قراءة في أثر التمركز الثقافي في نشأة الهُوِيّة الأوروبية

نصر الدين بن غنيسة*

مقدمة:

إن السؤال: "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟" يطرح ثنائية الأنا– الآخر في صورة التضاد والمقابلة القائمة على الغلبة، ما يفضي بنا إلى أحد الموقفين: إما (أنا) مولعة بتقليد الغالب؛ إذ تسعى إلى تحويل سلبية صورتها إلى إيجابية محددة أطرها في الثقافة الغالبة، وإما (أنا) مولعة باستلهام تاريخ غلبتها؛ لتصنع صورة ذاتية تستمد إيجابيتها من قراءة سلبية لصورة الآخر الغالب. وكلا الموقفين يوحي بأن لا مقام لنا في الحداثة الغربية إلا من منطلق سلبيتنا المتجلية في رَدّيِّ الفعل المتناقضين (الإقدام أو الإحجام). إن هذا الطرح المؤسَّس على فكرة إقصائنا من الشراكة في الحداثة الغربية، بحجة أننا لم نسهم فيها بتاتاً، يتسم بكثير من السلبية؛ لأنه يقتصر في حركيته على ردِّ الفعل الحضاري. ولتجاوز هذه السلبية، فنحن مدعوون إلى الارتقاء فوق هذه الثنائية، وذلك باعتقادنا أن لنا الحقَّ في التعامل مع الحداثة، لا بوصفها ثقافة دخيلة غالبة، ولكن بوصفها نتاجاً تراكمياً لمعرفة إنسانية شكّل العنصر الإسلامي إحدى حلقاتها. ومن بين السبل العلمية الكفيلة بتحقيق هذه القفزة الحضارية، مراجعة الركائز النظرية والمنهجية للخطاب التاريخي الغربي حين يتناول علاقته بالآخر الإسلامي. وهو ما ترنو إليه هذه الدراسة من خلال مراجعة تاريخية لمسار تشكُّل الهُوِيّة الأوروبية، مع التركيز على مدى ترابط النزعة المركزية بأيديولوجيا الحداثة.

* أستاذ محاضر في جامعة بسكرة، الجزائر. البريد الإلكتروني: benghenissa@maktoob.com.

أولاً: معرفة الآخر والسلطة

إن المتأمل في تاريخ الفكر الأوروبي، منذ عصر التنوير، ومروراً بالفترة الاستعمارية، يدرك مدى ترابط نشأة الهوية الأوروبية بالحداثة، من حيث استخدام الأولى للثانية لبناء 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 المرَضيَّة التي تستدعي تشخيصاً علمياً لإبراز أعراض مرض التخلف؛ بغية إيجاد علاج "علموي" حداثي على النمط التنويري. فكان أن قضت الثقافة الغربية ردحاً من الزمن تبحث فيه عن سلطة معرفية تؤسس لعلاقتها بالآخر بوساطة العلم الدقيق، ما 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 متخصص في علم الإنسان.

لقد بدأت هذه الرحلة العلموية نحو الآخر في عزّ عصر الموسوعات، حين طرح (ديدرو)* فكرة البحث عن قانون شمولي وعام لا يتطرق إليه الوهن، يحقق لنا معرفة علمية بالإنسان؛ فاستثنى ما يدعى بالقانون الثقافي، الذي يستند على الأعراف والتقاليد، ساحباً منه بذلك صفة القانون، واقترح استلهام مثل هذا القانون من طبيعة الإنسان.[1] ورأى (ديدرو) بأن السبيل الوحيد لاكتشاف هذه الطبيعة هو الدراسة الدقيقة للوقائع، أو ما يمكن اختصاره في مفهوم المنهج.

وتفصيلاً لهذا المنهج، يعلن (دو جيراندو)** بوصفه وريثاً للعقلية الموسوعية، سأمه من التيه منذ قرنين في دروب النظريات العلمية العقيمة، ليستقر رأيه على فكرة

* فيلسوف فرنسي، يعد مؤسس الموسوعة الفرنسية، ومن مؤلفاته: الأفكار الفلسفية، وأفكار في تفسير الطبيعة.

[1] Todorov, Tzvetan. *Nous et les autres*, Paris: Points, 1989, p.37.

** Joseph-Marie De Gérando، بارون فرنسي في عهد امبراطورية نابليون بونابرت (ولد في ٢٩ فبراير ١٧٧٢ بمدينة ليون، توفي في ١٠ نوفمبر ١٨٤٢ بمدينة باريس)، اهتم بالأنثروبولوجيا واللسانيات، من مؤلفاته: تأثير العلامات في تشكل الأفكار ١٧٩٩م، وإنعام النظر في مختلف الطرائق الواجب اتباعها في ملاحظة الشعوب المتوحشة ١٨٠٠م.

الملاحظة بوصفها بوابة للخروج من نفق التأمل إلى سعة التجربة المفضية إلى القانون.[٢] ويدفع (دو جيراندو) حلمه الطبيعي إلى أقصاه حين يتخيل مختبراً لدراسة "المتوحشين"؛ إذ هم أقرب إلى الطبيعة من المتحضرين الذين أفسدتهم المدنية واضطرتهم إلى الاحتكام إلى القانون الأخلاقي المصطنع. فبدلاً من أن يعاني العالم الذي يدرس المتوحشين من سطوة الظروف الطبيعية في عين المكان، الذي تعتريه الحشرات، والحرارة لا تحتمل، يقترح (دو جيراندو) أن يُنقل المتوحشون إلى باريس. وحتى تكون الملاحظة العلمية دقيقة، فلا بأس من توفير الشروط الضرورية ليواصل 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."[٣] وهكذا تم إدراج علوم الإنسان على العموم، وتلك المتعلقة بالآخر الغريب على الخصوص، ضمن العلوم الطبيعية، ما أدى إلى اختزال (الإنسان/ الآخر) إلى موضوع، والأنا إلى ذات، ولا علاقة بينهما سوى التضاد والمقابلة.

ثانياً: حضور الآخر في صياغة الأنا

ارتبطت بهذه النزعة العلمية فكرة التقابل والتضاد والمواجهة لتتحول إلى "عماد فلسفة وتجارب كثيرة في الدراسات السيكولوجية والعلمية واللغوية."[٤] ولو حاولنا أن نبحث عن دوافع الهويّة في تبنّي هذه النظرة "العلموية" لوجدنا أن ذلك يعود في أصله إلى تجذر النظرة المركزية الأوروبية في تعاملها مع ثقافة الآخر؛ إذ عمدت إلى بناء سور تاريخي يفصلها عن بقية الثقافات الأخرى، ويحدد خصوصيتها التي تقصي كل العناصر

[2] Todorov, Tzvetan. *Nous et les autres*, Paris: Points, 1989, p.41.

[٣] المرجع السابق، ص٤١.

[٤] ناصف، مصطفى. **اللغة والتفسير والتواصل**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٥م، ص١٨.

الأجنبية التي ساهمت في بلورتها؛ لتتحول الأنا إلى ذات، والآخر إلى موضوع خارجي قابل للدراسة والفحص والملاحظة والتجربة.

ومن خلال هذه الطروحات الشوفينية وأمثالها،* أعلن الغرب نفسه واحداً ووحيداً في مواجهة باقي العالم اللامتميز؛[٥] فحينما وثق من نفسه، ولم يعدْ يبالي بما يَصِمُهُ به الآخر من همجية وتوحش، راح يبلور مشروع هوية يقوم على تمجيد الذات مع استحضار للآخر،[٦] ليس بوصف الآخر عاملاً مساهماً في تأسيس هذه الذات، وإنما بوصفه أبشع 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.

فالهوية الغربية، بعدما اكتمل بناؤها، راحت تضع لنفسها صورة تتماشى وموقعها الجديد في الخارطة العالمية، بوصفها المصدر الأوحد لقيم الرقي والتقدم. وتعتمد هذه الصورة في خطوطها الأساسية على المفاصلة بينها وبين الآخر. هذا الآخر الذي لا بدَّ منه لتكتمل صورة الأنا؛ إذ يجب أن يبرز بوصفه عاملاً مزعجاً أعاق تشكُّل الهوية الأوروبية في مرحلة من مراحلها؛ فحضوره التاريخي في صياغة الهوية الناشئة لا مراء فيه، وإن اختلفت تقييمات هذا الحضور، فهو يُستدعى في الوعي الأوروبي عاملاً سلبياً حال دون اكتمال صورة الأنا عبر تواصل تاريخي بين حلقاتها الحضارية، أو عبر تقاطعٍ بينها وبين فضاءات حضارية أخرى. وللأسف وإلى اليوم، ما زالت هذه التصورات تسود بعض الأوساط الثقافية الغربية، تغذيها قراءات مختزلة لتاريخ حضاري معقد قامت بها أسماء علمية، سنتعرض لبعضها في هذه الدراسة، أكسبت شرعيتُها الأكاديميةُ هذه القراءاتِ صفةَ المُسلّمات. ومنها انطلق المتأخرون لإعادة صياغة علاقتهم بالآخر،

* الشوفينية Chauvinism الغلو في الوطنية أو القومية.

[٥] الشرقاوي، عبد الكبير (ترجمة)، **لقاء الرباط مع جاك دريدا، لغات وتفكيكات في الثقافة العربية**، الرباط: دار توبقال، ١٩٨٨م، ص١٨.

[٦] المرجع السابق، ص٢٧.

مخيرين إياه بين استلهام النموذج التنويري بوصفه شرطاً لولوج عالم الحداثة، أو المكوث في خانة التخلف والاستبداد والتطرف.[٧]

ولعل هذا الطرح قد أفضى إلى تشكُّل هوية مشتتة بين الأنا والآخر، تلك الأنا التي تجلت في تلك النزعة الطوباوية التي تسعى إلى تأسيس الفرد -المواطن في إطار ما يسمى بالدولة-الوطن، أبرز ما أفرزته الحداثة؛ وذلك الآخر الذي عاد إلى الواجهة عبر مطالب هوياتية ذات طابع عرقي-ديني، بدأت تدك حصون هذه الهوية، ما دعا بعض الكتاب الأوروبيين إلى محاولة التوفيق بين التعدُّد الهوياتي والتوحُّد الحداثي. إلا أنَّ ذلك ما كان ليحجب ظهور بوادر وصول فلسفة التنوير بوصفها وحدة وجودية تتأسس عليها المجتمعات الحديثة تحت فضاء ديموقراطي، إلى طريق مسدود في ابتعاث الفرد.

ولو حاولنا أن ننظر إلى الهويُة الأوروبية من وجهة نظر تاريخ الأفكار والحضارات؛ لأدركنا أنها لا تعدو أن تكون محاولة إعادة توازن فقده الإنسان الأوربي في أثناء بحثه عن غائية الوجود. والحقيقة أن هذه المغامرات الهوياتية ليست بِدَعاً من تاريخ الفكر الأوربي. ولذلك فإن رصد مغامرة تشكيل الذات الغربية من خلال تتبع مسار الفكر الأوربي، الذي بدأت أول اختلالاته بتأليه الحضارة اليونانية للإنسان، تبدو ضرورة منهجية تقتضيها النظرة الفاحصة (الميكروسكوبية) لمسار الأفكار.

إنَّ عملية استقراء لخلفية الأزمة التي تعبر عنها الهوية الغربية تحيلنا إلى حقيقتها التاريخية، وهي أنَّها نتيجة حتمية لمقدمة حضارية، استهلَّها الفكر الأوربي، بإعلانه موت القيم الروحية، واستبداد العقل على لسان كُلٍّ من: (سقراط)، و(أفلاطون)، وظهور الفرد محوراً للوجود، تتشكل هويته من خلال مسار شخصي وتجربة ذاتية، حين ساد المدينة اليونانية قانون (الأوليقارشية)؛[**] إذ استثني البعد الغيبي في تأسيس

[7] Revue *Courrier International*, Hors série, Juin-Juillet 2003.

[**] وهو قانون يستثني البعد الغيبي في تأسيس العلاقات الإنسانية

العلاقات الإنسانية، وفَرَضَ منطقُ المنفعة واللذة هيمنَته على المدينة بتشجيع من السفسطائيين الذين حاولوا التنظير لهذا المنطق، عندئذٍ انزلق المجتمع اليوناني نحو حالة من العدمية والفوضى القيمية. 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 في البحث في القيم، واستحضار المثل العقلية، فانتهى إلى أن القيم يجب أن تتحول إلى علم عقلي بحت، خاضع لجدلية الثنائية التضادية: كالصواب مقابل الخطأ، والخير مقابل الشر، والجسم مقابل الروح، إلخ.[٨] ومن أجل تجنيب النظام الاجتماعي أنْ يتجدد انزلاقه إلى تلك الحالة من الفوضى القيمية، عمد (أفلاطون) إلى تعميم منطقه الثنائي على جميع مجالات النشاط الإنساني، ليتحول مع مرور الزمن إلى مقولات متزمتة مطلقة غير قابلة للنقض. ولقد ظلت هذه الثنائية في انتصارها للعقل على حساب الروح، وفي تمجيدها للبشري وتغييبها الإلهي، هي ديدن الحضارة اليونانية والرومانية.

ولَّما وصلت هذه الحضارة في عهدها الروماني إلى نهاية دورتها، جاءت المسيحية لتعيد للإنسان توازنه المفقود، لكن الفكر الكَنَسِيَّ لم يستطع التخلص من تأثير (أفلاطون)؛ إذ ظل أسير الثنائية التضادية، فاعتقد أن ترجيح كفة الطَّرف المغيب من المعادلة من شأنه أن يحلَّ المعضلة الوجودية للإنسان؛ فانتصر للإلهي على البشري، وللروحي على الجسدي، وللجبر الكهنوتي على الحرية الإنسانية، فتشكلت بذلك هوية جماعية بالنار والحديد تأتي على كل من يخالفها، فتتهمه بالانحراف؛ إذ تواطأت المؤسسات الرئيسة (النظام والملكي، والكنيسة، والمدرسة، والأسرة) على إيجاد منظومة قيم نمطية سمتها الخضوع الإكراهي للسلطة، وكَبْت كل من يخالف هذه المنظومة.

[8] Garaudy, Roger, *Le testament philosophique*, Albin Michel, Paris, 1989, p.387.

وكانت النتيجة أن دخلت الحضارة الأوربية نفقاً جديداً، حاولت الخروج منه مع بزوغ أول فجر للاختراع العلمي، فجاءت الثورات الفكرية والسياسية وحتى الدينية (ثورة مارتن لوثر)، لتأتي على كل 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 هُويتها الفكرية على قاعدة أن التطور التكنولوجي مرادف للسعادة والعدل، وأن كل المظالم التي تعاني منها البشرية ما هي إلا نتاج الجهل. وهو ما جسده تنظيرياً (أوجست كونت) وفلسفته العلمية، وما عبّر عنه (رينان) بقوله: "إن تنظيم الإنسانية بشكل علمي هو الغاية النهائية التي يرنو إليها العلم الحديث."[٩] والذي يرادف الرغبة في تشكيل هوية إنسانية تحكمها قوانين العلم، التي تسقط من حسابها أهم ركائز الهوية: (الدين، والعرق، واللغة...)، بوصفها أساطير يجب التخلص منها، والاكتفاء بما يفرضه العقل من مواطنة لائكية (عَلْمانية)، خالية من كل الشوائب الأسطورية. لكن التجربة الأوربية مع بدايات القرن العشرين، وما أنتجته من حربين عالميتين مدمرتين، أثبتت محدودية هذا الادعاء وسذاجة الأيديولوجية العلمية.

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

[9] Abastado, Claude, *Introduction au Surréalisme*, Paris: Bordas, 1986, p.15.

الذي استغنى عن الله ووسائطه من البشر والميثولوجيات (الأساطير)، لكن: هل استطاع التنويريون حقيقةً تخليص الإنسان الغربي من هيمنة خصوصيته التاريخية والدينية والعرقية في تشكيل هويته، من أجل مدينة الإنسان الفاضلة؟

لقد أصبحت الهُويّة في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا تعاني تشنجات ملحوظة؛ فالقراءة المتأنية للخارطة الغربية من وجهة نظر هويّاتية تحيلنا إلى حالة الارتجاج التي أصابت مفهوم الوطن-الأمة، من خلال تصاعد المطالب الهوياتية، ولا سيما في أوروبا. لقد استند مفهوم التعددية الثقافية والعرفية إلى الإثنيّة القائمة على الشعور بالانتماء العرقي الذي لا يمكن استئصاله من ذاكرة الفرد والجماعة، وما إنْ بدأ هذا المفهوم بالانتشار،[١٠] حتى بدأت الأقليات الأوروبية (العرب-المغاربة، والسود الأفارقة، والأتراك، والصينيون...) تنظر إلى خصوصيتها نظرة تتجاوز الاعتراف بها، إلى تحققها في أرض الواقع، ليشكل هذا معطى جديداً من شأنه أن يعيد النظر في مفهوم المواطنة. ومن حينها شكّل الاعتداد بالجذور التاريخية والثقافية للأقليات مُشكلاً جديداً ومهماً في أوروبا. وإذا كانت أوروبا مؤسسة إلى وقت قريب على مواطنة نمطية تتجاوز الفروق العرقية، فهل هي اليوم تشهد تصدّعاً في وحدتها، أم أنها -عكس ذلك- مقبلة على هوية جديدة؟

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

ثالثاً: حضور الآخر الإسلامي في المخيال الأوروبي

إذا حددنا هذا الآخر جغرافياً بالفضاء الإسلامي، بحكم انتمائنا إليه، وتاريخياً بالإرث الأندلسي غرباً بوصفه نموذجاً إنسانياً راقياً لتفاعل حضارتين، والإرث المغولي

[10] Thual, François. *Les conflits identitaires*, Paris: Ellipses, 1999, p.58.

شرقاً بعدّه ظاهرة حضارية تبين شغف الغالب باتباع المغلوب، وحاولنا تقييم حضور هذين الفضائين الحضاريين في تشكيل الهوية الأوروبية فإننا سنجد أنفسنا أمام مواقف تتفاوت بين استهجان وطمس، لتنتهي إلى شيء من الاعتراف. ولنبدأ بدراسة موقف الاستهجان الذي رأى في الإسلام الأندلسي والمغولي عائقاً حال دون أن تحقق أوروبا الناشئة ذاتها.

١. موقف الاستهجان:

يمكننا أن نحصره في ثلاثة مواقف لرجال لهم باع طويل في محاولة التأسيس لعلموية المعارف الإنسانية، ألا وهم: المؤرخان (فرناند بروديل) و(هنري بيرين)، وعالم الإنسان الأنثربولوجي (كلود ليفي ستروس).

أ. Fernand Braudel (فيرناند بروديل):

في كتابه "نحوُ الحضارات" الموجه أصلاً إلى طلبة الثانوية، ويُعدّ كتاباً (تربوياً) بيداغوجياً بالدرجة الأولى، يتعرض (بروديل) إلى الحضارة الإسلامية ومدى مساهمتها في بعث النهضة الأوربية، فيعمد إلى شيء من الهزل حين يتبوأ مقعد الأستاذ، فهو يوزع الدرجات والملاحظات على بعض الإسهامات العلمية العربية، كالبصريات والكيمياء، بين ممتاز وجيد جداً.[11] وإن جاء ذلك في سياق تقييمه للحضارات الإنسانية، إلا أنه يخفي موقفاً مركزياً ونرجسياً يطل من خلاله على ما حققته الحضارة الإسلامية، وكأنه بصدد التعامل مع ورقة اختبار تلميذ استطاع أن يحل مجموعة معادلات رياضية بذكاء ومهارة. وهذه 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.

[11] Braudel, Fernand. *Grammaire des civilisations*, Paris: Flammarion, 1993, p.113.

إلا أن العطاء الإسلامي الأندلسي ومساهمته في تحرير العقل الغربي من هيمنة الأسطورة لا يمكن حجبه، وهو ما اضطر (بروديل) إلى الاعتراف بأن كتابات ابن رشد كانت الوقود الذي أجَّج الثورة الفكرية الأوروبية في القرن الثالث عشر،[١٢] دون دخول في أي من التفاصيل.

وقد قسّم المؤلف كتابه هذا إلى فصول، وكل فصل مخصص لحضارة معينة، معتمداً الحيز الجغرافي فاصلاً بينها؛ ففي الفصل المخصص للحضارة الإسلامية، يسهب الكاتب في التأريخ لهذه الحضارة من منطلق أنها غريبة وأجنبية، وإذا تعرض إلى التفاعل الحضاري فباقتضاب، أما الفصل المخصص لتاريخ أوروبا، فهناك تعتيم كلي عن أثر هذا التفاعل في نشأة الهوية الأوربية. ففي معرض حديثه عن التفكير العلمي في أوروبا، يتولى تحليل التطور العلمي الأوروبي باحثاً عن سبب انبثاقه في سياق أوروبي بحت، مستشهداً بمقولة للكيميائي Joseph Nedhan (جوزيف ندهان)، التي مفادها أن "أوروبا لم تكتف فقط بإبداع العلوم، وإنما أبدعت علوماً عالمية،" ويضيف (بروديل): "ولقد أبدعتها بمجهود يكاد يكون أوروبياً" ثم يتساءل بعدها: "لماذا لم يكتمل هذا الإبداع في إطار حضارات سابقة في الصين، وانطلاقاً من الإسلام؟"[١٣] "وبحثاً عن إجابة على هذا السؤال في الصفحات الآتية، باءت كل جهودي بالفشل. بل إن ما استوقفني هو محاولة التأريخ للعلم "الغربي" -والمصطلح لبروديل- انطلاقاً 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، وأخيراً نظرية أينشتاين النسبية التي دشنت العلوم المعاصرة."[١٤] وباللغة الإقصائية نفسها، يستعير (بروديل) أهم التطورات في ميدان الرياضيات، التي عددها أحد مؤرخي هذا العلم مُرَكِّزاً على خمس محطات،

[١٢] المرجع السابق، ص١٢٧.
[١٣] المرجع السابق، ص٤٠٤-٤٠٥.
[١٤] المرجع السابق، ص٤٠٧

هي: محطة الهندسة التحليلية لـ Fermat (فرمات)، وديكارت وعلم الحساب لـ Fermat، والتحليل التوفيقي، وديناميكية Galilée (غاليلي) ونيوتن، وأخيراً جاذبية نيوتن،[١٥] مع إعراض تام عن المحطة العربية-الإسلامية، التي كانت حلقة مهمة في تطوير الرياضيات من علوم تأملية إلى علوم دقيقة، تحتفي بترجمة الأشكال الهندسية إلى أرقام ومعادلات، على خلاف ما ورثه الأوروبيون من حصر يوناني للرياضيات في مفاهيم هندسية خالصة.[١٦] وفي موضع آخر من الكتاب، لا يخفي (بروديل) مركزيته حين يصف اكتساح الإسلام لأوروبا بين القرنين السابع والحادي عشر بالكارثة التي عطلت إلى حين عملية تأقلم المسيحية مع العالم الروماني، وتثبيت بنيتها الهرمية.[١٧]

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

ب. Claude Lévi- Strauss (كلود ليفي ستروس):

والسؤال ذاته يمكن أن نطرحه على الأنثربولوجي الفرنسي (كلود ليفي ستروس) الذي فضّل أن يتخلى عن مدرجات الجامعة؛ إذ لم يجد ما يجذبه نحو الفلسفة الأكاديمية ليجعل من ثقافة الآخر في غابات الأمازون مغامرته المعرفية، فهو لم يكتف بتحديث (علم الإنسان) الأنثروبولوجيا بوصفه علماً "بنيويّاً"،[١٨] وإنما تجاوز ذلك إلى إعادة تعريف العلاقات بين الثقافات، محاولاً اجتثاث "الفكر المتوحش"[١٩] من أصوله

[١٥] المرجع السابق، ص٤٠٨.

[16] Hunke, Sigrid, *Le soleil, d'Allah sur l'Occident*, Paris: Albin Michel, 1997, p104.

[17] Braudel, *Grammaire*, p375.

[18] Strauss, Claude Levy. *Anthropologie Structurale*, Paris: Plon, 1958.

[19] Strauss, Claude Levy. *La Pensée Sauvage*, Paris: Plon, 1963.

الاستعلائية الاستعمارية، من خلال إدراج نظرية النسبية الثقافية في شبكة العلاقات بين ثقافات الشعوب المختلفة. وإن مفكر القرن هذا، كما نعتته مجلة Le Magazine Littéraire،[٢٠] الذي سيحتفل بعيد ميلاده المائة عام (٢٠٠٨)، يستحق أن نقف عنده وقفة تأملية، تعيد مراجعة موقفه من علاقة الثقافة الإسلامية الهندية بتشكُّل أوروبا الحضارية في ضوء نظرية النسبية الثقافية التي خصّها (ستروس) بكتاب: "النظر البعيد"،[٢١] وتدور رحى هذه النظرية حول فكرة بسيطة مفادها أن معرفة الآخر تقتضي تجاهل الأنا، ما يدفع بالمتخصص بعلم الإنسان (الأنثروبولوجي) إلى أن يرفض رفضاً قاطعاً كل حكم على ثقافة الآخر ينطلق من المفاضلة الاستعلائية. وهو السبيل الوحيد الذي ارتآه (ستروس) للقضاء نهائياً على النظرة المركزية الإثنية، التي -بسبب من طبيعتها اللاواعية- تقف دائماً 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، التي جعلها (ستروس) كتابه المقدس، لم تكن لتخلو من ثغرات تعتريها في أثناء الاحتكاك الفعلي بهذه الثقافة. ولسنا هنا لنقاضي (ستروس) على تحامله على ثقافة الآخر، ولا لنتتبع 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؛ إذ إن عجز (ستروس) عن الفكاك من قبضة الانتماء إلى هوية، جعله يُدين الآخر المسلم "العنيف" بتهمة: الحيلولة دون تبلور هوية أوروبية محاورة في لقائها مع البوذية السمحة، مصوراً الإسلام مؤدياً دوراً مزعجاً حين "قطع إلى نصفين عالماً يستعد للاتحاد، وتدخّل بين الهللينية والشرق، وبين المسيحية والبوذية. لقد قام بعملية أسلمة

[20] *Le Magazine Littéraire*, n°475, mai 2008.
[21] Strauss, Claude Levy. *Le Regard Eloigné*, Paris: Plon, 1983.

للغرب، ومنع المسيحية من أن تتعمق، وأن تُكوِّن ذاتها أكثر فأكثر بعملية تلاقح مع البوذية."[٢٢] إنّ ما تكشف عنه 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، واجدة نظرية النسبية الثقافية في بُعدها الكوني خطراً استراتيجياً سيُمكّن ثقافة الآخر من أن تقف على قدم المساواة مع ثقافة الأنا.

ليس غريباً أن يتعرض (ستروس) إلى حملة شرسة قادتها مجموعة من المثقفين الفرنسيين، وعلى رأسهم Roger Caillois (روجيه كايوه)، وتبعه في ذلك كُلٌّ من: Alain Finkielkraute (ألآن فنكلكروت)، و Maxime Rodinson و(ماكسيم رودنسون)[٢٣] و Raymon Aron و(ريمون أرون)، متهمين إياه بالمساس بمسلّمة في الفكر الغربي وصلت ذروتها إلى ما نراه من اكتساح عسكري للعالم الثالث، بحجة تخليصه من دكتاتورية حكامه، وترويضه على النظام الديموقراطي، الذي يُعدّ النظام الأمثل لتسيير شؤون الإنسان في كل المعمورة، كما بشّر بذلك (فوكوياما).

فالنسبية الثقافية التي بثها (ستروس) بين ثنايا كتابه "النظر البعيد" أصبحت تهمة تلاحقه في كل محفل، وعلى كل منبر إعلامي، حتى أنَّهُ كثيراً ما يلوذ بالمواربة إذا وُوجه بمسألة الديمقراطية، بوصفها قيمة كونية، على المجتمعات الإنسانية -باختلاف مشاربها الثقافية- أن تتبناها، حتى تصل إلى بَرِّ السلام الحضاري.[٢٤] وحين تفيض به

---

[22] Strauss, Claude Levy. *Tristes tropiques*, Paris: Pocket, 2002, p490.

[23] Strauss, Claude Levy. *L'Anthroplogie structurelle*, Agora: Pocket, 1995, p265.

[24] Strauss, Claude levy. *De près et de loin, entretiens avec Didier Eribon*, Paris: Odile.Jacob, 1988, p96.

الكأس، فإنه يطلق العنان لقلمه ليرد بشراسة على مناوئه Roger Caillois؛ إذ لم يعدم جهداً في مشاكسته على صفحات مجلة Les Temps Modernes، بعد أن راح هذا الأخير يردد وَهْمَ تفوق الحضارة الغربية؛ إذ يعدّه أمراً لا يمكن الاعتراض عليه،[٢٥] ويُولّد قناعة ثقافية توشّح قيم هذه الحضارة بوشاح كوني يقصي كل المنظومات القيمية المتولدة من ثقافات أخرى. ولعل هذا ما دفع مناوئي ستروس إلى تحذيره من التبشير بنظرية النسبية الثقافية، الذي من شأنه أن يفتح الأبواب مشرعة أمام قيم سياسية وحضارية "رجعية" أو "متوحشة" لأن تقتطع لها مكاناً تحت شمس الإنسانية. وهو ما يسمح به (ستروس) حين يضع نصب عينيه، بوصفه أنثربولوجياً عالماً للإنسان، قاعدة أخلاقية تقضي بعدم المفاضلة بين الثقافات الإنسانية المختلفة.

ولا ننكر أن هذه الحملة ومثيلاتها قد أفرزت إشكالية نفعية (براغماتية) تتعلق بمفهوم الهوية عند (ستروس)؛ فهل للأنثروبولوجي، حتى يكون موضوعياً، أن ينسلخ عن مقومات وجوده، لينصهر في بوتقة هوياتية غريبة عنه؛ بغية فهمها واستيعاب جوهرها القيمي، وهو ما يشكل تجفيفاً لمنابع قيم الأنا، من وجهة نظر مركزية؟ أم أن ذلك ممكن انطلاقاً من قيم الأنا وساعتها، سواءً أَحَكَم الأنثربولوجي بسلبية قيم الآخر أم بإيجابيتها، لا بد وأنه يفتقد 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 بوصفه إنساناً لم يجد بُدّاً من أن ينحاز إلى هوية أوربية، عادّاً الثقافة الإسلامية غريماً حال دون تواصلٍ بين البوذية والمسيحية، كان سيعود على البشرية بالخير لو قُدِّرَ له أن يحدث.[٢٦] وقبل صفحات من إدلائه بانطباعات حول الثقافة الإسلامية الهندية،

[25] Bollon, Ptrice. "La nouvelle querelle des universeaux", in *Le Magazine Littéraire*, op.cit, p82.

[26] Strauss, Claude Levy. *Tristes Tropiques*, Paris: Pocket-Plon, 2002, p490.

يُقبل (ستروس) في كتابه "المدارات الحزينة"، بأسلوب فيه كثير من البوح والاعتراف، على طرح إشكالية توفيق الأنثروبولوجي المقبل على دراسة ثقافة أخرى، بين نزعة موضوعية تدعوه إلى أن يضع كل الثقافات على قدم المساواة بما فيها ثقافته، وأن يتخلص من إصدار أحكام قيمية على أيِّ ثقافة، ونزعة ذاتية تترجمها حالة انبهار بثقافة الآخر، محل الدراسة، التي تخفي شعوراً بالازدراء لثقافة الأنا، وبالتالي الانحياز لهوية الآخر.[٢٧] ولكن (ستروس) يذهب في طرحه هذا 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.[٢٨]

لكن (ستروس) يرى أن القضية أكثر تعقيداً مما تبدو عليه؛ فالموضوعية التي تعني التخلي عن إصدار أي حكم على أيِّ ثقافة، سواء أكانت ثقافة الأنا أم ثقافة الآخر، تصبح غير ذات فعالية حين يواجه الأنثروبولوجي ميدانياً هذه الثقافة، فالأمر لا يخلو من أحد الموقفين؛ إما أن يكون إعجاباً بثقافة الآخر وازدراءً لثقافة الأنا، وإما تحاملاً على ثقافة الآخر واعتداداً بثقافة الأنا. وفي كلتا الحالتين، فإن الأنثروبولوجي، كما يراه (ستروس)، لا يمكنه أن يتخلص من أَسْر منظومة القيم التي شكّلت هويته، وطبعت تفكيره الوجودي، فهو وإنْ حطّ من قيمة هويته إزاء هوية الآخر، موضوع الدراسة، فإن ذلك يأتي انطلاقاً 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، ليست سوى شكل مُخزٍ للاعتراف بتفوق ثقافة الأنا على كل الثقافات.[٢٩]

[٢٧] المرجع السابق، ص٤٥٩.
[٢٨] المرجع السابق، ص٤٦٠.
[٢٩] المرجع السابق، ص٤٦٠.

وبناء على ما سبق: هل لنا أن نطالب (ستروس) بأن يتخلى عن ذاتيته في تناوله للآخر، بعد أن اعترف بالعجز الكلي عن الإفلات من قبضة البُعد الهوياتي في تشكيل وعي الأنثربولوجي، وقبل ذلك الإنسان، بالعالم؟ وهل 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؟[٣٠] و"إذا كان هناك من سبيل لتخليصهم منها، فإن الإسلام يقترح عليهم حلولاً في غاية البساطة"، ويضرب (ستروس) مثالاً على ذلك؛ إذ يخاطب المسلم قائلاً: "هل تتوجس خيفة من أخلاق زوجاتك وبناتك حين تكون في الحقل؟ ليس هناك ما هو أسهل، ألبسهن الحجاب واحبسهن في البيت."[٣١] وفي السياق ذاتِهِ، يتهكم من البُرقع الذي ترتديه المرأة المسلمة في الهند، مشبّهاً إياه بـ "طقم طبي لتقويم اعوجاج الأسنان،"[٣٢] مختزلاً مشكلة المسلم في الهوس الجنسي؛ إذ لا همّ له سوى "عذرية المرأة قبل الدخلة ووفائها بعدها."[٣٣]

وفي موضع آخر من الكتاب، لا يجد حرجاً في المقارنة بين الهندوس والمسلمين في طريقة تناولهم للطعام؛ إذ يرى خِفَّةً ورِقَّةً في استخدام الهندوس أصابعهم عند تناولهم الطعام، بينما يتحول المنظر عند المسلمين إلى وساخة؛ إذ يحكم أن اليد اليسرى نجسة، فإن اقتصارهم على استعمال اليد اليمنى في نزع المضغة من اللحم وعجن اللقمة، جعل اليد اليمنى ذاتها الملطخة بالدهون تمسك بكأس الماء حين العطش.[٣٤] ليخلص (ستروس) إلى القول: "حين ملاحظتنا لسلوكات المائدة هذه، التي تتساوى مع غيرها من

[٣٠] المرجع السابق، ص٤٨٧.
[٣١] المرجع السابق، ص٤٨٧.
[٣٢] المرجع السابق، ص٤٨٧.
[٣٣] المرجع السابق، ص٤٨٧.
[٣٤] المرجع السابق، ص٤٨٣.

الكيفيات، إلا أنها، من وجهة نظر غربية، تبدو كأنها 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)."[٣٥] وهو ذات الرسول -صلى الله عليه وسلم- الذي جعله (ستروس) فحلاً بزوجاته الأربع، مُحبّاً للحروب، في مقابل البوذا العفيف المحب للسّلم.[٣٦]

إنّ هذا الطرح قد صدم الكثير من المثقفين الغربيين، ناهيك عن المسلمين، بينما وقع موقعاً حسناً على فريق آخر متحامل على الهوية الإسلامية، إلا أن ذلك ما كان ليبرئ (ستروس) من تهمة النسبية الثقافية. والحق أن قارئ "أعراق وتاريخ" ذي النزعة الإنسانية، يكاد لا يتعرف على (ستروس) الإنساني في "المدارات الحزينة"، حتى أنَّهُ ليتشكك في نسبة الكتاب إليه.

ومرة أخرى: يجبُ ألا تطغى علينا مشاعر المظلومية التي تأسر صاحبها في الهزامية الضحية أمام الجلاد، فنحوّل درسنا لموقف (ستروس) بوصفه مؤشراً إلى حتمية النزعة الهوياتية في تشكّل أوروبا الحضارية، إلى ما يشبه محاكم التفتيش التي تختصر جهد التعرّف على الرأي الآخر في الحكم عليه بالإعدام؛ لأنه أساء إلينا. بل علينا أن نذهب بعيداً من ذلك، فندق ناقوس خطر يحدق بشعوب العالم؛ إذ تستغله قوى العولمة وقوداً لإشعال الحروب بين الشعوب والقبائل، بحجة أن هوية ثقافية تشكّل بقيمها "المتوحشة" تهديداً للبشرية يجب التخلص منه بأي شكل من الأشكال، مستغلة هذه الانطباعات التي صدرت من "مفكر القرن" كما وصفته مجلة Le Magazine Littéraire.

وللأسف، فإن موقف (ستروس) يصب في اتجاه يغذي فكرة (هنتنغتون) المخترعة "صراع الحضارات". وما كان لنا أن نعلن حالة الطوارئ هذه لو كان هذا الموقف استثناء في فكر (ستروس)، لكن الأدهى أن ينبع هذا الموقف من تصور غامض، حين

[٣٥] المرجع السابق، ص٤٨٣.
[٣٦] المرجع السابق، ص٤٨٨.

يدين، من جهة، كل موقف مركزي-ذاتي يعمد إلى تدمير الثقافات الأخرى وأصحابها، فقط لأن هناك تبايناً في الانتماء، ولا يجد، من جهة أخرى، أي حرج في تحديد سقف في قبول قيم الآخر، شريطة ألا تتجاوز حدودها. وبالطبع فإن رسم الحدود الثقافية بين الأنا والآخر لا يتم إلا على أساس مرجعية ثقافة الأنا، وهو ما يفضي إلى اختفاء الخط الذي يفصل بين العنصرية الثقافية واللاتسامح الثقافي. وهذا أخطر ما يوحي به تفكير (ستروس) إلى القارئ الغربي لـ "المدارات الحزينة"، حين يجد هذا الأخير نفسه محمولاً على إدانة الثقافة الإسلامية الهندية؛ لأنها تجاوزت الحدود المسموح بها؛ إذ اتصافها باللاتسامح في مقابل نزعة رِفْق 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،[٣٧] وحتى "يتخلص من هذا الشعور، لا مناص له من أن يبيد هذا الآخر الشاهد على عقيدة أخرى، وعلى 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 إقراراً ضمنياً بأن هذا الآخر[الكافر] موجود."[٣٨]

إن حدة هذه النبرة في شحن الإسلام بكل ذلك العنف، يمكن أن نعدّها سابقة ثقافية خطيرة في عالم أضحت فيه الهوية الثقافية رهاناً حضارياً، جعلت منه العولمة حصان طروادة تقتحم به حصون ثقافات الشعوب الأخرى؛ لتأتي عليها بحجة تهديدها للسلم العالمي. والأخطر من ذلك أن يُصرّ (ستروس) على شوفينيته الأوروبية في حكمه على الإسلام، معرباً عن أسفه في منع الإسلام التقاءَ اليد المسيحية باليد البوذية.[٣٩] بل إن (ستروس) لم يجد أي عناء في أن ينفي عن هذا الموقف صفة التناقض

[٣٧] المرجع السابق، ص٤٨٧.
[٣٨] المرجع السابق، ص٤٨٧.
[٣٩] المرجع السابق، ص٤٩٠.

بين النسبية الثقافية والمفاضلة الثقافية؛ ليجعله ورقة تبرئة من تهمة الميل إلى العرب، هذه التهمة التي وجهها له الفيلسوف الفرنسي من أصول يهودية Raymon Arond (ريمون أرون)، عقب هزيمة ٦٧. وذلك في معرض إدانة (ستروس) لإبادة العرب من طرف إسرائيل على غرار إبادة الهنود الحمر؛ إذ لم يجد Arond مشقة في أن يعيب على ستروس محاباته العرب "الأعداء"؛ مما اضطر (ستروس) لأن يفصح عن نفوره المتجذر من العرب، وحتى يثبت حسن نواياه راح يستعرض اعترافاته عن الثقافة الإسلامية الهندية في "المدارات الحزينة".[٤٠]

إنّ انتماء (ستروس) إلى هوية ثقافية مثمّناً قيمها، من: لغة، وتقاليد، ومبادئ، وتصورات، أمر مشروع؛ إذ إن كل ثقافة وما تحويه من قيم هي ثراء معرفي ووجودي للإنسانية جمعاء، لكن أن يتخلى (ستروس) عن النظر إلى هويته بوصفها مركبة طبيعية للتنوع والاختلاف؛ ليجعل منها وقوداً لنار تأتي على أخضر الثقافات الأخرى ويابسها، فذلك أشد تهديداً للأمن البشري مما يسمى اليوم بالإرهاب العالمي، ولعل هذا الأخير يستمد مسوغات وجوده من هذه النظرة الإقصائية للثقافات الأخرى.

ت. Henri Pirenne (هنري بيران):

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، تدور الآن في فلك بغداد. إنه دين آخر وثقافة أخرى اكتسحت كل ميادين الحياة. حتى يتحول البحر المتوسطي إلى بحيرة إسلامية، وتوقف عن دوره في أن يكون سبيلاً إلى تبادل الأفكار."[٤١] وبعيداً عن الردود التي يمكن أن تصدر عن مناوئي هذه

---

[40] De près et de loin, Op.cit, p.186

[41] De Libera, Alain. "Fractures en Méditérranée", in *Manière de voir*, n°64, Juillet-Août, 2003, p1O-14.

النظرية، فإنه بإمكاننا أن نقول: إن موقف الاستهجان هذا يوحي في أسوأ حالاته إلى ظاهرة التجاذبات الحضارية، فهو يؤكد على أن نشأة الأنا الأوروبية لم تتبلور إلا بفعل علاقة جدلية بالحضارة الإسلامية، وإنْ كانت في نظر هؤلاء سلبية. ومن هذا المنطلق، فمهما كان تقييم هذه الحضارة، سواء عدّت خصماً فلسفياً، أو خطراً عسكرياً، أو منافساً دينياً، أو شراً تاريخياً، لا بّد منه، إلا أن هذا الفريق من المثقفين يرددون وبصوت منخفض، أن ولادة أوروبا قد تمت، وما كان لها أن تتم إلا عبر الحضارة الإسلامية.[٤٢] إلا أن فريقاً آخر لم يستسغ هذا الاعتراف، ولذا لم يألُ جهداً في محاولة طمس هذه العلاقة الجدلية في أثناء حديثه عن نشأة أوروبا والغرب.

٢. موقف الطمس:

حاول بعض المفكرين والمؤرخين طمس الدور التاريخي للإسلام الأندلسي في نشأة النهضة الأوربية الحديثة، ومن هؤلاء:

أ. Gerard Leclerc (جيرار لوكلير):

فقد أكّد في كتابه "العولمة الثقافية" أن مرور أوروبا من ثقافة تقليدية إلى ثقافة حداثية هو محصلة لتحولات داخلية خاصة بالثقافة والمجتمع الأوربيين.[٤٣] فتحديث أوروبا كان عملية تحصيل لتفاعل مجموعة عوامل داخلية، وهذا النفي لتفاعل الثقافات يوحي بأن الحداثة الأوربية قد ولدت من فراغ؛ فهي لا تدين لثقافة الآخر بأي 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) وذلك من خلال تعريفه للتغريب، بأنه عملية تحديث تتلقاها الحضارات غير الغربية على أنها مجموعة أنماط حياة غريبة وأجنبية يجب أن تستبطنها.[٤٤]

---

[٤٢] جعيط، هشام. **أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة**، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١م، ص٧٨.

[43] Leclerc, Gérard. *La mondialisation culturelle*, Paris: PUF, 2000, p327.

[٤٤] المرجع السابق، ص٣٢٧.

ب. Max Weber (ماكس فيبير):

عندما حاول (Weber) 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 وأفرزت العقلانية بوصفها أبرز ظاهرة حضارية عالمية، فراح يعلن أنه "خارج أوروبا، تظل العلوم والتقنيات عاجزة عن إقحام عقلانية الفكر والثقافة، فهي في مراحلها الأولية؛ خارج أوروبا، لم نعثر 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."[٤٥]

إن هذا التعداد لإنجازات الحضارة الأوربية الحديثة في مقابل تقرير لعجز شبه كلي للثقافات والحضارات الأخرى على النهوض يوحي بمفهوم ساكن للزمن الحضاري، يتجلى في ضبط عقارب ساعة الصفر للحضارة الإنسانية ببداية عصر التنوير والثورة الصناعية. إلا أن هذا الطرح لم يعد يفي بالمهمة المنوطة به، التي تسعى إلى إبراز هوية أوروبية، ليس فقط بوصفها هوية تبزّ الهويات الأخرى، بل الهوية الأم التي أنارت العالم بنهضتها؛ فالحربان الكونيتان اللتان صدّرتهما أوروبا إلى لعالم هزتا هذه الصورة من جذورها، فلم تعد تغري أحداً، ولا سيما أن التقدم التكنولوجي لم يعد حكراً على أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية؛ إذ برزت إلى الوجود الولايات المتحدة الأمريكية في حربها الباردة مع الاتحاد السوفياتي، فضلاً عن بروز النمور الآسيوية بوصفها قوى منافسة. ومع إقبال العالم على ما يُدعى عولمة استشعرت أوروبا الحاجة إلى أن تتكتل اقتصادياً في مواجهة التكتلات العالمية؛ فعاد هاجس الهوية يؤرقها من جديد.

---

[٤٥] المرجع السابق، ص٣٢٨-٣٢٩.

رابعاً: أسطورة الإرث اليوناني والبحث عن الشرعية

لعل أوروبا اليوم في أمسّ الحاجة إلى خطاب أيديولوجي جديد قديم حتى تُسوّغ اتحادها الاقتصادي في زمن العولمة، ولذا لا نعجب من لجوء الاتحاد الأوروبي، في بحثه عن هوية ثقافية تعطي شرعية لأوروبا التكنوقراطية، إلى مجموعة من المؤرخين، حاثّاً إياهم على نبش تاريخ أوروبا؛ سعياً وراء ما يمكنه أن يمنح هذه الهوية الناشئة ما يسوغ تسويقها إلى العالم. وفي هذا السياق تأتي كتابات المؤرخ الفرنسي Sylvain Gouguenhein (سيلفان كوكلهاين)، التي 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 ٢٠٠٨م حتى أحدث ضجة في الأوساط الجامعية، سرعان ما انتقل مداها إلى وسائل الإعلام.

والحقيقة أن جهد الكاتب لم يتجاوز محاولة التوثيق لنظرية قديمة جديدة تتلخص في قراءة تطهيرية للتاريخ الأوروبي تعيد الاعتبار للقرون الوسطى، بعدّها قرون تنوير علمي؛ لتتخلص من مقولة انتقال الفكر الإغريقي عبر البوابة الفلسفية للترجمة العربية لأعمال أرسطو وأمثاله، مبرراً استحالة أن يتمكن العرب من استيعاب الفلسفة الإغريقية، وتجاوزها نحو تحرير للعقل من هيمنة الغيب؛ بسبب أن هؤلاء، وإن مَنَحُوا العقل مكانة لائقة في سُلَّم المعرفة، إلا أنهم ما فتئوا يضعونه رهن الشريعة.[٤٦] ولم يأل الكاتب جهداً في سلب المسلمين مبادرتهم الحضارية، جاعلاً منهم عالة على الإرث اليوناني والإغريقي. وقد استجمع الكاتب كل جهده في حشد الأدلة والبراهين على ما ذهب إليه، والحق أن الموضوع يستحق وقفة من المؤرخين المسلمين وغير المسلمين ممن

[46] Gouguenheim, Sylvain. *Aristote au Mont Saint Michel, Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris: Seuil, 2008, p.165.

يرون في ذلك إجحافاً في حق الإنسانية ممثلة في بعدها الإسلامي، إلا أن الذي يعنينا في هذا المقام، هو إبراز إصرار الكاتب على رسم لوحة لحضارة انبثقت من حركية داخلية، مع عزم مسبق على إفراغ ظاهرة التفاعل الحضاري مع الآخر من كل إيجابياتها.

لقد جاء هذا الكتاب تتويجاً لكتابات أخرى لمثقفين غربيين على مدى القرنين الماضيين، هدفها 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 يؤكده سمير أمين في كتابه (التمركز الأوروبي، نحو نظرية للثقافة) حين يلمح إلى أن خرافة "الأسلاف الإغريق لعبت دوراً جوهرياً في البناء الأيديولوجي للتمركز الأوروبي، والذي يقوم على فرضية استمرارية تاريخية تمتد من اليونان القديم، فروما، إلى القرون الوسطى، فعصر التنوير، فالحداثة. وفي هذا الإطار لم يعمل حساب الفلسفة العربية الإسلامية إلا كوسيلة نقل الوراثة اليونانية. وكان الرأي السائد أن الإسلام لم يضف شيئاً مثيراً للفكر اليوناني، بل وإنه في حدود محاولته لإنجاز إضافات إلى السابق قد فشل، أو على الأقل فَعَلَه بأسلوب غير مُرْضٍ."[٤٧]

وفي مقابل موقف الطمس هذا، ننقل عن غربيين قولهم: إن الفلسفة الأندلسية هي الحجر الأساس الذي أتاح للفكر الأوروبي بناء هويته الفلسفية.[٤٨] لكن يجب ألا يعني ذلك البحث عن سلوى نوستالجية* ماضوية تسد ثغرة من شعورنا بالنقص أمام التفوق

[٤٧] أمين، سمير. **التمركز الأوروبي، نحو نظرية للثقافة**، الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩٢م، ص١٠١-١٠٢.

[48] De Libera, Alain, *Autour d'Averroès,* Marseille: Parenthèses, 2003, p13.

* نوستالجيا nostalgia غلو في الحنين إلى الوطن حتى يصبح حالة مَرَضية.

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

خامساً: صورة الأنا في مخيلة الأنا

حينما توعز الأنا الغربية لهذا الفضاء الإسلامي بأن لا مقام له إلا في الحداثة الأوروبية، وبصفته مستهلكاً لمنتوجها الفكري والتقني وحسب؛ لأنه لم يسهم فيها بتاتاً، 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 تبنّى الصورة التي شكّلتها المخيلة الغربية عنه، فانقسم إلى: مُولَع بتقليد الغالب في سعيه إلى تحويل سلبية الصورة إلى إيجابية محددة أطرها في الثقافة الغالبة، أو إلى مُولَع باستلهام تاريخ غلبته ليصنع صورة ذاتية تستمد إيجابيتها من قراءة سلبية لصورة الآخر الغالب.

وعليه، فإن إعادة الاعتبار للنموذج الأندلسي يجب أن يتجاوز الرد على موقفي الاستهجان والطَّمس، فهو ليس بالنسبة لنا ورقة احتجاج نبرزها أمام الغرب، مطالبين إياه بالاعتراف بنا طرفاً شارك في تأسيس نهضة تنويرية، تعويضاً عن عجزنا عن التفاعل الإيجابي مع إحدى تداعيات هذه النهضة (العولمة)، وإنما الذي يعنينا من شأن الإرث الأندلسي، هو إحداث رجة 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 التمركز الغربي، مثلما يقوم مثقفون في الضفة الأخرى من البحر المتوسط بتكسير هذه الثنائية: فها هو (جاك دريدا)، بصدد حديثه عن الحداثة والهوية الأوروبية، يعلن قائلاً: "نحن اليوم مستعدون ربما للتسليم بأن حضارتنا الحديثة ومجتمعنا الصناعي لم يولدا من فراغ. لكن هذا الأمر البسيط والبديهي لا يزال محاطاً بأعظم التشويش وبصمت دائم؛ نتيجة لما يقارب القرنين أو الثلاثة قرون من الإنكار."[٤٩] وها هو (تودوروف) في كتابه المشهور (نحن والآخرون) يعمد إلى تتبع الهاجس المركزي الذي غذّى مسيرة الفكر الأوروبي والفرنسي على الخصوص في تعامله مع الآخر، فيرصد تحول الإثنية المركزية الغربية إلى كونية غير مركزية، حينما رمت إلى إثبات عالمية قيمها، من خلال التأسيس عقلانياً للمفاضلة التي تعقدها بين قيمها والقيم الأخرى.[٥٠]

وهذا التجاوز للثنائية كان له الأثر في ظهور شريحة من المثقفين الغربيين تدعو إلى إعادة تعريف الهوية الأوروبية-الغربية، من خلال إعادة الاعتبار للعامل الثقافي الإسلامي، الذي ساهم ذات يوم في بعث فكر تنويري، كان المحرك الحقيقي لنهضة اليوم. فحينما يعلن Alain De Libéra (ألآن دو ليبيرا) في مجلة Manière de voir،[٥١] أن الغرب قد نسي إرثه العربي، فإنه يعبّر تعبيراً مضاداً عن نظرية عجز أصحابها عن إقامة الحجة على صدقيتها، لكنها صاحبة السيادة عند الرأي العام في كُلٍّ من ضفتي المتوسط، وهي ماثلة في أن العرب كانوا ولا يزالون وسيظلون أجانب عن الغرب، مما يوحي أن الفكر العربي-الإسلامي هو جسم أجنبي أقبل من الخارج، وعليه أن يعود من حيث أتى!

---

[٤٩] الشرقاوي، **لقاء مع جاك دريدا**، مرجع سابق، ص٥٤.

[50] Todorov, *Nous et les autres*, p22.

[51] De libera, *"Fractures en Méditérranée"*, p13.

ويرى الكاتب أن هذا الرفض الواعي لهذا المركب الثقافي قد انغرس في الذهنية الغربية؛ إذ أضحى 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 تفتر تذكّر أبناءها بأصولها اليونانية والألمانية؛ ليتحول إقصاء المساهمة العربية إلى هاجس ثقافي يلاحق مُروّجي فكر الهوية الأوروبية، من هذا السيناريو اليوناني-الألماني الذي يدعو الكاتب المفكرين الغربيين والعرب على السواء للتخلص منه؛ لأنه السيناريو الذي يخدم أفكار العنصرية التي يتبناها اليمين المتطرف، وهو السيناريو ذاتُهُ الذي يتكئ عليه المتطرفون من المسلمين لتعزيز الانطواء على الذات.[٥٢]

والجديد في الأمر أن هذا الصوت وأمثاله، يدعو 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، وذلك على مستوى إعادة الاعتبار للإنسان في التاريخ والعقل في الفلسفة، وهو ما يحملنا في الوقت ذاته على القول إن الهوية الأوروبية الحداثية هي في وجه من وجوهها هويتنا التي استندت إلى خصوصية الإرث الأندلسي. وهذا ليس مدعاة للافتخار والاعتزاز، وإنما هو دعوة إلى مراجعة الحداثة الغربية، لا بوصفها منتوجاً أجنبياً عنا، نتعامل معه من موقف الضحية، وإنما بوصفه إفرازاً لنهضة تنويرية ساهم فيها الفكر الأندلسي في تحرير العقل والمبادرة الإنسانية من الكبت الكنسي. وعليه، فنحن المسلمون اليوم، نستشعر أن لنا الحق في نقد الحداثة، لا بوصفها ثقافة قادمة من بعيد، ولكن بوصفها نتاجاً تراكمياً معرفياً وثقافياً مرتبطاً بالهوية، كان العنصر الإسلامي قد شكّل لبنة من لبناته.

[٥٢] المرجع السابق، ص١٤.

فمراجعتنا للحداثة الغربية ليست مراجعة الشرقي للغرب، ولا الروحي للمادة، وإنما هي مراجعة ذاتية داخلية لثقافة إنسانية مشتركة. ومن حقنا ونحن جزء منها؛ إيجابي في الماضي، وسلبي في الحاضر (مستلهم لمنتجات الحداثة)، أن نعيد مراجعتها، ليس بوصفنا أغراباً، بل بوصفنا منتجين ونتاجاً 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 في أن نساهم فيه بوصفنا شركاء في بعث حضاري تنويري، قاده تحرره العنيف من هيمنة الوهم إلى أن يصبح أسير وَهْمٍ جديد، لم تعد انعكاساته تقف عند حدود أوروبا، وإنما طالت كل بلاد العالم، وطالت بشكل فَجٍّ وغليظ بلدان العالم الإسلامي التي تعيش حالة من التشوه.

فالهُوّة التي تحاول أن تكرسها العولمة بين الشرق الإسلامي والغرب اللائكي-المسيحي-اليهودي، إنما هي هوة مفتعلة تعتمد خلق صورة نمطية للآخر الذي يجب تدميره؛ لتنبعث من رماده صورة الأنا. لذا 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. ويكفي أن نعزم على التواصل حتى نجد من الغربيين هيئاتٍ وأفرادٍ، من يتعاطف مع قضايانا! 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

* القولاق Goulag نظام معتقلات وسجون أقامها النظام الشيوعي بعد ثورة ١٩١٧م في روسيا، يمارس فيه المعتقلون أعمالاً شاقة بالسخرة (دون أجر)؛ بسبب معارضتهم للنظام الشيوعي، وأصبح مصطلحاً يطلق على أي نظام يمارس هذه القسوة على المعارضين السياسيين له.

ضرباً من أحلام اليقظة، مفترضين أن العولمة قدر البشرية الجديد الذي لا مناص من الاستسلام له، مرددين مع بعض الأصوات الغربية أغنية نهاية التاريخ والإنسان.

إنَّ الأمر يتطلب مِنّا وقفة مع من يؤمنون بالحتمية الحضارية، ومن أعراضها عبثية الحوار بين طرفين لم يعترف أحدهما بتعادلية الحوار. وفي الاعتراف إشكالية تستدعي حلاً يضمن حضور المتحاورين بمستوى واحد؛ فالواقع يفنّد ظاهرة المستوى الواحد، ويؤكد وجود مستويين بشرخ كبير نجمله في المعادلة الآتية: "المستوى الأول-المحاور رقم١- أي الغرب: قوي، يملك المرجع وآليات الحوار، كما يملك موضوع الحوار، المستوى الثاني-المحاور رقم٢- أي الشرق: ضعيف، لا يملك المرجع، ولا يعي موضوع الحوار، ذلك أن الأول ذو طبيعة شكلانية يحكمها المتغير العابر السريع المندرج في المصلحة، وهو المتغير المؤسس للسلامة المنهجية والفكرية عندها، أما الثاني فهو حاضر بطبيعة وجدانية قلقة، تتجاذبها صيغ الماضي والحاضر بضعف منهجي وبغموض معرفي، وطبيعي أن تغيب السلامة المنهجية والفكرية هنا."[٥٣]

وللخروج من هشاشة الثاني وضعفه، يقترح مجموعة من المثقفين، الذين هم أسرى حالة من الدونية، احتذاء الغرب في إحداث قطيعة معرفية واستعمال المنهج العلمي الذي يستمد جوهره من ثقافة الآخر في دراسة و(نقد) ثقافة الأنا، مع ما يفرزه هذا المنهج من رَفعٍ لكل قدسيةٍ للخطاب الغيبي، وعدّه نصاً، بغض النظر عن مصدره الإلهي، وذلك في إطار ما يسمى بعولمة المناهج العلمية الغربية، وعدّها أداة معرفية صالحة لكل زمان ومكان، ولا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.

إن حملتنا على هذه النظرة لا تمس المناهج العلمية بوصفها وسائط معرفية؛ لأننا في الحقيقة لا غنى لنا عنها في محاولتنا للتعامل مع التراث، وأرى أن الشرط الذي وضعه

[٥٣] بوقرورة، عمر. أسئلة الحوار، بحث في ظل الإرباك المرجعي، الجزائر: **مجلة الإحياء**، العدد٦، ٢٠٠٢م، ص١١٥.

زكي الميلاد[٥٤] 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؛ إذ هذا شرط موضوعي للوصول إلى النتائج العلمية المرجوة.

والحقيقة أن هذه النظرة ليست بدعاً من تاريخ صراع الثنائيات المتضادة في مشهدنا الثقافي على مدار القرنين الماضيين، بل هي استمرار وتواصل لنظرة "حداثية" 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 بوصفه نموذجاً للحكم في سائر العالم، وتحرره من هيمنة الاستعباد من خلال الدفاع عن حقوق الإنسان، وتحرره من ويلات مجرمي الحرب بإنشاء محكمة العدل الدولية، وتحرره من التخلف بإدخاله في عصر التكنولوجيا وعولمة الاتصالات، وتحرره من الفقر من خلال ما يوفره انفتاح السوق العالمية من حركة رؤوس الأموال والمقدرات البشرية دون حواجز تذكر، وأخيراً تحرره من هيمنة الأسطورة في تشكيل وعيه للحاضر والتاريخ، من خلال عولمة المناهج العقلانية في دراسة موروثه الثقافي، ما يؤهله للدخول في حوار مع الغرب من منطلق التكافؤ الحضاري.

ونحن بصدد مواجهة تحديات قرن جديد، نجد أنّه ما زال كل فريق 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 الهيمنات بما فيها هيمنة الهوية بمفهومها التراثي، ينبري لهم أنصار الأصالة معلنين الحرب على العولمة التي جاءت في زعمهم للفتك بهويتهم.

---

[٥٤] الميلاد، زكي. **المسألة الحضارية كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م، ص٦٩.

وبعيداً عن التخندق الأيديولوجي 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 إرهاصات لتحولات اجتماعية وثقافية تُقبل عليها الإنسانية، بعد أن بدا لنا أن أسطورة الفكر العقلاني الذي ألّه الإنسان، وجعله مركز العالم على وشك التلاشي، وأن إقصاء الغيب عن تشكيل التاريخ على وشك أن ينغلق قوسه. فلا بدّ من التفكير فيما بعد العولمة، وهو عهد قد تتشكل ملامحه من خلال عودة الهوية مطلباً اجتماعياً ونفسياً وجودياً، وإذا كان (أندريه مالرو) قد تنبأ بأن القرن الواحد والعشرين سيكون عصر الدِّين، فإنه قد يكون –أيضاً– عصر الهوية. ولنا أن نتساءل: هل رَفْضُنا لنظرية (صاموئيل هنتنغتون) في مستقبل بشري يحكمه صراع الحضارات من شأنه أن يجنب البشرية احتمال حدوث صراعات ذات أبعاد هوياتية؟ للأسف ستكون الإجابة لا. وبناء على هذه الإجابة كيف يمكننا أن نتجنب ذلك؟ أظن أنّ علينا التحضير لما بعد العولمة من خلال فتح أبواب الحوار مع شعوب وقبائل العالم لنتعارف، إنه السبيل الوحيد لوضع حد للتلاعبات الجيو سياسية التي يتقنها بارونات العولمة.

خاتمة:

لقد أوردتُ هذه القراءات المركزية لتاريخ الهوية الأوروبية ونقيضاتها المنفتحة على التراث الإنساني المشترك؛ لأقول: إن هذه القراءة التاريخية لأثر التمركز الغربي في صياغة الأنا الغربية التي لامسنا تداعياتها في 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، وهي ممثلة في:

– الشرط الوهمي في ضرورة استيفاء الشروط اللازمة للوعي (وعي الذات، ووعي الآخر)؛ للانطلاق في حوار مثمر وفعال، وهو الأمر الذي يحتم علينا أن نمضي زمناً في التحضير للحوار، والنتيجة انحصار جُلِّ 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)؛ إذ هو شرط للدخول في حوار مع الآخر الغربي على الخصوص، وحقيقة الحوار الداخلي لا غنى عنه؛ من أجل بلورة مشروع هوية في مواجهة الآخر، لكنه ليس شرطاً 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.

– نظرة التمركز الحضاري التي نعيبها على الغرب، ليست سمة دائمة للثقافة الغربية وملازمة لها ملازمة مطلقة تنبع من طبيعتها الحداثية، وإنما هي إفرازات عوامل تاريخية أكسبت الغرب قوة أضفت على إرادته في السيطرة شرعية حضارية. أي أن هذه النظرة قد تتزحزح عن طبيعتها البديهية، وبالفعل قد بدأت تتزحزح لتتحول إلى تساؤل مؤرق ترجمته كتابات نخبة مثقفة، وتفاعل قطاعات كبيرة من الرأي العام الغربي مع قضايا الشرق المغلوب على أمره. ثم إن إصرارنا على اتهام الغرب بالنظرة المركزية للعالم، مع إعراض مطلق عن كل المتغيرات الطارئة على مسار الفكر الغربي في علاقته بالآخر، قد يخفي بين طيات خطابنا الثقافي رغبة انتقامية في تحطيم هذا الآخر؛ لإعادة الاعتبار للأنا الجريحة، وذلك من خلال رد فعل ثقافي، ظاهرُه كشف سَوْءَة الغرب، وباطنه إرادة بناء ذات نرجسية يتمحور حولها الوجود.

– نبذ رؤية الغرب بوصفه وحدة حضارية منسجمة تجمعها أيديولوجيا واحدة تتخندق فيها لمواجهة الشرق الإسلامي؛ فالغرب متنوع المشارب، ومتعدد الطروحات،

ومنفتح على التجارب الإنسانية الأخرى؛ لذا علينا أن نبحث عمّن يفهمنا ومن هو على استعداد لسماعنا، على أن تكون لدينا القابلية نفسها لسماع الآخر.

ومن أجل ذلك فإننا جميعاً مدعوون إلى أن نرتقي بالمواجهة إلى مصاف الحوار حيث نبحث كلنا عن لقاء ثان بين الإنسان والعالم، وذلك من خلال تحقيق غائية وجوده الماثلة في التعارف. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ (الحجرات: ١٣)

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 تصورها للآخر. والكل يعلم أننا نعيش في عالم تسوده الأفكار المسبقة والأحكام الجاهزة وأشكال الإقصاء والإلغاء التي تأتي من مشارب متنوعة، ما يتطلب من الدارسين تأسيس معرفة بالثقافات والشعوب قائمة على التبادل والتفاهم.

طبعاً مهمة كهذه، قد تبدو لأول وهلة حلماً طوباوياً، إلا أننا نعدّ ذلك أهم مسؤولية قد تُلقى على عاتق الدارس الجامعي في ميدان العلوم الإنسانية. وعليه فإنه لا بدَّ من إعادة التفكير في المناهل الأيديولوجية والأسطورية التي تستند عليها الثقافات في تبرير سياسة الانطواء على الذات، ويغلب عليها شعور غامر بعقدة التفوق، أو في تمرير سياسة الارتماء في أحضان الآخر، ويأسرها 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.[٥٥]

[٥٥] ابن غنيسة، نصر الدين. **في بعض قضايا الفكر والأدب**، الجزائر: دار الأمة، ٢٠٠٢م، ص٥٦.