

## الهوية الثقافية وإشكالية المثقفة عند الرافعِي

حسام مصطفى اللحام\*

### ملخص

تسعى هذه الدراسة إلى تقصي موقف الرافعِي، من قضية الهوية الثقافية وإشكالية المثقفة؛ بيعْنيها: التَّفَافِي، والأبْيَيِ . وترتكز الدراسة - في تقصيها لهذه القضية - على مؤلفات الرافعِي الثلاثة: كتاب المساكين، وتحت رأية القرآن، ووحى القلم؛ إذ تتطوّر تلك المؤلفات على النصوص والشواهد التي تتعلق بالهوية والمثقفة. وتبين الدراسة - في هذا الإطار - مفهوم الرافعِي للهوية والمثقفة، ورؤيته للحضارة الغربية وأسس التفاصيل معها، ونظرته لثانية القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، والنمذج التي تكشف عن جوهر تلك النّظرية. ومن ثم تنتهي الدراسة إلى نتائج مُحدّدة، يتلخص أهمها في صدور الرافعِي عن رؤية إسلامية/ إنسانية تُعبّر عن وعي الذّات بذاتها وبالذّوات الأخرى، وتعتقد بوجوب الانتفاع بما لدى الآخر مما تقدّمه الأنّا، وبما يعلو على ما تمتلكه؛ وذلك طبقاً لصياغتي: التمايز، والحرية.

الكلمات الدالة: الرافعِي، الهوية، المثقفة، القديم، الجديد.

### المقدمة

تفق الإنسانية - في اللحظة الراهنة - على مفرق طرق شديد الخطورة والالتباس، وربما باتت أقربَ من أي وقت مضى إلى السقوط في الهاوية؛ لأنَّ اليد الغالبة المُتحكّمة في المسار باطشة، ومنفلتةٌ من قبضة العقل الرشيد، وتزاح تحت وطأة الشعور بجنون العظمة والرغبة الجامحة في بسط نفوذها وهيمنتها. وهي يد تمتلك المعرفة والقدرة على الفتك بالجنس البشري؛ ويتملكها هاجس الرُّعب من تشوّه نقاءِ العِرقِي؛ ذلك الهاجس الذي فجرَته الهجرة من البلدان المنكوبة - ولا سيما العربية - إلى أمريكا وأوروبا. لقد كانت عاملاً حاسماً في ارتفاع شعبية الأحزاب اليمينية التي شاركت في انتخابات أوروبا الغربية، قبل سنوات قليلة. وممّا يعزّز حضور هذا الهاجس، نتائج الانتخابات الأخيرة في أمريكا؛ فقد صعدت بمنْ منح الوعود لبناء الجدار الحدودي مع المكسيك، والوقف بشراسة ضدّ حقّ (غير الأصلانيين) في العيش الآمن، على حين تحظى (الأصلانية) بالرعاية، والأمن، والتميّز، وسواء في ذلك أكانت (الأصلانية) السكان الأصليّين، أم الثقافة الأصلية. وما صفتة القرن التي يتبناها ذلك (الأبيض المتفوق) إلا مثال آخر على الاستعلاء العرقي والتَّفَافِي.

إنَّ هذا الاستعلاء المُغْرِق في الإقصاء والتهميش والإلغاء، امتدادٌ حيّ لِما كانت عليه الحال في عصور الاستعمار، الذي وظَّ كلَّ أدواتَ القوة لديه؛ لفرض هيمنته الشاملة على الأمم والشعوب المتعددة في أصولها وثقافاتها. وكان العالم العربي والإسلامي ميداناً لتنفيذ تجاريده، ومُخطّطاته .

وقد عاش مصطفى صادق الرافعِي في خضمَ هذه المرحلة التي ما زالت امتداداتها ماثلةً في الواقع المعاصر. ويعُدّ الرافعِي واحداً من أبرز الأعلام الذين اختلفت فيهم الأنظار، وتناقضت فيهم الأحكام؛ فهو ابن تلك المرحلة العصيبة التي حلّت بصراعات شتَّى وتناقضات كبيرة. وكان صراعُ الهوية والعلاقة بالآخر (الغربي) في طليعة تلك الصراعات التي خاضها الرافعِي، وكانت له كتابات دقيقة في هذا المضمار، ولكنها لم تُتلنْ حظها الكافي من البحث؛ لهذا ظهرت هذه الدراسة؛ لاستجلائِها، والكشف عن موقف الرافعِي من الهوية الثقافية وإشكالية المثقفة؛ وهو قضيتان مركزيتان، كانتا ميداناً واسعاً لصراعٍ أيديولوجي حادٍ، وما زالتا كذلك. وستحاول الدراسة أن تتفق على جوهر الصراع بين النّيارات الثقافية في مصر، من منظار الرافعِي؛ وذلك في مطلبين: الأول: الهوية الثقافية والتَّفَافُ الحضاري، والثاني: المثقفة الأدبية، وشائئنة القديم والجديد في الأدب العربي الحديث.

ومن اللافت لنظر الباحث ضَآلَةَ الجهود المبذولة في تناول هذه القضية عند الرافعِي، على الرغم من أهميتها وشهرة الرافعِي الذي يُصنَّف - في كثير من الدراسات الفكرية والأدبية - زعيمَ للنّيَّار المحافظ في التصوف الأول من القرن العشرين. ولكنَّ ذلك لا يعني أنَّ الساحة بُكْرٌ في الكتابة عن الرافعِي، وفكرة، وأدب، وتقده؛ فثُمَّة دراسات تناولت سيرته، وشعره، ونشره، وموافقه الفكرية

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

والتفقية، منها: عمالقة عند مطلع القرن العشرين، عبد العزيز المقالح، (1984م)، ومصطفى صادق الرافعي رائد الرمزية العربية المطللة على السورالية، 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 ظهرت بشخص الرافعي، وأدبها، ونقدتها. ولكنها لم تتناول موضوع (الهوية والمتافقة) عند الرافعي تناولا مستقلأ أو مُسْهِبا؛ إذ جاء التناول في حدود القضايا التي تثار الدارسون أنفسهم لبحثها، وكان مسْهِماً لموضوع الهوية والمتافقة في كتابات الرافعي مَسَا خفيفاً، لا يعني عن الدراسة المستقلة والمختصة.

وقد اعتمدت الدراسة على مَا كتبه الرافعي، في مؤلفاته التي عرضت لموضوع الهوية والتفاعل الحضاري، وهي تتحصّر في ثلاثة: كتاب المساكين، وتحت راية القرآن، ووحي القلم. وهذه هي المصادر الأصلية التي تحكم إليها الدراسة في تمثيل أفكار الرافعي ومواقفه في الهوية والمثقفة. ويسترشد الباحث - في تناول هذه القضية - بالمنهج التحليلي الذي من شأنه أن يقف على النصوص والأقوال المنطلقة بموضوع الدراسة، ويتتيح الفرصة لاستبطاط الدلالات والأفكار من مضامينها، دون تكّافٍ، أو تعسُّف في التأويل.

تمہارا

شهدت مصر في النصف الأول من القرن العشرين صراعاً أيدلوجياً، تعددت أشكاله، وتباينت اتجاهاته. ومثل السؤال الجوهرى (كيف ننقذ) بُؤرةً مركبةً في هذا الصراع، ومجالاً واسعاً لدعاة التجديد خاصةً؛ للانطلاق نحو طرح نماذجهم ورؤاهم. وقد توغل بعضهم بعيداً في هذا المجال، وانزلق إلى اتخاذ مواقف، قوامها: الدعوة إلى التغيير، والتصوير، والفرعونية، والتبرُّ من كلّ ما يمتدّ إلى الحضارة العربية الإسلامية بصلة. وبرز - في الطرف المضاد - من يتصدّى لهذه الدعوات، ويتعقب مواطن الضعف فيها. وكان من أخطر الأمور حضوراً في هذا الصراع: الصّلة بالغرب المهيمن، وإشكالية التقديم والجديد في الأدب. (العجيلى، 2018م) وكان مصطفى صادق الرافعى في قلب هذا الصراع، وصاحب الصوت الأعلى والدور الأبرز للطرف الرافض للذوبان في شخصية الآخر، أو الاستسلام الإرادى لهيمنته. وقد خاض صراعات عنيفة مع أعلام كبار في الفكر والأدب، أمثال: العقاد، وطه حسين، وطغى الشخص في تلك الصراعات على الفكر والأدب، وتعدد كثيرون من الأفكار والرؤى، في خضمّها.

على أنّ ثمة ضرورة لإعادة النظر فيما كتبه الرافعى في القضايا الكبرى التي كانت الشاغل الأكبر للنقد والمفكرين في تلك المرحلة؛ فقد انطوت كتابته على أفكار وتحليلات جديرة بالتأمل والتدقيق، وهي تتجلى للباحث متى كانت الغاية تمحى الرأي وبلورة اللوحة المثلثة.

ولعل من أكبر المفارقات التي تواجه الباحث - فيما يتصل بالرافعي - ذلك الボء الشاسع في تصنيفه، وتقدير دوره في الحياة الثقافية والأدبية؛ إذ من الشائع لدى دارسي الأدب العربي الحديث، عَدَ الرافعي رأس الاتجاه المحافظ واعتباره زعيم المذهب القديم أو تيار (المحافظين)؛ لأنّه "كان أبرز المدافعين عن التراث الإسلامي والعريبي 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 ومجدّد، كما هو في معظم نثره "ثم إنّه" من أوائل السورياليين في العالم ". (الجوز، 1985م)

وممّا يمكن استحضاره في هذا السياق ذلك التصنيف الذي لجأ إليه زكي نجيب محمود في كتابه (في حياة العقلية)، فقد ذهب فيه إلى تصنيف المفكرين العرب في إجابتهم وأساليب كتابتهم عن مسألة الثقافة التقليدية الموروثة والثقافة الأوروبيّة المنقوله، إلى ثلاثة فئات من المفكرين، وهي تستتبع - عدّه - أساليب كتابتهم: فئة: ينتمي أصحابها في إجابتهم عن هذه المسألة بالقديم الموروث فكراً وأسلوباً، ويمثل الرافعـي هذه الفئة. وفئة مضادة يريد أصحابها "القضاء الكامل على القديم الموروث والأخذ من الثقافة الأوروبيّة" - علماً وأدباً وأسلوب كتابة وطريقة حياة - أخذـا مطلاعاً غير مشروط بشرط ولا مقيد بقيود ، ويمثل سلامـة موسى هذه الفئة. وأمّا الفئة الثالثة فقد اتّخذـت موقفاً وسطـاً يجمع بين الفئتين المتضادـتين" فهو إذا كتبوا جاءـت عبارـتهم ملتزمـة قواعدـ الأسلوب العربيـ المـتين، وهو إذا فـكـروا حـاولـوا المـرجـ بين مـوضـعـاتـ الـقـديـمـ ومـوضـعـاتـ الـجـديـدـ . ويـنـتمـيـ إلىـ هـذـهـ الفـئـةـ جـمـهـرـةـ الـأـعـلـامـ منـ رـحـالـ الـفـكـرـ وـالـأـدـبـ: الـعـقـادـ، طـهـ حـسـنـ، هـيـكلـ، الـمـازـنـ، وـغـيرـهـ . (مـحـمـودـ، 1989مـ)

وقد صادف هذا الطرح رضا قاطعاً، عند عبد العزيز المقالح؛ إذ رفض هذه القسمة ونعتها بالظلمة، وذهب في دراسته لأدب الرافعى إلى إزالة الرافعى منزلاً علية في ميدان الزيادة الأدبية؛ فالرافعى - كما يراه المقالح - رائد التجديد في الأدب العربي الحديث؛

لأنه "أسهم في وضع اللبنات الأولى في فن الكتابة الأدبية المعاصرة" وكان بالمارسة "من أوائل من كتبوا الشعر المنثور أو النثر الشعري، كما كان يُسمى في بداية هذا القرن، وكان بالنظر النثري أول من دعا هذا الشكل الفني من الكتابة بالشعر النثري". وهذه التسمية - في نظر المقال - "لا تكاد تختلف كثيراً في المدلول عن التسمية الشائعة في مدرسة الحداثة، وهي (قصيدة النثر) إن لم تكن أكثر شمولاً". (المقال، 1984)

ويلتقي موقف المقال في تقديره للرافعي المفكّر مع رأيه في الرافعي (المبدع)؛ فهو -عنه- "أحد المقاتلين الشجعان في صد هجمات التغريب ومحاولات الاقلاع من الجذور؛ وهي الهجمات التي رافقت مرحلة الاتصال المباشر بالغرب الحديث، غرب التخطيط المحكم، لابتلاع شرق مسلول هارب". (المقال، 1984)

وثقة دراسة أخرى، رصينة، صدرت بعد عام من دراسة المقال، وهي لمصطفى الجوزو، وقد سُمِّيَ بـ(مصطفى صادق الرافعي رائد الرمزية العربية المطلة على السورالية) ونشرت عام 1985م؛ أي بعد عام واحد من نشر كتاب المقال "عمالقة عند مطلع القرن". ويبدو أنَّ الجوزو، لم يطُلَّ على هذا الكتاب؛ لأنَّه لم يُشر إلىه ضمن الدراسات التيتناولت الرافعي وأدبَه؛ على الرغم من القاء الناقدين في مجمل الأحكام التي أطلقها على شخص الرافعي وأدبَه؛ وربما يرجع السبب إلى تقارب زمن النشر.

ولعلَّ أكثر ما يلفت نظر الباحث في هاتين الدراستين، اتفاقُهما على ريادة الرافعي في الكتابة الإبداعية، وفي تجديد لغة الكتابة في الأدب العربي الحديث. وقد اتسمت الدراستان بتحاشي الخضوع للأهواء الشخصية، والارتباك على كتابة الرافعي نفسه؛ مما يمنحهما مصداقية وموضوعية لما فيهما من طرحٍ دقيقٍ قائمٍ على التقصي والتحليل النثري، وبعيدٍ عن المسائل الأيديولوجية، والخلافات الشخصية. ولم تكتف الدراستان باكتناهِ الجوانب المضيئة في أدب الرافعي ونقده، بل وفَقَتاً على مواطن الضعف عنده، كما أنَّ المؤلَّفين أنكرا على الرافعي شَطْطَه في الخصومة، وغَلَظْته في مواجهة خصومه، ولم يتَوانَ الجوزو عن وصفه بالتأفِيق في تأليف بعض كتبه، وبالنَّقْعُر - في أحيان كثيرة - في كتابته الأدبية. (الجوزو، 1985)

إنَّ كتب الرافعي ومقالاته التي بسط فيها مواقفه ورؤاه، هي المصادر التي يتعين على الباحث أن يرجع إليها؛ فهي التي تُجسِّد مواقفه 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 والمثقفة

يرتبط مصطلحاً: "الهوية الثقافية" وـ"المثقفة" برباط وثيق؛ فهما يستمدان قيمتهما مما يُرسَخانه من معانٍ لا يمكن أن تتحقق إلا في مجتمع إنسانيٍّ متفتح، ومتجدد، وعبر عن الطبيعة الإنسانية التي لا يمكن أن ينهض إلا بها.

فالهوية - في أفق الحضارة العربية الإسلامية - هي الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتتمالَ الثواب على الشجرة (الشهابي، 1996)، وهي الذات الممتازة عن غيرها. وهذا ما يفيده (الهُوَ هُوَ) إذ يقصد بها جوهر الشيء. والهوية بهذا التعريف أصل ثابت ومثير، مهمًا طرأ عليه من تغييراتٍ فالجوهر هو هو وإن تغيرت أعراضه. (الجرجاني، 2004)

وتؤكِّد المرجعية اللغوية هذا المعنى الذي يدلُّ على الثبات، رغم استمرارية التجدد، وما يطرأ من تغيير؛ ذلك لأنَّ التجدد والتغيير يقعان ضمن ضوابط تحفظ الأصل من الانزلاق إلى إهادار أصالته. وعلى هذا المعنى تدور مشتقات "تف" في "لسان العرب" إذ تشتمل على معاني: الحُدُق، والوَعِي بما يُحصَلَه المرء من معرفة، ويكون "ضابطاً لما يَحْويه". ومن هذا الأصل انبثقت "المثقفة" فهي من "الفِطنة، والذِكاء، والدِراية بما يُحتاج إليه". (ابن منظور، 1994)

فالهوية الثقافية عملية تهذيبٍ متتجدد، ومن شأنها أن تظل في حاجة إلى التجدد؛ لأنَّ الثقافة لا تعني أنَّ إنساناً أو مجتمعاً معيناً قد حصل من المعارف والعلوم والقيم ما يجعله على قمة السُّلُم الثقافي أو أنه وصل إلى الغاية القصوى" بل تعني دلالات التهذيب، والتقويم، وـ"التجدد الذاتي؛ أي تكرار التهذيب، ومراجعة الذات، وتقويمها وإصلاح اعوجاجها". (عارف، 1994) ومن هنا ارتبط مفهوم الثقافة بتهذيب السلوك، والعادات، والتقاليد، والأديان؛ أي ب بتاريخ الإنسان. ونجد هذا المفهوم حاضراً في العلوم الاجتماعية التي تتبنَّى معنى الثقافة بمفهومه الذي يشمل كلَّ ما هو موجود في المجتمع الإنساني، ويتمَّ توارثه اجتماعياً وليس ببيولوجياً". (مارشال، 2007)

ولهذا تُعدُّ الهوية "حجر الزاوية في تكوين الأمم؛ لأنَّها نتيجة تراكم تاريخيٍّ طويل". (الجابري، 2012)، والمثقفة هي إحدى الوسائل الكبرى التي تحافظ على تجدُّد الهوية ونمائها؛ لأنَّها عملية تشاركيَّة تترجم عنها المعرفة الازمة التي تشحَّن الهوية بمعانٍ

الثَّهِيْب؛ لتبقي دائمًا على حَطَّ سليم، ومتنام، ومتجدد، مع التَّبَات على الأصل الذي تطلُّب تلك العمليَّة. وهذا هو المعنى المقصود في هذه الدراسة؛ فالمناقفة هي عملية التَّفاعل الفكري التَّقافي بين الأمم، وليس المراد بها المعنى الإمبريالي الذي "يحدُّها بالعلاقة بين ثقافة مُتفوقة وأخرى مُتخلفة؛ وهو ما ينضمُّه Acculturation . (الرَّاعي، 2007م)

الآن والآخر

ملأَت مسألة الاتصال بالغرب المعضلة الكبرى للتيارات الثقافية العربية، في النصف الأول من القرن العشرين، وكانت تحديًا كبيراً للهوية الثقافية التي باتت محل شكٍ وجداول اقتضى - لدى بعض الأدباء والكتاب - استدعاء الأمثلة للتَّدليل على أهمية الهوية وضرورة صونها من التشويف والإففاء؛ فحضرت اليابان لتكون الدليل الدامغ على التَّقدُّم العلمي الداعم للهوية، وبرزت إيرلندا نموذجاً يحذِّر في هذا الميدان؛ لأنَّها قاومت محاولات الإنجليز لدمجها في كيانهم أكثر من سبعة عقود، ولم تتخَّل عن هويتها. (أرسلان، د.ت.)

لقد حاولت الذَّات العربيَّة نفخ غبار التَّخلُّف، وتتمسُّ سُبل الخلاص من الواقع المُظلم، وتتجسد - على السطح في هذه الثناء - سؤال الهوية، وطبيعة العلاقة مع الآخر / المستعمر. وكان ذلك السؤال يبدو في ذروة التَّأزم، لدى استدعاء صورة العلاقة مع هذا الآخر؛ إذ كان لا بدًّ من حل إشكالية ضرورة "الجمع بين طرفين، كانا ما يزالان يبدوان وكأنَّهما تقاضان لا يجتمعان؛ وهما: الثقافة التقليدية الموروثة من جهة، والثقافة الأوروبيَّة المنقولَة من جهة أخرى". (محمود، 1989م)

ولذلك كان الصراع على الهوية هو الحدث الأبرز بين التَّيارات المختلفة في مصر، وكان هذا الميدان - كما سنرى - هو المكان الحقيقي لجهود الرافعي في التَّنظير للنهضة والتفاعل الحضاري، ولكنَّ تداخل الشَّخصي بالآيديولوجي حجب كثيراً من مواقفه الفكرية إزاء الآخر (الغربي) لهذا لا بدُّ للبحث من تقصيَّها؛ لأنَّ "كيفية التَّواصل مع الآخر مختلف تفاصيلها مع "الآن" مازالت" واحداً من أضخم التَّحديات التي تواجه علاقة الشمال - الجنوب. (ناريان، 2012م)

### الرؤيا المعرفية عند الرافعي

ليس في مكانة الباحث تفصي موقف الرافعي في موضوع الهوية والمناقفة، دون اكتئاب رؤيته المعرفية؛ إذ يمثلُ الفرقُ عنها تسطيحاً للدراسة، وإخالاً بالموضوعية. ويدعم وجهة النظر هذه اهتمامُ الرافعي بتحليل التموزج المعرفي الغربي المهيمن ومقارنته بالإسلام؛ لا بسبب تأثيره بالنَّموزج الغربي ولكن لتعزيته، وإظهار نقاط ضعفه؛ وإبرازها أمام أنظار مؤيدي فكره ومعارضيه، على حد سُواه؛ وذلك للتَّبيه على خطورة الانجراف وراء حالات الضعف، والاتبهار بالآخر الذي كان الحاضر الأقوى.

وقد ارتکزت رؤية الرافعي للحضارة الغربية على محورين رئيسيين:

الأول: الإيمان بقدرة الإسلام على حلَّ المشكلات التي تعاني منها الإنسانية.

الثاني: الاعتقاد بفشل التموزج المعرفي الغربي، وإخفاقه، وعجزه عن تحقيق السعادة للإنسان.

وقد انطلق الرافعي في دعوته إلى تعليم مبادئ الإسلام، من قناعاته الواقفة بأنَّ هذا الدين قادر على مواجهة المشكلات التي عجزت الفلسفات الغربية والنَّظم المهيمنة عن معالجتها، بل كانت هي ذاتها سبباً في استفحالها وإضافة المزيد إليها، وقد توقع الرافعي أن تؤدي إلى كوارث كُبرى.

واستدت أطروحته في هذا السياق على أساسين هما - كفيلان بتحقيق السلام في داخل الإنسان وفي خارجه: الأول: إنَّ الإسلام دين الفطرة الإنسانية السليمة؛ لأنَّه يعترف بالطبيعة الثانية للإنسان (الروح / الجسد) ولا يُطبَّق جانباً على آخر، على عكس ما يلاحظ على الإنسان الغربي الذي اعتنى بـ (الجسد) وأغفل الروح. وهذه هي مشكلته الكبرى؛ لهذا حثَ الرافعي الأزهر على "بث الدعوة الإسلامية في أوروبا وأمريكا واليابان، بلغات الأوروبيين والأمريكيين واليابانيين". وحين يتمكَّن الأزهر من إيصال الدعوة على وجهها السليم، سيتوالى الإسلام الدعوة لنفسه "بقوة النَّاموس الطبيعي القائم على أنَّ الأصلاح هو الأبقى، وانحازت إليه الإنسانية؛ لأنَّه قانون طبيعتها السليمة، ودين فطرتها القوية". (الرافعي، د.ت) (الرافعي، 1973م) (الرافعي، 1983م)

الثاني: إنَّ طبيعة الإسلام هي الرحمة؛ وهذه هي رسالته إلى البشرية التي يراها الرافعي في أمس الحاجة إلى تلك الرحمة؛ نظراً للولايات التي أحاطت بها: "فليس يعم السلام إلا إذا عم هذا الدين بأخلاقه، فشمل الأرض أو أكثرها؛ فإنَّ قانون العالم حينئذ - يصبح منترعاً من طبيعة التَّرحم؛ فاما انتسخ به قانون التَّنافر الطبيعي()", وإنما كسرَ من شرطه، ويولد المولود يومئذ وثُولد معه الأخلاق الإنسانية". (الرافعي، د. ت)

ويريد الرافعي بهذا أن يكون الإنسان ربانياً، وليس ذاك الإنسان الذي استعار له تسمية (الإنسان الميكانيكي) وهو الإنسان المفصل على طراز داروين "الوارث أخلاقه وطبعه من الآلات أكثر مما يرثها من التقوس". (الرافعي، 1983م) (بيجوفيش، 2015) والإنسان الميكانيكي هو الإنسان "التقني" الذي عرفه روحيه غارودي بأنه الذي يزعم الاستعمار / المجتمع الغربي "أنَّه يتحذَّه مقاييس

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 "يؤدي ما يُوكل إليه من أعمال، ويوظف في خدمة الله Suberman" دون تساؤل عن المضمون الأخلاقي والإنساني للأوامر التي أنته من على ". (المسيري، 1999م) إته - كما يقول الرافعي - من منتجات العلم الذي "مضى على شأنه، حتى جعل الإنسان آلة من آلات التي غمر بها الدنيا ". (الرافعي، 1973م)

على هذين الأساسين، بنى الرافعى موقفه من الحضارة الغربية؛ فلم يكن مُنجِّداً إليها، وكان حِذاً من اندفاع بنى وطنه وأمته نحو تقليدها في كل قيمها ومبادئها، وكان ينطلق في ذلك من أرضية صلبة، تدعم موقفه الرافض لتبني التموزج المعرفي الغربي؛ ومن أقوى الدعامات التي اعتمد عليها:

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

2. ظاهرة الاستعمار الذي شمل معظم بقاع الأرض، وفي القلب منها مساحات شاسعة من العالم الإسلامي، وكان مُدجّجاً بأسلحته ودوائره المسيطرة على شتّي الجوانب: العسكرية، والسياسية، والاقتصادية، والعلمية. (الرافعي، د.ت)
3. الفلسفة المادية التي طبعت الحضارة الغربية بطبعها.

وقد ركز الرافعي على التحذير من مخاطر تلك الفلسفة المعرفية في إقصاء الذات الإنسانية؛ فهي تتحذّل العلم سبيلاً وحيداً لتحقيق سعادة الإنسان؛ ولذا يقابل الرافعي بين القانون الإلهي المنتزع من طبيعة التراحم، وقانون التّنّازع الطّبيعي<sup>(١)</sup> الذي يُحسم فيه صراع البقاء للجنس الأنثوي/ الأقوى. ويذهب الرافعي في تعريفه لـ "تنّازع البقاء" إلى أنه "مذهب فلسفى بقري لا إنساني؛ لأنَّ النّيلان هي التي تجد من القوة أن تنتطح وتتسىء لِمَ هي في المجزرة". (الرافعي، ١٩٧٣م) ولهذا حذر الرافعي مما يمكن أن تجرّه تلك الفلسفة من عواقب وخيمة على الإنسانية؛ كما رفض مفهوم نيته للمخلوق الكامل وهو الإنسان الببليولوجي - الذي استلهمه نيته من نظرية داروين، ولكنَّ هذا المخلوق - عند الرافعي - هو المخلوق "الناقص أفحش النّقص". (الرافعي، د. ت) وقد أشار الرافعي في تعريفه لناته نيته إلى خطورة فلسنته على الإنسانية؛ فهو "فيلسوف ألماني تركته الإنسانية مجنونة، فأراد أن يتركها مجنونة". (الرافعي، ١٩٧٣م). وقد تبيّن مدى خطر فلسفة نيته، بعد انتصارات عاديين على وفاة الرافعي، حين اشتغلت الحرب العالمية الثانية التي تتبع الرافعي بنشوتها، وذلك حين قال: "فلا بدَّ في هذه الحضارة من افجارات حربية مستمرة، ولا بدَّ لها أن تجد مَنْ قتله، ومن تظلمه، ومن تستعبدَه". (الرافعي، ١٩٨٣م) وكان أبطال هذه الحرب من اختراع قانون (إرادة القوة) لناته، وقد أتَحَدَ هذا المفهوم مسوغاً لاستباحة العالم، كما فعلت الفاشية والنازية؛ وهذا موسوليني يُعلن أنَّ الدولة الفاشية هي إرادة القوة وإرادة السلطة. (وهبة ٢٠٠٧م) وأدى هذا المفهوم إلى ظهور "شخصيات بطالية خارقة، ذات إرادة مستقلة؛ مثل الزعامات الكاريزمية العلمانية التاريخية" كهتلر، وستالين. (المسيري، ١٩٩٩م) وطبقته الإمبريالية في أبغض تمثالتها؛ فهي "تدوين للرواية الداروينية حيث أصبح العالم كله سوقاً ومسرحاً لنشاط الإنسان الأبيض المنقوّق، الذي أباح لنفسه قتل الآخر؛ ضماناً لبقاءه وتأكيداً لقوته". (المسيري، ١٩٩٩م)

يُبَدِّي من ذلك كُلَّهُ إدراك الرافعي لأبعاد الفلسفة المادية التي تحكم مسار الحضارة الغربية، وقد سماها "حضارة على المجاز"؛ لأنَّه - كما يقول -: "إذا حققنا في صريح هذا المجاز، رأينا فيها الذلة، والمسكنة بوسائل هي: العزّ، والغنى، والحياة ."(الرافعي، 1983م) و يكاد هذا الرأي يتتطابق مع ما ذهب إليه روجيه غارودي الذي يرى أنَّ الغرب "عارض طارئ" وهو العالم الذي "خلق الإنسان ذا البعد الواحد، ذاك الذي ينتظر من نُموَّ العلوم والتكنيات نُموًا لا نهائياً، أن يروي غلَّة إرادته في السيطرة والربح". (غارودي، 1994م)

وممّا لاحظه الرافعي على إنسان هذه الحضارة زيادة انحداره الذي يؤدي إلى السقوط والمحق، كلّما زاد تقدّمه العلمي؛ وذلك راجع إلى الحيوانية فيه بأكثر مما يتحمل تركيبه منها . (الرافعي، 1973م) ويرتّد السبب فيها إلى غياب المعايير الضابطة، والاحتکام إلى معيار واحد هو الذي يرى "أن تفوق أمة على أمة، لم يعد فيها إلا معنى من معاني القدرة على أكلها ." (الرافعي، 1973م) أسس المذاقة

يتبين مما - تقام ذكره - أن موقف الرافعى من طبيعة التعاقد مع الحضارة الغربية قائم على الوعي بواقعها، وبافتراقها عن الحضارة العربية الإسلامية؛ ومن هنا يذهب إلى أنتا "لم ننشئ مدنيتهم ولم نشئنا؛ فليس حقا علينا أن نأخذ سيئاتها من حسناتها، ومحامقها وتزويرها في حقيقتها، وأن نسبغ منها الحلوة والمرة والتاضجة والفجحة، وإنما نحن نحصلها ونقبسها ونرتجع منها الرجعة الحسنة، فلا نأخذ إلا الشيء الصالح مكان الشيء قد كان دونه عندنا، وندع ما سوى ذلك، ثم لا نأخذ ولا ندع إلا على الأصول

\* الضابطة المحكمة في، أدياننا وأداینا ". (الرافعی، د. ت)

تحلّ أسباب المثاقفة - كما حدّدها الرافعي في النّصر السّابق - في ثلاثة:

**أولاً: التمازن بين الحضارات: الحضارة الغربية، والحضارة العربية الإسلامية.**

ثانياً: أن يكون الأخذ من الحضارة الغربية مقصوباً على الشّعب الصالح، الذي يعلم على ما يمتلكه الحضارة العربية الإسلامية.

**ثالثاً:** أن يحذكم الأخذ بالضرائب الدين ، والبقاء التلقافية الخاصة بالحضارة العربية الإسلامية.

تبُدو المِثاقفة - طبقاً لِهذِه الأَسْس - طَوْعِيَّة لَا إِكْرَاهِيَّة، وَتَكَافُؤِيَّة لَا دُونِيَّة، وَهِي مُطْلَقَة الْحُرْبَة؛ لِأَنَّهَا تَأْخُذ مَا تَرِيدُ وَتَدْعُ مَا تَرِيدُ، وَهِي تَعْتَقِد بِوُجُود أَشْيَاء عِنْد (الآن) خَيْر مَا عِنْد (الآخر)؛ لِذَلِك فَالْمَطْلُوب الْإِقْتَصَار عَلَى أَخْذ الشَّيْء الصَّالِح الَّذِي يَعْلُو عَلَى مَا لَدُّهُ (الآن).

وقد يبدو هذا الطرح - من جهة أخرى - مناقضاً لجوهر الميثاقية؛ لأنَّه مُنحصرٌ في دائرة الآخر؛ فـ(الآخر) هو الذي يُبدع وينتج وـ(الأنَا) هي التي تأخذ و تستهلك ، وليس ثمة ما تُقدمه؛ ولهذا تبدو عملية التفاعل منقوصة بل زائفة؛ لأنَّها من طرف واحد، ولا توجد تشاركيَّة فعلية؛ لأنَّـ(الآخر) هو المالك الحقيقي للمُستغنى ، وـ(الأنَا) هي المستهلك منه والمحتاج إليه، فأين مفهوم الميثاقية البناءة أو التكافؤية؟

إن الرافعى لا يملك ما يقدمه في الجانب المادى؛ لأنَّ الغرب فاق - في هذا المجال - الشَّرق : قدِيمَهُ، وَحَدِيثَهُ، وَلَيْسَ عَنِ الرَّافعى إِلَّا مَا قَدِيمَهُ فِي طرْحِهِ السَّابقِ؛ أَيِّ الْإِسْلَامِ بِمُبادِئِهِ السَّامِيَّةِ فِي الرَّحْمَةِ وَالْأَخْلَاقِ الإِنْسَانِيَّةِ الْعَظِيمَةِ؛ فَهَذَا هُوَ عَطَاءُ الْحَضَارَةِ الْعَرَبِيَّةِ إِلَيْهَا إِبَانَ ازدهارِهَا، وَقَدْ كَانَ حَفْزَهَا إِلَى إِبْدَاعَتِهَا الْمُتَقْوَّةِ. وَلَكِنَّ وَاقْعَ الْأَمَّةِ فِي هَذَا الْعَصْرِ مُتَخَلِّفٌ؛ فَلَيْسَ إِلَّا إِلَيْهِمْ يَرَاهُ الرَّافعى الْعَطَاءُ الْقَادِرُ عَلَى بَثِّ الرُّوحِ فِي جَسَدِ الْغَربِ الْمُتَهَالِكِ؛ وَهُوَ مَا يَنْقُصُ الْغَربَ، بَلْ هُوَ الْمُطَلَّبُ الْأَسَاسِيُّ الَّذِي يَنْقُصُهُ؛ فَالْإِسْلَامُ - وَفَقَدَ لِلرَّافعى - قَادِرٌ عَلَى استِقْدَامِ الْغَربِ مِنْ نَفْسِهِ أَوْلًا، قَلْ اِنْفَازِ الشَّرِيَّةِ مِنْ بَرَاثَتِهِ.

و عند الاحتكام إلى واقع الحضارة الغربية، نلحظ تطابقاً بين آراء الرافعي، وما أفصح عنه عدد من كبار العلماء، وال فلاسفة، والفنانين، والأدباء، من أبناء هذه الحضارة ذاتها. (بيجوفيتش، 2015م) وحسب البحث أن يشير إلى ظهور ما سُميّ به (عصر ما بعد الحادثة) فهو يمثل انقلاباً على مشروع الحادثة الغربية التي فقدت سيطرتها على الطبيعة، وتشوهت مقولاتها عن: العقل، والعلم، والقيم، والسعادة الفردية. ولم يعد ممكناً التفكير في المستقبل السعيد بعد الحروب والأنظمة الشمولية التي عرفتها البشرية في القرن العشرين". (بغروره، 2012م) ولم يعد التقدّم العلمي كافياً لتحقيق السعادة (بغروره، 2012م)، ولم تجلب وعد الحادثة إلا "النزاعات، والغزو، والاستعمار، والتلهب، 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) ، وهىمنت "روح النقويض، والتفكيك: تفكيك العقل، والعلقانية، والمبادئ، والقيم، والمعنى، والدلائل، والأهداف، والغايات، والتاريخ". (عبد الحافظ ، 2012م)

وكان الداروينية التي ناهضها الرافعي هي "التموزج المعرفي الكامن وراء معظم الفلسفات العلمانية الشاملة إن لم يكن كلها" (المسيري، 1999م)، كما أن فلسفة نيشه التي وصفها الرافعي بـ(المجنونة) تُجسد مصدراً لبث الفكر العدمي، وقد "أصبحت مرجعياً لأبرز نظارات فلسفة موت الإنسان في الفكر المعاصر". (الدواي، 2000م)

أركان النّهضة

كان الرافعي شديد الاعتزاز بهويته الثقافية التابعة من الإسلام؛ باش ساعه، وروحانيته، وواقعيته، وبما يمتلك من خصائص الاستيعاب، والدّمج، والتّجدد؛ وهي الخصائص التي كان لها الأثر الأكبر في بناء الحضارة العربية الإسلامية. وقد تشكّلت مواقف الرافعي إزاء العالم الغربي انطلاقاً من هذه النّظرة؛ فذهب إلى أنَّ "أوروبا ومدنيتها لا تساوي عدنا شيئاً إلا بمقدار ما ثُحقق فينا من اتساع الذاتية بعلومها، وفنونها؛ فإنَّما الذاتية وحدها هي أساس قوتنا في النّزاع العالمي بكلِّ مظاهره". (الرافعي، د. ت)

\*يشير الرافعى بـ(الشائع الطبيعى) إلى نظرية داروين (أصل الأنواع/ الانتخاب الطبيعى) وهي تقوم على مفهوم (البقاء للأصلح/ الأقوى). ومصطلح (صراع البقاء) صكى هيررت سبنسر، وينسب خطأ إلى داروين. (وهبة، 2007م) ، (بيجوفيش، 2015م)

الذيني في وضعه لأسس التّهضة الحضارية أو الانهيار الحضاري؛ فهذا الجانب الدينى هو الأساس الذى يقوم بحضوره البناء الحضاري، وينهار بغيابه. وبناءً على ذلك، جعله الرافعى الركن الأول فى الأركان الأساسية الأربع التي وضعها للتهضة؛ وهي: أولاً: المحافظة على الضوابط القوية التي هي مظاهر الأديان.

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

ثالثاً: تنسيق مظهر الأمة على مقتضى هذه الواجبات والضوابط.

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

ومن الجلي تركيز الرافعى على العنصر الأخلاقي الذى يتمثل في ضوابط الأديان، وفي وحدة المشاعر (الروحية). كما يتضح افتتاح الهوية على الآخر وامتدادها واسعها؛ للتلامس مع معطيات التّهضة في العصر الحديث، وكى تكون عنصراً فاعلاً وحيوياً في بناء الحضارة الإنسانية، على الأسس والضوابط التي حددتها.

أركان الانهيار الحضاري

تتمثل الأركان الأساسية للانهيار الحضاري - عند الرافعى - النقيض المُقابل لعناصر البناء، وهو يضع الإلحاد وما ينجم عنه في أولها. وهذه الأركان هي: (الرافعى ، د. ت)

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

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

ثالثاً: التَّدليس على الأمة بأراء المقلدين والرأفين والمستعمرين؛ لمحق الأخلاق الشعبية القوية.

رابعاً: التخاذل والشفاق، وتدارب الطواف، وما كان بسبيلها.

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

ثالث أركان التّهضة الحضارية عند الرافعى، وهذه أركان انهيارها، وهى - جمِيعاً - لا تتأثر في الجانب الاقتصادي، فهو عنصر من عناصر القوة المادية فحسب، وهو لا يقوم وحده، ولا يُكتفى به، ولا يكون معياراً للتقدّم الحضاري. وينسجم هذا الموقف مع رؤية الرافعى؛ 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". (الرافعى، د. ت)

المطلب الثاني: المثقفة الأدبية، وثنائية القديم والجديد في الأدب العربي الحديث

تتمثل قضية النّجاح في الأدب العربي واحدة من قضايا متعددة ومتربطة، يتعذر عزل بعضها عن بعض، لأنّها تدرج - في كلٍّ منها - تحت عنوان الهوية الثقافية، لذلك اشَّرت الدائرة التصادمية، 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. ولعلّ مصطلحـي: (الجديد) و (القديم) يقعان في مقدمة تلك المصطلحات المُلْسسة، وقد عبر الرافعى عن هذا الالتباس بقوله: " يا أيها المأله، أفتوني: ما هو هذا الجديد؟ فهو ذاك الخيال الشارد المجنون؟ أم تلك الشهوات المتنوّبة المتألهة؟ أم ذلك الأسلوب الفجّ المستوхـم؟ أم العاميـة السقـيمة الملـحـونة؟ أم هو في الحقيقة رغبة في الثبوـغ قبل أن تتمـ الأداـة و تستـحكمـ الطـرـيقـةـ، كما هو شأن فريقـ منـ الكـتابـ فيـ خـتصـرـونـ الطـرـيقـ بـكلـمـةـ وـاحـدـةـ هيـ المـذـهـبـ الجـدـيدـ، وـبـيـنـ رـغـبـةـ فيـ التـعـصـبـ لـلـآـدـابـ الـأـجـنبـيـةـ كـماـ هوـ شـأنـ فـريـقـ آـخـرـ، وـبـيـنـ رـغـبـةـ فـيـ الـحـطـ منـ قـيـمـ بـعـضـ النـاسـ وـرـمـيـهـمـ بـالـجـهـلـ وـالـسـخـفـ، وـأـنـهـ لـاـ قـيـمـ لـاـ يـجـيـئـونـ بـهـ؟ ". (الرافعى، د. ت)

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

1. الجديد الذي يدعو إلى الخيال الشارد المجنون .

2. الجديد الذي يدعو إلى الشهوات المتنوّبة المتألهة.

1. الجديد الذي يدعو إلى الأسلوب الفجّ المستوхـمـ.

2. الجديد الذي يدعو إلى العاميـة السقـيمة الملـحـونةـ.

3. الجديد الذي يتصف بالرغبة في النبوغ ، قبل أن تتم الأداة و تستحكم الطريقة.

4. الجديد الذي يتصف بالتعصب للأدب الأجنبي.

5. الجديد الذي يتصف بالشخصنة، ويقوم على التعلّي، واحتقار الآخرين، وما يصدر عنهم.

لقد أخذ المعنى الشائع لمصطلحِي: (القديم) و(الجديد) أبعاداً أخرى غير مرتبطة بالتجديد الأدبي الممضى؛ إذ لجأ أنصار المذهبين إلى تحكيم الصراع الأيديولوجي؛ ولعبت التسميات في هذا الصراع دوراً مهماً في تشويه (الثبات المحافظ)؛ لأنَّ الجديد والتجدد كانا لغة العصر آنذاك؛ تبعاً للرغبة العارمة في التغيير والاتصال بالحضارة الغربية، والانبهار بمدنيتها الطاغية، في مقابل الوجه الباهت والمختلف والجامد الذي وُسّم واقع الأمة قروناً طويلاً؛ ولهذا أطلق مصطلح (القديم) على كلّ ما يتصل بالتراث العربي والإسلامي من دين وتقاليد، وسمى أنصاره بـ(المحافظين) وأطلق (الجديد) على "كلّ طريف طارئ على المجتمع العربي مما هو منقول في معظم الأحيان عن الأوروبيين". (حسين، 1984م) وعرف دعاته بـ(المجددين). وكان المحافظون - يُعنون بالرجعية والسلفية والتزمت والتخلّف، وهي تسميات منفردة، في حين "كان مجرد تسمية كلّ بديع طارئ بالجديد خليقاً أن يجذب الناس إليه. وقد أطلقتها الصحافة وروجتها وأذاعتها، حتى أصبحت هي سبيل الناس المألوف للتغيير عن المذهبين". (حسين ، 1984م)

وإذا كان مصطلحاً (القديم) و(الجديد) مُلتبسان على النحو الذي سبق ذكره؛ فإنَّ أساسهما مُحدّد واضح في فكر الرافعي؛ لأنَّه يصدر في النظر إليهما عن رؤيته الخاصة؛ فـ(القديم) هو "الواقع الثابت الذي يقوم به الماضي والحاضر معاً". (الرافعي، 1983م) ويرتكز هذا الواقع على الدين الإسلامي، واللغة العربية الفصحى، وهما الأساس الجوهريان للهوية الثقافية؛ ولهذا يجب الحفاظ على أصول هذين الأساسين وفروعهما. (الرافعي، 1983م) وأما (الجديد) فهو كلّ ما يُقوى الهوية ويعينها. ويسحب هذا الفهم على الجديد في الأدب، فهو كلّ إبداع يُقوى الأدب العربي ويعينه، بغضّ النظر عن مصدره.

وبينما يُنبع مفهوم المثقفة (الأدبية) عند الرافعي من هذه الرؤية التي تدرج شواهد المثقفة في إطارها، وهي مدار الحديث في هذا المطلب.

### نماذج من التفاعل الحضاري في الأدب

أبدى الرافعي في مقاله (الشعر العربي في خمسين سنة) ملاحظات تكشف عن ملامح الجديد الذي أعجبه في شعر عدد من شعراء عصره. وقد حَصَّ بالذكر والإعجاب شعر المهجر الذي أفاد من الأدب الأوروبي. ومن الأسباب التي دفعته إلى ذلك: أنَّ هذا الشعر قد "استقلَّ طرقه، وظهر فيه أثر التحول العلمي والانقلاب الفكري، وعدل به أهله إلى صور الحياة، بعد أن كان في أكثره صوراً من اللغة، وأضافوا به مادة حسنة إلى مجموعة الأفكار العربية، ونوّعوا منه أنواعاً، بعد أن كان كالشيء الواحد، وانسعت فيه دائرة الخيال بما نقلوا إليه من المعاني المترجمة من لغات مختلفة؛ إذ كان الأوّلون إنما يأخذون من اليونانية والفارسية، ثمَّ أخذ المتأخرُون قليلاً من التركية. أما في العصر الأخير فيكاد العقل الإنساني كله يكون مادة الشاعر العربي". (الرافعي ، د. ت)

يتضح من هذا القول وقوف الرافعي على أبعاد التطور الذي وُفقَ إليه قسمٌ من الشعر العربي في عصره؛ فقد اتسعت آفاق هذا الشعر، وجدت موضوعاته ومضمونه. وقد ردَّ الرافعي هذا التطور إلى التحول العلمي والانقلاب الفكري؛ أي إلى التهضة العلمية والفكيرية التي مصدرها الاحتکاك بالحضارة الغربية. ثمَّ ذكر ما اشتمل عليه هذا الشعر من مادة حسنة إلى مجموعة الأفكار العربية، وهذه المادة التي يستحسنها الرافعي مُستلهمة من إبداعات أجنبية. كما ردَّ التطور إلى التوسيع في الترجمة من اللغات المعاصرة توسيعاً فاق - في رأيه - ما كان عليه واقع الترجمة في أوج ازدهار الحضارة العربية والإسلامية، ويدرك الرافعي في هذا التطور ثماراً حسنة تُغْني الشعر وتُنمّيه.

ولم يُعنَ الرافعي بالنظر إلى الناحية التي استمدَّ منها هذا الشعر في عصره شيئاً من حيونته وجذبه؛ لأنَّ ما يعنيه حقَّ هو أنَّ يكون هذا الاستمداد عاملَ بُناءً، وهذا أثر إيجابي في رقيِّ الشعر العربي وازدهاره.

ويعزّز الرافعي ملاحظاته السابقة، بلفت النظر إلى شعر المهجر خاصةً، الذي يستمدَّ مضمونه من "أصل التفكير في الإنجليزية أو الفرنسية أو غيرهما من لغات الأمم؛ فيخرج الشعر عربياً وأسلوبه في تأدية المعنى أجنبي". (الرافعي ، د. ت) وهو لهذا كله فهو جدير بالإعجاب "لما فيه من الغرابة والحسن". (الرافعي، د. ت)

وشدَّد الرافعي في سياق مغاير على وجوب الانتفاع بما لدى الآخر من إمكانات وأساليب إبداعية ، تغنى الأدب العربي، كما هو الشأن في شعر المهجر مثلاً؛ ومرد ذلك عنده إلى الحقيقة القارئة في الذكرة الإنسانية الواقعية؛ وفرواها: أنَّ ليس ثمة أمَّة كاملة؛ فلا بدَّ من الانتفاع مما لدى الآخر بما يسدَّ النقص، ويقدم الإضافة المطلوبة التي من شأنها أن تصيف إلى الإبداع إبداعاً. ويظهر الرافعي صريحاً في إلحاشه على تحقيق هذا المطلب؛ إذ يقول: "وما زلت أجناس الأمم يضيق بعضها بأشياء وبتشع بعضها بأشياء،

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

ولا يجد الرافعي غضاضة في الدعوة إلى التخلص من الفكر العربي، إذا كان هذا الفكر لا يحقق النهضة الأدبية؛ فالنحو هنا ليس هو الإسلام، بل النَّظرُ الذي يُطلب به علم أو غلبة ظنٍ، فهو قائم على الاجتهادات" (النهاني، 1996م)، وقد تكون الاجتهادات مبدعة أو عقيمة. ولا شك في أنَّ طرق التكثير - 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 الخامدة، وهذا الخمول سِمةً تتطبق على واقع الأمة العربية الإسلامية في عصر الرافعي، وفي القرون الأربع السابقة عصره.

ومن الطبيعي، بل من الواجب أن تتقدّم الأمة الخامدة من الأمة الناهضة المتقدّمة، في طريق تفكيرها العلمي والإبداعي. وفي هذا الشَّاهد دلالات عميقة تؤكّد، حيوية الحضارة العربية والإسلامية في ذروة عطائهما الحضاري؛ فقد كان الكاتبان العظيمان (عبد الحميد، وابن المقفع) يعيشان في كف هذه الحضارة، لكنهما - على قولها - لم تقف بهما عند حِدَّة في طلب الإبداع؛ ولم تقطع عن الحضارات التي تمتلك تراثاً ثقافياً يرفد الإبداع الإنساني.

ولقد كان الرافعي معنياً بأيّ وافق جديداً يساعد على تخليص الشعر من قيود الوزن العروضي، فها هو ذا يضرب أمثلة على بعض المحاولات التي يراها بداية واعدة وحافزة على التكثير باجترار طرق أُنْجع مما يطرحه من أمثلة؛ فمما أُعجبه في شعر النهضة "استخراج بعض أوزان جديدة من الفارسية والتركية". (الرافعي ، د. ت) ولكنه لاحظ أنَّ هذا الاستخراج قليل، ولا يفي ب الحاجات التغيير المطلوب، وكان شوقي هو صاحب هذا الاستخراج، وجاء عنده في قصيدين، ولكن لم يتتابعه أحد. ويرجع السبب في ذلك - كما يرى الرافعي - إلى "إفراط ذلك الوزن في الخفة حتَّى رجع إلى التَّقلُّ". (الرافعي ، د. ت) ويشير الرافعي إلى جهود أخرى قام بها بعض الشعراء، وقد نظموها "من أوزان مختلفة قربية الشاسقة على قاعدة الموشح" لكنه شعر لا توشيح، وقد نظمه بعض شعراء أمريكا وسوريا، ولم يحدث ذلك في العربية". (الرافعي ، د. ت)

ومن البَّين في هذا السياق، تأييد الرافعي للجهود التي تبذل في سبيل تطوير النَّظام العروضي القديم، من أي طريق جاء التطوير، سواء أكان عن طريق الأوزان الوافية، وهي هنا (التركية والفارسية)، أم كان من إبداع الشاعر العربي في أيّ أرض.

تجسد الشواهد السابقة نظرية الرافعي إلى الثقافات الإنسانية القادرة على رفد 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 المصامين وطرق التعبير، بل امتدَّ بنظره إلى الخروج على النَّظام العروضي القديم. كما تُبَرَّز الشواهد مَدَى تقبله لإبداع الآخر وتفاعلاته معه، وحثَّه على هذا التفاعل ما دام داعماً للقديم القابل للتجدد والنهوض، على أن لا يمس ذلك أيَّ ركن من أركان الهوية الحضارية، أو يتعلّق به دعابة التجديد على أمتهن وتراثهم، أو يتعصبوا للأجنبي، بدلاً من أن يتخذوا منه عاملًا مساعدًا للنهوض الحضاري، الذي يحفظ ذاتية الأمة وخصائصها التي تميّزها عن غيرها من الحضارات.

ذلك هي الركائز المستمدَّة من رؤية الرافعي التي تحدّد قبوله للجديد أو رفضه؛ فطبعية الجديد ومواقف دعاته، بما ما يقرَّ ذلك. وقد أفصح الرافعي عن هذا الموقف، حين بينَ أنَّ العلة - في الحقيقة - لا ترجع إلى مذهب قديم أو جديد، بل إلى الضعف في لغة والقوة في أخرى، وأنَّ صاحب المذهب الجديد أخذ بالحزن في واحدة وبالتضييع في الثانية، وأكثر من الإقبال على شيء دون الآخر، فتعلقَ به وأمضى أمره عليه، وحسنَت نيته واستمكتَ، فصارت إلى نوع من العصبية للأدب الأجنبي وأهله". (الرافعي ، 1983م)

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

وقد استعان الرافعي بالشاهد الذي استحضره من قبلْ (عبد الحميد الكاتب) وبغيره؛ للتدليل على إمكانية التَّقلُّ والتَّرجمة بما يجدد اللغة وأساليبها، كما صنع عبد الحميد الكاتب؛ فقد نقل "أشياء من الأساليب الفارسية فأدخلها في كتابته، وترجم العلماء عن اللغات المختلفة أكثر مما يترجم كتاب هذه الأيام، ومنهم من كان يرجع في التَّصحيح وتحرير الألفاظ إلى رجال أهدفهم لذلك من العلماء باللغة، وظهرت الأفكار المتباعدة، وتعددت الأساليب في الكتابة، وافتَّ المتأخرون من القرن الرابع إلى التاسع في فنون من الجد 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 التكيف مع متطلبات العصر آنذاك؛ وقد تحقق ذلك بإدخال الأساليب الفارسية في كتابة عبد الحميد- مثلا - وبالترجمة عن اللغات الأخرى، وبالإفادة مما جدّ من أساليب نتيجة اختلاط الألسن. وهذه صورة مقاارية لما يقع في العصر الحديث، وهي - عند الزافعي - مطلب مشروع، بل هو يدعو إليه، على الشرط الذي يضعه مقدماً؛ وهو الحفاظ على سلامة اللغة العربية، وعلى شخصية الأمة، وعدم الذوبان في الأجنبي. ويستدلّ الزافعي 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، وناصحوا على أنفسهم فيه، وجمعوا واستوعبوا، وكأنّما عُصرت أرواحهم من الفنون عصراً، وكان في الواحد منهم روح مكتبة كبرى". (الزافعي ، 1983م)

وبهذا يتمثل مفهوم الزافعي للمثقفة الأدبية؛ فهي هضم الواقع النافع، ودمجه في الإبداع الذاتي؛ ليتجدد به الأدب العربي. أما الأخذ بما لدى الآخر دون استيعاب وتميّز، دون إبداع ذاتي فهو - كما يذهب الزافعي - علة العلل: " وما علة العلل فيما إلا ضعف الحماسة الشعّبية في الشرق، وسوء تدبيرها، وفجح سياستها، وإننا لأنّا نأخذ عن الأوروبيين من نظامهم وأساليبهم وعلومهم، وفنونهم، فنأخذ كل ذلك بروحنا الفاترة، من: خمول، وإهمال، وتواكل، وتقرّد بالمصلحة، واستبداد بالرأي ". (الزافعي، د. ت)

لهذا يقف الزافعي موقفاً متشدداً عندما يلاحظ التهالك على النقل عن الآخر، دون تمثيل صحيح. ولا يتوانى عن التصرّيف بذلك إذ يقول: " وإنّا وأمثالّي إنّما نحرص أشدّ الحرص على هذه اللغة؛ لأنّها أساس الأمة الإسلامية، فلا نرضى إلا أن يكون هذا الأساس ثابتًا، متيناً، لا يزعزعه شيء ". (الزافعي، د. ت) ، (الковحي، 1997م)

هذا هو المبدأ الذي ينتهجه الزافعي في مواقفه التي لا تقبل المهاينة. ولكنه في- مقابل هذا - يُظهر استعداداً تماماً لاستقبال إبداعات الآخر، وذلك حين يكون منطلق الجديد " العلم، وتمحیص الرأي، والإبداع في المعنى " دون أن ينال من سلامة اللغة، ودون أن يُرّاد بالجديد " إثبات ومحو ". (الزافعي، 1983م) وهو - مع هذا الاستعداد - يحرص على تأكيد حقيقة جوهريّة كامنة في طبيعة المواجهة الحضارية بين الغرب والحضارة العربية الإسلامية؛ وقوام هذا التأكيد الصدور من منطلق التميّز والثقة بما عندنا: " فلا ننظر في آراء الأمم إلا على أنّنا شرقيون، ولا ننقل من لغات الإفرنج إلا على أنّنا أهل لغة وخصائصها، ولا نصرفنا مدئنّهم عن أنفسنا، ولا نأتي بسيوفهم لرقابنا ". (الزافعي، 1983م) (الشواب، 2016)

ومن الشواهد التي تدعم هذا الموقف، حديث الزافعي في معرض رده على أحد الكتاب من دعاة الجديد، حين احتجّ هذا الكاتب على الزافعي بإيقان ابن المقفع للغة العربية وبلاعاتها، 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 الإيقان البصري مع استغفاله عن لغة القرآن والحديث (وهما مصدراً للأدب العربي الأصيلان عند الزافعي) ودون أن يكون ابن المقفع منتمياً للإسلام أصلاً. وخلاصة رأي هذا الكاتب: إنّ في إمكان الأديب المبدع أن ينشأ في جغرافية الحضارة العربية الإسلامية، مستغلياً في إبداعه وتكوينه الثقافي عن مصادرها الأصيلتين: القرآن، والحديث. (الزافعي، 1983م)

وقد ردّ الزافعي على ذلك بأمرین:

أولاً : إنّ ابن المقفع نشا 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 يلّجأ إلى العامية، كما يُرّاد للأدب العربي عند طائفه من دعاة التجديد في هذا العصر؛ فابن المقفع لم يخرج على الأدب العربي الذي نشا عليه، ولم يدع إلى هدم القديم بحجة خلوّ الحضارة العربية من كنوز اليونان: " العلم، والحكمة، والخيال، وأساليب الحكاية الكتابية "، ولم ينزل بأسلوبه وكتابته منزلة من يذكر الحيلة في اللغة أو يكيد للأدب، أو يساهم نفسه لغرضٍ كالذي في نفوس هولاء المجددين". (الزافعي، 1983م)

ينطوي ردّ الزافعي على إشاراتٍ مهمة، تفصّح عن استيعابه لطبيعة التّفاعل الحضاري بين الأمم؛ فهو تفاعلاً:

1. يُضيف إلى الأمة ما ينقصها من إبداعات، ويقوّي مكانتها بين الأمم.

2. قائمٌ على الاستيعاب الحضاري لكلّ المكونات الثقافية، من شّئ الأجناس والانتماءات؛ فالحضارة العربية الإسلامية قادرة على إدماج الكلّ في إطارها الحضاري الملهم، واحتساب تلك المكونات كلّها جزءاً لا يتجزأ من بنائها المتبنّ.

3. نموذج يُحتذى في التّفاعل الحضاري الرّاقِي؛ إذ تعرف الحضارة الحية المزدهرة، بما للآخر الغائب من سبق في مجالات إبداعية ترى الحضارة الحية أنها خلٌّ منها؛ فلا تتقاعس عن التّنقيب عنها، وإدماجها في أبنيتها الإبداعية.

ويجد الباحث شواهد أخرى تُثْرِز جوهر المثقفة التي دعا إليها الزافعي؛ 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 التفنن والإبداع مجازاً واستعارة، ثم جاء القرآن الكريم فكان الغاية كلّها، ثم تتابع الشعراء والكتاب والأدباء، فمن لم يزد منهم على الموجود لم ينقص منه، ثم جاء أدباء المترجمين، وفيهم من جمع البراعة من أطرافها، فكأنوا هم القبائل الحديثة في معاني اللغة وفنونها، وكان مذهبهم في كلّ ما ترجموه وما اقتبسوه من هذه الكلمة التي قالها العتّابي (اللغة لنا، والمعاني لهم)".

(الرّافعي، 1983م)

وتتسق نماذج المتأففة التي عرض لها البحث، مع رؤية الرافعي لشعر علي محمود طه، ونقف على هذا جلياً في مقال الرافعي (الملأح الثاني) وهو كذلك عنوان أول ديوان لعلي محمود طه. ولم يُخفِ الرافعي إعجابه الكبير بهذا الديوان؛ إذ عَدَ فتحاً جديداً في الشعر العربي، وأنموذجاً عظيماً للشعر الذي يرثون إليه "فما هو إلا أن تقرأه وتعتبر ما فيه بشعر الآخرين، حتى تجد الشاعر المهندس كأنه قادم للعصر، محملاً بذهنه وعواطفه وألاته ومقاييسه؛ ليصلاح ما فسد، ويقيم ما ندّاعي، ويرمم ما تخرب، ويهدم ويبني". (الرافعي، د. ت)

ويقع في صدارة الأسباب التي جعلت الرافعى يرقى بهذا الشّعر إلى الآفاق العليا: (الرافعى، د. ت)

**أولاً:** جمال اللغة، وذاتية التعبير، والتصوير.

ثانياً: الروح الفلسفية البيانية التي "تؤتيك الشعر الجيد الذي تقرؤه بالقلب، والعقل، والذوق".

ثالثاً: براعة الخيال، وتصوير الحياة "في نفس ممتازة، مدركة، مصورة".

رابعاً : محاولة اكتناف الوجود وفك الغازة ، عبر " الهدوء الشعري للروح المتأملة".

ولم يقف الرافعي عند هذا الحد في الاحتفاء بـشعر علي محمود طه، بل تتبأ له أن يكون شاعرا عظيما: "سينبغ نبوغه للعربية في زمن الفوضى وعهد التقالل"، وسيكون واحدا من كبار الشعراء الذين تحفل بهم العربية، على مدى الزمن: "فإنه - ولا ريب - سيد من إسعاف طبئه القوي، وعون فكره المشوب، وإلهام قريحته، ما يجمع له من بلغاء المعتبرين عنها في العربية، ومن ثم تنظمه العربية في سطح جواهرها التاريخية الثانية". (الرافعي، د. ت)

وقد صدق الواقع ما ذهب إليه الرافعي؛ إذ أصبح الشاعر علي محمود طه رائداً كبيراً، من رواد القصيدة العربية في العصر الحديث، وأحد كبار المجددين والمساهمين في تطويرها؛ إذ اختطّ طريقاً جديداً مبتداً، على يدي ثلةً من رواد الشعر المعاصر، أمثلة: نازك الملائكة، وبدر شاكر السيّاب. (إسماعيل، 1981م)

ومن الإشارات المهمة في هذا السياق، اعتناء نازك الملائكة بشعر علي محمود طه، وإفرادُها دراسةً كاملةً؛ لتقسيٰ خصائص شعره وتمثيلاته، وقد وسمت نازك هذه الدراسة بـ(الصّوّمة والشّرفة الحمراء)، وهي تلقي فيها مع الرافعي، فيما وقفت عليه آنفاً؛ ففي شعر علي محمود طه - كما تقول:- "جانب فلسي لا يمكن للدرس أن يتغافل عنه، هو جانب عنانته بالإنسان وصلاته الغربية بالكون"، وشعره الروحي هو "أجمل شعره وأروعه على الإطلاق"، كما ينطوي شعره على "رموز، وصور، وعواطف مصقوله، ذاتية متقدّدة أصيلة". (الملائكة، 2002م)

وَمَمَا يُنْهِيْ أَهْمَيَّةَ كَبْرِيْ لِمَوْقِفِ الرَّافِعِيِّ مِنْ شِعْرِ عَلِيِّ مُحَمَّدِ طَهِّ، أَتَّهُ جَاءَ فِي الْوَقْتِ الَّذِي تُعرَّضُ فِيهِ الاتِّجَاهُ الرُّومَانِيِّ - آنِذاكَ - إِلَى سَهَامِ النَّقْدِ الْجَارِحَةِ، وَمِمَّنْ؟ مِنْ كَبَارِ دُعَائِةِ التَّجَدِيدِ: طَهُ حَسِينُ، وَالْعَقَادُ. وَكَانَ لِهَذَا النَّقْدِ أثْرٌ عَمِيقٌ فِي إِحْبَاطِ أُولَئِكَ الشُّعُّرَاءِ الْمُبَدِّعِينَ الْمُجَدِّدِينَ الَّذِينَ كَانُوا يَنْتَهُونَ إِلَى هَذَا الاتِّجَاهِ، وَيَنْتَهُمُ: عَلِيِّ مُحَمَّدِ طَهِّ، وَإِبرَاهِيمِ نَاجِيِّ. (هِيكِلُ، 1994م) وَقَدْ صَرَّحَ الرَّافِعِيِّ بِهَذَا فِي إِحدَى رِسَالَتِهِ إِلَى صَدِيقِهِ (مُحَمَّدِ أَبُو رِيَّةِ) وَأَشَارَ فِيهَا إِلَى الدُّورِ الَّذِي نَهَضَ بِهِ فِي ردِّ الاعتَباَرِ لِشِعْرِ عَلِيِّ مُحَمَّدِ طَهِّ، وَدَعْمِهِ، وَتَشْجِيعِهِ فِي مَقَالَةِ (الْمَلَاحِ الثَّانِيِّ)؛ إِذْ كَانَ لِهَذَا الْمَقَالَةِ "تأثِيرٌ هَائِلٌ، وَدُوَيٌّ بَعِيدٌ"، كَمَا كَتَبَ لِي عَلِيِّ طَهِّ، وَكَانَ الشُّعُّرَاءِ تَعَصَّبُوا عَلَيْهِ، فَانْقَدَّتُهُ هَذِهِ الْمَقَالَةُ، وَجَعَلَتْ لَهُ شَأنًا". (أَبُو رِيَّةِ، د.ت.)

لم يكن الرافعى إذن ضدَّ الجديد المبدع، بل كان داعماً له؛ وهو إبداع ذو صلة متينة بمسألة المثاقفة؛ ذلك لأنَّ علي محمود طه من رواد التيار الرومانسي في الشعر العربي الحديث، ولا يخفى مدى تأثير هذا التيار بشعر الرومانسيين الإنجليز والفرنسيين" (هيكل، 1994م). كما تبيَّن في (ديوان الملاح الثاني) تأثير الواضح بالشاعراء الرومانسيين الفرنسيين، خاصة لاماُرتين"؛ ومن ثم يتجلى الدور الفاعل الذي قام به الرافعى في تشجيع التفاعل الإبداعي.

**خاتمة:**

يخرج البحث - بعد هذا التقصي - بجملة من النتائج التي تكشف عن الموقف الجوهرى للرافعى، فى قضيّتي: الهوية الثقافية والمتناقضة. وتتلخص أهمّ النتائج التي باح بها فكر الرافعى في النقاط الآتية:

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

ثانياً: ينسجم مفهوم الرافعى للهوية مع هذه الرؤية؛ فالهوية تعبر عن تراث عظيم، قابل للتجدد والتغيير، في إطار الحفاظ على الثوابت الأصيلة التي تشكل جوهر الحضارة العربية الإسلامية، وفي طليعتها: الإسلام، واللغة العربية الفصحى.

ثالثاً: يعتقد الرافعى بوجوب الانفتاح بما لدى الآخر، مما تقتضيه الأنماط، وبما يعلو على ما تمتلكه؛ ويتحقق ذلك طبقاً لضابطى التمايز، والحرية.

رابعاً: يتّخذ الرافعى موقفاً فكرياً ناقداً ورافضاً للنموذج المعرفي الغربي المهيمن؛ وهو يستمدّ سلامته أطروحته من إيمانه بعزمته الإسلامية، ومن واقع الإنسان الغربي الذي وقع ضحية الفلسفات المادية التي بدأت آثارها تظهر شيئاً تجلياتها، في عصر ما بعد الحداثة .

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

**المصادر والمراجع**

- أرسلان، ش. (د. ت) لماذا تأخر المسلمين ولماذا تقدم غيرهم، ط2 بيروت، مكتبة الحياة للطباعة والنشر. ص 79، 89.
- إسماعيل، ع. (1981م) الشعر العربي المعاصر: قضایاه وظواهره الفیة والمعنیة، ط 3، بيروت، دار العودة. ص 19.
- الأسود، ح. (2015م) المظاهر الفكرية في ميزان النقد العربي القديم، الأردن، دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية (مجلة)، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، المجلد 42، العدد 3، ص 873.
- بغوره، ز. (2012م) الفكر الأخلاقي لما بعد الحداثة / الفلسفة الفرنسية نموذجاً، الكويت، عالم الفكر(مجلة)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب. المجلد 41، العدد 2. ص 93، 100.
- بيجوفيتش، ع. (2015) الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، ط6 مصر، دار الشروق. ص 30. 127-134.
- الشهانوي، م. (1996م) كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق: رفيق العجم - علي درحون، ط1 بيروت. ص 1745-1746. 1706.
- الجابري، م. (2012 م) مسألة الهوية، ط4 بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. ص 11.
- الجرجاني، ع. (2004م) معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، ط1 مصر، دار الفضيلة. ص 56، رقم 498.
- الجوزو، م. (1985م) مصطفى صادق الرافعى: رائد الرمزية العربية المطلة على السوريالية، ط1، بيروت، دار الأنبلس. ص 5، 39، 40، 52، 343.
- حسين، م. (1984م) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ط4، بيروت، مؤسسة الرسالة. ج 2، ص: 253، 190، 209.
- الدواي، ع. (2000م) موت الإنسان في الخطاب الفلسفى المعاصر، بيروت، دار الطليعة. ص 37.
- الرافعى، م. (د. ت) وحي القلم، بيروت، دار الكتاب العربي. ج 1، 209. ج 2، ص: 43-42، 79-77، 10. ج 3، ص: 391، 319، 328، 330.
- الرافعى، م. (1973م) المساكين، ط9 بيروت، دار الكتاب العربي. ص 22، 19، 225(الحاشية: 1)، 63.
- الرافعى، م. (1983م) تحت راية القرآن، ط 8 بيروت، دار الكتاب العربي. ص 44، 362، 16، 368-367، 11، 69-68، 15-12، 24-21.
- أبو رية، م. (د. ت) من رسائل الرافعى، ط2، مصر، دار المعرفة. ص 309.
- الزعبي، ز. (2007م) المتّلاقحة وتحولات المصطلح، ط 1 الأردن، وزارة الثقافة. ص 15.
- الشيباب، م. (2016) الخصوصية الحضارية ومشروع النهضة عند أنور عبد الملك، الأردن، دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية (مجلة)، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، المجلد 43، العدد 3. ص 2378.
- عارف، ن. (1994م) الحضارة - الثقافة - المدنية، ط2، هيرندن، فيرجينيا. ص 32.
- عبد الحافظ، م. (2012) موقع العقل في فلسفات ما بعد الحداثة، عالم الفكر (مجلة)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب، المجلد 41، العدد 2. ص 161، 165.
- العجيلى، ش. (2018م) تحولات الهوية في الرواية العربية: الرواية الأردنية نموذجاً، الأردن، دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية (مجلة)، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، المجلد 45، العدد 2، ص 873.

- غارودي، ر. (1994م) حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، ط 4 بيروت، عويدات للنشر والطباعة. ص 34، 9

الكوفحي، إ. (1997م) مصطفى صادق الرافعي: الناقد والموقف، ط 1، دار البشير. ص 59.

مارشال، ج. (2007م) موسوعة علم الاجتماع (المجلد الأول)، ترجمة محمد الجوهري وأخرين، مصر، المجلس الأعلى للثقافة. ص 456.

محمود، ز. (1989م) في حياتنا العقلية، ط 3 بيروت، دار الشروق. ص 12، 24، 32.

المسيري، ع. (1999م) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصر، دار الشروق، م 1، ص 81، 302، 303، 310، 278

المقالع، ع. (1984م) عاملقة عند مطلع القرن، ط 1، بيروت، دار الآداب. ص 117، 183، 151، 189.

الملانكة، ن. (2002)، الأعمال التثوية الكاملة، ط 2: الصومعة والشرفه الحمراء، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة. ج 2، ص: 7 - 8، 83، 75 - 24، 52.

ابن منظور، (1994م). لسان العرب، بيروت، دار صادر. (تفق).

ناريان، أ. و هاردينغ، س. (2012م) نقض مركزية المركز، ترجمة يمني طريف الخولي، الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الجزء الأول، العدد 395. ص 97.

نشأت، ك. (2005م) شعر الحداثة في مصر، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب. ص 202.

هيكل، أ. (1994) تطور الأدب الحديث في مصر، ط 6، مصر، دار المعارف. ص 253.

وهي، م. (2007م) المعجم الفلسفى، 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'e 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'e: 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'e'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.