إشكالية التحيز في الفكر العربي المعاصر

غزلان هاشمي

جامعة محمد الشريف / الجزائر

المقدمة :

ساهمت الكثير من التغيرات والملابسات السوسيوثقافية والسياسية في الاتجاه نحو كشف مضمرات الخطاب فالتبدل الواضح في خارطة العالم الجيوسياسي وكثرة التأزمات العالمية، لفتت الانتباه إلى أن الحقائق لا تعدو أن تكون صياغة مؤدلجة ، ففكرة الآخر للعالم الغربي له ما يبرره ،إذ طوال سنين والعالم الغربي يسعى بمؤسساته الرسمية السلطوية إلى توجيه الرأي العام، بل والعالم الإسلامي قبله ساهم في الترويج إلى تنميطات جاهزة وذلك حال كل حضارة أيام ازدهارها ،من هنا فالعديد من الأسماء الغربية والعربية وجدت أن مختلف الخطابات المنتجة تاريخيا وحتى حديثا تحمل اعتبارات أيديولوجية مهمتها طمس الحقائق ،والاتجاه ناحية النمذجة المتعالية أو صياغة الوعي العام بما يخدم المصالح الذاتية حيث يعتمد التراتب القيمي من أجل تحديد العلاقة بين الأنا والآخر. انطلاقا من هذا الأمر سعت مختلف الخطابات الفكرية إلى مراجعة ما هو سائد للكشف عن التحيزات الكامنة. اعتبارا مما سبق يتحدد الإشكال كالآتي: هل استطاعت المقاربات العربية أن تقدم حلا لإشكالية التحيز؟ هل تحررت من المرجعيات المستعارة كما أريد لها أن تكون؟

مفهوم التحيز:

يتأسس مفهوم التحيز على اعتبارين أساسيين: الاعتبار الأول تضخيم الذات والتمركز حولها ،إذ يتم التلاعب باللغة من أجل خلق تنميطات جاهزة تسم الذات بكل سمات التعالي والفوقية ...وتجعلها رمزا للتحضر والكمال والعلم.....وهذا التمركز يعرفه عبد الله إبراهيم: "نمط من التفكير المترفع الذي ينغلق

على الذات،ويحصر نفسه في منهج معين،ينحبس فيه ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته،ويوظف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة تلك المقولات"[١].

الاعتبار الثاني تغييب الآخر أو انتقاصه وتهميشه في محاولة لإقصائه ،وذلك بوسمه بكل سمات الانتقاص والدونية ..

من هنا فاللغة تتحول إلى حقيقة ثانية لا تدل على أصلية الشيء أو الظاهرة وإنما على متخيلاتنا أو متصوراتنا حولها،واعتبارا من ذلك فالتحيز لا يستقيم إلا بعناصره أو مكوناته الثلاث:ذات مركزية . آخرية متخيلة . لغة تخييلية تعد وسيلة لبناء هذا التحيز.

السياقات العامة للبحث في إشكالية التحيز:

تدخلت الكثير من الأحداث السياسية والاجتماعية والثقافية داخل الساحة العربية في توجيه الوعي العلمي ناحية نبذ الانتقائية فيما يعرف بالأحكام القيمية سواء التي أطلقها الغرب علينا أم ما أطلقناها نحن على الغرب ذاته،إذ الأيديولوجيا كثيرا ما تؤدي إلى تغييب الموضوعية ،وهذا ما سعت إلى كشفه مختلف المقاربات المعاصرة .وانطلاقا مما قلناه سنسعى في هذا العنصر بحول الله إلى البحث عن السياقات العربية التي ظهرت في ظلها إشكالية البحث عن تحيزات الخطاب.

أ. المثاقفة:

يتأسس مفهوم المثاقفة على الحوارية التي تنتفي معها حدود التحيز والإكراه، حيث يضفي إلى خلق حضور تتساوى فيه الأطراف، وإن ظل المصطلح رهين المثالية بسبب جاهزية الأحكام وسبقيتها واحتكار الحقائق عند البعض، مما يجعل للمفهوم التباساته المغايرة التي تحمل حكم قيمة تجعل من أمر تحققه مجزوء، حيث تختص به فئة محددة دون باقي الفئات، إذ"ما وراء المعنى هو الحقيقة، وحقيقة الحقيقة

المضمرة، من خلال حب الذات وحب التملك يتم إخضاع الآخر لسلطة الذات. كل تاريخ البشرية يتجسد ويجسد المثاقفة"[٢].

وقد ابتدع المصطلح من قبل الأنثروبولوجيين الأمريكيين في حدود عام ١٨٨٠،والمصطلح الذي كان يقابله عند الانجليز هو"التبادل الثقافي(exchange cultural)"،بينما عول الإسبان على مصطلح "التحول الثقافي (transculturation)،أما عند الفرنسيين فتم استخدام مفهوم "تداخل الحضارات (civilisation interpénétration).ويذكر دوني كوش بداية النشأة فيقول"يبدو أن كلمة "مثاقفة" قد نشأت منذ عام ١٨٨٠ على يد بوي.J. W. powel والسابقة a في كلمة acculturation هي مشتقة من اللاتينية ad التي تدل على حركة تتم على الاقتراب من.. ومع ذلك كان لا بد من انتظار الثلاثينات من القرن العشرين لنشهد نهوض تفكير منهجي حول ظواهر تلاقي الثقافات"[٣]،وانطلاقا من هذا التاريخ لم يعد الأنثروبولوجيون الأمريكيون يقبلون أي تعريف غير دقيق، إذ قام مجلس البحث في العلوم الاجتماعية عام ١٩٣٦ في الولايات المتحدة الأمريكية بتكليف لجنة من أجل تنظيم البحث حول وقائع المثاقفة، وهذه اللجنة مكونة من روبيرت ريدفيلد ورالف لينتون وميلفيل هيرسكوفيتش، حيث أصدرت مذكرة لدراسة المثاقفة حوت توضيحا دلاليا، لتعتمد في الأخير التعريف التالي:"**المثاقفة هي مجموع الظواهر الناتجة عن احتكاك مستمر ومباشر بين مجموعات أفراد تنتمي إلى ثقافات مختلفة تؤدي إلى تغييرات في الأنماط الثقافية الأولية للجماعة أو الجماعات**"[٤].

إذن يذهب المصطلح إلى الدلالة على تلاقح الثقافات على اختلافها، من هنا فالمثاقفة تبنى على المشاركة العادلة، وهذه المشاركة نظرا لقيامها على مفهوم الاعتراف الذي يحمل أبعادا معرفية وأخرى قيمية أخلاقية، فإن النسبية تؤثر في هذا المفهوم وتحدد وجهته، مما يفسح المجال لاختلاف المعايير المناسبة والتي تختلف في مضامينها من طرف إلى آخر، وهذا ما يصعب من تحديد مفهوم المثاقفة الإيجابية والواعية، والتي تفترض انتفاء التفاوت وعدم احتكار الرؤية وإقصاء المنظور الأحادي الجانب، أو كما يسميه علي حرب "فخ الاستثناء وداء الاصطفاء"..، والذي يعني إلغاء التراتبية القيمية التي تظهر

البشر في شكل ثنائيات متضادة يمثل طرفها الأول الخير المطلق والحقيقة الكلية الصادقة..، ويمثل طرفها الثاني الشر المطلق والحقيقة الجزئية أو اللاحقيقة إذا جاز لنا استعمال هذا المصطلح، ومن هذا المنطلق يمكن اعتبارها "احتواء لأنماط التفكير وتنميطها على وفق الأسس القاعدية للنموذج الجوهري وغير المعلن للمهيمن أو الغالب.."[٥].إذ يحل التنميط الجاهز محل الحقيقة الموضوعية، لذلك كثيرا ما يكون التفاعل احتفاء بقيم غيرية ومعايير أحادية الجانب، وتعديل لنسق الحياة ونمطها بما يساير هذا المنظور، فكثيرا ما تتدخل الرغبة لتعديل صيغة الإدراك وزحزحة تموضعاته الأصلية بما يجعل الذات تنهمك في النهل من الاعتبارات المغايرة التي تكون خارج حدود الهوية وارتساماتها، وبصفة عامة" تتشكل قيمة الناتج لعملية تداخل ونفاذ المجموعة من السمات ونماذج السلوك وأنماط التفكير حيث يمكن حصرها في القانون الفيزيائي على سبيل المماثلة المتعلق بمنطق القوة فهو من يحدد لنا الأثر الذي تحدثه طبيعة العنصر المتنقلة بالنظر إلى طبيعتها المختلفة الأداة والمكافئة على الحاجات ثانيا"[٦].

وللمثاقفة أشكال عديدة أهمها:

أ. المثاقفة المراقبة:

تتأسس المثاقفة في هذا النوع على المباشرة في ضرب الإثنيات الثقافية في نقاط ضعفها، حيث تحدث مقاومة في البداية سرعان ما تتراجع تحت داعي الانفتاح والتطور، لتتلاشى الكثير من القيم على إثر ذلك (كداعي الاستهلاك الغذائي واللباس..).

ب . المثاقفة المخططة:

تتأسس على نية مبيتة مقصودة من أجل تحقيق أغراض محددة، فهي "مثاقفة مقصودة تكون موجهة نحو أهداف مهمة وجوهرية، يكون مداها طويلا حيث تمتد في عمق الذهنية والإعلام بكل وسائله لا تخرج عن هذا السياق، معتمدة في ذلك على علم الاجتماع المعرفي أثناء تطوراته كغيره من العلوم

الاجتماعية، من خلال تطور نظرياته، بحيث تعمل على القرب من الظاهرة، حيث يتطلب ذلك معرفة الاهتمامات الكبرى للأمم الفاعلة ضمن معطياتها وخصائصها ومجالها الداخلي الذي تتشكل فيه"[٧].

كما يمكن تقسيم أشكالها إلى مثاقفة طوعية وأخرى قهرية، فالأولى هي التي تتحدد على وفق رغبة تبادلية طوعية، حيث تتأسس على مفهوم التأثر والتأثير والتعاون الدولي. .دون إدخال مفاهيم احتكارية أو رؤية مركزية، وأما الثانية فتحمل مضامين إمبريالية ،لذلك تجاوز حدود التبادل والتعاون إلى الاختلاط غير المنظم والذي يحدث تشوهات على مستوى الوعي ،نظرا لاعتماده على نظرة شمولية تقصي كل الاحتمالات في سبيل تحقق موضعي واحد ومركزي. ويحدد "دوني كوش" ثلاث حالات نمطية تنشأ عن المثاقفة وهي:

***حالة مثاقفة "عفوية"، "طبيعية"، حرة" (ولا تكون الحالة كاملة أبداً في الواقع)وهذه المثاقفة لا تكون موجهة ولا مضبوطة". ويعود سبب التغير في هذه الحالة إلى مجرد الاحتكاك ويتم، بالنسبة لكل من الثقافتين المعنيتين، على وفق منطقها الداخلي الخاص بها.**

***حالة مثاقفة منظمة، لكنها قسرية وتتم لمصلحة جماعة واحدة كما في العبودية والاستعمار. وهنا تكون الإرادة أداة تغيير لثقافة المجموعة الخاضعة على المدى القصير بهدف إخضاعها لمصالح المجموعة المسيطرة، وتبقى المثاقفة جزئية، وفي أغلب الأحيان تنتهي إلى الفشل(من وجهة نظر المسيطرين)بسبب تجاهل الحتميات الثقافية.وغالباً ما يكون هناك انتزاع للثقافة بدلاً من المثاقفة.**

***حالة ثقافة مخططة ومضبوطة ترمي إلى أن تكون منتظمة تنظر إلى المدى البعيد. ويتم التخطيط انطلاقاً من معرفة مفترضة بالحتميات الاجتماعية والثقافية. في النظام الرأسمالي يمكن لهذا التخطيط أن يؤدي إلى" استعمار جديد ".و النظام الشيوعي يزعم بناء "ثقافة بروليتارية" تتجاوز "الثقافات الوطنية" وتشملها. ويمكن للمثاقفة المُخَطّطة أن تنشأ بناء على طلب مجموعة تتمنى رؤية تطوير شكل حياتها لتشجيع تطورها الاقتصادي**

على سبيل المثال"[٨].

إن التنوع الثقافي يفضي إلى تنوع الرؤى والأحكام والمعايير، مما يفترض إضعاف المركزية واحترام التعدد والاختلاف، ورفض تعميم القيم أو احتكار اصطناعها، والتبجح بأفضلية الذات في سياق البحث عن التبادل والتعاون هو إضعاف لفكرة الحوارية القائمة على احترام الاختلاف، وهذا الأمر سيجعل الذات تقاوم الآخر باستعمال صيغ خطابية متعالية تروج لفوقيتها ولنموذجيتها ،إذ "معروف أن صورة الآخر ليست هي الآخر، صورة الآخر بناء مشكل في المتخيل وفي الخطاب، أما الآخر فهو الكائن الذي يتحرك في الواقع. والصورة ليست هي الواقع، غير أن الصراع حولها من رهانات الواقع. إن الصورة اختراع واختلاق وتلفيق وفبركة، والواقع ليس كذلك إلا حينما يتم تصويره وتمثله وتمثيله وتخيله"[٩]،ومن ثمة فهذه الصيغ المؤدلجة تحل محل النظرة الموضوعية التي ترى في الآخر وإنجازاته إضافة نوعية تثري المسار الأنوي وتساهم في ردم فجواته وسد ثغراته.

وربما ميكانيزمات المثاقفة التي اقترحها بيري berry،توضح أكثر الاعتبارات الأيديولوجية، والتحيزات الكامنة في خطاباتها، سواء كان التعامل بمنطق الاعتراف بالغيرية المركزية مما يعني تذويب الحدود الأنوية وبناء مصطلح المثاقفة على آلية الطمس ،أم كان بمنطق التجاهل ،إذ رد الفعل كذلك ينطوي على أبعاد أيديولوجية متحيزة للذات، وهذه الميكانيزمات هي:

"الإستيعابassimilation :ويقصد به أن الفرد يترك هويته الثقافية الذاتية لأخذ هوية ثقافية مهيمنة.

التهميش marginalisation:وفيه يترك هويته الثقافية دون الأخذ أو رفض الثقافة المهيمنة.

الانفصال séparation:حيث في هذه الحالة، يأخذ الفرد هويته الثقافية دون الأخذ بالثقافة المهيمنة.

الاندماج intégration :في هذه الحالة يأخذ الفرد هويته الثقافية وكذلك يأخذ بالثقافة المهيمنة"[١٠].

إن المنفعة والحقيقة هي ما تقوض إمكانية المثاقفة السوية، والتي تتحدد تموضعاتها المفاهيمية في إطار محتمل يتوخى التفاعل الحر والاختلاف والمساواة في الفرص والحوار المتبادل ،ومن ثمة يكون التفاعل واعيا بحدود الهوية الثقافية ،لذلك فالمثاقفة التي لا يبرأ خطابها من إكراهات الآخر وحدود رؤيته وتحيزاته الكامنة في مضمرات خطابية محددة، هي ما تحددت بشكل مركزي على إثر اعتلال العلاقة بين الذات والآخر، وحضور مفاهيم التبعية والتقليد والمحاكاة بدافع الكونية، ولربما تحوله إلى حكم قيمة مسيج بالإيجاب هو ما يغفل جانبه التحيزي، الذي يجعله يظهر بموازاة الاحتكار الثقافي، إذ يظهر في انسجامه كلا متكاملا ولا يقر بباقي الأجزاء أو التشكيلات المغايرة، وهذه النظرة هي التي تكافح المثاقفة السوية من أجل تقويضها ،حيث تسعى إلى تحرير الآخر من منظوره التمركزي الأيديولوجي وتعميق الإحساس بضرورة الاختلاف والتنوع والاعتراف.

بـ . تأزم الذات . نحو الخواء الأيديولوجي وإشكالات الهوية بعد نكسة يونيو ٦٧ .

بعد نكسة حزيران ٦٧ وخيبة المشروع القومي العربي في تحقيق أهدافه، أصيب الإنسان العربي بتأزم على مستوى الوعي،مما حتم عليه مراجعة الكثير من المفاهيم التي تتعلق بالهوية والوجود وصيرورة المجتمع العربي واعتبارات الوحدة ومآل الصراع العربي/الإسرائيلي، وهذا الأمر جعل جميع الخطابات القبلية محل نقد ومساءلة، استجلاء لعلاقة الأنا بالآخر، وعلاقة الأنا بالتاريخ وبالهوية والمجتمع، فقد بدأت على إثر ذلك مرحلة جديدة من الخضوع إلى النظام الرأسمالي العالمي، ورافق هذا الأمر تفاقم عنصرية الدولة الصهيونية، مما ساهم في خلق جو من الإحباط والقلق داخل الشعوب العربية، خاصة مع التفكك الاجتماعي والطائفي وانتشار الفقر والبطالة واستفحال الصراعات والانقسامات.

إذن وقع تباين في الآراء بعد الهزيمة في محاولة للبحث عن الأسباب الرئيسة ،فكان فكر هذه المرحلة يخلق أسئلته اعتبارا من موضعية الذات ومرتكزات الهوية، حتى وسم هذا الفكر بكونه فكر الهزيمة، إذ المحاولات لم تجاوز حد البحث عن مخارج لهذا المأزق، وقد شكل كتاب "صادق جلال

العظم" والموسوم بـ"النقد الذاتي بعد الهزيمة" انطلاقة نحو قراءة الذات والنقد الأنوي،حيث جمع بين قراءات مختلفة للحدث تنطلق من ارتكازات متباينة،إذ فسر البعض الهزيمة بمجانبة الطرح العقلاني والمشروع العلماني والأخذ بالخطاب السلفي،الذي لم يجاوز راهنية اللحظة التاريخية باستدعاء اعتباراتها واستحضار رموزها .يقول في نقده لمصطلح النكبة:"إن مجرد استخدامنا لمصطلح النكبة في الإشارة إلى حرب حزيران ونتائجها ينطوي على الكثير من منطق التبرير والتهرب من المسؤوليات والتبعات،لأن من تحل به النكبات لا يعد مسؤولا عنها وعن وقوعها،وإن كان كذلك فإن مسؤوليته تعد جزئية جدا بالقياس إلى هول النكبة وعظمها. لذلك درجنا على نسبة النكبات إلى الدهر والزمان والطبيعة، أي إلى عوامل لا سيطرة لنا عليها ولا يمكن أن نحاسب على مجاري أحداثها"[١١].إذن اعتبارا من هذا الحدث ظهرت دعوات مختلفة إلى نقد العقل العربي ونقد الأيديولوجيا العربية التي حملت مضمرات خطابية تحيزية منغلقة وانتقائية، كانت السبب في تقوقع الفكر العربي وجموده وانتقائيته.

من هذا المنطلق تباينت الآراء حول مسألة الهوية إلى درجة التناقض بسبب التجزئة القطرية والطائفية والطبقية والإثنية والعشائرية، فبين تيارات احتفت باعتبارات الحاضر وأخرى استعارت اعتبارات الماضي، ظهر الاختلاف المفاهيمي حول تحديد المصطلح

إن الهوية وعي الذات باعتباراتها وخصائصها النوعية التي تتحدد وفقا للحظة زمنية سابقة وأخرى متحققة أو في طور التحقق ترتسم حدودها ضمن إطار المصلحة المشتركة، أو هي السمات والخصائص التي تميز جماعة إنسانية محددة عن باقي الجماعات، حيث تظهر في صورة مفاهيم عقائدية ونفسية وفكرية وتاريخية تموضع الفكر في إطار ينغلق على اعتباراته ويمنع كل التمايزات الداخلة، والتي تهدف إلى التشويش أو التشتيت، أو يمكن اعتبارها تفاعل جملة اعتبارات كاللغة والتاريخ والأيديولوجيا والدين...،من هنا فهي "مركب من المعايير، الذي يسمح بتعريف موضوع أو شعور داخلي ما. وينطوي

الشعور بالهوية على مجموعة من المشاعر المختلفة، كالشعور بالوحدة، والتكامل، والانتماء، والقيمة، والاستقلال، والشعور بالثقة المبني على أساس من إرادة الوجود"[١٢].

يظهر الحديث عن الهويات حينما تكون مهددة بالزوال ،ولا يكون الأمر كذلك إلا حينما تواجه الذات بمأزق الانتقاص والتهميش، حيث تتموضع داخل إطار أقل ما يمكن أن يوصف به أنه مهتز المكانة بسبب وسمها بالأقلية، والأقلية هنا تتجه نحو تحديد مفهومي مغاير عما درج عليه سابقا، فبعد أن كانت تتبع الكم صارت تعني درجة أقل من التأثير والغلبة داخل المجتمع الدولي، لذلك وتطبيقا على راهنية الحدث . أي النكسة . في آثارها على المجتمع العربي، فقد تزايد الوعي بالهوية واعتباراتها بعد تراجع الخطاب القومي والذي وعد بإيجاد صيغة وجود مركزية للذات العربية ،أو بخلق زمن عربي بعيدا عن كل التشويشات المغايرة، حيث أن الفشل أعاد سؤال العلاقة الجوهرية بين الأنا والآخر.

جـ . العنف والإرهاب:

ظهر مصطلح "الإرهاب" في أوائل السبعينات من القرن الماضي، حيث دل معناه على العنف المرتكب إزاء فرد أو جماعة، وقد شاع استخدامه في العالم مع ازدياد نسبة الجريمة ،هذا ما دفع العديد من العلوم تهتم بالبحث عن التباسات المفهوم ودوافعه، كعلم النفس، وعلم الإجرام، وعلم الاجتماع...،إذ الظاهرة تم معاينتها باعتبارها حالة اجتماعية وسياسية في الوقت ذاته" والواقع أن الإرهاب المعاصر أصبح نشاطا بالغ الخطورة والتعقيد بحيث أصبحت تديره منظمات على قدر عال من الخبرة والتنظيم والتدريب والتسليح والخبرة النفسية لذا تجد أن كثيرا من المنظمات الإرهابية تديرها المخابرات المركزية لبعض الدول، في سبيل بسط نفوذ تلك الدول وفرض سياستها وترهيب كل من يحاول أن يزيغ عن نهجها"[١٣].وتباينت الآراء حول تعريف المصطلح بسبب دخوله ضمن المصطلحات الحديثة والمبتكرة، حيث صار يوسم به جمع من الناس يسلكون سبيل العنف من أجل تحقيق غايات سياسية.

والإرهاب مأخوذ من كلمة (terror) في الانجليزية، والتي تعني الخوف والفزع، ومنها اشتق مصطلح(terrorism) والذي يدل معناه على استخدام وسائل استثنائية توسم بالعنف الجسدي أو المعنوي من أجل تحقيق غاية ما، أو يمكن اعتباره جملة اعتداءات فردية أو جماعية ينفذها فرد أو جماعة بغية التأثير على من حولهم ،وتؤدي إلى حالة من انعدام الأمن ،"فأن تدعى إرهابيا، يعني أنك متهم بأن دماغك قد غسل، وأنك تتبنى بالمقابل مذهبا مفخما مستوحى من فعل القتل الصرف"[١٤]. ويقدم الباحث "نعوم تشومسكي" تعريفا للإرهاب حيث يقول: "نستخدم تعبير الإرهاب للإشارة إلى التهديدات باستخدام العنف، أو استخدامه بالفعل للتخويف أو الإكراه لتحقيق غايات سياسية في معظم الأحيان، سواء أكان إرهاب الجملة الذي يمارسه الأباطرة، أم إرهاب التجزئة الذي يمارسه اللصوص"[١٥].ولربما تعريف الباحث عبد السلام بن عبد العالي يقدم منظورا مغايرا بنفي الغاية التي توجه الفعل وتؤطره، حيث يظهر عنده ضرب من العبث، إذ يقول عنها أنها "حرب مع المجهول: فالعدو هنا لا يرى ولا يعرف، قد يتفاوض معه وقد يحاور، إلا أنه يظل مجهولا، وهي حرب لا تستهدف إلا ذاتها: فغالبا ما تنتهي العمليات التي تنطوي عليها دون تحقيق مطالب ولا وصول إلى غاية"[١٦].

ونحن نجد أن التعريف الأول أقرب إلى الموضوعية وإلى توصيف الظاهرة، لأن تغييب الغاية لا يؤيدها العقل ولا المنطق، فالواقع يثبت أن العمليات الإرهابية تكون في شكلها المنظم من أجل تحقيق مآرب محددة ومن بينها ضرب المركزيات المنتشرة والرد على عنفها بعنف أكبر والتعبير عن حالة غضب أو صيغة اعتراض على الوضع القائم، بغض النظر عن الوسيلة المستعملة. ولو أن "فؤاد زكريا" يجد خلطا في تعريف الإرهاب حيث يقول توصيفا لهذه المسألة" أعرف مقدما بأن نصف مشكلة الإرهاب على الأقل، يكمن في الاستخدام الفضفاض ،المتعدد المعاني لهذا اللفظ، وأعترف بأن هذا التعدد والخلط ليس مجرد مشكلة لغوية، وإنما يعكس وجهات نظر متضادة إزاء قضايا الشعوب، ومشكلات التحرر، وعلاقات القوة في العالم المعاصر، وربما كان يعبر في نهاية المطاف، عن موقف أساسي من قضية الإنسان في هذه المرحلة من تاريخ البشرية"[١٧].

والمشكل ذاته يقر به الدكتور محمد سبيلا حيث يقول: "مشكل تعريف الإرهاب. ليس مشكلا إبستمولوجيا بقدر ما هو مشكل سياسي، ذلك أن هناك حدودا رفيعة وحساسة بين العنف السياسي المشروع. .وبين العنف السياسي غير المشروع الذي يدخل في خانة الإرهاب، فإذا كان بالإمكان تعريف الإرهاب بأنه استعمال العنف الفيزيائي في حق المدنيين والقيام باحتجازهم أو قتلهم أو المساومة بهم بهدف الوصول إلى تحقيق أهداف سياسية، فإن سمته الأساسية دمويته وشراسته ونزعته الانتقامية التي تطال أطرافا أو فئات مدنية لا علاقة سببية مباشرة لها بالأسباب التي يمكن للمقترف الاستناد إليها دون مراعاة للنتائج اللاإنسانية واللاأخلاقية للضحايا الذين يؤخذون بذنب الآخرين"[١٨].

وأما "بنيامين نتنياهو" فيعرف الإرهاب كما يأتي :"الإرهاب هو استخدام العنف الإرهابي ضد دولة معينة بواسطة دولة أخرى تستغل الإرهابيين لشن حرب من خلال الأفراد كبديل للحرب التقليدية، وأحيانا يأتي الإرهاب من حركة أجنبية تتمتع بتأييد دولة مستقلة تسمح وتشجع نمو هذه الحركة على أراضيها"[١٩].وما نلاحظه من هذا التعريف هو ذلك التعميم المضلل ،والذي يستهدف وضع المقاومة المشروعة . كالمقاومة الفلسطينية . في موضع اتهام وشبهة من أجل تصفيتها وتأليب الرأي العام عليها. لذلك فجون بودريار يقدم تفسيرا لهذه الظاهرة باعتبارها رد فعل طبيعي لعنف مقابل، إذ يقول :"إن النسق هو ذاته الذي خلق الشروط الموضوعية لهذا الرد العنيف. فباحتكاره لجميع الامتيازات ،يرغم الآخر على تغيير قواعد اللعبة .والقواعد الجديدة متوحشة ،لأن الرهان ذاته متوحش. فاتجاه نسق يجعل اكتساب القوة تحديا قاهرا يرد الإرهابيون بعمل حاسم بحيث لا يمكن كذلك بالمقابل أن يرد عليه.إن الإرهاب هو العقل الذي يعيد بناء تفرد غير قابل للاختزال في قلب نسق تبادلي معمم"[٢٠].

وأما العنف فهو "كل سلوك . فعلي أو قولي . يتضمن استخداما للقوة أو تهديدا باستخدامها لإلحاق الأذى والضرر بالذات أو الآخرين، وإتلاف الممتلكات لتحقيق أهداف معينة"[٢١].أو يمكن اعتباره "إيذاء أو تدمير الجسد أو العلاقة يقوم به شخص تجاه آخر أو جماعة تجاه أخرى"[٢٢]،ويكمن الفرق بين الإرهاب

والعنف في كون الأخير وسيلة من وسائل الإرهاب بل أحد ركائزه، إذ" أي سلوك شخصي ومؤسساتي يتسم بطابع تدميري مادي واضح ضد آخر يعد عملا عنيفا .هناك العنف الشخصي الخفي، الذي يؤذي الآخر نفسيا، وهناك العنف المؤسساتي الخفي ،حيث تنتهك البنى الاجتماعية هوية مجموعات الأشخاص.."[٢٣].

منذ ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ وظف مصطلح "الإرهاب" توظيفا إمبرياليا، حيث هدف إلى حشد القوى العالمية لمواجهة الإرهاب الدولي، مستغلين شعارات أيديولوجية تضمر تحيزات واضحة وتضليلا عن عدوانية مبيتة أو رغبة استيطانية، إذ تم استدعاء بعض المصطلحات من الذاكرة التاريخية تدل اعتباراتها على هذا التهويم الأيديولوجي من قبيل "الحرب الصليبية المقدسة . حرب العدالة المطلقة . حرب الحرية الدائمة"، ومن هنا تم اصطباغ المصطلحات بصبغة أيديولوجية أو موضعتها وحصرها ضمن رؤية غيرية تعتمد معايير الغرب كحكم قيمة مطلق، وتم في هذه الرؤية التركيز على الموضعية الاتهامية للمغاير بهدف تصفيته وإزاحة مركزيته وزعزعة نظامه، ليتم إعادة الجدل الدائر حول صدام الحضارات .

ويحاول إدوارد سعيد أن يجد تفسيرا للحادثة بقوله:" أعتقد أن الحادثة قد جاءت في أعقاب جدل طويل حيال تورط الولايات المتحدة في الخارج والذي امتد عبر القرن الماضي برمته. وشمل ذلك التدخل في شؤون العالم الإسلامي والدول المنتجة للبترول والعالم العربي والشرق الأوسط، كل تلك المناطق التي يجري النظر إليها بوصفها أساسية لصياغة المصالح والأمن الأمريكيين، تلك المصالح التي تضم البترول والقوة الإستراتيجية معا، إضافة إلى إيجاد موطئ قدم للولايات المتحدة في الخليج الفارسي والسيطرة عليه وحماية حلفاء الولايات المتحدة من أمثال إسرائيل والعربية السعودية وآخرين. وخلال كل هذا الجدل الذي واكبته سلسلة من التدخلات المستمرة، لعبت الولايات المتحدة دورا بارزا بالنسبة لسكان تلك المنطقة، وهو دور أظن أنه قد جرى حجبه عن معظم الأمريكيين أو أنهم لم يكونوا مدركين له"[٢٤].

إذن تظهر الدوافع واضحة ،في محاولة للتغيير في الجغرافية السياسية أو الطبيعية وفي المصالح والعلاقات الاجتماعية والدولية بطريقة قاسية، أو فرض هيمنة ومصالح وأيديولوجيات وعقائد وأفكار وثقافات محددة عن طريق الإرهاب المكثف، وعلى هذا الأساس أعطت الدول الغربية مصطلح الإرهاب أبعادا ذاتية تحيد به عن معناه الأصلي،إذ جعلته مصطلحا خاصا بجماعات تحاول البحث عن موضعية خاصة في إطار معولم أرغم العالم أن يكون ضمن صورة موحدة من خلال تلاشي الهويات، لذلك سعت إلى فرض معايير إنسانية وأخلاقية ودولية من أجل إيجاد صيغة موحدة تخدم منظورها الخاص .ومن هنا فالمصطلح وظف سياسيا ،إذ تم معه وسم بعض الجماعات التي تحاول دفع العدوان . كما في حالة الدول المستعمرة . بالإرهابيين لتتحول القضية إلى معارضة للمصالح تحتم في الأخير تصفية تامة، واعتبارا من هذه الرؤية نجد أن المقاييس الأخلاقية "التي يصدر العالم على أساسها حكمه بأن هذا الفعل العنيف مشروع أو غير مشروع ،أخلاقي أو غير أخلاقي، هي مقاييس مشوهة ومضللة أو متحيزة إلى حد بعيد"[٢٥]،لهذا ودفعا لهذه الرؤية المتحيزة يرى عبد السلام بن عبد العالي أنه ينبغي" ألا نخلط بين الإرهاب وبين كل أشكال المقاومة التي عرفها التاريخ المعاصر، ولاسيما النضال الذي ميز حركات التحرر ضد الاستعمار السياسي. فإضافة إلى أن تلك النضالات تقوم على رؤية إلى التاريخ وإلى الإنسان تبرر الأفعال وتعطيها معانيها، فإن الإرهاب يرتبط بصفة جوهرية بما استجد في حياتنا المعاصرة وعلى الخصوص بازدهار الإعلام"[٢٦].

وتتعدد دوافع العنف "إذ يجسد غريزة العدوان أو منطق التفاضل أو إرادة التسلط أو عقلية الإقصاء والاستئصال"[٢٧]،ومن هنا فالعماء الأيديولوجي والتطهير العرقي الذي تحركه اعتبارات مركزية يزيد انتشاره كلما تراجعت مفاهيم الحوار والاختلاف والمشاركة الفعالة، وكلما سعت الذات إلى تضخيم اعتباراتها بدافع المقاومة ،لذا تنتج خطابات عدائية وتعتمد في ذلك صياغة فوقية متعالية لا تدل على حقيقة الذات بقدر ما تعكس نمط التفكير المتحيز، والذي يرى في كل اختلاف اعتبارا خاطئا لابد من زعزعة نظامه والقضاء عليه، إن العنف وسيلة الخطابات الوثوقية المنغلقة ،لكن"لا يكون الفكر الوثوقي الدوغمائي إذن

عنيفا بما يترتب عليه من أعمال وما يصدر عنه من أقول، وإنما بما هو ينشد، أو لنقل بما هو ينشد إلى ما يعتقد أنه طبيعي مسلم به.العنف هنا عنف بنيوي.إنه مبدأ وليس نتيجة، إنه نسيج الفكر الدوغمائي. وهو غالبا ما يتقوى ويتضاعف حينما ترتبط الوثوقية أيضا بالتشنج واحتكار الحقيقة وقمع الآراء المخالفة"[٢٨]، ولو أن الباحث رجب أبودبوس يجد أن" الذين يلجؤون إلى القمع البوليسي والإرهاب الفكري إنما يفعلون ذلك لأنه يعوزهم المنطق والوثائق والحجة العلمية فيحولون المواجهة من مستواها الفكري العلمي إلى مستوى الإرهاب والبطش وهذا يوحي بأن ضحايا هذا الإرهاب هم الذين على حق"[٢٩].

د. العولمة:

اعتبر بعض الدارسين أن مفهوم العولمة طرح في أواخر الستينيات أو السبعينيات على يد كتاب أمريكيين اهتموا بالشأن السياسي، وظهر بالتحديد في كتاب"ماك لوهان وكينتين فيور" الذي يحمل عنوان "الحرب والسلام في القرية الكونية"، إضافة إلى كتاب "بريجنسكي" الموسوم بـ"بين عصرين :دور أمريكا في العصر الإلكتروني "،إلا أن هذا المفهوم لم يستقر دلاليا وثقافيا إلا في أوائل التسعينيات ،مع ظهور ثورة التكنولوجيا والإعلام والاتصال...، وما تبع ذلك من تطورات على مستوى التجارة الدولية والاقتصاد العالمي، وظهور ليبيرالية جديدة متشددة بعد تفكك الاتحاد السوفياتي .والعولمة مرادفة لـ(globalization)،من glob،وتعني الدنيا أو الكرة الأرضية، وأحيانا ترادف (mondinalisation) من monde،وتعني العالم.

وعرفها الدكتور "رجب بودبوس" بقوله "العولمة باختصار هي صيرورة العالم سوقا ماليا وسلعيا واحداة ،تلغي منه الحدود، وتبطل التنظيمات الوطنية ويتقلص فيه سلطان الدول الوطنية"[٣٠]،ومن هنا فالمصطلح يختزل كل المعطيات والاختلافات والتنويعات المعاصرة، ويحاول تغطية مضمرات منها الهيمنة الأحادية لنظام الليبرالية المتطرفة ،والذي يتمتع بقوة عالمية ،إذ يصبح خيارا سياسيا وحيدا معبرا عن أيديولوجيا اصطفائية تلغي الآخر واختلافاته .

وعلى الرغم من أن المصطلح يهدف إلى تحديد حالة العالم، فإنه يمارس تعتيما وذلك بالاعتماد على مصطلح غامض اختزالي ،ليس له معنى حقيقي أو معنى محدد، لذلك تشكل العولمة" جزء من هذه اللغة المكونة من مصطلحات، والتي محرفة لأغراض دعائية فعالة ،لها موهبة الإقناع دون برهان ،مجرد الإشارة إليها تتيح تلاعبا عظيما بالعقول ،والتي حالما يجري إدخالها في اللغة الاعتيادية ،لدرجة أنها تستخدم حتى من قبل الذين يعارضونها ،فإن هذا يجعلها تبدو واضحة ويقينية ،وبالتالي تنجز ما كانت الدعاية تريد ترويج قبوله، ولكنها تجد صعوبة في البرهنة عليه"[٣١].

وتتجه العولمة نحو تنميط العالم . بمستوياته المختلفة .،حيث الاعتماد على جاهزية الخصائص والقيم تحت مسمى الاشتراك والانفتاح ،لذلك فهي تهدف إلى إلغاء الحدود والفواصل، وهو ما يجعلها ذات منحى تطرفي مركزية لأنها تلغي جميع الاعتبارات المغايرة من أجل نمذجة واحدة أو معيارية مصطنعة من قبل المركز الغربي ،إذ تنفى كل الاحتمالات ليستحضر مفهوم الهيمنة الأحادية ،وذلك ما يجعل العولمة رديفة لمصطلح "الأمركة "،حيث يصبح العالم في منظورها "وحدة عضوية متكاملة، وليس قارات متباينة، أو أنظمة اقتصادية وسياسية متفاوتة، بل هو كيان واحد .لكنه ليس كيانا ميتافيزيقيا أو كائنا روحانيا، وإنما هو سوق كونية كبيرة مسكونة بمستهلكين فعليين أو افتراضيين. إن العالم ،في هذا التصور، فضاء تجاري لإنتاج وتسويق السلع المختلفة المادية منها والرمزية والروحية"[٣٢]،من هذا المنطلق يمكن القول عنها أنها تتشبع" وتتغذى من العجرفة الثقافية التي تمتح أصلها من الجهل واللامبالاة تجاه أنساق قيم أخرى وتجاه حقها في الوجود. ويؤدي هذا بشكل تدريجي وفعلي إلى نزعة ثقافية تسلطية عالمية"[٣٣].

وقد وضح سعد البازعي التحيز الأيديولوجي للذات الغربية في خطاب العولمة ،حيث قال :"إن ما يشار إليه الآن بالعولمة ليس جديدا كل الجدة، بل إن الظاهرة كغيرها، تطور لمراحل سبقتها ،بل هي كما لاحظ العديد من الباحثين، امتداداً لتلك الظاهرة المألوفة، ظاهرة الاستعمار الغربي الذي عرفه العالم منذ

قرون. .إنها ببساطة هيمنة الغالب، وليس أمام المغلوب إلا أن يعي موقعه، وأن يسعى للتعامل بواقعية وذكاء مع الواقع المحيط"[٣٤].

إن العولمة تمارس سياسة الطمس والاستبعاد للتشكيلات الثقافية الأصيلة، وتساعد على ظهور الفكر الامتثالي للآخر، وذلك بتحويل كل المغايرات إلى عناصر هامشية.

إذن تتحدد صيغة العداء للاختلاف حينما يظهر النزوع إلى مركزية الذات وهامشية الأطراف الأخرى ،حيث تسعى الذات الغربية إلى فرض قيمها ومعاييرها واعتباراتها وتعميم نموذجها على العالم ككل دونما مراعاة للخصائص المشكلة للشعوب ،والتي تتأسس على مفهوم المغايرة والاختلاف ،وهذا ما يجعل أمر التدخل مبررا من وجهة نظر غربية صرفة، حيث يتم اعتبار كل القيم المغايرة حاملة لمفاهيم الإرهاب ومنتهكة لحقوق الإنسان، وهذا ما يؤصل للنرجسية الفكرية ولعنصرية التفكير ."إن العنصريين نرجسيون ينغلقون على نظرتهم الخاصة عن العالم ويتنكرون لنظرة الآخرين لهم والواقعية، ولعالم الآخرين ،تعكس سلوكهم منظومة ضيقة ومنحرفة من المفاهيم والدلالات عن الدم والعرق،وعن الأخلاق ،والذهنيات ،والعلم ،والتاريخ ، وكل ذلك يتناغم في عقليتهم ويسير على إيقاع منسجم داخل نظرية عامة"[٣٥].ويؤكد الباحث المغربي المهدي المنجرة هذا النزوع نحو التطرف في خطاب العولمة ،إذ يقول :"إن العولمة ،كما هي محددة، وكما هي مفروضة حاليا، تكون أحد الأسباب الأساسية في صعود العنف وتناسل النزعات التي نلاحظها على المستوى الكوني .العولمة هي أيضا ذلك العقل المناسب لمواجهات كونية أخرى ،أكثر حدة وتهديدا لاستمرار الإنسانية على قيد الحياة"[٣٦].

يبدأ العالم انطلاقا من ذلك في التجرد من الأشكال القديمة ليتجه نحو كونية جديدة، وتتم الصياغة بسرعة كبيرة ودون مراجعة ذاتية، حيث يستلب الوعي ويوجه في خدمة القوى المهيمنة ،و ما يمكن استنتاجه أنها "ذات طابع يقوم على التوسع والسيطرة، فما أن قامت حركات التحرر في العالم بالاعتقاد بأنها تخلصت من نير الاستعمار الحديث حتى وقعت تحت استعمار آخر وبنمط جديد. وهو النظام

العقلي الجديد. وهو يقوم على تسخير الشعوب ولو بالقوة للسير على حمل أرزاقها لترميها داخل الخزانة الأمريكية"[٣٧]،ومن هنا فالعولمة تتجه نحو تمثيل عالم تغيب فيه الحدود الطبيعية الجغرافية والاجتماعية والسياسية، وتنتفي فيه الانتماءات والولاءات، لتصبح "على المستوى الاقتصادي والاتصال وحيدة الاتجاه تسير من الغرب إلى الشرق أو من الشمال إلى الجنوب وليس العكس .أي أنها تسير من الدول المسيطرة أو الدول المترفة إلى الدول الضعيفة من الناحية التكنولوجية والاقتصادية. .فهي غزو ثقافي متكامل"[٣٨]،حيث يفرض المثال الأمريكي نفسه ليدمر كل المنظومات الاقتصادية المغايرة.

وتعتمد العولمة في ذلك آليات مختلفة تتأسس على منطق الأحادية سواء على مستوى الاختراق أم على مستوى قيادة المتغيرات أهمها:

. انصهار الثقافات المحلية وتراجعها فاسحة المجال أمام الثقافة العالمية لتتخذ موضعية مركزية.

. ظهور الانقسامات الثقافية والحضارية، وعجز الثقافة الوطنية عن تقديم بدائل مستقبلية.

. ظهور روابط تضطلع بمهمة البحث عن المعايير والقيم الملائمة والتي تكون سببا في تقبل الثقافة العالمية وانتشارها .

هذه الآليات تساهم في خلق ما يمكن اعتباره إرهابا فكريا ،إذ يقدم الإعلام صورة لآلة التدمير الغربية في شكل محبط ،حينما يموضعها في إطار متعال وذلك بتمثيلها خطابيا وفي صيغة استعراض على شكل قوة لا تقهر، في حين يمثل الشعوب الأخرى تمثيلا دونيا يهدف إلى إشعارهم بالهزيمة قبل وقوعها، لتظهر أمريكا في الأخير والعالم الغربي في صورة قدوة أو الرجل المخلص، الذي سيخلص الناس من شرور أشخاص معينين يقدمون على أنهم إرهابيون...."بل أصبح الإرهاب أي سلوك معاد للنموذج الأمريكي بأوجهه الاقتصادية والسياسية والثقافية، أي أن كل ما يخالف التوجهات القائمة في المنظومة الجديدة يعد شكلا من أشكال الإرهاب، وقد أدى هذا إلى حشر كثير من الفئات المذكورة في أماكن

معزولة، بحيث تم نفيهم من البشرية كما يحدث في أماكن مختلفة من الأرض، في آسيا وأوربا وإفريقيا، وربما في أمريكا اللاتينية..."[٣٩].

والسؤال الذي يطرح نفسه: كيف يتم التعامل مع العولمة ومع تحيزاتها الكامنة والمضمرة؟.

يجيب سعد البازعي عن هذا الإشكال باقتراح حل وسطي هو ما يسميه "التعامل الجاد" مع العولمة، إذ يشترط شرطين لتحققه أولهما: "التخلص من الآمال المثالية أو الطوباوية في الاحتفاظ بهويات نقية أو أوضاع ثقافية واجتماعية شديدة الخصوصية وخالية من مؤثرات الآخر الغربي، سواء كانت مؤثرات بناءة أو ملوثات مدمرة .فهذه الهويات النقية لم ولن توجد في أي مكان من العالم"[٤٠]،إذ الثقافات تقوم على مفهوم التجاور والمشاركة والتبادل الاجتماعي والتجاري والسياسي، وعلى إثر ذلك يهيمن طرف من الأطراف .وأما الشرط الثاني فهو "التخلص أيضا من الاعتقاد بأن تبني مناهج أو مفاهيم أو طرائق معينة في التفكير من الغرب أو الشرق سيؤدي إلى إحداث نقلة نوعية إلى الأفضل في تركيبتنا الثقافية"[٤١]،إذ الفلسفات والمناهج وغيرها ليست بالحلول السحرية ،يتم استدعاؤها وتطبيقها في مجتمع يفتقد لذات الشروط الثقافية للمجتمع المغاير الذي استعيرت منه هذه الفلسفات والمناهج، فكل مجتمع يحتفظ بخصوصيته الثقافية واعتباراته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والتي تضبط عملية التأثر والتأثير.

وربما قريب من هذا المعنى ما عبر عنه المفكر اللبناني "علي حرب" في قوله :"لا أعتبر العولمة مجرد إمبريالية معاصرة أو ليبيرالية جديدة أو هيمنة أمريكية ،كما لا أرى إليها كتأليه للسوق أو كتسليع للثقافة والعقول والأجساد، كما يرى إليها الكثيرون من المثقفين المذعورين من عصر المعلومة والصورة والشبكة .فذلك تبسيط وتهويل وتهويم يجعلنا نتعامى عما يحدث ويتشكل على أرض الواقع المعاش .الأحرى التعامل مع العولمة ،مفردة وظاهرة، بصفتها ثمرة الطفرات والانفجارات والتحولات المتسارعة والكاسحة التي تضع المجتمعات البشرية أمام التحديات الجسيمة والخطيرة ،فإن لم تحسن التعامل معها استحالت أزمات ومآزق ،وربما ترجمت مزيدا من الخسائر والكوارث"[٤٢].

. المقاربات العربية التي بحثت في إشكالية التحيز:

سعيا منا لتوضيح الإشكال أكثر ارتأينا اختيار نماذج توضيحية لأسماء نقدية بحثت في مضمرات الخطاب وتحيزاته الأيديولوجية، واكتفينا هنا بأربع شخصيات مثلت انعطافة نحو الاهتمام بما يخفيه كل خطاب من رؤية للذات والآخر ومتصور العلاقة بينهما ،وهي :أنور عبد الملك . إدوارد سعيد . حسن حنفي . عبد الله إبراهيم.

أ. أنور عبد الملك والبحث عن الخصوصية:

حاول الباحث والمفكر المصري "أنور عبد الملك (٢٠١٢.١٩٢٤) البحث عن بدائل مغايرة في مواجهة التأثير الغربي، حيث سعى إلى الكشف عن النية المبيتة في خطاب الاستشراق ،والذي يسعى إلى تشويه صورة العرب والمسلمين من خلال خلق مركزية حضورية متعالية ،لذا فمنذ إقامته في المنفى الاضطراري بفرنسا عام ١٩٥٩،وانضمامه إلى المركز الوطني للبحث العلمي في باريس، تأكد أن نظرة الغربيين إلى الشرق عامة والعرب على وجه الخصوص يشوبها التحيز، حيث تتعمد التهميش وذلك باعتباره مكونا استثنائيا لا يرتقي إلى أن يكون حضورا فاعلا.

هذه النظرة جعلته ينشر مقالا بالفرنسية في مجلة "ديوغينيس diogenes"عام ١٩٦٣ موسوما بـ"الاستشراق في أزمة" ،والذي اعتبر بداية التأسيس لنقد الاستشراق قبل أن يصدر كتاب "إدوارد سعيد" عام ١٩٧٨.

ويوضح الباحث هذه النظرة التحيزية في كتابه "تغيير العالم" حيث يقول :"إن العالم كان ولايزال وسيظل، نظرة دائرية تمثل أيضا نظرة مراكز الهيمنة التقليدية، وقد عرفت كيف تحاصر نتائج الاكتشافات الحديثة الخاصة بالحضارات والثقافات الأخرى وتضعها في إطار سلفي منمق باسم" الاستشراق" فلا وجود للشرق الحضاري الشامخ وحضاراته العريقة ،واستمرار خصوصياته الثقافية والقومية في تشكيل

النظام العالمي، مادام خارج أرضية التحرك الفعال، ابتداء من هذه النظرة الدائرية المغلقة ،نظرة الهيمنة ،بل والوجود المتوح ،لأوربا والغرب على ساحة تاريخ العالم"[٤٣].

ويجد الباحث أن باحثي الغرب يعترفون بأسبقية مجموعات وظواهر غير متجانسة.. معظمها خارج القارة الأوربية ،وفي هذا القول اعتراف بحضور قبلي أو تكوينات اجتماعية غيرية ،ويقر الباحث انطلاقا من ذلك أن المستشرقين يعتمدون سردا متخبطا يزاوج بين العقل والخيال . كالحديث عن الحضارة الفرعونية وربطها بالجمال أو عن رومانسية ألف ليلة وليلة.... ،بما يرضي العقل الشرقي، وفي هذا الأمر إنكار لتاريخية العالم في مجموعه ،فالاعتراف بالتاريخية هو إقرار بعراقة حضارات الشرق واستمرارها قرونا طويلة، مما يعني الإقرار لحضارة مصر الفرعونية أنها كانت منبعا للفلسفة اليونانية ،ومن ثمة فالإيمانية التوحيدية نشأت في أرض الشرق مع تكون الأنظمة الفلسفية الكبرى.

وتطورت النظرة الاصطفائية التحيزية في التصنيف الاستبعادي الذي اعتمده الغرب ،حينما قسم العالم إلى أول وثاني وثالث، واحتكر التسمية الأولى بتعميمها على دول أوربا الغربية وأمريكا الشمالية الرأسمالية المتقدمة. .،ليتم تهميش العوالم غير الغربية واعتبارها مكونات هامشية عابرة ومرفوضة.

وقد ابتدع "أنور عبد الملك" مفهوم "فائض القيمة التاريخيconcept" الذي يذهب معناه إلى أن الغرب استطاع الحصول على مركزية حضورية بسبب تراكمية النهب والاستعمار مدة خمسة قرون أو ابتداء من عصر الاكتشافات البحرية ،حيث نتج عنه ما يلي:

" الموجة الأولى من الغزوات، والنهب، والاحتراق ،جاءت لتضرب المنطقة العربية–الإسلامية اعتبارا من القرن التاسع أي منذ الحروب الصليبية، وتشكل العدوانية الحربية العنصرية الصهيونية الحلقة المعاصرة من هذه الموجة.

الموجة الثانية، الموجة الأشد فتكا من الناحية البشرية، عصفت بالقارة الإفريقية ،وكان للنزف اللاحق الذي ترتب على تجارة الرقيق أعمق الأثر على إمكانات إفريقيا المعاصرة.

وجاءت الموجة الثالثة فدمرت الحضارات والمجتمعات الهندية في أمريكا الوسطى والجنوبية وأخضعتها للإمبراطوريتين البحريتين الإسبانية والبرتغالية.

ووصلت الموجة الرابعة والأخيرة إلى جنوب آسيا ولاسيما شبه القارة الهندية ثم جنوب شرق آسيا وأخيرا شرقيها"[٤٤]،من هنا نجحت أوربا في ضرب مركزية الشرق ونقاط قوته، وساعد فائض القيمة التاريخي على السيطرة على العالم من خلال القوة البحرية ،"بينما ساهمت تقنيات الاتصالات في تكثيف نقل فيض الأفكار والنظريات والمفاهيم من المركز إلى الأطراف المختلفة، وكانت النتيجة تكديسا فريدا من نوعه عند المركز بلغ ذروته في تركيز صياغة النظرية الاجتماعية والاتجاهات الفكرية الحديثة عموما بين أيدي مراكز الهيمنة الغربية، من هنا ،استحال على شتى الأطراف . آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية . أن تتطور إلا على وفق النهج الذي تقترحه وتفرضه فرضا مختلف المدارس الفكرية في الغرب المهيمن"[٤٥].ويقدم الباحث دليلا على هذه النية المبيتة ،حيث يبين أن بعض دول الشرق بمجرد تخلصها من السيطرة الغربية المباشرة في القرن التاسع عشر ،شهدت نهضة معتبرة في العالم. وانطلاقا من هذا الرأي رفض الباحث دعاوى العولمة والانفتاح على الغرب لضمان التحديث، ودعا إلى الانفتاح بدل ذلك على الشرق، كما اعتبر في كتابه "القومية والاشتراكية" أن الماركسية لا تعد سلاح تحرر لبلدان العالم الثالث في مجال الاقتصاد والسياسة فقط، وإنما أيضا وسيلة تحرر فكري من التأثير الغربي.

إذن في مؤلفاته المختلفة "ريح الشرق . في أصول المسألة الحضارية . من أجل إستراتيجية حضارية" رفض أنور عبد الملك دعوى الانفتاح على الغرب للحاق بالركب الحضاري ،لما فيها من تحيز واضح للغرب وتحقيق لهيمنته وتأكيد لنفوذه، إذ الأمر يؤدي إلى التبعية والانحدار ،لذلك دعا إلى التوجه إلى الشرق وحضاراته والتخلص من النظرة الانبهارية للغرب وإلى "التمركز على الذات وتعبئة طاقاتها لتحقيق

ذلك التمركز وتعبئة الطاقات والقدرات لتكون قادرة على التصدي وتفتح الأبواب للإبداع الذاتي في العالم العربي"[٤٦] ،من هنا سعى إلى استبدال مركزية الغرب بمركزية عربية إسلامية.

وفي سعيه لحل أزمة المثقف العربي عرج على العلاقة المتكونة بين الأصالة والعصرية ،حيث أكد على ضرورة الخصوصية الحضارية التي يذهب معناها إلى احتفاظ كل مجتمع بخصوصية تؤثر عليه ،ويزداد تأثيرها كلما كان المجتمع عميق الجذور في التاريخ، ومن ثمة فالخصوصية تسهم في خلق جو من التجانس والتوحيد والألفة بين أبناء الوطن الواحد ،وتحصن الأمة ضد كل مؤثر خارجي يهدف إلى القضاء على هويتها الثقافية والحضارية.

وطالب "أنور عبد الملك" بالاستفادة مما سماه "الدوائر الجيوثقافية " ممثلة في منظمة "شنغهاي للتعاون" ومنظمة "آسيان لأمم جنوب آسيا"،ومنظمة "دول أمريكا اللاتينية" وبعض التجمعات الاقتصادية الصلبة مثل"ميركسور".....من أجل مواجهة أطماع الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل في الشرق الأوسط،إذ نهضة العرب والمسلمين لن تتحقق إلا باستيعاب تجربة الشرق البعيد.

في كتابه "من أجل إستراتيجية حضارية" طرح "أنور عبد الملك" سؤال الصحوة والنهضة، وكيفية الجمع بين التجديد والتراث،إذ بين أن جذور الإشكال تمتد إلى زمن مبايعة محمد علي رئيسا حتى احتلال مصر وتونس ومن ثمة الجزائر ،وهذه الفترة تمتد ما بين ١٨٠٥و١٨٨٢.ويجد الباحث "أن الإمبريالية ذات نظام اقتصادي . سياسي لخدمة هدف حضاري لسيطرة الحضارة الغربية على شعوب وقوميات الشرق وليس نهب مواردها الاقتصادية فقط. ويرى أن الهدف تجلى في العديد من الاستعارات المتصلة على رأسها الحروب الصليبية ،ثم الموجهات الاستعمارية التقليدية بين القرنين الرابع عشر والتاسع عشر"[٤٧].

ويوضح في موضع آخر من ذات الكتاب أن الطرح المقدم من قبل صموئيل همنتغتون حول صدام الحضارات تجاهل أي مكونات حضارية قبلية، وراح يسرد تشكيلة الحضارات سردا قيميا يعتمد فيه على

معايير تستند إلى مرجعية الفكر والثقافة والدين، وهذا ما أثار ردود فعل متباينة بين مؤيد ومعارض، فأما المعارضون فيتمثلون في مفكري الشرق الإسلامي والعربي ،والذين وجدوا أن هذا الطرح قائم على أحكام مسبقة وتحيزات كامنة في تصور الغرب للثقافات غير الغربية، وهذا مدعاة لتأجيج الحروب والصراعات، كما وجد "أنور عبد الملك ""أن مراكز الهيمنة الغربية لاسيما في الولايات المتحدة تدرك عمق وأبعاد أزمة المشروع الحضاري الغربي التي تتلخص في أن هذه المراكز المهيمنة ،ترفض تماما . بطبيعة الأمر . وجود مراكز أخرى في العالم اللاغربي، وعلى وجه التحديد في الشرق في آسيا حول الصين واليابان وآسيا الشرقية ،تستطيع أن تقدم أنماطا أخرى من المشروع الحضاري يستطيع أن يجتذب اهتمام وتأييد غالبية شعوب ومجتمعات العالم الغربي وكذا الدوائر الهامشية"[٤٨] ،واعتبارا من ذلك دعا الباحث إلى التعدد والحوار لا الصدام وإلى رفض المركزية الأحادية.

بـ . ادوارد سعيد وما بعد الكولونيالية:

يعد إدوارد سعيد من أهم الباحثين في الخطاب الاستشراقي ،فإطاره المعرفي المتداخل سمح له بأن يطلع على المنظور الغربي للشرق عامة، ويقوم بمساءلته ومواجهة تنميطاته الجاهزة حول الشرق أو التمثيلات الخطابية المتحيزة ،"ويستكشف عمل سعيد ،بما ينطوي عليه من صرامة، المسائل النقدية المتعلقة بالتمثيلات الثقافية عبر تعرية التغيرات الابستمولوجية التي حدثت تحت تأثير الكولونيالية، والاستشراق ،والقومية ورهاب الأجانب"[٤٩] ،حيث وضح في كتاب "الاستشراق" كيف أن المعرفة الغربية تحكمها تحيزات واضحة للسلطة والبواعث السياسية الغربية وهذا ما يجعلها تبتعد في مضمونها عن الموضوعية الأكاديمية، ومن هنا وجد الباحث أن الشرق تحول إلى صنعة لغوية غربية في خطاب الاستشراق،إذ تدخلت المرجعية الاستعمارية والإمبريالية الأوروأمريكية في هذه الصياغة تحقيقا لمصالحها، وأطلقت الأحكام الانتقاصية وأنتجت عن الآخر الصور النمطية التبخيسية من أجل تسويغ اختراقه ،يقول"إنه الوعي الجغرافي السياسي المبثوث في النصوص العلمية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية

واللغوية، وهو تطوير تفصيلي ليس فقط للتمييز الجغرافي الأساسي ...بل أيضا لسلسلة كاملة من المصالح التي يستعين في تحقيقها والحفاظ عليها بشتى الوسائل ...وهو في ذاته إرادة معينة أو نية معينة ،أي إنه ليس مجرد تعبير عن الإرادة والنية، لتفهم ما يبدو بوضوح عالما مختلفا(أو عالما بديلا وجديدا) وللسيطرة عليه في بعض الأحيان والتلاعب به وضمه إليه، وهو قبل كل شيء، خطاب لا يرتبط مطلقا بعلاقة مباشرة بالسلطة السياسية السافرة وموازية لها، لكن ذلك الخطاب يأتي غلى الوجود ويحيا في إطار التبادل المتقلب مع شتى أنواع السلطة، فيتشكل إلى حد كبير من خلال مبادلاته مع السلطة السياسية...والسلطة الفكرية...والسلطة الثقافية.. والسلطة الأخلاقية.."[٥٠].من هذا المنطلق تلتقي عدة ميادين في الاستشراق حسب الباحث، منها العلاقة التاريخية والثقافية بين أوربا وآسيا، والنظام التدريسي العلمي الغربي، وأيضا كل الصور والتمثيلات المتخيلة والصور والتحيزات الأيديولوجية الكامنة في النظرة إلى الشرق،و" القاسم المشترك بين هذه الجوانب الثلاثة من الاستشراق هو الخط الفاصل بين الشرق والغرب وهو ،كما ،جادلت ،حقيقة من صنع البشر أسميها الجغرافيا المتخيلة، أكثر من كونه حقيقة طبيعية"[٥١]. من هنا أصبح الاستشراق مصنوعا "من ترابط عدد من الخطابات التي تتصادم على الدوام بعضها ببعض منتجة علما قادرا على الاحتواء، حافزه الأساس استخدام المعرفة والسلطة للوصول إلى هدف الدراسة"[٥٢].

إذن فالمستشرق صار ينظر إليه من موقع البطولة في عالم الغرب،إ ذ اضطلع بمهمة إنقاذ الشرق من الغموض والاستلاب والغرابة، ومن هنا فهو يعمل "على إعادة تشكيل وبناء اللغات والأعراف وطرق التفكير، وعلى استعادة الشرق القديم من خلال تقنيات استشراقية محددة في المعجمية وقواعد اللغة، والترجمة ،وفك الشيفرات الثقافية، وعن طريق إعادة بناء وتشكيل الشرق الكلاسيكي من خلال أدوات العلوم الإنسانية"[٥٣]، ليصبح الشرق عنده موضوعا للمعرفة الأنثروبولوجية والفلسفية ،لذلك عرفه بأنه "نوع من الإسقاط الغربي على الشرق وإرادة حكم الغرب للشرق"[٥٤].ويخلص "إدوارد سعيد" إلى أن المستشرقين في نظرتهم إلى الشرق يشتركون في عدد من الثوابت أهمها:

"١. النعرة الجوهرية: حيث يقدم الغرب والشرق على أساس أنهما جوهران منفصلان ومتمايزان، كل له خصائصه الأصلية الثابتة، وهذا التمايز يضفي إلى تراتبية قيمية، إذ تمثل العقلانية والتطور والتحضر. .جوهر جماعة ، وأما نقيض هذه السمات كالروحانية واللاعقلانية والتخلف فتمثل جوهر الجماعة المغايرة.

٢. التعميم :إذ تكفي معرفة الجزء للإحاطة المعرفية بالكل.

٣. التنميط :حيث يتم إضفاء خصيصة واحدة من خصائص الجماعة على الجماعة كلها .

٤. الجمود: تسلب زمنية عالم الشرق أو تاريخيته، وهذا ما يجعل منه صورة للثبات والجمود ،حيث لاحياة فيها ولا تحول.

٥. التفرد :فالشرق يتأسس على اعتبار أحادي(دين واحد ومجتمع واحد وعقل واحد وثقافة واحدة..)

٦. الثقافوية :يتم تفسير سلوك الشرقيين وأفكارهم ونمط عيشهم على أساس مبدأ تفسيري واحد هو"ثقافتهم" ،هذه الثقافة يتم اختزالها في عنصر الدين بالدرجة الأولى".

وينتهي سعيد إلى ضرورة الحذر من أن يساهم الشرق في تشريق ذاته أو التمثل بالاعتبارات المستبطنة في الخطابات الاستشراقية..،إضافة إلى أنه لا يجد في الاستغراب حلا وجوابا عن الاستشراق، لأنه مجرد انفعالات تؤكد على القسمة الجوهرانية للعالم(شرق/غرب)،إذ سيكون وجه الاستشراق الثاني مجرد رفع معنوي للطرف الدوني فقط، وهذا ما يجعله عاجزا عن إنتاج أي معرفة حيادية عن الذات وعن الآخر/الغرب.

وبسبب مرحلة ما بعد الحداثة صار النظر إلى التاريخ من موقع ما بعد الكولونيالية، وعرف هذا النوع من الكتابة التاريخية أوجه مع فوكو ورولان بارت ودريدا، حيث حاولوا استنطاق العلاقة بين أنظمة السلطة والحقيقة التي تتحدد في إطار تاريخي ،كما حاولوا معرفة ما وراء اللغة ،إذ اللغة تقوم بصياغة

الواقع صياغة مؤدلجة ومن ثم تحدده مسبقا ،لتكون الأشياء منجزات لغوية أو أبنية نصية/لسانية، وهذا ما يبرر عدم براءة التاريخ، إذ بشكل عام يمثل حركة سردية غير بريئة ،تتدخل في تشكيلها المرجعيات القبلية والآنية من أعراف وتقاليد وميول وترميزات..،لتتحول إلى صيغة تخييلية لا حقيقة موضوعية محايدة ،لذلك فالكتابة التاريخية لا تخلو من تحيز أو تحريف ،وهنا تنتفي الحقيقة الموضوعية "وربما كانت هذه الأسئلة الاستقصائية متصلة بالتيارات المعاصرة في التفكير، التي قادت إلى الجدل المحتدم حول وثوقية الكتابة التاريخية. فضلا عما أنتجته من أرضية تنافسية يتجه فيها النقاش حول مقترب مفهومي للتاريخ .إنه العصر الذي توافق فيه التاريخ مع عمليات إنتاجه الخاصة"[٥٥].

لكن ما نلاحظه أن الحكم فيه نوع من مجانبة الموضوعية، فكل ثقافة حال تموضعها في شكل مركزي فإنها ستمارس عملية طمس للثقافات الأخرى في سبيل الحفاظ على الريادة الموضعية عالميا ،إضافة إلى التعميم حال الحديث عن قضية استقبال ثقافات مغايرة ،إذ يجعل القاعدة العامة التي تحكمه وتصبغ آلياته :التشويه والتحويل والتزييف ،وفي هذا مغالاة واضحة تدفعه "إلى مواقع قريبة جدا من الذاتية النسبية في نظرية المعرفة ،فيذكر ،من حيث المبدأ إمكان تحصيل أية حقيقة موضوعية أو علمية بين الثقافات الأخرى، ولاسيما إذا بدت غريبة وبعيدة ومغايرة .لذلك لا يبقى أمام أية ثقافة من الثقافات عند استقبالها لثقافة أخرى سوى عمليات التصور والتخطيط والاختزال الخ، بمع كل ما يرافق هذه العمليات من تشوهات وتعريفات وتزييفات وتحويلات تفرضها بالضرورة الثقافة المتلقية على واقع الثقافة المغايرة وعلى أصولها وماضيها وحاضرها"[٥٦].

ولكن على الرغم من أن القول بزيف جميع الروايات التاريخية حول الماضي فيه شيء من التعميم الذي يجانب الصواب، إلا أنه يؤكد صدق الطرح الذي يعد أن معظم الكتابات الأوربية التي تم صياغتها محكومة بمصالح سياسية ورؤى أيديولوجية ،ترافقت مع النرجسية الاستعلائية والنظرة العنصرية التي

تأصلت في مخططاتهم السياسية، وهذا ما يجعل هذه الكتابة التاريخية ما بعد الكولونيالية في سعي دائم نحو تعرية أيديولوجيا الاصطفاء المنغلقة وزعزعة وثوقيتها.

جـ . حسن حنفي والاستغراب:

حاول الباحث والمفكر المصري "حسن حنفي" أن يقدم منظورا مغايرا يتصدى به لمفهوم الاستشراق التحيزي ،حيث انتقل من العلاقة المتشكلة بين الأنا والآخر ليكشف عن التباساتها الأيديولوجية، حينما تصبح التراتبية مشكلا بسبب خلق التمايز بين صورة الأنا الغربية الموهومة بتضخماتها وصورة الآخر في منظور هذه الأنا والمتجهة نحو الأبلسة و التقزيم والانتقاص والدونية، من أجل ذلك اقترح تأسيس علم سماه"بعلم الاستغرابoccidentalism،والذي يحاول التصدي إلى التغريب westernization "الذي امتد أثره ليس فقط إلى الحياة الثقافية وتصوراتنا للعالم وهدد استقلالنا الحضاري بل امتد إلى أساليب الحياة اليومية ونقاد اللغة ومظاهر الحياة العامة وفن العمارة"[٥٧].

ويقدم حسن حنفي تعريفا للاستغراب مركزا على هدفه وغايته فيقول :"الاستغراب الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من الاستشراق ،فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا(الشرق) من خلال الآخر(الغرب) يهدف علم الاستغراب إذن إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر ،والجدل بين مركب النقص عن الأنا ومركب العظمة عند الآخر"[٥٨]،ويكون الأمر بتحويل الذات من موضوع للدراسة إلى دارسة من أجل القضاء على الإحساس بالنقص والدونية أمام الغرب.

إذن فالآلية هنا تعتمد الازدواج في مهمتها ،إذ بقدر ما تحاول القضاء على التحيزات الكامنة في تصورات الذات الغربية عن الآخر المختلف ،فهي في الوقت ذاته تعلي من قيمة الأنا الشرقية وذلك بتحويلها إلى فاعل له القدرة على صياغة الوعي وتأطيره بما يراه انعطافا نحو الموضوعية والتبادل المعرفي الحر .ورغم ذلك نجد أن الهدف الذي يتوخاه الاستغراب ليس الحوار مع الغرب، وإنما القضاء على عقدة النقص ،وذلك من خلال التصدي إلى المركزية الغربية ،والأمر يتحقق بمحاولة التعرف على

كيفية تموضع الوعي الغربي في مركزية واضحة عبر التاريخ الحديث، إذ يحاول المقترح الوقوف في وجه الآخر وثقافته من أجل ردها إلى حدودها الطبيعية بعد أن شملت دولا أخرى من خلال الاستعمار الذي كان الاستشراق واحدا من آلياته.

تتحدد مهمة علم الاستغراب في محاولة القضاء على المركزية الأوربية، ابتداء من تحديد الكيفية التي تموضع فيها الوعي الأوربي في إطار مركزي متعالي في فترات تاريخية عديدة، ومن هنا يسعى هذا العلم إلى رد ثقافة الغرب إلى حدوده الموضعية الطبيعية بعد أن انتشر بفعل الاستعمار خارج هذه الحدود .إضافة إلى كشف تحيزات الخطاب الغربي ودعوى العالمية التي تفترض في المنجز أن يكون غربيا عاكسا لرؤيته حتى يعمم بصفة العالمية ،نفيا لسمة الاختلاف والتنوع وقضاء على الثقافات المحلية، ومن ثم خلق تنميط أحادي جاهز يعمم على كل الشعوب ،ليتم إغفال كل آخرية تحاول أن ترسم انوجادها الخاص مزاحمة المركز ،وكذا التعمد في خلق تمثيلات خطابية غير بريئة تهميشية وتبخيسية لهذه الآخرية.

إذن فعلم الاستغراب حاول القضاء على هذا التباين الأيديولوجي بين المركز والأطراف على مستوى الثقافة والحضارة، وسعى إلى القضاء على هذه الرؤية الذاتية المتحيزة التي غذت الخطابات الغربية باعتبارات عنصرية تقدس الذات وتشوه الآخر وتصوغه صياغة متطرفة، ولو أن "الحبيب الجنحاني" يجد في خطابه تعبوية واضحة ،إذ يقول :"ما يبشر به الأستاذ حنفي في كتابه مقدمة في علم الاستغراب لدراسة الغرب لتحرير الأنا من عقدة الخوف منه، والانبهار به،فهو أمر نظري يندرج ضمن خطابه التعبوي المسيس ،فالمجتمعات العربية الإسلامية عاجزة عن دراسة مشاكلها نتيجة للتخلف ،ولا مناص لنا من الاعتراف بحقيقة مرة، وهي أن الدراسات الجدية عن قضايا المجتمع العربي الإسلامي ما تزال تصدر حتى اليوم في الغرب ،وجل ما يصدر في العالم العربي عن المجتمع الغربي ضعيف، ويكاد يكون تلخيصا للدراسات الغربية، وهو في بعض الحالات تلخيص مشوه مبتور"[٥٩].

ونحن نلاحظ أن مصطلح" الاستغراب" يحوي منطقا هجوميا ،كما أن "اشتقاق لفظة الاستغراب على نمط كلمة الاستشراق محاكاة لها أنكاء عليها وهو تناقض من جانب من يريد أن يتحرر من المحاكاة ويثبت أنه قوي مستقل"[٦٠].

د. عبد الله إبراهيم والكشف عن المركزيات:

من أهم الباحثين الذين بحثوا في إشكالية التحيز الأيديولوجي في الخطابات الغربية والعربية على حد السواء ،الناقد والمفكر العراقي "عبد الله إبراهيم" ،والذي اهتم بالكشف عن علاقة الأنا والآخر وما يسيج هذه العلاقة من اعتبارات مركزية، تجعلها عبارة عن جملة انطباعات لا تخلو من تهويهات إيديولوجية ،بسبب تحول الذات نظرا لتعاليها إلى صورة منسجمة في الخطاب حدودها التعالي والفوقية والنقاء ،بينما المغاير المختلف فيتحول إلى اعتبار اختزالي يعكس صورة مشوشة ،لذلك فهو يحمل معاني الوحشية والضلال والتخلف...،وقد قدم على إثر ذلك تعريفا للتمركز الظاهر في شكل مضمرات خطابية بقوله: "نمط من التفكير المترفع الذي ينغلق على الذات، ويحصر نفسه في منهج معين ،ينحبس فيه ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته. ويوظف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة مقولاته"[٦١].

إن ما يلاحظ على هذا التعريف هو اعتماده على المدرك العقلي والمتخيل المحكوم بأيديولوجيا الاصطفاء في الوقت ذاته ،ما يجعل أمر ضبطه صعبا لكون التخييل ينافي في جوهره عملية التفكير السليم ،ومن هنا فالعملية تنطوي على تصنيف استبعادي، بحكم أنها تتجاهل كل من يخرج عن إطار جماعة مركزية محددة، حيث "ينسج المركز لنفسه صورا نقيضة مثل العقلانية والإنسانية والتقدم والعلم في مقابل الحضارات الأخرى التي لم تعرف إلا السحر والخرافة والإلهام والنبوات والإلهيات والخلود"[٦٢]،ولكون هذا النسج يتموضع داخل المرويات السردية التي تعتمد الانتقاء ،والازدواج في رسم حدود الذات والآخر، فإنه في موضع آخر من نفس الكتاب يقدم تعريفا مغايرا للتمركز ،حيث يقول :"نوع من التعلق بتصور

مزدوج عن الذات والآخر ،تصور يقوم على التمايز والتراتب والتعالي يتشكل عبر الزمن بناء على ترادف متواصل ومتماثل لمرويات تلوح فيها بوضوح صورة انتقيت بدقة لمواجهة ضغوط كثيرة"[٦٣].

ولربما التعريف الثاني أكثر دقة لكونه انتقل به من اعتباره نمطا من التفكير والذي يفترض العقلانية والموضوعية ،إلى النظر إليه على أنه متعلق نفسي أو تصور ذاتي خالص، يفترض الارتكاز على الأنا ومن ثمة مجانبة العقلانية والموضوعية في الطرح.

وعلى ضوء مصطلح التمركز عمد الباحث إلى قراءة الظواهر الإنسانية، من أجل الكشف عن التمثيل المؤدلج وإكراهات الصياغة الأنوية، فكثير من المصطلحات تركيبة غربية حملت في مضمونها اعتبارات الآخر الغربي ،لتقصي محددات الهوية وتعدل منظورها بما يوافق الرغبة في السيطرة والاحتكار، ومن ثم فمصطلح "الغرب" الذي تحدد أكثر مع الكشوفات الجغرافية الكبرى والثورة العلمية والفكرية ،هو تأكيد لهذا المنظور الإقصائي،إذ تم معهما تهميش الشعوب الأخرى ،واعتماد معايير الذات في وسم الإنجاز بأنه بداية للزمن الأوربي . في حال الكشوفات الجغرافية . ،وبداية للتحضر ونشر التقدم . في حالة الثرة الفكرية والعلمية . ،لذلك تم تجاهل الزمن القبلي للشعب الأصلي في الحالة الأولى وتم تجاهل نية الاستعمار وما تبع ذلك من قتل ووحشية ،كما تم تجاهل المعايير المغايرة لوسم أي دولة بالتقدم، ومعها بدأت عملية التطهير العرقي تحت مسمى" تمدين الدول المتخلفة" ونشر قيم التقدم كما هي منجز غربي بحت، على الرغم من "أن محاولة تعميم هذه القيم، هو فعل لا أخلاقي إذا ما أصبح مشروعا يستند إلى القوة والإكراه"[٦٤].

وجد عبد الله إبراهيم أن أيديولوجيا الإقصاء كامنة أيضا في الخطابات الفلسفية الغربية، حيث تركب صورة مشوشة للآخر وصورة حدودها النقاء للذات ،وعلى إثر ذلك "علمتنا التجربة الغربية درسا بليغا في مجال كيفيات تغييب وعي الإنسانية المؤمنة بذاتها ،كمقدمة لطمس هويتها. فتبدو في انطباعات الفكر الإنساني على غير جدارة بالاستقلالية أو الاستحقاقية الحضارية"[٦٥]،فمن نظرية الكيوف الأرسطية إلى

فلسفة هيغل وصولا إلى الخطابات الاستشراقية وغيرها ،كلها احتفاء بالأنا في صيغة تعظيم وتهميش وانتقاص للآخر المختلف،ودعوة إلى إيصاله لمصاف التقدم والتطور عن طريق سلوك نفس الطريق التطوري الغربي ،واعتماد نفس قيمه ،ولن يكون الأمر إلا بواسطة الاختراق والاستعمار ،إذ كل حملة عسكرية تسيج باعتبارات تضليلية من كونها حاملة لقيم السلام والتقدم والتحضر إلى الشعوب المتخلفة....،ولنتأمل هذا النص الذي يكشف فيه عبد الله إبراهيم عن المضامين الأيديولوجية التحيزية للذات في فلسفة هيغلى ،حيث يقول "التفكير الديني الذي هو تعبير عن الروح المطلق، هو ممارسة جماهيرية شائعة بين الناس ،أما التفكير المجرد الخالص ،فهو حكر على نخبة معينة .ولهذا تم نزع الصورة الحسية المجازية عن الأديان، وتم تأمل مضامينها الفكرية، فإن الديانة المسيحية هي الديانة الوحيدة والصحيحة صحة مطلقة"[٦٦].ومن هنا فالإقصاء يطال جميع الثقافات في مقابل احتفاظ الذات الغربية/المسيحية بمركزيتها ،ناهيك عما احتوته الخطابات الاستشراقية من منظور تحيزي ،هدف إلى إعادة ترتيب العلاقة التراتبية بين الأنا والآخر، ليصبح ضربا "من الممارسة الفكرية التي اقتضتها حاجة العقل الغربي لأن يشمل بـ"كليته" ،المعطيات الثقافية لـ"الآخر"، وإعادة إنتاجها ،بما يجعلها تندرج ضمن سياقات المركز، وهو يفكر ويتفكر في شؤونه وشؤون غيره"[٦٧]،ومن هنا فالمحاولة التي قدمها عبد الله إبراهيم تشبه في مضامينها دعوى الاستغراب المطروحة من قبل المفكر المصري "حسن حنفي" ،والذي اتجه نحو تعطيل مفهوم التمركز من أجل استبداله بمنطق الحوار والتفاعل واحترام المغايرة، حيث هدف إلى "فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا، ومركب العظمة عند الآخر"[٦٨].

لم يكتف عبد الله إبراهيم بمتابعة ظاهرة التحيز في التمثيلات الخطابية الغربية، بل تعدى ذلك إلى الخطاب الإسلامي ،ممثلا في المرويات السردية القديمة التي مثلت الآخر تمثيلا غير برئ ،واصطنعت صورا تبخيسية في حقه، "فالعالم خارج دار 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 . في حدود علمنا . نقد معمق لها، ولا كشف التنميطات الثقافية الجاهزة للآخر"[٦٩]،ولربما مصطلح" دار الإسلام" هو تأسيس لهذه النظرة غير المحايدة، والتي تتوخى تركيب صورة حدودها الالتباس للآخر، حيث يتم تهميشه اعتبارا من القيمية الدينية والنسق الثقافي المهيمن ،لتطلق الأحكام الاختزالية ،وتتوارى الحقيقة وتحل محلها الصور النمطية التي تمثل صيغة عداء واضح ،"وبذلك أقصى كل المعاني الأخلاقية المقبولة عنده، واستبعد أمر تقبل النسق الثقافي له، فحمل الآخر، من خلال تفسير خاص، بقيم رتبت بتدرج لتكون في تعارض مع القيم السائدة وبذلك اصطنع التمثيل تمايزا بين الذات والآخر، أفضى إلى متوالية من التعارضات والتراتبات التي تسهل إمكانية أن يقوم الطرف الأول في اختراق الثاني، وتخليصه من خموله، وبوهميته، ووحشيته، وإدراجه في عالم الحق"[٧٠].

ويقدم عبد الله إبراهيم حلا من أجل الكشف عن أيديولوجيا التمركز الإقصائية، يتمثل في سلاح النقد، والذي يعتبره قادرا على استجلاء التناقضات الكامنة في الثقافات المتمركزة، فهذا السلاح يسمح بالتعرف على مضمرات الخطاب، وتتبع كل الممارسات الملتوية من قبل المفاهيم الأيديولوجية، ما يساعد على التهيئة "لهوية ثقافية جديدة قائمة على مسار متحول ومتجدد ومتشعب الموارد من المنظورات والمكونات الثقافية المنتجة، أو المعاد إنتاجها في ضوء الشروط التاريخية للذات الثقافية"[٧١]،هذه الهوية هي هوية الاختلاف التي تكون مركبة من عدة احتمالات ،لذلك فهي تحمل داخل اعتباراتها قابلية نقد الذات ونقد الآخر وبناء نفسها من جديد اعتبارا من هذا النقد المزدوج.

هـ . التحيز عند عبد الوهاب المسيري :

ينبني المصطلح على التراكمية المعرفية والحضارية لعدد من الأشخاص يجمعهم انتقاء اتفاقي يتبع بتقنين معتمد، ولكون هذه الانتقائية ستعول على مرجعيات مختلفة فقد رفض "عبد الوهاب المسيري" أن تتم عملية نقل المصطلحات الغربية دون اجتهاد أو تمحيص ،فالنقل يتجاهل السياقات الحضارية التي

أنتجت المصطلحات في ظلها، وهذا ما يجعل أمر التفكير في إطار مفاهيمي يعتمد المرجعية العربية أو التوليد من المعجم العربي ضروريا ،لكونه يقضي على التحيزات الأيديولوجية الكامنة ويفرض تسميات ذاتية.

إلا أن العرب لم يهتموا بإنتاج المصطلحات وإطلاقها على الظواهر المستحدثة ،بل اعتمدوا على رؤى مستعارة وعقلية تطابقية ترتضي الاهتمام بما هو منجز غربي نقلا وشرحا واحتفاء، مهما أبدت من تعارضات سياقية وحضارية قد تخلخل المدرك العام أو الوعي الجمعي وتهدد مرتكزاته، لذلك فالتحيز يقتضي الاعتداد بآراء الذات وإقصاء كل المغايرات، وهذا ما لمح إليه ميجان الرويلي وسعد البازعي في مؤلفهما "دليل الناقد الأدبي" حينما عرفا التحيز بأنه :"ارتباط الثقافة ومنتجاتها بالخصائص المميزة لتلك الثقافة، وبالظروف الزمانية والمكانية التي حكمت تشكل تلك الثقافة ومنتجاتها في مرحلة معينة كما أن من المقصود بلوغ التحيز حدا يجعل من الصعب فهم تلك الثقافة دون الوعي بجوانب تحيزها لنفسها ولظروفها المكانية والزمانية، بالإضافة إلى ما يخلقه من عوائق أمام نقل تلك الثقافة ومنتجاتها إلى حيز ثقافي آخر دونما غربلة لبعض السمات الأساسية تخلصها من ذلك التحيز أو الخصوصية وتقلل من معدلهما"[٧٢]. ومن هذا المنطلق أطلق المصطلح من قبل المسيري على مجال جديد يختص بدراسة ظاهرة إنسانية تعد من صميم المعطى الإنساني وترتبط بإنسانية الإنسان.

يتساءل عبد الوهاب المسيري :"هل يمكننا تخيل لغة دقيقة تماما، ترتبط فيها الدوال بمدلولاتها بشكل حتمي آلي كامل، لا يفصل بينهما فاصل ،ولا توجد بينهما ثغرات، بحيث يكون لكل دال مدلول واحد..؟"[٧٣].يجد الباحث أنه لا وجود للغة دقيقة تتطابق فيها الدوال مع مدلولاتها وتتنافي فيها المسافات أو الثغرات التي تفسح المجال للتعدد ،ومن هنا فأي نص حسب ما يراه مجموعة من الدوال المشيرة إلى مجموعة من المدلولات والعلاقات الخارجية من خلال علاقاتها الداخلية. وانطلاقا من هذا الأمر يتراجع المفهوم التطابقي لتتشكل مسافة اختلاف تفصل بين هذا الدال والمدلول ،إذ تتشكل هذه المسافة من

الأحلام والأوهام والرغبات والأهواء والأفكار والمصالح التي تعمل على الفصل بينهما ،وهذا التعدد يضفي إلى الاختيار الذي يعني استبعاد احتمالات كثيرة، والتركيز على اختيار واحد ،ومن هنا يخضع الاختيار إلى اجتهاد الذات وهذا ما يجعل الأمر متضمنا صفة التحيز أثناء الاختيار .ويوضح الناقد حقيقة هذا الأمر بقوله: "وقد أدمنا تماما عملية نقل المصطلحات دون إعمال فكر أو اجتهاد، ودون فحص أو تمحيص .،فقد الإنسان العربي الحديث القدرة على تسمية الأشياء ،ومن لا يسمي الأشياء يفقد السيطرة على الواقع والمقدرة على التعامل معه بكفاءة .أما من يدرك الواقع حق الإدراك ثم يصنفه حسب مقولاته، ويسميه أسماء تتفق مع هذا الإدراك أمكنه الحركة فيه بقدر معقول من الحرية ،إذ أنه سيراكم المعلومات داخل مقولاته وأطره هو ،مما قد يزيد من مقدرته على التنبؤ بمسار هذا الواقع ويحسن من مقدرته على التعامل معه"[٧٤].

ويجمل المسيري أسباب صعوبة نقل المصطلحات في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية فيما يأتي:

. وجود كل دال ضمن تشكيل أو سياق حضاري محدد يستعمل لغة معجمية معينة.

. وضع المصطلح على وفق منظور الذات فقط.

آليات تمرير الخطاب الصهيوني لتحيزاته من منظور المسيري:

يستنتج المسيري آليات خطابية من خلالها ينجح الخطاب الصهيوني في تمرير مفاهيمه وتحيزاته، وهي:

١*. الترويج للاستخدام الاصطلاحي الديني في سياقات تاريخية زمنية ،مثل :إسرائيل . أرض الميعاد . الشعب المختار ،إذ الشعب المختار يتحول في العقيدة اليهودية إلى جماعة دينية مختارة نظرا لتمسكها بعقيدتها، وليس كما هو رائج عن المعنى السياسي الحديث لكلمة شعب "ولكن الصهاينة جعلوا كلمة شعب تعني شعبا بالمعنى الحديث ولا يهم الإيمان بالعقيدة اليهودية من عدمه. والشيء نفسه يحدث مع

الهجرة الاستيطانية (عالباه) والتي تعني الصعود والعلو، فكأن الهجرة إلى فلسطين بالنسبة إلى اليهودي تجربة روحية وليست عملية استيطانية دموية. وهذا بطبيعة الحال ليس له ما يسنده في الواقع"[٧٥].

٢*. تغييب الزمان والاحتفاء بمركزية المكان، حيث أرض الميعاد تصبح موضعتها خارج التاريخ ،ومنها يتسم الوجود العربي بالعرضية.

٣*. استعمال مصطلحات يحمل كل مصطلح منها معنيان: معنى معجمي ظاهر وآخر سيسي مضمر ،فمثلا القانون الدولي العام يمثل القانون الغربي عند الصهاينة.

٤*. الإقدام على أيقنة بعض الدوال والظواهر والعبارات والتعامل معها بشكل مطلق، ومن ثمة لا يجوز مناقشتها ،من هنا تتحول إلى أيقونة حيث يتجسد الإله من خلالها ،وهذا يسمها بالانفرادية وعدم التكرار مثل :الاعتراف بإسرائيل.

٥*. الترويج إلى بعض الصور النمطية مع استعمالات أو صياغات لفظية اختزالية تختزل الواقع ،مثل :إسرائيل واحة الديمقراطية أو إسرائيل التي تمثل داوود الصغير الذي يقاتل طالوت الكبير .ومن هنا" تبدو الحقيقة بمثابة اشتغال على المواد، أو استخدام للمعايير،أو بناء للنماذج، أو صوغ للوقائع، أو إنتاج للموضوعات، أو تشكيل للخطابات، أو خلع للدلالات ،أو ممارسة للذات ،نعني ذات النفس"[٧٦].

٦*. "التأرجح المستمر والمتعمد بين أعلى مستويات التعميم والتجريد وأدنى مستويات التخصيص"[٧٧]،فالخطاب الصهيوني حال حديثه عن اليهود يؤكد حقهم الأزلي في العودة إلى أرض الميعاد ،بينما حال توجيهه إلى العرب يصاغ بشكل يساير مصلحتهم وذلك بالدعوة إلى نسيان الماضي وتقبل الأمر الواقع ،إذ توجه الحقائق نحو الاعتراف بحق اليهود في فلسطين إلا إنه وأثناء المفاوضات يغيب الحل النهائي .

٧*. استعمال مصطلحات تحيزية تغيب العرب على الرغم مما تدعيه من حياد، كالمستوطنين الذين وصفوا بأنهم رواد ،وهذه الكلمة تدل على أن أرضا خالية من السكان جاءها اليهود واكتشفوها، ليتم تغييب العرب من خلالها.

٨*. الخلط المفاهيمي بين الدوال، إذ تستخدم مفردات مختلفة للدلالة على معنى واحد ،مثل: صهيوني ويهودي وإسرائيلي.

٩*. استعمال دال واحد للدلالة على دوال مختلفة، مثل: الشعب اليهودي الذي يشير مرة إلى الجماعات اليهودية غير المتجانسة جميعها، ومرة إلى الإسرائيليين.

١٠*. ويعد إخفاء مرجعية المصطلحات من أهم آليات الخطاب المراوغ والمخاتل ،إذ حال الحديث عن السلام يقومون بتغييب مضمونه الإقصائي لديهم والذي يهدف إلى الاستيلاء على الأراضي والاحتفاظ بالمستوطنات ،"وهذا الموقف يتضح حينما يحاول العرب الحديث عن الشرعية الدولية باعتبارها مرجعية المصطلح"[٧٨].

١١*. وأهم الآليات المراوغة إقصاء الأصول التاريخية للظاهرة والسياق التاريخي للمصطلح أو المفهوم ،فمثلا الادعاء بأن الصراع سببه عدم قبول العرب قرار التقسيم أو بغض العرب لليهود، وأن المقاومة والتي تصبح في مفهوم الصهيونية إرهابا هي إقصاء العرب للآخر ورفضه ،"يهدف إلى تحويل الأنظار عن سبب الصراع الحقيقي أي الاستعمار الصهيوني الاستيطاني الإحلالي الذي أتى بكتلة بشرية من الغرب ووطنها في أرض الفلسطينيين وطرد السكان الأصليين"[٧٩].

وللتغلب على التحيز . حسب المسيري . تستخدم آليات أهمها:

١."محاولة الوصول إلى مصطلح أكثر عمومية من المصطلح الغربي ،بحيث يصبح المصطلح الغربي هو عبارة عن مثال نسبي خاص أو مجرد حالة لظاهرة إنسانية عامة"[٨٠]،ويقدم مثالا عن هذا الأمر

بمصطلح "الديمقراطية" إذ بدل الحديث عنها يمكن استبدالها بالحديث عن آليات المشاركة الجماهيرية في صنع القرار،لأن الديمقراطية شكل من أشكال المشاركة كما هي "الشورى" أو "الاجتماعات القائمة لمجالس شيوخ القبائل.. ،من هنا تهتز مركزية المصطلح الغربي الواهمة، ويتحول إلى مجرد تركيبة لفظية وسط لغة إنسانية عامة.

٢. الوقوف على الأبعاد المجازية في المصطلحات ومعرفتها، فمثلا مصطلح "رجل أوربا المريض "وصف غير موضوعي لحالة تاريخية بل ذو حمولة أيديولوجية تحيزية، إذ يعد استعارة لكون الدولة العثمانية شبيهة بالرجل المريض ،وهذه الدولة على طرف أوربا .من هنا فالمجاز تحيز حيث يقوم بترتيب الواقع على وفق منظور معين، وإدراكه يسمح لنا بمعرفة حدوده.

٣. هناك مصطلحات عقائدية ومذهبية خاصة يجب عرضها أمام القارئ لمعرفة وجهة نظر الآخر .وقد نضيف لها عبارة "من منظور صهيوني "،أو نحيده مثل: "الحرب العالمية أي الغربية الأولى . العصور الوسطى في الغرب"

٤. استخدام التوليد والترجمة معا ،مثلا :استخدام "الرومانتكية" لوصف الحركة الفكرية الأدبية والفنية التي سادت أوربا في القرن التاسع عشر بمواصفات محددة. .ثم نشير إلى ظاهرة مماثلة عندنا بنحت مصطلحات مقابلة لها لكنها تملك خصوصيتها مثل "الوجدانية".

ويمكن تلخيص الآليات في النقاط الآتية:

. الاعتراف بوجود تحيزات كامنة في مختلف الخطابات ومن ثم ضرورة نقدها:

إن الوعي بالمثول التحيزي لتصوراتنا المنبنية على التخييل والاصطناع النمطي، يعد خطوة أساسية لإمكانية التجاوز ،لأنه يساهم في الوقوف على خفايا السلوك الإنساني المؤسس على نماذج معرفية

يصوغها العقل البشري بطريقة غير حيادية، وذلك بالنظر إلى سياقات واقعية محددة .ليأتي النقد كخطوة ثانية ،حيث يهدف إلى ضرب مركزيات الخطاب.

. الكشف عن اختلالات النموذج المعرفي الغربي ونقائصه:

فمعرفة النقائص حسب المسيري تساعدنا على التحرر من هيمنته، إذ لابد من إدراك عدائية هذا النموذج المعرفي للإنسان ،فهو يقصي إنسانيته ويحوله إلى اعتبار مادي أو يقوم بتشييئه، من هنا لابد من الوقوف على جوانب القصور الماثلة في المجتمعات الغربية جراء التطبيقات المختلفة لهذا النموذج المعرفي، وكذا مسبباته ونتائجه، ناهيك عن دراسة الظواهر السلبية المصاحبة للحضارة الغربية والتي ظهرت بوصفها انحرافات حسب معتقد البعض، على الرغم من أنها تمثل شيئا أساسيا كامنا فيها يقتضي نفي الاستثنائية عنها مثل:ا لإمبريالية والنازية..، وهذا كله سيؤدي إلى مزيد مراجعات للتاريخ الغربي وللعلوم الغربية على اختلافها.

. نقض مركزية الغرب والانفتاح على العالم كله:

إن النقد الموجه للحضارة الغربية لا يهدف إلى الانتقاص وإنما إلى الاستيعاب وفرز كل ما من شأنه أن يساهم في بناء الحضارات كلها ويعمم على العالم، مع تغييب ما يعبر عن خصوصيته لأن الخصوصية ميزة ذاتية وجب الاحتفاظ بها لا فرضها على العالم المنبني على التجاور والتعدد ،من هنا ولنقض المركزية الغربية وجب تجريد الغرب من صفة العالمية ،وذلك بعد معرفة أبعاد تشكل حضارته وظروف تموضعاته والمؤثرات الداخلة في تشكيله.

لتكون الخطوة الثانية بمثابة إجراء تكميلي للخطوة الأولى، حيث نقض المركزية يتبعه الانفتاح على الحضارات المغايرة والتي تم تغييبها وتهميشها مثل الحضارات الشرقية. .،وهذا الانفتاح يساهم في تعديل المعرفة أو تعديل تصوراتنا ومدركاتنا التي تشوهت بفعل التحيز، ومن هنا يساعدنا على التخلص من

التلقي السلبي ليكسبنا القدرة على نقد الخطابات التي ظهرت بوصفها حقائق مطلقة مدة من الزمن وحجبت عنا الحقائق الأصيلة أو المعرفة الموضوعية.

. النموذج البديل:

ويقتضي هذا النموذج مراعاة خصوصيتنا الحضارية والانطلاق من مرجعياتنا الدينية، لذلك لابد من بناء نموذج معرفي منطلق من تراثنا وتأسيسه على القرآن والسنة والقيم الإسلامية ،لكن مع انتفاء النسخ والمطابقة الحرفية للاجتهاد القبلي، إذ لابد من الوقوق على القواعد الكامنة في اجتهاداتهم والبناء عليها لقراءة الموروث. وهذا النموذج ينطلق من الإنسان ،لذلك فهو توليدي غير تراكمي ولا مادي يقتضي فهم التنوع الإنساني والتعدد ،من هنا فهو ينشئ علما إنسانيا يحتفي بالاجتهاد ولا يركن إلى النهائية والحسم، كما لا يهدف إلى التحكم النهائي بالواقع نظرا لإدراكه محدودية المعرفة الإنسانية لذلك فهو لا يلغي الثنائيات التي تعد انعكاسا لثنائية الخالق/المخلوق، الإنسان/الطبيعة.

من هذا المنطلق يبحث هذا العلم في كل الأبعاد المشكلة للظواهر دون تحيز لبعد واحد، وذلك حتى يتم استخلاص أكثرها فعالية ،إذ ينتفي الاستباق أو التسليم المسبق، وهذا العلم يعتمد عدة مفاهيمية جديدة. واعتبارا من ذلك نصل إلى نظرية معرفية شاملة لا تقتضي التفسير النهائي للظواهر والأشياء ،بل تتأسس على النسبية.

الخاتمة:

يمكن الإجابة عن الإشكال المطروح في مقدمة البحث من خلال الوقوف على بعض النقائص الواردة في هذه القراءات:

. كل مرجعية تدعم الخطاب تجد تجلياتها فيه، مما يجعل الحديث عن مرجعية منفصلة عن الخطاب من قبيل المغالطة ،إذ يصعب الجزم بوجود خطاب نقدي مستقل.

. لم تستطع القراءات المقدمة أن تتحرر من المرجعيات المستعارة، إذ توسلت مناهج الغرب في كشفها لمضمرات الخطاب في الوقت الذي تدعي أنها تحاول تقديم قراءة محايدة بعيدة عن التحيز للمنجزات الغيرية .لذلك يمكن القول أن إدوارد سعيد مثلا قد اعترف بهيمنة الآخر في الوقت الذي هدف إلى فضح أساليب هيمنته.

. لم يستطع علم الاستغراب كما تصوره حسن حنفي أن يتحرر من النظرة المتحيزة ،إذ المستغرب ليست له القدرة على دراسة الغرب بمعزل عن أيديولوجيته وموقفه التاريخي ورؤيته الثقافية.

. قدم عبد الله إبراهيم قراءة جديدة أراد فيها الكشف عن تحيزات الخطاب، بوصفه منتجا ثقافيا تتدخل العديد من المرجعيات في صياغته، وعلى الرغم من ذلك لم يستطع التحرر من المرجعيات المستعارة التي طالما دعا إلى ضرورة التخلص منها ،فقد استخدم آليات غربية ومنهجا غربيا في قراءته للموروث، وهذا ما يفترض عدم وجود نصوص نقدية محايدة.

. بالنسبة للمسيري: الاعتماد على ترسانة مفاهيمية كبيرة مرجعياتها . المذاهب والتيارات الاجتماعية والفلسفية . متعددة إلى حد التضارب، حيث أعيد تشكيلها بما يوافق ذوق المتلقي. وقد كان هاجسه الوحيد هو محاولة التخلص أو التحرر من فعل التحيز الكامن في المفاهيم الغربية المستعارة ،لكن هذا الهاجس النفسي لم يكن له ما يبرره في كل الحالات، إذ ليست كل المفاهيم الغربية تضمر دعوة إلى التبعية

والتحيز خاصة إذا علمنا أن الحضارات والأمم تتبني على التراكمية التي تفترض الاستفادة من المعارف الإنسانية مهما اختلفت مصادرها، فالمسيري ذاته يستخدم بعض المفاهيم والمصطلحات المستعارة من فلسفات أعادت الاعتبار للإنسان في نقده،أي من الحقل الدلالي للمفاهيم الفلسفية والاجتماعية الغربية.

كما أن السعي وراء التمايز النحتي كاستخدام تعبيرات "الأكثر تفسيرا" و"الأقل تفسيرا" بديلا عن الذاتية والموضوعية، قد لا تكون أكثر دقة من التي غيرناها، إذ تلك التعبيرات قد تكون ثقيلة لأن العقل العربي لم يتعود عليها.

. المسيري لم يمارس النقد بشكل شامل ،إذ اكتفى بتفكيك مرتكزات الحضارة الغربية والنظر إليها باعتبارها حضارة مادية قائمة على فلسفة مادية حلولية علمانية شاملة. ومن هنا غيب النقد الذاتي كما سماه علال الفاسي، أو النقد المزدوج على حد تعبير عبد الكريم الخطيبي، وهو ما حاول القيام به عبد الله إبراهيم حينما عرض في كتاباته"الرواية الغربية والإسلامية للذات والآخر ،مؤكدا على فكرة أساسية، وهي أن المركزيات 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"[٨١].

. تركيز المسيري على المنظور الحجاجي والرؤية الدفاعية من خلال رده، صبغ مقولاته بالطابع الحجاجي المتميز بالقوة والتحرك النقدي في اعتبارات معرفية مختلفة ،إلا أن مقاومة الهيمنة قد تؤثر على الجهاز المفاهيمي، فعلى الرغم مما تميز به المسيري من نحت موفق ساهم من الناحية النفسية في تعزيز الثقة بالذات والتحرر من هيمنة المتعارف عليه في الدراسات الإنسانية والاجتماعية ،وكذا محاربته على جبهات مختلفة إلا أن الأمر لا يخلو من نقائص.

الهوامش والتعليقات.

.عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف المؤسسة العربية للدراسات والنشر/دار الفارس للنشر والتوزيع
[1]بيروت/عمان،ط١،٢٠٠٤.ص١٥.

. ابن أحمد قويدر :المثاقف ة:دراسة في المفهوم والتداعيات مجلة شبكة العلوم التقنية العربية،العدد١٤،ربيع
[2]٢٠٠٧.ص١١٩.

.دوني كوش :مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية ،ترجمة :قاسم المقداد ،منشوارت اتحاد كتاب
[3]العرب،دمشق،٢٠٠٢.ص٦٦.

[4].دوني كوش :مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية.ص٦٦.

. ابن أحمد قويدر :المثاقفة :دراسة في المفهوم والتداعيات ،مجلة شبكة العلوم التقنية العربية،العدد١٤،ربيع
[5]٢٠٠٧.ص١٢٠.

[6].المرجع نفسه.ص١١٩.

[7]. ابن أحمد قويدر :المثاقفة :دراسة في المفهوم والتداعيات.ص١٢٢.

[8]. دوني كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية.ص٧٣.

.نادر كاظم :تمثيلات الآخر :صورة السود في المتخيل العربي الوسيط ،المؤسسة العربية للدراسات ناشرون/دار الفارس
[9]للنشر والتوزيع ،عمان/بيروت/ط١،٢٠٠٤.ص٢٠.٢١.

[10]. ابن أحمد قويدر: المثاقفة: دراسة في المفهوم والتداعيات.ص١٢١.

[11].صادق جلال العظم: النقد الذاتي بعد الهزيمة ،دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع،دمشق،٢٠٠٧.ص٣٦.

[12].إليكس ميكشيللي:الهوية، ترجمة:علي وطفة ،دار الوسيم للخدمات الطباعية،دمشق،ط١،١٩٩٣.ص١٥.

[13].هيثم عبد السلام محمد: مفهوم الإرهاب في الشريعة الإسلامية ،دار الكتب العلمية،بيروت،ط١،٢٠٠٥.ص٥١.

[14].تيري إيجلتون :الإرهاب المقدس ،ترجمة:أسامة إسبر، بدايات للطباعة والنشر والتوزيع،دمشق،ط١،٢٠٠٧.ص٥.

.نعوم تشومسكي: الإرهاب الدولي . الأسطورة والواقع ،ترجمة :لبنى صبري، منشورات سينا
[15]للنشر،القاهرة،١٩٩٠.ص١٣.

[16]. عبد السلام بنعبد العالي :منطق الخلل ،دار توبقال للنشر ،الدار البيضاء،ط١،٢٠٠٧.ص٩.

[17].فؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربي ،الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة،٢٠١٠.ص١٠٥.

[18].محمد سبيلا: زمن العولمة ،دار توبقال للنشر ،الدار البيضاء،ط١،٢٠٠٦.ص٨٥.

.بنيامين نتنياهو :استئصال الإرهاب، ترجمة :محمد عبد السلام ،منشورات دار الندى للطباعة والنشر
[19]والتوزيع،بيروت،ط١،١٩٩٧.ص٥٥.

[20].محمد الهلالي وعزيز لزرق :دفاتر فلسفية :العنف ،دار توبقال للنشر ،الدار البيضاء،ط١،٢٠٠٩.ص٦٣.

[21]. هيثم عبد السلام محمد :مفهوم الإرهاب في الشريعة الإسلامية.ص٤٨.

[22].باربرا ويتمر: الأنماط الثقافية للعنف ،ترجمة :ممدوح يوسف عمران، عالم المعرفة،الكويت،٢٠٠٧.ص٥.

[23].المرجع نفسه.ص٩.

[24].إدوارد سعيد: الثقافة والمقاومة ،ترجمة: علاء الدين أبو زينة، دار الآداب،ص٩٩.١٠٠.

[25].فؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربي .ص١٠٧.

[26].عبد السلام بنعبد العالي :منطق الخلل.ص١٤.

[27].علي حرب :تواطؤ الأضداد ،الدار العربية للعلوم ناشرون/منشورات الاختلاف ،بيروت/الجزائر،ط١،٢٠٠٨.ص٤٠.

[28].عبد السلام بنعبد العالي :في الانفصال ،دار توبقال للنشر ،الدار البيضاء،ط١،٢٠٠٨.ص٢٩.

[29].رجب أبودبوس :مواقف ،الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان،طرابلس،١٩٩٠.ص٦٨.

[30].رجب بودبوس :العولمة بين الأنصار والخصوم ،مجلس الثقافة العام.ص١٦٨.

[31]. المرجع نفسه.ص٩٣.

[32].محمد سبيلا: زمن العولمة.ص٧٧.

[33].المهدي المنجرة :قيمة القيم ،المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء،ط٢،٢٠٠٧.ص٨٧.٨٨.

[34].سعد البازعي :شرفات للرؤية ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء/بيروت،ط١،٢٠٠٥.ص١٢.

[35].محمد عزيز الحبابي:من المنغلق إلى المنفتح،ترجمة :محمد برادة،مكتبة الإنجلو مصرية،القاهرة،١٩٧١.ص١٨٩.١٩٠.

[36].المهدي المنجرة:قيمة القيم.ص٩٠.٩١.

[37].علاء الدين ناطورية :العولمة وأثرها في العالم الثالث ،دار زهران للنشر والتوزيع،عمان.ص١٠.١١.

[38].المرجع نفسه.ص٢١.

[39]. علاء الدين ناطورية :العولمة وأثرها في العالم الثالث.ص٨٣.

[40]. سعد البازعي: شرفات للرؤية.ص١١.

[41].المرجع نفسه.ص١١.

[42].علي حرب :أزمنة الحداثة الفائقة ،المركز الثقافي العربي ،بيروت/الدار البيضاء،ط١،٢٠٠٥.ص٢٠٠.

[43].أنور عبد الملك :تغيير العالم عالم المعرفة،الكويت،١٩٨٥.ص١٤.١٥.

[44]. أنور عبد الملك :تغيير العالم.ص١٨.

[45]. أنور عبد الملك :تغيير العالم.ص١٩.

[46].أنور عبد الملك :الإبداع والمشروع الحضاري ،دار الهلال،القاهرة،ط١،١٩٩١.ص١٤٥.

.محمود قرني :مفهوم الخصوصية ليس عصيا على التفكيك وكل الأمكنة والتواريخ خاضعة للمساءلة ،جريدة القدس ،العدد ٦٠٥٢،الاثنين:١٧ نوفمبر ٢٠٠٨.ص١٠.[47]

.المرجع نفسه.ص١٠.[48]

.شيلي واليا :إدوارد سعيد وكتابة التاريخ ،ترجمة: أحمد خريس وناصر أبو الهيجاء ،أزمنة للنشر والتوزيع،عمان،ط١،٢٠٠٧.ص٧.[49]

.إدوارد سعيد :الاستشراق، ترجمة :محمد عناني ،رؤية للنشر والتوزيع،القاهرة،ط١،٢٠٠٦.ص٥٨.[50]

.إدوارد سعيد :تعقيبات على الاستشراق ،ترجمة :صبي حديدي ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت،ط١،١٩٩٦.ص٣٤.[51]

.إدوارد سعيد :تعقيبات على الاستشراق،.ص٤٣.[52]

.وليام د هارت :إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقاف ة،ترجمة :قصي أنور الذبيان ،هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث ،أبو ظبي،ط١،٢٠١١.ص٩٩. ١٠٠.[53]

.إدوارد سعيد :خيانة المثقفين ،ترجمة :أسعد الحسين ،دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع،دمشق،٢٠١١.ص١١[54]

. إدوارد سعيد :خيانة المثقفين.ص٢٣.[55]

.صادق جلال العظ م:ذهنية التحريم ،دار الهدى للثقافة والنشر ،دمشق/بيروت/بغداد،ط٢،٢٠٠٤.ص٢٢.[56]

.حسن حنفي :مقدمة في علم الاستغراب ،الدار الفنية للنشر والتوزيع،القاهرة،١٩٩١.ص٢٢.[57]

.المرجع نفسه.ص٢٩.[58]

.الحبيب الجنحاني :العولمة والفكر العربي المعاصر ،دار الشروق،القاهرة،ط١،٢٠٠٢.ص٩٧.[59]

.أحمد الشيخ :من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب ،المركز العربي للدراسات الغربية،القاهرة،ط١،٢٠٠٠.ص٢١٥.[60]

.عبد الله إبراهيم :المركزية الإسلامي ة،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت،ط١،٢٠٠١.ص٧.[61]

.حسن حنفي:هل النقد وقف على الحضرة الغربية.ص٧.[62]

. عبد الله إبراهيم :المركزية الإسلامية.ص٩.[63]

.إدريس هاني:حوار الحضارات ،المركز الثقافي العربي ،بيروت/الدار البيضاء،ط١،٢٠٠٢.ص١١٤.[64]

.عطية الويشي :الصراع في الفكر الغربي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع،القاهرة،ط١،٢٠٠٧.ص٢٣٨.[65]

. عبد الله إبراهيم :المطابقة والاختلاف ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت،ط١،٢٠٠٤.ص١٢٣.[66]

.عبد الله إبراهيم :الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي ،بيروت/الدار البيضاء،.ص١٧١.[67]

.حسن حنفي :مقدمة في علم الاستغراب.ص٦٦.[68]

.عبد الله إبراهيم :المركزية الإسلامية.ص٦.٥.[69]

. عبد الله إبراهيم :المطابقة والاختلاف.ص١٥.[70]

[71].عبد الله إبراهي م:المطابقة والاختلاف ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت،ط١،٢٠٠٤.ص١٣.

[72].ميجان الرميلي ،سعد البازعي :دليل الناقد العربي ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء/بيروت،ط٣،٢٠٠٢.ص١٠٦.

[73].عبد الوهاب المسيري :اللغة و المجاز ،دار الشروق،القاهرة،ط٢،٢٠٠٦.ص١٩٢.

[74].عبد الوهاب المسيري :إشكالية التحيز ،المعهد العالمي الإسلامي،ط٣،١٩٩٨.ص٦٧.

[75].عبد الوهاب المسيري :اليهودية والصهيونية ،دار الفكر ،دمشق،ط٢،٢٠١٠.ص٦٧.

[76].علي حرب :نقد الحقيقة ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء/بيروت،ط٣،٢٠٠٥.ص٩١.

[77]. عبد الوهاب المسيري :اليهودية والصهيونية.ص٦٧.

[78].م.ن.ص٦٨.

[79].م.ن.ص٦٨.

[80].عبد الوهاب المسيري .إشكالية التحيز.ص٨٩.

[81].عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف.ص١٧.