدرًا لِبث الفكر العدمي، وقد "أصبحت

مرجعاً رئيساً لأبرز تيارات فلسفة موت الإنسان في الفكر المعاصر". (الدواي، 2000م)

أركان النهضة

كان الرافعي شديد الاعتزاز بهويته الثقافية النابعة من الإسلام؛ باتساعه، وروحانيته، وواقعيته، وبما يمتلك من خصائص:

الاستيعاب، والدمج، والتجديد؛ وهي الخصائص التي كان لها الأثر الأكبر في بناء الحضارة العربية الإسلامية. وقد تشكلت مواقف

الرافعي إزاء العالم الغربي انطلاقاً من هذه النظرة؛ فذهب إلى أن "أوروبا ومدنيتها لا تساوي عندنا شيئاً إلا بمقدار ما تُحقق فينا

من إنشاع الذاتية بعلمها، وفنونها؛ فإتماً الذاتية وحدها هي أساس قوتنا في النزاع العالمي بكل مظاهره". (الرافعي، د. ت)

واحتكم الرافعي في رؤيته لهذه المسألة إلى منطلقه الإسلامي؛ فكانت نظرتُه إنسانية خالصة؛ لذلك يُلاحظ تركيزه على الجانب

*يشير الرافعي بـ (النزاع الطبيعي) إلى نظرية داروين (أصل الأنواع/ الانتخاب الطبيعي) وهي تقوم على مفهوم (البقاء للأصلح/ الأقوى). ومصطلح

(صراع البقاء) صكّه هربرت سبنسر، وينسب خطأ إلى داروين. (وهبة، 2007م)، (بيجوفيتش، 2015م)

الديني في وضعه لأسس النهضة الحضارية أو الانهيار الحضاري؛ فهذا الجانب الديني هو الأساس الذي يقوم بحضوره البناء الحضاري، وينهار بغيايه. وبناءً على ذلك، جعله الزافعي الركن الأول في الأركان الأساسية الأربعة التي وضعها للنهضة؛ وهي: أولاً: المحافظة على الضوابط القوية التي هي مظاهر الأديان.

ثانياً: إدخال الواجبات الاجتماعية الحديثة في هذه الضوابط؛ لربطها بالعصر وحضارته.

ثالثاً: تنسيق مظهر الأمة على مقتضى هذه الواجبات والضوابط.

رابعاً: العمل على اتحاد المشاعر وتمازجها؛ لتقويم هذا المظهر.

ومن الجلي تركيز الزافعي على العنصر الأخلاقي الذي يتمثل في ضوابط الأديان، وفي وحدة المشاعر (الروحية). كما يتضح انفتاح الهوية على الآخر وامتدادها واتساعها؛ لتلتحم مع معطيات النهضة في العصر الحديث، وكي تكون عنصراً فاعلاً وحيوياً في بناء الحضارة الإنسانية، على الأسس والضوابط التي حددها.

أركان الانهيار الحضاري

تمثل الأركان الأساسية لانهيار الحضاري - عند الزافعي - النقيض المقابل لعناصر البناء، وهو يضع الإلحاد وما ينجم عنه في أولها. وهذه الأركان هي: (الزافعي، د. ت)

أولاً: الإلحاد والنزعات السافلة، وتخانيث المدنية الأوروبية التي لا عمل لها إلا أن تُظهر الخطر في أجمل أشكاله.

ثانياً: الجهل بعلوم القوة الحديثة، وبأصول التدبير، وحياطة الاجتماع، وما جرى هذا المجرى.

ثالثاً: التدليس على الأمة بأراء المقلدين والزائفين والمستعمرين؛ لمحق الأخلاق الشعبية القوية.

رابعاً: التخاذل والشقاق، وتدابير الطوائف، وما كان بسبيلها.

هكذا يتجلى حضور الجانب الديني الضابط لحيوانية الإنسان، ثم تأتي من بعده الأركان الأخرى؛ وهي: غياب عناصر التقدم العلمي والإبداع الذاتي، والوحدة الشعورية التضامنية (الانتماء الحضاري) التي من شأنها أن تؤلف بين الكيانات المتعددة والتنوعات القائمة في الكيان الأوسع/ الأمة.

تلك أركان النهضة الحضارية عند الزافعي، وهذه أركان انهيارها، وهي - جميعاً - لا تتأطر في الجانب الاقتصادي، فهو عنصر من عناصر القوة المادية فحسب، وهو لا يقوم وحده، ولا يُكتفى به، ولا يكون معياراً للتقدم الحضاري. وينسجم هذا الموقف مع رؤية الزافعي؛ فهي إنسانية لا مادية. ويظهر ذلك واضحاً في تعقيبه على أركان الانهيار بقوله: " تريد الإنسانية امتداداً غير امتدادها التجاري في الأرض، وتحتاج إلى معنى يقود إنسانها غير الحيوان الذي فيه". (الزافعي، د. ت)

المطلب الثاني: الثقافة الأبية، وثنائية القديم والجديد في الأدب العربي الحديث

تمثل قضية التجديد في الأدب العربي واحدة من قضايا متعددة ومتراطة، يتعدّر عزل بعضها عن بعض؛ لأنها تتدرج - في كليتها - تحت عنوان الهوية الثقافية؛ لذلك اتسعت الدائرة التصاومية، واشتملت على القضايا التي تقع في صلب العناصر المشكلة للهوية.

ومن أكبر العوائق التي تواجه الباحث في مناقشة مسألة (الجديد) و (القديم) - في الأدب العربي الحديث - التباس المفاهيم والمصطلحات، وغياب الاتفاق على تعريفات محددة، تصلح نقطة ارتكاز للنقاش والجدال الذي كان على أشده في النصف الأول من القرن العشرين. ولعل مصطلحي: (الجديد) و (القديم) يقعان في مقدمة تلك المصطلحات المُلبسة، وقد عبّر الزافعي عن هذا الالتباس بقوله: " يا أيها الملاء، أفنوني: ما هو هذا الجديد؟ أهو ذاك الخيال الشارد المجنون؟ أم تلك الشهوات المتوثبة المتهلقة؟ أم ذلك الأسلوب الفجّ المستوخم؟ أم العامية السقيمة الملحونة؟ أم هو في الحقيقة رغبة في النبوغ قبل أن تتمّ الأداة وتستحكم الطريقة، كما هو شأن فريق من الكتاب فيختصرون الطريق بكلمة واحدة هي المذهب الجديد، وبين رغبة في التعصّب للأداب الأجنبية كما هو شأن فريق آخر، وبين رغبة في الحطّ من قيمة بعض الناس ورميهم بالجهل والسُخف، وأنه لا قيمة لما يجيئون به؟". (الزافعي، د. ت)

حدّد الزافعي - في قوله السابق - الجديد الذي يرفضه، فهو:

1. الجديد الذي يدعو إلى الخيال الشارد المجنون .
2. الجديد الذي يدعو إلى الشهوات المتوثبة المتهلقة.

1. الجديد الذي يدعو إلى الأسلوب الفجّ المستوخم.
2. الجديد الذي يدعو إلى العامية السقيمة الملحونة.

3. الجديد الذي يتّصف بالرغبة في النبوغ ، قبل أن تتمّ الأداة وتستحكم الطريقة.

4. الجديد الذي يتّصف بالتعصّب للآداب الأجنبية.

5. الجديد الذي يتّسم بالشخصنة، ويقوم على التّعالي، واحتقار الآخرين، وما يصدر عنهم.

لقد أخذ المعنى الشائع لمصطلحي: (القديم) و(الجديد) أبعاداً أخرى غير مرتبطة بالتجديد الأدبي المحض؛ إذ لجأ أنصار المذهبين إلى تحكيم الصراع الأيديولوجي؛ ولعبت التسميات في هذا الصراع دوراً مهماً في تشويه (التيار المحافظ)؛ لأنّ الجديد والتجديد كانا لغة العصر آنذاك؛ تبعاً للرغبة العامّة في التغيير والاتّصال بالحضارة الغربيّة، والانبهار بمدنيّتها الطاغية، في مقابل الوجه الباهت والمتخلف والجامد الذي وسم واقع الأمة قروناً طويلة؛ ولهذا أطلق مصطلح (القديم) على كلّ ما يتّصل بالتراث العربي والإسلامي من دين وتقاليد، وسُمّي أنصاره بـ (المحافظين) وأطلق (الجديد) على " كلّ طريف طارئ على المجتمع العربي ممّا هو منقول في معظم الأحيان عن الأوروبيين ". (حسين، 1984م) وعُرف دعاة بـ (المجدّدين). وكان المحافظون - يُعتون بالرجعيّة والسلفيّة والتّرمّت والتخلف، وهي تسميات منقّرة، في حين " كان مجرد تسمية كلّ بديع طارئ بالجديد خليقاً أن يجذب الناس إليه. وقد أطلقتها الصحافة وروّجتها وأذاعتها، حتّى أصبحت هي سبيل الناس المألوف للتعبير عن المذهبين ". (حسين ، 1984م) وإذا كان مصطلحا (القديم) و(الجديد) مُتّبسّين على النحو الذي سبق ذكره؛ فإنّ أساسهما مُحدّد وواضح في فكر الرّافعي؛ لأنّه يصدر في النّظر إليهما عن رؤيته الخاصّة؛ ف (القديم) هو " الواقع الثّابت الذي يقوم به الماضي والحاضر معا ". (الرّافعي ، 1983م) ويرتكز هذا الواقع على الدّين الإسلامي، واللغة العربيّة الفصحى، وهما الأساسان الجوهريّان للهويّة الثقافيّة؛ ولهذا يجب الحفاظ على أصول هذين الأساسين وفروعهما. (الرّافعي، 1983م) وأما (الجديد) فهو كلّ ما يُقوي الهوية ويغنيها. وينسحب هذا الفهم على الجديد في الأدب، فهو كلّ إبداع يُقوي الأدب العربي ويغنيه، بغضّ النّظر عن مصدره. وينبع مفهوم المثاقفة (الأدبيّة) عند الرّافعي من هذه الرّؤية التي تتدرج شواهد المثاقفة في إطارها، وهي مدار الحديث في هذا المطلب.

نماذج من التفاعل الحضاري في الأدب

أبدى الرّافعي في مقاله (الشعر العربي في خمسين سنة) ملاحظات تكشف عن ملامح الجديد الذي أعجبه في شعر عدد من شعراء عصره. وقد خصّ بالذكر والإعجاب شعر المهجر الذي أفاد من الأدب الأوروبي. ومن الأسباب التي دفعته إلى ذلك: أنّ هذا الشعر قد " استقلّت طريقه، وظهر فيه أثر التحوّل العلميّ والانقلاب الفكري، وعدّل به أهله إلى صور الحياة، بعد أن كان في أكثره صوراً من اللغة، وأضافوا به مادّة حسنة إلى مجموعة الأفكار العربيّة، ونوعوا منه أنواعاً، بعد أن كان كالشيء الواحد، واتّسعت فيه دائرة الخيال بما نقلوا إليه من المعاني المترجمة من لغات مختلفة؛ إذ كان الأوّلون إنّما يأخذون من اليونانيّة والفارسيّة، ثمّ أخذ المتأخّرون قليلاً من التركيّة. أمّا في العصر الأخير فيكاد العقل الإنسانيّ كلّهُ يكون مادّة الشّاعر العربي ". (الرّافعي ، د. ت) يتّضح من هذا القول ووقوف الرّافعي على أبعاد التطوّر الذي وُفّق إليه قسماً من الشعر العربي في عصره؛ فقد اتّسعت آفاق هذا الشعر، وجدّت موضوعاته ومضامينه. وقد ردّ الرّافعيّ هذا التطوّر إلى التحوّل العلمي والانقلاب الفكري؛ أي إلى النهضة العلميّة والفكريّة التي مصدرها الاحتكاك بالحضارة الغربيّة. ثمّ ذكر ما اشتمل عليه هذا الشعر من مادّة حسنة إلى مجموعة الأفكار العربيّة، وهذه المادّة التي يستحسنها الرّافعي مُستلهمة من إبداعات أجنبيّة. كما ردّ التطوّر إلى التوسّع في التّرجمة من اللغات المعاصرة توسّعاً فاق - في رأيه - ما كان عليه واقع التّرجمة في أوج ازدهار الحضارة العربيّة والإسلاميّة، ويجد الرّافعي في هذا التطوّر ثماراً حسنة تُغني الشعر وتُثميّه.

ولم يُعن الرّافعي بالنّظر إلى النّاحية التي استمدّ منها هذا الشعر في عصره شيئاً من حيويّته وجدّته؛ لأنّ ما يعنيه بحقّ هو أن يكون هذا الاستمداد عاملاً ببناء، وذا أثر إيجابي في رقيّ الشعر العربي وازدهاره.

ويعرّز الرّافعي ملاحظاته السّابقة، بلفت النّظر إلى شعر المهجر خاصّة، الذي يستمدّ مضامينه من " أصل التّفكير في الإنجليزيّة أو الفرنسيّة أو غيرهما من لغات الأمم؛ فيخرج الشعر عربيّاً وأسلوبه في تأدية المعنى أجنبي ". (الرّافعي ، د. ت) وهو لهذا كلّهُ فهو جدير بالإعجاب " لِمَا فيه من الغرابة والحسن ". (الرّافعي، د. ت)

وشدّد الرّافعيّ في سياق مغاير على وجوب الانتفاع بما لدى الآخر من إمكانات وأساليب إبداعية ، تغني الأدب العربيّ، كما هو الشأن في شعر المهجر مثلاً؛ ومردّد ذلك عنده إلى الحقيقة القارّة في الذاكرة الإنسانيّة الواعية؛ فحواها: أنّ ليس ثمة أمة كاملة؛ فلا بدّ من الانتفاع ممّا لدى الآخر بما يسدّ النقص، ويقدم الإضافة المطلوبة التي من شأنها أن تضيف إلى الإبداع إبداعاً. ويظهر الرّافعي صريحاً في إلحاحه على تحقيق هذا المطلب؛ إذ يقول: " وما زالت أجناس الأمم يضيّق بعضها بأشياء ويتّسع بعضها بأشياء،

فلسنا مقيدين بالفكر العربي ولا بطريقته، وعلينا أن نضيف إلى محاسن لغتنا محاسن اللغات الأخرى". (الرافعي، د. ت) ويحتج الرافعي - لإثبات صحة ما ذهب إليه - بالتمثل بشاهد من التراث وهو "أخذ عبد الحميد وابن المقفع من نمط الأداء في اللغة الفارسية". (الرافعي، د. ت)

ولا يجد الرافعي غضاظة في الدعوة إلى التخلّص من الفكر العربي، إذا كان هذا الفكر لا يُحقّق النهضة الأدبية؛ فالفكر هنا ليس هو الإسلام، بل النظر "الذي يُطلب به علم أو غلبة ظنّ، فهو قائم على الاجتهادات" (التّهانوي، 1996م)، وقد تكون الاجتهادات مبدعة أو عقيمة. ولا شكّ في أنّ طرق التفكير - سواء أكانت في الإبداع الأدبي أم العلمي - ليست خاصة بأمة دون أخرى، وهي تكون في أوج عطائها عند الأمم الناهضة، وتهبط إلى أدنى مستوياتها لدى الأمم الخاملة، وهذا الخمول سمةٌ تنطبق على واقع الأمة العربية الإسلامية في عصر الرافعي، وفي القرون الأربعة السابقة عصره.

ومن الطبيعي، بل من الواجب أن تنتفع الأمة الخاملة من الأمة الناهضة المتقدمة، في طرائق تفكيرها العلمي والإبداعي. وفي هذا الشاهد دلالات عميقة تؤكد، حيوية الحضارة العربية والإسلامية في ذروة عطائها الحضاري؛ فقد كان الكاتبان العظيمان (عبد الحميد، وابن المقفع) يعيشان في كنف هذه الحضارة، لكنهما - على قوتها - لم تقف بهما عند حدّ في طلب الإبداع؛ ولم تنقطع عن الحضارات التي تمتلك تراثًا ثقافيًا يرفد الإبداع الإنساني.

ولقد كان الرافعي معنيًا بأيّ وافد جديد يساعد على تخلص الشعر من قيود الوزن العروضي، فما هو ذا يضرب أمثلة على بعض المحاولات التي يراها بداية واعدة وحافزة على التفكير باجتراح طرق أنجع ممّا يطرحه من أمثلة؛ فمما أعجبه في شعر النهضة "استخراج بعض أوزان جديدة من الفارسية والتركية". (الرافعي، د. ت) ولكنه لاحظ أنّ هذا الاستخراج قليل، ولا يفي بحاجات التغيير المطلوب، وكان شوقي هو صاحب هذا الاستخراج، وجاء عنده في قصيدتين، ولكن لم يتابعه أحد. ويرجع السبب في ذلك - كما يرى الرافعي - إلى "إفراط ذلك الوزن في الخفة حتّى رجع إلى الثقل". (الرافعي، د. ت) ويشير الرافعي إلى جهود أخرى قام بها بعض الشعراء، وقد نظموا "من أوزان مختلفة قريبة التأسق على قاعدة الموشح" لكنه شعر لا توشيح، وقد نظمه بعض شعراء أمريكا وسوريا، ولم يحدث ذلك في العربية". (الرافعي، د. ت)

ومن البين في هذا السياق، تأييد الرافعي للجهود التي تُبدل في سبيل تطوير النظام العروضي القديم، من أيّ طريق جاء التطوير، سواء أكان عن طريق الأوزان الوافدة، وهي هنا (التركية والفارسية)، أم كان من إبداع الشاعر العربي في أيّ أرض.

تُجسد الشواهد السابقة نظرة الرافعي إلى الثقافات الإنسانية القادرة على ردف حركة الشعر، بمختلف التغيرات التي من شأنها أن تحدث نقلة مهمة في تاريخ الشعر العربي؛ إذ لم يقف الرافعي في طموحه التجديدي عند حدود التجديد في المضامين وطرق التعبير، بل امتدّ بنظره إلى الخروج على النظام العروضي القديم. كما تُبرز الشواهد مدى تقبله لإبداع الآخر وتفاعله معه، وحثّه على هذا التفاعل ما دام داعما للقديم القابل للتجدد والنهوض، على أن لا يمسّ ذلك أيّ ركن من أركان الهوية الحضارية، أو يستعلي به دعاة التجديد على أمّتهم وتراثهم، أو يتعصّبوا للأجنبي، بدلا من أن يتخذوا منه عاملا مساعدا للنهوض الحضاري، الذي يحفظ ذاتية الأمة وخصائصها التي تميّزها عن غيرها من الحضارات.

تلك هي الركائز المستمدة من رؤية الرافعي التي تُحدّد قبوله للجديد أو رفضه؛ فطبيعة الجديد ومواقف دعائه، هما ما يقرّر ذلك. وقد أفصح الرافعي عن هذا الموقف، حين بيّن أنّ العلة - في الحقيقة - لا ترجع إلى مذهب قديم أو جديد، بل إلى الضعف في لغة والقدرة في أخرى، وأنّ صاحب المذهب الجديد أخذ بالحزم في واحدة وبالترصيع في الثانية، وأكثر من الإقبال على شيء دون الآخر، فتعلّق به وأمضى أمره عليه، وحسنت نيته واستمكنت، فصارت إلى نوع من العصبية للأدب الأجنبي وأهله". (الرافعي، 1983م)

ويقف الرافعي على شاهد من التاريخ يعضد موقفه، وهو يدعو المجددين إلى احتذاء هذا الشاهد في بحثهم عن الأساليب الجديدة في التعبير؛ وذلك بالإقبال على الأساليب التي تنتجها اللغة العربية الفصحى، والأخذ من هذه اللغة ما يؤدي الغرض دون محاربة للهوية، أو تعصّب للأدب الأجنبي.

وقد استعان الرافعي بالشاهد الذي استحضره من قبل (عبد الحميد الكاتب) وبغيره؛ للتدليل على إمكانية النقل والترجمة بما يجدد اللغة وأساليبها، كما صنع عبد الحميد الكاتب؛ فقد نقل "أشياء من الأساليب الفارسية فأدخلها في كتابته، وترجم العلماء عن اللغات المختلفة أكثر ممّا يترجم كتاب هذه الأيام، ومنهم من كان يرجع في التصحيح وتحرير الألفاظ إلى رجال أهدفهم لذلك من العلماء باللغة، وظهرت الأفكار المتباينة، وتعدّدت الأساليب في الكتابة، وافتنّ المتأخرون من القرن الرابع إلى التاسع في فنون من الجدّ والهزل، وفي نكت بديعية لم يعرفها العرب إلى أن اختلط لسانهم". (الرافعي، 1983م) (الأسود، 2015)

يستحضر الرافعي في هذا الشاهد ما كان قد طرأ على الحضارة العربية الإسلامية من مستجدات مشابهة لما كان يحدث في

عصره ، وكانت تقتضي التكييف مع متطلبات العصر آنذاك؛ وقد تحقق ذلك بإدخال الأساليب الفارسية في كتابة عبد الحميد - مثلا - وبالترجمة عن اللغات الأخرى، وبالإفادة مما جد من أساليب نتيجة اختلاط الألسن. وهذه صورة مقاربة لما يقع في العصر الحديث، وهي - عند الزايفي - مطلب مشروع، بل هو يدعو إليه، على الشرط الذي يضعه مقدما؛ وهو الحفاظ على سلامة اللغة العربية، وعلى شخصية الأمة، وعدم الدوبان في الأجنبي. ويستدل الزايفي على سلامة رأيه بما فعله عبد الحميد الكاتب والعلماء والأدباء من أبناء الحضارة العربية الإسلامية، حين انفتحوا على الأجنبي، وأفادوا منه، مع محافظتهم على لغتهم الحضارية؛ فقد " أخلصوا للعلم، وناصروا على أنفسهم فيه، وجمعوا واستوعبوا، وكأنا عصرت أرواحهم من الفنون عصرنا، وكأن في الواحد منهم روح مكتبة كبرى". (الزايفي ، 1983م)

وبهذا يتمثل مفهوم الزايفي للمثاقفة الأدبية؛ فهي هضم الوافد النافع، ودمجه في الإبداع الذاتي؛ ليتجدد به الأدب العربي. أما الأخذ بما لدى الآخر دون استيعاب وتميز، ودون إبداع ذاتي فهو - كما يذهب الزايفي - علة العلل: " وما علة العلل فينا إلا ضعف الحماسة الشعبية في الشرق، وسوء تدبيرها، وقبح سياستها، وإننا لناخذ عن الأوروبيين من نظامهم وأساليبهم وسياستهم، وعلومهم، وفنونهم، فنأخذ كل ذلك بروحنا الفاترة، من: خمول، وإهمال، وتواكل، وتفرد بالمصلحة، واستبداد بالرأي ". (الزايفي، د. ت)

لهذا يقف الزايفي موقفاً متشدداً عندما يلاحظ التهاكك على النقل عن الآخر، دون تمثّل صحيح. ولا يتوانى عن التصريح بذلك إذ يقول: " وأنا وأمثالي إنما نحرص أشد الحرص على هذه اللغة؛ لأنها أساس الأمة الإسلامية، فلا نرضى إلا أن يكون هذا الأساس ثابتاً، متيناً، لا يزعه شيء ". (الزايفي، د. ت) ، (الكوفحي، 1997م)

هذا هو المبدأ الذي ينتهجه الزايفي في مواقفه التي لا تقبل المهادنة. ولكنه في - مقابل هذا - يظهر استعداداً تاماً لاستقبال إبداعات الآخر، وذلك حين يكون منطلق الجديد " العلم، وتمحيص الرأي، والإبداع في المعنى " دون أن ينال من سلامة اللغة، ودون أن يُراد بالجديد " إثبات ومحو ". (الزايفي، 1983م) وهو - مع هذا الاستعداد - يحرص على تأكيد حقيقة جوهرية كامنّة في طبيعة المواجهة الحضارية بين الغرب والحضارة العربية الإسلامية؛ وقوام هذا التأكيد الصدور من منطلق التميز والثقة بما عندنا: " فلا ننظر في آراء الأمم إلا على أننا شرقيون، ولا ننقل من لغات الإفرنج إلا على أننا أهل لغة وخصائصها، ولا تصرفنا مدنيّتهم عن أنفسنا، ولا نأتي بسيوفهم لرقابنا ". (الزايفي، 1983م) (الشياب، 2016)

ومن الشواهد التي تدعم هذا الموقف، حديث الزايفي في معرض رده على أحد الكتاب من دعاة الجديد، حين احتج هذا الكاتب على الزايفي بإتقان ابن المقفع للغة العربية وبلاغتها، مع أنّ ابن المقفع ليس مسلماً ولا عربياً، ولا شأن له بالحديث ولا بالقرآن، ولا بالدين؛ على معنى أنّ ابن المقفع - عند هذا الكاتب الداعي إلى التجديد - لديه كلّ هذا الإتيان البياني مع استغنائه عن لغة القرآن والحديث (وهما مصدر الأدب العربي الأصليان عند الزايفي) ودون أن يكون ابن المقفع منتماً للإسلام أصلاً. وخالصة رأي هذا الكاتب: إنّ في إمكان الأديب المبدع أن ينشأ في جغرافية الحضارة العربية الإسلامية، مستغنياً في إبداعه وتكوينه الثقافي عن مصدريها الأصليين: القرآن، والحديث. (الزايفي، 1983م)

وقد ردّ الزايفي على ذلك بأمرين:

أولاً : إنّ ابن المقفع نشأ على اللغة العربية والأدب العربي والرواية العربية " وكان أقوى أسباب فصاحته المشهورة أخذ هذه الفصاحة وهذا الأسلوب عن ثور بن زيد الأعرابي " المشهود له بقمة الفصاحة.

ثانياً : إنّ ابن المقفع عندما عُني بالترجمة عن اللغتين: الفارسية، واليونانية، لم يلجأ إلى العامية، كما يُراد للأدب العربي عند طائفة من دعاة التجديد في هذا العصر؛ فابن المقفع لم يخرج على الأدب العربي الذي نشأ عليه، ولم يدع إلى هدم القديم بحجة خلو الحضارة العربية من كنوز اليونان: " العلم، والحكمة، والخيال، وأساليب الحكاية الكتابية " ، ولم ينزل بأسلوبه وكتابه منزلة من يكر الحيلة في اللغة أو يكيد للأدب، أو يساهل نفسه لغرض كالذي في نفوس هؤلاء المجددين ". (الزايفي، 1983م)

ينطوي ردّ الزايفي على إشارات مهمة، تفصح عن استيعابه لطبيعة التفاعل الحضاري بين الأمم؛ فهو تفاعل:

1. يُضيف إلى الأمة ما ينقصها من إبداعات، ويقوّي مكانتها بين الأمم.
2. قائم على الاستيعاب الحضاري لكلّ المكونات الثقافية، من سنى الأجناس والانتماءات؛ فالحضارة العربية الإسلامية قادرة على إدماج الكلّ في إطارها الحضاري الملمه، واحتساب تلك المكونات كلّها جزءاً لا يتجزأ من بنائها المتين.
3. نموذج يُحتذى في التفاعل الحضاري الزايفي؛ إذ تعترف الحضارة الحية المزدهرة، بما للآخر الغائب من سبق في مجالات إبداعية ترى الحضارة الحية أنها خلّو منها؛ فلا تتفاسع عن التثقيب عنها، وإدماجها في أبنيتها الإبداعية.

ويجد الباحث شواهد أخرى تُبرز جوهر المثاقفة التي دعا إليها الزايفي؛ ومن تلك الشواهد ما يكشف عن مسار الأدب العربي

في مراحل تطوره؛ فقد كانت " القبائل العربية مادة هذه اللغة وسبب اتساعها واستفاضتها، وكان فحول الشعراء من الجاهلية كأن كل واحد منهم قبيلة في النقن والإبداع مجازا واستعارة، ثم جاء القرآن الكريم فكان الغاية كلها، ثم تتابع الشعراء والكتّاب والأدباء، فمن لم يزد منهم على الموجود لم ينقص منه، ثم جاء أدباء المترجمين، وفيهم من جمع البراعة من أطرافها، فكانوا هم القبائل الحديثة في معاني اللغة وفنونها، وكان مذهبه في كل ما ترجموه وما اقتبسوه من هذه الكلمة التي قالها العتّابي (اللغة لنا، والمعاني لهم)". (الزّافعي، 1983م)

وتنسّق نماذج المثاقفة التي عرض لها البحث، مع رؤية الزّافعي لشعر علي محمود طه، ونقف على هذا جلياً في مقال الزّافعي (الملاح التائه) وهو كذلك عنوان أول ديوان لعلي محمود طه. ولم يُخفِ الزّافعي إعجابه الكبير بهذا الديوان؛ إذ عدّه فتحاً جديداً في الشعر العربي، وأنموذجاً عظيماً للشعر الذي يرنو إليه " فما هو إلا أن تقرأه وتعتبر ما فيه بشعر الآخرين، حتى تجد الشاعر المهندس كأنه قادم للعصر، مُحمّلاً بذنه وعواطفه وآلاته ومقاييسه؛ ليُصلح ما فسد، ويقيم ما تداعى، ويُرّم ما تحزّب، ويهدم ويبني ". (الزّافعي، د. ت)

ويقع في صدارة الأسباب التي جعلت الزّافعي يرقى بهذا الشعر إلى الآفاق العليا: (الزّافعي، د. ت) أولاً: جمال اللغة، وذاتية التعبير، والتّصوير.

ثانياً: الروح الفلسفية البيانية التي " تؤتيك الشعر الجيد الذي تقرأه بالقلب، والعقل، والدّوق".

ثالثاً: براعة الخيال، وتصوير الحياة " في نفس ممتازة، مدرّكة، مُصوّرة".

رابعاً: محاولة اكتناه الوجود وفكّ ألغازه، عبر " الهدوء الشعري للروح المتأمّلة".

ولم يقف الزّافعي عند هذا الحدّ في الاحتفاء بشعر علي محمود طه، بل تنبأ له أن يكون شاعراً عظيماً: " سينبغ نبوغه للعربية في زمن الفوضى وعهد التّفكّل"، وسيكون واحداً من كبار الشعراء الذين تحتفل بهم العربية، على مدى الزمن: " فأبّه - ولا ريب - سيجد من إسعاف طبعه القوي، وعون فكره المشبوب، وإلهام قريحته، ما يجمع له من بلغاء المعبرين عنها في العربية، ومن ثم تنظمه العربية في سمط جواهرها التاريخية الثمينة ". (الزّافعي، د. ت)

وقد صدّق الواقع ما ذهب إليه الزّافعي؛ إذ أصبح الشاعر علي محمود طه رائداً كبيراً، من رواد القصيدة العربية في العصر الحديث، وأحد كبار المجددين والمساهمين في تطورها؛ إذ اختطت طريقاً جديداً مبتكراً، على يدي ثلّة من رواد الشعر المعاصر، أمثال: نازك الملائكة، وبدر شاكر السّياب. (إسماعيل، 1981م)

ومن الإشارات المهمة في هذا السياق، اعتناء نازك الملائكة بشعر علي محمود طه، وإفرادها دراسةً كاملة؛ لتقصي خصائص شعره وتمثّلاته، وقد وسمت نازك هذه الدراسة بـ (الصّومعة والشّرفة الحمراء)، وهي تلتقي فيها مع الزّافعي، فيما وقفت عليه أنفاً؛ ففي شعر علي محمود طه - كما تقول -: " جانب فلسفي لا يمكن للدّارس أن يتغافل عنه، هو جانب عنايته بالإنسان وصلاته الغربية بالكون"، وشعره الرّوحي هو " أجمل شعره وأروع على الإطلاق"، كما ينطوي شعره على " رموز، وصور، وعواطف مصقولة، وذاتية متفردة أصيلة". (الملائكة، 2002م)

وأما ريادة علي محمود طه ودوره في تجديد القصيدة العربية المعاصرة فأمرٌ لا يتطرّق إليه الشكّ عند نازك؛ فهي تذهب إلى أن هذا الشاعر " جدّد مضمون القصيدة العربية، ونقله إلى أفق الحياة المعاصرة " وله " الفضل الأكبر من بين زملائه الشعراء " و كانت مساهمته (الملاح التائه) في تجديد القصيدة الحديثة أكثر فعالية من زميله (أحمد زكي أبو شادي). (الملائكة، 2002م)

ومما يمنح أهمية كبرى لموقف الزّافعي من شعر علي محمود طه، أنه جاء في الوقت الذي تعرّض فيه الاتجاه الرومانسي - آنذاك - إلى سهام النّقد الجارحة، وممّن؟ من كبار دعاة النّجديد: طه حسين، والعقاد. وكان لهذا النّقد أثر عميق في إحباط أولئك الشعراء المبدعين المجددين الذين كانوا ينتمون إلى هذا الاتجاه، وينقدّمهم: علي محمود طه، وإبراهيم ناجي. (هيكل، 1994م) وقد صرح الزّافعي بهذا في إحدى رسائله إلى صديقه (محمود أبو ريّة) وأشار فيها إلى الدور الذي نهض به في ردّ الاعتبار لشعر علي محمود طه، ودغمه، وتشجيعه في مقال (الملاح التائه)؛ إذ كان لهذا المقال " تأثير هائل، ودويّ بعيد، كما كتب لي علي طه، وكان الشعراء تعصّبوا عليه، فأنقذته هذه المقالة، وجعلت له شأنًا". (أبو ريّة، د. ت)

لم يكن الزّافعي إذن ضدّ الجديد المبدع، بل كان داعماً له؛ وهو إبداع ذو صلة متينة بمسألة المثاقفة؛ ذلك لأنّ علي محمود طه من رواد التيار الرومانسي في الشعر العربي الحديث، ولا يخفى مدى " تأثر هذا التيار بشعر الرومانسيين الإنجليز والفرنسيين " (هيكل، 1994م). كما تبين في (ديوان الملاح التائه) تأثره الواضح بالشعراء الرومانسيين الفرنسيين، خاصة لامارتين؛ ومن ثمّ يتجلّى الدور الفاعل الذي قام به الزّافعي في تشجيع التفاعل الإبداعي.

خاتمة:

يخرج البحث - بعد هذا التّقصّي - بجملة من النتائج التي تكشف عن الموقف الجوهرى للرافعي، في قضيتي: الهوية الثقافية، والمتأقفة. وتتخصّص أهمّ النتائج التي باح بها فكر الرافعي في النقاط الآتية:

أولاً: يصدر الرافعي في آرائه الفكرية والأدبية عن رؤية إسلامية/ إنسانية، تُعبّر عن وعي الذات بذاتها وبالذوات الأخرى؛ وتثبت أنّها تمتلك معرفة بما لديها وبما ينقصها، كما تمتلك معرفة بما يمتلكه الآخر، وبما ينقصه.

ثانياً: ينسجم مفهوم الرافعي للهوية مع هذه الرؤية؛ فالهوية تعبّر عن تراث عظيم، قابل للتّجدد والتّغير، في إطار الحفاظ على الثّوابت الأصيلة التي تشكّل جوهر الحضارة العربية الإسلامية، وفي طليعتها: الإسلام، واللغة العربية الفصحى.

ثالثاً: يعتقد الرافعي بوجوب الانتفاع بما لدى الآخر، ممّا تقتضيه الأنا، وبما يعلو على ما يمتلكه؛ ويتحقّق ذلك طبقاً لضابّطي: التّمايز، والحرية.

رابعاً: يتخذ الرافعي موقفاً فكرياً ناقداً ورافضاً للنّمودج المعرفي الغربي المهيمن؛ وهو يستمدّ سلامة أطروحته من إيمانه بعظمة الإسلام، ومن واقع الإنسان الغربي الذي وقع ضحية الفلسفات المادية التي بدأت آثارها تظهر بشتّى تجلّياتها، في عصر ما بعد الحداثة .

خامساً: يقف الرافعي مع التّفاعل الإبداعي، مهما كانت مصادره.

المصادر والمراجع

- أرسلان، ش. (د. ت) لماذا تأخّر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم، ط2 بيروت، مكتبة الحياة للطباعة والنّشر. ص79، 89.
- إسماعيل، ع. (1981م) الشّعْر العربي المعاصر: قضاياها وظواهره الفئّية والمعنوية، ط3، بيروت، دار العودة. ص19.
- الأسود، ح. (2015م) المظاهر الفكرية في ميزان النقد العربي القديم، الأردن، دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية (مجلة)، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، المجلّد42، العدد3، ص873.
- بغوره، ز. (2012م) الفكر الأخلاقي لما بعد الحداثة / الفلسفة الفرنسيّة نموذجاً، الكويت، عالم الفكر (مجلة)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المجلّد41، العدد2. ص93، 100.
- بيجوفيتش، ع. (2015) الإسلام بين الشّرق والغرب، ترجمة محمّد يوسف عدس، ط6 مصر، دار الشّروق. ص127-134.
- التّهانوي، م. (1996م) كشّاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: رفيق العجم - علي دحروج، ط1 بيروت. ص1745-1746. 1706.
- الجابري، م. (2012 م) مسألة الهوية، ط4 بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. ص11.
- الجرجاني، ع. (2004م) معجم التّعريفات، تحقيق: محمّد صدّيق المنشاوي، ط1 مصر، دار الفضيلة. ص56، رقم 498.
- الجوزو، م. (1985م) مصطفى صادق الرافعي: رائد الرمزية العربية المطلّة على السورالية، ط1، بيروت، دار الأندلس. ص5، 39، 40، 52، 343.
- حسين، م. (1984م) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ط4، بيروت، مؤسّسة الرّسالة. ج2، ص: 253، 190، 209.
- الدّواي، ع. (2000م) موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، بيروت، دار الطليعة. ص37.
- الرافعي، م. (د. ت) وحي القلم، بيروت، دار الكتاب العربي. ج1، 209. ج2، ص: 42-43، 77-79، 10. ج3، ص: 319، 328، 330، 390.
- الرافعي، م. (1973م) المساكين، ط9 بيروت، دار الكتاب العربي. ص22، 19، 225 (الحاشية: 1)، 63.
- الرافعي، م. (1983م) تحت راية القرآن، ط8 بيروت، دار الكتاب العربي. ص44، 362، 16، 367-368، 11، 68-69، 12-15، 21-24.
- أبو رية، م. (د. ت) من رسائل الرافعي، ط2، مصر، دار المعارف. ص309.
- الرّعي، ز. (2007م) المتأقفة وتحولات المصطلح، ط1 الأردن، وزارة الثقافة. ص15.
- الشّيبان، م. (2016) الخصوصية الحضارية ومشروع النهضة عند أنور عبد الملك، الأردن، دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية (مجلة)، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، المجلّد43، العدد3. ص2378.
- عارف، ن. (1994م) الحضارة - الثقافة - المدنية، ط2، هيرندن، فيرجينيا. ص32.
- عبد الحافظ، م. (2012) موقع العقل في فلسفات ما بعد الحداثة، عالم الفكر (مجلة)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المجلّد41، العدد2. ص161، 165.
- العجيلي، ش. (2018م) تحولات الهوية في الرواية العربية: الرواية الأردنية نموذجاً، الأردن، دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية (مجلة)، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، المجلّد45، العدد2، ص873.

- غارودي، ر. (1994م) حوار الحضارات، ترجمة عادل العوّا، ط 4 بيروت، عويدات للنشر والطباعة. ص34، 9 الكوفحي، إ. (1997م) مصطفى صادق الرافعي: الناقد والموقف، ط1، دار البشير. ص59.
- مارشال، ج. (2007م) موسوعة علم الاجتماع (المجلد الأول)، ترجمة محمّد الجوهري وآخرين، مصر، المجلس الأعلى للثقافة. ص456.
- محمود، ز. (1989م) في حياتنا العقلية، ط3 بيروت، دار الشروق. ص12، 24، 32.
- المسيري، ع. (1999م) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصر، دار الشروق، م1، ص302، 303، 280، 310، 278
- المقالح، ع. (1984م) عمالقة عند مطلع القرن، ط1، بيروت، دار الآداب. ص117، 183، 151، 189.
- الملائكة، ن. (2002)، الأعمال النثرية الكاملة، ط 2: الصّومعة والشرفة الحمراء، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة. ج2، ص: 7-8، 83، 75، 24-26، 52.
- ابن منظور، (1994م). لسان العرب، بيروت، دار صادر. (توقف).
- ناريان، أ. و هاردنغ، س. (2012م) نقض مركزية المركز، ترجمة يمنى طريف الخولي، الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الجزء الأول، العدد 395. ص97.
- نشأت، ك. (2005م) شعر الحدائث في مصر، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب. ص202.
- هيكل، أ. (1994) تطوّر الأدب الحديث في مصر، ط 6، مصر، دار المعارف. ص253. 4. 300. 360 - 364 - 111 - 112
- وهبه، م. (2007م) المعجم الفلسفي، مصر، دار قباء الحديثة. ص: 567. 667.

Cultural Identity and the Problematic Issue of Cultural Interaction in Al-Rafe'ie's Writings

*Hussam Al- Allaham **

ABSTRACT

This study aims at investigating the attitude of Mostafa Saadeq Al-Rafe'ie towards cultural identity and the problematic issue of cultural interaction, within cultural and literary dimensions. The study, in its investigation, focuses on three works by Al-Rafe'ie: The Book of the Poor, Under the Banner of Qur'an, and Inspiration of the Pen. These works include passages dealing with identity and cultural interaction. In this context, the study explains Al-Rafe'ie's concept of identity and cultural interaction; his vision of Western civilization and the basics of interaction with it; his view of the old and new dualism in modern Arabic literature; and the models that reveal the essence of this view. And then, the study ends with specific results. The most important of these is that Al-Rafai'i presented an Islamic / human vision that expresses awareness of the self and the other and believes in the essentiality of benefitting from what is available in the other (but not in the self), and which is superior to what the self possesses. This is done according to two criteria: diversity and freedom.

Keywords: Al-Rafe'ie; identity; cultural Interaction; the old, the new.

* Faculty of Arts, Al-Zaytoonah University of Jordan, Amman, Jordan. Received on 10/10/2017 and Accepted for Publication on 7/8/2018.