

العالم المعاصر وتنازع المركزية الثقافية

عبد الله إبراهيم *

1. مدخل:

دار جدل طويل خلال العقد الأخير حول تفسير التنازعات الكبرى القائمة في العالم، أقصد تلك التنازعات التي توجهها أيديولوجيات كبرى، وتغذيها رؤى تستند إلى تصورات ثقافية أو دينية أو عرقية، وأنتهى الأمر إلى الأخذ بتفسيرين، أولهما صراع الحضارات، وثانيهما صراع الأصوليات، وفي موضوع جدالي مثل هذا تترتب فيه النتائج في ضوء زاوية النظر، ليس المهم الاتفاق الاصطلاحي حول المفاهيم، إنما المهم الاتفاق على الحثيات الموجهة لتلك التنازعات، ومع أن المجتمعات في العصر الحديث قد طورت ما يكفي من أسباب التنازع كالأيديولوجيات المطلقة، والاستبداد، والاستغلال، والمصالح، لكن الأمر الذي يقترحه هذا البحث، هو أن التنازعات الكبرى هي نتاج لمركزيات ثقافية وجدت لها باستمرار تسويغاً من أطراف التنازع. وبسبب غياب التصورات النقدية التي تجرد تلك المركزية من غلوئها، في نظرتها المغلقة إلى نفسها وإلى غيرها، فقد تصلبت تصوراتها، واصطنعت لها دعائم عرقية أو دينية، أدت إلى زرع فكرة السمو والرفعة في الذات والدونية والانتقاص في الآخر، ومع أن كثيراً من أطراف العالم قد تداخلت في مصالحها وثقافتها، وأفكارها، لكن ضعف الفكر النقدي حال دون أن تتلاشى المركزية الكبرى، وبقدر تعلق الأمر بالعالم الإسلامي، يجد هذا البحث أنه من المناسب أن يقف على تلك المركزية المتصلة به، فيحاول أن يضعها تحت مجهر التحليل والنقد، لتخفيف شحنة التفاضل المتأصلة فيها، وسنحاول تقديم تحليل ثقافي لظاهرة التمركز الثقافي المهيمنة في العالم الآن.

لا يمكن تجاوز المحددات الثقافية التي تلعب أدواراً حاسمة في تثبيت المعايير التفاضلية بين الشعوب، وكثيراً ما صاغت أو أعادت صوغ جملة من المعطيات الخاصة بمجتمع ما لتجعله يتصوّر بأنه أفضل من غيره، وهي قادرة بفضل موقعها الرفيع على أن تجيز وتهيمن وتحلل وتحرم، وأن تخفض منزلة شيء ما أو ترفع من مقامه؛ الأمر الذي يعني قدرتها على أن تكون الوسيلة الأساسية لتثبيت التمايز في المجال الذي تعبّر عنه، وقد كان هذا شائعاً في الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى، ويمكن اعتبار المكوّن الثقافي أحد أهم المكونات المؤثرة في قضية التراتب والتفاضل بين دار الإسلام ودار الحرب، وقد ظلت الثقافة بوصفها منظومة للتصورات الذهنية حاضرة في كل الصراعات عبر التاريخ؛ ومن ذلك فقد استخدمت الثقافة في الفكر الغربي الحديث كوسيلة لتثبيت ضروب من

التميزات بين ما هو غربي وما هو غير ذلك، وبدأت تبنى على ذلك سلسلة من التراتبات الثنائية بين ما للغرب وما لسواه. فأهل الطرف الأول من الثنائية، أهل الغرب، هم الأصل، وهم أصحاب المكانة الرفيعة، أما أهل الطرف الثاني، خارج مجال العالم الغربي، فهم الشواذ التابعون، وأهل المكانة الدنيا. وما كان لأحد أن يفلت من التأثر بهذا التمايز طوال العصر الحديث في كثير من البلاد التي وقعت تحت السيطرة الغربية. فقد كان ينظر إلى الثقافة الغربية على أنها المعيار المناسب للتفريق بين ما للغرب وما لغيره، وبين مَنْ هم من الجنس الأعلى وَمَنْ هم من الجنس الأدنى، ولم يبق ذلك أسير الأفكار المجردة إنما شمل علوم اللغة والتاريخ والأعراق والفلسفة والأنثروبولوجيا، وحتى علم الأحياء، وكلها وظفت في إبراز هذا التمايز.

إن الثقافة وسيلة خطيرة وفعّالة؛ لأنها الأكثر من غيرها قدرة على تثبيت التصورات والقيم والرؤى، وترسيخ المرجعيّات الفكرية التي تصدر عنها المواقف، إلى ذلك قدرتها على اختراق الحواجز واجتياز الموانع، وبتوظيف وسائل الاتصال الحديثة أصبح من الصعب الحديث عن ثقافات غير قابلة للاختراق، فالثقافة المعاصرة بوجودها الإعلامية والإعلانية والفكرية والعلمية أصبحت عابرة للقارات، فالتمايز على أسس ثقافية، يضع الثقافات التقليدية أمام احتمالين: إمّا اذوبان الهويات الثقافية الأصلية إذا لم تتشبع بالخصائص الشعورية والذهنية والتاريخية المتصلة بسياقاتها الثقافية، وتكون في الوقت نفسه- قادرة على تجديد نفسها، أو الانكفاء على الذات بسبب هيمنة الثقافات الأجنبية، وعلى وجه التحديد الغربية. وفي هاتين الحالتين تتعرّض الثقافات لخطر الانقراض أو الاحتماء بمفاهيم الماضي والانحباس في أسوار الحقائق الكبرى، والدوائر المغلقة، وإنتاج صور متخيّلة عن عصور الشفافية الأولى، كمعادل موضوعي لحالة الخوف من الثقافات الأخرى. وهكذا تواجه الثقافات الأصلية تحدّيين في آن واحد: الذوبان أو الجمود، وهو أمر يعطل من قدرة تلك الثقافات على الوفاء بوعودها كأنظمة رمزية تحتضن شؤون التفكير والتعبير.

إن الثقافات تتمازج، وتتشأ هويات ثقافية جديدة، وتتشكّل مجتمعات حقيقية أو متخيّلة، ثم تتحل، ومع ذلك فإن الثقافات الأصلية مازالت هي التي تحدّد معالم الثقافات الجديدة، ما انفكت تلك الثقافات تستأثر بالأهمية، ولم نصل بعد إلى الثقافة العالمية، واختفاء جانب من الثقافات المحلية لا يعني تلاشيها كما يذهب كثيرون إلى ذلك، فالثقافة هي أكثر من مجرد ما يظهر للعيان، إنها أعمق من ذلك بكثير، فالثقافات تتمازج لكنها لا تتلاشى. يبدو هذا التفسير لأوضاع الثقافات في ظل العولمة كثير التفاؤل. والحق أن تعارض الأنساق واصطدامها يلحق ضررا بالغا بالثقافات الأصلية، وقد يفضي إلى انهيارها.

يصحّ هذا التصور حين يكون التبادل متكافئا بين الثقافات، لكن ماذا يحصل في حالة غياب التكافؤ؟ ففي المجتمعات التقليدية، لا يمكن الكلام عن تبادل ثقافي مع الغرب، ذلك أن التبادل الثقافي مع الغرب بالنسبة لها، شأنه شأن أي تبادل آخر يُختزل إلى تدفق من جانب الغرب فقط. فهذه الثقافة تتلقى منشطات يومية تصل إليها بشكل مناهج، أو مفاهيم أو

رؤى أو أفكار أو فرضيات وحتى نتائج. ومن الـمعلوم أن كل تلك المنشطات ظهرت تدريجياً في إطار ثقافي -سياسي معين فأصبحت جزءاً من أنساق ثقافية مشروطة ببعدها التاريخي. فحينما يصر إلى الأخذ بها لمعالجة ظاهرة ما، فهذا يعني إقحاماً لأنساق ثقافية في شبكة من الأنساق المختلفة، وهنا لا- تُقصى فقط الشروط التي تمنح تلك الأنساق فاعليتها، إنما يؤدي ذلك إلى تدمير الأنساق الثقافية الأصلية؛ فالأولى تجرّد من محاضنها، والثانية تنهار لأنها تستبعد وتحل محلها أنساق أخرى.

إن الحديث عن التبادل الثقافي غير المتكافئ لا يعتبر موضوعاً صعباً إنما يعتبر خاطئاً، فالأمر إنما هو " استعارة " أنساق ثقافية بهدف معالجة مشكلات استبعدت أنساقها الأصلية. ولا يخفى أن لذلك أسبابه التاريخية والاجتماعية والسياسية؛ فمن جهة أولى تمكّن " الغرب " من بلورة منظومة ثقافية ذات بعد علمي وفلسفي اتصفت بكفاءة ظاهرة، منظومة تمركزت حول نفسها، وأنتجت أيديولوجياً محدّدة حول خصوصيتها العرقية والدينية والفكرية، وهذه الـأيديولوجيا اختزلت " الآخر " إلى مكوّن هامشي ليندرج بمرور الزمن في علاقة تبعية مع الغرب ومنظومته الثقافية، وبالمقابل لم تطوّر الثقافة الإسلامية، بتعدد هوياتها اللغوية والعرقية القائمة الآن في دول كثيرة، أية منظومة خاصة بها في العصر الحديث، وإنما اخترقتها ثقافة " الآخر " ومزقت نسيجها الداخلي، فلم يكن ثمة تداخل فعّال بين الثقافتين، إنما وقع نوع من " التهجين " المنقوص إذ انهار كثير من مكونات تلك الثقافة، واستبدّت بها أنساق أخرى. هذا " التهجين الثقافي المشوّه " لم يكن كذلك إلاّ لأنه لم يستند إلى علاقات متكافئة وسوية، بل كان مجرد " استعارة " من " الآخر "، وظل هذا المبدأ قائماً في أشدّ مناحي الفكر أهمية كالمناهج النقدية والتربوية والمفاهيم والفرضيات، وأفضى ذلك إلى تفريغ الأنساق من مضامينها وشحنها بمعان مختلفة. وبدأت أكثر القضايا خطورة وحساسية تعالج على هامش قضايا الفكر الغربي. وبالإجمال كان ذلك " التهجين " قد نشأ في ظل غياب كامل لـ " الحوار المعرفي "، وكلما مضى الزمن تفاقمت الصعاب، فأصبح كل تغيير يحتاج إلى آلة خارجية، بما في ذلك قضية التحديث الاجتماعي والسياسي. وهذا يكشف أن الثقافة الغربية شأنها شأن كل ثقافة في هذه الحالة، لم تتحول إلى منشط يغذي الثقافات بالأسئلة الجديدة، إنما أدرجتها في سياق التبعية، ثم الذوبان، واعتصم جانب منها بذاته تحت وهم الخصوصية المطلقة والمقاومة، وفي ظل العولمة سيتفاقم الأمران، ولا يخفى أن هذه هي الإشكالية الأساسية التي تميّز الثقافات التقليدية في هذا العصر.

2. تعريف التمركز:

يمكن تعريف التمركز بأنه نسق ثقافي محمّل بمعانٍ ثقافية (دينية، فكرية، عرقية) تكوّنت تحت شروط تاريخية معينة، إلاّ- أن ذلك النسق سرعان ما تعالّى على بعده التاريخي، فاخترزل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة التي تتجاوز ذلك البعد إلى نوع من اللاهوت غير التاريخي، وهو تكثّف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدد، يؤدي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلبة، التي تنتج الذات،

ومعطياتها الثقافية، على أنها الأفضل، استناداً إلى معنى محدد للهوية، قوامه الثبات، والديمومة، والتطابق، بحيث تكون الذات هي المرجعية الفاعلة في أي فعل، سواء باستكشاف أبعاد نفسها أو بمعرفة الآخر، ويشمل ذلك الذات المفكرة الواعية لذاتها أو تلك الذات غير الواعية التي تقيم تصوراتها على نوع من المخيال المنتج للصور النمطية لها ولغيرها. ولا يقتصر الأمر في التمرکز على إنتاج ذات مطلقة النقاء، وخالية من الشوائب التاريخية، إنما - وهذا هو الوجه الآخر لكل تمرکز - لا بد أن يتأدى عن ذلك تركيب صورة مشوهة للآخر. وبين الذات الصافية التي تدعي النقاء المطلق، والآخر الملتبس بالثبوت الثقافي (الديني والفكري والعرقى)، ينتج التمرکز أيديولوجيا إقصائية استبعادية ضد الآخر، وأيديولوجيا طهرانية مقدسة خاصة بالذات؛ فينقسم الوعي معرفياً على ذاته، لكنه أيديولوجياً يمارس فعله المزدوج بوصفه كتلة موحدة لها منظور واحد.

استمد مفهوم التمرکز، مكوناته من الدلالة المباشرة لـ Egoentricity التي تفترض غلبة وجهة نظر الذات وصوابها، وهي متصلة بعالم الطفولة، إذ تتجلى الأنانية المفرطة التي توافق مرحلة من نمو الطفل، تجعله يركّز العالم في أنه، لأن وجدانه لا يتفتح على الآخرين إلا بقدر ما يكون هؤلاء مجموعة من العناصر في أفقه الذاتي، فيصعب عليه أن يفهم الأشياء من غير منظاره الخاص، ولا يُعطي أي اعتبار للآخرين واهتماماتهم، الأمر الذي يؤدي إلى أن يختلط لديه الموضوع بالذات.

ينبغي التأكيد على أن كل مركزية تقوم على فكرة الاختلاق السردي الخاص لماض مرغوب يشبع تطلعات آنية، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سُنن المراكز، وبمواجهة الحاجة إلى توازن ما تُصطنع ذاكرة توافق تلك التطلعات، أو يتم تعويم صور من الماضي، لغايات خاصة. وقد ذهب "إدوارد سعيد" إلى مضمون هذه الفكرة، حينما أكد أن "ثمة منهجا لاستخدام الذاكرة بشكل انتقائي من خلال التلاعب بقطع معينة من الماضي، وذلك بطمس بعضها وإبراز بعضها الآخر بأسلوب يؤدي وظيفة من نوع ما.. ومن هنا ليست الذاكرة بالضرورة أصيلة، بل هي على الأصح، ذاكرة نافعة... وذلك يعود إلى أن الاهتمام بالذاكرة من أجل ماض مرغوب فيه يمكن استعادته هي ظاهرة محمّلة مشحونة، وقد برزت إلى الوجود حديثاً نتيجة التغيرات المربكة في مجتمعات كبيرة تفوق التصور، مجتمعات بشرية ضخمة، واسعة الانتشار، وقوميات متنافسة، ولعل الأمر الأكثر أهمية، فيما يخص ظهور الذاكرة التي يمكن الانتفاع بها لأداء وظائف تحتاجها الأمم والمجتمعات، في واقعها المعاصر، هو تناقص فعالية الأواصر الدينية والعائلية والروابط السلالية، ويتطلع الناس الآن إلى هذه الذاكرة المتجدّدة، لا سيما في شكلها الجمعي، ليمنحوا أنفسهم هوية متماسكة، وسرد قومي، ومكان في العالم". إنّ الأمثلة في عالمنا المعاصر أكثر من أن تحصى في مجال اختلاق ذكرات تاريخية وعرقية ودينية، والبحث المسكون بأوهام كبرى للانتساب إلى ماض عريق كمعادل موضوعي لو هن قائم، أو لانتزاع شرعية في عالم محتدم بصراع الهويات والتطلعات والآمال، ومشبع في الوقت نفسه بحالات انكسار للقيم التقليدية الموروثة، وانهيار لنسق العلاقات القديمة، وهذا التوتر

يضخ رغبات دائمة تريد استخدام الماضي استخداماً أيديولوجياً بما يضيف على الأنا سماً ورفعة، والآخر خفضاً ودونية. وإعادة قراءة المرويات الإسلامية في ضوء هذه الحاجات، يسهم في هذا الضرب من الصراعات، فالأمم تتساجل فيما بينها عبر الصور الكراهية التي تشكلها بواسطة السرود لغيرها. وقوامها إن هو إلا نسيج متشابك من التصورات والمرويات الخاصة بها عن نفسها، وعن الأمم الأخرى. وغالباً ما تحمل تلك التصورات عبر التاريخ مدونات وصفية أو تخيلية، تتوارى فيها الصور الكلية للمشاعر والتطلعات والتجارب، والقيم الدينية والنفسية والأخلاقية. واستتطاق تلك المتون إنما هو استتطاق لذاكرة. ونقدها إنما هو محاولة لوقف استخدامها كأيديولوجية حيّة في نزاعات معاصرة، ولم يكن تشويه الآخر، قد أثمر عن فائدة حقيقية، ولن يكون ممكناً وقف ذلك إلا استناداً إلى رؤية نقدية تكشف ذلك النسخ المتصاعد في الفكر والسلوك المعاصرين.

3. نقد التمرکزات الثقافية

ولعل أول ما ينبغي الانصراف إليه هو نقد يكشف التناقضات الكامنة في صلب الثقافة المتمركزة حول ذاتها، فالنقد هو الذي يدفع بتلك التناقضات إلى أن تفصح عن مضموراتها؛ لأنه يتتبع بدقة الممارسات الملتوية للمفاهيم التي تكونها. ولا تقف مهمة النقد عند إظهار أخطار التمرکز، إنما يهيئ الأمر لهوية ثقافية جديدة قائمة على مسار متحوّل ومتجدد ومتشعب الموارد من المنظورات والمكوّنات الثقافية المنتجة أو المعاد إنتاجها في ضوء الشروط التاريخية للذات الثقافية. وبما أنّ هوية التمرکز تظهر مجردة عن بعدها التاريخي بوصفها هوية قارة وكونية في آن واحد، فإنّ الهوية الثقافية التي تقوم على الاختلاف لا تقر بالثبات ولا الشمول وتحرص على بعدها التاريخي، وفيما تصطنع هوية الثقافة المتمركزة أصولاً عرقية ودينية وفكرية توافق مضمونها، فإنّ هوية الاختلاف تتجنب إنتاج أيديولوجيا لها صلة بهذه الركائز؛ فاتصالها بهذه الركائز اتصال تاريخي طبيعي ليس له بعد أيديولوجي متصل بمعنى الهوية.

وأخيراً فيما تقوم هوية الثقافة المتمركزة بطمس كل العناصر التي تتعارض مع مفهوم الهوية كما أنتجت تلك الثقافة واستبعادها، بحيث تجعل الهوية أسيرة شبكة من المفاهيم التي تحميها من المتغيرات التاريخية، فإنّ هوية الاختلاف تجعل من تلك العناصر مكوّنات فاعلة فيها، وهي تمثل جانباً من جدلها الذاتي مع نفسها وغيرها. النقد هو الممارسة التي يمكن اعتبارها دعامة الاختلاف الشرعية. ونقد «المركزية الغربية» و«المركزية الإسلامية»، إنما يتصل أساساً بواقع الثقافة العربية الحاضرة، ثقافة المطابقة، وهو نقد اقتضاه بالدرجة الأولى حضور الثقافة الغربية وهيمنتها في معطيات الثقافة العربية، وحضور ثقافة الماضي بسياقاتها الأولى التي نشأت فيها، وهو نقد لا يعني بأي شكل من الأشكال إصدار حكم قيمة بحق ظاهرة ثقافية لها شروطها العامة، وهو نقد لا يدعي تقديم بدائل جاهزة، وليس في مقدوره استبدال معطى بأخر، لأنه نقد لا يقرّ بالمفاضلة، إنما هو ممارسة فكرية تحليلية كشفية استتطافية، غايتها توفير سياقات تمكن من إظهار تناقضات الفكر المتمركز حول نفسه، وإبراز تعارضاته الداخلية، ومصادراته، واختزالاته للثقافات

الأخرى. تنبغي الإشارة أيضاً إلى أن النقد هنا، لا يؤمن بتغليب مرجعية على أخرى، وهو لا يدعي القدرة على الإجهاد فوراً على كتلة ضخمة ومتصلبة من الممارسات المتمركزة على نفسها سواء أكان ذلك على مستوى العلاقات الواقعية أم العلاقات الخطابية. فالنقد أبعد ما يكون عن كل هذا، فلا يصر أبداً الإجهاد على ظاهرة من خلال إبداء الرغبة في ذلك، فـ «التفكير الرغبوي» تفكير انفصالي، بطبيعته عن موضوعاته، لأنه يكتفٍ نظرياً مسار الوقائع للرغبة دون الأخذ بالاعتبار الهوة التي تفصل الرغبة عن موضوعها، إنما يريد النقد أن يمارس فعله عبر الدخول إلى صلب ظاهرة ثقافية كبيرة، والتفكير فيها، ولكن ليس التفكير بها، هو نوع من العمل المنهجي الذي يتصل بموضوعه وينفصل عنه في الوقت نفسه، إنه يتصل بالمركزيات على مستوى اشتغال مفاهيمها وفروضها وقضاياها وإشكالياتها بهدف استكناه طبيعتها الداخلية، وخلق «ألفة» نقدية من التواصل مع ركانزها وآلية عملها، ولكنه انفصال واضح عنها، لأنه يهدف إلى ضبط مصادراتها وإقصاءاتها، وإبراز تناقضاتها الضمنية. بعبارة أخرى، النقد هنا، لا يقبل لنفسه، بوصفه ممارسة واعية، أن يتهرب من الاقتراب الحقيقي إلى الظاهرة التي يدرسها، إنما هو مدفوع للوقوف تفصيلاً على التشكلات الداخلية لتلك الظاهرة، والارتباطات الخفية بين المفاهيم المكونة لظاهرة التمرکز، ووصف شدّ حن الغواء التي تمرُّ بها، دون أن يعني ذلك - بأي شكل من الأشكال - انتقال تلك الشدّ حن إليه هو. إنه يريد أن يتجاوز التذلل والولاء، فيدخل موضوعه في سياق نقدي شامل، دون ادعاء أية حقيقة وأي يقين، كما أنه لا يصدر عن مرجعيات تجريدية ثابتة ترتبط بهذه الثقافة أو تلك.

إن هذا النقد ممارسة معرفية واعية تنتمي إلى ذاتها، تتوغل في تلافيف الظاهرة، وتضيء الأنوار في العتمة الداخلية لها، لتكشف أمام الأنظار طبيعة الظاهرة، وآلية الممارسات التي تقوم بها، سواء في إنتاج ذات تدعي النقاء أو في اختزال الآخرين إلى نمط يوافق منظور تلك الذات. والهدف من ذلك، توسيع مديات الوعي فيما يخص طبيعة الظواهر الثقافية القائمة في عالمنا المعاصر، وتخصيب تشعباته، وإعطاء أهمية للبعد التاريخي للثقافات دون أسرها في نطاق النزعات التاريخية. إنه، في نهاية المطاف، ممارسة حرة واعية بشرط حرّيتها، وهو تفكير في موضوع التمرکز، من أجل إبطال نزعة التمرکز وتكسير مقوماتها الداخلية، وفصل الوقائع المُختلطة ببعضها، والمنتجة في ظروف تاريخية متصلة بـ «الذات» و«الآخر». وهو نقد لا- يتقصّد إيجاد قطيعة بين الاثنين، إنما ترتيب العلاقة بينهما وفق أسس حوارية وتفاعلية وتواصلية؛ بهدف إيجاد معرفة جديدة تقوم على مبدأ الاختلاف الرمزي عن الذات المتمركزة وخرافاتهما، والآخر المتمركز ومصادراته. ولا يمكن أن تكون «معرفة الآخر» معرفة مفيدة إلا إذا تمّ التفكير فيها نقدياً، والاشتغال بها بعيداً عن سيطرة مفاهيم الإذعان والولاء والتبعية، وبعيداً أيضاً عن أحاسيس الطهرانية الذاتية وتقديس الأنا. أخيراً فإنّ من الأهداف الأساسية لهذا النقد، تغيير مسار التلقّي، الذي نقصد به الطريق الذي تأخذه الأفكار الأخرى للدخول في وعي الذات، فتتشكّل ضمنها، وهي حاملة معها دلالاتها، دون أن تخضع لمراجعة، بحيث تحنفظ

بمحمولاتها وسياقاتها الأصلية، وهو ما يحدث انقساماً شديداً في الذات الثقافية، لأنها لم تُكَيّف تلك العناصر، بسبب غياب الإطار المنظم والمكَيّف القادر على إعادة إنتاج تلك العناصر، بما يجعلها مكوّنات في هذه الذات، وليس جزءاً غريباً عنها، مهيمناً عليها، وما يحصل أنّ تلك العناصر، ستمارس أفعالها كأنها ضمن نسقها الثقافي الأصلي، وهذا يقود إلى تعريض مكوّنات الذات إلى انهيارات داخلية؛ لأن تلك العناصر نُضّدت جنباً إلى جنب، ولم تركب محمولاتها وفقاً للشروط التاريخية للذات الثقافية. وظيفة النقد المعرفي هي المساهمة في تغيير مسارات التلقي، واقتراح كفاءات لاندراج عناصر الثقافات الأخرى في الذات الثقافية؛ فالثقافة الإسلامية أصبحت حقل صدمات لانهاية بين المفاهيم والمقولات والرؤى والتصورات المستعارة، وذلك سببه، فيما نرى، عدم الاهتمام بمسار تلقي الأفكار الذي يؤدي إلى أن تحافظ المكونات الغربية على نفسها دون الانصهار في نسق الثقافة الجديد الذي يحتضنها. وهذا الأمر يتصل بموضوع التمركز، فالأفكار تمارس أفعالها المتمركزة إذا لم تندمج في أطر الثقافة الأخرى على أنها مكوّنات فاعلة فيها. وبالنظر إلى أن التمركز ظاهرة ثقافية، وباعتبار التمايز بين الطبيعي والثقافي، فإن كل خروج على ما هو طبيعي يندرج في مجال الثقافي، وعلى هذا ينبغي استبعاد العامل الطبيعي من شبكة التمركز؛ ولأن التمركز متصل بالمنظور الثقافي للإنسان في رؤيته لذاته ولغيره.

4. وسائل التمركز

أنتجت القرون الوسطى مرويات ثقافية إسلامية تضمنت تصورات شبه ثابتة للأعراف والثقافات والعقائد، وكانت تلك التصورات تمثل معياراً يتدخل في رفع قيمة ما أو خفضها لدى أي مجتمع أو ثقافة. وليس خافياً أن الحكم المسبق على ظاهرة اجتماعية أو ثقافية أو دينية سيؤدي إلى نتيجة تضيي مكانة رفيعة عليها أو تسلبها مكانتها الحقيقية، والصور التخيلية المتشكلة في أذهان المجتمعات، بفعل الخلافات الدينية، والصراعات السياسية، وتباين المنظومات القيمية، والأنساق الثقافية، أدّت خلال تلك الحقبة الطويلة إلى ترسيخ صور منقوصة لبعضها. وما دامت تلك المرويات توجه أفكار المؤرخين والجغرافيين والرحالة والمفكرين والفقهاء، وكل من يصوغ الصور الجماعية الذهنية الخاصة بالآخر، وبخاصة المدونات الوصفية والسردية والعجائبية، فمن المنتظر الحصول على سلسلة متواصلة من الأحكام غير المنصفة بحق الآخر المختلف.

لم يكن الأمر خاصاً بتلك المرويات في الإسلام وحده؛ فالقرون الوسطى تميزت بأنها تعنى بثبات المعايير وتكرارها، والنظام الفكري الشائع خلالها ينظر إلى الظواهر الطبيعية والبشرية والثقافية نظرة قارّة، فالإحساس بالتغيّر محدود جداً، وثمة ثقة شبه كاملة بضرورة خضوع الظواهر البشرية والثقافية والدينية لتفسيرات مركزية مطلقة، وغير خاضعة للتغيرات الزمنية، وكان ذلك النظام يستعين بطرائق تحليل تقليدية تفنقر إلى قوة التعليل، الأمر الذي جعل المعرفة الخاصة بتلك الحقبة هشة، وضعيفة، وتتطوي على تناقضات كثيرة، لم تصمد بوجه النقد؛ لأنها قائمة على التتميط غير المعلل، أو الذي يفتقر

إلى تحليل يأخذ في الاعتبار العناصر الحقيقية للظاهرة في سياقاتها الثقافية والتاريخية، وليس في حالة تجريد تام كما كان التصور القديم يفترض ذلك، ولما كانت تلك المعرفة تقوم على ركائز ناقصة، وغير متكاملة، ومتعالية على شرطها التاريخي، فمن الطبيعي أن تتصف عموماً بالنقص وعدم الإحاطة بموضوعاتها، والاختزال الواضح في الأسس التي تقوم عليها. كان هذا التصور التقليدي للآخر إبان تلك الحقبة يقيم معرفة تخيلية متنسبة مع نفسها، يتم تعميمها وفرضها استناداً إلى السجال، وليس إلى التجربة والمعاناة والاكتشاف المباشر، وقد لا تراعى في كل ذلك الجدوى المستخلصة منها، ولا الهدف المراد تحقيقه، سوى الامتثال للفكرة الراسخة القائلة بالتفاضل، فالأنا مفعمة بقيم سامية، والآخر يفتقر إليها، الأنا فاعل، والآخر منفعل. حينما تصهر معا كل العناصر المكونة لظاهرة ما، يمكن الحديث عن اقتراب إلى حقيقة الشيء.

تضافرت المرويات من أجل تمثيل الذات والآخر استناداً إلى آلية مزدوجة الفاعلية أخذت شكلين: ففيما يخص الذات أنتج "التمثيل" ذاتاً نقيّة، وحيويّة، متعالية، ومتضمّنة الصواب المطلق، والقيم الرفيعة، والحق الدائم؛ فضخّ مجموعة من المعاني الأخلاقية المنتقاة على كل الأفعال الخاصة بها، وفيما يخص الآخر أنتج "التمثيل" "آخر" يشوبه التوتر والالتباس والانفعال أحياناً، والخمول والكسل أحياناً أخرى، وذهب فيما يخص الأقوام في المناطق النائية إلى ما هو أكثر من ذلك، حينما وصفهم بالضلال والحيوانية والتوحش والبوهيمية، وبذلك أقصى كل المعاني الأخلاقية المقبولة عنده، واستبعد أمر تقبل النسق الثقافي له، فحمّل الآخر، من خلال تفسير خاص، بقيم رتبّت بتدرّج لتكون في تعارض مع القيم الإسلامية. وبذلك اصطنع "التمثيل" تمايزاً بين الذات والآخر، أفضى إلى متوالية من التعارضات والترانبيبات التي تسهّل إمكانية أن يقوم الطرف الأول في اختراق الثاني، وتخليصه من خموله وضلاله وبوهيميته ووحشيته، وإدراجه في عالم الحق. وباستثناء حالات محدودة خاصة بالعالم الشرقي، وبخاصة الهند والصين، فمن النادر الحديث عن تمثيل محايد، فالمرويات الكبرى لا تتقطع عن مرجعياتها الثقافية، وهي سرود شاملة لا تعرف البراءة في التمثيل، وليست شفافة، إنما تشتبك مع مرجعياتها في نوع من التمثيل الكثيف، وتصوغها صوغاً رمزياً، فترشح من تضاعفها كل المواقف القيمية والثقافية. هذه الآلية التي وفرت اعتصاماً بالذات وتحصناً وراء أسوارها المنيعّة، وإقصاء للآخر وتشويه حالته الإنسانية، هي من نتائج ثقافة التمركز حول الذات داخل الإسلام، والتمركز نمط من التفكير المرتفع الذي ينغلق على الذات، ويحصر نفسه في منهج معين، ينحسب فيه ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته. ويوظف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة مقولاته. ويحتاج هذا النمط من التفكير إلى نقد متحرر من أية مرجعية ثابتة، سواء كانت عرقية أو دينية أو ثقافية، فالمرجعية التي يمكن اعتبارها الموجّه لعمله هي الممارسة النقدية التحليلية الجريئة التي تتعرّض لفك التداخل بين الظواهر التي تلازمت فأوجدت هذا التفكير الذي يقوم على الرغبة والحاجة، وليس على جمع المعطيات الكليّة التي توفر له درجة من الموضوعية والحياد والصدق.

لقد كان هذا النموذج الفكري مهيمنا في القرون الوسطى، وتغلغل في تضاعيف التصورات العامة، وتحكم في توجيه الأفكار وصوغها، وركد مطمورا، ولكن بفاعلية كبيرة، تحت أكداس الخطابات والتصورات والتخيّلات، فحجب ولمدة طويلة، كل إمكانية للبحث في أمر تعديلها. وهو أمر يوجب إعادة النظر مجدداً في كثير مما اعتبر من المسلّمات الثقافية في ذلك العصر، من أجل كشف فداحة الأوهام، وخطورة المصادرات، ثم القيام، وبكيفية جديدة، بطرح القضية الملتبسة دائماً، قضية "الأنا" و"الآخر". ليس بوصفها قضية تاريخية انقضى عصرها، إنما باعتبارها ممارسة فكرية نقدية متجدّدة، تقوم بتحرير الذات من أوهام التمرّكز والتفوّق والأفضلية، عبر نقدها من أصولها، وفك الالتباس الناشئ من علاقة غير صحيحة مع الآخر، تشكّلت في ظروف أخرى، وفي ظل موجّهات لم تعد قائمة بصورتها الموروثة. تمارس الأصول ضغطاً شديداً في تحديد مجال الأفكار، ونمط المواقف، ونوع التصورات. تلك المرويات تمثل ذاكرة يصر إلى استعادتها طبقاً لحاجات متصلة بالوعي الجماعي في ظروف معينة من أجل أهداف مشتركة، والبحث في الصور المتشكّلة في المخيال الإسلامي للآخر ليست موضوعاً أغلق عليه كتاب الماضي، إنما هي قضية تتصاعد بفعل الظروف المعاصرة، ويتم استخدامها نفسياً لإعادة التوازن، فالماضي يدفع به ليكون جزءاً من صراعات الحاضر، وهذا الاستخدام لمعطيات الماضي، يجعله مباحاً، وقابلًا للاختلاق في كل موضوع يستعصي على الحل، وهو، يحجب النظر عن القضايا الحساسة، ويتسبب في عماء دائم، يحول دون التفكير الموضوعي بالواقع.

2. أصول التمرّكز الغربي

يتعذّر، على وجه الدقّة، تحديد اللحظة التي ولد فيها مفهومان متلازمان هما: «أوروبا» و«الغرب». فهما من تمخّضات تلك الحقبة الطويلة والمتقلّبة التي يُصطلح عليها «العصر الوسيط»، الحقبة التي طوّرت جملة من العناصر الاجتماعية والدينيّة والسياسية والثقافية، فاندمجت لتشكّل «هويّة» الغرب، وبانتهاء تلك الحقبة، ظهر إلى العيان مفهوم «الغرب»، بأبعاده الدلالية الأولية، وسرعان ما رُكّب من المفهومين المذكورين مفهوم جديد هو «أوروبا الغربية».

هذا المفهوم ذو الدلالات المتموّجة، لم يمتثل أبداً للمعنى الجغرافي الذي يوحي به، فقد راهن منذ البدء على المقاصد الثقافية والسياسية والدينيّة، ومن ثمّ ثبتت مجموعة من الصفات والخصائص العرقية والحضارية والدينيّة على أنها ركائز قارّة، تشكّل أسس هويته، وغذى هذا الاختزال ولادة مفهوم حديث ذي طبيعة إشكالية هو «المرکزية الغربية». وتتجلى إشكالية هذا المفهوم من أنه تقصّد أن يؤسس وجهة نظر حول «الغرب»، بناءً على إعادة إنتاج مكوّنات تاريخية، توافق رؤيته، معتبراً إياها جذوراً خاصة به، ومستحوذاً في الوقت نفسه على كل الإشعاعات الحضارية القديمة، وقاطعاً أواصر الصلة بينها والمحاضن التي احتضنت نشأتها، إلى ذلك تقصّد ذلك المفهوم، أن يمارس إقصاءً لكل ما هو ليس غربياً، دافعاً به إلى خارج الفلك التاريخي الذي أصبح

«الغرب» مركزه، على أن يكون مجالاً يتمدد فيه، وحقلاً يجهّزه بما يحتاج إليه. إن ولادة «العصر الحديث» اقترنت بالممارسة الغربية في ميادين المعرفة والاكتشافات الجغرافية، ومؤسسة الدولة بركائزها الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والسياسية. ومن الواضح أنّ صفة «الحديث» التصقت بالمضمون الـأيدولوجي الذي أشاعته الثقافة الغربية بما يوافق منظورها، ويترتب ضمن الأفق العام لتصوراتها، فيما يخص العالم والإنسان. وأفضى كل ذلك إلى نوع من التمرکز حول الذات بوصفها المرجعية الأساسية لتحديد أهمية كل شيء وقيّمته، وإحالة «الأخر» إلى مكّون هامشي، لا ينطوي على قيمة بذاته، إلّا. إذا اندرج في سياق المنظور الذي يتصل بتصورات الذات المتمركزة حول نفسها. وجدير بالذكر أنّ الانتماء الديني كان طوال العصر الوسيط شكّل نوعاً من الوحدة الشعورية، لعب دوراً أساسياً في تكوين «الإمبراطوريات الدينيّة» المتصارعة، التي ركّبت لنظائرها صوراً مشوّهة، ومختزلة، لم يُشف من آثارها إلى الآن. ومع أنّ مهمة المبشرين النصاري أتت أكلها متأخرة جداً، ذلك أنهم انتهوا من نحو «سنة ألف إلى تنصير وثنيّ أوروبا». إلّا أنّ انتشار المسيحية في أوروبا بدأ يُعرف منذ القرنين الرابع والخامس الميلاديين، وهو انتشار بطيء اقتصر في معظمه على الشريط الجنوبي لأوروبا. ويمكن القول تجوّزاً أنه شاع أول الأمر، فيما كان يسمى من قبل بـ«أوروبا الرومانية». وفي القرن العاشر أمكن استكمال مشروع تنصير «أوروبا البربرية» التي يمكن اعتبارها، بصورة عامة، سلف «أوروبا الغربية» بالمفهوم الحديث وطبقاً لشروط الجغرافي.

كان التحدي الديني الخارجي قد ذوّب التعارض الذي كان قائماً في قلب أوروبا، وشدّ أزرها فظهرت بوصفها قوة طالعة، جديدة، تهدف - من بين ما تهدف إليه - تحقيق مجموعة من الدعاوى ذات الأهداف المزدوجة، وفي طليعتها: القضاء على الوثنية من جهة، ووقف التحديات الخارجية من جهة أخرى. ويمكن القول إن أوروبا قد أسفرت، بسبب تلك الأهداف، عن وجهها المسيحي، لإيجاد نوع من توازن القوى، وامتصاص التعارض الداخلي القائم آنذاك. وكل هذا جعل المفكر "دوفيز" يضع استنتاجه الآتي؛ وهو: إنّ «أوروبا تتطابق في الهوية أكثر فأكثر مع المسيحية... إنّ أوروبا هي حامل راية، وجندي المسيح. إن التصور الجغرافي لعصر الحملات الصليبيّة بسيط، لكنه منطقي: «أورشليم مركز العالم». القدس إذن «سُرّة العالم» والهدف المسيحي في هذه الحقبة يخضع للفرضية الآتية: بما أنّ «أوروبا بلاد المسيحيين» فإنّ «إفريقيا وآسيا يجب تنصيرهما». الأصح كما يؤكد دوفيز «إعادة تنصيرهما ما دامت هذه الأراضي كانت جزئياً مسيحية في العصر القديم» يصعب الآن البرهنة على سلامة تلك الفرضية، فهي معرّضة للطعن من كل جانب. أولاً: لا تلزم النتيجة المطلوبة عن المقدمة الموضوعية (هل يجب تنصير آسيا وإفريقيا لأن أوروبا مسيحية؟). وثانياً: مهما حشدت الأسباب للقول إنّ آسيا وإفريقيا ينبغي «إعادة تنصيرهما»، فإنّ الأمر تمخّل محض، ذلك أنّ المسيحية لم تُعرف إلّا في نطاق محدود جداً في هاتين القارتين قبل ظهورها في أوروبا. وتحديدًا فإنّ مهد المسيحية كان الشاطئ الشرقي للبحر المتوسط. فإذا وضعنا في الاعتبار هذا التعسّف

المقصود في الإساءة لتاريخ المسيحية المتحدرة من أصول شرقية، فإن الحوار مع تلك الفروض يصبح ممتعاً. إنها فروض مركبة على مضامين اقتضتها ودفعتها إلى الأمام فكرة السجال اللاهوتي في القرون الوسطى، ذلك السجال الذي اعتاد أن يختزل كل شيء إلى فروض مستمدة من المنطق القياسي دون مراعاة لواقع المطابقة بين الموضوع والمحمول. كانت أوروبا تغادر حقبة العصور الوسطى ولم تفلح بعد في إضفاء صفة على شعوبها، لم تظهر كلمة «أوروبي» ولم تندمج الأعراق التي تستوطنها في هوية محددة، إلا الشعور الديني الذي يشكل بطانة داخلية للتواصل الروحي. وكان هذا الشعور يتنازع قطبان، كثيراً ما تداخلت وظائفهما وسلطاتهما: البابا والإمبراطور.

دخلت أوروبا العصر الحديث حينما طوّرت منظومة من الممارسات والأفعال والأفكار المتداخلة التي دُمجت معاً، ووظفت لتكون نسيجاً حياً يجري في العروق التي جمدها تناقضات العصور الوسطى. ومن خلالها بدأ الكيان الأوروبي، يظهر مؤثراً في العالم. ويعدد دوفيز ما يمكن اعتباره أهم العوامل التي أظهرت أوروبا بوصفها مكوناً متجانساً ومؤثراً:

1. اللغة اللاتينية.
2. الأدب القديم.
3. الأنتلجنسيا التي بدأت منذ القرن الثالث عشر تدرس في جامعات متماثلة.
4. طبقات حاكمة لها الميول والأذواق نفسها.
5. البعثات الأولى إلى الشرق الأقصى في القرن الثالث عشر.

إذا نظرنا الآن إلى تلك العوامل، نجد أن فعاليتها تتجه في الأساس إلى إيجاد قاسم مشترك تتمحور حوله الذات الأوروبية. وكما هو واضح فإن الاهتمام انصبّ على النظم الرمزية، وبخاصة الأدب الإغريقي والديانة المسيحية، وإعلاء شأن اللاتينية؛ لأنها الوسيط والحامل لتلك النظم. وسرعان ما اقتضى الحال أن تُضفى القداسة على اللاتينية؛ لأنها لغة الحقيقة الدينية، لغة الإنجيل، لغة اللاهوت، ولغة الكنيسة. ورافق الشوق إلى استلها الماضي، الاهتمام بالحاضر، سواء في أوساط طبقة المتقنين أو الفئات الحاكمة، ثم المحاولات الأولى للتعرف إلى «الآخر» بواسطة «الرحلات الأولى إلى الشرق». لكن التعبير الحقيقي عن أوروبا تأخر إلى نهاية القرن الخامس عشر، وكشف عن نفسه في ظاهرتين مهمتين، لهما أثر غاية في الأهمية في التاريخ الحديث:

1. الكشوف الجغرافية.

2. الثورة العلمية والفكرية.

الكشوفات حسب تودروف هي الحدث الذي دشن وأسس هوية الغرب الحديثة، إذ «لا يوجد تاريخ أنسب لتمييز بداية العصر الحديث من عام 1492، العام الذي عُبر فيه

كولومبوس المحيط الأطلسي، ونحن جميعاً - الكلام على لسان تودروف - الأحفاد المباشرون لكولومبوس، بقدر ما لكلمة «بداية» من معنى». فاعتباراً من هذا التاريخ يصبح الغرب يعيش زمناً جديداً «لا- يشبه أي زمن آخر». فقد انكمش العالم وصار صغيراً. ارتهنت أوروبا كقوة بلذة الاكتشاف، ووصف «العالم الجديد»، بأنه «أمريكا»، ومنذ أن وطأت قدما الأميرال الأسباني «أمريكو فيسبوتشي» هذه الأرض، أعلنت نسبتها إليه، ألغي وجودها وتاريخها الذاتي، وأعلنت ملكيتها بـ «التسمية»، وأصبحت علاقة هذه الأرض، بكل ما فيها، أشبه بعلاقة النوع بالجنس في الفلسفة القديمة. فمنذ «الاكتشاف» لا تُعرف هذه الأرض إلاّ بعلم معرف بذاته. إن التسمية بذاتها تتطوي على ممارسة إقصاء فريد من نوعه. لقد انتسب هذا العالم، منذ اللحظة التي عرفه فيها الغرب إلى الغرب نفسه، وأخمل أصله تماماً. سيكون هذا الإجراء إيذاناً بالتعبير عن استراتيجية التمركز التي سترتب علاقتها بالآخرين، بمقدار ما يندرج الآخرون في نطاق تصوراتها؟ الواقع، أن تلك التسمية الاستملاكية قد عمّدت بالدم، شأنها في ذلك شأن أي اغتصاب، غايته كما يقول تودروف: الاستحواذ والإخضاع، وذلك بـ «اقتراف أوسع إبادة في تاريخ الجنس البشري». هذا العماد بحد ذاته أول ما عبّرت به أوروبا عن وجهها الحديث لتأسيس هويتها. وتراجيديا اكتشاف أمريكا انطوت على هدف مزدوج: الإعلان عن الذات الغربية بالقوة، واكتشاف الآخر بالعنف الذي يماثل الاغتصاب، وكأن ثمن الشطر الأول من الهدف، لا- بد أن يكون الثاني. أظهرت الكشوفات لأوروبا عالماً «ثرياً وخاملاً». وكما ازدوج هدف الاكتشاف، فقد ازدوج هدف الاستثمار، فقد رافق المستكشفين باحثون عن الذهب، وحاملون للإنجيل. الفئة الأولى غايتها نقل الثروة إلى أوروبا، وغاية الفئة الثانية بثّ الحيوية الروحية في ذلك «الخمول الوثني». وظهر تبادل غير متكافئ قوامه، كما يقول "ريجيس دوبريه": «ذهبك في مقابل إلهي. أعطني الدراهم وإليك المطلق، إنني أنهب، ولكنني أهدي للحق». ومعلوم أن الكشوفات تمت تحت غطاء ديني، فكولومبوس يكتب إلى «البابا» أن رحلته ستكون «لمجد الثالوث المقدس ولمجد الدين المسيحي». وأن ما يفعله هو أمر «جليل ومن شأنه زيادة مجد ونمو الدين المسيحي المقدس»، وهدفه «نشر اسم الرب المقدس وإنجيله في أرجاء الكون». وجملة ما ينتظره كولومبوس من ذلك هو «استخدام ما سوف يتم كسبه في ردّ الديار المقدسة إلى الكنيسة المقدسة»، ويخص الكاثوليكين بالخير الوفير، قائلاً: «إنّ أخيار الكاثوليكين فقط هم الذين يجب أن يكون لهم موطن قدم هنا، بما أنّ الهدف الأول للمشروع هو دائماً نشر الصليب والعقيدة المسيحية». ولكن تحت هذا الغطاء كان يتم استنزاف كامل ونهب لم يسبق له مثيل لثروات البلاد المكتشفة، التي لم تلبث أن حوّلت إلى مستعمرات. أفضى الفتح -الاكتشاف إلى شعور جارف بالتفوق والقوة، فالفاتح، سواء أكان مكتشفاً أم مقاتلاً أم باحثاً عن الذهب أم راهباً وجد نفسه في مواجهة منظومة قيم مغايرة لمنظومة القيم التي يحملها. فكل الأهداف التي عبر المحيطات من أجل تحقيقها غير مفهومة من أهالي البلاد، كما يظهر ذلك بجلاء في علاقة الشعوب بالفاتحين في كل مكان وصلوا إليه، ومثال ذلك حالة العداء المستحكم التي قوبل بها البرتغالي "دلبوكيرك" خلال طوافه المتواصل لحوالي عشر

سنوات في سواحل الجزيرة العربية واليمن وعمان ثم الشواطئ الهندية، دون أن ينجح بصورة نهائية في الاستقرار بمكان ما، فكان الأسطول البرتغالي هو المكان المفضل له، يقطع فيه طرق السفن، ويستولي على حمولاتها من الفلفل وغيره، فيصادرها ويبيعتها إلى البرتغال في مطلع القرن السادس عشر، وفي الوقت نفسه يبدي في كل لحظة تعلقاً بالقيم المسيحية التي جعلته موجوداً في هذه الأصقاع لنشر الفضيلة وخدمة الكنيسة منبع الخير الأبدي التي ينبغي أن تعم سلطتها العالم من أجل تطهيره من ذلك العفن الوثني كما يرى "دلبوكيرك". وتتبع المفارقة من التضاد الذي يسبب صدمة بين الأخلاقيات المسيحية المعروفة والعنف المبالغ فيه الذي يمارسه "دلبوكيرك" ضد المسلمين حيثما يراهم باسمها، كما يصور ذلك ابنه بالتبني في السجل الخاص والضخم لأعماله الكاملة في البلاد الشرقية. والحق فإن الاكتشافات الجغرافية وضعت ولأول مرة منظومات القيم في صراع مباشر. وتمخض عن ذلك انهيار قيم وظهور أخرى، ومن وجهة نظر الفاتح الغربي، فإنه بقوته وحضارته وأهدافه قد اخترق سكون ذلك العالم الخامل. ولكنه في الوقت نفسه كان يقوِّض نظم العلاقات الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية، دون أن يكون معنياً بالنتائج التي تترتب على كل ذلك. لقد تم الإجهاز على المقومات الخاصة بتلك الشعوب والجماعات البشرية، وألحقت بنموذج غربي أصبح يغذي تلك المناطق بالحياة؛ لأنه امتد بنفوذه إلى أعماقها، وسيطر على المفاصل الرئيسية فيها. كان كل شيء يرتبط بأوروبا التي أصبحت مركز العالم، والعالم غير الأوروبي يحيا بها. أما فيما يخص الثورة العلمية والفكرية فإن أوروبا خرجت من العصر الوسيط حينما أظهرت الأنتلجنسيا إلى الوجود حساً جديداً من خلال الفن والأدب والفلسفة والعلم. وبدأت الرؤى والتصورات الجديدة تتعارض مع تلك الموروثة، وانحسر نفوذ الكنيسة في الأوساط الثقافية عما كان عليه من قبل، وأصبح الاتصال بالماضي اليوناني والروماني محكوماً بعلاقة متحررة من سلطة التقاليد والكنيسة، ثم تفجرت الثورة العلمية التي استبدلت بكثير من المعتقدات أخرى جديدة، وأصبح العالم مجالاً للممارسة العقلية الغربية فـ«البنية الذهنية للأوروبيين لا ترتضي حقاً إلا بمبادئ واضحة وجلية تفضي بسلسلة استنتاجات إلى نتائج تفرض نفسها بجلاء». وفكرة الكونية، الداعية إلى عولمة القيم والثقافات والعلاقات الاجتماعية، بدأت تتخلى عن مضمونها الديني الذي أشاعته أحلام العصور الوسطى، وحل محله مضمون عقلي وعلمي يهدف إلى السيطرة على العالم. ويرى ديكارت أن البناء العلمي الذي تشيده أوروبا من أجل العالم كافة، ومنفعة التفلسف لها أهمية كبيرة؛ لأنها وحدها «تميزنا من الأقاليم المتوحشين والهمجيين».

صار الغرب مصدراً للمدنية الجديدة، فيما وسم العالم الآخر بالتوحش والهمجية، وأصبح القول بـ«حيوية أوروبا» و«خمول العالم» شائعاً، فـ«أكاديمية علوم باريس» تؤكد في القرن الثامن عشر «أن أوروبا هي ما تغير وما يتغير بتقدم معارفنا» و«كل أجزاء العالم الأخرى هي في الجمود». ثنائية جديدة تحل محل ثنائيات تناسلت من بعضها قبل ذلك: في العصور الوسطى كان الإيمان يوضع قبالة الكفر، ومن قبل كان الرومان يوضعون

مقابل البرابرة. وجاء الآن دور ثنائية الحيوية والخمول، والتمدن والتوحش.

يعبر أحد الرحالة في القرن التاسع عشر عن هذه الفكرة بقوله إنه في آسيا لا شيء يتغير «آسيا هي الجمود، أوروبا بالعكس، تغير دائم» وأصبحت الثقافة ممارسة روحية وعلامة مميزة للمتحضرين، يؤكد هيغل هذه الفكرة بقوله: «في أوساط المتمدنين يسعى الإنسان إلى إعلاء قيمته بالثقافة الروحية، وذلك لأن تغيرات الشكل والسلوك وسائر المظاهر الخارجية لا تكون من نتاج الثقافة الروحية إلا لدى المتمدنين وحدهم». وتحتشد النتائج الفكرية والأدبية بالثنائيات الضدية: المدني في تعارض مع الهمجي، الإلهي في تعارض مع الطبيعي، الروحي في تعارض مع الحسي، وهي تستعيد جميعها روح الثنائيات الضدية المترسبة في المخيال والعقل على حد سواء، والمتأصلة في الثقافة والتصورات العامة.

برزت أوروبا بوصفها مكوناً ثقافياً، وحيثما شاعت نظمها الفكرية والسياسية والاقتصادية تكون أوروبا. ويبدو وكأن الفكرة الرومانية يُعاد إنتاجها مرة ثانية، فقد اختزل العالم حضارياً لكي ينطوي تحت شمول أوروبا. فالفتح والكشف والتبشير والاحتلال كان ينتظم في سياق فكرة واحدة هي: بناء هوية أوروبا. وهذا البناء يلزم الإجهاز على المكونات الحضارية القائمة في العالم، وإذا تذر ذلك فاخترتها إلى أنماط معيقة لعلاقات جديدة تهدف إلى وحدة الإنسان والتاريخ، وحسب مونتسكيو، فإن «أوروبا لم تعد سوى أمة مؤلفة من أمم عديدة» ونشر الدين المسيحي يقوي روابط هذه «الأمة»، فقاموس «تريفو» الصادر في عام 1771 يقول إن «أوروبا أصغر قارات العالم، لكن لها على الأجزاء الأخرى مزايا كثيرة: المزية الرئيسية هي: الدين الحقيقي الذي حفظته على النحو الأفضل والذي تنتشره بشكل رئيس منذ قرنين في أجزاء الكون الأخرى». وفي الموسوعة التي أشرف عليها «ديدرو» و«المبير» يكتب «جوكور» في نهاية القرن الثامن عشر معرّفاً «أوروبا»، بأنها «تفرض نفسها بالمسيحية التي لا تميل أخلاقها الخيرة إلا إلى سعادة البشرية». وقبل ذلك كان «لامارتير» يؤكد أن «أوروبا هي الجزء الأعظم بالدين المسيحي الذي أصبحت شطره الأثمن ونوعاً ما مورده». و«الموسوعة» التي أشرفنا إليها، والتي اعتبرت أنموذجاً للتتوير العقلي، تعدد فضائل أوروبا، وتختتمها بـ«المسيحية»، أما الأوروبيون في قاموس «تريفو». فتتصد لهم الخصائص الآتية: «الأوروبيون هم شعوب الأرض الأكثر تهذباً، الأكثر تمدناً، والأحسن صنعا. يبرزون جميع شعوب سائر العالم في العلوم والفنون... في التجارة، في الملاحة، في الحرب، في الفضائل العسكرية والمدنية، إنهم أكثر بسالة، أكثر فطنة، أكثر كرمًا، أكثر نعومة، أكثر اجتماعية، وأكثر إنسانية».

إن فكرة «السمو الأوروبي» وفكرة «امتدادية أوروبا» وشموليتها، وفكرة «أوروبا مركز العالم» ستفرض نفسها في القرن الثامن عشر. بحيث تصبح أوروبا حسب دوفيز «الوسيط للتقدم الكوني» و«السيد المعطاء» الذي ينبغي على العالم أن يكون «معتمداً عليها سياسياً وتكنولوجياً» ذلك أن ما تهدف إليه الحضارة الغربية، كما يذهب توينبي هو

«جمع العالم الإنساني كله في مجتمع كبير واحد، والسيطرة على كل شيء فوق هذه الأرض، وفي البحار والأجواء، التي ستصل إليها الإنسانية عن طريق التقنية الغربية الحديثة».

تضافرت إذن منذ بداية القرن السادس عشر مقومات ظهور الغرب الحديث المتمركز على نفسه، الذي سعى إلى تجاوز تناقضاته، بإعلان ضمني ومن طرف واحد: اعتبار العالم بأجمعه ميداناً للاستثمار الاقتصادي والفكري والسياسي. اقتضى هذا الهدف السيطرة على معظم ما كان يعرف بـ «العالم القديم» خارج «القارة». والكشف عن «عواالم جديدة»، وإحاقها بأوروبا بالقوة، وتجاهل خصوصياتها وقيمها، وإعلان ولادتها طبقاً لطقوس كنسية. ولا- غرابة أن يخلع كولومبوس على المدن التي «اكتشفها» في «العالم الجديد» تسميات مثل: سان سلفادور، وسانتا ماريا، أو اقتداء بملوك البلاط الإسباني وأميراته مثل إيزابيلا، وفرناندا وجوانا. مستعيناً بكل الموروث الديني والزمني لإضفاء أسماء جديدة على كل المناطق التي يمر بها، معلناً أنها من أملاك الكنيسة والملك الإسباني؛ لأنها مُنحت الأسماء الصحيحة المعبرة عنها، وكذلك فعل "دلبوكيرك" في الشرق. فـ«إطلاق الأسماء على الأشياء يساوي امتلاكها». وحيثما وصلت الغربيون، أعلنوا أنّ الهدف هو إدراج «العالم الخامل» في سياق التاريخ الإنساني الحيوي. وظهرت رسالة «الرجل الأبيض» مثلث الوجوه: الفاتح المسلح، والمبشر الديني، والباحث عن الثروة.

ترتبت علاقات الأوروبي بغيره في ضوء علاقة جديدة. هي علاقة المتبوع بالتابع. وقد عبر الأدب الروائي رمزياً عن هذه العلاقة الملتبسة على لسان «دانيال ديفو» في روايته «روبسن كروزو»، إذ يقوم «كروزو» الأبيض، بتعليم «فرايدي» الملون: التفكير والفهم والسلوك، ليوفق في خدمته، خدمة الرجل الأبيض. وإذا وضعت تلك العلاقة تحت النظر العقلي لتحليل مكوناتها. نجد أنّ العلاقة بينهما كمتبوع وتابع تقوم على الركائز الآتية: قيم روحية وقيم فكرية وقيم سلوكية. أي أنّ الأبيض يلقن الملون: الدين والعقل والأخلاق. إنّ المتبوع يبشر بهذه القيم، كغطاء مخفف لواقعة التبعية ذاتها، أما التابع فينلقاها لا لكي يحقق بها ذاته، وإنما ليعخدم بها سيده، ويكون ماهراً في التعبير عن ولائه وطاعته.

الكلمة الأولى التي يتعلمها التابع من المتبوع هي "نعم" بلغة السيد. الطاعة أولاً. إنّ التبعية تعني تفوق طرف على آخر، وهي تنظم العلاقات بناء على هيراركية (تراتبية) خطيرة تحجب معرفة الآخر، بقدر ما تحجب معرفة الذات على حقيقتها.

3. أصول التمركز الإسلامي

إنّ العودة إلى مرويات الثقافة الإسلامية (يقصد بالمرويات كل تعبير يقوم بوظيفة تمثيلية للمرجعيات الثقافية والعرقية، بغض النظر عن الصيغة) وبخاصة الجغرافية والتاريخية والدينية والتخيلية، وكتب الرحلات، طوال القرون الوسطى تبين بجلاء أن صورة الآخر مشوشة، ومركبة بدرجة كبيرة من التشويه الذي يحيل على أن المخيال الإسلامي المعبر

رمزيا وتمثيليا عن تصور المسلمين للعالم، قد أنتج صوراً تبخيسية للآخر. فالعالم خارج الإسلام -كما قامت تلك المرويات بتمثيله- غفل، مبهم، بعيد عن الحق، وهو بانتظار عقيدة صحيحة لإنقاذه من ضلاله، ولا- تخفى التحيزات الخاصة بذلك التمثيل، فهي مكشوفة وواضحة، وكانت صورة الآخر الدونية مثار قبول واحتفاء في كثير من الأحيان لدى المؤرخين والجغرافيين، ولم يجر نقد معمق لها، ولا كشف التتميطات الثقافية الجاهزة للآخر. كشف صورة الآخر في أعين المسلمين، خلال القرون الوسطى (هنالك اختلاف حول الدلالة الزمنية لهذا المفهوم بين المؤرخين بحسب الأمم والثقافات، كما هو معروف) لا- يراد منه سوى تفرغ الأوهام المستبدة بنا، والتأكيد على ضرورة النظر إلى الماضي، وصورته في أذهاننا، نظرة تستبعد أية إمكانية لإغفال التدرج التاريخي الطبيعي للأمم، وهو يسهم، كما نرى، في وضع مسافة نقدية تمكن من كشف انخراط فهمنا التقليدي في عمل خطير، وهو يريد ألا نزل أسرى التطابق مع صور بعينها من الماضي، إنما التفكير في نوع من الاختلاف، وهذا الاختلاف يقتضي النظر للذات والآخر بعيدا عن التحيزات الأيديولوجية الجاهزة. فالمركزيات تصاغ استنادا إلى نوع من التمثيل الذي تقدمه المرويات الثقافية (الدينية والأدبية والتاريخية والجغرافية والفلسفية والأنثروبولوجية) للذات المعتصمة بوهم النقاء الكامل، والآخر المدنس بالدونية الدائمة، فالتمركز هو نوع من التعلق بتصور مزدوج عن الذات والآخر، تصور يقوم على التمايز والتراتب والتعالي، يتشكل عبر الزمن بناء على ترداد متواصل ومتماثل لمرويات تلوح فيها بوضوح صورة انتقيت بدقة لمواجهة ضغوط كثيرة.

يلاحظ أن مصطلح "العالم الإسلامي" قد بدأ يحل محل "دار الإسلام" وهذا يتسبب في نشأة وضع آخر، وهو التفكير في البحث عن المصطلح الذي يمكن إطلاقه على "العوالم الأخرى"، فما دام قد غطي هذا العالم بغطاء ديني، فما الذي يمنع من خلع أغطية مماثلة على العوالم الأخرى التي تشترك بالعقائد والثقافات واللغات؟ إلى ذلك فالمصطلح الجديد إنما هو تشكيل رمزي له القيمة الثقافية ذاتها التي كانت اللب المكوّن للمصطلح القديم، فشان هذا شأن ذلك، لا يمكن أن يُعبأ بغير الأبعاد الثقافية. ومادام التفكير في (الأنا) يتم في ضوء سلم محكم من القيم الدينية، فمن الطبيعي أن يظهر (الآخر) المختلف. ولكن هل يمكن أن نكون أكثر دقة لو استخدمنا مصطلح "العالم الإسلامي"؟ الواقع ينبغي التحسب أيضا عند استخدام هذا المصطلح؛ فهذا الوصف يشوبه نوع من عدم الدقة من جهة، والتعميم من جهة أخرى. فهو لا يأخذ في الاعتبار ما تمور به هذه المناطق الشاسعة التي استوطنها المسلمون كأغلبية، أو شكلا في بعضها أقلية ضخمة، لها خصوصيات عرقية، ولغوية، وتاريخية.

ولم يكن المسار التاريخي للإسلام خاضعا بصورة كاملة لفهم مجموعة عرقية، أو حقبة تاريخية، أو منطقة جغرافية. فقد كان هذا المسار ولا يزال متصفا بتنوع مميز بحسب الأ-عراق والأقاليم، والثقافات. وهذا الوصف لن يُنقصه في شيء، إنما يضيف عليه حيوية لأنه يستجيب للبنية الاجتماعية الخاصة بالمؤمنين به كنسق ثقافي وعقائدي، ويتفاعل

معها، بما يظهر إسلاماً متنوعاً. لقد بُذل جهد كبير للحفاظ على وحدة دار الإسلام خلال القرون الوسطى بوجه التحديات الخارجية والداخلية في محاولة لبلوغ أكبر درجة ممكنة من الوحدة الدينية والثقافية، لكن ذلك لم يتحقق إلا- بعد التفكك السياسي الذي لحق بتلك الدار، وخلال ذلك وقع تفاعل واسع المدى بين شعوب تنتمي إلى أرومات وثقافات وتقاليد مختلفة، وبرزت الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى إلى الوجود من خلال عملية التفاعل هذه، بل كادت تكون في الحقيقة نتيجة لها.

ليس من الحكمة الآن النظر إلى واقع (دار الإسلام) كما كان ينظر إليها حينما كانت قائمة بالفعل؛ ولكن من المهم التأكيد على خاصية الوحدة المتنوعة بشريا وثقافيا لها، وتجنب تكريس المصطلح للتعبير عن دلالة رغبوية كامنة في الوعي الإسلامي المعاصر الذي يواجه تحديات حقيقية، فينظر إلى الماضي نظرة شفافة تستبعد الخصوصيات التي أضفت على الإسلام الثقافي أبعاداً خصبة في كل مكان وصل إليه. من الصحيح أن الإسلام كان عقيدة دينية، لكن مفهوم دار الإسلام كان يتأكد وجوده من كونه عالماً واسعاً يشترك في تصورات ثقافية وأخلاقية متقاربة أكثر مما يمثل لوحدة سياسية ودينية مطلقة. وكان هذا معروفاً عند القدماء، وجرى التعامل معه كحقيقة واقعة. نريد من كل هذا التأكيد على أن العالم كمجال ثقافي سيبقى مضماراً للمنازعة والمدافعة، وقد تأخذ المنازعة أشكالاً، وتتنظم في أهداف، لكنها تستعين بالمكون الثقافي-العقائدي كمنشأ في صراعها مع الآخر. ما زلنا بعددين عن تصور حقيقي يمارس وظيفة فاعلة في دمج التكوينات الثقافية داخل أطر تفاعلية، تستبدل بالمساجلات الحوارية. وما دام الأمر قائماً فليس ثمة إمكانية حقيقية للتخلص الآن نهائياً من التسميات التي تحمل معها مستنداتها الثقافية والدينية، كـ "دار الإسلام" أو "العالم الإسلامي" أو "الغرب" وحتى "دار الحرب" فالمفاهيم والتسميات تعبر عن حقيقة ظاهرة أو مضمرة، ولكن من المفيد التنبيه إلى ضرورة تفرغ دلالاتها القديمة. المفاهيم التي توجه الأفكار لها سُدُن تطور خاصة بها. ولا يراد استخدامنا لبعضها موافقة لدلالاتها، إنما نهدف إلى تعديل الدلالات الموروثة فيها.

يشير مصطلح "العالم الإسلامي" الآن إلى ذلك المجال الشعوري الذي تتراسل فيه منظومة من القيم الروحية والأخلاقية والعقائدية التي انبثقت عن القرآن، وعززت بفهم المسلمين لطبيعة الرسالة التي يتضمنها، وهو تراسل يتجاوز الانتماءات العرقية والثقافية والجغرافية، ولكنه لا يهملها ولا يتقاطع معها، ذلك أن الإسلام لم يضع أية شروط محددة للتوفيق بين العرق والعقيدة، فهما انتماءان لا- تعارض بينهما في المنظومات الدينية، يتوازيان ويلتقيان ويتماسان دون أن يلغي أي منهما الآخر، وهذا الأمر بذاته هو الذي يظهر إلى الوجود إسلاماً متعدد الأبعاد، يتم تلقيه وإنتاجه والتفكير به طبقاً للخصوصيات الثقافية والاجتماعية، لكن الإسلام كمنظومة قيم روحية وعقائدية عامة ينتظم في نسق واحد شامل، فهو يضم هذه التصورات، ويهضم الاختلافات والخصائص الثانوية، وذلك أمر شائع يفرضه واقع حال المسلمين المتصلين بأعراقهم الكثيرة، والمنتمين إلى هويات ثقافية متعددة، داخل إطار الثقافة الإسلامية العامة. وهذه الحقيقة دفعت محمد أركون لأن

يحتج على برنارد لويس الذي يستخدم في كتبه مصطلح "العالم الإسلامي". ومؤدى اعتراض أركون يتمثل في أن هذا المصطلح إنما هو مفهوم شمولي وضبابي يغطي تحته عدداً كبيراً من المجتمعات والمجموعات البشرية المختلفة. وهذه الفئات والمجتمعات شديدة التنوع والابتعاد عن بعضها في الزمان والمكان. إنها من التباعد والاختلاف بحيث أن مفهوم "العالم الإسلامي" يفقد كل فعالية حقيقية، وبالتالي يصعب استخدامه دون أخذ احتياطات كثيرة.

3. تنازع المركزية الثقافية: مجتمعات تقليدية ومجتمعات مدنية

يصعب تخليص صورة الآخر من الآثار المباشرة التي تتركها عليها الثقافة المتمركزة على نفسها، وقد كانت المركزية الإسلامية، ممثلة بدار الإسلام، ونظامها القيمي المعياري، هي الموجة الأكثر فاعلية في صوغ ملامح تلك الصورة، وهي في عمومها صور رغبوية تتأذى مكوناتها عن رغبة في تفخيم الأنا الثقافية الأمر الذي يقود إلى خفض قيمة الآخر. كان هذا التصور كامناً في صلب الحضارات القديمة والوسيط، ولم تتمكن الحضارات الحديثة من التخلص منه بصورة تامة، إذ ما زال فاعلاً في توجيه المواقف والأحكام، وتحديد طبيعة المنظورات التي تنظر بها المجتمعات إلى غيرها؛ ذلك أن العصر الحديث لم يفلح في التخلص من مؤثرات الماضي، كما ينبغي، وهو في كثير من الحالات يعيد بعث الصور والأحكام القديمة التي كوّنتها ظروف تاريخية مختلفة، فيبني عليها مواقف يرغب فيها، ويحتاج إليها في نزاعاته ذات الأوجه المتعددة، وعلى نحو خاص نزاعات الهويات الثقافية. ولئن ذوبت نزعات الحداثة والعولمة بعض التخوم الرمزية الفاصلة بين التجمعات القومية والعقائدية، وفكّت الانحباس التقليدي المتوارث فيها، فإنّها بذرت خلافاً جديداً تمثله مفاهيم التمركز والتفوق والتفكير بسيطرة نموذج ثقافي على حساب آخر، وهو أمر نشط مرة أخرى المفاهيم التناقضية-السجالية التي تخمّرت في طيّات القرون الوسطى، وصارت تبعث اليوم بصورة إشكاليات الهوية والخصوصية والأصالة. وينبغي التأكيد على أمر يكاد يصبح قانوناً ثقافياً، وهو أن البطانة الشعورية-العقائدية، وهي تشكيل متنوع من تجارب الماضي والتاريخ والتخيّل والاعتقاد واللغة والتفكير والانتماءات والتطلعات، تؤلّف جوهر الرأسمال الرمزي للتجمعات المتشاركة بها، أقول إن تلك البطانة المركبة تعمل على جذب التجمعات البشرية الخاصة بها إلى بعضها، وتدفع بها إلى قضايا حساسة وشائكة لها صلة بوجودها، وقيمها، وآمالها، وقد تتراجع فاعليتها التأثيرية في حقبة بسبب ضمور فاعلية عناصرها، لكنها قابلة للانبعاث مجدداً في حالة التحديات والتطلعات الحضارية الكبرى. ولا يُستبعد أن تُغذى بمفاهيم جديدة تدرج فيها من أجل موافقة العصر الذي تتجدّد فيه.

وهذا هو الذي يبعث التفكير ثانياً في الماضي الذي يصبح حضوره ملحاً حينما تشرف المجتمعات على حالات تغيير جذرية في قيمها وأخلاقها وتصوراتها عن نفسها وعن غيرها. ينبثق تفكير ملح بالماضي حينما يكون الحاضر مشوشاً، وعلى عتبة تحولات كبيرة، إما بسبب مخاضات تغيير داخلي أو بفعل مؤثرات خارجية.

تعيش المجتمعات الإسلامية حالياً ازدواجاً خطيراً تختلط فيه قيم روحية وقيم مادية، ولم تفلح أبداً في فك الاشتباك بين الاثنين على أسس عقلية واضحة. فالقيم الأولى حبيسة النصوص المقدّسة وحواشيها، وقد آلت إلى نموذج أخلاقي متعال يمارس نفوذاً يوجّه الحاضر انطلاقاً من الماضي، أما القيم الثانية فقد غزت الحياة بثتى جوانبها، باعتبارها إفرزات مباشرة لنمط العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في العصر الحديث، وبالتحديد بفعل المؤثر الغربي. وهكذا فقد اصطدمت وتداخلت جملة من القيم المختلفة في مرجعياتها ووظائفها، فلم تعد تلك المجتمعات قادرة لا على الدخول إلى قلب الحداثة ولا الانفصال عن الماضي. هناك زمان يحملان قيماً ثقافية مختلفة يتواجهان في وسط هذا العالم الكثيف بشرياً: العالم الإسلامي (بوصفه منظومة ثقافية) الذي لم تستطع شعوبه أن تتجزأ فهماً تاريخياً متدرّجاً ومطوّراً للقيم النصيّة الدينيّة، بما يمكنها من إدراج تلك القيم في صلب السلوك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولم تستطع في الوقت نفسه هضم كشوفات العصر الحديث في كل ما يتصل بالحياة والمشاركة فيها. وبعبارة أخرى فإنها لم تتمكن من إعادة إنتاج ماضيها بما يوافق حاضرها، ولم تتمكن أيضاً من أن تتكيف مع الحضارة الحديثة المنبثقة أساساً من الغرب، وعلى هذا فقد انشطرت بين قيم متعالية وقيم غربية، وحينما دفعها سؤال الحداثة إلى خانق ضيق، طرحت قضية الهوية، كقضية إشكالية متداخلة الأوجه. فالقائلون بالهوية التقليدية المميزة قدّموا قراءة هشّة للإسلام تقوم على فهم مدرسي ضيق له يعنى بالطقوس والأزياء والتمايز بين الجنسين، والحلال والحرام والطهارة والتكفير والتحريم، والتأثيم الدائم للنفس، وحبب فعالية العقل المجتهد، والذعر من التحديث في كل شيء، وإخضاع الكون والبشر لجملة من الأحكام، التي يسهل التلاعب بها طبقاً لحاجات ومصالح معينة، وإنتاج أيديولوجيا استعلائية متعصّبة لا تأخذ في الاعتبار اللحظة التاريخية للشعوب الإسلامية، ولا العالم المعاصر، ولا تلتفت إلى قضايا الخصوصية الثقافية والدينية والعرقية للأقليات، وسعوا إلى بعث نموذج أنتجته تصورات متأخرة عن الحقبة الأولى من تاريخ الإسلام، نموذج يقوم على رؤية تقديسية لأننا وإقصاء للآخر، يحبس الإسلام في قفص ذهبي، دون أن يسمح له بالتحرّر من سطوة الماضي، وينخرط في التفاعل الحقيقي مع الحاضر. وحجّبوا عن الإسلام القيم الكبرى التي اتصف بها كنسق ثقافي يقر بالتنوع والاجتهاد، ويحث على التغيير والتجديد.. وهنا سوف يصطدم هؤلاء بحقيقة لا يمكن تدويرها، وهي: أنه ليس من الصعب فقط استدعاء نموذج أنتجته سجالات القرون الوسطى وفروضها وتعميمه على الحاضر، إنما من المستحيل تطبيق فهم مختزل وهامشي للإسلام، أنتجته العصور المتأخرة، فهم يقوم على التمايز المذهبي، والتعارض الطائفي، والانغلاق على الذات، وتبجيل السلطة، وتسويغ طاعتها، والتكفير، ونبذ الاجتهاد، وتجهيل الناس بحقيقة أحوالهم الاجتماعية، كل هذا ضمن نمط من الحياة والتفاعل والمصالح والعلاقات الاجتماعية التي تكاد تختلف كلياً عما كان شائعاً إبان تلك الحقبة التي يفترض أن النموذج المطلوب قد ظهر فيها. ليست هذه وحدها هي العقبة الكأداء، إنما ترافقها أخرى لا تقل أهمية، وهي أنه لا يمكن تبني نموذج لمجرّد الرغبة فيه، فذلك أدخل بباب المحالات، فلا بد من كفاءة وتنوع يفيان بالحاجات

المتكاثرة للناس، وفي جميع الأحوال لا- يمكن تطبيق أي نموذج مستعار من الماضي لاستيعاب الحاضر، فالأحرى اشتقاق نموذج حي ومرن وواسع ومتنوع وكفء من الحاضر نفسه، يأخذ في الاعتبار كل أوجه الحاضر، ويتجدد بتجدده، ولا ينغلق على نفسه، ولا يدعي اليقين، ولا يزعم أنه يوصل إلى الحقيقة المطلقة، ويتفاعل دائماً مع المستجدات الداخلية، ويتناغم مع حركة التاريخ بشكل عام. ويكون جريئاً في الحوار مع نفسه وغيره، ويتجنب الانحباس داخل قمع مغلق، ويترك للأراء والاجتهادات والرؤى أن تتفاعل فيما بينها، ولا يتكى على السجلات الـكلامية والمنطقية، إنما يقدم نفسه كنموذج مفتوح يُثري بالاقتراحات والممارسات، ويفك نفسه من الأقواس التي تقيده، فلا يدعي أنه يقدم الخلاص، ولا يعد بالنجاة الكاملة. أما القائلون باحتذاء الغرب، واستعارة حدائته، والاندماج بعالم يمور بالكشوفات العلمية والفكرية والاقتصادية، باعتبار أن الغرب استكمل حلقة التحديث الأساسية، وأنجز التطور في معظم مجالات الحياة العملية، وضمّن للإنسان حقوقه كفرد وكمواطن وكفاعل اجتماعي، ورسّخ سنناً قانونية وحقوقية واجتماعية تحول دون إلحاق ضرر مقصود وعام بالمجتمع والفرد على حدّ سواء، فإنهم يتخطون حقيقة لا تخفى، وهي: أن النموذج الغربي تولد من نسق ثقافي خاص، وأنه نتيجة لتمخض شهده الغرب منذ القرن السادس عشر الميلادي، وأنه اشتق من حالة الغرب الخاصة، وتكمن كفاءته في أنه زبدة ذلك الواقع؛ لأنه متصل به اتصال الجنين بالرحم. وقد تطور استجابة لواقع الغرب الذي تجري محاولات من أجل تعميمه ليشمل العالم، بكل الصيغ الممكنة، ولكن ركائزه الأساسية مبنية على وفق الخصوصيات الثقافية والسياسية والاجتماعية والتاريخية الغربية. وتكمن الصعوبة في تقليده ومحاكاته، ناهيك عن نقله وتبنيه. وبافتراض إمكانية ذلك، فإنه سيكون في نوع من التعارض مع جملة القيم الموروثة التي أشرنا إليها.

والحقيقة فإنّ التوترات القائمة في العالم الإسلامي حالياً، يتصل كثير منها بالصدمات الظاهرة والضمنية بين النموذجين اللذين ذكرناهما. في النهاية لا يمكن تجريد نموذج من خصائصه الذاتية وفرضه على حالة مختلفة، سواء أكان نموذجاً دينياً مستدعي من الماضي، أم نموذجاً غربياً مستعاراً من الآخر. الواقع يفرض نموذجاً الخاص الذي لا يُشترط فيه التقاطع مع النماذج الأخرى، إنما التفاعل معها. ولكن تُشترط خصوصيته واختلافه.

ينطوي الكلام عن الحداثة بالنسبة للمجتمعات الإسلامية، على مفارقة لا يمكن تخطيها بأي شكل من الأشكال؛ لأنها متصلة بسلسلة من التطلعات الحاملة الخاصة بالتحديث من جهة، وبسلسلة مضادة من الإخفاقات الحاصلة في الواقع من جهة أخرى. وقد أصبح معروفاً أن الحداثة الغربية قد أنجزت كثيراً من وعودها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وأن النقد يثار الآن حول بعض النتائج التي أفضت إليها الحداثة العقلانية، وليس إلى الشك في كامل منجزها الذي أحدث نقلة لا- يمكن إنكارها في البنية الاجتماعية، بما في ذلك الفكر والعلاقات الاجتماعية والتطور التقني وحقوق الإنسان

وغير ذلك، لكن القضية المثيرة للاهتمام هي أن المجتمعات الإسلامية لم تقترب بعد من هذا المخاض، وما زالت تتخبط دونها، ولم تطوّر مفهوماً خاصاً بحدّاتها؛ لأنها لم تراكم معرفة عقلية- نقدية تمكّنها من الاقتراب إلى خيار الحداثة وما بعد الحداثة كمشروع لتغيير البنى التقليدية في المجتمع والأفكار. وفي ضوء ثورة الاتصالات وطموحات العولمة والتفكير بعالم موحد الرؤى والآمال فإننا نعود أدراجنا شئنا أم أبينا إلى خوض غمار تلك التجربة مرة ثانية بأشكال جديدة قد تكون أشدّ مرارة هذه المرة. لقد فقدنا الفرصة التي عبرها كان يمكن أن ننجح في الوصول إلى ما نحتاج إليه فعلاً، والحق فإن الرهان المشوّه للتحديث الذي وصفناه قد بعث نسقا من التفكير المضاد، يقول بالاعتصام بالذات، وتشكيل هوية ثقافية خاصة وثابتة تسعى إلى بعث نموذج مستعار من الماضي، بإلحاح من فكرة إننا بذلك النموذج نحقق الصفاء الكامل، ونبعث الخصوصية، وندراً حالة الذوبان في الآخر.

من الواضح أن هذا التيار وضع نفسه في تعارض لما هو قائم من آثار الغرب، وذلك يعني ضمناً أن المجتمع انشطر شطرين كل منهما يأخذ بمناقضة الآخر والخط من شأنه. ومهما أدركنا التفكير في المناحي المتعدّدة لهذه الإشكالية وقلبناها على وجوهها، فإننا لا نجد سوى التوتر وسوء التفاهم بين التيارين، فكل منهما يصدر عن جملة من المسلمات الأولية التي يعتقد بصحتها المطلقة، وتغلّغت هذه الازدواجية في تضاعيف الممارسات السياسية والثقافية والاجتماعية، وضربت الإنسان في الصميم، فهو يجد نفسه على حافة خيارين، ولم يفلح بعد في إدراج هذين الخيارين في إطار من الحوار والتفاعل ليصل إلى خيار ثالث مختلف عنهما لكنه غير متقاطع معهما، وهذا الخيار هو الذي نصلح عليه (الاختلاف) بوصفه بديلاً عن (المطابقة) التي هي امتثال سلبي للماضي والآخر معاً.

إن كل معالجة تحليلية لسؤال الحداثة لا- يمكن لها أن تتجاوز هذه القضية؛ لأن ثقافة المطابقة قد أصبحت مرجعية لأنساق التفكير والتعبير في حياتنا بكل مستوياتها الأساسية، إذ في ضوئها تترتب شؤون الفكر. وفي حالة معقّدة مثل هذه يغيب التفكير النقدي الجذري، ويتراجع الإبداع الأصيل، ويحل محلها الاقتباس الذي يقوم على التشويه والتلخيص والاستنساخ، وتحل ثقافة التجميع محل ثقافة الإبداع، ويتجه التفكير إلى البحث عن أصول حتى لو اقتضى الأمر تلفيق تلك الأصول، أصول قد تبعث من طيات الماضي أو تستعار من الآخر. إنها حالة من التوتر التي يحدثها انتماء مزدوج إلى رؤيتين وعالمين وزمنيين ومكانين وثقافتين ونسقين من القيم في آن؛ فيما الحداثة الفاعلة موقف فكري جديد، ورؤية فلسفية للنظر إلى الذات والعالم طبقاً لمنظورات مختلفة عن المرجعيات التقليدية الموروثة والمرجعيات المستعارة من الآخر، وغايتها إعادة ترتيب الواقع والفكر طبقاً لحاجات اللحظة التاريخية المتجدّدة فالحداثة المنشودة لا تقرّ بالثبات، إنما تتطلع دائماً إلى التجدد، وبذلك تنتج فكراً يتحوّل باستمرار متخطياً فكرة الهوية القارّة واليقين الثابت، وبهما تستبدل هوية ثقافية وقيمية متحوّلة ومنفتحة، تقرّ بنسبية علاقتها مع نفسها وتاريخها وفرضياتها بالدرجة نفسها التي تقرّ فيها بنسبية الهويات الأخرى، وتشكل مضمونها من نسيج متنوع

الموارد يقوم على فكرة الحوار والتواصل والتفاعل، ثم تقليب المفاهيم والنظريات والمرجعيات الموروثة والمستعارة على كل الأوجه، والاحتمالات عبر ممارسة نقدية جريئة، فبدون النقد تظل العلاقة مع المؤثرات الأخرى علاقة استتباع وخوف وقلق وتوتر. إنّ التمعّن العميق في الثقافة الإنسانية لا يظهر وجود ثقافات كونية حقيقية محتكرة فقط من قبل ثقافة معينة، حتى ولو كانت تلك الثقافة هي الثقافة الغربية، فكونية القيم، واعتبارها نماذج فوق تاريخية وفوق وجودية إنما هي وهم يماثل أفكار أفلاطون، واعتراض الثقافة الغربية على أنساق ثقافية أخرى في العالم لا- يتصل أساسا بموضوع عبادة القيم الكونية، إنما هو متصل بالمصالح الغربية التي تبشر بثقافة من طرز خاصة تخدم أهدافها، وبما أن معاني الأنساق الثقافية مختلفة، فمن الطبيعي أن يظهر عدم قبول للثقافة الغربية التي لها حيثياتها الخاصة بها، وعليه ينبغي على الغرب قبل أن يحقق العولمة الموعودة- كما يقول لانتوش- أن يسأل عن طبيعة الحضارة الغربية، بل وحتى تعصّبها في نظر الآخرين، فهناك أشياء عديدة في الأخلاق والعادات الغربية تبدو شنيعة ووحشية في نظر المجتمعات غير الغربية، وإذا كانت هذه المجتمعات قد سمحت بها أخيرا، فإن ذلك عائد إلى أنه لم يكن لديها خيار آخر، ولم تستطع منع ممارسات شائعة في الغرب مثلما يستطيع الغرب منع الممارسات التي تبدو للغربيين غير محتملة. إن الشروط التي تتبلور العولمة تحت رعايتها تكشف عمق التناقض بين السياقات التاريخية، والقيمية الخاصة بالثقافة الغربية المتمركزة حول نفسها، والسياقات التاريخية والقيمية للثقافات التقليدية. والاختيار بين ذوبان محتمل، وانكفاء أكثر احتمالا بدأ يتشكل في أفق التفكير. وكل اختيار حاسم من هذا النوع تسبقه عملية اصطناع أو بعث تواريخ أو صور رمزية، لتسويغ الذوبان أو الانكفاء.

يصلح الماضي أن يكون ذخيرة لا- تستنفد لكل ذلك، ففي حالات الحراك الكبرى، والخيارات الصعبة تفتح جعب التاريخ، ويطلق سراح التصورات الخبيثة في طياته. وبمواجهة عناد يأخذ طابعا تاريخيا مصيريا، ينبغي التحذير من صور الماضي عبر نقدها، فالنقد يسهم مرة أخرى في تأكيد الحقيقة التي تغيب في مثل هذه المنعطفات، وهي أن الذات كانت مكونا عاما ومشاركا، تبلور في ظروف تاريخية معينة، وإن التحديات المعاصرة لا ينبغي أن توهم أحدا بالتفرد المطلق في الزمان والمكان.

(* باحث وأكاديمي من العراق.