

قراءة متأنية في نشأة هوية أوروبية حديثة

توطئة:

إن السؤال: "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟" يطرح ثنائية الأنا - الآخر في صورة التضاد والمقابلة القائمة على الغلبة، مما يفضي بنا إلى أحد الموقفين: إما (أنا) مولعة بتقليد الغالب تسعى إلى تحويل سلبية صورتها إلى إيجابية محددة أطرها في الثقافة الغالبة، وإما (أنا) مولعة باستلهاهم تاريخ غلبتها لتصنع صورة ذاتية تستمد إيجابيتها من قراءة سلبية لصورة الآخر الغالب. وكلا الموقفين يوحى بأن لا مقام لنا في الحداثة الغربية إلا من منطلق سلبيتنا المتجلية في ردي الفعل المتناقضين (الإقدام أو الإحجام). إن مثل هذا الطرح المؤسس على فكرة إقصائنا من الشراكة في الحداثة الغربية بحجة أننا لم نسهم فيها بتاتا يتسم بكثير من السلبية لأنه يقتصر في حركيته على رد الفعل الحضاري. ولتجاوز هذه السلبية، فنحن مدعوون إلى الارتقاء فوق هذه الثنائية وذلك باعتقادنا أن لنا الحق في التعامل مع الحداثة لا كثافة دخيلة غالبة ولكن كنتاج تراكمي لمعرفة إنسانية شكل العنصر الإسلامي إحدى حلقاتها. ومن بين السبل العلمية الكفيلة بتحقيق هذه القفزة الحضارية مراجعة الركائز النظرية والمنهجية للخطاب التاريخي الغربي حين تناوله علاقته بالآخر الإسلامي. وهو ما ترنو إليه هذه الدراسة من خلال مراجعة تاريخية لمسار تشكل الهوية الأوروبية مع التركيز على مدى ترابط النزعة

المركزية بالأيدولوجيا الحداثية.

أولاً: معرفة الآخر والسلطة:

إن المتأمل في تاريخ الفكر الأوروبي، منذ عصر التنوير ومروراً بالفترة الاستعمارية، يدرك مدى ترابط نشأة الهوية الأوروبية بالحدثة من حيث استخدام الأولى للثانية لغاية بناء هوية لا فضل فيها للآخر الغريب في المساهمة في تشكيلها. وحتى يتم إقصاء هذا الآخر ذي الماضي الفاعل والحاضر السلبي، كان لا بد من تجريده من صفة الفعالية الحضارية وحصره في دور الحالة الباتولوجية التي تستدعي تشخيصاً علمياً لإبراز أعراض مرض التخلف بغية إيجاد علاج "علموي" حداثي على النمط التنويري.

فكان أن قضت الثقافة الغربية ردحا من الزمن تبحث فيه عن سلطة معرفية تؤسس لعلاقتها بالآخر بواسطة العلم الدقيق، مما أفضى إلى نوع من التماهي بين الآخر والصورة التي يشكلها وعي الأنا الغربية عن هذا الآخر، لتتحول هذه الصورة في النهاية إلى حقيقة علمية هي خلاصة خبرة المستشرق الشخصية أو تحليلات عالم النفس أو أنماط بنيوية أبدعها الأنثروبولوجي. ولقد بدأت هذه الرحلة العلمية نحو الآخر في عز عصر الموسوعات حين طرح ديدرو فكرة البحث عن قانون شمولي وعام لا يتطرق إليه الوهن يحقق لنا معرفة علمية بالإنسان، فاستثنى بداءة ما يدعى بالقانون الثقافي والذي يستند على الأعراف والتقاليد ساحبا منه صفة القانون، واقترح استلهاً مثل هذا القانون من طبيعة الإنسان⁽¹⁾. لكن

(1) Todorov, Tzvetan, Nous et les autres, Points, Paris, 1989, p. 37.

كيف يمكننا اكتشاف هذه الطبيعة؟ يجب ديدرو بأن السبيل الوحيد إنما هو الدراسة الدقيقة للوقائع أو ما يمكن اختصاره في مفهوم المنهج. وتفصيلا لهذا المنهج، يعلن دو جيراندو كوريث للعقلية الموسوعية سأمه من التيه منذ قرنين في دروب النظريات العلمية العقيمة، ليستقر رأيه على فكرة الملاحظة كبوابة للخروج من نفق التأمل إلى سعة التجربة المفضية إلى القانون⁽¹⁾. ويدفع دو جيراندو حلمه الطبيعي إلى أقصاه حين يتخيل مختبرا لدراسة "المتوحشين" بعدهم أقرب إلى الطبيعة من المتحضرين الذين أفسدتهم المدنية واضطرتهم إلى الاحتكام إلى القانون الأخلاقي المصطنع. فبدل أن يعاني العالم الذي يدرس المتوحشين من سطوة الظروف الطبيعية في عين المكان (حشرات، حرارة لا تحتمل)، يقترح دو جيراندو أن ينقل المتوحشون إلى باريس، وحتى تكون الملاحظة العلمية دقيقة، فلا بأس من توفير الشروط الضرورية ليوصل المتوحش حياته بشكل طبيعي، وعلى رأس تلك الشروط عائلته. وهكذا "نمتلك في شكل مصغر صورة هذا المجتمع الذي انتزع منه. وعليه فالعالم الطبيعي لا يكتفي بإحضار غصن أو زهرة سرعان ما تيبس، وإنما يسعى إلى غرس النبتة والشجرة كاملة حتى تعطى لها إمكانية حياة جديدة على أرضنا"⁽²⁾. وهكذا تم إدراج علوم الإنسان على العموم، المتعلقة بالآخر الغريب على الخصوص ضمن العلوم الطبيعية، مما أدى إلى اختزال الإنسان - الآخر إلى موضوع والأنا إلى ذات، ولا علاقة بينهما سوى التضاد والمقابلة.

(1) المرجع السابق، ص 41.

(2) نفس المرجع، نفس الصفحة.

ثانيا: حضور الآخر في صياغة الأنا:

فكان أن ارتبطت بهذه النزعة العلمية فكرة التقابل والتضاد والمواجهة لتتحول إلى "عماد فلسفة وتجارب كثيرة في الدراسات السيكلولوجية والعلمية واللغوية"⁽¹⁾. لو حاولنا أن نبحث عن الدوافع الهوياتية في تبني مثل هذه النظرة "العلمية" لوجدنا أن ذلك يعود في أصله إلى تجذر النظرة المركزية الأوروبية في تعاملها مع ثقافة الآخر حيث عمدت إلى بناء سور تاريخي يفصلها عن بقية الثقافات الأخرى ويحدد خصوصيتها التي تقصي كل العناصر الأجنبية التي ساهمت في بلورتها، لتتحول الأنا إلى ذات والآخر إلى موضوع خارجي قابل للدراسة والفحص والملاحظة والتجربة.

ومن خلال مثل هذه الطروحات الشوفينية، ما فتئ الغرب يعلن عن نفسه بأنه واحد ووحيد في مواجهة باقي العالم اللامتميز⁽²⁾. حينما وثق من نفسه ولم يعد يبالي بما يصمه به الآخر من همجية وتوحش راح يبلور مشروع هوية يقوم على تمجيد الذات مع استحضار للآخر⁽³⁾، ليس كعامل مساهم في تأسيس هذه الذات وإنما كأشع صورة سلبية يمكن أن يعكسها هذا الآخر بالنسبة لهذه الذات. فإذا كانت هذه الذات تنويرية فالآخر ظلامي، وإذا كانت عقلانية فالآخر أسطوري خرافي، وإذا كانت متقدمة فالآخر متخلف وهكذا دواليك.

(1) ناصف، مصطفى، اللغة والتفسير والتواصل، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1995، ص 18.

(2) الشرقاوي، عبد الكبير (ترجمة)، لقاء الرباط مع جاك دريدا، لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، دار توبقال، الرباط، 1988، ص 18.

(3) المرجع السابق، ص 27.

فالهوية الغربية، بعدما اكتمل بناؤها، راحت تضع لنفسها صورة تتماشى وموقعها الجديد في الخريطة العالمية كمصدر واحد ووحيد لقيم الرقي والتقدم، تعتمد في خطوطها الأساسية على المفاصلة بينها وبين الآخر. هذا الآخر الذي لا بد منه لتكتمل صورة الأنا، يجب أن يبرز كعامل مزعج أعاق تشكل الهوية الأوروبية في مرحلة من مراحلها. فحضوره التاريخي في صياغة الهوية الناشئة لا مرء فيه وإن اختلفت تقييمات هذا الحضور. فهو إن لم يتم إغفاله وتجاهله، فإنه يستدعى في الوعي الأوروبي كعامل سلبي حال دون اكتمال صورة الأنا عبر تواصل تاريخي بين حلقاتها الحضارية أو عبر تقاطع بينها وبين فضاءات حضارية أخرى. وللأسف وإلى اليوم، ما زالت مثل هذه التصورات تسود بعض الأوساط الثقافية الغربية تغذيها قراءات مختزلة لتاريخ حضاري معقد قامت بها أسماء علمية، ستتعرض لبعض منها في هذه الدراسة، أكسبت شرعيتها الأكاديمية هذه القراءات صفة المسلمات. ومنها انطلق المتأخرون لإعادة صياغة علاقتهم بالآخر مخيرين إياه بين استلهام النموذج التنويري كشرط لولج عالم الحداثة أو المكوث في خانة التخلف والاستبداد والتطرف⁽¹⁾. لكن قبل ذلك، لنلمح إلى أن مثل هذا الطرح قد أفضى إلى تشكل هوية مشتتة بين الأنا التي تجلت في تلك النزعة الطوبوية التي تسعى إلى تأسيس الفرد-المواطن في إطار ما يسمى بالدولة - الوطن، أبرز ما أفرزته الحداثة، وبين الآخر الذي عاد إلى الواجهة عبر مطالب هوياتية ذات طابع عرقي - ديني بدأت تدك حصون هذه الهوية. مما دعا بعضا من الكتاب الأوروبيين إلى

Revue Courrier International, Hors série, Juin-Juillet 2003. (1)

محاولة التوفيق بين التعدد الهوياتي والتوحد الحدائي. إلا أن ذلك ما كان ليحجب ظهور بواذر وصول فلسفة التنوير إلى طريق مسدود في ابتعاث الفرد كوحدة وجودية تتأسس عليها المجتمعات الحديثة تحت فضاء لائكي ديموقراطي.

ولو حاولنا أن ننظر إلى ذلك من وجهة نظر تاريخ الأفكار والحضارات، لأدركنا أنها لا تعدو أن تكون محاولة إعادة توازن فقده الإنسان الأوروبي أثناء بحثه عن غائية الوجود، والحقيقة أن مثل هذه المغامرات الهوياتية ليست بدعاً من تاريخ الفكر الأوروبي. ولذلك فإن رصد مغامرة تشكيل الذات الغربية من خلال تتبع مسار الفكر الأوروبي الذي بدأت أول اختلالاته بتأليه الحضارة اليونانية للإنسان، تبدو ضرورة منهجية تقتضيها النظرة الماكروسكوبية لمسار الأفكار. إن عملية استقرار لخلفية الأزمة التي تعبر عنها الهوية الغربية تحيلنا على حقيقتها التاريخية كنتيجة حتمية لمقدمة حضارية استهلها الفكر الأوروبي بإعلانه موت القيم الروحية واستبداد العقل على لسان سقراط وأفلاطون، وظهور الفرد كمحور للوجود تتشكل هويته من خلال مسار شخصي وتجربة ذاتية حين ساد المدينة اليونانية قانون الأوليقارشية حيث استثنى البعد الغيبي في تأسيس العلاقات الإنسانية وفرض منطق المنفعة واللذة هيمنته على المدينة بتشجيع من السفسطائيين الذين حاولوا التنظير لهذا المنطق، انزلق المجتمع اليوناني نحو حالة من العدمية والفوضى القيمة. فجاء سقراط ليحد من سرعة الانهيار، فحاول وضع أسس لعلم تنتهي إليه غايات الفعل الإنساني بعد أن كانت تستمد كينونتها من المصدر الغيبي، فدعا إلى التوحيد بين الفضيلة والعلم. وقد استكمل أفلاطون مشروع أستاذه

بين البحث في القيم وبين استحضار المثل العقلية، فانتهى إلى أن القيم يجب أن تتحول إلى علم عقلي بحث خاضع لجدلية الثنائية التضادية كالصواب مقابل الخطأ، والخير مقابل الشر، والجسم مقابل الروح... إلخ⁽¹⁾. ومن أجل تجنب النظام الاجتماعي من أن يتجدد انزلاقه إلى تلك الحالة من الفوضى القيمة، عمد أفلاطون إلى تعميم منطق الثنائي على جميع مجالات النشاط الإنساني ليتحول مع مرور الزمن إلى مقولات دوغمائية غير قابلة للنقض. ولقد ظلت هذه الثنائية في انتصارها للعقل على حساب الروح وفي تمجيدها للبشري مغيبة الإلهي هي ديدن الحضارة اليونانية والرومانية. ولما وصلت هذه الحضارة في عهدها الروماني إلى نهاية ذروتها، جاءت المسيحية لتعيد للإنسان توازنه المفقود، لكن الفكر الكنسي لم يستطع التخلص من تأثير أفلاطون إذ ظل أسير الثنائية التضادية، فاعتقد أن ترجيح كفة الطرف المغيب من المعادلة من شأنه أن يحل المعضلة الوجودية للإنسان، فانتصر للإلهي على البشري، وانتصر للروحي على الجسدي، وانتصر للجبر الكهنوتي على الحرية الإنسانية، فتشكلت بذلك هوية جماعية بالنار والحديد تأتي على كل من يخالفها، فتهمة بالانحراف، إذ تواطأت المؤسسات الرئيسة (النظام الملكي، الكنيسة، المدرسة، الأسرة...) على إيجاد منظومة قيم نمطية سمتها الخضوع الإكراهي للسلطة وكبت كل ما يخالف هذه المنظومة. فكانت النتيجة أن دخلت الحضارة الأوروبية نفقاً جديداً، حاولت الخروج منه مع بزوغ أول فجر للاختراع العلمي. فجاءت الثورات الفكرية والسياسية وحتى الدينية (ثورة مارتن لوثر) لتأتي على كل

Garaudy, Roger, Le testament philosophique, Albin Michel, Paris, 1989, (1) p. 387.

ما توهمت الكنيسة أنه الحقيقة التي يقوم عليها الوجود الإنساني، فقفزت فلسفة الأنوار إلى الطرف الثاني من المعادلة لتنتصر له، فأعلنت موت الإله وانتصار العقل. لقد بنت فلسفة الأنوار هويتها الفكرية على قاعدة أن التطور التكنولوجي مرادف للسعادة والعدل، وأن كل المظالم التي تعاني منها البشرية ما هي في الحقيقة سوى بسبب الجهل. وهو ما جسده تنظيراً أوجست كونت وفلسفته العلمية وما عبر عنه رينان بقوله: "إن تنظيم الإنسانية بشكل علمي هو الغاية النهائية التي يرنو إليها العلم الحديث"⁽¹⁾. والذي يرادف الرغبة في تشكيل هوية إنسانية تحكمها قوانين العلم التي تسقط من حسابها أهم ركائز الهوية (الدين، العرق، اللغة..) على اعتبارها أساطير يجب التخلص منها والاكتفاء بما يفرضه العقل من مواطنة لائكية، خالية من كل الشوائب الأسطورية. لكن التجربة الأوروبية مع بدايات القرن العشرين وما أنتجته من حربين عالميتين مدمرتين، أثبتت محدودية هذا الإدعاء وسذاجة الأيديولوجية العلمية.

لم يدر في خلد فلاسفة التنوير ومن حذا حذوهم من الحداثيين أنهم سيكونون في قفص الاتهام بدعوى خدعة الإنسان الغربي. لقد ظن هؤلاء أنهم حرروه من الظلامية وفتحوا له أبواب العقلانية وطريق التقدم المطرد الذي بدأت الخطوة الأولى فيه بتدشين عصر الثورات ونهاية الطغيان الملكي والكنسي والقضاء على البؤس والجوع من أجل مساواة بين بني الإنسان بغض الطرف عن ألوان طيفهم الديني أو العرقي أو اللغوي. لقد رنا إلى تحقيق السعادة اللائكية التي تحوم حول مدينة الإنسان العقلاني الذي استغنى عن الله ووسائله من

Abastado, Claude, Introduction au Surréalisme, Bordas, Paris, 1986, (1) p. 15.

البشر والميثولوجيات. لكن هل حقيقة استطاع التنويريون تخلص الإنسان الغربي من هيمنة خصوصيته التاريخية والدينية والعرقية في تشكيل هويته من أجل مدينة الإنسان الفاضلة؟

* تشنجات الهوية في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا:

إن قراءة متأنية للخارطة الغربية من وجهة نظر هوياتية تحيلنا على حالة الارتجاج التي أصابت مفهوم الوطن - الأمة من خلال تصاعد المطالب الهوياتية في أوروبا. وما إن بدأ بالانتشار مفهوم التعددية الثقافية والعرقية التي تستند في دلالاتها على مفهوم الإثنية القائم على⁽¹⁾ الشعور بالانتماء العرقي كخاصية لا يمكن استئصالها من ذاكرة الفرد والجماعة، حتى بدأت الأقليات الأوروبية (العرب - المغاربة، السود الأفارقة، الأتراك، الصينيون...) تنظر إلى خصوصيتها نظرة تستدعي ليس فقط الاعتراف بها بل تحقيقها في أرض الواقع كمعطى جديد من شأنه أن يعيد النظر في مفهوم المواطنة. ومن حينها شكل الاعتداد بالجزور التاريخية والثقافية للأقليات مشكلا جديدا ومهما في أوروبا. وإذا كانت أوروبا مؤسسة إلى وقت قريب على مواطنة نمطية تتجاوز الفروق العرقية. فهل هي اليوم تشهد تصدعا في وحدتها أم أنها بالعكس مقبلة على هوية جديدة؟

ولعل هذا ما أقض مضجع بعض من المثقفين الأوروبيين، فراحوا يسعون إلى محاولة رأب هذا الصدع من خلال تبني تصور إقصائي لهذا الآخر، خاصة العربي - المسلم، يحفظ لهذه الهوية تماسكها الأسطوري.

Thual, François, Les conflits identitaires, Ellipses, Paris, 1999, p. 58. (1)

ثالثاً: حضور الآخر الإسلامي في المخيال الأوروبي:

وإذا حددنا هذا الآخر جغرافياً بالفضاء الإسلامي، بحكم انتمائنا إليه، وتاريخياً بالإرث الأندلسي غرباً باعتباره نموذجاً إنسانياً راقياً لتفاعل حضارتين والإرث المغولي شرقاً بعدّه ظاهرة حضارية تبين شغف الغالب باتباع المغلوب، فإننا سنجد أنفسنا حين تقييم حضور هذين الفضائين الحضاريين في تشكيل الهوية الأوروبية أمام مواقف تنوس بين استهجان وطمس لتنتهي في الأخير إلى بعض من الاعتراف. ولنبدأ بدراسة موقف الاستهجان الذي رأى في الإسلام الأندلسي والمغولي عائقاً حال دون أن تحقق أوروبا الناشئة ذاتها.

1 - موقف الاستهجان:

يمكننا أن نحصره في ثلاثة مواقف لرجال لهم باع طويل في محاولة التأسيس لعلموية المعارف الإنسانية، ألا وهما المؤرخان فرناند بروديل وهنري بيرين والأنثربولوجي وكلود ليفي ستروس.

1 - 1 - Fernand Braudel (فردينان بروديل):

في كتابه "نحو الحضارات" الموجه أصلاً إلى الطلبة الثانويين والذي يعد كتاباً بيداغوجياً بالدرجة الأولى، يتعرض بروديل إلى الحضارة الإسلامية ومدى مساهمتها في بعث النهضة الأوروبية، فيعمد إلى شيء من الهزل حين يتبوأ مقعد الأستاذ ويروح يوزع الدرجات والملاحظات على بعض من الإسهامات العلمية العربية كالبصريات والكيمياء بين ممتاز وجيد جداً⁽¹⁾. وإن جاء ذلك في سياق

Braudel, Fernand, Grammaire des civilisations, Flammarion, Paris, 1993, (1) p. 113.

تقييمه للحضارات الإنسانية إلا أنه يخفي موقفا مركزيا وnergسيا يطل من خلاله على ما حققته الحضارة الإسلامية وكأنه بصدد التعامل مع ورقة اختبار تلميذ استطاع أن يحل مجموعة معادلات رياضية بذكاء ومهارة. ومثل هذه النظرة تعزز التوجه نحو تفخيم الأنا الأوروبي وتقزيم دور التفاعل الثقافي بين الحضارات في تحقيق التواصل الحضاري في شكل دورات تاريخية وحصر بيان التقدم الإنساني في عامل تاريخي - جغرافي محدود بأوروبا. إلا أن العطاء الإسلامي الأندلسي ومساهمته في تحرير العقل الغربي من هيمنة الأسطورة لا يمكن حجبـه وهو ما اضطر بروديل إلى الاعتراف بأن كتابات ابن رشد كانت الوقود الذي أجاج الثورة الفكرية الأوروبية في القرن الثالث عشر⁽¹⁾، دون دخول في أي من التفاصيل. والحقيقة أن المؤلف حينما خط كتابه هذا عمد إلى تقسيمه إلى فصول، كل فصل مخصص لحضارة معينة، معتمدا الحيز الجغرافي كفاصل بينها؛ ففي الفصل المخصص للحضارة الإسلامية يسهب الكاتب في التأريخ لهذه الحضارة من منطلق أنها غريبة وأجنبية وإذا ما تعرض إلى التفاعل الحضاري فباقتضاب، أما الفصل المخصص لتاريخ أوروبا، فهناك تعميم كلي عن أثر هذا التفاعل في نشأة الهوية الأوروبية. وتفصيل ذلك أن بروديل، وفي معرض حديثه عن التفكير العلمي في أوروبا، يتولى تحليل التطور العلمي الأوروبي باحثا عن سبب انبثاقه في سياق أوروبي بحث، مستشهدا بمقولة للكيميائي Joseph Nedhan (جوزيف ندهان) والتي مفادها أن "أوروبا لم تكتف فقط بإبداع العلوم وإنما أبدعت علوما عالمية" ويضيف بروديل "ولقد

(1) المرجع السابق، ص 127.

أبدعتها بمجهود يكاد يكون أوروبيا" ثم يتساءل بعدها "لماذا لم يكتمل هذا الإبداع في إطار حضارات سابقة في الصين وانطلاقا من الإسلام؟"⁽¹⁾ وبحثا على إجابة عن هذا السؤال في الصفحات التالية، باءت كل جهودي بالفشل. بل إن ما استوقفني هو محاولة التأريخ للعلم "الغربي" - والمصطلح لبروديل - انطلاقا من محطات غربية بحتة دون أدنى إشارة إلى ظاهرة التفاعل الحضاري؛ فالعلوم الغربية وابتداء من القرن الثالث عشر لم تعرف سوى ثلاث محطات تأويلية: التأويل الأرسطي والتأويل الديكارتي - النيوتني الذي أسس للعلوم الكلاسيكية وأخيرا نظرية أنشتاين النسبية التي دشت العلوم المعاصرة⁽²⁾. وبنفس اللغة الإقصائية، يستعير بروديل أهم التطورات في ميدان الرياضيات والتي عددها أحد مؤرخي هذا العلم مركزا على خمس محطات وهي محطة الهندسة التحليلية لـ Fermat (فرمات) وديكارت وعلم الحساب لـ Fermat والتحليل التوافقي وديناميكية Galilée (غاليلي) ونيوتن وأخيرا جاذبية نيوتن⁽³⁾، مع إغراض تام عن المحطة العربية - الإسلامية والتي كانت حلقة مهمة في تطوير الرياضيات من علوم تأملية إلى علوم دقيقة تحثفي بترجمة الأشكال الهندسية إلى أرقام ومعادلات على خلاف ما ورثه الأوروبيون من حصر يوناني للرياضيات في مفاهيم هندسية خالصة⁽⁴⁾. وفي موضع آخر من الكتاب، لا يخفي بروديل مركزيته حين يصف اكتساح

(1) Braudel, Grammaire, ص 405-404.

(2) المرجع السابق، ص 407.

(3) المرجع السابق، ص 408.

(4) Hunke, Sigrid, Le soleil, d'Allah brille sur l'Occident, Albin Michel, (4) Paris, 1997, p. 104.

الإسلام لأوروبا بين القرنين 7-11 بالكارثة التي عطلت إلى حين عملية تأقلم المسيحية مع العالم الروماني وتثبيت بنيتها الهرمية⁽¹⁾.

والسؤال المنهجي الذي يطرح نفسه بالبحاح: هل من حق الأكاديمي أن يتمترس بفصائه الحضاري وأن يقيم بالسلب عوامل خارجية ساهمت بشكل أو بآخر في إعادة صياغة هويته الحضارية وذلك انطلاقاً من موقف الانتماء؟ هل بإمكان هذا الأكاديمي أن يكون موضوعاً حين ينطلق من داخل ذاته الحضارية في تقييمه للتقاطعات التاريخية مع حضارات أخرى؟

1 - 2 Claude Lévi-Strauss (كلود ليفي ستروس):

والسؤال ذاته يمكن أن نطرحه على الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي ستروس الذي فضل أن يتخلى عن مدرجات الجامعة حيث لم يجد ما يجذبه نحو الفلسفة الأكاديمية ليجعل من ثقافة الآخر في غابات الأمازون مغامرته المعرفية، بحيث لم يكتف بتحديث الأنثروبولوجيا كعلم "بنيوي"⁽²⁾ وإنما تجاوزها إلى إعادة تعريف العلاقات بين الثقافات محاولاً اجتثاث "الفكر المتوحش"⁽³⁾ من أصوله الاستعمارية عبر إدراج نظرية النسبية الثقافية في شبكة العلاقات بين ثقافات الشعوب المختلفة. وإن مفكر القرن هذا كما نعتته مجلة *Le Magazine Littéraire*⁽⁴⁾، والذي سيحتفل بعيد ميلاده المائة هذه السنة (2008)، يستحق أن نقف عنده وقفة

(1) Braudel, Grammaire, p. 375.

(2) Anthropologie Structurale, Plon, Paris, 1958.

(3) La Pensée Sauvage, Plon, Paris, 1963.

(4) Le Magazine Littéraire, n. 475, mai 2008.

تأملية تعيد مراجعة موقفه من علاقة الثقافة الإسلامية الهندية بتشكيل أوروبا الحضارية، في ضوء نظرية النسبية الثقافية التي خصها ستروس بكتاب "النظر البعيد"⁽¹⁾ والتي تدور رحاها حول فكرة بسيطة مفادها أن معرفة الآخر تقتضي تجاهل الأنا، مما يدفع بالأنثروبولوجي إلى أن يرفض رفضا قاطعا كل حكم على ثقافة الآخر ينطلق من المفاضلة الاستعلائية. وهو السبيل الوحيد الذي ارتآه ستروس للقضاء نهائيا على النظرة المركزية الإثنية والتي، بسبب من طبيعتها اللاواعية، تقف دائما حجرة عثرة أمام إمكانية أن تنسج الثقافات علاقات فيما بينها تقوم على أساس من التكافؤ والتكامل الممهدين للاغتناء الحضاري بتبادل للمعارف والخبرات.

إن هذه النظرة المثالية في تناول ثقافة الآخر والتي جعلها ستروس كتابه المقدس لم تكن لتخلو من ثغرات تعثرها أثناء الاحتكاك الفعلي بهذه الثقافة. ولسنا هنا لننصب محكمة نقاضي من خلالها ستروس على تحامله على ثقافة الآخر ولا لتتبع عوراته في استقصاء التناقض الصارخ بين الادعاء النظري والواقع الميداني في كتاباته. وإنما الذي يجتذب همنا في هذا المقام هو الوقوف على الارتباك الهوياتي الذي يعانيه دارس الآخر من وجهة نظر الأنا؛ بحيث إن عجز ستروس عن الفكك من قبضة الانتماء إلى هوية جعله يدين الآخر المسلم "العنيف" بتهمة الحؤول دون تبلور هوية أوروبية محاورة في لقائها مع البوذية السمحة، معتبرا أن الإسلام لعب دورا مزعجا حين "قطع إلى نصفين عالما يستعد للاتحاد، وتدخل بين الهلينية والشرق، بين المسيحية والبوذية. لقد

(1) Strauss, Claude Levy, Le Regard Eloigné, Plon, Paris, 1983.

قام بعملية أسلمة للغرب ومنع المسيحية من أن تتعمق، وأن تكون ذاتها أكثر فأكثر بعملية تلاقي مع البوذية"⁽¹⁾. سوف نعود إلى تحليل هذه الرؤية فيما هو آت من صفحات الدراسة، لكن ما يمكن أن تكشف عنه مثل هذه الرؤية لأول وهلة هو عجز الأنثروبولوجي عن التخلص من الإنسان الذي يسكنه، ذلك الإنسان الذي استمد مبررات وجوده الهوياتي من الجماعة التي فتحت عينيه على العالم. وعلى الرغم من انحيازية هذه الرؤية إلا أنها لم تشفع له أمام ذات الجماعة التي راحت تكيل له التهم تلو التهم معتبرة نظرية النسبية الثقافية في بُعدها الكوني خطرا استراتيجيا سيمكن ثقافة الآخر من أن تقف على قدم المساواة مع ثقافة الأنا.

* ستروس والنسبية الثقافية:

ولذلك ليس غريبا أن يتعرض ستروس إلى حملة شرسة قادها مجموعة من المثقفين الفرنسيين وعلى رأسهم Roger Caillois (روجييه كايوه)، وتبعه في ذلك كل من Alain Finkielkraute (ألان فنكلكرت)، وMaxime Rodinson (ماكسيم رودنسون)⁽²⁾ وRaymon Aron (ريمون أرون)، متهمين إياه بالمساس بمسلمة لم ين الفكر الغربي يغذي فانطازماتها إلى أن وصلت ذروتها إلى ما نراه من اكتساح عسكري للعالم الثالث بحجة تخليصه من دكتاتورية حكامه وترويضه على النظام الديموقراطي بعدّه النظام الأمثل لتسيير شؤون الإنسان في كل المعمورة، كما بشر بذلك فوكوياما.

(1) Strauss, Claude levy, Tristes tropiques, Pocket, Paris, 2002, p. 490.

(2) Strauss, Claude Levy, L'Anthropologie structurelle, Pocket-Agora, Paris, 1995, p. 265.

فالنسبية الثقافية التي بثها ستروس بين ثنايا كتابه "النظر البعيد" أصبحت تهمة تلاحقه في كل محفل وعلى كل منبر إعلامي حتى إنه كثيرا ما يلوذ بالمواربة إذا ووجه بمسألة الديمقراطية كقيمة كونية على المجتمعات الإنسانية باختلاف مشاربها الثقافية أن تتبناها حتى تصل إلى بر السلام الحضاري⁽¹⁾. ولكنه حين تفيض به الكأس، فإنه يطلق العنان لقلمه ليرد بشراسة على منائيه Roger Caillois، إذ لم يعدم جهدا في مشاكسته على صفحات مجلة Les Temps Modernes بعد أن راح هذا الأخير يردد في صفاقة وهم تفوق الحضارة الغربية بعده أمرا لا يمكن الاعتراض عليه⁽²⁾. مما يولد قناعة ثقافية توشح قيم هذه الحضارة بوشاح كوني يقصي كل المنظومات القيمة المتولدة من ثقافات أخرى. ولعل هذا ما دفع منائيه ستروس إلى تحذيره من التبشير بنظرية النسبية الثقافية والذي من شأنه أن يفتح الأبواب مشرعة أمام قيم سياسية وحضارية "رجعية" أو "متوحشة" لأن تقتطع لها مكانا تحت شمس الإنسانية. وهو ما يسمح به ستروس حين يضع نصب عينيه، كأنثربولوجي، قاعدة أخلاقية تقضي بعدم المفاضلة بين الثقافات الإنسانية المختلفة.

ولا ننكر أن مثل هذه الحملة ومثيلاتها قد أفرزت إشكالية براغماتية تتعلق بمفهوم الهوية عند ستروس؛ هل للأنثروبولوجي، حتى يكون موضوعيا، أن ينسلخ عن مقومات وجوده لينصهر في بوتقة هوياتية غريبة عنه بغية فهمها واستيعاب جوهرها القيمي،

Strauss, Claude levy, De près et de loin, entretiens avec Didier Eribon, (1) Odile.Jacob, Paris, 1988, p. 96.

Bollon, Patrice, "La nouvelle querelle des universeaux", in *Le Magazine Littéraire*, op. cit., p. 82. (2)

وهو ما يشكل تجفيفاً لمنابع قيم الأنا، من وجهة نظر مركزية؟ أم أن ذلك ممكن انطلاقاً من قيم الأنا وفي هذه الحالة، أحكم الأنثروبولوجي بسلبية قيم الآخر أم بإيجابيتها، لا شك أنه يفتقد إلى الموضوعية؟ وهو السؤال ذاته الذي ترددت أصداؤه على صفحات "المدارات الحزينة"، وقد كان ستروس، في طرحه للإشكالية، واضحاً وقد اتسم أسلوبه بكثير من الصدق في اعترافه بالعجز عن تجاوز هذه الثنائية، ولعل هذا ما يشفع له كإنسان لم يجد بداً من أن ينحاز إلى هوية أوروبية معتبرا الثقافة الإسلامية غريماً حال دون تواصل بين البوذية والمسيحية، كان سوف يعود على البشرية بالخير لو قدر له أن يحدث⁽¹⁾. لكن الذي يظل يحز في نفس قارئ "المدارات الحزينة" تلك النظرة الساخرة التي رأى من خلالها ستروس الحضارة الإسلامية في تجلياتها الهندية. سنعود إلى ذلك بالتفصيل في الصفحات القادمة، لكننا لا نريد أن نغبط الرجل حقه، في أن يكون إنساناً حين يعترف بصعوبة التخلي عن الكونية والتحلي بالنسبية الثقافية، وبالتخلي عن الذاتية والتحلي بالموضوعية. قبل صفحات من إدلائه بانطباعات حول الثقافة الإسلامية الهندية، يقبل ستروس في "المدارات الحزينة"، وبأسلوب فيه كثير من البوح والاعتراف، على طرح إشكالية توفيق الأنثروبولوجي المقبل على دراسة ثقافة أخرى بين نزعة موضوعية تدعوه لأن يضع كل الثقافات على قدم المساواة بما فيها ثقافته وأن يتخلص من إصدار أحكام قيمة على أية ثقافة، وبين نزعة ذاتية تترجمها حالة انبهار بثقافة الآخر، محل الدراسة، والتي تخفي شعوراً بالازدراء لثقافة

Strauss, Claude Levy, Tristes Tropiques, Pocket-Plon, Paris, 2002, (1) p. 490.

الأنا وبالتالي انحياز لهوية الآخر⁽¹⁾. ولكنه في طرحه هذا، يذهب ستروس إلى أبعد من هذه الثنائية حين يسفه طروحات من يظن أن تحقيق الموضوعية في تناول ثقافة الآخر أمر ميسور؛ إذ يكفي أن تنقله دراسة هذه الثقافة من دور الفاعل لتضعه في موقع المتفرج والشاهد على التحولات التي تطرأ على هذه الثقافة حتى يتسنى له تسجيلها بكل أمانة وموضوعية⁽²⁾.

لكن ستروس يرى أن القضية أكثر تعقيدا مما تبدو عليه؛ فالموضوعية التي تعني التخلي عن إصدار أي حكم على أية ثقافة سواء أكانت ثقافة الأنا أم ثقافة الآخر، تصبح غير ذات فعالية حين يواجه الأنتروبولوجي ميدانيا هذه الثقافة، فالأمر لا يخلو من أحد الموقفين، إما موقف إعجاب بثقافة الآخر وازدراء لثقافة الأنا، وإما تحامل على ثقافة الآخر واعتداد بثقافة الأنا. وفي كلتا الحالتين، فإن الأنتروبولوجي، كما يراه ستروس، لا يمكنه أن يتخلص من أسر منظومة القيم التي شكلت هويته وطبعت تفكيره الوجودي، فهو وإن حط من قيمة هويته إزاء هوية الآخر، موضوع الدراسة، فإنه لا يأتي ذلك إلا انطلاقا من منظومة القيم التي أسهمت في تشكيل وعيه الهوياتي، فما بالك بالتبجح بغلبة ثقافة الأنا ومفاضلتها على ثقافة الآخر.

وعليه يخلص ستروس إلى أن كل محاولة لمقاربة الثقافات المختلفة، بما فيها ثقافة الأنا، ما هي في الحقيقة سوى شكل مخز

(1) المرجع السابق، ص 459.

(2) المرجع السابق، ص 460.

للاعتراف بتفوق ثقافة الأنا على كل الثقافات⁽¹⁾.

والحال هذه هل لنا أن نطالب ستروس بأن يتخلى عن ذاتيته في تناوله للآخر بعد أن اعترف بالعجز الكلي عن الإفلات من قبضة البعد الهوياتي في تشكيل وعي الأنثربولوجي، وقبل ذلك الإنسان، بالعالم؟ لكن هل مثل هذا الاعتراف يعفيه من النظرة التهكمية الساخرة التي تناول من خلالها الثقافة الإسلامية الهندية حين راح يختصر الإسلام في تلك الديانة التي ينحصر همها في إذكاء المتناقضات في عقول أتباعها؟⁽²⁾ و"إذا ما كان هناك من سبيل لتخليصهم منها، فإن الإسلام يقترح عليهم حلولاً في غاية البساطة"، ويضرب ستروس مثلاً على ذلك مخاطباً المسلم قائلاً: "هل تتوجس خيفة من أخلاق زوجاتك وبناتك حين تكون في الحقل. ليس هناك ما هو أسهل، ألبسهن الحجاب واحبسهن في البيت"⁽³⁾. وفي ذات السياق، يتهكم من البرقع الذي ترتديه المرأة المسلمة في الهند مشبهاً إياه بـ "طقم طبي لتقويم اعوجاج الأسنان"⁽⁴⁾ مختزلاً مشكلة المسلم في الهوس الجنسي؛ إذ لا هم له سوى "عذرية المرأة قبل الدخلة ووفائها بعدها"⁽⁵⁾. وفي موضع آخر من الكتاب لا يجد حرجاً في أن يقارن بين الهندوس والمسلمين في طريقة تناولهم للطعام؛ بحيث يرى في أكل الهندوس طعامهم بأصابعهم خفة ورقة، بينما يتحول

(1) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(2) المرجع السابق، ص 487.

(3) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(4) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(5) نفس المرجع، نفس الصفحة.

المنظر عند المسلمين إلى وساخة؛ إذ بحكم أن اليد السرى نجسة، فإن اقتصارهم على استعمال اليد اليمنى في نزع المضغة من اللحم وعجن اللقمة جعل ذات اليد اليمنى الملطخة بالدهون تمسك بكأس الماء حين العطش⁽¹⁾. ليخلص ستروس إلى القول "حين ملاحظتنا لسلوكات المائدة هذه، والتي تتساوى مع غيرها من الكيفيات، إلا أنها ومن وجهة نظر غربية، تبدو وأنها إبراز لطريقة تصرف من غير مراعاة لأشكال الأدب، نتساءل إن كانت هذه التقاليد الضاربة في القدم يمكن أن نعدّها نظرة إصلاحية ابتغاها الرسول القائل: (لا تفعلوا مثل بقية الشعوب التي تأكل بالسكين)"⁽²⁾. وهو ذات الرسول صلى الله عليه وسلم الذي جعله ستروس فحلا بزوجاته الأربعة، محبا للحروب، في مقابل البوذا العفيف المحب للسلم⁽³⁾.

الحقيقة أن مثل هذا الطرح قد صدم كثيرا من المثقفين الغربيين ناهيك عن المسلمين، بينما وقع موقعا حسنا على فريق آخر تعود على التحامل على الهوية الإسلامية، إلا أن ذلك ما كان ليبراً ستروس من تهمة النسبية الثقافية. والحق أن قارئ "أعراق وتاريخ" ذي النزعة الإنسانية يكاد لا يتعرف على ستروس الإنساني في "المدارات الحزينة" حتى إنه ليتشكك في نسبة الكتاب إليه. ومرة أخرى علينا ألا تطغى علينا مشاعر المظلومية التي تأسر صاحبها في انهزامية الضحية أمام الجلاذ، فنحول درسنا لموقف ستروس كمؤشر على حتمية النزعة الهوياتية في تشكل أوروبا الحضارية إلى ما يشبه

(1) المرجع السابق، ص 483.

(2) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(3) المرجع السابق، ص 488.

محاكم التفتيش التي تختصر جهد التعرف على الرأي الآخر في الحكم عليه بالإعدام، فقط لأنه أساء لنا. بل علينا أن نذهب بعيدا من ذلك، فندق ناقوس خطر يحرق بشعوب العالم تستغله قوى العولمة وقودا لإشعال الحروب بين الشعوب والقبائل بحجة أن هوية ثقافية تشكل بقيمتها "المتوحشة" تهديدا للبشرية يجب التخلص منه بأي شكل من الأشكال، مستغلة في ذلك مثل هذه الانطباعات التي صدرت من "مفكر القرن" كما وصفته مجلة Le Magazine Littéraire. وللأسف، فإن موقف ستروس يصب في اتجاه يغذي فانتازما "صراع الحضارات" كما بشر به هنتنغتون. وما كان لنا أن نعلن حالة الطوارئ هذه لو كان مثل هذا الموقف استثناء في فكر ستروس، لكن الأدهى أن ينبع مثل هذا الموقف من تصور غامض حين يدين، من جهة، كل موقف مركزي - ذاتي يعمد إلى تدمير الثقافات الأخرى وأصحابها، فقط لأن هناك تباينا في الانتماء، ولا يجد، من جهة أخرى، أي حرج في تحديد سقف في قبول قيم الآخر شريطة ألا تتجاوز حدودها. طبعا فرسم الحدود الثقافية بين الأنا والآخر لا يتم إلا على أساس مرجعية ثقافة الأنا. وهو ما يفضي إلى انمحاء الخط الذي يفصل بين العنصرية الثقافية واللاتسامح الثقافي. وهذا أخطر ما يمكن أن يوحى به تفكير ستروس إلى القارئ الغربي لـ "المدارات الحزينة" حين يجد هذا الأخير نفسه محمولا على إدانة الثقافة الإسلامية الهندية لأنها تجاوزت الحدود المسموح بها؛ إذ اتصافها باللاتسامح في مقابل نزعة رفق عند البوذية وميل للحوار عند المسيحية جعلها عاجزة عن تحمل الآخر بصفته آخر؛ لأنه يذكرها بوجود عقيدة أخرى غير عقيدة التوحيد. وهو الأمر الذي

من شأنه أن يزعزع يقين الإسلام ويشعره بالإهانة⁽¹⁾، وحتى "يتخلص من مثل هذا الشعور، لا مناص له من أن يبيد هذا الآخر الشاهد على عقيدة أخرى، على أخلاق أخرى، حتى يبقى وحده الحق. وما الأخوة الإسلامية سوى عنوان عن التميز في مقابل الآخر الكافر، لكنها أعجز من أن تعترف بذلك؛ لأن في ذلك إقرارا ضمنيا بأن هذا الآخر [الكافر] موجود"⁽²⁾.

إن حدة هذه النبذة في شحن الإسلام بكل ذلك العنف يمكن أن نعدّها سابقة ثقافية خطيرة في عالم أضحت فيه الهوية الثقافية رهانا حضاريا جعلت منه العولمة حصان طروادة تقتحم به حصون ثقافات الشعوب الأخرى لتأتي عليها بحجة تهديدها للسلم العالمي. والأخطر من ذلك أن يصير ستروس على شوفينيته الأوروبية في حكمه على الإسلام معربا عن أسفه في يمنع الإسلام التقاء اليد المسيحية باليد البوذية⁽³⁾. بل إن ستروس لم يجد أي عناء في أن ينفي عن هذا الموقف صفة التناقض بين النسبية الثقافية والمفاضلة الثقافية ليجعله ورقة تبرئة من تهمة الميل إلى العرب، والتي وجهها له الفيلسوف الفرنسي من أصول يهودية Raymon Arond (ريمون أرون)، عقب هزيمة 67. وذلك في معرض إدانة ستروس لإبادة العرب من طرف إسرائيل على غرار إبادة الهنود الحمر. إذ لم يجد Aron مشقة في أي يصم ستروس بمحاربة العرب "الأعداء"، مما اضطر ستروس لأن يفصح عن نفوره المتجذر من العرب، وحتى يثبت حسن نواياه

(1) المرجع السابق، ص 487.

(2) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(3) المرجع السابق، ص 490.

راح يستعرض اعترافاته عن الثقافة الإسلامية الهندية في "المدارات الحزينة"⁽¹⁾.

أن ينتمي ستروس إلى هوية ثقافية مثمنا قيمها من لغة وتقاليده ومبادئ وتصورات، فهذه قضية مشروعة ولا جدال فيها؛ إذ إن كل ثقافة وما تحويه من قيم هي ثراء معرفي ووجودي للإنسانية جمعاء، لكن أن يتخلى ستروس عن النظر إلى هويته كمركبة طبيعية للتنوع والاختلاف، ليجعل منها وقودا لنار تأتي على أخضر ويابس الثقافات الأخرى فذلك لعمرى أشد تهديدا للأمن البشري مما يسمى اليوم بالإرهاب العالمي ولعل هذا الأخير يستمد مسوغات وجوده من مثل هذه النظرة الإقصائية للثقافات الأخرى.

1 - 3 - Henri Pirenne (هنري بيران):

وانطلاقا من ذات النظرة المتطرفة، يؤسس المؤرخ البلجيكي Henri Pirenne (1935) في كتابه "محمد وشارلمان" نظرية خلاصتها: "إن الإسلام فكك الوحدة المتوسطية التي أسستها الهجمات الجرمانية على الضفة الجنوبية من المتوسط". فبلدان أفريقيا وإسبانيا التي كانت تنتمي إلى الأمة الغربية، إنها الآن تدور في فلك بغداد. إنه دين آخر وثقافة أخرى التي اكتسحت كل ميادين الحياة. يتحول البحر المتوسطي إلى بحيرة إسلامية فإنه قد توقف عن أن يكون سبيلا إلى تبادل الأفكار"⁽²⁾. وبعيدا عن الردود التي يمكن أن تصدر من مناوئي هذه النظرية، فإنه بإمكاننا أن نقول إن

(1) De près et de loin, op. cit., p. 186.

(2) Strauss, Claude Levy, De Libera, Alain, "Fractures en Méditerranée", in *Manière de voir*, n. 64, Juillet-Août, 2003, p. 10-14.

موقف الاستهجان هذا يوحى في أسوأ حالاته إلى ظاهرة التجاذبات الحضارية فهو يؤكد على أن نشأة الأنا الأوروبية لم تتبلور إلا بفعل علاقة جدلية بالحضارة الإسلامية وإن كانت في نظر هؤلاء سلبية. ومن هذا المنطلق، فمهما كان تقييم هذه الحضارة سواء عدّت خصما فلسفيا أو خطرا عسكريا أو منافسا دينيا أو شرا تاريخيا لا بد منه، إلا أن هذا الفريق من المثقفين يرددون وبصوت منخفض أن ولادة أوروبا قد تمت وما كان لها أن تتم إلا عبر الحضارة الإسلامية⁽¹⁾. إلا أن فريقا آخر لم يستسغ مثل هذا الاعتراف، ولذا لم يأل جهدا في محاولة طمس هذه العلاقة الجدلية أثناء حديثه عن نشأة أوروبا والغرب.

2 - موقف الطمس:

إن من بين من حاول طمس الدور التاريخي للإسلام الأندلسي في نشأة النهضة الأوروبية الحديثة:

2 - 1 Gerard Leclerc (جيرار لوكليز):

الذي يؤكد في كتابه "العولمة الثقافية" أن مرور أوروبا من ثقافة تقليدية إلى ثقافة حديثة هو محصلة لتحولات داخلية خاصة بالثقافة والمجتمع الأوروبيين⁽²⁾. فتحدث أوروبا كان عملية تحصيل لتفاعل مجموعة عوامل داخلية. هذا النفي لتفاعل الثقافات يوحى إلى أن الحداثة الأوروبية قد ولدت من فراغ، فهي لا تدين لثقافة الآخر بأي

(1) جعيط، هشام، أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص 78.

(2) Leclerc, Gérard, La mondialisation culturelle, PUF, Paris, 2000, p. 327.

شيء، وكل إنجازاتها إنما هي نتاج عبقرية حضارتها. وهذه القطيعة الحضارية المفتعلة دفعت الكاتب إلى تعزيز الحدود الوهمية من خلال تكريس النظرة الثنائية (داخل - خارج) عبر تعريفه للتغريب بأنه عملية تحديث تلقاها الحضارات غير الغربية على أنها مجموعة أنماط حياة غريبة وأجنبية يجب أن تستبطنها⁽¹⁾.

2 - 2 - Max Weber (ماكس فيبير):

وهذه النظرة ليست بالجديدة فقد سبقه إليها Weber؛ إذ لما حاول أن يجيب عن تساؤل يتعلق بعالمية قيم الحضارة الغربية، عمد إلى البحث عن خصوصية هذه الحضارة بالنسبة لبقية الحضارات الأخرى في مرحلة ما بعد التنوير فحصرها في تلك الحركية الثقافية الداخلية التي احتضنتها أوروبا وأفرت العقلانية كأبرز ظاهرة حضارية عالمية فراح يعلن أنه "خارج أوروبا، تظل العلوم والتقنيات عاجزة عن إقحام عقلانية الفكر والثقافة، فهي في مراحلها الأولية، خارج أوروبا، لم نثر على أثر للمنهج التجريبي والطب العقلاني والكيمياء العقلانية [...]" حتى الفن والإنتاج الجمالي لم يستطع مطلقاً أن يصل إلى المستوى الذي حققته أوروبا. خارج أوروبا، لا وجود لموسيقى عقلانية، ولا وجود لفن العمارة القوطية، ولا لفنون جميلة تعتمد على قوانين الرسم المنظوري، ولا وجود لأدب مطبوع⁽²⁾.

إن مثل هذا التعداد لإنجازات الحضارة الأوروبية الحديثة في

(1) Leclerc, La mondialisation, op. cit., p. 327.

(2) المرجع السابق، ص 328-329.

مقابل تقرير لعجز شبه كلي للثقافات والحضارات الأخرى على النهوض يوحى بمفهوم ساكن للزمن الحضاري يتجلى في ضبط عقارب ساعة الصفر للحضارة الإنسانية بداية عصر التنوير والثورة الصناعية. إلا أن مثل هذا الطرح لم يعد يفى بالمهمة المنوطة به والتي تسعى إلى إبراز هوية أوروبية ليس فقط كهوية تبرز الهويات الأخرى بل الهوية الأم التي أنارت العالم بنهضتها، فالحرمان الكونيتان اللتان صدرتهما أوروبا للعالم هزتا هذه الصورة من جذورها، فلم تعد تغري أحدا خاصة وأن التقدم التكنولوجي لم يعد حكرا على أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية، إذ برزت إلى الوجود الولايات المتحدة الأمريكية في حربها الباردة مع الاتحاد السوفياتي، إلى جنب النمرور الآسيوية كقوى منافسة. ومع إقبال العالم على ما يدعى عولمة، استشعرت أوروبا الحاجة في أن تتكفل اقتصاديا في مواجهة التكتلات العالمية. فعاد هاجس الهوية يؤرقها من جديد.

رابعاً: أسطورة الإرث اليوناني والبحث عن الشرعية:

ولعلها اليوم في أمس الحاجة إلى خطاب أيديولوجي جديد قديم حتى تبرر اتحادها الاقتصادي في زمن العولمة، ولذا لا نعجب إذا لجأ الاتحاد الأوروبي، في بحثه عن هوية ثقافية تعطي شرعية لأوروبا التكنوقراطية، إلى مجموعة من المؤرخين حاثا إياهم على نبش تاريخ أوروبا سعيًا وراء ما يمكنه أن يمنح هذه الهوية الناشئة ما يسوغ تسويقها إلى العالم. وفي هذا السياق، تأتي كتابات المؤرخ الفرنسي Sylvain Gouguenheim (سيلفان كوكلهين) والتي توجت بكتاب تحت عنوان "أرسطو في جبل سان ميشال، الجذور الإغريقية لأوروبا المسيحية" وهو خلاصة تراكمات أكاديمية تصب كلها في

مشروع إعادة صياغة هوية أوروبية خالصة. فما إن صدر هذا الكتاب سنة 2008 حتى أحدث ضجة في الأوساط الجامعية سرعان ما انتقل مداها إلى صفحات الجرائد وعلى بلاتوهات التلفزيون. والحقيقة أن جهد الكاتب لم يتجاوز محاولة التوثيق لنظرية قديمة جديدة تلخص في قراءة تطهيرية للتاريخ الأوروبي تعيد الاعتبار للقرون الوسطى بعدها قرون تنوير علمي لتخلص من مقولة انتقال الفكر الإغريقي عبر البوابة الفلسفية للترجمة العربية لأعمال أرسطو وأمثاله، مبررا استحالة أن يتمكن العرب من استيعاب الفلسفة الإغريقية وتجاوزها نحو تحرير للعقل من هيمنة الغيب بسبب أن هؤلاء وإن منحوا العقل مكانة لاثقة في سلم المعرفة إلا أنهم ما فتئوا يضعونه رهن الشريعة⁽¹⁾. ولم يأل الكاتب جهدا في سلب المسلمين مبادرتهم الحضارية جاعلا منهم عالة على الإرث اليوناني والإغريقي، والذي لو لا الوسيط العربي المسيحي الشرقي الذي أسهم في ترجمة هذا الإرث، لما تمكنوا من ادعاء مثل هذا الفضل على الحضارة الأوروبية، وهم الأعجز عن فعل ذلك وقد حصروا كل نظرياتهم المعرفية في العلوم الشرعية⁽²⁾. وقد استجمع الكاتب كل جهده في حشد الأدلة والبراهين على ما ذهب إليه، والحق أن الموضوع يستحق وقفة من المؤرخين المسلمين وغير المسلمين ممن يرون في ذلك إجحافا في حق الإنسانية ممثلة في بعدها الإسلامي. إلا أن الذي يعيننا في هذا المقام هو إبراز إصرار الكاتب على رسم لوحة لحضارة انبثقت من حركية داخلية مع عزم مسبق على إفراغ ظاهرة

Gouguenheim, Sylvain, Aristote au Mont Saint Michel, Les racines (1) grecques de l'Europe chrétienne, Seuil, Paris, 2008, p. 165.

(2) المرجع السابق، ص 205.

التفاعل الحضاري مع الآخر من كل إيجابياتها. ولقد جاء هذا الكتاب تنويعا لكتابات أخرى لمثقفين غربيين على مدى القرنين الماضيين ترمي إلى منح شهادة ميلاد لنشأة تكتل ثقافي - ديني قائم على فكرة أوروبا وحتى يكون لهذا المولود نسب شرعي حضاري راحوا يبحثون له عن سند تاريخي وثقافي، فوجدوه في أسطورة الإرث الفلسفي اليوناني - الألماني الذي أقصى من سجلاته كل آثار غير مسيحية وغير رومانية، بما فيها الإرث الأندلسي. وهذا ما يؤكد سميير أمين في كتابه (التمركز الأوروبي، نحو نظرية للثقافة) حين يلمح إلى أن خرافة "الأسلاف الإغريق لعبت دورا جوهريا في البناء الأيديولوجي للتمركز الأوروبي والذي يقوم على فرضية استمرارية تاريخية تمتد من اليونان القديم فروما إلى القرون الوسطى فعصر التنوير فالحدثة. وفي هذا الإطار لم يعمل حساب الفلسفة العربية الإسلامية إلا كوسيلة نقل للوراثة اليونانية. وكان الرأي السائد أن الإسلام لم يضيف شيئا مثيرا للفكر اليوناني، بل وإنه في حدود محاولته لإنجاز إضافات إلى السابق قد فشل أو على الأقل فعله بأسلوب غير مرض"⁽¹⁾.

وفي مقابل موقف الطمس هذا لنا أن ننقل عن غربيين قولهم إن الفلسفة الأندلسية هي الحجر الأساس الذي أتاح للفكر الأوروبي بناء هويته الفلسفية⁽²⁾، لكن يجب ألا يعني ذلك البحث عن سلوى نوستالجية ماضوية تسد ثغرة من شعورنا بالنقص أمام التفوق

(1) أمين، سميير، التمرركز الأوروبي، نحو نظرية للثقافة، موفم للنشر، الجزائر، 1992، ص 101-102.

(2) De Libera, Alain, Autour d'Averroès, Parenthèses, Marseille, 2003, p. 13.

الغربي، وإنما الذي يعيننا بداءة هو الكشف عن الحالة الاستثنائية التي فرضها التنوير الغربي على تاريخ العلاقات بين الحضارات ألا وهي حالة التضاد والتقابل المفضي إلى الصراع والغلبة والتي بدأت بالانتقاص من فعالية الآخر في صياغة الأنا وانتهت إلى إلغائه تماما لتتصب أمام ناظرينا هوية أوروبية حديثة مقابل هوية هلامية غامضة تدعى الفضاء الإسلامي، ومن منطق التضاد، كان لا بد أن يوصف هذا الفضاء بكل ما يناقض الهوية الحديثة، كالتخلف والرجعية والاستبداد والتطرف والقائمة لا تزال مفتوحة.

خامسا: صورة الأنا في مخيلة الأنا:

حينما توغز الأنا الغربية لهذا الفضاء بأن لا مقام له إلا في الحداثة الأوروبية وبصفته فقط مستهلكا لمنتوجها الفكري والتقني؛ لأنه لم يسهم فيها بتاتا، فإنها بذلك تكون قد صنعت لهذا الفضاء صورة الدخيل المغلوب لتأخذ طريقها إلى الوعي الغربي في مقابل صورة الأنا الغالب. والأدهى من ذلك أن المغلوب قد تبنى الصورة التي شكلتها المخيلة الغربية عنه، فكان أن انقسم إلى مولع بتقليد الغالب في سعيه إلى تحويل سلبية الصورة إلى إيجابية محددة أطرها في الثقافة الغالبة، أو إلى مولع باستلهام تاريخ غلبته ليصنع صورة ذاتية تستمد إيجابيتها من قراءة سلبية لصورة الآخر الغالب.

وعليه فإن إعادة الاعتبار للنموذج الأندلسي يجب أن يرقى هذه الثنائية ويتجاوز الرد على موقف الاستهجان والطمس، فهو ليس بالنسبة لنا ورقة احتجاج نبرزها أمام الغرب مطالبين إياه بالاعتراف بنا كطرف شارك في تأسيس نهضة تنويرية تعويضا عن عجزنا عن التفاعل الإيجابي مع إحدى تداعيات هذه النهضة (العولمة)، وإنما

الذي يعنينا من شأن الإرث الأندلسي إنما هو إحداث رجّة على مستوى الوعي العربي - الإسلامي لإخراجه من خندقه الأيديولوجي الذي كرسته نزعة أوروبا والغرب نحو السيطرة والقائمة على الفصل بين الأنا/الحداثي والآخر/الظلامي المتخلف.

علينا أن نتجاوز ثنائية الغالب والمغلوب، الحداثي والظلامي، علينا أن نسهم من جهتنا في تحطيم الصورة التي فرضها علينا التمرکز الغربي مثلما يقوم في الضفة الأخرى من البحر المتوسط مثقفون بتكسير هذه الثنائية.

فها هو جاك دريدا يعلن بصدد حديثه عن الحداثة والهوية الأوروبية قائلاً: "نحن اليوم مستعدون ربما للتسليم بأن حضارتنا الحديثة ومجتمعنا الصناعي لم يولدا من فراغ. لكن هذا الأمر البسيط والبدیهي لا يزال محاطاً في الآن ذاته بأعظم التشويش وبصمت دائم، نتيجة لما يقارب القرنين أو الثلاثة قرون من الإنكار⁽¹⁾. وها هو تودوروف يعمد إلى تتبع الهاجس المركزي الذي غذى مسيرة الفكر الأوروبي والفرنسي على الخصوص في تعامله مع الآخر في كتابه الذائع الصيت (نحن والآخرين)، فيرصد تحول الإثنية المركزية الغربية إلى كونية غير مركزية حينما رمت إلى إثبات عالمية قيمها من خلال التأسيس عقلاً للمفاضلة التي تعقدها بين قيمها والقيم الأخرى⁽²⁾.

الأمر الذي كان له الأثر في ظهور شريحة من المثقفين الغربيين تدعو إلى إعادة تعريف الهوية الأوروبية - الغربية من خلال إعادة

(1) الشرفاوي، لقاء مع جاك دريدا، مرجع سابق، ص 54.

(2) Todorov, Nous et les autres, op. cit., p. 22.

الاعتبار للعامل الثقافي الإسلامي الذي ساهم ذات يوم في بعث فكر تنويري كان المحرك الحقيقي لنهضة اليوم، فحينما يعلن Alain De Libéra (ألان دو ليبيرا) في مجلة ⁽¹⁾ Manière de voir، أن الغرب قد نسي إرثه العربي فإنه يعبر تعبيراً مضاداً عن نظرية عجز أصحابها عن إقامة الحجة على صدقيتها لكنها صاحبة السيادة عند الرأي العام في كل من ضفتي المتوسط والتي ترى أن العرب كانوا وما يزالون وسيظلون أجنباً عن الغرب، مما يوحي أن الفكر العربي - الإسلامي هو جسم أجنبي أقبل من الخارج وعليه أن يعود من حيث أتى.

ويعتبر الكاتب أن هذا الرفض الواعي لهذا المركب الثقافي قد انغرس في الذهنية الغربية بحيث أضحي إحدى السمات التي تأسست عليها الهوية الأوروبية. ويستدل على ذلك بالإقصاء الذي تمارسه المناهج العلمية في حق الإسلام المتوسطي، فجمهور الطلبة يجهل كلية الفلسفة والعلوم العربية في العصر الوسيط. فالفلسفة الغربية المعاصرة لا تفتأ تذكر أبناءها بأصولها اليونانية والألمانية ليتحول إقصاء المساهمة العربية إلى هاجس ثقافي يلاحق مروجي فكر الهوية الأوروبية. من مثل هذا السيناريو اليوناني - الألماني يدعو الكاتب المفكرين الغربيين والعرب على السواء إلى التخلص منه؛ لأنه السيناريو الذي يخدم أفكار العنصرية التي يتبناها اليمين المتطرف وهو ذات السيناريو الذي يتكئ عليه المتطرفون من المسلمين لتعزيز الانطواء على الذات ⁽²⁾.

De libera, "Fractures en Méditerranée", op. cit., p. 13. (1)

(2) المرجع السابق، ص 14.

والجديد في الأمر أن هذا الصوت وأمثاله يعملون على الدعوة إلى الحديث عن عناصر عربية - إسلامية مكونة للفكر الأوروبي. وهو ما يحملنا على القول إن الهوية الأوروبية والغربية على العموم لم تعد تستطيع الاستمرار في تجاهل الإسهام العربي الإسلامي في تشكيلها على مستوى إعادة الاعتبار للإنسان في التاريخ والعقل في الفلسفة. وهو ما يحملنا في ذات الوقت على القول إن الهوية الأوروبية الحديثة هي في وجه من وجوها هويتنا التي استندت إلى خصوصية الإرث الأندلسي. وهذا ليس مدعاة للافتخار والاعتزاز وإنما هو دعوة إلى مراجعة الحداثة الغربية لا كمنتوج أجنبي عنا نتعامل معه من موقف الضحية، وإنما كإفراز لنهضة تنويرية ساهم فيها الفكر الأندلسي في تحرير العقل والمبادرة الإنسانية من الكبت الكنسي. وعليه فإننا نحن المسلمين اليوم نستشعر أن لنا الحق في نقد الحداثة لا كثقافة قادمة من بعيد ولكن كنتاج هوياتي تراكمي معرفي وثقافي شكل العنصر الإسلامي لبنة من لبناته.

فمراجعتنا للحداثة الغربية ليست مراجعة الشرقي للغرب ولا الروحي للمادة وإنما هي مراجعة ذاتية داخلية لثقافة إنسانية مشتركة. من حقنا ونحن جزء إيجابي منها في الماضي وسلب في الحاضر (مستلهم لمنتجات الحداثة) أن نعيد مراجعتها لا بعدنا أغرابا وإنما منتجون ونتاج للحداثة، فإذا كانت كتابات ابن رشد قد ساهمت في تحرير العقل من الوهم الميتافيزيقي، فإن مثيلاتها اليوم مدعوة لتحرير الإنسان من الوهم العقلاني العلموي في جوهره التكنولوجي الذي أدى إلى انسدادات سياسية وروحية تجلت في أنظمة أيديولوجية عنيفة أفرزت الاستعمار والهولوكوست والقولاق.

فالحوار داخلي ولنا الحق أن نساهم فيه باعتبارنا شركاء في بعث حضاري تنويري قاده تحرره العنيف من هيمنة الوهم إلى أن يصبح أسير وهم جديد لم تعد انعكاساته تقف عند حدود أوروبا وإنما طالت كل بلاد العالم وبشكل فج وغليظ بلدان العالم الإسلامي التي تعيش حالة من التشوه.

ونقدنا للحدثة إنما هي مساهمة منا في إتمام ما بدأه ابن رشد من تحقيق ما بين الحكمة والشريعة من اتصال في عقد مصالحة بين الإنسان والطبيعة وتأسيس معرفي للثقافات يقوم على اعتبار أن الإنسان مخلوق إلهي تتفني فيه صفة الموضوع وتتجذر فيه صفة الذات.

فالهوة التي تحاول أن تكرسها العولمة بين الشرق الإسلامي والغرب اللاتكي - المسيحي - اليهودي إنما هي هوة مفتعلة تعتمد خلق صورة نمطية للآخر الذي يجب تدميره لتنبعث من رماده صورة الأنا. يجب أن لا تنطلي علينا هذه الخدعة التي ترمي إلى خلق حواجز وفواصل تعزز انطواءنا حول الذات وتحول دون تواصلنا مع الغرب الذي نختزله في صورة العدو اللدود بينما الغرب أغراب، يكفي أن نعزم على التواصل حتى نجد من الغربيين هيئات وأفراد من يتعاطف مع قضايانا وعلى رأسها القضية الفلسطينية ومن هو على استعداد لإقامة جسور حوار وتعارف، بل وإقامة جبهة إنسانية لمقاومة الانعكاسات السلبية للعولمة على كافة الأصعدة. وإن هذه المقاومة قد تبدو في عرف بعض المثقفين ضربا من أحلام اليقظة، على اعتبار أن العولمة قدر البشرية الجديد الذي لا مناص من الاستسلام له، مرددين مع بعض الأصوات الغربية أغنية

نهاية التاريخ والإنسان. الأمر الذي يتطلب منا وقفة مع من يؤمنون بالاحتمية الحضارية.

من أعراضها عبثية الحوار بين طرفين لم يعترف أحدهما بتعادلية الحوار. وفي الاعتراف إشكالية تستدعي حلا يضمن حضور المتحاورين بمستوى واحد، فالواقع يفند ظاهرة المستوى الواحد ويؤكد وجود مستويين بشرخ كبير نجمله في المعادلة التالية: "المستوى الأول - المحاور رقم 1 - أي الغرب، قوي يملك المرجع وآليات الحوار كما يملك موضوع الحوار، المستوى الثاني - المحاور رقم 2 - أي الشرق، ضعيف لا يملك المرجع ولا يعي موضوع الحوار. ذلك أن المحاور رقم 1 ذو طبيعة شكلانية يحكمها المتغير العابر السريع المندرج في المصلحة وهو المتغير المؤسس للسلامة المنهجية والفكرية عندها، أما المحاور رقم 2 { العالم العربي } فهو حاضر بطبيعة وجدانية قلقية، تتجاذبها صيغ الماضي والحاضر بضعف منهجي وبغموض معرفي، وطبيعي أن تغيب السلامة المنهجية والفكرية هنا"⁽¹⁾.

وللخروج من هشاشة وضعف المحاور رقم 2 يقترح مجموعة من المثقفين، أسرى حالة من الدونية، احتذاء الغرب في إحداث قطيعة معرفية واستعمال المنهج العلمي الذي يستمد جوهرة من ثقافة الآخر في دراسة ونقد ثقافة الأنا مع ما يفرزه هذا المنهج من رفع لكل قدسية للخطاب الغيبي وعده نصا بغض النظر عن مصدره الإلهي، وذلك في إطار ما يسمى بعولمة المناهج العلمية الغربية

(1) بوقرورة، عمر، (أسئلة الحوار، بحث في ظل الإرباك المرجعي)، مجلة الإحياء، العدد 6، الجزائر، 2002، ص 115.

واعتبارها أداة معرفية صالحة لكل زمان ومكان ولا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. إن حملتنا على هذه النظرة العالمية لا تطال المناهج العلمية كوسائط معرفية؛ لأننا في الحقيقة لا غنى لنا عنها في محاولتنا للتعامل مع التراث، لكنني أعترف أن الشرط الذي وضعه زكي الميلاد⁽¹⁾ للاستفادة من هذه المناهج داعياً إلى العمل على ضبطها والتحكم بها والتمكن منها ليس بالأمر اليسير ويحمل قسطاً كبيراً من المغامرة المعرفية. إنما الذي يثير نقدنا هو تحول هذه الأدوات المعرفية - الإجرائية إلى أيديولوجيا علمية تتعامل مع الذات الحضارية على غرار تعامل العالم التجريبي مع مادة هو مدعو إلى الانفصال عنها كشرط موضوعي للوصول إلى النتائج العلمية المرجوة. والحقيقة أن هذه النظرة العالمية ليست بدعاً من تاريخ صراع الثنائيات المتضادة في مشهدها الثقافي على مدار القرنين الماضيين، بل هي استمرار وتواصل لنظرة "حدثية" قديمة تجددت بتجدد نظرتها إلى العولمة على أنها نهضة تنويرية جديدة جاءت لتحرر الإنسان من الهيمنة بكل أشكالها؛ تحرره من هيمنة الديكتاتورية بفرض النظام الديموقراطي كنموذج للحكم في سائر العالم، تحرره من هيمنة الاستعباد من خلال الدفاع عن حقوق الإنسان، تحرره من ويلات مجرمي الحرب بإنشاء محكمة العدل الدولية، تحرره من التخلف بإدخاله في عصر التكنولوجيا وعولمة الاتصالات، تحرره من الفقر من خلال ما يوفره انفتاح السوق العالمية من حركة رؤوس الأموال والمقدرات البشرية دون حواجز

(1) الميلاد، زكي، المسألة الحضارية كيف نبكر مستقبلنا في عالم متغير؟، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، سنة 1999، ص 69.

تذكر، وأخيرا تحرره من هيمنة الأسطورة في تشكيل وعيه للحاضر والتاريخ من خلال عولمة المناهج العقلانية في دراسة موروثة الثقافي تؤهله للدخول في حوار مع الغرب من منطلق التكافؤ الحضاري. هذه خلاصة لأهم موقفين ميزا الخطاب الثقافي العربي فيما يتعلق بظاهرة العولمة، وللأسف، وإذ نحن بصدد مواجهة تحديات قرن جديد، نجد أن كل فريق ما زال ينظر إلى العالم من خلال الكوة الأيديولوجية التي اختصرت تحليله في قراءة مبسطة ومريحة تعفيه من كل الحيرة والقلق الوجوديين؛ إذ بينما يرى أنصار التحديث أن العولمة فرصة تاريخية للتحرر من كل الهيمنة بما فيها هيمنة الهوية بمفهومها التراثي، ينبري لهم أنصار الأصالة معلنين الحرب على العولمة التي جاءت في زعمهم للفتك بهويتهم.

وبعيدا عن التخندق الإيديولوجي في تحليل العولمة، فإن أهم نتيجة خلصنا إليها من خلال دراسة العلاقة المتشابكة بين الهوية والعولمة، هو كشفنا لما تموج به أعماق المجتمعات البشرية من إرهابات لتحولات اجتماعية وثقافية مقبلة عليها الإنسانية، بعد أن بدا لنا أن ميثولوجيا الفكر العقلاني الذي أله الإنسان وجعله مركز العالم على وشك التلاشي، وأن إقصاء الغيب عن تشكيل التاريخ على وشك أن ينغلق قوسه. فلا بد من التفكير فيما بعد العولمة الذي قد تتشكل ملامحه من خلال عودة الهوية كمطلب اجتماعي ونفسي وجودي، وإذا كان أندريه مالرو قد تنبأ بأن القرن الواحد والعشرين سيكون عصر الدين، فإنه قد يكون أيضا عصر الهوية. ولنا أن نتساءل: هل رفضنا لنظرية صامويل هنتنغتون في مستقبل بشري يحكمه صراع الحضارات من شأنه أن يجنب البشرية احتمال

حدوث صراعات ذات أبعاد هوياتية؟ للأسف.. لا.. كيف يمكننا أن نتجنب ذلك؟ علينا التحضير لما بعد العولمة من خلال فتح أبواب الحوار مع شعوب وقبائل العالم لتتعارف.. إنه السبيل الوحيد لوضع حد للتلاعبات الجيو سياسية التي يتقنها بارونات العولمة.

خاتمة:

في الأخير، أوردت هذه القراءات المركزية لتاريخ الهوية الأوروبية ونقيضاتها المنفتحة على التراث الإنساني المشترك لأقول فقط إن مثل هذه القراءة التاريخية لأثر التمرکز الغربي في صياغة الأنا الغربية التي لامسنا تداعياتها على بعض أوجه الخطاب التاريخي الغربي، يجب ألا تستغرقنا في تحليل تعميمي يشل فكرنا عن متابعة المسارات الثقافية التي اتخذتها هذه النظرة بفعل هزات تاريخية ألجأتها إلى مراجعة مسلماتها.

ولتحقيق ذلك علينا أن نتجاوز من جهتنا بعض المعوقات الذاتية، أذكر أهمها في رأيي:

● الشرط الوهمي في ضرورة استيفاء الشروط اللازمة للوعي (ووعي الذات ووعي الآخر) للانطلاق في حوار مثمر وفعال. وهو الأمر الذي يحتم علينا أن نمضي زمنا في التحضير للحوار، والنتيجة انحصار جل جهودنا في سجن التنظيرات والأمنيات السعيدة، بينما يظل العالم من حولنا يضج بالحركة والتحول. وكلما توهمنا استكمال شروط دخول حوار مع الآخر، استيقظنا على مجموعة من المعطيات التي لم نشهد ولادتها، فنعود إلى تقوقعنا تحضيراً لشوط آخر وهكذا دواليك...

● ضرورة نجاح الحوار الداخلي (الإسلامي - القومي - الوطني

- اليساري) كشرط للدخول في حوار مع الآخر الغربي على الخصوص، حقيقة الحوار الداخلي لا غنى عنه من أجل بلورة مشروع هوية في مواجهة الآخر، لكنه ليس شرطا للانطلاق في حوارنا مع الآخر، بل من الأنجع أن يتزامن الحواران، ولعل حوارنا مع الآخر قد يسهل علينا تجاوز كثير من العقبات الوهمية التي تحول دون تواصل داخلي جاد.

● نبذ رؤية الغرب كوحدة حضارية منسجمة تجمعها أيديولوجيا واحدة تتخندق فيها لمواجهة الشرق الإسلامي، فالغرب متنوع المشارب ومتعدد الطروحات ومنفتح على التجارب الإنسانية الأخرى، علينا أن نبحت عمن يفهمنا ومن هو على استعداد لسماعنا وعلى أن تكون لدينا القابلية نفسها لسماع الآخر.

ومن أجل ذلك فإننا جميعا مدعوون إلى أن نرتقي بالمواجهة إلى مصاف الحوار حيث نبحت كلنا عن لقاء ثان بين الإنسان والعالم، لقاء أكثر سماحة وترفعاً، قوامه تفتح أصيل على العالم وتواصل حرم منه الإنسان حين حصر علاقته بأخيه في فكرة السيطرة، لقاء يتطلع خلاله الإنسان إلى تحقيق غائية وجوده ألا وهي التعارف ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ سورة الحجرات، الآية 13.

وأهم مشروع علمي يمكنه أن يجسد لنا عملياً مبدأ التعارف على أرض الواقع الثقافي هو محاولة الوقوف عند طبيعة الصورة التي تختزنها ذاكرة كل هوية في تصورهما للآخر. والكل يعلم أننا نعيش في عالم تسوده الأفكار المسبقة والأحكام الجاهزة وأشكال

الإقصاء والإلغاء، حوامله متعددة المشارب، متباينة التوجهات، بدءاً من وسائل الإعلام مروراً بما يسمى تجاوزاً بالخطاب العلمي وانتهاءً أخيراً وليس آخراً بالحقل الأدبي، خاصة إذا كان طرفا الخطاب هما العالم العربي - الإسلامي والعالم الغربي أو ما اصطلح على تسميته بشائبة الشرق والغرب.

مما لا شك فيه أننا نعيش اليوم أسرى عالم تنلبس فيه الصورة الهوياتية مسوح الحقيقة المطلقة، حيث تساهم بكل الأشكال في تعميق الهوة الفاصلة بين صفتي العالم العربي - الإسلامي والغرب، من خلال ما تجليه هذه الصورة من أبعاد لإنسان هي في الحقيقة من اختلاق أو هامنا ولا تربطها بالواقع صلة إلا بالقدر الذي تستجيب فيه لرغبتنا في تحقيق الأنا عبر هدمنا للآخر.

تلك هي بعض ملابسات الصورة الهوياتية وما تخفيه من تعقيدات قد تتجاوز طبيعة دراستنا ومقامها إلا أن ذلك لن يثينا عن الدعوة إلى ولوج معترك هذه الصورة والوقوف وقفة متأنية على أهم مرتكزاتها الأسطورية والأيدولوجية، مع حرص على وضعها في سياقها الاجتماعي والثقافي الذي منه انبثقت، ابتغاء المساهمة، كل في ميدان اختصاصه، في تضيق الخناق على مساحة سوء التفاهم التي ما تفتأ تتسع بين هذين العالمين، وفي تعزيز المجهودات التي تبذل من هنا ومن هناك من أجل تأسيس معرفة بالثقافات والشعوب قائمة على التعارف والتفاهم المتبادل لضرورة الاختلاف، وعلى رفض حازم لكل الإسقاطات التي من شأنها أن تختصر الآخر في مجموعة من الأوهام لا هم لها سوى إرضاء تضخم الأنا الجمعي. طبعاً مهمة كهذه، قد تبدو لأول وهلة حلمًا طوباويًا، إلا أننا

نعتبر ذلك أهم مسؤولية قد يضطلع بها الدارس الجامعي في ميدان العلوم الإنسانية. وعليه فإن إعادة التفكير في المناهل الأيديولوجية والأسطورية التي تستند عليها الثقافات في تبرير سياسة الانطواء على الذات يغلب عليها شعور غامر بعقدة التفوق، أو في تمرير سياسة الارتواء في أحضان الآخر يأسرها شعور بالدونية، إن هذا التفكير من شأنه أن يساعد هؤلاء وهؤلاء على تجاوز هذه العقد، من أجل إرساء ثقافة الاختلاف الذي لا يفسد للود قضية⁽¹⁾.

المسألة ليست بسيطة ولا هينة، ولكن لا مفر من المضي في هذا السبيل، متجنين المطبات الأيديولوجية والتوقعات الهوياتية، متنازلين عن فكرة أدلجة العالم وتنميته وفق قوالب تفكير جاهزة. نأمل أن يصب عملنا في مجموع الجهود التي تبذل من أجل التبشير بثقافة الحوار والنقد اللذين من شأنهما أن ينزعا الهالة الأسطورية التي تلف الأنا والآخر في ذات الوقت.

(1) بن غنيسة، نصر الدين، في بعض قضايا الفكر والأدب، دار الأمة، الجزائر، 2002، ص 56.